

# Danuta Jędrzejczak

---

## Istota pobożności w "Cyropedii" Ksenofonta

---

Collectanea Philologica 3, 85-95

---

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Danuta JĘDRZEJCZAK  
(Łódź)

### ISTOTA POBOŻNOŚCI W *CYROPEDII* KSENOFONTA

W pracy spróbuję wykazać, że stosunek Cyrusa, bohatera Ksenofontowej *Cyropedii*, do bogów jest zdeterminowany jego wiedzą *arete*. Poglądy Ksenofonta na istotę owej *arete* są zbieżne z poglądami Prodikosa z Keos<sup>1</sup>. Krótko przedstawię najważniejsze tezy jego systemu etycznego. Według sofisty *arete* jest osiągalna dla każdego człowieka, bowiem: „jest czymś, czego można się wyuczyć”<sup>2</sup> – jest wiedzą<sup>3</sup>. Prodikos utożsamia *arete* z wiedzą moralną o dobru i złu twierdząc, że wśród wszystkich rodzajów wiedzy: „tylko jedna jedyna pozwala dobrze żyć i znaleźć szczęście [...] to jest ta, o tym co dobre i złe”<sup>4</sup>. Dobro i zło, jak wszystkie w ogóle rzeczy tak duchowe, jak materialne, nie wyłączając człowieka, nie posiadają, według niego, wartości absolutnej, bowiem: „to co raz jest korzystne, a raz szkodliwe, w równym stopniu jest dobre jak złe”<sup>5</sup>. Rzeczy mają wartość względną i warunkową, zależną od wartości moralnej człowieka, który każdorazowo nadaje im wartość dobra lub zła, kierując się subiektywną oceną: „jakimi [...] byliby Ci, którzy się nimi posługują, takimi też muszą być dla nich rzeczy [...] Dla mędrców rzeczy są takie, jakimi są oni” – czytamy w dialogu *Eryksjasz*<sup>6</sup>. Wartość moralną człowieka określa posiadana

<sup>1</sup> Por. D. Jędrzejczak, *Prodikos z Keos a „Cyropedia” Ksenofonta*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria” 1991, 31, s. 153–165, 167, 172–173, 179, 183–184.

<sup>2</sup> Ps.-Platon, *Eryks.* 398c, [w:] *Zimorodek i inne dialogi*, Warszawa, 1985, przekł. L. Regner.

<sup>3</sup> Por. Plat., *Men.* 87c; Plat., *Prot.* 358a. Według E. Dupréela Prodikos jest twórcą etyki opartej na wiedzy. Teza, że etyka, moralność jest wiedzą, była wspólna Prodikosowi i Hipiaszowi. Różnili się w poglądach na istotę i zakres tej wiedzy. Por. L. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel 1948, s. 124.

<sup>4</sup> Plat., *Charm.* 173c.

<sup>5</sup> Ksenofont, *Memorab.*, IV, 2, 32, [w:] *Pisma sokratyczne*, Kraków 1967, przekł. L. Joachimowicz; Plat. *Eutydyd.* 281e.

<sup>6</sup> Ps.-Plat., *Eryks.* 397e.

przez niego wiedza wynikająca z poznania siebie samego (zwana dalej wiedzą *arete*): „poznać samego siebie jest [...] rozważą”<sup>7</sup>.

Dopiero znając siebie, czyli swoje możliwości w sferze intelektualnej, psychicznej i fizycznej<sup>8</sup> oraz warunki, w jakich się człowiek znajduje, jest on w stanie określić prawidłowo wartość każdej rzeczy, czy jest ona dla niego dobra, czy zła: „Czy jednak nie znając siebie samych ani nie będąc rozważni, jesteśmy władni poznać te rzeczy, które są naszym udziałem, czy to złe, czy dobre? – Jak by się to mogło stać, Sokratesie?”<sup>9</sup>

Rzecz jest dobra, jeśli przynosi użytek, zła, jeśli szkodzi<sup>10</sup>. Pożytek stanowi dla Prodikosa kryterium dobra. Jest immanentną cechą dobra i przejawia się w postaci szczęścia. Ta tożsamość użytku, dobra i szczęścia jest zasadą absolutną, funkcjonującą w postaci uniwersalnego prawa, niezależnie od jednostkowych, konkretnych rzeczy.

Poznanie siebie samego umożliwia człowiekowi przez analogię poznanie innych ludzi oraz wartości rzeczy do nich należących i w konsekwencji poznanie wszystkiego, co odnosi się do stosunków społecznych, politycznych, gospodarczych itp.<sup>11</sup> Człowiek, który wie co dobre, musi postępować dobrze. Podporządkowanie woli poznaniu dobra jest, według Prodikosa, imperatywem wynikającym z natury człowieka, bowiem, jego zdaniem, każdy człowiek dąży do dobra, a unika zła<sup>12</sup>. Z tego samego też powodu nikt nie popełnia błędów i nie działa źle z własnej woli, lecz jedynie z braku wiedzy<sup>13</sup>. Brak wiedzy *arete* jest przyczyną dokonywania przez człowieka błędnej oceny dobra i zła, błędnego działania i w konsekwencji – przyczyną jego porażki. Wiedza *arete* natomiast umożliwiając człowiekowi prawidłowe poznanie dobra i zła jednocześnie determinuje właściwe działanie i osiągnięcie

<sup>7</sup> Ps.-Plat., *Alkib.* I, 133c; Plat., *Charm.* 165b; Ps.-Plat., *Ryw.* 138a.

