

D Y S K U S J E I P O L E M I K I

Włodzimierz Appel

(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

wzappel@umk.pl

<http://orcid.org/0000-0001-6051-5530>

„NIEWYPOWIADALNE” MEANDRY DELFICKIEGO TRÓJNOGU,
CZYLI O CZYM JEDNAK MÓWIĆ NALEŻY

Najnowsza publikacja Krzysztofa Bielawskiego¹ (dalej K.B.) zasługuje na uwagę, zwłaszcza że została wyróżniona nagrodą „Literatury na świecie”. Jest to książka ciekawie pomyślana. Nie było u nas do tej pory opracowania, w którym „złote myśli” starożytnych z założenia umieszczono by w szerokim kontekście literackim i kulturowym². Poza tym łączy je wspólny mianownik, a mianowicie są to sentencje znajdujące się niegdyś, jak przedstawia to starogrecka tradycja, w słynnym sanktuarium Apollona w Delfach (Pytho), a nie rozsiane pośród trymetrów tragedii, w sentencjonalnych heksametrach, w poezji elegijnej lub zebrane zewsząd w rozmaitych gnomologiach, skąd trzeba by je wyłuskiwać. Te delfickie maksymy dziś najwygodniej odnaleźć można w zestawieniu przygotowanym przez Stobajosa, nieco tajemniczego, stosunkowo późnego autora (V wiek n.e.?) szczególnej antologii, w której przywołał ponad pięciuset dawniejszych literatów. Źródłem dla Stobajosa był w tej sentencjonalnej materii niejaki Sosiades³, o którym również niewiele wiadomo⁴.

Książka jest podzielona na dwie zasadnicze części: wprowadzenie do lektury oraz przekład delfickich sentencji, opatrzony krótkimi esejami będącymi rodzajem komentarza do każdej z nich. Uzupełnieniem jest appendix (s. 435–453), dwujęzyczny zbiór odpowiednio wybranych fragmentów zaczerpniętych z *Żywotów i poglądów sławnych filozofów* Diogenesa Laertiosa oraz *Biblioteki* Focjusza, a cały tom wieńczy obszerna bibliografia (s. 455–476).

¹ *Delficki trójnog. Sentencje delfickie*, opracowanie, przekład i komentarz Krzysztof Bielawski, ilustracje Anna Bielawska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2017, ss. 476.

² Takiego szerszego tła brakowało na przykład w pięknie wydanej, bilingwalnie przygotowanej pracy *Hellada i Roma. Sentencje i aforyzmy zaczerpnięte z literatury greckiej i rzymskiej w wyborze i opracowaniu Ireny Krońskiej*, Warszawa 1958, ss. 239.

³ Oraz Demetrios z Faleronu, o czym szerzej K.B., s. 48–51.

⁴ Rekonstruowane imię Sosiadesa (z Tralleis?), zwyczajny w zapasach młodzieńców, pojawia się w tekście *Kroniki Olimpijskiej*, być może autorstwa Flegona, zob. Anonymi *Historici (FGrH), Chronicon Olympicum*, Jacoby, F 2b, 257a, F. fragment 4, 14. Ponadto imię Σωσιάδης widnieje w kilku zapisach inskrypcyjnych, głównie attyckich, ale pochodzących także spoza Attyki, zob. np. *SEG* 15:553 (IG II 5 Cyklady i Delos). Można by zatem uzupełnić przypis 75. u K.B. o taką informację.

Ta oryginalna praca może rzeczywiście zaskoczyć czytelnika, niestety niekoniecznie tylko w pozytywnym tego słowa znaczeniu. Już na początku K.B. zdaje się stwierdzać, że „my z Westem”, inaczej niż zwykli filologowie, mamy odwagę zacząć książkę od przedstawienia konkluzji, bo przecież wiadomo, że i tak wstępy pisze się na końcowym etapie pracy, a więc pora skończyć z naukową hipokryzją umieszczania wniosków na końcu publikacji. Zgodnie z tą deklaracją, książkę otwierają „konkluzje” (s. 9–11). Paradoksalnie wszakże są one w tym wypadku albo obiegowymi stwierdzeniami, albo nie znajdują uzasadnienia na dalszych stronach książki. Dla przykładu można zauważyć, że o samej tradycji mantycznej autor mówi niewiele, a wspomniany przezeń „irracjonalny bezład pytyjskich heksametrów” (s. 9) nie znajduje w pracy żadnego potwierdzenia. Podobnie swoiste odkrycie, że tradycja związana z pochodzeniem delfickich sentencji, tj. ich boskiej i ludzkiej proveniencji, jest „dwoista” (przynajmniej w odbiorze starożytnych) wydaje się stwierdzeniem oczywistym. Z kolei uwaga, że widniejące w świątyni sentencje miały formę inskrypcji najpewniej umieszczanych tam stopniowo odkrywczą także nie jest, a fakt, że sentencje te „do literatury mądrościowej (...) trafiły po odbyciu długiej drogi z kamiennych tablic w Delfach do florilegiów (...)” (s. 10) też wydaje się oczywistością, podobnie zresztą jak występujące po „konkluzjach” stwierdzenie, że Delfy stanowią „centrum greckiej kultury” (s. 11). Oczywiście konkluzje same w sobie nie zawsze muszą być odkrywcze; tylko po co je aż tak eksponować, kiedy nie są?

Następnie autor ładnym gestem składa różne podziękowania, o czym właściwie nie trzeba by osobno wspominać, gdyby nie ich zakończenie w brzmieniu: „nie mam wątpliwości, że zaproponowany tutaj przekład sentencji delfickich z niewielkim komentarzem **jest jedynie wstępem do dalszej pracy** (wyróżnienie – W.A.) – naukowej i artystycznej, ponieważ sentencje stanowią naprawdę syntezę greckiej kultury i domagają się wielorakiego opracowania”, oraz wręcz prowokujący do jakiegoś złośliwego komentarza końcowy motyw topograficzny: OXFORD – KRAKÓW – PEKIN, TAK, TAK” (pominięte zostało CHANGCHUN⁵?). Rodzi się zatem pytanie – czy należy publikować pracę już na etapie wstępnie prowadzonych badań? Mam co do tego poważne wątpliwości, w których z pewnością nie jestem odosobniony.

Nawiasem mówiąc, nawet odnośnie do „skrótów” (s. 17–18) można krytycznie zauważyć, że jeśli się zaznacza, iż skróty „w całej pracy (...) podano według systemu z „L'Année Philologique”⁶, to wyjaśnienie takie wystarcza i nie ma potrzeby jednostkowego (i wybiórczego) tych skrótów rozwijania (np. Glotta – „Glotta. Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache”).

„Wprowadzenie” do sentencji delfickich (s. 19–78) podzielone zostało na kilka podrozdziałów. Szczegółowy przegląd ich treści jeszcze bardziej zwiększyłby objętość tego omówienia, przeto z konieczności muszę ograniczyć się tutaj do odnotowania paru krytycznych spostrzeżeń. I tak na kilku stronach tego rozdziału (s. 26 i n.) K.B. przytacza kilkanaście antycznych świadectw odnoszących się

⁵ Bo przecież, jak osobno zaznacza to K.B., zawdzięcza on „wiele ... studentom Institute for the History of Ancient Civilisations Uniwersytetu w Changchun (...)” (s. 15), z którymi czytał sentencje.

