Od *Biesiady* do *Uczt*y. Na marginesie najnowszego tłumaczenia i wydania *Uczt*y Platona w przekładzie Andrzeja Serafina; wybór tekstów i redakcja naukowa Piotr Nowak; z komentarzami Benjamina, Chvatika, Gadamera, Halperina, Leara, Nehamasa, Nowaka i Serafina, seria: „Wielcy Pisarze w Nowych Przekładach”, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2012, ss. 336

Każde nowe tłumaczenie Platońskich dialogów staje się, a przynajmniej powinno się stać, wydarzeniem kulturalnym i impulsem do dalszej dyskusji nad Platonem. Ma to miejsce szczególnie w przypadku *Uczt*y, dialogu uznawanym za literackie arcydzieło, pełnego istotnych, filozoficznych, Platońskich treści, który wywoływał wśród potomnych szeregi kontrowersji, wynikających z drażliwych zagadnień obyczajowych, a zwłaszcza pochwały homoseksualizmu. Słusznie, że nowe tłumaczenie jest anonsovane nawet w audycjach radiowych, które dzisiejsza technika pozwala zachować na zawsze i odsłuchać w dowolnym momencie²¹.

Uczta, w tłumaczeniu Andrzeja Serafina, jest szóstym przekładem tego dialogu na język polski (w audycji pojawiła się błędna informacja, że jest to przekład czwarty), co czyni ją najczęściej tłumaczonym u nas dziełem Platona. Esencja tomu, czyli sam przekład (50 stron) i objaśnienia tłumacza do tekstu (25 stron), zajmuje niewielką część dobrze ponad trzystustronicowej całości. W jej skład wchodzi jeszcze pięćdziesiąt stron komentarza do dialogu pióra redaktora tomu, Piotra Nowaka, oraz kilkanaście stron komentarza autorstwa tłumacza. Na resztę składają się eseje w większości autorstwa badaczy zagranicznych. Kolejność tych prac odzwierciedla stopień ich związku z tekstem dialogu. Od komentarzy poświęconych wprost różnym aspektom *Uczt*y, przez omówienia Platońskiej koncepcji miłości, teksty ogólniejsze, dotyczące Sokratesa i Platona, po luźniej związany z *Uczta* komentarz Nowaka do *Alkibiadesa Większego*. Czyni to cały tom niezbyt szczęśliwą próbą połączenia dwóch

²¹ Audycję poświęconą *Uczcie* z udziałem Piotra Nowaka i Andrzeja Serafina nadał Program II Polskiego Radia w czerwcu 2012 r. Można ją znaleźć i odsłuchać pod adresem internetowym: <http://www.polskieradio.pl/8/1594/Artykul/629296,Dialog-o-milosci-cielesnej>.

częstych form wydawniczych: wydania tekstu źródłowego w przekładzie i z komentarzem oraz formy zbiorowego tomu. Prócz not o Autorach, całość uzupełniają indeks osób i indeks rzeczowy.

Redaktor, w słowie wstępnym, podjął skrótowo szereg tematów, od dialogicznej natury filozofii, zwłaszcza Platonińskiej, po obiegowe koncepcje miłości z kultury popularnej. Uzasadniając taką, a nie inną konstrukcję książki, posłużył się argumentem, który można nazwać Platonińskim, a mianowicie koniecznością zatrudnienia w rozmowie pośredników. Czynił to Sokrates, samemu nie pisząc, a pozwalając na pośrednictwo w tym względzie Platona czy Ksenofonta. Czynił to Platon, zatrudniając z kolei Sokratesa czy inne postaci swoich dialogów. Stąd w tomie pojawiają się autorzy esejów, którzy – jako pośrednicy – mają ułatwić dialog z Platonem. Dodać do tego trzeba by jeszcze tłumacza jako międzykulturowego pośrednika, przenoszącego tekst antyczny do języka polskiego XXI w.

Poważne wątpliwości budzą oceny zawarte w słowie wstępnym. Znajdują się w nim mocne i nieuzasadnione wystarczająco stwierdzenia. Po niedokładnym przywołaniu cytatu z Bolesława Leśmiana (powinno być „złotolitość” zamiast „złotliwość”, gdyż Leśmian sądził, że oryginał Platoniński, jak i przekład Witwickiego to stylistyczne lite złoto, a nie licha złotliwość), jak i jego danych bibliograficznych (powinien być nr 27 „Prawdy” zamiast 37), w którym poeta entuzjastycznie odniósł się do pierwszego wydania *Ucztę*, Nowak dodaje:

Dziś te pochwały wydają się mocno przesadzone, by nie rzec – zupełnie chybione. Nad polskim przekładami Witwickiego, który jako jedyny przełożył na język polski całego Platona, przysypiają kolejne pokolenia adeptów filozofii [...]. Witwicki przełożył Platona w manierze młodopolskiej, jego Sokrates mówi niekiedy góralską gwarą, a całość odbiega często od greckiego pierwowzoru (s. 15–16)²².