<sup>8</sup> Ksen., *Memorab.* IV, 2, 25.

<sup>9</sup> Ps.-Plat., *Alkib.* I, 133c.

<sup>10</sup> Ps.-Plat., *Eryks.* 395e–398b. W dialogu *Eryksias* rozpatrywana jest wartość bogactwa. Twierdzeniu Eryksjasa, że być bogatym jest rzeczą dobrą (395e), przeciwstawiona jest teza, że wartość bogactwa uzależniona jest od wartości moralnej człowieka. Dla niesprawiedliwego jest złem. Podaje Kritias przykład człowieka, któremu posiadanie pieniędzy umożliwia dopuszczanie się cudzołóstwa. Ten sam człowiek pozbawiony bogactwa byłby jednocześnie, jego zdaniem, pozbawiony możliwości dokonywania przestępstw (397e–398a). Podobnie, dla człowieka nieumiarkowanego w jedzeniu, picciu i korzystaniu z przyjemności, szkodzących jego zdrowiu, lepsze ze względu na zdrowie byłoby ubóstwo (398a–b). Poglądy na wartość bogactwa są poglądami Prodikosa (*Eryksias*, 397e). Por. Plat., *Men.* 88c–d.

<sup>11</sup> Ps.-Plat., *Ryw.* 137d–138a; Ps.-Plat., *Alkib.* I, 133c.

<sup>12</sup> Plat., *Prot.* 354c: „Zatem uważacie za zło: ból, a za dobro rozkosz. Nieprawdaż, do rozkoszy dążycie, bo to dobre, a bólu unikacie, bo to złe?”

<sup>13</sup> Plat., *Prot.* 345e. Pogląd, że zła nie wybiera się i nie wyrządza dobrowolnie, podziela także Hipiasz, por. Plat., *Prot.* 358e–359a.

sukcesów<sup>14</sup>. Wiedza *arete* i tylko ona gwarantuje człowiekowi szczęście<sup>15</sup>, czyni go panem swojego losu, uniezależnia od łaski i woli bogów<sup>16</sup>.

*Arete* w filozofii Prodikosa jest wiedzą racjonalną, tożsamą z rozumem: „Jeżeli więc dzielność jest czymś, co mieszka w duszy i koniecznie musi być pożyteczna, to ona musi być rozumem” – czytamy w dialogu Platona<sup>17</sup>. *Arete* ma charakter całkowicie utylitarny: „ze znajomości siebie ludzie czerpią najwięcej pożytku”<sup>18</sup>.

Ksenofont w *Cyropedii* podziela poglądy sofisty na istotę i zadania *arete*. Jego bohater, Cyrus, postępując zgodnie z doktryną Prodikosa osiągnął sukcesy w sferze militarnej, politycznej, społecznej itp., osiągnął szczęście<sup>19</sup>. Również w sprawach religii punktem wyjścia i filozoficzną podstawą do działania jest dla Cyrusa wiedza *arete*. Istotą tej wiedzy autor *Cyropedii* sprowadza przede wszystkim do poznania funkcjonowania podstawowego, według niego, prawa natury ludzkiej: każdy człowiek pragnie dla siebie dobra a nie zła i dlatego robi tylko to, co uzna za dobre, korzystne dla siebie. Ksenofont konsekwentnie podkreśla w toku całego dzieła, że u podstaw każdego działania ludzkiego tkwi pragnienie zaspokojenia własnej korzyści. Ta utylitarna motywacja dotyczy także relacji człowiek–Bóstwo. Postaram się to wykazać na przykładzie bohaterów *Cyropedii*.

Cyrus modli się do bogów, składa im ofiary, zasięga wróżb, zwraca uwagę na wszystkie pojawiające się znaki wróżebne<sup>20</sup>, czym stwarza wrażenie, że jego postępowanie jest inspirowane i uzależnione od wyniku wróżb. Warto jednak zwrócić uwagę, że mamy w utworze tylko jeden przypadek działania Cyrusa, które zostało poprzedzone zasięgnięciem rady bogów. Ma ono miejsce u progu samodzielnej kariery wojskowej po wybraniu Cyrusa na wodza wyprawy przeciw Asyrii. Ksenofont pisze: „Skoro tylko został wybrany, zaczął swą czynność od bogów: dopiero złożywszy z pomyślnym wynikiem ofiarę, wybrał owych dwustu”<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> Ksen., *Memorab.* IV, 2, 26: „ze znajomości siebie samych ludzie czerpią najwięcej pożytku [...] Ci bowiem, którzy znają siebie [...] świadomi swoich możliwości, czują na co ich stać. Ponieważ czynią tylko to, na czym się znają, osiągają to, czego im trzeba, i w ten sposób cieszą się pomyślnością”.

