

U ŹRÓDEŁ POJMOWANIA RETORYKI

Acta Universitatis Wratislaviensis No 3499

LUIZA RZYMOWSKA

U ŹRÓDEŁ
POJMOWANIA RETORYKI



Wrocław 2013
Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

Recenzent
Tadeusz Zgółka

Na okładce:
Fragment dekoracji portalu, opactwo Maria Laach, Niemcy. Fot. Dietrich Krieger

Książka ukazała się w wyniku współpracy wydawniczej Wydziału Filologicznego
Uniwersytetu Wrocławskiego i Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o.o.

© Copyright by Luiza Rzymowska and Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o.o.
Wrocław 2013

ISSN 0239-6661
ISBN 978-83-229-3385-5

Publikacja przygotowana w Wydawnictwie Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o.o.
50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15
tel./fax 71 3752507, e-mail: marketing@uwur.com.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
ROZDZIAŁ I	
O istocie retoryki	14
ROZDZIAŁ II	
Retoryka a język	38
ROZDZIAŁ III	
Retoryka jako umiejętność naturalna osoby	56
ROZDZIAŁ IV	
Retoryka a kultura	78
ROZDZIAŁ V	
O istocie twórczości retorycznej	115
ZAKOŃCZENIE	133
BIBLIOGRAFIA	141
SUMMARY	146
INDEKS OSÓB I POSTACI	148
INDEKS TERMINÓW RETORYCZNYCH	152



WSTĘP

Przedmiotem rozważań w tej książce jest sztuka retoryczna, odwołująca się do doświadczenia osoby ludzkiej, które osadza się w języku. Praca moja nie jest opisem historii retoryki i zachodzących w niej zmian, lecz próbą dowodu ponadczasowości sztuki wymowy, jej wartości jako wewnętrznej potrzeby człowieka, potrzeby panowania nad myślą — własną i słuchacza. Jej istoty poszukuję u źródeł: w najstarszych pismach teoretycznych, głównie u Arystotelesa, Cyserona i Kwintyliana. W pierwszym rozdziale rozważam podobieństwo retoryki do gry, w drugim — jej stosunek do języka, w trzecim rozdziale śledzę rozumienie retoryki jako umiejętności naturalnej, przyrodzonej człowiekowi, w czwartym próbuję rozwiązać problem paradygmatyzacji kulturowej retoryki, w piątym zaś zapoczątkowuję analizę działania mówcy jako twórczości.

Karl Jaspers uważał, że komunikowanie się z drugim człowiekiem jest największą potrzebą ludzką — co charakterystyczne: większą w jego czasach niż w przeszłości. „Jednostka — pisał — staje się sobą dzięki komunikacji z inną jednostką”¹. Nawet Kantowski imperatyw kategoryczny wymagał, jego zdaniem, „dopełnienia przez ugruntowanie wszelkich moralnych czynów i wiedzy w komunikacji”:

Warunkiem bowiem tego — pisał — bym powszechnie obowiązujące zasady uznał w moim działaniu za prawdziwe, jest sposób komunikowania się właściwy temu działaniu. Pytanie: Co powinienem zrobić?, wyprzedza pytanie: Jak możliwa jest komunikacja? Jak mam osiągnąć głębię możliwej komunikacji? [...] Doświadczamy granic nauki jako granic możliwej wiedzy i granic naszego urzeczywistniania świata dzięki wiedzy i umiejętnościom; wiedza naukowa zawodzi w obliczu wszelkich pytań ostatecznych. Doświadczamy granic komunikacji — nie udaje się ona nigdy w pełni. Zawodność wiedzy i klęska komunikacji wprowadza zamęt, w którym znika byt i prawda. Na próżno szuka się wyjścia w posłuszeństwie wobec zasad, przepisów i w bezmyślności. Sens prawdziwości nabiera nowej wagi. Prawda to coś więcej niż to, co nazywamy prawdą (lepiej: trafnością) w naukach. Chcielibyśmy ująć prawdę samą, odnalezienie drogi wiodącej ku niej staje się nowym, pilnym, pobudzającym zadaniem².

Z tych rozważań Jaspers wyciąga wnioski, że całe filozofowanie człowieka zamyka się w trzech pytaniach³: 1. „Co możemy wiedzieć dzięki naukom?” 2. „Jak mamy urzeczywistnić najgłębszą komunikację?”; 3. „Jak możemy dotrzeć do prawdy?”.

¹ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, wybór S. Tyrowicz, wstęp H. Saner, posłowie D. Lachowska, przekład D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990 (= „Biblioteka Myśli Współczesnej”), s. 51.

² Tamże, s. 56 n.

³ Tamże, s. 57.

Każde z tych pytań jest wywoływane przez inny impuls: „wołę wiedzy, wołę komunikacji i dążenie do prawdy”⁴.

Jaspers twierdzi, że „bycie sobą jest rzeczywiste tylko w komunikacji z innym byciem sobą”⁵. Dlatego pisze:

Sam zanurzam się w głuchej izolacji, tylko wspólnie z innymi mogę objawić się w procesie wzajemnego objawiania. Sam mogę być wolny, gdy wolny jest drugi człowiek. Izolowane lub izolujące się bycie sobą pozostaje tylko możliwością lub zapada się w nicość⁶.

Stąd wynika jego głębokie przekonanie:

Jeśli tylko z jednym jedynym człowiekiem powiedzie się nie znający kresu ruch komunikacji, to zyskaliśmy wszystko. Kryterium owego powodzenia jest jednak także gotowość porozumiewania się z każdym człowiekiem, z którym wchodzimy w znaczący kontakt, i cierpienie z powodu niedosytu, gdy komunikacja się nie powiedzie. To nie nawiązywanie kontaktu i wymiana myśli, nie przyjacielskość i towarzyskość są drogą komunikacji, ale dopiero bezustanne podążanie ku całościowemu objawieniu siebie⁷.

Wspomniany w tym fragmencie niedosyt komunikacji jest według Jaspersa zwiniony przez każdą osobę broniącą się przed objawianiem samej siebie: „We mnie znajdują się te same co w innych paraliżujące komunikację źródła”⁸. Owo dążenie do komunikacji oraz granice nauki — twierdzi Jaspers — wskazują na prawdę, przekraczającą, jego zdaniem, królestwo intelektu. Na pytanie bowiem, czym jest prawda, filozof odpowiada:

Nieodparta trafność nauk nie jest jeszcze całą prawdą. Trafność ta w swojej powszechnej ważności nie wiąże całej naszej istoty, nie dotyczy nas jako rzeczywistych ludzi, a tylko jako istot obdarzonych intelektem. Wiaże nas w pewnej będącej przedmiotem poznania sprawie, w sposób partykularny, a nie totalny. [...] Sama trafność naukowego poznania wiąże wszystkie istoty obdarzone intelektem poprzez to, co w nich jednakowe, jak wzajemnie zamienne punkty, a nie w sposób istotny, jako ludzi.

Intelektowi, dla którego kryterium jest trafność, wszystko inne wydaje się uczuciem, subiektywnością, instynktem. Według tego podziału obok jasnego świata intelektu istnieje tylko sfera tego, co irracjonalne, obejmująca wszystko, czym się pogardza i czego się pożąda. Niedosyt, jaki pozostawia trafność, rodzi ruch myśli poszukujący autentycznej prawdy. Ów podział paraliżuje ruch, każe ludziom krążyć między dogmatyzmem przekraczającego swoje granice intelektu a witalnym odurzeniem, przypadkowością chwili, życiem. Dusza pozostaje mimo wielorakości rozbieżnych przeżyć pusta. Wtedy prawda znika z pola widzenia — zastępuje ją wielość opinii, które trzymają się szkieletu jakiegoś pozornie wiarygodnego, racjonalnego schematu. Prawda jest nieskończenie bogatsza od naukowej trafności.

Także komunikacja wskazuje na owo „więcej”. Komunikacja jest drogą do prawdy we wszystkich jej postaciach. Już intelekt staje się dla samego siebie jasny tylko w dyskusji. To, jakie miejsce zajmuje lub może zajmować w komunikacji człowiek jako istnienie, duch, egzystencja, pozwala dopiero wyjść na jaw wszelkim innym prawdom. Prawda, która daje o sobie znać na granicy nauki,

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 65 n.

⁶ Tamże, s. 66.

⁷ Tamże, s. 64.

⁸ Tamże.

jest tą samą prawdą, która staje się wyczuwalna w ruchu komunikacji. Problemem jest, jaka to prawda⁹.

Dla Jaspersa zatem komunikacja ma ogromną dynamikę, zdolną przybliżyć człowiekowi do prawdy nie tylko naukowej, będącej potrzebą intelektu. Zgodnie z tradycją niemiecką filozof rozróżnia intelekt (*Verstand*) i rozum (*Vernunft*)¹⁰. To rozum dąży przez wielorakość do prawdy jednej i powszechnej, gdyż jego podstawową cechą Jaspers upatruje w woli jedności. Nie chodzi tutaj o jakąkolwiek jedność, ale o jednię zawierającą wszelką prawdę. Dlatego niemożliwe jest „ponowne zamknięcie tej jednej prawdy w świecie świadomości w ogóle, utożsamienie jej z trafną wiedzą i słusznym zachowaniem, wynikającymi z nieodpartego intelektualnego poznania [...]”¹¹. Autor *Filozofii egzystencji* subtelnie rozróżnia intelekt i rozum właśnie w relacji do prawdy:

Sam intelekt często nazywa się rozumem, bo rozum nie może uczynić żadnego kroku bez intelektu. Ale w dążeniu do poznania intelektualnego — domenie cząstkowej jedności nieodpartych wypowiedzi — kryje się dążenie rozumu do głębszej jedności, dla której jedność intelektu jest tylko medium. Myślenie intelektualne nie jest jako takie jeszcze myśleniem rozumnym¹².

To rozum, nie intelekt, jest związany z samą egzystencją i umożliwia prawdę egzystencji, czyli „to, że się ona urzeczywistnia i objawia sobie”¹³. Tak pojęty rozum jest przyciągany przez jednię, która przewyżcza wszelkie podziały. Zarazem niedosiężna jednia oddziałuje poprzez rozum. Wszelkie źródła tego, co nazywa Jaspers „Ogarniającym”, wychodzą naprzeciw otwartości rozumu, „pragnąc nieustannego odnoszenia do jedni i przez to wzajemnego powiązania”¹⁴.

By zbliżyć się do tej jedności — pisze Jaspers — rozum we wszystkich sytuacjach jest tym, co łączy. Rozum chce wszystko, cokolwiek istnieje, z rozproszenia biorącego się z wzajemnej obojętności z powrotem przywieść ku dynamicznym wzajemnym zależnościom. Chce przewyżczyć rozbić na obce sobie elementy, by znowu wszystko dotyczyło się nawzajem. Dąży do zniesienia braku powiązań, aby nic nie uległo zagubieniu¹⁵.

Według Jaspersa to rozum wyszukuje w naukach sprzeczności, odniesienia i uzupełnienia, dążąc do przekraczania granic danej nauki i wyjścia poza nią „ku wszechobejmującemu powiązaniu”¹⁶. Rozum bowiem „nigdy nie staje się tożsamy z posiadaną wiedzą, która z konieczności ogranicza i utrwala samą siebie — pozostaje bezgraniczną otwartością”¹⁷. W oczekiwaniu na prawdę zwraca się ku temu, co obce według kryteriów naukowych, co jest burzące i zawodzące: ku wyjątkowi i ku autorytetowi, ale przekracza je jako fakty tymczasowe. Jaspers sądzi, że rozum zwraca się tak-

⁹ Tamże, s. 66 n.

¹⁰ Tamże, s. 122.

¹¹ Tamże, s. 123.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 125.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 123 n.

¹⁶ Tamże, s. 124.

¹⁷ Tamże, s. 125.

że ku temu, „co najbardziej obce”¹⁸, czyli nieracjonalne, niezrozumiałe, mroczne, by to „rozjaśnić i uczynić bytem; wyposażyć w język i nie pozwolić, by zniknęło, jakby było niczym”¹⁹. Jaspers pisze:

Rozum jest totalną wolą komunikacji. Zwraca się ku wszystkiemu, co może stać się językiem, ku wszystkiemu, co jest, i chce to ochronić²⁰.

Filozof opisuje rozum jako „stałe wnikanie w to, co inne” jako „otwarte przyzwolenie, by coś nas poruszyło”²¹. Z tej otwartości rozumu, a także z jego rzetelności i sprawiedliwości wynika możliwość powszechnego współżycia i uczestnictwa. Wszystko, co napisał Jaspers o otwartości rozumu i jego poszukiwaniu języka, odnosi się także do retoryki, która umożliwia nienaukowe — co nie znaczy bezwartościowe — wnikanie w rzeczywistość, jej rozumienie i rzetelne przekazywanie tego rozumienia innym.

*

Retoryka jako system doskonalący język, usprawniający komunikację społeczną, sama w sobie ma wartość osobową, gdyż angażuje jednostkę w działanie interpersonalne, a nawet wspólnotowe. Każda osoba posiada doświadczenie rzeczywistości, *ad extra et ad intra*, zewnętrzne i wewnętrzne²². Retoryka, będąc domeną subiektywnego wartościowania i prawdopodobieństwa, ma związek z doświadczeniem osoby — i tym wewnętrznym, i tym zewnętrznym, choć samo zdarzenie retoryczne, spotkanie mówcy ze słuchaczami, zachodzi na zewnątrz. Niezrozumienie istoty związku retoryki z doświadczeniem zewnętrznym prowadzi do niezrozumienia związku retoryki z logiką, poważniejszego niż powinowactwo historyczne. Z kolei niedostrzeganie związku retoryki z doświadczeniem wewnętrznym powoduje niezrozumienie rozdzielenia retoryki i logiki.

Doświadczenie osoby wyodrębniającej się ze świata rzeczy jest zmysłowym przeżywaniem i zarazem umysłowym uchwyceniem rzeczywistości. Im bogatszy świat wewnętrzny osoby, tym dogłębszy jej kontakt z nią. Sztuka retoryczna uwzględnia złożoność, wielopoziomowość osobowego poznania rzeczywistości, gdyż uczy, jak dostarczać bodźców intelektowi, woli i uczuciom określonych podmiotów; uczy obserwacji, jak też interpretacji. W rozumieniu personalistycznym osoba jest nie tylko rozumnością czy wolnością, czy godnością, ale łączy w sobie wiele elementów rzeczywistości, materialnych i duchowych. Tę nadrzędność osoby widać w retorycznej zasadzie stosowności, która potrzeby osoby wynosi ponad zagadnienia czysto przedmiotowe.

Każda osoba poznaje rzeczywistość całym swym jestestwem, zgodnie ze swoim całym doświadczeniem świata oraz jego rozumieniem i próbuje uchwycić pierwotne reguły, prawa, logikę rzeczy materialnych, a poprzez refleksję i umiejętność analizy odkrywa świat niematerialny, psychiczny. Proces poznawczy obejmuje zatem nie tylko zmysły

¹⁸ Tamże, s. 124.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 125.

²² Zob. K. Guzowski, *Postłowie. Personalizm jako system*, [w:] C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008 (= „Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL”), s. 427–436.

i rozum, lecz także intuicję osoby, jej przeżycia i wrażliwość na piękno. Retoryka umożliwia zarówno twórcy słowa, jak i jego odbiorcom poznawanie całościowe, gdyż uczy rozpoznawania i pojęciowego ujmowania rzeczy materialnych w ich logice, rozumienia związków między rzeczami, jak też rozumienia i nazywania procesów zachodzących w świecie psychicznym oraz sposobów oddziaływania na ten świat. Jest przy tym aideologiczna, uniwersalna, powszechna i wciąż aktualna. Słusznie napisał o niej Arystoteles:

Byłoby następnie niedorzecznością utrzymywać, że przynosi człowiekowi wstyd, jeśli nie potrafi on bronić się przy użyciu siły swego ciała, a nie przynosi mu wstydu, gdy nie potrafi tego uczynić dzięki sile argumentów, co przecież bardziej przystoi człowiekowi niż użycie siły. Natomiast zarzut, że można komuś wyrządzić wielką krzywdę, posługując się złośliwie potęgą wymowy, można by postawić również wszystkim innym dobrom z wyjątkiem cnoty, i to dobrom najbardziej pożytecznym, takim jak: zdrowie, siła, bogactwo, umiejętność dowodzenia wojskiem. Ich uczciwe wykorzystanie może przecież przynieść najwyższy pożytek, nieuczciwe natomiast — najbardziej szkodliwie²³.

Retoryka wyrasta z humanistycznych założeń, a nawet przeciwstawia się dehumanizującym tendencjom w kulturze. Została bowiem uformowana jako system zabezpieczający człowieka od przedmiotowego traktowania w państwie oraz chroniący komunikację międzysobową przed skutkami konfliktów i przechodzeniem do przemocy fizycznej. Bardzo trafnie zauważył Hans Blumenberg²⁴:

Ograniczony czas przemawiania tylko z biedą może skompensować rygorystyczny przepisów formalnych, wszelako również w charakterze namiastki jest esencjalną instytucją retoryki; gdzie jest lekceważony albo nieznany, albo wręcz zinstytucjonalizowane zostaje jego przeciwieństwo (obstrukcja parlamentarna), tam alternatywą retoryki okazuje się terror. Rozumieć punkt widzenia retoryki znaczy zdawać sobie sprawę z przymusu działania, a także z niedostatku norm w sytuacji ostatecznej. Wszystko, co tu nie jest przymusem, jest retoryką, retoryka zaś implikuje zaniechanie przymusu.

Na tym nie koniec: przymus działania, ten, który określa sytuację retoryczną i w pierwszej kolejności wymaga reakcji fizycznej, może zostać retorycznie przetransformowany tak, że na mocy konsensusu działanie przymusowe staje się ponownie działaniem „wyłącznie” retorycznym. Zastępowanie dokonań fizycznych dokonaniem werbalnym jest pierwiastkiem antropologicznym; retoryka je systematyzuje.

Nazywana niekiedy przez Greków i Rzymian sztuką przekonywania, retoryka buduje niesłuchanie złożoną, adekwatną do złożoności osoby, sferę oddziaływania. Spójrzmy na zakres znaczeniowy czasownika greckiego *péitho*²⁵, ‘przekonuję’:

W grece klasycznej:

πειθω, I. act. 1. namawiać, przekonywać; namawiać *do czegoś*; namówić, skłonić, zjednać, uprosić; 2. zwabić, omamić, wprowadzić w błąd; przekupić; **II. med. i pass.** 1. być przekonany, namówio-

²³ Arystoteles, *Retoryka*, 1355 b. Wszystkie cytaty z *Retoryki* w przekładzie polskim podaję za wydaniem: Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, przekład, wstęp i komentarz H. Podbielski, Warszawa 2004.

²⁴ H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 1997 (= „Terminus” 12), s. 107.

²⁵ Wyrazy greckie, poza poniższym hasłem słownikowym, zawsze transkrybuję, także w cytatach — z uwagi na Czytelniczki i Czytelników nieznających alfabetu greckiego. Dla ułatwienia czytania dwugłoski greckie *ai*, *ei*, *oi* transkrybuję *aj*, *ej*, *oj*.

nym, dać się przekonać; dać się namówić *do czegoś*; 2. być posłusznym, ulegać *komuś*, słuchać *kogoś*; ulec, ustąpić, poddać się; 3. zaufać, wierzyć *komuś*, polegać *na kimś*; wierzyć, że; wierzyć *o kimś*, że; ufać, wierzyć, polegać *na kimś lub na czymś*; nabrać zaufania; ufny; przekonany, posłuszny²⁶.

W grece *koiné*, na przykład w Nowym Testamencie:

πειθω, przekonywać *kogoś o czymś*; namawiać, nakłaniać *kogoś*; także pejoratywnie: bałamucić, podjudzać *kogoś do czegoś*; pozyskiwać sobie, kaptować sobie *kogoś*; zjednywać, ułagodzić, uspokajać *kogoś*; ufać *komuś*, mieć zaufanie *do kogoś*, wierzyć *komuś*, polegać *na kimś, na czymś*; wierzyć, że; być przeświadczonym, być przekonany, być pewnym, że, *o czymś, co do czegoś*; dać się przekonać, być przekonany *przez kogoś*, uwierzyć *komuś*; posłuchać *kogoś*, ulegać *komuś*, czemuś, słuchać *kogoś*, być posłusznym *komuś*; być przekonany; być pewnym, że²⁷.

Rozległa potencja semantyczna greckiego leksemu *przekonywać*, opalizującego znaczeniami, które wskazują i na terapeutyczne, i na destrukcyjne oddziaływanie słowem, uzmysławia niejednoznaczność samego procesu perswazji, angażującego w rozmaity sposób zarówno osobę przekonującą, jak i przekonywaną. Czasownik *péitho* oddaje ogromną skalę możliwego oddziaływania słowem. Tę wielość uwzględnia retoryka, dołączając jeszcze bogactwo środków pozasłownych, co trafnie zauważa Ciceron:

We wszystkim zaś, co dotyczy wygłaszania, jest pewna siła dana przez naturę. Dzięki niej wywiera się wielkie wrażenie również na ignorantach, na pospółstwie, a nawet na barbarzyńcach. Słowa bowiem nikogo nie wzruszą, jeśli słuchacz nie jest złączony z mówcą tym samym językiem, a nawet bardzo bystre myśli przelatują często mimo uszu ludzi, którzy sami nie są bystrzy. Wygłaszanie jednak, które pokazuje emocje, wzrusza wszystkich. Wszyscy bowiem doznają tych samych emocji i jeśli rozpoznają je u innych, udzielają się one im samym²⁸.

*

Kulturotwórczą i humanizującą wartość retoryki potwierdzają badania Gottfrieda Schramma, który dokonał imponującej analizy historycznej najważniejszych przełomów religijnych i społecznych w dziejach powszechnych. Wybrał następujące epizody²⁹: 1) wystąpienie Mojżesza zapoczątkowujące monoteizm Izraelitów; 2) działalność publiczną Jezusa, która znajduje kontynuację w chrześcijaństwie; 3) przełom reformacyjny w Europie Środkowej inicjujący protestantyzm; 4) oderwanie się trzynastu kolonii w Ameryce Północnej od macierzy brytyjskiej i utworzenie podwalin demokracji amerykańskiej; 5) rewolucję w carskiej Rosji dającą początek komunizmowi.

Schramm odnalazł dla wszystkich pięciu przełomów zespół dziesięciu wspólnych właściwości systemowych. Jako ósmy wspólny wyróżnik przełomów badacz określił fakt, że ich prekursorami były znakomite, charyzmatyczne postaci, które w roli reformatorów występowały zwykle między 30. a 40. rokiem życia, dysponując doświadczeniem i dojrzałością, ale też pełnią sił. Reformatorzy charakteryzowali się tym, co Schramm nazywa „nową świadomością”, oraz tym, że byli wybitnymi mówcami.

²⁶ Na podstawie: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962, s. 461.

²⁷ Na podstawie: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 480.

²⁸ Ciceron, *O mówcy*, III 223. Wszystkie cytaty z tego traktatu podaję za wydaniem: M.T. Ciceron, *O mówcy*, przekład, wstęp i komentarze B. Awianowicz, Kęty 2010 (= Seria dwujęzyczna „Ad Fontes” XIX).

²⁹ G. Schramm, *Pięć rozdroży w dziejach świata. Porównanie*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 12.

Jak pisze autor *Pięciu rozdroży w dziejach świata*, „zwłaszcza założycieli trzech nowych systemów — chrześcijaństwa, reformacji i demokracji amerykańskiej — wyróżniał fascynujący do dziś dar oratorski”³⁰. Nieprzeciętne umiejętności retoryczne pomogły im zbudować trwałe wartości kulturowe, mające chronić jednostkę w społeczeństwie. Z kolei brak przywódcy-oratora kierującego się „jedną jedyną, wielką przewodnią myślą”³¹ okazał się słabością rewolucji rosyjskiej.

³⁰ Tamże, s. 23.

³¹ Tamże, s. 24.



ROZDZIAŁ I

O ISTOCIE RETORYKI

Gdyby dotąd nie istniała retoryka znana naszej kulturze, gdyby zasad rządzących przekonywaniem nie odkryto wcześniej, z pewnością uczyniono by to w czasach obecnych. Wbrew pozorom nie jest ona bowiem powiązana z kontekstem historyczno-kulturowym silniej niż z komunikacyjnymi zdolnościami człowieka — twórcy słowa — objawiającymi się w dowolnych kontekstach. Niekiedy wydaje się, że retoryka jest potrzebna tym, którzy odważą się występować jako mówcy, do panowania nad innymi, ale będziemy bliżsi prawdy, gdy uznamy, że retoryka jest potrzebna osobie ludzkiej osobiście do panowania nad światem własnych myśli i światem słów wypowiedzianych do innych osób. Tę wewnętrzną potrzebę formułowania sądów najlepiej ujął chyba Karl Jaspers w 1953 r. w *Einführung in die Philosophie*, opisując drogę, którą człowiek „dochodzi do siebie”:

Człowiek wymaga, aby wszystko, co sądzi, czego chce i co czyni, stało się dla niego jasne i zrozumiałe. Chce sam myśleć. Chce zrozumieć i w miarę możliwości udowodnić, co jest prawdą. Żąda nawiązania do powszechnie dostępnych doświadczeń. Szuka dróg wiodących do źródła poznania, zamiast akceptować gotowe wyniki. Pragnie pojąć, na czym polega sens dowodu, i poznać granice, o które potyka się intelekt. Chciałby uzasadnić nawet to, co w końcu musi uznać za niewytłumaczalną podstawę swego życia: autorytet, któremu ulega, cześć, jaką żywi, respekt, jaki okazuje myślom i czynom wielkich ludzi, ufność, jaką pokłada w tym, czego nie pojmuje w danej chwili i sytuacji, lub też co w ogóle niepojęte. Nawet gdy jest posłuszny, chciałby wiedzieć dlaczego. Chce, aby prawdy, w które wierzy, i czyny, które spełnia, zasługiwały na jego akceptację, potwierdzoną wewnętrznym przekonaniem³².

Refleksja Jaspersa współbrzmi z przemyśleniami tych dwudziestowiecznych filozofów języka i lingwistów — Ludwiga Wittgensteina, Petera Carruthersa czy Larry’ego Hausera — którzy uważali, że ludzką potrzebą jest „deliberowanie i rozważanie myśli”³³ i że w naszym umyśle owe solilokwia (będące osobowym aktem świadomego myślenia) często przyjmują kształt wewnętrznego dialogu, zarys mowy wewnętrznej.

³² K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław 1995, s. 61.

³³ A. Gut, *O relacji między myślą a językiem. Studium krytyczne stanowisk utożsamiających myśl z językiem*, Lublin 2009 (= „Źródła i Monografie” 339; „UMYSŁ. Prace z Filozofii i Kognitywistyki”), s. 330.

Krassus w traktacie Cyserona *De oratore* daje mówcom następujące zalecenie samotnej pracy nad spisaniem myśli:

Rylec, właśnie rylec jest najlepszym i najwspanialszym twórcą i nauczycielem sztuki wymowy. I słusznie! Jeśli bowiem mowę improwizowaną i przypadkową z łatwością pokonuje przemyślana argumentacja i dokładne rozważanie sprawy, to nad nimi z kolei z pewnością odniesie zwycięstwo tekst napisany sprawnie i starannie. Wszystkie bowiem schematy argumentacyjne, jeśli tylko należą do tematu, o którym piszemy, niezależnie od tego, czy biorą się ze znajomości teorii, czy też z czyjegós talentu lub wrodzonej mądrości, ukazują się i przychodzą na myśl wówczas, gdy ich szukamy i rozważamy je z całą wnikliwością. Natomiast wszystkie myśli i słowa, które są właściwe dla swego rodzaju i czynią go jasnym, muszą znaleźć się kolejno pod czubkiem ryłka. Wówczas samo już rozmieszczenie słów i odpowiednie ukształtowanie zdania dokona się podczas pisania, ujmując je w pewien rytm i miary właściwe dla mowy, a nie poetyckie³⁴.

O ile dla retoryki grecko-rzymskiej charakterystyczne było zapisanie przygotowanego tekstu mowy i następnie opanowanie go pamięciowo, o tyle dla filozofii XX-wiecznej stało się oczywiste, że „tzw. czynność spisania własnych myśli [...] jest tak naprawdę procesem redagowania wewnętrznego monologu, spisywaniem czegoś, co jest dane introspekcyjnie w formie mowy wewnętrznej”³⁵.

Jaspers równie doskonale wyraził to, co można by nazwać „światłocieniem retorycznym”: tę osławioną i nieodzowną współobecność czerni i bieli w widzeniu każdej sprawy, o której myślimy i mówimy, każdego problemu, który próbujemy w samotności lub w dyskusji rozwiązać, współobecność prawdy i fałszu, „tak” i „nie”, „za” i „przeciw” w polu sądenia o czymkolwiek, zwłaszcza w polu filozofowania:

Wypowiadanie wiąże się z dyskusją. Zawsze bowiem, gdy myślimy, otwierają się dwie możliwości: ujęcia bądź chybiecia prawdy. Każda pozytywna wypowiedź musi uwzględniać obronę przed błędem; bowiem prawidłowo skonstruowana myśl sąsiaduje z myślą opaczną. Tak więc rozwijając wywód pozytywny, trzeba weń wplatać sądy negatywne dla rozgraniczenia i obrony. Dopóki filozofujemy, walka w dyskusji nie jest walką o władzę, lecz drogą rozjaśniania przez kwestionowanie. Jest walką o jasność prawdy, w której wszelki oręż intelektu służy nie tylko wyrażaniu własnej wiary, ale także racji przeciwnika³⁶.

Podobnie twierdził Arystoteles, pisząc w Księdze I *Retoryki*:

Trzeba poza tym umieć udowodnić przeciwny pogląd w ten sposób, jak to się czyni za pomocą syllogizmów logicznych, nie po to jednak, aby dowolnie korzystać z obu możliwości — nie należy przecież nikogo utwierdzać w błędzie — lecz dla pełnego wyjaśnienia sprawy i aby umieć zbić argumentację tego, kto usiłuje udowodnić fałsz. Żadna inna sztuka nie potrafi logicznie udowadniać przeciwności. Potrafi to czynić tylko dialektyka i retoryka, bo tylko te dwie sztuki można w równym stopniu stosować do przeciwnych tez. Nie oznacza to jednak, że nie liczą się tu fakty. Zawsze przecież to, co prawdziwe i lepsze, że tak powiem, jest już z natury łatwiejsze do udowodnienia i bardziej wiarygodne³⁷.

*

³⁴ Cyseron, dz. cyt., I 150 n.

³⁵ A. Gut, dz. cyt., s. 346.

³⁶ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 59 n.

³⁷ Arystoteles, dz. cyt., 1355 a.

Retoryka grecko-rzymska studiującym ją współcześnie może przypominać grę o długiej tradycji, na przykład starożytną grę planszową, jak tzw. królewska gra z Ur albo starochińska gra w *go*, zmaterializowaną w formie zabytkowego przedmiotu, wykonanego z najszlachetniejszych materiałów.

W obecnym czasie nasze myślenie o grach jest zdominowane przez wiedzę informatyczną, należy jednak podsunąć czytelnikowi do rozważenia niebagatelny fakt, że choć na przykład podstawowe zasady gry w *go* są przyswajalne przez dziecko, to najwyższej klasy systemy komputerowe, grając z człowiekiem, nie są w stanie wznieść się nie tylko na poziom mistrzowski, lecz nawet na poziom ekspercki. Ten czynnik czysto ludzki był obecny również w starożytnej retoryce, którą w tej książce interpretować pragnę jako system stworzony dla określonych potrzeb osoby w świecie starożytnym, system o tak uniwersalnych cechach, że po stosownych modyfikacjach zdolny jest także spełniać potrzeby osoby w okresach późniejszych.

Uzasadnienie porównania sztuki retorycznej z grą opiera się na istnieniu w retoryce systemowej ścisłego zbioru zasad, rozłożonych (nierównomiernie) w pięciu częściach: zasady te, sformułowane na kilka wieków przed Chrystusem w starożytnej Grecji, współtworzą skomplikowaną teorię gry — nazywam ją tak, ponieważ według niej nie wystarczą warunki naturalne (czyli *phýsis*), by przekonywać, nie wystarczy kształcenie w tym kierunku (*pajdéja*), nie wystarczy też samo naśladowanie innych (*mímesis*) ani nie wystarczy ćwiczenie (*empejria*), z którego wypływa doświadczenie retoryczne — potrzebne są wszystkie cztery elementy, a nawet więcej: harmonia pomiędzy nimi. Następnie nie wystarczy jedno działanie w celu opracowania mowy — podstawowego *opus artis rhetoricae* — nie wystarczy bowiem wynaleźć materiał (*inventio*), nie wystarczy rozdzielić materiał w odpowiednich częściach (*dispositio*), nie wystarczy dobrać język i styl do tego materiału (*elocutio*), nie wystarczy tak przygotowaną mowę zapamiętać (*memoria*): po dokonaniu tego wszystkiego trzeba przecież jeszcze właściwie ją wygłosić (*actio, pronuntiatio*), z odpowiednim użyciem głosu i ruchu ciała.

Stopień komplikacji wynikający z konieczności opanowania tyłu — bez wyjątku — umiejętnością najdoskonalej chyba ujął Ciceron w traktacie *O mówcy* w tym oto pięknym fragmencie:

Ale oczywiście, wymowa jest czymś większym, niż się ludziom wydaje, i składa się na nią wiele nauk i zamiłowań. Czyż bowiem mógłby ktoś sądzić, iż dla tak wielkiej liczby uczniów, ogromnego mnóstwa nauczycieli, najświetniejszych talentów ludzi, nieskończonej różnorodności spraw, najznacześniejszych nagród, jakich może przysporzyć sztuka wymowy, jest inny powód, niż jakaś niewiarygodna ważkość i trudność tej dziedziny? Należy bowiem opanować i wiedzę z bardzo wielu dziedzin, bez której płynny potok słów jest próżny i godzien wyśmiania, i samą mowę należy ułożyć, dbając nie tylko o odpowiedni dobór, lecz także zestawienie słów; należy nadto dogłębnie poznać wszystkie wzruszenia duszy, które natura dała w udziale rodzajowi ludzkiemu, ponieważ cała istota i zasada sztuki wymowy powinna zawierać się w uspokajaniu lub pobudzaniu umysłów słuchaczy. Trzeba też, by do tego doszedł pewien wdzięk oraz dowcip i wykształcenie godne człowieka wolnego oraz bystrość i zwięzłość zarówno w opowiadaniu, jak i w zaczepce, połączone z subtelnym urokiem oraz wyrafinowaniem. Ponadto trzeba ogarniać wszelkie wydarzenia

z przeszłości i mające wielką moc przykłady, nie można też zaniedbywać znajomości ustaw i prawa cywilnego. Czy bowiem trzeba, bym dalej mówił o samym wygłaszaniu mowy, przy którym należy troszczyć się o stosowny ruch ciała, gesty, wyraz twarzy, o panowanie nad głosem i jego modulacją? Jak wielkie samo przez się ma to znaczenie, pokazuje mało poważna sztuka aktorska i scena, na której, choć wszyscy się trują, by panować nad twarzą, głosem i ruchem, któż nie wie, jak niewiele jest i było takich, na których możemy patrzeć spokojnie? Cóż mam rzec o skarbcu wszystkiego, pamięci? Jeśli by nie została ona użyta niczym strażnik znalezionych i dobrze przemyślanych rzeczy i słów, zobaczymy, że wszystkie zalety mówcy zginą, choćby i były najznamienitsze. Z tego powodu powinniśmy się przestać dziwić, dlaczego istnieje tak niewiele ludzi biegłych w wymowie, skoro sztuka wymowy składa się ze wszystkich tych rzeczy, których wypracowanie pojedynczo jest ogromnym przedsięwzięciem³⁸.

Należy dodać, że Ciceron po określeniu tak rozległego pola retoryki stawia jeszcze wyższe wymagania mówcy:

Zachęcamy raczej dzieci nasze oraz tych, których sława i godność leży nam na sercu, żeby obejmowały umysłem ogrom przedmiotu i uwierzyły, że tego, czego pragną, nie osiągną dzięki zaleceniom bądź nauczycielom, bądź też ćwiczeniom, z których korzystają wszyscy, lecz dzięki czemuś zupełnie innemu. Ja w każdym razie sądzę, że nikt nie zdoła zostać mówcą obdarzonym wszelką chwałą, jeśli nie posiędzie wiedzy o wszystkich ważnych sprawach i naukach. Mowa bowiem powinna wyrastać ze znajomości rzeczy i z niej przynosić plon. Jeśli zaś mówca rzeczy tej nie pozna i nie zrozumie, jego wymowa będzie próżna i niemal dziecinna³⁹.

Teoria retoryczna nadto występuje nie w jednej formule, lecz w trzech odmianach: sądowej (*genus iudiciale*), doradczej (*genus deliberativum*), popisowej (*genus demonstrativum*). Jest sztuką słowa wygłaszanego, lecz uczy także sposobów pisemnego ułożenia mowy. Skomplikowany kształt nadaje też sztuce retorycznej jej nieuchwytność definicyjna, olśniewające bogactwo jej zastosowań:

Retoryka jest bowiem i sztuką pięknego wysłowienia, i teorią prozy, i teorią wymowy jako kunsztu oralnego, i sztuką argumentacji, ale jest tym wszystkim poniekąd i w pewnej mierze; jednocześnie wchodzi retoryka w związki z dyscyplinami sąsiednimi, co pośrednio dowodzi jej aktywności, produktywności i atrakcyjności⁴⁰.

Tę skomplikowaną grę musimy nazwać jednoosobową z tej racji, że choć dwóch utalentowanych i wykształconych mówców w pojedynku na słowa moglibyśmy porównać do szachistów rozgrywających mistrzowską partię, to żywiołem tego pojedynku byłaby wówczas dialektyka, nie retoryka. Chaim Perelman podkreślał bowiem, że:

Arystoteles przeciwstawił retorykę dialektyce w tej postaci, w jakiej badał ją w *Topikach*, uznając ją za odgałęzienie (*antístrophos*) dialektyki: dialektyka interesuje się argumentami używanymi w sporze, czyli w dyskusji z jednym rozmówcą, natomiast retoryka dotyczy technik używanych przez mówcę zwracającego się do zebranego na placu publicznym tłumu [...] ⁴¹.

³⁸ Ciceron, dz. cyt., I 16–19.

³⁹ Tamże, I 19–20.

⁴⁰ J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000, (= „Vademecum Polonisty”), s. 17.

⁴¹ Ch. Perelman, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, red. R. Kleszcz, Warszawa 2004, s. 17.

Dopiero w XX-wiecznej retoryce zmieniło się to założenie w następujący sposób:

W przeciwieństwie do starożytnej, nowa retoryka zajmuje się mowami skierowanymi do wszelkiego rodzaju audytoriów — zarówno do tłumu zgromadzonego na placu publicznym, jak i do zespołu specjalistów, adresowanymi i do jednostki, i do całej ludzkości. Badać będzie ona nawet te argumenty, które kierujemy do samych siebie podczas wewnętrznej deliberacji⁴².

Pozostając przy analizie retoryki starożytnej, możemy próbować ją pojąć jako grę z udziałem jednego gracza: mówcy — grę, której polem będzie mowa skierowana do zbiorowego słuchacza (jak niektóre jednoosobowe gry logiczne, np. *sudoku*). O związku sztuki retorycznej ze zbiorowym słuchaczem pisał także Kwintylijan, rozwodząc się nad zaletami kształcenia mówcy w szkole (w przeciwieństwie do ograniczeń kształcenia domowego).

Dla Kwintylijana przemawianie do większego grona jest potrzebą ducha ludzkiego oraz wyznacznikiem wielkości sztuki wymowy, pisze bowiem:

sami nauczyciele nie mogą nabrać tyle ducha i natchnienia, przemawiając do jednego tylko ucznia, ile nabierają, doznając podniety wobec większej liczby słuchaczy. Duch bowiem jest jednym z najważniejszych i podstawowych czynników w wymowie. On właśnie musi się wewnętrznie przejąć daną sprawą, on musi wyobrazić sobie żywo rzeczywistość, musi niejako przekształcić się i wczuć w naturalny porządek tego, o czym mówimy. I dalej — im szlachetniejszy i wznioślej nastawiony jest duch, tym silniejszy także drga w nim jakby jakiś muzyczny mechanizm. Tym mocniej więc gra on pod wpływem objawów uznania, potęguje się w nim zapal i radość, że spełnia jakąś doniosłą rolę.

Poza tym tkwi w nas też jakiś utajony sprzeciw wewnętrzny, nie pozwalający nam poniżać potęgi wymowy, zdobytej z tak wielkim trudem, i przemawiać wobec jednego tylko słuchacza! Krępuje nas wtenczas już samo podnoszenie głosu ponad zwykły ton mowy. Bo trzeba sobie wyobrazić czy to postawę retora, wygłaszającego przemówienie, czy też jego głos i ruchy, i w ogóle cały sposób wygłaszania tej mowy deklamacyjnej, wreszcie owo podniecenie umysłu, ów wysiłek fizyczny i pot, i — żeby pominąć już resztę — całe to wyczerpanie przed jednym tylko słuchaczem! Czyż nie będzie się nam wtedy wydawało, że człowiek ten cierpi na coś podobnego do obłądki? Nie byłoby w życiu ludzkim wymowy, gdybyśmy rozmawiali tylko z pojedynczymi osobami!⁴³

Można jednak sobie wyobrazić inną sytuację: taką, w której dochodzi do pojedynku mówców przemawiających kolejno po sobie do słuchaczy, na przykład w rodzaju sądowym czy deliberatywnym. Kwintylijan pisze:

I chociaż występować będą przeciw sobie dwaj ludzie, będący mistrzami w tej samej umiejętności, sztuka nie przestanie być sztuką dlatego, że sobie ją jeden i drugi przyswoił. Inaczej bowiem sztuką nie byłaby szermierka, ponieważ często się zdarza, że do walki z sobą występują gladiatorzy, którzy kształcili się pod okiem tego samego instruktora; nie byłaby sztuką umiejętność sterowania okrętem, ponieważ w bitwie morskiej sternik prowadzi operacje przeciw sternikowi; nie byłaby sztuką umiejętność dowodzenia wojskiem, ponieważ wódz mierzy się w bitwie z wodem.⁴⁴

Wygraną w grze retorycznej byłoby zatem przekonanie do czegoś słuchaczy, którzy sami nie są graczami, gdyż oni nie grają o przekonanie mówcy. Tam zaś, gdzie

⁴² Tamże.

⁴³ Kwintylijan, *Kształcenie mówcy*, ks. I, rozdz. 2, 29–31. Wszystkie cytaty z *Kształcenia mówcy* w przekładzie polskim podaję za: M.F. Kwintylijan, *Kształcenie mówcy. Księgi I, II, X*, przekład i opracowanie M. Brożek, Warszawa 2002 (= „Arcydzieła Wielkich Myślicieli”).

⁴⁴ Tamże, II 17, 33.

toczy się pojedynek retoryczny między dwoma mistrzami retoryki lub agon mistrzowski większej liczby mówców, wygraną przyznaje publiczność, gdyż niekoniecznie jeden mówca zmieni swoje przekonanie pod wpływem argumentacji drugiego, uznając wyższość jego dowodów nad własnymi — tak wyglądał na przykład pojedynek Demostenesa z Anchizem. Mimo że słuchacze nie są graczami — gdyż milczą i słuchają — w pełni uczestniczą w zdarzeniu retorycznym, a zatem w pewien sposób uczestniczą w grze, choć różne są stopnie ich uczestnictwa: od aktywnego, gdy słuchacz wzmacnia wypowiedź mówcy przez wyrażanie — za pomocą rozmaitych sygnałów — aprobaty lub dezaprobaty, do biernego, gdy słuchacz tylko rejestruje fakt wypowiedzi mówcy. Przekonanie audytorium również występuje w pewnej skali czy skalach: stanowi kategorię uchwytą, wymierną i udokumentowaną, na przykład wynikiem głosowania, i wtedy może być pełne lub niepełne, bądź też kategorię mniej uchwytą, wyrażającą się wyłącznie w sposobie słuchania mówcy w trakcie jego mowy czy w aplauzie dla niego po wystąpieniu. Nadto, przekonanie poszczególnych słuchaczy może mieć wartość trwałą lub być nietrwałe, momentalne.

Jeśli zatem za pomocą sztuki retorycznej mówca próbuje osiągnąć cel, będzie nim według mnie: po pierwsze uwaga słuchaczy, po drugie wpływ na nich — jak pokazują triady retoryczne: na ich intelekt, wolę i uczucia — po trzecie dopiero: przekonanie audytorium. Skupienie uwagi na sobie i na swoich słowach jest dla mówcy podstawą uzyskania wpływu na słuchaczy, a uzyskanie wpływu — drogą do osiągnięcia przekonania audytorium. Samo pozyskanie uwagi czy wpływu nie jest równoważne z przekonaniem audytorium, ale bez nich nie jest możliwe ostateczne przekonanie. Mamy zatem trzy stopnie w procesie przekonywania retorycznego, ale wystarczy osiągnąć pierwszy z nich — obudzić uwagę audytorium — by pokazać kunszt oratorski. Pierwszy stopień, wzbudzenie uwagi, najmocniej spośród tych trzech zależy od mówcy; na drugim stopniu, w sferze pozyskiwania wpływu, na ogół równoważą się siły mówcy i słuchaczy; za trzeci stopień, przekonanie, najmniej odpowiedzialny jest mówca.

Ten trójpodział wyraża na przykład myśl Krassusa w dialogu Cycerona *O mówcy*:

Zaiste wydaje mi się — powiada [Krassus, bohater dialogu — przyp. L.R.] — że nie ma nic wspanialszego od zdolności zatrzymywania mową ludzką uwagi, zjednywania przychylności, pobudzania do tego, co się chce, odciągania od tego, czego się chce. Ta zdolność jako jedyna zawsze rozkwitała w każdym wolnym narodzie, szczególnie zaś w państwach pokojowych i spokojnych⁴⁵.

Na zdolność tę składa się zatem, po pierwsze, zatrzymywanie mową ludzką uwagi (*dicendo tenere hominum mentis*), po drugie, zjednywanie przychylności (*adllicere voluntates*), co można uważać za zyskiwanie wpływu. Trzecia jakość pokazana jest w dwukierunkowości: pobudzanie do czegoś (*impellere quo velit*) lub odwodzenie od czegoś (*autem velit deducere*) zgodnie z wolą mówcy, co oznacza już osiągnięcie takiego wpływu, który ma dla słuchacza określony skutek — poddanie się w jakiejś sprawie woli kierującego. Ten trzeci stopień nazywam przekonaniem.

⁴⁵ Ciceron, dz. cyt., I 30.

O uwadze pisze fenomenologicznie Bernhard Waldenfels⁴⁶. Dostrzega, że „zauważanie okazuje się pewnym *procesem*, w którym uczestniczymy, ale nie jako jego sprawcy czy prawodawcy. Uwaga jest pobudzana albo też usypia. Podobnie jak przy budzeniu się i zasypianiu, przekraczamy pewien próg, dzielący to, co znajome, od obcego, widzialne od niewidzialnego, słyszalne od niesłyszalnego, dotykalne od niedotykalnego”⁴⁷.

Zarówno zabiegi inwencyjne, jak i kompozycyjne oraz elokucyjne w retoryce służą przede wszystkim budzeniu, podtrzymywaniu i stymulowaniu uwagi słuchaczy w czasie przemawiania. Dzięki sztuce retorycznej mówca ma pomóc słuchaczowi przekroczyć opisywany tutaj próg, dostosowując się do jego możliwości skupienia uwagi. Uwaga jest selektywna i ten fakt retoryka uwzględnia, wyposażając mówcę w umiejętność przemiany odbiorcy mowy z tego, który tylko *się przysłuchuje*, w tego, kto słucha:

Uwagę, którą czemuś poświęcamy, odwracamy od innych rzeczy. Nie darmo „wąskość świadomości” należy do najstarszych cech uwagi. Musimy przeto odróżnić *przysłuchiwanie się* czemuś i *spoglądanie* na coś od *widzenia* i *słyszenia* czegoś [...]. Nie znaczy to, że spośród równomiernego zbioru danych wybieramy pewne treści, a innych nie, lecz że uwaga tworzy pewien „afektywny relief” [termin Husserla — przyp. L.R.], a pole doświadczenia organizuje się w formie ogniskowych, marginesów i tła. [...] Proces uwagi, w którym obecność i nieobecność mieszają się ze sobą, dopuszcza różnorodne odcienie, mniej i więcej, w przeciwieństwie do Tak i Nie sfery sądów, zmierzających do Albo-Albo. Horyzonty doświadczenia przepojone są nieusuwalną nieokreślonością, są one „mgliste”, jak to określa Husserl. Dzieło rozumu, który wszystko chce wydobyć na światło — *lumières*, zostaje tu skonfrontowane z cieniem doświadczenia⁴⁸.

Doskonale opisany wyżej labilny proces uwagi po stronie audytorium został uwzględniony w grecko-rzymskiej teorii retorycznej we wszystkich swoich cechach. Słuchaniu służy choćby właściwe uformowanie *propositio* czy najróżniejsze sposoby amplifikacji inwencyjnej tematu. Uwagę audytorium stymulują na przykład trafnie wybrane toposy czy sama kolejność ułożenia dowodów. Uwagę budzą rozmaite tropy i figury, a nawet odpowiedni kształt okresów retorycznych. Uwagę zwraca cieniowanie trzech stylów tonalnych i amplifikacja stylistyczna. W traktacie *O mówcy* Antoniusz krytykuje teoretyków wymowy za to, że zalecają, aby we wstępie „zaskarbić sobie przychyłność, pojętność i uwagę słuchacza”⁴⁹ — podczas gdy zalecenie to powinno się odnosić do całej mowy. Antoniusz podkreśla z dumą, że uwagę potrafi wzbudzać „podczas całej mowy, a nie przez zapowiedź na początku”⁵⁰. Retoryka jest bowiem metodyką koncentrowania uwagi audytorium na słowie mówcy, jest sztuką budzenia i przykuwania uwagi do tego, co ważne dla mówcy, sztuką nakierowywania uwagi na wybrane sprawy i sensory. To właśnie retoryka poprzez obfitość środków elokucyjnych uczy, jak zaskakiwać, czyli — najmocniej skupić uwagę. Waldenfels podkreśla:

⁴⁶ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2009 (= „Terminus” 51). Zob. rozdz. V, *Progi uwagi*, s. 89–105.

⁴⁷ Tamże, s. 96.

⁴⁸ Tamże, s. 97 n.

⁴⁹ Ciceron, dz. cyt., II 80.

⁵⁰ Tamże, II 82.

zauważające myślenie, widzenie i słyszenie zaczynają nie od siebie, lecz od tego, że coś porusza nasze oko i ucho, po-budza je, w ten mianowicie sposób, że — może niezauważenie — odbiega od oczekiwań. Wolno nam przyjąć za Freudem, że uwaga tam działa najsilniej, gdzie występuje nie jako kierowana, lecz nic jej nie krępuje⁵¹.

Z kolei umiejętność uzyskania wpływu na słuchaczy opiera się u mówcy na umiejętności budowania prawdopodobieństwa — jak to ujmowała retoryka grecka — poprzez konstruowanie odpowiednich argumentów. Sposobów argumentacji będących częścią gry retorycznej nie można jednak sprowadzić do irracjonalnego manipulowania emocjami — tym problemem zajął się szczegółowo Chaim Perelman, pokazując, że w naukach kształtujących oceny i normy, naukach prawnych, w pedagogice, estetyce i etyce, stosuje się po dziś środki argumentacji spokrewnione z metodami dowodzenia, o których pisze w *Retoryce* Arystoteles. Tradycyjne, racjonalne sposoby uzasadniania nie sprawdzają się bowiem w dziedzinach o profilu aksjologicznym. Jak pamiętamy, Perelman odnajdywał retoryczne sposoby argumentacji także w dyskursie filozoficznym i w przemówieniach współczesnych polityków. Należy podkreślić, że argumentacja retoryczna zawsze będzie odcinała się od logicznej, dlatego że grę retoryczną mówca prowadzi w języku naturalnym, obfitującym w pojęcia niesprecyzowane i wieloznaczne. Retoryka korzysta z żywiołu języka potocznego, będącego nośnikiem wpływu między komunikującymi się — wpływu uzyskiwanego zarówno za pośrednictwem wnioskowania logicznego, jak i za pośrednictwem zdań, które są jedynie *quasi*-wnioskami.

Wojciech Suchoń pisze, że w potocznym posługiwaniu się językiem istnieje „zjawisko uznawania zdań, dla których uznania nie możemy wskazać żadnych racji motywowanych procedurami inferencyjnymi aprobowalnymi przez dotychczas skonstruowane rachunki logiczne”⁵². Właśnie z powodu obecności *quasi*-wniosków w języku naturalnym analizy logiczne są bezradne wobec praktyki posługiwania się nim. Zwrócono zatem uwagę na obecność sugestii i w stwierdzeniach, pytaniach i poleceniach, wyposażonych w większą siłę przekonywania niż zdania wprost, i to pojęcie, w moim przekonaniu, jest kluczowe dla ogólnego scharakteryzowania działania mówcy w celu uzyskania wpływu.

Suchoń podkreśla:

Można w szczególności traktować klasyczną retorykę jako refleksję nad sposobami formułowania wypowiedzi, gwarantującymi skuteczne przekazywanie różnorodnych sugestii⁵³.

Wyróżnione przez Herberta P. Grice’a w 1967 r. implikatury to nic innego jak mechanizmy sugerowania, „wnioski formalnie niewywiedlane, lecz mimo to uznawane przez kompetentnych użytkowników języka z równą gotowością”⁵⁴.

Arystoteles, wynajdując metodę dialektycznego dowodzenia, opartą na ogólnych toposach i na prawdopodobieństwie, zdawał sobie sprawę z tego, że tylko dialektyka może być potrzebnym mówcy źródłem skutecznych metod logicznej argumentacji

⁵¹ B. Waldenfels, dz. cyt., s. 103.

⁵² W. Suchoń, *Prolegomena do retoryki logicznej*, Kraków 2005, s. 61.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

w rozstrzygnięciu wszystkich spraw spornych i niejasnych, niezależnie od okoliczności. Odmienność formy dyskursu retorycznego w stosunku do dialektycznego kazała Arystotelesowi poszukiwać innych narzędzi argumentowania dla retoryki niż sylogizm, pozorny sylogizm i indukcja. Narzędziami retoryki okazały się zatem: entymem, pozorny entymem i przykład. Zarówno jednak w retoryce, jak i w dialektyce nie chodzi o takie poznanie jak w naukach logicznych, dlatego Arystoteles nie opracowuje przedmiotu w sposób ściśle teoretyczny. Henryk Podbielski w następujący sposób streszcza istotę wykładu Arystotelesowego o argumentacji w *Retoryce*:

Celem nie jest tu teoretyczna analiza struktur argumentowania, lecz raczej opracowanie i dostarczenie sposobów, którymi należy się posługiwać w praktyce; nie teoretyczne poznanie, lecz propedeutyka przekonywającego argumentowania, i to właśnie w sprawach, które ze swej natury wykluczają możliwość argumentacji naukowej⁵⁵.

Dlatego Arystoteles tak mocno podkreśla, że retoryka jest sztuką (*téchne*), nie nauką:

Im bardziej jednak usiłowałby ktoś uczynić dialektykę lub retorykę nie umiejętnością praktyczną, jaką one są w rzeczywistości, lecz nauką, tym bardziej niszczyłby ich właściwą naturę, nawet sobie tego nie uświadamiając. Gdyby je w ten sposób przekształcał, tworzyłby z nich bowiem naukę dotyczącą określonych przedmiotów, nie zaś wiedzę dotyczącą wyłącznie form argumentowania⁵⁶.

Ponieważ jednak Arystoteles wiedział, że same logiczne środki uwierzytelnienia (*lógos*) nie wystarczą dla uzyskania wpływu na słuchacza, uznał za właściwe dla sztuki retorycznej także środki związane z charakterem mówcy (*éthos*) oraz ze stanem psychicznym słuchacza (*páthos*). Tym samym pojmowanie wysiłku mówcy w celu osiągnięcia wpływu na audytorium w *Retoryce* zyskuje trzy wymiary i odsłania wysoki stopień komplikacji gry retorycznej, o którym pisałam na początku.

W 1974 roku Rodney B. Douglass, zgłębiając *Retorykę*, postawił tezę, że „punktem centralnym Arystotelesowskiego ujęcia komunikacji retorycznej jest pojęcie *argumentu* jako wzajemnej interakcji dyskutujących osób”⁵⁷. W związku z tym, pisał Douglass:

Najbardziej podstawową jednostką analizy w procesie retorycznego komunikowania jest osoba uczestnicząca w dyskusji w sposób świadomy i z wyrachowaniem. Dla Arystotelesa podstawowym paradygmatem komunikacji retorycznej był twierdząco-oceniający charakter relacji zachodzącej pomiędzy osobami faktycznie lub pozornie uzasadniającymi swoje racje⁵⁸.

Bez wątplenia w grze retorycznej mówca bardzo silnie odczuwa napięcie pomiędzy wymogami gry, obejmującej określone reguły, a wymogami rzeczywistości międzypersonalnej, obejmującej subtelne procesy psychologiczne zachodzące w czasie spotkania mówcy i słuchaczy. Można powiedzieć, że im lepszy retor, tym wyższa wrażliwość

⁵⁵ H. Podbielski, *Wstęp Tłumacza*, [w:] Arystoteles, dz. cyt., s. 24.

⁵⁶ Arystoteles, dz. cyt., 1359 b.

⁵⁷ R.B. Douglass, *Arystotelesowska koncepcja komunikacji retorycznej*, przeł. W. Krajka, [w:] *Retoryka*, red. M. Skwara, Gdańsk 2008 (= „Tematy Teoretycznoliterackie”. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”), s. 90.

⁵⁸ Tamże, s. 91.

liwość na owo napięcie, tym większe poczucie odpowiedzialności za swoją mowę i jej skutki oraz tym większa i spokojniejsza świadomość granic tej odpowiedzialności.

*

Dla opisu mówienia ze znajomością reguł retoryki i świadomego wypełniania tych reguł samo narzuca się słowo: gra, właśnie dlatego że mamy do czynienia ze sztuką przekonywania o określonych zasadach. Zasady te są jawne, co daje podstawę do rozróżnienia retoryki i erystyki, bo, jak wielokrotnie podkreślał Jerzy Ziomek, bywa nawet tak, że „retoryka jako sztuka przekonywania dopuszcza agonistyczne chwytły zmyłkowe pod warunkiem jawności reguł gry”⁵⁹. Jawność reguł buduje zatem atmosferę lojalności, ważną dla mówcy i dla słuchaczy, choć dla każdego z tych podmiotów inaczej. Owey grze należałoby jednocześnie przypisać charakter logiczny, gdyż zasady są tak skonstruowane, że wygrana zależy od trafności posunięć gracza. W tym jednak punkcie założeń powstaje problem. Co uczynić z elementem losowym gry retorycznej? Czy o zwycięstwie mówcy nie decydują w tym samym stopniu umiejętności co los? Czy wynik nie jest losowy? Trudno zapomnieć o zastrzeżeniu Arystotelesa, które znacznie ogranicza tę grę:

Poza tym, gdybyśmy nawet osiągnęli największą biegłość w sztuce retorycznej, niełatwo byłoby na jej podstawie przekonać niektórych ludzi, ponieważ oparta na tej biegłości mowa wymaga wykształcenia⁶⁰.

Analizując stanowisko filozofa w sprawie wpływu biegłości retorycznej mówcy na powodzenie aktu przekonywania, możemy zyskać pewność, że jakość (w tym skuteczność) perswazji według autora *Retoryki* zależy nie tylko od przygotowania mówcy, siły jego argumentów i blasku jego talentu, ale również od nastawienia psychicznego słuchaczy do tematu mowy i do mówcy oraz od nastawienia mówcy do tematu i do audytorium — nastawienia, które zawsze słuchacze w różnym stopniu wyczuwają, rozpoznają.

Nie bez wpływu na akt przekonywania są też okoliczności zdarzenia retorycznego. Wnioskujemy z tego, że bez względu na przyjętą przez mówcę strategię (lub przyjęte strategie) o skuteczności przekonywania decydują także czynniki losowe, na które mówca nie ma najmniejszego wpływu lub ma wpływ znikomy. Stanowisko to i dzisiaj wydaje się nie do podważenia. „Przypadek i reguła są elementami gry”⁶¹.

Jeśli zatem retoryka jest grą, musimy ją określić jako grę strategiczno-losową, a skoro tylko spostrzeczemy, że zasady retoryczne nie są określone ostatecznie, że relatywizuje je kontekst przekonywania, będziemy może nawet skłonni odrzucić porównanie retoryki do gry.

Język spełniający swoją naturalną funkcję przekazywania bywa na ogół nieuświadomiony przez użytkowników. Ale, zauważa Aleksander Gut, „rola języka jest klu-

⁵⁹ J. Ziomek, dz. cyt., s. 286.

⁶⁰ Arystoteles, dz. cyt., 1355 a.

⁶¹ M. Eigen, R. Winkler, *Gra. Prawa natury sterują przypadkiem*, przekład K. Wolicki, przedmowa Z.R. Grabowski, Warszawa 1983 (= „Biblioteka Myśli Współczesnej”), s. 15.

czowa i wyjątkowa. Każde ujęcie myśli jest związane z konkretnym jej rozbiorem, z konkretną jej analizą, która bez języka praktycznie byłaby niemożliwa do przeprowadzenia⁶². Przyznaje też słuszność uwadze Donalda R. Griffina, że „intencja wpłynięcia na przekonanie słuchacza (odbiorcy nawet gestu) wymaga swego rodzaju myślenia o myślach”⁶³. Świadome zastosowanie sztuki retorycznej to udoskonalenie „zwyczajnego” mówienia, podźwignięcie mowy codziennej na wyższy poziom celowości, czemu niekiedy towarzyszy stylistyczna wytworność. O ile retoryka jest grą, o tyle użycie języka w jej ramach wiąże się z szeregiem gier językowych, o których, idąc za Ludwigiem Wittgensteinem, możemy powiedzieć, że pod pewnymi względami są podobne do gry w szachy — gdyż mamy w języku rozmaite słowa oraz reguły ich użycia — jak też nie są podobne do gry w szachy, ich reguły nie są bowiem do końca ustalone i nie można ich wyraźnie odgraniczyć od społecznego kontekstu działania.

Pamiętamy, że w chwili gdy Wittgenstein zajął się rozważaniem użycia języka, zrozumiał, że przydatność danego wyrażenia nie musi koniecznie odpowiadać poprawnemu użyciu wyrażenia⁶⁴. Choć wyrażenia językowe zakładają reguły, nie chodzi tu o sztywne przepisy dla sposobu użycia, lecz o wyraz różnych sposobów używania zdań. Różne modusy zdań zinterpretował zatem filozof jako wyraz różnych gier językowych. Peter Prechtł podsumowuje ten etap dociekań Wittgensteina:

Gra językowa składa się z następstwa językowych wyrażen w określonej sytuacji zewnętrznej i określonym kontekście działania [...]. Również nazywanie rzeczy należy widzieć jako skomplikowaną grę językową, która może być zrozumiała tylko przez tego, kto już opanował technikę używania języka. Nie mogę się nauczyć używania języka poza grą językową, ponieważ uczenie się zakłada używanie języka w poprawnym kontekście. Dlatego Wittgenstein może tylko podać przykłady gier językowych: opisanie jakiegoś przeżycia, opowiedzenie bajki, opisanie urządzenia, wydanie rozkazu, zadanie pytania itd. Na pytanie o poprawne użycie jakiegoś wyrażenia można odpowiedzieć, że reguły użycia są regułami określającymi grę językową. Gry językowe nie są wyraźnie odgraniczonymi tworem, jak np. gra w szachy, co oznacza, że także należące do gry reguły nie są ostatecznie ustalone. Raczej są one związane z kontekstem działania, który składa się z różnych aspektów: z wcześniejszych wypowiedzi kogoś mówiącego i z wypowiedzi następujących po nich, z jego przeszłych i teraźniejszych czynności pozajęzykowych, z pozajęzykowych czynności jego partnerów rozmowy, z konkretnej sytuacji dialogu, ze spostrzegalnych okoliczności sytuacji. Opanowanie języka jest tym samym na nowo powiązane z szerokim spektrum społecznego kontekstu działania. Słusznie Wittgenstein mówi zatem, że mówienie jakimś językiem jest częścią formy życia [...].

Oznacza to, że jeśli chcemy uzyskać jasność co do różnych sposobów użycia takich samych wyrażen, to nie możemy jedynie studiować gry językowej. Jedno i to samo słowo oraz jedno i to samo zdanie mogą wystąpić w różnych grach językowych. Jeśli chcemy poznać znaczenie jakiegoś wyrażenia i reguły jego użycia, to musimy zdobyć wgląd w używanie danego wyrażenia w określonej sytuacji⁶⁵.

Teraz spróbujmy porównać retorykę i język. O ile reguły gry językowej są wyćwiczone w praktyce społecznej, o tyle retoryka dysponuje stałym zbiorem reguł,

⁶² A. Gut, dz. cyt., s. 150.

