



Antyczna translatologia

Radosław Piętka

RADOSŁAW PIĘTKA

ANTYCZNA TRANSLATOLOGIA

Oryginalność kultury greckiej oraz kulturowa niesamodzielność Rzymian spowodowały, że przynajmniej w jednej dziedzinie mieli oni możliwość całkowicie zdominować Greków; dziedziną tą była teoria i praktyka translatorska. Szeroko rozumiane zagadnienie przekładu – a więc zjawiska określane przez takie pojęcia, jak „imitacja”, „trawestacja” czy „parafraza” – było jednak nieobce także kulturze greckiej, i to bodaj od epoki klasycznej. Przyczyniła się do tego zarówno konieczność przenoszenia ustnych opowieści mitycznych w obręb literatury, jak też koncepcja *mimesis*, której efektem było dążenie do artystycznego przetwarzania wzorów dostarczanych nie tylko przez naturę, ale i przez kulturowe autorytety, czyli autorów cieszących się powszechnym uznaniem. Z pewną przesadą można nawet powiedzieć, że literatura antyczna składa się wyłącznie z przekładów: te same mity, ten sam zbiór uniwersalnych tematów „przekładano” najpierw na język literacki, powstałe zaś w taki sposób dzieła były z kolei przedmiotem naśladowania. Również za sprawą systemu edukacji, który odzwierciedlał rolę, jaką niegdyś w życiu społecznym i rodzinnym przypisywano wszelkiego rodzaju autorytetom, a także dzięki specyficznemu znaczeniu, jakie nadawano pojęciu inwencji twórczej¹, procesy związane z imitacją stały się najważniejszym zagadnieniem estetycznym w czasach starożytnych. Istotną okazała się zatem kwestia wyboru dokonywanego wśród różnorodnych konwencjonalnych treści oraz ich kombinatorycznego zastosowania – co było przecież zgodne ze znaczeniem retorycznego terminu „*inventio*” – a nie problem (braku) nowoczesnie rozumianej odkrywczości. Imitacja, przekład, parafraza – to rozmaite wcielenia dawnej inwencji literackiej.

Grecy dość wcześnie wytworzyli rozbudowaną terminologię dotyczącą samej czynności przekładania, opisywanej za pomocą znacznej liczby pojęć, takich jak

¹ Przynajmniej do czasów przełomu technologicznego i filozoficznego, który nastąpił w XVII stuleciu, a w wielu przypadkach nawet do początków romantyzmu, inwencja polegała raczej na odsłonięciu i zgłębieniu czegoś już istniejącego niż na stworzeniu czegoś zupełnie nowego. Zob. J. Derrida, *Psyché. Odkrywanie innego*. Przeł. M. P. Markowski. W zb.: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybór, oprac., przedmowa R. Nycz. Kraków 1997, s. 90–93. W zgodzie z owymi spostrzeżeniami pozostają np. recepty Horacego, który swą nieufność wobec nowatorstwa wyraził w *Liście do Pizonów* (w: Quintus Horatius Flaccus, *Dzieła*. Przeł., wstęp S. Golebiowski. T. 2. Warszawa 1980, s. 309): „Trudno ująć ogólne i uczynić własnym – / lepiej na akty podzielił poemat o Troi, / niż nowości nie tkniętej, niewysłowionej, szukaj”.

np.: „ἔρμηνεύειν”, „μεθερμηνεύειν/μεθερμηνεύεσθαι”, „μεταγράφειν/μεταγράφεσθαι”, „μεταφράζειν”, „μεταφέρειν”, „μεταβάλλειν”. Przyczyną braku stabilizacji w nazewnictwie było zapewne to, że przekładów dokonywano niezbyt często, a więc nie odczuwano potrzeby porządkowania pojęć czy w ogóle głębszego zastanawiania się nad istotą operacji translatorskich. W greckiej terminologii dostrzec ponadto można dwuznaczność, występującą również we współczesnym polskim nazewnictwie: podczas gdy część terminów dotyczy na ogół tłumaczenia jako wszelkiego rodzaju wyjaśniania (np. „ἔρμηνεύειν”), pozostałe terminy kryją w sobie węższą treść; odnoszą się mianowicie tylko do przekładania z jednego języka na drugi (np. „μεθερμηνεύεσθαι”). Przeprowadzona przez Juliusza Domańskiego² etymologiczna analiza greckich terminów związanych z praktyką translatorską pozwoliła również stwierdzić, że niekiedy próbowano ustanowić zależność między translacją a słowem pisanym (jest tak w przypadku czasowników „μεταγράφειν/μεταγράφεσθαι”), oprócz tego za pomocą terminu „μεταφράζειν” odwoływano się intuicyjnie do znakowej natury języka.

Niektóre z pojęć oznaczających przekład pojawiają się m.in. u Ksenofonta (*Anabaza* V 4, 4), Tukidydesa (*Wojna peloponeska* IV 50), jak również u Platona (*Kritiasz* 113 a), gdzie stosowny fragment dotyczy tłumaczenia imion własnych „z języka Atlantów” na egipski, a następnie z egipskiego na grecki. Pierwszy ślad pewnej refleksji nad naturą przekładu literatura grecka zawdzięcza jednak dopiero Plutarchowi, który w biografii Katona użył sformułowania „przetłumaczyć dosłownie” („μεθηρμηνευμένα πολλά κατὰ λέξιν” (*Katon Starszy* II 6)), wzorując się prawdopodobnie na translologicznych rozważaniach autorów rzymskich³. Wyowiedź Platona w *Kritiaszu*, która wyjaśnia, z jakiego powodu w opowieści o Atlantydzie pojawiają się imiona greckie, a nie „atlantyckie” czy egipskie, stanowi ciekawy przykład starań czyniących fikcjonalną relację bardziej prawdopodobną dzięki wyeksponowaniu pewnych barier językowych. Charakter owych starań przywodzi na myśl praktyki stylizacyjne znane z wcześniejszych utworów greckich, przede wszystkim dramatycznych, które stanowią dowód na to, że ateńska publiczność teatralna posiadała pewien zasób wiedzy na temat cech właściwych kilku przynajmniej językom obcym. Przykładów dostarczają dwie tragedie Aj-schylosa, *Persowie* oraz *Błagalnice*, gdzie przywołanie niewielkiej liczby egzotycznych nazw dodaje tekstowi właściwego kolorytu i tym samym wzmacnia efekt prawdopodobieństwa⁴. Obejmująca większe partie utworu stylizacja (a tym bardziej translacja) na język obcy była wykluczona bądź za sprawą niewiedzy autorów, bądź – co równie możliwe – za sprawą konwencji, która nakazywała postaciom scenicznym wypowiadać się wyłącznie w dialekcie attyckim (partie mówione) i doryckim (partie chóralne)⁵. Z nieco inną sytuacją mamy do czynienia w sztuce Arystofanesa *Kobiety na święcie Tesmoforiów*: językowy naturalizm komedii sta-