<sup>15</sup> Por. D. Jędrzejczak, *op. cit.*

<sup>16</sup> Por. E. Dupréel, *op. cit.*, s. 160.

<sup>17</sup> Plat., *Men.* 88c.

<sup>18</sup> Ksen., *Memorab.* IV, 2, 26; por. II, 1, 28.

<sup>19</sup> Por. D. Jędrzejczak, *op. cit.*

<sup>20</sup> Xenophon, *Cyropaedia*, London 1947, vol. 1, 1943, vol. 2; I, 5, 6; I, 5, 14; I, 6, 1; II, 1, 1; II, 3, 1; III, 2, 4; IV, 1, 6; III, 3, 34; III, 3, 21–23; III, 3, 57–58; II, 4, 18–19; VII, 1, 3; VII, 5, 35; VI, 3, 1; VI, 4, 1; VI, 4, 12–13; VII, 1, 1; VII, 1, 6; VII, 1, 23; VIII, 3, 24; VIII, 4, 1; VIII, 5, 21; VIII, 7, 3.

<sup>21</sup> Xen., *op. cit.*, I, 5, 6.

We wszystkich pozostałych przypadkach Cyrus podejmuje decyzje inspirowany jedynie własną wiedzą. Dopiero po podjęciu decyzji, niejako dla porządku, zwraca się do bogów z całą powagą religijnego rytuału. Tak mamy na przykład w przypadku podjęcia przez niego decyzji w sprawie wyprawy zbrojnej przeciw królowi Armenii. Bohater najpierw ułożył wraz z Kiaksaresem plan podstępu, który Kiaksares, udając się do pogranicznych straży, nawet zaczął już realizować<sup>22</sup>, a dopiero później: „zaczął składać ofiary bogom za pomyślność wyprawy”<sup>23</sup>. Podobnie było z decyzją o wkroczeniu na ziemię Asyryjczyków<sup>24</sup>. W rozmowie z Kiaksaresem bohater dokładnie przedstawił wszystkie racjonalne i psychologiczne motywy swojej decyzji<sup>25</sup>. Autor nie wspomina o zasięgnięciu rady bogów w tej sprawie. W tym, jak i we wszystkich innych przypadkach, bogowie nie decydują, czy i w jaki sposób Cyrus zrealizować ma podjęte przez siebie decyzje. W obu przytoczonych przykładach mamy do czynienia z sytuacją, w której Cyrus, już wprowadzając zaplanowane, ale jeszcze przed zrealizowaniem postanowień, słuszność swoich decyzji potwierdza orzecznictwem bogów. Tak jest jednak tylko w tych dwóch przypadkach. Lektura *Cyropedii* pokazuje, że Cyrus po zdobyciu Babilonu i ustanowieniu swej władzy absolutnej nad podbitymi narodami nie przejawia już tak dużej aktywności religijnej i z mniejszą częstotliwością zasięga wróżb, niż to miało miejsce w okresie zdobywania autorytetu wodza i dokonywania podboju Asyrii<sup>26</sup>. W okresie panowania jego religijność ogranicza się do ustanowienia i podtrzymywania kultów bogów<sup>27</sup> oraz do organizowania, manifestacyjnych obrzędów religijnych<sup>28</sup>. Nawet jeszcze w okresie trwania wojny mamy przykłady realizowania przez Cyrusa wielu ważnych przedsięwzięć, które nie były poprzedzone składaniem ofiar i modlitwami. Tak na przykład dzieje się od momentu, gdy Cyrus, po pierwszej wygranej bitwie z Asyrią, podejmuje decyzję ścigania wroga<sup>29</sup>. Od tej chwili następuje cały szereg

<sup>22</sup> Xen., *op. cit.*, II, 4, 12–18.

<sup>23</sup> Xen., *op. cit.*, II, 4, 18.

<sup>24</sup> Xen., *op. cit.*, III, 3, 13.

<sup>25</sup> Xen., *op. cit.*, III, 3, 13–19.

<sup>26</sup> Xen., *op. cit.*, VII, 5, 26–35. Ksenofont pisze, że Cyrus po zdobyciu Babilonu „wezwał do siebie magów i, ponieważ miasto zostało zdobyte siłą, pozwolił wydzielić dla bogów lepszą część zdobyczy i święte działki ziemi”. (VII, 5, 35). Cyrus jeszcze trzykrotnie składa ofiary i modli się do bogów. Raz przy okazji uroczystego wyjazdu z pałacu, drugi raz w ojczystej Persji, trzeci – na łożu śmierci. Poza tym autor nie wspomina, żeby Cyrus radził się bogów, jakkolwiek z zarządzanej przez siebie monarchii podejmuje wiele decyzji i przeprowadza wiele przedsięwzięć.

<sup>27</sup> Xen., *op. cit.*, VII, 5, 35; VIII, 1, 23.