⁶³ Tamże, s. 65.

⁶⁴ P. Prechtł, *Wprowadzenie do filozofii języka*, przeł. J. Bremer, Kraków 2007 (= „Myśl Filozoficzna”), s. 192.

⁶⁵ Tamże.

w który trzeba zostać wprowadzonym przez nauczyciela retoryki lub poprzez ich samodzielne studiowanie, gdzie jedno i drugie może, a nawet powinno być uzupełnione obserwacją mówców w *actio*. Jednocześnie i w języku, i w retoryce reguły mogą zawsze zostać poszerzone siłą ludzkiej kreatywności. W odniesieniu do języka wyjaśnił to Ziomek, cytując Johna Rogersa Searle'a, nawiązującego w teorii aktów mowy do Wittgensteina:

Istotą rzeczy jest to, że reguły językowe nie tylko określają istniejące już formy zachowania (jak np. etykieta); podobnie jak we wszelkiego rodzaju grach — „nie tylko regulują, lecz tworzą i określają nowe formy zachowania”⁶⁶.

Z kolei reguły retoryczne Ziomek nazywa regułami sztuki, czyli regułami artystycznymi, które „nie są totalne”. Niearbitralne reguły retoryczne, pochodząc z umowy użytkowników, mogą być niehonorowane, a nawet dać asumpt do ustalenia kontr-reguł, w akcie niezgody z jakimś autorytetem⁶⁷. Sam dobór tematu i jego rozwijanie jest niczym nieograniczone, co w przekonaniu Cicerona upodabnia mówcę do poety:

Poeta jest bowiem podobny do mówcy — wprawdzie nieco bardziej ograniczony metryką wiersza, ma jednak więcej swobody w doborze słów, zaś wiele typów stylistycznych ozdobiaków mają podobnych, a wręcz jednakowych. W tym w każdym razie jest jeden bliski drugiemu, że ich prawa nie są skrepowane lub określone żadnymi ograniczeniami tak, iżby nie mogli z równą wprawą i swobodą wędrować tam, dokąd zechcą⁶⁸.

Gra retoryczna jest zarazem procesem twórczym — wszak Kwintylián proponował, by wykład retoryki dzielić na trzy części: sztuka, mistrz, dzieło. Tak autor *Kształcenia mówcy* definiował owe kategorie:

Sztuką będzie to, co należy przyswoić sobie przez naukę, tj. znajomość zasad wymowy artystycznej. Mistrzem będzie ten, kto sobie tę sztukę przyswoi, tj. mówca, którego szczytowym osiągnięciem jest umiejętność przemawiania w sposób artystyczny. Dziełem będzie to, co stworzy mistrz, tj. artystycznie skomponowana mowa⁶⁹.

Jako proces twórczy gra retoryczna toczy się zatem zgodnie z jego dialektyką. Według Władysława Stróżewskiego w każdym procesie twórczym, który jest jednością, zachodzą opozycje dialektyczne, uświadamialne przez twórcze „ja”. W tym miejscu warto prześledzić dwie pary przeciwieństw, spokrewnione ze sobą: spontaniczność i kontrolę oraz swobodę i rygor. Spontaniczność istniejąca w sferze działań człowieka-twórcy płynie wprost z podmiotu jako bezpośredniość niemożliwa do odtworzenia, na ogół silnie związana z indywidualnością i niepowtarzalnością twórcy, najczęściej w postaci następujących tuż po sobie aktów, niekiedy zaskakująco różnych treściowo⁷⁰.

„Spontanicznie” oznacza w retoryce: „bez uprzedniego przygotowania” albo: „mimo uprzedniego przygotowania”, gdyż oznacza nie tylko umiejętność działania

⁶⁶ J. Ziomek, dz. cyt., s. 65.

⁶⁷ Tamże, s. 15.

⁶⁸ Ciceron, dz. cyt., I 70.

⁶⁹ Kwintylián, dz. cyt., II 14, 5.

⁷⁰ W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Kraków 2007, s. 370.

w chwili, w której nie ma już czasu do namysłu nad kształtem wypowiedzi i reżyserią *actio*, lecz także świadomą rezygnacją z przygotowanego tekstu, z pomyślanych wcześniej słów, z wynalezionych wcześniej argumentów czy z kolejności, w jakiej mówca zaplanował przedstawić słuchaczom swoje myśli, albo z obmyślonego wcześniej sposobu wygłaszania. Ale, jak pisze Stróżewski, „doskonałości artystycznej nie uzyskuje się na drodze absolutnej swobody przypadku”⁷¹. Konieczny jest akt kontroli, która należy do sfery świadomości, jest pracą myśli i wymaga jakiegoś wzorca. Według autora *Dialektyki twórczości* w odpowiednio rozbudowanym procesie twórczym można wyróżnić momenty spontaniczności i momenty kontroli przeplatające się nawzajem⁷². Zauważmy, że zasadniczym napięciem w grze jest to zaistniałe między działaniem spontanicznym a kontrolą wprowadzającą ład i wygaszającą na chwilę spontaniczność — w retoryce będzie to samokontrola mówcy, stosującego reguły.

Z kolei opozycja: swoboda — rygor w każdym procesie twórczym reguluje zachowania zależnie od biegu zdarzeń: zachowania twórcy albo się poddają zdarzeniom, albo bez przyzwolenia na jakąkolwiek przypadkowość podporządkowują się regułom⁷³. Według Stróżewskiego swoboda w procesie twórczym jest stopniowalna. „Najslabsza postać” swobody polega na przykład na przyzwoleniu na odstępstwo od reguły lub na akceptacji czegoś przypadkowego. Większą swobodą zaś jest nieskrępowanie oczekujące przypadku jako przygody mogącej przynieść szczęśliwe rozwiązanie⁷⁴. Przeciwnieństwem swobody jest rygor, czyli sposób odniesienia się podczas procesu twórczego do norm i reguł założonych na początku, wykluczający nieprzewidywalność. Rygory są na ogół sformułowane w postaci zakazów, a ich przestrzeganie może przynieść twórcy nadzwyczajne rezultaty i ujawnić wartości najwyższego rzędu⁷⁵, zarazem jednak prowadzi do powielania pewnych form i ostatecznie do skostnienia i śmierci reguły. Doświadczenie przemawiania kształtuje się bez wątpienia także i w tym napięciu — między swobodą odstępstwa od reguł a rygorem przestrzegania ze względu na korzyści płynące z konsekwentnego zastosowania zasad.

Czym więc konkretnie jest pole gry retorycznej opartej na regułach sztuki? Dziś częstokroć wskazuje się na to, że retoryka organizuje poziom ponadzdaniowy wypowiedzi — stąd Michał Rusinek pisał o współczesnych „gramatyzacjach” retoryki⁷⁶. Na przykład według Jakuba Z. Lichańskiego istnieje następująca zależność:

Ponieważ teoria retoryki zajmuje się przygotowywaniem tekstów, czyli konstrukcji ponadzadaniowych, zatem każdy taki twór musi powstać z wykorzystaniem mniej czy bardziej świadomości, zasad retoryki⁷⁷.

⁷¹ Tamże, s. 373.

⁷² Tamże, s. 378.

⁷³ Tamże, s. 384.

⁷⁴ Tamże, s. 384 n.

⁷⁵ Tamże, s. 391.

⁷⁶ M. Rusinek, *Między retoryką a retorycznością*, Kraków 2003 (= „Horyzonty Nowoczesności” 28), s. 105.

⁷⁷ J.Z. Lichański, *Retoryka od renesansu do współczesności — tradycja i innowacja*, Warszawa 2000, s. 134.

Z czego wynika precyzyjna definicja retoryki:

czyż teraz zatem jest retoryka? Jest ona systemem formalnym, w którym określone są reguły konstruowania, analizowania, *resp.* wypowiedziania nieskończonej liczby poprawnych tekstów zbudowanych ze skończonej liczby poprawnych zdań, *resp.* periodów, przy czym i zdania, *resp.* periody, i teksty, są: — uporządkowane *inwencyjnie*, *dyspozycyjnie* i *elokucyjnie* — uporządkowanie to służy przedstawieniu w naoczności określonych idei i odwołuje się do określonych wartości. Zarówno uporządkowanie tekstów, jak i przedstawienie określonych idei oraz odwołanie do określonych wartości są wynikiem aktów intencjonalnych autora⁷⁸.

Rusinek dopowiada, że definicja ta eksponuje poprawność jako podstawową regułę systemu — poprawność rozumianą jako „podporządkowanie regułom gramatycznym i logicznym, które mają funkcjonować analogicznie na poziomie zdania, jak i tekstu”⁷⁹. Istotnie, Lichański pisze:

Język naturalny ma nałożone dwa zespoły reguł: pierwszy tworzy gramatyka, drugi — retoryka. Wynika to z faktu, iż aby mówić (przekazywać innym swoje myśli), musimy posiadać reguły pozwalające budować: 1. poprawne zdania oraz 2. poprawne teksty (skończone i podporządkowane konkretnemu celowi ciągi poprawnych zdań). Poprawność zarówno zdań, jak i tekstów jest poważnym problemem. Albo musi zostać przyjęta jako aksjomat, albo uporządkowana definicją. By uniknąć poważnych problemów semantycznych, nawet nie gramatycy, a logicy, filozofowie oraz matematycy wprowadzili języki sformalizowane⁸⁰.

Rusinek przypomina, że Heinrich Lausberg celnie rozróżnił retorykę i gramatykę: ze względu na przymioty (*virtutes*). *Virtus* gramatyki to *recte*, ‘poprawnie’, a *virtus* retoryki to *bene*, co znaczy i ‘dobrze’, i ‘artystycznie’, czyli ‘pięknie’⁸¹. W tym samym duchu pisał Jerzy Ziomek, widząc opozycję: *recte* — *bene*, „gramatyczność” — „retoryczność”:

Mówienie retoryczne jest więc takim mówieniem, które nie poprzestaje na zwykłej obligatoryjnej poprawności gramatycznej, ale odstępuje od niej na zasadzie szczególnego przyzwolenia [...]”⁸².

Według Rusinka właśnie w analizie znaczenia *bene* Kwintyliiańskiej retoryki jako *ars bene dicendi* odnajdujemy prawdę, że najważniejsza funkcja retoryki to ta, „która kryje się w elokucyjnej figuratywności”. Dlatego badacz przestrzega:

Jeżeli więc, odczytując definicję, będziemy rozumieli słowo *bene* tylko jako „poprawnie” — dokonamy pewnego rodzaju gramatyzacji retoryki. Będzie ona wówczas [...] zespołem reguł nadbudowanych na regułach gramatycznych, funkcjonujących analogicznie do nich; będzie pewnego rodzaju gramatyką tekstu. Gramatyzując retorykę, spychamy na margines znaczenie elokucji, przez co *trivium* zmienia się w model spójny wewnętrznie i zharmonizowany zewnętrznie: z kwadrywalnymi, pozajęzykowymi dziedzinami wiedzy. Dzięki temu jest to model epistemologicznie stabilny, dający poczucie łączności języka ze światem⁸³.

⁷⁸ Tamże, s. 135.

⁷⁹ M. Rusinek, dz. cyt., s. 106.

⁸⁰ J.Z. Lichański, dz. cyt., s. 127.

⁸¹ H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 39.

⁸² J. Ziomek, dz. cyt., s. 12.

⁸³ M. Rusinek, dz. cyt., s. 107 n.

Wydaje się, że interpretacja retoryki jako gry godzi spór pomiędzy tymi, którzy chcieliby widzieć sztukę retoryczną jako zbiór reguł bardziej zaawansowanych niż reguły rządzące gramatyką, oraz tymi, którzy rozpoznają ją jako sztukę łamania reguł. Jeśli bowiem nazwiemy retorykę grą, w sensie praktycznym musimy pojmować ją w związku z konkretną formą działania i kontekstem działania. Na poziomie teoretycznym zaś rozwijana w kulturze europejskiej od starożytności greckiej sztuka przekonywania jest niczym innym jak rozważaniem relacji języka mówionego (lub: pisanego) do życiowego, społecznego kontekstu. Tak właśnie określił Wittgenstein sam język: grą jest i język, i spajające go działania:

„Gry językową” nazywać też będę całość złożoną z języka i z czynności, w które jest on wpleciony⁸⁴.

Wittgenstein pojmował zatem język, którego używamy, jako spłot gier językowych. Jak podsumowuje Prechtl, „używany przez nas język powinien być widziany jako spłot wielu gier językowych. Strukturę języka musimy poznawać przez wielość sytuacji, w których można wprowadzić wyrażenia językowe. Opisać faktyczne użycie języka znaczy: samemu wprowadzać ‘w danej sytuacji’ użyte słowa”⁸⁵. Wielość tych gier jest więc zdeterminowana wielością sytuacji, w jakich występują wyrażenia językowe. Tak naprawdę czynności mowy — podobnie jak czynności cielesne — mogą być wykonywane na różne sposoby i w różnych celach. W *Dociekaniach filozoficznych* czytamy następujące przykłady:

rozkazywać i działać wedle rozkazu —
 opisywać przedmiot z wyglądu albo według pomiarów —
 sporządzać przedmiot wedle opisu (rysunku) —
 zdawać sprawę z zajścia —
 snuć domysły na temat zajścia —
 wysunąć hipotezę i sprawdzać ją —
 przedstawiać wyniki eksperymentu za pomocą tabel i wykresów —
 wymyślić historijkę; i czytać ją —
 odgrywać coś jak w teatrze —
 śpiewać w korowodzie tanecznym —
 odgadywać zagadki —
 powiedzieć dowcip; opowiadać —
 rozwiązywać zwykłe zadania rachunkowe —
 przekładać z jednego języka na inny —
 prosić, dziękować, przeklinać, witać, modlić się⁸⁶.

Większość z tych działań jest częścią retoryki systemowej: w perswazji może się zawierać i rozkazywanie, i opisywanie przedmiotu, i ustosunkowanie się do zajścia, relacja z niego, przedstawienie przypuszczeń itd. Należałoby więc ująć to w ten sposób: retoryka organizuje rozmaite działania językowe, które można rozumieć jako gry, w ramach systemu, który również przypomina grę i jest zawsze związany z for-

⁸⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 7, przekł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000 (= „Biblioteka Klasyków Filozofii”).

⁸⁵ P. Prechtl, dz. cyt., s. 197.

⁸⁶ L. Wittgenstein, dz. cyt., § 23.

mą i kontekstem działania tak jak język. Zarówno retoryka, jak i język mają reguły, których — w przeciwieństwie do reguł w grze — nie można od tego kontekstu odgraniczyć. Bezpośrednie przemawianie do słuchaczy to przecież coś więcej niż wypełnienie reguł; to zjawisko dwoiste, gdyż czymś innym jest treść przemawiania, choćby ukształtowana w zgodzie z regułami gry, a czymś innym — samo wydarzenie przemawiania, tworzące kontekst wypowiedzianego słowa. Podkreśla to Walter J. Ong:

Każda wypowiedź oralna wyrasta z jakiejś sytuacji, która jest więcej niż werbalna: jakaś osoba czy osoby pozostają w danym czasie w żywej relacji z jakąś inną osobą czy osobami⁸⁷.

Przykładem takiej wypowiedzi są w rozważaniach Onga mowy Jezusa:

Własne słowa Jezusa były przedmiotem reguł wymiany oralnej: nigdy nie były uwolnione od kontekstu. Znaczenie każdej wypowiedzi oralnej należy zbierać z komponentów werbalnych i pozawerbalnych. Jezus, zwracając się oralnie w niezliczonych, odmiennych sytuacjach do setek różnych ludzi, nie mógł zastosować jakiejś linii dyskursu, jaką znajdziemy w każdym większym tekście. Czyniąc to, zniekształciłby swoje przesłanie, czy nawet by je sfalszował, i bardzo prawdopodobne, że zamiast dynamicznym, jakim było, uczyniłby je nudnym. [...] Zarówno oralne powiedzenia Jezusa, jak i oralna pamięć o nich, były zawsze kontekstowe, chociaż mogły mieć uniwersalne odniesienie. On sam zawsze mówił w kontekście rzeczywistych problemów realnych ludzi w realnej strukturze społecznej⁸⁸.

Kontekst wypowiedzi oralnej jest zatem wyznaczony przez żywy kontakt międzypersonowy i to w nim, a nie poza nim mówca przeżywa bogate doświadczenie przemawiania. Składa się na nie zarówno samodoświadczenie, jak i doświadczenie *innego*, mówiąc językiem fenomenologii — *obcego*. O ile bowiem logocentryczna retoryka wyposaża mówcę w reguły gwarantujące pomyślny przebieg gry, umożliwia precyzyjne, strategiczne zaplanowanie szczegółów wygłaszanego tekstu i samego wygłaszania, o tyle doświadczenie przemawiania *ja do ty* przekracza te reguły jako rzeczywistość nieprzewidywalna, a nawet niewyraźna. Doskonale ujmuje to Bernhard Waldenfels:

Ludzi inny konfrontuje nas nie tylko z granicami naszych własnych możliwości. Pobudzenie przez innego ogarnia nas jako *oddziałująca rzeczywistość*, poprzedza ono owe warunki możliwości, które są analizowane w filozofii transcendentnej, specyfikowane poprzez systemy reguł i kody, a w końcu także realizowane technicznie. Doświadczenie innego jest w ścisłym sensie niemożliwe; nie umożliwia go ani moja inicjatywa, ani też ogólne reguły. W nawiązaniu do Schellinga możemy je określić jako nie dające się z góry pomyśleć⁸⁹.

Autor ten rozważa dwie osobliwości w doświadczeniu *innego*: osobliwość obcego spojrzenia i osobliwość obcego głosu. Pierwsze doświadczenie jest jedną z największych trudności psychologicznych, jakie musi pokonać mówca występujący przed publicznością, drugie zaś jest udziałem słuchaczy. Waldenfels pisze:

Osobliwość obcego spojrzenia, na które jestem wystawiony, polega na tym, że ja czuję się widziany, zanim jeszcze ze swej strony widzę innego jako kogoś, kto widzi rzeczy, a w końcu także

⁸⁷ W.J. Ong, *Osoba — świadomość — komunikacja. Antologia*, wybór, wstęp, przekład i opracowanie J. Japola, Warszawa 2009 (= „Communicare. Historia i Kultura”), s. 182.

⁸⁸ Tamże, s. 183.

⁸⁹ B. Waldenfels, dz. cyt., s. 84.

i mnie. Fakt, że czuję się widziany, skrajną postać przyjmuje w obsesji obserwowania. Nie sposób go zredukować do prostego efektu, którym zadawałają się przedstawiciele teorii systemów, a mianowicie że widzę coś, czego ty nie widzisz. [...]

To, co odnosi się do obcego spojrzenia, stosuje się też do obcego głosu. Gdy czuję, że ktoś się do mnie zwraca, to nie ogranicza się to tylko do tego, że słyszę, jak ktoś wypowiada określone słowa albo wydaje określone dźwięki. Być *zagadniętym przez kogoś* i słuchać *kogoś*, to więcej, niż słuchać *czegoś*, co ktoś inny mówi i wygłasza. Wielu lingwistów i lingwistycznie nastawionych filozofów zapomina, że nie ma wzajemnego rozumienia się i intencji bez pewnej uwagi, bez uwagi, to znaczy bez *czegoś*, co może zostać wzbudzone albo udzielone, ale żadną miarą nie wytworzone czy wymienione. To, co nazywamy patosem albo przydarzaniem się, nosi rysy *obcości* *Ja*, zanim jeszcze przypiszemy je komuś, kto je spowodował. Jak widzieliśmy, spojrzenie i głos nie ograniczają się do wydarzenia bycia widzialnym i słyszalnym, zawierają one w sobie mnie samego jako kogoś, kto doświadcza siebie jako zobaczony i zagadnięty. To znaczy, że sam siebie spostrzegam z innego miejsca (*anderswoher*)⁹⁰.

Obie osobliwości tkwią w zdarzeniu retorycznym: zarówno mówca, jak i słuchacz postrzegają siebie „z innego miejsca”: mówca postrzega siebie jako ktoś zobaczony, czyli ktoś, na kogo zwraca spojrzenie każdy (czy prawie każdy) słuchacz, a każdy słuchacz wśród słuchaczy postrzega siebie jako ktoś zagadnięty, czyli ktoś, do kogo mówca zwraca się ze swoją mową, używając głosu, którym dociera do wszystkich (bo nie na wszystkich musi spoglądać).

Te dwie osobliwości krzyżują się zatem ze sobą w szczególny sposób. Mówca musi oswoić się z uczuciem obcości cudzych spojrzeń (niekiedy bardzo wielu spojrzeń), żeby opanować treść i mówić przekonująco, słuchacz zaś oswaja się z uczuciem obcości głosu mówcy, żeby móc się skupić na przekazywanej przezeń treści. Owo słabsze lub silniejsze napięcie zwykle rozwiązuje się w czasie, gdy mówca wygłasza wstęp do swojej mowy, jeśli uda mu się pozyskać przychyłność patrzących nań i słuchających go słuchaczy, a im — otworzyć się na jego do nich mówienie.

Mówca, gdy zna reguły gry retorycznej, wie, że musi dokonać *captatio benevolentiae* właśnie teraz, na początku, we wstępie, lecz to tylko reguła, a życiowy kontekst przedstawia sobą daleko większe wyzwanie. Zdobycie przychyłności, choć odbywa się za pośrednictwem słowa, nie dokonuje się tylko w słowie, w odpowiednim punkcie kompozycji dzieła mówcy, zgodnie ze stopniem dostosowania słowa do słuchaczy, tematu, miejsca i czasu, lecz zgodnie z prawdą o tym, kto zdobywa czyją przychyłność. Konkretna życiowa forma pokaże, jak bardzo będzie się musiał mówca zmagać z tym, że jest przez tych *obcych* widziany, i w jakim stopniu słuchacz przyjął tego *obcego*, kto do nich mówi słowami. Sytuacja ta ilustruje związek gry retorycznej z kontekstem, a charakterystyka fenomenologiczna to tylko jedna spośród wielu możliwości opisu tego bogatego kontekstu, którego częścią jest żywa, cielesna obecność mówcy w spotkaniu ze słuchaczami, wyprowadzająca poza słowo i przemieniająca dyktowaną kulturowo konwencję przemawiania, jak bowiem pisał Waldenfels:

⁹⁰ Tamże, s. 84 n.

Kultura, która w mowie dochodzi do głosu, jest jednak poza tym ucieleśniona w cielesnym *habitus* i zsedymetowana w twórcach sensu, swe miejsce ma w cielesnym i międzycielesnym doświadczeniu, które jest bogatsze niż wszelkie możliwe eksplikacje. Ciało, które pozwala nam zamieszkać w świecie, pełni rolę nie tylko „miejsca przeładunkowego” między naturą i duchem albo naturą i kulturą, ale także ma funkcję miejsca przeładunkowego między własnym i obcym, między własną i obcą kulturą⁹¹.

Dosyć łatwo dzisiaj zapomnieć, że retoryka grecko-rzymska jest sztuką współobecności, że jej zalecenia odnoszą się przede wszystkim do bezpośredniego spotkania mówcy z audytorium. Adept tej sztuki prawdopodobnie nie miał trudności w budowaniu w wyobraźni spotkania z *drugim, innym czy obcym*, gdyż posiadał wprawę w bezpośrednim oglądaniu i słuchaniu, w żywym odbiorze żywego przekazu. W naszych czasach mówcy posługują się tyłoma nowymi technicznymi sposobami komunikacji pomijającymi cielesną współobecność uczestników spotkania, że można im przypisać tendencję do rozciągania swojej świadomości na słuchaczy i niską wrażliwość na odmienny od własnego sposób myślenia i odczuwania. Wydaje się bowiem, że przy braku cielesnej współobecności mamy skłonność do mówienia do siebie, do zacierania podmiotowości odbiorcy. Tymczasem Waldenfels przypomina:

Słuchanie i oglądanie z drugiej ręki, które w naszych czasach telefonii i telewizji przybrało gigantyczne rozmiary i wzmacniane jest przez audiowizualne implanty, Platon traktuje jako pozostające w konflikcie z „rzeczami samymi”, które dostrzec się dadzą tylko oczom i uszom ducha⁹².

Daleka jestem przy tym od wnikania w spór, czy gra retoryczna polega na budowaniu poprawnych wypowiedzi w kontekście spotkania mówcy i słuchaczy, czy jest grą w figuratywność — wszak toczy się o pewną konkretną wartość, która jawi się w różnych postaciach: o pokazanie prawdy komuś, o wzruszenie kogoś albo wzbudzenie czyjegoś zachwyty. Czy u podłoża tych wszystkich celów leży jeden nadrzędny: skuteczne nakłonienie, przekonanie kogoś do czegoś? Czy perswazyjność jako istota przekazu słownego przenika całą retorykę antyczną?

Byłoby to sprzeczne z nauką teoretyków retoryki o trzech sferach wpływu poprzez słowo: nauką o intelekcie, czyli *logosie*, woli, czyli *ethosie*, i uczuciach, czyli *pathosie*. Określone wypowiedzi mogą wpływać na jedną z nich mocniej lub też harmonijnie angażować wszystkie. Byłoby to również sprzeczne z tymi ujęciami retoryki antycznej, które ignorują skuteczność przekazu w tym sensie, że nie skuteczność jest istotą sztuki retorycznej.

Na przykład bizantyńscy teoretycy wymowy, dając bogaty komentarz do Arystotelesowskiej definicji retoryki: „Retoryka jest to zdolność wykrywania w każdym przypadku możliwości przekonywania”, podkreślają, że samo przekonanie nie jest głównym celem mówcy. Według Heleny Cichockiej na przełomie IV i V w. Atanazjusz z całą mocą stwierdza o retorze:

Jego zadaniem jest przeprowadzić wszystko w sposób przekonujący (*pejstikós*), nie zaś przekonywać (*pejsaj*). Przekonanie (*pejthó*) bowiem zależy od słuchaczy. W tym momencie Atanazjusz

⁹¹ Tamże, s. 121.

⁹² Tamże, s. 99.

kończy swą analizę przypomnieniem procesu, w którym to nie Hiperejdes przekonał audytorium, lecz Fryne⁹³.

W VI w. Sopatros podkreśla, że powinnością retora jest „mówić pięknie i przekonująco (*kalós kàj pithanós*), niekoniecznie jednak przekonywać (*mónon uk anan-kájos péjthejn*)”⁹⁴. Z kolei u Pseudo-Doksapatresa w XI w., analizującego tzw. definicję wzorcową: „Retoryka jest to sztuka dotycząca zdolności słowa w działalności publicznej, mająca za cel mówić w sposób przekonujący według możliwości”⁹⁵, pojawia się następujące uzasadnienie przekonywania (w streszczeniu Cichockiej):

Retor nie może na zgromadzeniach i w sądach, a także kiedy chwali lub gani, mówić rzeczy przekonujących (*mè apíthana*), lecz jedynie prawdopodobne (*eojkóta*) i możliwe (*endechómena*). Jeśli będzie mówić w sposób przekonujący (*pithanós*) i nie przekona słuchacza, to i tak pozostanie retorem.

Podobnie nie zawsze nazywamy lekarzem tylko tego, który zawsze leczy, lecz także tego, który zajmuje się chorym zgodnie z zaleceniami medycyny; zdarza się bowiem, że nie wyleczy, gdy cierpienie przewyższa sztukę medyczną i nie dopuszcza już kuracji. Ale nawet jeśli nie wyleczy, a zajmie się tylko chorobą od strony medycznej, to i tak jest on lekarzem i jest nazywany lekarzem.

Tak więc i retor, nawet jeśli nie przekona (*mè péjse*), a jednak przemówi w sposób przekonujący (*pithanós*), to i tak będzie nazywany retorem.

Na zakończenie tej części traktatu Pseudo-Doksapatres zaznacza, że właśnie dlatego nie mamy w definicji sformułowania: *télos échusa tò péjthejn* (mająca za cel przekonywać), lecz jedynie: *pithanós eipén* (mówić w sposób przekonujący)⁹⁶.

Jeszcze wcześniej Kwintyliian pokazywał, że audytorium przekonuje nie tylko sugestywne mówienie, bo w zasadzie wszystko może „urabiać przekonanie”:

Ale zwróćmy uwagę na to, że „przekonywać” może także majątkowe bogactwo mówcy, jego wpływ, powaga, jego osobista godność. A nawet samo pokazanie się człowiekowi bez jednego słowa wypowiedzi może mieć moc przekonywania, o tyle mianowicie, że człowiek wtedy narzuca swe zdanie czy to przez przypomnienie się ze swymi zasługami, czy przez pewien budzący litość wyraz twarzy, czy np. przez urodę. Tak właśnie Antoniusz, broniąc Maniusza Akwiliusza, rozdarł mu szatę na piersi i pokazał na niej obecnym przy rozprawie rany, które otrzymał w walkach za ojczyznę, i w ten sposób, nie znajdując u ludu rzymskiego wiary w swe słowa, zadał gwałt jego oczom; bo lud ten dopiero pod wpływem takiego wyroku głosował, jak twierdzą, za uwolnieniem oskarżonego. Podobnie także Serwiusz Galba uniknął wyroku skazującego tylko dzięki litości, którą wzbudził u obecnych, pojawiwszy się na zgromadzeniu nie tylko w otoczeniu swoich dzieci nieletnich, ale trzymając jeszcze na ręku syna Gallusa Sulpicjusza. Wspominają o tym różni autorzy, a poświadczą to także mowa Katona. Tak samo co do owej Phryne panuje opinia, że wyszła cało z procesu nie tyle dzięki obronie, prowadzonej przez Hyperejdesa, jakkolwiek wspaniałej, ile raczej dzięki swej piękności; bo będąc kobietą w ogóle nadzwyczajnej urody rozpięła jeszcze koszulę i odsłoniła swą pierś.

[...] I dlatego to uważali się za dokładniejszych tacy, którzy mając ten sam pogląd na istotę retoryki, określili ją bliżej jako moc przekonywania za pomocą słów. Taką definicję daje właśnie Gorgiasz, jakby przymuszony przez Sokratesa, we wspomnianym już wyżej dialogu⁹⁷.

⁹³ H. Cichocka, *Teoria retoryki bizantyńskiej (Theory of Byzantine Rhetoric)*, Warszawa 1994, s. 9.

⁹⁴ Tamże, s. 21.

⁹⁵ Zob. tamże, s. 31.

⁹⁶ Tamże, s. 36 n.

⁹⁷ Kwintyliian, dz. cyt., II 15, 6–10.

Czy użycie pozasłownych środków przekonywania nie jest jednak właśnie częścią gry o przekonanie słuchaczy?

Z całą pewnością dialektyczny charakter zdarzenia retorycznego każe nam widzieć mówcę w usilnym staraniu o skuteczność i zarazem w odstępowaniu od takiego starania, gdyż przecież w pewnych okolicznościach nadanie piękna mowie lub wypowiedzenie do słuchaczy jakiejś prawdy może być dla mówcy z jakichś względów celem ważniejszym niż przekonanie audytorium:

Mówca gromadzący dowody odpowiednie dla słuchaczy i wygłaszający mowę w odpowiedni dla nich sposób, a zarazem mówca niezależny od swojego audytorium, przekazujący swój osobisty pogląd na sprawę, wiarogodny tylko wówczas, gdy jest kimś wyrazistym, autonomicznym, w pełni stanowiącym o sobie; mówca ograniczany obowiązками wobec słuchaczy i konwencją przemawiania, a jednocześnie swobodny i twórczy w ujęciu tematu, zdolny do transgresji reguł formalnych i odrzucenia kanonów; mówca podległy podczas wystąpienia reakcjom audytorium, ćwiczący się w sztuce przewidywania zachowań odbiorców, a jednak niekiedy gotów zaryzykować ich niechęć i oratorską klęskę dla wyrażania publicznie jakiejś prawdy, ważniejszej w danej chwili niż wzbudzenie zachwyty w obojętnych, nieufnych czy wrogich, ważniejszej niż przekonanie nieprzekonanych — oto nieliczne spośród problemów wpływających z analizy działania retorycznego jako działania osoby wobec innych osób: osoby, która jest sobą i której wartość odsłania się w różnych życiowych doświadczeniach, także w doświadczeniu przemawiania, w czynie wyjścia ku innym osobom ze swoją niepowtarzalną i jako całość niereprodukowalną ekspresją słowa i ciała⁹⁸.

Warto tutaj przypomnieć wystąpienie Pawła z Tarsu w Atenach ok. 50 r. Mowa na Areopagu należy nie tylko do najważniejszych tekstów św. Pawła, ale i do najśłynniejszych mów w historii chrześcijaństwa. Jej doniosłość wypływa z ważkości poruszonego wobec odbiorców tematu, Paweł przemawiał bowiem do greckich zwolenników epikureizmu i stoicyzmu w obronie monoteizmu. Uczestnicząc w wielu dyskusjach na rynku ateńskim, zyskał opinię „nowinkarza”, lecz zarazem wzbudził ciekawość filozofów, gdyż zaproszono go na Areopag, by przemówił na temat wyznawanej przez siebie religii.

Paweł stanął przed trudnym zadaniem: był obcym przybyszem, jego wygląd nie mógł imponować, lecz atut w spotkaniu z wymagającą publicznością stanowił jego dojrzały wiek (miał wówczas około czterdziestu pięciu lat) i umiejętność przemawiania. Urodzony ok. 5 r. po Chrystusie, w Tarsie, na granicy światów żydowskiego, greckiego i rzymskiego, zyskał przygotowanie do komunikacji publicznej w kosmopolitycznej atmosferze miasta, a dzięki pochodzeniu z rodziny uprzywilejowanych faryzeuszy, posiadających obywatelstwo rzymskie, otrzymał staranne wykształcenie w języku greckim; poznał także język hebrajski i aramejski. W Tarsie uczył się również zawodu tkacza — zgodnie z obyczajem nauczycieli Prawa, uprawiających rozmaite zawody dla niezależności finansowej; z kolei w Jerozolimie studiował Prawo (Torę) u rabiego Gamaliela Starszego.

Czytamy w wielu opracowaniach, choćby na przykład we *Wstępie do Nowego Testamentu*, że święty Paweł „na Areopagu, mimo starannie przygotowanego wystą-

⁹⁸ L. Rzymowska, *Pojęcia osoby, jej wolności i godności jako kategorie porządkujące relację retoryki i etyki*, [w:] *Retoryka i etyka*, red. B. Sobczak, H. Zgólkowa, Poznań 2009, s. 21.

pienia, stracił zainteresowanie słuchaczy, gdy skierował temat na zmartwychwstanie Chrystusa i sąd nad światem”⁹⁹. Bez wątpienia autorzy tej wypowiedzi wychwycili punkt kulminacyjny mowy Pawła i jego spotkania z audytorium, lecz uderza mocne podkreślenie niepowodzenia mówcy. A czy w istocie było to niepowodzenie? Józef W. Rosłon i Ryszard Rubinkiewicz piszą, że „mowa na Areopagu (Dz 17, 22–31) wykazuje dużą znajomość zwyczajów, opinii filozoficznych i religijnych ateńskich”¹⁰⁰, przede wszystkim jednak Paweł z Tarsu uwierzytelnił w niej swoją znajomość zasad retoryki. Pozyskanie przychylności słuchaczy zostało przeprowadzone po mistrzowski, z całkowitym zaangażowaniem w przekroczenie bariery pomiędzy światem chrześcijańskim a „pogańskim”. Aby ustalić punkt wspólny z audytorium, Paweł śmiało stwierdził we wstępie:

Ateńczycy, widzę, że jesteście ludźmi nadzwyczaj religijnymi. Kiedy bowiem przechodziłem [przez wasze miasto] i oglądałem kolejno różne sanktuaria, znalazłem także ołtarz z napisem: Nieznanemu Bogu. Otóż to ja wam głoszę Tego, którego wy nieświadomie czcicie!¹⁰¹

Mówca z szacunkiem nazwał Ateńczyków *dejsidajmonestéroj*, czyli ‘bardzo bogobojnymi’, na tej podstawie, że oglądał różne sanktuaria w ich mieście — w oryginale jest czasownik: *anatheoréo*, ‘dokładnie, starannie zbadać’, więc nie tyle „oglądał”, co „dokładnie przyjrzał się” im¹⁰² — i pośród licznych ołtarzy w Atenach odkrył ołtarz poświęcony Nieznanemu Bogu. Pomyśl na odnalezienie porozumienia w kwestii religijnej, naturalnie wywołującej silne konflikty między ludźmi, wydaje się znakomity, choć brawurowy. Paweł uzyskał bowiem możliwość wpływu na słuchaczy, realizując w tym miejscu swoją wizję chrześcijaństwa rozkwitającego na granicy różnych światów i kultur.

W dalszej części przemówienia Paweł zacytował poetę greckiego Aratosa lub Kleantesa:

W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak to już zresztą zauważyli niektórzy z waszych poetów, mówiąc: Jesteśmy bowiem z Jego rodu¹⁰³.

Topos ten został najstaranniej dobrany: z uwagi na kulturę literacką i religijność stoików oraz z intencją podtrzymania tezy o pobożności słuchaczy, jak też ich naturalnej skłonności do monoteizmu. Pozytywne nastawienie audytorium wygasło jednak natychmiast po tym, gdy Paweł złożył świadectwo swojej wiary we wcielenie i zmartwychwstanie Chrystusa:

Nie bacząc już na czas nieświadomości, wzywa Bóg teraz wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia. Wyzначył On też dzień, w którym dokona sprawiedliwego sądu nad światem przez Człowieka, w tym właśnie celu posłanego, po uwierzytelnieniu Jego posłannictwa wobec wszystkich przez wskrzeszenie Go z martwych¹⁰⁴.

⁹⁹ *Wstęp do Pisma św.*, t. 3. *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 315.

¹⁰⁰ Tamże, s. 310.

¹⁰¹ *Dzieje Apostolskie* 17, 22–23. Wszystkie cytaty z Nowego Testamentu podaję za wydaniem: *Pismo Święte Nowego Testamentu*, w przekładzie z jęz. grec. oprac. ks. K. Romaniuk, Poznań 1976.

¹⁰² Tekst oryginalny przeglądam za wydaniem: *The Greek New Testament*, red. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart 1983.

¹⁰³ Tamże 17, 28.

¹⁰⁴ Tamże 17, 30 n.

Czytamy bowiem relację Łukasza w *Dziejach Apostolskich*:

Lecz gdy tylko zebrani usłyszeli o zmartwychwstaniu, jedni poczęli sobie drwić, a inni mówili: Posłuchamy tego kiedy indziej. Wtedy opuścił ich Paweł¹⁰⁵.

Należy wykluczyć, że Paweł nie wiedział, jaką wywoła reakcję, poruszając temat zmartwychwstania. Znał poglądy swoich słuchaczy: stoicy uznawali wyłącznie nieśmiertelność duszy, epikurejczycy zaś sądzili, że śmierć człowieka powoduje powolny rozkład jego ciała i natychmiastowy rozkład duszy. Czy można sobie jednak wyobrazić katechezę wczesnochrześcijańską bez głoszenia Zmartwychwstania? Czy Paweł z Tarsu mógł tę część nauczania przemilczeć z uwagi na możliwą do przewidzenia, negatywną reakcję słuchaczy? Dla naszego zrozumienia tego zdarzenia retorycznego istotna jest również informacja:

Lecz byli i tacy, którzy przyłączyli się do niego i uwierzyli. Wśród nich znajdował się Dionizy Areopagita, niewiasta imieniem Damaris i inni¹⁰⁶.

Być może dla tak doświadczonego mówcy jak św. Paweł, który bez wątpienia zatrzymał uwagę zgromadzonych na Areopagu Ateńczyków, istotniejsze było poruszenie nielicznych niż przekonanie całej rzeszy słuchaczy: staranność przygotowania mowy świadczy o wyobrażeniu mówcy, że w sposobie ujęcia tematu tkwi pewna możliwość zyskania wpływu przynajmniej na niektórych słuchaczy, a nawet przekonania ich, w tym kontekście równoznacznego z postawą nawrócenia — dlatego nieścisłością jest nazywanie tej słynnej mowy niepowodzeniem, tym bardziej że w żadnym jej punkcie podjęty temat nie traci swojej godności.

Wydaje się, że anachroniczne rozmyślanie o sztuce retorycznej jako sztuce skutecznego przekonywania jest powodowane naszym owładnięciem myślą pragmatyczną — nazywam je anachronicznym, ponieważ skuteczność bynajmniej nie była najsilniej eksponowana przez twórców retoryki greckiej i rzymskiej. To dwudziestowieczna pragmatyka językowa, która koncentrowała się na tekstach dialogicznych i na czynnikach decydujących o udanej konwersacji, wynosi — ponad inne zalety słowa — pragmatyzm, skuteczność, fortunność aktu mowy.

*

Retorykę można zatem rozumieć jako przypominający grę system pojęć i reguł, służących osobie do językowego przekazywania swojego doświadczenia rzeczywistości (zewnętrznego i wewnętrznego) w sposób twórczy i przekonujący, czyli tak, aby mogły je podzielić zachowujące swoją odrębność inne osoby, w stopniu zależnym od tego, czy mówca zdobywa jedynie uwagę słuchaczy czy wpływ na nich, czy też ich pełne bądź niepełne przekonanie w danej sprawie. Pośród wartości wytwarzanych w procesie tworzenia i przekazywania dzieła, czyli tekstu retorycznego, samo przekonanie, współtworzone przez twórcę i odbiorcę może się okazać nie najważniejsze, a może zatriumfować na przykład piękno wypowiedzi lub uwierzytelniona w tekście

¹⁰⁵ Tamże 17, 32 n.

¹⁰⁶ Tamże 17, 34.

prawda. Reguły retoryczne jednak pozwalają zdobyć i utrzymać uwagę słuchaczy oraz przejmować nań większy lub mniejszy wpływ w sferze intelektualnej, wolicjonalnej i emocjonalnej, a przy tym, o ile nie zostaną zastosowane wbrew zasadom sztuki, umożliwiają osobie-twórcy wypowiedzi zrozumienie celu swego działania i działanie „samej z siebie”, jak też umożliwiają słuchaczom zrozumienie celu działania wobec nich i w rezonansie: działanie każdej osoby „z samej siebie”.

System retoryczny, ukształtowany i utrwalony przez wielowiekową tradycję w śródziemnomorskiej wspólnocie kulturowej jako sztuka, był i jest wykorzystywany przede wszystkim w działalności publicznej. W Europie, w której powstawała i rozwijała się retoryka, przenikały się rozmaite tradycje kulturowe w unikalnych związkach, ale o formie ostatecznej systemu retorycznego zdecydowały wartości intelektualne antyku grecko-rzymskiego.

Należy przy tym zauważyć, że retoryka jako system wiedzy ogólnej jest interdyscyplinarna, stanowi bowiem mozaikę elementów logiki, filologii, psychologii i filozofii. Jako sztuka zaś jest splotem umiejętności logicznego rozumowania, wnioskowania i argumentowania, filozoficznego dociekania, jak też psychologicznego rozumienia jednostki ludzkiej i grup ludzi, umiejętności wnikania w cudze stany emocjonalne i wzbudzania w sobie samym rozmaitych stanów; jako sztuka obejmuje także kulturę języka, umiejętności stylistyczne aż po zdolności literackie — i wreszcie kulturę żywego słowa, umiejętność impostacji głosu aż po sztukę aktorską.

Retoryka ogarnia wiele różnych zakresów, a zarazem umożliwia realizację indywidualnych możliwości twórczych osoby w skali od przeciętnych możliwości aż po możliwości ponadprzeciętne. W tym drugim wypadku sztuka organizacji wypowiedzi w mowie i na piśmie przechodzi w artyzm. Jeśli ten sam system, który został ewokowany choćby w podręczniku Arystotelesa *Retoryka*, może zainspirować działalność oratorską współczesnego człowieka, oznacza to, że został on skonstruowany nie tylko dla spełniania doraźnych celów społeczno-politycznych w starożytnej Grecji, lecz także dla podniesienia piękna języka mówionego w ogóle. Rzecz nie dotyczy bowiem tylko poprawności języka ani tylko skuteczności komunikacji.

Zastrzeżenia wysuwane względem „szczerości” retoryki jako formy komunikacji wynikają raczej z niezrozumienia charakteru komunikacji społecznej niż z nieudolności sztuki retorycznej czy znamion gry w tym systemie. Przypomnę, że Karl Jaspers wyróżnił trzy obszary i środki komunikacji człowieka pragnącego przekazywać swoje zrozumienie rzeczywistości innym ludziom w ramach określonych więzi społecznych:

1. Człowiek komunikuje się z ludźmi, z którymi łączy go wspólnota celów i działań niezbędnych do podtrzymania życia, do ekspansji i zadowolenia, w ramach istnienia społeczeństwa masowego pokonującego wspólnie siły natury, w dziedzinie nieustannych kompromisów społeczeństwa wobec zmieniających się warunków życiowych.
2. Człowiek komunikuje się z innymi ludźmi jako podmiot intelektualnego poznania, skierowany na przedmioty poznawcze, zdobywanie i poszerzanie wiedzy.
3. Człowiek komunikuje się z innymi ludźmi w sferze ducha, w ramach wspólnoty skoncentrowanej wokół idei całości — rodziny, określonej grupy społecznej lub

narodu — połączonej wspólnymi i powszechnie uznawanymi w danym kręgu historycznym wartościami¹⁰⁷.

Można powiedzieć, że wszystkie wyodrębnione przez Jaspersa poziomy komunikacji społecznej ogarnia retoryka, w sensie możliwości jej zastosowania. Pamiętamy jednak, że wszystkie owe formy więzi społecznej i porozumiewania się w uczestnictwie w tej więzi Jaspers zakwestionował, twierdząc, iż „w żadnej z nich ani we wszystkich razem człowiek nie jest zaangażowany całkowicie, jednostki pozostają w nich wzajemnie wobec siebie obojętne i obce”¹⁰⁸. Osoba ludzka może bowiem poszukiwać komunikacji najgłębszej — egzystencjalnej. Potrzeba takiej komunikacji leży u podstaw wszelkich empirycznych więzi społecznych, ale w ich ramach nie może być zrealizowana, gdyż wyjawianie się egzystencji nie jest tutaj możliwe. Według Jaspersa egzystencja jest nieobiektywna i jako taka nie posiada własnych środków komunikacji — „nie ma więc bezpośredniej obecności duszy wobec duszy, lecz tylko za pośrednictwem poprzednio wspomnianych środków w sferze życiowej, poznania, ducha”¹⁰⁹. Filozof zwrócił uwagę na izolujący charakter tych środków — to przez nie musi się przebić *Inny*, niosąc osobie prawdziwą współobecność i bezwarunkowe zobowiązania, takie jak miłość, wierność czy odpowiedzialność. Koncepcja komunikacji egzystencjalnej Karla Jaspersa pokazuje, że osoba ludzka może wyjść ze stanu samotności tylko ku drugiej niepowtarzalnej jednostce lub, co najwyżej, ku wąskiemu kręgowi osób, z którymi szczególnie obcuje. Z podobnych przesłanek płynie refleksja innego egzystencjalisty — Mikołaja Bierdiajewa:

Osoba ma ośnowę żywiołowo-nieświadomą. [...] W człowieku należy koniecznie rozróżnić „ja” głębiny i powierzchniowe. Zbyt często człowiek jest zwrócony do innych ludzi, do społeczeństwa i cywilizacji, swoim powierzchownym „ja”, które jest zdolne do komunikowania się, ale nie do wspólnoty¹¹⁰.

Możemy sądzić, że na tę głęboką sferę egzystencjalnej wspólnoty międzyosobowej nie rozciąga się sztuka retoryczna, silnie związana z podstawowymi obszarami ekspansji społecznej człowieka oraz z rytuałami gry, i także dlatego rezygnuje z jej metod oskarżony Sokrates.

¹⁰⁷ Zob. R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978 (= „Myśli i Ludzie. Filozofia”), s. 98.

¹⁰⁸ Tamże, s. 99.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii egzystencjalnej*, przeł. i oprac. H. Paprocki, Kęty 2003 (= „Biblioteka Europejska”), s. 21.



ROZDZIAŁ II

RETORYKA A JĘZYK

W rozumieniu Arystotelesowskim zadaniem retoryki jest wypracowywanie skutecznych sposobów komunikacji językowej, z jednej strony metodami stosowanymi w naukach logicznych, z drugiej — na podstawie wiedzy politologicznej w zakresie zachowań ludzkich, czyli tego, co dziś opisuje psychologia. Z poprzedniego rozdziału wyniknęła konieczność bardziej szczegółowego rozważenia relacji między retoryką a językiem, poruszonej w ramach refleksji nad gramami językowymi. Inspirację do tych rozważań odnajduję nadal u Ludwiga Wittgensteina, który uważał, że „logika wypełnia świat”¹¹¹. Po przedstawieniu wybranych zagadnień z jego *Traktatu logiczno-filozoficznego* (Londyn, 1922 r.) podejmę próbę rozwiązania problemu relacji retoryki i języka, ilustrując wywód fragmentami traktatu Cyserona *O mówcy* (Rzym, 55 r. p.n.e.). Tak pisze o wyjątkowej roli utworu Bartosz Awianowicz:

Wśród pism retorycznych starożytności traktat Marka Tulliusza Cyserona (106–43) *O mówcy* (*De oratore*) zajmuje miejsce szczególne. Nie jest on bowiem zwykłym podręcznikiem retoryki rozumianej jako oparta na konkretnych zaleceniach teoretycznych (*praecepta*) wiedza na temat wymowy (*ars dicendi*), lecz próbą połączenia owej teorii z praktyczną wiedzą, wynikającą z wieloletniej aktywności oratorskiej (*usus*) samego Cyserona oraz jego poprzedników [...]. Ujęty w formę dialogu traktat wybitnego mówcy z Arpinum, łącząc nie tylko teorię wymowy z praktyką mówców, lecz również podejmując dyskusję z filozofami na temat ideału mówcy, czy też szerzej — przedstawiciela elity państwa, wykracza zarówno poza schemat wcześniejszych rzymskich podręczników retoryki, jak *Retoryka dla Herenniusza* (*Rhetorica ad Herennium*), powstała między 86 a 82 r., czy młodzieńcze dzieło samego Cyserona *O wynajdywaniu materiału* (*De inventione*) z ok. 81 r., jak i poza tematy poruszane przez greckie traktaty retoryczne, w tym przez *Retorykę* Arystotelesa¹¹².

W przedmowie do *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwig Wittgenstein określił swoją książkę jako dotyczącą problemów filozoficznych i mającą pokazać, że „płyną one z niezrozumienia logiki naszego języka”¹¹³. Cały jej sens ujął w zdaniu: „co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o czym zaś nie można mówić, o tym

¹¹¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, teza 5. 61. Wszystkie tezy *Traktatu* cytuję za wydaniem: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przekład i wstęp B. Wolniewicz, Warszawa 2011 (= „Biblioteka Kłasyków Filozofii”).

¹¹² B. Awianowicz, *Wprowadzenie*, [w:] Cyseron, dz. cyt., s. 5 n.

¹¹³ L. Wittgenstein, *Przedmowa*, [w:] tenże, *Tractatus...*, s. 3.

trzeba milczeć”¹¹⁴; echo tej myśli pobrzmiewa też w motcie z Ferdinanda Kürnbergera: „...a wszystko, co się wie, nie tylko w szumie i zgiełku słyszało, da się powiedzieć w trzech słowach”¹¹⁵.

Autor *Traktatu* postanowił wytyczyć granice myśleniu, które utożsamiał z językiem, „chcąc bowiem wytyczać granice myśleniu, trzeba by móc pomyśleć obie strony granicy (więc i to, co się pomyśleć nie da). Tak więc granicę wytycza się tylko w języku, a co poza nią, będzie po prostu niedorzecznością”¹¹⁶. Wittgenstein utożsamiał myślenie z językiem tylko w pewnym sensie, gdyż napisał także w tezie 4.002:

Język przesłania myśl. Tak mianowicie, że po zewnętrznej formie szaty nie można sądzić o formie przybranej w nią myśli. Kształtowaniu szaty przyświecają bowiem zgoła inne cele, niż ujawnianie formy ciała.

W *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein zbudował wielki system metafizyczny, rozwiązując zagadnienie stosunku myśli do świata, przesunięte w ukazany wyżej sposób na zagadnienie stosunku języka do świata. Swój pogląd na ten stosunek nazwał „teorią logicznego odwzorowania”: głosi ona, że „aby zdanie mogło być prawdziwe lub fałszywe — zgadzać się z rzeczywistością, albo nie — coś w zdaniu musi być z rzeczywistością *identyczne*”¹¹⁷. Na pytanie, co musi być tutaj identyczne, odpowiadają tezy 2.1–2.19 *Traktatu*, gdzie Wittgenstein wprowadza pojęcie formy odwzorowania. W tezie 2.17 brzmi to następująco:

Tym, co obraz musi mieć wspólnego z rzeczywistością, by mógł ją na swój sposób — trafnie lub błędnie — odwzorowywać, jest jego forma odwzorowania.

Czym jest w tym twierdzeniu obraz? Według Wittgensteina tym, co sobie tworzymy w odniesieniu do faktów: „Tworzymy sobie — pisze — obrazy faktów” (teza 2.1), a zatem obraz jest „modelem rzeczywistości” i zarazem „faktem”. Co obraz przedstawia? Można powiedzieć, że „pewną sytuację w przestrzeni logicznej — istnienie i nieistnienie stanów rzeczy” (teza 2.11).

W rozumieniu Wittgensteina zasadą istnienia obrazu jest relacja między jego elementami, które odpowiadają przedmiotom, reprezentują przedmioty. Związek elementów obrazu z przyczyn oczywistych nazywa Wittgenstein strukturą, a możliwość tej struktury — z przyczyn mniej oczywistych — formą odwzorowania. Pisze o niej Bogusław Wolniewicz, że „pojęcie to jeszcze trudniej przejrzeć niż pojęcie *formy* w ogóle”¹¹⁸. Formy przedmiotów to dla Wittgensteina przestrzeń, czas i barwa (barwność); stałe i trwałe przedmioty tworzą stałą formę świata. O ile sama forma to „możliwość struktury” (teza 2.033), o tyle formą odwzorowania jest możliwość określonej struktury w obrazie. Obraz osiąga rzeczywistości, którą Wittgenstein nazywa

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże, s. 2.

¹¹⁶ Tamże, s. 3.

¹¹⁷ B. Wolniewicz, *Wstęp. O Traktacie*, [w:] L. Wittgenstein, *Tractatus...*, s. XXXI.

¹¹⁸ Tamże.

istnienie i nieistnienie stanów rzeczy. Świat to ogół istniejących i niezależnych od siebie stanów rzeczy, tworzonych przez zmienną i nietrwałą konfigurację przedmiotów. Ogół tych stanów wyznacza też, jakie stany rzeczy nie istnieją. Autor *Traktatu* pisze (tezy 2.171–2.172):

Obraz może odwzorowywać każdą rzeczywistość, której formę ma.
 Obraz przestrzenny — wszystko przestrzenne, obraz barwny — wszystko barwne itd.
 Obraz nie może jednak odwzorowywać swej formy odwzorowania; on ją tylko przejawia.

Z tego wynika uściślenie formy odwzorowania (teza 2.18–2.2):

Tym, co wszelkiemu obrazowi — jakiegokolwiek formy — i rzeczywistości musi być wspólne, by mógł ją w ogóle — trafnie lub błędnie — odwzorowywać, jest forma logiczna, czyli forma rzeczywistości.

Gdy formą odwzorowania jest forma logiczna, obraz nazywamy logicznym.

Każdy obraz jest *także* obrazem logicznym. (Natomiast nie każdy jest np. obrazem przestrzennym.)

Obraz logiczny może odwzorowywać świat.

Obrazowi i temu, co on odwzorowuje, wspólna jest logiczna forma odwzorowania.

W obrazie zawarta jest i możliwość, i sens (teza 2.201–2.221):

Obraz odwzorowuje rzeczywistość przedstawiając pewną możliwość istnienia i nieistnienia stanów rzeczy.

Obraz przedstawia pewną możliwą sytuację w przestrzeni logicznej.

Obraz zawiera możliwość przedstawionej sytuacji.

Obraz jest zgodny lub niezgodny z rzeczywistością; jest trafny lub błędny, prawdziwy lub fałszywy.

Obraz przedstawia to, co przedstawia — niezależnie od swej prawdziwości lub fałszywości — przez formę odwzorowania.

To, co obraz przedstawia, stanowi jego sens.

Zgodność lub niezgodność sensu obrazu z rzeczywistością stanowi — według Wittgensteina — kryterium prawdy (teza 2.222–2.225):

Prawdziwość lub fałszywość obrazu polega na zgodności lub niezgodności jego sensu z rzeczywistością.

Aby rozpoznać, czy obraz jest prawdziwy, czy fałszywy, trzeba go porównać z rzeczywistością.

Z samego obrazu nie można rozpoznać, czy jest prawdziwy, czy fałszywy.

Nie ma obrazu prawdziwego *a priori*.

Na ten schemat Wittgenstein nakłada następnie pojęcie myśli i pojęcie zdania. Teza 3. głosi, że „logicznym obrazem faktów jest myśl”. Czym jest zatem myśl? Według autora *Traktatu* „myśl zawiera możliwość pomyślanej sytuacji” — bo „cokolwiek da się pomyśleć, jest też możliwe” (teza 3.02). Myśl wyraża się w zdaniu „w sposób zmysłowo postrzegalny” (teza 3.1). Dlatego fonetyczny lub graficzny znak zdania Wittgenstein nazywa „projekcją możliwej sytuacji” (teza 3.11). „Pomyślenie sensu zdania” uważa za metodę projekcji (teza 3.11). Tu kryje się źródło kolejnych definicji, wyrażonych w tezie 3.12:

Znak — pisze Wittgenstein — którym wyrażamy myśl, nazywam znakiem zdaniowym.
 A zdanie jest to znak zdaniowy w jego projekcyjnym stosunku do świata.

Z tego wynika charakter zdania: zdanie zawiera „możliwość tego, co rzutowane”, projektowane, ale nie to, co jest rzutowane (teza 3.13):

Tak więc — pisze Wittgenstein — zdanie nie zawiera jeszcze swego sensu, zawiera natomiast możliwość jego wyrażenia.

(„Treść zdania” to tyle, co treść zdania sensownego.)

Zdanie zawiera formę swego sensu, ale nie jego treść.

Zdanie uważał Wittgenstein za obraz możliwego stanu rzeczy. Jak pisze Bogusław Wolniewicz, „z punktu widzenia *Traktatu* zagadka stosunku myśli do świata sprowadza się do pytania o istotę zdania”¹¹⁹. Czytamy bowiem w *Traktacie* (teza 3.5 i 4):

Myślą jest zastosowany, pomyślany znak zdaniowy.

Myśl jest to zdanie sensowne.

Dla Wittgensteina znak zdaniowy jest faktem, a nie mieszaniną wyrazów (teza 3.141). Zbiór nazw nie mógłby wyrażać sensu; „tylko fakty mogą wyrażać jakiś sens” (teza 3.142). Według autora *Traktatu* „tę okoliczność, że znak zdaniowy jest faktem, przesłania nam zwykły sposób wypowiadania się w piśmie lub druku” (teza 3.143).

Dla Wittgensteina zdanie jest podstawową jednostką sensu. Tezy 4.016, 4.02 i 4.021 głoszą:

By zrozumieć istotę zdania, pomyślmy o hieroglifach, odwzorowujących opisywane nimi fakty.

Z nich zaś powstało pismo literowe, nie zatracając przy tym istotnych rysów odwzorowywania.

Widać to stąd, że rozumiemy sens znaku zdaniowego, choć go nam nie objaśniano.

Zdanie jest obrazem rzeczywistości. Albowiem rozumiejąc je, znam przedstawianą przez nie sytuację. A rozumiem je, choć mi jego sensu nie objaśniano.

I w innym miejscu (teza 4.026):

Znaczenie znaków prostych (wyrazów) trzeba nam objaśnić, byśmy je rozumieli.

Zdaniami natomiast porozumiewamy się.

Czytamy także w *Traktacie*, że „zdanie *pokazuje* swój sens”, ponieważ „ze zdania *wi- dać*, jak się rzeczy mają, *gdy* jest prawdziwe. *Mówi* zaś ono, że się tak mają” (teza 4.022). Co więcej — zdanie może przekazać „*nowy* sens”, nowy w stosunku do „starości” wyrażen (teza 4.027 i 4.03). Wittgenstein zwraca również uwagę, że „każde zdanie musi *już* mieć pewien sens. Asercja nie może mu go nadawać, gdyż stwierdza właśnie ów sens. To samo dotyczy negacji itd.” (teza 4.064) — w innym zaś miejscu pisze, iż „negacja odwraca sens zdania” (teza 5.2341). Ostatecznie więc dowiadujemy się z *Traktatu*, że „sensem zdania jest jego zgodność i niezgodność z możliwościami istnienia i nieistnienia stanów rzeczy” (teza 4.2). Wynika to z następujących twierdzeń (teza 4.023):

Rzeczywistość musi być przez zdanie ustalona na „tak” lub „nie”.

Na to musi być przez nie opisana całkowicie.

Zdanie jest opisem pewnego stanu rzeczy.

Jak w opisie przedmiot jest opisywany według jego własności zewnętrznych, tak w zdaniu rzeczywistość jest opisywana według jej własności wewnętrznych.

¹¹⁹ B. Wolniewicz, dz. cyt., s. XXIII.

Logiczność zdania ma swoje konsekwencje dla rozpoznawania prawdy i fałszu, jednakże, według Wittgensteina, ze zrozumienia zdania nie wynika wiedza o jego prawdziwości (teza 4.023):

Zdanie konstruuje za pomocą rusztowania logicznego pewien świat. Dlatego widać ze zdania, jak ma się wszystko co logiczne, *gdy* jest ono prawdziwe. Z fałszywych zdań można *wysnuwać wnioski*.
Rozumieć zdanie, znaczy wiedzieć, co jest faktem, gdy jest prawdziwe.
(Można je więc rozumieć nie wiedząc, czy jest prawdziwe.)
Rozumiemy zdanie, gdy rozumiemy jego składniki.

Czym jest z kolei rozumienie składników zdania? Wittgenstein daje przykład z translacji (teza 4.025): nie przekłada się każdego zdania jednego języka na jakieś zdanie drugiego języka, lecz „przekładane są tylko składniki zdań”.

W innym zaś miejscu *Traktatu* czytamy, że „rzeczywistość porównuje się ze zdaniem” (teza 4.05) oraz że „zdanie może być prawdą lub fałszem tylko dzięki temu, że jest obrazem rzeczywistości” (teza 4.06). Definiując zdanie, Wittgenstein często posługuje się metaforą obrazu. Píše bowiem (tezy 4.01–4.011):

Zdanie jest obrazem rzeczywistości.
Zdanie jest modelem rzeczywistości, jak ją sobie myślimy.
Na pierwszy rzut oka zdanie — tak jak wygląda, dajmy na to, wydrukowane na papierze — nie wydaje się obrazem rzeczywistości, której dotyczy. Ale i nuty nie wydają się na pierwszy rzut oka obrazem muzyki, ani pismo fonetyczne (literowe) — obrazem mowy.
A jednak i w sensie potocznym symboliki te okazują się obrazem tego, co przedstawiają.

I w innym miejscu (tezy 4.03–4.031):

Zdanie powiadamia nas o pewnej sytuacji, a zatem jego związek z nią musi być *istotny*.
Związek ów polega właśnie na tym, że jest ono jej logicznym obrazem.
Zdanie tylko o tyle coś mówi, o ile jest obrazem.
W zdaniu zestawia się pewną sytuację niejako na próbę.
Zamiast mówić: to zdanie ma ten a ten sens, można by wręcz rzec: to zdanie przedstawia tę a tę sytuację.

A teza 4.032 *Traktatu* głosi, że „zdanie jest tylko o tyle obrazem sytuacji, o ile jest logicznie uczłonowane”, gdyż zdanie i sytuacja „muszą mieć tę samą różnorodność logiczną (matematyczną)” (teza 4.04).

Wittgenstein nazywa język „ogółem zdań” (teza 4.001). Zwraca przy tym uwagę na następujący fakt (teza 4.002):

Człowiek ma zdolność budowania języków, które pozwalają wyrazić każdy sens — nie mając przy tym pojęcia, co i jak każde słowo oznacza. — Podobnie mówimy nie wiedząc, jak wytwarzane są poszczególne głoski.
Język potoczny stanowi część organizmu ludzkiego i jest nie mniej niż on skomplikowany.
Wydobyc logikę języka wprost z mowy potocznej jest niepodobieństwem.

Język naturalny włącza zatem Wittgenstein w organizm człowieka, podkreślając bezwiedność jego prawidłowego używania. Pomiędzy językiem — dowolnym językiem — a światem istnieje bowiem stosunek odwzorowania. Filozof objaśnia to przez porównanie (teza 4.014):

Płyta gramofonowa, myśl muzyczna, zapis nutowy, fale akustyczne — wszystko to pozostaje do siebie w owym wewnętrznym stosunku odwzorowania, jaki zachodzi między językiem i światem.

Wszystkim im wspólna jest budowa logiczna.

Tym, co wspólne językowi i światu, będzie zatem budowa logiczna. Zasada projekcji pozwala na przykład rzutować symfonię na język nut.