⁶ W rzeczywistości tak nie jest, zob. np. przyp. 80, gdzie zamiast skrótu „BCH”, mamy podane pełne brzmienie tytułu: „Bulletin de correspondance hellénique”.

do mądrości siedmiu mędrców (jest to, jak zaznacza, „wybór źródeł”, s. 26)⁷, które podaje zarówno w oryginale, jak i w przekładzie, głównie swoim, i które następnie stara się sumarycznie omówić. Ale np. w cytacie (s. 23) wprowadza do polskiego przekładu Diogenesa Laertiosa pióra Ireny Krońskiej własne modyfikacje, których osobno nie zaznacza. W druku otrzymujemy zatem tekst „skontaminowany”, a czytelnik nie dowiaduje się, co pochodzi od tłumaczki tekstu, a co jest zmianą dokonaną przez autora. Jedyne w przypisie 14. (dotyczy on przekładu z Pauzaniaza, X, 24, 1 autorstwa Henryka Podbielskiego) K.B. informuje o dokonanej poprawce⁸, skądinąd słusznej, mianowicie zastępuje słowo „spisane” wyrazem „ułożone”. Wie zatem, jak należy postępować z cudzym tekstem, ale wiedzę tę wykorzystuje niekonsekwentnie, by nie powiedzieć: zadziwiająco selektywnie. Kiedy sięga bowiem po przekład Platońskiego *Charmidesa* pióra Władysława Witwickiego, to w przypisie 16. zaznacza tylko, że przytacza go „z niewielkimi swoimi zmianami”, a my ponownie nie wiemy, niestety, jak dalece weń ingeruje, i czy słusznie. Gdy natomiast proponuje przekład fragmentu dialogu *Protagoras* (343 a–b), a można odnieść wrażenie, że jest to autorskie tłumaczenie (nie możemy być tego pewni, ale w przyp. 15. sugeruje porównanie z przekładem *Protagorasa* autorstwa Leopolda Regnera), to wymaga ono dodatkowej korekty⁹.

Nieco zaskakuje więc bezkrytyczne zaufanie K.B. do własnych przekładów i śmiałość dokonywania zmian w przekładach cudzych. Trudno zatem znaleźć dobre uzasadnienie dla rezygnacji np. z przekładu Zofii Abramowiczówny Plutarchowego *O gadulstwie* (17) na rzecz chropawej własnej translacji (s. 30) albo z zastąpienia przekładu Leopolda Regnera pseudoplatońskiego *Alkibiadesa I* (129a) przekładem własnym (s. 29, razem ze „świątynią boga Pytyjskiego”) czy też zastąpienia istniejącego już przekładu 852 fragmentu Eurypidesa zbędną tegoż modyfikacją (s. 99). Naturalnie wolno zastępować istniejące przekłady własnymi; tylko czy zawsze warto tak czynić? Co ciekawe, K.B. jako tłumacz modyfikuje sam siebie. Otóż mądrą przestrożę: ἐγγύη (ἐγγύα), πᾶρα δ' ἄτα przekłada albo

⁷ Pełne zestawienie owych źródeł, jak stwierdza K.B. w przyp. 12, przynosi książka Bruno Snella *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München 1952 (*non vidi*). Nie wiadomo wszakże, jakimi kryteriami kierował się K.B. przy ich doborze, i jakie wnioski można by wysnuć np. ze świadectw przezeń pominiętych.

⁸ W przypisie 13. zapowiada nawet, że tekst przekładu z Pauzaniaza przytacza z zaznaczonymi swoimi „niewielkimi zmianami”. To nieprawda, bo zmiana odnotowana jest tylko jedna (v.s.), natomiast druga (z „Hellenowie” na „Grecy”) i trzecia (w miejsce „tu” – „tam”) wprowadzone zostały milczkiem (pytanie, czy w ogóle potrzebnie, bo przecież ἐνταῦθα, jak wynika ze słownikowego objaśnienia, „o miejscu” oznacza właśnie „tu, tutaj, w tym miejscu”, natomiast w odniesieniu do „kierunku” znaczy „tam, do!”).

⁹ Zob. Platon, *Protagoras*, wstępem i komentarzem opatrzył Leopold Regner – korzystam z wydania z 1995. Jeśli wydanie to nie różni się od wydania z 2004 r. (do którego odwołuje się K.B.), to poprawnych „uczniów” (tak już u Witwickiego; w oryginale μαθηταί) zamienia K.B. na wątpliwych „odbiorców”, a Regnera „wychowanie w duchu lakedemońskim” (τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας – Witwicki mówi tu o „kulturze lakońskiej”) na „wychowanie w duchu spartańskim”. Ponadto ῥήματα βραχέα ἀξιωμαθόμεντα (tj. „godne pamięci krótkie stwierdzenia”) nie są dopełnieniem w kolejnym zdaniu Platona, jak chce tego w swoim przekładzie K.B., pisząc, że mędracy je „ofiarowali jako pierwociny” (u Regnera podobnie: „poświęcili jako pierwociny”). Gramatycznie rzecz biorąc, dopełnieniem do ἀνέθεσαν (sc. οὗτοι – tj. „mędracy”) jest bowiem ἀπαρχὴν τῆς σοφίας („pierwsze owoce mądrości”), a nie wcześniej wspomniane ῥήματα βραχέα ἀξιωμαθόμεντα, które składały się na ich („mędrców”) taką właśnie mądrość (αὐτῶν τὴν σοφίαν τοιαύτην οὖσα).

jako: „Poręka i nieszczęście gotowe” (Dikajarchos), albo jako „Poręka i już nieszczęście” (Plutarch i Diodor Sycylijski), lub bez zmiany cytuje przekład Witwickiego „Poręka a tuż nieszczęście” (Platon)¹⁰. Poza tym zdarzyło się nawet, że K.B. wykorzystał przekład Jerzego Łanowskiego bez poczynienia stosownego przypisu (s. 183 i 327)¹¹, co jest również dlatego istotne, że np. ww. 161–163 z *Ifigenii w Aulidzie* Eurypidesa podaje w tłumaczeniu własnym. O innych kłopotach K.B. z przekładami będzie jeszcze mowa¹². Teraz poprzestańmy na odnotowaniu jeszcze tylko jednej wpadki tłumacza; otóż trudno zrozumieć, dlaczego przekładając świadectwo Dikajarchosa (s. 24) nazywa „Mędrców” – „spryciarzami (sic!), którzy byli dobrzy w stanowieniu praw”, podczas gdy w oryginale mowa jest o *συνετοὺς δὲ τινὰς καὶ νομοθετικούς*, czyli o ludziach rozumnych i znających się na prawodawstwie¹³.

Omówienie treści źródeł też nie w każdym wypadku bywa udane. Najwyraźniej widać to chyba na przykładzie świadectwa z pseudoplatonowego *Hipparcha*; co prawda K.B. odsyła najpierw do przekładu Regnera, ale zaraz sam „streszcza” odnośny *passus* (s. 43)¹⁴. Powiada więc, że: „Autor w usta Sokratesa wkłada słowa na temat tytułowego Hipparcha, który jego zdaniem miał – w celu wychowania mieszkańców **własnej wioski** (ἐπιβουλευὼν αὐτὸς ἐν τοῖς ἀγροῖς παιδεῦσαι) – poustawić w niej hermy (ἔστησεν αὐτοῖς Ἑρμᾶς) **z wyrytymi na nich napisami zawierającymi zwięzłe sformułowane sentencje mądrościowe** (ταῦτα αὐτὸς ἐντείνας εἰς ἔλεγειον αὐτοῦ ποιήματα καὶ ἐπιδείγματα τῆς σοφίας ἐπέγραψεν) własnego autorstwa lub też pochodzące od innych (ἢν τ’ ἔμαθεν καὶ ἢν αὐτὸς ἐξήρην), **ale przez niego samego zebrane**”¹⁵. Wyróżniłem w cytacie te frazy, które nie odpowiadają greckiemu oryginałowi, a nawet gubią jego sens. Szczególnie zaskakuje niezrozumienie przez K.B. tego, co miał zrobić Hipparch, który – jak czytamy w oryginale – „ułożywszy (sc. sentencje) w pentametrze wyrył je (sc. na hermach; tj. kazał wyryć) jako własne wiersze i przykład (pokaz) swej mądrości”. Zgodnie z objaśnieniem słownikowym ἐλεγείον oznacza tu bowiem „pojedynczy wiersz w dystychu elegijnym”, a konkretnie pentametr, czego

¹⁰ Jeszcze w innym miejscu komplementuje takie właśnie brzmienie owej przestrogi stwierdzeniem, że przekład Witwickiego jest „znakomity” (s. 267; jeśli tak, to po co go zmieniać?). Z kolei w apendyksie (s. 437) przytacza tę frazę (z Diogenesa Laertiosa) w przekładzie Ireny Krońskiej: „Ręcz za kogoś, a nieszczęście pewne”.

