

## Filozofia polityczna *Cyropedii* Ksenofonta

### Abstract:

Xenophon's 'Cyropaedia', or 'The Education of Cyrus', is the most important literary achievement on one of the most interesting Socratics. It tells a story of Persian king Cyrus, successful conqueror and ruler, from his upbringing at the Median court of his grandfather up until his last breath. 'Cyropaedia' is however not a biographical account of great monarch's deeds (although arguments for that are brought up in the paper), but a work akin to Plato's 'Republic'. In his longest work Xenophon combines characteristic traits of many different genres – a novel, an encomium, a military treatise and so on – to construct his own unique narrative, and through that narrative establishes his own idea of a perfect government. Athenian philosopher judiciously weaves a tale of human nature, divine order and social phenomena to present a powerful argument for aristocratic monarchy, in which a perfect king (a 'speaking law') rules by his own perfect wisdom.

**Keywords:** Xenophon; Cyropaedia; Cyrus the Great; paideia; encomium; Greek monarchism; Hellenistic monarchism; Greek thought

**Słowa kluczowe:** Ksenofont; Cyropedia; Cyrus Wielki; paideia; enkomion; monarchizm grecki; monarchizm hellenistyczny; myśl grecka

Tak mówi Cyrus, król Persji: PAN, Bóg niebios, dał mi wszystkie królestwa świata.<sup>1</sup>

– Księga Ezdrasza 1:2

---

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty z Biblii pochodzą, jeśli nie zaznaczono inaczej, z tłumaczenia Biblii Towarzystwa Świętego Pawła.

## 1. Wprowadzenie historyczne i kontekstowe do myśli politycznej *Cyropedii* Ksenofonta

Ścieżka do mądrości i sławy otworzyła się przed Ksenofontem Ateńczykiem, urodzonym być może w 430 r. przed Chr.<sup>2</sup>, a zmarłym w 354 r. przed Chr., nieco przypadkiem. Pewnego dnia, prawdopodobnie podczas przechadzki po rodzinnych Atenach, może podczas powrotu z lekcji pobieranej u kogoś ze znanych sofistów<sup>3</sup>, nieznamy człowiek zagroził mu drogę wciśniętą między budynki laską. Najpierw zapytał dobrze urodzonego, „skromnego i [obdarzonego – przyp. moje] niezwykłą urodą” młodzieńca o miejsce, gdzie mógłby kupić jedzenie. Gdy Ksenofont odpowiedział, tajemniczy mężczyzna zadał ważniejsze pytanie: „A teraz powiedz mi, gdzie ludzie stają się zaci i szlachetni?” Ksenofont milczał. Nieznajomy, widząc zmieszanie młodziana, wezwał go, by ten podążył za nim – i się odpowiedzi na to bardzo ważne pytanie nauczył. Tajemniczym nieznanym był Sokrates, zaś ta historia, malowniczo przedstawiona przez Diogenesa Laertiosa<sup>4</sup> w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*, jest jedynym świadectwem z momentu, w którym Ksenofont zdecydował się wstąpić na ścieżkę umiłowania mądrości – na ścieżkę filozofii.

Ksenofont znany jest jako jeden z grona najważniejszych spośród pierwszego pokolenia sokratyków, uczniów samego Sokratesa. Zajmuje więc miejsce pośród postaci takich jak Antystenes, Euklides z Megary czy przede wszystkim Platon. Z grupy tej, o której istotności dla rozwoju europejskiej filozofii wspominać nie trzeba, wyłamuje się jednak w sposób zasadniczy. Ksenofont przeszedł do historii jako płodny, wszechstronny i świetny pisarz oraz jako żołnierz, człowiek, który przeżył długie i pełne fascynujących wydarzeń życie – jednak nie jako filozof. Już w tym miejscu zaznaczyć należy, że ta pozycja w pamięci zbiorowej jest pozycją niesłuszną i na dodatek późną, dającą się datować na początek XIX wieku. W ostatnich dekadach nastąpiło jej stopniowe przewyciężanie, dzięki odrodzeniu badań nad Ksenofontem, w tym nad jego najważniejszym i najdłuższym dziełem – *Cyropedią*, czyli *Wychowaniem Cyrusa*. Laertios jeszcze nazywa Ksenofonta nieraz „filozofem”<sup>5</sup>, podobna opinia utrzyma się długo po spisaniu *Żywotów*.

Przed dalszym omówieniem postaci Ksenofonta i pozycji jego myśli w szerszym kontinuum europejskiej filozofii i kultury, należy poświęcić chwilę bohaterowi *Cyropedii*, tytułowemu Cyrusowi II z dynastii Achemenidów, królowi Persji najprawdopodobniej w latach 559–530 przed Chr., powszechnie nazywanemu Wielkim. Cyrus był bez wątpienia jednym z najważniejszych starożytnych władców, zaś piętno które odcisnął na

<sup>2</sup> Wszystkie daty roczne w tekście, o ile nie zaznaczono inaczej, odnoszą się do lat po narodzeniu Chrystusa.

<sup>3</sup> O sofistycznej edukacji Ksenofonta pisze Głombiowski, zob. K. Głombiowski, *Wychowanek ateńskiej demokracji wielbicielem monarchii perskiej*, [w:] Ksenofont, *Wychowanie Cyrusa (Cyropaedia)*, tłum. K. Głombiowski i in., Warszawa 2014, s. 16.

<sup>4</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska i in., Warszawa 2012, s. 104.

<sup>5</sup> Tamże, s. 104, s. 110.

świecie antycznym da się porównać tylko do postaci miary Aleksandra Wielkiego czy Juliusza Cezara – obaj oni zresztą, zwłaszcza Macedończyk, inspirowali się Cyrusem. Od greckiej formy jego imienia, Κύρος, wywodzi się najprawdopodobniej w grece tytuł „władcy” czy też „pana” – κύριος, łatwy do skojarzenia z terminologią nowotestamentową. Cyrus II podczas swoich rządów włączył do imperium perskiego liczne wcześniej niezależne terytoria, od Azji Mniejszej do Azji Środkowej, tworząc największe władztwo w dziejach antycznego Bliskiego Wschodu. Jego dokonania i sławę zdobywcy przyćmił dopiero Aleksander Macedoński. Co warto podkreślić, Cyrus wszedł do kultury greckiej na długo przed dziełem Ksenofonta. Założyć można, że poza wypadkami z życia autora *Cyropedii*, o których wpływie będzie mowa niżej, znaczenie w dokonaniu wyboru bohatera miało poważanie, jakim Cyrus cieszył się pośród Greków. Antystenes, dla wielu krytyków Ksenofonta jeden z owych bardziej wartościowych sokratyków, miał stworzyć aż dwie prace zatytułowane po prostu *Cyrus*<sup>6</sup>. Nie sposób przytoczyć w tym miejscu debaty toczącej się na temat tekstów uważanych współcześnie za nieliczne zachowane fragmenty Antystenesowych *Cyrusów*<sup>7</sup>, dość stwierdzić, że Ksenofont mógł się twórczością kolegi-sokratyka w jakiś sposób zainspirować<sup>8</sup>. Perskiego monarchę pozytywnie przedstawiały popularne prace historyczne Herodota i Ktezasza z Knidos. Również Platon zdecydował się odnieść do Cyrusa w *Prawach* (o czym więcej niżej). Ajschylos w *Persach* odmalowuje obraz dobrego króla Cyrusa, co może zaciekawic – przedstawienie Persów w tragedii jest bowiem zdecydowanie negatywne, z wyjątkiem Cyrusa właśnie, „męża szczęśliwego, który/ Mir ludom swoim wszystkim dał za rządów swoich”<sup>9</sup>. Co warto podkreślić, choć incydentalne, Cyrus znalazł dla siebie ważne miejsce również w tradycji żydowskiej. Znany z tolerancji religijnej i poszanowania dla bóstw podbitych ludów, miał, wedle przekazów Starego Testamentu, nakazać odbudowę Świątyni Jerozolimskiej. Izajasz przedstawia go w tym kontekście jako pomazańca bożego. „Ja wzbudziłem go [Cyrusa – przyp. moje] w sprawiedliwości i prostuję wszystkie jego drogi. On odbuduje moje miasto i wypuści na wolność moich pojmanych za darmo, bez okupu – mówi Pan Zastępów”<sup>10</sup>, relacjonuje prorok, odmalowując perskiego króla jako wybrańca wypełnia-

<sup>6</sup> Gera analizuje potencjalny wpływ dzieła/dzieł Antystenesa na Ksenofonta, podnosząc jednocześnie ważny (ostatecznie nierozwiązywalny) problem teoretyczny: któremu ze znanych w tamtych czasach *Cyrusów*, Wielkiemu czy Młodszemu, poświęcony był traktat Antystenesa?, zob. D.L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*, Oxford 1993, s. 8–10. Wydaje się, że słuszna jest podnoszona przez m.in. Tuplina i Giannantoniego oraz wielu innych sugestia, że Antystenes jednego *Cyrusa* poświęcił Cyrosovi Starszemu, drugiego zaś Cyrosovi Młodszemu, por. C. Tuplin, *Plato, Xenophon and Persia*, [w:] G. Danzig, D. Johnson, D. Morrison (red.), *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, Leiden–Boston 2018, s. 581.

<sup>7</sup> Przegląd zachowanych fragmentów *Cyrusa/Cyrusów* przypisywanych Antystenesowi przytacza Caizzi, zob. Antystenes, *Fragmenta*, red. F.D. Caizzi, Milano 1966, oraz Prince, zob. S. Prince, *Antisthenes of Athens. Texts, Translations, and Commentary*, Ann Arbor 2015, s. 303–313.

<sup>8</sup> Gera stwierdza, że traktat/traktaty Antystenesa mogły mieć wręcz znaczenie kluczowe dla wyboru przez Ksenofonta perskiego władcy na temat swojego dzieła, zob. D.L. Gera, dz.cyt., s. 8.

<sup>9</sup> Ajschylos, *Persowie*, tłum. Z. Węclewski, Poznań 1873, s. 328.

<sup>10</sup> Księga Izajasza 45:13.

jącego zamierzenia Jahwe<sup>11</sup>. Cyrus nie był więc dla Ksenofonta wyborem przypadkowym.

Najważniejszym wypadkiem z życia Ateńczyka, który pośrednio zapoczątkował jego karierę literacką i na zawsze go ukształtował, była decyzja o podróży do Azji i wzięciu udziału w perskiej wojnie domowej, w której pretensje do tronu podniósł Cyrus zwany Młodszym, brat króla Artakserksesa II. Ksenofont opisał swoje losy, przyjaźń z księciem, porażkę jego sprawy wraz ze śmiercią na polu bitwy pod Kunaksą w 401 r. przed Chr., a następnie wielki marsz dziesięciu tysięcy greckich najemników z powrotem ku morzu w *Anabazie*, dziele literackim ogromnej sławy. Autor *Anabazy* przedstawił losy perskiej wojny domowej w stylu, który do dziś wzbudza podziw; jednak jego kariera nie zakończyła się na tej pracy. Poza *Anabazą* Ksenofont był autorem wielu dzieł z wielu gatunków. Pisał pisma sokratyczne (*Uczta* czy *Memorabilia*, zwane też *Wspomnieniami*), dialogi polityczne (*Hieron*), traktaty o polityce (*Ustrój polityczny Sparty*), prace z zakresu literatury retorycznej (*Agesilaos*). Podjął się kontynuacji dzieła Tukidydesa, opracowując własną *Historię grecką*, w której opisał ostatnie lata wojny peloponeskiej i jej skutki. Pisał traktaty poświęcone ulubionym aktywnościom: polowaniom (*Podręcznik łowiectwa*) czy jeździectwu (*Sztuka jeździecka*), w czym był pionierem. Zajął się też zagadnieniami urzędzenia gospodarstwa domowego (*Ekonomik*). Był dobrze urodzonym ateńskim arystokratą, który liczne pasje i talenty postanowił przekuć w żywą działalność literacką. Przede wszystkim jednak stworzył *Cyropedię* – dzieło niejednoznaczne, trudne do klasyfikacji, przez wieki postrzegane jako odpowiedź na Platońskie *Państwo*<sup>12</sup> – czyli

<sup>11</sup> Por. Z. Małecki, *Król perski Cyrus Wielki i jego rola w historii Izraela*, „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne” 1997, nr 4/1, s. 189–197.

<sup>12</sup> Tezę tę, już w starożytności, wprost wyraża Diogenes Laertios: „[w]ydaje się, że i Ksenofont nie był do niego [Platona – przyp. moje] przyjaźnie usposobiony, współzawodniczyli przecież pisząc na te same tematy [...] jeden napisał *Państwo*, drugi *O wychowaniu Cyrusa* [...] W *Prawach* Platon mówi, że historia wychowania Cyrusa jest zmyślna, bo Cyrus nie był taki [jakim go opisuje Ksenofont – przyp. moje]” (Diogenes Laertios, dz.cyt., s. 178). Istotnie, fragment księgi trzeciej *Praw*, gdzie Ateńczyk krytykuje Cyrusa, jest powszechnie interpretowany jako odniesienie wprost do dzieła Ksenofonta, choć Laertios nieco myli się, pisząc że Platon dosłownie krytykuje tam Ksenofontową historię wychowania Cyrusa; wypowiada się zamiast tego w słowach następujących: „[o]dgaduję więc, jeżeli idzie o Cyrusa, że był w ogóle dzielnym wodzem i miłował swe państwo, ale sprawy należytego wychowania nie uwzględnił zupełnie i na porządek w domu nie zwracał żadnej uwagi” (Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1997, s. 117). Trudno postrzegać ten zwrot jako coś innego niż „oczywistą odpowiedź na *Cyropedię*” (J. Tatum, *Xenophon's Imperial Fiction. On The Education of Cyrus*, Princeton 2014, s. 226), choć wspomnieć należy, że ustęp ten mógł być też odniesieniem do wspomnianych już prac Antystenesa poświęconych perskiemu monarsze (T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1967, s. 190). Podobnie starorzymski pisarz Aulus Gelliusz, żyjący w II wieku, pisze w *Nocach attyckich* (*Noctes Atticae*), starszych o około wiek od dzieła Laertiosa, że Platon i Ksenofont byli „rywalami”, oraz że jednym z przedmiotów ich sporu było zagadnienie najdoskonalszej formy rządu, w którym to zakresie Ksenofont preferował monarchię i prezentował jej zalety na przykładzie Cyrusa. Relacja między Ksenofontem a Platonem jest wciąż źródłem nieustannej fascynacji badaczy. Ze świeższych publikacji m.in., w kontekście niniejszego artykułu, publikacja Attack (C. Attack, *Plato's Statesman and Xenophon's Cyrus*, [w:] *Plato and Xenophon...*, s. 510–543), w zakresie tej debaty również m.in.: J. Ray, *The Education of Cyrus as Xenophon's Statesman*, „Interpretation: A Journal of Political Philosophy” 1992, nr 19/3, s. 225–242.

jako traktat polityczny opisujący w formie epickiej ustrój idealny; doskonałe królestwo w miejsce rządów mędrców.

Ksenofont pracował nad *Cyropedią* przez dekady aż do późnej starości, kończąc komponowanie dzieła podczas pobytu w Koryncie<sup>13</sup>. Jest ona, jak wspomniano, jego najdłuższym tekstem, najbardziej też interesującym z punktu widzenia poszukiwań prowadzących do rozpoznania treści filozofii politycznej Ksenofonta. Zadanie to jest wartościowe przede wszystkim z tego powodu, że przez długie wieki słusznie interpretowano Ksenofonta przede wszystkim jako filozofa, w głównej mierze politycznego. Sytuacja zmieniła się wraz z początkiem XIX wieku. Echa rozpętanej wówczas krytyki Ateńczyka rozbrzmiewają aż do dziś. Tymura w pracy na temat pism sokratycznych Ksenofonta stwierdza, że autor *Cyropedii* to co prawda „historyk i literat, lecz nie filozof”<sup>14</sup>, zaś wartość jego pism sokratycznych dla rekonstrukcji postaci Sokratesa jest wprawdzie nieoceniona, jednak w jego ocenie nie wynika z filozoficznego usposobienia samego Ksenofonta. Podobnie wypowiada się o autorze *Wychowania Cyrusa* Kulesza, we wstępie do tłumaczenia *Agésilaoosa* pisząc o nim jako o „człowieku czynu, wojskowym, literacie, historyku”, ale tylko „w jakimś sensie nawet myślicielu politycznym”, który miał pewne „ambicje filozoficzne”<sup>15</sup>. Takie podejście wydaje się być złagodzoną wersją wcześniejszego sposobu traktowania Ksenofonta przez XIX-wiecznych i XX-wiecznych historyków myśli greckiej. Jaskrawym przykładem ich dalece posuniętego lekceważenia jest stwierdzenie Vlastosa: „trudno wyobrazić sobie człowieka który co do upodobań, temperamentu i aparatu [myślenia – przyp. moje] krytycznego (bądź braku tegoż) różniłby się tak bardzo jak Ksenofont od czołowych przedstawicieli wewnętrznego kręgu sokratyków”<sup>16</sup>, tj. od Platona czy Antystenesa. Anderson kreśli niemal komiczną wizję Ksenofonta „przechadzającego się na skraju dyskusji, podłapującego coś ze stylu lecz nie z treści”<sup>17</sup> rozmowy, Sinclair zaś stwierdza, że Ksenofont „nie miał ani filozoficznego treningu ani praktycznego doświadczenia”<sup>18</sup>, dostatecznego by móc prowadzić rozważania nad sprawami politycznymi w sposób rzetelny, *Cyropedię* wprost określając jako „intelektualnie jałową i pozbawioną spójności”<sup>19</sup>. Czym zawinił Ksenofont, by zasłużyć sobie na tak niepochlebne słowa, co ważniejsze jednak – jaką dokładnie pozycją cieszył się wcześniej?

<sup>13</sup> Życiorys Ksenofonta podaje w sposób skrótowy i przejrzysty Głombiowski, zob. K. Głombiowski, dz.cyt., s. 15–21, dokładnie zaś w: Tenże, *Ksenofont: żołnierz i pisarz*, Warszawa 1991 (choć zaznaczyć należy, że druga z prac Głombiowskiego jest już pracą na wielu polach przestarzałą, nadal jednak najobszerniejszą poświęconą przedstawieniu żywota Ksenofonta dostępną w języku polskim). Szczegółowo analizuje wczesne lata i życie Ksenofonta pod kątem treści jego prac Anderson, przeprowadzając wiele analogii między treścią np. *Cyropedii* a życiem jej autora, zob. J.K. Anderson, *Xenophon*, Bristol 2011, s. 9–33.