² J. Domański, *Kilka uwag o teorii i praktyce przekładania w łacińskim obszarze językowym*. „Przegląd Tomistyczny. Rocznik poświęcony historii teologii” t. 1 (1984), s. 124–127.

³ Zob. *ibidem*, s. 127.

⁴ Zob. E. Zwolski, *Świat egipski u Aj-schylosa*. „Roczniki Humanistyczne. Filologia Klasyczna” t. 16 (1968), z. 3, s. 47.

⁵ Zob. R. R. Chodkowski, *Aj-schylos i jego tragedie*. Lublin 1994, s. 328. Podano tu przykład Orestesa, który mimo oświadczenia, że będzie dla kamuflażu przemawiał po fokijsku, nadal posługuje się dialektem attyckim (zob. Aj-schylos, *Ofiarnice* 563–564).

roattyckiej zobowiązywał autora do wyposażenia postaci scytyjskiego łuczniaka w zniekształconą, „barbarzyńską” wymowę. Komediowe szyderstwo oraz słowo „βάρβαρος”, swym brzmieniem przywodzące na myśl „bełkot”, jaki wydawał z siebie każdy cudzoziemiec, pośrednio wskazują na wspomnianą już tutaj samowystarczalność kulturową Greków, którzy – jeśli można uogólnić tylko po części zgodnie z prawdą – nie obiecywali sobie zbyt wiele po spotkaniach z innymi cywilizacjami, wyjąwszy może cywilizację egipską. Znamienne, że nawet w tekstach zaklęć magicznych, których poetyka wymagała użycia dziwnie brzmiących obcych nazw (czyli „ὀνόματα βαρβαρικά”; łac. „*voces*”), Grecy epoki klasycznej i hellenistycznej unikali wszelkich „barbaryzmów”⁶.

Nic więc dziwnego, iż przytoczone wcześniej terminy translatologiczne pojawiały się w kontekstach opisujących niemal wyłącznie tłumaczenie okazjonalne, dokonywane dla doraźnych celów praktycznych. Przekładano zatem ustne wypowiedzi posłów, listy dyplomatyczne, różnego rodzaju dokumenty oraz inskrypcje – takie jak choćby ta z sarkofagu Cyrusa, na rozkaz Aleksandra Macedońskiego wryta w wersji greckiej poniżej perskiego oryginału (zob. Plutarcha *Aleksander* LXIX 4–5). Niewiele natomiast można powiedzieć na temat greckich tłumaczeń dzieł literackich; przeszkodą jest niska liczba świadectw, w dodatku na ogół dość mglistych, dotyczących działalności translatorskiej Greków na tym polu. Charakterystycznym przykładem takiego świadectwa może być informacja przytoczona w charakterze pogłoski przez Diogenesa Laertiosa (VIII 89), a dotycząca literackiej aktywności Eudoksosa z Knidos (IV w. p.n.e.):

Eratostenes mówi w liście do Batona, że Eudoksos układał też dialogi cyniczne; inni jednak podają, że napisali je Egipcjanie w swoim języku, a Eudoksos przetłumaczył [μεθερμηνεύσαντα] i wydał po grecku⁷.

Jedno z nielicznych „namacalnych” dzieł greckiej sztuki translatorskiej nasuwać może wątpliwości innego rodzaju: legenda towarzysząca powstaniu *Septuaginty* nie pozwala mianowicie rozstrzygnąć, czy w istocie dzieło to jest tworem kultury greckiej, czy raczej judejskiej. Tzw. *List Arysteasza* (pseudoepigraf przedstawiający okoliczności powstania przekładu hebrajskiej *Biblii* na język grecki) zdaje się przypisywać Grekom, reprezentowanym przez filologa Demetriosza z Faleronu oraz króla Ptolemeusza II Filadelfa, znacznie większe zainteresowanie obcą literaturą i obyczajowością, niżby na to wskazywały wcześniejsze dzieje cywilizacji greckiej. Warto przypomnieć, że wedle świadectwa Plutarcha (*Żywot Antoniusza* 27) żaden z władców dynastii Ptolemeuszów (oprócz wyjątkowej pod każdym względem Kleopatry) nie był nawet na tyle cierpliwy, by opanować egipski, język swoich poddanych. Większe prawdopodobieństwo można zatem przypisać tezie, zgodnie z którą grecki przekład *Biblii* powstał dzięki fascynacji, jaką wzbudziła w Żydach kultura helleńska (dla niej porzucili przecież nawet swój oj-

⁶ A. Wypustek (*Magia antyczna*. Wrocław 2001, s. 207) stwierdza: „*Voces* spotykamy wśród wielu ludów starożytności, w Babilonii, Indiach, Etrurii. Wtrącenia akadyskie znalazły się w tekstach hetyckich, perskie w łacińskich, hebrajskie i aramejskie w greckich. [...] Poza kilkoma wyjątkami *voces* nie widnieją na greckich tabliczkach z klasycznego i hellenistycznego okresu, w przeciwieństwie do okresu grecko-rzymskiego z całym jego »językowym« repertuarem”.

⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska [i in.]. Oprac. I. Krońska. Warszawa 1982, s. 512.

czysty język), a nie za sprawą greckiego zapału do studiowania obcych tekstów religijnych⁸.