Dla znakomitej większości odbiorców Platona w Polsce oczywistym fałszem jest informacja o dokonaniu przez Witwickiego przekładu całości *corpus Platonici*. Wydaje się również, że jeżeli ktoś przysypia nad *Eutyfronem* bądź *Ucztą* Witwickiego, czy innymi przełożonymi przezeń dialogami, w których w znakomitej polszczyźnie skrzy się Platoniński humor (niekiedy przez łyżę – jak w *Apologii*), ten najprawdopodobniej zasnął już snem wiecznym, z którego nic nie będzie w stanie go obudzić. Zarzuty wobec Witwickiego, że przekładał „w manierze młodopolskiej”, są co najmniej ogólne. Jego związek z Platonem trwał

²² We wspomnianej wcześniej audycji pojawiają się również niemożliwe do obrobienia stwierdzenia, że Witwicki tekst Platona zanudził, jak i że oddał go językiem knajackim.

cztery dekady, a nawet dłużej, jeśli wliczyć w to spotkanie z *Eutyfronem* podczas gimnazjalnej nauki greki. O ile początek działalności translatorskiej Witwickiego istotnie ma młodopolskie, literackie korzenie, to z kolejnymi dialogami, zwłaszcza już tymi tłumaczonymi w drugiej połowie Dwudziestolecia i później, Witwicki zmieniał styl przekładów, tak jak zmieniał się język dialogów, które brał na swój translatorski warsztat, a były to dzieła Ateńczyka dojrzałe i późne. Że tekst Witwickiego odbiega niekiedy od greckiego pierwowzoru, to nie zawsze stanowi wadę przekładu. Jeśli szukać przekładu, który stawiałby na pierwszym miejscu wierność oryginałowi, to trzeba sięgnąć do dzieła Antoniego Bronikowskiego, który od lat pięćdziesiątych XIX w. dokonywał spolszczeń dialogów tak wiernie, że nawet ich współcześni odbiorcy postulowali przełożenie tekstów po raz kolejny: z języka Bronikowskiego na właściwy język polski. Trudno też wskazać w dialogach miejsce, gdzie Sokrates Witwickiego wypowiedziałby zdanie w gwarze góralskiej. Jeżeli już szukać u Witwickiego regionalizmów, to będą to raczej drobne ślady gwary lwowskiej, co zresztą wytykali mu już niekiedy współcześni. Nie czynili z tego jednak najważniejszego punktu krytyki, lecz co najwyżej marginesową uwagę, nie przesadzającą o wartości całości pracy Witwickiego, ani nie mającą wpływu na odbiór filozoficznej treści dzieła. Wybór stylu przekładu przez Witwickiego był zabiegiem świadomym, mającym na celu przybliżenie czytelnikom Sokratesa Platońskiego środkami dla nich zrozumiałymi i przystępnymi. Dodajmy, że w znakomitej większości wypadków są to środki zrozumiałe i dzisiaj, jakkolwiek niekiedy to, co u Witwickiego jedni poczytywali za zaletę, innych raziło. Pamiętać jednak należy, że tłumacz dzieła antycznego powinien mieć na uwadze odbiorcę, który nie musi znać języka oryginału. Wydaje się, że warto w tym miejscu powtórzyć truizm, że tłumacz nie przekłada dla filologów, ci bowiem mają do dyspozycji i czytają oryginały.

Jakkolwiek tłumacz i redaktor tomu odcinają się od dorobku mistrza spolszczania dialogów, jakim był Witwicki, to w pewnym względzie podążają jego śladem. Sam tytuł dialogu, *Uczta*, został do polskiej kultury filozoficznej wprowadzony właśnie przez Witwickiego, mimo że jego poprzednicy, współcześni i następcy preferowali *Biesiadę*. Serafin więc, mimo dotychczasowej liczbowej przewagi zwolenników *Biesiady*, wybrał pionierski w wydaniu Witwickiego tytuł: *Uczta*, opublikowany zresztą jako tom inauguracyjny lwowską serię „Symposion”, pod redakcją Leopolda Staffa. Dodajmy na marginesie, że w filozoficznej polszczyźnie przyjęło się już chyba słowo *sympozjon*, i to na tyle, że – być może – kolejne tłumaczenie tego dialogu ukaże się właśnie pod tym tytułem. Podobnie jak Witwicki, z *Uczty* Serafin uczynił dialog inauguracyjny jego translatorską przygodę z Platonem, która – trzeba mieć nadzieję – podobnie jak w przypadku Witwickiego, na *Uczcie* się nie zakończy.