<sup>28</sup> Przy okazji uroczystego wyjazdu z pałacu: Xen., *op. cit.*, VIII, 3, 11–15; VIII, 3, 24; VIII, 4, 1.

<sup>29</sup> Xen., *op. cit.*, IV, 1, 10–21.

bardzo poważnych decyzji, których Cyrus „nie uzgadnia” z bogami: przyjmuje Hirkańczyków na sprzymierzeńców<sup>30</sup>, wyprawia wojsko w pościg<sup>31</sup>, po rozgromieniu wroga układa z podbitą ludnością wzajemne stosunki polityczne i ekonomiczne<sup>32</sup>, załatwia wszystkie aktualne sprawy (organizacja własnej konnicy)<sup>33</sup>, opuszcza z wojskiem obóz Kiaksaresa<sup>34</sup>. Dopiero po tylu dokonaniach Cyrus uwzględnia istnienie bogów, o czym zresztą Ksenofont czyni tylko krótką wzmiankę: „z nastaniem dnia Cyrus przede wszystkim wezwał Magów i rozkazał im wybrać z bogatych łupów dary, które należało złożyć bogom”<sup>35</sup>. Przykłady działania bohatera z pominięciem ceremoniału zasięgania wróżb można by mnożyć. Decyzje, takie jak wszystkie przymierza, zawierane w czasie trwania kampanii wojennej: z Hirkańczykami<sup>36</sup>, z Sakami i Kadusiami<sup>37</sup>, z Gobryasem<sup>38</sup>, z Gadatasem<sup>39</sup>, decyzja w sprawie dalszego prowadzenia wojny<sup>40</sup>, i wreszcie tak ważna decyzja, jak uderzenie na Babilon<sup>41</sup>, nie zostały poprzedzone pytaniem bogów o radę.

Jakkolwiek Cyrus w mowach do żołnierzy często uzależnia ich sukcesy militarne od woli i współudziału bóstwa mówiąc na przykład: „jeżeli bóstwo uwieńczy nasze wojskowe trudy sukcesem”<sup>42</sup>, to jednak jego własna postawa, jego działanie, skierowane na jak najlepsze przygotowanie żołnierzy do osiagania sukcesów, wskazują, że mimo prezentowanej oficjalnie wersji zależności od bogów, bohater ma świadomość własnej, ludzkiej odpowiedzialności za sukces. Przekonanie to widoczne jest i w postępowaniu, i w słowach. Warto przypomnieć, że gdy po osiągnięciu pierwszych sukcesów, Cyrus, uznając za stosowne umocnić w żołnierzach bojowego ducha, przypomina im przyczyny owego sukcesu, nic nie wspomina o roli bogów, ale koncentruje się na całkowicie świeckich powodach. Mówi: „Nie zapomnijcie, jakie były bohaterskie czyny będące przyczyną wszystkich tych pomyślności [...], to była i umiejętność obchodzenia się bez snu tam, gdzie to było potrzebne, i zdolność łatwego znoszenia trudów i nędzy, i szybkie marsze, i wytrzymałość

<sup>30</sup> Xen., *op. cit.*, IV, 2, 7–8.

<sup>31</sup> Xen., *op. cit.*, IV, 2, 9.

<sup>32</sup> Xen., *op. cit.*, IV, 4, 9–13.

<sup>33</sup> Xen., *op. cit.*, IV, 3, 4–23.

<sup>34</sup> Xen., *op. cit.*, IV, 5, 8.

<sup>35</sup> Ksenofont informuje czytelników, że Cyrus dba o regularne wydzielanie bogom należnej im części łupu. Xen., *op. cit.*, IV, 5, 14: „oddajcie magom część należną bogom”.

<sup>36</sup> Xen., *op. cit.*, IV, 2, 7–8.

<sup>37</sup> Xen., *op. cit.*, V, 2, 25.

<sup>38</sup> Xen., *op. cit.*, IV, 6, 8.

<sup>39</sup> Xen., *op. cit.*, V, 2, 27; V, 3, 18–19.

<sup>40</sup> Xen., *op. cit.*, V, 5, 43.

<sup>41</sup> Xen., *op. cit.*, V, 2, 35.

<sup>42</sup> Xen., *op. cit.*, II, 2, 18; podobnie wyraża się w: III, 1, 34: „jeśli bóg będzie życzliwy”; IV, 5, 15; V, 1, 25; V, 5, 44; VII, 1, 11; VII, 5, 81; III, 2, 29; VII, 5, 42; VII, 5, 72.