Argumentów przeciwko takiej wizji kultury greckiej dostarcza poniekąd np. fragment *Corpus Hermeticum*, w którym znajduje się wzmianka – jedna z pierwszych w dziejach translatoologii – na temat przekładu jako swego rodzaju „zdrady”. Dokument ten świadczy o radykalnej zmianie spojrzenia na pojęcie barbarzyńcy, dokonującej się w pewnych kręgach pod wpływem hellenistycznego synkretyzmu; jak pisał Umberto Eco komentując powstanie *Corpus Hermeticum*, jest to czas, w którym „rzekomy bełkot obcego zyskuje rangę świętego języka, brzemienne obietnicami i milczącymi objawieniami”⁹. Problem nieprzekładalności omawiany w traktacie hermetycznym miał podłoże, rzec by można, ezoteryczne: duchowa głębia języka egipskiego, źródłowego języka pierwotnej mądrości, została tu przeciwstawiona powierzchownemu splendorowi greki:

Wykład ten zachowuje w pełni jasny sens wówczas, gdy jest wyrażony [ἑρμηνεύμενος] w oryginalnym języku; nawet swoiste brzmienie i precyzyjna intonacja słów egipskich zawierają w sobie energię przedmiotu, o którym się mówi. Jeśli możesz, królu – a możesz przecież wszystko – dopilnuj, aby ten wykład pozostał nieprzetłumaczony [ἀνεμῆνευτον]. Dzięki temu Grecy nie posiadają tak wielkiej tajemnicy, a ich pełen przesady sposób wyrażania się, pozbawiony energii i odznaczający się tym, co można określić jako zwodniczy wdźwięk, nie przystąpi i nie zniszczy powagi, mocy i skuteczności słów naszego języka. [*Corpus Hermeticum* XVI 2]¹⁰

Krótko mówiąc: wiedza okultysty jest tym, co ginie w tłumaczeniu¹¹. Traktat paradoksalnie dotrwał do naszych czasów w wersji greckiej, Hermes Trismegistos dawał w nim jednak Grekom kolejną motywację do porzucenia pracy translatorskiej. Jeszcze jeden paradoks kryje się w spostrzeżeniu, że Hermesa, wynalazcę pisma i opiekuna nauk tajemnych, można uznać również za patrona tłumaczy; informuje o tym nie tylko etymologia translatoologicznego terminu „ἑρμηνεύειν”¹², ale także późniejszy łaciński przydomek Merkurego jako „po-

⁸ Zob. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*. T. 3: *Okres hellenistyczny*. Warszawa 1992, s. 342–354. *Septuaginta* stała się w minionym wieku przedmiotem wielu opracowań naukowych; znaczna ich część została odnotowana w dwóch kompendiach bibliograficznych: S. P. Brock, C. T. Fritsch, S. Jellicoe, *A Classified Bibliography of the Septuagint*. Leyde 1973. – C. Dogniez, *Bibliography of the Septuagint / Bibliographie de la Septante*. (1970–1993). Leyde 1995.

⁹ U. Eco, *Interpretacja i historia*. W: U. Eco, R. Rorty oraz J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*. Red. S. Collini. Przeł. T. Bieroń. Kraków 1996, s. 33. Zob. też U. Eco, *Czytanie świata*. Przeł. M. Woźniak. Kraków 1999, s. 9.

¹⁰ Tekst oryginalny w: *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*. Ed. A. D. Nock, A.-J. Festugière. Wyd. 5. T. 1. Paris 1992, s. 232.

¹¹ Podobny ezoteryczno-religijny kontekst towarzyszy rozważaniom na temat nieprzekładalności pojawiających się w listach św. Pawła (*Pierwszy list do Koryntian* 14, 27 oraz *Drugi list do Koryntian* 12, 4), a także w hebrajskim *Megillot Taanit* (Zwój poszczenia) z I wieku n.e., który wspomina o trzydniowych ciemnościach, jakie zapadły nad ziemią po przetłumaczeniu tekstu biblijnego na język grecki. Zob. G. Steiner, *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*. Przeł. O. i W. Kubińscy. Kraków 2000, s. 333.

¹² Przekonanie o związku słowa „hermeneutika” z imieniem boga Hermesa uważa się wprawdzie dzisiaj za wytwór etymologii ludowej, nie zmienia to jednak faktu, że w starożytności powszechnie ten pomysł akceptowano. Liczne świadectwa przywołuje J. P é p i n (*L’Herméneutique ancienne*. „Poétique” 1975, nr 24, s. 296).

słańca bogów” („*interpret*”), oznaczający pośrednika oraz interpretatora i tłumacza ich rozkazów¹³.

O ile zatem przekłady dokonywane przez Greków – wobec zupełnego niemal braku translacji o charakterze literackim – przez dłuższy czas powstawały jedynie pod naciskiem konieczności, nic bowiem nie wskazuje na to, że znajomość języków obcych była w Helladzie powszechna, o tyle rzymscy tłumacze znajdowali się w sytuacji z gruntu odmiennej, zwłaszcza jeśli chodzi o stanowiące przytłaczającą większość przekłady z języka greckiego. Najbardziej interesującą kwestię stanowiłoby już nie pytanie o przyczynę sporadycznego występowania tekstów przekładowych w systemie literatury, ale raczej – przeciwnie – zagadnienie sensowności dokonywania przekładów z greki w takim społeczeństwie, którego wykształcona część była praktycznie dwujęzyczna, posługiwała się bowiem z równą swobodą językiem ojczystym, jak też – i to niemal od początków piśmiennictwa¹⁴ – językiem greckim. Zanim padnie odpowiedź na to pytanie, warto raz jeszcze przyrzeć się pozostawionym przez Rzymian rozważaniom teoretycznym na temat pracy tłumacza.

