



KATARZYNA BORKOWSKA

Platon Cyserona¹

Cicero's Plato

ABSTRACT: Cicero's philosophical writings are entangled in specific literary and cultural circumstances. On one hand, Latin literature had been developing in close intertextual connection with Greek literature from its very beginnings, on the other, the influence of Greek culture, and particularly Greek philosophy, was seen as a threat to Roman values. While continuing the Latin literary tradition of adapting Greek texts in the field of philosophy, Cicero has to confront the cultural tensions and persuade his Roman readers that there is a proper place for philosophy in the Roman society. Among many Greek authors, whose works are used by Cicero, Plato is the most revered one, as he skilfully combines the depth of thought with the beauty of style. The article focuses on Cicero's *De oratore* as an example of creative imitation of Plato's *Phaedros*. Through the emulation of Plato's work, Cicero engages in the discussion on rhetoric and philosophy and proposes a reinterpretation of Plato's critique of rhetoric.

KEY WORDS: Cicero • Plato • rhetoric • philosophy

Marek Tulliusz Cyseron został zapamiętany przez historię jako mówca i polityk, i w tej właśnie roli najczęściej pojawia się w poświęconych mu opracowaniach naukowych. Portret ten nie uwzględnia aspektów jego działalności publicznej dla niego samego niezwykle ważnych, jak wielokrotnie wyznaje w swoich pismach, i zauważanych przez starożytnych komentatorów, takich jak Plutarch i Kwintylijan: filozofii i literatury. Choć on sam uważał się za pioniera łacińskiej literatury filozoficznej, jego własna twórczość w tej dziedzinie współcześnie nie jest właściwie doceniana. Głównym zarzutem wobec Cyseronowej filozofii byłby brak oryginalności. Jego pisma filozoficzne przepełnione są bowiem treściami pochodzącymi od greckich autorów. Typowym stosowanym przezeń sposobem przedstawiania problemu jest metoda konfrontacji stanowisk różnych szkół filozoficznych, zaś eksplikując te stanowiska, chętnie sięga po streszczenia, cytaty, parafrazy i nawiązania do konkretnych dzieł greckich.

¹ Artykuł jest zapowiedzią mojej książki *Cicero & Plato: Translations, Paraphrases, References*, przygotowywanej do publikacji w języku angielskim.

Główny nurt badań poświęconych twórczości filozoficznej Cyncerona ocenia ją jako odtwórczą i encyklopedyczną², doceniając głównie jako źródło poznania zaginionych tekstów³. Perspektywa ta, przyjmująca, iż celem Cyncerona było odtwarzanie i przekład filozofii greckiej, staje się krytyczną podstawą zarzutu niewierności Cyncerońskich translacji⁴, w myśl czego różnice między oryginałem a tekstem docelowym (*translatum*) przypisuje się niezrozumieniu oryginału⁵ lub ograniczeniom języka łacińskiego⁶. W przygotowywanej do publikacji książce *Cicero & Plato: Translations, Paraphrases, References* staram się dowieść, że przypadki odejścia od tekstu greckiego (konkretnie: Platonskiego) u Cyncerona wynikają raczej z rzymskiej tradycji literackiej kreatywnego tłumaczenia, uwarunkowań kulturowych, a także niezależności autora od źródła, z którego korzysta. Platon jest tutaj doskonałym przykładem, po pierwsze dlatego, że mamy możliwość bezpośredniego porównania jego tekstów z wersją Cyncerona (co nie jest możliwe w przypadku wielu filozofów przywoływanych przez Cyncerona, gdyż ich dzieła nie przetrwały do naszych czasów), po drugie, ponieważ zajmuje on wyjątkowe miejsce w twórczości rzymskiego mówcy: Platon pojawia się u Cyncerona np. jako „niby jakiś bóg filozofów”⁷, „najwybitniejszy spośród filozofów”⁸, przede wszystkim zaś jako „nasz”⁹, czyli jego – Cyncerona – autorytet; moglibyśmy zatem spodziewać się, że jeśli kogokolwiek tłumaczy Cynceron wiernie, będzie to właśnie Platon. Źródła wykazują natomiast jasno, że nawet wtedy, gdy Cynceron deklaruje całkowitą jednomyślność z Platonem, przeważnie dodaje jednak coś od siebie, gdy wyraża po łacinie myśli pochodzące od swojego greckiego autorytetu. W utworze *De oratore* wykorzystuje wątki z *Fajdrosa* i *Gorgiasza*, by podjąć dyskusję z powszechną interpretacją

² H.A.K. Hunt *The Humanism of Cicero*, Melbourne 1954; V. Hösl *Cicero's Plato*, „Wiener Studien” t. 121, 2008, s. 145–170; C. Lévy, *Cicéro Academicus*, Rome 1992; *idem*, *Cicero and the Timaeus*, w: *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, red. G.J. Reydams-Schils, Notre Dame 2003, s. 95–110; G. Reale *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1999; R. Woolf, *Cicero. The Philosophy of a Roman Sceptic*, New York 2015.

³ J.M. Dillon *The Middle Platonists: a Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*, London 1977.

⁴ *Vide infra* translologiczne na temat szerokiego rozumienia „przekładania”.

⁵ C. Lévy, *Cicero and the Timaeus*.

⁶ R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris 1957.

⁷ „Quasi quidam deus philosophorum” – *De natura deorum* II.32. Korzystam z wydania: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, ed. C.F.W. Mueller, Lipsk 1910.

⁸ „Princeps philosophorum” – *De finibus* V.7; „gravissimus philosophorum omnium” – *De legibus* II.14.

⁹ *Noster Plato* – *De republica* IV.5, *De legibus* III.5, III.32; *deus ille noster* – *Epistulae ad Atticum* IV.16.3.

stanowiska Platona na temat sztuki wymowy. Prezentuje zarazem wizję jedności retoryki i filozofii, która jego zdaniem nie kłóci się z głębokim przekazem pism Platona.