W innym miejscu *Traktatu*, w tezie 4.015, czytamy, że:

Możliwość wszelkich przenośni, cała obrazowość naszego sposobu mówienia — wszystko to spoczywa w logice odwzorowania.

Z tym twierdzeniem wiąże się następnie teza 4.12:

Zdania mogą przedstawiać wszelką rzeczywistość, ale nie to, co musi im być z rzeczywistością wspólnie, by ją przedstawiać mogły — nie formę logiczną.

Aby przedstawić formę logiczną, trzeba by stanąć ze zdaniem poza logiką, czyli poza światem.

Oraz teza 4.121:

Zdanie nie może przedstawiać formy logicznej; ona się w nim odzwierciedla.

Co się w języku odzwierciedla, tego język nie może przedstawiać.

Co się w języku *samo* wyraża, tego *my* wyrazić przezeń nie możemy.

Zdanie *pokazuje* logiczną formę rzeczywistości.

Ono ją przejawia.

Język zatem jest logiczny (teza 3.03–3.032):

Nie można pomyśleć nic nielogicznego, gdyż inaczej trzeba by myśleć nielogicznie.

Mawiano, że Bóg może stworzyć wszystko, ale nic sprzecznego z prawami logiki. — Nie potrafilibyśmy bowiem *powiedzieć*, jak taki „nielogiczny” świat ma wyglądać.

W języku nie da się przedstawić nic „sprzecznego z logiką” — jak w geometrii nie da się podać współrzędnych figury sprzecznej z prawami przestrzeni, albo punktu, który nie istnieje.

*

Odnosząc się do wybranych tez *Traktatu logiczno-filozoficznego*, naświetlę poniżej określone zagadnienia retoryczne. Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że retoryka antyczna spotkała się z logiką, choćby w dziełach jej teoretyków i zarazem wybitnych logików: Arystotelesa i Marka Tulliusza Cicerona.

Należy przyjąć, że dla retoryki, tak jak dla logiki, podstawowym wyrazem sensu, podstawową jednostką wypowiedzi będzie właśnie zdanie — naturalnie dlatego, że tworzywem dla sztuki retorycznej jest język, a w języku porozumiewamy się zdaniami, ale i dlatego, że umiejętność odpowiedniego kształtowania zdań to ważna część teorii retorycznej.

Spójrzmy na kolejne fazy postępowania retorycznego: w fazie inwencji mówca wynajduje temat, rozważając go w postaci zdania-tezy, następnie przechodzi do starannego opracowania zdania, tak aby uzyskać funkcjonalne *propositio*, przedłożenie, przedstawiające określoną sytuację.

Kolejny krok: wybór toposów i argumentów jest zdeterminowany sensem zdania stanowiącego materialny punkt wyjścia układanej mowy. Zwłaszcza argumenty

są dobierane starannie do sensu zdania będącego przedłożeniem oraz kształtowane w logicznym powiązaniu przesłanek i konkluzji, gdyż zalecane przez Arystotelesa entymemy wywodzą się z logiki. Kolejne argumenty więc „przytakuja” przedłożeniu, mówiąc językiem Wittgensteina; są jego poszerzeniem.

W fazie *dispositio* wynalezione wcześniej przedłożenie jest załączkiem kompozycji mowy, a uporządkowanie argumentów, ułożenie ich w odpowiedniej kolejności, jest znów operacją na zdaniach.

W fazie elokucji mówca koncentruje się na zdaniach jako całościach logiczno-brzmieniowych, gdy nadaje im formę okresu retorycznego. Koncentruje się na zdaniach i wówczas, gdy je zdobi, stosując rozmaite tropy i figury (niektóre figury są zdaniami), a także wówczas, gdy kontroluje takie jakości stylu jak poprawność i jasność.

W fazie mnemoniki mówca próbuje zapamiętać treść przynajmniej najważniejszych zdań, a w fazie *actio* — skupia się na frazie, dobywając sens zdań i oddając ich koloryt uczuciowy poprzez odpowiednie użycie głosu.

Operacje na zdaniach widać doskonale na przykładzie *Pochwały Heleny*, modelowej mowy przygotowanej przez Gorgiasza, która szczęśliwie zachowała się do naszych czasów¹²⁰. Przedłożenie brzmi:

Ja zaś pragnę przedstawić w mowie pewne rozumowanie i tym samym zniesławioną uwolnić od winy, po wykazaniu, że fałszywie ją oskarżają i po przedstawieniu prawdy — chcę położyć kres niewiedzy.

Do przedłożenia dobrane są kolejne możliwe, prawdopodobne przyczyny wyjazdu Heleny z Troi, a do nich — argumenty będące wariantami argumentacji, tworzące krótsze lub dłuższe wypowiedzi argumentacyjne, zamknięte podsumowaniem i skrócone tutaj przeze mnie w celach ilustracyjnych:

Pierwsza przyczyna: To bowiem, co się stało, albo zdarzyło się ze zrządzenia Losu, z rozkazu bogów i woli Konieczności [...].

Pierwszy wariant argumentacji: Jeśli rzecz zdarzyła się z tego pierwszego powodu, to ten, który oskarża, sam zasługuje na oskarżenie: nie jest bowiem możliwe zapobiegać ludzką przezornością chęciom bóstwa. [...]

Podsumowanie: Skoro więc winę przypiszemy Losowi i bogom, Helenę należy uwolnić od złej sławy.

Druga przyczyna: [...] albo Helena została porwana siłą [...]

Drugi wariant argumentacji: Jeśli natomiast siłą została porwana i wbrew prawu zmuszona i niesprawiedliwie znieważona, to oczywiście jest, że ten, który uprowadził, dopuszczając się gwałtu obraził sprawiedliwość, tę zaś, która została uprowadzona, jako tę, na której dopuszczono się gwałtu, spotkało nieszczęście. [...]

Podsumowanie: On [Aleksander — przyp. L.R.] przecież dopuścił się strasznych występków, ona jedynie doświadczyła cierpienia: sprawiedliwość nakazuje więc nad nią litować się, a jego nienawidzić.

Trzecia przyczyna: [...] albo też przekonana słowną argumentacją.

¹²⁰ Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, przeł. K. Tuszyńska, cyt. za: M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998, s. 249–253.

Trzeci wariant argumentacji: Jeśli natomiast słowo przekonało i omamiło duszę, nietrudno jest obronić i takie stanowisko, a od winy uwolnić w następujący sposób. Słowo jest wielkim mocarzem [...], który za pomocą bardzo małego i ukrytego organu (języka) wywołuje rzeczy na miarę boską. [...] Namowa, która była (powodem) postanowienia Heleny, równoznaczna z przymusem, nie podlega przecież naganie, lecz przeciwnie — posiada taką samą jak przymus siłę. Słowo, które przekonuje duszę, zmusza ją, żeby była posłuszna i zgadzała się na uczynki. Słowo zatem, które przekonało, niejako przez przymus wyrządza krzywdę, dusza z kolei, przekonana, jakby zmuszona, bez rozważenia słucha tego, co złe. [...]

Podsumowanie: Powiedzieliśmy już sobie, że jeżeli słowem została nakłoniona, nie dopuściła się sama niesprawiedliwości, lecz jej doznała.

Czwarta przyczyna: Jeśli bowiem miłość to sprawiła...

Czwarty wariant argumentacji: Jeśli bowiem miłość to sprawiła, nietrudno będzie uniknąć odpowiedzialności za błąd, o którym mowa. To bowiem, na co patrzymy, posiada naturę nie taką, jaką my chcemy, lecz jaka przytrafiła się w konkretnym przypadku; duszę można więc kształtować zgodnie z jej właściwością również przez wrażenie wzrokowe. [...] W ten oto sposób wrażenie wzrokowe staje się albo źródłem niepokoju, albo pragnienia. Często w ludziach rodzi się wiele miłości i uczucia do przedmiotów i osób. Cóż zatem dziwnego, że wrażenie wzrokowe, jakiego doznała Helena, widząc Aleksandra, wystawiło jej duszę na miłosną próbę? Skoro miłość jest bogiem, przejawia konieczność wobec bogów, jakże to, co słabsze, miałyby być zdolne ją odepchnąć i obronić się przed nią? Jeśli zaś miłość jest chorobą ludzką i omyłką duszy, nie należy jej ganić jako grzechu, ale uważać za nieszczęście.

Podsumowanie: Przyszła zatem miłość, jak przyszła — w wyniku pułapek duszy, wbrew rozumnym radom, i z konieczności, a nie przez wymyślne zabiegi.

W zakończeniu *Pochwały Heleny* cztery prawdopodobne przyczyny wyjazdu bohaterki do Troi zostają jeszcze raz powtórzone w jednym zwartym zdaniu pytającym (będącym pytaniem retorycznym) — tym razem w odwróconej kolejności:

Jakże więc można uważać za słuszny zarzut wobec Heleny, która czy to zakochana, czy nakłonięta słowami, czy też porwana siłą, czy wreszcie zmuszona przez boską konieczność, uczyniła to, co uczyniła, a w każdym przypadku uniknęła winy?

Założenie, że dla retoryki — tak jak dla logiki — podstawową jednostką wypowiedzi jest zdanie, pochodzi jednak z obserwacji systemu retorycznego od zewnątrz. W samej bowiem teorii retorycznej znajdziemy częściej przekonanie o działaniach mówców na słowach niż na zdaniach. Na przykład w traktacie *O mówcy* czytamy:

Każda mowa zatem składa się ze słów, które najpierw powinniśmy rozpatrzyć pojedynczo, następnie w połączeniu. Kunsztowność mowy polega bowiem zarówno na doborze pojedynczych słów, jak i na umieszczaniu ich w odpowiednim szyku i zespalaniu¹²¹.

Natomiast złożone ze słów zdanie interesuje Cyserona jako element frazowania:

Muzycy, którzy niegdyś byli również poetami, wynaleźli bowiem takie oto dwa sposoby sprawiania przyjemności: wiersz i śpiew, ażeby odpowiednią miarą słów i głosów nasycić uszy słuchaczy. Te dwa zatem elementy: modulację głosu i rytmiczny układ słów, dopóki może to znieść powaga mowy, należy z poezji przenieść do wymowy. W tym jednak łączeniu słów najważniejszą rzeczą jest to, że wówczas, gdy wychodzi nam w mowie wiersz, jest to błędem, a jednak chcemy owo połączenie w sposób zbliżony do wiersza odpowiednio rytmicznie zakończyć, wygładzić i zaokrą-

¹²¹ Cyseron, dz. cyt., III 149.

gnać. Nic bowiem bardziej nie odróżnia mówcy od kogoś niedoświadczonego i nieznającego się na wymowie, jak to, że podczas gdy prostak niezgrabnie rozwodzi się, ile może, i ogranicza go tylko oddech a nie kunszt, mówca tak łączy słowa w zdanie, że słowa są podporządkowane pewnemu rytmowi wiążącemu je i rozwiązującemu zarazem. Jak bowiem formą i rytmem wiąże on, tak przez zachowanie szyku uwalnia i wyzwala, aby słowa nie miały aż tak stałego układu jak w wierszach, ale też nie rozbiegały się bez ładu¹²².

Orator autem sic inligat sententiam verbis... Owo spajanie słów w zdanie oznacza także językowe formowanie myśli, gdyż w języku łacińskim *sententia* to zarówno zdanie, jak i myśl.

Zastanawiając się nad twierdzeniem Wittgensteina, że myśl jest logicznym obrazem faktów (teza 3.), spójrzmy najpierw na retorykę jak na dyscyplinę myśli. Nie ulega wątpliwości, że retoryka grecko-rzymska jest umiejętnością przechodzenia od myśli na określony temat do najstaranniejszego językowego wyrazu tej myśli. Myślenie naturalnie poprzedza mówienie: Krassus w traktacie Cyserona *O mówcy* przypomina, że bardziej użyteczne niż nauka improwizowania mów jest „danie sobie czasu na przemyślenie, a następnie mówienie w sposób lepiej i staranniej przygotowany”¹²³. Uporządkowaniu myśli na wybrany przez mówcę temat odpowiada etap pierwszy postępowania retorycznego, faza inwencji, a najważniejsze założenie w Księdze I *Retoryki* Arystotelesa wygląda następująco:

Przyjmijmy zatem, że retoryka jest to umiejętność metodycznego odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywające¹²⁴.

Owo odkrywanie jest pracą myśli, którą Krassus przedstawia następująco:

Wszystkie bowiem schematy argumentacyjne, jeśli tylko należą do tematu, o którym piszemy, niezależnie od tego, czy biorą się ze znajomości teorii, czy też z czyjegoś talentu lub wrodzonej mądrości, ukazują się i przychodzą na myśl wówczas, gdy ich szukamy i rozważamy je z całą wnikliwością¹²⁵.

Dogłębne przemyślenie tematu jest koniecznością — rezygnacja z przemyślenia unieważnia samą retoryczność. Cyseron mówi o tym słowami Krassusa:

Z pewnością nasunie się jedna właściwość tych, którzy dobrze przemawiają, mianowicie: mowa składna oraz kunsztowna i odznaczająca się artyzmem i wytwornym wykończeniem. Ta zaś mowa, o ile mówca nie ogarnie i nie pozna w wystarczającym stopniu jej przedmiotu, niechybnie nie będzie w ogóle mową lub wzbudzi powszechny śmiech i kpiny. Cóż bowiem jest rzeczą równie szaleńczą jak pusty dźwięk choćby i najpiękniejszych oraz najbardziej kunsztownie dobranych słów, pozbawiony jakiejkolwiek myśli oraz znajomości tematu?¹²⁶

Także utożsamianie myśli (*sententia*) z językowym wyrazem myśli, ze słowem (*verbum*), pojawia się w traktacie *O mówcy*. Owa jedność miała się uwidaczniać w każdej mowie. Krassus wypowiada następującą konstatację:

¹²² Tamże, III 174–176.

¹²³ Tamże, I 150.

¹²⁴ Arystoteles, dz. cyt., 1355 b.

¹²⁵ Cyseron, dz. cyt., I 151.

¹²⁶ Tamże, I 50 n.

Sztuka wymowy [...] jest jedna, chociaż rozciąga się ona na różne sfery i obszary dyskusji. Czy to bowiem mówimy o naturze nieba, czy też ziemi, czy też o rzeczach boskich lub ludzkich, czy mówimy z miejsca położonego niżej, na równi, czy też wyżej, czy żeby ludzi pobudzać, czy ich powiadamiać, zniechęcać, wzruszać, upamiętniać, rozpalać lub łagodzić emocje słuchaczy, czy to mówimy do niewielu, czy też wielu słuchaczy, czy do obcych, czy do swoich, zawsze wymowa dzieli się na różne strumienie, które jednak wypływają z tego samego źródła. Jakakolwiek więc podążamy drogą, zawsze towarzyszy nam taki sam ekwipunek i ozdoba. Lecz my oto jesteśmy już przytłoczeni mniemaniami nie tylko pospólstwa, lecz również ludzi, którzy liźnęli jakiejś wiedzy, a którzy nie mogą objąć jej całości i rozdrabniają ją na części, żeby tym łatwiej mogli ją poznać i jak od duszy oddziela się ciało, tak oni słowa oddzielają od myśli, chociaż i w jednym, i w drugim przypadku prowadzi to do zagłady obydwu elementów. Nie wezmę przeto w mej mowie na siebie więcej niż to, co na mnie nałożono. Jedynie zwięźle napomknę, że ani nie można wynaleźć odpowiednio ozdobnych słów bez dobrze uporządkowanych i jasno wyrażonych myśli, ani też znakomitej myśli bez jasności słów¹²⁷.

Końcowe zdanie współgra z tezą Wittgensteina (4.116):

Cokolwiek da się w ogóle pomyśleć, da się jasno pomyśleć. Co się da powiedzieć, da się jasno powiedzieć.

Są też w traktacie Cyserona fragmenty, które ukazują wymienne stosowanie pojęcia myśli i pojęcia słowa, na przykład w pochwalie sztuki retorycznej:

Czy jest coś bardziej subtel nego niż nagromadzenie wnikliwych myśli? Czy coś bardziej godnego podziwu niż sprawa rozświetlona blaskiem słów? Czy coś pełniejszego niż mowa bogata we wszelkiego rodzaju treści?¹²⁸

We fragmencie zaś, który dotyczy ozdobności retorycznej, Krassus wyjaśnia, że chodzi o to, by mowa była pokryta „jakby kwiatami słów i myśli” rozsadzonymi nierównomiernie, jakby to były „jakieś odświeżające dekoracje i światła”¹²⁹. Ozdobność stylu tworzy zatem przystrojenie mowy słowami tak wyszukаныmi, że przypominającymi piękne dekoracje z kwiatów i dlatego wymagającymi specjalnego miejsca w kompozycji całości. Zauważmy jednak, że są to „słowa i myśli” — *quasi verborum sententiarumque floribus*.

W innym miejscu pojawia się interesująca refleksja na temat zróżnicowania sztuki retoryki u rozmaitych mówców przy korzystaniu z tego samego tworzywa — zarówno myśli, jak i słów:

Chociaż korzysta się tu z tych samych myśli i słów, zachodzą tu ogromne różnice. I to nie tak, że jedni zasługują na pochwałę, inni na krytykę, lecz ci, których niemal wszyscy zgodnie chwalą, również są chwaleni na zupełnie różne sposoby¹³⁰.

Zwróćmy uwagę, że żywa mowa, będąca żywiołem retoryki, nie przesłania — mówiąc językiem Wittgensteina — znaku zdaniowego znakami graficznymi, co być może ułatwiało teoretykom wymowy wyobrażenie sobie jedności sensu i słownej formy wypowiedzi. Krassus w *De oratore* twierdzi:

¹²⁷ Tamże, III 22–24.

¹²⁸ Tamże, II 34.

¹²⁹ Tamże, III 96.

¹³⁰ Tamże, III 26.

Skoro bowiem każda mowa składa się ze słów [*verba* — przyp. L.R.] i z treści [*res* — przyp. L.R.], ani słowa nie mogą znaleźć miejsca, jeśli odbierzesz im treść, ani treści nie da się objaśnić, jeśli odłączysz od niej słowa¹³¹.

Wobec tekstu pisanego Cyceon przejawia jednak innego rodzaju wrażliwość na słowo splecione z myślą. Antoniusz w traktacie, analizując dokonania Greków, przypomina największych historiografów, którzy poczynając od Herodota, potrafili zastosować sztukę wymowy do uprawianego przez siebie gatunku pisanego. Wyjątkową zwięzłość stylu jednego z nich — Tukidydesa — Antoniusz wyróżnia poprzez określenie stosunku myśli do słów w tekście:

Po nim [po Herodocie — przyp. L.R.] kunsztem swej wymowy według mnie wszystkich wyraźnie przewyższył Tukidydes. Cechuje go taka gęstość treści, że liczba słów niemal zrównuje się z liczbą przekazanych w dziele myśli, ponadto jego słownictwo jest tak właściwie dobrane, a zdania treściwe, że nie wiesz, czy to treść dodaje blasku formie, czy też słowa myślom¹³².

Jako kryterium oceny jakości stylu spotykamy tu zatem *numerus verborum* oraz *numerus sententiarum* we wzajemnym stosunku. Gęstość treści i zwięzłość stylu są jak awers i rewers jednej monety i ten sposób pisania okazuje się ideałem jedności formy i treści. Dobywa się stąd wyobrażenie, że myśli w swoim językowym wyrazie mogą ulegać zagęszczaniu bądź rozrzedzaniu właśnie za pośrednictwem słów dobieranych mniej lub bardziej trafnie, oddających mniej lub bardziej precyzyjnie określoną treść. Piszący zatem w swoich działaniach na słowach może się przesuwac od bieguna kondensacji ku biegunowi rozrzedzenia myśli.

Przekonanie o jedności myśli i słów, słów i treści wypowiedziane w traktacie Cyceona jest wyjątkowo ważnym śladem refleksji nad stosunkiem sztuki wymowy do rzeczywistości, do tego, co człowiek przemawiający ogarnia myślą. Jeśli założymy, tak jak Wittgenstein, że mówca wyraża myśl — zdanie sensowne — w sposób postrzegalny zmysłem słuchu przez słuchaczy, musimy zastanowić się, czym jest szczególnie jego próba rzutowania rzeczywistości na zdanie w odróżnieniu od tego, czym jest ogólnie każda próba wyrażenia myśli w słowach. Myśleniu retorycznemu towarzyszy intencja wnikięcia w umysł słuchaczy — z tego powodu przejście od myśli jako logicznego obrazu rzeczy do zdania jako obrazu rzeczywistości musi ulec odwróceniu w procesie komunikacji ze słuchaczami. Idealna sytuacja wyglądałaby tak, że w umyśle każdego z nich nastąpi przejście od zrozumienia sensu usłyszanego zdania jako obrazu możliwego stanu rzeczy do uobecnienia w myśli przekazanego przez mówcę obrazu rzeczywistości w taki sposób, jakby była to myśl własna słuchającego. Mówca przekazuje bowiem swoją myśl w jej możliwości przekonania słuchacza, przekazuje tak, by słuchacz ją z nim podzielił: jeśli jego celem jest przekonanie, to za stan idealny (i rzadko osiągalny) w zdarzeniu retorycznym musimy uznać *consensus*, jednomyślność. Jeśli zatem myśl mówcy odwzorowuje określony stan rzeczy, istniejący lub nieistniejący, a następnie — dzięki projekcji — myśl ta zostaje przez mówcę umocowana

¹³¹ Tamże, III 19.

¹³² Tamże, II 56.

na rusztowaniu logicznym zdania, wyrażona w języku, który dla Wittgensteina jest sam w sobie logiczny, to rzutowanie na zdanie, wyrażenie w języku powinno — dzięki sztuce retorycznej — przebiegać tak, by w myśli rozumiejącego sens zdania słuchacza zaszło to samo odwzorowanie rzeczywistości, którego dysponentem jest mówca.

Pojęcie odwzorowania nie było obce Ciceronowi — w księdze II traktatu *De oratore* pojawia się ono w kontekście rozważań o mnemotechnice:

Dostrzegł to bowiem Symonides lub ktoś inny, kto to mądrze wymyślił, że w naszych umysłach [*animis nostris* lepiej przetłumaczyć: „w naszych myślach” — przyp. L.R.] to najlepiej odwzorowujemy, co przekazały i wyraziły zmysły. Najsilniejszym zaś ze wszystkich naszych zmysłów jest zmysł wzroku, dlatego najłatwiej można coś zapamiętać, jeśli to, co postrzegamy dzięki słuchowi lub zdolności myślenia, przekazemy myślom również za pośrednictwem oczu, żeby zagadnienia niewidoczne i dalekie od sądu wzroku zostały zaznaczone przez nadanie im postaci, wyobrażenia i kształtu w taki sposób, byśmy mogli je pochwycić niejako naocznie, skoro myślą ledwie potrafimy je objąć¹³³.

Zastanówmy się teraz, jak jest możliwe to samo odwzorowanie stanu rzeczy w myślach słuchacza co w myślach mówcy. Czy istotnie wywoływany stan umysłu jest czymś innym niż „zwykłe” rozumienie sensu zdania?

Przyjrzyjmy się uważnie fragmentowi traktatu Cicerona, w którym Krassus określa, co jest podstawą sztuki retorycznej. Rozpoczyna od stwierdzenia:

Nikt nigdy nie podziwiał mówcy za to, że mówi poprawnie po łacinie. Jeśli tego nie potrafi, wyśmiewają go jedynie i nie tylko nie widzą w nim mówcy, lecz nawet człowieka¹³⁴.

Wyprowadźmy z tego stwierdzenia wniosek: nie jest sztuką wymowy poprawne używanie rodzimego języka, jednakże brak tej umiejętności podważyłby nie tylko status ontyczny mówcy, ale i samo jego człowieczeństwo. Przeanalizujmy więc kolejny fragment:

Nikt nie wysławiał kogoś, ponieważ powiedział coś, tak że obecni przy tym zrozumieli, co powiedział, lecz potępiało się kogoś za to, iż nie potrafił tego w wystarczającym stopniu¹³⁵.

Z tej myśli Krassusa wynika następujący wniosek: to, co jest jedynie pomyślnym przeprowadzeniem jakiegoś odcinka konwersacji, wypowiedzeniem komunikatu słownego tak, żeby był właściwie zrozumiany, nikomu nie przysporzy sławy, gdyż nie jest sztuką retoryczną. Jeśli jednak mówca nie dość opanował tę umiejętność, spotka się z potępieniem. Czytajmy dalej:

Kto więc sprawia, że ludzie opanowuje strach? Na kogo, gdy mówi, patrzą oniemiały? Kto wzbudza poklask? Kogo ludzie uważają, że się tak wyrażę, za boga wśród ludzi? Otóż tych, którzy mówią jasno, wyraźnie, obficie, używając wspaniałych myśli i słów oraz zachowują w prozie jakby jakąś miarę wiersza. To jest to, co nazywam mówieniem kunsztownie. Ludzie potrafiący zatem zachować taką miarę, żeby ukazać godność spraw i osób, zasługują na pochwałę zalety, którą nazywam stosownością i odpowiedniością¹³⁶.

¹³³ Tamże, II 357.

¹³⁴ Tamże, III 52.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ Tamże, III 53.

Krassus opisał tutaj najpierw reakcję słuchaczy na mówcę, aby wskazać na to, jak silne emocje i jak wielki podziw, niemal cześć, wzbudza ten, kto opanował sztukę przekonywania. Mówca mówi, co samo w sobie jest zwyczajne, lecz w jego mówieniu przejawia się ten szlachetny nadmiar, naddatek, który podnosi przekazywanie myśli w języku, czynność naturalną, do rangi sztuki. Ten rodzaj mówienia Krassus określa przysłówkiem *ornate*, oznaczającym staranne opracowanie stylistyczne mowy, jej ozdobność, wykwintność. Na tę jakość składa się jednak cała paleta rozmaitych jakości: odnosimy wrażenie, że Krassus nie wymienia ich systematycznie, a jedynie przykładowo, gdyż może być ich jeszcze więcej lub można je nazwać jeszcze precyzyjniej — zresztą w tym miejscu Cyceon wykracza swobodnie poza schemat Teofrasta, wyróżniający cztery zalety wypowiedzenia: jasność, poprawność, stosowność, ozdobność. Wśród tych przykładowych, jak wolno sądzić, określeń pojawiają się przysłówki:

- *distincte*, ‘wyróżnić’, ‘wyrazić’;
- *explicate*, ‘jasno’;
- *abundanter*, ‘obficie’;
- *inluminare*, ‘wspaniale’.

Jak możemy się domyślać, suma tych określeń ma oddać szczególną redundancję stylistyczną w mowie, gdyż mówić wyrazić oraz mówić jasno znaczy więcej niż mówić zrozumiale, a mówić obficie oraz mówić wspaniale znaczy więcej niż mówić zwyczajnie. Okazuje się nadto, że ten nadmiar cechuje się jeszcze — dodatkowo — jakąś regularnością brzmieniową, sprawiającą wrażenie odejścia od języka prozy ku językowi poezji.

Myśl, ujęta przez Wittgensteina jako sensowne zdanie, zmienia się tutaj w sensowne zdanie kunsztowne, w *więcej-niż-zdanie*, nie tracąc przy tym swojej podstawowej funkcji: siły odwzorowywania rzeczywistości — gdyż właśnie poprzez *więcej-niż-zdania* przychodzi mówcy unaocznic to, co zasługuje na najwyższą uwagę słuchaczy w rzeczach i ludziach. I nie ma innej stosowności ani odpowiedniości niż takie dostosowanie języka do myśli, by zmienić — to znaczy poszerzyć, pogłębić — skalę wrażliwości słuchaczy na opisywane stany rzeczy.

W kolejnym fragmencie Krassus wypowiada opinię:

Antoniusz stwierdził, że takich mówców dotąd jeszcze nie widział, dodając, iż takim tylko należałoby się miano mistrzów wymowy. Przeto wyśmiewajcie, radzę wam, i potępiajcie wszystkich tych, którzy nauczysz się zaleceń retorów, sądzą, że posiadli całą istotę wymowy, a dotąd nie potrafili zrozumieć, jakiej roli się podjęli i czym się właściwie zajmują. Do mówcy bowiem należy wszystko, co tylko należy do życia ludzkiego, ponieważ właśnie z tym ma do czynienia i stąd czerpie materię do swej pracy. To wszystko zatem powinien badać, o tym słuchać, czytać, rozprawiać, zajmować się tym i o to spierać¹³⁷.

Odkrywamy zatem, że materią sztuki retorycznej nie jest sama technika specjalnego używania języka, ale rzeczywistość, w której żyją ludzie. To myśli na temat jej różnych stanów są odwzorowywane w języku przez mówcę. Wobec tej rzeczywistości mówca jest mówcą. Wobec niej jest także słuchaczem, badaczem, czytelnikiem,

¹³⁷ Tamże, III 54.

uczestnikiem dyskusji. Brak zrozumienia tej misji unieważnia wysiłki wszystkich, którzy pragnęliby poznać samą sztukę, bez odniesienia do rzeczywistości.

Krassus objaśnia:

Opanowanie sztuki wymowy stanowi bowiem jedną z największych zalet. Chociaż wszystkie zalety są równe i równorzędne, jest wszakże jedna od innych piękniejsza i wspanialsza. Taką jest właśnie ta zdolność, którą objęła całą wiedzę o świecie, spostrzeżenia i myśli ujęła w słowa, tak że potrafi skierować słuchaczy dokąd tylko jej się spodoba. Im większa jest ta zdolność, tym bardziej musi się wiązać z prawością i największą mądrością. A jeśli byśmy dali bogactwo wymowy ludziom pozbawionym tych zalet, nie stworzylibyśmy z nich mówców, lecz jedynie dalibyśmy broń w ręce szaleńców¹³⁸.

Krassus podkreśla tutaj dobitnie uniwersalizm sztuki retorycznej, która choć nie jest nauką, „obejmuje całą wiedzę o świecie”. Jest to nic innego jak możliwość wyrażenia i przekazania słuchaczom dowolnych sądów o rzeczywistości. Sądy te mają postać zdań opisujących stany rzeczy. Można powtórzyć za Wittgensteinem (teza 4.023):

Rzeczywistość musi być przez zdanie ustalona na „tak” lub „nie”.

Retoryka daje możliwość ustalania rzeczywistości w zdaniach zarówno na „tak”, jak i na „nie”, niezależnie od prawdziwego stanu rzeczy. To prawość i mądrość, wspomniane w ostatnim cytacie z traktatu Cyserona, skłaniają mówcę ku zgłębianiu i przekazywaniu prawdy, ale sama sztuka wymowy to zdolność przedstawiania rzeczy zgodnie lub niezgodnie z prawdą: tak, jak to praktykował Gorgiasz z Leontinoj. Krassus bowiem zaznacza z innym miejscu dialogu:

Jeśli zaś znalazłby się kiedyś ktoś, kto potrafiłby zwyczajem Arystotelesa o wszystkim wyrazić sąd na obydwie strony i poznawszy jego zalecenia w każdej sprawie umiałby przedstawić dwie przeciwne sobie mowy, albo też jak Arkesilaos i Karneades ułożyć argumentację przeciwko wszystkiemu, co mu się przedłoży, i który do tej metody i praktyki dołączyłby jeszcze owo doświadczenie retoryczne, zwyczaj i ćwiczenie w mówieniu, ten byłby prawdziwym, doskonałym, ba, jedynym mówcą¹³⁹.

Mówca wyraża sądy za pomocą języka. Skoro zaś Wittgenstein twierdził, że język potoczny jest skomplikowany jak organizm ludzki i ma wspólną ze światem budowę logiczną oraz że tkwi w nim „możliwość wszelkich przenośni”, to znaczy, że nawet język potoczny wystarcza, aby odwzorować w nim rzeczywistość.

Powraca więc pytanie: czym różnią się w możliwości odwzorowania rzeczywistości język mówcy i dowolny język naturalny? Czy tym, że mówca, obok języka potocznego, może używać języka wyszukanego, w pełnej skali stylistycznej: od stylu prostego przez średni ku wysokiemu? Czy tym, że mówca jest artystą języka?

W tym punkcie dochodzimy do zasadniczego wniosku. Retoryka jest sztuką wychodzenia od pojedynczego sądu, który wypłynął z myśli — sądu możliwego do wyrażenia i zapisania w postaci zdania — ku dłuższej wypowiedzi, złożonej z wielu zdań, przedkładanej słuchaczom bezpośrednio przez mówcę w określonym miejscu

¹³⁸ Tamże, III 55.

¹³⁹ Tamże, III 80.

i w określonym czasie, limitującym jej długość. Tworzywem i podstawą tej wypowiedzi, nazywanej tradycyjnie mową, jest język, wzmocnieniem — środki pozajęzykowe, które mogą się stawać autonomiczne do tego stopnia, że w pewnych sytuacjach tworzą odrębne kody.

Mowa ma cechy regularne i nieregularne. Do regularnych cech mowy należy jej kompozycja, cechy konstrukcji motywowane logiką oraz psychologią odbioru bezpośrednio przekazywanego tekstu, kształtowanego przez mówcę tak, by zdobyć uwagę, wpływ i przekonanie słuchacza.

Choć dyspozycja mowy jest wariantywna i umowna, pewne elementy kompozycyjne są niezbywalne i wymuszone samym następstwem uwierzytelniania danego sądu. Mowa, rozwijając się liniowo na płaszczyźnie kompozycyjnej według jakiegoś schematu, odznacza się nieregularnością na płaszczyźnie elokucyjnej, gdyż mówca może w niej wykorzystać nieskończone zasoby figuratywności języka. Gdybyśmy zatem mieli zastąpić daną mowę symbolem, musiałby to być plan jej konstrukcji, na przykład kilka haseł ustalających kolejne punkty kompozycji, a nie mógłby to być zbiór najczęściej używanych w tej mowie metafor (bo taki zapis w ogóle nie wskazywałby na to, że mowa jest strukturą determinowaną czasem wypowiedzi).

Cechą konstytutywną wypowiedzi retorycznej mogłaby być zatem jej kompozycja (dyspozycja), jako logiczne uporządkowanie wynalezionych myśli, jednakże nie kompozycja byłaby znakiem rozpoznawczym mowy, gdybyśmy weszli na salę w trakcie trwania przemówienia, lecz sam styl mówienia mówcy: uobecniający słuchacza, podkreślający wspólnotę spotkania ze słuchaczami.

Regularnością mowy jest także to, że wzywa ona słuchaczy do porównania niektórych zawartych w niej zdań z rzeczywistością. W mowie bowiem orator ujawnia świadomość tego, że zdania odwzorowują rzeczywistość, że sam język niesie taką możliwość. Ciceron pisze w swoim traktacie: „Bogactwo treści rodzi przecież bogactwo słów” (*rerum enim copia verborum copiam gignit*)¹⁴⁰. Spójrzmy na fragment tekstu, który poprzedza to twierdzenie. Najpierw Krassus określa, którym mowom musimy przyznać najwyższą wartość:

Najkunsztowniej opracowane są zatem te mowy, które rozciągają się bardzo szeroko oraz od spraw osobistych i szczegółowych przechodzą i zwracają się ku wyjaśnianiu istoty zagadnień ogólnych, żeby słuchacz, poznawszy rodzaj i naturę ogólnego problemu, mogli rozstrzygać w sprawie poszczególnych stron procesowych, oskarżeń i sporów sądowych¹⁴¹.

Osiągnięcie tej jakości przemawiania zależy, jak się okazuje, nie tyle od ćwiczeń sposobu mówienia, ile od zdolności poznawczych umysłu:

Do ćwiczeń tego typu zachęcał was, młodzieńcy, Antoniusz, uznając, że od małych i zawężonych sporów powinniście dojść do największej siły argumentacji i różnorodności dyskusji na tematy ogólne. Dlatego nie jest to zadanie dla krótkich książeczek, jak sądzą ci, którzy napisali o teorii wymowy, ani też dla naszej tuskulańskiej przechadzki przed południem lub obecnej popołudniowej rozmowy. Nie tylko bowiem powinniśmy wykuwać i ostrzyć sobie język, lecz również

¹⁴⁰ Tamże, III 125.

¹⁴¹ Tamże, III 120.

wypełnić nasze umysły po brzegi wdziękiem, bogactwem i różnorodnością bardzo wielu najważniejszych tematów¹⁴².

Krassus podkreśla następnie, że wiedza, której odmawiał retorom Platon, nie jest zarezerwowana wyłącznie dla filozofów:

W naszym — jeśli jako mówcy mamy brać czynny udział i być przewodnikami w sporach między obywatelami, w niebezpieczeństwach i dysputach publicznych — w naszym, powtarzam, posiadaniu jest cała owa mądrość i nauka, do której zlecieli się ludzie mający nadmiar czasu wolnego, jakby była próżna i pusta w czasie, gdy my byliśmy zajęci. Do tego jeszcze robią sobie oni z mówcy żarty, jak Sokrates w *Gorgiaszu*, albo też coś tam piszą o teorii wymowy w krótkich książeczkach, którym nadają tytuł „Retoryka”, jakby to, co mówią o sprawiedliwości, o powinności, o ustanawianiu państw i sposobie ich rządzenia, o wszelkich sposobach życia, wreszcie o przyrodzie, nie było własnością mówców¹⁴³.

Bohater dialogu postuluje szybkie i skuteczne czerpanie wiedzy naukowej ze źródeł:

Skoro już nie możemy uzyskać tych kompetencji skądinąd, musimy wziąć je od tych samych ludzi, którzy nas z nich ograbili. Dostosujmy je wszakże do tej wiedzy o państwie, do której się one odnoszą i w której się mieszczą, byśmy, jak już wcześniej powiedziałem, nie strawili całego życia na zdobywaniu tej wiedzy. Lecz, kiedy zobaczymy źródła, których kto szybko nie rozpozna, w ogóle już ich nie pozna, wypijmy z nich tyle tylko, ile będzie trzeba i ile wymaga sytuacja. Nie jest bowiem umysł ludzki tak bystry i przenikliwy, aby tak ważne zagadnienia mógł dojrzeć, jeśli ktoś mu ich nie wskaże. Nie są to przy tym zagadnienia tak niejasne, by człowiek o bystrym umyśle, jeśli tylko je dostrzeże, nie zdołał ich rozpoznać¹⁴⁴.

Wbrew temu zatem, co zarzucał retoryce autor *Gorgiasza*, mówca ma przyzwolenie na poruszanie się po terytoriach rozmaitych zagadnień filozoficznych, i w granicach rozmaitych nauk, oraz obowiązek dostosowywania uzyskanych informacji do tego, co wcześniej zostało nazwane „sprawami ludzkimi” (ten rodzaj doraźnego, „punktowego” pozyskiwania wiedzy przypomina zadania współczesnego dziennikarza, korzystającego z informacji ekspertów).

Ta właśnie wolność mówcy wyzwala nieograniczone, zdawałoby się, możliwości posługiwania się językiem. Tym wyraźniej dostrzegamy, że nie chodzi tutaj o kreowanie rzeczywistości słowem, jak w poezji, jak w literaturze, lecz o oddawanie rzeczywistości w słowie. Krassus zapewnia uczestników dialogu, że działający w tej wolności, a obdarzony wrodzonym talentem mówca zdolny jest rozwinąć się nawet bez pomocy zawodowych nauczycieli retoryki:

Skoro bowiem wolno mówcy swobodnie wędrować po tym tak wielkim i niezmierzonym polu, i gdziekolwiek on stanie, będzie na swoim, łatwo odnajdzie wszelkie środki ozdoby i kunsztownego opracowania mowy. Bogactwo treści rodzi przecież bogactwo słów. A jeśli w samym przedmiocie, o którym mówimy, jest dostojeństwo, w naturalny sposób wynika z tego również blask słów. Niech tylko ten, kto ma być mówcą lub pisarzem, odbierze w dzieciństwie wykształcenie godne człowieka wolnego i posiędzie pewną wiedzę oraz będzie miał zapał i wrodzony talent, a nadto niech będzie wyćwiczony w nieustannym rozprawianiu na ogólne tematy, ponadto niech wybierze sobie mających najlepszy styl mówców i pisarzy, by ich poznać i naśladować, a nie będzie

¹⁴² Tamże, III 121.

¹⁴³ Tamże, III 122.

¹⁴⁴ Tamże, III 123 n.

już potrzebował zaleceń zawodowych nauczycieli co do tego, jak ma składać słowa i przydawać im blasku. Tak łatwo przecież sama wrodzona zdolność, jeśli tylko wspomogę ją ćwiczenie, w wielkiej obfitości materii znajdzie bez pomocy przewodnika ozdoby potrzebne do mowy¹⁴⁵.

Słowom potrzebna jest zatem ozdoba; mowa wymaga odpowiedniego opracowania. Warsztat artystyczny mówcy to, według Cyserona, *omnis apparatus ornatusque dicendi*. Sensowne zdanie, jak już pisałam, ma być sensownym zdaniem kunsztownym — ze względu na słuchacza, gdyż wypowiadanie sensownych zdań pozwala jedynie na kontakt ze słuchaczem, a dopiero kunszt mówcy umożliwia mu pozyskanie kolejno: uwagi, wpływu, przekonania.

Niewyczerpanym źródłem form zdobienia słowa jest jednak nie teoria retoryki, nie zalecenia mistrzów czy podręczników, ale czysta siła ekspresji językowej uwalniana w nieskrępowany sposób pod wpływem kontaktu myśli ludzkiej z samym bogactwem rzeczywistości — z obfitością rzeczy, *rerum abundantia*.

Pamiętajmy też o tym, że badając retorykę, znajdujemy się w królestwie sztuki, a „w sztuce sama forma jest treścią”¹⁴⁶, jak pisał Mikołaj Bierdiajew. Trudność uchwycenia relacji retoryki do języka, w którym mówca tworzy swoje dzieło, jest spowodowana także charakterystycznym dla każdego dzieła sztuki zlewaniem się formy z treścią. Dotyczy to zwłaszcza arcydzieła, albowiem w dziełach genialnych współbrzmienie formy i treści odczuwamy jako doskonałe.

Bierdiajew podkreślił w *Sensie twórczości*:

Sztuka jest sferą twórczości *par excellence*. Przyjęto nawet nazywać artystycznym twórczy element we wszystkich sferach aktywności ducha. Twórczy stosunek do nauki, filozofii, życia społecznego i moralności uważa się za artystyczny¹⁴⁷.

W świetle tych słów musielibyśmy zatem nazwać artystycznym sam stosunek retoryki do rzeczywistości, do rozmaitych sfer działalności ludzkiej. Zwróćmy uwagę, że w traktacie Cyserona pole twórczej eksploracji retorycznej zostało nazwane „niezmierzonym” (*immensus campus*), z czego wynika, że choć ograniczony regułami sztuki, mówca jest nieograniczony inwencyjnie, jak artysta, i w tym sensie „gdziekolwiek on stanie, będzie na swoim”.

Artysta zawsze jest twórcą — pisze Bierdiajew. W sztuce występuje twórcze zwycięstwo nad ciężarem „tego świata”, nigdy zaś dostosowanie się do „tego świata”. Akt sztuki jest wprost przeciwny wszelkiej ociążałości, w nim następuje wyzwolenie. Istota twórczości artystycznej tkwi w zwycięstwie nad ciężarem determinizmu. W sztuce człowiek żyje poza sobą, poza swoją ociążałością, ciężarem życia. Wszelki twórczy akt artystyczny jest częściowym przemienieniem życia. W artystycznej percepcji świat jest dany jako już przemieniony i wyzwolony, w percepcji tej człowiek wyrwa się poza ciężar świata. W twórczo-artystycznej relacji do świata już ujawnia się inny świat. Percepcja świata w pięknie jest wyrwaniem się z ułomności „tego świata” do świata innego. Świat dany, „ten świat”, jest ułomny, nie jest kosmiczny, nie ma w nim piękna. Percepcja piękna w świecie jest zawsze twórczością, w wolności, a nie w przymusie osiągnięcia piękna w świecie. We wszelkiej

¹⁴⁵ Tamże, III 124 n.

¹⁴⁶ M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001 (= „Biblioteka Europejska”), s. 192.

¹⁴⁷ Tamże, s. 189.

działalności artystycznej już jest tworzony inny świat, kosmos, świat przemieniony i wolny. Piękno spada z oblicza świata. Twórczość artystyczna ma naturę ontologiczną, a nie psychologiczną¹⁴⁸.

Nikt tak silnie jak Bierdiajew nie akcentował tego, że twórczość — najważniejsze według niego powołanie człowieka — jest zwycięstwem nad światem (choć ma też rys tragiczny, gdyż zamiysł twórczy nigdy nie odpowiada rezultatom wysiłków twórcy). Otóż w twórczości retorycznej mamy do czynienia z ogromnym wysiłkiem zgłębienia określonego fragmentu świata myślą, dostosowania języka do myśli i dostosowania się do świata poprzez język, ale wydaje się, że jest w niej obecny także moment przecięzania świata — właśnie w języku.

Jeśli, mówiąc słowami Wittgensteina, język i świat łączy budowa logiczna, to mówca stwarza nieświadomie logiczny obraz świata dzięki językowi, lecz świadomie osiąga więcej, tworzy bowiem przemieniony obraz świata. Wrażenie ładu myśli i harmonii słów odnoszących się do jakiejś sprawy bywa tak zniewalające dla słuchacza, że daje się on pociągnąć często ku poglądom, które były mu dotąd obce, wobec których był nastawiony sceptycznie lub nawet uprzedzony. Sztuka retoryczna nie tyle umożliwia mówcy percepcję piękna w świecie, ile percepcję piękna w języku. Świadomość tego, jak można obdarzyć myśli piękną jasną formą, pozwala mu tworzyć „sensowne zdania kunsztowne” i umieszczać je w kontekście spotkania ze słuchaczami z nadaniem im — także przez odpowiednie wygłoszenie — dodatkowej wartości: piękna, wobec którego nie można pozostać obojętnym, które zwraca uwagę, oczarowuje, które oddziałuje, porusza, budzi odzew, wpływa, wreszcie — poddaje sobie wolę słuchacza, przekonuje.

¹⁴⁸ Tamże.



ROZDZIAŁ III

RETORYKA JAKO UMIEJĘTNOŚĆ NATURALNA OSOBY

Retoryka została wypracowana przez trzy szkoły: grecką, rzymską i bizantyńską, rozwijające się w trzech odcinkach czasu: od V w. p.n.e. do III w. n.e., od I w. p.n.e. do IV w. n.e. i od IV/V w. n.e. do XV w. (przy czym trzeba zaznaczyć, że nakładanie się na siebie dwóch pierwszych odcinków każe niekiedy mówić łącznie o retoryce grecko-rzymskiej). Ze względu na kryterium czasowe i na swoją wzorcowość dla kultury europejskiej zwana jest klasyczną, ale uwzględniając kryterium geograficzne, moglibyśmy ją nazwać śródziemnomorską i ta nazwa słuszenie sugerowałaby istnienie różnych — nie tylko jednego — modeli sztuki retorycznej w różnych rejonach świata starożytnego. Do tego zagadnienia przyjdzie mi jeszcze powrócić w kolejnym rozdziale książki. W tym zaś miejscu przyjrzyjmy się początkom teorii wymowy jako odrębnej sztuki.

Już w starożytności badacze byli zgodni co do tego, że należy ich szukać w dwóch miejscach na mapie: w koloniach greckich na Sycylii oraz w Atenach. Z obu obszarów popłynął na całą Helladę silny impuls do rozwoju wymowy stosowanej na zgromadzeniach ludowych i praktykowanej w sądach, w jej dwóch odmianach, które wkrótce nazwano rodzajem doradczym i rodzajem sądowym. Z kolei formowanie się trzeciej odmiany — rodzaju popisowego — pobudzała okoliczność pogrzebów żołnierzy poległych w licznych wojnach oraz znaczna liczba greckich świąt i uroczystości, a zwłaszcza cza agonów, w których Grecy znajdowali szczególne upodobanie.

Jest jeszcze jedna niezmiernie istotna kwestia: „usystematyzowane zasady sztuki przemawiania”¹⁴⁹, jak to nazywa Cyceon w *Brutusie*, czyli retoryka spisana. Cyceon powtarza za Arystotelesem, że po okresie naturalnego stosowania reguł retorycznych „Koraks i Tejzjasz spisali zasady sztuki wymowy”¹⁵⁰. Istnienie takiej sztuki jak retoryka, jej zmaterializowanie się w czasie wiąże się zatem z arcyważnym dla cywilizacji śródziemnomorskiej procesem przechodzenia od słowa mówionego do pisanego.

¹⁴⁹ Cyceon, *Brutus, czyli o sławnych mówcach*, 11, 44. Wszystkie cytaty z tego traktatu podaję za wydaniem: Cyceon, *Brutus, czyli o sławnych mówcach*, przekład, wstęp i przypisy M. Nowak, Warszawa 2008 (= „Biblioteka Antyczna” 40).

¹⁵⁰ Tamże, 12, 46.

Wykształcona wówczas sztuka była, mówimy dziś, ujęciem naturalnych zdolności perswazyjnych człowieka w zbiór precyzyjnych reguł¹⁵¹. Arystoteles w swojej *Retoryce* objaśniał, jak za pomocą tych reguł można zbudować dowolny tekst. W starożytności uległy więc skodyfikowaniu zasady, do których można się nieustannie odwoływać, aktualizując teorię retoryczną w takim zakresie, w jakim jest to potrzebne współczesnym autorom i badaczom rozmaitych tekstów, i w takim stopniu, w jakim to współbrzmie z ich poglądami na język. Retoryka jawiła się jej starożytnym twórcom-odkrywcą jako dyscyplina uniwersalna, jako zbiór zasad o charakterze naturalnym. „Naturalność” zasad retorycznych nie jest jednak czymś, co zostało spostrzeżone dopiero obecnie, pośród licznych uwag na temat retoryki immanentnej w stosunku do języka, retoryki niebędącej systemem, lecz „pewną właściwością języka”, jak pisze Michał Rusinek, rozróżniając retorykę i retoryczność¹⁵². Wielu antycznych znawców retoryki miało tę świadomość. Trudno więc się zgodzić ze słowami Michała Mokrzan, który pisze:

Współcześni teoretycy retoryki (m.in. Roland Barthes, Jacques Derrida, Hayden White, Stanley Fish, Paul de Man) odchodzą od starożytnej definicji retoryki i skłaniają się ku pojmowaniu jej jako techniki ludzkiego rozumowania oraz podstawowej cechy języka, którą nazywam retorycznością¹⁵³.

Takie rozumienie retoryki nie zostało w całości wynalezione przez współczesnych teoretyków retoryki. Aby to spostrzec, warto prześledzić ujęcie naturalności retoryki i początków jej teorii w dwóch najbardziej znanych starożytnych traktatach retorycznych: w *Retoryce* (ostateczna redakcja: Ateny, ok. 330 r. p.n.e.) i w *Kształceniu mówcy* Kwintyliana (Rzym, ok. 95 r. p.n.e.) — oraz w dialogu Cyserona poświęconym retoryce: *Brutus, czyli o sławnych mówcach* (Rzym, 47–46 r. p.n.e.).

Arystoteles w *Retoryce* z subtelnością zaznaczył:

Retoryka jest antystrofą dialektyki. Obie przecież dotyczą tego rodzaju spraw, które do pewnego stopnia znane są wszystkim ludziom i nie stanowią przedmiotu żadnej określonej nauki. Wszyscy więc w jakimś stopniu posługujemy się jedną i drugą sztuką, gdyż każdy człowiek w pewnej mierze ma do czynienia z podważaniem lub udowadnianiem jakiegoś sądu, z oskarżeniem lub z obroną. Wielu czyni to na wycucie, inni natomiast dzięki nabytej w doświadczeniu dyspozycji. Skoro istnieje jedna i druga możliwość, to oczywiście problem ten może stać się przedmiotem metodycznego rozważenia. Można bowiem zbadać przyczynę, dlaczego jedni osiągają ten sam cel dzięki doświadczeniu, a inni samorzutnie. A takie badanie, zgodzimy się na to wszyscy, jest już zadaniem sztuki¹⁵⁴.

Stagiryta przede wszystkim uwypukla w tym miejscu pokrewieństwo dialektyki i retoryki jako uniwersalnych sztuk właściwego posługiwania się mową (i zarazem, poprzez aluzję do Platonskiego zestawienia sztuki retoryki ze sztuką gotowania, odciśniętą od poglądów Platona zawartych w *Gorgiaszu*).

Owe siostrzane sztuki wnikają w świat społecznego doświadczenia ludzkiego w sposób powszechny i obie dotyczą spraw, które nie są przedmiotem żadnej określo-

¹⁵¹ Zob. M. Korolko, dz. cyt., s. 31 n.

¹⁵² M. Rusinek, dz. cyt., s. 10.

¹⁵³ M. Mokrzan, *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wrocław 2010, s. 14.

¹⁵⁴ Arystoteles, dz. cyt., 1354 a.

nej nauki (więc ze względu na swój specyficzny charakter nie mogą być nauką — ani retoryka, ani dialektyka; w przeciwieństwie do Platona Arystoteles nie uznał metody stosowanej w dialektyce za ściśle naukową). Każdy bowiem człowiek w jakiejś mierze posługuje się sztuką dialektyki czy sztuką retoryki rozumianymi jako wiedza praktyczna, jako rodzaj kompetencji komunikacyjnej, jako sprawność. Sztuka przybiera jednak dojrzały kształt wiedzy teoretycznej, gdy podjęte zostają nieprzygodne, lecz metodyczne rozważania ludzkich zdolności współporozumiewania się. Objawiają się one bowiem dwojako: raz są umiejętnością wykształconą poprzez doświadczenie celowego mówienia, dyskutowania, przemawiania; raz są spontanicznie, samorzutnie zrodzoną w danej chwili i samoistnie spełniającą się zdolnością. Badanie, dlaczego jest możliwe, że porozumiewający się językiem w obu wypadkach „osiągają ten sam cel” i analiza przyczyn takiego stanu rzeczy — okazują się wyróżnikami retoryki i dialektyki jako sztuk.

Trudno o lepsze założenie na początku książki I *Retoryki*, w której Arystoteles uznaje entymemy, czyli wnioskowania o prawdopodobieństwie, za „substancję retorycznego przekonywania”¹⁵⁵, za podstawę argumentacji. Filozof pozwala bowiem przypuszczać dzisiejszym czytelnikom swojego traktatu, że pewne struktury argumentacyjne są własnością języka i mogą się nimi dowolnie — oraz świadomie lub nieświadomie — posługiwać użytkownicy języka.

W kolejnym rozdziale *Retoryki*, gdy powraca zestawienie retoryki z dialektyką, Arystoteles ogranicza zakres dialektyki i retoryki wyłącznie do form argumentowania:

Im bardziej jednak usiłowałby ktoś uczynić dialektykę lub retorykę nie umiejętnością praktyczną, jaką one są w rzeczywistości, lecz nauką, tym bardziej niszczyłby ich właściwą naturę, nawet sobie tego nie uświadamiając. Gdyby je w ten sposób przekształcał, tworzyłby z nich bowiem naukę dotyczącą określonych przedmiotów, nie zaś wiedzę dotyczącą wyłącznie form argumentowania¹⁵⁶.

A nim Stagiryta zdefiniuje retorykę jako „umiejętność metodycznego odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywające”, przyzna jej i dialektyce szczególny charakter:

Żadna inna sztuka nie potrafi logicznie udowadniać przeciwieństw. Potrafi to czynić tylko dialektyka i retoryka, bo tylko te dwie sztuki można w równym stopniu stosować do przeciwstawnych tez¹⁵⁷.

[...] Jest więc rzeczą jasną, że przedmiotem retoryki, podobnie jak dialektyki, nie jest jeden, ściśle określony rodzaj rzeczywistości. Jasne też, że jest ona pożyteczna i że jej zadaniem nie jest przekonywanie, lecz dostrzeganie tego, co odnośnie do każdego przedmiotu może być przekonywające¹⁵⁸.

Ostatecznie zatem Arystoteles umieszcza zarówno retorykę, jak i dialektykę poza obrębem nauk teoretycznych (jak np. filozofia) i prakseologicznych (jak polityka z etyką); nie zalicza jej również do sztuk pojetycznych, których celem jest dzieło, *érgon*.

¹⁵⁵ Tamże.

¹⁵⁶ Tamże, I 1359 b.

¹⁵⁷ Tamże, I 1355 a.

¹⁵⁸ Tamże, I 1355 b.

Osobne miejsce retoryki i dialektyki wynika z ich interdyscyplinarnego charakteru, z faktu, że ich przedmiot wykracza poza jeden określony fragment rzeczywistości, i z faktu, że w naturalny sposób stosowane są w różnych dziedzinach życia. Retoryka nadto pozostaje w związku z naukami politycznymi, o czym pisał Arystoteles we wstępie do *Etyki nikomachejskiej*. Jak zatem podsumowuje Henryk Podbielski, tłumacz *Retoryki*, w koncepcji Arystotelesa sztuka retoryczna

jest rodzajem metody lub techniki, która rozwija charakterystyczną dla wszystkich ludzi umiejętność rozumowania, argumentacji i ekspresji słownej. Jako dyscyplina, której zadaniem jest opracowanie skutecznych sposobów posługiwania się językiem w komunikacji międzyludzkiej, a zwłaszcza sposobów argumentacji i uwierzytelniania w kwestiach wątpliwych i spornych, musi więc z jednej strony korzystać z metod wypracowanych przez nauki logiczne, z drugiej zaś strony z wiedzy nauk politycznych na temat postaw i zachowań ludzkich¹⁵⁹.

Świadomość naturalności zasad retoryki doskonale widać też u teoretyków rzymskich, znajdujących się już w znacznym dystansie czasowym wobec greckich twórców sztuki przekonywania — właśnie ów dystans czyni ich rozważania szczególnie interesującymi.

Na przykład Ciceron w *Brutusie* konstatuje naturalność sztuki retorycznej, szkicując krótko historyczny proces rozwoju greckiej teorii wymowy i równoległe — kunsztu oratorskiego greckich mówców. Narrator we wstępie do swojej wypowiedzi na ten temat — jako uczestnik dialogu odbywającego się, co znamienne, pod pomnikiem Platona — mówi:

Nie jest naszym zamiarem ani nie ma takiej konieczności, by chwalić w tym miejscu sztukę wymowy i wyjaśniać, jak wielką dysponuje siłą i jak znaczne poważanie zdobyli ci, którzy się nią zajmowali. Jednak bez wahania chciałbym potwierdzić jedno, że — obojętnie, czy biegłość w przemawianiu zyskuje się dzięki poznaniu teoretycznych reguł, czy dzięki ćwiczeniom, czy też wrodzonemu talentowi — to najtrudniejsza ze wszystkich umiejętności. Powiadają, że składa się z pięciu części, z których każda sama w sobie okazuje się wielką sztuką. Dlatego też można sobie wyobrazić, jak olbrzymią siłę i jednocześnie trudność stanowi suma owych pięciu największych umiejętności¹⁶⁰.

Ciceron hiperbolizuje przemawianie — najtrudniejszą umiejętność ludzką — i wyróżnia trzy uwarunkowania biegłości w nim: biegłość wykształconą przez poznanie teorii, tę osiągniętą dzięki ćwiczeniom i tę przejawiającą się dzięki wrodzonemu talentowi.

Arystoteles zaś, jak pamiętamy, ujmował to prościej: zamykał dwa pierwsze wymienione tu uwarunkowania w jednym określeniu: doświadczenie, które umożliwia nabycie dyspozycji do przemawiania; z kolei samorzutną biegłość dialektyczno-retoryczną łączył nie tyle z posiadaniem talentu, ile z przekonywaniem intuicyjnym. Oczywiście pojawienie się kategorii talentu w tej materii było nieuchronne, zwłaszcza u Cicerona, tak mocno zainteresowanego indywidualnością wybitnych mówców i parametrami oceny ich kunsztu.

¹⁵⁹ H. Podbielski, dz. cyt., s. 29.

¹⁶⁰ Ciceron, *Brutus*..., 6, 25.

Następnie autor *Brutusa* pokazuje nieuchwytność początków sztuki wymowy w Grecji:

Świadkiem Grecja. Ona to zapłonęła miłością do wymowy i od dawna już przewyższa w tej dziedzinie pozostałe państwa, wszelako wszystkie inne kunszty, i to nie tylko te wcześniej wynalezione, lecz także wcześniej udoskonalone, są w niej znane dłużej, zanim Grecy rozwinęli sztukę wymowy w całej jej potęgę i bogactwie. Gdy się nad tym zastanawiam, przede wszystkim przychodzi mi na myśl, Attyku, i jakby błyszczą na tym polu twoje Ateny. W tym mieście bowiem pojawił się pierwszy mówca i po raz pierwszy uznano mowy za godne zapamiętania, i zaczęto je spisywać. Jednak przed czasami Peryklesa (jakieś jego zapisane przemowy ponoć się zachowały) i Tukidydesa, żyjących przecież w czasach, gdy Ateny nie tylko nie były dopiero co powstającym miastem, ale miastem już dość starym, nie istniały żadne pisma trochę chociażby ozdobne i takie, o których można by powiedzieć, że są dziełem mówcy. Aczkolwiek uważa się, że i żyjący wiele lat przed nimi Pizystrat, i nieco starszy Solon, a później Klejstenes, wiele — jak na owe czasy — znaczyli jako mówcy¹⁶¹.

Charakterystyczne dla Cyserona jest to, że rozwinięcie sztuki wymowy w Atenach uważa za zjawisko późne — inaczej niż się to przedstawia dziś, podkreślając, że perswazja w komunikacji międzypersonalnej interesowała ludzkość „już” w V w. p.n.e. Zainteresowanie Greków sztuką wymowy — zainteresowanie, które przerodziło się w sławne umiłowanie — jest dla autora *Brutusa* w tym sensie „późne”, że rozmijające się choćby z obrazem znaczenia słowa i wspaniałości mówców w eposach homeryckich. Nieco dalej bowiem autor występujący w dialogu pyta Attyka:

Czy widzisz zatem, jak późno nauka wymowy pojawiła się w życiu publicznym nawet w tym mieście, w którym powstała i gdzie osiągnęła swoją dojrzałość? W każdym razie przed epoką Solona i Pizystrata nic nie wiadomo o żadnym mówcy. A ci, chociaż patrząc według pokoleń ludu rzymskiego, są starzy, jednak, jeśli by liczyć stulecia Ateńczyków, powinni być uważani za młodzieńców. Bo mimo że działali za czasów Serwiusza Tulliusza, to przecież Ateny istniały już wtedy znacznie dłużej, niż Rzym istnieje do dnia dzisiejszego. Nie należy zatem wątpić, że wymowa zawsze miała wielką moc. Przecież Homer nie przypisywałby już w czasach wojny trojańskiej takiej sławy oratorskiej Odyseuszowi i Nestorowi, z których jednego chciał widzieć jako obdarzonego mocą, drugiego zaś — słodyczą, gdyby już w owych czasach wysoko nie ceniono sztuki wymowy; a i sam poeta nie wypowiadałby się w tak ozdobny sposób i nie byłby nieomal mówcą. Mimo że trudno określić czasy, w których żył, z pewnością było to na wiele lat przed Romulusem; w każdym razie nie był młodszy od Likurga Starszego, który ustanowił surowe prawa Lacedemonczyków.

Jednak dopiero w czasach Pizystrata zaczęto zajmować się tą dziedziną i uznano, że ma ona większą siłę¹⁶².

O przełomowym początku teorii wymowy, o początku żarliwego zainteresowania Greków retoryką, Cyseron mówi w następujący sposób:

Kiedy przekonano się, jak wielką siłę może mieć dobrze i według określonych reguł przygotowana mowa, nagle pojawiło się wielu nauczycieli sztuki wymowy. Niezwykle ceniono wówczas Gorgiasza z Leontinoj, Trasymacha z Kalchedonu, Protagorasa z Abdery, Prodikosza z Keos i Hipiasza z Elidy¹⁶³.

¹⁶¹ Tamże, 7, 26 n.

¹⁶² Tamże, 10, 39 n.

¹⁶³ Tamże, 8, 30.

Autor różnicuje mówców-pionierów dydaktyki retorycznej, zaznaczając, że w owym czasie działali też fałszywi nauczyciele wymowy:

Również wielu innych, działających w tychże czasach, zuchwale chełpiło się, że nauczają, w jaki sposób słabsza sprawa — tak to bowiem określali — może się stać dzięki mowie mocniejsza. Przeciwwstawiał się im Sokrates, który miał zwyczaj wytrwale odpierać ich poglądy dzięki przenikliwości rozumowania [w tym miejscu luka w tekście — przyp. L.R.] słowami. Dzięki takim, jakże często prowadzonym, dyskusjom pojawiło się wielu nadzwyczaj uczonych mężów¹⁶⁴.

Naturalność zasad retoryki Cyceon pojmuję zaś w sposób, który możemy poznać, analizując fragment dotyczący znaczenia Izokratesa:

Jego dom stał się otworem dla całej Grecji jako miejsce ćwiczeń i szkoła sztuki wymowy. Ten doskonały nauczyciel i wybitny mówca, choć brakowało mu blasku, jaki daje agora, nawet pośród ścian własnego domu zdobył sławę, w której — jak sądzę — nikt mu później nie dorównał. Sam napisał wiele pięknych mów i uczył także pisać innych. A jak w wielu pozostałych sprawach miał lepsze rozeznanie niż wcześniejsi mówcy i nauczyciele przemawiania, tak i jako pierwszy zrozumiał, że również w prozie powinno się zachować miarę oraz pewien rytm, choć należy unikać wierszy.