<sup>14</sup> D. Tymura, *Sokrates Ksenofonta*, Lublin 2017, s. 250.

<sup>15</sup> R. Kulesza, *Wstęp*, [w:] Ksenofont, *Agésilaoos*, tłum. R. Kulesza i in., Warszawa 2014, s. 9.

<sup>16</sup> G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca 1991, s. 99.

<sup>17</sup> J.K. Anderson, dz.cyt., s. 21.

<sup>18</sup> T.A. Sinclair, dz.cyt., s. 171.

<sup>19</sup> Tamże, s. 287.

Nie ulega wątpliwości, że przez długie stulecia przed początkiem XIX wieku Ksenofont był jednym z najważniejszych greckich klasyków<sup>20</sup>. John Milton nazywa go „równym Platonowi”<sup>21</sup>, wypowiadając powszechną opinię epoki. Z Ksenofonta czerpali autorzy tak różni i oddaleni od siebie czasem i odległością jak Montaigne, Monteskiusz, Machiaveli, wicehrabia Bolingbroke, Bacon czy Rousseau<sup>22</sup>. Wymowne jest też zachowanie całości dorobku Ksenofonta. Nie istnieje żaden jego traktat czy praca, o której współczesna nauka choćby podejrzewała, że mogłaby istnieć, a dostęp do której zostałby stracony. Sugeruje to, że Ateńczyk cieszył się w starożytności dużą estymą. Nie wolno bowiem zapomnieć o zawsze aktualnym przypomnieniu Brague’a: „nie widzimy starożytności w jej właściwych proporcjach”, jako współcześni widzimy „z niej jedynie to, co [...] [starożytni – przyp. moje] zdecydowali się zachować”<sup>23</sup>. Czy to w wyniku świadomej decyzji czy z przypadku, dzieła Ksenofonta zachowały się w całości, „widzimy je” w ich właściwych, pełnych proporcjach. Ogromne znaczenie Ateńczyka poświadcza fakt, że jego teksty były jednymi z pierwszych przywiezionych u zarania renesansu ze wschodu do Włoch<sup>24</sup>. Na przełomie średniowiecza i nowożytności Ksenofont inspirował *Cyropedią* rzesze autorów prac z gatunku zwierciadeł książąt, m.in. Elyota, Sidney’ą czy Machiavellego<sup>25</sup>. Nic w tym dziwnego gdy weźmie się pod uwagę, że już pisarze antyczni uznawali *Wychowanie Cyrusa* za „arcydzieło”<sup>26</sup>. Jak więc autorytet Ksenofonta podupadł tak mocno, że dopiero współcześnie wraca on do łask jako jeden z najważniejszych klasyków myśli starożytnej?

Symboliczny początek kontrowersji rozpiętej wokół wartości Ksenofonta wyznacza wykład wygłoszony w 1818 r. w Królewskiej Pruskiej Akademii Nauk w Berlinie, w którym Friedrich D.E. Schleiermacher zakwestionował znaczenie autora *Memorabiliów* jako źródła wiedzy o Sokratesie. Schleiermacher oparł krytykę na zarzutach, które powracać będą przez kolejne dekady: Ksenofont miał być według niego nie filozofem, a żołnierzem i pisarzem, dobrze urodzonym człowiekiem obdarzonym lekkim piórem, którego pisma sokratyczne, ze względu na brak pogłębionej refleksji (tzn. refleksji którą identyfikowano u Platona), nie mogą stanowić rzetelnego źródła informacji. Opublikowany następnie<sup>27</sup> odczyt, przełożony potem na inne języki, w tym przede wszystkim na

<sup>20</sup> K. Głombiowski, *Wychowanek ateńskiej demokracji...*, s. 50–54.

<sup>21</sup> J. Milton, *Prose Writings*, red. K.M. Burton, London 1958, s. 70.

<sup>22</sup> C. Nadon, *Xenophon's Prince. Republic and Empire and the Cyropaedia*, London 2001, s. 3.

<sup>23</sup> R. Brague, *Europa. Droga rzymska*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 2012, s. 88. Ta idealizująca wizja pomija rzecz jasna zagadnienie przypadków utraty dzieł, do których zachowania starożytni dążyli.

<sup>24</sup> C. Nadon, dz.cyt., s. 4.

<sup>25</sup> J. Tatum, dz.cyt., s. 6.

<sup>26</sup> K. Munscher, *Xenophon in der griechisch-romischen Literatur*, „Philologus Supplementbande” 1920, nr 13/2, s. 24. Podobnie o starożytnej renomie dzieła Ksenofonta np. Azoulay w jednej z najprzenikliwszych współczesnych interpretacji Ateńczyka (V. Azoulay, *Xenophon and the Graces of Power. A Greek Guide to Political Manipulation*, tłum. A. Krieger, Swansea 2018, s. 7).

<sup>27</sup> F.D.E. Schleiermacher, *Über den Wert des Sokrates als Philosophen*, „Abhandlung der philosophischen Klasse der königlich preussischen Akademie aus den Jahren 1814–1815” 1815, nr 1, s. 51–68.

język angielski<sup>28</sup>, stał się początkiem trendu kwestionowania wartości prac Ksenofonta – w pierw sokratycznych, a potem wszystkich innych<sup>29</sup>. Potrzeba było wielu dekad, by nauka poświęcona starożytnej myśli greckiej zdołała się wyzwolić spod jarzma absolutnej krytyki. Nie do przecenienia w przewyciężaniu negatywnej wizji Ksenofonta jest wkład Straussa, który poświęcił *Ustrojowi politycznemu Sparty*<sup>30</sup> oraz *Hieronowi*<sup>31</sup> wpływowe prace, otwierając na nowo dyskusję nad wartością twórczości Ksenofonta w zakresie filozofii politycznej. Na gruncie krytyki metodologii w uprawianiu nauk historycznych przez Ksenofonta w *Historii greckiej* podstawowe znaczenie miała uważna analiza Tuplina<sup>32</sup>, w dużym stopniu rehabilitująca Ateńczyka również jako historyka. Współcześnie wydaje się, że tendencja do postrzegania Ksenofonta jako uboższego intelektualnie rówieśnika Platona i innych większych niż on myślicieli zaczyna ustępować podejściu uznającemu co prawda odmienny przedmiot zainteresowań ateńskiego arystokraty, jednocześnie jednak nie mniejszy kunszt i nie mniejsze znaczenie dla historii starogreckiej i europejskiej myśli politycznej. Dowodem na tę zmianę paradygmatu są liczne prace naukowe powstające od kilkudziesięciu lat, poświęcone analizie różnorodnych problemów poruszanych w *Cyropedii*, dzieła Ksenofonta podstawowemu dla analizy jego filozofii politycznej<sup>33</sup>.

## 2. Klasyfikacja gatunkowa *Wychowania Cyrusa* jako problem metodologiczny

W związku z rosnącą uwagą poświęcaną Ksenofontowi, przedmiotem zainteresowania nowożytnej nauki stało się zagadnienie klasyfikacji gatunkowej *Wychowania Cyrusa*, to jest odpowiedź na następujące pytanie: z jakiego typu dziełem mamy do czynienia? O ile bowiem co do zasady fikcyjny, a nie historyczny charakter większości wypadków opisywanych w pracy Ksenofonta jest powszechnie uznany, to zagadnienie przynależności *Cyropedii* do zdefiniowanego gatunku literackiego pozostaje wciąż nierozstrzygnięte. Warto podkreślić, że nie jest to kwestia ważna jedynie z punktu widzenia realizacji postulatu metodologicznej rzetelności. Przypisanie *Wychowania Cyrusa* do tego czy innego

<sup>28</sup> F.D.E Schleiermacher, *The Worth of Socrates as Philosopher*, [w:] Platon, *The Apology of Socrates, the Crito and part of the Phaedo*, London 1879, s. cxxix–clv. W tym wpływowym wydaniu krytycznym kilku greckich pism Platona przedrukowano po angielsku wprowadzenia autorstwa Schleiermachera do każdego z tekstów umieszczonych w zbiorze.

<sup>29</sup> D. Tymura, dz.cyt., s. 14.

<sup>30</sup> L. Strauss, *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, „Social Research” 1939, nr 6, s. 502–536.

<sup>31</sup> Tenże, *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*, Ithaca 1968.

<sup>32</sup> C. Tuplin, *The Failings of Empire: A Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11–7.5.27.*, Stuttgart 1993.

<sup>33</sup> W tym miejscu zaznaczę, że pojęcia „filozofii politycznej”, „myśli politycznej” czy „doktryny” (oraz inne) będą przeze mnie w niniejszej pracy używane wymiennie, przy jednoczesnym zachowaniu pełnej świadomości sporów toczonych w literaturze na temat dokładnych różnic między ich desygnatami. W mojej ocenie różnice te są na potrzeby niniejszego tekstu pomijalne, uważnego czytelnika jednak uczulam na istniejące metodologiczne zawilości związane ze stosowaniem każdego z wymienionych terminów.

gatunku niosłoby nieraz poważne (w zależności od wyboru) konsekwencje interpretacyjne. Należy stąd poświęcić tej problematyce odpowiednią ilość uwagi.

Pomysłów na rozwianie wspomnianych wątpliwości pojawiało się sporo. Jednym z nich wymienia się współcześnie biografie<sup>34</sup>, prawdziwą czy „utopijną”<sup>35</sup>, enkomion, alegoryczny traktat polityczny<sup>36</sup>, zwierciadło książąt<sup>37</sup>, podręcznik wojskowy, romans polityczny<sup>38</sup>, powieść lub protoplastę powieści w nowożytnym rozumieniu słowa „powieść”<sup>39</sup>, zamaskowaną autobiografię<sup>40</sup>. Wydaje się, że najbardziej wartościowe będzie skonfrontowanie *Wychowania Cyrusa* z trzema propozycjami klasyfikacji: w pierwszym rzędzie jako biografii, następnie enkomionu, ostatecznie zaś jako traktatu politycznego w formie „prozaicznego dzieła epickiego”<sup>41</sup>.

## 2.1. *Cyropedia* jako biografia Cyrusa Starszego

Momigliano określa *Cyropedię* „najbardziej zasłużoną biografiją jaką znajdziemy w greckiej literaturze klasycznej”, zaraz potem dodając jednak, że „*Cyropedia* nie była, i prawdopodobnie nigdy nie twierdziła, iż jest, prawdziwą relacją z życia rzeczywistej osoby”<sup>42</sup>. Od razu więc odrzucona zostaje podstawowa przesłanka pozwalająca wyróżnić i zdefiniować klasyczną biografię, a mianowicie jej prawdziwość i zgodność z rzeczywistymi wydarzeniami bądź dążenie do możliwie pełnej zgodności z prawdą. W zamian za to Momigliano określa *Cyropedię* „powieścią pedagogiczną”<sup>43</sup>, o niemożliwym do określenia stopniu świadomej ingerencji twórczej w materiał oparty na prawdziwych – bądź uważanych przez autora za prawdziwe – danych historycznych. Powracając jednakże do klasyfikacji *Wychowania Cyrusa* jako biografii, gdyby tak właśnie rozumieć dzieło Ksenofonta, wówczas należałoby zauważyć, że nie był Ateńczyk ani pierwszym, ani ostatnim

<sup>34</sup> C. Mueller-Goldingen, *Untersuchungen zu Xenophons Kyrupädie*, Stuttgart 1995, s. xiv.

<sup>35</sup> T. Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge 2012, s. 65.

<sup>36</sup> C. Bruell, *Ksenofont*, [w:] J. Cropsey, L. Strauss (red.), *Historia filozofii politycznej*, tłum. P. Nowak i in., Warszawa 2010, s. 100.

<sup>37</sup> V.J. Gray, *Introduction*, [w:] V.J. Gray (red.), *Xenophon*, Oxford 2010, s. 1.

<sup>38</sup> J. Hereford, *Introduction*, [w:] Ksenofont, *Cyropaedia: The Education of Cyrus*, tłum. H.G. Dakyns, Charleston 2016, s. 6.

<sup>39</sup> Tatum w przekonujący sposób dokonuje umiejscowienia dzieła Ksenofonta w historii powieści jako gatunku i formy literackiej, opując za klasyfikacją *Cyropedii* właśnie w tej kategorii, jako „powieści przed powieścią”, por. J. Tatum, dz.cyt., s. 36–66. Starszym zwolennikiem traktowania *Cyropedii* jako powieści był Schwartz, zob. E. Schwartz, *Fünf Vorträge über den griechischen Roman*, Berlin 1896, s. 45–64.

<sup>40</sup> Anderson szczególnie chętnie poszukuje wątków odbijających w jakiś sposób życie Ksenofonta pośród losów postaci w jego tekstach, w tym w *Cyropedii*, przykładowo zob. J.K. Anderson, dz.cyt., s. 14.

<sup>41</sup> K. Głombiowski, dz.cyt., s. 29.

<sup>42</sup> A. Momigliano, *The Development of Greek Biography: Expanded Edition*, London 1993, s. 55.

<sup>43</sup> Tamże. Momigliano często cytowany jest w kontekście teorii o biograficznym charakterze *Cyropedii*, rzadziej zaś przywoływany w nieco tylko dalszej, ostatecznie już przez siebie wybranej klasyfikacji, zaliczającej dzieło Ateńczyka do utworów o charakterze pedagogicznym, dydaktycznym, wychowawczym.



starogreckim twórcą biografii. Do najważniejszych przykładów<sup>44</sup> należą dzieła Herodotusa z Hareklei, autora obszernej, niezachowanej biografii Heraklesa, czy Iona z Chios, który znany jest z krótkich biografii (czy, ściślej, prezentacji) wielu współczesnych sobie prominentnych Greków, w tym Sokratesa. Klasyfikacja biograficzna *Cyropedii* wydaje się również znajdować wsparcie w słowach samego Ksenofonta, który stwierdza, iż opisuje żywot Cyrusa, gdyż „człowiek ten jest godny podziwu”, zaś w celu precyzyjnego opisu Ksenofont „dokładnie zbadał, jak bardzo jego pochodzenie, jego naturalne skłonności oraz wykształcenie, jakie odebrał, przyczyniły się do tego, że osiągnął tak wielką władzę nad ludźmi”<sup>45</sup>. Istnienie odautorskiego komentarza na temat przyczyn i celów (w przychylnym odczytaniu *Wychowania Cyrusa* jako biografii), dla których Ksenofont napisał *Wychowanie Cyrusa*, przekonuje na pierwszy rzut oka, że nie trzeba długo głowić się nad klasyfikacją gatunkową utworu, która przecież po części wynika z zamierzeń autora. Wydaje się jednak, że pomimo pewnego rodzaju otwartej deklaracji Ksenofonta, *Cyropedii* nie można zaliczyć do dzieł o intencji biograficznej. Przemawia za tym w pierwszym rzędzie powszechnie uznany fakt co najmniej częściowo świadomego odstępstwa od faktów historycznych w prezentacji życia Cyrusa<sup>46</sup> – przy czym niezależnie czy świadomego czy nie, to odstępstwa bardzo poważnego. Historyczny władca porusza się po świecie zaludnionym przez postacie bądź to zupełnie zmyślane (jak wielu z jego bliskich doradców i sprzymierzeńców, np. wysoko urodzony Chryzantas, pochodzący z ludu Hytaspas, Asyryjczyk Gobryas<sup>47</sup> czy eunuch Gadatas), bądź to przekształcone przez pióro Ksenofonta dla realizacji celów opowieści (naczelnym przykładem jest Astyages, dziadek Cyrusa, król Medów i poprzednik wymyślanego już zupełnie przez Ksenofonta Kyaksaresa, różniący się znacznie od historycznego pierwowzoru). Cały świat przedstawiony przez Ksenofonta jest pełen reinterpretacji i zwyczajnych zmyśleń w zakresie perskich obyczajów i rytuałów. Większość Ksenofontowych interpolacji ma charakter klasycznej *interpretatio Graeca*, translacji obcych Hellenom i egzotycznych dla nich zachowań na znajomy język starogreckich urządzeń społecznych i praktyk, przekład barbarzyńskich bogów na bogów Olimpu, hellenizację imion i nazw etc. Poza tym o niemożliwości

<sup>44</sup> Więcej przykładów starogreckich biografii w czasach zbliżonych bądź poprzedzających działalność Ksenofonta podaje Gera, zob. D.L. Gera, dz.cyt., s. 2–6.

<sup>45</sup> Ksenofont, dz.cyt., s. 67.

<sup>46</sup> Momigliano stwierdza, iż samo pozbawienie *Cyropedii* waloru zupełnej zgodności ze znanymi Ksenofontowi faktami nie odbierałoby jeszcze tekstowi prawa do nazywania się biografią, por. A. Momigliano, dz.cyt., s. 56. Nawet pomimo wspomnianych w rzeczonym tekście praktyk starożytnych pisarzy nie wydaje się, by był to sąd poprawny.

<sup>47</sup> Dla ścisłości wspomnieć trzeba, że jest możliwe (choć o jak wysokim prawdopodobieństwie w tym przypadku mowa nie sposób orzec), iż rzeczony Gobryas był postacią zmyśloną zupełnie w tym sensie, że wszystkie jego czyny, charakter i postępowanie są dziełem Ksenofonta, sama jednak postać jest oparta na postaci historycznej, bądź kilku jednocześnie: mowa mianowicie o Gubaru oraz Ugbaru, imionach znanych z babilońskiej *Kroniki Nabonida*, źródle współczesnym rzeczywistym podbojom historycznego Cyrusa II. Jest to problem nierozwiązywalny, na pewno zaś Ksenofontowy Gobryas co do jego poczynąń, słów i usposobienia jest wyłącznym dziełem literackim autora *Cyropedii*.

uznania *Wychowania Cyrusa* za biografię świadczy też struktura narracyjna dzieła. Duże ustępy poszczególnych ksiąg zajmują nieraz drobiazgowo opisy historii mało związanych z Cyrusem. Pierwszorzędnym i bardzo znanym oraz wpływowym w kulturze zachodnio-europejskiej przykładem jest historia władcy Suzy Abradatas i jego żony Panthei<sup>48</sup>, poza nią zaś bogate i dominujące nieraz w narracji opisy działań wojennych, bitew i starć, za czym podążają losy bohaterów bardzo pobocznych wobec losów głównej postaci. Sam żywot Cyrusa nie jest też przedstawiony w całości. Czytelnik poznaje wiele faktów na temat okresu między dzieciństwem Cyrusa a zakończeniem wielkich podbojów, w trakcie których Pers jednoczy w swej dłoni liczne ziemie od Armenii po Babilonię. Następnie jednak narracja urywa się, by podjąć opowiadanie o Cyrusie, gdy ten jest już zbliżającym się do śmierci starcem. Ksenofont wybiera więc pewne elementy życia Cyrusa po to, by je przekształcić w swej twórczości. Powód takiego działania zostanie przedstawiony niżej. Jeśli więc potraktować *Cyropedię* jako klasyczną biografię (bądź dzieło zbliżone do niej formą), wówczas należałoby również stwierdzić, że pod względem treściowym i formalnym znacząco odbiega ona od ustanowionych dla biografii starogreckich kanonów. Życiorys Cyrusa stanowi bowiem jedynie część utworu, której towarzyszą fragmenty zbliżone stylem i narracją do nowożytniej powieści. *Cyropedia* jawi się raczej jako dzieło wielowątkowe, podporządkowane pewnemu jasnemu celowi z użyciem wielu różnych form literackich.