W większości rozpraw poświęconych dawnej translatoLOGII znalazły się zalecenia zaczerpnięte z tekstów dwóch rzymskich autorów: Cyncerona i Horacego, uważane zwykle za próbę usankcjonowania metody przekładu „swobodnego”¹⁵. Zalecenia te, sformułowane w sposób raczej niezobowiązujący, u schyłku starożytności zrekapitulował św. Hieronim; to dzięki jednemu z jego listów (LVII: *Ad Pammachium*), zatytułowanemu „po cyncerońsku”: *De optimo genere interpretandi*, zyskały odąd moc obowiązujących powszechnie prawideł. W liście tym można znaleźć również lakoniczną charakterystykę strategii zastosowanych przez Cyncerona w pracach przekładowych, wśród których Hieronim umieścił zresztą wyłącznie teksty prozatorskie:

Habeo huius rei [scil. interpretationis] magistrum Tullium qui „Protagoram” Platonis et „Oeconomicum” Xenophontis et Aeschini et Demosthenis duas orationes pulcherrimas translulit. Quanta in illis praetermiserit, quanta addiderit, quanta mutaverit, ut proprietates alterius linguae suis proprietatibus explicaret, non est huius temporis dicere.

[W sztuce tłumaczenia za mistrza uważam: Cyncerona, który przełożył Platońskiego *Protagorasa* oraz traktat *O gospodarstwie* Ksenofonta, a także dwie znakomite mowy Ajschinesa i Demostenesa. Ile w tych tekstach pominął, ile dodał, ile zmienił, aby właściwości innego

¹³ Zob. np. Publius Vergilius Maro, *Eneida* IV 356, 378. – Maurus Servius Honoratus, *In Vergilii „Aeneidos” libros commentarius* IV 242 („*Mercurius et orationis deus dicitur et interpret deorum*”).

¹⁴ Świadczy o tym choćby fakt, że już pierwsi historycy rzymscy, tacy jak Fabiusz Piktory czy Korneliusz Scypion, swe dzieła napisali w języku greckim. Propagandowy wydźwięk owych dzieł mógłby jednak wskazywać, że adresowano je przede wszystkim do czytelników nie będących Rzymianami.

¹⁵ Zob. np. S. P. Brock, *Aspects of Translation Technique in Antiquity*. „Greek, Roman and Byzantine Studies” t. 20 (1979), nr 1, s. 69. – K. Dedecius, *Notatnik tłumacza*. Przeł. J. Prokop. Kraków 1974, s. 100–101. – Domański, *op. cit.*, s. 128–129. – J. Ziętańska: *Pod wezwaniem Cyncerona i Horacego*. „Teksty” 1976, nr 1; *Etyka – estetyka – filologia. U źródeł dawnej myśli translatorskiej*. W zb.: *Przekład literacki. Teoria – historia – współczesność*. Red. A. Nowicka-Jeżowa, D. Knysz-Tomaszewska. Warszawa 1997, s. 29–32. – J. Ziomek, *Przekład – rozumienie – interpretacja*. W: *Powinowactwa literatury. Studia i szkice*. Warszawa 1980, s. 165 (cytat z Cyncerona został tutaj zresztą błędnie zlokalizowany jako fragment traktatu *De inventione*).

języka przedstawić zgodnie z właściwościami swojego, nie czas teraz opowiadać.] [*Epistulae* LVII 5]

Z charakterystyki tej wynika, że najważniejszy czynnik, o jakim należy pamiętać przy tłumaczeniu, to „*proprietas*”, czyli specyficzne właściwości języków, które biorą udział w translatorskim przedsięwzięciu; kontrolowaniu owej *proprietas linguae* sprzyja swoboda pozostawiona tłumaczowi mającemu do dyspozycji trzy podstawowe „techniki” przekładowe: „pominięcie” („*praetermissio*”), „dodanie” („*additio*”) oraz „zmianę” („*mutatio*”).

Spożytkowaną przez św. Hieronima do celów translologicznych sentencję Horacego („*nec verbo verbum curabis reddere fidus / interpres*” (*List do Pizonów*, w. 133–134)), która pojawia się w *Sztuce poetyckiej* w kontekście refleksji na temat naśladownictwa i oryginalności w literaturze, można z równym powodzeniem odnosić do działań nie tyle przekładowych, co imitacyjnych. Słowo „*fidus*” (‘wierny’) miałoby tu sens ironiczny lub wręcz negatywny, a słowo „*interpres*” oznaczałoby raczej naśladowcę niż tłumacza, czyli w praktyce każdego poetę lub pisarza¹⁶. Kłopot z jednoznacznym rozumieniem Horacjańskiego cytatu dobrze ilustrują rozważania Maurusa Serwiusza, który w komentarzu do *Eneidy* stwierdził, że Horacy mówiąc o „wiernym naśladowcy” pragnął ostrzec poetów przed wszelkiego rodzaju dosłownością. Poezja nie ma obowiązku opisywania wszystkiego („*Est autem poetica calloplastia non omnia exprimere*”), powinna posługiwać się aluzjami i niedopowiedzeniami. Serwiusz sugeruje tym samym, że termin „*interpres*” może oznaczać poetę jako imitatora rzeczywistości, a nie jako tłumacza czy naśladowcę korzystającego z dzieł innych autorów. Komentator *Eneidy* dodaje jednak, że słowa Horacego najczęściej uznawano za instrukcję dla tłumaczy przekładających teksty greckie na łacinę („*quamvis plerique de translatione Graecitatis hoc adserant dictum*”)¹⁷.

Innego rodzaju wątpliwości towarzyszyć mogą interpretatorom translologicznego fragmentu rozprawy Cyncerona *De optimo genere oratorum* (V 14), zaprojektowanej jako wstęp do łacińskiego tłumaczenia mów Ajschinesa i Demostenesa. Bezpośrednio do metodologii przekładu odnoszą się następujące słowa:

Przełożyłem bowiem bardzo słynne mowy, które wygłosili w sporze dwaj najwybitniejsi mówcy attyccy – Ajschines i Demostenes. A dokonując przekładu starałem się postępować nie jak tłumacz, lecz jak mówca, zachowując te same myśli i ich kształt, to znaczy jakby figury myśli, w słowach zgodnych z naszą praktyką językową. Nie uważałem za konieczne tłumaczyć wyraz po wyrazie – oddawałem natomiast ogólny styl i siłę języka. Sądziłem bowiem, że nie można wyliczać czytelnikowi słów niczym drobną monetę, a należy odważyć je w całości jak sztaby metalu¹⁸.