¹¹ A przecież „o ile nieznaczono inaczej, wszystkie przekłady są mojego autorstwa” powiada K.B. w przypisie 8. Poprawnie natomiast wspominał Jerzego Łanowskiego jako tłumacza przy Eurypidejskim *Orestesie* (przypis 27), ale ominął jego nazwisko przywołując kolejny cytat (w przypisie 46 odsyła tylko do Eurypidesa, *Tragedie*, s. 421).

¹² Już tutaj wszakże skrytykować muszę nieudany przekład fragmentu 14. z poezji Solona (s. 283), który K.B. najwyraźniej źle rozumie, skoro tłumaczy go tak:

Żaden człowiek nie jest szczęśliwy [μάκαρ],
wszyscy śmiertelni pod słońcem – żałośni].

A przecież można było skorzystać np. z już istniejącego przekładu tego fragmentu:

Żaden człowiek śmiertelny szczęśliwy nie jest, lecz wszyscy
których Helios ogląda, w trudzie żywot swój wiodą.

¹³ Tak tłumaczy to zdanie także Irena Krońska w przekładzie Diogenesa Laertiosa (I 40).

¹⁴ Zob. ibidem, przyp. 54. Chodzi o paragraf 228c–229b *Hipparcha* i s. 19 z tomu: Pseudo-Platon, *Zimorodek i inne dialogi*, przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzami opatrzył Leopold Regner, PWN Warszawa 1985.

¹⁵ W oryginale: ἐκλεξάμενος ἃ ἠγεῖτο σοφώτατα εἶναι tj. „wybrałszy takie, które uważał za najmądrzejsze”.

zresztą bardzo dobrą ilustracją są zacytowane dalej w tekście Ps. Platona wiersze Hipparchowego autorstwa, a więc:

μνήμα τόδ' Ἰππάρχου· στείχε δίκαια φρονῶν

oraz

μνήμα τόδ' Ἰππάρχου· μὴ φίλον ἔξαπάτα¹⁶,

o których K.B. w ogóle nie wspomina, choć uznaje „wagę tego źródła” (s. 43).

Innego rodzaju kłopot miewa K.B. z referowaniem cudzych ustaleń. Kiedy np. dywaguje na temat ἄγραφοι νόμοι (s. 46), to raz czerpie z ustaleń Dielsa (Dittenbergera)¹⁷ tak dalece, że miejscami przydałby się cudzysłów, innym zaś razem dokonuje niezbyt rzetelnego skrótu, jak to się dzieje np. w zdaniu „Wilhelm Dittenberger uznaje, że w VI, a może nawet w VII wieku sentencje nazywane delfickimi były wyryte na świątyni”¹⁸, podpartym przypisem 63. odsyłającym do *SIG*.

Z kolei omówieniu inskrypcji z „Miletopolis nad Hellespontem” (= *SIG*, III 1268) poświęca K.B. osobny podrozdział (s. 51–55) i tutaj dopiero, niejako *hysteron proteron*, znajdujemy wyjaśnienie autorstwa komentarza do interesującej nas inskrypcji oraz wskazówki bibliograficzne jej dotyczące. Stanowią one treść obszernego przypisu 79. K.B. podaje datę *editio princeps* (1907), przygotowanej przez F.W. Hauslucka, który, jak stwierdza K.B., „najwyraźniej nie połączył spisu sentencji z maksymami delfickimi, uznając inskrypcję za „dziwny zbiór aforyzmów” („this curious collection of aphorisms”), notując nawet, że nie dowiemy się, jaki był cel ich spisania (...)”. W takim stwierdzeniu mamy jednak do czynienia z wyraźnie krzywdzącą opinią. Otóż, jak wiadomo, znaczenie angielskiego „curious” jest znacznie szersze od polskiego „dziwny”, a nawet gdy się na nie tu zgodzimy, nie musimy wiązać go z treścią inskrypcji, lecz raczej ze sposobem jej zapisania. Mianowicie facsimile, jakim dysponował Hausluck, jest istotnie kuriozalne, ponieważ złożyły się nań dwa odciski, z których, jak zaznacza to w przyp. 1., „The better is too broken for reproduction, whence discrepancies between the facsimile and transliteration” (s. 62). Przedrukowany przerys owego facsimile w pełni zatem upoważniał wydawcę do zacytowanej konstatacji, bo sposób zapisania inskrypcyjnego tekstu istotnie był osobliwy¹⁹. Podkreślić także trzeba, iż Hausluck

¹⁶ „Myśl to Hipparcha (kolejno): idź (*sc.* przez życie) zważając na sprawiedliwość” oraz „nie oszukuj przyjaciela”. Formułka wprowadzająca te myśli przypomina początek gnomicznych sentencji Fokylidesa (καὶ τόδε Φωκυλίδου ... κτλ.).

¹⁷ Komentarz do inskrypcji z mizyjskiej Miletopolis (*titulus Miletopolitanus* = *SIG*, III 1268) przygotował dla edycji Wilhelma Dittenbergera Hermann Diels, o czym K.B. wie, jak wynika to z treści przypisu 79 (o którym będzie jeszcze mowa).

¹⁸ Właściwie rzecz biorąc, jest to pogląd Dielsa, a nie Dittenbergera. W każdym razie oryginalny *passus* (ze strony 393 *SIG*, do której K.B. odsyła w przypisie 63) ma następujące brzmienie: *quodsi iam in Hesiodi q.f. Chironis praeceptis incipitur a deis colendis, veri simile est iam sexto vel septimo saeculo haec praecepta certo quodam ordine et loco sanctitate conspicuo inscripta fuisse.*

¹⁹ Niecodziennosc inskrypcyjnego zapisu podkreślają też Jochen Althoff i Dieter Zeller w pracy, której K.B. „wiele zawdzięcza”, s. 82; chodzi o *Die Worte der sieben Weisen*, Darmstadt 2006, gdzie na s. 53 czytamy m.in., że „Nicht nur sind die Kolumnen (*sc.* der Inschrift – W.A.) unsauber voneinander getrennt, sondern sind sie auch in unterschiedlich grosser Schrift ausgeführt (...). Auch (...)

nie objaśniał treści tych „aforyzmów” (nie objaśniał też szczegółowo treści innych inskrypcji, które wydał w tej samej publikacji), bo pisanie jakiegokolwiek komentarza do niej nie było jego celem. Tak więc najpewniej nie myślał o jakimś oczywistym zestawianiu jej „z maksymami delfickimi”, lecz o zasygnalizowaniu dziwnego sposobu jej zapisania i jej niełatwej edycji.

W dalszej części przypisu 79. K.B. gani A.N. Oikonomidesa, który „już w pierwszym zdaniu (*sc.* swego artykułu – W.A.) powtarza błąd Dielsa, który niewłaściwie przepisał datę pierwszej publikacji **Hensego** (wyróżnienie – W.A.) – w *Sylloge* widnieje ona jako 1901, podczas gdy *de facto* jest to tom 27 «Journal of Hellenic Studies» z roku 1907” (...). Tyle K.B. Można mu wszakże wytknąć, że kiedy tropi cudzy błąd, najwyraźniej własnego nie dostrzega (i to nie tylko w tym miejscu!²⁰). W rzeczywistości nie chodzi bowiem o „Hensego”, jak napisał, lecz o „Hauslucka”, a „błąd Dielsa”, to raczej błąd zecera, który zamiast siódemki wstawił jedynkę, czego ani Diels (ani Dittenberger) w korekcie najwyraźniej nie zauważyli, zwłaszcza że pozostała część opisu bibliograficznego była tam poprawna: „Edd. F.W. Hausluck Journ. Hell. Stud. XXVII 1901, 62, 3 (cum facs.)”. Natomiast Oikonomides istotnie powtórzył nieszczęsną datę 1901 najwyraźniej z drugiej ręki (z *SIG*), informując o edycji Hauslucka.