Przed nim nie znano jeszcze artystycznego układu wyrazów w zdaniu ani jego zamknięcia rytmiczną klauzulą. A jeśli takowe się pojawiały, można było przypuszczać, że nie tworzone ich według określonych zasad, co zapewne przyniosłoby mówcy chlubę, lecz zaistniały raczej mimochodem i w sposób naturalny lub przypadkowo niż w wyniku zastosowania teorii czy przestrzegania reguł. Sama bowiem natura jakby ujmuje myśl i zamyka ją w krąg słów, tak że jeśli zostały dobrze dobrane, myśl owa najczęściej bywa zakończona rytmicznie. Bo przecież i same uszy oceniają, co jest kompletne, a co nie, i jednocześnie, niejako z konieczności, połączenie słów zostaje ograniczone przez oddech, a rzecz okazuje się szpetną nie tylko, gdy oddechu brakuje, lecz i kiedy powietrze nabiera się z trudem¹⁶⁵.

Spełnienie zasad retorycznych w tym wypadku dotyczy budowy zdań, czyli zasad regulujących wzajemny stosunek długości zdania, kompletności treści i rytmu mówienia sprzężonego z oddechem mówcy. Spełnienie tych zasad może się dokonać nie tylko dzięki ich znajomości i świadomemu wyborowi mówcy, lecz także „w sposób naturalny lub przypadkowy”.

Cyceon zdaje sobie również sprawę, że od sformułowania pierwszych zasad retoryki do ich systematyzacji musiało upłynąć wiele czasu. Podkreśla znajomość pierwotnej teorii retorycznej, gdy charakteryzuje niektórych mówców greckich, na przykład Peryklesa:

syn Ksantipposa, Perykles, o którym już wcześniej wspominałem, jako pierwszy [mówca] zaczął wykorzystywać wiedzę teoretyczną. Wprawdzie nie istniały jeszcze wówczas usystematyzowane zasady sztuki przemawiania, jednak on jako uczeń filozofa przyrody, Anaksagorasa, zamiast roztrząsać abstrakcyjne i niezrozumiałe dla ogółu problemy, łatwo skierował swój wyćwiczony intelekt ku sprawom publicznym i procesom sądowym. Ateny, ciesząc się wielce urodą jego wymowy i podziwiając jej obfitość oraz bogactwo, lękały się zarazem jej straszliwej wprost mocy¹⁶⁶.

Z kolei istnienie naturalnej zdolności do przemawiania — a także do tworzenia mów na piśmie — bez wiedzy retorycznej, bez znajomości zasad, Cyceon zaznacza,

¹⁶⁴ Tamże, 8, 30 n.

¹⁶⁵ Tamże, 8, 32–34.

¹⁶⁶ Tamże, 11, 44.

gdy powołując się na Arystotelesa, prawdopodobnie na jego zaginione dziś dzieło *Kompendium sztuk*, kreśli historię początków retoryki:

Dlatego Arystoteles twierdzi, że po wygnaniu z Sycylii tyranów, kiedy po długiej przerwie znów zaczęto w sądach rozpatrywać prywatne sprawy obywateli, jako że mieszkańcy wyspy są bystrzy i skorzy do procesowania się, właśnie Sycylijczycy Koraks i Tejzjasz spisali zasady sztuki wymowy; że choć wcześniej nikt nie zwykł przemawiać zgodnie z zasadami czy regułami, jednak wielu robiło to już w sposób uporządkowany i precyzyjny; że Protagoras zapisywał i przygotował wypowiedzi dotyczące określonych, ogólnych tematów, które teraz nazywane są *loci communes*. Tak samo, tworząc pochwały i nagany poszczególnych zjawisk, postępował Gorgiasz, ponieważ za najbardziej charakterystyczną umiejętność mówcy uznał to, że potrafi on najpierw potęgować pewne zagadnienia, chwalać je, a następnie, ganiąc, z kolei umniejszać; że podobne pisma opracował również Antyfon z Ramnos, a wiarygodny autor, jakim był Tukidydes, podał, iż nie słyszał nikogo, kto broniąc samego siebie, lepiej niż on przemawiałby w sprawie dotyczącej kary śmierci. Z kolei Lizjasz początkowo zwykł twierdzić, że istnieje teoria retoryki, później natomiast, ponieważ Teodoros okazał się znacznie w niej bieglejszy, choć uboższy w środki wyrazu jako autor mów, porzucił zajmowanie się zasadami sztuki wymowy i zaczął pisywać mowy dla innych. Podobnie Isokrates: początkowo przeczył istnieniu teorii retoryki, a zwykł pisywać mowy dla innych, by mogli je wygłaszać w sądach, lecz odkąd jego samego zaczęto nieustannie przyzywać przed trybunał jakoby za wykroczenie przeciw ustawie „o stosowaniu w procesie sądowym zakazanych środków”, przestał tworzyć mowy dla innych i całkowicie poświęcił się spisywaniu zasad sztuki wymowy¹⁶⁷.

W świetle tych słów wydaje się, że naturalna zdolność do przemawiania opiera się na umiejętności mówienia celowego; celowość tę wyznacza podkreślone przez Cyserona uporządkowanie kompozycyjne i precyzja stylu, staranny dobór wyrazów.

W Cyceńskim przekazie zwraca uwagę także to, że autor *Brutusa* uchwycił dwa najważniejsze czynniki rozwoju retoryki: nowy nurt w filozofii i przemiany polityczne. Uświadamia sobie bowiem, że pomiędzy początkami teorii wymowy a rozwojem filozofii greckiej istniał jakiś istotny związek, lecz nie określa go bliżej, a zauważa, że równoległe do ruchu edukacyjno-retorycznego nastąpiła znacząca zmiana w dziedzinie filozofii:

Powiada się też, że wtedy właśnie wynaleziono filozofię zajmującą się nie naturą, jak to było wcześniej, lecz tą, która rozprawia o dobru i złu, o życiu i obyczajach ludzi. Ponieważ jednak ta dziedzina wiedzy odbiega od obranego przez nas tematu, zostawmy filozofów na później, a teraz powróćmy do mówców, od których na chwilę odbiegliśmy¹⁶⁸.

Podsumowując zaś ostatecznie rozwój wymowy w Grecji, Cyseron tłumaczy go odpowiednim ustrojem i odpowiednimi warunkami politycznymi w państwie:

To pokolenie [pokolenie Peryklesa — przyp. L.R.] jako pierwsze wydało w Atenach mówcę niemal idealnego. Albowiem pragnienie przemawiania nie rodzi się ani wśród ludzi, którzy dopiero budują państwo, ani wśród toczących wojny, ani też wśród takich, którzy są spętani i ograniczeni władzą królów. Sztuka wymowy jest towarzyszką pokoju i współniczką szlachetnego spędzania wolnego czasu, a przy tym jakby wychowanką właściwie ustanowionego państwa¹⁶⁹.

Stąd powiązanie rozkwitu retoryki z demokratycznymi Atenami — Cyseron zwraca się bowiem do Attyka w tych słowach:

¹⁶⁷ Tamże, 12, 46–48.

¹⁶⁸ Tamże, 8, 31.

¹⁶⁹ Tamże, 12, 45 n.

Oto oglądasz narodziny i początki działalności mówców w Grecji; według rachuby naszych roczników są oni bardzo odlegli w czasie, a według ich kronik — dość młodzi. Albowiem zanim państwo Ateńczyków zaczęło znajdować przyjemność w sławie, jaką daje umiejętność przemawiania, już dokonało — i w czasie wojen, i podczas pokoju — wiele godnych pamięci czynów. Jednak uprawianie sztuki wymowy nie rozpowszechniło się w całej Grecji, lecz było właściwe jedynie Atenom¹⁷⁰.

Inne, jeszcze szersze, spojrzenie na początki retoryki przedstawił Kwintyliian w *Kształceniu mówcy* w księdze II w rozdziale XVII *Czy retoryka jest sztuką?*, nawiązując do Cyserona i tradycyjnie odwołując się do śladów znajomości sztuki retorycznej w eposach Homera:

Niektórzy uważają retorykę za coś naturalnego, choć wcale nie przeczą, że można to przez ćwiczenie wydoskonalic. Tak np. w dziele Cyserona *O mówcy* [II 57, 232] Antoniusz mówi: „jest ona pewnego rodzaju obserwacją zasad praktyki życiowej, ale nie sztuką”. Oczywiście Cyseron umieścił takie słowa w tym piśmie nie jako wypowiedź, którą należy przyjmować za prawdę, lecz dla utrzymania indywidualności Antoniusza, który występował w roli odmawiającego retoryce charakteru sztuki. Natomiast rzeczywistym wyznawcą takiego poglądu na retorykę był, jak się zdaje, Lizjasz. A zdania tego, że retoryka jest czymś naturalnym, broni się tym, że i ludzie niewykształceni, nawet barbarzyńcy i niewolnicy, gdy mówią we własnej obronie, także zaczynają od pewnego rodzaju wstępu, potem opowiadają, dowodzą swej racji, zbijają stawiane im zarzuty i w końcu uciekają się do prośb, co by mogło odpowiadać epilogowi. Do tego dodaje się ów znany sofizmat, że co ze sztuki powstaje, jako sztuka istnieć nie mogło wcześniej: skoro zaś ludzie zawsze mówili, i we własnej obronie, i w obronie innych, a nauczyciele „sztuki” retorycznej pojawili się późno, bo dopiero w czasach Tejzjasza i Koraksa, jasną jest rzeczą, że mowa istniała przed sztuką i dlatego sama sztuka nie jest.

Ja oczywiście nie kłopotzę się o to, kiedy zaczęło się nauczanie tej sprawności, jakkolwiek mogę zauważyć, że już u Homera znajdujemy nauczyciela zarówno postępowania, jak i przemawiania, mianowicie w osobie Fojniksa, znajdujemy wielu mówców i nawet wszystkie rodzaje wymowy w stylu trzech wodzów, znajdujemy popisy w wymowie współzawodniczącej z sobą młodzieży. Co więcej: wśród rzeźb na tarczy Achillesa występują i spory, i rzecznicy sądowi. Mnie jednak wystarczy, jeżeli tu zwrócę uwagę na fakt, że wszystko, cokolwiek sztuka wydoskonalila, wzięło swój początek od natury. Bo inaczej z liczby sztuk musiałoby się usunąć np. medycynę, którą przecież także wynaleziono na podstawie obserwacji środków, działających uzdrawiająco i działających z przeciwnym skutkiem, a która — jak niektórzy przyjmują — w ogóle opiera się tylko na doświadczeniu praktycznym: i ranę bowiem obwiązywał sobie niejeden, zanim medycyna powstała jako sztuka, i gorączkę łagodził przez spokojne leżenie i dietę, nie dlatego żeby znał racjonalną metodę takiego postępowania, lecz dlatego, że to mu dyktowała potrzeba zdrowia. Tak samo sztuką nie mogłoby być budownictwo; pierwotni bowiem ludzie w najdawniejszych czasach budowali przecież chaty bez znajomości sztuki. I muzyka musiałaby nie być sztuką; zawsze bowiem i śpiew, i taniec znany był u wszystkich ludów w formie jakiegoś rytmu i jakiejś melodii.

Tak zatem, jeżeli retoryką ma się nazywać wszelki sposób mówienia, to oczywiście zgodzę się, że istniała ona pierwaj, zanim się stała sztuką¹⁷¹.

Zwróćmy uwagę, że Kwintyliian obok przykładu z traktatu *O mówcy* oraz typowej w tej kwestii argumentacji umieścił swoje dowodzenie: jeżeli nie jest sztuką retoryka, to nie jest nią również medycyna, budownictwo i muzyka — ale, zgadzając się ze zwo-

¹⁷⁰ Tamże, 13, 49.

¹⁷¹ Kwintyliian, dz. cyt., II 17, 5–10.

lennikami poglądu o istnieniu retoryki naturalnej przed sformułowaniem jej zasad, dodał niemniej istotne zdanie warunkowe: jest tak, „jeśli retoryką ma się nazywać wszelki sposób mówienia”.

Autor *Kształcenia mówcy* postrzega zatem retorykę „naturalną” jako zbiór zasad regulujących użycie języka we wszelkich aktach mowy, ale nie składania się bynajmniej ku temu, by stwierdzić istnienie jakiegś pierwotnej retoryki jako sztuki słowa mówionego, gdyż pisze:

Jeżeli jednak za mówcę będziemy uważać nie każdego, kto tylko mówi, i jeżeli wobec tego ludzie najdawniejsi, choć mówili, nie byli przecież mówcami, to muszą się znowu nasi przeciwnicy zgodzić na to, że mówca został mówcą dzięki sztuce, a przed sztuką jako taki nie istniał. To twierdzenie zaś zbija równocześnie drugi ich argument, mianowicie ten, że nie należy do sztuki to, co potrafi robić człowiek, który się danej rzeczy nie uczył; a przemawiać umięją i tacy, którzy się tego nie uczyli. Na poparcie tego to argumentu przytaczają fakt, że Demades i Ajschines byli mówcami, choć pierwszy był z zawodu wioślarem, a drugi aktorem scenicznym. Ale się mylą. Bo nie może być mówcą, kto się tej sztuki wymowy nie nauczył, a co do tych dwóch powiedzielibyśmy raczej, że nauczyli się jej późno, niż wcale. Choć właściwie Ajschines od wczesnych lat powinien był znać pismo, skoro przecież jego ojciec był nauczycielem szkoły elementarnej; a co do Demadesa nie mamy żadnej pewności, że do szkoły nie chodził. Zresztą gdyby nawet tak było, to sama długoletnia praktyka mogła go uczynić takim, na jakiego on się tam potem wyćwiczył. Jest ona bowiem najskuteczniejszą metodą nauki. Ale możemy twierdzić, że gdyby miał odpowiednie wykształcenie, byłby niewątpliwie i doskonalszy [w tym miejscu luka w rękopisie — przyp. L.R.], bo nie ośmielił się pisać mów, jakkolwiek wiemy, że w żywym słowie osiągnął niemałe znaczenie¹⁷².

U Kwintyliana spotykamy zatem interesujące rozróżnienie na retorykę naturalną, leżącą u podstaw „wszelkiego sposobu mówienia”, oraz na retorykę jako sztukę przemawiania wypracowaną w starożytnej Grecji, której początki są nieuchwytnie (z tego względu, że już u Homera autor słusznie rozpoznaje elementy związane z uprawianiem wyrafinowanej sztuki wymowy) i która pozwala kształcić mówców. W drugim wypadku retoryka jest zatem zjawiskiem historycznym, przemienionym w trwałą wartość kultury śródziemnomorskiej.

Refleksja nad naturalnością retoryki przebłyскуje także w tradycji bizantyńskiej, towarzysząc niekiedy wykuwaniu definicji sztuki retorycznej. Helena Cichocka pisze bowiem, że omówienie tej definicji, wybór najtrafniejszej i przeprowadzenie krytyki definicji uważanych za błędne było niezbywalną częścią schematu kompozycyjnego *prolegomena*, czyli wprowadzeń do bizantyńskich traktatów retorycznych¹⁷³.

Na przełomie IV i V w. Atanazjusz nieco zmienia definicję Arystotelesowską: „Retoryka jest to zdolność wykrywania możliwości przekonywania w każdym przypadku”¹⁷⁴ na: „praktyczna zdolność możliwości przekonywania w każdym przypadku”¹⁷⁵ i objaśniając ją, przeciwstawia wygłoszenie mowy przez amatora wygłoszeniu mowy przez retora. O ile skutek obu wygłoszeń może być identyczny: przekonanie słuchaczy, o tyle sposób przekonywania przez amatora i przez retora inny. Perswazja

¹⁷² Tamże, II 17, 11–13.

¹⁷³ H. Cichocka, dz. cyt., s. 1.

¹⁷⁴ Tamże, s. 8.

¹⁷⁵ Tamże, s. 9.

mówcy-amatora zostaje związana ze sferą przypadku, a perswazja retora — ze sferą sztuki. Sens tej myśli uwypukla analogia do wyleczenia chorego przez lekarza:

Tak więc i amator mógłby wyleczyć, lecz nie przez sztukę, ale przez przypadek; lekarz zaś i przez sztukę, i przez wiedzę (*téchne kàj epistème*), jeśli oczywiście zna przyczynę¹⁷⁶.

To zatem, co niezwiązane ze sztuką, co naturalne w przekonywaniu, jest niekontrolowane, wystawione na oddziaływanie przypadku, i dlatego osiągnięcie celu również będzie przypadkowe. Takie ujęcie problemu zdaje się wykluczać działanie intuicyjne mówcy.

Definicja „wzorcową” (według Cichockiej) retoryki bizantyńskiej, zbudowana przez Bizantyńczyków na podstawie definicji Dionizjusza z Halikarnasu, także w jakimś stopniu prowokowała do teoretycznych rozważań na temat naturalności sztuki retorycznej. Definicja ta brzmiała następująco:

Retoryka jest to sztuka dotycząca zdolności słowa w działalności publicznej, mająca za cel mówić w sposób przekonujący według możliwości¹⁷⁷.

Na przykład już w komentarzu wczesnobizantyńskiego retora Marcellinusa (V/VI w.) do bazowej definicji Dionizjusza z Halikarnasu spotykamy w analizie pojęcia „zdolność” (*dýnamis*) rozróżnienie na zdolność „wymagającą sztuki” (*éntechnos*) oraz zdolność „pozbawioną sztuki” (*átechnos*)¹⁷⁸.

W bizantyńskich *prolegomenach*, w których Herbert Hunger wyróżnił trzy schematy kompozycyjne¹⁷⁹, odnajdujemy zagadnienie naturalności retoryki niezmiennie wpisane w samą konstrukcję wprowadzenia do traktatu retorycznego. Musiało się ono tradycyjnie pojawić na czele kompozycji ułożone według czterech pytań Arystotelesowskich: czy jest? czym jest? jakim jest? dlaczego jest?

Pytanie „czy jest?” (*ej ésti*) zawierało rozważania na temat istnienia retoryki, a pośród nich pojawiała się kwestia jej naturalności. W następujący sposób Cichocka streszcza tę część rozważań w odpowiedzi na pytanie „czy jest?” w *Prolegomena* nr 1 Trofoniosa (który wraz z Doksapatresem przytacza po raz pierwszy definicję wzorcową¹⁸⁰):

Istnienia retoryki nie trzeba udowadniać, ponieważ jest ono ogólnie przyjęte. Niektórzy jednak kwestionują jej istnienie twierdząc, że retoryki nie było [...] ¹⁸¹.

Tutaj pojawia się charakterystyczne *refutatio*:

jeśli nie było, to nie powstała, ponieważ żaden byt nie powstaje z niczego; dokonać tego może tylko bóg.

Przeciwnicy istnienia retoryki dowodzą swej tezy, rozważając podwójne znaczenie bytu: jako *enérgeja* (urzeczywistnienie) i jako *dýnamis* (zdolność, możliwość).

¹⁷⁶ Tamże.

¹⁷⁷ Tamże, s. 31.

¹⁷⁸ Tamże, s. 20.

¹⁷⁹ Tamże, s. 54.

¹⁸⁰ Tamże, s. 35.

¹⁸¹ Tamże, s. 55.

Jeśli ktoś twierdzi, że retoryka nie istniała kiedyś jako *enérgeja*, zakwestionuje także inne sztuki i umiejętności (*téchnas kàj epistémas*), wszystkie bowiem były najpierw w stanie „możliwości” (*dýnamis*), a potem dopiero przeszły w stan „ureczywistnienia” (*enérgeja*) — z niczego (*ek tón mè ónton*).

Jeśli zaś twierdzi, że retoryka nie była „możliwością” (*dýnamis*), to jego fałszywe argumenty zostaną odparte, ponieważ przeszła w stan „ureczywistnienia” (*enérgeja*).

Jeśliby nie była „możliwością”, nie stałaby się przecież „ureczywistnieniem”, co potwierdzają jej zadania (*érga*): nakłaniać ku dobremu, odwracać od zła, oskarżać winnych, bronić pokrzywdzonych, ganić złych, a dobrych uznawać za godnych pochwał.

Zatem retoryka w sposób oczywisty i jest, i istnieje przez „ureczywistnienie” (*enérgeja*)¹⁸².

Ważne okazuje się tu zatem charakterystyczne dla ówczesnej filozofii wschodniej rozróżnienie dwóch pojęć: *dynámejs* oznaczającego ‘zdolności’, ‘możliwości’, które dla starożytnych wyrażało stany pośrednie, gdy rzecz, zgodnie ze swoją naturą, nie jest ani dobra, ani zła, lecz może zostać wykorzystana i dla tego, co dobre, i dla tego, co złe; oraz pojęcia *enérgeja* oznaczającego ‘ureczywistnienie’.

Dalsze odpierane zarzutów w tej części wprowadzenia dotyczy już istnienia retoryki w teraźniejszości. Gdy Trofonios kończy odpowiedź na pytanie „Czy jest?”, dodaje:

przecież mówienie dobrze (*éu légejn*) istniało od początku (*pántos eks archés...*). Jeślibyśmy powiedzieli, że nie istniało, jest to jawne oskarżenie boga, który nam użyczył słowa i pozwolił mówić, nie dodając jednak: „dobrze” (*éu*).

Jeśli zatem słowo istniało, to odnosiło się do mówienia; jest ono jednak czym innym niż sztuka, z biegiem czasu doskonalone oraz upiększane przez praktykę¹⁸³.

Na gruncie bizantyńskim dowodzenie istnienia retoryki „pierwotnej” zyskuje więc kształt argumentu teologicznego. W anonimowych *Prolegomena* nr 4 pierwsze punkty poprzedzające definicję retoryki również dotyczą podobnych zagadnień, omówionych jednak bardzo schematycznie. Najpierw nieznany autor w następujący sposób odpowiada na wywiedzione z Arystotelesa pytanie „Czy retoryka pochodzi od bogów?": skoro bóg jest początkiem wszystkiego i od niego pochodzi wszelkie dobro, to retoryka, jedna z rzeczy dobrych, pochodzi od niego; dał ją zaś ludziom Hermes. Następnie na pytanie „Czy retoryka jest wśród herosów?” autor odpowiada przykładami z Homera; na pytanie „Jak retoryka znalazła się wśród ludzi?” odpowiada, że wynaleźli ją Koraks i Tizjasz w Syrakuzach, z kolei na pytanie „Jak retoryka wzrosła w Atenach?” daje odpowiedź: dzięki Gorgiaszowi z Leontinoj¹⁸⁴.

Wyraźnie widać, że *Prolegomena* Trofoniosa zawierają mniej banalną refleksję nad początkami retoryki. Niezaprzeczalnie interesujące jest jego wyobrażenie o pierwotnej, a pełnej umiejętności mówienia, umiejętności pochodzenia boskiego, której nie da się zredukować do zwykłego komunikowania, nieopatrzzonego *adverbium éu*.

Inaczej niż Kwintyliian, Trofonios owo pierwotne mówienie, *légejn*, traktuje nie-rozzerwalnie z *éu*¹⁸⁵, które w języku greckim w odniesieniu do umiejętności oznaczało

¹⁸² Tamże.

¹⁸³ Tamże, s. 57.

¹⁸⁴ Zob. tamże, s. 58.

¹⁸⁵ Tamże, s. 57.

‘dobrze’, ‘gruntownie’, ‘dokładnie’¹⁸⁶ (*Słownik Abramowiczówny*), ale też ‘dobrze’, ‘pięknie’, ‘ładnie’, ‘składnie’, ‘słusznie’, ‘stosownie’, ‘ściśle’, ‘starannie’, ‘zręcznie’, ‘chytrze’, ‘cało’, ‘szczęśliwie’, ‘wygodnie’¹⁸⁷ (*Słownik Węclewskiego*). Ta migotliwość znaczenia *eu* odsyła nas do niejednoznaczności — a może lepiej rzec: złożoności znaczeniowej — łacińskiego *bene* w Kwintylińskiej definicji retoryki, analizowanej przez Ziomka i obszernie omówionej przez Rusinka¹⁸⁸, który proponuje ostateczne zerwanie z gramatyzującym retorykę redukowaniem znaczenia *bene* tylko do „poprawnie”.

Gdy rozważymy myśl Trofoniosa o naturalności retoryki, musimy się skłonić do interpretacji *légejn eu* jako zarówno: „mówić składnie, poprawnie”, jak i: „mówić pięknie, kunsztownie”. Bóg, który pozwoliłby ludziom jedynie mówić, pozwoliłby im się jedynie porozumiewać. Jednakże Bóg, który pozwolił mówić „dobrze”, pozwolił tworzyć wypowiedzi o pewnej, niezdefiniowanej w tym zdaniu przez Trofoniosa jakości. Wyobrażenie owej jakości umożliwia dopiero kolejne zdanie tekstu. Oto istnienie prapoczątkowej jakości mówienia słowami potwierdza się w istnieniu sztuki słowa, która się z niej rozwinęła. Słowo zostało nie tylko „wydoskonalone” w sensie poprawności, lecz i „upiękzone” w sensie artystycznym — i nie skutkiem ustanowienia teorii słowa, ale poprzez praktykę. Wiąże się to z bizantyńskim poglądem na zdolność przekonywania, *dýnamis*, jako zdolność praktyczną. Pod wpływem tego przekonania w okresie od IV do XIV w. bizantyńscy komentatorzy stanowczo odrzucali definicję retoryki Arystotelesa jako błędną, uważali bowiem, że ujmuje ona sztukę retoryczną w oderwaniu od praktycznego działania¹⁸⁹.

Ten krótki przegląd zagadnienia naturalności i pierwotności sztuki retorycznej w pismach retorycznych w tradycji greckiej, rzymskiej i bizantyńskiej umożliwia mi postawienie tezy: zarówno twórcy teorii retoryki, jak i obserwatorzy praktyki retorycznej wcześniej uświadamiali sobie, że wysublimowana sztuka przekonywania wyłoniła się z zakresu naturalnych zdolności komunikacyjnych człowieka. Każdy ze słynnych teoretyków wymowy grecko-rzymskiej, jak również twórców mniej dziś znanej bizantyńskiej tradycji retorycznej pojmował i przedstawiał tę „naturalność” inaczej.

Arystoteles rozpatrywał ją poza kontekstem historycznym, jako stale występującą u ludzi zdolność mówienia i dyskusowania. Wskazał na coś niezmiennie istotnego: fenomen osiągniętego celu wypowiedzi, zaobserwował bowiem, że ten sam cel mogą osiągnąć zarówno osoby doświadczone w przemawianiu, jak i postępujący „na wyczucie”. Retoryka jako zaawansowana technika, podobnie jak dialektyka, w ten sposób staje się sztuką, że jej twórcy poszukują zasad perswazyjnej skuteczności poprzez analizę tego fenomenu. Wyjątkowe jest to, że Arystoteles nie zaprzecza możliwości osiągnięcia tego samego celu bez sztuki (inaczej niż później Kwintylian, dla którego „mówca został mówcą dzięki sztuce, a przed sztuką jako taki nie istniał”).

¹⁸⁶ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960, s. 325 n.

¹⁸⁷ *Słownik grecko-polski, ułożył Zygmunt Węclewski doktor filozofii, profesor zwyczajny Szkoły Głównej Warszawskiej*, Warszawa 1905.

¹⁸⁸ M. Rusinek, dz. cyt., s. 104–109.

¹⁸⁹ H. Cichocka, dz. cyt., s. 12.

Cycon z kolei naturalną umiejętność przemawiania, która w jego wyobrażeniu opiera się przede wszystkim na zdolności mówienia celowego, wiąże przede wszystkim z wrodzonym talentem mówcy i rozważa zarówno w kontekście historycznym, jak i poza nim. Dostrzega, podobnie jak Arystoteles, możliwość zaistnienia konkretnych walorów mowy — typowych dla kunsztownych przemówień, takich jak na przykład zrytmizowane zdania — „mimoходом i w sposób naturalny” albo w wyniku przypadku. W *Brutusie* zauważa więc, że to, co jest domeną sztuki retorycznej, może zostać zrealizowane w dwójnasób: naturalnie oraz „według określonych zasad”, „w wyniku zastosowania teorii czy przestrzegania reguł”. W drugim wypadku znajomość zasad i umiejętność ich odpowiedniego zastosowania jest chlubą mówcy. Podziwiamy w mówcy zharmonizowanie wiedzy i praktyki, dzieło jego świadomości, a nie przypadku. Tymczasem odpowiednie wysłowienie bywa wyłącznie dziełem natury, „sama bowiem natura jakby ujmuje myśl i zamyka ją w krąg słów”. Cycon zatem, choć studiuje naturalność retoryki w procesie rozwoju historii wymowy, wychodzi poza myślenie historyczne o niej i uszczegóławia refleksję Arystotelesowską. W innym swoim traktacie — *O mówcy* — wyposaża Krassusa w następujące słowa:

wyduje mi się, że albo w ogóle nie ma żadnego teoretycznego systemu sztuki wymowy, albo jest on bardzo powierzchowny, a cały spór między ludźmi uczonymi sprowadza się do polemiki o słowo. Jeśli bowiem zdefiniujemy naukę tak, jak to przed chwilą przedstawił Antoniusz, jako obejmującą treści dobrze poznane i dokładnie zbadane oraz dalekie od sądów opartych na mniemaniu, a oparte na wiedzy, wówczas, jak mi się wydaje, mówca nie będzie dysponował żadnym teoretycznym systemem. Wszystkie bowiem rodzaje tego naszego przemawiania na forum są zmienne i przystosowane do pospolitej zdolności rozumowania tłumy. Jeśli natomiast ludzie roztropni i doświadczeni te prawidła, których przestrzega się w praktyce wygłaszania mowy, spostrzegli, opisali, ujęli je w definicje, objaśnili według rodzajów, podzielili na części — co, jak widzę, można było uczynić — nie pojmuję, dlaczego nie miałyby uchodzić za naukę, nie tyle zgodnie z dokładną definicją, co zgodnie z tą potoczną o niej opinią. Ale przecież, czy jest nauką, czy też czymś podobnym do nauki, w żadnym razie nie należy jej lekceważyć. Należy jednak wziąć pod uwagę i to, że do osiągnięcia kunsztu w wymowie ważniejsze są inne sprawy¹⁹⁰.

Następnie Krassus, zachęcony przez Antoniusza, przedstawia, co według niego „jest bardziej przydatne do wymowy niż sama teoria”¹⁹¹. To doskonale wyważone podsumowanie poglądów Cycona na naturalność umiejętności retorycznych:

A zatem uważam — rzecze na to Krassus — że po pierwsze wielki wpływ na zdolność wymowy wywiera wrodzony talent. [...] Reakcje bowiem umysłu i intelektu powinny być szybkie, żeby zapewniały wnikliwość przy wynajdowaniu tematu i bogaty zasób słów przy objaśnianiu oraz kunsztownym opracowywaniu tematu, jak również pewne i długotrwałe zapamiętanie. A jeśli jest ktoś, kto sądzi, że można osiągnąć to dzięki nauce teorii — jest to pogląd błędny: byłoby bowiem wspaniale, jeśli te zdolności nauka teorii mogła rozpalic i poruszyć; ale poprzez naukę nie można ich zaszczepić i ofiarować; wszystkie one są bowiem darami natury — cóż mam mówić o tym, co bez wątpienia rozwija się wraz z samym człowiekiem, jak: sprawność języka, tembr głosu, płuca, tężyzna fizyczna, określony wyraz i wygląd całego oblicza i ciała? I bynajmniej nie zamierzam przez to powiedzieć, iż nauka teorii nie może pewnych talentów udoskonalić — jestem bowiem świadom

¹⁹⁰ Cycon, *O mówcy*, I 107–109.

¹⁹¹ Tamże, I 110.

tęgo, że dzięki nauczaniu to, co jest dobre, można uczynić jeszcze lepszym, a to, co nie najlepsze, w jakiś sposób jednak wyostreć i poprawić — lecz niektórzy są tak wielkimi jakałami albo mają tak chrapliwy głos, albo ich mimika i ruchy są tak ociężałe i niezdarne, że nawet jeśli by byli obdarzeni wrodzonym talentem i znajomością teorii, to jednak nie można by ich zaliczyć do grona mówców. Z drugiej zaś strony niektórzy są tak bardzo do tego właśnie przystosowani, tak szczerze obdarowani przez naturę, że, jak się wydaje, nie zrodzili się, lecz zostali stworzeni przez jakiegoś boga¹⁹².

Z kolei Kwintyliana przesuwają nieco problem na inną płaszczyznę, rozróżniając retorykę naturalną, dotyczącą „wszelkiego sposobu mówienia”, oraz retorykę jako odkrytą przez Greków w trudnym do uchwycenia momencie sztukę opracowywania przemówień. Dla Kwintyliana zatem istnieje *dicere* i *bene dicere*: retoryka naturalna obejmuje tylko to pierwsze, jest ona zwyczajnym „mówieniem”, a jako sztuka mogła zaistnieć dopiero, gdy ustalono i zapisano jej zasady, gdyż oto „ludzie najdawniejsi, choć mówili, nie byli przecież mówcami”.

Nietrudno zauważyć, że to ujęcie, choć uwzględnia różnorodność tekstów tworzonych przez człowieka, jest najbardziej uproszczone. Natomiast dla tradycji bizantyńskiej bardziej charakterystyczne jest spojrzenie Arystotelesowskie na to, co naturalne w przekonywaniu — naturalne, więc przypadkowe. Choć zatem Bizantyńczycy wprowadzają perspektywę historyczną i rozpisują dzieje rozwoju retoryki w schematycznych porządkach arystotelesowskich, zdolni są jednak również do refleksji filozoficznej nad pochodzeniem retoryki: umiejętności retoryczne człowieka Trofonios tłumaczy wolą bóstwa. Ta wykładnia tylko na pozór jest prostym dowodzeniem pierwotnego istnienia zasad retoryki; Trofonios precyzyjnie rozróżnia „mówienie” i „mówienie dobrze” i uznaje jedynie to drugie za coś, co się zawiera w darowanym ludziom przez bóstwo języku.

Wiele wieków później w podręcznikach retoryki spotkamy już tradycyjne rozróżnienie na retorykę naturalną i „sztuczną”, artystyczną. Stanisław Papczyński w *Zwiazstwie królowej sztuk* (Warszawa, 1663 r.) wyodrębnia naturalną i kunsztowną sztukę wymowy, pisząc:

Naturalną sztukę wymowy (*rhetorica naturalis*) wlał prarodzicowi nas wszystkich sam Stwórca wszechrzeczy, który dał mu usta zdolne do górnolotnego wystawiania się, umocował w gardle ruchliwy język, pierś ożywił tchnieniem, aby mógł on za ich pomocą urabiać słowa.

Wynalezienie kunsztownej [wyuczonej] (*rhetorica artificialis*) sztuki wymowy przypisuje się najpierw Merkuremu, następnie Arystotelesowi, w końcu Ciceronowi, który niewątpliwie jest nie tylko pierwszym i najważniejszym mistrzem wymowy łacińskiej, ale i jej twórcą¹⁹³.

Wszystkie opisane wyżej starożytne opinie na temat naturalności retoryki układają się w swoistą dyskusję na temat pochodzenia oraz istnienia retoryki. Na ogół starożytni autorzy prezentują stanowisko „naturalistyczne”: albo uznają istnienie retoryki naturalnej, *in statu praesenti*, czy inaczej mówiąc: naturalność zasad retorycznych, albo przyjmują istnienie stadium pierwotnego sztuki retorycznej. Konwencjonalizmem zaś będzie nacechowany oczywisty wniosek, że owa konkretna retoryka

¹⁹² Tamże, I 113–115.

¹⁹³ Bł. S. Papczyński, *Zwiazstun królowej sztuk, czyli kształcenie adeptów kunsztownego przemawiania, autorstwa Stanisława od Jezusa i Maryi ze Szkół Pobożnych*, przekład i przypisy B. Kupis, [w:] tenże, *Pisma zebrane*, Warszawa 2007, s. 270 n.

o kształcie greckim powstała na skutek umowy w ściśle określonych warunkach historyczno-kulturowych.

Należy podkreślić, że umiejętność przekonywania jest rozpatrywana tutaj w związku z rozwojem samego języka, nie zaś tworzonej w języku literatury, choć przykłady „pierwotnych” mów pochodzą z tekstów literackich, z eposów Homera. Zdolność do pięknego wykańczania zdań spostrzeżona została właśnie w kontekście rozwoju języka nie jako umiejętność zależna od woli człowieka, lecz jako pewien automatyzm, dzieło ludzkiej natury. Retoryka zdaje się więc być tym samym, co naturalna ludzka zdolność do ekspresji słownej czy do ekspresji muzycznej: śpiewu, rytmiki, tańca. Ale przy tym rzecz charakterystyczna: w zachowanych tekstach żaden autor nie analizuje jej w planie ludzkiego życia, jako zdolności nabywanej w dzieciństwie wraz z umiejętnością porozumiewania się za pomocą słów.

*

Zagadnienie naturalności retoryki pod pewnymi względami nasuwa skojarzenie ze sporem o naturę wyrazów w *Kratylosie* Platona, właśnie dlatego, iż spór ten dotyczy języka w ogólności. W dialogu zostały zaprezentowane dwa stanowiska: naturalistyczne (*Kratylos*), eksponujące przyrodzony charakter języka, a dokładniej nazw, odpowiadających naturze rzeczy, którym zostały nadane, oraz stanowisko konwencjonalistyczne (*Hermogenes*), uznające ustanowienie i zwyczaj danego środowiska społecznego za właściwą genezę nadawania nazw przedmiotom. Sokrates przemienia ten spór w znacznie poważniejszą dysputę, dążąc do uzyskania odpowiedzi, czy znajomość języka, zwłaszcza nazw, umożliwia zdobycie rzetelnej wiedzy o rzeczywistości.

Jak pamiętamy, Platon dokładniej objaśnia swoje stanowisko w tej sprawie w *Listie VII*. Nazwa, za pomocą której umysł ludzki ujmuje byt, jest tylko „pierwszym ujawnieniem rzeczy”¹⁹⁴, a nie wiedzą o przedmiocie. Żadna bowiem nazwa „nie przysługuje żadnemu na mocy jakiegś pewnie ugruntowanej zasady”¹⁹⁵ i w wyniku umowy można by zamienić na przykład nazwy „okrągłego” i „prostego” i używać ich odwrotnie bez szkody dla porozumienia. W *Charmidesie* Platon podkreśla decydujące znaczenie kontekstu, w jakim nazwa została użyta: „Ja ci pozwalam używać każdego słowa, jak ci się podoba; powiedz tylko jasno za każdym razem, z czym wiążesz nazwę, której używasz”¹⁹⁶.

W *Kratylosie* tytułowy rozmówca twierdzi, że to bóg nadał rzeczom pierwsze nazwy i że każda rzecz w zależności od swej natury posiada taką, którą człowiek odgaduje, trafnie lub nietrafnie. Przeciwstawia się temu stanowisku *Hermogenes*, który rzecze:

nie mogę dać się przekonać, że istnieje jakaś trafność nazwy inna niż ta na podstawie konwencji (*kynthéke*) i akceptacji (*homologia*), gdyż mnie się wydaje, że jakkolwiek czemuś dasz nazwę, to

¹⁹⁴ Platon, *List VII*, 342 a, przeł. M. Majkowska, cyt. za: I. Dąbska, *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*, Wrocław 1984, s. 88 n.

¹⁹⁵ Platon, *List VII*, 343 a.

¹⁹⁶ Platon, *Charmides*, 163 d, przeł. W. Witwicki, cyt. za: Platon, *Charmides i Lyzys*, przekład, wstęp, objaśnienia i ilustracje W. Witwicki, Warszawa 1959.

nazwa ta jest trafna [...]; żadna bowiem nazwa nie przysługuje niczemu z natury (*phýsej*), tylko z ustanowienia (*nómo*) i ze zwyczaju (*éthej*) tych, którzy nią się posługują i nią coś oznaczają¹⁹⁷.

Izydora Dąmbska zwróciła uwagę, że w tej dyskusji pojawia się „nowy sens genetyczny owego z natury”¹⁹⁸. Znajomość natury nazywanych rzeczy powoduje niearbitralne nadawanie nazw; największą rolę w tym wypadku odgrywa naśladownictwo i analogia. Język miałby zatem odwzorowywać naturę rzeczywistości, ale owa natura to z jednej strony zmysłowe własności nazywanych rzeczy, możliwe do oddania w dźwiękach mowy, a z drugiej — istota, idea danej rzeczy. Dąmbska dostrzega jeszcze jedną możliwość, analizując *Kratylosa*:

A dalej okazuje się jeszcze, że *phýsej* to może tyle, co zgodne z naturą człowieka mówiącego — nie zaś rzeczy, które on ujmuje i o których mówi. Z natury swej bowiem, to jest w sposób instynktowny, człowiek, zdaniem *Kratylosa* — naśladuje i odtwarza głosem lub gestem własności rzeczy w jakiejś spontanicznej swej aktywności mimetycznej. Ale, co podkreśla m.in. Apelt [we wstępie do przekładu niemieckiego *Kratylosa* — przyp. L.R.] — czyż nie z natury również, w sensie psychofizycznych właściwości człowieka, płynie potrzeba porozumiewania się za pomocą znaków, a nawet i dążność do dowolnego nieraz ich wyboru?¹⁹⁹

Autorka, ukazując, że w *Kratylosie* zostały zapoczątkowane starożytne badania semiotyczne, tak podsumowuje spór uczestników dialogu:

Do czegoż więc sprowadza się w gruncie rzeczy ów spór o konwencjonalizm z teorii języka? Chyba z jednej strony do pytania o charakterze genetycznym, czy powstawanie słownictwa w językach naturalnych dokonywało się w jakimś stadium pierwotnym, w sposób instynktowny, na drodze ewolucji zachowań się ekspresyjnych mimicznych i głosowych; czy też od zarania ludzkiej mowy ingerowały w słowotwórstwo momenty umowy lub decyzji? Z drugiej zaś strony do pytania: czy język potoczny jako system znaków i reguł posługiwania się nimi, rozpatrywany bądź jako pewien przedmiot idealny, bądź jako pewna jego określona konkretyzacja, ma charakter konwencjonalny?²⁰⁰

Karl Bühler w *Teorii języka* (Stuttgart, 1934 r.) pisze, że swoją koncepcję języka jako *organonu*, czyli narzędzia, wysnuł z faktów, dyskutując z koncepcją Husserla zawartą w *Badaniach logicznych*²⁰¹, a później odnalazł dokładnie ten sam model języka właśnie w *Kratylosie*, w którym Platon „nazywa język *organum* powiadamiania jednego człowieka przez drugiego o rzeczach”²⁰². Bühler zwrócił uwagę, że Platon dąży w tym dialogu do wyjaśnienia tylko jednego z aspektów języka: dźwięk — rzecz:

Wprawdzie *Kratylos* otwiera pole także dla innego spojrzenia, bezapelacyjnie dominuje tu jednak aspekt *nómo* czy *thésej* postawionego rozłącznie pytania. Relacja wyróżniona przez Platona, wyrażona w nowoczesnym języku matematycznym, stoi w naszym modelu jako *przyporządkowanie* znaków dźwiękowych (fonicznych) przedmiotom i stanom rzeczy. [...] Jakiegokolwiek porównania pomiędzy dźwiękami i rzeczami dokonywane „dzisiaj” nie dają podstawy do uchwycenia „podo-

¹⁹⁷ Platon, *Kratylos*, 384 c–d, przeł. I. Dąmbska, cyt. za: I. Dąmbska, dz. cyt., s. 71–85.

¹⁹⁸ I. Dąmbska, dz. cyt., s. 22.

¹⁹⁹ Tamże, s. 23.

²⁰⁰ Tamże.

²⁰¹ K. Bühler, *Przedmowa*, [w:] tenże, *Teoria języka. O językowej funkcji przedstawiania*, przeł. J. Koźbiał, Kraków 2004, s. XVIII.

²⁰² K. Bühler, *Teoria języka...*, s. 25.

bieństwa” między nimi; w większości przypadków nie wiemy też, czy takie podobieństwo w ogóle kiedykolwiek istniało oraz czy dane przyporządkowanie zostało wybrane właśnie ze względu na tego rodzaju podobieństwo. Tyle tylko wiemy, i jest to właściwie więcej niż potrzebujemy wiedzieć w chwili obecnej. Przy odpowiednim wyostreniu pojęć okazuje się bowiem, że przyporządkowania — niezależnie od ewentualnego stopnia umotywowania — „istnieją” tylko i wyłącznie *na mocy* konwencji (umowy w czysto logicznym znaczeniu tego słowa) i tylko *dla* kontrahentów. Pozostaniemy więc przy rozstrzygnięciu dokonanym przez Kratylosa, stwierdzając, że obrazy dźwiękowe danego języka są przyporządkowane rzeczom, a słownik języka opisanego naukowo spełnia zadanie, które jako pierwsze wynika z odpowiedzi Kratylosa. Polega ono na systematycznym ukazaniu nazw (określenie z dialogu Platońskiego) języka wraz z relacjami ich przyporządkowania „rzeczom”. Fakt, że w dwuklasowym systemie środków przedstawiania typu językowego do przyporządkowań leksykalnych dochodzą jeszcze konwencje składniowe, poszerza jedynie klasę relacji przyporządkowania. Uwzględniając to rozszerzenie, zastąpiliśmy w naszym schemacie określenie „przedmioty” przez: „przedmioty i stany rzeczy”²⁰³.

Tymczasem Bühler uważał, że:

system typu językowego opiera się nie na jednej, lecz na (co najmniej) dwu klasach ustaleń (konwencji) i stąd zawiera dwie klasy tworów językowych. System typu językowego buduje każde skończone (i możliwe do ujęcia w oderwaniu od sytuacji) przedstawienie w dwu kolejnych krokach, które możemy wyróżnić na płaszczyźnie abstrakcji naukowej: przez dobór wyrazów i budowę zdania. Istnieje więc pierwsza klasa tworów językowych i odpowiednich konwencji, których rolą jest niejako pocięcie świata na kawałki lub jego podział na klasy rzeczy, procesów itd. lub jeszcze inaczej — na abstrakcyjne momenty i przypisanie każdemu z nich określonego znaku. Drugi rodzaj konwencji ma natomiast za zadanie dostarczyć środków znakowych dla skonstruowania tego samego świata (przedmiotu przedstawienia) w porządku relacji. Z punktu widzenia teorii przedstawiania chodzi tu o dwa wyraźnie różne sposoby postępowania²⁰⁴.

Te dwie klasy prawideł i tworów w języku odzwierciedlają dla badacza język i gramatyka. Wyraz i zdanie widzi on jako „*momenty dopełniające* jednego i tego samego (zaawansowanego) stanu języka ludzkiego”²⁰⁵. Dlatego właśnie:

Można wymyślić różne systemy jednoklasowe, zdolne do spełniania funkcji komunikacyjnej w społeczeństwie ludzkim, ale nie można wymyślić takiego systemu, w którym istniałyby zdania w ścisłym znaczeniu tego słowa bez wyrazów lub na odwrót. Czysty schemat zdaniowy niewypełniony wyrazami jest równie niemożliwy jak wszelka inna relacja bez elementów²⁰⁶.

Z tego powodu Bühler nazywa wyraz i zdanie komplementarnymi tworam językowymi. System pozycyjny, którym jest język, daje „możliwość przedstawienia — w dostatecznie zróżnicowany i ścisły sposób — za pomocą ograniczonego zespołu konwencji, a tym samym tworów językowych — nieograniczonego bogactwa treści”²⁰⁷. Języki ludzkie są „*uniwersalnymi* systemami symboli”²⁰⁸.

W świetle tych twierdzeń należy zauważyć fakt: retoryka nie jest dokładnie takim samym systemem jak język, jako zbiór reguł jest czymś innym niż gramatyka języka

²⁰³ Tamże, s. 31 n.

²⁰⁴ Tamże, s. 76.

²⁰⁵ Tamże, s. 77.

²⁰⁶ Tamże.

²⁰⁷ Tamże, s. 79.

²⁰⁸ Tamże.

i zwróćmy uwagę, że zarówno we wczesnej, grecko-rzymskiej, jak i późniejszej, bizantyńskiej refleksji nad jej naturalnością umiejętności retoryczne nie są utożsamiane z umiejętnością porozumiewania się językiem.

Nikt nie twierdzi, że retoryka jest „jak język”. Dla Arystotelesa retoryka nie jest samym „mówieniem”, lecz umiejętnością argumentowania za pomocą języka, naturalnie wyzwalaną w człowieku przez potrzebę wypowiedzania sądu, przez okoliczności, zwłaszcza w warunkach życia w państwie. Jest jednak podobna do języka pod względem uniwersalności: Arystoteles pisze przecież, że odnosi się do rozmaitych obszarów rzeczywistości. Jest podobna także w tym, że stanowi system, że zawierając zasady formalne w ograniczonej liczbie, umożliwia przedstawianie nieograniczonej treści. Zarazem jednak pojawia się przekonanie o tym, że retoryka nie jest systemem takim jak język z jego gramatyką: oto Kwintyliusz w *Kształceniu mówcy* tak mocno identyfikuje retorykę ze sztuką, że jej naturalne praistnienie dopuszcza tylko pod warunkiem, że retoryką nazwiemy „wszelkie mówienie”, czyli, wolno zinterpretować, sam język jako system znaków — lub różne akty mowy.

Wynika z tego, że retorykę usystematyzowaną, skodyfikowaną bez wątpienia rozpoznawano jako sztukę. Przypomnę w tym miejscu, że na przykład dla Jurija Łotmana sztuka to wtórny system modelujący. Według niego owa wtórność oznaczała wtórność wobec języka, czyli posługiwanie się przez system językiem naturalnym jako materiałem. Wtórne systemy modelujące byłyby to więc „struktury komunikacyjne nadbudowane nad poziomem kulturalnojęzykowym”²⁰⁹, które „mają budowę typu języka”²¹⁰, choć nie odtwarzają wszystkich stron języków naturalnych.

Można jeszcze próbować wskazać, że retoryka jako sztuka zajmuje się organizacją tematyczną, kompozycyjną i stylistyczną wypowiedzi, z czego przynajmniej sam styl językowy jest ekwiwalentny w stosunku do systemu języka.

W retoryce spisano zasady, które przede wszystkim dotyczyły komunikacji bezpośredniej. W tej komunikacji Bühler nazywa płaszczyznę deiktyczną języka „systemem *tu-teraz-ja* orientacji subiektywnej”; oznacza to sytuację, gdy

nadawca i odbiorca pozostający w stanie czuwania obracają się stale w obrębie tego samego systemu orientacji i w odniesieniu do niego interpretują gesty i inne środki pomocnicze wskazywania naocznego²¹¹.

Płaszczyzna deiktyczna to jedna klasa środków pomocniczych. W „konkretnym zdarzeniu mownym”, używając słów Bühlera, które bez wątpienia jest „złożonym działaniem ludzkim”, nie występuje tylko wskazywanie proste jak gest wskazywania ręką czy palcem, w języku reprezentowany przez wyrazy takie jak *tutaj* i *tam*. Otóż o płaszczyźnie deiktycznej w zdarzeniu mownym pisze autor w następujący sposób:

Tutaj nadawca zajmuje nie tylko określoną pozycję przestrzenną, lecz ponadto odgrywa określoną rolę — rolę nadawcy właśnie, wyraźnie odgraniczoną od roli odbiorcy. Każdy bowiem proces społeczny zakłada co najmniej dwie osoby, a konkretne zjawisko mowne musi być opisywane w pierwszej kolejności w oparciu o pełny model komunikacji językowej. Kiedy mówiący chce „wskazać” na nadawcę wypowiedzanych słów, wówczas mówi: *ja*, gdy zaś chce wskazać na odbiorcę

²⁰⁹ J. Łotman, *Struktura tekstu artystycznego*, przeł. A. Tanalska, Warszawa 1984, s. 18.

²¹⁰ Tamże.

²¹¹ K. Bühler, *Teoria języka...*, s. 156.

tych słów, mówi: *ty*. Również wyrazy 'ja' i 'ty' należą do wyrazów wskazujących, prymarnie niczym innym nie są. Wystarczy od naszego określenia „zaimki osobowe” (personalia) wrócić do greckiego odpowiednika „prosopon” oznaczającego 'oblicze, maskę lub rolę', by nasza teza przestała dziwić. Gdy do człowieka odnosimy wyraz *ja*, wówczas wskazujemy tym prymarnie wyłącznie na jego rolę nadawcy w konkretnej komunikacji sygnałowej, podobnie wyrazem *ty* określamy człowieka wyłącznie w roli odbiorcy w konkretnej sytuacji komunikacyjnej. Gramatycy greccy prawidłowo ujęli to zjawisko, zaliczając zaimki osobowe do deiktycznych znaków językowych²¹².

I wnioskuję dalej:

Wszystkie językowe zjawiska deiktyczne stanowią osobną klasę, są one bowiem znakami i uzyskują każdorazowo precyzację znaczeniową nie w ramach płaszczyzny symbolicznej, lecz tylko i wyłącznie w ramach *płaszczyzny deiktycznej* języka. Znaczenie wyrazów 'tu' i 'tam' zmienia się w zależności od położenia mówiącego w przestrzeni, podobnie zmienia się znaczenie wyrazów 'ja' i 'ty' wraz ze zmianą roli nadawcy i odbiorcy u partnerów komunikacji²¹³.

Płaszczyzna deiktyczna to dla badacza technika mówienia obrazowego. Bühler, prezentujący teorię dwupłaszczyznową wyrazów, spostrzegł również, że starożytne gramatyki greckie starannie oddzielają wyrazy wskazujące i wyrazy nazywające. Rozróżnienie przebiega w *Teorii języka* następująco:

Otóż podobnie jak wyrazy wskazujące muszą być ujmowane jako sygnały, tak z kolei wyrazom nazywającym przysługuje cecha nieprzystająca do sygnałów, a przypisywana im tradycyjnemu. Wyrazy nazywające funkcjonują jako *symbole*; w ich przypadku konkretyzacja i precyzacja znaczeniowa dokonuje się na płaszczyźnie synsemantycznej. Dla wyrazów tych proponuję nazwę *płaszczyzny symbolicznej*. Zasada porządkująca na tej płaszczyźnie musi być wyraźnie odróżniona od momentów sytuacyjnych²¹⁴.

Bühler nazywa płaszczyzną symboliczną języka także drugą klasę „środków pomocniczych konstrukcyjnych i znaczeniowych w złożonym dziele językowym, które można ogólnie nazwać *kontekstem*”²¹⁵.

Dzisiaj o *deixis* pisze w odniesieniu do retoryki Jakub Z. Lichański. Powołuje się na Claire Kramsch, która tym określeniem w pracy *Language and Culture* (Oxford, 2002 r.) nazywa „proces, dzięki któremu język indeksuje lokalizacje fizyczne (dotyczą one obiektów i przestrzeni), czasowe, społeczne mówcy (oraz tekstu) w chwili wypowiedzenia [przez mówcę dowolnego tekstu]”²¹⁶.

*

Poglądy Platona na retorykę stanowią punkt odniesienia dla niezliczonych badaczy dawnych i współczesnych. Dominują dwa uzupełniające się przekonania: o wrogości Platona do sztuki przekonywania oraz o idealizowaniu retoryki przez Platona w przeciwieństwie do jej nobilitacji przez sofistów. Nie trzeba dodawać, że asumpt do tych przekonań dało etyczne ujęcie problematyki retorycznej, obecne w *Gorgiaszu*, bę-

²¹² Tamże, s. 82 n.

²¹³ Tamże, s. 83.

²¹⁴ Tamże, s. 84.

²¹⁵ Tamże, s. 156.

²¹⁶ J.Z. Lichański, *Retoryka. Historia — teoria — praktyka*, t. 1. *Historia i teoria retoryki*, Warszawa 2007, s. 25.

dające reakcją na sofistyczny sceptycyzm i relatywizm — reakcją zarówno Platona, jak wcześniej Sokratesa, oraz w *Fajdrosie*, zawierającym postulaty doskonałości mówcy, konstruowanych przezeń tekstów i samej sztuki retorycznej. Stanowisko Platońskie charakteryzuje sceptyczne nastawienie do odpowiedzialności mówcy za przekazywane słowo i sztucznie kreowaną za jego pośrednictwem wiedzę przedmiotową — tworzoną za pomocą prawdopodobieństwa i z odniesieniem do zmiennej i powierzchownej opinii ludzkiej. Podejrzliwość budzi w filozofie uzurpowanie sobie przez sztukę przekonywania prawa do rzetelnej informacji o rzeczach z zakresu dowolnych nauk i obszarów życia praktycznego: dlatego śmiało odmawia jej statusu zarówno nauki, jak i sztuki.

Platon opisuje bowiem retorykę nie jako pragmatyczną funkcję języka, nie jako metodę przekazywania myśli przez mówcę, ale jako *nie-przekazywanie-niczego*: sztukę wytwarzania złudzenia wiedzy o rzeczach, narzędzie bezużyteczne na drodze poszukiwania prawdy. Iluzyjna specyfika retoryki każe filozofowi nakreślić jej opozycyjną ideę jako sztuki prowadzenia dusz, dążącej ku najwyższemu dobru. Niestety, predyspozycje psychiczne, duchowe do tej misji przekraczają przeciętne umiejętności człowieka, któremu bardziej pomocną w poznawaniu istoty rzeczy i natury duszy ludzkiej okazuje się być dialektyka. Mówca musi bowiem wpierw poznać prawdę, a potem dążyć do jej odkrycia przed słuchaczami.

Jednakże nie podnosi się dzisiaj zagadnienia relacji poglądów Platona na retorykę i jego wizji języka. Zastanawiające jest, że uwaga Platona, pozostając niejako w związku z apatetyczną teorią słowa Gorgiasza, tak silnie skupiła się na iluzyjnym charakterze umiejętności przekonywania, a nie ogarnęła jej w czystym aspekcie komunikacyjnym, podczas gdy język w *Kratylosie* zyskał wyjątkowo rzeczowe ujęcie. Studiując teorię retoryczną jego ucznia, Arystotelesa, możemy pojąć istotną różnicę: Stagiryta odstępuje od Platońskiego pojmowania retoryki właśnie dlatego, że pragnie wydobyć ze sztuki przekonywania jej formalny charakter — to, czego brakowało mu w koncepcji mistrza. Jednocześnie godzi genialnie owo formalne ujęcie retoryki z jej analizą psychologiczno-filozoficzną — w znacznej mierze bowiem jego *Retoryka* jest pierwszym w dziejach szkicem psychologii odbioru przekazu słownego.

Arystoteles starannie oddziela swój wywód na temat argumentacji obiektywnej i logicznej od wyводу na temat argumentacji subiektywnej i moralnej. Platona zaś w ogóle nie zajmował aspekt logiczny retoryki, być może dlatego, że te zagadnienia wiązał z dialektyką; jej aspekt psychologiczny z kolei został przez niego uwzględniony w *Fajdrosie*, lecz nie zyskał ani tam, ani w żadnym innym piśmie opracowania naukowego. Platoński Sokrates dyskredytuje wszystkie zabiegi retoryczne, wartościując je etycznie, wiążąc je z sofistyczną sztuką imitacji, z „wywoływaniem fałszywego mniemania za pomocą słów”, którego mechanizmy skrupulatnie objaśnia w *Sofiście*.

Wydaje się, że niezmiernie ważna jest tutaj, niedostrzeżona dotąd przez badaczy, kwestia relacji między poglądami Platona na retorykę a jego pojmowaniem języka. Kluczem do zrozumienia Platońskiego ujęcia retoryki, jak sądzę, jest właśnie unikato-wa koncepcja języka zaprezentowana w *Kratylosie*.

Zostało już wcześniej powiedziane, że w dialogu tym Platon pyta o relację dźwięk — rzecz: język zostaje tu opisany jako *órganon*, w funkcji społecznej, lecz filozof przygląda się, użyjmy terminologii Bühlera, wyłącznie jednej klasie tworów językowych. Została bowiem przezeń przedstawiona, i to sprawnie, w ujęciu znakowym, pierwsza klasa tworów językowych i konwencji umożliwiającej dobór wyrazów. Platon nie zajmuje się jednak w *Kratylosie* drugim rodzajem konwencji: tą, która umożliwia budowanie relacji między wyrazami. Zdanie, twór językowy, Platon analizuje dopiero w *Sofistcie*, i to w szczególny sposób: formułując, jak pisze Izydora Dąmbska, „semantyczną definicję sądu i zdania fałszywego”:

Falszywość, według Platona, jest atrybutem sądu, zdania w sensie logicznym; sąd fałszywy to ten, który stwierdza, że nie istnieje to, co istnieje, lub że istnieje to, co nie istnieje [...]. Podobnie, jako zdanie fałszywe określa takie zespolenie nazw i orzeczników [...], które informuje o rzeczach nieistniejących, że istnieją²¹⁷.

Wypracowanie tych definicji jest dla Platona kolejnym etapem tworzenia — na tle polemiki z teoriopoznawczymi koncepcjami stoików — filozoficznej koncepcji fałszu jako braku realnego bytu lub jako niepełnego istnienia, cechującego świat empiryczny oraz kreowany przez człowieka świat fikcji. Skoro zatem Platon rozpatruje zdanie w sensie logicznym i następnie wyciąga z tego wnioski o charakterze epistemologicznym i etycznym, wyraźnie widzimy, że nie przechodzi w swoich pismach do charakterystyki języka na poziomie jego gramatyki. Problematyka naturalności czy konwencjonalności języka dotyczy w tej filozofii wyłącznie nazw. Gramatyka i jeszcze wyższe poziomy organizacji tekstu — czyli te, którymi zajmuje się teoria retoryki — nie znalazły się w polu zainteresowań autora *Kratylosa*, głównym nerwem dialogów Platońskich są bowiem zagadnienia prawdy i fałszu, rozważane z aksjologicznego punktu widzenia. Wszakże w *Filebie* rozszerzył pojęcie fałszywości na uczucia, które tak samo jak sądy mogą być fałszywe.

Zagadnienia retoryczne filozof podniósł zatem do rangi problemów wartości. Platon jest uważnym obserwatorem retoryki jako zjawiska społeczno-politycznego, retoryki sofistów — tę właśnie retorykę obserwuje przez pryzmat filozoficznie traktowanej kwestii prawdziwości i fałszywości sądu. Platon rozpatruje status poznawczy i etyczny retoryki jako narzędzia konstruowania sądu, ale same zasady konstrukcyjne, powiązanie retoryki z językiem jako narzędziem porozumiewania się i stylem jako znaczącym ukształtowaniem tworzywa językowego już go nie zajmują. Poprzestaje on w *Fajdosie* na ukazaniu fundamentalnej reguły realizowania tekstu jako całości organicznej oraz postulowaniu ścisłego i jasnego przedstawienia rozumowania w mowie.

W filozofii Platona ma zatem miejsce stanowcze rozdzielenie opisu fenomenu języka oraz opisu sposobu istnienia, zadań i celów retoryki. Służące komunikacji międzyludzkiej język i sztuka retoryczna nie zostały zbadane w relacji do siebie, w powiązaniu ze sobą — przede wszystkim dlatego, że język interpretowany jest w *Kratylosie* jako uregulowany konwencją system, a retoryka jako nieprzybierająca kształtu ani

²¹⁷ I. Dąmbska, dz. cyt., s. 32.

nauki, ani sztuki umiejętność polityka bądź sofisty, nazywana w *Fajdrosie* „mocą dyskursu” (*lógu dýnamis*²¹⁸), z postulatem, aby była „umiejętnością kierowania duszami za pomocą słów” (*psychagogía tis dià lógon*²¹⁹). Możemy zatem osobno zgłębiać Platońską refleksję nad językiem i jego naturą, osobno zaś śledzić rozważania etyczne wokół tematu retoryki, układające się w pewną koncepcję — lecz nie teorię. W dialogach pojawia się więc zagadnienie naturalności i konwencjonalności języka, ale nie pytanie o naturalność retoryki, które — jak mogliśmy się o tym przekonać — wiąże się z pytaniem o istotę kompetencji komunikacyjnej, czyli umiejętności posługiwania się językiem stosownie do sytuacji i do słuchacza.

Wyraźnie bowiem widać, że w refleksji greckiej, rzymskiej i bizantyńskiej umiejętności retoryczne są na ogół ukazywane w powiązaniu z umiejętnością mówienia, ale z uniknięciem utożsamienia obu kompetencji. Starożytni teoretycy wymowy wyraźnie się zatem zbliżali do współczesnego rozumienia ludzkich zdolności komunikacyjnych, o których Ida Kurcz pisze:

Umiejętność komunikowania się polega na zdolności do przekazywania własnych i rozumienia intencji innych, czyli na teorii umysłu [...]. U podstaw ludzkiej zdolności komunikacyjnej leży też zdolność do umiejętnego posługiwania się kompetencją językową, która opiera się na dwuklasowości języka. Obie te zdolności, choć są sprzężone, to [...] mogą być niezależnie zaburzone i niezależnie rozwijać swe cechy charakterystyczne²²⁰.