Istnieje pewien rozdzźwięk między Nowaka oceną pracy Witwickiego a następującą, opartą na obserwacjach i trafną jego deklaracją: „Współczesna polszczyzna zbyt często jest językiem skarłatym. Każdego, kto czyta naszą dawną literaturę, filozofię i publicystykę polityczną, uderza smutna dysproporcja między językiem, którym mówili oni, a językiem, którym mówimy my” (s. 16). Poglębianie się tej tendencji degeneracji języka grozi kulturze i filozofii polskiej prowincjonalizmem, ten zaś „nie polega [...] na powtarzaniu – i przetwarzaniu – form przeszłości, lecz na braku kontaktu: z dawnymi pokoleniami, ze światem współczesnym, z własnym wreszcie doświadczeniem” (s. 16). By filozofii polskiej nie groził prowincjonalizm w sferze języka, filozofowie powinni sięgać do dorobku przeszłości. W tej bogatej skarbnicy przeszłości znajdują się także teksty Witwickiego, cenionego przez współczesnych za polemiczny nerw argumentacji, jasność wyводу, bezkompromisowość własnego sądu i – co dla obecnego tematu najważniejsze – skuteczne przybliżenie rodakom Sokratesa i Platona.

Wydaje się, że redaktor tomu przyjął założenie, że im w gorszym świetle przedstawi zasłużenie popularne tłumaczenia Witwickiego, z których liczby nawet nie zdaje sobie do końca sprawy, tym lepiej wypadnie tłumaczenie nowe. Jest to założenie błędne, niezależnie od wartości tego ostatniego przekładu. Nowość nie jest i nie może być wyznacznikiem doskonałości. W Niemczech wciąż przedrukowuje się i czyta szereg dialogów w przekładach Franza Susemihla z II połowy XIX w., a nawet jeszcze starsze przekłady Friedricha Schleiermachera z I połowy wieku XIX. Obok nich jednak powstają tłumaczenia nowe. Budowanie tradycji tłumaczenia dialogów w kulturze polskiej, wpiisywanie się w nią, twórcze i krytyczne jej kontynuowanie nie może się odbywać przy ignorowaniu i deprecjonowaniu dorobku poprzedników. Nowość, czy nawet podnoszona nowoczesność przekładu, jakiegokolwiek by w tym względzie zastosować miary, nie stanowi o jego wartości.

Słuszne jest apelowanie o nowy przekład Platona. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z dorobku, jaki w tej dziedzinie kultura polska już posiada, i należycie go ocenić. Wydaje się, że postulowanie wydania przekładów dialogów Platona na wzór *Dzieł wszystkich* Arystotelesa (s. 16–17) niesie ze sobą szereg trudności, które nie występują w przypadku dzieł Stagiryty. Jedną z trudności może się okazać postulowane przez Nowaka zachowanie jedności terminologicznej w przekładzie wszystkich dialogów. Sam Platon przecież nie przywiązywał zbytniej wagi do terminologicznej konsekwencji i ścisłości. Wartym rozważenia byłoby więc wydanie dwujęzyczne, ale ze względu na skromny krąg odbiorców takich tomów w Polsce nie obejdzie się ono bez poważnego wsparcia finansowego instytucji państwowych, w praktyce więc okaże się zapewne niemożliwe.

Esencję całego tomu, jak powiedziano, stanowi przekład „arcydialogu Platona”, jak nazwał *Ucztę* Władysław Stróżewski²³. Czytelnik przyzwyczajony do wstępów do dialogów pióra Witwickiego zostaje niejako wrzucony przez Serafina w sam dialog. Wydaje się, że nie było złą praktyką Witwickiego to, że zazwyczaj wprowadzał w nastrój dialogu, przedstawiał jego otoczkę, miejsce akcji, osoby i omawiał kwestie obyczajowe. *Uczta* jest pod tym względem dialogiem szczególnym, we wstępie do którego uczeń Twardowskiego podał czytelnikowi o wiele więcej niż samo wprowadzenie do dzieła. Wynikało to z pierwszeństwa *Uczty*, przy wydaniu której Witwicki nie miał jeszcze ustalonej formy opracowania dialogów, dopiero ją kształtował. Ostatni tłumacz *Uczty* zrezygnował z takiego wprowadzenia, zamiast niego czytelnik ma do dyspozycji objaśnienia, oznaczone paginacją Stephanusa. Sama treść tych objaśnień jest różnorodna. Zawarte są w nich zagadnienia filologiczne, jak np. wyjaśnienie językowych dowcipów Platona, niemożliwych do oddania po polsku, zwraca się uwagę na różne lekcje tekstu; opisane są osoby dialogu, znajdują się odwołania do literatury, co ważne, np. do innych paralelnych miejsc w dialogach czy do Arystofanesa. Takiego komentarza do dialogu jeszcze w Polsce nie było. Nad wartością i sensem zamieszczenia niektórych z odnośników można dyskutować, jak np. nad przywołaniem fragmentu książki *Moskwa – Pietuszki* W. Jerofiejewa (s. 79), ale to nie wada. Szkoda, że objaśnienia te nie są podawane dla wygody czytelnika równoległe z tekstem, np. w dolnych przypisach. Niewątpliwie na plus trzeba natomiast zapisać uwzględnienie objaśnień filologicznych, co Witwicki czynił nader rzadko, a co służy wzbogaceniu wiedzy czytelnika i uświadomieniu mu niektórych problemów z warsztatu pracy tłumacza.