Kwestię Cycerońskiej literatury filozoficznej, a w szczególności odniesień do Platona, przedstawiam w podwójnym kontekście: rzymskiej tradycji literackiej kreatywnego tłumaczenia i napięcia kulturowego między cywilizacją Rzymu i cywilizacją Grecji, oraz z dwóch perspektyw: literackiej i filozoficznej. Cyceroną ujmuję jako literata, korzystającego z dokonań poprzedzających go pisarzy rzymskich i wpisującego się w wypracowaną przez nich tradycję, oraz jako członka rzymskiego społeczeństwa, przez swą praktykę retoryczną wyjątkowo świadomego panujących nastrojów, uprzedzeń i wartości.

1. Kwestie translologiczne – rola tłumaczeń w łaćńskiej kulturze literackiej

Przyjęta postawa badawcza korzysta z dokonań postmodernistycznych kierunków translologii i komparatystyki, wśród których wyróżnić należy: 1. prace Henryka Markiewicza, według którego tłumaczenia należy rozpatrywać na równi z innymi „dziełami literackimi wywołanymi przez oryginał”, jak aluzje, polemiki, analizy, streszczenia, zapożyczenia, imitacje, stylizacje, parafrazy etc.¹⁰ 2. Opracowaną przez Hansa Vermeera teorię skoposu (od gr. σκοπόν, czyli cel, przeznaczenie), która odrzuca kategorię wierności przekładu jako nieadekwatną¹¹, skupiając się na funkcji tłumaczenia w kulturze docelowej.

W założeniach tego nowego spojrzenia tłumacz nie był już niewolnikiem oryginału, lecz stał się pełnoprawnym autorem nowego komunikatu, dla którego pierwotny tekst jest jedynie punktem wyjścia do stworzenia nowej wypowiedzi¹².

3. Teorię polisystemu, rozpatrującą tłumaczenie jako zdarzenie zdeterminowane kulturowo¹³. W świetle tej teorii określenie granic tego, co uznać

¹⁰ H. Markiewicz, *Zakres i podział literaturoznawstwa porównawczego*, w: *idem, Przekroje i zbliżenia, dawne i nowe. Rozprawy i szkice z wiedzy o literaturze*, Warszawa 1974, s. 418–419.

¹¹ „It is extremely doubtful whether there is any point in measuring the deficits and surpluses of the target text compared with the value of the source text. The target text (*translatum*) has its own purpose (*skopos*)” – K. Reiss, H.J. Vermeer, *Towards a General Theory of Translational Action. Skopos Theory Explained*, przeł. C. Nord, London–New York 2014, s. 113.

¹² K. Kruk-Junger, *Skopos jako wyznacznik roli tłumacza i jego znaczenie dla dydaktyki*, „Między oryginałem a przekładem” t. 24, nr 1 (39), 2018, s. 73–88.

¹³ „Semantyka tekstu jest formą wyrażenia jego sensu, który będąc kategorią komunikacyjną i subiektywną zależy nie od rozbieżności między dwoma językami, lecz od mentalności,

możemy za tłumaczenie, zależy od charakterystyki danego polisystemu kulturowego. 4. Semiotykę kulturową Jurija Łotmana, opisującą uniwersalną strukturę kultury, semiosferę – kształtowanie własnej tożsamości kulturowej w opozycji do cech uznawanych za obce oraz umiejscowienie najbardziej dynamicznych procesów transformacji kulturowej na granicy między sferą własną i obcą¹⁴.

Warto zaznaczyć, że powyższe, stosunkowo nowoczesne teorie, choć pomocne i inspirujące, w swej istocie nie wychodzą daleko poza to, co zauważa sam Ciceron, gdy pisze o tłumaczeniu i szerzej o przenoszeniu greckich treści na grunt rzymski.

Wie przelożyłem ich jako tłumacz (*interpres*), lecz jako mówca (*orator*), zachowując tożsamość zdań i ich kształtu jako figur stylistycznych, słowa zaś dostosowałem do naszego zwyczaju językowego. Jeśli o nie idzie, to nie uważałem za konieczne oddawać każde słowo, ale rodzaj i sens wszystkich słów zachowałem. Sądziłem bowiem, że nie należy ich czytelnikowi odliczać, lecz niejako odważyć¹⁵.

Znany komentarz Marka Tulliusza na temat własnej metody translatorskiej z *De optimo genere oratorum* świadczy z pewnością o jego wrażliwości na niuanse stylu, ale także o swobodnym stosunku do wierności tekstom źródłowym i tendencji do przekształcania ich na potrzeby kultury docelowej. Przekładając jako mówca, Ciceron przykładą większą wagę do roli, jaką jego tłumaczenie pełnić ma w kulturze rzymskiej, oraz do specyficznych warunkowań tej kultury, niż do bliskiego oddania treści, a przede wszystkim formy, oryginału. Przekształcając grecki materiał na własny użytek, Ciceron

postrzegania świata, przyzwyczajęń, wartości, a także od samej realnej rzeczywistości, w której działa indywidualum, wreszcie od wielu czynników, które tworzą polisystem kulturowy”. *Rosyjskie teorie przekładu literackiego*, red. T. Szerbowski, Kraków 2011, s. 159, cf. Z.D. Lwowska, *Sowremiennyje problemy pieriewoda*, Moskwa 2008.

¹⁴ „Wewnętrzna przestrzeń semiosfery (...) składając się ze skonfliktowanych ze sobą struktur, posiada także swoją indywidualność. Samoopis tej przestrzeni zakłada użycie zaimka pierwszej osoby. Jednym z elementarnych mechanizmów semiotycznej indywidualności jest granica. Granicę tę można określić jako linię, na której kończy się forma okresowa. Ta przestrzeń jest określaną jako »nasza«, »swoja«, »kulturalna«, »bezpieczna«, »harmonijnie zorganizowana« i tak dalej. Przeciwstawia się jej »ich-przestrzeń«, »cudza«, »wroga«, »niebezpieczna«, »chaotyczna«. Wszelka kultura zaczyna się od rozbicia świata na przestrzeń wewnętrzną (»swoją«) i zewnętrzną (»ich«). Jak się to binarne rozbicie interpretuje – zależy już od typologii kultury. Jednakże samo takie rozbicie należy do uniwersaliów kultury”. J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 207.

