

MACIEJ STANISZEWSKI
(Warszawa)

ELEMENTARZ ETYCZNY Z BŁĘDAMI*

Inaugurujący serię „Źródła myśli filozoficznej” wydawaną przez WAM *Podręcznik etyki* Arejosa Didymosa ukazał się już kilka lat temu, lecz moim zdaniem nadal zasługuje na recenzję, zwłaszcza że jest jeszcze dostępny w księgarniach internetowych. Należy oczywiście tylko przyklasnąć inicjatywie, która, dzięki formie, na jaką coraz częściej decydują się wydawnictwa (tekst grecki z polskim przekładem *a fronte*), pozwala zapoznać się z interesującymi i stosunkowo rzadkimi tekstami wcale nie tak małej publiczności, znającej grekę w stopniu umożliwiającym identyfikację w tekście oryginału pewnych kluczowych terminów. Dalsze tomy wydane w tej serii (między innymi trzy dzieła Porfiriusza i mający wiele wspólnego z omawianym tu *Podręcznikiem etyki Wykład nauk Platona Alkinoosa*) również zasługują na uwagę. Inicjatywy takie wypełniają lukę na rynku wydawniczym i zapoznają szerszą publiczność z tekstami, które do tej pory znała ona co najwyżej z drugiej ręki, z trudno dostępnych mimo wszystko przekładów obcojęzycznych – a w najczęstszych wypadkach z lektury katalogu biblioteki diuka Des Esseintes lub rozmaitego autoramentu powieści, w których nazwiska, takie jak Jamblich, Porfiriusz, Tritemiusz, Damascjusz, Paracelsus, Izydor z Sewilli itp., nagromadzone bezładnie *en vrac* służą budowaniu atmosfery tajemniczości i wywoływaniu erudycyjnego dreszczyku.

Arejos Didymos nie należy do najświetniejszych filozofów starożytnych, ale bynajmniej nie zasługuje na lekceważenie. Działa on w drugiej połowie I wieku naszej ery, jest więc mniej więcej o pokolenie młodszy od Cyserona. Podobnie jak on, uprzystępnia czytelnikom poglądy wcześniejszych filozofów, lecz w przeciwieństwie do rzymskiego autora dąży do maksymalnej prostoty i systematyczności, przywodzącej na myśl *Historię filozofii* Tatariewiczza. *Podręcznik etyki* składa się z trzech części: pierwsza to ogólny zarys problematyki etycznej, w którym widać wpływy różnych systemów filozoficznych, druga przedstawia poglądy Zenona z Kition i innych stoików, trzecia – Arystotelesa i jego szkoły. Metodyczny wykład etyki stoików wydaje się tym potrzebniejszy, że dzieła Ze-

* Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, przekład, wstęp i komentarz Michał Wojciechowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, 216 s.

nona i Chryzypa zaginęły (zresztą z uwagi na ich dużą szczegółowość trudno by było znaleźć wśród nich elementarz etyczny), a późniejsi stoicy nawet w dziełach o wyraźnym przeznaczeniu dydaktycznym – jak pisma Seneki czy *Enchiridion* Epikteta/Arriana – raczej skupiali się na wpajaniu czytelnikowi maksym życiowych niż na przedstawieniu całego systemu od podstaw. Z kolei zachowane pisma Arystotelesa przeznaczone są dla zaawansowanych odbiorców. Choć *Etyka nikomachejska* wyróżnia się wśród nich większą klarownością i systematycznością, to pod tymi względami znacznie nad nią góruje tekst Didymosa, jednak jego naczelną zaletą jest zwięzłość.

Zestawmy na przykład wykłady dotyczące przyjaźni. Arystoteles poświęca tej ważnej kwestii księgi VIII i IX *Etyki nikomachejskiej*, pełne subtelnych, nie zawsze całkiem jasnych rozważań, Didymos – krótki akapit, w którym wymienia odmiany przyjaźni, określa podstawę każdej z nich i wymienia wspólne im cele. Może takie pisma filozoficzne bardziej odpowiadają tempu dzisiejszego życia?