Filologiczna dyskusja nad samym przekładem, podejmująca szczegółowe problemy warsztatu translatorskiego, specyfiki tłumaczeń z języków antycznych, dotycząca zagadnień nie mających istotnego związku z filozoficzną zawartością dialogu, zajęłaby zapewne zbyt wiele miejsca a niewykluczone, że zakończyłaby się kolejnym przekładem. Warto więc zwrócić uwagę na kilka ledwie zagadnień, które łączą najnowsze dzieło z polską tradycją przekładów Platona.

Szczególnie ważny wydaje się przekład kluczowego terminu etycznej myśli greckiej. Przy *ἀρετή* Serafin wraca do utrwalonej dawną tradycją w polszczyźnie *cnoty*. W tym względzie istotnie odszedł od praktyki Witwickiego, który optował za *dzielnością*, jakkolwiek zdawał czytelnikowi sprawę z trudności interpretacyjnych, jakie rodziły próby przełożenia *ἀρετή* jednym polskim słowem. Witwicki słusznie pisał:

²³ Wł. Stróżewski, *Arcydialog Platona*, „Znak”, R. 40, 1963, nr 4.

Po polsku oddawano ją w dawnych wiekach wyrazem »cnota«. I to było dobre tłumaczenie w czasach, kiedy się u nas mówiło o koniach wielkiej cnoty i o kordach tak samo. Dziś wyraz cnota zmienił znaczenie. Mówi się dziś o cnotach tylko w żywotach świętych, słyszy się w humorystycznych zwrotach o cnocie panieńskiej; wyjątkowo, w nekrologach, czyta się o cnotach obywatelskich. Nikt nie powie o wielkim polityku, o znakomitym dyrektorze banku, o działaczu społecznym, o adwokacie, że to człowiek cnotliwy, albo wielkiej cnoty, kiedy go pochwalić zechce, że sprawia się wszędzie jak należy, wielkich dzieł dokonywa i godzien jest czci ludzkiej ze wszech miar. Mówi się wtedy o nim, że to bardzo godny, albo bardzo dzielny człowiek, a nie, że cnotliwy. [...] W całym dialogu naszym mówi się więc nie o cnocie i dobroci, i nie o ludziach dobrych i cnotliwych, tylko o dzielności i o ludziach dzielnych, godnych, lepszych i naprawdę lepszych. Kto by dziś pisał, że greccy filozofowie wciąż o cnocie rozprawiali i nauczali, wprowadzałby w błąd czytelników²⁴.

Witwicki zwracał uwagę na archaizm słowa *cnota*, które miało w dialogach wyrażać zazwyczaj moralną doskonałość. Skoro brzmiało ono archaicznie w Dwudziestoleciu, tym bardziej wydaje się przebrzmiało po dekadach. Późniejsi tłumacze natomiast, jak Paweł Siwek przy przekładzie *Menona*, czy Leopold Regner przy *Protagorasie*, a Edward Zwolski przy *Uczcie*, nie zgadzając się z Witwickim, wrócili do tego terminu. Wydaje się jednak, że współcześnie „życie cnotliwe”, to życie wedle obowiązujących, zastanych zasad moralnych i obyczajowych. Jeśli mowa o większej liczbie cnót, idzie wtedy o różne zalety moralne człowieka²⁵ czy cnoty kardynalne. Współczesna dyskusja nt. różnych koncepcji cnoty także może wydawać się uzasadnieniem dla powrotu do tego terminu, zwłaszcza w liczbie mnogiej²⁶. Przede wszystkim jednak dzisiejszemu czytelnikowi cnota w liczbie pojedynczej kojarzy się raczej z zachowaniem panieńskiej niewinności niż ze zdobywaniem doskonałości. To w zdobywaniu dzielności, a nie w zachowaniu cnoty, tkwi element aktywności, działania i sprawności moralnej, do której dążenie

²⁴ Wł. Witwicki, *Objaśnienia*, w: Platon, *Menon*, przełożył, wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Wł. Witwicki, „Biblioteka Filozoficzna Klasyków”, Warszawa 1935, s. 73–74. Dodajmy, że z podobnych trudności w tłumaczeniu *virtus* jako *cnoty* zdawał lapidarnie sprawę Józef Maria Bocheński, pisząc z humorem: „łacińskie »virtus« tłumaczy się oczywiście przez polskie słowo »cnota«. Cóż, kiedy »virtus« pochodzi od »vir«, »mężczyzna«, podczas gdy »cnota« jako żywo nie od męża, ale od cnotliwej babci pod kościołem się wywodzi” (*Wspomnienia*, Komorów [b.r.w., po 1994], s. 62).

