



MEANDER

ROK LXXVII 2022: s. 139–158
ISSN 0025-6285
DOI: 10.24425/meander.2022.142254

TOMASZ MOJSIK

e-mail: tmojsik@uwb.edu.pl

Wydział Historii i Stosunków Międzynarodowych, Uniwersytet w Białymstoku

BŁĄDZENIE W CHMURACH. NA MARGINESIE NOWEGO PRZEKŁADU *CHMUR* ARYSTOFANESA*

LOST IN CLOUDS

Streszczenie: Recenzja nowego polskiego przekładu *Chmur* Arystofanesa, sporządzonego przez Olę Śmiechowicz.

Słowa kluczowe: Arystofanes; *Chmury*; komedia grecka; polski przekład

Summary: A review of a new Polish translation of Aristophanes' *Clouds* by Olga Śmiechowicz.

Keywords: Aristophanes; *Clouds*; Greek comedy; Polish translation

* Arystofanes, *Chmury*, przeł. i oprac. Olga Śmiechowicz, PIW – Teologia Polityczna, Warszawa 2021 (Biblioteka Klasyczna 10), 308 s.



Ten utwór jest dostępny na warunkach licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0), która umożliwia nieograniczone korzystanie, rozpowszechnianie i kopiowanie utworu pod warunkiem odpowiedniego oznaczenia autora i źródła. Zob. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pl>

W ciągu ostatnich kilkunastu lat doczekaliśmy się wielu nowych i przyciągających uwagę przekładów tekstów antycznych, zarówno niedostępnych dotąd po polsku autorów, jak Diodor Sycylijski, Warron, Atenajos, Aulus Gelliusz, Porfiriusz, Muzoniusz Rufus czy Oppian, jak i kolejnych wersji mających już swoje lata tłumaczeń. Otrzymaliśmy zatem nową wersję *Odyssei* Homera, a ostatnio także *Iliadę*, w przekładzie Roberta Chodkowskiego i cały poczet tragiczków tego samego uczonego, tragedie Sofoklesa w tłumaczeniu Antoniego Libery, nowe tłumaczenie *Rozmyślań* Marka Aureliusza (Krzysztof Łapiński), *Praw* Platona (Dorota Zygmuntowicz) czy *Heroid* Owidiusza (Elżbieta Wesołowska, Monika Miazek-Męczyńska), by wymienić jedynie kilka przykładów. W najbliższych latach spodziewamy się również publikacji z dawna oczekiwanych polskich wydań Strabona, Makrobiusza, Nonnosa czy nowych wersji tłumaczeń Herodota i Pindara. Jest także nadzieja na nowe tłumaczenie *Państwa* Platona w opracowaniu Zygmuntowicz. Jest zatem na co czekać. Przy czym zaletą nowych tłumaczeń jest nie tylko sam przekład, ale niekiedy – choć zaznaczmy, że nie zawsze – również świetny wstęp i komentarz, jak w wypadku przekładu *Diatryb* Muzoniusza Rufusa (Krzysztof Łapiński) czy poematu *Halieutika* Oppiana (Krystyna Bartol).

Wśród wiodących prym serii możemy wymienić „Bibliotekę Antyczną” pod redakcją Ariadny Masłowskiej-Nowak, która zbliża się już do siedemdziesiątego tomu, poznańską serię „Fontes Historiae Antiquae” pod redakcją Leszka Mrozewicza i Marii Musielak, zasłużoną, ale ostatnio mniej widoczną „Bibliotekę Przekładów z Literatury Antycznej” PAU, a także inicjatywy poszczególnych ośrodków filologicznych, na przykład Poznania, Katowic czy Krakowa¹. Wśród tłumaczonych autorów rej wodzi w ostatnich latach, co nie jest zresztą zaskakujące, jeśli wziąć pod uwagę walory literackie i wpływ intelektualny autora, Platon. Nowe przekłady wydaje Fundacja Cieszkowskiego, a także „Teologia Polityczna”, która od kilku lat współpracuje z Państwowym Instytutem Wydawniczym. Zaowocowało to stworzeniem serii „Biblioteka Klasyczna”, której zawdzięczamy nie tylko nowe tłumaczenia dialogów Platónskich, ale także dzieł Ksenofonta, a ostatnio również

¹ Np. Hyperejdes, *Mowy*, przeł., wstęp i oprac. J. Kucharski, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2016; M. Bizoń et al., *Antyfont, Dejnarchos i Likurg*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2020; Marek Terencjusz Warron, *O języku łacińskim*, t. I–II, przeł., wstęp i oprac. B. J. Kołoczek, Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica, Kraków 2019–2021; Gajusz Juliusz Solinus, *Zbiór wiadomości godnych uwagi albo Polihistor*, przeł., wstęp i oprac. id., Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica, Kraków 2020; Oppian, *Halieutika. Poemat o rybach i rybakach*, przeł., wstęp i oprac. K. Bartol, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2020.

Chmury Arystofanesa w przekładzie Olgi Śmiechowicz (dalej: O. Ś.). I to ten ostatni, wydany niedawno tom będzie nas tu najbardziej interesował.

Każdy tłumacz publikujący dzieła już znane i znajdujące się w obiegu czytelnictwem musi się liczyć z tym, że będzie porównywany z poprzednikami. Niektórzy zresztą, jak Parandowski we wprowadzeniu do swojej *Odysei*, a ostatnio Libera w wydaniu Sofoklesa wyjaśniają, dlaczego podjęli się zadania i czym się ich wersja różni od tej poprzedników. W wypadku Arystofanesa zadanie było arcytrudne, gdyż najpopularniejsze obecnie tłumaczenie Janiny Ławińskiej-Tyszkowskiej (dalej: J. Ł.-T.) jest świetne literacko, dosadne tam, gdzie trzeba, i raczej wierne tekstowi greckiemu. Za wadę można uznać co najwyżej ubogi wstęp do sztuk i niewielki komentarz.

Wprowadzenie O. Ś. nie wyjaśnia, dlaczego podjęła się trudnego zadania przygotowania nowego przekładu i czym się jej wersja różni od rozwiązań poprzedników, a zwłaszcza wersji J. Ł.-T. Szkoda, bo jest to ważny i sensowny zwyczaj, a także ważna informacja dla czytelnika. Ten brak wydaje się rekompensować obszerny *Wstęp* (s. 15–61), który ma służyć jako wprowadzenie do sztuki, a zarazem rzuca światło na warsztat i perspektywę O. Ś. Jak inne części tej serii, tom zawiera także przekład z równoległym tekstem greckim i zestaw komentarzy w przypisach, a całość uzupełnia bibliografia. Zwraca uwagę brak indeksu, co jednak także jest cechą charakterystyczną całej „Biblioteki Klasycznej”.

Powtórzmy: obszerny wstęp należy uznać za zaletę tomu, szczególnie, że to rzecz niezbyt częsta w wydaniach tłumaczeń autorów antycznych. Autorka przekładu i komentarza legitymuje się wykształceniem w zakresie filologii klasycznej i teatrologii, pracuje w Katedrze Teatru i Dramatu w Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jest autorką dwóch książek poświęconych problematyce teatru greckiego, tematem jednej jest Arystofanes, a drugiej – kontekst polityczny komedii greckiej². Można się było zatem spodziewać przemyślanego oraz nowoczesnego wprowadzenia i do Arystofanesa, i teatrologicznych aspektów komedii.

Wyjaśnijmy na początek, że wybór *Chmur* spośród sztuk Arystofanesa jest z pewnością w serii „Teologii Politycznej” i PIW nieprzypadkowy, gdyż o atrakcyjności tej komedii przesądza to, że jednym z głównych jej bohaterów jest Sokrates³. Jednak sztuka nie jest o mistrzu Platona, a z pewnością nie o postaci, którą znamy z jego dialogów. W istocie to sfabularyzowana dyskusja o zderzeniu nowych i kontrowersyjnych trendów intelektualnych w Atenach lat dwudziestych V wieku z wartościami tradycyjnymi. Sporo zatem usłyszymy o praktykach sofistów, płatnych nauczycieli wszelakich mądrości, ale także o walce pokoleń, życiu na kredyt, zmianach w edukacji i życiu społecznym w końcu V wieku. Wiele scen sztuki ma wymiar ponadczasowy, zwłaszcza gdy karykaturalnie przedstawia się Sokratesa i filozofów, gdyż to w istocie żart z rodzącej się właśnie grupy intelektualistów. O. Ś. ten złożony wizerunek określa obrazowo: „intelektualny Frankenstein” (s. 17). Jej celem będzie, jak wyjaśni we *Wstępie* (s. 18), rozłożenie go na czynniki pierwsze i wskazanie źródeł.

² O. Śmiechowicz, *Arystofanes*, Sub Lupa, Warszawa 2015; ead., *Didaskalia do historii. Teatr starożytnej Grecji i jego kontekst polityczny*, Universitas, Kraków 2018.

³ Nie bez znaczenia może być też obecność *Chmur* w licealnym kanonie lektur w zakresie rozszerzonym.