²¹⁸ Platon, *Fajdros*, 271 C 10. Dialog ten cytuję za: I. Dąmbska, dz. cyt., s. 55.

²¹⁹ Platon, *Fajdros*, 261 A 8.

²²⁰ I. Kurcz, *Psychologia języka i komunikacji*, Warszawa 2005 (= „Wykłady z Psychologii” 2), s. 143.



ROZDZIAŁ IV

RETORYKA a KULTURA

Jak pisałam w rozdziale pierwszym, o ostatecznej formie systemu retorycznego zdecydowały wartości intelektualne antyku grecko-rzymskiego. Wskazanie na europejskość retoryki uważam za istotne wtedy, gdy nie chcemy popadać w skłonność do takiego poszerzania uniwersalizmu jej reguł, które ignoruje swoistość kultury stanowiącej ramę rozwoju tej sztuki.

Być może niechęć do ostrego widzenia tego, co nazywamy retoryką, jako „naszej” retoryki, grecko-rzymskiej, paradoksalnie jest także częścią dziedzictwa antycznego. Retoryka tworzona, postrzegana, analizowana „od wewnątrz”, była bowiem retoryką uniwersalną. Na przestrzeni wieków w obserwacji „od wewnątrz” nie uświadamiano sobie w pełni indywidualnych rysów kultury, zwanej dziś śródziemnomorską. W 1945 r. Ralph Linton zauważył niezwykle ważną prawidłowość:

Jednym z najbardziej istotnych momentów w rozwoju nowoczesnej nauki było dostrzeżenie kultury. Powiada się niekiedy, że ostatnią rzeczą, jaką odkryje istota zamieszkująca morskie głębiny, będzie prawdopodobnie woda. Istota taka może uświadomić sobie istnienie wody tylko wówczas, gdy jakiś wypadek wyrzuci ją na powierzchnię i pozwoli zetknąć się z powietrzem. Człowiek przez większą część swoich dziejów tylko mgliście uświadamiał sobie istnienie kultury i nawet tę świadomość zawdzięczał kontrastom między obyczajami własnego społeczeństwa a zwyczajami innych, z którymi zdarzyło mu się zetknąć. Zdolność postrzegania kultury własnego społeczeństwa jako całości, analizowania jej wzorów i oceny ich implikacji wymaga stopnia obiektywności, który rzadko, jeśli w ogóle, bywa osiągany. Nie jest przypadkiem, że w nowoczesnej nauce rozumienie kultury brało swój początek w tak wielkim stopniu w badaniach kultur pozaeuropejskich, w których istnienie kontrastu pomagało obserwacji. Ci, którzy nie znają żadnej kultury poza własną, nie mogą poznać własnej²²¹.

Linton przedstawia również ciekawy dowód w tej sprawie:

Aż do ostatnich czasów nawet psychologowie nie potrafili docenić faktu, że wszystkie istoty ludzkie, w tym psychologowie, rozwijają się i funkcjonują w środowisku, które w większości jest kulturowo zdeterminowane. Dopóki ograniczali swe badania do jednostek ukształtowanych w ramach jednej kultury, nieuchronnie dochodzili do pojęcia natury ludzkiej, bardzo dalekiego od prawdy. Nawet taki mistrz jak Freud często przyjmował, że instynkty tłumaczą reakcje, które

²²¹ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2000 (= „Biblioteka Socjologiczna”), s. 150 n.

dziś przypisujemy bezpośrednio uwarunkowaniu kulturowemu. Wraz z dostępnym obecnie zasobem wiedzy o innych społeczeństwach i kulturach możliwe jest podejście do badań osobowości z mniejszą ilością z góry powziętych założeń i osiągnięcie większego przybliżenia do prawdy²²².

Należy stąd wyprowadzić wniosek, że wielka antyczna tradycja retoryczna powstała w środowiskach intelektualnych Grecji, Rzymu, a później Bizancjum, które były kulturowo zdeterminowane. Z jednej więc strony trudno przyjąć opinię Jerzego Ziomek, że reguły retoryczne mogą być dane wyłącznie przez kulturę, bez możliwości ich intuicyjnego zastosowania, współcześni badacze nieustannie bowiem przypominają nam o wszechobecności zasad retoryki jako zasad konstruowania dowolnych tekstów, np. Jakub Z. Lichański pisze:

Ponieważ w gruncie rzeczy posługujemy się wciąż (uświadomionymi lub nie) technikami retorycznymi, odwołując się do trzech parametrów — znaczenia, modalności, wartości — konstruujemy dowolny tekst w sposób retoryczny. Dlatego wciąż retoryka pozostaje podstawowym narzędziem porozumiewania się²²³.

Z drugiej jednak strony dostrzegamy, że stosowane techniki pozostają w ścisłym związku z kulturą, która je wykształciła. Lichański, wyciągając antropologiczny wniosek na temat niezmiennych podatności na konstrukcje retoryczne, umieszcza w nawiasie najistotniejsze uściślenie:

jesteśmy podatni na te same techniki dowodowe, co Grecy i Rzymianie, a także — pod wpływem tych samych, lub bardzo podobnych słów, struktur składniowych, tropów, figur myśli pewnych niezmiennych przez wieki struktur znaczeniowych. Konstrukcje retoryczne zaczynają przypominać, z jednej strony, konkretyzacje zdeterminowane przez świadomy zamysł autora, z drugiej — twierdzenia matematyki, opisują bowiem jakieś prawidłowości, które są powszechnie (w danej kulturze) obowiązujące²²⁴.

Uściślenie „w danej kulturze” wraz z powołaniem się na Greków i Rzymian nakazuje nam rozumieć opisaną wyżej podatność jako podatność odbiorców kultury śródziemnomorskiej. W innym miejscu Lichański zastrzega:

retoryka nie jest nauką ograniczoną do kultury wywodzącej się z tradycji śródziemnomorskiej tylko. Spotykamy ją, w mniej lub bardziej rozwiniętej postaci, we wszystkich kulturach: początków retoryki szukać możemy, zdaniem niektórych badaczy, już w Egipcie, w okresie tzw. Starego Państwa (2686–2181 p.n.e.)²²⁵.

Także Ziomek podkreślał związek retoryki z określonym paradygmatem kulturowym — retoryki, która „jest zbiorem operacji stworzonych w określonej kulturze” i następnie istnieje jako system „tylko poprzez dziedzictwo kulturowe”²²⁶.

Zwracam więc uwagę na to, że choć z pewnością istnieją zawarte w rozmaitych schematach retorycznych cechy uniwersalne, ujawniające się niezależnie od danego profilu kulturowego (i niezmiernie trudne do zbadania!), to jednak retoryka jako ca-

²²² Tamże, s. 151.

²²³ J.Z. Lichański, *Retoryka od renesansu...*, s. 134.

²²⁴ Tamże, s. 133.

²²⁵ J.Z. Lichański, *Retoryka. Historia — teoria — praktyka*, t. 1. *Historia i teoria retoryki*, s. 30.

²²⁶ J. Ziomek, dz. cyt., s. 15.

łość służy określonym potrzebom danej kultury, w której np. kodyfikacja naturalnych skłonności do perswazji przebiega zgodnie ze specyfiką kulturowego sposobu myślenia, odzwierciedlającego się w języku.

Następnie należy zaznaczyć, że teksty danej kultury mogą pozostać nieczytelne, gdy w celu ich zrozumienia zastosujemy nieodpowiednią teorię retoryki, w tejże kulturze nieobecną lub częściowo obecną. Właśnie dlatego Roland Meynet we *Wprowadzeniu do hebrajskiej retoryki biblijnej* pokazuje, że kompozycje Ewangelii „nie przestrzegają zasad grecko-łacińskiej retoryki, lecz podlegają swoistym prawom retoryki hebrajskiej, której autorzy Nowego Testamentu są bezpośrednimi spadkobiercami”²²⁷. Dotyczy to nawet trzeciej Ewangelii, której autor, Łukasz, wywodził się ze środowiska greckiego. Co więcej, „greckie teksty Starego i Nowego Testamentu podlegają tym samym prawom kompozycji co teksty Biblii w języku hebrajskim”²²⁸.

Jak wiadomo, retoryka semicka zasadniczo różni się od retoryki grecko-łacińskiej i poznanie jej zasad stanowi właściwe przygotowanie do tzw. analizy retorycznej, czyli jednej z metod egzegezy biblijnej — niezależnie od tego, że istniały próby analizy Biblii według zasad retoryki klasycznej. Meynet jest zdania, że można więc mówić w sposób szerszy o retoryce biblijnej²²⁹. Przypomina wyniki badań nad Starym i Nowym Testamentem uzyskane przez Nilsa Wilhelma Lunda, który w 1942 r. próbował sformułować prawa dotyczące budowy struktur koncentrycznych — najbardziej charakterystycznej kompozycji tekstów biblijnych²³⁰. Lund rozważał przede wszystkim chiazmy, czyli retoryczną formę hebrajską, polegającą na ekstensywnym stosowaniu odwrotnej kolejności. Układ chiastyczny pojawia się najpierw w Starym, a potem w Nowym Testamencie, lecz nie da się porównać z żadną grecką kategorią literacką i nie może być analizowany jako grecka forma stylu.

Według Meyneta część tekstów biblijnych ma budowę równoległą, a jeszcze większa część zbudowana jest w sposób koncentryczny (do nich należą także teksty o budowie siedmioramiennego świecznika, np. *Ojciec nasz*)²³¹. Niemożliwe jest odkrycie tej cechy przy posługiwaniu się narzędziami retoryki klasycznej. Tymczasem, przypomina Meynet, nie tylko Józef Flawiusz błędził wśród zjawisk poezji biblijnej, usiłując w niej odnaleźć metrykę i wzorce greckie, lecz także George Kennedy błędził wśród tekstów nowotestamentowych, pisząc w 1984 r. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*²³².

Meynet wskazuje na trzy charakterystyczne cechy retoryki hebrajskiej, odróżniające ją od retoryki klasycznej, bardziej abstrakcyjnej, posługującej się częściej syntaksą i mającej na ogół liniowy charakter²³³:

²²⁷ R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, przeł. K. Łukowicz, T. Kot, Kraków 2001 (= „Myśl Teologiczna”), s. 7.

²²⁸ Tamże, s. 184.

²²⁹ Tamże, s. 187.

²³⁰ Tamże, s. 41.

²³¹ Tamże, s. 13.

²³² Tamże, s. 183.

²³³ Tamże, s. 184–187.

1. Konkretność, skłonność do opisywania rzeczywistości bez wyciągania gotowych wniosków i binarność, przejawiające się w literaturze hebrajskiej.

2. Parataktyczny charakter tekstów, dominanta zestawiania i uzgadniania, tendencja do powtórzeń, zwłaszcza leksykalnych, pomiędzy symetrycznymi składniowo jednostkami.

3. Inwolutywny charakter kompozycji tekstów, przewaga układów równoległych, a zwłaszcza form koncentrycznych oraz silne wyróżnianie centrum konstrukcyjnego.

Nie możemy zatem zapominać o istnieniu w świecie starożytnym obok retoryki grecko-rzymskiej innych systemów retorycznych: retoryki egipskiej, hebrajskiej, arabskiej, perskiej, indyjskiej, a także chińskiej i japońskiej.

Najwięcej informacji na temat związku prastarych tradycji retorycznych orientalnych z charakterystycznymi dla danej kultury schematami myślenia i określonym językiem przekazał w 1964 r. Hajime Nakamura²³⁴. Jako przykład ukazanej przez niego w ten sposób specyfiki kulturowej przekonywania posłuży mi retoryka indyjska.

W Indiach retoryka rozwijała się na innym podłożu niż w Grecji. Zainteresowanie językiem i jego gramatyką wzbudziły w braminach szczegółowe studia nad *Wedami* i potrzeba ich poprawnej interpretacji, a z kolei z zainteresowania językiem wyniknęło zainteresowanie samym procesem myślenia i rozumowania oraz jego kategoriami, czyli logiką i retoryką²³⁵. Tymczasem logika grecka, która wraz z dialektyką zasila retorykę klasyczną, wypłynęła z innego źródła: rozwinęła się z filozofii będącej teorią porządku świata przedmiotowego.

Nakamura, badacz orientalnych systemów myślenia, zwraca uwagę, że choć retoryka indyjska przekazywała zasady wyrafinowanego wystawiania się przez mówcę, dialog i dyskusja mają w Indiach kulturowo inny charakter niż w starożytnej Grecji²³⁶. W *Upaniszadach* pojawiają się liczne dyskusje między nauczycielem i uczniem, między przyjaciółmi oraz między mężem i żoną, ale są one jednostronne: polegają na przyjmowaniu pouczeń ze ślepych posłuszeństwem. W późniejszych pismach można spostrzec wyraźny wpływ greckiej formy dialogu i wymianę zdań między osobami o odmiennych poglądach: sutra buddyjska *Pajasisuttanta* jest opowieścią o Pajasim nawróconym na buddyzm dzięki perswazji buddyjskiego mędrca Kumary Kassapy, a *Milindapañha* (*Pytania króla Milindy*) z II w. jest zapisem rozmowy między greckim królem Menandrosem panującym w północnych Indiach a mnichem buddyjskim Nagasena, który ostatecznie nawraca króla.

Taka forma nie stała się jednak powszechna w literaturze Indii. Gdy zaś w późniejszym okresie zaczęto posługiwać się formą debaty między dwiema szkołami, zostały usunięte wszystkie indywidualne cechy mówców, którzy reprezentowali poszczególne strony. Dochodziło do ostrego pojedynku na słowa i pod koniec walki zwycięzcy triumfowali, a przegrani milkli, lecz pomimo porażki podtrzymywali swoje

²³⁴ H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie — Chiny — Tybet — Japonia*, red. Ph.P. Wiener, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005 (= „Ex Oriente”).

²³⁵ Tamże, s. 157.

²³⁶ Tamże, s. 154.

poglądy. Niezwykle rzadko debata wpływała na zmianę opinii jej pokonanego uczestnika. Nakamura tłumaczy to faktem, że Hindusi postrzegali świat statycznie, wierząc w prawdę wieczną i niezmienną, a więc nie zajmowali się dociekaniem czegokolwiek z pomocą dialektyki²³⁷. Nigdy nie rozwinęła się tam okazale dialektyka, której istota tkwi w zaprzeczeniu tezom przeciwnika.

Ma tutaj znaczenie również fakt, że w kulturze Indii występuje charakterystyczne przekonanie o ciągłości „ja” własnego i „ja” innych. Jedną z najsilniejszych tendencji intelektualnych kultury indyjskiej jest bowiem idea dominacji jaźni absolutnej nad jaźnią indywidualną.

Jaźń absolutna [...] nie jest identyfikowana z licznymi jaźniami indywidualnymi, które uważane są za jedynie relatywnie wolne w swej koegzystencji w tym samym iluzorycznym świecie zewnętrznym. Poza tą płaszczyzną objawień podmiot czynności przekracza opozycję, przepaść dzielącą „ja” i „innych niż ja”, ponieważ podmiot transcendentny nie może być postrzegany jako coś subiektywnego. Nacisk kładzie się jedynie na cechy, poprzez które się manifestuje, tzn. jego fazy jakościowe. Można zauważyć, że pogląd ten umożliwia wyraźne dostrzeżenie różnic dzielących ludy Indii i Europy. Zasadniczo uważa się, że świadomość „ja” pojawiła się u progu nowożytności, choć w kilku aspektach Zachód zauważył jej istnienie już w starożytności. Starożytni Rzymianie, postrzegający każdą jednostkę jako obdarzoną dokładnie takimi samymi możliwościami i zdolnościami jak inne, rozważali wszelkie przedmioty przez pryzmat własnego „ja”. W łacinie zwrot *ego et tu* („ja i ty”) używany jest również dla oddania znaczenia „własne ja i inni”. W języku japońskim taki sposób zwracania się do innych lub do interlokutora jest bardzo nieuprzejmy, podczas gdy w łacinie jest to na ogół zwyczajny zwrot. Rzymianie nie akceptowali ani duchowej dominacji jakiejś innej jaźni, ani nie różnicowali społecznie jaźni „ja” własnego oraz innych ludzi. Nawet do bogów i zwierchników zwracano się w drugiej osobie liczby pojedynczej *tu* („ty”). Podobnie działo się w grece. Dlatego w klasycznych językach europejskich mało jest wyrażen honoryfikatywnych. Z drugiej strony, większość Hindusów nie ma jasnej świadomości, że „ja” innych jest różne od „ja” ich samych. W Indiach panuje tendencja do nietraktowania innej jaźni jako niezależnego czynnika działającego, stojącego niejako w opozycji do własnej jaźni²³⁸.

Na przykład wczesne pisma buddyjskie nie traktują innych ludzi jako odrębnych lub przeciwstawnych jaźni, lecz głoszą ideę, że „inne jaźnie stają się jednym z własną, indywidualną jaźnią jako jej przedłużenie”²³⁹. Tymczasem zarówno dla starożytnych, jak i nowożytnych ludów Zachodu, z ich historią poznaną niezliczonymi wojnami, inne jaźnie, osoby pozostają najczęściej w opozycji wobec własnej jaźni, o ile nie są nawet jej wrogimi odpowiednikami. „Ja” to: „nie-ty”. W Indiach zaś na ogół w wojnach walczyli władcy, a dla zwykłych ludzi cenny był pokój. Stąd Hindusi już starożytnym historykom jawili się jako posłuszni z natury i usposobieni pokojowo²⁴⁰. Duch tolerancji i zgody był przez nich podtrzymywany niezmiennie w ciągu wieków i właśnie tolerancja jest najbardziej charakterystyczną cechą kultury indyjskiej. Silniej też niż w jakimkolwiek kraju chroniona była w Indiach wolność wyznania, co wiąże

²³⁷ Tamże, s. 154 n.

²³⁸ Tamże, s. 100 n.

²³⁹ Tamże, s. 102.

²⁴⁰ Tamże, s. 103.

się z wyjątkowym sposobem myślenia narodu indyjskiego, według którego różne filozofie i koncepcje świata są manifestacjami Absolutnej Jedności.

Odzwierciedlenie opisanych wyżej zjawisk można odnaleźć w języku Indii. Istotnie, w sanskrycie nie ma zaimka wskazującego na społeczność lub ogół ludzi w przeciwieństwie do jednostki, czyli do człowieka, *nara*, i osoby, *purusa*; nie ma także podmiotu zbiorowego w rodzaju *man* w języku niemieckim. „Powodem tego jest niepostrzeżenie jednostkowego *ja* w opozycji do *ja* innych” — pisze Nakamura²⁴¹. W sanskrycie rzeczownik *jana* ‘ludzie’ łączy się z czasownikiem w *singularis*.

W starożytnych językach Zachodu nawet jeśli nazwa narodu lub grupy miała formę w liczbie pojedynczej, to orzeczenie występowało w liczbie mnogiej. Grecy i Rzymianie wyraźnie dostrzegali, że podmiot zbiorowy jest **zbiorem** jednostek, podczas gdy w Indiach silna była tendencja do postrzegania podmiotu jako **grupy** lub **zjednoczonego organizmu**. W społeczeństwach Zachodu każda jednostka ma przypisaną sobie wewnętrzną wartość, a każda opinia jednostkowa jest przez społeczność brana pod uwagę. Dla takiego społeczeństwa charakterystyczne są zwroty: *quot homines, tot sententiae* („ilu ludzi, tyle zdań”) lub *vox populi, vox Dei* („głos ludu jest głosem Boga”). Hindusi przeciwnie — podkreślają fakt bycia członkiem zjednoczonego ciała, na przykład ludzkości, w którym każda jednostka zasługuje na miłość i szacunek²⁴².

Charakterystyczne dla myśli indyjskiej nieodróżnianie indywidualnej jaźni od jaźni innych ludzi odzwierciedlone jest również w języku przez częste używanie trybu woluntarnego²⁴³. Rzadko używa się samodzielnego słowa odpowiadającego naszemu czasownikowi „pragnąć”: w to miejsce stosowany jest *desiderativus*, tryb wymagający specjalnej formy czasownika. W klasycznych językach europejskich do powiedzenia „on pragnie żyć” wymagane jest użycie dwóch czasowników, a w sanskrycie konieczna jest tylko jedna forma woluntarna czasownika *jujīviṣanti*. Istnieje co prawda czasownik „pragnąć”, ale na późniejszym etapie rozwoju języka postrzegano go jedynie jako jedną z odmian czasownika „żyć”.

Na przekonaniu o nieswoistości jaźni pojedynczego człowieka i jaźni innych ludzi, na tym monistycznym poglądzie zbudowana jest etyka indyjska; wspiera się na nim zarówno braminizm, jak i hinduizm; wypływa z niego hinduski szacunek do życia²⁴⁴. W tym ujęciu każdy człowiek zmierza do swojego duchowego celu. „Każdy człowiek, każda żyjąca istota jest zatem postrzegana jako święty ośrodek potencjalnej wartości zasługujący na szacunek i obdarzony wolnością kroczenia ku swojej doskonałości” — podsumowuje Nakamura²⁴⁵.

Buddyzm z kolei cechowało stanowisko pluralistyczne. Buddyści nie wierzyli w istnienie jednej duszy jako metafizycznej całości, ale w swoich klasztorach pragnęli żyć jako jeden organizm. „Stanowienie jedności z bliźnimi jest ideałem praktycznej

²⁴¹ Tamże.

²⁴² Tamże, s. 104.

²⁴³ Tamże.

²⁴⁴ Tamże, s. 109.

²⁴⁵ Tamże.

etyki buddystów tradycji mahajany²⁴⁶. Takie poglądy miały też swoje konsekwencje dla rozwoju nauki w Indiach:

dominującym trendem w myśli indyjskiej jest podkreślanie tego, co uniwersalne, oraz zaliczanie subiektywnych i indywidualnych aspektów jednostki do kategorii powszechności. W rezultacie wiedza i umiejętności materialne, zewnętrzne, obiektywne, nie są zbyt wysoko cenione, w ich rozwoju więc następuje czasami stagnacja²⁴⁷.

Imponujące postępy poczyniły zaś nauki humanistyczne: językoznawstwo i psychologia, a także etyka i metafizyka. Na tej podstawie Nakamura pisze o introspektywnym charakterze myśli indyjskiej²⁴⁸.

O ile zatem Grecy rozpoczęli swoje studia nad językiem z powodu zainteresowania jego pięknem i sposobami kreowania tego piękna, o tyle w Indiach bramini rozpoczęli studia językoznawcze od szczegółowej analizy hymnów zawartych w *Wedach*, wierząc w mistyczną moc tych słów. Stopniowo ich studia objęły jednak systematyczną analizę sanskrytu mówionego i pisanego²⁴⁹. Staroindyjskie studia gramatyczne są wszechstronne, spójne; badania prowadzone były drobiazgowo, empirycznie i analitycznie. Pojawiają się wcześnie studia nad morfologią języka, z podziałem słów na końcówkę, temat i rdzeń słowotwórczy; złożony system deklinacji i koniugacji nie ma sobie równych. Hindusi zyskali też jasny obraz swojego systemu fonologicznego. Na ich osiągnięcia na pewno wpłynął fakt, że sanskryt jest bardziej zróżnicowany niż greka czy łacina. Rozwojowi językoznawstwa w Indiach towarzyszyło zainteresowanie mnemoniką, filozofią języka oraz rozkwit psychologii refleksji, opartej na religijno-etycznych analizach procesów umysłowych związanych ze stanami koncentracji²⁵⁰.

Dla Nakamury związek między formami wypowiedzi językowych a strukturami i sposobami myślenia danego ludu jest zjawiskiem wyraźnie rozpoznawalnym. Badacz w następujący sposób definiuje to zjawisko:

Określenie „sposoby myślenia” odnosi się do myślenia jednostki, w którym znajdują swoje odbicie charakterystyczne cechy myślenia członków społeczności, do której jednostka należy. „Sposoby myślenia” oznaczać będą głównie myślenie o konkretnych, empirycznych zagadnieniach, czasami zaś będą obejmować również wydawanie sądów wartościujących, refleksję nad wartościami w etyce, religii, estetyce oraz innych dziedzinach. Osoba myśląca nie musi być świadoma, że posługuje się określonym wzorcem rozumowania. Gdy jednak komunikuje swoje myśli, zawsze poddaje się zwyczajom i postawom właściwym kulturze, do której należy²⁵¹.

Systematycznie przedstawiając nierzadko skomplikowane schematy myślenia ludów Azji, Nakamura wpisuje się w dyskusję nad tym, czy utrwalone sposoby myślenia są związane z językiem, podąża bowiem za wskazaniami Wilhelma von Humboldta,

²⁴⁶ Tamże, s. 109.

²⁴⁷ Tamże, s. 156.

²⁴⁸ Tamże.

²⁴⁹ Tamże, s. 157.

²⁵⁰ Tamże, s. 158.

²⁵¹ Tamże, s. 23.

jak prowadzić studia nad różnicami między strukturalnymi aspektami różnych języków. Po pierwsze, wychodzi z założenia, że:

Formy wyrażen językowych stały się w świadomości narodu normami psychologicznymi, narzucającymi ustalony wzór rozumowania i prowadzącymi do wniosków. Dlatego formy powstałe w celu podniesienia „wydajności” komunikowania się w danym języku, szczególnie gramatyka, a w jeszcze większym stopniu składnia, oddają sposoby myślenia ludzi posługujących się danym językiem, można nawet powiedzieć, że są jego objaśnieniami²⁵².

Po drugie, przyjmuje metodę „przyjrzenia się formom wyrażania sądów i wnioskowania jako podstawowym przesłankom do określenia systemu myślenia poszczególnych narodów, a następnie wyjaśnieniu tych sposobów myślenia poprzez analizę fenomenów kulturowych z nimi związanych”²⁵³.

Znamienne w stylu badawczym Nakamury jest swobodne przechodzenie w obrębie opisu systemu myślenia w danej kulturze od analizy jednostek leksykalnych danego języka do analizy elementów składni i wreszcie do ogólniejszej refleksji na temat rodzaju i funkcji logiki, dialektyki czy retoryki, czyli sposobów organizacji wyrażania sądów²⁵⁴. W odniesieniu do starożytności zagadnienia te śledzi autor, opierając się na źródłowych tekstach literackich i religijnych. Jasno wynika z tych badań, że w obrębie danej kultury sztuka retoryki miała zawsze swój indywidualny charakter, splatając się ściśle z określonym modelem języka, będącego podstawą kultury. Gdy Nakamura opisuje sposoby przekonywania w starożytnych Indiach czy Chinach, zaczynamy uświadamiać sobie, że retoryka jako sztuka uniwersalna, stanowiąca systematyczny wykład naturalnych umiejętności osoby, i podobnie logika jako nauka uniwersalna tworzą paradygmaty w obrębie danej kultury, inaczej mówiąc: ulegają kulturowej paradygmatyzacji. Retoryka jest bowiem sztuką wzorcową tylko dla danej kultury. W odróżnieniu od retoryki indyjskiej retoryka grecko-rzymska to sztuka współzawodnictwa, zarówno ataku, jak i obrony słownej, rozwinięta jako „alternatywa przemocy fizycznej”²⁵⁵.

A w XX wieku tak ją opisuje Jerzy Ziomek:

jako teoria komunikacji słownej w społeczeństwie otwartym [retoryka — przyp. L.R.] była kodeksem agonu: przez agon rozumiemy wszelkiego rodzaju współzawodnictwo, walkę i wyścig. Retoryka jest więc agonem słów i myśli, a stawką w agonie jest domniemana sprawiedliwość. Kodeks działań agonistycznych jest, bo musi być, ograniczony co do liczby przepisów, stosunkowo powoli i mało się zmieniających. Jednakże liczba kombinacji, jaką może z ograniczonej liczby elementów stworzyć biegły retor, jest nieograniczona²⁵⁶.

Komunikat zgodny z regułami sztuki nie jest więc do końca spontaniczny, lecz ograniczony regułami sztuki znanymi zarówno nadawcy, jak i odbiorcy — regułami wykształconymi w określonej kulturze.

*

²⁵² Tamże, s. 24.

²⁵³ Tamże.

²⁵⁴ Tamże, s. 25.

²⁵⁵ M. Korolko, dz. cyt., s. 32.

²⁵⁶ J. Ziomek, dz. cyt., s. 18 n.

Dla przywołanego na początku rozdziału antropologa Ralpha Lintona, badającego kształtowanie się osobowości, pojęcie kultury oznaczało coś więcej niż „dziedzictwo społeczne członków danego społeczeństwa”²⁵⁷. Według niego „kultura jest konfiguracją wyuczonych zachowań i ich rezultatów, których elementy składowe są podzielane i przekazywane przez członków danego społeczeństwa”²⁵⁸.

Możemy spojrzeć na retorykę jako część kultury antycznej, a następnie europejskiej, stanowiącej zbiór wzorcowych zachowań społeczeństw, dla których jednym z głównych obszarów aktywności była komunikacja publiczna. W naszym spojrzeniu istnieje jednak zagrożenie błędem — według Lintona jest to popełniany przez rozmaitych badaczy błąd nieodróżniania „kultury rzeczywistej jako konfiguracji zachowań itd. od konstruktów teoretycznych, które służą im jako narzędzie opisu i analizy danych kulturowych”²⁵⁹. Linton uważał bowiem, że na kulturę rzeczywistą danego społeczeństwa składają się konkretne zachowania jego członków, tworzące razem ogromny zbiór elementów, „wśród których nie ma dwóch identycznych”²⁶⁰. Przyjmując za nim, że — po pierwsze — istotnie nie ma takich dwóch osób, które zareagują identycznie na dany bodziec, że — po drugie — reakcje tej samej osoby będą zróżnicowane względem tego samego bodźca w różnym czasie oraz że — po trzecie — nie ma dwóch identycznych bodźców²⁶¹, musimy przyznać, że zdarzenie retoryczne, w którym objawia się w mniejszym lub większym stopniu sztuka retoryczna mówcy — czy to wrodzona, naturalna, czy wyuczona — jest sytuacją niezmiernie złożoną w zakresie oddziaływania bodźcowego na mówcę (i na słuchaczy) oraz że nie ma dwóch osób w roli mówcy zdolnych zareagować dokładnie tak samo na to zdarzenie.

Bez wątplenia występowanie publiczne należy do najbardziej stresujących sytuacji w komunikacji społecznej i uruchamia w osobie występującej wiele czynności przystosowawczych. Grupa jednostek posiadająca wspólną wiedzę retoryczną i wspólne zaplecze doświadczeń oratorskich będzie już przejawiała zachowania, w których można wskazać pewne cechy wspólne. Mimo że indywidualne przygotowania mówców w zakresie inwencji, dyspozycji i elokucji mogą być różne, mimo iż mówcy różnią się stopniem pamięciowego opanowania mowy i wyjątkowo silnie różnią się samym sposobem wygłaszania, to już na początku wygłoszenia u różnych mówców możemy się spodziewać na przykład próby pozyskania przychylności audytorium, realizowanej oczywiście na rozmaite sposoby. Linton zwrócił uwagę, że:

Każde społeczeństwo ma zatem pewne uznawane techniki zawierania małżeństwa lub zwracania się do zwierznika o pomoc. W każdym wypadku zachowania nie mieszczące się w obrębie zachowań uznanych za normalne po prostu nie przyniosą pożądaných rezultatów. Ten fakt będzie milcząco rozpoznawany przez samych członków społeczeństwa. Zachowania pozostające w obrębie

²⁵⁷ R. Linton, dz. cyt., s. 47.

²⁵⁸ Tamże, s. 47 n.

²⁵⁹ Tamże, s. 59.

²⁶⁰ Tamże, s. 60.

²⁶¹ Tamże.

skali zachowań skutecznych będą uznawane za normalne, te zaś, które znajdują się poza skalą, będą rozpatrywane jako dziwaczne, a często nawet naganne²⁶².

Zasada skuteczności, wywołująca tyle kontrowersji w obrębie retoryki — z uwagi na to, że nastawienie mówcy na przekaz skuteczny podlega od dawna wartościowaniu etycznemu — okazuje się zatem naturalnym prawidłem w obrębie dowolnej kultury. Nie możemy więc pominąć faktu, że sztuka retoryczna, sztuka słowa, to także sztuka stosownego zachowania się w sytuacji publicznej, ani faktu, że istniała wielowiekowa tradycja retoryczno-edukacyjna. Zachowania przejawiające się u mówców pochodzących ze wspólnego obszaru kulturowego są ukształtowane kulturowo zgodnie z tym, czego i gdzie dana osoba się nauczyła. Retoryka jest zbiorem reguł standaryzujących i optymalizujących zachowania mówców. Znajomość wzorców i umiejętność sygnalizowania tej znajomości wobec audytorium — to nic innego jak wykształcenie retoryczne; osobowość mówców zaś będzie się ukazywać najlepiej w odchyleniach od wzorców, jak też może wpłynąć na zmianę wzorców. W tej mierze retoryka niczym się nie różni od literatury.

Od innej strony przyglądał się tej „zwyczajności” retoryki Hans Blumenberg, pisząc:

Albowiem retoryka wychodzi od tego i tylko od tego, czym nie rozporządza nikt poza człowiekiem, i to nie dlatego, że język jest jego cechą specyficzną, ale dlatego, że język w retoryce jest funkcją specyficznie niewygodnej sytuacji człowieka. Chcąc wyrazić tę sytuację w języku tradycyjnej metafizyki, trzeba powiedzieć, że człowiek nie należy do tego Kosmosu (nawet jeśli takowy dla niego istnieje) — i to nie z powodu transcendentnego nadmiaru, lecz z powodu immanentnego braku: braku uprzednio danych, przygotowanych struktur przystosowawczych oraz regulacji względem układu, który nazwano „kosmosem” i wewnątrz którego coś wolno by nazywać częścią kosmosu. Także w ujęciu nowoczesnej antropologii biologicznej jest człowiek istotą, która wyłamała się z ordynku dokonań przyrody, której działania muszą zastąpić te regulacje, jakich jej brak, albo korygować te, których dokładność uległa odkształceniu. [...] W tym aspekcie język stanowi instrumentarium nie przekazywania wiedzy czy prawd, lecz w pierwszym rzędzie stwarzania porozumienia, zyskiwania aprobaty lub tolerancji koniecznych działającemu²⁶³.

Ziomek zaś objaśniał:

Mówienie retoryczne jest więc takim mówieniem, które nie poprzestaje na zwykłej obligatoryjnej poprawności gramatycznej, ale odstępuje od niej na zasadzie szczególnego przyzwolenia, takiego mianowicie, które pozwala osiągnąć pożądany skutek. Obok powszechnie znanego określenia *licentia poetica* można wprowadzić termin *licentia rhetorica*, który by odnosił się do zakresu dozwolonych odstępstw. Trzeba z naciskiem podkreślić, że „licencje” w poetyce i retoryce, wbrew potocznemu rozumieniu, nie oznaczają i nie mogą oznaczać wszelakiej swobody, lecz dość ściśle przepisane prawa do wykroczenia poza podstawy słownika i gramatyki. Mowa tu o tropach i figurach, czyli o wyrażeniach, które czytane literalnie są niepoprawne lub niezrozumiałe, które jednak, opatrzone przyzwoleniem pochodzącym od owych szczególnych gatunkowych (literackich) norm kształtowania wypowiedzi, odbierane są jako celowe i estetycznie doniosłe²⁶⁴.

Bene dicere znaczyło i ‘mówić dobrze’, i ‘mówić pięknie’. Tworzeniu, czy jak mówią, kodyfikacji sztuki retorycznej towarzyszyło zatem dążenie do doskonalenia

²⁶² Tamże, s. 61.

²⁶³ H. Blumenberg, dz. cyt., s. 102.

²⁶⁴ J. Ziomek, dz. cyt., s. 12 n.

mowy, języka, a zatem do samodoskonalenia. Jako taka zaś nie mogła spełnić oczekowań jej twórców do końca. Związana była bowiem bardziej z kulturą polityczną i aktywnością obywatelską oraz z poszanowaniem praw człowieka, umożliwiała więc czynienie komunikacji społecznej bardziej skuteczną, a nie samorozwój duchowy.

Mało znany filozof Broder Christiansen (przypomniany przez Bierdiajew) w *Philosophie der Kunst* (1909 r.) pisał:

W człowieku powinno być coś, co pragnie samoobjawienia się, a jego objawieniem może być sztuka. [...] Sztuka wskazuje człowiekowi drogę do samego siebie. W sztuce, która może być niepotrzebną zabawą i dla wielu jest tylko nią, jest jeszcze inna możliwość: stanie się dla człowieka samoobjawieniem tego, co absolutne²⁶⁵.

Bierdiajew z kolei stwierdził:

Sztuka, jak i cała kultura, powinna zostać przeżyta wewnętrznie przez człowieka. Twórczy kryzys sztuki powinien być immanentnym i metakulturowym, a nie barbarzyńskim i pozbawionym kultury²⁶⁶.

Myśliciel widział konieczność metakulturowej *teurgii*, sztuki przewyciężającej tragedię twórczości. Tak o niej sądził:

Teurgia jest sztuką immanentno-religijną. Wszelka restauracja starej sztuki religijnej jest mar-twa i fałszywa. Religijna tendencja w sztuce oznacza tak samo śmierć sztuki, jak i tendencja społeczna lub moralna. Twórczość artystyczna nie może być i nie powinna być specyficznie religijną. Bezpłodna jest próba restaurowania sztuki religijnej w średniowiecznym sensie tego słowa²⁶⁷.

Tym, co stwarza nieprzewyciężalną trudność w ocenie retoryki jako sztuki, jest nie tylko jej zadanie: dobro, ale i zadanie: piękno. Retoryka została utworzona na potrzeby demokratycznego społeczeństwa Hellenów, a jednak pozostała silnie nacechowana elitarnym dążeniem do piękna. Autor *Sensu twórczości* pisał:

W autentycznym, szlachetnym, arystokratycznym estetyzmie tkwiła tęsknota religijna²⁶⁸.

Napięcie między tym, co elitarne, a tym, co egalitarne w sztuce, ujął najlepiej Ziomek:

retoryka była o tyle elitarna, o ile wykluczała ludzi niewykształconych lub pozbawionych praw politycznych z udziału w widowisku (słuchowisku) oratorskim; i o tyle egalitarna, o ile wszyscy dopuszczeni uczestnicy byli z założenia ludźmi znającymi reguły gry. Teoria ta знаła pojęcie *consensus omnium*, czyli zgody wszystkich, do której apelowała wszelka czynność perswazyjna; ale często, zwłaszcza w zakresie problemów stylistycznych, było to tzw. *consensus eruditorum*²⁶⁹.

Jednocześnie Bierdiajew nie widział prawdziwej sztuki w powrocie do ideałów klasyczno-kanonicznych, w czystym apolonizmie; przestrzegał przed wyradzeniem się estetyzmu w modernizm, „w estetyczne smakoszostwo, w salonowy akademizm”²⁷⁰.

²⁶⁵ M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, przyp. 11, s. 205.

²⁶⁶ Tamże, s. 206.

²⁶⁷ Tamże, s. 207.

²⁶⁸ Tamże, s. 204.

²⁶⁹ J. Ziomek, dz. cyt., s. 18.

²⁷⁰ M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, s. 204.

Piękno dla niego związane było z teleologią egzystencjalną:

Piękno jest nie tylko celem sztuki, ale także celem życia. Celem ostatecznym nie jest piękno jako wartość kultury, ale piękno jako byt, to znaczy przemienienie chaotycznej ułomności świata w piękno kosmosu. Symbolizm i estetyzm z niesłychaną ostrożnością postawił problem przemienienia życia w piękno. Jeśli iluzoryczny jest cel przemienienia życia w sztukę, to cel przemienienia życia tego świata w piękno bytu, w piękno kosmosu, jest mistycznie realny. Kosmos jest bowiem pięknem jako byt istniejący. Piękno kosmosu jest celem procesu światowego, jest to inny, wyższy byt, byt tworzony. Natura Piękna jest ontologiczna i kosmiczna. Jednak wszystkie określenia piękna są formalne i częściowe. Piękno w swojej ostatecznej istocie jest nieokreślone, piękno jest wielką tajemnicą. Trzeba zostać poświęconym w tajemnicę piękna, poza takim poświęceniem piękno nie jest poznawalne. W pięknie należy żyć, aby je poznać. Oto dlaczego tak wyraźnie nie zadawała wszystkie zewnętrzne i formalne określenia piękna. Jednak ostateczna realność piękna dostępna jest w tym świecie jedynie symbolicznie, jedynie w formie symbolu²⁷¹.

Słynny jest również temat niemożności uzgodnienia piękna z użytecznością. Dostosowywanie języka do wymogów społecznych oraz idea funkcjonalności piękna to wszakże tylko jedna strona retoryki. Po tej drugiej stronie znajdzie się nieusuwalne pragnienie piękna, drobiazgowa dbałość o piękno słowa, piękno jego formy, brzmienia, a nawet tła, które tworzą elementy niewerbalne przekazu. W kategoriach estetycznych Bierdiajewa istnieje właśnie taka tęsknota metafizyczna czy nawet religijna towarzysząca każdej twórczości. Pisał bowiem:

Program sztuki realistycznej zawsze jest upadkiem sztuki, poniżaniem sztuki, posłuszeństwem twórczej bezsile. Akt twórczy artysty ze swej istoty zawsze jest nieposłuszeństwem „temu światu” i jego ułomności. Akt twórczy jest odważnym porywem poza granice „tego świata”, ku światu piękna. Artysta wierzy, że piękno jest bardziej realne niż ułomność tego świata. Realizm wierzy natomiast w to, że ułomność jest bardziej realna niż piękno i wzywa do posłuszeństwa ułomności świata. [...] Ociężałość ułomności jest twórczym upadkiem. W sztuce nie może nie być porywu ku pięknu. Należy jednak rozróżnić posłuszeństwo klasycyzmu, tworzące immanentną wartość piękna, od posłuszeństwa realizmu, pasywnie odtwarzającego świat. Twórczość artystyczna, jak i poznanie, nie jest odtwarzaniem rzeczywistości, zawsze jest dodaniem do tej rzeczywistości czegoś nowego²⁷².

Kłopotliwość stosowania sztuki retorycznej i samego odniesienia się do niej w różnych obszarach kultury na dalszych etapach jej rozwoju i obecnie wynika zatem z dwóch przyczyn, jak sądzę. Po pierwsze, retoryka jako sztuka w rozumieniu antycznym stwarza istotne problemy metodycznego opisu. Związana jest niepodzielnie z antycznym ideałem sztuki, o którym Bierdiajew twierdził:

Antyczny, klasyczny ideał sztuki jest zły nie dlatego, że sztuka nie powinna być czystą, wolną od wszelkiego narzuconego zadania. Sztuka jest absolutnie wolna. Sztuka jest wolnością, a nie koniecznością. Ideał akademicko-klasycznej sztuki jest to przeciętny, powstrzymujący ideał, przeszkadzający w ujawnieniu ostatecznych głębin sztuki. Ostateczne głębie wszelkiej autentycznej sztuki są religijne. Sztuka jest religijna w głębi samego twórczego aktu religijnego. Twórczość artysty w swoich granicach jest czynem teurgicznym. Teurgia jest wolną twórczością, uwolnioną od narzucanych norm tego świata. W głębi czynu teurgicznego ujawnia się to, co jest religijno-ontologiczne, religijny sens bytu. Teurgia nie może być narzuconą normą lub prawem dla sztuki. Teurgia jest

²⁷¹ Tamże, s. 205 n.

²⁷² Tamże, s. 198 n.

granicą wewnętrznego dążenia artysty, jego działalności w świecie. Nie wie, co to jest teurgia, ten, kto miesza ją z tendencją religijną w sztuce. Teurgia jest ostateczną wolnością sztuki, wewnętrznie osiągniętą granicą twórczości artysty²⁷³.

Retoryka oznacza zarazem i sztukę, i naukę o sztuce, czyli wiedzę teoretyczną, oraz według Ziomka: „wiedzę o komunikacji słownej, a także w szerszym zastosowaniu obrazowej i zachowaniowej”²⁷⁴. Badacz rozróżnił retorykę opisową, tzn. systematyczną i synchroniczną, w zwartym i zamkniętym ujęciu, oraz historię retoryki, tzn. retorykę diachroniczną i normatywną, „w postaci przyczynków bądź monografi poszczególnych epok lub krajów”²⁷⁵. Także on jednak zauważa, że:

Poniekąd trudniejsze jest odróżnienie ujęcia opisowego od normatywnego, a to dlatego, że cała tradycja refleksji retorycznej nastawiona była na przepis, w tym więc sensie była dogmatyczna i doradcza²⁷⁶.

Po drugie, istnieje pewna sprzeczność w samym systemie retoryki klasycznej. Jak wiadomo, sztuka ta, korzystając ze zdobyczy logiki i dialektyki, uczy kreowania w słowie prawdopodobieństwa logicznego. Rozróżniamy wypowiedź retoryczno-perswazyjną, przedstawiającą prawdopodobieństwo, od naukowo-logicznej, przedstawiającej prawdę, jak i od literacko-fikcyjnej, przedstawiającej nieprawdopodobieństwo. Tymczasem, gdyby podążać drogą szlifowania sztuki dobierania argumentacji i budowania precyzyjnych argumentów, okazałoby się, że droga ta musi doprowadzić w końcu do wykształcenia umiejętności posługiwania się językiem tak sformalizowanym, że przekazującym wyłącznie orzekanie w kwestii: prawda — fałsz.

Na przykład wszystkie czynności inwencyjne wokół tematu mowy, wokół statusu sprawy i wokół formowania stosownego dowodzenia pozostają pod silnym wpływem praktyki sądowej oraz pod wpływem nawyków związanych z dyskursem naukowym. Wy-sublimowanie tej części sztuki musiałoby doprowadzić do unaukowania dyskursu retorycznego, do prymatu argumentacji logicznej nad uczuciową i do prymatu wartości intelektualnych w retoryce. A zatem konieczność zastosowania narzędzi logicznych w retoryce musi być ograniczona koniecznością zastosowania narzędzi psychologicznych i oddziaływaniem na uczucia słuchaczy tym, co namiętne, nie: naukowe, chłodne, beznamiętne.

Ta część wiedzy retorycznej musi zatem pozostać ogólna, wyłącznie rudymenarna i ustawiona w odpowiedniej funkcji, a więc pomniejszona. Z kolei tam, gdzie się odsłania horyzont etyczny wypowiedzi, czyli tam, gdzie przedmiotem wypowiedzi jest sprawa wartościowana moralnie, zaczynamy żądać od retoryki, by albo umożliwiła precyzyjne, jednoznaczne rozstrzygnięcie: prawda czy fałsz, albo zabezpieczyła prawdę przed manipulacją, tak, by ten, kto retoryką się posługuje, używał jej tylko do obrony prawdy lub do potępienia fałszu — choć przecież ukazane w mowie prawdopodobieństwo nie musi stać w sprzeczności z obiektywną prawdą. Pisał o tym Kwintylianus:

²⁷³ Tamże, s. 207.

²⁷⁴ J. Ziomek, dz. cyt., s. 7.

²⁷⁵ Tamże.

²⁷⁶ Tamże.

jeżeli coś ma więcej cech prawdopodobieństwa, nie jest przecież tym samym sprzeczne z czymś drugim, co ich miało mniej. Bo jak biały kolor nie jest przeciwieństwem bielszego ani też smak słodki nie jest przeciwieństwem smaku słodsze, tak i prawdopodobieństwa większe i mniejsze nie są między sobą sprzecznościami²⁷⁷.

Mieczysław Korolko zaś nazywa retorykę logiką etyki:

retoryka jest logiką etyki, ponieważ jest logiką personalistyczną (dostosowaną do człowieka), w przeciwieństwie do logiki, która jest umiejętnością odpersonalizowaną (niezależną od osoby odbiorcy). Należy pamiętać, że jest to najtrudniejszy aksjomat sztuki wymowy, wyrastający z personalistyczno-demokratycznego rodowodu retoryki [...]. W zestawieniu ze współczesnymi przekonaniem filozoficznymi można powiedzieć, że retoryka obraca się w świecie wartości (jest pragmatyczną aksjologią) i cały swój kulturowy wymiar koncentruje na apologii wartości moralnych, traktowanych jako najważniejsze aksjomaty kultury międzyludzkiej, kultury porozumiewania i komunikacji²⁷⁸.

W pewnych jednak sytuacjach to, co jest właśnie siłą kreacyjną retoryki, jej walor eksponowania subiektywnych wartości, osobistych opinii, zaczyna nas irytować, gdyż uparcie pytamy: „A jak jest naprawdę?”. I właśnie pytanie o prawdę obiektywną, a nie o jednostkową opinię, staje się dla nas personalistyczne. Wówczas budzi w nas nieufność samo narzędzie przekonywania, narzędzie, które może służyć osobie do stworzenia pozoru prawdy, a samo w sobie nie jest gwarantem prawdomówności, a więc i prawości tego, kto pisze czy mówi. I wtedy się okazuje, że jedyna prawdziwa walka staczana jest w sumieniu osoby używającej retoryki. Sztuki wymowy można zarówno użyć, jak i nadużyć. Zauważył to Ziomek:

retoryka była sztuką wysoko cenioną, ale też i zwalczaną; nadużycie retoryki było i jest możliwe, zabezpieczenie przed ewentualnymi niepożądanymi społecznie skutkami widziano zarówno w przepisach normujących nakazy i zakazy, jak i w wychowaniu mówcy. Retor był człowiekiem uzdolnionym, ale nie był natchniony [a czemu nie? — przyp. L.R.]. Retor mógł bronić złej sprawy: bo jeśli spierały się dwie strony, to zawsze jedna tylko mogła mieć rację lub każda z nich miała jakąś część racji. Mimo to jednak mówca przegrywający nie był mówcą godnym nagany, jak długo stosował się do regulaminu gry — bo o retoryce można rozprawiać w kategoriach teorii gier i moralności gier, tego co dziś nazywamy *fair play*. Należy koniecznie pamiętać, że reguły retoryki zawsze były jawne — opanować je było nie lada sztuką, ale ich zastosowanie nie było nigdy podstępem²⁷⁹.

Na jawność reguł retoryki zwrócił uwagę także Blumenberg:

retoryka jest nie tylko techniką skutecznego oddziaływania, jest również techniką, która nigdy niczego nie skrywa: daje poznać środki oddziaływania, które nie wymagają jakichś szczególnych kompetencji, eksplikując coś, co skądinąd zostało już zrobione²⁸⁰.

Interdyscyplinarny charakter retoryki jest zatem z jednej strony czymś, co utrzymuje w równowadze całe naukowe wyposażenie mówcy, przygotowując go do konfrontacji ze złożonością zdarzeń retorycznych, podlegających subtelny procesom psychologicznym, a z drugiej jest czymś niewyrazistym, wątpliwym, możliwym do

²⁷⁷ Kwintyliusz, *Kształcenie mówcy*, II 17, 34 n.

²⁷⁸ M. Korolko, dz. cyt., s. 202.

²⁷⁹ J. Ziomek, dz. cyt., s. 11.

²⁸⁰ H. Blumenberg, dz. cyt., s. 105 n.

zaanektowania przez inne dziedziny wiedzy (i historycznie tak się stało!) lub do zaniegowania na gruncie poszczególnych dyscyplin. Retoryka jako jeden system nie rozwija się bowiem w pełni ani ku nauce, zaspokajającej ludzką potrzebę odnajdywania prawdy, ani ku literaturze, zaspokajającej potrzebę odbioru fikcji, koncentrującej się wokół nieprawdopodobieństwa, ani ku psychologii, gdyż zarówno funkcja terapeutyczna, jak i autoterapeutyczna nie są głównymi funkcjami retoryki; nie rozwija się też do końca ku sztuce aktorskiej, gdyż między jednorazową lub wieloletnią misją retora a zawodem aktora istnieją zasadnicze różnice.

Pasma wiedzy i umiejętności zostają więc przerwane tak, by zakończyć splot w miejscu, które jest idealnym punktem połączenia wszystkich elementów tego kompleksu.

Z drugiej strony i w innych dziedzinach sztuki obecne są elementy nauki i to obecne w takim stopniu, jaki wystarcza dla istnienia danej sztuki. Na przykład w sztuce malarskiej obecne są elementy matematyki i geometrii: malarstwo florenckie w okresie Odrodzenia to „intelektualna rekonstrukcja rzeczywistości wizualnej na prawach geometrii”²⁸¹. Florentczycy opracowują teoretycznie system perspektywy linearnej. Obecne są też elementy chemii organicznej, które rządzą przygotowaniem farb. Wreszcie, studia anatomii i kinetyki są podstawą wykształcenia malarzy i rzeźbiarzy Renesansu.

Ziomek, interpretując Arystotelesa, napisał, że „retoryka dąży nie do poznania obiektywnej naukowej prawdy, lecz do zgody (*consensus*)”²⁸². Podkreślił także:

Oczywiście retoryka jest sztuką nie tylko jako opozycja wobec bezosobowej prawdy, lecz także w sensie estetycznym. To bardzo ważne, że w retoryce nie ma kolizji między funkcjami pragmatycznymi, bo do nich w końcu sprowadza się perswazyjność, a estetycznymi. Wszelka uroda tekstu retora jako tekstu autorskiego służy pozyskiwaniu przychylności²⁸³.

Już w starożytności zdawano sobie sprawę z podobieństwa retoryki do logiki i dialektyki oraz z tego, że retoryka nie jest ani logiką, ani dialektyką. Ziomek podkreśla, że „jednocześnie wchodzi retoryka w związki z dyscyplinami sąsiednimi, co pośrednio dowodzi jej aktywności, produktywności i atrakcyjności”²⁸⁴.

Porównajmy sztukę retoryczną do innych sztuk. Rzecz charakterystyczna: samo porównanie nie zachodzi łatwo, gdyż przedmiot sztuki retoryki nie jest jednoznaczny — w zasadzie mamy do czynienia ze sztuką organizacji każdej wypowiedzi, tymczasem struktura klasycznej retoryki jako całość dotyczy przygotowywania tekstu mówionego, przemowy. Zakres retoryki jest również nieuchwytny, tak jak jej niejednolite narzędzia. Ziomek w zakres retoryki włącza cały łańcuch umiejętności. Będą to:

1) sposób (sztuka) pięknego mówienia (w opozycji do mowy potocznej, zwykłej i nieozdobnej);

2) teoria prozy (dopełniająca teorię poezji, czyli poetykę), ale: wiele problemów stylistycznych rozwiązano na terenie retoryki, nie poetyki;

²⁸¹ M. Rzepińska, *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Wrocław 1986, s. 62.

²⁸² J. Ziomek, dz. cyt., s. 16.

²⁸³ Tamże.

²⁸⁴ Tamże, s. 17.

3) sztuka wymowy, czyli słowa wygłaszanego; ale: mowy układano pisemnie, a retoryka dbała także o epistolografię;

4) sztuka argumentacji, czyli perswazji; ale: dialog jako gatunek literacki nie styka się z retoryką, tymczasem sam dialog bywa silnie zretoryzowany i dlatego retoryka wkroczyła do dramatu (bo dialog może być przecież nastawiony na przekonanie)²⁸⁵.

Przykładowo też: „retoryka jako sztuka pięknego mówienia nie musi zajmować się sztuką przekonywania — taki sposób uprawiania sztuki wymowy nazywany często bywa retoryką *elokucyjną*, co znaczy, że z kilku działów tej dyscypliny [...] szczególnie starannie rozwija się naukę o stylu i dba w praktyce o kunszt słowa. Z drugiej strony sztuka argumentacji, w tym sensie także pozyskiwania, niekoniecznie musi posługiwać się słowami albo wyłącznie słowami”²⁸⁶. Problemami filmu czy reklamy może się zajmować dział retoryki zwany sztuką pronuncjacji (akcji).

Problem współczesnej kwalifikacji retoryki jest związany również z tym, że mniej więcej już od drugiej połowy XIX w. dominuje niewiara w przydatność takiej sztuki, która jednoznacznie interpretuje świat dostępny poznaniu. Sztuka stopniowo porzucała opis i przechodziła do sygnalizowania znaczeń komunikowanych przez świat artystów.

*

Retoryka antyczna rozwija się jednak nie tylko pod wpływem konkretnych czynników społeczno-politycznych i demograficznych, ale i na podłożu helleńskiego mitu słowa i mitu mówcy. Ów mit wyrasta jeszcze z przedhomeryckiej tradycji epickiej, z czasów, gdy kształtowała się konwencja tworzenia i recytowania pieśni bohaterskich w zamkach i na dworach władców Achai, przekazywana przez pokolenia anonimowych aoidów, aby swój pełny wyraz osiągnąć w tradycji homeryckiej. Stanisław Stabryła zwięźle charakteryzuje styl poematów Homera:

Fraza homerycka, złożona zazwyczaj z dwóch lub trzech wierszy, płynie równym, spokojnym, szerokim i czystym strumieniem. [...] Ten naturalny i równy, ale płynący raz wolniej, raz szybciej, strumień słów i zdań, rozszerza się niekiedy i jakby występuje z brzegów w przemówieniach bohaterów i w porównaniach. Sławne porównania homeryckie pełnią niezwykle ważne funkcje w obydwu poematach, a szczególnie w *Iliadzie*, gdzie jest ich przeszło 200, blisko cztery razy więcej niż w *Odysei*. Mienia się te porównania przepięknymi obrazami przyrody, morza, gór, pól, lasów, przegląda się w nich życie ludzi i zwierząt. Styl Homera rozświecają niezliczone inne ozdoby: nieprzerwana gra metafor, tysięczne tropy stylistyczne, personifikacje, animizacje, synekdochy, peryfrazy, eufemizmy, hyperbole, paralelizmy, powtórzenia, apostrofy, pytania retoryczne, anafory, anakoluty, wykrzyknienia. Niezrównane jest brzmienie słów, którymi przemawia Homer, ich cudowna eufonia, niezliczone onomatopeje i aliteracje. I wreszcie wiersz Homera: słynny heksametr daktyliczny, zbudowany z lekkich daktyłów i ciężkich, poważnych spondejów, którymi poeta włada w mistrzowski sposób. Zmieniając układ daktyłów i spondejów, stosując wzdłużenia i zastępstwa, cezury, hiaty i elizje, Homer dowolnie kształtuje kadencję swojego wiersza, wydobywa z niego szum morza, świst strzały, grzmot pioruna i płacz dziecka, szczelek oręża i tchnienie wiatru. Niewiele potrafimy powiedzieć o muzyce, która towarzyszyła heksametrom Homera — raz majestatycznym i poważnym, kiedy indziej wartkim i potoczystym.

²⁸⁵ Tamże, s. 16 n.

²⁸⁶ Tamże, s. 17.

Jedno jest pewne: lira, forminga czy cytra, wtórując wierszom Homera, uwydatniały nieprzebrane bogactwo muzyczne, jakie zamknął w nich genialny poeta²⁸⁷.

Najstarsze formy tego niezwykłego poetyckiego języka są jońskie, więc pisze Zygmunt Kubiak:

Najprawdopodobniej w Jonii właśnie, jak to się kiedyś powie o Platonie, bogowie „dali ludziom” Homera, który podjął dziedzictwo składające się z dwóch elementów: mitycznego wspomnienia dziejów oraz tradycyjnego języka epickiego²⁸⁸.

Ku hipotezie przekazywania ustnego najstarszych, jońskich pieśni epickich przywiódł badacz, jak wiadomo, odkrycie formularności stylu Homerowego. Gotowe formuły, przekazywane przez kolejne pokolenia aoidów, pomagają uzmysłowić sobie charakter ich recytacji-improwizacji podczas występów publicznych. Kubiak zwraca uwagę na znamieny szczegół: w *Odysei* zostali przedstawieni dwaj aoidowie: Femios na dworze w Itace i ociemniały Demodokos u Feaków; Demodokos, „którego lud wielce poważa”, recytuje pieśni nie tylko podczas uczty w pałacu, lecz także na rynku, wobec całego ludu, gdy sam król każe przynieść mu instrument:

„Niechże ktoś prędko pójdzie i dla Demodoka przyniesie
Dźwięczną formingę, która leży gdzieś w naszym domu”.
Tak rzekł Alkinoos podobny bogom. Podniósł się herold,
By wydrążoną formingę przynieść z pałacu króla²⁸⁹.

To oznacza niewątpliwie wyższość pieśni nad ceremonią recytowania jej w pałacu. Miejsce nie ma znaczenia; jedyną rolę odgrywa słowo i więź śpiewaka ze słuchaczami podczas jego przekazywania. W tym wypadku jest to pieśń radości, pełna humoru, ciepła i frywolności pieśń o miłości Aresa i Afrodyty, na którą żywo reagują rozpromienieni słuchacze:

Tak śpiewał boski piewca. Odys duszą całą
Radował się tej pieśni, z nim się radowało
Serce feackie, dzielni cieszą się żeglarze²⁹⁰.

Charakterystyczne dla poematów Homera jest owo najszczersze ubóstwienie talentu oratorskiego. Śpiewak czy mówca był dla Hellenów „boski” bądź też przypominał bóstwo — jako artysta szczerze obdarowany przez bogów. Dar mówienia skłonny był Homer stawiać ponad piękno ciała, tak cenione w kulturze greckiej. Odys wobec Feaków wypowiada następujące słowa w odpowiedzi na zuchwalstwo Euryalosa, drwiącego z jego fizyczności, mającej niby świadczyć o niskim urodzeniu, i wyzywającego go do zawodów w szermierce:

Nie znam cię, lecz źle mówisz, jak młokos zuchwał!
Wiedz, że bogi nie wszystko na raz wszystkim dały,

²⁸⁷ S. Stabryła, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu. Zarys*, Wrocław 2002, s. 35 n.

²⁸⁸ Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1998, s. 23.

²⁸⁹ *Odyseja*, 8, 254–257, przekład za: Z. Kubiak, dz. cyt., s. 22.

²⁹⁰ *Odyseja*, 8, 344–346. Ten i następne cytaty z *Odysei* podaję za przekładem: Homer, *Odyseja*. (Wybór), przeł. L. Siemieński, wstęp Z. Abramowiczówna, oprac. J. Łanowski, BN II, 21, Wrocław 1975.

Tak urodę, jak rozum, jak wymowę świetną,
Toż niejednen, co postać wziął lichą i szpetną,
Otrzymał z łaski bogów taki dar mówienia,
Że gmin się nim zachwyca, gdy bez zająknienia
Tnie wdzięcznie i po prostu — podziwia go mnóstwo,
Idącego przez miasto tłum wita jak bóstwo!
Inny znów, chociaż kształtem niebianom podobny,
Nie potrafi się w sposób wysłowić nadobny²⁹¹.

Odyseusz w tym fragmencie jakby mówił o sobie: o swoim darze mówienia i przekonywania. Dalszy fragment jest zapisem negatywnej reakcji na fałszywe, drwiące, prześmiewcze i upokarzające słowa, godzące w poczucie własnej godności. Bohaterowi eposu, w okolicznościach, gdy musi wykazać się męstwem, bez trudu przychodzi zademonstrowanie uczucia bólu z powodu zjadliwych słów „młokosa”. Odsłania się w tym fragmencie wielka kultura wypowiedzi, świadomość oddziaływania słów na emocje, na wrażliwość człowieka, świadomość okrucieństwa w słowach, zranień, jakie wywołuje „głupie słowo”. Odys jest zarysowany tutaj jako mąż, który nie obawia się, na przekór złośliwości i obelżywości ludzkiej, mówić wprost o swoich cierpieniach, spowodowanych doświadczeniem życia, jakiego nie posiada młody i pusty człowiek:

Toż i ty, taki śliczny, że nawet bogowie
Piękniejszego nie stworzą, a pustki masz w głowie:
Głupim słowem aż do dna rozdarłeś mi serce,
Choć mogę ci zaręczyć, żem nie fryc w szermierce,
Jakżeś twierdził. Jam niegdyś z pierwszymi się mierzył,
Pókim młodości mojej i ramionom wierzył.
Dzisiaj troski przysiadły; cierpiałem zbyt wiele
W bitwach z ludźmi, toż morskie zjadły mię topiele.
Lecz i dziś niezłomnego znajdziesz zapaśnika
We mnie: tak mię twa mowa boli i dotyka²⁹².

Po czym wyzwany do zawodów Odys popisuje się rzutem dyskiem: jego dysk pada dalej niż wszystkie poprzednie, poza metę. Tym samym poświadcza swoje szlachetne pochodzenie, gdyż prości ludzie nie ćwiczyli się w tego rodzaju umiejętnościach sportowych.

W Pieśni VIII wszakże odnajdujemy świadectwo ubóstwienia nie tylko talentu, lecz także samego twórcy. Odyseusz, wysłuchawszy pieśni z cyklu trojańskiego w wykonaniu Demodokosa, chciałby usłyszeć jeszcze pieśń o koniu trojańskim:

Demodoku! Ja-ć wyżej nad śmiertelnych cenię;
Czy Muza, czy Apollon dał ci to natchnienie,
Żeś tak dokładnie nasze Achiwy wyliczył,
Gdzie byli, co robili, i jak los ich ćwiczył.
Nuże dalej, zaśpiewaj o koniu drewnianym,
Przez Epeja z Ateną wspólnie zbudowanym,
Jak do Troi wprowadził Odys zdradnie dzieło
Pełne zbrojnych, od których miasto runęło.

²⁹¹ *Odyseja*, 8, 143–152.

²⁹² Tamże, 8, 153–162.