Oczywiście istnieje inne dzieło, przedstawiające zwięzłe poglądy perypatetyków i stoików – to *Żywoty filozofów* Diogenesa Laertiosa. Wady i zalety opracowania Didymosa należałoby rozważyć w zestawieniu z właśnie tym dziełem.

Ciekawa jest opowiedziana we wstępie przez Michała Wojciechowskiego historia ustalenia, kto jest autorem *Podręcznika*. Przez setki lat był on anonimowym rozdziałem *Antologii* Stobajosa (II 7). Dopiero w 1859 roku August Meineke zauważył, że zdanie z tego rozdziału jest w innej części *Antologii* przypisywane Didymosowi, i uznał to za dowód, że ten zarys etyki stoickiej i perypatetyckiej jest dziełem wspomnianego przez różne źródła filozofa z Aleksandrii¹. To pocieszające dla filologa, że można dokonać tak ważnego odkrycia nie szukając papirusów w Egipcie ani palimpsestów w Bibliotece Watykańskiej, lecz inteligentnie zestawiając dwa miejsca z tego samego antycznego zbioru.

Tekst grecki to reprodukcja tekstu Curtiusa Wachsmutha², który – mimo upływu ponad stu lat od jego wydania – pozostaje nadal aktualnym tekstem Stobajosa³. Tłumacz uprzedza we wstępie⁴, że w wielu miejscach rozstrzyga problemy krytyczne inaczej niż niemiecki uczyony, rezygnując z jego poprawek i uzupełnień i przywracając do tekstu lekcje rękopisów. Szkoda, że Wojciechowski nie zaznaczył tych odstępstw czy to w przypisach, czy w osobnej notce – byłby to wkład do krytyki tekstu Stobajosa i Didymosa.

Kontrowersyjny wydaje się pomysł umieszczenia we wstępie słowniczka najważniejszych terminów greckich – nie dość, że bez znaków diakrytycznych (co dziwi, bo przecież w zamieszczonym w tym samym tomie tekście Didymosa są

¹ A. Meineke, *Zu Stobäus*, *Zeitschrift für das Gymnasialwesen* 13, 1859, s. 564.

² *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores*, t. II, Berlin 1894, s. 37–152.

³ Na tym tekście opiera się też dwujęzyczne wydanie Arthura Pomeroya: *Arius Didymus, Epitome of Stoic Ethics*, wyd. i przeł. A. J. Pomeroy, Society of Biblical Literature, Atlanta 1999.

⁴ S. 15.

akcenty i przydechy), to z błędami ortograficznymi (χρεσις zamiast χρῆσις i ων zamiast ὄν). Czytelnik bardziej skorzystałby z indeksu terminów greckich i polskich, zwłaszcza że wiele z nich Didymos definiuje w tekście.

Dodajmy jeszcze, że w polskiej edycji przydałyby się odniesienia do *Stoicorum veterum fragmenta* von Arnima. Nie ma ich w wydaniu Wachsmutha, ale to akurat nic dziwnego, skoro ukazało się ono prawie trzydzieści lat wcześniej niż *SVF*.

W pełni doceniając pomysł Wojciechowskiego, by oswoić polskiego czytelnika z tym znanym u nas do tej pory tylko niewielkiej garstce specjalistów autorem, muszę jednak wspomnieć o zasadniczej wadzie tego tomu – licznych błędach w tłumaczeniu. Ograniczę się tutaj do kilku przykładów.

S. 23 (§ 1): „etyka jest [...] rozumowaniem, przez które dowiadujemy się o cnotę możliwą do nabycia”. W oryginale: λόγος καθ’ ὃν χρῆσόμεθα ἐθιστῆ ἀρετῆ, co znaczy: „zasadą, zgodnie z którą będziemy się posługiwać nabytą cnotą”.