## 2.2. *Cyropedia* jako enkomion Cyrusa Wielkiego

Daleko posunięte wyidealizowanie perskiego władcy w tekście *Wychowania Cyrusa* stało się przyczynkiem do szeroko dyskutowanego pomysłu traktowania *Cyropedii* jako wyjątkowo rozbudowanego enkomionu. Przed rozważeniem trafności tej tezy, należy wprzód najpierw dokonać opisu samego gatunku, do którego według tego pomysłu miałyby należeć *Cyropedia*. Enkomion (ἐγκώμιον, *encomium*) kwalifikowany był przez wieki do dzieł z obszaru twórczości epideiktycznej (ἐπίδεικτικός), czyli, podążając za polskim tłumaczeniem *Retoryki* Arystotelesa, twórczości „popisowej” tudzież pochwalnej. Arystoteles sformułował znane, choć bardzo prymitywne z punktu widzenia późniejszego rozwoju retoryki starogreckiej i bizantyńskiej, określenie epideiktyki jako stylu sztuki przemawiania, odróżniając ją od mowy „politycznej” i „sądowej” na podstawie rodzaju odbiorców i celów wygłaszanej mowy. Wyodrębnienie mowy epideiktycznej zrobiło w kolejnych wiekach ogromną karierę, stało się też przedmiotem licznych prac z zakresu teorii retoryki. Stagiryta rozumie mowę popisową jako tę, z którą „związany jest [...]

---

<sup>48</sup> Tragiczna miłość Abradatas i Panthei stała się przedmiotem tak wielu samodzielnych utworów literackich i inspiracją dla tak wielu dzieł, że nie sposób podać w tym miejscu choćby skróconych dziejów recepcji tego fragmentu *Cyropedii* w kulturze europejskiej. Wyczerpująco przedstawia losy tej historii w literaturze europejskiej Tatum (J. Tatum, dz.cyt., s. 20–26), ciekawy zaś przykład recepcji *Cyropedii* w kulturze polskiej właśnie w kontekście tego fragmentu dzieła przytacza Głombiowski (K. Głombiowski, dz.cyt., s. 54).

czas terażniejszy, gdyż wszyscy zazwyczaj chwalą lub ganią to, co aktualnie istnieje, niekiedy jednak korzystają z przypomnienia przyszłości i z przypuszczeń na temat przyszłości<sup>49</sup>. Celem dzieł epideiktycznych jest dokonanie pochwały lub (rzadziej) nagany ze względu na „szlachetność lub niegodziwość”<sup>50</sup>, jej przyczyną jest wszczęcie debaty na temat „tego, co moralnie piękne i brzydkie”, na temat „cnoty i wady”<sup>51</sup> – na potrzeby doraźne jednak, nie odnośnie do tego, co było. Mowa popisowa przekonuje do postulatów etycznych i moralnych, kreśląc pochwalny obraz „nie tylko człowieka lub boga, lecz również przedmiotów nieożywionych i jakichś najmarniejszych nawet zwierząt”<sup>52</sup>. Arystoteles, po nakreśleniu charakteru i celu epideiktyki, zmierza do określenia desygnatów pojęć cnoty, męstwa, dzielności etc. Jest to zagadnienie dla niniejszego wywodu peryferyjne. W późniejszych wiekach do retoryki epideiktycznej zaliczono, poza mowami, również literaturę, co wydaje się naturalne. Literatura epideiktyczna zdominowana była historycznie przez gatunek zwany enkomionem, w formie pisanej podporządkowanemu celom wygłaszanej przemowy retorycznej – co przekładało się na dbałość o strukturalną zwięzłość, uporządkowanie i jasno określony od początku cel, jakim było dokonanie bezwarunkowej gloryfikacji podmiotu. Enkomion wiąże się etymologicznie, jak podkreśla Podbielski, z κῶμος, którego to słowa dokładne znaczenie jest trudne do zrekonstruowania. Z pewnością jednakże jednym z możliwych desygnatów jest „grupa młodzieńców towarzysząca zwycięzcy na igrzyskach”. Oni to mieli być „świadkami «pochwał», jakie otrzymywał [...] za odniesione zwycięstwo sportowe”<sup>53</sup>. Enkomion stał się z czasem dobrze zdefiniowanym gatunkiem z zakresu retoryki epideiktycznej. Jako pierwszy enkomion uznaje się powszechnie *Euagorasa* Izokratesa<sup>54</sup>, pochwałę w formie pieśni na cześć cypryjskiego króla. Z enkomionu wywodzą się hymny świątynne na cześć bóstw oraz klasyczne epitafia, mowy pochwalne na cześć zmarłych<sup>55</sup>. Burgess opisuje enkomion jako „przedstawienie, w towarzystwie mniej bądź bardziej ekstrawaganckiej pochwały, dobrych wartości osoby lub rzeczy”<sup>56</sup>. Prezentacja „dobrych” wartości podmiotu staje się w tym ujęciu ważniejsza niż „mniej bądź bardziej ekstrawagancka” pochwała retoryczna. Znika też Arystotelesowskie odniesienie do terażniejszości – enkomiony bardzo chętnie komponowano na cześć nieraz od wieków zmarłych postaci. W starożytności nie sformułowano ścisłej definicji, zaś ta przedstawiona przez Burgessa jest wynikiem szeroko zakrojonej analizy porównawczej prowadzonej m.in. na podstawie pochodzących z epoki późnostarożytnej tekstów, zwanych ogólnie wstępami do ćwiczeń retorycz-

<sup>49</sup> Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2008, s. 55.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże, s. 76.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> D.L. Gera, dz.cyt., s. 7.

<sup>55</sup> T.C. Burgess, *Epideictic literature*, „University of Chicago Studies in Classical Philology” 1902, nr 3, s. 114.

<sup>56</sup> Tamże, s. 113.

nych (προοιμνάσματα). Najważniejszym *Wstępem do ćwiczeń retorycznych* jest dzieło Aftoniusza<sup>57</sup>, stworzona zaś przez niego systematyka wyróżniająca czternaście gatunków twórczości retorycznej stała się kanonem kształcenia na kilkaset lat. Na podstawie pracy Aftoniusza i innych retoryków wyróżnić można osiem elementów strukturalnych, charakteryzujących modelowy enkomion skomponowany na cześć osoby<sup>58</sup>, które też można bez obawy o nadmierny anachronizm odnieść do utworów powstałych przed spisaniem traktatów retorycznych epoki późnoantycznej i bizantyńskiej. Jednym z najbardziej wpływowych enkomionów był *Enkomion Heleny* autorstwa znanego sofisty Gorgiasza z Leonтиноj. W tym dziele Gorgiasz dokonuje popisowej obrony Heleny Trojańskiej, uwalniając ją od licznych zarzutów, m.in. nieobyčajności, „tak starych” w piśmiennictwie helleńskim „jak sam mit”<sup>59</sup> homerycki. Burgess słusznie stwierdza, że enkomion, jako dzieło „starannie odróżniane od [dzieł – przyp. moje] historycznych”<sup>60</sup>, cechuje odmienny od podejścia historycznego stosunek do prawdy. „Enkomion [zazwyczaj – przyp. moje] nie [...] prowadzi narracji [na temat wydarzeń – przyp. moje], ale w większości przypadków zakłada znajomość faktów. Przedstawia je tylko tak dalece jak cel przewodni – pochwała

<sup>57</sup> O życiu Aftoniusza wiadomo niewiele, co kontrastuje jaskrawo z ogromną wagą jego dzieła, jednego z najcenniejszych źródeł z zakresu retoryki późnoantycznej i bizantyńskiej. Aftoniusz w tradycji późnośredniowiecznej nazywany bywa Antiocheńczykiem, podobnie późna tradycja przypisuje mu bycie uczniem sławnego retora Libaniasza, choć, wydaje się, nie są to informacje wiarygodne. Bywa też Aftoniusz ponadto nazywany Sofistą, tytuł ten zaś w czasach jego działalności „przysługiwał retorom, którzy prowadzili szkołę lub przemawiali publicznie” (P. Gondek, *Kanon starożytnego nauczania retoryki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2014, nr 4, s. 159) – nie sposób jednak stwierdzić, która z ewentualności jest w jego przypadku prawdziwa (dokładniejsze dane biograficzne dotyczące Aftoniusza z przywołaniem stanowisk badaczy i najnowszej literatury zob. P. Janiszewski, K. Stebnicka, E. Szabat, *Sofiści i retorzy greccy w Cesarstwie Rzymskim (I–VII w.)*, Warszawa 2011, s. 33–34). *Progymnasmata* Aftoniusza zyskały pozycję na tyle silną, by z biegiem dekad zostać włączonymi do oficjalnego kanonu dydaktyki retorycznej. Ogromny wpływ pracy Aftoniusza poznać można po wielu sporządzonych do niej komentarzach, w pierw greckich, a następnie łacińskich. W nowożytności podręcznik Aftoniusza wznawiano wielokrotnie (ściśle: setki razy) w tłumaczeniu łacińskim, był więc ponownie jednym z filarów retoryki, w tym w Polsce; nauczanie „wymowy” było oparte na systematyce inspirowaną Aftoniuszem, co relacjonuje np. Stanisław Papczyński (1631–1701), zob. S. Papczyński, *Pisma zebrane*, Warszawa 2007, s. 102.

<sup>58</sup> Mowa o: (1.) wstępie (προοίμιον); (2.) opisie przodków i szeroko rozumianego pochodzenia przedmiotu pochwały (γένος); (3.) opisie najczęściej ważnych i proroczych okoliczności narodzin czy innego objawienia się świata (γένεσις); (4.) opisie młodości i wychowania (ανατροφή), dającym się dalej podzielić na: opis naturalnych przymiotów już za młodu zapowiadających późniejszą wielkość (φύσις) i na opis edukacji, wychowania, gdzie objawiają się wrodzone przymioty i zdolność do przyswojenia najważniejszych wartości kulturowych zawartych w edukacji (παιδεία); (5.) wykazie czynów i osiągnięć wynikających z woli i działania przedmiotu pochwały (ἐπιτηδεύματα); (6.) podsumowaniu czynów chwalonego człowieka, bóstwa czy innego obiektu enkomionu, połączone z ogólnym przedstawieniem życiorysu, przyczyn naturalnych wielkości i chwały (πράξεις) itd., które to podsumowanie stanowi najczęściej większą część dzieła; (7.) porównaniu i podsumowaniu, gdzie następuje przedstawienie podobieństw i (najczęściej) przewag przedmiotu pochwały do innych, podobnych osób (συγκρίσις); oraz (8.) zakończeniu (ἐπιλογών); zob. T.C. Burgess, dz.cyt., s. 120–127.

<sup>59</sup> D.M. MacDowell, *Introduction*, [w:] Gorgiasz, *Encomium of Helen*, tłum. D.M. MacDowell, Bristol 1982, s. 12.

<sup>60</sup> T.C. Burgess, dz.cyt., s. 116.

jednostki – zakres przedstawienia wyznaczy. W tym celu fakty mogą zostać wybrane dowolnie, uszeregowane wedle woli, wyolbrzymione, wyidealizowane, niedocenione, [wszystko to – przyp. moje] jeśli tylko najważniejsze punkty zostaną poruszone<sup>61</sup>. Innymi słowy, prawda ma znaczenie drugorzędne, może zostać w uzasadnionych przypadkach do pewnego stopnia „wymyślona”<sup>62</sup>. Enkomion może być „mniej bądź bardziej”<sup>63</sup> biograficzny, tzn. objaśniający życie obiektu pochwały, w zależności od okoliczności. „Enkomion z samej swojej natury niweczy brzemień jakie historia nakłada zarówno na pisarza jak i na obiekt jego twórczości”<sup>64</sup>, nie wydaje się jednak, by nawet drugorzędny charakter prawdziwości wydarzeń zwalniał zupełnie autora enkomionu z wierności wobec pewnej wersji faktów. Po przedstawieniu definicji enkomionu i sensu, jaki termin ten miał w literaturze starogreckiej i recypującej ją następnie twórczości bizantyńskiej, podjąć można próbę odpowiedzi na pytanie, czy klasyfikacja *Cyropedii* jako utworu z tej kategorii jest poprawna. Wydaje się na pierwszy rzut oka, że *Wychowanie Cyrusa* spełnia podstawowy warunek stawiany temu rodzajowi dzieła epideiktycznego już od czasów systematyki Arystotelesa – jest mianowicie pochwałą pewnej osoby (na tej podstawie Głombiowski stwierdza, że faktycznie Ksenofont pisze „enkomion”<sup>65</sup> Cyrusa – jest to jednak jego zdaniem specyficzny enkomion, ostatecznie zaś rezygnuje z tej kwalifikacji). Opierając się na tym wniosku można więc byłoby zaliczyć *Cyropedię* do enkomionów, poczyniwszy jednak zastrzeżenie, że byłby to nietypowy enkomion, o wyraźnej, niezwykle znaczącej przewadze pewnych elementów nad innymi. Za doskonały przykład tej nietypowości posłużyć może niemal zupełna nieobecność wątków związanych z częścią tradycyjnego enkomionu, a dotyczących się pochodzenia i narodzin (γένος i γένεσις wedle zaproponowanej przez Burgessa systematyki). O Cyrusie co najwyżej „powiada się”, że ojcem jego był Kambyzes, który sam miał być potomkiem greckiego herosa Perseusza, syna Zeusa i królowej Danae. Nie dość jednakże, że fakt ten (niesprecyzowanie odległe pokrewieństwo z bogami Olimpu) nie ma niemal żadnego znaczenia dla opowiadanej historii („niemal”, bowiem o ustępach sugerujących jednak znaczenie tego faktu mowa będzie niżej), to przede wszystkim rodowód Cyrusa przywoływany jest z użyciem sformułowania λέγεται, tj. „powiada się” czy też „mówi się” albo, sugerując jeszcze dalej posuniętą ambiwalencję, „podobno był”<sup>66</sup> – jak w przekładzie polskim<sup>67</sup>. Czy klasyfikacja

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Tamże, s. 117.

<sup>64</sup> J. Tatum, dz.cyt., s. 51.

<sup>65</sup> K. Głombiowski, dz.cyt., s. 30.

<sup>66</sup> Ksenofont, *Wychowanie Cyrusa...*, s. 67

<sup>67</sup> Ksenofont chętnie używa λέγεται i słów pokrewnych, gdy nie jest pewny przedstawianej treści, często też zdarza się, że następnie zaprzecza temu o czym wcześniej napominał, że tylko „się powiada”, zob. C. Nadon, dz.cyt., s. 29. Co pomija Nadon, a na co zwracają autorzy polskiego przekładu, Ksenofont posługuje się od czasu do czasu tym słowem w celach czysto literackich, by nadać prowadzonej narracji dynamiki i różnorodności.

*Cyropedii* jako enkomionu jest więc poprawna, innymi słowy: czy *Wychowanie Cyrusa* jest rozbudowanym enkomionem? Odpowiedź będzie mimo wszystko negatywna. Za niezaliczeniem *Cyropedii* do literatury epideiktycznej przemawia szereg argumentów.

Pierwszy z nich związany jest ze strukturą, formą i celem enkomionu. Wspomniano, że mowa w tym przypadku o utworze mającym bardzo konkretne przeznaczenie, którym jest pochwała – tej pochvale podporządkowana jest całość narracji, całość wywodu, jego rytm i kształt. Literackie enkomiony wywodzą się z mów retorycznych i nigdy nie straciły zupełnie łączności z oralnym pierwowzorem. Modelowy enkomion jest utworem znacznie mniej obszernym niż *Cyropedia*. Większość klasycznych dzieł zaliczanych do tej kategorii, np. *Euagoras* Izokratesa czy *Pochwała Heleny* Gorgiasza, ma w porównaniu do dzieła Ksenofonta długość niemal mikroskopijną. Ateńczykowi więcej czasu zajmuje wyjście z niezwiązanego z Cyrusem opisem ustroju społecznego Persji, niż Gorgiaszowi rozpoczęcie, rozwinięcie i zakończenie enkomionu Heleny Trojańskiej. Zwięzłość enkomionu jest jego cechą wyróżniającą – jest to tekst użytkowy o przeznaczeniu retorycznym, ma w sposób jak najcelniejszy przekonać odbiorcę, że przedmiot utworu jest godny pochwały. W idealnym założeniu enkomion pisany nadaje się do wygłoszenia. *Cyropedia* nie spełnia tych założeń. W zestawieniu z klasycznymi enkomionami ma niemal cyklopowe rozmiary. Nie oznacza to samo w sobie rzecz jasna, że nie nadawałaby się do wygłoszenia w postaci recytacji – z pewnością można to sobie wyobrazić, choć byłoby to niewątpliwie trudne ze względu na prozaicką formę dzieła Ksenofonta. Nie jest ono bowiem napisane z intencją wygłaszania, brakuje w nim polecanych struktur literackich czy narracyjnych. Nie wydaje się prawdopodobne, by *Cyropedia* sporządzona została z myślą, która przyświecać powinna twórcy enkomionu – brakuje w jej przypadku celu w postaci pochwały mającej przybrać postać retorycznej perswazji. Ksenofont niewątpliwie chciał przekonać czytelnika o przymiotach i przewagach Cyrusa, wybrał jednak w tym celu formę dalece wykraczającą poza zwięzły, dorzeczny charakter enkomionu. Warto też zaznaczyć, że Ksenofont sam sporządził również i enkomion, a przynajmniej dzieło, w którego epideiktyczny charakter nie wątpi się niemal wcale<sup>68</sup>. Mowa o *Agesilaosie*, tekście poświęconym Agesilaosowi, królowi Sparty, którego Ksenofont podziwiał i którego był przyjacielem. *Agesilaos* dużo ściślej odpowiada warunkom formalnym enkomionu. Jest utworem krótszym niż *Cyropedia*, choć nadal dość obszernym (taki, wydaje się, był styl Ksenofonta – dość wylewny, nieprzesadnie zwięzły, miejscami gawędziarski), nie zawiera żadnych wątków mogących podać w wątpliwość wielkość opisywanej osoby, odnosi się do czasów niemal współczesnych epoce jego spisania, gloryfikuje narodziny, życie i czyny Agesilaosa. Ksenofont potrafił więc sporządzić enkomion. Należy zaznaczyć, że i formalnie i treściowo *Agesilaos* i *Cyropedia* nie są do siebie zbliżone.