Jeśli i to porządkiem opowiesz mi jeszcze,
Tedy wszystkim ja ludziom, jacy są, obwieszczę,
Że to bóg, bóg cię natchnął nieśmiertelnym pieniem!²⁹³

Zwróćmy uwagę na niejednoznaczność źródła natchnienia — owa wątpliwość, skąd natchnienie Demodokosa pochodzi, czyni postać aoida tajemniczą, związaną ze sferą numinotyczną i w swej profesji mistrzowską.

Jak aoidowie, mityczni twórcy słowa, otrzymują natchnienie poetyckie od bóstwa, tak Odyseusz w swoim wysiłku myśli przekładanym na zręczne słowo uzyskuje inspirację od bogini mądrości. Nie jest jednak rozpieszczany przez bogów. W wizerunku tego bohatera istotne jest, że:

Odys ma mało „zewnętrznego” powodzenia w życiu, tak jak ma je heros „tradycyjny”, Achilles, z jego odwagą, urodą, zręcznością. Nie ma pochodzenia mogącego rywalizować z Achillesowym, nie ma sławnej ojczyzny, pomocy najsilniejszych z bogów [...]. Odys ma za sobą tylko inteligencję i silnego ducha. I jest dzięki nim nie mniej wielki niż Achilles²⁹⁴.

Odys nazwany jest w pierwszym wersie *Odysei: polytropos áner* — mężem „bardzo obrotnym”, znającym mnóstwo wykrętów. Andrzej Wypustek i Anna Krzyszowska-Wypustek piszą, że sofisci rozumieli oznaczaną tym przymiotnikiem zdolność „nie tyle jako doskonałość zachowania, lecz mowy, umiejętności wysławiania się”²⁹⁵. Autorzy zauważają:

Polytropos to ten, kto umie przemówić do ludzi w najskuteczniejszy sposób, dostosowując się do ich gustów i poziomu inteligencji²⁹⁶.

Podobnie dla zupełnie innej grupy filozofów — dla pitagorejczyków —

Polytropos jako epitet Odysa nie odnosi się do etyki, lecz opisać ma umiejętność Odysa w dostosowywaniu mowy do słuchaczy²⁹⁷.

Pitagoras zalecał bowiem swoim uczniom mówić językiem dostosowanym do słuchacza: językiem dzieci do dzieci, językiem kobiet do kobiet, językiem władcy do władcy, językiem młodego człowieka do młodego człowieka.

W znaczeniu rzeczownikowym przymiotnik *polytropos* (według *Słownika Abramowiczówny*) — na przykład w zwrocie: *tò polytrophon tés gnómes* — oznacza ‘bystrość umysłu’²⁹⁸. Odyseusz jako mistrz podstępu i najbardziej przebiegły bohater spośród postaci eposów Homera był patronem sofistów, choć to sofista Gorgiasz z Leontinoj wziął w obronę Palamedesa oskarżonego przez Odyseusza, Agamemnona i Diomedesa o zdradę i ukamienowanego (w *Obronie Palamedesa*).

²⁹³ Tamże, 8, 464–474.

²⁹⁴ A. Wypustek, A. Krzyszowska-Wypustek, *Homer i metafizyka czyli o starożytnych odczytaniach „Odysei” i „Iliady”*, „Literatura na Świecie” 1996, nr 8–9 (*Numer antyczny*), s. 331 n.

²⁹⁵ Tamże, s. 332.

²⁹⁶ Tamże.

²⁹⁷ Tamże, s. 338.

²⁹⁸ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962, s. 593.

Gorgiasz poświęcił wiele uwagi potędze *logosu*, pisząc w *Pochwale Heleny* słynną apoteozę słowa:

Słowo to władca potężny, który najmniejszym i niewidocznym ciałem dokonuje dzieł najbardziej boskich; jest bowiem władne i strach powściągnąć, i troskę oddalić, i radością napęlić, i litość wzbudzić²⁹⁹.

Trudno uznać za hiperbolę to poetyckie ujęcie słowa jako podstawowego narzędzia komunikacji. Gorgiasz jednak jest dociekliwy: nie wystarcza mu zachwyt nad *logosem*, próbuje uchwycić jego ambiwalentny charakter. Słowo jest albo prawdziwe, albo fałszywe w swojej wartości gnoseologicznej, aksjologicznej i etycznej³⁰⁰. Gorgiasz przyjmuje za pewnik istnienie w człowieku *táxis tés psychés*, czyli 'prawidłowej struktury duszy'³⁰¹, i na nią właśnie oddziałuje słowo — dobrze lub źle:

Siła działania słowa na stan duszy jest taka sama, jak działanie leków na naturę ciał. Bowiem, jak pewne lekarstwa usuwają z ciała pewne soki i kładą kres — jedno życiu, inne — chorobie, tak jeśli chodzi o słowa, jedno cieszą, inne napawają przerażeniem, bądź też dodają otuchy słuchającym, jeszcze inne z kolei jakąś zgubną siłą przekonywania duszę zatruwają i oczarowują³⁰².

Obok mitu mówcy-śpiewaka i mówcy-herosa dosyć wcześniej pojawia się w kulturze starożytnej Grecji mit, który nazwę tutaj mitem milczącego mędrca. Ma on długą tradycję zwłaszcza w historii filozofii greckiej. Nawet pobieżne studia nad *Żywotami i poglądami słynnych filozofów*, spisany przez Diogenesa Laertiosa w II w., uprawniają do następującego wniosku: obok licznych postaci filozofów cechujących się wysoką kulturą retoryczną i sławnych z powodu daru wymowy wyróżnili się w dziejach filozofowie konstatujący konwencjonalną komunikację społeczną i kreujący obraz mędrca, który wobec marności słownego porozumiewania się mówi mało, nie dbając o formę mówienia, bądź też milczy. Tales z Miletu, wycofawszy się z życia publicznego, podobno ułożył pieśń:

Gadulstwo nigdy nie zwiastuje rozumnej myśli.
Jednej szukaj mądrości,
Jedną wybieraj wartość,
A uwolnisz się od gadatliwych języków ludzkich³⁰³.

Uchodzący za małomównego Zenon z Kition, który „mawiał, że lepiej jest się potknąć nogami niż językiem”³⁰⁴, miał porównać ludzi wyrażających się „zawsze błędnie i nienagannie”³⁰⁵ do pięknie wykonanych monet aleksandryjskich — monet bez większej wartości. Z kolei ludzie często niepoprawnie się wysławiający zostali

²⁹⁹ Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, cyt. za: J. Gajda, *Przedplatońskie koncepcje prawdy. Gorgiasz z Leontinoi*, [w:] J. Gajda, A. Orzechowski, D. Dembińska-Siury, *Prawda — język — szczęście. Studia z filozofii starożytnej (II)*, Wrocław 1992 (= „Prace Filozoficzne LXVII”), s. 29 n.

³⁰⁰ Tamże, s. 29.

³⁰¹ Tamże.

³⁰² Tamże, s. 29 n.

³⁰³ Diogenes Laertios, I 1, 35. Wszystkie cytaty z Diogenesa Laertiosa podaję za wydaniem: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekład I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, opracowanie i przypisy I. Krońska, wstęp K. Leśniak, Warszawa 1988.

³⁰⁴ Diogenes Laertios, VII 1, 26.

³⁰⁵ Tamże, VII 1, 18.

przyrównywani przez niego do niedbale wykończonych, nieładnych monet cztero-drachmowych, które miały dużą wartość.

Z informacji zebranych przez Laertiosa wynika, że Zenon był również bystrym obserwatorem zachowań, sposobu poruszania się i wypowiadania u młodzieży: wszelką przesadę, zuchwałość i sztuczność oceniał przy tym najsurowiej. Aristonowi, swojemu nader śmiałemu w dyskusji, a niestety nienajrozumniejszemu uczniowi, nie szczędził Zenon złośliwości, nazywając go Gadułą, sugerując, że został spółdzony przez ojca po pijanemu. Zadającego niestosowne do swego wieku pytania młodzieńca zaprowadził przed lustro i spytał, czy jego pytania harmonizują z jego twarzą. Innemu gadatliwemu młodzianowi przyganił, że uszy mu się zrosły z językiem. Jeszcze innemu, bardziej skłonemu do mówienia niż słuchania, rzekł:

Natura dała nam jeden język, a dwoje uszu, abyśmy słuchali dwa razy więcej, niż mówimy³⁰⁶.

Zenon bowiem nie uważał przyswajania poglądów poprzez słuchanie za brak zależności w myśleniu, uległość wobec autorytetów. Zalecał wręcz taką postawę —

Mawiał bowiem, że człowiek, który umie dobrze słuchać tego, o czym się mówi, i z tego skorzystać, jest lepszy od człowieka, który sam z siebie wszystko tylko przemyślał. Ten drugi kieruje się własnym rozumem, a pierwszy daje się przekonać dobrze radzącemu i wprowadza to w czyn³⁰⁷.

Upominanie o skromność, powściągliwość w mowie i umiejętność słuchania wiązała się bez wątpienia z poglądem Zenona, „że najgorszą ze wszystkich wad jest próżność, zwłaszcza u ludzi młodych”³⁰⁸.

Wysokie mniemanie o sobie miało być też jego zdaniem największą przeszkodą w zdobywaniu wiedzy. Skłonność do wywyższania się w wyobrażeniu Zenona musiała wyrażać się w stylu wypowiedzi. Diogenes Laertios odnotowuje też, że Zenon uważał oszczędność w słowach za nieodłączną cechą samej filozofii, prawdopodobnie za wyraz dyscypliny myślowej:

Na czyjeś powiedzenie, że argumenty filozofów wydają mu się zbyt lakoniczne, odparł: „Prawdę mówisz, bo nawet zgłoski powinny być u nich w miarę możliwości krótkie”³⁰⁹.

Cenna jest również następująca uwaga o poglądach Zenona z Kition na sztukę przekonywania:

Mówił, że dyskutujący powinni jak aktorzy mieć głos i wielką siłę, ale nie otwierać za szeroko ust, jak to czynią ludzie, którzy mówią dużo i bez sensu. Naprawdę dobrzy mówcy nie potrzebują — w przeciwieństwie do dobrych rzemieślników — zostawiać słuchaczom czasu na podziwianie ich sztuki, lecz przeciwnie, słuchacza powinny tak porwać ich słowa, aby nie miał czasu nawet na robienie notatek³¹⁰.

³⁰⁶ Tamże, VII 1, 23 n.

³⁰⁷ Tamże, VII 1, 26.

³⁰⁸ Tamże, VII 1, 22.

³⁰⁹ Tamże, VII 1, 20.

³¹⁰ Tamże.

Zenon tak imponował swoją powściągliwością w mówieniu, że opowiadano o nim następującą anegdotę:

Podczas uczty siedział kiedyś w milczeniu, a zapytany o przyczynę swego milczenia, kazał zawiadomić króla, że był ktoś, kto umiał milczeć. Tymi, którzy pytali, byli posłowie Ptolemeusza, którzy przybyli specjalnie w tym celu do Aten i chcieli wiedzieć, co mają powiedzieć królowi od Zenona. Zapytany, jak się ustosunkowuje do zniewagi, odpowiedział: „Tak, jak do posła, którego się odsyła bez odpowiedzi”³¹¹.

Małomówności Zenona nie odbierano jako dowodu nieokrzesania, skoro mówiono, że sławny stoik przewyższa wszystkich godnością, chwalono jego wytrwałość, skromność ubioru i wstrzemięźliwość w jedzeniu i picu. Należy podkreślić, że nie był to człowiek niewykształcony w prowadzeniu dysputy: wiadomo, że słuchał wykładów Diodora, by zdobyć wiedzę z zakresu dialektyki, i dopiero przeszedłszy ten etap, udał się po nauki do Polemona. Diogenes zaświadcza też, że Zenon podwójnie wynagrodził dialektyka, który nauczył go siedmiu form sofizmu nazywanego Żniwnym — miał być to dowód na gorliwość Zenona w nauce³¹². Jednocześnie stosunek Zenona do sztuki retorycznej był chłodny, jeśli sądzić po słowach:

Nie trzeba zapamiętywać wyrazów i zwrotów, ale należy ćwiczyć umysł, aby mieć z nich jakiś pożytek i aby słowa te i wyrazy nie wyglądały na sztucznie przygotowane potrawy³¹³.

Wśród małomównych mędrców należy wymienić także Heraklita z Efezu, „mówiącego zagadkami”³¹⁴, uchodzącego za mizantropa, który zamieszkał w górach, żywiąc się roślinami i ziołami. W przeciwieństwie do Zenona:

Nie słuchał niczych wykładów, ale mówił, że siebie samego badał i że wszystkiego się nauczył sam od siebie³¹⁵.

Istotnie filozof ten przypisywał największe znaczenie samopoznaniu:

Mówił: „Choćbyś wszystkie przeszedł drogi, nie dotrzesz do granic duszy; taka w niej głębia”³¹⁶.

Diogenes Laertios przekazał o Heraklicie następującą informację:

Opowiadają, że zapytany, dlaczego milczy, Heraklit odpowiedział: „Abyście wy mogli gadać”³¹⁷.

W wizerunku tego filozofa niechęć do mówienia spleta się z niechęcią do opanowanych niskimi pobudkami ludzi, o których miał podobno napisać w liście do króla Dariusza:

Wszyscy ludzie żyjący na ziemi trzymają się z dala od prawdy i sprawiedliwości i z powodu haniebnej niewiedzy kierują się chciwością i żądzą sławy³¹⁸.

³¹¹ Tamże, VII 1, 24.

³¹² Tamże, VII 1, 25.

³¹³ Tamże, VII 1, 22.

³¹⁴ Tamże, IX 1, 6.

³¹⁵ Tamże, IX 1, 5.

³¹⁶ Tamże, IX 1, 7.

³¹⁷ Tamże, IX 1, 12.

³¹⁸ Tamże, IX 1, 14.

Heraklit pozostawał też w gorzkiej zadumie nad takimi wytworami ludzkimi, jak prawo i państwo. W swojej ojczyźnie odmówił ustanowienia praw z powodu złego rządu i dał Efezjanom następującą lekcję:

Oddaliwszy się ku świątyni Artemidy bawił się z dziećmi grą w kości. A kiedy Efezjczycy otoczyli go kołem, zawołał: „Dlaczego tak się dziwicie, niegodziwi? Czyż nie lepiej tak się bawić, niż brać udział w waszym życiu politycznym?”³¹⁹

Inny wielki filozof trzymający się z dala od spraw publicznych — Epikur — miał wedle Diogenesa powiedzieć:

Mędrzec nie będzie się troszczył o piękną wymowę³²⁰.

Idealny mędrzec w przekonaniu Epikura cechuje się także wyjątkową powściągliwością w mówieniu, wyrażającą jego godność osobistą. Pośród zaleceń dla mędrca znajdujemy nawet takie:

Pijany nie będzie mówił od rzeczy [...] ³²¹.

Epikur odradza mędrcom zajmowanie się polityką. Łagodnie patrzy jednak na występowanie mędrca w sądzie. Jeśli chodzi o tworzenie pism, mędrzec może jego zdaniem zostawić po sobie pisma, lecz nie panegiryki; musi też wstrzymać się od działalności poetyckiej, choć tylko on może być twórcą teorii muzyki i poezji. Epikur dopuszcza zakładanie szkoły przez mędrca, lecz działalność ta nie może płynąć z pobudki gromadzenia wokół siebie ludzi. Własna pobudka nie powinna też być przyczyną wygłaszania odczytów publicznych, czego Epikur mędrcom nie wzbrania. W zakresie wygłaszania sądów stawia jednak filozof mędrcom niezwykle wysokie wymagania, gdyż jego idealny mędrzec:

Będzie wygłaszał twierdzenia pewne i nigdy nie będzie w niepewności³²².

Epikur nienawidził częściej gadaniny. Miał napisać o Nauzyfanesie:

Precz z nim! Należy do tych, co to płodzą w wielkim bólu, a usta mają pełne sofistycznych przechwałek, tak jak inni nędzni niewolnicy³²³.

Pośród atakowanych przez niego filozofów był między innymi Demokryt, którego imię przekręcił na Lerokritos, ‘gadula’. Nauczanie dialektyków uważał za szkodliwe.

Diogenes Laertios wspomina również o zachowywaniu milczenia przez uczniów Pitagorasa — w jego szkole tajemnicza próba milczenia trwała pięć lat³²⁴. Od Flawiusza Filostrata wiemy, że warunkiem zrozumienia nauk Pitagorasa było przyjęcie aksjomatu o wymowności milczenia:

³¹⁹ Tamże, IX 1, 3.

³²⁰ Tamże, X 118.

³²¹ Tamże, X 119.

³²² Tamże, X 121 b.

³²³ Tamże, X 7 n.

³²⁴ Tamże, VIII 1, 10.

I wszystko, cokolwiek był Pitagoras wypowiedział, jego uczniowie przyjmowali za prawo mniemając go wysłannikiem Zeusa, i ćwiczyli się w milczeniu na temat spraw boskich. Wiele zaś boskich zaiste i zagadkowych słów od niego słyszeli; trudno było je pojąć tym, co już pierwej nie nauczyli się, że również milczenie jest mową³²⁵.

Mamy tutaj do czynienia z fenomenem milczenia, które znaczy. Takie milczenie Izydora Dąbska definiuje jako „wyraz świadomego zahamowania mowy tam, gdzie sytuacja mówienie przewiduje lub nawet zdaje się tego domagać”³²⁶.

Pitagoras istotnie uchodził za osobę świętą, pośrednika między bogami i ludźmi, i żadna grecka szkoła filozoficzna otaczająca aurą świętości swojego założyciela nie zdołała wykreować tak sugestywnego wizerunku mistrza, nauczyciela mądrości i pobożnego życia, cudotwórcy i proroka. Ani cynizm, ani epikureizm — konkurujące z pitagoreizmem szkoły — nie wytworzyły silniejszej legendy swoich przywódców.

W klimacie cudowności pojawiali się następcy Pitagorasa, boscy mężowie, zwłaszcza w ostatnim wieku przed Chrystusem, w nurcie neopitagoreizmu, a na przełomie III i IV w. neoplatonicy Porfiriusz i Jamblich spisali *Żywoty Pitagorasa*, utrwalając legendę.

Wśród wcieleń mistrza, obok wybitnych uczonych neopitagorejskich, możemy dostrzec pomniejszego pitagorejczyka, Sekundusa, który złożył szczególny hołd pitagorejskiej regule milczenia: mianowicie stawiał opór wobec żądania dyskursu przez cesarza Hadrianą — zwany był dlatego „milczącym filozofem”³²⁷.

I wreszcie, w dobie późnego pitagoreizmu w Kapadocji pojawia się wielka indywidualność, „arystokrata ducha”, charyzmatyczny wizjoner i misjonarz pitagorejski — Apoloniusz z Tyany, którego żywot spisał sofista Flawiusz Filostrat z Lemnos, nazywający swojego bohatera „boskim mężem”, „bytem boskim”, a nawet „bogiem”.

Apoloniuszowi przypisywano cechy boskie; w zakresie komunikacji było to rozumienie mowy ptaków i zwierząt, władanie wszystkimi językami i rozumienie sensu milczenia. Mędrzec nie bez wyrzeczeń postanowił poddać się próbie milczenia, starając się przy tym zawsze o przyjazny i pogodny wyraz twarzy.

Powiadał, że była to dlań najtrudniejsza próba w życiu, uprawiał bowiem tę ascezę milczenia przez pełnych lat pięć. Do powiedzenia miał wiele, a nie mógł powiedzieć nic, nie mógł też słuchać wielu rzeczy, które mogłyby go wprawić w gniew. Często, gdy już zamierzał ostro natrzeć na kogoś, mówił sobie: „Milcz, serce moje! Milcz, języku!” I to nawet wówczas, gdy prowokowano go do odparcia zarzutów i oszczerstw³²⁸.

Okazało się jednak, że Apoloniusz oddziaływał na zebranych samym milczeniem:

Okres swojego milczenia spędzał już to w Pamfilii, już to w Cylicji, i nawet wędrując pośród tamtejszych żyjących w gnuśności ludów ani razu nie wydał z siebie głosu, nawet nie dał się

³²⁵ F. Filostrat, *Żywot Apoloniusza z Tyany*, I, I. Wszystkie cytaty z tego tekstu podaję za przekładem: F. Filostrat, *Żywot Apoloniusza z Tyany*, przeł. I. Kania, „Literatura na Świecie” 1996, nr 8–9 (*Numer antyczny*), s. 263–316.

³²⁶ I. Dąbska, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. 25, z. 2, Warszawa 1975, s. 95.

³²⁷ M. Dzielska, *Boski mąż. Na marginesie Księgi Filostrata*, „Literatura na Świecie” 1996, nr 8–9 (*Numer antyczny*), s. 321 n.

³²⁸ F. Filostrat, dz. cyt., I, XIV.

sprowokować do mruknięcia. Zdarzało mu się trafić do jakiegoś ogarniętego ruchawką miasta, gdyż ludzie często burzyli się z powodu marnych widowisk; gdy tylko tam przyszedł, pokazywał się publicznie i gestem ręki, wyrazem twarzy uśmierzał zamęt, tak że ludzie milkli jakby podczas misterii. Zresztą do okiełznania motłochu wszczynającego tumult z powodu tańców i wyścigów konnych niewiele było trzeba; wystarczyło, by taki jeden czy drugi mąciwoda spojrzął na Apoloniusza, a zaraz pąsował ze wstydu, brał się w garść i łatwo przychodził do rozumu. Trudniej było łagodnym a przekonującym słowem przemówić do rozsądku ludziom z miasta udręczonego głosem, tak by uśmierzyć ich wściekłość. Ale i wobec ludzi będących w takim nastroju milczenie Apoloniusza okazywało się skuteczne³²⁹.

Po wypełnieniu ślubu milczenia Apoloniusz udaje się do Antiochii. Pozostaje do końca swoich dni powściągliwy w mówieniu, prawdomówny, rzeczowy. W poniższym fragmencie z Filostrata odnajdujemy opis „retoryczny” sposobu porozumiewania się mędrca z otoczeniem:

Nie gustował też w dyskursach nazbyt wyszukanych i rozwlekłych. I nie słyszano nigdy, aby rozprawiając uciekał się do ironii, bądź by argumentował pokrętnie wobec uważnych słuchaczy. Owszem, wypowiedzi jego były zwięzłe i krótkie jak zdania wyroczni: „Wiem” — mówił, albo „Tak myślę”, lub „Dokąd zmierzasz?” oraz „Trzeba wiedzieć, że...” Wspaniale dobierał też słów do poruszanych tematów, a to, co mówił, miało odzew taki, jak gdyby płynęło z ust dzierzącego berło władcy. Kiedyś pewien dyskutant spytał go, dlaczego sam nigdy nikogo nie wypytuje. „Bom zadawał pytania, gdy byłem chłopcem, teraz zaś wypada mi tylko nauczać tego, czego się ongiś dowiedziałem”³³⁰.

Wypowiedzi Apoloniusza z Tyany cechowała więc zwięzłość, a nawet lakoniczność, oraz stosowność w doborze słów i, jak się można domyślać, dobitność wyrażań, gdyż z relacji wynika, że nie tylko chętnie go słuchano, ale i zgadzano się z nim — najważniejsze jest jednak, że wystrzegał się zarówno ironii, jak i sofizmów. Ta cecha z kolei wykracza poza założenia czysto elokucyjne, a wiąże się z przyjętym przez mędrca sposobem postępowania, z prawością i szczerością. Splot tych cech decydował o sile perswazji Apoloniusza.

Kazimierz Banek podejrzewa, że stany milczenia Pitagorasa i Apoloniusza oraz ich uczniów były jakąś formą medytacji³³¹, którą zalicza do szczególnego rodzaju modlitwy: do niewerbalnej, milczącej, czyli modlitwy Lacedemończyków. Była to modlitwa nietypowa dla Hellenów, a jednak praktykowana w starożytnej Grecji i związana zarówno z greckimi nurtami mistycznymi (kulminacją misterii dionizyjskich miało być przeżycie stanu świętego milczenia), jak i z samym przełomem religijnym w VI–V w. p.n.e. Banek definiuje ją w następujący sposób:

owa modlitwa Lacedemończyków, czyli zbożne milczenie, mogła być jakąś formą poszukiwania bezpośredniego, intymnego kontaktu z bliżej nieokreślonym bóstwem najwyższym i najdoskonalszym, a więc rozumianym inaczej niż zazwyczaj (oczywiście w Grecji). Mogła być czymś w rodzaju medytacji lub kontemplacji, choć pojęć tych jeszcze wówczas w Grecji nie znano³³².

³²⁹ Tamże, I, XV.

³³⁰ Tamże, I, XVII.

³³¹ K. Banek, *Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI i V w. p.n.e. w Grecji*, Kraków 2003, s. 27.

³³² Tamże, s. 34.

Określenie „zbożne milczenie” autor dostrzegł w dialogu *Alkibiades II*, w którym na pytanie Ateńczyków o przyczynę ich niepowodzeń w wojnach ze Spartą wyrocznia odpowiada, że Ammon „woli zbożne milczenie Lacedemończyków, niż wszystkie ofiary Hellenów”³³³.

Występujący tu wyraz *euphemia* można również tłumaczyć jako ‘zbożna cisza’. Zarazem badacz zwraca uwagę, że chodzi tutaj o milczenie posiadające głębokie ukryte znaczenie, milczenie będące prośbą do boga. Prośba ta nie ma warstwy słownej, gdyż kierowana jest do boga wszytkowiedzącego, przenikającego myśli i uczucia człowieka i przyjaznego mu³³⁴.

Warto zwrócić uwagę, że tradycja antyretoryczna, tradycja wątpienia w słowo i nobilitacji milczenia, odzywa się później między innymi w twórczości św. Piotra Damianiego, eremity i doktora Kościoła — w jego koncepcji chrześcijanina, który walczy ze światem na śmierć i życie, nie na słowa, ufając Chrystusowi-Logosowi, unieważniającemu każdą *ars*³³⁵ — oraz przede wszystkim w romantyzmie, programowo niechętnym sztuce retoryki.

Na przełomie XVIII i XIX Novalis pisze w *Monologu*:

Mówienie i pisanie to właściwie dziwna sprawa; prawdziwa rozmowa to zwykła gra słów. Można tylko podziwiać ten śmieszny błąd, jaki ludzie popełniają sądząc, że posługują się językiem ze względu na rzeczy. Akurat tej charakterystycznej cechy języka, że troszczy się on tylko o siebie, nie zna nikt. Na tym polega jego cudowna i płodna tajemnica, że jeśli ktoś po prostu mówi, aby mówić, to właśnie wtedy wypowiada najwspanialsze i najbardziej oryginalne prawdy. Kiedy jednak chce powiedzieć coś określonego, wówczas kapryśny język podsuwa mu najzabawniejsze i najbardziej przewrotne głupstwa. Stąd też bierze się nienawiść, jaką tylu poważnych ludzi żywi wobec języka. Dostrzegają jego złośliwość, ale nie widzą tego, że nikczemna paplanina stanowi nieskończenie poważny aspekt języka. Gdyby tylko można było wytłumaczyć ludziom, że z językiem jest jak z formułami matematycznymi, które są światem same dla siebie, jedynie ze sobą igrają i nie wyrażają niczego poza własną cudowną naturą. Dlatego właśnie są tak pełne wyrazu i dlatego też odbija się w nich osobiwa gra stosunków między rzeczami. Jedynie dzięki temu, że są wolne, formuły te są elementami natury i jedynie w ich swobodnych poruszeniach wyraża się dusza świata, czyniąc z nich delikatną miarę i zarys rzeczy³³⁶.

*

Sztuka retoryczna rozwija się, jak już to zostało wielokrotnie powiedziane, w określonych warunkach kulturowych. Dla „naszej” retoryki bezpośrednim kontekstem kulturowym jest sztuka grecka w ogólności. Jej unikalną wzorcowość możemy próbować zrozumieć z punktu widzenia Bierdiajewa, który z jednej strony stwierdza:

Antyk z jego ideałami immanentnej doskonałości nigdy nie mógł zostać przywrócony, ponieważ ostateczna restauracja jakiegokolwiek dawnej epoki nie jest możliwa³³⁷.

³³³ Pseudo-Platon, *Alkibiades II*, 149 B, cyt. za: K. Banek, dz. cyt., s. 30.

³³⁴ Zob. K. Banek, dz. cyt., s. 30 i 42.

³³⁵ Zob. Z. Kadłubek, *Rajska radość. Św. Piotr Damiani*, Katowice 2005.

³³⁶ Novalis, *Monolog*, [w:] tenże, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna — studia — fragmenty*, wybór, przekład, wstęp i przypisy J. Prokopiuk, Warszawa 1984 (= „Symposjon”), s. 328.

³³⁷ M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, s. 193.

A z drugiej — docenia sztukę antyczną jako „wieczne źródło twórczości i piękna”³³⁸. Jednocześnie przypisuje jej cechy stojące w głębokiej sprzeczności ze sztuką chrześcijańską. Zarazem sztuka antyczna według Bierdiajewa, piszącego o tym szerzej w *Nowym Średniowieczu*, w przeciwieństwie do jakiejkolwiek sztuki o znamionach romantyczności i indywidualizmu, pełni funkcję służebną w ramach kultury „zamówień społecznych”³³⁹, przy czym filozof odnosi się tutaj do takiego zamówienia, które jednak „dopuszczało i zakładało zasadę abstrakcyjności i jakości w kulturze”. Antyczną kulturę Bierdiajew identyfikuje bowiem jako arystokratyczną „z zasady”; słusznie pisze, że była ona „kulturą pielęgnowania i chronienia jakości”³⁴⁰. Arystokratyczna będzie również kultura Renesansu, rozwijająca się w pewnym luksusie czasu wolnego, umożliwiającego spełnienie twórcze. Jej twórcy, choć zależni od mecenasów, żyli w zróżnicowanym społeczeństwie, nieprzymuszeni do tworzenia dzieł zgodnych z gustem mas³⁴¹. Takie ujęcie wiąże się z poglądem Bierdiajewa na dwudziestowieczny kryzys kulturowy:

Kryzys kultury jest socjologicznie związany z faktem, że każdej wysokiej kulturze właściwa jest arystokratyczna zasada jakości, której zagraża wielkie niebezpieczeństwo ze strony procesu demokratyzacji i równości, ze strony panowania mas³⁴².

Jeśli chodzi o procesy kulturowe warunkujące rozwój sztuki — także retorycznej — w społeczeństwach antyku, były one znacznie ciekawsze i bardziej skomplikowane, niż przypuszczał rosyjski myśliciel. O ile opisany przez Bierdiajewa charakter kultury wartościowych „zamówień społecznych” idealnie odpowiada warunkom, w których *téchne rhetoriké* w V w. p.n.e. po przemianach politycznych na Sycylii rozpoczęła swój rozwój, o tyle napięcie między arystokratyzmem sztuki a demokratyzacją życia społecznego w świecie antycznym miało inny charakter, niż zostało to przedstawione wyżej.

Demokracja ateńska w czasach Demostenesa nie stanowiła bowiem, wolno przypuszczać, niebezpieczeństwa dla elitarnej sztuki wymowy, budującej wysoką jakość przekonywania — przeciwnie: to szlachetna sztuka retoryczna, domena coraz wybitniejszych profesjonalnych mówców, paradoksalnie niosła zagrożenie dla ustroju Aten.

O prawidłowościach tych pisał obszernie w 1991 r. Mogens Herman Hansen, ukazując historię demokracji ateńskiej między 403/402 a 322/321 r. p.n.e. Oparte na amatorstwie, powszechne i bezpośrednie, dobrowolne i niezmiernie wysokie uczestnictwo w kierowaniu państwem to najważniejszy rys tego ustroju.

Ateńczycy — pisze Hansen — wierzyli w inteligencję i rozsądek zwykłego obywatela, ale nie wymagali od niego angażowania się w działalność polityczną na najwyższym szczeblu. Aktywność polityczną można podzielić na uczestnictwo bierne, czyli słuchanie i głosowanie, oraz czynne, czyli zgłaszanie wniosków i udział w debatach politycznych. Ateńczycy oczekiwali od zwykłego obywa-

³³⁸ Tamże, s. 192.

³³⁹ M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, wstęp i przekład H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 225.

³⁴⁰ Tamże, s. 223.

³⁴¹ Tamże, s. 224.

³⁴² Tamże, s. 223.

tela jedynie tego pierwszego. Mądry wybór pomiędzy zgłoszonymi propozycjami wymagał również pewnej dozy zdrowego rozsądku. Czynne uczestnictwo pozostawiano obywatelowi, który mógł się do niego poczuwać (*ho boulomenos*). Demokracja polegała na tym, że każdy obywatel korzystał z *isegoria*, możliwości wystąpienia i zgłoszenia własnej propozycji lub sprzeciwu, ale od nikogo zarazem nie wymagała, aby to rzeczywiście czynił. Gdyby bowiem wszyscy obywatele zechcieli skorzystać z *isegoria*, demokracja Zgromadzenia uległaby autodestrukcji³⁴³.

Obywatele uczestniczący na tych zasadach w kierowaniu państwem musieli być amatorami (Ateńczycy posługiwali się terminem *idiôtes* w odniesieniu do osób prywatnych, zwyczajnych). Ateńczycy wyróżniali się tym rodzajem kultury politycznej, która łączy działalność polityczną z wykonywaną codziennie pracą. Przekonani, że polityką należy się zajmować w czasie wolnym, odnosili się z niechęcią do profesjonalizmu; uważali też, że profesjonalizm i demokracja wzajemnie się wykluczają, gdyż amatorstwo stanowiło swoiste zabezpieczenie ustroju.

Przykładowo w administracji większość urzędników wyznaczano drogą losowania, przy czym dana osoba mogła pełnić określony urząd jedynie raz w życiu i nie dłużej niż rok; a zastąpienie wszystkich członków kolegium na koniec roku zapobiegało ciągłości w administracji. Z kolei w sądownictwie zapobiegano wykształceniu się grupy ludzi zajmującej się zawodowo prawem: obrońcom nie wolno było pobierać wynagrodzenia, a w trybunałach zasiadało kilkuset zwykłych obywateli. A zatem, pisze Hansen:

Nawet w przypadku przywódców politycznych brak profesjonalizmu uważano za okoliczność łagodzącą. Występując w parlamencie, współczesny polityk utrzymuje, że jest wyjątkowo dobrze przygotowany do wypowiedzania się na omawiany temat, podczas gdy ateńscy mówcy zaczynali od zapewnienia, że są zwykłymi obywatelami³⁴⁴.

Podtrzymywanie amatorstwa było więc w Atenach w tamtym okresie sposobem zachowywania demokratycznego charakteru struktury państwa; w celu zabezpieczenia demokracji stosowano też surowe środki zapobiegające korupcji i wzmacniające odpowiedzialność polityczną obywateli:

Ateńskich przywódców politycznych pociągano do odpowiedzialności częściej niż jakąkolwiek inną podobną grupę w historii. Zostanie mówcą lub strategiem oznaczało wybór niebezpiecznej drogi życiowej, która z łatwością mogła doprowadzić do skazania i egzekucji — gdy nie udało się na czas udać na wygnanie. Stawiając pytanie, jak w takiej sytuacji udawało się Ateńczykom nakłonić kogokolwiek do ubiegania się o przywództwo polityczne, wracamy do drugiej kwestii, tj. do nagród. Działalność polityczną ceniono niezwykle wysoko, a ambicje i współzawodnictwo wspierały rozmaite wyróżnienia przyznawane przez Ateńczyków tym, którzy zasłużyli na ich zaufanie³⁴⁵.

Sytuacja mówcy w demokratycznym społeczeństwie Aten to zjawisko paradoksalne — jego dążenia musiała przenikać swoista ambiwalencja; upraszczając, można powiedzieć, że należało być amatorem, by budzić zaufanie, i być profesjonalistą, aby

³⁴³ M.H. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa. Struktura, zasady i ideologia*, tłum. R. Kulesza, Warszawa 1999, s. 305 n.

³⁴⁴ Tamże, s. 308.

³⁴⁵ Tamże, s. 310.

zgłaszać mądre wnioski, przekonywać i ustrzec się nieodpowiedzialnych posunięć politycznych wraz z ich skutkami sądowymi.

Ambiwalentny był również stosunek Ateńczyków do występujących na Zgromadzeniu przywódców politycznych: podziwiano ich, nagradzano dekretami honoryfikacyjnymi i złotymi wieńcami, lecz obawiano się, że są żądni zysku, że mogą zostać przekupieni przez władców-cudzoziemców i zwieść lud swoją elokwencją. Taka dwuznaczność sugeruje konieczność kreowania amatorstwa, zwykłości po stronie mówcy:

Idealny mówca ze Zgromadzenia Ateńczyków był wszakże zwykłym człowiekiem wypowiadającym swą opinię niezbyt często i bez rozwlekłości. Mówcy IV w. chętnie wychwalali ten ideał, ale robili to z retoryczną zręcznością zdradzającą profesjonalizm³⁴⁶.

Owa zręczność, owa w przemysłny sposób skrywana dogłębna znajomość sztuki przekonywania pełni bowiem w tym okresie wybitnie ważną rolę i nie traci swej rangi w pejzażu ogólnego i pożądanego amatorstwa. Wynika to wprost z zasad funkcjonowania ustroju ateńskiego. Hansen charakteryzuje go w następujących słowach:

Demokracja jest ustrojem opartym na dyskusji. Debata odgrywała większą rolę w demokracji Zgromadzenia niż w demokracji parlamentarnej. W demokracjach nowożytnych wytwarza się często przepaść między debatą polityczną, która ma miejsce w środkach masowego przekazu, a podejmowaniem decyzji, które zapadają głównie w gabinetach polityków i siedzibach partii. W Atenach debata toczyła się na Zgromadzeniu i tam zapadały będące jej wynikiem decyzje. Jej charakter był zarazem zupełnie inny niż w demokracji parlamentarnej. Na posiedzeniu z udziałem setek lub tysięcy uczestników dyskusja była wykluczona, a debata polityczna przyjmowała postać serii mów skierowanych do publiczności, która bezpośrednio po zakończeniu przemówień przystępowała do głosowania nad omawianą kwestią. Z tego też powodu znaczenie retoryki w Atenach było wielokrotnie większe niż dzisiaj. Celem przemówień w parlamencie dzisiejszym nie jest przekonanie do swego punktu widzenia większości obecnych, lecz oddziaływanie poprzez środki masowego przekazu na opinię publiczną (szczególnie w okresie poprzedzającym wybory). W Atenach mówca-polityk bezustannie walczył o pozyskanie większości zebranych do głosowania zgodnego z jego poglądem, a retoryka — sztuka przekonywania — stanowiła najważniejszy oręż w rywalizacji między przywódcami politycznymi. Wszyscy ateńscy mężowie stanu w czasach Demostenesa byli mówcami, żaden natomiast nie był już strategiem, a dar przekonywania ludu odgrywał większą rolę niż talenty administracyjne lub finansowe³⁴⁷.

Zwróćmy uwagę na elitarność tej wysoko cenionej sztuki retorycznej: funkcjonująca w wyżej opisany sposób demokracja stanowiła prawdziwą kuźnię talentów oratorskich, przy czym jednak większość Ateńczyków nigdy nie przemawiała publicznie. Trzydzieści tysięcy dorosłych obywateli-mężczyzn uprawnionych do udziału w życiu politycznym Aten możemy za Hansenem podzielić na trzy grupy:

1. Bierni obywatele, niebiorący udziału w Zgromadzeniu.
2. Obywatele uczestniczący w Zgromadzeniu poprzez słuchanie i głosowanie, lecz niezabierający głosu w dyskusji (około sześciu tysięcy osób tworzących *quorum*).

³⁴⁶ Tamże, s. 154.

³⁴⁷ Tamże, s. 305.

3. *Rhétōres* (mówcy), czyli obywatele przemawiający i zgłaszający wnioski, zgodnie z prawem przysługującym *ho bulómenos* (inicjatywy polityczne mógł podejmować *Athénajon ho bulómenos hójs éksestin*, ‘każdy Ateńczyk, który chce, spośród tych, którzy mogą’, w formie skróconej: *ho bulómenos*, ‘każdy, kto chce’).

3.1. Osoby prywatne (*idiótaj*) zgłaszające inicjatywy od czasu do czasu, gotowe w razie potrzeby wystąpić z wnioskiem (na każdym Zgromadzeniu było około kilkuset *rhétōres*).

3.2. Osoby aktywne politycznie, czyli zawodowi mówcy, projektodawcy i autorzy oskarżeń publicznych (w okresie od 403 do 322 r. od około dwudziestu do stu osób najwyżej)³⁴⁸.

Obywateli przynależących do ostatniej, najmniej licznej, grupy historycy nazywają politykami ateńskimi i czynią to w sposób modernistyczny i mylący, gdyż w grece nie istniał ekwiwalent naszego słowa *polityk* — przywódcy polityczni to: *rhétōres kàj strategój*, ‘mówcy i stratedzy’. Pod nazwą *strategój* kryją się dowódcy wojskowi, którzy reprezentowali inny typ przywództwa politycznego, aczkolwiek bywało, że jeden obywatel pełnił dwie role — i mówcy, i stratega. W okresie demokracji pogłębia się rozdział między retorami a strategami, gdyż zarówno w dziedzinie wymowy, jak i wojskowości postępuje specjalizacja.

Na Zgromadzeniu — pisze Hansen — w coraz większym stopniu zaznaczała się przewaga biegłych w retoryce mówców, a obywatelskie wojsko coraz bardziej ustępowało miejsca oddziałom najemników dowodzonych przez zawodowych strategów, niekiedy nawet kondotierów, często pochodzących zresztą z innych państw. [...] Nie oznacza to wcale, aby kiedykolwiek doszło do otwartego konfliktu między przywódcami cywilnymi i wojskowymi. W rzeczywistości, co godne uwagi, wybitni mówcy służyli w wojsku w trakcie wypraw, podczas gdy wybitni stratedzy przeważnie zadowalali się oddaniem swego głosu na Zgromadzeniu, podobnie jak zwykli obywatele, i nie podejmowali prób przemawiania lub zgłaszania wniosków³⁴⁹.

Przyjrzyjmy się więc nie strategom, lecz mówcom, czyli osobom stanowiącym mniejszość w Zgromadzeniu Ludowym i w społeczeństwie Aten.

Termin *rhétor* w języku prawa oznaczał obywatela, który dobrowolnie występuje przed ludem, wygłaszając mowę lub przedstawiając projekt uchwały. Hansen podkreśla:

Obywatel stawał się retorem w momencie, gdy wchodził na mównicę, a na jego głowę wkładano wieniec podobny do tego, jaki nosili urzędnicy. Bycie mówcą stanowiło czynność doraźną, dokładnie tak samo, jak bycie członkiem Zgromadzenia (*ekklesiastes*). Zasadnicza różnica polegała na tym, że członka Zgromadzenia nie można było nigdy pociągnąć do odpowiedzialności za oddany przez niego głos, natomiast *rhétor* ponosił odpowiedzialność za swój wniosek. Podejrzanego o korupcję lub zdradę mówcę można było postawić w stan oskarżenia w drodze *eisangelia*, a niezgodną z prawem propozycję zablokować za pomocą *graphe paranomon*³⁵⁰.

Termin *rhétor* dotyczył więc i mówców, i projektodawców uchwał, stąd synonimami tego słowa są dwa inne terminy: *ho légon*, ‘ten, który przemawia’, i *ho gráphon*,

³⁴⁸ Na podstawie: M.H. Hansen, dz. cyt., s. 154 n.; s. 268 n.

³⁴⁹ Tamże, s. 271 n.

³⁵⁰ Tamże, s. 154.

‘ten, który pisze (projekt)’³⁵¹. Jako synonim wyrazu *rhétor* rzadko pojawiał się rzeczownik *ho politeuómenos*, ‘osoba czynnie korzystająca z praw obywatelskich’, i *demagogós*, czyli ‘przywódca ludu’ w pozytywnym znaczeniu oraz ‘demagog’ w pejoratywnym. Leksem *politikós* zaś występuje u Ksenofonta, Platona i Arystotelesa, lecz w znaczeniu ‘mąż stanu’, a w języku prawniczym nie pojawia się nigdy³⁵².

Retor jako przywódca polityczny nie pełnił więc tych samych funkcji co współczesny mówca w roli polityka. Hansen odkrywa zasadniczą różnicę przed czytelnikami pracy *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*:

Polityk dzisiaj jest osobą podejmującą decyzje (indywidualnie albo grupowo), wybraną przez społeczeństwo lub jest przynajmniej kandydatem w wyborach. Za swą działalność otrzymuje wynagrodzenie, jego odpowiedzialność często ogranicza immunitet chroniący przed oskarżeniem, niemal zawsze jest związany z jakąś partią polityczną. Samo słowo ma często wydźwięk pejoratywny. W wielu krajach nie znajdzie się osobistości politycznej gotowej wstać i oświadczyć: „Jestem politykiem”. Ateńscy *rhetores*, przeciwnie — nie byli obierani, lecz pochodzili z własnego wyboru. Nigdy nie podejmowali decyzji. Zgłaszali jedynie propozycje. Ryzykowali, że zostaną ukarani, jeśli wzbogacą się na działalności politycznej. Stale pociągano ich do odpowiedzialności przed Sądem Ludowym i jak pokażemy dalej, nie było partii politycznych, do których mogliby należeć. Nie widać też jakiejś rozbieżności między tym, jak przywódcy polityczni widzieli siebie sami, a tym jak postrzegali ich inni. Terminy *rhétor* i *ho politeuómenos* mogły zostać użyte w znaczeniu pejoratywnym, ale równie często używano ich w znaczeniu pozytywnym. Demostenes w mowie *O Wnieńcu* z dumą mówi o sobie, że jest retorem i *politeuómenos*. Przywódcy w Atenach stanowili zatem grupę mówców, strategów i urzędników finansowych, którzy wcale nie spełniali jedynie od czasu od czasu swego obywatelskiego obowiązku poddawania się wyborowi, zgłaszania dekretów lub praw, lecz stale podejmowali inicjatywy na zgromadzeniach politycznych. Zaczęli oni tworzyć coś w rodzaju elity i w tym sensie reprezentują niedemokratyczny rys ateńskiej demokracji. Z tysięcy Ateńczyków biorących udział w Zgromadzeniu i sądach w praktyce kilkuset zgłaszało wnioski i wносиło oskarżenia, co oznacza, że nawet na najwyższym szczeblu uczestnictwo w życiu politycznym państwa osiągnęło zadziwiająco wysoki poziom. Mimo wszystko dość niewielka grupa Ateńczyków pełniła rolę politycznych profesjonalistów, rekrutujących się spośród zamożnych, albo ambitnych, którzy doszli do bogactwa w trakcie swoich karier politycznych³⁵³.

Zdaniem Hansena dla demokracji zawsze były zagrożeniem³⁵⁴:

- koncentracja władzy,
- rekrutacja elity,
- korzyść polityczna (wysokie dochody przywódców politycznych),
- profesjonalizm.

Badania liczby uchwał przyjętych przez Ateńczyków w IV w p.n.e. pokazują, że kilkaset osób występowało z wnioskami na Zgromadzeniu, ale przywódców politycznych było nie więcej niż około dwudziestu³⁵⁵. Z badań źródłowych wynika, że

³⁵¹ Tamże.

³⁵² Tamże, s. 272.

³⁵³ Tamże, s. 272 n.

³⁵⁴ Tamże, s. 273.

³⁵⁵ Tamże, s. 274.

także wnioski ustawodawcze i oskarżenia polityczne były domeną niewielkiej elity³⁵⁶. Oznacza to niezwykle koncentrację władzy, którą wystrzała wąska rekrutacja elity:

Wbrew demokratycznym zasadom, pisze Hansen, Ateńczycy powoływali jednak swoich przywódców z wąskiej grupy rodzin, które jeśli nawet nie były arystokracją, nadal tworzyły ekonomiczną klasę wyższą³⁵⁷.

Początkowo większość przywódców wywodziła się ze starych arystokratycznych rodów. Ich powodzenie zależało jednak od siły przekonywania, gdyż do śmierci Peryklesa arystokracja przewodziła, nie rządziła. W okresie wojny peloponeskiej nastąpiła zmiana zasad rekrutacji przywódców: powoływano ich spośród wpływowych Ateńczyków, bardzo zamożnych, ale już nie tak szlacheckiego pochodzenia. Te przeobrażenia postępują i w IV w. p.n.e. tylko nieliczni mówcy i dowódcy wojskowi mogą się szczycić arystokratycznym pochodzeniem, które traci znaczenie polityczne. Stare rodziny arystokratyczne utrzymują swój prestiż w innych obszarach aktywności publicznej: w działalności kulturalnej i kapłaństwie³⁵⁸. Kolejną sprawą są dochody przywódców politycznych. Hansen nie wątpi w zależność między zamożnością a przywództwem, pokazuje jednak, że jak rekrutacja dotyczyła ekonomicznie klasy wyższej, tak też działalność polityczna niosła ze sobą znaczne korzyści umożliwiające awans społeczny. Nie ma tu miejsca na opisanie źródeł tych dochodów, zgodnych i niezgodnych z prawem. Ważne, by podkreślić, że kariera retora wiązała się ze wzbogaceniem, ale nie była pozbawiona wysokiego ryzyka:

Przywódcą mógł bogacić się bezkarnie tak długo, jak długo cieszył się zaufaniem ludu lub jak długo jego polityka przynosiła efekty, ale jakikolwiek wstrząs polityczny mógł natychmiast odmienić sytuację, dając nieprzyjaciółom sposobność do oskarżenia, które mogło uczynić go żebrakiem, doprowadzić do wygnania, a nawet egzekucji³⁵⁹.

Hansen obserwuje:

W IV w. krąg przywódców politycznych uległ zmniejszeniu, nie tylko wskutek tego, że rekrutowali się oni przeważnie spośród „bogaczy”, ale także wskutek rosnącego zapotrzebowania na profesjonalizm, który coraz bardziej utrudniał zwykłemu obywatelowi wykazanie się na polu politycznym. Owa tendencja występuje równie wyraźnie zarówno w przypadku strategów, jak i *rhetores*. [...] Wystąpienie z mową na Zgromadzeniu lub przeprowadzenie oskarżenia w Sądzie Ludowym wymagało coraz większych umiejętności i retorycznego wykształcenia, jakie posiadali profesjonaliści. Powtarzające się deklaracje mówców, że nie są przyzwyczajeni do publicznych wystąpień, są często ujęte w taką formę, że nie ma najmniejszej wątpliwości, iż *soi-disant* — „amator” sam jest zawodowcem albo zlecił zawodowcowi ułożenie mowy. Profesjonalizm wiązał się ściśle z rekrutacją elity, ponieważ ani nauka wymowy politycznej u sofistów, ani mowa ułożona przez logografa nie były darmowe³⁶⁰.

Autor wspomina także o instytucji logografów:

Jak cudzoziemscy *condottieri* mogli zaciągnąć się na ateńską służbę, by prowadzić kampanie w imieniu Aten, tak i cudzoziemscy pisarze mów mogli osiedlać się w Atenach i pisać za zapłatą mowy wygłaszane następnie przez obywateli, szczególnie w sądach. Dwaj najbardziej znani to Li-

³⁵⁶ Tamże.

³⁵⁷ Tamże.

³⁵⁸ Tamże.

³⁵⁹ Tamże, s. 277.

³⁶⁰ Tamże, s. 277 n.

zjasz z Syrakuz i Deinarchos z Koryntu. Obaj byli metojkami, zarabiającymi na życie w Atenach jako logografowie. Nie mogli razem ze swoimi gospodarzami brać udziału w zgromadzeniach, ale poprzez pisane przez siebie mowy wywierali pośredni wpływ na politykę Aten³⁶¹.

Charakteryzująca logografów umiejętność dostosowywania przemówień do okoliczności i do osoby klienta: jego wieku, wykształcenia, pochodzenia, indywidualnego charakteru, świadczy o wysokim poziomie tego rodzaju usług. Logografowie działają już w V w. p.n.e., przyczyniając się do szybkiego rozwoju sztuki retorycznej przede wszystkim w rodzaju sądowym, ale tacy pisarze mów, jak Lizjasz czy Izokrates, osiągnęli doskonałość także w przemówieniach pisanych w rodzaju doradczym i popisowym, naśladowanych przez kolejne pokolenia mówców. Naturalnie, mają też swoich krytyków — Sokrates w *Fajdosie* wykpiwa Lizjasza za pustosłowie, choć ów przez innych uważany jest za mistrza stylu prostego, naturalnego i jasnego, a zarazem żywego i obrazowego, skrywającego pisarski i oratorski kunszt pod pozorem zwyczajności. Niezmiernie interesujące wydaje się jednak zjawisko wywierania wpływu politycznego pośrednio: gdy u Lizjasza niemożność uczestnictwa średniego w demokracji wynikała z jego pochodzenia, u Izokratesa spowodowana była wrodzoną nieśmiałością i brakiem odpowiednich warunków fizycznych. Żaden z nich nie występował, a jednak imiona ich odnajdujemy w kanonie dziesięciu mówców, który zestawili Cecyliusz z Kaleakte.

Lizjasz pochodził z Syrakuz, jego ojca sprowadził do Aten Perykles. Mieszkał w Pireusie, niedaleko portu, wśród wielu innych metojków. Będąc w nienajkorzystniejszej sytuacji społecznej, odniósł niebywały sukces. Okazał się nie tylko najbardziej wziętym pisarzem mów sądowych, lecz także artystą. To Lizjasz rozwinął wymowę sądową tak, iż dorównał gatunkom literackim wypowiedzi, on stworzył dla niej specjalny styl prosty, „oszczędny w ozdoby, naturalny, a zarazem pełen wdzięku”³⁶². Odegrał również rolę w doskonaleniu okresu retorycznego po Gorgiaszu i Trazymachu, a przed Izokratesem. Wsławił się umiejętnością przedstawiania *ethosu*, czyli tworzenia charakterystyki człowieka uczciwego i prawdopodobnego — charakterystyki najkorzystniejszej dla występującego przed sądem klienta.

Z kolei Izokrates, uczeń Gorgiasza, tak jak Lizjasz urodził się w zamożnej rodzinie i on również stracił swój majątek, który zniszczyła wojna peloponeska. Aby zarobić na życie, zaczął uprawiać zawód logografa, lecz uznawszy wyższość Lizjasza, zarzucił pisanie mów sądowych i podjął działalność dydaktyczną. Przekonany o funkcji wychowawczej retoryki, ok. 390 r. p.n.e. założył w Atenach płatną szkołę retoryczną, którą prowadził przez 50 lat. Przygotowując innych do wystąpień publicznych, sam musiał z nich zrezygnować, ponieważ cechowała go nieśmiałość i miał bardzo słaby głos. Wychował jednak wielu polityków: Demostenesa, Ajschinesa i Likurga; jego szkoła uchodziła za kuźnię talentów. Izokrates oddał swoje serce złej sprawie, popierając Filipa Macedońskiego, i dlatego po bitwie pod Cheroneą popełnił samobójstwo.

³⁶¹ Tamże, s. 278.

³⁶² R. Turasiewicz, *Wstęp*, [w:] Demostenes, *Wybór mów*, przeł. i oprac. R. Turasiewicz, BN II, 15, Wrocław 1991, s. LXXIX.

Z zachowanej twórczości Izokratesa wynika, że miał wyraźne poglądy polityczne, które głosił za pośrednictwem broszur politycznych w formie traktatów skomponowanych jak przemówienia oraz w formie listów.

W IV w. p.n.e. logografię uprawiają nie tylko metojkowie, lecz także obywatele. Poszerza się również kompetencja zawodowego pisarza, który tak jak współczesny adwokat może również pomagać klientowi w prowadzeniu sprawy. Ponieważ usługi logografa były płatne, Hansen pisze:

logografia oznaczała w rzeczywistości pogwałcenie fundamentalnej ateńskiej zasady ochrony demokracji przed profesjonalizmem i osobistego prowadzenia spraw sądowych przez obywatela³⁶³.

Skoro jednak demokracja nie udzielała zgody na istnienie płatnych obrońców, system musiał się godzić na istnienie logografów:

Logografię traktowano wszakże ze sceptycyzmem i podejrzliwością, a sam zawód cieszył się niewielkim poważaniem. Kilku ateńskich przywódców politycznych, między innymi Hyperejdes i Demostenes, zaczynało karierę od profesji logografa, ale porzuciło ją tak szybko, jak to było tylko możliwe. Nie lubili też, gdy przypominano im o tym etapie ich karier³⁶⁴.

A jednak wybitni logografowie uzyskiwali dzięki swojemu zawodowi wpływ polityczny, z czego wynika, że słowo — jego treść i forma, a nie sam sposób przekazywania słowa za pomocą głosu i ruchu ciała — było decydującym czynnikiem w perswazji demokratycznych Aten, najważniejsze bowiem okazuje się przygotowanie tekstu mowy, który mógł wygłosić ktoś inny.

Retoryka antyczna jest logocentryczna. Z drugiej strony mówimy o epoce kultu żywego słowa, przekazywanego głosem w obrębie różnych form życia społecznego, towarzyskiego, w postaci rozmaitych gatunków tekstowych. Nie tylko poezja starożytna była wygłaszana — także dzieła prozy odczytywano przez publiczność: przykładem mogą być *Dzieje* Herodota, odczytywane przynajmniej we fragmentach przez autora. Dlatego Włodzimierz Lengauer podkreśla dystans współczesnego czytelnika wobec ówczesnej kultury słowa:

Żaden kontakt z literaturą antyczną dziś, obojętnie czy chodzi o Homera, o tragedię V w. p.n.e. czy o zachowane teksty mówców lub prozaików (zwłaszcza dialogi Platona), nie może dać pojęcia ani o funkcji, ani o warunkach i sposobie odbioru słowa w starożytności. Była to bowiem epoka słowa mówionego, nawet uczeni posługujący się pismem już niejako zawodowo czytali na głos; w domach ludzi zamożnych często czynili to specjalnie dobrani, wykwalifikowani niewolnicy, przy czym niemal z reguły był to występ publiczny, bo lektura taka miała miejsce w gronie gości albo przyjaciół³⁶⁵.

Wywieranie wpływu politycznego w demokratycznym państwie ateńskim zależało zatem przede wszystkim od poziomu wykształcenia. Historycy nie mają wątpliwości co do znaczenia tego wykształcenia:

³⁶³ M.H. Hansen, dz. cyt., s. 201.

³⁶⁴ Tamże.

³⁶⁵ W. Lengauer, *O poezji u starożytnych. Na marginesie antologii Jerzego Danielewicz, „Literatura na Świecie”* 1996, nr 8–9 (*Numer antyczny*), s. 402.

Przemawianie na Zgromadzeniu wymagało elokwencji i wyszkolenia retorycznego, które nie każdy obywatel posiadał. Właśnie dlatego debata była zdominowana przez małą grupę na wpół lub w pełni profesjonalnych mówców. Niektórzy pobierali nauki u sofistów, w szkole Izokratesa lub w Akademii Platońskiej. Demostenes, Hyperejdes, Demades i Likurg są znani nie tylko z dzieł historycznych, ale również z rozdziałów traktujących o początkach retoryki w podręcznikach historii literatury europejskiej³⁶⁶.

Co charakterystyczne, najpoważniejszy krytyk działalności sofistów, Platon, jest również krytykiem demokracji. Zarówno on, jak i Arystoteles, i inni filozofowie ateńscy uważali, że Zgromadzenie Ludowe obejmuje miejską biedotę: rzemieślników, kupców, najemników i bezrobotnych, zdolnych przegłosować mniejszość, czyli ludzi mieszkających na wsi, chłopów i wielkich posiadaczy ziemskich³⁶⁷. Pomiędzy ludźmi z miasta a ludźmi ze wsi nie było jednak ostrej linii podziału, choć Hansen pisze na podstawie badań skąpych źródeł:

Nie ulega wątpliwości, że na posiedzeniach Zgromadzenia dominował lud z miasta i z przedmieść, i że obecność ludzi ze wsi nie odpowiadała dokładnie ich udziałowi liczbowemu w społeczności obywatelskiej³⁶⁸.

Krytycy demokracji rozumieli *démos* jako 'zwykłych ludzi', nienależących do klasy posiadającej; z kolei dla zwolenników demokracji *démos* to 'lud', cała społeczność obywatelska, pomimo że w Zgromadzeniu uczestniczyła mniejszość³⁶⁹.

Jeśli chodzi o przekrój społeczny uczestników Zgromadzenia Ludowego, istnieją na ten temat tylko dwa świadectwa źródłowe: Platona i Ksenofonta³⁷⁰. Platon w *Protagorasie* przekazuje, że na Zgromadzeniu mowy wygłaszają następujące grupy zawodowe:

- kowale,
- szewcy,
- handlarze.

Prócz tego stwierdza sentencjonalnie, że czynią to bogaci i biedni, szlachetni i podli. Z kolei Ksenofont we *Wspomnieniach o Sokratesie* zaświadcza nie o wygłaszaniu mów, lecz ogólnie o uczestnictwie w Zgromadzeniu, które mają tworzyć po pierwsze głupcy, a po drugie następujące grupy:

- szewcy,
- stolarze,
- kowale,
- wieśniacy,
- handlarze,
- przekupnie z rynku.

³⁶⁶ M.H. Hansen, dz. cyt., s. 154.

³⁶⁷ Tamże, s. 136 n.

³⁶⁸ Tamże, s. 137.

³⁶⁹ Tamże, s. 136.

³⁷⁰ Tamże, s. 137.

Porównując status ekonomiczny uczestników Zgromadzenia oraz posiedzeń sądowych, Hansen wysuwa wniosek, że zarówno w Zgromadzeniu, jak i w posiedzeniach sądowych większość stanowili biedniejsi obywatele³⁷¹, których Izokrates i Demostenes odmalowują w swoich mowach jako ludzi tłoczących się przy wejściach na Pnyks czy przed sądami w nadziei na otrzymanie dziennej płacy (gdyż za uczestnictwo w posiedzeniach płacono).

A jednak, jak pokazałam wyżej, najczęściej zgłaszający wnioski na Zgromadzeniu, zawodowi mówcy-politycy należeli do grupy zamożnych i wpływowych ludzi w Atenach, nawet jeśli nie pochodzili z arystokracji i dopiero awansowali do ekonomicznej klasy wyższej. Na przykład wybitny dowódca wojskowy Ifikrates z Praksiergidai (ur. ok. 353 r. p.n.e.), syn szewca, w mowie w swojej obronie rzecze z dumą, że „jego ród rozpoczyna się od niego”³⁷². Mówi tak do arystokraty Harmodiusza, kpiącego z jego pochodzenia. Zdanie to nie jest wyłącznie celną ripostą, lecz odzwierciedla zmiany społeczne zachodzące w demokratycznych Atenach. W IV w. p.n.e. powstaje bowiem nowa grupa przywódców politycznych, profesjonalnych mówców oraz profesjonalnych strategów, pośród których są osoby zawdzięczające swój sukces zdobytemu pracowicie wykształceniu retorycznemu.

*

Wymowa attycka rozwinęła się więc dynamicznie w warunkach ateńskiej demokracji bezpośredniej. Ten rozwój nie byłby jednak możliwy, gdyby nie ruch sofistów, który spowodował poważne przemiany społeczne w kulturze Grecji. Cyprian Mielczarski zaznacza:

W kontekście społecznym i politycznym wychowanie sofistów jawi się jako przeciwieństwo platońskiego konserwatywnego zamknięcia i idealistycznego ograniczenia. Propagowali oni kulturę otwartą, opartą na naturalnej rywalizacji i dialogu racji, co wynikać musiało z ich sensualizmu poznawczego. Biorąc pod uwagę ówczesne realia demokratycznego społeczeństwa, w odpowiedni sposób należy odczytywać znaczenie ideałów wiedzy ogólnej, głoszonych przez wielu sofistów. [...] Porównawcza wiedza ogólna, oparta między innymi na poezji, niosła ze sobą pluralizm kulturowy, rozwijały go również urządzone corocznie agony teatralne — w tragediach i komediach poeci mówili o najważniejszych problemach dotyczących nie tylko obyczajów, ale także funkcjonowania państwa i prawa. [...] Metody kształcenia wprowadzone przez sofistów, promujące poezję i retorykę, okazały się trwałym elementem greckiej, a później rzymskiej tradycji wychowawczej aż do końca antyku (na wschodzie do upadku Konstantynopola w XV wieku). [...] Sofiści stworzyli nie tylko podstawy ogólnej kultury literackiej, która stała się cechą epoki hellenistycznej, lecz także zapoczątkowali realistyczny i racjonalny stosunek do kwestii ustrojowych, stymulując dalszy rozwój myśli społeczno-politycznej³⁷³.

Mielczarski zwraca też uwagę, że w poglądach Gorgiasza z Leontinoj widać „nową” zupełnie koncepcję stosunków międzyludzkich, opartych na wzajemnym oddziaływaniu poprzez sprawność oralną i umiejętności perswazyjne, wynikające z ogólnego

³⁷¹ Tamże, s. 138.

³⁷² Tamże, s. 274.