¹⁶ Chociaż znaczenie Horacjańskiej formuły uległo z czasem zawężeniu – bo stosowano ją później wyłącznie do opisywania tłumacza, a nie imitatora – pejoratywny wydźwięk pozostał. Boecjusz, tłumacz Porfiriusza, nawiązując do Horacego określał translatorski błąd jako „*culpa fidi interpretis*”; to samo sformułowanie powtórzył następnie Jan Szkot Eriugena w przedmowie do swojego przekładu dzieła Dionizego Areopagity. Zob. B. Kytzler, „*Fidus Interpres*”: *The Theory and Practice of Translation in Classical Antiquity*. „*Antichthon*” t. 23 (1989), s. 44–45.

¹⁷ Maurus Servius Honoratus, *op. cit.*, I 223.

¹⁸ Cyt. z: *Rzymska krytyka i teoria literatury. Wybór*. Oprac. S. Stabryła. Wrocław–Warszawa 1983, s. 196. BN II 207 (tłum. J. Korpany). Zob. tekst oryg.: „*Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschines et Demosthe-*

Tłumacz, dla którego najważniejsza jest pozytywna reakcja czytelnika, będzie zatem dbał o „jakościową”, a nie „ilościową” wierność, starając się zachować w przekładzie przede wszystkim „charakter” („genus”) i „siłę wyrazu” („vis”) oryginalnego dzieła. Przy swojej pozornej oczywistości stwierdzenia te mogą budzić rozmaite kontrowersje. Domański omawiając przytoczoną tu opinię Cycero- na zwraca uwagę na zastanawiające rozróżnienie *interpret-orator*; wynika z niego, że tylko mówca, w przeciwieństwie do tłumacza „właściwego”, może sobie pozwolić na znaczną swobodę w traktowaniu oryginału¹⁹. Retor w istocie zajmuje się bowiem nie tyle przekładem, ile raczej ćwiczeniami lingwistycznymi, których efekty znajdują zastosowanie w oratorskiej praktyce. Cycerońska formuła może również sugerować, że jedynie znawca retoryki jest kompetentnym tłumaczem, któremu nie grozi niewolnicza zależność od oryginału²⁰. W tym kontekście pouczające może się okazać porównanie fragmentu *De optimo genere oratorum* z następującą wypowiedzią umieszczoną w innym dziele Cycerona:

Nec tamen exprimi verbum e verbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent, cum sit verbum, quod idem declarat, magis usitatum. Equidem soleo etiam quod uno Graeci, si aliter non possum, idem pluribus verbis exponere.

[Nie będzie jednak potrzeby tłumaczenia słowo w słowo – jak to często czynią tłumacze pozbawieni językowej sprawności – gdy istnieje już wyraz, który oznacza to samo i jest bardziej użyteczny. Ponadto zazwyczaj, jeśli inaczej nie mogę, oddaję wieloma słowami to, co Grecy wyrażają jednym.] [*De finibus bonorum et malorum* III 15]

Określenie „*verbum e verbo exprimere*” oznacza tutaj przede wszystkim stworzenie kalki językowej lub neologizmu na wzór filozofów greckich; ich lingwistyczna odkrywczność była jednym z tematów dyskutowanych w tej części dialogu. Tłumacz niedoświadczony, który nie orientuje się dobrze w zasobach leksykalnych własnego języka, będzie próbował utworzyć kopię obcego słowa, zamiast sięgnąć po słowo już będące w użyciu²¹. Okazuje się również, że zasada „niedoślawności” przekładu nie tyle dotyczy całkowitej swobody i możliwości stosowania przez tłumacza mniej lub bardziej odległych ekwiwalentów, ile raczej wynika z przekonania, iż pojęcie greckie zależnie od kontekstu można zastąpić każdorazowo innym, wybranym spośród kilku łacińskich synonimów, a niekiedy zamiast jednego słowa – użyć wyrażenia peryfrastycznego. Metodę taką dobrze ilustruje zwłaszcza dokonany przez Cycerona przekład Platonskiego *Timajosa*²², jak rów-

nis; nec converti ut interpretes, sed ut orator, sentiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere”.

¹⁹ Domański, *op. cit.*, s. 130.

²⁰ Tym tropem podążali później renesansowi teoretycy przekładu. W wersji zaproponowanej przez L. Castelvetro opozycja *interpret-orator* przybrała nawet bardziej radykalną formę: *interpret-auctor*; w ten sposób różnica między „prawdziwym” tłumaczem a oryginalnym twórcą uległa zatarciu. Jak się okaże, takie zapatrywania na sztukę przekładu nie odbiegały zbyt daleko od obserwacji poczynionych w tej dziedzinie przez niektórych antycznych literaturoznawców. Zob. W. Roman i, *Lodovico Castelvetro e il problema de tradurre*. „Lettere Italiane” t. 18 (1966), nr 2.

²¹ Zob. A. Seele, *Römische Übersetzer. Note, Freiheiten, Absichten: Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike*. Darmstadt 1995, s. 35–40.

²² Zob. G. C u e n d e t, *Cicéron et Saint Jérôme traducteurs*. „Revue des études latines” 1933, nr 11, s. 394–395.

niez wiele dygresji terminologicznych w Cycerońskich dziełach filozoficznych (np. *De finibus bonorum et malorum* III 14, III 52).