Wprowadzenie jest napisane bez wątpienia sprawnie i dobrze się je czyta. Jednocześnie czytelnik może być nieco zaskoczony wyborami Autorki. O. Ś. dryfuje bowiem w stronę eseju o wizerunku filozofów, odstępując od tradycyjnego objaśniania zawłości komedii jako gatunku, specyfiki teatru greckiego, naszej wiedzy o Arystofanesie itd. W jednym z miejsc pisze wprost, że *Chmury* są „poświęcone tematyce filozoficznej” (s. 21), a gdzie indziej pojawia się nieco niezręczna stylistycznie deklaracja, że sztuka interesuje ją „z perspektywy presokratyków” (s. 17). Skupia się zatem na postaci Sokratesa jako reprezentanta świata sofistów i filozofów (zob. s. 17–18) oraz zmierza, jak sama mówi, do „rozprucia tego komediowego tworu i zidentyfikowania, skąd pochodzą poszczególne elementy” (s. 18). W końcowych partiach *Wstępu* uzupełnia te rozważania o refleksję nad stosunkiem nowych myślicieli do tradycyjnych wierzeń (s. 53–62).

Oczywiście problematyka wizerunku i poglądów filozofów, a także źródła tych przedstawień w sztuce mogą być dla współczesnych odbiorców interesujące. Rzecz jednak w tym, że analiza tych kwestii na bazie treści komedii jest trudna i wymaga dużej ostrożności w formułowaniu sądów. Wobec niedostatku świadectw z połowy V wieku Autorka sięga przede wszystkim po fragmenty komedii średniej, w której filozofowie pojawiają się tłumnie i są częstymi bohaterami na scenie teatru. Mają one pomóc wyjaśnić ascetyzm, biedę i zaniedbanie członków „dumalni” i umieścić praktyki Sokratesa w szerszym kontekście, a zwłaszcza powiązać go z pitagorejczykami. Zachowane fragmenty komedii są ciekawe same w sobie, ale ukazują obraz filozofów w krzywym zwierciadle. Stąd wyciąganie wniosków na ich podstawie jest tak samo trudne, jak analiza obrazu Sokratesa w *Chmurach*. Autorka jest świadoma ograniczeń źródłowych i wielokrotnie zwraca uwagę, że obraz Sokratesa w komedii nie daje się w prosty sposób powiązać z jego wizerunkiem w dialogach Platona. Nie wierzy także, że *Chmury* miałyby ukazywać wczesny etap rozwoju intelektualnego filozofa. Problem leży w tym, że droga, którą wybiera we *Wstępie*, aby wyjaśnić treść sztuki, jest nie mniej wyboista i niepewna. Na kilku przykładach pokażę, jak O. Ś. poradziła sobie z założonymi celami.

Wstęp rozpoczyna się efektownym, nader często przywoływanym cytatem z pracy Léona Brunschvicga: „O Sokratesie wiemy tylko to, że nic o nim nie wiemy”⁴. Te słowa rozwija O. Ś. (s. 15): „Nie jesteśmy w stanie powiedzieć, kim naprawdę był Sokrates. To postać historyczna, która wymyka się historii”. Choć to prawda, że postać Sokratesa, a zwłaszcza jego doktryna filozoficzna niknie w źródłach, takie rozpoczęcie książki bez rzetelnego objaśnienia niuansów sytuacji jest nieodpowiedzialne, jako że przecież pewien zasób rzetelnej wiedzy o Sokratesie mamy. Relatywizowanie, które tu O. Ś. uprawia, jest typowe dla części sofistów, których praktyki będzie O. Ś. we *Wstępie* krytykować i potępiać. Dalej w tym samym akapicie znajdujemy uwagę, że historia filozofii skupia się na postaci Sokratesa, gdyż „myśliciele żyjący w VII i VI wieku p.n.e.” zwani byli „presokratykami” i badamy ich tak, „jakby ich głównym zadaniem było stworzenie intelektualnego rozbiegu dla Sokratesa”. Dobrze to oddaje centralność postaci Sokratesa w dziejach filozofii, jak też specyfikę pisania o tym okresie w wiekach XIX i XX. Brak tu jednak wzmianki o tym, że od lat dziewięćdziesiątych XX wieku odchodzimy od postrzegania

⁴ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. I, wyd. II, Paris 1953, s. 4: „la seule chose que nous sachions sûrement de lui, c'est que nous ne savons rien”.

myślicieli przed Sokratesem głównie jako jego poprzedników. Zjawisko, które diagnozuje O. Ś., już zanika, a wyrazem zmiany jest to, że ostatnie wydanie filozofów VI–V wieku w serii „Loeb Classical Library” używa już określenia „early Greek philosophy/philosophers”⁵. Właśnie filozofów VI i V wieku – O. Ś. przeszerzyła w podanej informacji o jeden wiek, bo próżno szukać „presokratyków” w wieku VII.

Druga ważna kwestia to rola odwołań do pitagorejczyków w wywodzie O. Ś. W jednym z miejsc (s. 27) Autorka pisze, że „uczniowie Sokratesa żyli w sposób bardzo podobny do pitagorejczyków”, a nieco dalej (s. 30) zauważa: „Sam Sokrates posiada bardzo mocne cechy pitagorejskie”. Zaczniemy od ostrożnego stwierdzenia, że słabo się orientujemy, jak żyli pitagorejczycy na przełomie VI i V wieku. Biorąc jednak pod uwagę informacje, że filozofa otaczali w szczególności młodzi przedstawiciele elit miast greckich w południowej Italii, życie w biedzie i zaniedbaniu jest mało prawdopodobne. Także informacje o pitagorejczykach IV wieku, w tym choćby Archytasie z Tarentu, przeczą takim tezom. Skąd zatem biorą się stanowcze uwagi O. Ś.? Sądzę, że z mało krytycznego spożytkowania artykułu Luigiego Battezzato, który O. Ś. cytuje we *Wstępie* (s. 27, przyp. 40)⁶. Włoski badacz analizował obraz pitagorejczyków w komedii, a większość jego świadectw pochodzi z IV wieku. Dają one niewątpliwie ciekawy, ale jednocześnie zniekształcony obraz. Dodatkowo trudno zakładać, że w ciągu stu pięćdziesięciu lat nic się nie zmieniło, a wyznawcy Pitagorasa zachowali ciągłość postaw i byli grupą jednolitą. Dokładniejsza lektura świadectw wskazuje zaś, że część obrazu rzekomego „życia pitagorejskiego”, który napotykaemy w komedii IV wieku, to efekt zmian w modelu życia pitagorejczyków, a zwłaszcza pojawienia się tak zwanych pitagoreistów⁷. Jednym z takich samozwańczych pitagorejczyków był choćby Diodor z Aspendos, któremu bliżej było do ascezy i zaniedbania cyników niż wczesnych wzorców pitagorejskich. Po drugie, komediowy wizerunek filozofów odzwierciedla ogólne zmiany w życiu publicznym ówczesnych intelektualistów i uwzględnia specyfikę takich postaci, jak Antystenes, Diogenes z Synopy czy Krates z Teb. O. Ś. nazbyt ufnie odczytała zatem dane literackie dotyczące środowiska filozofów. Uznała najpierw, że tak musieli wyglądać wszyscy pitagorejczycy już u początków istnienia tego ruchu, a następnie powiązała z Sokratesem i jego uczniami cechy przypisywane pitagoreistom w komedii IV wieku. Mottem recenzowanej książki O. Ś. jest zabawny cytat podpisany „Paweł Demirski” (można dodać, że pochodzi z serialu *Artyści*, którego Demirski jest scenarzystą): „Boże, chroń mnie przed ludźmi wykształconymi ponad swoją inteligencję”. Chciałoby się te słowa sparafrazować: „redakcjo, chroń nas przed osobami inteligentnymi, którym brak czasu na zdobycie rzetelnej wiedzy”.

⁵ *Early Greek Philosophy*, t. I–IX, wyd., przeł. i oprac. A. Laks, G. W. Most, Harvard University Press, Cambridge, MA 2016.

⁶ L. Battezzato, *Pythagorean Comedies from Epicharmus to Alexis*, *Aevum Antiquum* 8, 2008, s. 139–164.

⁷ Zob. *schol. in Theocr. Id.* 15, 5 a 15–20 Wendel; por. L. Zhmud, *Sixth-, Fifth- and Fourth-Century Pythagoreans*, [w:] *A History of Pythagoreanism*, oprac. C. A. Huffmann, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 88–111, zwł. 91–92: „When there were no real Pythagoreans left, two categories of would-be Pythagoreans appeared: the Pythagorizers and the so-called Pythagorists of Middle Comedy”.

Następna kwestia to zniekształcony wizerunek sofistów we wprowadzeniu O. Ś. Gdyby chodziło jedynie o wskazanie, jak ich wyśmiewano, krytykowano i jaki obraz wyłania się z komedii, byłoby to do zaakceptowania. Jednak Autorka odmalowuje obraz wyjątkowo jednostronny, który bardzo mało mówi nam o realiach funkcjonowania tej grupy w V wieku. O. Ś. nie uwzględnia zatem całego bogactwa wiedzy i umiejętności przypisywanych sofistom, począwszy od podstaw gramatyki (w ramach studiów nad słowem mówionym i językiem), poprzez badania astronomiczne i biologiczne, a skończywszy na zarządzaniu państwem. Komediowy obraz sofistów jako pijaków i żarłoków jest tak samo wiarygodny, jak przypisywanie całej widowni homoseksualizmu.

To powierzchowne podejście widać choćby na s. 44, gdy Autorka przytoczywszy opowieść Prodikosa o wyborze drogi cnoty przez Heraklesa konkluduje: „Jak widać, nie wszyscy sofisci opowiadali się za łatwym życiem pozbawionym zasad”. Zaledwie stroną dalej (s. 45) nazywa jednak O. Ś. sofistów „patointeligencją” i twierdzi, że nie dawali żadnej konkretnej wiedzy: „Ich uczniowie nie wiedzieli, jak wypiekać chleb ani położyć dach [...]”. Nie wiem, co w takim razie zrobić z informacją o Hippiaszu z Elidy, który był dumny ze swej samowystarczalności i chodził w sandałach i ubraniu własnej roboty (Pl. *Hp. min.* 368 b–d = Hipp., test. 12 Diels-Kranz). Poza tym mówimy o epoce specjalizacji i formułowanie wobec ekspertów od kształcenia konkretnych umiejętności, na które jest popyt, zarzutu, że skupiają się na jednym obszarze wiedzy, jest nieporozumieniem.