w obliczu wroga. Takimi to dzielnymi żołnierzami powinniście pozostać w przyszłości, dobrze pamiętając, że posłuszeństwo, wytrwałość, zdolność znoszenia przeciwności i nędzy w chwilach smutnych doświadczeń zapewnią wielkie bohaterskie czyny i wielkie radości”<sup>43</sup>. Gdy Cyrus wyjaśnia Gobryasowi powody, dla których uważa, że powinni niezwłocznie iść na Babilon, mówi: „jeżeli [...] bitwy rozstrzygane są męstwem bijących się, to śmiało możesz wierzyć w powodzenie naszej sprawy, ponieważ zobaczysz, że u nas, z pomocą bogów, będzie daleko więcej chętnych, by się bić, niż u nich”<sup>44</sup>. Cyrus, gdy podjął decyzję w sprawie dalszego prowadzenia wojny, zebrał w swoim namiocie „najodpowiedniejszych do myślenia i działania przyjaciół” i powiedział: „Przyjaciele [...], jeżeli sojusznicy [...] będą życzyć sobie dalej z nami pozostać, to możemy [...] osiągnąć jeszcze większy sukces, czy będziemy działać siłą, czy namową. Ale żeby możliwie jak największa liczba sojuszników zgodziła się zostać, wy musicie potrudzić się nie mniej niż ja”<sup>45</sup>. Przytoczone przykłady pokazują, że autor wyraźnie uzależnił osiągnięcie sukcesów od działań ludzkich<sup>46</sup>.

Autor, pozwalając działać swojemu bohaterowi pod dyktando własnego tylko rozumu, i pokazując, że wynik tych działań był dobry, być może chce zasugerować, że bohater bez szkody dla siebie mógłby obyć się bez religijnego rytuału. Podejmowanie przez bohatera działań „nie konsultowanych z bogami”, czyli pozbawienie bogów swego rodzaju hołdu, jakim jest zasięganie ich wróżb, może dowodzić, że Cyrus uważa, iż hołdy nie są bogom potrzebne, bowiem bardziej podoba im się rozumne, dobre działania człowieka, niż skrupulatność religijna. Wydaje się więc, że autor na przykładzie Cyrusa udowadnia, iż człowiek, który osiągnął *arete* – mędrzec rozumie, że jego los nie zależy od modlitw i darów zanoszonych do bogów ani nawet od nich w ogóle. Mędrzec jest niezależny od woli bogów.

Powstaje pytanie, dlaczego Cyrus, choć jest przekonany, że jego los, sukcesy zależą nie od bogów, lecz od *arete* jego i jego żołnierzy, tak często przy różnych okazjach powołuje się na pomoc bogów, im przypisuje udział w osiągnięciu sukcesów, ich autorytetem sygnuje własne decyzje, podkreśla zależność człowieka od bogów, i wreszcie, czym wytłumaczyć jego aktywny stosunek do praktyk religii ludowej – składanie ofiar, modlitwy? Czy taki stosunek do bogów byłby z jego strony wyłącznie wyrazem jawnego hołdu, znamionującego bezinteresowną, idealistyczną postawę?

Nie wydaje się to dostatecznym wytłumaczeniem i rzeczywistą przyczyną. Mędrzec bowiem rozumując w ten sposób mógłby, jak sądzę, poprzestać na intymnej adoracji bóstwa bez potrzeby manifestowania swoich uczuć i bez

<sup>43</sup> Xen., *op. cit.*, III, 3, 8.

<sup>44</sup> Xen., *op. cit.*, V, 2, 35.

<sup>45</sup> Xen., *op. cit.*, V, 5, 44.

<sup>46</sup> Xen., *op. cit.*, III, 2, 4; VII, 5, 78; III, 3, 35-42.

żadnej obrazy dla majestatu boskiego mógłby zrezygnować z modlitw i ze składania ofiar. Lektura *Cyropedii* pokazuje coś wręcz przeciwnego. Cyrus nie tylko adoruje bogów ofiarami i modlitwami, ale dokonuje tych aktów zawsze jawnie. Wynik ofiar i interpretacja wszelkiego rodzaju znaków zawsze znane są ludziom znajdującym się w jego otoczeniu i to na skutek świadomych działań Cyrusa<sup>47</sup>. Nasuwa się wniosek, że ta manifestacyjna adoracja ma czemuś służyć. Każde działanie Cyrusa jest celowe i zarazem utylitarne w intencji<sup>48</sup>. Tak też jest w przypadku religijnych zachowań Cyrusa. Bohater na skutek takiego działania spodziewa się osiągnąć cel. Może tego dokonać tylko z pomocą ludzi, którym starczy motywacji, aby walczyć i zwyciężać. Cyrus, aby wzbudzić w żołnierzach motywację pozytywną, uczył swoich żołnierzy umiejętności rozpoznawania dobra prawdziwego, racjonalnie uzasadnia im, dlaczego proponowane przez niego przedsięwzięcie będzie dla nich dobre i powinni się go podjąć<sup>49</sup>. Częstokroć w takich przypadkach argumentem dodatkowym za wprowadzeniem w czyn zamierzeń Cyrusa była informacja – zapewnienie, że bogowie sprzyjają przedsięwzięciu i wróżą mu szczęśliwy koniec. „Bogowie zwiastują nam starcie i obiecują zgodnymi znakami ocalenie i zwycięstwo”<sup>50</sup>, mówi bohater do żołnierzy przed pierwszą bitwą z Asyryjczykami.