*Wychowanie Cyrusa* odróżnia się od klasycznego enkomionu w jeszcze jednym zasadniczym aspekcie. Celem i przeznaczeniem dzieła Ksenofonta nie jest dokonanie po-

<sup>68</sup> J. Tatum, dz.cyt., s. 51; T. Hägg, dz.cyt., s. 10; D.L. Gera, dz.cyt., s. 7; K. Głombiowski, dz.cyt., s. 31.

chwaly Cyrusa w takim sensie, w jakim celem i przeznaczeniem dzieła „popisowego” jest dokonanie pochwały retorycznej. Ksenofont nie przedstawia Cyrusa Wielkiego w sposób charakterystyczny dla enkomionu, tj. tylko luźno obarczonego „brzemieniem”<sup>69</sup> historii, „wymyślając”<sup>70</sup> czy w jakikolwiek sposób modyfikując fakty, by ukazać czytelnikowi figurę doskonałego moralnie władcy, godnego czci obiektu bez skazy. Różnica między tym zabiegiem, a tym, co czyni Ksenofont, choć subtelna, ma ogromne znaczenie dla wymowy, interpretacji i kwalifikacji gatunkowej tekstu. Ksenofont korzysta z Cyrusa, władcy w jego epoce podziwianego przez wielu Greków, by skonstruować oparty na nim i przybierający jego postać model władcy doskonałego. „*Cyropedia* nie została napisana jako historia, a jest portretem wzorcowego, sprawiedliwego władcy”<sup>71</sup>. Cyrus służy za upostaciwienie tego wzorca. Warto przypomnieć słowa Momiglianigo o „pedagogicznym”<sup>72</sup> charakterze dzieła – *Wychowanie Cyrusa* jest właśnie w tym sensie pedagogiczne, że uczy i przedstawia jaki jest i jaki powinien być nieskazitelny władca. Cyrus Ksenofonta nie jest podobny do Agesilaosa Ksenofonta, nie jest wzorcowym przykładem moralnej doskonałości; wbrew powszechnej w literaturze przedmiotu tradycyjnej opinii, nie reprezentuje wyłącznie „najwyższego osiągalnego standardu moralnego”<sup>73</sup>. Cyrus Ksenofonta jest co prawda obrazem doskonałości, takiej jednak, która w późniejszych wiekach żywo zainteresuje innego pisarza – Machiavellego. Cyrus Ksenofonta doskonale odpowiada, po przyjrzeniu mu się z bliska, makiawelicznemu (w potocznym sensie tego słowa) ideałowi władcy. „Cyrus traktuje tych wokół siebie tylko jako użyteczne narzędzia, do wykorzystania w celu osiągnięcia własnych celów, czyniąc małe rozróżnienie między rodziną, przyjaciółmi i wrogami”<sup>74</sup>. Cyrus jest gotowy, dokładnie wbrew temu, czego czytelnik grecki spodziewałby się po modelowym władcy, na którego cześć sporządziłby dzieło epideiktyczne, „naginać prawa i obyczaje Persów dla własnego interesu”<sup>75</sup>. Nagina nie tylko prawa i obyczaje, ale „przerabia cały świat na imperium, którego on sam jest centrum, wszystko to osiągając kosztem innych a nie kosztem własnym”<sup>76</sup>. Cyrus Ksenofonta jest co prawda obdarzony licznymi naturalnymi i pochodzącymi z wychowania talentami, ostatecznie udaje mu się zbudować potężne, sprawiedliwe i sprawnie zarządzane mocarstwo. Jednak sposób, w jaki to czyni i wnioski, jakie płyną z tego dla interpretacji dzieła, przemawia za uznaniem *Cyropedii* za przedstawiony w formie historii o Cyrusie model doskonałego władcy – doskonałego w tym sensie, że zupełnie skutecznego, w pełni realizującego zasady ustroju najbliższego Ksenofontowi. Uprowadzając dalsze rozważania już w tym miejscu warto podkreślić, że ustrojem tym jest monarchia

<sup>69</sup> J. Tatum, dz.cyt., s. 51.

<sup>70</sup> T.C. Burgess, dz.cyt., s. 116.

<sup>71</sup> D.L. Gera, dz.cyt., s. 1.

<sup>72</sup> A. Momigliano, dz.cyt., s. 55.

<sup>73</sup> B. Due, *The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus 1990, s. 237.

<sup>74</sup> C. Nadon, dz.cyt., s. 6–7.

<sup>75</sup> J. Tatum, dz.cyt., s. 71.

<sup>76</sup> Tamże.

oparta na zasadzie arystokratycznej rozumianej na sposób klasyczny, tj. oparta na zasadzie rządów najlepszych (ἀριστοι), nie na rządzie dziedzicznej szlachty. Cyrus opisany w dziele istotnie jest prawdziwym arystokratą na tronie w klasycznym znaczeniu, jest najlepszym z władców, personifikacją najwznioślejszego ideału, pełnym chwały i zwycięskim zdobywcą. „Ksenofont użył historycznej postaci o już ustanowionej reputacji jako twórcy imperium, wypełniając jednak postać swymi własnymi ideałami przywództwa w wojnie i pokoju”<sup>77</sup>. To ten model panującego, model arystokratycznego króla, jest obiektem pochwały ze strony Ksenofonta<sup>78</sup>, nie jest nim zaś po prostu Cyrus rozumiany jako konkretny król, historyczna postać, nawet przy założeniu, że jednym z wyróżników enkomionu jest naginanie faktów. „[*Wychowanie Cyrusa* – przyp. moje] opisuje nie to co było a to co być powinno”<sup>79</sup> – enkomion zaś, o ile istniało przyzwolenie na naginanie rzeczywistości, co do zasady opisywał postać lub przedmiot, który faktycznie istniał, odnosił się do wypadków, które rzeczywiście miały miejsce, nawet jeśli były przedmiotem intensywnej nieraz pracy retorycznej.

### 2.3. *Cyropedia* jako traktat polityczny

*Wychowanie Cyrusa* buduje narrację i życiorys w dużej mierze fikcyjny, o ile zaś stopień, w jakim dokonało się to świadomie może być przedmiotem debaty<sup>80</sup>, o tyle z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić można, że Ksenofont nie miał na celu pisania zupełnie zgodnej z faktami kroniki życia i czynów Cyrusa. Jednym z najważniejszych na to dowodów jest opis śmierci władcy, skrajnie różniący się od dostępnych Ksenofontowi

<sup>77</sup> T. Hägg, dz.cyt., s. 65.

<sup>78</sup> Bez wątpienia należy podkreślić w tym miejscu, że obecne są w obszernej literaturze przedmiotu również ujęcia bardziej „subtelne” (C. Atack, dz.cyt., s. 536), z których wymienić trzeba przede wszystkim odczytanie Nadona, który całą *Cyropedię* interpretuje jako niezwykle złożoną, ironiczną krytykę opresyjnego imperializmu Cyrusa i pochwałę umiarkowanej, dającej każdemu możliwość rozwoju własnej cnoty republiki arystokratycznej, ponadto samego Ksenofonta znajdując w dziele ukrytego w osobie Tigranesa, syna króla Armenii. Ta bardzo ciekawa i nowatorska interpretacja, choć wydaje się, że ostatecznie niecelna, jest przedstawiona zwłaszcza w: C. Nadon, dz.cyt., s. 159–180. Podobne stanowisko umiarkowanie wrogie wobec „ironicznego” klucza interpretacji *Cyropedii* przyjmuje m.in. Azoulay, zob. V. Azoulay, dz.cyt., s. 275 (choć, co warto zaznaczyć, nie wyklucza francuski badacz możliwości istnienia w *Cyropedii* ukrytych, ironizujących podtekstów – interpretuje je jednak zupełnie inaczej niż Nadon, przydaje im też dużo mniejszą wagę).

<sup>79</sup> P.A. Stadter, *Fictional Narrative in the Cyropaedia*, „American Journal of Philology” 1991, nr 14/4, s. 467

<sup>80</sup> Najbardziej radykalne stanowisko wydaje się prezentować Hägg, wprost twierdząc, że Ksenofont „nie mógł mieć sam żadnych złudzeń co do tego co właściwie czynił” (T. Hägg, dz.cyt., s. 65). Z przyczyn metodologicznych odrzucam możliwość przedstawienia tak daleko idącego stanowiska co do rzeczywistych intencji autora tekstu, zwłaszcza w obliczu bardzo skąpych informacji odautorskich w tym zakresie.



przekazów historycznych<sup>81</sup>, np. Herodota<sup>82</sup> i Ktezjasza<sup>83</sup>, w zupełności jednak zgodny z ideą przekształcenia historycznego Cyrusa w literacki portret doskonałego władcy. Innym przykładem bardzo świadomego odstępstwa od historii jest cała postać Kyaksaresa, wspomnianego już wuja Cyrusa i całkowicie fikcyjnego króla Medów, „wynalazek, konieczny element [...] przepisanej historii”<sup>84</sup> – konieczny ze względów literackich, nie ze względów rzetelności historycznej. Trudno wyobrazić sobie, by Ksenofont mógł rzeczywiście wierzyć w istnienie owego Kyaksaresa, skoro żadne inne istniejące źródło nie potwierdza jego egzystencji. Na tle wymyślonego króla Medów mają ukazać się dalsze przewagi Cyrusa – stąd konieczność jego wprowadzenia. Już w starożytności rzymskiej dokonano rozpoznania natury *Cyropedii*. Marek Tulliusz Ciceron stwierdza w liście do swojego brata, Kwintusa Tulliusza Cyncera, że traktat jest nie prawdą historyczną, a „przedstawieniem władzy sprawiedliwej”, „obrazem sprawiedliwego imperium”, „obrazem sprawiedliwego władania” (*effigiem iusti imperii*), Dionizjusz z Halikarnasu zaś określa *Cyropedię* „obrazem króla dobrego i szczęśliwego”. Jak wspomiano, Ksenofontem przy tworzeniu swoich zwierciadeł książąt inspirowali się tacy nowożytni myśliciele jak np. Machiavelli w *Księżciu*<sup>85</sup>. Również autor anonimowego *De institutione regii pueri*, tekstu politycznego „przeznaczonego przez królową Elżbietę [...] dla wnuka, mającego się urodzić syna króla Węgier i Czech Władysława”<sup>86</sup>, poleca *Cyropedię* jako lekturę dla przyszłego monarchy właśnie na podstawie jej walorów uniwersalnych jako podręcznika dobrego rządzenia, nauczającego „jaki jest ideał króla, jakie cnoty, jakie talenty posiadać,

<sup>81</sup> Gera analizuje skrupulatnie potencjalny wpływ, jaki mogły mieć na narrację Ksenofonta źródła perskie, hebrajskie i inne niegreckie świadectwa, zob. D.L. Gera, dz.cyt., s. 13–22.

<sup>82</sup> Herodot opisał śmierć Cyrusa w *Dziejach* przytaczając historię jego śmierci na polu bitwy w starciu z wojskami królowej Massagetów Tomyris, po której ciało króla miało zostać zbezczeszczone, odcięta zaś głowa wrzucona do wiadra (bądź misy) wypełnionej krwią. Do tej relacji nawiąże w późniejszych wiekach myśl polityczna (np. Machiavelli) i kultura europejska (np. obrazy Petera Paula Rubensa czy Mattiego Pretiego).

<sup>83</sup> Opis autorstwa Ktezjasza z Knidos, zawarty w dziele poświęconym historii perskiej (*Persica*), jest najdłuższym starożytnym świadectwem poświęconym temu wydarzeniu. Również w tym przypadku Cyrusa spotyka śmierć w boju, tym razem jednak pada ofiarą powstania w Azji Środkowej, które starał się stłumić.

<sup>84</sup> P.A. Stadter, *Fictional Narrative in the Cyropaideia*, [w:] V.J. Gray (red.), *Xenophon...*, s. 370. Artykuł Stadtera z publikacji poświęconej Ksenofontowi pod redakcją Gray jest poszerzoną i zmodyfikowaną reedycją jego wcześniejszej pracy z 1991 r.

<sup>85</sup> Nadon poświęca dużo miejsca interesującemu i szczegółowemu przedstawieniu pozycji postaci Cyrusa i samego Ksenofonta w twórczości autora *Księżcia*, zob. C. Nadon, dz.cyt., s. 13–23. Co warte zaznaczenia sam tytuł jego pracy poświęconej myśli politycznej *Wychowania Cyrusa* wskazuje na podwójny, treściowy związek z *Księżciem* włoskiego teoretyka. *Xenophon's Prince* może być tłumaczony bowiem zarówno jako „książę Ksenofonta” (wówczas tytuł wskazuje na charakter *Cyropedii* jako dzieła poświęconego Cyrusowi), jak i jako „Księżę Ksenofonta” (wówczas tytuł nawiązuje do znanego traktatu Machiavellego, porównując dwa obrazy idealnego władcy ze sobą – *Cyropedia* jawi się tu jako *Księżę* Ksenofonta, jego własna wizja doskonałego monarchy wyrażona za pomocą fabularyzowanego tekstu). Bardziej szczegółowo o zagadnieniu krytyki Ksenofonta sformułowanej przez Machiavellego zob. P.J. Rasmussen, *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, Lanham 2009.

<sup>86</sup> K. Głombiowski, dz.cyt., s. 52.

a od jakich wad powstrzymywać mu się należy<sup>87</sup>. Taka perspektywa pozwala wyjaśnić treść końcówki księgi ósmej *Cyropedii*, w której Ksenofont odmalowuje imperium perskie chylące się ku upadkowi<sup>88</sup>. Po śmierci Cyrusa jego dziedzictwo bardzo szybko rozpada się, Persowie będący następcami wielkiego króla są już niewiele więcej jak dekadentami, brakuje im jakości osobistych i przymiotów bohatera Ksenofonta. Nie sposób zaś wyobrazić sobie klasycznego enkomionu zwieńczonego opisem obrócenia się w niwecz niemal wszystkich osiągnięć obiektu pochwały<sup>89</sup>.

Ta refleksja prowadzi wprost do ostatniej wymienionej kwalifikacji. *Cyropedię* czytać można bowiem jako klasyczne dzieło polityczne, odpowiadające na wiele pytań związanych z klasycznym, antycznym namysłem o polityce. Jednym z najważniejszych pytań klasycznej filozofii było następujące pytanie: jaka jest najlepsza forma rządu? Pytanie powraca w rozważaniach Platona w *Państwie* i *Prawach*, w systematyce ustrojów Arystotelesa, w rozważaniach pitagorejczyków o prawie boskim i ludzkim. Odpowiedź Ksenofonta jest powodem, dla którego *Cyropedia* powstała. Ksenofont najlepszy rząd znajduje w monarchii, odrzucając zasady rządzące większością greckich *poleis* jego czasów<sup>90</sup>. Forma literacka, jaką wybiera Ksenofont, nie jest przesądzająca dla klasyfikacji jego dzieła jako przynależącego do dziedziny rozważań politycznych; forma ta jest zresztą wysoce eklektyczna. Jak bowiem wynika z wcześniejszego omówienia propozycji rozumienia *Cyropedii* jako biografii czy enkomionu<sup>91</sup>, dzieło to nosi znamiona charakterystyczne dla obu gatunków – i nie tylko dla nich. Słusznie rozpoznaje się w *Wychowaniu Cyrusa* elementy identyfikowane od nowożytności z powieścią<sup>92</sup>, dzieło pełne jest też drobnych opisów działań militarnych, które łatwo same w sobie funkcjonować mogą

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Zaznaczyć należy, że przez większość XIX wieku powszechnie negowano autorstwo Ksenofonta w zakresie ostatnich ustępów księgi ósmej. Dla zwięzłości zagadnienie to, niezmiernie naukowo rozbudowane, zostanie w niniejszym artykule pominięte, warto jednak podkreślić, że na gruncie badań czysto filologicznych tezę o nieautorskim charakterze końcówki księgi ósmej obalił w 1880 r. Eichler, zob. G. Eichler, *De Cyropaediae capite extremo*, Leipzig 1880.

<sup>89</sup> Nie kończy się w ten sposób, na przykład, Ksenofontowy *Agesilaos*. Ten klasyczny w treści i celu enkomion zwieńczony jest, klasycznie, pochwałą licznych cnót spartańskiego króla wygłoszoną już po jego śmierci oraz opisem przewiezienia zwłok monarchy, „gdy na zawsze został sprowadzony do kraju i – po wzniesieniu na całej ziemi pomników sławiących jego cnotę – pochowany w ojczyźnie z królewskim ceremoniałem” (Ksenofont, *Agesilaos...*, s. 78).

<sup>90</sup> Bez wątplenia na stanowisko Ksenofonta wpłynął nie tylko fakt przynależności do grupy uczniów Sokratesa, zgładzonego w popularnej świadomości przez lud, ale też życie w schyłkowych latach i po zakończeniu drugiej wojny peloponeskiej w 404 r., w czasach dominacji Sparty, której arystokratyczny ustrój podziwiał.

<sup>91</sup> Sage wskazuje, że tylko wycinek *Cyropedii* można potraktować jako klasyczny enkomion, co zgadzałoby się z postawioną tezą o wieloaspektowym charakterze całości, zob. P.W. Sage, *Tradition, Genre, and Character Portrayal: Cyropaedia 8.7 and Anabasis 1.9*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 1991, nr 32/1, s. 61–79.