²⁵ Jako *zaletę* Serafin przekłada *ἀρετή* w 181 e. To chyba jedyne odstępstwo od konsekwentnie stosowanej *cnoty*.

²⁶ Dyskusja ta stanowi uzasadnienie dla modernizowania przekładu Witwickiego i zastępowania w cytatach *dzielności* przez *cnotę*, co czyni Piotr W. Juchacz. Zob. *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza – Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Poznań 2004, s. 27–28.

i której zdobywanie – według Platona – powinno stać się celem życia człowieka. Dodać trzeba, że pierwsze głosy krytyki, podkreślające archaiczną oddawania *ἀρετή* jako *cnoty*, pojawiały się już półtora wieku temu, po ukazaniu się przekładów Bronikowskiego. Wydaje się więc, że dokonane przez Serafina, jeśli można to tak określić, „odejście od *dzielności*, a powrót do *cnoty*”, jest zbyteczną archaizacją tłumaczenia, chociaż stosowaną także przez następców Witwickiego.

W przekładaniu Platona trudno o konsekwencję terminologiczną, Serafin stara się ją jednak zachować. Z tego powodu przeczytać można w mowie Fajdrosa o czczeniu przez bogów żarliwości i – równocześnie – cnoty w dziedzinie Erosa (179 d), oraz że bogowie wysoko cenią cnotę w domenie Erosa (180 a–180 b). Wydawać by się więc mogło, że bogowie zachęcają tym samym do zachowania panieńskiej cnoty czy do wstrzeźmliwości w sprawach erotyki. Tak jednak nie jest, o czym świadczą przywoływane w tym kontekście przez Fajdrosa przykłady Alkestis czy Achillesa. Bronikowski radził sobie z odnośnymi miejscami, mówiąc po prostu o cnocie miłości. Jan Biela oddawał tu *ἀρετή* jako dzielność w miłości, bądź – odchodząc od jej słownikowego znaczenia – jako poświęcenie mające w miłości swe źródło. O cnocie miłości, oraz dzielności i męstwie w niej pisał Stefan Okołów, Witwicki zaś – o zapale i dzielności na polu Erosa, czy o dzielności objawiającej się w miłości. Edward Zwolski, podobnie do Serafina, przekładał te fragmenty, pisząc o zapale i cnocie na polu miłości, oraz o cnocie z miłości zrodzonej. Część tłumaczy zauważała więc, że Fajdros nie wychwala cnoty na polu miłości, ale dzielny czyn, samopoświęcenie z miłości wynikające. Między wyrażeniami *cnota w miłości* i *cnota miłości* zachodzi różnica znacznie większa niż brak przyimka. Wydaje się więc, że warto dla jasności przesłania Fajdrosa odejść od żelaznej konsekwencji, nakazującej przekładanie *ἀρετή* jako cnoty.

Ze szczegółowych zagadnień tekstu warto może podnieść jeszcze jedno. W kluczowym fragmencie dialogu, w którym przemowa Diotymy dochodzi do momentu kulminacyjnego, kiedy ukazuje Sokratesowi kres drogi, cel i zwieńczenie wszelkich dotychczasowych wysiłków filozofa, czytamy w przekładzie Serafina, że jest nim Piękno „istniejące samo w sobie i według siebie, jednoforemne” (211 b: αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὅν). Z fragmentem tym dotychczasowi tłumacze radzili sobie na różne sposoby. Bronikowski oddawał go jako „samo w sobie ze sobą jednokształtnym zawsze trwające”; Biela: „istniejące samo przez się, jednokształtne i wieczne”; Okołów: „istnieje samo w sobie, wiecznie w tej samej postaci”; Witwicki: „samo w sobie niezmiennie i wieczne”. Przytoczmy też, jako ciekawostkę, tekst Zwolskiego: „samo – według siego samego – z sim samym – jednowidne – jest stale”. Próby przełożenia tego fragmentu podejmowali nie tylko tłumacze, ale i inni dawniejsi polscy znawcy Platona. W. Lutosławski oddał go jako „samo przez się