Posłużenie się tym argumentem, który miał przemawiać nie tyle do rozumu, co do uczuć żołnierzy, skutecznie wzmacniać ich odwagę i wolę działania, dowodzi, że bohater Ksenofonta ma świadomość, że ludzie w większości wyznają tradycyjną wiarę w bogów. Im przypisują moc i wolę kształtowania losów ludzkich. Wiara w łaskę i przychylność bogów dodaje ludziom odwagi w działaniu<sup>51</sup>. Cyrus mając świadomość, że w przekonaniu żołnierzy bogowie są życzliwi – gwarancję powodzenia – objawiają w zsyłanych przez siebie znakach, umiejętnie wykorzystuje wszelkie pojawiające się znaki i ich, wynikającą z tradycyjnej wiary, interpretację. Warto przytoczyć scenę z orłem unoszącym w szponach zająca. Ksenofont tak ją opisuje: „Już w drodze na pierwszym polu Cyrus spłoszył zająca. Nadlatujący proroczy orzeł, zobaczywszy biegnącego zająca rzucił się na niego, uderzył go szponami, chwycił podnosząc się z nim w powietrze. Siadł na najbliższym wzgórzu i rozprawił się ze zdobyczą tak, jak chciał”<sup>52</sup>. Ksenofont dalej pisze, że Cyrus ucieszony tym znakiem złożył hołd Zeusowi Królowi i powiedział do swoich żołnierzy: „Żołnierze, z pomocą bogów, polowanie

<sup>47</sup> Xen., *op. cit.*, I, 6, 1: „nikomu nie były tajne znaki najwyższego bóstwa”; III, 3, 34; III, 2, 4; IV, 5, 15; VII, 1, 3.

<sup>48</sup> Por. D. Jędrzejczak, *op. cit.*, s. 163 i n.

<sup>49</sup> Tamże, s. 170 i n.

<sup>50</sup> Xen., *op. cit.*, III, 3, 34.

<sup>51</sup> Xen., *op. cit.*, III, 3, 58: „ludzie bogobojni mniej niż inni narażeni są na działanie strachu”.

<sup>52</sup> Xen., *op. cit.*, II, 4, 19.



będzie udane”<sup>53</sup>. Polowanie to wyprawa na króla Armenii. Gdy Cyrus zwraca się do żołnierzy mówiąc: „I to, sądzę, doda wam odwagi, że wyruszam na wyprawę nie zaniebawszy bogów [...] wiecie, że nie tylko przy ważnych, lecz także przy nieznacznych przedsięwzięciach zawsze zaczynam z bogami”<sup>54</sup>, wie, że może mieć pewność, iż ten argument odniesie pożądany skutek. Ludzie bowiem wierzą, że ofiarami i modlitwami można zyskać przychyłność bogów, a w konsekwencji dobro. Ponieważ Cyrus nie zaniebuje bogów, jego żołnierze mogą mieć dobre nadzieje na przyszłość.

Takie postępowanie bohatera naprowadza nas na myśl, że troska Cyrusa o zewnętrzne formy pobożności – utrzymywanie i wprowadzanie kultów, ofiary, modlitwy – to przejaw jego konformizmu, mającego swe źródło i uzasadnienie w wiedzy *arete*. Można się domyślać, że Cyrus owe formy pobożności traktuje jako dobre, korzystne warunkowo, czyli obowiązujące tylko dlatego, że są one dobre ze względu na wiedzę o człowieku. Konkludując uważam, że Cyrus wykorzystuje tradycyjną religię z jej bogatym panteonem bóstw i spektakularną obrzędowością do osiągnięcia zamierzonych celów, czerpania korzyści. Wprawdzie z faktu, o którym pisze Ksenofont, że: „Cyrus, gdy składał ofiary i urządzał święto, to i w tym wypadku organizował zawody we wszystkich rodzajach wojennych ćwiczeń, a zwycięzcom rozdawał wspaniałe nagrody”<sup>55</sup>, nie można jeszcze wyciągać wniosku, że rytuał religijny stanowił dla Cyrusa jedynie pretekst do urządzania zawodów, szkolenia żołnierzy, nagradzania ich, czyli do osiągnięcia celu, jaki postawił sobie na początku wyprawy – do przygotowania sprawnej armii, zdolnej pomóc mu osiągnąć sukces – ale warto zwrócić uwagę na mocno rysującą się tendencję do wykorzystywania autorytetu religii do osiągnięcia całkiem świeckich i osobistych celów. Ta tendencja wyraźniej da o sobie znać podczas sprawowania przez Cyrusa władzy królewskiej. Wówczas z całą pewnością można już mówić o stosowaniu, a nawet wykorzystywaniu religii w celach pozareligijnych, a nawet o podporządkowaniu religii interesom władcy. Pierwszy uroczysty wyjazd Cyrusa z pałacu, połączony z procesją religijną do świętych działek przydzielonych bogom, służyć miał, jak pisze Ksenofont, „jednemu ze środków, pomyślanych dla wpojenia większego szacunku do władzy”<sup>56</sup>. Rzeczywiście nie trudno sobie wyobrazić, jakie wrażenie na poddanych wyrzucił kapiący złotem i purpurą pochód. Ksenofont tak opisuje uroczystą procesję: „Gdy na koniec otworzyły się wrota królewskiego pałacu, najpierw wprowadzili ustawione po cztery w rzędzie okazałe byki, przeznaczone na ofiarę Zeusowi i innym bogom [...] Za bykami prowadzili konie, przeznaczone na ofiarę Heliosowi. Za nimi jechał święty wóz Zeusa, zaprzężony w białe konie ze

<sup>53</sup> Xen., *op. cit.*, II, 4, 19.