Zamiast wyśmiewać we wprowadzeniu głupotę nowych intelektualistów i tworzyć karykaturę komediowej karykatury, warto było zwrócić uwagę, że komedia daje nam wgląd w specyfikę i innowacje intelektualne epoki. Dzięki temu śmieszna i absurdalna na pozór historyjka o mierzeniu kroków pchły (Aristoph. *Nub.* 143–153, zob. u O. Ś. s. 40) może być odczytana jako echo prób rozwiązywania problemów teoretycznych poprzez eksperymenty praktyczne. Podobnie wysunięcie przez Alkmeona z Krotonu hipotezy o oddychaniu kóz przez uszy (Alcm., test. 7 Diels-Kranz, por. s. 40 u O. Ś.) wskazuje na prowadzenie badań nad budową zwierząt na długo przed Arystotelesem. Do tego wiele świadectw ukazuje nam specyfikę ówczesnych wyobrażeń o intelektualistach. W w. 331–334 Sokrates do czcicieli Chmur zalicza wieszczbiarzy, lekarzy, muzyków/poetów, „meteorologów” i innych myślicieli. Przynajmniej część tej grupy to zawody i funkcje o znacznym prestiżu społecznym. Poza tym samo użycie słowa „sofista” ma w drugiej połowie V wieku wyrażnie inne, niż to obecnie zakładamy, i szersze konotacje. Nasz zwyczaj zawężonego rozumienia terminu ma korzenie IV-wieczne i wywodzi się w dużym stopniu z obecnej w pismach Platona krytyki określonej grupy intelektualistów (zob. też moje uwagi o przekładzie w. 331–334 niżej).

We *Wstępie* O. Ś. szwankuje również wyjaśnienie kontekstu historycznego (co wydaje mi się w ogóle słabą stroną „Biblioteki Klasycznej”). O problemach z poprawnym datowaniem presokratyków już wspominałem. W innym miejscu czytamy, że Arystofanes nie napisał o wyroku Sokratesa ze względu na upadek demokracji i cenzurę (s. 19). Zwracam uwagę, że proces filozofa odbył się w Atenach już po restytucji demokracji, a nie w czasach oligarchów czy walk o władzę. Na s. 52 O. Ś. łączy spalenie przez Strepsjadesa *phrontistērionu* ze spaleniem szkoły pitagorejczyków w Krotonie, które datuje na 435 r. Nie wiem, skąd Autorka czerpie te informacje chronologiczne; sprawa jest zdecydowanie bardziej skomplikowana. Pomijając to, że związek między jednym i drugim

nie jest oczywisty, uznaje się, że dość mętne źródło, z którego czerpiemy informacje o tych wydarzeniach (Aristox., fr. 18 Wehrli ap. Iambl. *De vita Pyth.* 249–250), miesza ataki na pitagorejczyków z różnych okresów: do jednych miało dojść w latach dziewięćdziesiątych V wieku, do innych po r. 450. Wszystko to jest dyskusyjne i niepewne⁸. Na koniec powtórzmy raz jeszcze: Autorka reprezentuje w całym *Wstępie* frywolny stosunek do źródeł i niekiedy zapomina o umieszczeniu ich we właściwym kontekście chronologicznym i kulturowym.

Poniżej przedstawiam garść innych, pomniejszych nieścisłości i innych moich wątpliwości związanych z objaśnieniami O. Ś.

S. 20: Przypisywany Platonowi epigram nagrobny Arystofanesa (Aristoph., test. 130 Kassel-Austin) zawiera w oryginale odwołanie do Charyt, a nie łacińskich odpowiedniczek, Gracji. Te ostatnie pojawiłyby się – i pojawiają – w angielskim tłumaczeniu („Graces”), w polskim co najwyżej dziwią.

S. 21–22: Autorka pisze dwukrotnie, że Strepzjades stracił cały majątek. Bardziej prawdopodobne jest jednak, że mówiąc o swoich stratach i długach zboląły ojciec przesadza, aby uwypuklić kłopoty, jakich mu przysporzył syn. To, że później płaci za edukację syna, wyraźnie potwierdza taką interpretację.

S. 22: O. Ś. cytuje w tekście głównym anegdotę o Pittakosie, po czym w przypisie odsyła do dwóch stron z (przestarzałego zresztą) wydania Kallimacha i innych poetów hellenistycznych w serii Loeba. Ten sposób cytowania jest niezgodny ze sztuką. Należy wskazać, że ta opowieść pochodzi z epigramu Kallimacha (I Pfeiffer = 54 Gow-Page), utworu znanego nam zarówno dzięki *Antologii palatyńskiej* (VII 89), jak i biografii Pittakosa u Diogenesa Laertiosa (I 79–80). Warto wspomnieć, że epigram z komentarzem można znaleźć w polskim wydaniu Kallimacha w „Bibliotece Antycznej”⁹.

S. 23 i przyp. 22: Choć Arystofanes używa w w. 76 słowa δαιμονίως, nie ma ono wbrew sugestii w przypisie związku z daimonionem Sokratesa, a doszukiwanie się boskich podszeptów jest daleko idącą interpretacją. W kulturze greckiej odwołanie do *daimones* albo *theos tis* (‘jakiegoś bóstwa’) było na porządku dziennym, gdy nie wiadomo było, który z bogów interweniuje. W tym miejscu „bosko” znaczy tyle, ile „niesamowicie”, a ἀτραπὸς δαιμονίως ὑπερφυής to „niebawale cudowna ścieżka” – gdy wokalistka Maanamu śpiewa, że „podróżować jest bosko”, nie znaczy to, że rusza w drogę z boskiej inspiracji.

S. 23: Powiązanie w tym miejscu słowa ἀτραπὸς z filozoficzną drogą życia Parmenidesa, nawet jeśli ostrożne, jest nieuzasadnione. Motyw drogi jest powszechny w kulturze greckiej i ma korzenie indoeuropejskie. W dawnej poezji nawet pieśń określa się wyrażeniami odwołującymi się do przemierzania drogi (np. Hom. *Od.* XX 347–348), co po części odtwarza zapewne namysł nad powstawaniem utworu i jego recytacją w kulturze ustnej.

S. 26: Stanowcze powiązanie zwrotu „poronienie myśli” (w. 137) z metodą majeutyczną Sokratesa jest trudnym do zaakceptowania uproszczeniem. *Primo*, sam Kenneth Dover,

⁸ Zob. np. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, przeł. E. L. Minar, Cambridge, MA 1972, s. 115–117.

⁹ Kallimach, *Dziela poetyckie*, t. I: *Hymny i epigramy*, przeł. J. Ławińska-Tyszkowska, A. Kotlińska-Toma, wstęp i oprac. ead., E. Żybert-Pruchnicka, ISKŚiO UW, Wrocław 2016, s. 229–230.

który rozważa tę potencjalną aluzję jako „test case” w przypadku takich związków intertekstualnych¹⁰, dochodzi do wniosku, że *passus* w komedii nie może dowodzić, iż Arystofanes znał terminologię stosowaną przez Sokratesa, a znaną nam z późniejszych o pół wieku dzieł Platona. Obraz rodzenia¹¹ i ronienia wydaje mu się na tyle powszechny, że szukanie na siłę powiązań z Sokratesem uznaje w końcu za nieuzasadnione. *Secundo*, w dialogu *Teajtet* (150 e) słowo ἐξαμβλόω (‘ronić’) ma inny kontekst niż w sztuce, odnosi się bowiem do utraty umiejętności intelektualnych i wiedzy u tych, którzy opuścili mistrza nazbyt wczesnie.

S. 31: Co do rzekomego związku czasownika ἀεροβατέω z w. 225 z przymiotnikiem αἰθοροβάτης, przydomkiem pitagorejczyka Abarysa, wyciągając daleko idące wnioski Autorka nie informuje nas, że świadectwa dotyczące Abarysa są bardzo późne. Przydomek Αἰθοροβάτης poświadczony jest dopiero w *Żywocie Pitagorasa* Porfiriusza (29), a więc w okresie późnego cesarstwa. Wyciąganie wniosku o zapożyczeniu tego zwrotu wprost z opowieści o Abarysie (czy Pitagorasie) jest tu całkowicie nieuprawnione.

S. 32: Autorka powołując się na pracę Angusa Bowiego łączy postaci Empedoklesa, Parmenidesa oraz Pitagorasa z „wędrownymi czarownikami i uzdrowicielami”, po czym dodaje: „Dzięki własnym kultom i inicjacjom znajdowali się oni poza kontrolą państwa”. Nawet jeśli to tylko próba streszczenia czyichś poglądów, to zdanie w tej formie jest mylne i podaje niepoprawne informacje. Czym są te „własne kulty i inicjacje”, O. Ś. już nie wyjaśnia. Cudowne uzdrawianie, przywoływanie dusz czy inne zjawiska nadprzyrodzone, które przypisywano w tradycji biograficznej filozofom, to co najwyżej margines tego, co akceptowalne w *polis*, a niekiedy także fantazje późniejszych autorów.