Ale to nie koniec niespodzianek związanych z inskrypcją z Miletopolis. W przypisie 81. K.B. stwierdza bowiem, że: „Zdjęcie, a nie transkrypcja tej inskrypcji, zaskakująco dobrej jakości, znajduje się w opracowaniu inskrypcji z Baktrii autorstwa Louisa Roberta (...), na stronie 428”. Kiedy sięgniemy do tej publikacji, okaże się jednak, że nie ma tam „zdjęcia inskrypcji”, natomiast widnieje we wskazanym miejscu fotografia wykonanego z niej estampażu, o czym zresztą L. Robert sam informuje²¹. Niby to tylko drobny szczegół, ale przecież nie jedyna pomyłka w książce K.B.

Daleko większy ciężar gatunkowy mają te uchybienia, których K.B. dopuścił się omawiając i tłumacząc treść samej inskrypcji²². Zapisane na kamieniu w dwóch kolumnach, miejscami uszkodzone, 79 aforyzmów nie w pełni pokrywa się z katalogiem złotych myśli siedmiu mędrców sporządzonym przez Sosiadesa/Stobajosa (*Anth.* III, 1, 173 Hense = s. 125–128), czyli z tytułowymi „sentencjami delfickimi”. Kilku z nich brak w zestawieniu Stobajosa, a część nieznacznie różni się ich brzmieniem. W zdecydowanej większości jest ono wszakże zgodne z przekazem literackim. K.B. na trzech stronach konsekwentnie przytacza oryginalny tekst każdej sentencji, tłumaczy ją na polski, jeśli to możliwe identyfikuje je z sentencjami widniejącymi w antologii Stobajosa (np. 7 = 18 Stob.; 33 = 102 Stob.; 45 = 111 Stob. itp.), a ponadto niektóre z nich opatruje lapidarnym objaśnieniem (s. 53–55). I tu pojawia się zasadnicza wątpliwość odnośnie do tej partii tekstu.

Zeilenverteilung ist ganz ungenau”. Wygląd tej zapisanej marmurowej steli nakazuje im ostatecznie stwierdzić, że: „All das macht den Eindruck einer insgesamt sehr sorglos ausgeführten Inschrift”.

²⁰ Jak na ironię, K.B. na s. 55 popełnia pomyłkę podobną do inkryminowanej, ponieważ myli się w dacie: pisze o „dwudziestym październiku”, podczas gdy, jeśli wierzyć Louisowi Robertowi, chodzi o 22 października.

²¹ „(...) je donne ici, fig. 4, la photographie de l' estampe (...)", s. 427.

²² Podstawą rozważań jest dlań tekst w edycji G. Mandela widniejący w *BCH* 33, 1909, s. 402–404; wspomniani wyżej autorzy najnowszej monografii poświęconej sentencjom siedmiu mędrców Althoff i Zeller za podstawę swoich uwag słusznie przyjęli wszakże edycję Dielsa (Dittenberga).

Skoro bowiem przekaz inskrypcyjny w zasadzie nie różni się od rękopiśmiennego i poszczególne *hypothekai* brzmią w oryginalnych wydaniach identycznie, to dlaczego ich polski przekład różni się czasami w aż takim stopniu? Spójrzmy np. na sentencję 28 = 96 Stob.: σαυτὸν (σεαυτὸν) εὖ ποίει – którą raz K.B. tłumaczy dość dwuznacznie jako „Czyń dobrze sobie samemu” (inskrpcja, s. 54), a innym razem jako „Postępuj dobrze względem siebie” (przekład sentencji, s. 331)²³. Z kolei sentencję 29 = 97 Stob.: εὐπροσήγορος γίνου K.B. tłumaczy jako „Bądź uprzejmy w słowach” (inskrpcja, s. 54), a gdzie indziej jako „Bądź przystępny” (przekład sentencji, s. 333). Przy sentencji 47 = 114 Stob.: ἐπὶ ῥώμῃ μὴ καυχῶ mamy kuriozalne: „Nie wykrzykuj przeciwko sile” (inskrpcja, s. 55), a następnie „Nie chwal się siłą” (przekład sentencji, s. 371). Przykładów takich translatorskich niezręczności można by podać jeszcze kilka. Niezbyt udane są też niektóre objaśnienia, jak np. „epigraficzna” wykładnia dołączona do tekstu inskrypcji 36 (s. 54; tylko wgląd w oryginał uczyniłby ją, być może, bardziej przejrzystą. Nb. wystarczyło w przypisie odesłać do wydania Dielsa, zamiast brnąć w egzegę błędnej, choć ostrożnej koniektury Mendela), okraszona na dodatek rozbajającym „Działaj zwięźle”²⁴!

Ale nie tylko z inskrypcją z Miletopolis ma K.B. pewien kłopot. Przy omawianiu bowiem „sentencji delfickich w Baktrii” (s. 55–64) także popełnia pomyłki, począwszy od przekładu epigramu z temenosu Kineasza z Ai Khanoum²⁵:

ἀνδρῶν τοι σοφὰ ταῦτα παλαιότερων ἀνάκει[τα]ι
 ῥήματα ἀριγνῶτων Πυθοῖ ἐν ἡγαθέαι·
 ἔνθεν ταῦτ[α] Κλέαρχος ἐπιφραδέως ἀναγράψα
 εἶσατο τηλαυγῇ Κινέου ἐν τεμένει.

W przekładzie K.B. epigram ten ma następujące brzmienie:

Oto mądre słowa, dawnych słynnych mędrców,
 Złożone jako wotum w najświętszym Pytho,
 Gdzie Klearch uważnie je przepisał
 I tutaj umieścił, aby z dala świeciły swym blaskiem, w świętym okręgu Kineasza.

Na pierwszy rzut oka przekład wydaje się poprawny; kryje się w nim wszakże pewne istotne „ale”. Mianowicie najwyraźniej pomyłone zostało w nim znaczenie ἔνθεν ze znaczeniem ἔνθα, w związku z czym wydzwięk całości jest nieco inny od oryginału, który można by w całości przełożyć tak:

Te mądre zaiste powiedzenia słynnych dawnych mężów,
 są ofiarowane jak wota w poświęcym Pytho;

²³ A w „komentarzu” do tej sentencji zaskakująco stwierdza, że jej sens „najlepiej oddawałoby zdanie: „Nie działaj na własną szkodę” (...), s. 331. No więc?

²⁴ Tak tłumaczy K.B. πρᾶττε συντόμως (= Stob. 104). W sentencji chodzi zaś o natychmiastowe działanie i w innym miejscu znajdziemy jej znacznie lepszy przekład, tj. „działaj zdecydowanie” (s. 349).

²⁵ Dobre zdjęcie całej inskrypcji (kamiennego bloku z epigramem oraz towarzyszącą mu, rozbudowaną delficką sentencją) znaleźć można w materiale ilustracyjnym hasła „Ai Khanoum” w Wikipedii.

skąd²⁶ przepisawszy je starannie, Klearch umieścił je, z daleka widoczne, w temenosie Kineasza.

Ponadto w komentarzu do tego epigramu również natrafimy na pewne nieścisłości, albo na wręcz niezrozumiałe stwierdzenia. Odnośnie do $\tau\omicron\iota$ z pierwszego wiersza K.B. powiada m.in. „Zastanawiające natomiast, że – na ile zdołałem to przebadać – partykuła ta w ogóle nie występuje na inskrypcjach jakiegokolwiek typu²⁷. Nie notują jej żadne indeksy do *Syllloge Inscriptionum Graecarum* (...) czy *Supplementum Epigraphicum Graecum* (...), ani żadne inne zestawienia leksykograficzne” (s. 61). Nie wiem, co K.B. ma na myśli, pisząc o „żadnych innych zestawieniach leksykograficznych” (słowniki?); wiem natomiast, że indeksy w *SEG* zawierają jedynie „Important (Greek) words”, a więc z pewnością nie wszystkie słowa, a na dodatek, na ile zdołałem to przebadać, partykuła $\tau\omicron\iota$ w podobnym sensie, jak w naszym epigramie, występuje np. w inskrypcji z Tomis (zob. *IScM* II, 65,25: $[\tau\alpha]\acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\iota\ \gamma\epsilon\upsilon\eta\acute{\epsilon}\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\acute{\omicron}\mu\eta\nu$).