samodzielne jednokształtne wieczne piękno”, a S. Pawlicki pisał o Piękności, która „sama przez się istnieje w sobie, zawsze w tym samym kształcie”. W wersji Serafina uderzające są dwie sprawy. Po pierwsze, jest to pominięcie $\alpha\iota\epsilon\iota$, a po drugie – przełożenie $\mu\omicron\nu\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ jako *jednoforemnego*. Można, oczywiście, argumentować, że wieczność jest istotnie związana z istnieniem Piękna samego – w przeciwieństwie do istnienia rzeczy, do sfery gignetycznej, tym bardziej, że niewiele wcześniej wieczność zostaje już wspomniana. Wydaje się jednak, że nie należało pomijać $\alpha\iota\epsilon\iota$, które wyraźnie i celowo znajduje się w tekście. Jeśli idzie o *jednoforemność* Piękna samego, to jest ona wyraźnym odejściem przez Tłumacza od zastanych już w polskiej tradycji wersji przekładu, oddających $\mu\omicron\nu\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ przy pomocy *kształtu*, *postaci*, bądź pomijających je za pomocą zaimków. Nie jest to wadą, ale w polskich pracach historycznofilozoficznych terminem, którym oddawano $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ była i wciąż jest zazwyczaj *idea*, *postać* bądź *kształt*. *Idea* funkcjonuje w obszarze niemieckim, *Forma* zdaje się przeważać w pracach anglojęzycznych. „Jednoforemność” brzmi w polszczyźnie obco i staje się świadectwem anglicyzacji języka nauki. Na przykład tłumaczenie Setha Bernadete, którego zalety podnosi redaktor tomu, brzmi: „being of a single form” (we wcześniejszych angielskich tłumaczeniach: H. N. Fowler – „singularity of form”; W. S. Cobb – po prostu jako „uniform”). Może to być również wyraz tendencji do „arystotelizowania” polskiego dyskursu o Platonie.

Oczywiście, wiele sądów, które można wypowiedzieć o tłumaczeniu dowolnego tekstu, ma swe źródło we wrażliwości estetycznej odbiorcy, w indywidualnym guście. Czy bowiem lepiej brzmią słowa Agatona (212 d): „Chłopcy, pójdźcie to sprawdzić” (Serafin), czy luźne „Chłopcy [...] skocz no który” (Witwicki), a może rozkazujące „chłopcy, zaraz mi zobaczyć” (Bronikowski)? Czy inny fragment (173 b–c): „Toteż wspólnie wędrując, rozmawialiśmy o uczcie” (Serafin); kolokwialnie: „I takeśmy szli i gadali o tym” (Witwicki); a może jeszcze inaczej: „Taki zatem pośród drogi mieliśmy przedmiot rozmowy” (Biela).

O wiele łatwiej, rzecz jasna, wygłaszać uwagi nad gotowym przekładem niż samemu taki przekład przygotowywać, dlatego też słowa uznania należą się Tłumaczowi za samo podjęcie tego trudu. Cieszyć się trzeba, mimo wszystkich wątpliwości dotyczących przede wszystkim formy jego udostępnienia, że tłumaczenie to zostało opublikowane i daje możliwość kolejnej dyskusji nad polskimi przekładami dialogów. Nikt już zapewne nie będzie wracał do *Uczty* Bronikowskiego, wielu zaś innych tłumaczy niezaskuszenie przepadło w świadomości ogółu, a także w świadomości specjalistów (Biela, Okołów). Jeśli idzie o Witwickiego, to dyskwalifikowanie jego tłumaczeń *en bloc* jest nieuzasadnione, bez nowej, rzeczowej nad nimi dyskusji. Przypomnieć jednak należy, że dyskusja taka miała już miejsce w okresie Dwudziestolecia, kiedy o wartości Witwickiego przekładów Platona wypowiadali się filolodzy o niepod-

ważalnych kwalifikacjach (np.: T. Zieliński, T. Sinko, J. Parandowski), a oceny przez nich formułowane brzmiały nad wyraz pozytywnie.

Nowemu tłumaczowi, którego w Polsce zyskał Platon, życzyć wypada, aby zdobył przynajmniej część tego powodzenia, jakim zasłużenie cieszył się Witwicki jako tłumacz. Byłoby to wielkim sukcesem. Nie można jednak narzucać mu zadania przełożenia całości dzieł Platona, co jest wysiłkiem niemal ponad ludzkie siły. Dobry omen stanowi w tym względzie rozpoczęcie translatorskiej przygody z Platonem od *Uczty*, co w przypadku Witwickiego stało się początkiem długiej i owocnej działalności. Obu tłumaczy łączy także fakt, że obaj rozpoczęli ją tuż po przekroczeniu trzydziestki. Niestety, w przypadku ucznia Twardowskiego różne przyczyny, w tym I wojna, sprawiły, że kolejny dialog w jego przekładzie, *Fajdros*, ukazał się dopiero po dziewięciu latach. Trzeba mieć nadzieję, że kolejne dzieło Platońskie w przekładzie Serafina ukaże się szybciej²⁷.