<sup>92</sup> Dokładniej zakres i typ elementów związanych z powieścią hellenistyczną czy nowożytną w *Cyropedii* przedstawia Reichel, zob. M. Reichel, *Xenophon's Cyropaedia and the Hellenistic Novel*, [w:] V.J. Gray (red.), *Xenophon...*, s. 418–438.

jako podręcznik czy traktat militarny. Trafnie zauważa Tatum, iż w przypadku *Cyropedii* „suma wszystkich [...] określeń bardziej zbliża się do prawdy niż czyni to jakiegokolwiek [...] osobno”<sup>93</sup>. *Cyropedia* zawiera elementy biograficzne i epideiktyczne, powieściowe i teoretyczne, najlepiej zaś byłoby opisać ją jako „prozaiczne dzieło epickie”<sup>94</sup>. Przedmiotem rozważań będzie teoria polityczna, którą odnaleźć można w *Wychowaniu Cyrusa*. Odszukanie jej będzie możliwe tylko przy przyjęciu założenia o podwójnym znaczeniu życiorysu bohatera i wypadków mu towarzyszących. Pierwszym z nich jest znaczenie dosłowne, drugie zaś kieruje się w stronę przemyśleń o charakterze politycznym – tylko przyjęcie takiego założenia pozwala czytać i rozumieć pracę Ksenofonta jako pracę spójną, przemyślaną<sup>95</sup>, której ponure zakończenie wchodzi w pełną synergię z otwarciem – smutny koniec imperium Cyrusa, „światlistego i szczęśliwego miejsca”<sup>96</sup>, z jego wielką potęgą za życia potężnego króla.

### 3. Nieprawdopodobieństwo doskonałego rządu jako przyczyna spisania *Cyropedii*

Ksenofont informuje, dlaczego zdecydował się napisać *Cyropedię*, już w otwierających ustępach dzieła, następnie przypominając jeszcze o tym kilkukrotnie, tak by czytelnik nie stracił nigdy z oczu przeznaczenia pracy. Wydawać by się mogło, że przyczyną jest sam Cyrus. Autor zdaje się do tej właśnie pobudki przyznawać w słowach: „[t]eraz opowiem dzieje Cyrusa, bo to z jego powodu podjąłem się [Ksenofont – przyp. moje] tego opowiadania”<sup>97</sup>. Wcześniej podnosi, że Cyrus jest przecież „godny podziwu”<sup>98</sup>. W rzeczywistości jednak przesłanką stojącą za *Cyropedią* nie jest tylko sam Cyrus. Przyczyną tą jest uznanie przez Ksenofonta, że Cyrus poznał odpowiedź na bardzo ważne dla Ateńczyka pytanie: jak rządzić ludźmi w sposób doskonały (można to pytanie rozszerzyć o wątpliwość wyższego rządu: czy rządzić w sposób doskonały jest w ogóle możliwe)? Oto bowiem przyczyna, dla której Cyrusowi należy podziw: „osiągnął tak wielką władzę nad ludźmi”<sup>99</sup>, „rządził ludami, których języki były mu całkowicie nieznanymi, a i same

<sup>93</sup> J. Tatum, dz.cyt., s. xv.

<sup>94</sup> K. Głombiowski, dz.cyt., s. 29. Podobnie, choć w dłuższych słowach, określa *Cyropedię* Gera, zob. D.L. Gera, dz.cyt., s. 1; z ujęciem tym zgadza się też m.in. Smith, zob. D.L. Smith, *The Rhetoric of Interruption: Speech-Making, Turn-Taking, and Rule-Breaking in Luke-Acts and Ancient Greek Narrative*, Berlin 2012, s. 53, s. 170–171.

<sup>95</sup> Założeniu temu towarzyszy z konieczności jeszcze wcześniejsze założenie o procesie twórczym Ksenofonta jako procesie przemyślanym i mającym na celu sporządzenie z góry zaplanowanego co najmniej co do najważniejszych punktów narracji dzieła literackiego. Nie jest to założenie w badaniach nad *Cyropedią* powszechne, odmienne przyjmuje np. Tatum: „pierwotna wizja autora przekształca się sama w coś sprzecznego wobec tej z którą zaczynał” (J. Tatum, dz.cyt., s. 234).

<sup>96</sup> Tamże, s. 189.

<sup>97</sup> Ksenofont, *Wychowanie Cyrusa...*, s. 75.

<sup>98</sup> Tamże, s. 67.

<sup>99</sup> Tamże.

te ludy nawzajem się nie rozumiały<sup>100</sup>. Cyrus był dla Ksenofonta władcą nie dość, że doskonałym, to zupełnie wyjątkowym, „niezwykle różnił się [...] od innych królów, zarówno tych, którzy władzę przejęli po ojcach, jak i tych, którzy zdobyli ją osobiście”<sup>101</sup>. *Cyropedia* powstała jako kompleksowa i wielowątkowa odpowiedź na sformułowane wcześniej pytanie. Odpowiedź, a ściślej odpowiedzi na różnorakie pytania pomocnicze wobec głównej wątpliwości Ksenofonta, sumują się w osobie Cyrusa, w jego cechach osobistych i w sposobie jaki sprawował rządy. Rządzenie bowiem, jak wprost mówi Ksenofont, jest trudne. „Niezmiernie trudnym zadaniem jest dobrze rządzić”<sup>102</sup>, stwierdza w pewnej chwili Cyrus. „Łatwiej jest człowiekowi rządzić wszystkimi innymi żywymi istotami niż ludźmi”<sup>103</sup>. Przyczyną tego stanu rzeczy jest natura ludzka, odmienna od natury zwierzęcej, wyróżniająca się zachłannością, którą „bogowie zaszczyli w duszach ludzkich”, tak by „wszyscy jednakowo odczuwali niedostatek”<sup>104</sup>. Nad tym podstawowym ludzkim popędem, żądzą posiadania, nawet Cyrus „nie może zapanować”, wydaje mu się, że „nigdy nie ma dość bogactw”<sup>105</sup>. Posiadanie przedmiotów jest jedynie przykładem tej ludzkiej żądzy, nie zaś jej jedynym kierunkiem – ta żądza jest więc czymś więcej niż chciwość. Innym, dużo ważniejszym przykładem ludzkiego popędu, jest dążenie do stanu, w którym ludzie swoje skłonności do walki o jak największe posiadanie mogą w pełni realizować – dążenie do wolności. „Piękną rzeczą jest być wolnym”<sup>106</sup>, stwierdza przechytrzony i upodlony przez Cyrusa król Armenii, tłumacząc przyczynę niedotrzymania paktów zawartych z Medami, gdy doszło do wojny medyjsko-asyryjskiej – która to wojna stała się dla wodza sprzymierzonych z Medami Persów, Cyrusa, okazją do wzniesienia się na wyżyny jako generał i zdobywca. Ta podstawowa cecha ludzkiej natury, rozpacza Ksenofont (osobiście, ponieważ formułuje czasem stwierdzenia odautorskie skierowane wprost do czytelnika), jest przyczyną, dla której ustroje polityczne i rządy są pośród ludzi niestabilne. „Ileż to ustrojów demokratycznych” upadło według Ksenofonta, który stwierdza w pierwszych słowach *Wychowania Cyrusa*: „pomyślałem sobie [o tym właśnie – przyp. moje] pewnego razu”, a upadło przez „ludzi, którzy bardziej pragnęli jakiegokolwiek innego porządku”<sup>107</sup>. Podobnie w przypadku państw jedynowładczych, ile ich „zniweczono” „rękami ludu”, i tak też „ileż oligarchii”, i „iluz było tyranów, których pozbawiono władzy”<sup>108</sup>. Rzeczywistość polityczna jest dla Ksenofonta rzeczywistością chaosu, gdzie nieuporządkowana natura człowieka nieodmiennie prowadzi do starć, podziałów i upadku instytucji życia publicznego. Ci nieliczni tyrani, którzy zdołają choć

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> Tamże, s. 64.

<sup>102</sup> Tamże, s. 100.

<sup>103</sup> Tamże, s. 64.

<sup>104</sup> Tamże, s. 356.

<sup>105</sup> Tamże.

<sup>106</sup> Tamże, s. 151.

<sup>107</sup> Tamże, s. 63.

<sup>108</sup> Tamże.

przez chwilę wytrwać u władzy, „cieszą się uznaniem”, przede wszystkim dlatego, jak sugeruje Ksenofont, że w ogóle udało im się ją utrzymać. Ksenofont przeciwstawia nieustanny nieporządek panujący pośród ludzi światu zwierzęcemu. „Nigdy nie widziałem stada, które wystąpiłoby przeciwko swemu pasterzowi”, rozważa Ksenofont, „tymczasem ludzie przeciwko nikomu innemu nie buntują się tak bardzo, jak przeciw tym, którzy usiłują nimi rządzić”<sup>109</sup>. Rząd nad ludźmi jest trudny, często tragiczny, niemal niemożliwa jest jego skuteczność i trwałość. Tak to rozważa przykry stan człowieczej natury Ksenofont... aż do chwili gdy nie decyduje się stwierdzić, że musiał „odstąpić od mego [Ksenofonta – przyp. moje] przekonania i uznać, że sprawowanie władzy nad ludźmi nie jest zadaniem ani niemożliwym, ani trudnym, o ile ktoś będzie to robił umiejętnie”<sup>110</sup>. Przyczyną dla tak radykalnej zmiany zdania jest właśnie Cyrus i jego dzieje. On to staje się prawdziwym wyjątkiem, niemal gatunkowym odstępstwem od normy. Cyrus nie dość, że rządził długo i sprawnie, nad wieloma ludami i wieloma ziemiami, to przede wszystkim przewyciężył podstawową cechę ludzkiej natury (tzn. przewyciężył ją u poddanych, nie u siebie, jak wiadomo z jego własnych słów) – skłonność do podziału wynikającą z żądzy posiadania. Nie dość, że rządził – ci, którymi rządził, *chcieli być rządzeni*. To wydaje się prawdziwie cudowne i godne zbadania. „[Cyrus – przyp. moje] [p]otrafił bowiem wzbudzić tak przemożne pragnienie pozyskania swoich względów, że zawsze uchodziło za godne podlegać rządóm sprawowanym podług jego woli”<sup>111</sup>. W ten sposób król Persji staje się dla Ksenofonta władcą doskonałym, czy też, ściślej: Ksenofont przekształca postać historycznego Cyrusa, wypełniając w swoim pisarstwie niczym gotowe naczynie rzeczywistego wielkiego zdobywcę teoretycznym ideałem monarchy doskonałego. Ksenofont bowiem, bolejąc nad smutnym stanem ludzkich rządów politycznych, oferuje odpowiedź na pytanie, jaki rząd jest najlepszy, najtrwalszy, najlepiej odpowiadający ludzkiej naturze w ten sposób, by zgodne z nią było być poddanym, a nie spiskowcem przeciwko władzy. Tą najlepszą formą rządu jest właśnie monarchia, taka, jaką Cyrus tworzy na kartach *Cyropedii*. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego jest nią właśnie królestwo i co dokładnie czyni Ksenofontowego Cyrusa doskonałym „zarządcą” ludzkiego stada, któremu ludzie poddają się posłusznie niczym zwierzęta swym pasterzom, poświęcona będzie dalsza analiza tekstu Ateńczyka.

#### **4. Argumenty za Cyrusem jako władcą przyrodzonym czy boskim pomazańcem**

Przy przyjęciu założenia o Cyrusie uosabiającym w sposób pełny przymioty i cechy doskonałego władcy, niezwykle ważna staje się odpowiedź na pytanie o źródło licznych przewag przedmiotu pochwały, wspaniałego króla, któremu „chciały być posłuszne

<sup>109</sup> Tamże, s. 64.

<sup>110</sup> Tamże.

<sup>111</sup> Tamże, s. 67.

ludy<sup>112</sup>. Z konieczności odpowiedź musi poprzedzać dalszą analizę myśli politycznej, którą można wyczytać z dzieła Ksenofonta, a to dlatego, że konieczne jest wpięrow odpowiedzieć na pytanie, czy władcą doskonałym może być tylko ktoś, kto urodził się już przeznaczony do królowania<sup>113</sup> czy można do tej godności dojść bez naturalnych uzdolnień, czy z pomocą bogów czy wysiłkiem własnym? Jeśli bowiem Ksenofont przyjąłby stanowczo którąś z tych tez, przede wszystkim pierwszą, wówczas ostateczne wnioski płynące z jego doktryny zostałyby przez tę odpowiedź w sposób wydatny określone.

Pogłębiona analiza tekstu *Cyropedii* przywodzi do wniosku, że Ksenofont odrzuca doktrynę przyrodzonej królewskości Cyrusa – czyni to jednak w niezwykle ciekawy sposób. Już bowiem otwierając narrację autor *Wychowania Cyrusa* opisuje bohatera jako człowieka o którym mówi się, że „miał szczególnie piękną postać, natomiast z usposobienia był niezwykle przyjazny ludziom, wyjątkowo chętny do nauki i tak dalece żądny sławy, że dla uzyskania pochwały chętnie znosił każdy trud i stawiał czoło wszelkiemu niebezpieczeństwu<sup>114</sup> – tym zaś wszystkim „obdarzyła go natura<sup>115</sup>. Ksenofont uznaje więc, że Cyrus miał pewnego rodzaju naturalne przewagi, cechował się przymiotami najcenniejszymi dla człowieka doskonałego (mowa przede wszystkim o dzielności i głódzie pochwały – cechy te jako godne najwyższej pochwały Ateńczyk będzie opisywał na przestrzeni całego dzieła). Czy jednak oznacza to, że Ksenofontowy Cyrus urodził się przeznaczony do władzy? Pomimo posiadania pewnych talentów „z natury” nie wydaje się, by tak było. Te naturalne zalety co najwyżej pomogły Cyrusowi osiągnąć cnotę w procesie wychowania i edukacji. Co jednak najważniejsze, sam Ksenofont w żaden sposób nie daje w *Cyropedii* do zrozumienia, jakoby Cyrus zawdzięczał sukcesy temu, że urodził się już jako doskonalsza jednostka. Autor *Wychowania Cyrusa* stara się przedstawić monarchę jako kogoś, kto swoje przewagi nabywa dzięki własnym staraniom oraz pilnej, rzetelnej edukacji, nie zaś wyłącznie dzięki wrodzonym uzdolnieniom. Ksenofont nie jest jednak zupełnie wierny wybranej narracji. W trzech sytuacjach, bez wątpienia celowo, odwołuje się do źródła przewag Cyrusa i ich roli w jego sukcesach. Najważniejszym z ustępów jest opinia wypowiedziana przez Meda Artabazosa, jednego z drugoplanowych bohaterów *Cyropedii*, powracającego jednak w narracji regularnie i wielokrotnie podobnie jak inne postacie jego rangi, zawsze u boku Cyrusa aż do końca opowiadanej historii. Ten „mąż wielce znamienity<sup>116</sup> porównuje w pewnej chwili przyjaciela do „władcy pszczoł”. „Wydajesz mi się [...] z natury zrodzony do królowania”, głosi Artabazos w słowach, które są najwyraźniejszym w całej *Cyropedii* wyartykułowaniem teorii o statusie Cyrusa po-

<sup>112</sup> Tamże, s. 64.

<sup>113</sup> Mowa w tym przypadku o Cyrusie jako osobie posiadającej pewną naturalną predyspozycję do władania, nie o fakcie jego narodzin w rodzinie królewskiej jako następcy tronu, czyli jako ktoś o kim od urodzenia (jeśli wypadki potoczą się naturalną drogą rzeczy) wiadomo, że będzie władcą.

<sup>114</sup> Tamże, s. 67–68.

<sup>115</sup> Tamże, s. 68.

<sup>116</sup> Tamże, s. 92.

chodzącym z jego przyrodzonej godności. „Nie gorzej zaiste niż pojawiający się w roju władca pszczoł; i jemu przecież pszczoły dobrowolnie są posłuszne, bo gdzie ten pozostaje, żadna się stamtąd nie oddala, a jeśli nawet on dokądś odchodzi, to żadna go nie opuszcza”<sup>117</sup>. Med, jak zawsze przychylny Cyrusowi, porównuje ludzi do pszczoł w ten sposób, że obu gatunkom przydaje naturalne predylekcje do okazywania posłuszeństwa jednostkom niejako zrodzonym do tego, by być im posłusznym (innymi słowy formułuje więc pewną teorię antropologiczną). Taka skłonność naturalna jest w tym przypadku jedynym źródłem zwierzchności odpowiednio uposażonych biologicznie jednostek, „tak oto tkwi w nich [w pszczołach i w drodze analogii w ludziach – przyp. moje] jakieś przemożne pragnienie, aby żyć pod jego [władcy naturalnego – przyp. moje] rządami – wydaje mi się, że i wobec ciebie [Cyrusa – przyp. moje] jakoś podobnie ludzie są przyjaźnie usposobieni”<sup>118</sup>. Jakie miałyby być źródło tej przyrodzonej zwierzchności Cyrusa? Jego rodowód. Artabazos w innym miejscu (wyrastając na głównego zwolennika teorii o naturalnej zwierzchności monarchów) stara się zjednać Medów dla sprawy Cyrusa i nazywa go nie tylko „najwspanialszym i najszlachetniejszym mężem”, ale też „co najważniejsze” – „potomkiem bogów”<sup>119</sup>. Powołując się na boskie dziedzictwo przyszłego monarchy, medyjski kompan odwołuje się do wspomnianego już rodowodu Cyrusa, mającego być odległym potomkiem Perseusza, a przez to Zeusa. Ksenofont poprzez postać życzliwego (nawet bardzo<sup>120</sup>) Cyrusowi Meda uznaje, że fakt przynależności bohatera *Cyropedii* do rodu „Persejdów”<sup>121</sup> może mieć pewną wagę, choćby tylko dla pozyskania sojuszników dla jego sprawy. Podobnie do boskiego dziedzictwa Cyrusa w innym miejscu odwołuje się król Krezus, władca Lydii. Ten złotousty monarcha, nawet w obliczu klęski (rozmowa, w której padają przytoczone niżej słowa toczy się między Cyrusem a Krezusem, gdy pierwszy zdobywa właśnie pałac drugiego), starając się wygrać coś dla siebie, w popisie retorycznej biegłości poniża się przed Cyrusem, tym, „który po pierwsze wywodzi się od bogów, a po drugie został zrodzony przez królów”<sup>122</sup>. Czy te rozproszone, odizolowane uwagi oznaczają, że słowa wypowiedane przez konkretne postaci w bardzo konkretnych okolicznościach można uznać za stanowisko Ksenofonta, innymi słowy: czy są dowodem na to, że faktycznie Cyrus osiąga pełnię chwały dzięki naturalnym przymiotom pochodzącym z boskiej krwi? Wydaje się, że nie, a przynajmniej Ksenofont tej możliwości nie eksploruje, jedynie w pierwszych rozdziałach pierwszej księgi *Cyropedii* oddając sprawiedliwość faktom i przyznając, że Cyrus pewne naturalne talenty posiada – co nie równa się jeszcze przyrodzonej władzy. Plastyczne i przemawiające do wyobraźni słowa Artabazosa oraz przymilna laudacja Krezusa ważne są dla wymowy

<sup>117</sup> Tamże, s. 232.