Z kolei utożsamienie postaci wspomnianego w epigramie Klearcha z postacią Klearcha z Soloi, znanego ucznia Arystotelesa, nie jest aż tak bezdyskusyjne, jak wynikałoby to z objaśnień K.B. Co prawda wspomina on o wątpliwościach Jeffreya Lernerera dotyczących domniemanej podróży Klearcha do Ai – Khanoum²⁸ (zdaniem tego badacza ze źródeł wynikałoby, że filozof „Klearchos never went to Ay Kanom”), ale opatruje je znamienym komentarzem: „osobiście uważam ten kategoriowy sąd za nierozważny”. Otóż warto zauważyć, że cytowani już Althoff i Zeller podkreślają, że aczkolwiek wspomniana identyfikacja Klearcha nie jest niemożliwa, to jednak opiera się na bardzo niepewnych wskazówkach („sehr unsicheren Indizien”, s. 17), i że nie można jednoznacznie przypisać autorstwa inskrypcji właśnie Klearchowi z Soloi. Poza tym należy zauważyć, że nie bardzo wiadomo, co należałoby począć z niezrozumiałym komentarzem K.B. odnośnie do $\eta\gamma\alpha\theta\acute{\epsilon}\alpha\iota$ (z wiersza 2. zacytowanego wyżej epigramu): „Klearch z wyczuciem powiązał tradycję mądrościową wyrażoną w delfickich sentencjach, afiliowaną niejako przy sanktuarium delfickim, oraz znanych skądinąd nagłówków zbiorów sentencji ze znaną, rozpoznawalną w kilku tradycjach poetyckich frazą epiki i poezji” (s. 62–63).

²⁶ Oczywiście z tekstu delfickich inskrypcji.

²⁷ Tu podpira się K.B. przypisem do klasycznej *Griechische Grammatik* Eduarda Schwyzera, który „notuje tylko jedno wystąpienie złożenia $\tau\omicron\iota\upsilon\upsilon\upsilon$ w inskrypcji z Epidauros (...), jednak już w innym znaczeniu i innej funkcji syntaktycznej”. Sensu tego przywołania nie rozumiem. Otóż nawet pobieżny rzut oka na dostępny online materiał inskrypcyjny pozwala odnotować przynajmniej kilkanaście tekstów z widniejącym w nich $\tau\omicron\iota\upsilon\upsilon\upsilon$.

²⁸ Zob. przyp. 107. okraszony kąśliwą uwagą: „...wątpienie Lernerera należy moim zdaniem uznać za tak samo wątpliwe jak wszystko, w co wątpi”. Wcześniej (w przyp. 97.) K.B. informuje o hipotezie Lernerera (w epigramie byłaby mowa o innym Klearchu, który z Aj-Khanoum miał się udać do Delf, a po spisaniu tam sentencji i po powrocie zadbać o ich umieszczenie w temenosie Kineasza) jako najzupełniej odosobnionej opinii, co jednak nie jest zgodne z prawdą. Zob. np. Shane Wallace, *Greek Culture in Afghanistan and India: Old Evidence and New Discoveries*, „Greece and Rome” 2016, nr 63, 2, gdzie na s. 217 czytamy: „Jeffrey Lerner has **correctly stated**” (wyróżnienie – W.A.), that there is no evidence that this Klearchos (tj. Klearch wspomniany w inskrypcji) is Klearchos of Soli, in Cyprus”. Nicco dalej znajdziemy następujące odważne przypuszczenie (s. 218): „Klearchos may have been a member of a prominent family, perhaps even a descendent of Kineas”. Oczywiście naukowy autorytet Louisa Roberta, który zaproponował, by Klearcha z Soloi utożsamiać z inskrypcyjnym Klearchem, jest nadal tak ogromny, że trudno wyzwolnić się spod jego wpływu.

Przejdźmy wszakże do skreślenia przynajmniej kilku uwag na temat drugiej części książki K.B., a mianowicie do rozdziału: „SENTENCJE DELFICKIE PRZEKŁAD KOMENTARZ” (s. 81–434)²⁹. Poprzedza ją kolejny wstęp, a podczas jego lektury zaskoczeni możemy być informacją, że „zakres poszczególnych uwag (...) do sentencji jest subiektywny i nie zawsze **uzasadnialny**” (wyróżnienie – W.A.), bo przecież nie takiego podejścia do badanej materii oczekujemy w poważnej publikacji. Ponownie przywołany został autorytet Westa (s. 81), jednak w dość zaskakującym kontekście. Powiada bowiem K.B. że „wybór odniesień literackich (...) jest jeszcze bardziej subiektywny – **przypomina z pewnością «metodę» ogłoszoną** (wyróżnienie – W.A.) przez Martina L. Westa w jego wstępie do monumentalnego *Wschodniego oblicza Helikonu*; ma swoją metaforę w miłości, którą spotykamy niespodziewanie tam, gdzie jej nie wyglądaliśmy, i spada na nas nie wiadomo dlaczego i kiedy. Jest dyktowany przypadkowością (... , etc.)”. Nie przypominam sobie, by West gdziekolwiek ogłaszał taką „metodę”.

Dowiadujemy się również, że „przekłady sentencji na języki nowożytne” rzadko służyły K.B. pomocą, choć do nich „zawsze zaglądał”, i że – generalnie rzecz biorąc – często radykalnie (lub zasadniczo) się z nimi (lub z interpretacją danej sentencji) nie zgadzał (s. 82). Co ciekawe, okazuje się, że dopiero w pracy K.B. „pierwszy raz wszystkie sentencje zostały opatrzone analizą językową i podstawową bibliografią”, ponadto zaś że „zaproponowany przekład wynika z ustaleń komentarza” (Ibidem). Jak zobaczymy, nie jest to jednak wiążąca obietnica. Zapoznawszy się zaś z przyjętymi przez K.B. założeniami, możemy przystąpić do lektury 147 rad siedmiu mędrców.

Ich katalog otwiera sentencja εἶπὺ θεῶν przetłumaczona jako „podążaj za bogiem”, która w istocie oznacza jednak, jak wyjaśnia to K.B. w komentarzu, „słuchaj głosu boga, podążaj za wskazaniami boga” (s. 87), oczywiście konkretnego boga, jakim w tym wypadku był Apollon. Tłumacz rozwija tę myśl przywołując kilka źródeł, razem z błędnie zacytowanymi wierszami 76–77 z *Króla Edypa* Sofoklesa (s. 88), po czym stwierdza, że „podążanie za bogiem” przywodzi na myśl chrześcijańską (nowożytną) ideę „naśladownictwa Boga” (...). Na szczęście słusznie dystansuje się od takiej *interpretatio Christiana* i ostatecznie podkreśla, iż „W starożytnej religii greckiej taka idea jest nie do pomyślenia”.

Naturalnie trudno byłoby omawiać przekład każdej sentencji i komentarz do niej. Należy też zaznaczyć, że stopień trudności w ich tłumaczeniu jest bardzo zróżnicowany. Obok stwierdzeń jednoznacznych, jak np. „pomagaj przyjacielom” (15), czy „nic ponad miarę” (38), natrafiamy również na takie, których sens zależy od kontekstu, w jakim je postrzegamy. Np. ψέγε μηδένα (25) może znaczyć zarówno „nie gań nikogo”, jak i „nikogo nie potępiaj”, ale też „nikogo nie obwiniaj” (tak przekłada K.B.). Bardzo trudno w takich wypadkach zdecydować się na jedno konkretne tłumaczenie, ponieważ wieloznaczność wpisuje się w charakter przynajmniej niektórych z tych stwierdzeń. Na taką wieloznaczność nierzadko wskazuje K.B. w komentarzach, kiedy szuka najlepszego polskiego odpowiednika dla wyrażenia sensu oryginału, w oczywisty sposób będąc w tej materii

²⁹ W rzeczywistości część ta jest skromniejsza, ponieważ wiele stron jest niezadrukowanych lub wypełnionych grafiką (w sumie mamy niemal sto stron wolnych od jakichkolwiek słów). Objętość książki „nabija” ponadto wielokrotnie powtarzanie opisu bibliograficznego jakiejś pracy, której pełen opis wcześniej został podany (zob. np. przypisy do sentencji 75. i bibliografię do niej – odpowiednio s. 280 i 281).

dłużnikiem słowników, nie tylko języka greckiego. Czasem można przy tej okazji odnieść wrażenie, że dopiero w towarzyszącym danej sentencji objaśnieniu K.B. stara się dociec właściwego sensu danej sentencji, i że w ten sposób komentarz staje się zapisem jego leksykalnych poszukiwań, a nie egzegezą jakiegось uprzednio przemyślanego i dokonanego wyboru translatorskiego. Niekiedy objaśnienia te mogą nawet być odbierane jako próby swoistego usprawiedliwienia niemożności przełożenia danej sentencji, przynajmniej w tak „skondensowanym” brzmieniu, jakie dźwięczy w greckim oryginale.