Wracając do zawartości całego tomu, to wydaje się, że wydanie tłumaczenia zyskałoby na pozbawieniu go dodatków w postaci esejów mniej lub bardziej związanych z samą *Ucztą*. Te zaś z powodzeniem złożyć by się mogły na osobny zbiorowy tom, z takich bowiem w większości wypadków oryginalnie pochodzą. Tekst *Uczty* powinien być osią organizującą cały tom, tak się jednak nie stało. Udostępnienie w języku polskim np. tekstu H.-G. Gadamera, *Platon jako portrecista*, jest oczywiście ważne i cenne, ale brak wystarczającego uzasadnienia dla zamieszczenia go w tym tomie. *Uczta* nie stanowi najważniejszego przedmiotu tego artykułu, choć jest on interesujący z innych względów. Niewiele do zrozumienia *Uczty* wnoszą też na przykład uwagi D. M. Halperina na temat przeżywania seksu, czy dialogów w gejowskich filmach porno (s. 219–221). Wydaje się, że Nowak chciał zaoferować polskiemu czytelnikowi różnorodność wrażeń, tj. tekst antyczny w nowym tłumaczeniu, komentarze do niego, opracowania, luźne eseje, a nawet wiersze, ale to chyba zbyt wiele, jak na jedną książkę, w której nowa translacja po prostu ginie. Współczesny Eros w wielu wymiarach wziął górę nad Platońską *Ucztą*. Prace zbiorowe, poświęcone poszczególnym dialogom, ukazują się z powodzeniem w Polsce (wydawana we Wrocławiu seria „Kolokwia Platońskie”²⁸), w Niemczech (wydawane przez Akademie Verlag tomy „International Plato Studies”), czy w Czechach (praskie wydawnictwo OIKOYMENH) i nie zawierają wydań tekstów źródłowych, które poddawane są analizom. Te zajmują osobne miejsce. To chyba trafna praktyka. Jednoautorskie tomy w przekładzie Witwickiego niewąt-

²⁷ Kolejne prace translatorskie Serafina już zaczęły się ukazywać: Platon, *Epinomis*, przeł. A. Serafin, „Kronos” 2012, nr 2, s. 5–18.

²⁸ *Notabene*, w maju 2012 r. odbyły się we Wrocławiu kolejne Kolokwia Platońskie, tym razem poświęcone właśnie *Uczcie*. Wygłoszone tam teksty wkrótce staną się zapewne podstawą kolejnego tomu serii.

pliwie mają w tym względzie przewagę nad zbiorem tekstów, mających różne formy i cele.

Wydaje się, że dla czytelnika *Uczty*, prócz objaśnień tłumacza, wartościowym tekstem byłoby opracowanie struktury dialogu, jego rozbiór, *synopsis* (czemu w pewnej jedynie mierze czynią zadość obszerny komentarz redaktora i krótszy – tłumacza), czy też – jak mówiono dawniej – „dyspozycja dialogu”. Brak jednak informacji historycznych, próby odpowiedzi na pytanie o miejsce tego dialogu w całości Platońskiej twórczości, o dotyczące go spory, brak krótkiej nawet historii jego dziejów w kulturze europejskiej.

Historiografia filozoficzna została przez tłumacza potraktowana po macoszemu, jej twórcy, wymienieni lekceważąco jednym tchem, „pocziwe Zellery, Windelbandy, Coplestoney, Tatarkiewicz i inni” to – według Serafina:

gasciele Platońskiego żaru w swych smutnych, szkolnych streszczeniach, gestem nieporadnego chirurga wycinając bez znieczulenia mowę Mantynejkiej kapłanki z jej żywotnego *entourage'u* i bez zmruczenia oka prezentując ją, niczym spreparowane myśliwskie trofeum, jako naukę Platona, wyniosłą *Ideenlehre* (s. 154).