Λόγος wśród swoich licznych znaczeń ma również i takie, jak łacińskie słowo *ratio* – ‘zasada, reguła’⁵; χρῆσόμεθα nie pochodzi od χράω – ‘dowiedzieć się czegoś od wyroczni’, lecz od χράομαι – ‘korzystać, używać, posługiwać się’ itd. *Adiectivum verbale* na -τον znaczy nie tylko to, co łacińskie przymiotniki na *-bilis*, ale również odpowiada łacińskiemu *participium perfecti passivi*.

S. 25 (§ 1):

Namiętność jest, jak u Arystotelesa, bezrozumnym, skłonny do nadmiaru ruchem duszy. Wprawdzie jako bezrozumny formuje się stosownie do braku kierującego rozumem, ale ma zdolność podporządkowania, zgodnie z którą ma za wrodzone słuchanie rozumującego. Jako skłonny do nadmiaru w naturalny sposób przyjmuje nadmiar, ale nie jako z zasady nadmierny; czasem bowiem przejawia nadmiar, a czasem niedobór.

Czytelnika zdziwi już pierwsze zdanie. Dlaczego definicji namiętności towarzyszy uwaga „jak u Arystotelesa”? W oryginale czytamy: ὡς μὲν Ἀριστοτέλης – „jak przynajmniej twierdzi Arystoteles”, a zatem Didymos wprowadza tu po prostu cytat.

Dalszy ciąg tego akapitu w przekładzie wydaje się niezwykle zawikłany. Gdyby jeszcze zamiast „rozumującego” był „Rozumujący”, moglibyśmy mieć wrażenie, że to fragment nieznanego do tej pory rękopisu Hegla. Znowu musimy przyjrzeć się oryginałowi:

Πάθος δ’ ἐστίν, ὡς μὲν Ἀριστοτέλης, ἄλογος ψυχῆς κίνησις πλεοναστική. Τὸ μὲν ‘ἄλογον’ κατὰ τοῦ μὴ ἔχοντος τὸν ἀρχικὸν λόγον τάπτει, τὸν γὰρ ὑποτακτικὸν ἔχει, καθ’ ὃν ὑπακούειν πέφυκε τοῦ λογικοῦ· τὸ δὲ ‘πλεοναστικόν’ κατὰ τοῦ πεφυκότος ἐπιδέχασθαι πλεονασμόν, οὐ κατὰ τοῦ ἤδη πλεονάζοντος· ποτὲ μὲν γὰρ πλεονάζει, ποτὲ δ’ ἐλλείπει.

Tłumacz lepiej uchwyciłby sens, gdyby zwrócił uwagę na cudzysłowy, wprowadzone do tekstu przez Wachsmutha. Didymos omawia tu bowiem użycie

⁵ Zob. LSJ, s.v., III 2 d.

przez Arystotelesa dwóch określeń „ruchu duszy”. Proponowałbym taką polską wersję:

Określenia „bezrozumny” używa [jedno ze słownikowych znaczeń *τάττω*⁶; chodzi oczywiście o Arystotelesa] ze względu na brak w nim rozumu zdolnego do kierowania, ma bowiem rozum zdolny do podporządkowania się, dzięki któremu jest z natury posłuszny temu, co rozumne; natomiast określenia „skłonny do nadmiaru” używa w znaczeniu ‘z natury mogący przejawiać nadmiar’, a nie ‘rzeczywiście przejawiający nadmiar’; czasem bowiem wykazuje nadmiar, a czasem brak.

Do tego zdania Didymos nawiązuje parę linijek niżej, pisząc:

ὡς δ' ὁ Στωικὸς ὠρίσατο Ζήνων, πάθος ἐστὶν ὁρμὴ πλεονάζουσα. Οὐ λέγει ‘πεφυκῖα πλεονάζειν’, ἀλλ' ἤδη ἐν πλεονασμῷ οὖσα· οὐ γὰρ δυνάμει, μᾶλλον δ' ἐνεργείᾳ.