¹⁵ Cicero, *De optimo genere oratorum* V.14, przeł. J. Domański, w: *Blaski i cienie kultury przekładu*, „Przekładaniec” t. 2, nr 21, 2008, s. 33; cf. Cicero, *De officiis*. I.6.

nie waha się ingerować w strukturę oryginału – zmieniać kolejność wypowiedzi, znacząco je skracać, i mieszać z przykładami z innych tekstów lub historii rzymskiej¹⁶. Dystans wobec dokładnego tłumaczenia wyraża także we wstępie do pierwszej księgi *De finibus*:

A poza tym, jeśli nie wykonujemy zadania tłumacza (*interpretum munere*), lecz utrzymujemy rzeczy wypowiedziane przez badanych autorów, dodając do nich własną ocenę (*iudicium*) i aranżację literacką (*scribendi ordinem*), jakie miałyby być powody, aby greckie teksty przedkładać nad te, które są zarazem wytwornie (*splendide*) wyrażone i nie przełożone (*conversa*) z greki?¹⁷

Podkreśla tu Ciceron wartość aranżacji literackiej (*scribendi ordinem*) i interpretacji (*nostrum iudicium*) oraz wytwornego stylu (*splendide dicta*). Dodatki te stanowią w jego opisie pozytywną zmianę w stosunku do greckich oryginałów. Mając świadomość niedostatków rodzimej kultury filozoficznej, Ciceron odczuwa potrzebę uzupełnienia braków poprzez umiejętną romanizację myśli greckiej.

Filozofia pozostawała przez nas zaniedbywana i do dziś nie oświeślał jej blask języka łacińskiego (*nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum*). Trzeba nam obudzić ją do życia i objaśnić (*quae inlustranda et excitanda nobis est*). [...] Tym bardziej warto się tego podjąć, że wiele już jest ksiąg po łacinie, o których mówi się, że napisane są niedbale (*inconsiderate*), choć bez wątpienia przez bardzo zacnych ludzi, ale nie dość wykształconych. Może się bowiem zdarzyć, że ktoś słusznie myśli, lecz tego, co myśli, nie jest w stanie wytwornie (*polite*) wyrazić; ale ktokolwiek poświęca piśmu rozmyślenia swoje, których ani nie potrafi porządnie ułożyć (*disponere*) ani jasno przedstawić (*inlustrare*), ani jakoś nimi zabawić (*delectatione aliqua allicere*) czytelnika, ten w nieopanowany sposób nadużywa tak wolnego czasu, jak literatury. Tego rodzaju autorzy czytają swoje książki ze swoimi zwolennikami, i nikt ich nie tyka oprócz tych, którzy chcą sobie pozwolić na taką samą rozwiążość pisania. Wskutek czego, jeśli gorliwością przyczyniliśmy się choć trochę do sławy sztuki oratorskiej, z jeszcze większym zapałem docierać będziemy do źródeł filozofii, z których i retoryka wzięła początek¹⁸.

¹⁶ E. g. Cicero, *Tusculanae disputationes* I.71–73 / Plato, *Phaedo* 84d–99e; Cicero, *Tusculanae disputationes* I.103 / Plato, *Phaedo* 115c–d. Korzystam z *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1903.

¹⁷ Cicero, *De finibus* I.6. Te i kolejne cytaty podaję we własnym tłumaczeniu.

¹⁸ Cicero, *Tusculanae disputationes* I.5–6.

Krytyka dokonań rzymskich pisarzy filozoficznych wskazuje, że tym, co Ciceron uważał za szczególnie własne, a zarazem wartościowe i oryginalne, jest elegancki i ujmujący styl (o czym świadczą sformułowania: *polite* i *delectatione aliqua allicere*), klarowny komentarz rozświetlający zawilosci greckiej filozofii (jak sugeruje dwukrotnie użyty czasownik *inlustrare*, sformułowanie *lumen litterarum Latinarum* oraz przysłówki opisujący łacińskie piśmiectwo filozoficzne *inconsiderate*), a także umiejętnie skomponowana struktura (*disponere*) wspierająca te same funkcje. W takim kontekście kreatywność i sztuka pisarska objawiają się w retorycznej pracy nad dostępnymi treściami.

Odrzucanie twórczości Cicerona jako filozoficznie odtwórczej, z drugiej zaś strony krytyka niewierności jego tłumaczeń, biorą swoje źródło przede wszystkim w odseparowaniu tej twórczości od kontekstu rzymskiej tradycji literackiej¹⁹. Tłumaczenie w szerokim tego słowa znaczeniu gra niebywale ważną rolę w polisystemie kultury rzymskiej. Literatura rzymska narodziła się i rozwijała w ścisłym związku intertekstualnym z literaturą grecką. Poczynając od *Odysei* Liwiusza Andronika, poprzez dzieła epickie Newiusza i Enniusza oraz komedie Plauta i Terencjusza, po czasy Cicerona i później, literatura łacińska korzystała z greckich wzorców, przekształcając je na swoje potrzeby, bardziej lub mniej oddalając się od oryginału. Filozoficzno-retoryczne utwory Cicerona wpisują się w ten nurt, co on sam wielokrotnie podkreśla. Analiza twórczości poprzedzających Cicerona pisarzy, do których grona deklaruje on przynależność, pod kątem przekształcania greckich wzorców, pozwala dostrzec podobieństwa w ich praktyce literackiej, a tym samym tendencje w literaturze łacińskiej, które rozkwitają w poezji (młodszych o pokolenie od Cicerona) Horacego, Owidiusza i Wergiliusza, autorów częściej cenionych za klasycyzm, niż krytykowanych za wtórność. W moim odczuciu także w korpusie filozoficzno-retorycznym Cicerona znaleźć możemy wartość docenienia klasycyzmu.