Oczywiste jest, że żaden podręcznik nie zastąpi lektury tekstu, ale umieszczenie w jednym szeregu historyków prezentujących różne podejścia do Platona jest błędne. Może wywołać w czytelniku wrażenie, że historycznofilozoficzne opracowania są zbędne, że jedyną i właściwą drogą do zrozumienia Platona jest lektura obecnie prezentowanego tekstu z komentarzem. To oczywista nieprawda. Wymienieni autorzy odmiennymi drogami docierali do Platona, mieli inny stosunek do związanej z autorytetem Arystotelesa substancjalnej interpretacji teorii idei. Ta jednak nie stoi w sprzeczności z dążeniem Serafina, aby filozofię Platona rozpatrywać w jej aspekcie dynamicznym jako „mistyczny ruch Erosa”. Wyżyny, na które z Diotymą wspiął się Sokrates, stanowią jeden z krańców, między którymi wędrówka ta się odbywa. Dalej, niemożliwe aby Tłumacz nie rozumiał celów, wagi, funkcji i ograniczeń pisarstwa historycznofilozoficznego, syntetyzującej roli podręczników, trudno więc dociec źródeł jego deprecjonujących opinii. Pewne jest bowiem, że *Uczta* była wszystkim tym autorom doskonale znana. Czyżby ich interpretacje Platonizmu były bezzasadne? Czyżby gremialnie mylili się w swoim stosunku do Platona? Jeżeli tak, to nie bardziej niż kolejni czytelnicy i autorzy piszący o Platonie („kolejne Serafiny” – chciałoby się rzec). Ujęcia Platonizmu dokonane przez wszystkich powyższych i szereg innych autorów nie są bezwartościowe. Podnosząc jedne aspekty treści dialogów, mniejsze znaczenie przywiązywali do innych, formując spójne wizje platonizmu. Wydaje się więc, że dokonaną przez tłumacza *en bloc* ocenę wartości historiografii filozoficznej dotyczącej

Platona należy potraktować podobnie, jak Nowaka opinię o translacjach Witwickiego. Serafin pisze, że „suchy wiór streszczeń nie da nam o niej [= o filozofii Platonskiej] pojęcia, lecz tylko nasze własne żarliwe jej doświadczenie” (s. 154). Pokolenia filozofów i historyków filozofii wchodziły już jednak w emocjonalny związek z tekstami Platona. Historia badań nad Platonem i historia filozofii w ogóle jest tego wystarczającym dowodem. Znajduje w niej uzasadnienie zarówno wizerunek Platona jako zwolennika erotycznej koncepcji filozofii, ale także Platona-dialektyka czy Platona-polityka. Dialogi pozostają zasadniczo niezmiennie, zmieniają się natomiast piszący o nich autorzy.

Podjęcie do Platona, ignorujące bagaż tradycji, nie posiada waloru nowości, ale nie jest też pozbawione wartości. Prawdą jest, że pożytek z czytania dialogów można odnieść bez wielkiej wiedzy na temat ich autora, jego epoki i środowiska, czy bez znajomości wielowiekowych i wielotomowych sporów na ten temat. Centrum zainteresowania czyni się wtedy jedynie możliwy pozytywny duchowy wpływ Ateńczyka na odbiorców. Tak czytał Platona w XIX w. R. W. Emerson i szereg późniejszych amerykańskich badaczy. Podjęcie to jest zasadniczo odmienne od tradycji europejskiej. Amerykanie stwierdzali, że czytelnik dialogów nie ma obowiązku dociekania historycznej prawdy o Platonie, gdyż nie ma ona znaczenia dla oddziaływania jego dzieła. Konsekwentnie, literatura przedmiotu zaciemnia więc to, co w Platonie najważniejsze, czyli przesłanie tekstu. Student filozofii, do którego również omawiany obecnie tom jest adresowany, na takiej lekturze poprzestać jednak nie może. Wtedy z pomocą przychodzą niesłusznie lekceważone opracowania, których roli nie spełnią dołączone do tłumaczenia eseje.

„Muzyczną musi się nazwać budowę *Uczty*”²⁹ – pisał Witwicki. Dialog ten był dla niego przede wszystkim dziełem artystycznym, literackim. Nie dzielił go na części, ale na trzy akty, intermezza i zakończenie. Wszystkie dialogi uznał on zasadniczo za dzieła, które należy raczej odgrywać niż czytać. Nowak potwierdza tę impresję (s. 125), przywołując zresztą niekiedy przekłady Witwickiego. Nowe przekłady Platona należy powitać pozytywnie, w innej jednak formie wydawniczej, tzn. najlepiej tylko z komentarzem tłumacza, aby stanowiły podobnie zwarte i muzycznie harmonijne całości. Niedopuszczalne jest także pomijanie bądź nieuzasadnione deprecjonowanie rodzimego dorobku w dziedzinie polskich przekładów Platona. A dorobek ten jest spory i – wbrew opiniom wyrażonym w omawianym tomie – wciąż godny uznania i nadal w wielu wypadkach niezastąpiony.

Tomasz Mróz

²⁹ Wł. Witwicki, *Rozbiór dyalogu*, w: *Platon, Uczta. Dyalog o miłości*, przeł., wstępem poprz. i objaśnieniami opatrzył Wł. Witwicki, „Symposion”, Lwów 1909, s. 131.