Przekład Wojciechowskiego jest dosyć niejasny:

a jak stoik Zenon definiował, namiętność jest dążeniem nadmiernym. Nie mówi, żeby na sposób wrodzony było nadmierne, ale właśnie jako występujące w nadmiarze, nie jest bowiem możliwością, lecz raczej działaniem.

Tłumacz chyba nie zauważył, że Didymos zestawia definicję Zenona z definicją Arystotelesa, omówioną przed chwilą wyżej. Dla Arystotelesa określenie *πλεοναστικός* ma znaczenie ‘taki, który może występować w nadmiarze, ale niekoniecznie właśnie występuje’; inny ma sens użyty przez Zenona imiesłów *πλεονάζων*; powyższy ustęp powinien brzmieć w przekładzie:

nie mówi, że z natury może przejawiać nadmiar, lecz że w nadmiarze faktycznie [‘właśnie, obecnie’ – ἤδη] występuje; nie potencjalnie [δυνάμει], lecz aktualnie [ἐνεργείᾳ].

A oto, jak Wojciechowski tłumaczy następne zdanie, również odnoszące się do Zenona z Kition:

Zdefiniował zaś tak: namiętność jest wzburzeniem duszy, sprowadzającym ruchliwość od lotnego biegu do pobudliwości.

Te słowa mogą zachwiać przekonaniem, tak dobitnie wyrażonym przez Leokadię Małunowicz: „z reguły musimy przyjąć, że autor nie mógł pisać nonsensów”⁷. Zajrzyjmy do tekstu oryginalnego:

Ὁρίσατο δὲ κάκεινως· πάθος ἐστὶ πτοία ψυχῆς, ἀπὸ τῆς τῶν πτηνῶν φορᾶς τὸ εὐκίνητον τοῦ παθητικοῦ παρεικάσας.

⁶ Zob. *ibid.*, s.v. *τάσσω*, III 1 a.

⁷ L. Małunowicz, *Wstęp do filologii klasycznej*, Lublin 1960, s. 206.

Najpierw należy zauważyć, że czasownik *παρειακάζω* znaczy tyle co ‘porównać do czegoś, ustalić z czymś analogię’. A gdyby participium miało się odnosić do *πτοία* (choć nie wiadomo, po co), powinno być w rodzaju żeńskim. Zdanie należy rozumieć jak następuje:

Zdefiniował i tak: „Namiętność jest wzburzeniem [*πτοία*] duszy”, porównując łatwość, z jaką wzbudza się namiętność w biernej części duszy do sposobu, w jaki wlatują ptaki [*πτηνά*].

Co tu robi porównanie do ptaków? Etymologicznie *πτοία* zdaje się pochodzić od tego samego rdzenia, który obecny jest w czasowniku *πέτομαι* (‘latać, zrywać się do lotu’) i przymiotniku *πτηνός* (‘skrzydlaty’, w rodzaju nijakim – ‘ptak’) – szczegółowa dyskusja chociażby w słownikach Boisacq’a i Chantraine’a. Znając zamiłowanie stoików do etymologii możemy założyć, że w tym wypadku udało im się całkiem sensowne zestawienie – te dwa słowa istotnie wywodzą się ze wspólnego rdzenia. Rozstajemy się wreszcie ze stroną 25. Przechodzimy na s. 27 (§ 2):

Jak zatem rzeczą lekarza jest najpierw przekonać chorego do poddania się leczeniu, a po drugie argumenty odradzających obalić, tak i z filozofem. Zwraca się i ten drugi z argumentacją zwaną zachętą, a jest to zachęta pobudzająca do cnoty. Taka, która wskazuje, co dla niej najbardziej pożyteczne, zaś przeciwnikom, oskarżycielom i inaczej szkodzącym przedstawia dowód błędności filozoficznie.