2. Napięcia kulturowe w Rzymie i Cicerona apologia humanistyki

Charakterystykę rzymskiej semiosfery kulturowej i jej granic przedstawia znakomicie *Żywot Katona* Plutarcha. Katon Starszy stanowił paradygmat

¹⁹ Wyjątkiem wśród badaczy jest Georgina Frances White, która w swej pracy doktorskiej *Copia Verborum: Cicero's Philosophical Translations*, Princeton 2015, s. 58, pisze: „Indeed, at least one of Cicero's philosophical texts explicitly aligns itself with the translation methods of Latin poetic translation: in the preface to the first book of the *De Finibus*, Cicero explicitly compares his project of Latinising Greek texts to that of the earlier Roman dramatists Ennius, Pacuvius, Caecilius, Terence, Attilius, and Afranius”.

rzymskiej cnoty, cechował się praktycznym podejściem do życia, skromnością, pracowitością, wstrzeźliwością i praworządnością, i w obronie tych właśnie wartości miał wnosić do wygnanie greckich posłów, kiedy to ich nauki zaczęły zyskiwać popularność wśród rzymskiej młodzieży²⁰. Popularność ta zagrażać miała według Katona rzymskim obyczajom. Narrację Plutarcha wspierają przykłady z Polibiusza²¹ i Cezara²², które wyrażają nieufność wobec kultury greckiej jako elementu osłabiającego tradycyjne rzymskie wartości, takie jak męstwo i pracowitość²³. Podejrzliwość ta jest szczególnie istotna w przypadku Cycerona, rozdartego między pozornie przeciwstawne tożsamości: patrioty i miłośnika kultury greckiej i filozofii. Jak powiedziano, filozofia traktowana była w Rzymie Cycerona z nieufnością lub pobłażaniem, osądzona jako zajęcie niepraktyczne, była tym samym uważana za stratę czasu. Pisząc na temat filozofii, świadomy negatywnych skojarzeń, Cyceron przyjmuje postawę apologetyczną, wielokrotnie tłumacząc się z wyboru kontrowersyjnego tematu²⁴ i starając się nadać mu charakter odmienny od stereotypowo negatywnego. Czyni tak na przykład w *Rozmowach tuskułańskich*, podkreślając związek filozofii i cenionego przez Rzymian męstwa (*fortitudo*).

Tego bowiem dokonuje filozofia: leczy duszę, niweczy próżne niepokoje, uwalnia od pragnień, odpędza strach. Lecz ta jej moc nie działa tak samo na każdego: wtedy jest najsilniejsza, gdy trafi na człowieka o właściwym usposobieniu. Mężnym (*fortis*) bowiem nie tylko fortuna sprzyja, jak mówi stare przysłowie, lecz o wiele bardziej rozum (*ratio*), który jakby pouczeniami zwiększa siłę męstwa (*vim fortitudinis*)²⁵.

Przedstawiona w dialogach Cycerona filozofia dostosowana jest do wymogów rzymskiego systemu wartości: uprawiana jest wyłącznie w dni wolne od obowiązków publicznych, przez dostojnych mężów stanu, których

²⁰ Plutarch, *Marcus Cato*, 22.4–23.1, w: *Plutarch's Lives*. ed. B. Perrin, Londyn 1914.

²¹ Polibius, *Historiae*, XXXIX.1–10, ed. L. Dindorf, Lipsk 1893.

²² Caesar, *De bello Gallico*, I.1, w: *C. Iuli Commentarii Rerum in Gallia Gestarum VII A. Hirti Commentarius VII*, ed. T.R. Holmes, Oxford 1914.

²³ „The division and tension between rhetoric and philosophy could only become deeper and more intense as the argument became entangled with Roman patriotism. This division was a particular manifestation of a gap between the practical life of political activity and the theoretical life of philosophy”. W. Nicgorski, *Cicero's Paradoxes and His Idea of Utility*, „Political Theory”, vol. 12, no. 4, 1984, s. 567. Cf. B. Krostenko, *Cicero, Catullus and the Language of Social Performance*, Chicago 2001; E.S. Gruen *Culture and National Identity in the Republican Rome*, Ithaca 1992; J.V.P. Balsdon, *Romans and Aliens*, London 1979.

²⁴ E.g. Cicero, *De finibus* I.1.

²⁵ Cicero, *Tusculanae disputationes* II.11.

autorytet podwyższa rangę tej działalności, służy celom praktycznym, w tym zwłaszcza dobru Republiki, stanowi pożądaną alternatywę dla nauki pochodzącej od Greków. Podkreślając pożytek filozofii dla państwa, Ciceron pozwala jej zaistnieć w rzymskim krajobrazie kulturowym. Próby połączenia patriotyzmu z miłością do greckiej filozofii są wyraźnie widoczne m.in. w dialogu *Cato Maior de senectute* (*Sen.*)²⁶, gdzie Ciceron tworzy nowy wizerunek Katona Starszego w kontraście do tego, co czytamy u Plutarcha. Przedstawiony jako wykształcony w greckiej filozofii erudyta, Katon Cicerona pozostaje zarazem symbolem rzymskich wartości. Reinterpretowana w ten sposób postać Katona Starszego staje się przykładem harmonijnego współistnienia greckiej filozofii i rzymskiego patriotyzmu. Okoliczności dialogu przedstawiają się następująco: młody Scypion i Leliusz zwracają się do Katona Starszego w podziw dla lekkości, z jaką zdaje im się on znosić stary wiek. Ich rozmowa (*Cic., Sen.* 4–9) wyraźnie przypomina rozmowę Sokratesa z Kefalosem z pierwszej księgi *Państwa* Platona (*Plat., Rep.* 329a–331e). Tak jak Kefalos, Katon uważa, że trudy starości nie wynikają z samego wieku, ale z ogólnego nieumiarkowania, a w szczególności z przywiązania do przyjemności cielesnych (*Cic., Sen.* 7 / *Plat., Rep.* 329A–329D). Tak jak Kefalos, nie przyznaje majątkowi wielkiej możliwości osłodzenia starości (*Cic., Sen.* 8 / *Plat., Rep.* 330A). Za największą obronę przed ciężarem starości uważa sztuki i doskonalenie w działalności (*aptissima omnino sunt, Scipio et Laeli, arma senectutis artes exercitationesque virtutum* – *Cic., Sen.* 9).