³⁷³ C. Mielczarski, *Sofiści i polityka. Antyczne źródła liberalizmu europejskiego*, Warszawa 2010 (= „Wykłady z Filozofii”), s. 52 n.

wykształcenia”³⁷⁴. Zarazem z sofistycznych poglądów wyłania się obraz komunikacji jako gry:

Z negatywnej teorii poznania Gorgiasza wynika, że słowo nigdy nie będzie nośnikiem całkowicie wiernego przekazu rzeczywistości, ponieważ jest czymś niejednoznacznym, co wynika z natury indywidualistycznego zarówno postrzegania, jak i przekazu, który będzie brzmiał w każdym przypadku inaczej — wszystko zależy od tego, kto będzie przemawiał, recytował, rozmawiał lub przysyłał komunikaty w inny sposób. Mowa jest zatem pewną grą prowadzoną za pomocą z natury nieobiektywnych słów, których celem jest oddziaływanie na odbiorcę³⁷⁵.

³⁷⁴ Tamże, s. 44.

³⁷⁵ Tamże.



ROZDZIAŁ V

O ISTOCIE TWÓRCZOŚCI RETORYCZNEJ

Twórczość mówców stwarza przede wszystkim problem badania autentyczności tekstów pod względem autorstwa oraz autentyczności zapisu tekstu wygłoszonego, którą można nazwać ontyczną autentycznością mowy. Problem autentyczności tekstów mów pod względem autorstwa wiąże się z istniejącą od początków sztuki retorycznej praktyką logograficzną, polegającą na tworzeniu tekstów przemówień na zamówienie przez zawodowych mowopisarzy, których znaczenie podkreśliłam w poprzednim rozdziale. Wpływa to na zasadnicze rozdzielenie czynności przygotowania tekstu mowy i czynności jej wygłoszenia: wbrew prawidłom sztuki czynności te mogą być rozpisane na dwie różne osoby (lub na więcej osób), lecz tylko tego, kto wygłosił mowę, kto zrealizował tekst w żywym doświadczeniu przemawiania, nazwiemy mówcą. Pewność co do autorstwa danego korpusu tekstów przemówień możemy mieć w zasadzie jedynie wówczas, gdy względnej wyrazistości i powtarzalności pewnych cech języka i stylu towarzyszy stabilna tradycja osoby mówcy, osadzonej w kontekście historycznym właśnie jako retor. Zaprzeczenie temu, że mowy Demostenesa przygotowywał do wygłoszenia Demostenes, byłoby co najmniej kontrowersyjne.

Obecnie ten problem komplikuje się z uwagi na to, że na przykład mowy polityków często nie są kreowane przez konkretnego twórcę, lecz współtworzone przez zespół odpowiedzialny za tzw. wizerunek medialny danej osoby, pod opieką spin doktora, niejednokrotnie przy mniejszym lub większym współudziale samego mówcy. Nie w każdym wypadku dysponujemy wiedzą na temat prawdziwego twórcy lub współtwórcy tekstu; wiedza ta jest jeszcze trudniej dostępna, gdy mamy do czynienia z grupą twórców lub współtwórców.

Jeśli chodzi o twórczość literacką, podstawą stwierdzenia autentyczności są najczęściej prace porównawcze na materiale tekstowym, na który składają się konkretne utwory literackie przypisywane danemu autorowi. Jeśli zaś chodzi o twórczość retoryczną, niejednokrotnie stwierdzamy brak materiału do porównania: jednolitość językowo-stylistyczna danego korpusu tekstowego nie wyklucza bowiem, że za nazwiskiem mówcy nie „ukrywa się” wyspecjalizowany logograf.

Problem ontycznej autentyczności mowy jest jeszcze bardziej złożony: rzadko kiedy możemy mieć wgląd w czas napisania tekstu mowy i jego stosunek do czasu wygłoszenia. Rzadko też możemy porównywać zapis tekstowy danej mowy i jej zapis foniczny. Mnożą się zaś następujące pytania, wyznaczające rozmaite (i za każdym razem sensowne) kierunki analizy tekstu.

Czy zapis tekstu mowy został utworzony przed jej wygłoszeniem czy po wygłoszeniu? Jeśli po wygłoszeniu — to bezpośrednio po nim, czy po dłuższym czasie — jeśli tak, to po jakim czasie? Czy można ustalić rzecz inną: że zapisany tekst ma określone chronowarstwy, to znaczy, że część tekstu została napisana przed wygłoszeniem, część zaś — po wygłoszeniu, dla udokumentowania tych zmian, jakie mówca wprowadził w trakcie wygłaszania? I właśnie: jaki ma charakter zapis tekstu — dokumentacyjny czy reprezentacyjny? Czy możliwe jest, że zapis to udoskonalona wersja mowy wygłoszonej, rodzaj ćwiczenia, które mówca-twórca tekstu wykonał, poprawiając samego siebie w wybranych (lub wszystkich) aspektach sztuki retorycznej? W jakim stopniu mówcy (lub innej osobie) towarzyszyła intencja stworzenia wiernego zapisu wygłoszonego tekstu? W jakim stopniu odtworzenie wygłoszonego tekstu było możliwe? Czy wygłoszenie było przedstawieniem słuchaczom tekstu przygotowanego czy tekstu improwizowanego? Wyraźnie splatają się tutaj: intencja nadawcza zapisującego tekst oraz rzeczywiste możliwości tekstowego odwzorowania autentycznego zdarzenia retorycznego na piśmie (np. jeśli chodzi o homilie i przemówienia Jana Pawła II, w ich zapisie często pojawiają się elementy dialogu ze słuchaczami).

Możliwość porównania testu zapisanego z wygłoszonym zaczyna istnieć w dziejach retoryki dopiero z chwilą wynalezienia nośników głosu (należy przy tym zaznaczyć rzecz oczywistą: nie wszystkie ważne z punktu widzenia retoryki czy historii przemówienia bywają rejestrowane). Wcześniej mieliśmy niekiedy do czynienia z interesującą sytuacją obecności kilku wersji tego samego przemówienia (to wówczas, gdy przemówienie spisywały równolegle różne osoby), istniały także różne pisane wersje tego samego przemówienia (np. mowa Józefa Piłsudskiego wygłoszona podczas pochowania prochów Słowackiego ma dwa warianty).

Mowa może mieć dwa rodzaje zapisu na współczesnych nośnikach przedmiotowych: 1) zapis audialny; 2) zapis audiowizualny. Obydwa sposoby zapisu umożliwiają utworzenie materialnego, słownego tekstu mowy przeznaczonego do nieskończonego odnawiania w lekturze czy też do nieskończonych powtórzeń wygłoszenia tekstu mowy przez osobę mówcy lub przez inne osoby.

Pierwszy rodzaj zapisu dostarcza dodatkowych informacji o sposobie użycia głosu przez mówcę i ewentualnie o reakcjach słownych i fonicznych audytorium oraz o innych dźwiękach pochodzących z otoczenia. Drugi rodzaj zapisu tworzy niezwykle szeroki zakres informacji o wszystkich środkach użytych do wygłoszenia mowy przez podmiot zdarzenia retorycznego i o sposobie ich integrowania podczas wygłaszania: zarówno o głosie, jak i o ruchu, i ewentualnie o głosie i ruchu słuchaczy oraz o wszelkich postrzegalnych zmysłami wzroku i słuchu zjawiskach zachodzących w otoczeniu i obecnych podczas wygłoszenia. Także ten zapis umożliwia utworzenie tekstu: ma-

terialnego świadectwa wygłoszenia mowy. Pierwszy, a zwłaszcza drugi zapis dostarcza materiału do opisu sposobu wygłoszenia według precyzyjnie analizowanych szczegółów, według ściśle określonych przez teorię retoryczną parametrów. Dla specjalisty nie jest zatem konieczna fizyczna obecność w miejscu zdarzenia retorycznego, choć bez wątpienia bezpośrednie uczestnictwo w tym zdarzeniu umożliwia lepsze ogarnięcie wielu czynników natury psychologicznej, poprzez takie zjawiska, jak empatia czy utożsamianie się: czy to z mówcą, czy z publicznością.

Pisał o tym — w jakże obrazowym stylu — Ciceron w dialogu *Brutus*, czyli o sławnych mówcach:

Jak po dźwięku strun liry zwykło się rozróżniać, czy umiejętnie w nie uderzono, tak po falowaniu emocji da się poznać, co swoimi działaniami osiągnął mówca. Zatem wykształcony krytyk sztuki wymowy często ocenia mówcę, ledwie rzuciwszy okiem, niejako przechodząc obok, bez zasiadania na widowni i uważnego wsłuchiwania się. Widzi, że sędzia ziewa, że rozmawia z innym sędzią, że niekiedy krąży od jednego kolegi do drugiego, że wysyła posłańców, by sprawdzili, która godzina, że prosi przewodniczącego sądu o oddalenie wniosku: [taki krytyk] pojmuje więc, iż brakuje w tym procesie mówcy, który — tak jak dłoń porusza struny — byłby w stanie swoją mową poruszyć emocje sędziów. I jeśli ten sam [krytyk], przechodząc obok, zauważy, iż sędziowie pilnie i w napięciu słuchają, tak że albo wydaje się, jakby zapoznawali się ze sprawą i samym swym obliczem wyrażali dla niej aprobatę, albo widzi on, że mowa oratora niejako trzyma sędziów w niepewności — tak jak ptaka śpiew [ptasznika] — lub, i o to przede wszystkim chodzi, że ogarnęła ich litość, nienawiść czy jakieś inne gwałtowne uczucie, zatem jeśli przechodząc obok, jak powiedziałem, to właśnie zauważy, choćby nawet nie usłyszał ani słowa, pojmie z pewnością, że przed tym sądem przemawia prawdziwy mówca i spełnia lub już wykonał swoje oratorskie zadanie³⁷⁶.

Gdy nie mamy do czynienia z zarejestrowaniem mowy na jakimś nośniku, lecz z jej tekstowym zapisem, możemy obserwować jednego z dwóch zasadniczych twórców zapisu mowy:

1) autora jej wygłoszenia, czyli prawdziwego autora tekstu, lub autora „nieprawdziwego”, będącego odbiorcą zamówienia logograficznego;

2) słuchacza/słuchaczy mowy w chwili jej wygłoszenia.

Tekst utworzony przez którąś z wymienionych osób może być zdeterminowany:

1) pracą pamięci;

2) istnieniem notatek;

3) istnieniem zwanego tekstu przygotowanej przez mówcę mowy lub stenopisu wykonanego przez słuchacza.

Tworząc ostateczną wersję tekstu mowy, autor zapisu może korzystać zarówno z informacji zatrzymanych w pamięci, jak i pochodzących z notatek lub przygotowanego ciągłego tekstu mowy — w przypadku mówcy. Mówca pamięta to, co wygłaszał; słuchacz pamięta to, co słyszał: ponieważ różny jest w obu wypadkach stosunek do przeżywanych i zapamiętanych treści, nie wolno założyć, że wyniki pracy pamięci będą w obu wypadkach identyczne. Także poszczególni słuchacze wygłaszanie mowy zapamiętują nie w identycznym kształcie. Gdy śledzimy różne warianty mowy pocho-

³⁷⁶ Ciceron, *Brutus*..., 54, 199 n.

dzące od jej różnych słuchaczy, odkrywamy zasadnicze różnice nie tylko na płaszczyźnie językowych szczegółów, lecz także na płaszczyźnie rozumienia przekazywanej treści.

Przedstawione uwagi miały charakter wyłącznie szkicowy i nie wzniosły się na poziom wyrafinowanej teorii problemu autentyczności tekstu mowy. Zostały sformułowane w celu wprowadzenia problematyki twórczości retorycznej z uwypukleniem jej efemeryczności i samoistności odsłaniającej się w porównaniu z innymi rodzajami twórczości: czy to naukowej, czy to artystycznej.

Istnieją jeszcze poważniejsze — a nieporuszane dotąd — problemy w tym zakresie. Przede wszystkim zapis jest kłopotliwym świadectwem dzieła mówcy — dzieła, o którym przez wzgląd na charakter spotkania z audytorium chętniej mówimy: działanie. Mówimy tak dlatego, że w istocie dzieło mówcy jest czynem. Wygłoszenie mowy w żywym (a niekiedy i pośrednim) kontakcie z publicznością jest wszak dokonaniem czegoś. Nie myślimy o mówcy wyłącznie: „twórca mowy” ani nawet „twórca wygłoszenia mowy”. Myślimy o nim, że coś uczynił, sprawił, że — wystąpił z mową. Myślimy o wygłoszeniu nie jak o uczynieniu tekstu, o jego realizacji, lecz jak o uczestnictwie w jakiejś sprawie, jak o stworzeniu pewnej sytuacji, w której doniosłą rolę odgrywa słowo.

Akt twórczy mówcy jest sekwencyjny: w ujęciu retoryki grecko-rzymskiej mamy do czynienia z pięcioma fazami, pośród których tylko trzy pierwsze są kreacją tekstową. Jeśli skoncentrujemy się wokół pojęcia myśli, które mają być metodycznie przedstawione jako słowa, na pełnię twórczego aktu przedstawienia myśli będą się zatem składać: wynalezienie przedmiotu myśli (*inventio*), ułożenie myśli (*dispositio*), wysłownienie myśli (*elocutio*), zapamiętanie słów (*memoria*), wygłoszenie słów (*actio*). Tego rodzaju akt twórczy, poprzez swoją sekwencyjność, metodyczność i wielozakresowość, wydaje się silnie naznaczony samoświadomością twórcy, ponieważ twórca jest w konkretnym zdarzeniu podmiotowo obecny. Jako osoba ma być on „osobiście obecny”.

Dziełem mówcy jest nie tylko proces bezpośredniego przekonywania, nie tylko samo wystąpienie i wygłoszenie mowy. Dziełem mówcy może być także proces przygotowywania wersji, wariantów mowy jako całości czy samej argumentacji, które nie zostają wygłoszone, z których mówca podczas wystąpienia rezygnuje. Każda z tych wersji jest przygotowana do ostatecznego wyboru: argumentu, toposu, wstępu, zakończenia itd., czyli najbardziej stosownych elementów mowy w danym zdarzeniu retorycznym; stosownych do przedmiotu mowy, do umiejętności mówcy, ale i stosownych ze względu na słuchacza.

W każdej z tych wersji mówca wyobraża sobie siebie przedstawiającego słuchaczowi swoje myśli — nie jest dobrze przygotowany ten, kto sobie siebie mówiącego nie wyobraża, a skupia się jedynie na swoim tekście. Rezygnują z tej gry wyobraźni raczej tylko okazjonalni mówcy. Kolejne zadania mówcy powołują go zatem do swoistego ćwiczenia samoświadomości. Gdyby to wezwanie nie istniało, wielcy mówcy nie poświęcaliby tyle uwagi swojemu wyglądowi, brzmieniu swojego głosu, sposobowi poruszania ciałem, mimice, gestykulacji. Jest to znak, że świadomość siebie — twórcy słowa — naturalnie poszerza się w procesie edukacji (lub samoedukacji) retorycznej,

także świadomość swojej fizyczności obserwowanej z zewnątrz. Mówca nieustannie dokonuje takiej obiektywizacji: i w wyobraźni, i w konfrontacji z publicznością. Ta „pragmatyczna” samoświadomość mówcy nie jest jednak pozbawiona związku z pierwotną samoświadomością twórcy, o której pisał Mikołaj Bierdiajew:

Samoświadomość człowieka jako istoty twórczej jest pierwotną, a nie samowolną samoświadomością³⁷⁷.

To bowiem, że w retoryce człowiek wychodzi od świadomości samego siebie i świadomości swojego aktu twórczego, nie wynika tylko z uniwersalności i przydatności zasad sztuki retorycznej. Retoryka jako teoria jest nauką formalną, ujmuje w sposób normatywny pewne pole działania człowieka, ale nie dookreśla tego, co twórca sądzi sam o sobie. Bierdiajew twierdzi:

Człowiek powinien wychodzić od świadomości swego aktu twórczego, jest to w człowieku świadomość rewolucyjna, do której nie można dojść ani drogą logiczną, ani też ewolucyjną. Samoświadomość człowieka jako twórcy nie wynika z jakiejś nauki o człowieku, ona poprzedza wszelką naukę i wszelką filozofię, ona istnieje *przed*, a nie *po* wszelkiej gnozeologii. Akt twórczy człowieka dokonuje się w tym planie bytu, na który nie rozciąga się kompetencja nauki i dlatego też nie ma do niego odniesienia gnozeologia nauki. Nie można gnozeologicznie odrzucić lub też uzasadnić samoświadomości człowieka jako twórcy³⁷⁸.

Trudno zaprzeczyć tym stwierdzeniom, nawet jeśli nie można dowieść intuicji myśliciela, że twórczość jest doświadczeniem religijnym i że „jako doświadczenie religijne nie zna dualistycznego podziału na podmiot i przedmiot”³⁷⁹.

Pozostaje pytanie o to, czy i w retoryce zdarzają się dzieła tak genialne, że moglibyśmy mówić słowami Bierdiajewa, że tym wypadku, tak jak w dziełach Dostojewskiego czy Nietzschego, „twórczy akt wychodzi ze wszystkich klasycznych brzegów”³⁸⁰.

*

W książce *Dialektyka twórczości* Władysław Stróżewski przedstawił bardzo bogatą analizę filozoficzną dialektycznego charakteru twórczości artystycznej. Spróbujmy prześledzić charakter twórczości retorycznej, posługując się niektórymi kategoriami wyodrębnianymi przez autora kolejno w rozważaniach relacji między twórcą, dziełem i odbiorcą, w podrozdziale *Dialog*.

Poszukując najlepszego ujęcia dialektyki procesu twórczego, Stróżewski zakłada wstępnie, nie obawiając się oczywistości tego stwierdzenia:

Proces twórczy rozgrywa się między podmiotem twórczym a wytwarzanym dziełem³⁸¹.

Proces tworzenia mowy przeznaczonej do wygłoszenia przez jej twórcę ma tę specyfikę, że — o ile mowa nie jest improwizowana — jest podwójny, że rozgrywa się

³⁷⁷ M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, s. 95.

³⁷⁸ Tamże.

³⁷⁹ Tamże.

³⁸⁰ Tamże, s. 101.

³⁸¹ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 250.

między podmiotem a dziełem dwukrotnie: podczas przygotowywania mowy i podczas jej wygłaszania. Zgodnie z klasycznymi zasadami postępowania mówca bowiem musi przejść kolejne fazy od *inventio*, załączka mowy, do *actio* — jej spełnienia. Dzieło, które powstaje podczas przygotowania, z którym mówca dialoguje, nie jest tożsame z dziełem, które rodzi się w chwili wystąpienia. Łączy oba tekst mowy: przygotowywany wcześniej i realizowany później — niejednokrotnie dzieło rozpada się na dwa teksty, prawie identyczne, podobne, ledwie podobne lub niepodobne do siebie. Błędne byłoby jednak stwierdzenie, że dzieło retoryczne jest tekstem. Dzieło to jest przede wszystkim tekstem, lecz także wyobrażeniem siebie siebie jako mówcy i spełnieniem tego wyobrażenia, spełnieniem o różnym stopniu satysfakcji. Dzieło to jest tekstem, ale i brzemieniem tekstu; dziełem tym jest samo wygłaszanie i towarzyszące mu spojrzenie, gest, ruch. Dziełem tym jest po części także nastrój panujący na sali, w której mowa się wydarza; dziełem są spojrzenia, uśmiechy, kiwnięcia głową, gestu aprobaty i dezaprobaty, podparcie policzka dłonią w zasłuchaniu, opuszczenie głowy w zmęczeniu słuchaniem.

Można by zapytać, czy dzieło literackie nie jest nacechowane tą samą podwójnością, czy jego „drugim życiem” nie jest każdy kolejny akt odbioru — dzieło literackie czy też dzieło muzyczne lub plastyczne. W wypadku twórczości retorycznej stykamy się jednak z czynnym współtworzeniem przez mówcę wszystkich elementów odbioru. Czy nie jest podobnie przy realizacji scenicznej utworu dramatycznego? Jest podobnie, lecz nie identycznie. To reżyser dzieła, niekoniecznie tożsamy z jego autorem, wraz z aktorami wpływa na odbiór tekstu, współustanawia go. W twórczości retorycznej tekst się staje podczas wygłaszania, nie w sensie zaistnienia w umysłach i sercach słuchaczy, lecz w sensie dosłownym. Tekst i wszystkie jego środki interpretacyjne stają się tym, czym są, w akcie przemawiania osoby do osoby lub osób, bez względu na to, czym były na etapie przygotowań, i bez względu na to, czy etap przygotowań w ogóle zaistniał.

Na marginesie należy dodać, że trudność porównywania twórczości retorycznej i twórczości literackiej jest niezmierna. Nie każdy bowiem tekst, który został napisany po to, by spełnić określone funkcje estetyczne, nazwiemy utworem literackim. Młodzieńcze zmaganie się ze słowem, choćby towarzyszyła mu największa pasja, musimy nazwać ledwie próbą literacką. Utwory literackie są i mizerniejsze, i wybitniejsze, w dziejach literatury pojawiają niezmiennie dzieła i, niezwykle rzadko — arcydzieła, tymczasem w nazwaniu dzieła mówcy nie mamy tej skali i słowo mowa nie jest automatycznie nobilitujące tak jak słowa: utwór literacki.

Pole oceny i wartościowania otwiera się wraz z wywołaniem słowa mówca — to tu uwidacznia się talent — mały, duży lub wielki — albo jego brak. Wydaje się, że jest to argument na poparcie tezy, że mowa to dzieło w sensie czynu, nie tekstu. Talent mówcy mierzymy zdolnością wygłaszania przygotowanych lub improwizowanych mów, nie umiejętnością samego przygotowywania tekstów. Słowo mówca może więc z powodzeniem stanąć obok słowa autor albo pisarz, albo poeta, albo dramaturg.

Wyrazu mowa nie można jednak umieścić na tej samej linii, co utwór literacki czy utwór muzyczny — gdy nazwiemy ją z kolei dziełem, zdaje się zbyt drobnym dokonaniem, by unieść brzemień semantyczne tego słowa. Raczej powiemy w liczbie mnogiej: że dziełem mówcy są jego mowy. Słowo mowa jest również i z tego względu mylące, iż jest homonimem dla innego znaczenia, dla mowa, mówienie, język. Możemy za to używać określenia twórczość retoryczna, wskazując na nieco inne pasmo w obrębie (lub obok) twórczości literackiej.

Powracając do głównych rozważań, należy zauważyć, że każde wytwarzane przez twórcę dzieło w rozumieniu fenomenologicznym nieustannie znajduje się *in fieri* w procesie twórczym. Stróżewski rozważa istnienie etapów procesu twórczego, nazywając je „poszczególnymi fazami twórczego działania”. Daje ich następującą definicję:

Posługując się terminologią Ingardena, moglibyśmy określić je jako szczególną postać spotkania podmiotu-twórcy z przedmiotem-wytworem, z tą wszakże modyfikacją, że wytwór znajduje się nieustannie w stanie stawania się (*in fieri*), a twórca — w stanie określającego ów wytwór czynnego sposobu istnienia. Jest to stan szczególnego napięcia angażujący wszystkie władze i zmuszający do „bycia w pogotowiu”, jeśli nie do pełnej aktywności, wszystkie potencje twórcze podmiotu. Jest to równocześnie stan nie tylko aktywnego oddziaływania, ale i pasywnie aktywnego (kontemplacyjnego) odbioru: wpatrywania, wsłuchiwania się, wręcz wczuwania się w to, co właśnie powstaje. I jeśli nawet powstające milczy, to dzięki kształtowaniu go przez artystę odsłania się samo, za każdym razem na nowo, za każdym razem inaczej. Każda, najkrótsza nawet faza procesu twórczego wyznacza ów nowy kształt, sprawiając, by milczące nie było przecież nieme. Ukazując się i odsłaniając, bierze udział w dialogu. Istotą procesu twórczego jest bowiem dialog. Podkreślmy to z całym naciskiem: póty trwa twórczy dialog, póki dokonuje się akt tworzenia. W momencie gdy jedna strona dialogu: twórca albo dzieło, zawiesza swe uczestnictwo, gdy naprawdę przestaje odsłaniać się lub obie strony głuchną i ślepną na siebie, proces twórczy — szczęśliwie czy nieszczęśliwie — dochodzi swego kresu albo się urywa³⁸².

I dalej, o przedmiocie twórczości:

Powiedzieliśmy, że znajduje się on w stanie stawania się. Celem jednak, do którego dąży, jest stan dokonania. [...] Zwykło się sądzić, że dopełnienie zrealizować się może jedynie w dziele dokonanym, a więc wytworze transcendentnym wobec warunkującej go przyczynowo czynności, w rzeczy gotowej, utrwalonej, czyli trwającej w czasie — w *res facta*. Tymczasem dopełnienie może urzeczywistnić się zarówno w dziele sztuki, jak i w sztuce samej, w dokonanym, jak i stającym się, a nawet w samym stawaniu. Długo nie zwrócono na to uwagi, chociaż najdawniej uprawiane rodzaje sztuki, jak choćby muzyka, powinny były nie dopuścić do tego przeoczenia. Artysta „wykonujący” utwór muzyczny prezentuje nie tylko ów utwór, ale i swoją własną grę. Tym, co odsłania się w ramach estetycznego (już nie tylko artystycznego) spotkania, nie jest więc wyłącznie prezentowane dzieło, ale i sztuka artysty, jego twórczy akt, więcej — ów sposób artystycznego istnienia, ostatecznie warunkujący pojawienie się wartości, która tu i teraz dochodzi (albo nie dochodzi) do swego urzeczywistnienia. „Sztuka” jest terminem wieloznacznym: oznacza nie tylko wytwór, dzieło, ale i akt tworzenia³⁸³.

Sztuka retoryki grecko-rzymska jako precyzyjny system reguł zamkniętych w pięciostopniowym układzie stanowiła naturalne ujęcie etapowości i stawania się. O ile każdy akt twórczy cechuje procesualność, o tyle tworzenie mowy, która ma

³⁸² Tamże, s. 250 n.

³⁸³ Tamże, s. 251 n.

zostać wygłoszona, zyskało szczególny wymiar w teorii retorycznej jako dające się podzielić na wyraziste etapy postępowanie metodyczne mówcy: tutaj przygotowanie mówcy do wygłoszenia mowy zostało „zaprogramowane” przez znawców jako niezmiennie pięcioetapowy proces, z podkreśleniem, że pominięcie któregośkolwiek etapu lub zmiana kolejności etapów niweczy zamiary mówcy. Wyodrębnione etapy są naśladowaniem naturalnego, niesformalizowanego procesu twórczego, a zarazem są czymś „sztucznym”, zastygłą w swoim klasycznym pięknie doskonałą i uniwersalną propozycją stworzenia słowa i odpowiedniej oprawy słowa w czasie spotkania mówcy ze słuchaczami. Ten, kto zdobywszy ogólną, rudymენტarną wiedzę o sztuce retorycznej, uznałby ów podział za zbyt wyrafinowany czy też bez potrzeby „mnożący byty”, musiałby zmienić swój sąd, poznając arkana każdej z *partes artis*.

W rozważaniach Stróżewskiego na temat dialogu twórcy i jego dzieła wyłania się problem osoby, z „obowiązkowym” odwołaniem do Martina Bubera³⁸⁴. Skoro twórca jest osobą, a dzieło nią nie jest, nawet gdy twórca traktuje je jako *Ty*, nie można mówić o relacji osobowej, opartej na wzajemności. A jednak Stróżewski wydobywa coś bardzo istotnego w opisie stosunku twórcy — dzieła: oto zachodzi między nimi uznane przez Bubera za wyróżniki relacji: „bycie pomiędzy, obecność i jedność”³⁸⁵, niespełniane w relacji *Ja — to* w żadnej innej okoliczności. Z tego wnosi Stróżewski, że ów proces nie może być tylko monologiem — w tym upatruje istnienie i rozwój „intymnego związku” między twórcą a dziełem, w tym szuka dowodu na to, że twórczość „autentyczna” ma dialogowy charakter³⁸⁶. Filozof nie objaśnia, czemu używa określenia „autentyczny”, ale z kontekstu wynika, że tam, gdzie osobie towarzyszy całkowite przeżycie procesu twórczego, pełne, niesymulowane jego doświadczenie ze wszystkimi konsekwencjami ontycznymi, ze wszystkimi napięciami wyznaczanymi przez dialektyczne przeciwieństwa procesu, pojawia się prawdziwe tworzenie i powstaje prawdziwa twórczość.

Ów „intymny związek” pomiędzy mówcą i jego mową już w fazie jej przygotowywania zyskuje coś szczególnego: horyzont osobowy. Naturalnie konieczne od pierwszego zamysłu mowy jest bowiem myślenie o audytorium, uzmysławianie sobie słuchaczy, wyobrażanie ich sobie, wstępne przeżywanie stanu, w którym mówca znajdzie się w chwili spotkania z nimi. W istocie zatem mówca dialoguje i ze swoim dziełem, i z jego odbiorcami, antycypując nie tyle rozmaite odbiory czy odbiór idealny swojego przekazu (jak twórca dzieła literackiego), co jedność odbioru, zaplanowanego w pewnym miejscu i czasie dla określonych lub przypadkowych słuchaczy. Jego dzieło, zamysł mowy, wypełniane jest krok po kroku coraz wyrazistszymi założeniami co do możliwości i charakteru odbioru mowy, coraz śmielszymi wyobrażeniami reakcji słuchacza na mowę i mówcę. Zaciemniony zrazu obraz słuchaczy powoli ukazuje swoje kontury podczas pracy nad optymalnym tekstem mowy; znakiem tego jest choćby wariantywność argumentacji,

³⁸⁴ Tamże, s. 262 n.

³⁸⁵ Tamże, s. 263.

³⁸⁶ Tamże.

odkrywanie niuansów w przedmiocie mowy drogą wyobrażenia sobie wstępnego nastawienia słuchaczy do tego przedmiotu oraz uzyskiwanie pożądanego nastawienia.

Istotą relacji twórca–dzieło w dziedzinie retoryki jest dialektyczne napięcie pomiędzy tym, co wyobrażane, planowane, przygotowywane, a tym, co spełniające się, realizowane, wykonywane w chwili spotkania ze słuchaczami. Każdy mówca w praktyce oratorskiej poznaje tę nagłość decyzji o wycofaniu przygotowanego wcześniej słowa, którąkolwiek część kompozycji mowy stanowiłoby ono; rzadziej nagła decyzja dotyczy całości mowy. W spotkaniu retorycznym istotnie odsłoni się nie tylko określona treść w określonej formie językowo-stylistycznej, lecz także — a może przede wszystkim — sztuka mówcy, jego kunszt. Jeśli słowo wypowiedziane odznacza się urodą, uobecnienie tego kunsztu jest tak intensywne, ogarniające jako całość przeżywanie wygłaszania i samego spotkania przez mówcę oraz przeżywanie odbioru i samego spotkania przez słuchaczy, że powstaje złudzenie mówienia bez przygotowania, bardzo charakterystyczne dla komunikacji retorycznej. W żadnej innej sztuce nie ma takiego znaczenia kwestia — ukazywać swój kunszt bez przygotowania czy ukazywać swój kunszt po przygotowaniu (a zatem i poprzez przygotowanie i dzięki niemu). Tam bowiem, gdzie rozkwita sztuka przy braku przygotowania, jesteśmy skłonni przypisywać twórcy słowa większy talent — słusznie zakładając, że trudność w tym wypadku jest nieporównanie większa.

Istnieje zarazem pewna nieufność słuchaczy do starannie przygotowanego słowa — ostrożność wypływająca być może z obawy, że słowo przygotowane to prawdopodobnie słowo stworzone przez inną osobę niż mówca. Te kwestie nie dręczą odbiorców dzieła muzycznego, delektujących się wysłuchaniem utworu własnego artysty lub wykonaniem utworu cudzego przez artystę (jest to precyzyjnie rozgraniczone i zakomunikowane). Starannie przygotowywane słowo — na pozór — zdaje się tracić lekkość i blask; tu jakby talent zastępowała szkolna pilność. Niekoniecznie jest to słuszne przekonanie o wyższości słowa improwizowanego nad przyszykowanym: znakomicie uchwycił to autor *Brutusa*, prezentując sylwetkę Gajusza Memmiusza:

Wyrafinowany mówca, władający eleganckim słownictwem, jednak unikał nie tylko trudu występowania przed słuchaczami, lecz i pracy, jaką jest przemyślenie mowy, dlatego proporcjonalnie do tej niedbałości uszczupliły się jego oratorskie kompetencje³⁸⁷.

Dla mówcy i zarazem krytyka sztuki wymowy tej miary co Ciceron, jest też charakterystyczna łatwość rozpoznawania mówców niechętnie przygotowujących się do wystąpienia. Na przykład:

Lucjusz Lentulus był energicznym mówcą, jeśli można go za mówcę uznać, choć ciężko znosił trud opracowania mowy [...]³⁸⁸.

Prawdą jest jednak, że w tej materii istnieje możliwość pewnego przeciążania dzieła przez twórcę skrupulatnymi przygotowaniami. To było słabością opisanego w *Brutusie* Gajusza Licyniusza Kalwusa:

³⁸⁷ Ciceron, *Brutus*..., 70, 247.

³⁸⁸ Tamże, 77, 268.

Był to mówca nie tylko znacznie lepiej wykształcony niż Kurion, ale też reprezentował pewien wystudiowany i wyszukany styl oratorski. Choć umiejętnie i mądrze go rozwijał, to ponieważ wiele od siebie wymagał, pilnując sam siebie i lękając się, by nie popełnić błędu, utracił w ten sposób żywotność. Jego sztuka wymowy, tak wysublimowana za sprawą nadmiernej dokładności, znawcom i uważnym słuchaczom wydawała się świetna, lecz większość ludzi i publiczność na forum, dla którego przecież wymowa się zrodziła, słuchała jej bez uwagi³⁸⁹.

Może też się zdarzyć, że staranność odbierana jest negatywnie jako biegłość oparta na wieloletnich nawykach. Tak Ciceron ocenia umiejętności retoryczne Gajusza Macera, adwokata:

Styl mów niezbyt kwiecisty, ale i nie nazbyt oszczędny, nie za ozdobny, ale też nie za nadto prosty; głos, gest, w ogóle całe wygłoszenie mowy nie miały wdzięku, jednak w wyborze tematu i ułożeniu materiału tkwiła tak zadziwiająca staranność, że trudno byłoby wskazać u kogoś większą; mimo to prędzej uznałbyś, że ma ona raczej więcej wspólnego z rutyną niż prawdziwą sztuką wymowy³⁹⁰.

Z rozważań zawartych w *Brutusie* wynika, że staranności przygotowania winna towarzyszyć zdolność wzbudzania emocji w słuchaczach, aktualizująca w niepowtarzalny sposób to, co zostało przygotowane. Dla Cicerona bowiem wzbudzenie odpowiednich uczuć w odbiorcach mowy było ukoronowaniem sztuki retorycznej i jawiło się jako niezbędne, zwłaszcza w znanym mu tak dobrze oratorstwie sądowym. Samą istotą tego oratorstwa nazywał bowiem poprowadzenie emocji sędziego „tam, dokąd wymaga sprawa”³⁹¹. A jego Brutus w innym miejscu dialogu stwierdza to samo o emocjach słuchaczy:

Któż nie przyznałby, że wśród wszystkich powodów do sławy zdecydowanie największy jest ten, iż mówca może rozpalic emocje słuchających i prowadzić ich umysły tam, gdzie wymaga tego sprawa, a kto nie posiada tej umiejętności, brak mu właśnie tego, co najważniejsze³⁹².

Dlatego mówca wyjątkowy, Marek Kalidiusz, choć wybitnie wyróżnił się w miasternym przygotowaniu mowy i choć umiał wygłosić ją z wdziękiem, nie został przez Cicerona rozpoznany jako najwybitniejszy — nie wpływał bowiem na emocje słuchaczy:

Lecz powiedzmy też coś o Marku Kalidiuszu, który nie był jednym z wielu mówców, ale raczej wśród tych wielu był zupełnie wyjątkowy: oto sama jego mowa, wyszukana i przejrzysta, niczym szata odziewała tkwiące w niej głębokie i oryginalne myśli. Nie istniało nic równie delikatnego, jak budowane przez niego zdania, nic równie poddającego się kształtowaniu, nic plastyczniejszego, niż on sam by zechciał, tak że doprawdy żaden inny mówca nie miał zdolności tworzenia podobnych rzeczy. Po pierwsze jego styl był tak czysty, że trudno wskazać coś bardziej potocznego, płynął tak swobodnie, że nigdy się nie rwał. Widziałeś, że każde słowo zostało tak umieszczone i wbudowane w strukturę zadania niczym — jak to powiedział Lucyliusz — kamyk w wijącym się wzorze mozaiki; że żadne nie brzmiało za nadto twardo, zaskakująco niezwykle, zbyt prostacko, nie znalazło się w mowie na siłę. A te słowa to nie tylko właściwe nazwy określonych rzeczy, ale także metafory, lecz tego rodzaju, że powiedziałabyś, iż nie wtargnęły tam, gdzie nie trzeba, a właśnie trafiły na swoje miejsce. Całość, ani nie chaotyczną, ani nieprzelewającą się, wiązał rytmem,

³⁸⁹ Tamże, 82, 283.

³⁹⁰ Tamże, 67, 238.

³⁹¹ Tamże, 93, 322.

³⁹² Tamże, 80, 279.

jednak nie nachalnie czy monotennie, ale różnorodnie i w sposób nierzucający się w oczy. Używał ozdób słów i myśli, które Grecy nazywają „schematami” [...] — dzięki nim cała mowa jaśniała, tak jak strojna szata mieni się szlachetnymi kamieniami. Wiedział, gdzie szukać owego słynnego „czego rzecz dotyczy”, które wielokrotnie w różnych formułkach definiowane jest przez znawców prawa. Do tego dochodziła struktura mowy zbudowana zgodnie z zasadami sztuki, swobodny sposób wygłoszenia, styl przemawiania spokojny i prosty. Jeśli największą umiejętnością mówcy jest przemawianie z pewnym wdziękiem i powabem, przyznałbyś, że nie trzeba już szukać niczego lepszego od tego, co robił [Kalidiusz].

Lecz zgodnie z tym, co powiedziałem niedawno, a mianowicie, że mówca powinien wypełnić trzy zadania: ma zapoznać słuchaczy ze stanem rzeczy, sprawić im przyjemność i wstrząsnąć emocjami, dwa z nich [Kalidiusz] wypełnił znakomicie: odpowiednio naświetlał sprawę w swoich wywodach i niewolił rozkoszą tych, którzy go słuchali; brakowało mu tego trzeciego powodu do chwały, jaki uznałem za najbardziej wartościowy — umiejętności obudzenia i wzburzenia emocji. Nie było w nim tej siły i energii. Wynikało to albo z namysłu, gdyż uważał, że ci, którzy mają bardziej wzniosły styl i wygłaszają płomienne mowy, miotają się i zachowują jak ogarnięci szałem bakchicznym; albo z tego, że z natury nie był w stanie tak przemawiać; albo z tego, że nie leżało to w jego zwyczaju; albo też po prostu nie mógł tak robić. Tej jedynej rzeczy został pozbawiony — jeśli uznać ją za nieużyteczną, [albo] miał jej za mało — jeśli uznać ją za potrzebną³⁹³.

Fragment ten ukazuje zarazem skalę twórczego wysiłku mówcy, przede wszystkim w zakresie elokucji, a zwłaszcza — w zakresie budowy zdania. Czy w trakcie przygotowań, czy dopiero w trakcie wystąpienia Marek Kalidiusz osiąga doskonałość w dopasowaniu formy wypowiedzi do jej treści? Z dokładnością, starannością i kunsztem układa każde zdanie — tak, że dobór każdego słowa należy uznać za najtrafniejszy. Metafora o mozaice pochodzi z satyry Lucyliusza, w której nadmierna dbałość o dobór słów jest wyśmiewana, ale zarówno w dialogu *O mówcy*, jak i w *Brutusie* Ciceron używa tego cytatu w innym kontekście, sławiąc i zalecając piękny dobór słów³⁹⁴. Cierpliwe dopasowywanie drobniutkich elementów mozaiki, tak by uzyskać idealny wzór, ma być zatem najlepszą ilustracją procesu tworzenia idealnej składni w tekście mowy. Sam dla siebie pojedynczy wyraz nie ma znaczenia, dopiero z sąsiadującymi wyrazami — w zdaniu — tworzy sens oddziaływający na słuchaczy oraz formę o określonych walorach estetycznych.

Mówca w procesie tworzenia mowy porusza się właśnie pomiędzy tym, co cząstkowe, a tym, co jest całością. Właściwe działanie polega na nieustannym przywoływaniu w myślach większych całości, wyobrażenia tych całości. W trakcie wygłaszania zachodzą jednorazowe „właściwe” lub „niewłaściwe” działania, ale w trakcie przygotowywania liczba prób jest ograniczona tylko czasem zbliżającego się wystąpienia: dopóki mówca nie wygłasza, może nieustannie ponawiać poszczególne działania, zmierzając do uzyskania najodpowiedniejszego — w swoim odczuciu — efektu. Działania te odbywają się na wielu poziomach, w teorii retoryki uporządkowane w pięciostopniowy system. Liczba tych działań, przechodzących od części do całości, jest ogromna. Wszystkie obejmują zasady: organiczności, stosowności i funkcjonalności. W zacytowanym opisie mamy do czynienia z pełnym osiągnięciem celu w dziedzinie elokucji — został tu bowiem opisany styl najsubtelniejszy,

³⁹³ Tamże, 79, 274–80, 276.

³⁹⁴ Zob. przyp. 452 na s. 167 w cytowanym wydaniu *Brutusa*.

rzeklibyśmy: koronkowy, by oddać precyzję wykonania, staranność, zamiłowanie do szczegółu. Misterność we wszystkich dziedzinach sztuki budziła zawsze szczególny podziw, uznanie, była przekroczeniem doskonałych umiejętności rzemieślniczych i wejściem na poziom najwyższego artyzmu. „Misterność” to przecież nie tylko „biegłość” i „zręczność”, lecz także „kunsztowność”.

Staranność w tworzeniu mowy nieuchronnie jednak wiedzie twórcę ku zagadnieniu kreowania słowa mówionego, czyli nie-pisanego. Arystoteles zwrócił uwagę w Księdze III *Retoryki*, że „styl pisany odznacza się wielką starannością”³⁹⁵. Staranność byłaby zatem przede wszystkim cechą tekstów pisanych, lecz czy to oznacza, że odróżniając owe teksty od mówionych? Filozof wyjaśnia to w ten sposób:

Mowy przeznaczone do czytania robią podczas obrad w porównaniu z przeznaczonymi do wygłoszenia bardzo słabe wrażenie, natomiast doskonałe przemówienia mówców okazują się prostackie w rękach czytelników, ponieważ swym stylem dostosowane są do publicznych wystąpień na obradach. Dlatego też odpowiednie dla wygłaszania elementy stylu nie spełniają swego zadania i wydają się naiwne, jeśli pozbawi się je aktorskiego wykonania³⁹⁶.

Na dowód tego Arystoteles podaje przykład:

Zdania bezspójnikowe i częste powtarzanie tego samego wyrazu słusznie np. gani się w prozie pisanej, nie gani się ich natomiast w wygłaszanych w czasie obrad przemówieniach³⁹⁷.

Według autora *Retoryki* za pomocą powtórzeń mówcy „uzyskują dramatyczne efekty”³⁹⁸. Dzieje się tak, ponieważ „powtarzając ten sam wyraz, mówca zmuszony jest zmieniać ton i ta właśnie zmiana toruje niejako drogę dramatycznemu efektowi”³⁹⁹. Z kolei zdania bezspójnikowe, również wymagające gry aktorskiej, zobowiązują do korzystnej zmiany tonu i rytmu wypowiedzi. Nadto „sprawiają wrażenie, że w czasie równym jednej wypowiedzi usłyszeliśmy ich wiele”⁴⁰⁰. Za tym idzie sugestia, że ujęta w słowa rzecz jest niezwykle ważna: Arystoteles przypisuje zdaniom bezspójnikowym „właściwość powiększania znaczenia rzeczy”⁴⁰¹.

Ostatecznie walor staranności stylu w tekstach przemówień Stagiryta uzależnia od rodzaju retorycznego i zarazem od wielkości audytorium:

Styl mów, wygłaszanych na publicznych zgromadzeniach, pod każdym względem przypomina malarstwo perspektywiczne: im większy tłum odbiorców, tym dalszy uwzględnia punkt patrzenia. W obydwu przypadkach staranne wykończanie szczegółów wydaje się zbyteczne i mało celowe. Większą starannością musi się natomiast odznaczać styl wymowy sądowej, a jeszcze większą styl mowy adresowanej do jednego sędziego. W tym przypadku tylko w niewielkim stopniu dadzą się stosować chwytły retoryczne; doskonale bowiem można tu dostrzec momenty, które łączą się ze sprawą i które są jej obce, a ponieważ jednocześnie nie ma współzawodnictwa mówców, ocena sprawy pozostaje niczym niezmacona. Dlatego właśnie ci sami mówcy nie zdobywają rozgłosu we

³⁹⁵ Arystoteles, *Retoryka*, 1413 b.

³⁹⁶ Tamże.

³⁹⁷ Tamże.

³⁹⁸ Tamże.

³⁹⁹ Tamże.

⁴⁰⁰ Tamże.

⁴⁰¹ Tamże, 1414 a.

wszystkich rodzajach wymowy. Tam, gdzie potrzebne są umiejętności aktorskie, niewielką rolę odgrywa staranność stylistyczna; mówca musi mieć natomiast dobry głos, a przede wszystkim donośny. Najbardziej literacki charakter ma styl wymowy popisowej, bo ma ona na uwadze czytelnika. Drugie pod tym względem miejsce zajmuje styl wymowy sądowej⁴⁰².

Stylowi starannemu wyraźnie przypisuje zatem Arystoteles charakter literacki. Jeśli staranność stylu jest w ogóle potrzebna w retoryce, to najbardziej tam, gdzie odgrywa rolę nie tylko wygłoszenie mowy, lecz także jej zapis, stanowiący przyjemną i wartościową lekturę i często tekst wzorcowy dla kolejnych czytelników — a to naturalnie dotyczy rodzaju oceniającego.

A jednak najrozleglejszy obszar retoryki teoretycznej, wykształcanej pracownice po Arystotelesie, to *elocutio* z potężnym katalogiem tropów i figur: przez kolejne wieki adepci sztuki przekonywania, twórcy słowa mówionego przemierzali go w nadziei uzyskania optymalnych środków artystycznego wyrazu. W XVI w. sztuka elokucji ceniona jest niezmiernie wysoko, gdyż silnie zaznacza się dążenie do tego, by przekonywanie cechowało się estetyczną doskonałością. Zagadnienia stylistyczne zyskują głębszy wymiar, zaczynają być pojmowane w swojej złożoności. Rozwija się świadomość, że retoryka jako zbiór reguł konstrukcyjnych ma zastosowanie w kreowaniu rozmaitych stylów, nie tylko stylu przemówień. W Polsce w tym czasie powstaje „pierwsza próba systematycznego opisu problematyki stylistycznej”⁴⁰³ — *De generibus dicendi liber* Jakuba Górskiego (Kraków, 1559 r.). Jakub Z. Lichański, przywołując to zapomniane dzieło, pisze:

Autor omawia szczegółowo dziewięć fundamentalnych, jego zdaniem, rodzajów stylu. Każdy z tych rodzajów jest zilustrowany przykładami użycia. Dzieło Górskiego jest zatem próbą formalnego opisania różnych odmian stylistycznych wszelkiego typu tekstów. W pewnej mierze jest to nawiązanie do tradycji Arystotelesa, Cyserona oraz Kwintyliana głównie; jednak ślady także odnajdziemy lektur Hermogenesa. Lecz Górski pragnie dokonać rzeczy prawie niemożliwej: oto przedstawiając dziewięć systematyk stylów [każda posiada oczywiście kilka wariantów; łącznie podziałów pomocniczych jest, zdaniem Górskiego, trzydzieści siedem] opisuje w ten sposób różne możliwości stylistyczne ukształtowania dowolnych tekstów. W ten sposób autor opisuje możliwość istnienia 124.403.620 kombinacji stylistycznych⁴⁰⁴.

Choć niektóre podziały Górskiego były świadectwem zbyt silnej zależności od Cyserona i cyseronianizmu, Lichański przypisuje duże znaczenie temu tekstowi:

Jednak jeśli propozycję Górskiego potraktujemy jako dość chaotyczną, ale próbę ujęcia specyfiki stylistycznej w zależności od cech językowych [formalnych], poprzez treściowe, aż do typów tekstów oraz we wszystkich [czy w większości] uwzględniających cel, jakiemu ma służyć tekst, to można uznać, iż propozycja Górskiego jest bardzo interesującą próbą formalnego opisanie/sklasyfikowania fenomenu rodzajów stylów⁴⁰⁵.

⁴⁰² Tamże.

⁴⁰³ J.Z. Lichański, *Retoryka w Polsce. Studia o historii, nauczaniu i teorii w czasach I Rzeczypospolitej*, Warszawa 2003, s. 41.

⁴⁰⁴ Tamże, s. 38.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 41.

U Górskiego pojawia się coś bardzo znamienne: wymieniony przez niego dziejący styl obejmuje trzy rodzaje: *grammaticum, dialecticum, rhetoricum*. Ostatni rodzaj wyróżnia się wyjątkową dbałością o elegancję wypowiedzi⁴⁰⁶. Taka dbałość szczególnie wyróżniałaby zatem styl „retoryczny”. Podobnie i Górski zdaje sobie sprawę z powiązania stylistyki tekstu ze sferą inwencyjną, z decyzjami o celu wypowiedzi i jej charakterze z uwagi na słuchacza⁴⁰⁷. Także u Macieja Kazimierza Sarbiewskiego czytamy: „Styl bowiem jest rozplanowaną szatą inwencji i jej jakby ozdobą”⁴⁰⁸. Tutaj bardzo ważne jest spostrzeżenie Ziomek:

w tej (trzeciej) „części sztuki” (*pars artis*) mamy do czynienia z operacjami, których rola i znaczenie wykraczają poza przewidziane cele wymowy. Jak wiemy, Arystotelesowski podział na *Téchne rhetoriké* i *Peri poietikés* był podziałem przemyślanym i unikającym powtórzeń, można więc domniemywać, zważywszy, że *Poetyka* dochowała się w kształcie uszkodzonym, iż obie prace się dopełniają, co znaczy, że umieszczenie zasad stylistyki w retoryce było podyktowane poczuciem porządku, a nie wyłączeniem tej problematyki z dziedziny poezji. Zresztą rozstrzygają przykłady — u Arystotelesa czerpane z tragików i z epepei.

Fakt jednak, że nauka o elokucji znalazła się w retoryce, mógł mieć i miał oczywiście ważne konsekwencje. Często mówi się, że w danym okresie, np. w XVII w., rozwija się „retoryka elokucyjna” kosztem „retoryki inwencyjnej”. Spostrzeżenie takie nie jest pozbawione sensu, ale należy je nieco przerehabilitować, to znaczy trzeba mówić, że w pewnych latach, jak to istotnie było w epoce baroku, rozwija się sztuka wymowy w sposób przesadny poszukująca ozdób stylistycznych⁴⁰⁹.

Ziomek zauważa, że jednym ze skutków obecności *elocutio* w retoryce było myślenie opisywanie relacji wymowy i poezji, gdzie główną rolę miałyby odgrywać opozycja: celowość — spontaniczność:

W roku 1828 J.F. Królikowski próbował dowodzić, że wymowy nie da się odróżnić od poezji na poziomie językowej organizacji: gdy mówił, że obecność lub brak „miar” o niczym nie świadczy, ponieważ może być poezja prozą, to poniekąd miał rację; ale on zarazem twierdził, że różnica polega na tym, iż „krasomowstwo” używa piękności „celowo”, poezja natomiast posługuje się pięknem bezinteresownie. [...] Antyczne ujęcie sztuki słowa, starannie oddzielając poezję i wymowę, zarazem ich nie antagonizowało. Poetyka zajmowała się tą dziedziną sztuki, której środkiem i celem było naśladowanie — *mimesis*; retoryka zaś nastawiona była na sposoby sterowania odbiorem. Różnice specyficzne mniej zatem dotyczyły kwestii stylistycznych, dla których znacząca jest opozycja między gramatycznością a retorycznością w tym sensie, w jakim te terminy występują w *trivium*; różnica między *recte* a *bene* polega na tym, że *recte* oznacza podstawową poprawność gramatyczną, *bene* zaś — to nie tylko i nie tyle „dobrze”, co i „pięknie”⁴¹⁰.

Mylił się jednak autor *Retoryki opisowej*, pisząc, że do dziś „pokutują” poglądy na sztukę jako dziedzinę działań spontanicznych. Nie są to wyłącznie poglądy „pokutujące”. Stróżewski pokazuje, że działania spontaniczne dochodzą do głosu w pewnych sztukach: tych, które rezygnują z konwencjonalnych środków artystycznych, na przy-

⁴⁰⁶ Tamże.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 39.

⁴⁰⁸ M.K. Sarbiewski, *Wykłady poetyki*, 191, cyt. za: J. Ziomek, dz. cyt., s. 124. Poprawka Ziomek: jakby → jakoby, przyp. 1, s. 124.

⁴⁰⁹ Tamże.

⁴¹⁰ Tamże, s. 125.

kład w sztukach rozwijających się w ramach surrealizmu, akcentującego swobodę asocjacji treściowych prowokowanych przez niekontrolowane przeżycia, sny i przeczucia. Zgodnie z założeniami programowymi surrealizmu „artysta ma nie tylko prawo, ale i obowiązek postępować zgodnie ze spontanicznością równą *logice* snu”⁴¹¹. Działania spontaniczne nie dochodzą zaś do głosu tam, gdzie istnieje „wyraźny i długotrwały opór materiału” (rzeźba), ani tam, gdzie istnieje „konieczność namysłu, projektu, obliczenia” (architektura)⁴¹². Sądzę, że proces twórczy, który jest doświadczeniem artysty-mówcy, i samo spełnienie twórcze podczas spotkania ze słuchaczem, rodzi się na przecięciu działań celowych i spontanicznych.

Wiemy o tym, że w retoryce grecko-rzymskiej poprawność *elocutio* wyznaczały trzy zasady:

- 1) *elegantia*, czyli poprawność gramatyczna i dykcyjna;
- 2) *compositio*, czyli przejrzystość i jasność wypowiedzi;
- 3) *dignitas*, czyli stosowność wyrażania, doskonałe wyważenie stylu wypowiedzi.

Bez względu na stopień ostatecznego nasycenia przemówienia dokładnością w doborze słów, mówca w procesie przygotowywania mowy znajduje się w nieustannym napięciu pomiędzy powołaniem do staranności stylistycznej a nastawieniem na ujawnianie przeżywania danych treści za pomocą ekspresji głosu i ciała. Możemy owo napięcie postrzegać jako występujące między zobowiązaniem do celowości a zobowiązaniem do spontaniczności. Tego rodzaju napięcia naturalnie nie zna twórca tekstów literackich. Jaka jest zasada istnienia w retoryce tego, co nazywam powołaniem do staranności stylistycznej? Wydaje się, że jest to wezwanie, które mówca musi nieustannie przewyżczać, tym bardziej, jeśli przygotowuje mowę na piśmie — musi je przewyżczać, przypominając sobie, że szykuje słowo do wygłoszenia, nie do odczytania, a zwłaszcza — nie do czytania. Skoro jednak to nie staranność stylu odgrywa największą rolę w opracowaniu mowy, co do niej wzywa twórcę mowy?

Zwróćmy uwagę, że pewna, choćby minimalna staranność stylistyczna towarzyszy świadomemu, nawet nieartystycznemu działaniu na słowach, tworzeniu dowolnych tekstów, zwłaszcza pisanych. W przypadku zaś wszelkiego uświadomienia sobie mówienia, pisania, a zwłaszcza w przypadku twórczości słownej mamy niewątpliwie do czynienia, z tym, co opisuje Martin Heidegger w *Istocie języka*: „sam język dochodzi do słowa jako język”⁴¹³. Celowość to zatem cecha, która obejmowałaby zarówno retorykę, jak i poezję; spontaniczność zaś dotyczyłaby samego zachowania — i słownego, i pozasłownego — w spotkaniu za słuchaczami.

Przypomnijmy, że Heidegger poszukuje możliwości „zrobienia doświadczenia z językiem”, doświadczenia różnego od nabywania wiedzy o języku. Filozof definiuje ten cel następująco:

⁴¹¹ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 372.

⁴¹² Tamże, s. 371.

⁴¹³ M. Heidegger, *Istota języka*, [w:] tenże, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 143.

Robić doświadczenie z językiem, znaczy następnie: specjalnie pozwolić, by dotknęła nas namowa języka, godząc się na to, poddając się temu. Jeżeli to prawda, że właściwym miejscem pobytu ludzkiego bytowania jest język, niezależnie od tego, czy człowiek o tym wie, czy nie, to doświadczenie, jakie robimy z językiem, dotknie najgłębszych struktur naszego bytowania. My, którzy mówimy językiem, możemy tedy dzięki takiemu doświadczeniu zmienić się — w jednej chwili albo z czasem. Wszelako doświadczenie, jakie robimy z językiem, jest być może zbyt wielkie dla nas, dzisiejszych, nawet wtedy, gdy dotknie nas ono tylko na tyle, że po raz pierwszy dopiero zwrócimy uwagę na *nasz stosunek do języka*, aby odtąd o nim pamiętać⁴¹⁴.

W doświadczeniach, jakie robimy z językiem, sam język oddaje sobie głos. Można by sądzić, że tak dzieje się zawsze w każdym języku. Wszelako, kiedykolwiek i jakkolwiek mówimy językiem, sam język właśnie nigdy nie dochodzi do słowa. Podczas mówienia do głosu dochodzi wiele rzeczy, przede wszystkim to, co omawiamy: stan faktyczny, zdarzenie, pytanie, prosba. Tylko dzięki temu, że w mowie codziennej sam język *nie* oddaje sobie głosu, lecz raczej trzyma się siebie, jesteśmy zdolni po prostu mówić jakimś językiem, w mówieniu traktować o czymś.

Gdzie jednak sam język dochodzi do słowa jako język? Dziwnym sposobem tam, gdzie nie znajdujemy właściwego słowa na to, co nas obchodzi, na czym nam zależy, co nas dręczy lub rozpala. Pozostawiamy wtedy niedopowiedzianym wszystko, co mniemamy, i przeżywamy przy tym chwile, w których z daleka i przelotnie muska nas sam język wraz ze swoją istotą.

Tam więc, gdzie trzeba wypowiedzieć coś, co dotychczas jeszcze nigdy nie zostało wypowiedziane, wszystko zależy od tego, czy język obdarza odpowiednim słowem, czy go odmawia. Jednym z takich przypadków jest przypadek poety. Poeta bowiem może dostąpić nawet tego, że doświadczenie, które robi z językiem, będzie musiał specjalnie, tzn. poetycko doprowadzić do języka⁴¹⁵.

Analizując utwór Stefana Georgego *Słowo*, Heidegger poznaje owo doświadczenie poety. Jego najważniejszy wniosek przedstawia się następująco:

poeta doświadczył, że dopiero słowo pozwala przejawiać się, a tym samym wystaczać rzeczy jako rzeczy taką, jaka ona jest. Słowo zapowiada się poecie jako to, co utrzymuje i zachowuje rzecz w jej byciu. Poeta robi doświadczenie z władaniem, z godnością słowa, których rozległej i wyżej nie można już pomyśleć. Zarazem jednak słowo jest owym dobrem [*Gut*], które w niezwykajny sposób jest powierzone i zawierzone poecie jako poecie. Poeta doświadcza poetyckiego powołania w sensie powołania do słowa jako źródła bycia⁴¹⁶.

Stróżewski wskazuje na to, że spontaniczność — „fenomen należący do sfery zachowania się człowieka”⁴¹⁷ — jest triumfem bezpośredniości, gdyż:

Słowo czy gest nie wyrażają spontaniczności, lecz są spontaniczne, nie są znakiem, lecz bezpośrednio daną treścią czy po prostu życiem, w którym uczestniczą⁴¹⁸.

Wydawałoby się, że spontaniczność jest niezwykle pożądana w sferze przekonywania, skoro spontaniczne zachowanie człowieka na ogół przeciwstawiamy obłudzie: spontaniczność pomagałaby zatem podmiotowi zdarzenia retorycznego osiągnąć wiarygodność, o ile nie byłaby dlań zgubna, odsłaniając cechę osobowości, która z jakichś powodów powinna pozostać ukryta. W analizie retorycznego procesu twórczego in-

⁴¹⁴ Tamże, s. 141.

⁴¹⁵ Tamże, s. 143.

⁴¹⁶ Tamże, s. 151.

⁴¹⁷ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 368.

⁴¹⁸ Tamże.

teresuje nas jednak bardziej spontaniczność nie jako zachowanie, lecz jako działanie. Autor *Dialektyki twórczości* pisze:

Spontaniczność możemy wszakże odnaleźć nie tylko w sferze zachowań, ale i działań człowieka⁴¹⁹.

Następnie wymienia następujące cechy spontanicznego działania⁴²⁰:

- 1) Bezpośredniość, „*wypływanie* wprost z podmiotu-źródła”.
- 2) Niepodleganie kontroli.
- 3) Szczerość.
- 4) Często — mimowolność.
- 5) Zagrożenie chaotycznością i „brakiem jakiegokolwiek *wybiórczości*”.
- 6) Indywidualność i niepowtarzalność („odtworzalność i spontaniczność wykluczają się nawzajem”).

Stróżewski analizuje również akty spontaniczności w samej swojej formie:

Od strony czysto formalnej akty czysto spontaniczne następują najczęściej bezpośrednio po sobie, wydaje się, jakby jeden wywoływał i motywował drugi, co niekiedy szokuje wobec faktu, że treściowo bywają one radykalnie różne i kojarzą się ze sobą wedle nie dającej się uchwycić ani — tym bardziej — racjonalnie wytłumaczyć logiki. Jeśli ona istnieje, leży głębiej, w ich źródle, które każe się domyślać istnienia w nich innych racji niż dane na powierzchni zjawisk⁴²¹.

Ponieważ akty spontaniczne są działaniem tylko po części kontrolowanym przez rozum, bywają nieprzemyślane i nieracjonalizowane, trzeba więc zgodzić się ze Stróżewskim, że ich treść bywa bardzo urozmaicona, a elementy niekiedy nawet kontrastują ze sobą — z podobnego powodu spontaniczne zachowanie osoby ludzkiej czasem wydaje się obserwatorom groteskowe. Ich zadziwiająca, nieracjonalna spójność zdaje się jednak odwoływać do jakiejś tajemniczej zasady organizującej. W psychologii te zjawiska tłumaczy na przykład koncepcja rodzin emocji. Emocje przenikają, rzecz naturalna, wszystkie nasze spontaniczne reakcje. Emocje te nie są odrębnymi stanami, lecz tworzą rodziny stanów pokrewnych, których właściwości wykształciły się prawdopodobnie w toku ewolucji. Różnicowanie emocji należących do tej samej rodziny wynikałoby z tego, że społecznie uczymy się ich osobno⁴²².

Stróżewski dostrzega jeszcze jedną zadziwiającą cechę spontanicznego działania:

Zdumiewa jeszcze jedno: wydobywające się spontanicznie treści znajdują jakby automatycznie najwłaściwszy dla siebie wyraz, z którym — jak zauważyliśmy poprzednio — zdają się po prostu utożsamiać. Zachodzi i tu pewna analogia między spontanicznością działania i zachowania się człowieka: wystarczy wspomnieć fenomen gniewu i zadziwiającą łatwość znajdowania w nim — czy poprzez niego — odpowiednich słów, wyrażeń, zwrotów (czasami odkrywanych zupełnie od nowa!), w których on się wyładowuje⁴²³.

⁴¹⁹ Tamże, s. 369.

⁴²⁰ Tamże, s. 369 n.

⁴²¹ Tamże, s. 370.

⁴²² *Psychologia rozwoju człowieka*, red. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, t. 3. *Rozwój funkcji psychicznych*, Warszawa 2003, s. 52 n.

⁴²³ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 370.

Osoba przygotowująca się do wygłoszenia mowy zdaje sobie sprawę, że idealnie wyrazić swoje myśli można tylko wówczas, gdy między treścią wyrażaną a środkami wyrazu zachodzi jedność. Taka jedność następuje w działaniu spontanicznym, gdy zachodzi pewien automatyzm w werbalnym i niewerbalnym wyrażaniu określonych treści. Z obawy przed niezaistnieniem takiego mechanizmu i utratą autentyczności wielu twórców przyznaje, że w ostatniej chwili zrezygnowało z przygotowanego tekstu i zaczęło improwizować. A jednak brak przygotowania niesie ze sobą jeszcze inne zagrożenia, gdyż jest wyczuwalny przez słuchaczy z powodu licznych potknięć, i dlatego najwybitniejsi mówcy, jak Demostenes, wystrzegali się improwizacji. W potrzebie spontanicznego wygłaszania mowy tkwi może tęsknota za upajającym zaskoczeniem, jakie wywołuje opisywany przez badaczy języka fenomen nagłego olśnienia, wówczas gdy „zjawiająca się jak błyskawica myśl jest całkowicie uformowana i najwyraźniej określona co do treści, mimo że nie ma czasu na to, by jakiegokolwiek zdanie wyrażające ją zostało sformułowane”⁴²⁴. Rozwinięcie takiej myśli w mowie dawałoby właśnie urok spontanicznego działania, pełnego świeżości i silniej skupiającego uwagę audytoryum niż działanie w sposób widoczny zaplanowane i kontrolowane.