S. 33: Twierdzenie, że filozofowie presokratejscy skupiali się na *bios theōretikos*, a zatem „kontemplatywnym pozyskiwaniu wiedzy”, jest szarżowaniem w nieznanie. Po pierwsze, koncepcja życia kontemplatywnego w takiej formie powstała dopiero w IV wieku. Po drugie, choć część informacji źródłowych ukazuje rolę rozważań teoretycznych w myśli presokratyków, to jednocześnie równie dużo wskazuje na ich związki z życiem społecznym i praktyczny wymiar ich badań. By dać tylko jeden przykład, ten sam Tales, o którym mowa w anegdocie cytowanej za Platońskim *Teajtetem*, miał również przewidzieć zaćmienie słońca i prowadzić jakies prace inżynieryjne (test. 5–6 Diels-Kranz ap. Hdt. I 74–75), a nawet przewidzieć w trakcie zimy nadchodzący urodzaj oliwek i wykupić za bezcen naczynia, aby wykazać, że mógłby być bogaty, gdyby tylko mu na tym zależało (test. 10 Diels-Kranz ap. Aristot. *Pol.* I 1259 a 9–18).

S. 34–35: Informacje o równości płci, a zwłaszcza o pitagorejczkach są nieprecyzyjne. Skupiając się jedynie na tym drugim aspekcie zauważmy, że innowacją Pitagorasa było zapewne, że przemawiał także do kobiet jako wydzielonej grupy (być może posługując się przy tym odrębnym słownictwem i dobierając inne treści), co uznawano za jakąś formę ich nauczania. Nikt jednak nie twierdzi, że dołączały one do pitagorejczyków i były traktowane na równi z mężczyznami jako członkami stowarzyszenia.

S. 38: *Polis* jest rodzaju żeńskiego, choć przeoczeniem „nowo powstałego polis” jestem skłonny raczej obciążyć redaktorów tomu.

¹⁰ Aristophanes, *Clouds*, wyd. i oprac. K. J. Dover, Clarendon Press, Oxford 1968, s. XLII–XLIII.

¹¹ Por. np. Thgn. 39: κῦει πόλις ἦδε.

Podsumowując, O. Ś. skupiła się nadmiernie na komediowym wizerunku filozofów i zaciemniła różnice między wyobrazeniami o intelektualistach a realiami historycznymi. Z jednej strony upraszcza obraz sofistów i tak zwanych presokratyków, z drugiej zniekształca wizerunek Sokratesa i pitagorejczyków. To, czego mi zabrakło we *Wstępie*, to zwięzłej choćby informacji o greckiej edukacji, gdyż *Chmury* są dobrym i chyba pierwszym przykładem debaty o starym i nowym modelu kształcenia, rozważań o młodzieży: jaka ona była drzewiej, a jaka jest niestety dzisiaj. Zamiast głębszej refleksji o tych ważnych zjawiskach mamy krytykę sofistów i pochwałę nauki wychowania fizycznego i religii, którą rzekomo wygłasza Sprawiedliwy Argument (s. 43). Do tego Autorka nazbyt często przypisuje tę krytykę Arystofanesowi, jakby zapominając, że teatr rządzi się własnymi prawami i nie należy utożsamiać wypowiedzi bohaterów z poglądami autora. Choć *Wstęp* ma pewne zalety, to na koniec pozostaje wrażenie, że można, a nawet trzeba to było napisać lepiej.

Niestety, także nowe tłumaczenie komedii budzi we mnie mieszane uczucia. Z jednej strony przekład przeważnie wiernie oddaje tekst grecki, a lektura sztuki nie nastrecza większych problemów, widać zręczność w doborze słów i fraz, a także uwspółcześnienie języka („chodzący paragraf”, „jojceć”). Wszystko to może służyć płynniejszemu odbiorowi. Z drugiej jednak strony zmiany są połowiczne i część aparatu antycznego pozostaje bez zmian – na przykład miary długości, objętości, zwroty dźwiękonaśladowcze czy idiomatyczne frazy takie jak „do kruków z nim”. Piszę o tym także z tego względu, że Autorka nie wyjaśnia nigdzie swoich decyzji translatorskich. Nie komentuje też wybranej formy literackiej, a trzeba powiedzieć, że w przeciwieństwie do przekładu J. Ł.-T. czy wcześniejszego Artura Sandauera, odznaczających się starannie cyzelowanym wierszem (u J. Ł.-T. o równej liczbie sylab i stałej średniówce, u Sandauera dodatkowo rymowanym), mamy właściwie do czynienia z tłumaczeniem niebędącym poetyckim, lecz udającym takie, bo dzielącym prozę na wersy odpowiadające oryginałowi. Być może Tłumaczka korzystała ze swoich doświadczeń teatralnych i starała się myśleć o tym, jak będzie brzmiał tekst wypowiadany ze sceny, ale forma zubaża tekst w porównaniu z wcześniejszymi przekładami.

W wielu miejscach O. Ś. podejmuje decyzje odmienne od J. Ł.-T. i tam, gdzie ta druga oddaje sens przybliżając wymowę zdań współczesnemu czytelnikowi, O. Ś. idzie w stronę dosłowności i zachowania greckiego detalu. Utrudnia to śledzenie fabuły i rozumienie żartów, a do tego wymaga komentarza i przypisu. Najwyraźniej widać to w wypadku pozostawienia w komedii greckiego terminu *phrontistērion*, zapisywanego „frontisterion”, gdy mamy dobre polskie odpowiedniki: „dumalnia” czy „myślarnia”. Podobnie w w. 52 O. Ś. daje „Genetyllis z Koliias”, co wymaga dość zawilego wyjaśnienia, choć w tym miejscu prostszym rozwiązaniem byłoby odwołanie wprost do bóstwa płodności (u J. Ł.-T. „sztuka Afrodyty”).

Poniżej dzielę się szczegółowymi uwagami dotyczącymi konkretnych decyzji translatorskich.

W. 281: „Wieże strażnicze” to najmniej trafne znaczenie słowa *σκοπιαί* w tym miejscu. Lepiej było tłumaczyć jako „wzgórza” czy „zbocza”.

Cała pieśń chóru zawierająca pochwałę Aten (w. 299–313) zostaje przetłumaczona w sposób, który komplikuje odbiór i rozumienie treści. Brak komentarzy do części tekstu tylko utrudnia rozumienie, jak staram się pokazać w dalszych uwagach.

W. 300: Εὐάνδρος γὰρ lepiej niż „ziemia dobrych ludzi” oddawać jako „ziemia dzielnych mężów” jak u J. Ł.-T., bo polskie wyrażenie „dobry człowiek” budzi inne skojarzenia.

W. 302: Nie rozumiem sformułowania „...gdzie bojaźń boża milknie przed świętymi rytuałami”. Czytelnik potrzebuje objaśnienia, że w tym i następnych wersach chodzi o misteria eleuzyńskie.

W. 306 „Naosy o wysokich sklepieniach” – w tekście mowa po prostu o świątyniach.

W. 309: Tłumaczka niepotrzebnie oddaje θαλίαι („uczty”) jako dopowiedzenie do θυσίαι („ofiary”) – „ofiary i uczty” to nie to samo co „bogate ofiary”, które proponuje.

W. 311 „na wiosnę ukazują się nam łaski Dionizosa” – wers przywołuje obraz przybywającego do Aten cyklicznie Bromiosa-Dionizosa i święto Wielkich Dionizjów. Potrzebny jest tu komentarz.

W. 312 „dźwięcznych chórów podniety” – bez komentarza, jaki daje Dover, nie jest jasne, że chodzi o emocje płynące ze współzawodnictwa chórów, charakterystyczne dla agonistycznego ducha dionizyjskich celebracji. Ewentualnie pomógłby przekład mniej dosłowny.

W. 323 (por. także s. 58 i przyp. 126): Mowa tu o znajdującym się w Attyce masywie Parnes (nazwa zapisywana także jako „Parnas”), a nie o bardziej znanym Parnasie w Fokidzie (przyp. 35 do tłumaczenia). W innym wypadku Sokrates nie mógłby twierdzić, że widać, jak spływają stamtąd Chmury. Akcja sztuki toczy się w Atenach, nie ma więc potrzeby zakładać, że w teatrze wszystko jest możliwe i Sokrates odwołuje się do wyimaginowanych gór, hen, daleko.

Różnicę między przekładem J. Ł.-T. a O. Ś. widać może najwyraźniej w w. 331–334, w opisie podopiecznych Chmur.

O. Ś.:

Na Zeusa, więc nie wiedziałeś, że to one karmią tych wszystkich
solistów, wieszczów z Thuriój, znachorów i czarusiów?
Tych, co pieśni kaleczą, bujających w obłokach oszustów
i próżniaków, którzy leżą i nic nie robią, tylko tworzą poezję?

J. Ł.-T.:

I nie wiedziałeś, że one to właśnie pasą tych wszystkich mądrali:
wróżbitów z Thuriój i mistrzów lekarskich o długich paznokciach i włosach,
tych, co pieśni dla chórów stare przekręcają i przepowiadają pogodę?
Pasą wszystkich próżniaków i wszystkich nierobów za to tylko,
że sławią je w pieśniach.

Tłumaczenie O. Ś. jest co prawda płynne, ale powierzchowne i nieprecyzyjne. Zaczniemy od tego, że przekład słowa σοφισταί w w. 331 jako „sofiści” nie jest dobrym wyborem. Lepiej było to oddać jako „mądrale”, jak daje J. Ł.-T. W czasach Arystofanesa to wciąż termin ogólnie oznaczający kogoś biegłego w danej dziedzinie. Stąd u innych autorów V wieku – Herodota, Pindara, Ajschylosa czy Kratinosa – może się on odnosić do poetów, muzyków czy filozofów, jak Pitagoras, a nawet do Solona. Jest tu zatem terminem ogólnym, a nie precyzyjną nazwą konkretnej grupy myślicieli, co sugeruje przekład O. Ś.