<sup>118</sup> Tamże.

<sup>119</sup> Tamże, s. 193.

<sup>120</sup> Tamże, s. 92–93.

<sup>121</sup> Tamże, s. 67.

<sup>122</sup> Tamże, s. 315.

filozoficznej *Cyropedii* z jednego naczelnego powodu – stanowią deklaracje osamotnione i pojedyncze. Miejsce, w którym wierny medyjski towarzysz określa Cyrusa królem pszczoł, jest miejscem, w którym w narracji odbywa się narada sojuszników Persa; żaden z następnich dyskutantów nie podejmuje argumentu Artabazosa, sam Cyrus też się do niego nie odwołuje. Warto przypomnieć, że Ksenofont o rodowodzie Cyrusa pisze, że „powiada się”, iż był synem Kambyzesa. Ten odegra w całej *Cyropedii* bardzo ważną rolę, jednak nie jako potomek bogów Olimpu, a jako nauczyciel. Rzeczywista rola ustępów, w których podniesiona zostaje naturalna predyspozycja Cyrusa do rządzenia nad ludźmi, stanie się jeszcze przedmiotem analizy. W tym jednak miejscu podkreślić należy, że ustępy mogące sugerować, że treścią monarchicznej doktryny Ksenofonta wyłożonej w *Cyropedii* jest doktryna o konieczności istnienia przyrodzonego, naturalnego władcy, innego z natury od swoich poddanych, są bardzo rzadkie i bardzo trudne do wykorzystania w celu sformułowania tezy o takiej faktycznie treści Ksenofontowej wizji. Za mało znajdują poparcia skonfrontowane z bazą tekstu dającą się łatwo zbudować dla poparcia teorii przeciwnej.

Niewątpliwie Cyrus jest człowiekiem pobożnym, tak jak zresztą pobożny był sam Ksenofont<sup>123</sup>. Cyrus nigdy nie uchyla się od ofiar<sup>124</sup>, wielokrotnie składa bóstwom czy to ofiary całopalne<sup>125</sup> czy to ofiary płynne<sup>126</sup>, modli się niemal nieustannie, to i ofiary czyniąc na cześć rozmaitych bogów – najczęściej Zeusa<sup>127</sup>, ale też Hestii<sup>128</sup> czy Heliosa<sup>129</sup> oraz innych niebian i herosów, nawet na cześć duchów opiekuńczych Asyrii, ziemi władanej przez jego przeciwników<sup>130</sup>. Główny bohater Ksenofonta nieraz nakłania innych do podobnego oddania<sup>131</sup>, osobiście odprawia wiele rytuałów<sup>132</sup>, przede wszystkim rytuały wróżebne<sup>133</sup>, jest bowiem niemal demonstracyjnie zatroskany o intencje bogów i ich wolę – wierzy też, a przynajmniej publicznie tak się przedstawia, że bogowie mu czynnie sprzyjają<sup>134</sup>. Kiedy po raz pierwszy został wybrany na wodza wojsk perskich, gdy te ruszają na wojnę, by pomóc zaatakowanym przez Asyrię Medom, „pełnienie obowiązków rozpoczął od [złożenia ofiar – przyp. tłumaczy] bogom. I dopiero po otrzymaniu pomysłu wróżby<sup>135</sup> na wojnę wyruszył – nie był to zresztą ostatni raz gdy zdecydował się

<sup>123</sup> J.J. Farber, *The Cyropaedia and Hellenistic Kingship*, „The American Journal of Philology” 1979, nr 100/4, s. 501.

<sup>124</sup> Ksenofont, *Wychowanie Cyrusa...*, s. 162.

<sup>125</sup> Tamże, s. 362, s. 317.

<sup>126</sup> Tamże, s. 133.

<sup>127</sup> Tamże, s. 98, s. 233, s. 114, s. 297.

<sup>128</sup> Tamże, s. 334, s. 98.

<sup>129</sup> Tamże, s. 362.

<sup>130</sup> Tamże, s. 174.

<sup>131</sup> Tamże, s. 179.

<sup>132</sup> Tamże, s. 162, s. 317.

<sup>133</sup> Tamże, s. 114, s. 177.

<sup>134</sup> Tamże, s. 256.

<sup>135</sup> Tamże, s. 95.



rozpocząć kampanię dopiero po pomyślnych wróżbach<sup>136</sup>. Bez wątplenia skrupulatnie oddawanie czci bóstwom i herosom jest jedną z najważniejszych, bez końca podkreślanych cech Cyrusa. Sam Cyrus mówi zresztą o sobie do swoich żołnierzy, że „nie tylko w przypadku ważnych przedsięwzięć, ale również tych mniej istotnych zawsze zaczynam od bogów”<sup>137</sup>. Rytuały wróżebne, które przeprowadza Cyrus, są dla niego nieodmiennie pomyślne, w „niezwyczajnym”<sup>138</sup> wręcz stopniu, co może sugerować nieustającą łaskę potęg niebiańskich. Okrzykiem bitewnym wojsk sprzymierzonych pod dowództwem przysłego króla podczas najważniejszego starcia całej *Cyropedii* – decydującej bitwy z wojskami sprzymierzonymi z Asyrią dowodzonymi przez Krezusa opisanej w księdze siódmej – jest zawołanie do Zeusa, króla bogów<sup>139</sup>. Ksenofont, dla podkreślenia roli woli boskiej w czynach i życiu Cyrusa, decyduje się nawet na zabieg narracyjny w postaci chwilowego odebrania zdobywcy kompetencji na polu bitwy, by móc przedstawić grzmot, za którego wskazówką podąża Cyrus kierując armią – oczywiście dzięki temu zwyciężając<sup>140</sup>. Cyrus przysięga na bogów, biorąc ich na świadków<sup>141</sup>. Również na łożu śmierci, przemawiając do synów, stwierdza, że „bogowie pozwolili [...] [ich – przyp. moje] spłodzić”<sup>142</sup>. Bohater dzieła Ksenofonta nazywa bogów „trwającymi wiecznie, wszystko widzącymi i wszechmogącymi, którzy [...] porządek wszechrzeczy utrzymują w stanie niezniszczalnym, nieprzemijającym, bez wady i nie do opisania z powodu jego piękna i wielkości”<sup>143</sup>. Deklaracja ta, skądinąd wrzuszająca i piękna, jest ważna przede wszystkim dlatego, że afirmuje istnienie pewnego boskiego „porządku wszechrzeczy”, na którego straży stoją bogowie, wieczni i „wszechmogący”. Przede wszystkim zaś bogowie biorą w owym porządku aktywny udział, co Ksenofont przedstawia na rozmaite sposoby, przede wszystkim poprzez boskie znaki, szczęśliwe przepowiednie<sup>144</sup> i wróżby. Czy wszystko to razem daje podstawy do przypuszczeń, że Cyrus jest w *Cyropedii* przedstawiony jako rodzaj prawdziwie błogosławionego wojownika, pomazańca bogów, działającego w zgodzie z ich wolą, a dzięki temu właśnie osiągającego tak oszałamiające sukcesy? Bez wątplenia Ksenofont stwierdza, co udowadnia bezustannie, że sięgnięcie po pełnię chwały i zwycięstwa nie jest możliwe bez „pomocy bogów”<sup>145</sup> – w tym więc sensie określić można jego doktrynę jako doktrynę przynajmniej w części opartą na argumentie

<sup>136</sup> Tamże, s. 285.

<sup>137</sup> Tamże, s. 97.

<sup>138</sup> C. Nadon, dz.cyt., s. 145.

<sup>139</sup> W dwóch wariantach: „Zeus Sprzymierzeniec i Przewodnik” (Ksenofont, dz.cyt., s. 297) i „Zeus Zbawca i Przewodnik” (tamże, s. 300).

<sup>140</sup> Tamże, s. 298.

<sup>141</sup> Tamże, s. 226.

<sup>142</sup> Tamże, s. 393.

<sup>143</sup> Tamże, s. 397.

<sup>144</sup> Drugą najważniejszą postacią *Cyropedii*, której życie udowadnia czynne działanie bóstw jest Krezus, którego historia zasięgnięcia porady u wyroczni w Delfach i układy z bogami są ważną częścią dzieła, zob. tamże, s. 312–316.

<sup>145</sup> Tamże, s. 295.

teologicznym. Nie oznacza to jednakże, że w wizji Ksenofonta władca, jeśli ma być władcą doskonałym, koniecznie musi być uprzednio boskim wybranym. Relacja między rządcami Olimpu a chcącym osiągnąć Cyrusowy ideał monarchą ma skrajnie odmienny charakter. Istotą tej relacji Ksenofont ujawnia podczas najważniejszego dla interpretacji całości *Cyropedii* dialogu, tj. podczas rozmowy młodego Cyrusa, wyruszającego dopiero na wyprawę wojenną do Medii (tę, która przyniesie mu sławę i uczyni zdobywcą), z jego ojcem, królem Persji Kambyzesem. To ostatnia okazja dla Cyrusa by okazać się uczniem, po niej będzie już tylko uczyć sam. Bardzo ważna i długa wymiana zdań nie bez powodu kończy księgę pierwszą *Cyropedii*, jest bowiem zwieńczeniem tytułowego wychowania (παιδεία) głównego bohatera. Lekcje na temat istoty władzy i władania, których udziela wówczas Kambyzes, ostatecznie domykają to wychowanie; staną się też przedmiotem dokładnej analizy niżej. W tym miejscu ujawnić należy, co dokładnie o bogach ma Cyrusowi do powiedzenia jego ojciec, kreowany na pobożnego mędrca (nawet długo później Cyrus polega na jego uczzonej opinii co do tego, co z jego licznych łupów należne jest bogom<sup>146</sup>). Jest to wiedza o niemal ezoterycznym charakterze, Cyrus odtąd już zawsze czyni z niej użytek – nieodmiennie na swoją korzyść. Kambyzes rzuca nowe światło na późniejsze, wyżej przywołane, akty pobożności Cyrusa. „Do bogów jestem usposobiony tak, jakby byli moimi przyjaciółmi”<sup>147</sup>, mówi Cyrus ojcu, ten zaś sentencjonalnie stwierdza: „Bo jakże inaczej, synu?”<sup>148</sup> Kambyzes uważa traktowanie bóstw z poufałością jako coś oczywistego. Relacja władcy z niebianami musi być przyjazna, a co najważniejsze – bezpośrednia. „Rozmyślnie kazałem [mówi Kambyzes – przyp. moje] ci się tego [rytuałów wróżebnych – przyp. moje] uczyć, abyś nie dowiadywał się o udzielonych ci przez bogów radach od innych objaśniaczy, lecz byś odczytywał je sam [...] żebyś nie był zależny od wieszczków w razie, gdyby chcieli cię oszukać [...] a ponadto [...] żebyś nie miał wątpliwości, jak wyjaśnić boskie znaki [...] byś mógł im zaufać”<sup>149</sup>. Wyszukanie w pobożności i praktyka w czynnościach rytualnych ma uzasadnienie czysto praktyczne. Kambyzes chce, by Cyrus mógł osobiście wejść w kontakt z bogami i sam odczytywać wolę niebios, przede wszystkim po to, by uniknąć ryzyka bycia oszukanym przez „wieszczków”. „Pamiętam”, odpowiada Cyrus, „jak niegdyś usłyszałem od ciebie, iż prawdopodobnie u bogów, tak jak u ludzi, więcej może uzyskać nie ten, kto zwraca się do nich przypochlebnie wówczas, kiedy jest w trudnej sytuacji, lecz ten, kto pamięta o bogach przede wszystkim wtedy, gdy mu się szczęści; powiedziałeś też, że tak samo należy odnosić się do przyjaciół”<sup>150</sup>. Ojciec Cyrusa doradza mu bycie przyjacielem bogów, nie dlatego jednak, że tak nakazują obyczaje i pobożność czy kapłani, ale dlatego, że można w ten sposób więcej „uzyskać” – tak od bogów, jak od przyjaciół. Kambyzes dalej poucza syna

<sup>146</sup> Tamże, s. 216.

<sup>147</sup> Tamże, s. 99.

<sup>148</sup> Tamże.

<sup>149</sup> Tamże, s. 98–99.

<sup>150</sup> Tamże, s. 99.

wypowiadając słowa najistotniejsze dla określenia roli argumentu teologicznego w doktrynie Ksenofonta. „Z prośbą o dobra powinno się zwracać do bogów dopiero wtedy, gdy ze swojej strony zrobiło się już wszystko”<sup>151</sup>, twierdzi król-mędrzec. Dlaczego? Dlatego, ogłasza Ksenofont ustami Cyrusa, że taka jest istota „porządku”, o którego wieczne trwanie starają się bogowie nieśmiertelni i wszechmogący. „Bogowie tak urządzili ludzkie sprawy, że ci, którzy wyuczyli się wykonywania czegoś, robią to lepiej niż ci, którzy nie zdobyli w tym zakresie żadnych umiejętności; oraz że ci, którzy wkładają w coś dużo wysiłku, osiągają więcej niż gnuśni; oraz że ludzie mający się na bacności przejdą przez życie bezpieczniej niż działający bez rozważenia”<sup>152</sup>. Oto istota boskiego ładu. Cyrus zaś mówi ojcu, że gdy o tym po raz pierwszy od niego usłyszał, „zmuszony był przyznać mu rację”<sup>153</sup>. Cyrus też uznaje, że proszenie bóstw o coś, gdy samemu się nie stosuje do zasad wyznaczonych wiecznotrwałym porządkiem świata, jest „wbrew boskim prawom”<sup>154</sup> – prawom boskim, a więc niezmiennym i „bez wady”<sup>155</sup>. Istotą „ludzkich spraw” jest osiągnięcie przewagi przez tych, którzy ponoszą trud by stać się lepszymi, tak bowiem odczytywać należy przywołane słowa Kambyzesa, co Cyrus potwierdza przytoczeniem przyziemnych przykładów. Nie chodzi bowiem o to, że „ci, którzy nie umieją jeździć konno” przegrywają z w walce „toczonej przez jeźdźców”<sup>156</sup> – tak bowiem niewątpliwie się stanie z natury rzeczy – ale więcej, że proszenie bogów o coś przeciwnego się po prostu „nie godzi”<sup>157</sup>, są to modły co najwyżej „bluźniercze”<sup>158</sup>. Tak Ksenofont podejmuje dwa ustalenia. Po pierwsze, wpisuje w istotę kosmosu zasadę arystokratyczną, tzn. zasadę opartą o wartościowanie jednostek poprzez stałą rywalizację. Świat staje się w tej wizji światem opartym na zasadzie agonicznej (ἀγών), światem nieustającego konfliktu i rywalizacji, które doprowadzają do tego, że jedni stają się lepsi, a drudzy stają się gorsi, w drodze zaś ostatecznej konsekwencji jedni będą rządzić drugimi. Proszenie bogów, by było inaczej, jest bluźnierstwem i spotkać się musi z „odmową”<sup>159</sup> z ich strony. Przypomnieć trzeba ustępy o zachłannej, pełnej żądzy posiadania istocie natury ludzkiej, którą to zachłanność czy też żądzę „bogowie zaszczepili w duszach ludzkich”<sup>160</sup>. W połączeniu z równie naturalnymi, gdyż boskimi, prawami wartościującymi rywalizację między jednostkami i chroniącymi zwycięzców podobnej rywalizacji, ustępy te kreują obraz człowieka jako dość nędznej istoty o przykrym przeznaczeniu – ciągłej rywalizacji o zasoby, chwałę i pozycję. Po drugie zaś Ksenofont tłumaczy późniejsze akty pobożności Cyrusa

<sup>151</sup> Tamże.

<sup>152</sup> Tamże.

<sup>153</sup> Tamże.

<sup>154</sup> Tamże, s. 100.

<sup>155</sup> Tamże, s. 397.

<sup>156</sup> Tamże, s. 99.

<sup>157</sup> Tamże.

<sup>158</sup> Tamże, s. 100.

<sup>159</sup> Tamże.

<sup>160</sup> Tamże, s. 102.

poprzez wyłuszczenie istoty wszechrzeczy w jego rozmowie z Kambyzesem. Cyrus bowiem, co wykazuje jasno cała *Cyropedia*, co do litery stosuje się do Kambyzesowej zasady – w pierw sam osiąga doskonałość, następnie zaś traktuje bogów jak przyjaciół, w tym celu, by coś od nich jak najskuteczniej uzyskać. Sam, by uniknąć podstępnych „wieszczków”, wyszukała się w sztuce wróżbiarskiej, osobiście interpretuje wolę bogów, ta zaś wola stoi zawsze po jego stronie – dlatego, że Cyrus, dzięki doświadczeniu i lekcji wyniesionej z rozmowy, posiadał wiedzę na temat prawideł rządzących światem „bez wady” i w sposób niezmienny. Argument teologiczny Ksenofonta przybiera więc postać następującą: dla osiągnięcia sukcesów konieczna jest boska przychylność, tę jednak osiągnąć można tylko poprzez starania o doskonałość, bowiem bogowie nie wykraczają przeciwko prawom nakazującym odpowiadać tylko na prośby zgodne z niezmiennym ładem. Jasne staje się, dlaczego Cyrus tak chętnie traktuje niebian jak przyjaciół, a nie swoich zwierzchników. Daleko się w tym zresztą posuwa – stwierdza nawet w pewnej chwili, że „i bogowie okazują się słabsi wobec miłości”<sup>161</sup>, tak samo jak ludzie. Podobne podejście pokrywa się w zupełności ze starogreckim sposobem traktowania bogów jako lepszych jakościowo i ilościowo jednostek, podobnych jednak pod pewnymi szczególnymi, kluczowymi względami do człowieka. Można więc traktować ich jak przyjaciół tak, jak ludzi – aby coś od nich uzyskać. Ten niepokojący aspekt przyjaźni prowadzi wprost do konieczności rozważenia odpowiedzi na pytanie, w jaki dokładnie sposób, jeśli nie wyłącznie dzięki przyrodzonym właściwościom ani nie wyłącznie dzięki uprzedniej boskiej łasce, Cyrus osiąga wyjątkową władzę nad ludźmi, tę, która czyni go tak wyjątkowym?