3. Autorytet Platona

Owe dwa konteksty, literacki oraz społeczno-kulturowy, wraz z podziwem, jakim darzył Ciceron Platona, determinują sposób, w jaki korzysta on z tekstów greckiego filozofa. Otóż jest to podejście swobodne, rzadko wskazujące konkretne źródło, niekiedy wspominające autora, często pozostające aluzją niemożliwą do wychycenia bez znajomości oryginału. Ciceron chętnie miesza i łączy wątki pojawiające się w różnych dialogach Platońskich, a przywołując dłuższe passusy z jednego dialogu, zmienia kolejność wedle własnego uznania. W bliskich tłumaczeniach upraszcza i skraca wywód Platona, odrzucając elementy kłócące się z rzymskim systemem wartości: rozwlekłość, abstrakcyjność, indywidualizm, bezużyteczność. Romanizacja filozofii Platona jest dla Cicerona wyzwaniem podejmowanym ze szczególną przyjemnością, bowiem jego zdaniem nikt nie może równać się z Platonem, „bogiem filozofów”²⁷. Opinię tę wyraża wielokrotnie, m.in. komentując

²⁶ Cicero, *Cato Maior de senectute*.

²⁷ Cicero, *De natura deorum* II.32.

w *Rozmowach tuskulańskich* passus z *Fajdrośa* o duszy poruszanej własnym ruchem:

Niechby wszyscy podrzędni filozofowie (*plebei philosophi*) – tak bowiem, wydaje się, należałoby nazwać tych, którzy nie zgadzają się z Platoniem i Sokratesem, i tą szkołą – połączyli swe siły, nie tylko nigdy nie wyjaśnią niczego tak wytwornie, ale i nie rozumieją nawet jak subtelnie zostało to wywiedzione²⁸.

Przedstawienie w kunsztowny i klarowny sposób myśli Platona poczytuje Cyceiron za zadanie godne swojego talentu. Można sądzić, że akt tłumaczenia Platona ma dla niego głęboko osobisty sens i znaczenie, pozwala mu przyswoić – w istocie uczynić swoją własną – filozofię Platona. Interpretację tę wspierają słowa J. Łotmana: „Przekład jest podstawowym mechanizmem świadomości. Wyrażenie pewnej treści za pomocą środków innego języka jest podstawą ujawnienia natury tej treści”²⁹ oraz H.G. Gadamera: „Rzeczywiste rozumienie cechuje dążenie do takiego odzyskania pojęć przeszłości historycznej, by objęły one zarazem nasze własne pojmovanie”³⁰, a także:

Prawdą świadomości hermeneutycznej jest mianowicie prawda przekładu. Wyższość tej prawdy polega na tym, że daje ona możliwość przyswojenia czegoś obcego; prawdziwy przekład nie dokonuje bowiem tylko krytycznej destrukcji, ani nie odtwarza czegoś bezkrytycznie, lecz interpretuje posługując się własnymi pojęciami w swym własnym horyzoncie, wykazując na nowo znaczenie tego, co tłumaczy. Dzięki przekładowi, który konfrontuje prawdę czegoś obcego z własną prawdą, to, co obce i to, co swojskie, zbiega się w nową postać³¹.

Forma większości utworów składających się na korpus filozoficzno-retoryczny Cyceirona jest moim zdaniem wyraźnie inspirowana dialogiem Platońskim³². Czternaście spośród dwudziestu jeden dzieł przyjmuje formę dialogu, cztery spośród pozostałych siedmiu skomponowane są w formie listów, zachowując zarazem pewne cechy dialogiczności. Cyceiron odtwarza Platońską zależność charakteru dyskusji od jej okoliczności, które często wykorzystuje, aby podkreślić godność rozmówców oraz ich oddanie obowiąz-

²⁸ Cicero, *Tusculanae disputationes* I.53.

²⁹ J. Łotman, *Uniwersum umyśłu. Semiotyczna teoria kultury*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 202.

³⁰ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys filozofii hermeneutycznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, s. 509.

³¹ *Ibidem*, s. 117–118.

³² Więcej na ten temat w moim artykule *Eklektyczny platonizm Cyceirona – między sceptycyzmem a dogmatyzmem*, „Meander” 2024 (w druku).

kom publicznym. Choć w jego dialogach, inaczej niż u Platona, występuje często postać reprezentująca samego autora, unika ona wypowiedzienia własnego zdania, chętniej konfrontując między sobą cudze poglądy. Aporie nie są u Cyncerona tak dobitne jak u Platona, nie dochodzi też do bezpośredniej refutacji stanowiska rozmówców. Rozmowy przybierają znacznie bardziej uprzejmy ton, a sporne kwestie zostają często pozostawiane otwarte, bez wyraźnego wskazania racji żadnej ze stron. Cynceron wielokrotnie nawiązuje do Platona w opisach scenerii, zaś w *Rozmowach tuskulańskich* deklaruje wprost, że jego bohaterowie podążają za starą sokratejską metodą rozprawiania, którą uwiecznił Platon w dialogach³³. Metodę tę ujmuje w kilku punktach: rozważanie problemu z różnych perspektyw, ukrywanie własnego zdania, zbijanie błędów rozmówców i poszukiwanie tego, co najbardziej podobne, prawdziwe. Odejście od typowych dla Platońskiego Sokratesa krótkich pytań i odpowiedzi uzasadnione jest na poziomie świata przedstawionego preferencjami rozmówców, np. w trzeciej księdze *De finibus*:

Nie będę odpowiadać na pojedyncze pytania tobie, który dobrze wiesz, co mógłbym powiedzieć, lecz, jak podejrzewam, chcesz wyłapać coś z mojej krótkiej odpowiedzi, jeśli więc nie uważasz tego za niestosowne, wyjaśnię raczej całą myśl Zenona i stoików, zwłaszcza, że mamy czas (*otiosi sumus*)³⁴.