⁴²⁴ A. Gut, dz. cyt., s. 425.



zakończenie

Gdyby książka ta była historią retoryki starożytnej, należałoby ją zakończyć w jakimś punkcie kulminacyjnym. Za taki punkt zwrotny w dziejach retoryki uważam twórczość św. Augustyna — pisarza, mówcy i nauczyciela sztuki przekonywania. Jego koncepcja mądrości i poznania rewolucjonizuje stosunek do retoryki tych, którzy byli lub mogli nią być zainteresowani.

Konfrontacja ze sztuką retoryczną i związanymi z nią wartościami u Augustyna przebiega na różnych płaszczyznach: jego emocjonalny stosunek do uprawianych studiów i wyuczonego zawodu retora poświadczony jest w *Wyznaniach* (napisanych między 397 a 401 r.); jego intelektualna ocena przydatności retoryki — w *O nauce chrześcijańskiej* (396/397 r.). O retoryce pisze bowiem ten, który w *Wyznaniach* stwierdza:

Boże mój, ile ja się tam nacierpiałem, ile zniósłem poniewierania, gdy nakazywano mi posłuszeństwo wobec wychowawców, którzy zachęcali mnie do kariery, jaką otworzy przede mną retoryka. Poślano mnie do szkoły, abym poznawał nauki, których pożytek był dla mnie, biedaka, zupełnie niepojęty. Ilekroć opuściłem się w pracy, brałem w skórę. Taką metodę narzucili dorośli. Wielu chłopców, którzy żyli przede mną, przeszło już tę samą ciernistą ścieżkę. Teraz ją musiałem przewędrować ja; nie dosyć jeszcze było trudu i udręki ludzkiej...⁴²⁵

Przymus ten nie znajduje żadnego usprawiedliwienia w oczach narratora, który ocenia:

Im w ogóle nie świtało w głowie, że wykształcenie, jakie mi siłą narzucali, mógłbym kiedykolwiek wykorzystać do celu innego niż ten, jaki zamierzeli do nasycenia żądz, której nic nie nasyci — pożądania takiego bogactwa, które w istocie jest nędzą, i takiej chwały, której trzeba by się wstydzić⁴²⁶.

Trudno o większą gorycz u adepta retoryki i po latach — jej wybitnego nauczyciela. Nie tylko ojciec zabiegał o kształcenie syna w tym kierunku — kształcenie, którego koszt znacznie przekraczał jego możliwości — także matka, Monika, dbała o sukcesy syna w studiach retorycznych, jak wyznaje Bogu Augustyn, „dlatego, że sądziła, iż te określone zwyczajem studia nie tylko mi nie przeszkodzą, lecz nawet trochę pomogą w zbliżeniu do Ciebie”⁴²⁷. W innym miejscu *Wyznań* pisze:

W tym samym czasie odbywałem też studia, które uważa się za godne uznania. Miały mnie one przygotować do tego, żebym się wyróżnił w rozprawach sądowych, tym większe zbierając po-

⁴²⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, I 9. Wszystkie cytaty z *Wyznań* podaję za wydaniem: Św. Augustyn, *Wyznania*, przekład, wstęp i kalendarium Z. Kubiak, Kraków 2008.

⁴²⁶ Tamże, I 12.

⁴²⁷ Tamże, II 3.

chwały, im więcej będę oszukiwał. Tak wielka jest ślepotą ludzi, że chlubią się nawet ślepotą. Byłem już wówczas u szczytu studiów retorycznych, cieszyłem się tym i nadymałem wielką pychę⁴²⁸.

Augustyn wspomina i to, że „w owych niedojrzałych jeszcze czasach” studiował „książki poświęcone sztuce oratorskiej, w której — pisze — chciałem zabłysnąć, aby dogodzić marnym ambicjom mojej próżności ludzkiej”⁴²⁹. Dzięki lekturze Cyclerona natrafił jednak, jak pamiętamy, na *Hortensjusza*, który stał się dlań zachętą do filozofowania.

Szkolne ćwiczenia retoryczne ocenia z niezwykłą surowością nawróconego chrześcijanina — po latach przypomina je sobie jako absurdalne, a czasochłonne działania na słowach i emocjach, pozostające w sferze zmyślenia:

Pozwól, Boże mój, abym też trochę opowiedział, na jakie głupstwa trwoniłem cenny dar otrzymany do Ciebie: moje zdolności. Stawiano mi zadanie, które budziło we mnie wielką emocję, gdyż nagrodą za powodzenie miała być pochwała, a karą za nieudaną pracę — ostra nagana albo nawet baty. Miałem wypowiedzieć przemowę Junony gniewnej i rozżalonej tym, że nie może od Italii „wodza Teukrów odegnąć...”. Z góry mi wyjaśniono, że Junona nigdy takich słów nie wypowiedziała. Musiałem błąkać się po ścieżkach poetyckich zmyśleń i wyrazić prozą treść podobną do tej, jaką poeta w wierszach zawarł. Ten zaś chłopiec otrzymywał większą pochwałę, który odział rzecz w takie słowa, że w zdaniach mocniej się burzyły gniew i ból, i to wyrażone w sposób dostosowany do godności przedstawionej osoby.

Po cóż mi to wszystko było, o moje prawdziwe życie, o Boże mój? Co z tego, że moją deklamację okłaskiwali będą rówieśnicy z mojej klasy? Czy to wszystko nie jest dymem na wietrze? Czy nie znalazłby się inny temat, w którym ćwiczyć mógłbym mój język, moje zdolności?⁴³⁰

Charakterystyczne jest, że w tej krytyce sensu wygłaszania enkomionów Augustyn nie tyle przeciwstawia fikcji, „dymowi na wietrze”, prawdę życia, ile fikcji — Boga jako życie prawdziwe. To jest nowe usytuowanie problemu. Człowiek jawi się po raz pierwszy jako osoba, jako kategoria etyczna i duchowa, która odnosi się bezpośrednio do Absolutu i która powołana jest do twórczości, do autonomicznych, w pełni oryginalnych działań, niemożliwych do spełnienia pod presją tradycyjnej edukacji, oczekiwań rodu i społeczeństwa. Augustyn wyraźnie poszukuje tego, co „osobiste”, co autentyczne — w osobie. Mikołaj Bierdiajew pisał w tym właśnie duchu:

W osobie ludzkiej jest wiele elementów związanych z gatunkiem ludzkim, wiele elementów związanych z historią, tradycją, społeczeństwem, klasą, rodziną, wiele elementów odziedziczonych i naśladowanych, wiele elementów „wspólnych”. Właśnie te elementy nie są czymś „osobistym” w osobie. To, co „osobiste”, jest oryginalne, wiąże się z prąźródłem, jest autentyczne. Osoba powinna dokonywać twórczych aktów, gdyż tylko one czynią ją osobą, stanowią jej jedyną wartość. Osoba powinna być wyjątkiem, żadne prawo nie ma do niej odniesienia. Wszystko to, co jest w niej związane z gatunkiem i dziedziczeniem, jest jedynie materialem dla twórczej aktywności osoby. Ciężar, nałożony na człowieka przez naturę i społeczeństwo, historię i wymogi cywilizacji, stawia przed nami trudność wymagającą sprzeciwu i twórczego przekształcenia w to, co w niepowtarzalny sposób wiąże się z osobą. Grupowe, klasowe i profesjonalne typy ludzi mogą być bardzo

⁴²⁸ Tamże, III 3.

⁴²⁹ Tamże, III 4.

⁴³⁰ Tamże, I 17.

wyrazistymi indywidualnościami, ale nie osobami. Osoba oznacza zwycięstwo nad determinacją grupy społecznej⁴³¹.

Gdy już Augustyn osiąga mistrzostwo i sam zaczyna uczyć sztuki retorycznej, natrafia na kolejne pułapki, lecz udaje mu się w pewnym stopniu sprzeciwić panującym zwyczajom:

W owych latach nauczałem zasad retoryki. Ponieważ panowało nade mną pożądanie pieniędzy, sprzedawałem innym tę sztukę, która miała im umożliwić panowanie na przeciwnikami w dyskusjach. Ale wiesz, Panie, że wołałem uczyć ludzi uczciwych, przynajmniej w takim stopniu uczciwych, jakich dziś można spotkać, i bez żadnych podstępnych zamiarów uczyłem ich retorycznych podstępów. Przewidywałem używanie tych kruczków nie w celu skazania niewinnego, lecz, jeśli zajdzie taka potrzeba, w celu ocalenia winnego od wyroku. Z daleka ujrzałeś, Boże, jak tracę grunt pod nogami na tym zdradzieckim obszarze, ale też dostrzegłeś, jak poprzez gęsty dym przeblaskują iskierki mej wiary, która przejawiała się w tym, że chociaż nauczałem ludzi goniących, jak i ja, za marnością i szukających kłamstwa, jednak starałem się uczyć ich rzetelnie⁴³².

Charakterystyczne jest dla Augustyna, że dostrzega element nienawiści w agonie retorycznym, a w związku z tym — próżność sztuki przekonywania:

Jakże Ty tajemny jesteś, na wysokości trwający wśród milczenia, Panie, jedyny w takim wywyższeniu! Zawsze czuwasz i mocą prawowitej władzy zsyłasz karę zaślepienia za bezprawną ambicję. Oto ten człowiek pnie się ku sławie retora: stoi przed innym człowiekiem, który go ma ocenić; dokoła tłoczy się wielu ludzi; jakżeż on nienawidzi swego antagonisty; i jak pilnie uważa, żeby nie powiedzieć omyłkowo *inter hominibus*; a tym, że przez to szaleństwo może człowieka wygnać spośród ludzi, wcale się nie przejmując...⁴³³

Stosunek Augustyna do *ars rhetoricae* jest na wskroś chrześcijański. Według Bierdiajewa „chrześcijaństwo niezwykle wynosi człowieka, uznaje go za obraz i podobieństwo Boże, uznaje w nim istnienie zasady duchowej, która wynosi człowieka ponad świat naturalny i społeczny, uznaje w nim wolność duchową, niezależną od królestwa Cezara, wierzy, że sam Bóg stał się człowiekiem i przez to podniósł człowieka na niebo”⁴³⁴.

Umiejętność przekonywania w *Wyznaniach* jest częścią rzeczywistości społecznej, sztuką regulowania stosunków opartych na ziemskiej hierarchii, na władzy, dominacji, rywalizacji, ściśle powiązaną z poszukiwaniem korzyści materialnych — stąd w sensie biblijnym jest „marnością”. Narrator książki stawia człowieka ponad światem naturalnym i społecznym, gdyż tylko w istocie ludzkiej stworzonej „na obraz i podobieństwo” tkwi *imago*, właściwy obraz Boży, dotyczący Boga w Trójcy. Dusza człowieka, według Augustyna studiującego zarówno Arystotelesa, jak i platoników, jest czymś więcej niż zasadą ożywiającą ciało i czymś więcej niż zdolnością odbierania wrażeń: jest prawdziwym „ja”⁴³⁵, w którym odbija się Trójca Święta.

⁴³¹ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność...*, s. 20.

⁴³² Św. Augustyn, dz. cyt., IV 2.

⁴³³ Tamże, I 18.

⁴³⁴ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność...*, s. 23.

⁴³⁵ Zob. G.R. Evans, *Filozofia i teologia w Średniowieczu*, tłum. J. Kielbasa, Kraków 1996 (= „Dziedzictwo Średniowiecza”), s. 140–147.

Zarówno filozofia, jak i teologia Augustyna są wyrazem jego osobistego przeżycia. W swoich rozważaniach „zwraca się do wnętrza *ja*, do podmiotu”⁴³⁶. Jak pisze Bierdiajew, „św. Augustyn był prawdopodobnie pierwszym, który zwrócił się w stronę egzystencjalnej filozofii podmiotu. Sformułował zasadę doświadczenia wewnętrznego i samowiaręgodności świadomości. Uznał wątpliwości za źródło wiarygodności i dowód własnego istnienia. Dusza to według niego integralna osoba”⁴³⁷.

Odmienne ujęcie problematyki retorycznej daje biskup z Hippony w dziele *O nauce chrześcijańskiej* (426 r.).

W księdze czwartej zajmuje się problemem natchnienia mówcy. Wiąże je ze stylem wzniosłym, który nie tyle wyróżnia jego zdaniem elegancją czy ornamentyką słowną, lecz „żarliwość poruszeń ducha” (*violentum animi affectibus*)⁴³⁸. Nie oznacza to, że styl ów pozbawiony jest ornamentacji, przeciwnie — mowy, w których się go stosuje, inkrustowane są niemal wszystkimi szlachetnymi ozdobami słownymi, jakie kataloguje system retoryczny. A jednak, pisze św. Augustyn —

Ale gdy ich zabraknie mówcy, to niech ich nie szuka⁴³⁹.

Na czym zatem ma oprzeć mówca w takim momencie swoją wymowę? Ma podać się przepływowi natchnienia, które jest mu najwyraźniej przypisane w samym akcie przemawiania bądź też w samej dyspozycji ku przemawianiu. Dlatego Augustyn pisze:

Mówcę ponosi jego natchnienie i zdarza się, że mowa nabiera piękna z samego przedmiotu, bez troski o wdzięk (*Fertur quippe impetu suo et elocutionis pulchritudinem, si occurrerit, vi rerum rapit, non cura decoris adsumit*)⁴⁴⁰.

Albowiem:

Wystarczy, aby słowa odpowiednie do przedmiotu mowy nabierały piękna nie z doświadczonych ust, lecz by wypływały z żarliwości serca (*Satis enim est ei propter quod agitur, ut verba congruentia, non oris elegantur industria, sed pectoris sequantur ardorem*)⁴⁴¹.

Autor kończy swoją uwagę na temat stylu wzniosłego taką oto aluzją do sceny z VII księgi *Eneidy*, gdzie wieśniacy zbiegają się na pomoc Sylwii, uzbrojeni prowizorycznie, a niezwykle groźni — *Co komu w ręce wpadło, z tego wściekłość / Czyniła oręż [...]* ⁴⁴².

⁴³⁶ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przekł. H. Paprocki, Kęty 2002 (= „Biblioteka Europejska”), s. 38.

⁴³⁷ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, przekład i wstęp W. i R. Paradowscy, Kęty 2004 (= „Biblioteka Europejska”), s. 42.

⁴³⁸ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, ks. IV, rozdz. XX, 42. Wszystkie cytaty z *De doctrina christiana* podaję za: św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tekst łacińsko-polski, przekład, wstęp i komentarz J. Sulowski, Warszawa 1989 (= „Patres Ecclesiae” 1).

⁴³⁹ Tamże, ks. IV, rozdz. XX, 42.

⁴⁴⁰ Tamże.

⁴⁴¹ Tamże.

⁴⁴² Wergiliusz, *Eneida*, VII 729 n. (507 n.). Cyt. za wydaniem: P. Vergilius Maro, *Eneida*, przekł. i oprac. Z. Kubiak, Warszawa 1987 (= „Bibliotheca Mundi”).

Bo skoro dzielnego męża uzbroi się w żelazo złożone, ozdobione szlachetnymi kamieniami, to on będzie nim władał nie dlatego, że jest drogocenne, lecz że jest to oręż. Wojownik jednak zawsze jest najważniejszy, zwłaszcza gdy przy zadawaniu ciosów rozpali go gniew⁴⁴³.

Na pozór jest to eleganckie, godne wybitnego retora, odświeżenie starego poglądu Sokratesa — poglądu zaanektowanego przez retorykę antyczną — o funkcjonalności piękna. Piękna jest rzecz, która może pełnić daną funkcję. Sztuka retoryczna uczy właśnie dostosowania przedmiotu do jego funkcji. Czytamy we *Wspomnieniach* Ksenofonta słowa przypisane Sokratesowi:

Wreszcie każdą rzecz, jaką posługuje się człowiek, uważamy za piękną i dobrą ze względu na to właśnie, co ją czyni przydatną do celu. — Czy również kosz do śmieci jest piękny? — Oczywiście! I przeciwnie, nawet tarcza wykonana ze złota jest brzydka, jeżeli pod kątem przydatności nie jest tak wykonana, jak trzeba, a kosz do śmieci jest piękny, jeśli jest zrobiony tak, jak trzeba⁴⁴⁴.

Z drugiej strony obecność piękna w mowie jest w systemie retorycznym równoważna z obecnością mądrości i dobra, zgodnie z platońską triadą. Piękno ma swoje ściśle określone miejsce w retoryce, zarówno w zasadach rządzących stylem wysokim, jak i całym rodzajem retorycznym — demonstratywnym, popisowym, zataczającym krąg wokół oddziaływań estetycznych.

Ale Augustyn tylko na pozór zmierza do prostej konkluzji o funkcjonalizmie piękna wymowy. Jego spostrzeżenie na temat natchnienia i pojawiającego się wraz z nim piękna elokucji, poczynione jakby na marginesie rozważań o stylu wysokim, jest subtelniejszej natury.

Mówcę ponosi jego natchnienie... W oryginalnym tekście czytamy dosłownie: 'jest »bezwolnie« unoszony naturalnie', a niesie go *impetus*, czyli 'gwałtowne wzburzenie', 'namietność', 'połot', 'gwałtowność'. *Impetus* możemy tłumaczyć wszakże i jako 'natchnienie', choć pojęcie natchnienia w sztuce występowało w języku łacińskim na ogół pod innymi wyrazami: *inspiratio*, *furor*, zwłaszcza natchnienie poetyckie określone było rzeczownikiem *furor spiritus*, a zwrot *furor divinus* stosowano dla natchnienia boskiego. Nieoczekiwane, a naturalnie pojawiające się piękno wymowy — *pulchritudo* ('piękność', 'wspaniałość', 'doskonałość') — w świetle tej uwagi Augustyna z Hippony tkwi w przedmiocie wystąpienia oratorskiego, nie we wrażeniu czynionym przez mówcę, aczkolwiek to jego (*suo*) natchnienie wywołuje omawiane zjawisko. Przedmiot mowy przedstawiony jest za pomocą słów w określonej tonacji stylistycznej i dla Augustyna zdaje się być prawidłowością łączenie właśnie stylu wzniosłego z duchową żarliwością, potrzebną do przekazania pewnych treści. To treść jednak — czy raczej chęć jej przekazania — prowadzi natchnionego mówcę, nie zaś wybrana przed wystąpieniem czy w trakcie mówienia forma ekspresji słownej. Piękno wyrasta, powstaje z rzeczy, o których mówca z natchnieniem mówi — *vi rerum rapit* — *vi rerum*: siłą, mocą, znaczeniem, treścią, istotą rzeczy.

⁴⁴³ Św. Augustyn, dz. cyt., ks. IV, rozdz. XX, 42.

⁴⁴⁴ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, III 8. Cyt. za wydaniem: tenże, *Pisma sokratyczne. Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczta*, przekład z oryginału grec. i wstęp L. Joachimowicz, Warszawa 1967 (= „Biblioteka Klasyków Filozofii”).

Zwróćmy przy tym uwagę na procesualny czy nawet akcydentalny charakter tworzenia wartości estetycznej w przemówieniu — mowa nabiera piękności tak, jak cera nabiera blasku pod wpływem zmiany oświetlenia; mowa staje się piękną, nawet jeśli z początku piękną nie była, lub: mowa piękną bywa, gdy pod wpływem przedstawianych rzeczy objawi się żarliwość duchowa mówcy, gdy nagle zacznie porywać słuchaczy przedmiot mowy. Piękno jest jakością budzącą się lub wzbudzaną w rzeczy, nie z góry przypisaną rzeczy. To znaczy, że wybór środków retorycznych na etapie przygotowania, nawet wówczas, gdy mówca decyduje się użyć olśniewającego stylu wzniosłego, nie przesądza o zaistnieniu piękna. Tym, co wzbudza piękno w mowie, jest wyrażana idea, nie środki wyrazu czy ściślej mówiąc — nie staranie oratorskie o najlepsze środki wyrazu. Piękno zaznacza się w słowach, ale w słowach dobranych ze względu na przedmiot mowy, nie ze względu na samodzielną urodę poszczególnych wyrazów bądź zdań.

Oczywiście, myśl Augustyna o natchnieniu spływa strumykiem do tej samej rzeki, do której wpływa myśl o funkcjonalności poszczególnych elementów mowy, zgodnie z prawidłami sztuki dobieranych nie ze względu na swoją wartość estetyczną, ale ze względu na funkcję w całości przemówienia. Źródło tego przemyślenia u Augustyna jest jednak inne. Przyznajmy: w analizowanym fragmencie śledzimy zaskakujący kierunek myślenia u wytrawnego znawcy kunsztu słowa, wybitnego mówcy, nauczyciela retoryki i twórcy *Wyznań* — arcydzieła literatury, przenikniętego duchem najwytworniejszej retoryki. Któż lepiej, jeśli nie mistrz, zna możliwości swojego rzemiosła w kreowaniu piękna za pomocą rozmaitych technik słownych? Czy pragnienie apologii chrześcijaństwa, chęć dowiedzenia, że styl perswazji św. Pawła bądź św. Cypriana, bądź św. Ambrożego w niczym nie ustępuje wykwintnemu stylowi najlepszych antycznych pisarzy, przywiódł Augustyna do tego, by ponad umiejętności elokucyjne, ponad *industria* (przemysłność, skrzętność) — przejaw rozumu — przedkładać *ardor pectoris*: żarliwość, płomień serca — przejaw wiary? Czy rzecz w tym tylko? Naturalnie, byłoby to w zgodzie z myślą zawartą w *De doctrina Christiana*, dzieła będącego, jak pisał Berthold Altaner, „zarysem syntezy antycznego wykształcenia i teologii chrześcijańskiej, który wywierał bardzo wielki wpływ na następne stulecia”⁴⁴⁵. W omawianym kontekście narzuca się jednak nieodparte skojarzenie z kwestią iluminacji, roztrząsaną przez autora *Wyznań*. Wydaje się, że w 42. ustępie księgi IV przywoływanego tu dzieła zaznacza się nowe w stosunku do klasycznego pojmowanie doświadczenia retorycznego, które odnajdziemy nie w retoryce średniowiecznej, lecz znacznie później, w renesansowej. Wówczas bowiem, przynajmniej w jednym z głównych nurtów Odrodzenia, składnik techniczny sztuki — wszelkiej sztuki — ustąpił miejsca kultowi geniuszu, natchnienia, boskiej inspiracji, irracjonalności⁴⁴⁶.

Wątek piękna mowy płynącego z żarliwości mówcy, odnaleziony w dziele Augustyna ukazuje nam zasadniczą przemianę w pojmowaniu sztuki retorycznej⁴⁴⁷, zgodną

⁴⁴⁵ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 561.

⁴⁴⁶ A. Kuczyńska, *Filozofia i teoria piękna Marsilia Ficina*, Warszawa 1970, s. 169.

⁴⁴⁷ Por. K. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*, przeł. K. Biskupski, [w:] *Retoryka*, red. M. Skwara, s. 74–79.

z nowymi potrzebami osoby w świecie chrześcijańskim: ostoją mówców nie będzie już wykształcenie, nauki mistrzów wymowy czy żmudne ćwiczenia, ale ich osobista siła wewnętrzna, duchowa, żar uczuciowy, natchnienie. Nie zmienia się natomiast osadzenie sztuki retoryki w rzeczywistości odwzorowywanej w języku, piękno słowa rodzi się bowiem i tu z siły tkwiącej w rzeczach, które mówca przedstawia zgodnie z regułami logicznego myślenia.

Inaczej jednak pojmował te zależności Cyceon, gdyż nazywając mówców „wyrazicielami samej prawdy” — w przeciwieństwie do aktorów, „naśladowców prawdy” — napisał:

Nie ma zaś wątpliwości, że w każdej sytuacji prawda stoi wyżej niż naśladowanie, ale gdyby sama tylko prawda potrafiła wystarczająco dużo zdziałać podczas wygłaszania, z pewnością nie trzeba by już było żadnej teorii⁴⁴⁸.

⁴⁴⁸ Cyceon, *O mówcy*, III 215.



BIBLIOGRAFIA

- Altaner Berthold, Stuiber Alfred, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, przekład, wstęp i komentarz H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Auerbach Erich, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, przeł. R. Urbański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006.
- Augustyn, św., *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tekst łacińsko-polski, przekład, wstęp i komentarz J. Sulowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989 (= „Patres Ecclesiae” 1).
- Augustyn, św., *Wyznania*, przekład, wstęp i kalendarium Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Awianowicz Bartosz, *Wprowadzenie*, [w:] M.T. Cynceron, *O mówcy*, przekład, wstęp i komentarze B. Awianowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010 (= „Ad fontes” XIX).
- Banek Kazimierz, *Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI i V w. p.n.e. w Grecji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.
- Bartoszewicz Iwona, *Krainy retoryczne. Zapiski z podróży*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2008.
- Bierdiajew Mikołaj, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii egzystencjalnej*, przekład i opracowanie H. Paprocki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003 (= „Biblioteka Europejska”).
- Bierdiajew M., *Nowe Średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, wstęp i przekład H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Bierdiajew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002 (= „Biblioteka Europejska”).
- Bierdiajew M., *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001 (= „Biblioteka Europejska”).
- Bierdiajew M., *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, przekład i wstęp W. i R. Paradowscy, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2004 (= „Biblioteka Europejska”).
- Blumenberg Hans, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997 (= „Terminus” 12).
- Burke Kenneth, *Tradycyjne zasady retoryki*, przeł. K. Biskupski, [w:] *Retoryka*, red. M. Skwara, Gdańsk 2008 (= „Tematy Teoretycznoliterackie”. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”).
- Bühler Karl, *Teoria języka. O językowej funkcji przedstawiania*, tłum. J. Koźbiał, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2004.
- Cichocka Helena, *Teoria retoryki bizantyńskiej (Theory of Byzantine Rhetoric)*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1994.
- Crosby John F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007 (= „Myśl Filozoficzna”).
- Cynceron, *Brutus, czyli o sławnych mówcach*, przekład, wstęp i przypisy M. Nowak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008 (= „Biblioteka Antyczna” 40).
- Cynceron Marek Tulliusz, *O mówcy*, przekład, wstęp i komentarze B. Awianowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010 (= Seria dwujęzyczna „Ad Fontes” XIX).
- Dąmbska Izidora, *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław 1984.

- Dąmbska I., *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. 25, z. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Dobosz Artur, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2002 (= „Pisma Filozoficzne” LXXXIV).
- Douglass Rodney B., *Arystotelesowska koncepcja komunikacji retorycznej*, przekł. W. Krajka, [w:] *Retoryka*, red. M. Skwara, Gdańsk 2008 (= „Tematy Teoretycznoliterackie”. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”).
- Dzielska Maria, *Boski mąż. Na marginesie Księgi Filostrata*, „Literatura na Świecie” 1996, nr 8–9 (*Numer antyczny*).
- Eigen Manfred, Winkler Ruthild, *Gra. Prawa natury sterują przypadkiem*, przekład K. Wolicki, przedmowa Z.R. Grabowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983 (= „Biblioteka Myśli Współczesnej”).
- Evans Gillian Rosemary, *Filozofia i teologia w Średniowieczu*, tłum. J. Kiełbasa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996 (= „Dziedzictwo Średniowiecza”).
- Fattal Michel, *Logos. Między Orientem a Zachodem*, przekł. P. Domański, oprac. K. Pachniak, M. Olszewski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2001.
- Ferber Rafał, *Podstawowe pojęcia filozoficzne 1. Człowiek. Świadomość. Ciało i dusza. Wolność woli. Śmierć*, przekł. L. Kusak, A. Węgrzecki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008 (= „Myśl Filozoficzna”).
- Ferber R., *Podstawowe pojęcia filozoficzne 2. Filozofia. Język. Poznanie. Prawda. Byt. Dobro*, przekł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008 (= „Myśl Filozoficzna”).
- Filostrat Flawiusz, *Żywot Apoloniusza z Tyany*, przekł. I. Kania, „Literatura na Świecie” 1996, nr 8–9 (*Numer antyczny*).
- Gajda Janina, *Przedplatońskie koncepcje prawdy. Gorgiasz z Leontinoi*, [w:] Janina Gajda, Andrzej Orzechowski, Dobrochna Dembińska-Siury, *Prawda — język — szczęście. Studia z filozofii starożytnej (II)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992 (= „Prace Filozoficzne” LXVIII).
- Galarowicz Jan, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2000 (= „Daimonion”).
- Gloy Karen, *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, przekł. T. Kubalica, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009 (= „Myśl Filozoficzna”).
- Granat Wincenty, *Osoba ludzka. Próba definicji*, red. K. Guzowski, H.I. Szumił, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006 (= „Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL”).
- The Greek New Testament*, red. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren, wyd. 3, Stuttgart 1983.
- Gut Arkadiusz, *O relacji między myślą a językiem. Studium krytyczne stanowisk utożsamiających myśl z językiem*, Towarzystwo Naukowe KUL & Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2009 (= „Źródła i Monografie” 339; „UMYŚL. Prace z Filozofii i Kognitywistyki”).
- Guzowski Krzysztof, *Posłowie. Personalizm jako system*, [w:] C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008 (= „Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL”).
- Hansen Mogens Herman, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa. Struktura, zasady i ideologia*, przekł. R. Kulesza, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1999.
- Heidegger Martin, *W drodze do języka*, przekł. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007.
- Homer, *Odyseja. (Wybór)*, przekł. L. Siemieński, wstęp Z. Abramowiczówna, oprac. J. Łanowski, BN II, 21, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław 1975.
- Ingarden Roman, *O poznawaniu dzieła literackiego*, przekł. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976 (= „Roman Ingarden — Dzieła Filozoficzne”).
- Jaspers Karl, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, wybór S. Tyrowicz, wstęp H. Saner, posłowie D. Lachowska, przekład D. Lachowska, A. Wołkowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990 (= „Biblioteka Myśli Współczesnej”).
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, przekł. A. Wołkowicz, Siedmioróg, Wrocław 1995.
- Kadłubek Zbigniew, *Rajska radość. Św. Piotr Damiani*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2005.

- Kobierzycki Tadeusz, *Filozofia osobowości. Od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, Wydawnictwo Eneteia, Warszawa 2001.
- Korolko Mirosław, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1998.
- Ksenofont, *Pisma sokracyjne. Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczta*, przekład z oryginału grec. i wstęp L. Joachimowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967 (= „Biblioteka Klasyków Filozofii”).
- Kubiak Zygmunt, *Mitologia Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 1998.
- Kuczyńska Alicja, *Filozofia i teoria piękna Marsilia Ficina*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.
- Kumaniecki Kazimierz, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Kurcz Ida, *Psychologia języka i komunikacji*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2005 (= „Wykłady z Psychologii” 2).
- Kwintilian Marek Fabiusz, *Kształcenie mówcy. Księgi I, II, X*, przekład i opracowanie M. Brożek, De Agostini Polska, Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2002 (= „Arcydzieła Wielkich Myślicieli”).
- Laertios Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekład I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, opracowanie i przypisy I. Krońska, wstęp K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Lausberg Heinrich, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Lengauer Włodzimierz, *O poezji u starożytnych. Na marginesie antologii Jerzego Danielewicza*, „Literatura na Świecie” 1996, nr 8–9 (Numer antyczny).
- Lichański Jakub Z., *Retoryka. Historia — teoria — praktyka*, t. 1. *Historia i teoria retoryki*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2007.
- Lichański J.Z., *Retoryka od renesansu do współczesności — tradycja i innowacja*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2000.
- Lichański J.Z., *Retoryka w Polsce. Studia o historii, nauczaniu i teorii w czasach I Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2003.
- Linton Ralph, *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. A. Jasińska-Kania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000 (= „Biblioteka Socjologiczna”).
- Łotman Jurij, *Struktura tekstu artystycznego*, przeł. A. Tanalska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.
- Merleau-Ponty Maurice, *Proza świata. Eseje o mowie*, wybór i wstęp S. Cichowicz, przekład E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Czytelnik, Warszawa 1999 (= „Nowy Sympozjon”).
- Meyer Michel, Manuel Maria Carrilho, Benoît Timmermans, *Historia retoryki od Greków do dziś*, red. M. Meyer, przeł. Z. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.
- Meynet Roland, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, przeł. K. Łukowicz, T. Kot, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001 (= „Myśl Teologiczna”).
- Mielczarski Cyprian, *Sofiści i polityka. Antyczne źródła liberalizmu europejskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010 (= „Wykłady z Filozofii”).
- Mitterer Josef, *Ucieczka z dowolności*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004 (= „Terminus” 34).
- Mokrzan Michał, *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wrocław 2010.
- Nakamura Hajime, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie — Chiny — Tybet — Japonia*, red. Ph.P. Wiener, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005 (= „Ex Oriente”).
- Nerczuk Zbigniew, *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002 (= „Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. Seria Humanistyczna”).

- Novalis, *Monolog*, [w:] tenże, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna — studia — fragmenty*, wybór, przekład, wstęp i przypisy J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1984 (= „Symposjon”).
- Ong Walter Jackson, *Osoba — świadomość — komunikacja. Antologia*, wybór, wstęp, przekład i opracowanie J. Japola, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009 (= „Communicare. Historia i Kultura”).
- Papczyński Stanisław, bł., *Zwiastun królowej sztuk, czyli kształcenie adeptów kunsztownego przemawiania, autorstwa Stanisława od Jezusa i Maryi ze Szkół Pobożnych*, tłumaczenie i przypisy B. Kupis, [w:] tenże, *Pisma zebrane*, Wydawnictwo Księży Marianów MIC, Warszawa 2007.
- Pears David, *Wittgenstein*, przeł. K. Gurczyńska, J. Gurczyński, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, (= „Mistrzowie Współczesności”).
- Perelman Chaim, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, red. R. Kleszcz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Pismo Święte Nowego Testamentu*, w przekładzie z jęz. grec. oprac. ks. K. Romaniuk, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1976.
- Platon, *Charmides i Lysis*, przekład, wstęp, objaśnienia i ilustracje W. Witwicki, wyd. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
- Platon, *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton*, przekład, wstęp i objaśnienia W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.
- Platon, *Fajdros*, przekład, wstęp i objaśnienia W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002 (= „Biblioteka Europejska”).
- Platon, *Gorgiasz. Menon*, przekład, wstęp i objaśnienia W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002 (= „Biblioteka Europejska”).
- Platon, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002 (= „Biblioteka Europejska”).
- Podbielski Henryk, *Wstęp Thumacza*, [w:] Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, przekład, wstęp i komentarz H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Popowski Remigiusz, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1995.
- Prechtl Peter, *Wprowadzenie do filozofii języka*, przeł. J. Bremer, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007 (= „Myśl Filozoficzna”).
- Psychologia rozwoju człowieka*, red. B. Harwas-Napierała i J. Trempała, t. 3. *Rozwój funkcji psychicznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Retoryka i etyka*, red. B. Sobczak, H. Zgólkowa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009.
- The Rhetoric of Aristotle with a Commentary by the Late Edward Meredith Cope...*, red. J.E. Sandys, vol. 1, Cambridge 1877, reprint, Salem, New Hampshire 1988.
- Rotter Krzysztof, *Gramatyka filozoficzna w dobie sporu o podstawy matematyki. Eseje o drugiej filozofii Wittgensteina*, Uniwersytet Opolski, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2006 (= „Studia i Monografie” 362).
- Rudziński Roman, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978 (= „Myśli i Ludzie. Filozofia”).
- Rusinek Michał, *Między retoryką a retorycznością*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2003 (= „Horyzonty Nowoczesności” 28).
- Rzepińska Maria, *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław 1986.
- Schramm Gottfried, *Pięć rozdroży w dziejach świata. Porównanie*, przeł. B. Baran, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2009.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.
- Słownik grecko-polski, ułożył Zygmunt Węclewski doktor filozofii, profesor zwyczajny Szkoły Głównej Warszawskiej*, Wydawnictwo E. Wende i S-ka (T. Hiż i A. Turkuł), Warszawa 1905.
- Spaemann Robert, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001 (= „Terminus” 22).

- Stabryła Stanisław, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu. Zarys*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław 2002.
- Stróżewski Władysław, *Dialektyka twórczości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
- Suchoń Wojciech, *Prolegomena do retoryki logicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Swieżawski Stefan, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000.
- Szymanek Krzysztof, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Turasiewicz Romuald, *Wstęp*, [w:] Demostenes, *Wybór mów*, przeł. i oprac. R. Turasiewicz, BN II, 15, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław 1991.
- Vergilius Maro, Publius, *Eneida*, przeł. i oprac. Z. Kubiak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987 (= „Bibliotheca Mundi”).
- Waldenfels Bernhard, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009 (= „Terminus” 51).
- Wittgenstein Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000 (= „Biblioteka Klasyków Filozofii”).
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przekład i wstęp B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011 (= „Biblioteka Klasyków Filozofii”).
- Wstęp do Pisma św.*, t. 3. *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Pallottinum, Poznań 1996.
- Wypustek Andrzej, Krzyszowska-Wypustek Anna, *Homer i metafizyka czyli o starożytnych odczytaniach „Odysei” i „Iliady”*, „Literatura na Świecie” 1996, nr 8–9 (*Numer antyczny*).
- Ziomek Jerzy, *Retoryka opisowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław 2000 (= „Vademecum Polonisty”).



summary

The book *The Sources of Knowledge of Rhetoric* examines little known fragments of the most important — and unjustly trivialised today — sources of knowledge of rhetoric: primarily those by Aristotle, Cicero and Quintilian. An analysis of ancient theoretical works has enabled the author to reveal a surprisingly mature and profound understanding of the persuasion process at the beginning of codified rhetoric. The idea behind the book is to look for the essence of rhetoric, gradually recognised in five successive chapters as an art closely linked to interpersonal communication and constituting a creative output based on the unique predispositions of the orator.

The *Introduction* refers to the understanding of rhetoric as a timeless art, drawing on the experience of human beings and cherished for its values: culture-creating and humanising. Communicating with other human beings is described by a reference to Karl Jaspers: it is the greatest human need in which is manifested the openness of the mind and its desire to learn the truth that goes beyond the boundaries of sciences.

Chapter One, *On the essence of rhetoric*, deals with the link between the art of rhetoric and our inner need to formulate judgements; it emphasises the similarity of rhetoric, which is a set of overt rules, to a strategic game of chance. The author defines the triple objective of the speaker's actions as well as three stages in the persuasion process — attracting the listeners' attention, managing to influence them and managing to persuade them — explaining why, according to theoreticians of elocution, effectiveness is not the essence of the art of rhetoric. An initial comparison between rhetoric and language as games, with an analysis of the rhetorical and linguistic rules, has made it possible to look at the rhetorical game as a creative process with dialectical oppositions, for instance, spontaneity and control, or freedom and strict discipline. However, it turns out that the experience of speaking, which is always an experience of the *other*, the *stranger*, goes beyond the rules of the game as an unpredictable reality.

Chapter Two, *Rhetoric and language*, contains detailed reflections on the relation between rhetoric and language, inspired, on the one hand, by Ludwig Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus* and on the other — by Cicero's treatise *On the Orator*. They suggest that for rhetoric, like for logic, the sentence is the basic expression of meaning, shaped in successive stages of the orator's actions, from a single judgement in the form of a sentence to a longer, multiple-sentence statement, directly presented to the listeners in a specific place and at a specific time, limiting its length. Wittgenstein's view that a logical picture of facts is a thought comes true in the art of rhetoric teaching us how to be able to move from a thought to its linguistic expression, so that their unity is manifested in speech. If language and the world share a logical structure, the orator creates a logical picture of the world thanks to language. The art of rhetoric enables people to reproduce reality, allowing them to transform a thought into meaningful sentences; its matter is more the reality in which people live than the technique of artistic use of language. According to Cicero, universal rhetoric "covers the entire knowledge of the world," although it is not a science but an art of expressing and transmitting to the listeners any judgements concerning reality.

Chapter Three, *Rhetoric as a natural ability of a person*, presents the views of Aristotle as well as Roman and Byzantine theoreticians on the origins of the art of rhetoric understood as a historical phenomenon, and their attitude to the issue of naturalness of the principles of rhetoric. Already at that time scholars noted the existence of a natural ability to speak, and analysed it in connection with the

development of language, but they did not equate rhetorical skills with the ability to use language, as rhetoric was recognised as an art. Thus, theoreticians of rhetoric came close to our modern understanding of human communication skills. In Chapter Three, the author, drawing on Karl Bühler's reflection, reconstructs Plato's views on rhetoric functioning in the socio-political reality in relation to his concept of language as an *órganon*.

Chapter Four, *Rhetoric and culture*, shows how the universal art of rhetoric creates paradigms within a specific culture. The chapter refers to the problem of Hebrew and Indian rhetoric and points to the fact that in the ancient world Egyptian, Arab, Persian, Chinese and Japanese rhetoric existed alongside Greek and Roman rhetoric. The ancient Mediterranean culture is presented as a set of model behavioural patterns of societies, which were active in public communication. In this approach rhetoric is a collection of rules standardising and optimising the behaviour of speakers coming from a shared cultural area. In the chapter the author argues that Greek-Roman rhetoric developed under the influence of socio-political and demographic factors, in the context of Athenian direct democracy and the sophist movement as well as the Hellenic myth of the word and the myth of the orator. Very early in the culture of ancient Greece there emerged, as a negative of this myth, the myth of the silent sage, recurring later in the anti-rhetorical tradition.

Chapter Five, *On the essence of rhetorical creativity*, contains reflections on the creative aspects of rhetoric. The author raises the problem of studying the authenticity of speeches that were written down, as well as the problem of terminology associated with how to call the work of a speaker that is both a word and an act, for when analysing the actions necessary in the textual rendering of speech, we cannot fail to omit the decisive factor of *actio*, i.e. performance. Inspired by Władysław Stróżewski's *The Dialectics of Creativity*, the author approaches the phenomenon of speech creation as a process, by showing the relation between the creator, the work and the audience. She devotes a lot of attention in the chapter to the issue of the orator's stylistic diligence in speech creation.

The conclusion deals with St. Augustine's groundbreaking concept of rhetoric, which contains a new understanding of the rhetorical experience as the creation of beauty under the influence of inspiration, zeal, personal inner strength of the speaker, a concept heralding the era of the Renaissance with its cult of genius and divine inspiration.



INDEKS OSÓB I POSTACI

SKRÓTY:

bibl. — biblijny
lit. — literacki
mit. — mitologiczny
wł. — właściwie

A

Abramowiczówna Zofia 12, 67, 94, 96
Afrodyta, mit. 94
Agamemnon, mit. 96
Ajschines 110
Aland Kurt 34
Altaner Berthold 138
Ambroży z Mediolanu, św. 138
Ammon, mit. 103
Anchizes 19
Antoniusz, Marek (Marcus Antonius) 20, 48, 68
Apoloniusz z Tyany 101, 102
Aratos z Soloj w Cylicji 34
Ares, mit. 94
Ariston 98
Arystoteles ze Stagiry 7, 11, 15, 21–23, 31, 36,
38, 43, 44, 46, 56–59, 62, 64–69, 73, 75,
92, 108, 112, 126, 127, 135
Atanazjusz 31, 64
Attyk, Tytus Pomponiusz (Titus Pomponius Atticus)
60, 62
Augustyn z Hippony, św. 133–138
Awianowicz Bartosz 12, 38

B

Banek Kazimierz 102, 103
Baran Bogdan 12
Bartnik Czesław Stanisław 10

Bierdiajew Mikołaj 37, 54, 55, 88, 89, 103, 104,
119, 134–136
Biskupski Krzysztof 138
Black Matthew 34
Blumenberg Hans 11, 87, 91
Bremer Józef 24
Brożek Mieczysław 18
Brutus (Marcus Iunius Brutus) 124
Buber Martin 122
Bühler Karl 71–74, 76
Burke Kenneth 138

C

Carruthers Peter 14
Cecyliusz z Kaleakte na Sycylii 110
Chomicz Mieczysław 17
Christiansen Broder 88
Cichocka Helena 31, 32, 64, 65, 67
Cyceron Marek Tulliusz (Marcus Tullius Cicero)
7, 12, 15–17, 19, 20, 25, 38, 43, 45–52, 54,
56, 57, 59–63, 68, 117, 123–125, 127, 134,
139
Cyprian z Kartaginy, św. 138

D

Dariusz I Wielki 99
Dąbska Izydora 70, 71, 76, 77, 101
Demińska-Siury Dobrochna 97

Demodokos, mit. 94–96
 Demokryt z Abdery 100
 Demostenes 19, 104, 110, 113, 115, 132
 Diodor Kronos 99
 Diogenes Laertios 97–100
 Diomedes, mit. 96
 Dionizjusz z Halikarnasu 65
 Doksapatres 65
 Dostojewski Fiodor 119
 Douglass Rodney B. 22
 Dzielska Maria 101

E

Eigen Manfred 23
 Epikur z Samos 100
 Euryalos, mit. 94
 Evans Gillian Rosemary 135

F

Femios, lit. 94
 Filip II Macedoński 110
 Filostrat II z Lemnos Flawiusz 100–102

G

Gajda Janina 97
 Gajusz Licyniusz Kalwus (Caius Licinius Macer Calvus) 123
 Gajusz Macer (Caius Licinius Macer) 124
 Gajusz Memmiusz (Caius Memmius) 123
 Gamaliel Starszy 33
 George Stefan 130
 Gorgiasz z Leontinoj 44, 51, 66, 75, 96, 97, 110, 113
 Gorzkowski Albert 27
 Górski Jakub 127, 128
 Grabowski Zbigniew Ryszard 23
 Grice Herbert Paul 21
 Griffin Donald Redfield 24
 Gut Arkadiusz 14, 15, 23, 24, 132
 Guzowski Krzysztof 10

H

Hadrian 101
 Hansen Mogens Herman 104–109, 111–113

Harmodiusz 113
 Harwas-Napierała Barbara 131
 Hauser Larry 14
 Heidegger Martin 129, 130
 Helena, mit. 44
 Heraklit z Efezu 99, 100
 Hermes, mit. 66
 Hermogenes z Tarsu 70
 Herodot 48, 111
 Homer 63, 64, 66, 70, 93, 94, 96
 Humboldt Wilhelm von 84
 Hunger Herbert 65
 Husserl Edmund 71

I

Ifikrates z Praksiergidai 113
 Izokrates (Isokrates) 61, 110, 111, 113

J

Joachimowicz Leon 137
 Jamblich (Jamblichos) 101
 Jan Paweł II 116
 Japola Józef 29
 Jasińska-Kania Aleksandra 78
 Jaspers Karl 7–10, 14, 15, 36, 37
 Jezus Chrystus 12, 16, 29, 33, 34, 101, 103
 Józef Flawiusz 80

K

Kadłubek Zbigniew 103
 Kanert Maciej 81
 Kania Ireneusz 101
 Kennedy George 80
 Kielbasa Jan 135
 Kleantes z Assos 34
 Kleszcz Ryszard 17
 Koraks z Syrakuz 66
 Korolko Mieczysław 44, 57, 85, 91
 Kot Tomasz 80
 Koźbiał Jan 71
 Krajka Wiesław 22
 Kramsch Claire 74
 Krassus, Lucjusz Licyniusz (Lucius Licinius Krassus) 15, 19, 46, 47, 49–53, 68
 Kratylos, lit. 70
 Krońska Irena 97

Krzyszowska-Wypustek Anna 96
 Ksenofont z Aten 108, 112, 137
 Kubiak Zygmunt 94, 133, 136
 Kuczyńska Alicja 138
 Kulesza Ryszard 105
 Kumara Kassapa, lit. 81
 Kupis Bogdan 69, 97
 Kurcz Ida 77
 Kürnberger Ferdinand 39
 Kwintyliian Marek Fabiusz (Marcus Fabius Quintilianus) 7, 18, 25, 27, 32, 57, 63, 64, 66, 67, 69, 73, 90, 91

L

Lachowska Dorota 7
 Lausberg Heinrich 27
 Lengauer Włodzimierz 111
 Leśniak Kazimierz 97
 Lichański Jakub Zdzisław 26, 27, 74, 79, 127
 Likurg Starszy 110
 Linton Ralph 78, 86
 Lipnik Wanda 11
 Lizjasz z Syrakuz 110
 Lucyliusz Gajusz 125
 Lund Nils Wilhelm 80

Ł

Łanowski Jerzy 94
 Łotman Jurij 73
 Łukasz Ewangelista, św. 35, 80
 Łukowicz Kazimierz 80

M

Majkowska Maria 70
 Marcellinus 65
 Marek Kalidiusz (Marcus Calidius) 124, 125
 Martini Carlo Maria 34
 Menandros I (Menander, Milinda) 81
 Metzger Bruce Manning 34
 Meynet Roland 80
 Mielczarski Cyprian 113
 Mizera Janusz 129
 Mojżesz, bibl. 12
 Mokrzan Michał 57
 Monika, św. 133

N

Nagasena 81
 Nakamura Hajime 81–85
 Nauzyfanes z Teos 100
 Nietzsche Friedrich 119
 Novalis, wł. Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg 103
 Nowak Magdalena 56

O

Odyseusz (Odys), mit. 94–96
 Olszewski Witold 97
 Ong Walter Jackson 29
 Orzechowski Andrzej 97

P

Pachciarek Paweł 138
 Pajasi, lit. 81
 Palamedes, mit. 96
 Papczyński Stanisław, bł. (Stanisław od Jezusa i Maryi) 69
 Paprocki Henryk 37, 54, 104, 136
 Paradowscy Wiera i Ryszard 136
 Paweł z Tarsu, św. 33–35, 138
 Perelman Chaim 17, 21
 Perykles 61, 109, 110
 Piłsudski Józef 116
 Piotr Damiani, św. 103
 Pitagoras z Samos 96, 100–102
 Platon 53, 57–59, 70, 71, 74–77, 108, 112
 Podbielski Henryk 11, 22, 59
 Polemon z Aten 99
 Popowski Remigiusz 12
 Porfiriusz z Tyru 101
 Precht Peter 24, 28
 Prokopiuk Jerzy 103
 Pseudo-Doksapatres 32
 Pseudo-Platon 103

R

Romaniuk Kazimierz 34
 Rosłon Józef Wiesław 34
 Rubinkiewicz Ryszard 34
 Rudziński Roman 37
 Rusinek Michał 26, 27, 57, 67

Rzepińska Maria 92
Rzymowska Luiza 33

S

Saner Hans 7
Sarbiewski Maciej Kazimierz 128
Schramm Gottfried 12
Searle John Rogers 25
Sekundus 101
Sidorek Janusz 20
Siemieński Lucjan 94
Skwara Marek 22, 138
Słowacki Juliusz 116
Sobczak Barbara 33
Sokrates 70, 75, 110, 137
Sopatros 32
Stabryła Stanisław 93, 94
Stróżewski Władysław 25, 26, 119, 121, 122, 128–131
Stuiber Alfred 138
Suchoń Wojciech 21
Sulowski Jan 136
Sylwia (Rea Silvia), mit. 136
Szkodlarczyk-Brkić Wisława 81

T

Tales z Miletu 97
Tanalska Anna 73
Teofrast z Erseos na Lesbos 50
Trzymach z Kalchedonu (Trasymach) 110

Trempała Janusz 131
Trofonios 65–67, 69
Tukidydes 48
Tuszyńska Krystyna 44
Tyrowicz Stanisław 7

W

Waldenfels Bernhard 20, 21, 29–31
Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 136
Węclewski Zygmunt 67
Wiener Philip Paul 81
Wikgren Allen 34
Winkler Ruthild 23
Wittgenstein Ludwig 14, 24, 25, 28, 38–42, 44, 46–51, 55
Witwicki Władysław 70, 77
Wolicki Krzysztof 23
Wolniewicz Bogusław 28, 38, 39, 41
Wołkowicz Anna 7, 14
Wypustek Andrzej 96

Z

Zenon z Kition 97–99
Zgółkowa Halina 33
Ziomek Jerzy 17, 23, 25, 27, 67, 79, 85, 87, 88, 90–92, 128

Sporządziła Luiza Rzymowska



INDEKS TERMINÓW RETORYCZNYCH

A

actio (akcja) 16, 25, 26, 44, 93, 118, 120
agon retoryczny 19, 56, 135
amator (mówca-amator) 64, 65, 105, 106
amplifikacja
 a. inwencyjna 20
 a. stylistyczna 20
antyretoryczna tradycja 103
apatetyczna teoria słowa 75
argument 21, 23, 26, 43, 44, 90
 argumentacja 19, 21, 22, 44, 45, 58, 75, 90,
 93, 118, 122
 argumentacyjne struktury 58
 argumentowanie 22, 36, 58, 73
ars bene dicendi 27
ars rhetoricae 135
audytoryum (retoryczne) 19, 20, 22, 23, 31–34,
 86, 87, 116, 118, 122, 126, 132

B

bene 27, 67
 bene dicere 69, 87
biegłość (w przemawianiu) 23, 59, 124, 126
binarność 81

C

captatio benevolentiae 30
celowość mówienia / mówienie celowe 24, 62, 68,
 128, 129
charakter mówcy, zob. *ethos*
chiasm 80
compositio 129
consensus 48
czas (przemawiania) 30, 52, 53

Ć

ćwiczenie (retoryczne) 52, zob. też *empejria*

D

definicja retoryki, zob. retoryka
deliberatywny rodzaj, zob. rodzaje wymowy
dialecticum (genus) 128
dialektyka (powiązana z retoryką) 17, 21, 22, 57,
 58, 67, 75, 81, 82, 90, 92
 dialektyczny 33
dignitas 129
dispositio (dyspozycja) 16, 44, 52, 86, 118
dobro (w retoryce) 88
dociekanie 36, 82
doradcza odmiana, zob. rodzaje wymowy
doświadczenie przemawiania 26, 29
dowodzenie 21, 63, 66, 69
dowody 20
dynamis 65, 67, 77
dyskurs retoryczny 90
dyskusja 33, 50, 81
dyspozycja 52, 86
dzieło (mówcy) 35, 118, 120, 122, 123

E

elegantia 129
elocutio (elokucja) 16, 44, 86, 118, 125, 127–129,
 137
 elokucyjny 20, 27, 52
elokwencja 106
 emocjonalna sfera 36
empejria (ćwiczenie) 16, 52, 59
enkamion 134
entymem (entymemat) 22, 44, 58

entymem pozorny 22

erystyka 23

ethos

e. (charakter mówcy) 22, 110

e. (wola) 31

eu 66, 67

F

fałsz (w retoryce) 15, 76, 90

figuratywność 31, 52

figury 20, 44, 127

fraza 44

frazowanie 45

funkcjonalności zasada 125

funkcjonalność piękna 89, 137

G

genus deliberativum, zob. rodzaje wymowy

genus demonstrativum, zob. rodzaje wymowy

genus iudiciale, zob. rodzaje wymowy

gest 24, 73, 120

gestykulacja 118

głos 16, 29, 30, 36, 44, 106, 110, 111, 116, 118, 129

gra (w retoryce) / gra retoryczna 16–19, 21–26, 28–31, 33, 35, 37

gramatyka (w powiązaniu z retoryką) 27, 28, 72, 73, 76, 81

grammaticum (*genus*) 128

I

impostacja głosu 36

improvizacja 132

indukcja 22

intelekt słuchacza / słuchaczy 10, 19, 31

intelektualna sfera 36

inventio (inwencja) 16, 43, 46, 86, 118, 120

inwencyjnie 54

inwencyjny 20

inwolutywny charakter 81

ironia 102

J

jasność stylu 44, 50, 129

język (w retoryce) 7, 10, 16, 23, 24, 28, 29, 36, 38, 43, 49, 50, 52–55, 57, 58, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 80, 81, 84, 85, 88, 90, 96, 97

j. mówiony 28, 36,

j. naturalny 21, 42, 51

j. pisany 28,

j. poezji 50

j. potoczny 21, 51

j. prozy 50

j. rodzimy 49

językowa ekspresja 54

K

kolejność argumentów 45

kompozycja 30, 44, 52

kompozycyjny 20, 52

komunikacja retoryczna 22

koncentryczne formy 81

konkluzja 44

konkretność 81

konstrukcyjne centrum 81

kształcenie (retoryczne), zob. *pajdēja*

kultura języka 36

kultura żywego słowa 36

kunszt (mówcy, oratorski) 19, 54, 59, 110, 123, 125, 138

L

légejn eu 66, 67

liniowy charakter retoryki 80

logika (powiązana z retoryką) 10, 43–46, 52, 81, 85, 90, 92

logiczny 21, 22, 23, 36, 38, 44, 49, 52, 55, 75, 90

logograf (mowopisarz) 109–111, 115

lógos 22, 31, 97

M

manipulacja 90

memoria 16, 118

metafora 42, 52, 125

miejsce (przemawiania) 30, 51

milczenie 100–103

- mimesis* 16
 mimika 118
 mit (w retoryce)
 m. milczącego mędrca 97
 m. mówcy 93
 m. mówcy-śpiewaka 97
 m. mówcy-herosa 97
 m. słowa 93
 mnemonika 44, 84
 mnemotechnika 49
 mowa (jako tekst pisany lub wygłaszany) 15–19, 20, 23, 30, 33, 35, 43, 44, 46, 47, 52, 54, 61, 64, 76, 86, 92, 107, 110, 111, 113–118, 120–126, 129, 132, 138
 mówca 7, 10, 12, 14, 17–23, 25, 26, 29–31, 33–35, 43–46, 48–55, 59–61, 64, 65, 67, 68, 75, 81, 86, 87, 91, 94, 104–109, 113, 115–126, 129, 136–139
 myśl / myśli (opracowywane przez mówcę) 7, 15, 26, 46–52, 55, 75, 118
- N**
 nastawienie
 n. słuchaczy / audytorium 23, 34
 n. mówcy 23
 naśladowanie, zob. *mimesis*
 natchnienie mówcy 66, 136–139
 naturalność retoryki, zob. retoryka naturalna
- O**
 oddech 61
 okres retoryczny 20, 44, 110
opus artis rhetoricae 16
 oralna wypowiedź 29
 orator 13, 52
 organiczności zasada 125
ornate 50
 ozdobność (stylu) 47, 50
- P**
pajdēja 16
 pamięć 117
 paradygmaty kulturowe retoryki 79, 85
 parataktyczny charakter 81
partes artis 122
páthos 22, 31
péjtho 11, 12
 perswazja 12, 23, 28, 60, 64, 65, 80, 81, 93, 102, 111, 138
 perswazyjność 31
phýsis 16
 piękno (w retoryce) 33, 35, 36, 55, 84, 88, 89, 137–139
 popisowa odmiana, zob. rodzaje wymowy
 poprawność 27, 67, 129
 p. języka 36
 p. stylu 44, 50
 powtórzenia 81, 126
 praktyka (retoryczna) 68
 prawda (w retoryce) 15, 31, 33, 36, 40, 42, 50, 51, 75, 90, 92
 prawdopodobieństwo 10, 21, 58, 90
prolegomena 64–66
pronuntiatio (pronuncjacja) 16, 93
propositio (przedłożenie) 20, 43, 44
 przekonanie (słuchacza / słuchaczy) 18, 19, 31–33, 35, 48, 52, 54, 64, 83
 przekonywanie 14, 19, 23, 28, 32, 33, 59, 64, 65, 67, 91, 104, 106, 127, 129, 135
 przemówienie 21, 52, 68, 69, 116
 przesłanka 44
 przychyłność (słuchaczy) 19, 30, 34, 86
 przyczyna 44, 45
 przygotowanie (mowy / mówcy) 35, 111, 122, 123, 132
 przykład 22
 psychologia odbioru przekazu słownego 52, 75
pulchritudo 137
 pytanie retoryczne 45
- R**
refutatio 65
 reguły retoryczne 24, 25, 29, 35, 36
rerum abundantia 54
 retor (*rbétor*) 31, 32, 53, 64, 65, 92, 107–109, 115, 137
 retoryczność 27, 46, 57
 retoryczny
 retoryczna analiza 80
 retoryczna kultura 97
 retoryczny system 35, 36, 44
 retoryczna teoria 17, 20, 43, 54, 57, 61, 67, 75, 76, 80
 retoryczne traktaty 57, 64, 65
 retoryczna twórczość 55, 121

- retoryka *passim*
 r. arabska 81
 r. biblijna 80
 r. chińska 81
 r. diachroniczna 90
 r. egipska 81
 r. grecko-lacińska 80
 r. grecko-rzymska 71, 85, 121
 r. hebrajska 80
 r. indyjska 81, 85
 r. interdyscyplinarna 36
 r. japońska 81
 r. klasyczna 80, 92
 r. logocentryczna 29, 111
 retoryka naturalna / naturalność retoryki 7, 57, 64–70, 73, 77
 r. normatywna 90
 r. opisowa 90
 r. perska 81
 r. semicka 80
 r. śródziemnomorska 56, 103
 r. uniwersalna 78, 85
 retoryki definicja 27, 31, 32, 64, 65, 67
 retoryki funkcja 27
rhetoricum (genus) 128
 rodzaje mowy / retoryczne 126
 r. doradczy, deliberatywny (*genus deliberativum*) 17, 18, 56, 110
 r. popisowy, demonstratywny (*genus demonstrativum*) 17, 56, 110
 r. sądowy (*genus iudiciale*) 17, 18, 56, 110
 równoległe układy 81
 ruch / ekspresja ciała 16, 111, 116, 129
 rytm 61, 126
 rzecz (*res*) 50, 75, 138, 139
- 94, 96, 110, 116–118, 120, 122–125, 128, 129, 132, 138
 sofiści 74, 96, 111, 113
 sofizmat 99, 102
 spojrzenie 29, 30, 120
 spontaniczność w retoryce 25, 26, 128, 130–132
 spotkanie (mówcy i słuchaczy) 10, 22, 31, 33, 52
 sprawa 15, 35, 53, 55, 90
 s. sporna 22
 status sprawy 90
 staranność stylistyczna 126, 129
 stan psychiczny słuchaczy, zob. *páthos*
 stosowności zasada 10, 125
 stosowność stylu 50, 59, 102, 129
 styl 16, 44, 52, 62, 73, 76, 80, 93, 94, 98, 115, 125–129, 138
 s. językowy 73
 s. prosty 51, 110
 s. średni 51
 s. wysoki / wzniosły 51, 136, 137
 style tonalne 20
 stylistyczne umiejętności 36
 stylistyczny 36
 sugestie 21
 sylogizm 22
 s. pozorny 22
 syntaksa 80
 sztuka imitacji 75
 sztuka przekonywania 11, 28, 35, 50, 67, 75, 98
 sztuka retoryczna / retoryki 7, 10, 16, 18–20, 24, 28, 35, 37, 47, 49–51, 59, 69, 75, 76, 86, 87, 89, 92, 103, 127
 sztuka wymowy 18, 49, 51, 60, 64, 69, 93

S

- sądowa odmiana, zob. rodzaje mowy
 sądowe oratorstwo 124
sententia 46–48
 skuteczność 23, 31, 33, 35, 36, 67, 87
 słowo (w retoryce) 11, 14, 17, 19, 29–31, 45–50, 54, 55, 60, 67, 75, 87, 93, 97, 102, 103, 111, 118, 123, 127, 129, 134, 137, 139
 słowo mówione 56, 64
 słowo pisane 64
 słuchacz, słuchacze 7, 10, 18–24, 26, 29–32, 34–36, 39, 48–52, 54, 55, 64, 75, 77, 86,

T

- talent mówcy 23, 53, 59, 68, 94, 95, 106, 110, 120, 123
 tekst retoryczny 35
 tekst wygłaszany 29
 temat (mowy) 23, 25, 30, 33, 35, 46, 90
 ton wypowiedzi 126
 topos 20, 21, 34, 43, 118
 tropy 20, 44, 127

U

- uczucia / emocje słuchacza / słuchaczy 10, 19, 31, 50, 90, 124

- umiejętność / umiejętności (mówcy / retoryczne / przekonywania) 13, 16, 20–23, 33, 36, 46, 49, 58, 59, 66, 68–70, 75, 77, 85, 92, 118, 120, 124, 135, 138
- uwaga słuchacza / słuchaczy 19, 20, 34–36, 52, 54, 55

V

verbum 46

W

- warunki naturalne, zob. *physis*
- wiedza (mówcy / retoryczna) 53, 58, 61, 68, 75, 86, 90
- wnioskowanie 21, 36
- wola (słuchacza) 10, 19, 31, 55
- wolicjonalna sfera 36

- wpływ na słuchacza / słuchaczy 19, 21, 22, 31, 34–36, 54, 55, 124
- wstęp (mowy) 30, 34, 118
- wyłoszenie/ wyłoszanie (mowy) 26, 29, 55, 64, 86, 115–118, 120, 125, 127, 129, 132
- wypowiedź argumentacyjna 44
- występowanie publiczne 86
- wytworność stylistyczna 24
- wzruszenie (słuchacza) 31

Z

- zakończenie (mowy) 45, 118
- zalety wysłowienia (cztery) 50
- zdanie (w retoryce) 43–46, 48–52, 54, 61, 68, 125, 126, 138
- zdarzenie retoryczne 10, 22–30, 33, 35, 86, 91
- zwięzłość stylu 48, 102