<sup>54</sup> Xen., *op. cit.*, I, 5, 14.

<sup>55</sup> Xen., *op. cit.*, VI, 1, 6.

<sup>56</sup> Xen., *op. cit.*, VIII, 3, 1.

złożonymi dyszlami i cały w wieńcach, za nim podążał wóz Heliosa, także zaprzężony w białe konie i przystrojony wieńcami jak pierwszy. Za nimi trzeci wóz, zaprzężony w konie okryte derkami. Z tyłu szli ludzie niosący na dużej fajercie ogień. Za nimi z wrót na wozie w wysokiej tiarze i purpurowym chitonie z białym pasem pośrodku wyjechał Cyrus<sup>57</sup>. Dalej autor pisze: „Gdy dojechali do świętego okręgu, złożyli ofiarę Zeusowi, następnie Heliosowi, Ziemi i bohaterom – opiekunom Syrii<sup>58</sup>, a następnie „po złożeniu ofiar Cyrus urządził ucztę na cześć swego zwycięstwa<sup>59</sup>”.

Splendor tej uroczystości musiał w widzach i uczestnikach wzbudzić nabożną pokorę i wytworzyć przekonanie, że Cyrus znajduje się w „dobrych stosunkach z bogami”. Bohater nie ograniczył się do okazjonalnego demonstrowania swej pobożności, lecz przeciwnie, uczynił z niej instrument swej polityki.

Cyrus rozumiejąc, że jego własne dobro zależne jest nie tylko od jego *arete*, lecz także od *arete* jego poddanych, cały swój wysiłek już od początku swej kariery koncentrował na uczeniu ludzi wiedzy *arete*. Była to umiejętność określenia tego, co dla człowieka, który poznał własną naturę – własne możliwości, jest dobre, a co złe, i co w związku z tym należy robić, a czego unikać<sup>60</sup>. Owa *arete* dawała Cyrusowi gwarancję prawidłowego postępowania tych ludzi w każdej sytuacji w stosunku do niego i do siebie nawzajem. Cyrus pragnąc pobudzić ludzi do szlachetnych zachowań, uznał za konieczne być dla nich przykładem niezrównanej doskonałości<sup>61</sup>, bowiem – jak pisze Ksenofont – „dobrego władcę Cyrus uważał za żywe prawo dla ludzi [...] Będąc takiego zdania przede wszystkim stara się pokazać swą gorliwość w czczeniu bogów, szczególnie w tym czasie, gdy sprawy szły dobrze. Wtedy po raz pierwszy zostali wyznaczeni magowie [...], żeby zawsze z nastaniem dnia wychwalali bogów i codziennie składali ofiarę tym z nich, na których wskażą magowie. W tym (czczeniu bogów) Cyrusa naśladowali i inni Persowie sądząc, że i oni sami staną się szczęśliwsi, jeżeli będą czcić bogów, tak jak najszcześniejszy stał się ich władca, i że tak postępując zadowolą Cyrusa. Cyrus natomiast sądził, że bogobojność ich będzie dobrem i dla niego samego, uważał bowiem, że to jest tak samo, jak w przypadku żeglarzy – wolą mieć oni podczas pływania ludzi bogobojnych niż tych, których uważają za świętokradców. Poza tym sądził, że jeśli jego towarzysze będą bogobojni, to będą mniej skłonni robić coś bezbożnego w stosunku do siebie nawzajem i do niego samego<sup>62</sup>”.

<sup>57</sup> Xen., *op. cit.*, VIII, 3, 11–13.

<sup>58</sup> Xen., *op. cit.*, VIII, 3, 24.

<sup>59</sup> Xen., *op. cit.*, VIII, 4, 1.

<sup>60</sup> Por. D. Jędrzejczak, *op. cit.*

<sup>61</sup> Xen., *op. cit.*, VIII, 1, 2.

<sup>62</sup> Xen., *op. cit.*, VIII, 1, 22–25.