Cynceroński ideał jedności filozofii i retoryki realizuje się w formie literackiej, którą nazwałabym dialogiem retorycznym. Charakteryzuje się on mniejszą dramatycznością niż dialog Platona, opierając się przede wszystkim na kunsztownej konstrukcji wywodu. W odróżnieniu od większości badaczy, zajmujących się filozofią Cyncerona, uznają zatem za stosowne (zgodnie z zamysłem Cyncerona) nie oddzielać jego dzieł retorycznych od filozoficznych. Tym bardziej, że zaliczany do retorycznych dialog *De oratore* stanowi jeden z ciekawszych przykładów twórczego dialogu z Platonem.

4. *De oratore* i *Fajdros*

Rozmowa w utworze *De oratore* odbywa się pod rozłożystym platanem, „takim jak w *Fajdrosie* Platona”³⁵, a główna postać dialogu, Krassus, powołuje się na wnikliwą lekturę *Gorgiasza*, formułując swoje tezy na temat relacji retoryki i filozofii.

³³ Cicero, *Tusculanae disputationes* I.8, V.11.

³⁴ Cicero, *De finibus* III.14, cf. *ibidem* I.29.

³⁵ „Cur non imitatur, Crasse, Socratem illum, qui est in *Phaedro* Platonis? Nam me haec tua *platanus admonuit*”. Cicero, *De oratore* I.28.

Wielu było znanych z filozofii i sławnych, którzy wszyscy jednym jakby głosem odsuwają oratora od rządzenia społecznością, wykluczają go z wszelkiej nauki i wiedzy o ważnych sprawach (*omni doctrina rerumque maiorum scientia*) oraz spychają i ograniczają do sądów i przemówień dotyczących drobiazgów (*iudicia et contiunculas*), jakby zaprzęgając go do jakiegoś kieratu; ja jednak nie zgadzałem się ani z nimi, ani z początkodawcą i przywódcą owych dyskusji, daleko przed wszystkimi wybitnym, jeśli chodzi o mówienie w sposób najdostojniejszy i najbardziej elokwentny, Platonem, którego *Gorgiasza* dokładniej (*diligentius*) przeczytałem z Charmadasem, gdy byłem w Atenach; w książce tej podziwiałem Platona najbardziej za to, że w wysmiewaniu mówców (*oratoribus inridendis*) sam wydawał mi się najwyższej klasy oratorem (*orator summus*)³⁶.

Krassus zaznacza, że odsunięcie retoryki od filozofii ma źródło w tekstach Platona, jednak krytyka retoryki w *Gorgiaszu* ma jego zdaniem charakter ironiczny. Głębsza refleksja nad dialogiem wykazuje w jego interpretacji, że Platon nie odrzuca bynajmniej retoryki, a stawia jej wyzwania. Platon nie poddaje krytyce retoryki w ogóle, ale taki jej rodzaj, który nie jest wzmocniony wiedzą. Rozdzielenie retoryki i filozofii szczególnie wyraźne jest w *Gorgiaszu*³⁷, w analogii czterech sztuk dbających o dobro ciała i duszy – medycyna, gimnastyka, prawodawstwo i sprawiedliwość – i czterech odpowiadających im dziedzin, których istotą jest schlebienie (*κολακεία*) – kucharstwo, kosmetyka, sofistyka i retoryka. Domeną tych pierwszych jest prawdziwe dobro duszy lub ciała, tych drugich zaś dobro pozorne. Rozdzielenie to może jednak mieć charakter teoretyczny. Określa ono domenę filozofii i domenę retoryki jako odrębne, co nie oznacza jednak, że w praktyce nie mogą one współpracować. Dopiero wyłuskanie faktycznego przedmiotu retoryki (wytwarzanie przekonań poprzez umiejętne operowanie słowem) i oddzielenie go od przedmiotu filozofii (prawdziwa wiedza o naturze ludzkiej, o tym, co dobre, a co złe) jasno pokazuje, że potrzebują siebie nawzajem. Osiągnięcie prawdziwej wiedzy bez pozorów jej osiągnięcia nie daje możliwości skutecznego dzielenia się tą wiedzą. Można więc powiedzieć, że Platon faktycznie odrzuca tylko taką retorykę, która sama dystansuje się wobec filozofii. W wyniku powierzchownego odczytania *Gorgiasza*, które poprzestaje na pochopnym odrzuceniu retoryki jako rzemiosła operującego pozorem, retoryka zostaje historycznie odsunięta od filozofii. W *De oratore* Ciceron prezentuje wizję retoryki, która wy-

³⁶ Cicero, *De oratore* I.46–47.

³⁷ Plato, *Gorgias* 463a–464e.

trzymałaby krytykę Platona. Do stworzenia tego obrazu wykorzystuje zaś wypowiedzi Sokratesa z *Fajdrosa*³⁸.

[...] [sztuka wymowy] wymaga bowiem opanowania wiedzy na wiele tematów, bez której zręczność słowa jest pusta i warta śmiechu, sama zaś wypowiedź powinna być ukształtowana nie tylko doborem słów, lecz także strukturą gramatyczną, a ponadto wszelkie poruszenia dusz (*animorum motus*), które natura przydzieliła rodzajowi ludzkiemu, muszą być głęboko poznane (*penitus pernoscendi*), ponieważ cała siła i sens przemawiania (*vis ratioque dicendi*) polega na uspokajaniu i pobudzaniu umysłów (*mentibus sedandis aut excitandis*) tych, którzy słuchają³⁹.