Drugie i trzecie zdanie warto skonfrontować z oryginałem:

Κεῖται τοίνυν ἐκάτερον τούτων ἐν τῷ προσαγορευμένῳ προτρεπτικῷ λόγῳ, ἔστι γὰρ ὁ προτρεπτικὸς ὁ παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν. Τοῦτου δ’ ὁ μὲν ἐνδείκνυται τὸ μεγαλοφελὲς αὐτῆς, ὁ δὲ τοὺς ἀνασκευάζοντας ἢ κατηγοροῦντας ἢ πως ἄλλως κακοθηζομένους <εἰς> τὴν φιλοσοφίαν ἀπελέγχει.

Tekst grecki znaczy:

Jedno i drugie [tzn. zarówno zachęta jak i refutacja argumentów przeciwnych; zwróćmy uwagę na *neutrum ἐκάτερον*] zawarte jest w tak zwanym protreptyku, jest zaś protreptyk zachętą do cnoty. Część protreptyku wskazuje, jak wielki z niej płynie pożytek, część zaś daje odpór tym, którzy ją zwalczają, oskarżają, czy jakoś inaczej szkodzą filozofii.

S. 29 (§ 2):

Dwojakie jest rozumowanie na temat sposobu życia: szczegółowe i ogólne. Przy jednostkowym [tutaj chyba akurat *variatio* w oddaniu greckiego ἴδιος zupełnie zbyteczna, bo wywołuje w umyśle czytelnika niepotrzebny zamęt] zważać trzeba na to, co dotyczy każdego z osobna, na przykład czy rozumny powinien uczestniczyć w polityce lub przestawać z rządzącymi, albo czy mędrzec winien się ożenić; natomiast przy ogólnym na to, co dotyczy wszystkich razem, to jest na przykład: jaki jest najlepszy ustrój? Czy urzędy i honory powinny być ogólnie dostępne [Wojciechowski pomija tu w przekładzie słowa ἢ τιμητάς – ‘czy przyznawane wedle uznania’]? To ogólne należy nazwać politycznym, a pod jego kątem układać nawet to, co jest częścią spraw życiowych, a to ze względu na zasięg i ogólność.

Łatwo się domyślić, że coś jest nie w porządku z ostatnim zdaniem. Przyj-
rzyjmy mu się w oryginale:

Τούτον δὲ τὸν κοινὸν προσαγορευτέον μὲν πολιτικόν, τακτέον δὲ καθ' αὐτὸν καίπερ ὄντα μέρος
τοῦ περὶ βίων διὰ τε τὸ μέγεθος καὶ τὴν κοινότητα.

Proponuję następujący przekład:

Te rozważania ogólne należy nazwać politycznymi i wyznaczyć im osobne, własne [καθ' αὐτόν] miejsce
[w klasyfikacji], choć są częścią rozważań o sposobach życia, a to ze względu na ich zasięg i ogólność

Po wyliczeniu rozmaitych rzeczywistych i pozornych dóbr Didymos dodaje,
jeśli wierzyć Wojciechowskiemu, s. 33 (§ 2):

Oczywiście nie na tej samej zasadzie wszystkie one podłączone zostały do głównego wykładu o dobrach
i rzeczach złych.

Zestawmy to zdanie z oryginałem:

Οὐ μὴν ἀλλ' ὁμοίως τοῦσδε σύμπαντας εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ὡς γενικώτατον ὑπέταξε
λόγον.

Οὐ μὴν ἀλλά nie znaczy 'oczywiście nie'. Nie trzeba sięgać do Dennistona⁸,
również Abramowiczówna podaje właściwy odpowiednik 'niemniej jednak'⁹
– sens zatem otrzymujemy przeciwny: 'niemniej na tej samej zasadzie'. Tłumacz
nieprecyzyjnie oddał również resztę zdania, które w sumie ma sens:

Niemniej na tej samej zasadzie podporządkował je wszystkie [Eudoros z Aleksandrii] rozważaniom
o tym, co dobre i złe, jako najbardziej ogólnym.