W przytoczonym fragmencie bardzo wyraźnie ujawnia się psychologiczne podłoże pobożności zarówno Cyrusa, jak i jego poddanych. Zwróćmy uwagę, że autor zaznacza, iż Cyrus manifestuje swą „gorliwość w czczeniu bogów szczególnie w tym czasie, gdy sprawy układały się pomyślnie”. Autor zdaje się sugerować, że jego bohater pragnie wykorzystać tę zbieżność pobożności z pomyślnością, czyniąc pobożność przyczyną pomyślności. Cyrus rozumie, że ludziom wierzącym w bogów – szafarzy dobra i zła, łatwo zasugerować, że jego własna pomyślność jest wynikiem łaski bogów, a to z kolei wynikiem jego pobożności. Cyrus uważa, że jeśli w świadomości ludzi utrwali się przekonanie, że pobożność jest sposobem osiągania pomyślności, nagrodą za nienaganą postawę człowieka, to człowiek, kierując się wrodzonym mu dążeniem do zapewnienia sobie dobra–korzyści, będzie starał się zachować własną nienaganą postawę, sięgnie po środek mogący mu zapewnić dobro–korzyść. Taka postawa świadczy o jego *arete* – umiejętności określenia własnego dobra. Tym sposobem jest bogobojność. Ta z kolei, w przekonaniu Cyrusa, nie ogranicza się jedynie do zewnętrznych oznak, lecz sięga głębiej, kształtując moralność człowieka: „bogobojni [...] będą mniej skłonni robić coś bezbożnego w stosunku do niego i do siebie nawzajem”.

Oczekiwanie pomyślności jako nagrody za pobożność nie musi wyłącznie wynikać z wiary, że bogowie są dawcami dóbr. Ksenofont odwołując się do motywów pobożności Persów zwraca uwagę na jeszcze inny jej aspekt. Pisze, że Persowie sądzili, iż „tak postępując zadowolą Cyrusa”. Ta motywacja – oczekiwanie dobra ze strony człowieka – nie musi wykluczać w każdym jednostkowym przypadku motywacji religijnej, ale niezależnie od niej, stanowi ważny argument przemawiający, w mniemaniu tych ludzi, za manifestowaniem swej pobożności.

Zarówno świecka, jak i religijna motywacja ludzi wynika z umiejętności określenia przez człowieka własnego dobra: „sądzili, że staną się szczęśliwsi”, i z jednej strony świadczy o posiadaniu wiedzy *arete* przez tych ludzi (wiedzą, co dla nich dobre), z drugiej strony wskazuje na wiedzę *arete* jako genezę pobożności.

W tym fragmencie ponadto wyraźnie uwidacznia się, że według Ksenofonta pobożność jest tym samym co wiedza *arete*, a człowiek posiadający *arete* jest równocześnie człowiekiem pobożnym. Zwróćmy uwagę, że nie tylko pobożność Cyrusa wynika z wiedzy o tym, co dla niego dobre, ale także pobożność jego poddanych ma tę wiedzę za podstawę. Pobożność jednych i drugich jest wiedzą o sposobie osiągania osobistych korzyści. To twierdzenie o tożsamości pobożności z wiedzą *arete* potwierdza negatywny przykład tyrana, który pozbawiony *arete* nie wiedział, co jest dla niego dobre, co złe, i w konsekwencji był, jak pisze Ksenofont, „nieprzyjacielem bogów i ludzi”<sup>63</sup>. Autor jednoznacznie określił tyrana jako człowieka niesprawied-

<sup>63</sup> Xen., *op. cit.*, V, 4, 35.

liwego i bezbożnego, co jednocześnie wskazuje na ścisłą zależność (nawet tożsamość) pobożności ze sprawiedliwością. Ksenofont stwierdza ponadto tożsamość pobożności z dobrem i pożytkiem, natomiast bezbożności ze złem i szkodą. Pobożność Cyrusa, jak to wyraźnie zostało przez autora wykazane, jest wiedzą o tym, co dla niego dobre – wiedzą *arete*. Pobożność zapewnia mu osiągnięcie dobra–korzyści.

Uważam, że Ksenofont na przykładzie Cyrusa pokazał, że człowiek posiadający wiedzę *arete* będzie kultywował tradycyjną wiarę w bogów, będzie się modlił, składał ofiary, dopełniał wszystkich obowiązków rytualnych, niezależnie od osobistych przekonań religijnych oraz świadomości, że sukces, szczęście człowieka jest w jego własnych rękach. Owa, kalkulacyjno-konformistyczna postawa bohatera wobec religii państwowej, jak i bezwzględny utylitaryzm i racjonalizm wszelkich bez wyjątku wartości etycznych i moralnych, który w *Cyropedii* tak dokładnie i bezlitośnie został przez Ksenofonta przedstawiony i uzasadniony, wynika konsekwentnie z doktryny filozoficznej sofisty Prodikosa z Keos. Uważam, że *Cyropedia* jest bardzo udaną próbą zilustrowania przez autora praktycznego zastosowania (we wszystkich aspektach życia) tej sofistycznej doktryny.

Danuta JĘDRZEJCZAK

#### DE PIETATIS NATURA IN XENOPHONTIS CYROPAEDIA

(summarium)

Hac in dissertatione auctrix pietatem apud Xenophontem ex adipiscendo scientiae virtutis sequi demonstrat. Disciplina, quae ad mores pertinet, in doctrina boni aut mali consistit. Doctrinam moralem cognoscendo se ipso consequimur. Xenophon utitur exemplo Cyri aliorumque virorum fortissimorum, qui per virtutem ad res secundas et beatitudinem venerunt. Noster auctor ostendit beatitudinem, pietatem et virtutem artissimis vinculis inter se coniunctas esse.