Nawiązanie do *Fajdrosa* objawia się tutaj we wskazaniu na potrzebę znajomości stanów dusz (*omnes animorum motus penitus pernoscendi*) jako warunku skutecznej wypowiedzi oraz wpływania na umysły (*mentibus sedandis aut excitandis*), które są głównymi zadaniami retoryki. Sokrates postuluje w *Fajdrosie*, by mówca „zanalizował naturę duszy” (διελέσθαι φύσιν [...] ψυχῆς – 270b), „poznał, ile jest form dusz” (εἰδέναι ψυχῆ ὅσα εἶδη ἔχει – 271d), „zestawił rodzaje mów z rodzajami dusz i ich stanami” (διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τα τούτων παθήματα – 271b) i „dopasował jedne do drugich” (προσαρμοῦντων ἕκαστον ἑκάστῳ – 271b), jeśli chce skutecznie wzbudzić przekonanie (πειθῶ) w duszy odbiorcy. Podkreśla także, że wpływ na duszę jest właściwością słowa (ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία – 271c). Te same aspekty z *Fajdrosa*, do których nawiązuje Ciceron w prologu *De oratore*, powracają rozwinięte w wypowiedzi Krassusa.

Kto bowiem nie wie, że największa siła mówcy polega na pobudzaniu (*incitandis*) ludzkich umysłów (*mentibus*) do gniewu, nienawiści czy zmartwienia, albo na odwracaniu ich od tych poruszeń ku łagodności i współczuciu? Czego nie będzie mógł osiągnąć w mówieniu ten, który nie przejrzy na wylot natury ludzkiej, całego sensu człowieczeństwa (*naturas hominum vimque omnem humanitatis*) i przyczyn tych rzeczy, które pobudzają albo zmieniają opinie (*mentes*). Wszystko to wydaje się bardziej odpowiednie dla filozofów, z czym i mówca, wedle mego zdania, nie będzie się nigdy kłócił; a odstępując im poznanie (*cognitionem*) rzeczy (ponieważ jest to jedyne, nad czym chcą pracować), sam zajmie się praktyką oratorską, która bez tamtej wiedzy nic nie jest warta (*quae sine illa scientia est nulla*); to jest bowiem właściwe mówcy, jak już nieraz mówiłem: mowa dostojna, ozdobna, i dostosowana do ludzkich emocji i umysłów (*hominum sensibus ac mentibus accommodata*)⁴⁰.

³⁸ Plato, *Phaedrus* 270b–271d.

³⁹ Cicero, *De oratore* I.16–17.

⁴⁰ Cicero, *De oratore* I.53–54.

Pobrzmiwiają tutaj jeszcze mocniej te same słowa z *Fajdrosa* (270b–271d): poznanie natury ludzkiej (*naturas hominum* / φύσιν ψυχῆς), przyczyn powstawania przekonania (*causasque eas, quibus mentes aut incitantur aut reflectuntur* / διεισι πάσας αἰτίας), dostosowanie przekazu do rodzaju i stanu duszy odbiorcy (*oratio hominum sensibus ac mentibus accommodata* / προσαρμοσμένων ἕκαστον ἑκάστῳ καὶ διδάσκων οἷα οὕσα ὑφ' οἷων λόγων δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἢ μὲν πείθεται, ἢ δὲ ἀπειθεῖ). Przyznając wiedzy o naturze ludzkiej filozoficzny charakter, Krassus oświadcza, że bez niej retoryka nie ma racji bytu (*tractatio orationis sine illa scientia est nulla*). Oświadczenie to przywołuje na myśl kwestię Sokratesa, pojawiającą się w *Fajdrosie* wcześniej (260e): „prawdziwej sztuki wymowy nie ma i nigdy nie powstanie bez uchwycenia prawdy” (τοῦ δὲ λέγειν [...] ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἤφθαι οὐτ' ἔστιν οὔτε μὴ ποτε ὕστερον γένηται). Kontekst tych dwóch podobnych stwierdzeń jest jednak znacząco różny. Sokrates przekonuje mianowicie, że retoryka nie jest w istocie sztuką, gdyż nie jest w stanie uchwycić prawdy, Krassus zaś – że sztuka wymowy opiera się na wiedzy filozoficznej, bez niej bowiem skuteczne przekonanie nie byłoby możliwe.

Pytam bowiem, czy można posłużyć się mową (*oratio*), by rozniecić czy też ugasić (*inflammandos vel exstinguendos*) emocje i poruszenia dusz (*sensus animorum atque motus*), co jest głównym wyzwaniem dla mówcy, bez bardzo dokładnego prześledzenia wszystkich tych kwestii o naturze i obyczajach rodzaju ludzkiego (*naturis humani generis ac moribus*), poruszanych przez filozofów⁴¹?

Obraz mówcy obeznanego w ludzkich charakterach w *De oratore* blisko przypomina ten z *Fajdrosa*, kładąc akcent na filozoficzny charakter wiedzy o duszy oraz wpływ retoryki na ludzkie postawy. Cyceron używa jednak własnego języka do stworzenia tego platońskiego obrazu. Znacznie większy nacisk kładzie na stan duszy (*motus, sensus*) niż jej rodzaj (εἶδος, γένος, οἷα), w miejsce natury duszy (φύσις ψυχῆς) pojawia się natura ludzka (*natura hominum, natura humani generis*). Często padające u Platona słowo „dusza” (ψυχή) u Cycerona zostaje przeważnie zastąpione „umysłem” (*mens*). Wyrażając wpływ słowa na postawy odbiorców Platon używa wariantów słowa „przekonanie” (πειθῶ, πείθω, ἀπειθέω, εὐπειθέω, δυσπειθέω), Cyceron zaś preferuje „pobudzanie” i „łagodzenie” oraz ich synonimy (*mens sedanda aut excitanda, incitanda, revocanda, inflammanda, exstinguenda*). Taki dobór słownictwa kładzie mocniejszy akcent na poruszenie (*movere*) niż uczenie (*docere*) jako nadrzędną funkcję retoryki. Preferencja ta objawia się między

⁴¹ Cicero, *De oratore* I.60.

innymi także w stosunku Krassusa do filozofii stoickiej, wyrażonym w trzeciej księdze.