Kilka linijek niżej czytamy w przekładzie:

do wykładów o postępowaniu należy ten o czynach zbliżających do działania i o czynach odsuwających
od działania [...] oraz ten o tzw. postępowaniu swoistym i odpowiednim dla gatunku.

Zdanie to dziwi z dwóch powodów. Po pierwsze – można sobie wyobrazić
czyn odsuwający kogoś od działania, na przykład wtrącenie do więzienia, ale
dlaczego osobny dział etyki miałby się zajmować takimi postępkami? Po drugie
– trudno uwierzyć, że Eudoros wyróżnia osobny rodzaj działania, nazywając go

⁸ J. D. Denniston, *The Greek Particles*, wyd. II, Oxford 1954, s. 28: „it normally denotes that
what is being said cannot be gainsaid, however strong the arguments to the contrary”; możemy tam
zajrzeć, jeśli interesuje nas próba interpretacji genezy tego zestawienia. Zresztą korzystanie z tej
książki zawsze wiąże się z pożytkiem.

⁹ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. III, PWN, Warszawa 1962, s.v. οὐ μὴν ἀλλά.

„postępowaniem swoistym i odpowiednim dla gatunku”. Najwyraźniej zdaniem Wojciechowskiego jest to stosowany w filozofii Eudorosa termin techniczny, zresztą nieco niżej wspomina znowu w przekładzie o „tzw. postępowaniu swoistym i gatunkowym”. Te osobliwości znikną, jeśli spojrzymy na oryginał:

Τοῦ δὲ περὶ τῆς πράξεως λόγου ὁ μὲν ἐστὶ περὶ τῶν οικειούντων πρὸς τινὰς πράξεις, ὁ δὲ περὶ τῶν ἀλλοτριούντων ἀπὸ τινῶν πράξεων, [...] ὁ δὲ περὶ τῆς ἰδίως καὶ ὁμωνύμως τῷ γένει λεγομένης πράξεως.

Jak widać, budzące zastrzeżenia słowo „czyny” to dodatek tłumacza. Didymos mówi nie o czynach, lecz o powodach mogących kogoś skłonić do działania lub odwieść od niego. Na początku zdania słowo *πρᾶξις* jest nazwą rodzajową – nazywa się tak ogólnie działanie. Działania dzielą się na kilka gatunków. Jeden z nich – postępowanie słuszne lub wynikające z powinności – ma nazwę taką samą, jak cały rodzaj, innymi słowy jest to *πρᾶξις sensu stricto* lub *par excellence*. Może to prowadzić – a w polskim przekładzie rzeczywiście prowadzi – do konfuzji. Autor zastrzega zatem: „jeden z działów dotyczy tego, co homonimicznie z całym rodzajem nazywa się również *πρᾶξις* – we właściwym sensie tego słowa [i*δίως*]”.

Przystępując na tej samej stronie do szczegółowego wykładu etyki, Didymos stwierdza, zdaniem Wojciechowskiego: „Trzeba się zadowolić wybranymi kwestiami, zaczynając od ogólnych”. Ta deklaracja nie bardzo się zgadza z zamysłem przedstawienia podstaw etyki. I rzeczywiście Didymos pisze coś zgoła innego: ἀρκτέον δὲ τῶν προβλημάτων, προτάττοντα τὰ γένη. Forma ἀρκτέον to *adiectivum verbale* od ἄρχω (‘zaczynać’), a nie od ἀρκέομαι (‘zadowalać się czymś, poprzestawać na czymś’), jak zdaje się sugerować przekład. Poza tym rodzajnik przed słowem προβλημάτων wskazuje na to, że chodzi o wszystkie zagadnienia, a nie tylko wybrane. W sumie zdanie więc znaczy: ‘Należy zacząć omawianie zagadnień, stawiając na początku te ogólne’. Na usprawiedliwienie Tłumacza trzeba dodać, że czuje on, iż coś jest nie w porządku z jego przekładem, zaznacza bowiem w przypisie: „Całe zdanie jest zawile i różnie bywało tłumaczone”.