Rzecz jasna mamy w delfickim katalogu i takie złote myśli, których na nasz język wprost nie da się przełożyć, i które bez jakiegось komentarza mogłyby pozostać niezrozumiałe, zresztą z różnych względów. To trudność, z jaką musi się liczyć każdy tłumacz, który decyduje się na przekład literatury gnomicznej. Ale w zbiorze przygotowanym przez K.B. pojawiają się też takie próby tłumaczenia greckich *hypothekai*, których nie da się obronić, ponieważ są stylistycznie niezręczne lub nazbyt dalekie od sensu oryginału, a czasem nawet błędne. Ich przykładem jest zaproponowany przez K.B. przekład sentencji (108) ἄρρητον κρύπτει, której nadał następujące brzmienie:

To, co niewypowiadalne, zachowaj w tajemnicy!

Otóż, po pierwsze, w słownikach języka polskiego próżno szukać hasła „niewypowiadalny”³⁰, a po drugie, jeśli coś byłoby „niewypowiadalne”, nie trzeba by się obawiać, że ktoś to wypowie, ponieważ i tak nie można byłoby tego wypowiedzieć! A przecież sens tej nauki jest oczywisty. Mianowicie należy zachować w tajemnicy to, o czym nie godzi się mówić (lub, ewentualnie, o czym nie powinno się mówić, co odpowiadałoby greckiemu ἀπόρητος). Naturalnie można by próbować przetłumaczyć greckie ἄρρητον jako to, co „niewypowiedziane”, ale wówczas ta delficka myśl nabrałaby obcego jej znaczenia, stając się raczej zachętą do przemilczenia tego, czego się wcześniej nie powiedziało.

Jak wspominałem, nie sposób omówić tu wszystkich 147 sentencji, których próbę przełożenia podjął K.B. Ograniczę się zatem do skomentowania tylko kilkunastu z nich, podając grecki oryginał, przekład autorstwa K.B. i formułując uwagi do samego przekładu lub do komentarza.

4. γονεῖς αἰδοῦ – „szanuj (= nie zawstydzaj) rodziców”. Nawiasowe sformułowanie „nie zawstydzaj” jest co najmniej dwuznaczne i może być mylnie interpretowane (zręczniejsze byłoby tu: „nie przynoś wstydu rodzicom”).

6. γνῶθι μαθῶν – „zrozum to, czego się nauczyłeś”. Zdecydowanie lepsze rozumienie tej sentencji zawarte jest w komentarzu (s. 105) „poznawaj dzięki nauce”.

³⁰ Zapewne jakąś umowę, w której znalazłby się zapis, że nie można jej wypowiedzieć można byłoby określić jako „niewypowiadalną” (ale kto by się na taką umowę godził?). „Niewypowiadalne” (obecne głównie w przestrzeni internetowej) znalazło się także w polskim przekładzie książki Thomasa Mertona (*W natarcu na niewypowiadalne*, opublikowanej przez wydawnictwo Homini, co dla K.B. zapewne nie jest bez znaczenia), której oryginalny tytuł brzmi *Raid on the Unspeakable*. Greckie ἄρρητος oznacza wszakże przede wszystkim „unspoken”, „that cannot be spoken” lub „not to be spoken” (tak w słowniku *LSJ*, gdzie pochodne „unspeakable” ma raczej znaczenie „niewypowiedzianie”, np. niewypowiedzianie wielki). W *Revised Supplement* do słownika *LSJ* z 1996 hasło uzupełnione jest jeszcze o znaczenie „not spoken of” (o którym się nie mówi).

7. ἀκούσας νόει – „myśl po wysłuchaniu”. Niezręczne. Bardziej udany przykład w komentarzu (s. 107) „zastanów się nad tym, co usłyszałeś”.

10. καιρὸν γυνῶθι – „znaj właściwy czas”. Lepiej „znaj stosowną porę”, zwłaszcza że sam K.B. zwraca uwagę w komentarzu na różnicę pomiędzy *chronos* i *kairos*.

19. ὄρκῳ μὴ χρῶ – „nie przysięgaj”. Lepiej, jak K.B. podkreśla w komentarzu, „nie posługuj się przysięgą”, „nie używaj przysięgi” (s. 133).

26. ἐπαίνει ἀρετήν – „wysławiaj męstwo”. Skoro *arete* jest wieloznacznym terminem, to może należałoby ją pozostawić nieprzetłumaczoną (jak *paideię* w sentencji 21?). Tak czy inaczej przy określaniu wielości znaczeń terminu *arete* K.B. nazbyt swobodnie stwierdził, że „czasami musi to być (...) siła i spryt, czasami wpływy i zuchwalstwo” (s. 155; nie jedyny to przykład logorei, który można by pokazać). A skoro wspomniał o homeryckiej *arete*, to szkoda, że w odnośnej bibliografii nie wymienił pracy Witolda Wróblewskiego *Pojęcie arete i aristos w poematach Homera* („Eos” 1972, nr 60, s. 21–39), i – co także naganne – pominął książkę tegoż autora *Rozwój pojęcia arete w II połowie V wieku p.n.e. Protagoras – Gorgiasz – Demokryt* (Toruń 1979)!

29. ἐχθρὸς ἀμύνου – „trzymaj się z dala od wrogów”. Właściwe byłoby „broń się przed wrogiem”, bo w sentencji chodzi o aktywną postawę wobec wroga, a nie unikanie go.

31. κακίας ἀπέχου – „trzymaj się z dala od zepsucia”. Raczej „poniechaj (= nie czyn) zła”. Nb. myli się K.B., twierdząc, że rzeczownik *κακία* „W poezji – epickiej, lirycznej, dramatycznej – nie występuje w ogóle” (s. 166), ponieważ pojawia się i u Teognisa (w. 322) i u Sofoklesa (*Król Edyp* w. 511 w wydaniu H. Lloyd-Jonesa i N.G. Wilsona, Oxonii MDCCCXC).

32. κοινὸς γίνου – „bądź uprzejmy”. Taki przekład to nieporozumienie; chodzi o to, by „być bezstronnym”.

37. φίλῳ χαρίζου – „raduj przyjaciela”. Raczej – „przyjacielowi bądź przychylny” (bądź gotów wyświadczyć mu przysługę). K.B. przy okazji zauważa, że „w całym delfickim zbiorze czasownik ten (tj. χαρίζομαι – W.A.) występuje w takiej samej formie: nakazu – aż trzy razy” (s. 181); można zauważyć, że podobnie rzecz się ma np. z czasownikiem τιμάω (zob. τίμα w 18, 59 i 65) oraz ἀπέχεσθαι (zob. ἀπέχου w 31, 34 i 51), a więc taka iteratywność nie jest czymś niezwykłym.

45. ἔχων χαρίζου – „jeśli masz, dawaj”. Lepiej byłoby: jeśli możesz, wyświadczyć przysługę.

50. γνοῦς πρᾶττε – „postępuj ze zrozumieniem”(?). Raczej: „podjąwszy decyzję (rozpoznawszy sytuację), działaj”.

51. φόνου ἀπέχου – „trzymaj się z dala od zbrodni”. Niezręczne, także w sferze egzegetycznej. Wydaje się bowiem, że nie chodzi tu o jakieś „trzymanie się z dala” (niech się dzieje, co chce, ja trzymam się od tego czegoś z daleka), lecz o wprost wyrażony nakaz: „poniechaj”, „powstrzymaj się” – w bardzo konkretnym sensie: od mordu (zabójstwa), co istotnie może przypominać, jak zauważa sam K.B. (s. 219), bibilijne „nie zabijaj”.