Stoików zaś, których bynajmniej nie potępiam, odrzucam jednak, nie bojąc się, że będą się gniewać, ponieważ gniew jest im całkiem obcy; jestem im także wdzięczny za to, że jako jedyni spośród filozofów uznają sztukę wymowy (*eloquentia*) za cnotę i mądrość (*virtutem ac sapientiam*). Bez wątpienia jednak są u nich rzeczy, które byłyby całkiem obce temu, kogo kształcimy na oratora; czy to, że wszystkich, którzy nie są mędrkami, mienią niewolnikami, zbójcami, wrogami, szalonymi, a za mędrca nie uważają nikogo; byłoby zatem całkiem absurdalne uczestniczyć w publicznych zgromadzeniach czy posiedzeniach senatu czy jakiegokolwiek wspólnocie ludzi dla takiego człowieka, któremu nikt z obecnych nie wydawałby się rozsądny i wolny, nikt nie wydawałby się obywatelem. Do tego posługują się sposobem wypowiedzi być może wyrafinowanym i z pewnością przenikliwym, lecz dla mówcy pozbawionym wyrazu i osobliwym, nieznośnym dla uszu ludu, niejasnym, pustym i czczym i takim w każdym razie, którego żadnym sposobem nie mógłby używać, przemawiając do ludu⁴².


Drugi zarzut Krassusa wobec stoików dotyczy ich zdolności retorycznych. Subtelność i dokładność (*subtile, acutum*) ich pism możemy podporządkować kategorii nauczania (*docere*), ich wady zaś związane są z niedostosowaniem dyskursu do szerokiego grona odbiorców, uniemożliwiając poruszanie umysłów i wzbudzanie przyjemności (*movere ac delectare*). Powód wdzięczności Krassusa wobec stoików jest tym samym, dla którego ich odrzuca – jest to wiara w jedność i nierozzerwalność filozofii i retoryki. Choćaby nawet podziwiał treści głoszone przez stoików, nie może traktować ich w pełni poważnie ze względu na ich niedostatki retoryczne. W tym kontekście zakreślonym przez Cyncerona w *De oratore* Platon zajmuje pozycję przeciwną wobec stoików: jego teoria filozoficzna wypowiada się przeciwko retoryce, jednak w praktyce jego dialogi filozoficzne prezentują wyjątkowy retoryczny kunszt. Cynceron wyraźnie odrzuca wszelką filozofię, która ignoruje wypracowane w ramach retoryki zasady formułowania pięknej i jasnej wypowiedzi, o czym świadczą jego częste krytyki stylu stoików i niezgrabnych tłumaczeń łacińskich⁴³, oraz jego komentarze do własnej praktyki translatorskiej⁴⁴.

Pewnym paradoksem dziejów stało się, że pisma filozoficzno-retoryczne Cyncerona, głoszące jedność retoryki i filozofii, doznały rozdziału

⁴² Cicero, *De oratore* III.65–66.

⁴³ Cicero, *Tusculanae disputationes* I.5–6.

⁴⁴ Cicero, *De finibus* I.6.

na filozoficzne i retoryczne. W takim rozdzieleniu zanika ich prawdziwa wartość, filozofii wyrażanej jasno i pięknie, i stosownie do danego kontekstu kulturowego. Dopiero odpowiednio opracowana retorycznie filozofia może trafić do społeczności i zyskać nowe życie, co istotnie zdarzyło się w przypadku Platona i Cyserona – umiejętne przeniesienie (nie pierwsze, ale po raz pierwszy tak kunsztowne pod względem językowym, a jednocześnie zrozumiałe i wyczułone na niuanse kulturowe) filozofii Platona na łaciński grunt przez Cyserona przyczyniło się do wykreowania klasycznego wizerunku greckiego filozofa w dziejach ludzkiej myśli⁴⁵. 

KATARZYNA BORKOWSKA – doktor nauk humanistycznych w zakresie filologii klasycznej, adiunkt w Instytucie Historii Nauki im. L. i A. Birkenmajerów Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Obszary badawcze: historia nauki, filozofia starożytna, korespondencja nauk i sztuk. Wybrane publikacje: *Translatio, Imitatio, Aemulatio – Assimilation of Greek Thought in Cicero's Philosophical Writings*. w: *Foreign Influences. The Circulation of Knowledge in Antiquity*, red. B. Castelnérac, L. Gili, L. Monteils-Laeng, Brepols, Turnhout 2022, ISBN 978-2-503-59895-6 (PB); *Cicero and Male Virtue*, w: *Manifestations of Male Image in the World's Cultures*, red. R. Iwicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2021, s. 31–45, ISBN: 978-83-233-5043-9.

KATARZYNA BORKOWSKA – PhD in Classics, Assistant Professor, L. & A. Birkenmajer Institute for the History of Science, Polish Academy of Sciences. Academic interests include history of science, ancient philosophy, links between arts and sciences. Some recent publications: *Translatio, Imitatio, Aemulatio – Assimilation of Greek Thought in Cicero's Philosophical Writings*, in: *Foreign Influences. The Circulation of Knowledge in Antiquity*, red. B. Castelnérac, L. Gili, L. Monteils-Laeng, Brepols, Turnhout 2022, ISBN 978-2-503-59895-6 (PB); *Cicero and Male Virtue*, in: *Manifestations of Male Image in the World's Cultures*, red. R. Iwicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2021, s. 31–45, ISBN: 978-83-233-5043-9.

⁴⁵ Cf. „He [sc. Cicero] understood clearly that Plato was superior to Hellenistic philosophy. By idealizing a philosopher from the distant past, he contributes to creating classicism”. V. Höslé, *Cicero's Plato*, „Wiener Studien”, 121, 2008, s. 170; cf. „He is part of the rebirth of Platonism in the first century BCE which is characterized by a return to the classic founders. The renewed interest in the *Timaeus* then is an important event”. F. Renaud, *Return to Plato and Transition to Middle Platonism in Cicero*, w: *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, red. H. Tarrant, D.A. Layne, D. Baltzly, F. Renaud, Boston 2018, s. 75.