## 5. Kłamstwo i fascynacja – Cyrus jako obraz władcy prawdziwie doskonałego

Właściwym źródłem przewagi Cyrusa jest bezsprzecznie jego wychowanie, owa zdołająca zresztą tytuł całego dzieła Ksenofonta παιδεία<sup>162</sup>. Wychowanie przyszłego króla rozpoczyna się w dzieciństwie, kończy zaś w księdze pierwszej, w podsumowującej ją rozmowie Kambyzesa z synem. Rozmowę tę można nazwać ostatnią lekcją, jaką otrzymuje Cyrus. Po niej nie będzie już potrzebował nauk, sam za to stanie się nauczycielem, w pierw wobec swoich żołnierzy i przyjaciół, a następnie wobec poddanych. Momentem, w którym cała narracja *Cyropedii* zatacza koło i znajduje zwieńczenie jest koniec księgi

<sup>161</sup> Tamże, s. 274.

<sup>162</sup> Paideia starogrecka była jednym z najżywiej i najbardziej rozwijanych terminów z zakresu etyki, filozofii i myśli politycznej. Pisali o niej filozofowie należący do wszystkich ważnych helleńskich szkół, również sofistów i sokratyków, w tym przede wszystkim Platon, Protagoras czy Arystoteles. Wkład Ksenofonta w zakresie rozważań nad doskonałą paideią daje się z tego szerokiego punktu widzenia określić jako jednak dosyć peryferyjny pod względem wpływu na krajobraz myśli. Por. bogata literatura przedmiotu, w szczególności zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. H. Bednarek, M. Plezia, Warszawa 2001; B.E. Borg, *Paideia: The World Of The Second Sophistic*, Berlin–New York 2004.

siódmej, kiedy Cyrus, zwycięzca Asyrii i nowy władca Babilonu, staje się wychowawcą<sup>163</sup> i nawołuje towarzyszy do wychowywania dzieci i poddanych. Temu jak doskonałym jest wychowawcą poświęcona jest księga ósma, gdzie widzimy już Cyrusa spełnionego, zarządzającego i władzę (choć, co warto podkreślić, dopiero w ostatnich ustępach ostatniej księgi Cyrus staje się władcą Persji, wówczas bowiem dopiero czytelnik dowiaduje się o zakulisowej śmierci Kambyzesa<sup>164</sup>). Ksenofont, rozważając przyczyny sukcesów Cyrusa, niewątpliwie kładzie nacisk właśnie na jego wychowanie, a nie na przyrodzone przymioty. Ogromna przychylność bogów, jaką cieszy się bohater *Cyropedii*, jest właśnie zasługą poprawnie przyswojonej lekcji, jak ma ich traktować, oraz zasługą zgodności poczynań Cyrusa z nakazami prawa boskiego. Najnaturalniejsze staje się więc pytanie: jak przebiegała edukacja Cyrusa?

Ksenofont udziela na to pytanie przewrotnej odpowiedzi. W bardzo znanym passusie z pierwszej księgi *Wychowania Cyrusa* przedstawia szczegółowo system wychowania perskiego wraz z towarzyszącym mu opisem urządzeń politycznych w perskim państwie sprzed Cyrusa. Ustrój ten oraz przyuczające do niego wychowanie przypomina bardziej arystokratyczną republikę niż jedynowładczą monarchię<sup>165</sup>. Persja oczywiście ma króla, jest nim Kambyzes, wydaje się jednak, że jego rola nie jest znaczna. Nadon, podążając za powszechną interpretacją, która identyfikuje wychowanie perskie Ksenofonta jako odbicie idealizacyjnej wizji wychowania spartańskiego, przywołuje właśnie przykład Sparty, której „królowie [...] [o – przyp. moje] władzy ograniczonej do spraw religijnych i wojskowych, poddani kontroli rady starszych”<sup>166</sup> nie sprawowali władzy wyłącznej. W istocie wydaje się, że i w przypadku Ksenofontowej Persji tak właśnie jest. Kambyzes jest królem-mędrce, któremu Cyrus okazuje szacunek przede wszystkim w sprawach religijnych, zaś starsi, nie Kambyzes, są opisywani przez Ateńczyka jako posiadający rzeczywiste polityczne kompetencje. Ksenofont stwierdza wprost, że to starsi „wyrokuja we wszystkich sprawach publicznych i prywatnych”<sup>167</sup>, „rozstrzygają o życiu i śmierci oraz wybierają wszelkich urzędników”, a gdyby kto dopuścił się występku „wykluczają winnego ze społeczności”<sup>168</sup>. Do tytułu i godności starszego może dojść każdy, kto przeszedłby z sukcesem czterostopniowy system perskiej paidei, od dziecka, przez chłopca i dojrzałego mężczyznę do starszego. System jest egalitarny w tym sensie, że „wszyscy Persowie mogą posyłać dzieci do publicznej szkoły sprawiedliwości”<sup>169</sup>, gdzie młodzież uczy się wielu ważnych dla życia publicznego cnót, w tym „rozwagi” i „umiarkowania”<sup>170</sup>. „Żaden nie jest ustawa-

<sup>163</sup> Ksenofont, dz.cyt., s. 340.

<sup>164</sup> Tamże, s. 391.

<sup>165</sup> C. Nadon, dz.cyt., s. 30.

<sup>166</sup> Tamże.

<sup>167</sup> Ksenofont, dz.cyt., s. 73.

<sup>168</sup> Tamże.

<sup>169</sup> Tamże, s. 74.

<sup>170</sup> Tamże, s. 70.

wo odsunięty od godności i urzędów<sup>171</sup>. Teoretyczny egalitaryzm ma praktyczne ograniczenie o ogromnej doniosłości, której zresztą Ksenofont nie ignoruje, a którą podkreśla wielokrotnie na przykładzie wielu postaci, w tym np. wspomnianego już Hystaspasa. Każdy Pers może swoje dziecko posłać na publiczne wychowanie do sprawowania urzędów państwowych tylko wówczas, „gdy jest w stanie je utrzymać bez wykorzystywania do pracy pomocniczej, jeśli zaś nie jest w stanie, to nie posyła<sup>172</sup>”. Wychowanie perskie zastrzeżone jest więc dla tych, którzy mogą sobie na to finansowo pozwolić. Wielu z ludu nie może go w związku z tym otrzymać, jak właśnie jeden z przyjaciół Cyrusa, Hystaspas. Taki ustrój można nazwać republikańskim z tej przyczyny, że całe publiczne wychowanie ma na celu rozwój troski o „dobro wspólne<sup>173</sup>”, arystokratycznym zaś z dwóch przyczyn: ściśle dlatego, że najwyższe godności są zarezerwowane dla tych, którzy przeszli całą drogę edukacji od chłopców do starszych, w sensie potocznym zaś dlatego, że dostęp do edukacji publicznej wyklucza niejako, pomimo braku prawnych przeciwwskazań, osoby ubogie, niemogące sobie pozwolić na posłanie potomstwa do „szkoły sprawiedliwości”. Cyrus w drodze swojego życia, i to jest właśnie sens przewrotności odpowiedzi Ksenofonta na pytanie o wychowanie swojego bohatera, zaneguje wiele z owych zasad – zaś gdy sam zostanie władcą, nie powieli tych urządzeń w swoim państwie.

Dlaczego nie zdecyduje się tego uczynić? Odpowiedzi na to pytanie można sformułować wielorako. Rzecz jasna uznać można za odczytaniem Nadona, że *Cyropedia* jest w istocie zakamuflowaną krytyką jedynowładczego imperializmu<sup>174</sup>, nie wydaje się to jednak odpowiedź poprawna z przedstawionych wcześniej przyczyn, przemawiających za traktowaniem *Cyropedii* jako modelu władcy idealnego. Bardziej prawdopodobne jest, że urządzenia perskiej republiki arystokratycznej<sup>175</sup> okazują się po prostu mniej doskonałe od monarchii zbudowanej na zasadach określonych przez Cyrusa. Zasadach właśnie, a nie prawach – to zresztą kolejna bardzo ważna cecha odróżniająca republikę perską przed bohaterem *Cyropedii* od jego wielkiego mocarstwa. W Persji pod rządami starszych prawo było niezmiernie istotne, wychowanie przebiega „według praw<sup>176</sup>”, „prawa perskie starają się z góry zapobiec usiłowaniom obywateli dopuszczenia się jakiegoś podłego lub hańbiącego czynu<sup>177</sup>”, to na straży praw stoją starsi i za ich łamanie wykluczają ze społeczności. Cyrus, gdy dochodzi do władzy, niezbyt się prawami zajmuje,

<sup>171</sup> Tamże, s. 74.

<sup>172</sup> Tamże.

<sup>173</sup> Tamże, s. 68.

<sup>174</sup> Była o tym mowa w przypisie nr 77.

<sup>175</sup> Perski model wychowania i perskie instytucje życia publicznego przedstawione w *Cyropedii* nie mają rzecz jasna nic wspólnego z rzeczywistością historyczną, czego zresztą Ksenofont miał zupełną świadomość po wieloletnim pobycie w Persji na wyprawie dziesięciu tysięcy u boku Cyrusa Młodszeo. Już starożytni o tym wiedzieli i pisano tak od samych początków nowożytnej historiografii starożytnej, tak też np. Gibbon, por. E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, t. 3, Cambridge 1994, s. 381.

<sup>176</sup> Ksenofont, dz.cyt., s. 68.

<sup>177</sup> Tamże, s. 68–69.

zresztą w ogóle żadnych nie ustanawia, co najwyżej powołuje pewne instytucje mające działać wedle ogólnych wskazówek, np. magów<sup>178</sup>. Jeśli Cyrus w ogóle prawo rozważa, to dokonuje bardzo ważnej identyfikacji: stwierdza bowiem, w ukoronowaniu monarchicznej doktryny Ksenofonta, że o ile faktycznie „dzięki spisanim prawom ludzie stają się lepsi”, to w doskonałym królestwie nie są one konieczne, a to dlatego, że Cyrus jest, jako panujący, „żywym prawem”<sup>179</sup>, „czuwającym prawem”, zawsze „patrzącym”<sup>180</sup> (βλέπων νόμος). Prawa spisane w perskiej republice i prawo „żywe” w woli i czynach króla w Cyrusowym władztwie pełnią identyczną funkcję – mają sprawiać, że wspólnota polityczna uniknie smutnego, naturalnego losu ludzkich zbiorowości, przeznaczonych do rozpadu i upadku.

Cyrus, „czuwające prawo”, jest doskonalszy niż spisane prawa republiki, a to dlatego, że jako doskonały władca pojął zasady, dzięki którym „chciały [mu – przyp. moje] być posłuszne ludy”<sup>181</sup>. Tajemnica reguły jest ukryta w rozmowie Kambyzesa z Cyrusem. Jak udaje się królom przetrwać w świecie, w którym ich poddani obdarzeni są wiecznie zachłanną naturą skłoną do obalania rządów w imię „chcienia”<sup>182</sup>? Rządzą gdyż kłamią. „Ludzie [...] jak najchętniej posłuchają tego, o kim będą sądzić, że ma większe zrozumienie dla ich korzyści niż oni sami”<sup>183</sup>, uczy mądry król Kambyzes. Nie jest to zresztą, warto zaznaczyć, zupełna gnoza, tajemnicę rozumie nawet w pewnym sensie skądinąd próżny i słaby Kyaksares, mówi bowiem siostrzeńcowi: „panowałem przecież nad Medami nie dlatego, że byłem od nich wszystkich silniejszy, ale raczej dlatego, że oni sami uważali, iż jesteśmy [on i tacy jak Cyrus – przyp. moje] pod każdym względem lepsi od nich”<sup>184</sup>. Jeśli poddani uwierzą, że ten, kto im przewodzi, lepiej niż oni sami rozumie jak mają osiągnąć korzyść, czyli zrealizować swoją przyrodzoną żądzę posiadania, wówczas wydarzy się coś zdumiewającego – będą *chcieli* służyć. Doskonały władca osiąga posłuszeństwo ludzi przezwyciężając ich naturę poprzez odwołanie się do jej najbardziej pierwotnego składnika. Oczywiście należy się zastanowić, jak opanować trudną sztukę przekonania ludzi, że władca lepiej niż oni wie, co jest dla nich najlepsze, innymi słowy, że jest lepszy od nich. „Jak najszybciej można, ojcze, ugruntować o sobie taką opinię?”, pyta zaciekawiony *arcana imperii* Cyrus. „Synu”, odpowiada Kambyzes, „nie ma krótszej drogi niż rzeczywiście stać się mądrym w sprawach, w których za mądrego chcesz uchodzić”<sup>185</sup>. W tym oto momencie odsłania się istota i sens argumentu arystokratycznego

<sup>178</sup> Tamże, s. 346.

<sup>179</sup> Tamże.

<sup>180</sup> Wszystkie przywołane możliwości są poprawnymi tłumaczeniami greckiego zwrotu. Cyrus jako prawo „patrzące” czy „czuwające” częściej przyjmowany jest w translacjach np. angielskich czy francuskich, por. przypis nr 762 tamże.

<sup>181</sup> Tamże, s. 64.

<sup>182</sup> Tamże, s. 63.

<sup>183</sup> Tamże, s. 106.

<sup>184</sup> Tamże, s. 264.

<sup>185</sup> Tamże, s. 106.

w Ksenofontowej doktrynie monarchii jako doskonałego ustroju. Ludzie chcą być posłuszni temu, kto może im zapewnić korzyści. Ten, kto chce zapewnić sobie posłuszeństwo ludzi, musi wydawać im się kimś, kto rzeczywiście może im zapewnić korzyści. Kto zaś rzeczywiście może zapewnić ludziom korzyści, kto rzeczywiście sprawia, że poddani myślą o nim jako o kimś lepszym. Najdoskonalej opanowuje sztukę władczej iluzji ten, kto rzeczywiście jest lepszy, mądrzejszy i sprawniejszy. Innymi słowy tylko doskonały arystokrata, prawdziwie najlepszy, ten, kto naprawdę wie co będzie dla ludzi ich najlepszą korzyścią – ten będzie doskonałym władcą, zaś jego władztwo będzie oparte na dobrowolnej chęci poddanych do bycia posłusznymi. Tak Ksenofont rozumie najlepszy ustrój. Ateńczyk przyjmuje wysoce pesymistyczną wizję antropologiczną, w której ludzie kierują się przede wszystkim przyrodzoną żądzą posiadania. „Nie ma nadziei na poprawienie smutnych i pogubionych warunków życia ludzkiego [bez obecności doskonałego władcy – przyp. moje]”<sup>186</sup>. Życie polityczne jest w tych warunkach bardzo trudne. Jedynym rozwiązaniem problemu wynikającego z przyrodzonej ludzkiej konstytucji jest monarchia oparta na iluzji – iluzji rzeczywistej, bo wtedy najskuteczniejszej – że monarcha wie najlepiej, lepiej od poddanych, co jest dla nich dobre. Ludzie pragną korzyści, zaś władca doskonały zapewnia sobie ich dobrowolne posłuszeństwo zapewniając im je. Władca doskonały jest lepszy od choćby i najlepszych starszych stojących na straży praw republiki arystokratycznej, gdyż prawdziwie najlepszy może być tylko jeden, i tylko jeden może zjednać sobie tłumy, taka bowiem jest zasada agoniczna wynikająca bezpośrednio z praw boskich „bez wady” działających w ludzkim świecie. Taki władca musi nieustannie zabiegać o zachowanie swojej przewagi. „Wielkim dokonaniem jest zdobycie władzy, ale jeszcze większym – zdobytej zachowanie”<sup>187</sup>, głosi Cyrus po swoich wielkich sukcesach. Dlaczego tak jest? „Jeśli ktoś więcej posiada, to wówczas więcej mu zazdrości, knuje podstępny, staje się wrogami”. To wprost wynika z Ksenofontowej wizji antropologicznej, że na wrogości wobec tego, kto więcej posiada, można więcej zyskać, jeśli się z nim zwycięży. „My sami”, jak namawia swoich towarzyszy w boju i świeżo mianowanych podwładnych, współników we władzy nad zdobytymi terytoriami, „musimy przygotować się do tego, co teraz jest dla nas najważniejsze, a mianowicie, by będąc lepszymi od rządzonych, stać się godnymi sprawowania władzy”<sup>188</sup>. Tylko prawdziwie lepszy jest bowiem naprawdę godny władzy – taka jest konsekwencja Kambyzesowej nauki.

Tak oto Kambyzes i Cyrus docierają do tajemnej istoty władzy politycznej. Z tej zasady Cyrus wyciągnie ostateczne konsekwencje, dążąc do zapewnienia sobie przewagi, która uczyni go doskonałym władcą, który „ma większe zrozumienie dla [...] korzyści [poddanych – przyp. moje] niż oni sami”<sup>189</sup>. Oczywiście w pierwszej kolejności, zgodnie

<sup>186</sup> B. Due, dz.cyt., s. 237.

<sup>187</sup> Ksenofont, dz.cyt., s. 338.

<sup>188</sup> Tamże.

<sup>189</sup> Tamże, s. 106. Całość rozważań na temat istoty doskonałego rządu jako tego opartego na dobrowolnym posłuszeństwie wynikającym z realizacji przez władcę pragnienia osiągnięcia korzyści, jest oparta na



ze wskazówką Kambyzesa, faktycznie staje się lepszy. Cyrus wykorzystuje naturalne talenty, by stać się doskonałym arystokratą. Doskonale jeździ konno, doskonale się zachowuje, doskonale potrafi obłąskawić bogów i zna tajemnice rytuałów wróżebnych. Przede wszystkim jednak Cyrus realizuje przesłankę stojącą za stabilną władzą: zapewnia korzyści. „Jednakże w przypadku pozyskania miłości poddanych, [...] jest jasne, że wiedzie do niej ta sama droga, którą podąża ten, kto pragnie być kochanym przez przyjaciół. Trzeba bowiem”, ujawnia Cyrus swoją szczerą (pierwszy i ostatni raz) opinię na temat przyjaźni, „okazywać się dobroczyńcą”<sup>190</sup>. To jest zresztą oczywiste w świetle wcześniej przywołanego charakteru natury ludzkiej i natury dobrej, skutecznej władzy. Ludzie pragną korzyści, więc najlepszy przyjaciel im je zapewni. Skoro człowiek uzna tego, kto mu coś daje za przyjaciela, tym bardziej poddani zapalają miłością do władcy, gdy ten potraktuje ich jak przyjaciół.