Wypowiedź zawarta w *De finibus* (III 15) pozwala także na pewne uściślenie pojęć: skoro Cyceron podkreśla, iż tłumaczenie „słowo w słowo” jest typowe dla translatora pozbawionego bogatego zasobu słownictwa („*interpres indisertus*”), staje się jasne, że opozycyjna para *interpres-orator*, występująca w *De optimo genere oratorum*, odpowiada hipotetycznemu podziałowi na dwa typy tłumaczy (*interpres indisertus* – *interpres disertus*). Przekład dokonany przez wytrawnego oratora, siłą rzeczy będącego jednocześnie najbardziej doświadczonym tłumaczem, odznaczałby się zatem przede wszystkim dużo większą rozpiętością leksykalną oraz urozmaiceniem terminologicznym, co wynikało z doskonalszej orientacji w *copia verborum*. Co ciekawe, swoje translologiczno-terminologiczne wywody w *De finibus* Cyceron urozmaicił licznymi przykładami własnej leksykalnej biegłości, formułując tę samą myśl na różne sposoby (np. obok wyrażenia „*pluribus verbis*” pojawiają się tam także dwie inne jego wersje: „*pluribus vocabulis*” i „*pluribus nominibus*”). Analiza sporządzonego przez Cycerona przekładu tekstu prozatorskiego pozwoliła rozpoznać jeszcze kilka składników właściwego oratorowi translatorskiego *decorum*. Do składników owych należało np. „panowanie nad całością *compositio*, nad harmonijnym i starannym rozwinięciem periodu”²³.

Z niektórych wypowiedzi Cycerona wynika jednak, że możliwa jest i odmienna interpretacja treści wyrażonych za pomocą antagonistycznego układu *interpres-orator*. Układ ten ujmuje w skrócie dwie komplementarne strategie, jakie ilustrują złożoność procesu translacji. *Interpres*, który tłumaczy „słowo w słowo” zachowując pożądaną ścisłość terminologiczną, przystępuje do pracy jako pierwszy, *orator* wkracza natomiast wtedy, kiedy należy odejść od dosłowności, ponieważ „inaczej nie można”. W cytowanym fragmencie *De finibus bonorum et malorum* (III 15) Cyceron podkreśla przecież, że do przetłumaczenia jednego słowa greckiego używa wielu słów łacińskich tylko wówczas, gdy jest to konieczne („*si aliter non possum*”). Podobne sformułowania znajdujemy również w dalszej części dialogu (III 55), w której Cyceron przekonuje, że dla zachowania większej jasności wywodu należy niekiedy „wieloma słowami określać to, czego nie możemy jednym” („*pluribus verbis dicere, quod uno non poterimus*”). W większości przypadków konieczna jest zatem interwencja odpowiednio przygotowanego oratora, chociaż w *Lukullusie* (31) Cyceron przywołuje grecki termin filozoficzny, który przetłumaczył „słowo w słowo” („*istam κατ'ἀληθειαν, quam, ut dixi, verbum e verbo experimentes comprehensionem dicemus*”). Jak z tego wynika, Cyceron nie odrzucał zasady dosłowności w przekładzie, czego dowodem może być właśnie owa leksykalna kalka „*comprehensio*”.

W ten sposób ukształtował się podział na tłumaczenie dosłowne, które można nazwać „filozoficznym” lub „naukowym”, oraz tłumaczenie swobodne, „retoryczne” (czy też „artystyczne”), przy czym każda z tych metod przekładania jest w określonych okolicznościach uprawniona w obrębie jednego i tego samego tekstu. Cyceron często podkreślał współzależność filozofii i retoryki; podobnie dwie meto-

²³ W. Olszaniec, *Fragment „Listów” Platonu w tłumaczeniu Cycerona i Leonarda Bruniego*. „Meander” 1999, nr 6, s. 527.

dy tłumaczenia, „filozoficzna” i „retoryczna”, miały się wzajemnie wspierać w dążeniu do doskonałej latynizacji przekładanego dzieła.

Niezależnie od tego, w jaki sposób interpretowałyby się poglądy Cyncerona tłumacza, prezentują one jasno motywacje towarzyszące rzymskiemu mówcy przy podejmowaniu pracy translatorskiej. Stanowić ona miała przede wszystkim rodzaj ćwiczenia retorycznego dla zaawansowanych (zob. *De oratore* I 155), co znajduje potwierdzenie także w pismach innych znawców retoryki, takich jak Seneka Starszy (*Controversiae* IX 1, 13), Kwintylijan (*Institutio oratoria* X 5, 2–3) czy Pliniusz Młodszy (*Epistulae* VII 9, 1–2). Zgodnie ze spostrzeżeniami retorów tłumaczenie z greki na język łaciński czy nawet, jak chce Pliniusz, z łaciny na grekę stanowi część praktyki określanej terminem „*exercitatio*”²⁴. Owe translatorskie ćwiczenia, wielokrotnie podkreślał to Cynceron, służyły także jako dowód wyjątkowej rangi i nieograniczonych możliwości języka łacińskiego w jego konfrontacji z językiem o ustalonej renomie – z greką²⁵. Pliniusz zauważa ponadto, że przekład zmusza do znacznie dokładniejszej lektury, dzięki czemu „to, co zwiódłoby czytelnika, nie może umknąć tłumaczowi” („*quae legentem fefellissent, transferebantem fugere non possunt*” (*Epistulae* VII 9, 2))²⁶.

Pojawiająca się w dialogu Cyncerona *De divinatione* (II 63) wzmianka o tłumaczeniu *Iliady* stanowiącym jeden ze sposobów na pożyteczne wypełnienie *otium* uzupełnia tę listę o kolejną przyczynę, dla której warto było zajmować się przekładem z greki na łacinę, a mianowicie o przyjemność, jakiej dostarcza obcowanie z najdoskonalszymi dziełami greckich autorów. Wśród prac translatorskich podejmowanych z takim właśnie nastawieniem należałoby zapewne umieścić również Cynceronską wersję *Fenomenów* Aratosa, która zapoczątkowała najdłuższą „serię przekładową” w dziejach literatury antycznej²⁷. O przyjemności („*delectatio*”) nieodłącznie związanej z translatorskimi treningami wspomina też Pliniusz (*Epistulae* VII 9, 12). Biorąc pod uwagę, że zakres działań rzymskiego tłumacza mieścił się najczęściej w obszarze wyznaczanym przez pojęcia „*exercitatio*” i „*delectatio*”, łatwo zrozumieć, dlaczego teksty przekładowe przyjmowały zwykle fragmentaryczną formę i tylko w wyjątkowych przypadkach były przeznaczone do publikacji²⁸.