60. φθόνει μηδενί – „nikomu nie zazdrość”. Proste, zrozumiałe przesłanie. Ale w komentarzu K.B. chyba się pogubił. Jaki bowiem miałyby być związek tej

sentencji ze „zdradzonym przez Afrodytę Hefajstosem”? Żaden! Chyba że ktoś pozazdrościłby Aresowi, że znalazł się w łożu z tą boginią, jak wspomina o tym Lukian w jednym ze swoich *Dialogów bogów*³¹. Daleko trafniejsze jest przypomnienie opisanego przez Homera spotkania Odyseusza z Irosem (którego K.B. nieco zaskakująco wprowadza do komentarza pod imieniem Arnajosa³²) i kłótni, jaka się pomiędzy tymi żebrakami wywiązała, ponieważ *phthonos* (zazdrość) i *phthonein* (zazdrościć) był jej istotnym aspektem. Szkoda ponadto, że K.B. zapomniiał przypomnieć w tym miejscu słynny wiersz z Hezjodowych *Prac i Dni* (w. 26): καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονεῖ καὶ αἰδὸς αἰδῶ („żebrak zazdrości żebrakowi, a pieśniarz pieśniarzowi”), bo mogłoby się to stać inspiracją do dalszej, interesującej interpretacji całej sentencji. Zamiast tego K.B. przywołuje specjalistyczną pracę na temat znaczenia rzeczownika *phthonos* u Pindara autorstwa Patricii Bulman i kończy wątek osobliwym cytatem zaczerpniętym z tego opracowania, a mianowicie, że zazdrość to postawa „pełnego zawiści wycofania [trwanie w złych emocjach], które wyrasta z niedającego się stłumić pragnienia tego, co należy do kogoś innego” (s. 244). Pewnym nieporozumieniem jest również finalne przywołanie postaci Agamemnona z tragedii Ajschylosa; pomimo istotnych wątpliwości ostatecznie wkracza on do pałacu, w którym czeka go śmierć, po czerwonym dywanie, co miałoby obudzić zazdrość bogów. Jednak takie postępowanie Agamemnona było raczej ilustracją ludzkiej *hybris*, a nie boskiej zazdrości. Nie ma więc związku między omawianą sentencją a tą właśnie sceną z tragedii.

66. κριτὴν γυνῶθι – „znaj sędziego”. Raczej trudno pogodzić się z takim przekładem, którego brzmienie, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, może sprzyjać opaczemu rozumieniu tej sentencji. Co prawda w bardzo krótkim komentarzu K.B. podpowiada, jak należałoby tę maksymę delficką interpretować („wiedz, że jest ktoś, kto ma moc wyrokować w twojej sprawie”), ale nie osłabia to pierwszego, złego wrażenia, jakie płynie z lektury zaproponowanego przez siebie przekładu.

67. γάμους κράτει – „panuj nad zaślubinami”. Bardzo niezręczne, a przy okazji ze zbyt liczną i niezbyt trafnie dobraną literaturą przedmiotu, dotyczącą głównie pozycji kobiety w świecie antycznym. Trudno także pogodzić się ze stwierdzeniem, że ta sentencja jest adresowana „Przed wszystkim do ojców i opiekunów prawnych kobiet wydawanych za mąż” (s. 261). Greckie *gamos* to nie tylko zaślubiny, ale także małżeństwo.

74. αἰσχύνην σέβου – „szanuj wstydlivość”(?). Tymczasem *αἰσχύνη* oznacza tu „poczucie wstydu (honoru)”, a nie „wstydlivość”, i nie należy tych pojęć utożsamiać!

75. χάριν ἐκτέλει – „spełniaj wzajemność”. Niepoprawne, a na dodatek z komentarza można by wywnioskować, że tak właśnie tę sentencję należy tłumaczyć!

³¹ Zob. *Dialog XVII*. W rozmowie z Apollonem Hermes z rozbrajającą szczerością stwierdza, że zazdrościł Aresowi (ἐφθόνου τῷ Ἄρει) tego, że znalazł się we wspólnym łożu z najpiękniejszą boginią, Afrodytą.

³² Sam Homer powiada, że choć tak nazwała go matka, to jednak wołano nań Iros (Odyseja 18, 5–7): „Miał na imię Arnajos, to imię matka mu dała przy narodzinach; Irosem go wszyscy młodzieńcy wołali, jako że idąc po raz on wołał, by drzwi mu otworzyć”.

76. εὐτυχίαν εὖχου – „módl się o szczęście”. Przekład nieudany. Otóż nieprawdą jest, że wspomniane przez K.B. terminy „*makar, eudaimon, olbios* i *eutyches*” (oraz odpowiadające tym przymiotnikom rzeczowniki) „wszystkie tłumaczymy na języki nowożytnie jako „szczęśliwy”, bo nie mamy innego wyjścia” (s. 283). Najlepszym zaś tego dowodem byłoby poprawne przełożenie tej właśnie delfickiej maksymy. Otóż grecka εὐτυχία to przede wszystkim „powodzenie”, „pomyślny los” (a nawet „sukces”, gdybyśmy szukali jej odpowiednika we współczesności) i o nią należałoby się modlić, co oczywiście może się później przełożyć na osiągnięcie jakiegoś „szczęścia”, ale wprost nie musi nim być. Powierzchnowy zatem wywód, jaki K.B. przedstawia w komentarzu, jest niezbyt trafny w odniesieniu do tej właśnie sentencji.

77. τύχην στέργε – „kochaj los”. Nie dość, że tę sentencję należy rozumieć inaczej, to w komentarzu do niej mamy kolejny, nieco naiwnie brzmiący wywód. Powiada mianowicie K.B., że „w 77 (*sc.* sentencji – W.A.) znajdujemy radę, by los kochać, jak kocha się kogoś bliskiego z rodziny” (tak już na s. 263), i stara się tę myśl jeszcze, na nieszczęście, rozwinąć. Stwierdza więc m.in., że czasownik *stergein* „opisuje niemal wyłącznie relacje rodzinne. To jest miłość, jaką rodzice żywią do swoich dzieci lub małżonkowie do siebie nawzajem” (s. 287). Pięknie! Tymczasem wystarczy zajrzeć do słownika języka greckiego, by przekonać się, jak powierzchowne są to wyjaśnienia. Czasownik ten może bowiem mówić np. o „przywiązaniu poddanych do władzy”, „o przywiązaniu psa do pana”, **rzadziej** „o miłości małżeńskiej” lub „miłości zmysłowej”. Ponadto ma inne znaczenia, których K.B. najwyraźniej w ogóle nie zauważył (lub nie pasowały mu do interpretacji). Mianowicie *stergein* oznacza także „bycie zadowolonym z czegoś” lub „poprzestawanie na czymś”, „zgadzanie się na coś”, że o innych znaczeniach nie wspomnę. I najprawdopodobniej właśnie o to chodzi w sentencji delfickiej, by nie narzekać na swój los, ale się z nim pogodzić. Zdaje się ona zawierać następującą przesłanie: „pokochaj to, co przeznaczył (ci) los”, bo inaczej możesz pozostać człowiekiem głęboko nieszczęśliwym!

90. ἀλύπως βίου – „żyj bez trosk”. Dokładniejsze tłumaczenie w komentarzu: „żyj beztrudnie” (s. 317). Podkreślić wszakże należy, że przywołanie tutaj jako analogii przesłania słynnego epigramu Seikilosa nie wydaje się właściwe, ponieważ sens ułożonego przezeń epitafium można rozumieć zupełnie inaczej, niż proponuje to K.B., który zresztą już wcześniej próbował je interpretować w tym duchu epikurejskim³³.

92. πέρας ἐπιτέλει μὴ ἀποδειλιῶν – „dąż do celu bez drżenia”. By jednak „nie zadrzeć”, lepiej byłoby przeczytać właściwsze tłumaczenie, np. „bez lęku zmierzaj do celu”, i nie napotkać następującego objaśnienie w odnośnym komentarzu (s. 321): „*Deilia* (δειλία; *apodeilia* – ἀποδειλία – w zachowanych źródłach nie występuje, ale musiałyby mieć sens podobny) oznacza po prostu tchórzostwo”. Rzecz bowiem w tym, że ἀποδειλιῶν nie ma tu nic wspólnego z rzeczownikiem ἀποδειλία, nawet gdyby taki był poświadczony – jest to po prostu forma *participium praesentis activi* od czasownika ἀποδειλιάω.