S. 35 (§ 3 b): „nie jest natomiast poprawne [zdanie] młodszych perypatetyków z Kritolaosa”. Co ma na myśli Wojciechowski, mówiąc o „perypatetykach z Kritolaosa”? Didymos mówi o poglądzie τῶν ἀπὸ Κριτολάου – filozofów ze szkoły Kritolaosa. Garść przykładów chociażby u Mengego¹⁰.

Kilka stron dalej – s. 43 (§ 3 c) – Didymos pisze, czym jest dla Arystotelesa cnota doskonała (ἀρετὴ τελεία). Podaje jej trzy definicje, z których ostatnia – zdaniem Wojciechowskiego – mówi, że jest to cnota, która „by się kierowała na zasadzie współbrzmienia od rozumnej części duszy ku bezrozumnej”. Co to

¹⁰ H. Menge i in., *Repetitorium der griechischen Syntax*, wyd. X, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, s. 96, § 12.

jest kierowanie się na zasadzie współbrzmienia i dlatego doskonała cnota ma dążyć do bezrozumnej części duszy? Odpowiedzi znajdziemy w tekście greckim, w którym cnota jest doskonała *κατὰ συμφωνίαν τοῦ λογικοῦ μέρους πρὸς τᾶλλον τῆς ψυχῆς* – ‘wobec zgodności rozumnej części duszy z bezrozumną’. Innymi słowy, człowiek w pełni cnotliwy nie będzie rozdarty między wskazaniami rozumu a pragnieniami i namiętnościami.

S. 61 (§ 5 b 2): „Mówią [stoicy], że słusność sądu jest wiedzą, co i jak czyniąc czynimy odpowiednio”. Bardzo to dziwna definicja. „Słusność sądu” może przecież dotyczyć najrozmaitszych spraw, jak na przykład natury księżyca czy autorstwa *Odysei*, a tu została zawężona do wiedzy praktycznej. Didymos mówi jednak co innego: *Εὐβουλίαν μὲν οὖν εἶναι λέγουσιν ἐπιστήμην τοῦ ποῖα καὶ πῶς πράττοντες πράττομεν συμφερόντως* – ‘Mówią, że zdolność trafnego planowania to wiedza o tym, co i jak robiąc postąpimy z korzyścią dla siebie’.

S. 125 (§ 11 m): „Powiadają [stoicy], że pozorowanie jest cechą nędznych, gdyż nikt wolny i szlachetny nie pozoruje; tak samo i sarkazm, będący pozorowaniem połączonym z drwiną”. Czym jest to tajemnicze „pozorowanie”? Z przypisu wynika, że to rodzaj kłamstwa, gdyż Wojciechowski pisze: „Kłamstwo uchodziło w starożytności za typowy rys niewolnika”. Dlaczego jednak kłamstwo połączone z drwiną miałyby dawać sarkazm? Po zjrzeniu do oryginału okazuje się, że owo „pozorowanie” to u Didymosa τὸ εἰρωνεύεσθαι, czyli po prostu ironia, oczywiście ta sokratyczna, polegająca na udawaniu ignorancji. Dlaczego tłumacz kryjące się w oryginale słowo dobrze znane większości czytelników zastępuje niezrozumiałym?

Pomijam inne kontrowersyjne fragmenty (s. 29: „ulżywszy sobie dzięki temu sześcioczęściowemu ujęciu”; s. 33: „ten o odstręczających nazywa się nakłaniającym, a u niektórych nosi nazwę medycznego”). Jak widać, zdarzają się w tej pracy ustępy, które trzeba traktować z najwyższą nieufnością. Mimo to *Podręcznik etyki* Arejosa Didymosa przyda się niejednemu czytelnikowi jako przystępne i zwięzłe wprowadzenie do tej ważnej części filozofii.

ARGUMENTUM

De versione Polonica Epitomae Arii Didymi (Stob. II 7) a Michaele Wojciechowski facta.