Idąc dalej, *ιατροτέχνας* to nie „znachorzy” ani nawet lekarze, ale raczej uczeni zajmujący się badaniem kwestii medycznych i piszący prace na ten temat, co jest wyrazem ich *technē*. Z kolei „czarusie” jako próba oddania karkołomnego złożenia *σφραγιδοῦν-χαργοκομηται*, czyli ‘leniwi ludzie o długich włosach, wypielęgnowanych paznokciach i z pierścieniami’, ma najwyraźniej służyć jako wskazówka, że mówimy tu o modzie, rozpowszechnionej wśród nowych intelektualistów, w tym zwłaszcza sofistów i kitarodów. Związane to było szczególnie z dbałością o strój, wygląd, w tym włosy, a także z upodobaniem w zbieraniu gemm i noszeniu pierścieni. Mamy świadectwa, które sugerują zmianę w wyglądzie tych „nowych intelektualistów”, i najwyraźniej te nowe zwyczaje ma poeta na myśli¹². Być może nie da się tego oddać zręcznie w przekładzie, ale przypis powinien dać czytelnikowi rzetelne informacje o ówczesnych trendach kulturowych, a nie tylko zwracać uwagę na leksykalną osobliwość, jak czyni O. Ś. (przyp. 38).

Tłumaczenie „ci, co pieśni kaleczą” nie daje szczególnego sensu. Jakie pieśni, czemu kaleczą? Nie umieją śpiewać? W oryginale mowa o *κυκλίων χορῶν ὁσματοκάμπται*, czyli ‘przekręcających pieśni śpiewane przez chóry cykliczne’, w tym wypadku niewątpliwie dytyramby. Najwyraźniej chodzi o zmianę tradycji i innowację w tej materii.

Μετewopopevakes, czyli w przekładzie O. Ś. „bujający w obłokach”, to słowo, które może być parodią ówczesnego języka metapoetyckiego, nadużywającego metafory latania (tak sugeruje Dover ad loc.). Bardziej prawdopodobne jest jednak, że odnosi się do ludzi, którzy rzekomo umieli przewidywać zjawiska pogodowe. Biorąc pod uwagę inne odwołania do zjawisk pogodowych i badania nieba w sztuce, chór złożony z Chmur i wyraz *μετεwopopovcctai*, pojawiający się nieco dalej (w. 360, zob. niżej), to drugie rozwiązanie wydaje się lepsze. Ostatni wers tego passusu – *οὐδὲν δρῶντας βόσκουσ’ ἀργούς, ὅτι ταύτας μουςοποιοῦσιν* – należałoby oddać „karmią też [scil. Chmury] próżniaków i nierobów, ponieważ je opiewają”, czyli tak jak J. Ł.-T. Co ciekawe, Stephen Halliwell oddaje *μουςοποιοῦσιν* jako „traktują [Chmury] jako swoje muzy”, co jest śmiałe, ale możliwe do przyjęcia¹³.

Całe wyliczenie w w. 331–334 jest w pewnym sensie centralnym miejscem komedii, bo pokazuje zakres zmian, które się dokonały w drugiej połowie V wieku w kulturze ateńskiej. Szkoda, że Autorka to przegapiła. Dodatkowo, w tym zasadniczym dla krytyki nowych intelektualistów passusie mamy dwa nic nie wnoszące przypisy (37 i 38). Jeden informuje o założeniu Turioj i mówi o zleceniu ułożenia praw dla miasta przez Protagorasa. Nie poświęca jednak nawet słowa temu, co jest istotne, a zatem temu, co mają wspólnego z Turioj wieszczowie. Rzecz zaś w tym, że zorganizowana przez Peryklesa wyprawa założycielska była prowadzona przez wieszczka Lampona. Drugi przypis wyjaśnia, dlaczego „ze względów leksykalnych warto zwrócić uwagę” na osobliwy, lecz

¹² Zob. N. Pappas, *The Philosopher’s New Clothes. The Theaetetus, the Academy, and Philosophy’s Turn against Fashion*, Routledge, London – New York 2016; T. Power, *The Culture of Kitharōidia*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2010, s. 136–143.

¹³ Aristophanes, *Clouds, Women at the Thesmophoria, Frogs*, przeł. S. Halliwell, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 34: „You don’t know then that they keep alive great hordes of clever people: / Purveyors of prophecy, medical experts, long-haired signet-ring-wearers, / Composers of intricate dithyramb lyrics, and cheats with their heads in the clouds. / Layabouts like these they keep alive for treating the Clouds as their Muses”.

konwencjonalny w komediowej poetyce wielokrotnie złożony rzeczownik. Jak wspomniałem, brak objaśnienia, jakie znaczenie dla sztuki i kontekstu kulturowego Aten ma bogaty ładunek semantyczny, który niesie to słowo.

W. 360: O pojawiającym się w tym miejscu słowie *μετεωροσοφισταί* już wspomniałem, ale niech ktoś wyjaśni, kim jest „gołowąsy, podniebny mądrala”, który się tu pojawia w przekładzie O. Ś. *Μετewopocφισταί*, coś jakby „sofiści bujający w chmurach”, albo wymaga innego tłumaczenia, albo właśnie wyjaśnienia w przypisie, zwłaszcza że we *Wstępie* „*meteorosofisci*” pojawiają się w tytule podrozdziału (s. 22), a w przyp. 16 O. Ś. oddaje greckie słowo jako „sofiści zajmujący się astronomią”.

W. 398 i przyp. 46: „Śmierzący Kronosem” wymusza nie tyle wyjaśnienie, że Kronos to syn Uranosa itd., ale jaki sens ma jego przywołanie w tym miejscu (gwoździ ścisłości, w oryginale mamy *Κρονίων ὄζων*, czyli „wonejący Kroniami” – chodzi o święto ku czci Kronosa). A oznacza tyle, że Strepsjades jest zacofany i związany z poprzednią epoką, która odeszła w niepamięć, jak Kronos po zwycięstwie Zeusa. Podobnie jest dalej z Japetem (w. 998), który w komentarzu zostanie określony przez O. Ś. jako „uosobienie śmiertelności” (przyp. 109). W tłumaczeniu w. 398 znika też słowo *βεκεκεεληνος*, które dość zwięźle oddaje J. Ł.-T.: „z czasów przedsięwzięcycowych”. W tle jest ciekawa historia, znana z Herodota (II 2), z pierwszym słowem *βέκος* i eksperymentami dotyczącymi początków języka ludzkiego.

W. 419 „zwycięstwa w oralnych bojach i podejmowanych decyzjach” – pomijając wątpliwy urok stylistyczny tego wiersza, odnotujmy, że tłumaczenie gubi część greki. W tekście chodzi o „zwycięstwa w podjętych działaniach, planowaniu, a także w potyczkach słownych” (*νικᾶν πράττων καὶ βουλευῶν καὶ τῇ γλώττῃ πολεμίζων*). J. Ł.-T. idzie dalej i – nie bez podstaw – przekłada to na praktykę ateńską, pisząc o „zwycięstwach w procesach, i na zgromadzeniach, i w walce na ostre języki”. Tak czy inaczej wybory O. Ś. nie zachwycają.

W. 425 „nawet z nimi [scil. z bogami, o których wcześniej mowa] słowa nie zamienię, jeśli wyjdą mi na spotkanie” – bogowie nie wychodzą na spotkanie ludziom, powinno być „nawet gdybym ich spotkał” (*οὐδ' ἂν ἀπαντῶν*).

W. 534–535: Zob. niżej, moje uwagi o przyp. 58.

W. 1508–1509: Te dwa wiersze są przypisane Hermesowi, jak u O. Ś., w części rękopisów i w scholiach, a także w starych wydaniach (o czym zob. niżej), ale taka ich atrybucja jest mało prawdopodobna (a zdaniem Douglasa wręcz zupełnie nieprawdopodobna). *Passus* w ustach Strepsjadesa jest zaś ważny o tyle, iż sugeruje, że Sokrates i uczniowie nie zostali spaleni żywcem, ale uciekli w ostatniej chwili. Makabryczność spalenia szkoły byłaby też sprzeczna z charakterem komedii i typowym dla niej zakończeniem.

Wiele do życzenia pozostawiają również przypisy do tekstu komedii. Poniżej wskazuję przykłady usterek.

W przyp. 6 O. Ś. pisze, że demarcha „zwoływał i prowadził zgromadzenia ludowe”. Demarcha z całą pewnością nie zwołuje „zgromadzenia ludowego”, jeśli rozumiemy przez to eklezję, ale co najwyżej zgromadzenie mieszkańców demu, odpowiednika gminy w *polis* ateńskiej.

Przyp. 7: Sekretarzowanie w latach 428–7 p.n.e. to dość długi okres... Chodzi oczywiście o lata 428–427, a ta niezręczność pokazuje niebezpieczeństwa przenoszenia na

polski grunt konwencji redakcyjnych znanych z krajów anglojęzycznych (w tym przypadku konwencji skracania numerów).

Przyp. 18 „Kikinna – dem attycki należący do fyle Akamantis” – po pierwsze *phylē* zaadaptowana do polszczyzny jako fyle lub fyla z powodzeniem się odmienia, a zatem lepiej pisać o „fyli”. Po drugie, mamy tu do czynienia z tłumaczeniem niejasnego przez niejasne, bo odbiorca ma prawo nie wiedzieć, co to dem i fyla, więc krótkie wyjaśnienie byłoby tu na miejscu. Dodatkowo, warto było wskazać, gdzie w Atyce znajduje się ów dem i dlaczego Strepsjades mówi o nim w momencie, gdy się przedstawia w szkole.