93. φιλοφρόνει πᾶσιν – „bądź życzliwy dla wszystkich”. K.B. stwierdza w komentarzu (s. 324), że: „Sentencja 93 stanowi też *sui generis* ciekawostkę gramatyczną – jest to jedyne (wyróżnienie – W.A.) poświadczony w zachowanej

³³ Zob. Włodzimierz Appel, *Przesłanie Seikilosa*, „Litteraria Copernicana” 2018, nr 4, s. 9–15.

literaturze greckiej wystąpienie czasownika *philophroneomai* (φιλοφρονέομαι) w stronie czynnej: φιλοφρονέω”, i dopowiada w przyp. 138: „Formę aktywną znalazłem jeszcze tylko raz, w późnej literaturze patrystycznej w aktach soboru efeskiego z 431 roku”. Skoro w aktach soborowych można znaleźć ten czasownik w stronie czynnej, *eo ipso* omawiana sentencja nie może być **jedynym** jego poświadczeniem. Co ciekawe, w *LSJ* forma aktywna tego czasownika odnotowana została u Diodora Sycylijskiego 27, 4 oraz 37, 15, 3: φιλοφρονούντες, a poza tym wskazać można jeszcze dwa ustępy Jana Chryzostoma (*De ieiunio*, PG LX, p. 712, 23: φιλοφρονήσας, i *In Epist. I ad Timoth. PG LXII*, p. 575, 17: φιλοφρόνησον). Ponadto czasownik φιλοφρονέω występuje w stronie czynnej w *Carmina dogmatica* Grzegorza z Nazjanzu: ἔχθρὰ φιλοφρονέων (KZ. Παραβολαὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελιστῶν 505.13).

121. μανθάνων μὴ κάμνε – „nie męcz się nauką”(?). Co prawda w komentarzu K.B. dobitnie stwierdza, że „zdecydowanie nie jest to sentencja wzywająca do uczenia się tylko tego, co przychodzi samo i bez wysiłku” (s. 385), ale przecież gdzie indziej różne sentencje czyta się na ogół bez jakiegokolwiek komentarza i łatwo można sobie wyobrazić cały legion rozmaitych *mathetai*, którzy z tej myśli czynią hasło wygodne dla swej niechęci do jakiegokolwiek edukacji! A więc może raczej: „niech nauka cię nie nuży (nie trudzi)”?

130. μὴ ἄρχε ὑβρίζειν – „nie wszczynaj zniewagi”. Niezgrabne i chyba źle zrozumiane. Naturalnie bywa tak, że można „kogoś (próbować) znieważać”, ale czy można „wszcząć zniewagę”? Czasownik *hybridzein*, jak podkreśla K.B., ma istotnie przynajmniej kilka znaczeń, a sama *hybris* jest rzeczywiście „wielomienna” (tak określił ją Platon). Ale K.B. pomija właśnie taki sens ὑβρίζειν, jaki trzeba wziąć pod uwagę przy tłumaczeniu tej sentencji. Mianowicie w podstawowym znaczeniu czasownik *hybridzein* znaczy: „swawolić, hulać, broić” **w kontekście stosowania przemocy** (wyróżnienie – W.A.) lub dogadzania zmysłom³⁴. Głównie bowiem dopiero jako *transitivum* może oznaczać „znieważać kogoś”, „wyrządzić komuś krzywdę” a nawet „znęcać się nad kimś”³⁵. Tak więc sens sentencji wydaje się odmienny od tłumaczenia zaproponowanego przez K.B. i można go oddać słowami: „nie stosuj pierwszy przemocy” (bo to się może źle skończyć, gdy np. gwałt się gwałtem odcisnie). Przywołanie zatem w komentarzu pięknego Sokratejskiego: μάλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν („lepiej doznawać krzywdy niż krzywdzić”) z „niewszczynaniem zniewag” ma niewiele wspólnego!

Nietrafnych sformułowań, a także objaśnień zawartych w komentarzach (esejach) można byłoby wskazać więcej. Sądzę jednak, iż *sapienti sat*, i że można już przerwać tę niewesołą prezentację potknięć oraz rozmaitych nieporozumień (w istocie „kontynuowalną”). Nieporozumieniem bowiem zdaje się również swoiste dochodzenie, nie zawsze udane, do właściwego sensu sentencji niejako na oczach czytelnika, jakby tłumacz dopiero w metaforycznym z nim dialogu sam siebie chciał przekonać do takiej czy innej interpretacji.

³⁴ Tak w *Słowniku grecko-polskim* pod red. Zofii Abramowiczówny. Zgodnie z objaśnieniem *LSJ* podstawowe znaczenie tego czasownika to także: „wax wanton, run riot, in the use of superior strength or power, or in sensual indulgence”.

³⁵ Swoistym odstępstwem byłaby składnia czasownika ὑβρίζειν jako *verbum intransitivum* z tzw. *accusativem* biernika wewnętrznego, np. ὑβριν ἐς ἡμᾶς ὑβριστ᾽ Ἀγαμέμνων (Eurypides, *Ifigenia w Aulidzie*, w. 961).

Naturalnie komentarze pisane przez K.B. mają bardzo zróżnicowany poziom i charakter. Obok rzeczywiście ciekawych i poprawnie opracowanych trafiają się nieco chaotyczne i jakby odarte z kontekstu chronologiczno-kulturowego, w których przeskok od Homera do późnej literatury greckiej dokonuje się z niepokojącą łatwością. Poza tym z jednej strony czasami brzmią chyba nazbyt naiwnie, a przy tym niektóre wyjaśnienia wyglądają jak gramatyczne preparacje opracowane dla potrzeb wstępnej nauki języka greckiego, z drugiej zaś strony bywa wszakże i tak, że są popisem trudnej, i chyba zbędnej w tego typu publikacji wiedzy „zakamarkowej”, specjalistycznej i typowo filologicznej. Miejscami wyglądają też wręcz jak pośpieszne wypisy ze słownika, przy czym nie zawsze najstaranniej dokonane³⁶. W związku z tym rodzi się natrętne pytanie: dla kogo jest ta książka przeznaczona?

Poza tym translatorska kuchnia nie powinna, jak się wydaje, brylować na salonie wydawniczym, czyli w książce oddanej już do druku. Chyba lepiej byłoby, gdyby K.B. przygotował osobną publikację na temat trudności translatorsko-interpretacyjnych dotyczących rozumienia sentencji delfickich, aniżeli oddawał do rąk czytelnika swoisty półprodukt, który ma być w pewnym sensie usprawiedliwiony poprzez dołączoną doń komentowaną erratę. W tym kontekście można nawet przywołać jedną z delfickich *hypothekai*, o której warto pamiętać nie tylko podczas wykładów, ale również przy pisaniu książek: λέγε εἰδὼς (88).

Na koniec jeszcze jedna uwaga: Krzysztof Bielański niewątpliwie jest zdolnym badaczem, bardzo aktywnym, obdarzonym wyobraźnią i lekkością pióra, może tylko nazbyt nieraz ufającym swoim filologicznym umiejętnościom i głośnym racjom; tym bardziej zatem mogą irytować popełniane przezeń błędy.

Pisałem w Błędówce pod koniec 2018 roku.

³⁶ Co znamienne, K.B. nawet w końcowej bibliografii nie wymienia *Słownika grecko-polskiego*, opracowanego pod redakcją Zofii Abramowiczówny (T. I–IV, 1958–1965), z którego zapewne korzystał, jakby nie chcąc odkryć istotnego źródła swoich leksykograficznych uwag. Wymienia natomiast *Greek – English Lexicon* i towarzyszący mu *Supplement* z 1996 (przy „skrótach”, s. 17), a w bibliografii przypomina istnienie *Słownika grecko-polskiego* Zygmunta Węclewskiego, obecnie już tylko antykwarycznej rzadkości (1851; 1905²).