W poszukiwaniu dalszych wskazówek na temat rozumienia przez Rzymian zagadnień translatorskich należałoby sięgnąć do tekstów zgłębiających przede

²⁴ Wypowiedzi Kwintylijana i Pliniusza dotyczące retorycznych ćwiczeń przekładowych (dokładniej omawia F. M. Renner (*Interpretatio. Language and Translation from Cicero to Tytler*. Amsterdam 1989, s. 295–302). Polemizując z rozpowszechnionymi poglądami Renner przekonuje, że zaleceń, których źródłem jest metodyka nauczania wymowy, nie należy mylić z teorią przekładu.

²⁵ Zob. T. Wikarjakówna, *M. Tullius Cicero de arte e Graeco in Latinum convertendi quid censuerit*. „Symbolae Philologorum Posnaniensium” t. 7 (1988), s. 86–88. Późniejsi autorzy, tacy jak Seneka Młodszy, Pliniusz Młodszy czy Aulus Gelliusz, również zwracali uwagę na towarzyszący działaniom tłumacza aspekt literackiej rywalizacji („*aemulatio*”).

²⁶ Zob. Renner, *op. cit.*, s. 298.

²⁷ Na temat obowiązującego w dziedzinie przekładu „prawa scirii” zob. E. Balcerzan, *Poetyka przekładu artystycznego*. W: *Oprócz głosu. Szkice krytycznoliterackie*. Warszawa 1971, s. 234. Poza Cynceronom tłumaczyli *Fenomena* m.in. Owidiusz, Germanik i Rufus Awienus.

²⁸ Zob. J. G. F. Powell, *Cicero's Translations from Greek*. W zb.: *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*. Ed. J. G. F. Powell. Oxford 1995, s. 280–281. Powell dowodzi tutaj, że Cynceron nie zamierzał rozpowszechniać nawet tak pracowitego i efektownego dzieła, jakim był przekład *Timajosa*.

wszystkim kwestię oryginalności twórczej i naśladownictwa, a więc do tekstów, które dopiero po wnikliwej analizie odsłaniają swoją doniosłość dla translatologii. Jak pokazują kontrowersje wokół znaczenia dyrektyw Horacego i Cyserona, w badaniach nad literaturą rzymską trudno zastosować ściśle rozróżnienie imitacji od przekładu. Zbieżność obu tych pojęć poświadczają także słowa Aulusa Gelliusza, stanowiące komentarz do przeprowadzonej w *Nocach attyckich* (IX 9–10) analizy przekładowych czy też imitacyjnych osiągnięć autora *Eneidy*:

Kiedy zachodzi konieczność przetłumaczenia, względnie naśladowania pewnych świętych wyrażen z poematów greckich, mówi się, że nie zawsze trzeba dążyć do tego, aby oddawać każdy wyraz w sposób literalny. Jeśli przekłada się je na siłę – niejako łamiąc ich opór i niechęć – wiele z nich traci swój urok. Dlatego Wergiliusz wykazał wiele zręczności i dobrego smaku, kiedy przejmując pewne miejsca z Homera, Hezjoda, Apolloniosa, Teokryta lub jakichś innych poetów, jedne rzeczy pomiął, a inne właśnie przetłumaczył²⁹.

Gelliusz jednym tchem wymienia tutaj przekład i naśladownictwo, a ponadto po raz kolejny ustala dla nich wspólną zasadę „niedosłowności” i swobody, którą należy stosować w imię zachowania walorów estetycznych poetyckiego pierwowzoru (określanych terminem „*gratia*”). Z wypowiedzi Aulusa Gelliusza wynika również, że działania podejmowane zarówno przez tłumacza („*vertere*”), jak i przez naśladowcę („*imitari*”) można zdefiniować za pomocą jednego pojęcia („*transferre*”), którego sens sprowadzałyby się tym samym do dokonanego w dowolny sposób „przeniesienia” fragmentu kultury obcej w obręb kultury rodzimej. Przy czym najważniejsze jest indywidualne piętno, jakie naśladowca powinien pozostawić na swojej „kopii”, ta zaś – podobnie jak oryginalne dzieło – stanowi owoc aktywności twórczej i świadomych wyborów („*Vergilius [...] partem reliquit, alia expressit*”). Rozumianą w ten sposób pracę „imitatora” posłusznego prawu selekcji artystycznej określa charakterystyczny termin „*effingere*”, którego podstawowe znaczenie wiąże się z rzeźbiarskim modelowaniem jakiegoś kształtu przez oddzielanie zbędnego materiału³⁰. Jak sugeruje Gelliusz, za zbędne w przekładzie należy uznać słowa „niechętne” („*invita*”) i „stawiające opór” („*recusantia*”) tłumaczowi, który może je przełożyć jedynie „na siłę” („*violentius*”). Chyba po raz pierwszy pojawiło się tutaj przekonanie, że pewne greckie słowa (rzecz nie do pomyślenia dla Cyserona!) mogłyby w przekładzie na język łaciński stracić całą swoją „grację”.

W literaturze rzymskiej nie brakuje wnikliwych rozważań analizujących praktyki lekturowe; ostatecznym celem owych praktyk niemal zawsze była aktywność

²⁹ Cyt. z: *Rzymska krytyka i teoria literatury*, s. 406–407 (tłum. S. Stabryła). Zob. tekst oryg.: „*Quando ex poematis Graecis vertendae imitandaeque sunt insignes sententiae, non semper aiunt entendum, ut omnia omnino verba in eum, in quem dicta sunt, modum vertamus. Perdunt enim gratiam pleraque, si quasi invita et recusantia violentius transferantur. Scite ergo et considerate Vergilius, cum aut Homeri aut Hesiodi aut Apollonii aut Parthenii aut Callimachi aut Theocriti aut quorundam aliorum locos effingeret, partem reliquit, alia expressit*” (*Noctes Atticae* IX 9, 1–3). Na temat translatorskich i translatologicznych osiągnięć Aulusa Gelliusza zob. L. Gamberale, *Traduzione in Gellio*. Roma 1969. – P. Steinmetz, *Gellius als Übersetzer*. W zb.: *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike*. Hrsg. C. W. Müller, K. Sier, J. Werner. Stuttgart 1992. – S. M. Bell, *Translation in Aulus Gellius*. „*Classical Quarterly*” t. 47 (1997), nr 1.