Przyp. 30 „Mimant – górzysty półwysep w Jonii” – biorąc pod uwagę, że Jonia obejmuje także wyspy na Morzu Egejskim, to lepiej byłoby precyzyjniej napisać o masywie górskim w pobliżu miasta Erythraj, na wybrzeżu Azji Mniejszej.

Przyp. 31: Przydomek Ateny nie może pochodzić od imienia Πάλλαντας, bo to nowogrecka forma imienia giganta, który w starożytnej grece zwał się Πάλλας. Poza tym pochodzenie epitetu od imienia giganta (por. Ps.-Apollod. I 6, 2) to tylko jedna z prób jego objaśnienia (por. *ibid.*, III 12, 3).

Przyp. 41 „Simon z Heraklei – sofista znany tylko z tekstów komedii. Eupolis (fr. 218) oskarżał go o malwersację i krzywoprzysięstwo. Prawdopodobnie za długi został pozbawiony ateńskiego obywatelstwa [...]” – w rzeczywistości Eupolis we fr. 235 Kassel-Austin (= 218 Kock, lepiej cytować nowsze wydanie), zacytowanym przez scholiastę Arystofanesa, mówi podobnie jak Arystofanes w komentowanym wierszu *Chmur* (w. 351) o wyprowadzeniu przez jakiegoś Simona pieniędzy z Heraklei, a o krzywoprzysięstwie wspomina gdzie indziej w *Chmurach* Arystofanes (w. 399). Scholiasta pisze w komentarzu ad loc., że chodzi o sofistę, ale zapewne jedynie zgaduje. Sugerowano również, że słowo σοφιστής może być zepsuciem rzeczownika νοσοφιστής ‘malwersant’. Wykreowany w tym przypisie przez O. Ś. Simon z Heraklei nie ma racji bytu: jako obcy w Atenach i metojk nie mógłby stracić obywatelstwa, bo go nie miał. Jako nieobywatel nie mógłby też pełnić urzędu skarbnika. Najwyraźniej w tekście mowa o Simonie Ateńczyku. Tak naprawdę jedyne, co w znanych nam źródłach łączy Simona z Heraklą, to informacja podana u Eupolisa, że zdefraudował jakieś związane z tym miastem środki.

Przyp. 51 „Stadion – miara długości w Atenach odpowiadająca 177,55 m” – To nie są precyzyjne dane. W rzeczywistości stadion to w świecie greckim miara długości wahająca się w zależności od miejsca (ok. 600–630 stóp): w Olimpii to 192 m, w Delfach 177,5 m, a w Atenach IV wieku być może nawet 204 m. Autorka dotarła zatem najwyraźniej do danych dotyczących stadionu w Delfach.

Przyp. 52: Wszystko wskazuje na to, że słynne *kyrbeis* (czy *aksones*) z prawami Dra-kona i Solona były drewniane, a nie brązowe.

Przyp. 53 „1 talent to 36 tys. oboli” – po raz kolejny mamy do czynienia z tłumaczeniem tego, co nieznanne, przez nieznanne, bo odbiorca nie musi wiedzieć, czym są i jaką mają wartość obole. Można by na przykład napisać, że jeden talent to kwota ogromna, biorąc pod uwagę, że dniówka wioślarza wynosiła w tym czasie średnio trzy obole.

Przyp. 58 „Arystofanes pisał wcześniej o dziewicy – imię Elektra pochodzi od gr. słowa ἤλεκτρος – nieznaną łoża” – jest do to komentarz do w. 534, który O. Ś. przekłada pisząc: „niczym wspomniana już Elektra”. Jest to jednak błędne tłumaczenie słów ἤλεκτρον κατ’ ἐκείνην, „niczym owa Elektra” – ἐκείνη znaczy ‘słynna’. Nie ma tu więc mowy

o dziewictwie Elektry. Poza tym imię Elektra (Ηλέκτρα) nie pochodzi od słowa ἤλεκτρος, choć w greckiej praktyce wyjaśniania słów, która skupia się na (często przypadkowym) podobieństwie fonetycznym, nie znając pojęcia źródłosłowu, takie wyjaśnienia były możliwe (zob. Ael. *Var. hist.* IV 26). Rzeczywista etymologia słowa i starożytne etymologizowanie to jednak dwie różne sprawy.

Przyp. 75 „Egida – tarcza Ateny pokryta skórą kozy Amaltei” – poprawniej byłoby napisać, że to tarcza Zeusa, którą użycza on Atenie.

Przyp. 79: Ἱερομνήμων to w tym wypadku najpewniej przedstawiciel Aten w radzie Amfiklionii Delfickiej.

Przyp. 80–81 „Trymetr – iloczasowa miara wierszowa. Tetrametr – iloczasowa miara wierszowa” – objaśnienie obu miar powinno być nieco obszerniejsze, bo można odnieść wrażenie, że w obu wypadkach w zasadzie mowa o tym samym.

Przyp. 88 „Gr. Κορίνθιος – Koryntyjczyk. Jak widać, w ramach sąsiedzkich uprzejmości tak Ateńczycy nazywali pluskwy” – powiedzenie, że współpracujący ze Spartą mieszkańcy Koryntu kąsają Ateńczyków jak pluskwy, nie oznacza jeszcze, że określanie robaków Koryntyjczykami było normalnym zwyczajem ateńskim. Jak sugeruje Dover (ad loc.), mogło być odwrotnie, czyli Koryntyjczyków nazywano wówczas robactwem, κόρεις, i stąd żart w komedii. Nie można też wykluczyć żartu *ad hoc* zasadzającego się na podobieństwie brzmieniowym obu słów (słowo κόρεις pojawiło się w w. 634).

Przyp. 102 i 105: Oba przypisy opisujące osobno Dipolia i Bufonia zawierają nieprecyzyjne informacje, gdyż obrzędy Bufoniów były częścią święta Dipolia. To w ramach Bufoniów odbywały się prastare, i uważane podówczas za staromodne, rytuały związane z zabijaniem byka, ucieczką i sądem nad nożem (tak zwana „komedia niewinności”, jak to określił Karl Meuli). Ołtarz, przy którym zabijano zwierzę, nie znajdował się jednak w świątyni, jak twierdzi O. Ś., ale przed nią.

Przyp. 124 „Prytanejon – budynek administracji, miejsce urzędowania prytanów” – czytelnik chciałby wiedzieć także, kim są prytanowie. To po raz kolejny wyjaśnienie połowiczne.

Przyp. 125 „Solon – ateński poeta i prawodawca. Położył podwaliny pod demokrację ateńską” – skojarzenie Solona z demokracją zapewne wynika z faktu, że w podręcznikach szkolnych zaraz po nim jest Klejstenes, właściwy twórca demokracji.

Co z kolei powinno być wyjaśnione w przypisach? Na przykład „efemeryda” (w. 223), bo greckie słowo ἐφήμερος ma inne znaczenie, niż wynika z dzisiejszych skojarzeń – coś jak „człowiek dnia”, którego los jest związany z dniem i tym, co bogowie mu zdarzą, lub „człowiek jednodniowy”, bo tak krótko żyje. Skoro objaśnia się, czym jest aulos (przyp. 34), to objaśnienie należy się także kitarze (w. 964 i 1357) czy salpindze (w. 165, w spolszczeniu „surma bojowa”). Większej konsekwencji wymaga także wyjaśnianie toponimów i imion własnych, bo niektóre postaci i miejsca okazują się godne przypisu, ale inne nie. Na przykład brak jest komentarza o Klejstenesie (w. 355), typowym zniewieściuchu starej komedii, choć doczekał się go w przyp. 98 Pandeletos, o którym nic nie wiemy. Mamy, jak już widzieliśmy, przypis o mało znaczącym masywie górskim Mimant, ale nic o tym, gdzie się znajduje Eubea. Poza tym, gdy wyjaśniane są w przypisach niektóre ważne nazwy własne, na przykład Turioj w południowej Italii (przyp. 37), to brakuje podstawowej informacji o położeniu miasta.

Podsumowując, komentarz nie jest pozbawiony zalet, większość przypisów jest przygotowana poprawnie i mogą one być dla czytelnika dobrym uzupełnieniem lektury komedii. Jednocześnie jednak wiele miejsc ważnych pozostawiono bez wyjaśnienia, a tam, gdzie objaśnienia nie zabrakło, napotykamy nieścisłości i uproszczenia. Całość wymagała przemyślenia, co komentować i w jaki sposób. W tej postaci wygląda to na przypadkowe uwagi o różnej wartości.

Oddzielnym problemem są decyzje Autorki o tym, co i jak cytuje. *Wstęp* i komentarz są bowiem polem wielu niespójnych, nieprzemyślanych decyzji. W przyp. 3 (i wielu następnych) O. Ś. przywołuje angielskie, dwujęzyczne wydanie Diogenesa Laertiosa w serii „Loeb Classical Library”, choć źródła antyczne przyjęło się przywoływać odnosząc się do wydania tekstu greckiego lub łacińskiego, a w przypadku opracowania przeznaczonego dla szerszego grona odbiorców na miejscu byłoby odniesienie do polskiego przekładu. Dobre polskie tłumaczenie tego autora mamy od dawna (Ireny Krońskiej, Kazimierza Leśniaka i Witolda Olszewskiego). W przyp. 9 Autorka cytuje anegdotę Eliana, po czym akurat w tym wypadku po odnośniku podaje pełny adres wydania tekstu oryginalnego tego autora, a nie polskie tłumaczenie (byłby to przekład Małgorzaty Borowskiej z „Biblioteki Antycznej”). Podanie wydania tekstu greckiego jest koniecznością dla właściwej identyfikacji przytoczonego miejsca, ale podawanie pełnego opisu bibliograficznego edycji ma sens raczej w publikacji naukowej. Z kolei w tłumaczeniu Arystofanesa skierowanym do szerszego odbiorcy przyda się raczej informacja o polskim wydaniu, jeśli takie istnieje.

Idąc dalej i jedynie wybiórczo traktując tę kwestię odnotowuję, że na s. 26 pojawia się informacja, iż Jamblich napisał dzieło *De communi mathematica scientia*. Dla potocznego odbiorcy jest to mylące o tyle, że to utwór grecki *Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* (*O powszechnej wiedzy matematycznej*). Oczywiście w zgodzie z konwencją cytujemy dzieła antyczne podając w adresach skrócone łacińskie wersje tytułów, ale w przypadku pełnej wersji tytułu podawanie jej w wersji łacińskiej to zwyczaj anglofonów. My albo podamy wersję oryginalną, albo, zwłaszcza w wydaniach skierowanych do szerszego odbiorcy, polski odpowiednik tytułu, jak robi to skądinąd O. Ś. gdzie indziej. Z kolei niepotrzebne było powtarzanie w przyp. 37 tego samego tytułu, który już się pojawia w głównym tekście, po to tylko, aby zacytować wydanie tekstu greckiego z 1891 r. (nb. jako że to wydanie, należy zapisać „wyd. N. Festa”, nie „red. N. Festa”, podobnie w opisach innych wydań w przypisach i bibliografii – to uwaga skierowana raczej do redaktorów niż Autorki)¹⁴. Niepotrzebny szczegół, skoro O. Ś. nie interesują problemy związane z tekstem tego utworu. Można odnieść wrażenie, że niektóre przypisy zabląkały się tu skądinąd i nie zostały przemyślane.

Pozostając przy Jamblichu, w przyp. 49 do *Wstępu* dostajemy już nie informację o wydaniu oryginalnego tekstu innego dzieła tego autora, *Żywotu Pitagorasa*, ale o angielskim tłumaczeniu z 1818 r. Dziwi to także dlatego, że od lat mamy polski przekład tego tekstu¹⁵.

¹⁴ O obrazie pitagorejczyków w tym dziele Jamblicha – jest to temat, przy okazji którego ten tekst pojawia się u O. Ś. – zob. L. Brisson, *Chapter 18 of the De communi mathematica scientia. Translation and Commentary*, [w:] *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, oprac. E. V. Afonasin et al., Brill, Leiden 2012, s. 37–49.

¹⁵ Zob. Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, przeł., wstęp i oprac. J. Gajda-Krynicka, Epsilon, Wrocław 1993.

Konia z rzędem temu, kto wyjaśni zasadę rządzącą doбором i sposobem cytowania literatury u O. Ś.

Skoro o przekładach mowa, to w opisach bibliograficznych tłumaczeń prac naukowych pisanych w innych językach (na przykład Doddsa czy Realego) warto dodać informację o tłumaczach tych książek, by uszanować ich pracę i nie tworzyć wrażenia, że autorzy pisali po polsku. W całym tomie takich nieprzemyślanych decyzji bibliograficznych jest dużo, odpowiedzialność spada także na redaktorów tomu i wydawnictwo.

Dwa zdania o bibliografii. Oczywiście jest, że w tego rodzaju publikacji koniec końców autor ma prawo do wyboru tego, co uzna za warte polecenia czytelnikom. Z drugiej jednak strony to, co jest cytowane w przypisach i trafiło do bibliografii, ma służyć pomocą czytelnikowi, a nie być jedynie zapisem idiosynkratycznych lektur autora. Jeśli zatem oceniać ten tom na bazie zawartości bibliografii, to powiedziałbym, że O. Ś. nie była jeszcze gotowa do opracowania *Chmur* Arystofanesa. Aby nie być gołosłownym, wyjaśniam, czego moim zdaniem w bibliografii brakuje. Nie znajduję tam żadnej pracy o sofistach, nic o pitagorejczykach, którym tyle uwagi poświęca O. Ś. we *Wstępie*, nic o ateizmie antycznym lub o religijności Greków. W przypadku pracy skierowanej do polskiego odbiorcy warto byłoby przywołać przynajmniej prace Zbigniewa Nerczuka o sofistach i Włodzimierza Lengauera o religijności¹⁶. Jeśli wsparcie bibliograficzne ma być poważniejsze, koniecznie trzeba uwzględnić *A History of Pythagoreanism* pod redakcją Carla Huffmanna czy ważną książkę Tima Whitmarsha o ateizmie: *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*¹⁷. Jeśli tyle poświęcamy uwagi wyglądowi sofistów i filozofów, to nie powinno się obejść bez wspomnianej już książki Nickolasa Pappasa. W omówieniu komedii, w której centralnym punktem jest dyskusja o edukacji, nie ma nawet starej, wydanej po polsku pracy o wychowaniu w świecie antycznym, której autorem jest Henri-Irénée Marrou¹⁸, że o licznych w ostatnich latach opracowaniach zachodnich nie wspomnę¹⁹.

Następna kwestia to pytanie, czy potrzebny jest w tym tomie i w ogóle w serii „Biblioteka Klasyczna” tekst grecki. Gdy studiowałem filologię klasyczną w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, marzyłem o polskim odpowiedniku wydań Loeba czy Les Belles Lettres. Gdy dziś taka namiastka tych wydań dwujęzycznych się pojawia, a podobną formę przybiera seria „Fontes Historiae Antiquae”, mam mieszane uczucia. Po pierwsze, skąd ten grecki tekst *Chmur*? We wstępie czytamy (s. 21), że „przekład został przygotowany na podstawie wydań”: starego oksfordzkiego wydania Fredericka Williama Halla i Williama Martina Geldarta (O. Ś. mylnie wskazuje tom II, choć *Chmury* są zawarte w tomie I; jeszcze do tego wrócimy), podstawowego wydania z komentarzem autorstwa Dovera oraz przeznaczonego raczej dla studentów wydania Alana Sommerstei-

¹⁶ Choćby Z. Nerczuk, *Wokół sofistyki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016; W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, PWN, Warszawa 1994.

¹⁷ *A History of Pythagoreanism* – zob. wyżej, przyp. 7; T. Whitmarsh, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, Knopf, New York 2015.

¹⁸ H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, PIW, Warszawa 1969.

¹⁹ *Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, oprac. J. E. Grubbs et al., Oxford University Press, Oxford 2013; *A Companion to Ancient Education*, oprac. W. M. Bloomer, Wiley-Blackwell, Chichester 2015.

na²⁰. Może zaskakiwać uwzględnienie starego i mocno krytykowanego wydania z serii „Oxford Classical Texts” zamiast niedawnego wydania Nigela Wilsona, które je zastąpiło²¹. Czy mimo wszystko wydrukowany grecki tekst jest wynikiem refleksji krytycznej O. Ś.? Nic na to nie wskazuje, nie ma choćby śladowego aparatu krytycznego czy refleksji nad tekstem w komentarzu. Wykorzystanie tekstu Dovera, Sommersteina czy Wilsona wymagałoby natomiast niełatwych, a może wręcz kosztownych negocjacji z brytyjskimi wydawcami. Jeśli spojrzymy na wydrukowany przez O. Ś. tekst *kommationu* rozpoczynającego parabazę (w. 510–517), może nas zdziwić podział greki na wersy, odbiegający od tekstu wydań, tak że kolometria nie pozwala na sensowną analizę metryczną. Krótkie śledztwo wykazuje, że taki właśnie układ tekstu znajdujemy w tekście Halla i Geldarta, ale nie tym wydrukowanym na papierze – tam kolometria nie odbiega w tym miejscu od dzisiejszych wydań – tylko zamieszczonym w internetowej bazie *Perseus Digital Library*. Tam też znajdujemy błędną informację, powtórzoną u O. Ś., że *Chmury* Hall i Geldart zamieścili w tomie II swojej edycji. Powód wykorzystania tego tekstu jest oczywisty, z tej samej przyczyny stare wydanie pojawia się w popularnym *Perseuszu*: brak praw autorskich.

Czy jest sens obdarowywać polskiego czytelnika tekstem greckim z przestarzałego wydania, nie mającego dobrej prasy, a dodatkowo zepsutym przy przenoszeniu do wersji cyfrowej? Dziś takie podstawowe wydania tekstów – to po drugie – są dostępne w wersji elektronicznej nie tylko w postaci bazy *Perseusza* czy *TLG* (nb. nawet bezpłatna, okrojona wersja *TLG* daje dostęp do tekstu Dovera), ale nawet w aplikacji na telefon, jak *Attikos*. Czytanie tekstu greckiego z interaktywnym słownikiem LSJ (wprawdzie w starym wydaniu) na telefonie czy tablecie to rzecz prosta i przyjemna. Po trzecie wreszcie, do kogo taki substytut wydania ma być skierowany? Do studentów filologii klasycznej? Uczniów klas klasycznych w szkołach średnich? Wykształconej klasy średniej *in spe*? Zainteresowani mają dziś dostęp do wydań, choćby i elektronicznych, a humaniści nie potrzebują samego tekstu greckiego, ale raczej nowoczesnego tłumaczenia i dobrych objaśnień tekstu. Mam wrażenie, że na wszystko to jest za późno, nie tam, nie tędy droga. Kiedy na Zachodzie tłumaczenia skupiają się na dotarciu do nowych odbiorców i dobrego wprowadzenia w kulturę antyczną, my zwracamy: do modelu, który nie ma w tym momencie racji bytu. Na pewno nie w takiej formie.