³⁰ Zob. Gamberale, *op. cit.*, s. 99–100.

pisarska nakierowana na imitację doskonałych wzorów. Jeden z najbardziej szczegółowych opisów swego rodzaju ekonomii literackiej, która polegała na równowadze i wymianie między czytaniem a pisaniem, a więc także między imitacją a nowatorstwem, przedstawił Seneka w *Listach do Lucyliusza*³¹. W liście 84 pojawia się łańcuch metafor umożliwiających zrozumienie podstawowych zasad literackiej pracy, pozwalających zatem ustalić proporcje między oryginalnością a naśladownictwem w utworze literackim. Seneka jasno daje do zrozumienia, że aby zostać pisarzem, trzeba być czytelnikiem. Czytelnik to zarazem twórca literatury, powinien więc postępować jak pszczoła: ma zbierać „nektar” z różnorodnych przeczytanych dzieł i przetwarzać go w nowy produkt – „miód”, w którym trudno rozpoznać poszczególne składniki (zob. *Epistulae ad Lucilium* XI 84, 3–5). Podobne znaczenie niosą kolejne metafory: „fizjologiczna”, „matematyczna” oraz „muzyczna”, ukazują bowiem trzy rodzaje działań (trawienie pokarmu, dodawanie liczb, harmonijne wykonanie utworu muzycznego) sprowadzających się do ukonstytuowania zupełnie nowej jakości metodą łączenia i przetwarzania heterogenicznych elementów. Przy czym należy dążyć do takiego przetworzenia imitowanych materiałów, aby stało się niemożliwe dokładne rozpoznanie ich w dziele naśladowcy; droga, którą czytelnik mógłby podążać w kierunku wykorzystanych przez autora źródeł, musi pozostać zamaskowana: „W ten sposób niech czyni nasz umysł: niech skrywa wszystko, co stanowiło dla niego pomoc, a ukazuje tylko to, co stworzył” („*Hoc faciat animus noster: omnia quibus est adiutus abscondat, ipsum tantum ostendat quod effecit*” (*Epistulae ad Lucilium* XI 84, 7)).

Jeśli wbrew wspomnianym tu świadectwom chcielibyśmy utrzymać rozróżnienie imitacji od przekładu, to musielibyśmy uznać, że do tego miejsca tekst porusza raczej kwestię naśladownictwa rozmaitych wzorów literackich – a nie translacji, innej przecież wyraźnie od pracy kolekcjonera, gdyż polegającej na wykorzystaniu, wyłącznie lub głównie, jednego wzoru literackiego. Nieco odmienną wszakże treść kryje w sobie najbardziej sugestywna metafora, która odwołuje się do relacji między synem a rodzicem, wskazując przy tym różnice, jakie dzielą żywą istotę od jej „martwego” wizerunku:

Etiam si cuius in te comparebit similitudo quem admiratio tibi altius fixerit, similem esse te volo quomodo filium, non quomodo imaginem: imago res mortua est.

[Nawet jeśli na skutek podziwu dla kogoś ujawni się w tobie podobieństwo do niego, pragnąłbym, abyś był podobny tak jak syn, a nie jak obraz: obraz jest bowiem rzeczą martwą.] [*Epistulae ad Lucilium* XI 84, 8]

Tekst wyjściowy byłby zatem według Seneki „ojcem”, a produkt operacji imitatorskich – „synem”, tj. czymś, co narodziło się w nowych warunkach, dla nowych celów. Jeśli metaforę tę odnieść do relacji oryginał–przekład, okaże się, że przekład nie powinien być „martwą” kopią pierwowzoru, lecz stać się, podobnie jak ów pierwowzór, żywym organizmem, zdolnym do autonomicznego funkcjonowania, czyli również do „rozwoju” wraz z upływem czasu oraz do oddziaływa-

³¹ Temat ten Seneka poruszał wielokrotnie, przede wszystkim jednak w listach I 2, IV 33 oraz XI 84. Analizę stoickiego programu samoedukacji, opartego w dużej mierze na ćwiczeniach w czytaniu i pisaniu, można znaleźć w artykule M. Foucaulta *Sobąpisanie* (Przeł. M. P. Markowski. W: *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Przeł. B. Banasiak [i in.]. Oprac. T. Komendant. Warszawa 1999).

nia na metody, za których pomocą interpretowany jest oryginał³². Naturalne podobieństwo, „*similitudo*”, nie może w żadnym razie przesłaniać odrębności utworów będących przekładami, a co za tym idzie, nie powinno krępować ich interpretatora. Jak widać, praca nad łacińskim przekładem z języka greckiego dokonywanym w greko-łacińskim Rzymie zyskuje w tej sytuacji całkowite uzasadnienie, „tłumacz” tworzy bowiem dzieło, któremu przysługiwać powinien *status* dzieła w pełni oryginalnego. Można zaryzykować hipotezę, że w taki właśnie sposób rozumiała swoje zadanie większość rzymskich translatorów. Zgodnie z tymi wytycznymi, a wbrew często stosowanym procedurom, łacińskie przekłady wypadałoby uznać za samodzielnych „synów” domagających się interpretacji, która nie ogranicza się do jednostronnych porównań z „ojcowskim” oryginałem.

³² Co interesujące, tego rodzaju „organiczne” metafory w zmodyfikowanym nieco kształcie odrodziły się na gruncie XX-wiecznych teorii przekładu, m.in. u W. Beniamina, który mówił o łączącym oryginał i przekład „związku życia” (*Zadania tłumacza*. Przeł. J. Sikorski. W: *Aniol historii. Eseje, szkice, fragmenty*. Oprac. H. Orłowski. Poznań 1996, s. 91–93), oraz w zainspirowanej jego rozważaniami translatoologii feministycznej (zob. A. Pisarska, T. Tomaszkiwicz, *Współczesne tendencje przekładoznawcze*. Poznań 1996, s. 56–57).