Na koniec kwestia serii i opracowania redakcyjnego tomu. Chwała wydawnictwu, że bierze się za wydawanie klasyków. Jednocześnie warto pamiętać, że to nie tylko splendor, ale także odpowiedzialność. Takich wydań nie można robić na kolanie i w pośpiechu. O tym, że wydanie tekstu greckiego wymaga zachowania zasad sztuki filologicznej, już pisałem. Zauważyłem też przynajmniej w jednym miejscu brak wersu (w. 303: *μυστοδόκος δόμος*). Z kolei w innych miejscach jest kłopot z numeracją wierszy, a w niektórych jej po prostu brakuje (między w. 955 a 975). We *Wstępie* zdarzają się literówki, na przykład „Strapsjades” (s. 51) czy jednorazowy zapis sofistów i pitagorejczyków wielką literą

²⁰ Aristophanis *Comoediae*, t. I, wyd. F. W. Hall, W. M. Geldart, Oxford [1906]; *The Comedies of Aristophanes*, t. III: *Clouds*, wyd., przeł. i oprac. A. H. Sommerstein, Aris & Phillips, Warminster 1982, wydanie Dovera – zob. wyżej, przyp. 10.

²¹ Aristophanis *Fabulae*, t. I, wyd. N. G. Wilson, Oxford University Press, Oxford 2007.

(odpowiednio s. 17 i 29). Również za niedostatki komentarza czy bibliografii część odpowiedzialności bierze na siebie wydawnictwo i redakcja. Drodzy Wydawcy, nie idźcie tą drogą. Uważam, że części błędów można było uniknąć, gdyby nad serią czuwał ktoś z dobrym przygotowaniem starożytnym i filologicznym, odpowiednio dociekliwy i skrupulatny.

Podsumujmy. Wydanie nowego tłumaczenia *Chmur* z komentarzem ma pewne zalety. *Wstęp* czyta się dość przyjemnie, przekład jest płynny i nowi czytelnicy Arystofanesa, którzy nie znają greki i tłumaczenia J. Ł.-T., będą z niego zapewne zadowoleni. Jednocześnie widać wyraźnie, że całość została przygotowana pośpiesznie i bez głębszego namysłu. W wielu sytuacjach warto było dać sobie czas na staranniejsze przemyślenie decyzji translatorskich, wyborów poczynionych w komentarzu i układzie treści we *Wstępie*. Sięgnąć po dodatkowe opracowania poświęcone różnym zagadnieniom związanym z tematyką *Chmur*. Pewność siebie i śmiałe tezy nie zastąpią rzetelnej wiedzy. Nie wystarczy nazwać sofistów patointeligencją i przywołać Lyncha w porównaniu, aby zachwyzić czytelnika. Tłumacz musi na siebie wziąć odpowiedzialność za całość wydania. Zwłaszcza że nasza pędząca epoka potrzebuje kultury antycznej i nowych przekładów autorów greckich i łacińskich. Między innymi dlatego, że oddalenie czasowe antyku, a także jakość i ponadczasowość literatury starożytnej pozwalają na złapanie dystansu do zjawisk nas otaczających czy nawet przytłaczających.

Na koniec dwie refleksje. Po pierwsze, rzeczywiście pilnie potrzebujemy dyskusji, jak ma wyglądać wydawanie tłumaczeń tekstów antycznych. Nie jesteśmy wielkim środowiskiem i marnujemy środki na eksperymenty, zamiast współpracować i ustalić priorytety i zasady. Na przykład paląca jest kwestia komentarza, który dziś coraz bardziej wydaje się niezbędny, a także pytanie o to, jak wyjaśniać antyk współczesnej młodzieży. Bo to chyba jej potrzeby wciąż są dla nas głównym punktem odniesienia. Z pewnością bowiem nie piszemy książek dla siebie. Po drugie, książka, a zwłaszcza braki we *Wstępie* i przypisach pokazują, że warto współpracować z innymi badaczami i nie spieszyć się nadto z publikowaniem. Oczywiście, są punkty i ewaluacje, ale dla nas jako badaczy kluczowym wyznacznikiem jakości powinno być wyłącznie tworzenie prac, które będą warte lektury za dwadzieścia-trzydzieści lat i więcej. Nie ma też co się wstydzić ograniczeń, jakie narzucają nam dyscypliny. Trudno dziś samodzielnie – są oczywiście wyjątki – przetłumaczyć i opracować kompleksowo dzieła autorów antycznych, gdyż większość z nich stawia przed nami problemy wykraczające poza nasze specjalności. Można samemu czytać źródła i opracowania do czasu, aż będzie się gotowym do dzielenia się dojrzałą wiedzą. Można jednak też znaleźć do pracy grupowej partnerów, którzy mają za sobą inne lektury niż my. I to drugie rozwiązanie szczerze polecam. Praca w grupach badawczych to jeden z wyraźnych trendów w obecnej nauce światowej, daje ona szybkie i wymierne efekty. W tym miejscu zresztą obie refleksje się stykają, gdyż w naszym małym środowisku starożytnym powinniśmy szukać współpracy, która zaowocuje projektami znaczącymi i dobrej jakości. Skorzystamy na tym my sami, a także nasi czytelnicy. Wracając do ocenianej książki i refleksji nad jej oceną – wiele można zamieść pod dywan i można tak robić latami. Może jednak pod nasz dywan więcej się już nie zmieści i czas na wiosenne porządki?

Argumentum

Censura Nubium Aristophanicarum ab Olga Śmiechowicz nuper Polonice redditarum.

Bibliografia

- Bartol, K. (przeł., wstęp i oprac.), Oppian, *Halieutika. Poemat o rybach i rybakach*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2020
- Battezzato, L., *Pythagorean Comedies from Epicharmus to Alexis*, *Aevum Antiquum* 8, 2008, s. 139–164
- Bizoń, M. et al., *Antyfont, Dejnarchoś i Likurg*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2020
- Bloomer, W. M. (oprac.), *A Companion to Ancient Education*, Wiley-Blackwell, Chichester 2015
- Brisson, L., *Chapter 18 of the De communi mathematica scientia. Translation and Commentary*, [w:] *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, oprac. E. V. Afonasin et al., Brill, Leiden 2012, s. 37–49
- Brunschvicg, L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. I, wyd. II, Paris 1953
- Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, przeł. E. L. Minar, Cambridge, MA 1972
- Dover, K. J. (wyd. i oprac.), Aristophanes, *Clouds*, Clarendon Press, Oxford 1968
- Gajda-Krynicka, J. (przeł., wstęp i oprac.), Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, Epsilon, Wrocław 1993
- Grubbs, J. E. et al. (oprac.), *Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford University Press, Oxford 2013
- Hall, F. W., W. M. Geldart (wyd.), *Aristophanis Comoediae*, t. I, Oxford [1906]
- Halliwell, S. (przeł.), Aristophanes, *Clouds, Women at the Thesmophoria, Frogs*, Oxford University Press, Oxford 2015
- Huffmann, C. A. (oprac.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014
- Kołodczek, B. J. (przeł., wstęp i oprac.), Marek Terencjusz Warron, *O języku łacińskim*, t. I–II, Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica, Kraków 2019–2021
- Kołodczek, B. J. (przeł., wstęp i oprac.), Gajusz Juliusz Solinus, *Zbiór wiadomości godnych uwagi albo Polihistor*, Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica, Kraków 2020
- Kucharski, J. (przeł., wstęp i oprac.), Hyperejdes, *Mowy*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2016
- Laks, A., G. W. Most (wyd., przeł. i oprac.), *Early Greek Philosophy*, t. I–IX, Harvard University Press, Cambridge, MA 2016
- Lengauer, W., *Religijność starożytnych Greków*, PWN, Warszawa 1994
- Ławińska-Tyszkowska, J. et al. (przeł., wstęp i oprac.), Kallimach, *Dzieła poetyckie*, t. I: *Hymny i epigramy*, ISKŚiO UWr, Wrocław 2016
- Marrou, H.-I., *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, PIW, Warszawa 1969
- Nerczuk, Z., *Wokół sofistyki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016
- Pappas, N., *The Philosopher's New Clothes. The Theaetetus, the Academy, and Philosophy's Turn against Fashion*, Routledge, London – New York 2016

- Power, T., *The Culture of Kitharôidia*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2010
- Sommerstein, A. H. (wyd., przeł. i oprac.), *The Comedies of Aristophanes*, t. III: *Clouds*, Aris & Phillips, Warminster 1982
- Śmiechowicz, O., *Arystofanes*, Sub Lupa, Warszawa 2015
- Śmiechowicz, O., *Didaskalia do historii. Teatr starożytnej Grecji i jego kontekst polityczny*, Universitas, Kraków 2018
- Śmiechowicz, O. (przeł. i oprac.), *Arystofanes, Chmury*, PIW – Teologia Polityczna, Warszawa 2021
- Whitmarsh, T., *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, Knopf, New York 2015
- Wilson, N. G., *Aristophanis Fabulae*, t. I, Oxford University Press, Oxford 2007
- Zhmud, L., *Sixth-, Fifth- and Fourth-Century Pythagoreans*, [w:] *A History of Pythagoreanism*, oprac. C. A. Huffman, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 88–111