„Na Heraklesa, jakimże to według ciebie, ojcze, winienem stać się człowiekiem!”<sup>191</sup>, zaśmiewa się Cyrus, za śmiechem ukryta jest jednak ponura prawda. Oto bowiem rzeczywiście jest pytanie, jakim człowiekiem każe się Cyrusowi stać Kambyzes? Cyrus nie jest obrazem doskonałości moralnej, tylko obrazem doskonałości królewskiej, obrazem doskonałego monarchy. Cyrus jest taki, gdyż jest doskonale skuteczny. Ta skuteczność ma swoją cenę. Dla Cyrusa, perfekcyjnego przyjaciela i przywódcy, nie ma niczego, co byłoby czymkolwiek innym niż przedmiotem zdatnym bądź niezdatnym do wykorzystania dla utwierdzenia swojej władzy. „Cyrus traktuje tych dookoła tylko jak użyteczne narzędzia, przeznaczone do użycia dla osiągnięcia jego celów”<sup>192</sup>. Cyrus mówi o tym zresztą wprost, gdy rozważa, jaka dokładnie jest funkcja poddanych, a konkretnie żołnierzy. „Przecież musi [dowódca, w tym przypadku on, Cyrus – przyp. moje] się nimi posługiwać niczym instrumentami i wówczas, kiedy pragnie coś zdobyć, i kiedy ochronić, i kiedy natchnąć otuchą, i kiedy wprawić w przerażenie”<sup>193</sup>. Żołnierze są narzędziami, ludzie w ogóle są narzędziami, rozumny władca musi się posługiwać nimi w ten sposób, musi oceniać wszystko i zawsze z praktycznego punktu widzenia. Władca powinien być dobroczynny dlatego, że w ten sposób obłąskawia ludzką potrzebę korzyści, żeby zaś móc to czynić potrzebuje samemu posiadać dobra, aby z nich mógł rozdawać podarunki i za ich pomocą czynić sobie innych sługami. Cyrus konsekwentnie stosuje wskazówki praktycznej mądrości wyniesione z rozmowy z ojcem. Zasady moralne, w tym prawda i fałsz, nie mają

---

argumentem wywiedzionym bezpośrednio z przedstawionej wcześniej zasady agonicznej, będącej jednym z boskich praw wszechrzeczy. Wydaje się, że to właśnie z tej strony pada najmocniejsza krytyka odczytania Nadona, który interpretuje *Cyropedię* jako zawołowaną krytykę imperializmu Cyrusa. Republika arystokratyczna bowiem gorzej niż władztwo Cyrusowe odpowiada naturze ludzkiej, zaś to właśnie kryterium stabilności i trwałości rządu jest dla Ksenofonta najważniejsze, nie takie czy inne reguły moralne, na straży rozwoju których stoją prawa arystokratyczne Persji przed Cyrusem.

<sup>190</sup> Tamże, s. 107.

<sup>191</sup> Tamże, s. 108.

<sup>192</sup> C. Nadon, dz.cyt., s. 6–7.

<sup>193</sup> Ksenofont, dz.cyt., s. 248.

dla niego większego znaczenia – jest doskonale moralny gdy uważa, że mu się to opłaca. Jest w tym nieraz wyjątkowo bezczelny. „Na Zeusa”, zarzeka się raz publicznie, „żadne pytanie nie potrzebuje kłamliwej odpowiedzi!”<sup>194</sup>, potępia więc kłamstwo i podstęp. Niezbyt przeszkadza mu to nieraz knuć i kłamać, w jednym przypadku nawet w bardzo niecny sposób. Cyrus wykorzystuje bowiem przeciwko swoim wrogom miłość jednego ze swoich żołnierzy, Araspasa, skądinąd przyjaciela, do Panthei. Wzbraniając Araspasowi podążania za uczuciem do Panthei, Cyrus celowo tworzy przekonanie, że Araspas wypadł z jego łask – wszystko po to, by nakłonić go do infiltracji obozu przeciwnika. „Musisz [...] wiedzieć, Araspasie, że [...] możesz mi się bardzo przysłużyć i w wielkim stopniu wesprzeć naszych sprzymierzeńców”<sup>195</sup>, głosi słodkimi słowy Cyrus, gdy namawia męża Panthei do zaryzykowania życia. Cyrus nie czyni rozróżnienia na przyjaciół i wrogów, na rodzinę i obcych. Cyrus rozróżnia tylko tych, którzy mogą mu się przydać i których uważa za nieprzydatnych. Nieuznającego zobowiązań sojusznicznych króla Armenii łąca z całą surowością, głosząc kazania o sprawiedliwości i obowiązku wobec zwierzchników, a jednak bez mrugnięcia okiem przyjmuje hołd od Gobryasa czy Gadatasa, wcześniej przecież poddanych króla Asyrii – dlatego, że może mu się to opłacić. Wspomniano już, że Cyrus nie przeniesie do swojego władztwa urządzeń perskich takich jak szkoły sprawiedliwości dostępnej tylko dla tych, których na nią stać, co w praktyce teoretycznie egalitarny ustrój uczyniło zdominowanym przez „równych”<sup>196</sup>, tych, których było stać na edukację. Systemu tego typu Cyrus nie akceptuje, gdyż może się przecież zdarzyć, że pośród ludu też znajdą się ludzie mu przydatni. Przyjaciół Cyrus zawsze ocenia wpierw pod kątem ich użyteczności, jak w bardzo ważnej rozmowie w księdze ósmej, gdzie chwali cnoty kompana, Chryzantasa, w sposób cokolwiek niepokojący. Jak bowiem Chryzantas zasłużył sobie na wielki szacunek króla? „Ten oto Chryzantas [...] nigdy nie czekał na wezwanie, lecz nim jeszcze został wezwany, zjawiał się tutaj powodowany troską o nasze sprawy. Następnie wykonywał nie tylko to, co mu polecono, lecz i to, o czym sam wiedział, że przyniesie nam większą korzyść”<sup>197</sup>. Chryzantas jest sługą doskonałym, pędzi by służyć nim zostanie wezwany, zawsze stara się zwiększyć korzyść sprzymierzonych na czele z Cyrusem, dlatego też dostępuje największych łask władcy. Syn Kambyzesa pamięta jednak o wskazówce ojca: by kimś się wydawać trzeba tym kimś być prawdziwie, w swojej dobroczynności jest więc Cyrus bardzo szczerzy. Szczerze traktuje przyjaciół jako ważniejszych niż dobra materialne, mówiąc Krezusowi o jednym z nich, że jest jego „skarbcem”<sup>198</sup> – jak zresztą mogłoby być inaczej, skoro to wierni przyjaciele i poddani umożliwiają mu bycie dobroczynnym dzięki pomocy w dokonywaniu podbojów. Korzyść władcy jest korzyścią wiernych poddanych i na odwrót. „Czyż zaiste nie wydaje się

---

<sup>194</sup> Tamże, s. 374.

<sup>195</sup> Tamże, s. 275.

<sup>196</sup> Tamże, s. 95.

<sup>197</sup> Tamże, s. 373.

<sup>198</sup> Tamże, s. 356.

wam, że zarazem siebie samego przystrajam, kiedy was przystrajam?”<sup>199</sup> pyta retorycznie Cyrus. Ich potęga jest potwierdzeniem jego własnej potęgi. Cyrus zachęcał swoich poddanych do rywalizacji i współzawodnictwa, by chronić własną pozycję na szczycie. Przyznawał najwładniejszym prawo do siedzenia przy stole tuż przy sobie, nie „na stałe”, lecz jako „nagrodę za szlachetne czyny”<sup>200</sup>.

Rozważając istotę rządzenia Cyrus doszedł do jeszcze jednego przekonania. Zgadza się z ojcem zarówno w teorii, jak i w praktyce: dobry władca to tylko ten, który rozumie chciwość rzeczy i sławy rządzącą ludzką naturą. Nie kieruje się szacunkiem dla tradycji czy praw, zmienia je wedle woli, przekształca wedle potrzeby. Aby faktycznie jego poddani uwierzyli, że Cyrus jest od nich lepszy, rzeczywiście nieustannie stara się być lepszym, tym, który naprawdę lepiej wie, co będzie dla kogo korzyścią. Wszystko to mu jednak nie wystarcza. Władza według Cyrusa, a poprzez to według Ksenofonta, musi ponadto mieć odpowiednią oprawę. „Rządzący powinni różnić się od poddanych nie tylko pod tym jednym względem, iż mają być od nich lepsi, ale [...] powinni także budzić u poddanych respekt”<sup>201</sup>. Ksenofont dla oddania tego uczucia, którym powinni darzyć władcę poddani, posługuje się wieloznacznym terminem *κατανοητέω*, który w polskim przekładzie przełożono jako „respekt” – wydaje się jednak, że lepszym, bardziej subtelnym sensem, który Ksenofont ma na myśli, jest „urok”. Władza „urzeka”, rzuca pewien czar, a nawet ściślej – budzi „fascynację”. „Dlatego też nie tylko dla siebie wybrał do noszenia szatę medyjską, ale i towarzyszy nakłonił do jej nałożenia. Szata owa pozwala całkowicie zakryć [...] niedoskonałości ciała i dodaje tym, którzy ją noszą, pełni urody i wyjątkowej smukłości”<sup>202</sup>. Ksenofontowy Cyrus okazuje się wielkim orędownikiem orientalnej oprawy władzy – mistyki formy, pięknej postaci rządów. Ona „fascynuje” i budzi „respekt”. Piękno oprawy ukrywa „niedoskonałości”, wysokie buty czynią „większym niż w rzeczywistości”, makijaż sprawia że oczy wydają się „piękniejsze”<sup>203</sup>. Ogromna rola „uroku” rzucanego przez władcę na poddanych jest zbyt często pomijana w rozważaniach nad istotą doktryny monarchicznej Ksenofonta. Dokonuje on syntezy greckiej reguły arystokratycznej nakazującej władcy rzeczywiście być lepszą jednostką z perskim obyczajem dekorowania instytucji publicznych i unieśmiertelniania monarchów poprzez szaty, malowanie twarzy i rytuały dworskie. Taka władza „fascynuje”, sprawia, że ludzie chcą być dobrowolnie posłuszni – jest prawdziwie doskonała.

<sup>199</sup> Tamże, s. 360.

<sup>200</sup> Tamże, s. 372.

<sup>201</sup> Tamże, s. 349.

<sup>202</sup> Tamże.

<sup>203</sup> Tamże.

## 6. Podsumowanie

W 1879 r. w ruinach Babilonu odkryto staroperski artefakt noszący popularną nazwę cylindra Cyrusa. Gliniany walec o beczkowatym kształcie zachował się w dwóch fragmentach, przechowywanych obecnie w British Museum. Na podstawie treści wyrytego na artefakcie zapisu datuje się go na lata 539–530 przed Chr., a więc na lata od zdobycia Babilonu przez Persów po śmierć Cyrusa. „On [bóg Marduk – przyp. moje] to przeszkął i sprawdził cały przestwór całej ziemi, wszystkie kraje, szukał wszędzie i potem [gdy już znalazł – przyp. moje] ujął w dłoń swą króla sprawiedliwego, swego ulubieńca, i wywołał jego imię: Cyrus”<sup>204</sup>, głosi napis sporządzony akadyjskim pismem klinowym. Cyrus II był bez wątpienia jednym z najslawniejszych i najważniejszy królów w historii starożytnego świata, inspirował pokolenia greckich myślicieli i polityków. Dla Ksenofonta Cyrus stał się pretekstem do przedstawienia własnej wizji doskonałego monarchy. Nie oparł swojego wyboru królestwa jako najlepszej formy rządu tylko na prywatnych sympatiach. W *Cyropedii* nakreślił obraz natury ludzkiej jako przywodzącej wciąż i wciąż kolejne rządy do degeneracji i upadku, a to wszystko z powodu wrodzonej człowieczej ambicji, chciwości i zachłanności. Ateńczyk budując propozycję doskonałego rządu, nie próbował od tej natury uciekać, przeciwnie: imperium Cyrusa jest doskonale dlatego, że Cyrus dobrze pojął tajniki ludzkiej konstytucji i tworząc swoje mocarstwo zawsze na niej opierał swoje decyzje. Dla przyjaciół dobroczynny, dla wrogów surowy a dla sprzymierzeńców, gdy trzeba, pobłażliwy. Jego mocarstwo było prawdziwie wielkie i sprawiedliwe, „najpiękniejsze i największe”<sup>205</sup>, gdyż rządzone przez mądrość „czuwającego prawa”. Po śmierci wielkiego zdobywcy imperium perskie stoczyło się w nieład. Ksenofont to przyznaje. Istotą doktryny Ateńczyka jest doskonały władca – gdy go braknie, ustrój ulega dezintegracji, niezależnie od tego, jak dobre instytucje czy prawa powołałby wcześniej monarcha. Bez mądrego kierownictwa Cyrusa „Persowie i ich otoczenie są [...] bardziej niż dawniej bluźnierczy wobec bogów, bardziej niegodziwi wobec krewnych, bardziej niesprawiedliwi wobec innych i bardziej niemęscy w sprawach dotyczących wojny”<sup>206</sup>. Persów, pozbawionych kierownictwa Cyrusa, dosięgły wszystkie konsekwencje przykrego stanu ludzkiej natury. Tylko w monarchii rządzonej przez prawdziwie doskonałego monarchę, zaś ewentualnie w następnej kolejności, w ograniczonym sensie, w republice arystokratycznej (której przewaga polega na tym, że taką jednostkę jak Cyrus jest w stanie wyprodukować), człowiek może doskonalić się w zgodzie ze swoją naturą i w dobrowolnej podległości wobec dającej mu wszelkie korzyści władzy.

---

<sup>204</sup> Tekst za tłumaczeniem Cogana, zob. M. Cogan, *Cyrus Cylinder (2.124)*, [w:] W.H. Hallo, K.L. Younger (red.), *The Context of Scripture. Vol. II: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Leiden–Boston 2003, s. 314–316.

<sup>205</sup> Ksenofont, dz.cyt., s. 399.

<sup>206</sup> Tamże, s. 407.

**Bibliografia:**

- Ajschylos, *Persowie*, tłum. Z. Węclewski, Poznań 1873
- Anderson J.K., *Xenophon*, Bristol 2011
- Antystenes, *Fragmenta*, red. F.D. Caizzi, Milano 1966
- Atack C., *Plato's Statesman and Xenophon's Cyrus*, [w:] G. Danzig, D. Johnson, D. Morrison (red.), *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, Leiden–Boston 2018
- Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2008
- Azoulay V., *Xenophon and the Graces of Power. A Greek Guide to Political Manipulation*, tłum. A. Krieger, Swansea 2018
- Brague R., *Europa. Droga rzymska*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 2012
- Borg B.E., *Paideia: The World Of The Second Sophistic*, Berlin–New York 2004
- Bruell C., *Ksenofont*, [w:] J. Cropsey, L. Strauss (red.), *Historia filozofii politycznej*, tłum. P. Nowak i in., Warszawa 2010
- Burgess T.C., *Epideictic literature*, „University of Chicago Studies in Classical Philology” 1902, nr 3
- Cogan M., *Cyrus Cylinder (2.124)*, [w:] W.H. Hallo, K.L. Younger (red.), *The Context of Scripture. Vol. II: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Leiden–Boston 2003
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska i in., Warszawa 2012
- Due B., *The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus 1990
- Eichler G., *De Cyropaediae capite extremo*, Leipzig 1880
- Farber J.J., *The Cyropaedia and Hellenistic Kingship*, „The American Journal of Philology” 1979, nr 100/4
- Gera D.L., *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*, Oxford 1993
- Gibbon E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, t. 3, Cambridge 1994
- Głombiowski K., *Ksenofont: żołnierz i pisarz*, Warszawa 1991
- Gondek P., *Kanon starożytnego nauczania retoryki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2014, nr 4
- Gorgiasz, *Encomium of Helen*, tłum. D.M. MacDowell, Bristol 1982
- Hägg T., *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge 2012
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. H. Bednarek, M. Plezia, Warszawa 2001
- Janiszewski P., Stebnicka K., Szabat E., *Sofiści i retorzy greccy w Cesarstwie Rzymskim (I–VII w.)*, Warszawa 2011
- Ksenofont, *Agesilaos*, tłum. R. Kulesza i in., Warszawa 2014
- Ksenofont, *Cyropaedia: The Education of Cyrus*, tłum. H.G. Dakyns, Charleston 2016
- Ksenofont, *Wychowanie Cyrusa (Cyropaedia)*, tłum. K. Głombiowski i in., Warszawa 2014
- Małecki Z., *Król perski Cyrus Wielki i jego rola w historii Izraela*, „Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne” 1997, nr 4/1
- Milton J., *Prose Writings*, red. K.M. Burton, London 1958
- Momigliano A., *The Development of Greek Biography: Expanded Edition*, London 1993
- Mueller-Goldingen C., *Untersuchungen zu Xenophons Kyrupädie*, Stuttgart 1995
- Munscher K., *Xenophon in der griechisch-romischen Literatur*, „Philologus Supplementbande” 1920, nr 13/2
- Nadon C., *Xenophon's Prince. Republic and Empire and the Cyropaedia*, London 2001
- Papczyński S., *Pisma zebrane*, Warszawa 2007
- Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1997

- Platon, *The Apology of Socrates, the Crito and part of the Phaedo*, London 1879
- Prince S., *Antisthenes of Athens. Texts, Translations, and Commentary*, Ann Arbor 2015
- Rasmussen P.J., *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, Lanham 2009
- Ray J., *The Education of Cyrus as Xenophon's Statesman*, „Interpretation: A Journal of Political Philosophy” 1992, nr 19/3
- Reichel M., *Xenophon's Cyropaedia and the Hellenistic Novel*, [w:] V.J. Gray (red.), *Xenophon*, Oxford 2010
- Sage P.W., *Tradition, Genre, and Character Portrayal: Cyropaedia 8.7 and Anabasis 1.9*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 1991, nr 32/1
- Schleiermacher F.D.E., *Über den Wert des Sokrates als Philosophen*, „Abhandlung der philosophischen Klasse der königlich preussischen Akademie aus den Jahren 1814–1815” 1815, nr 1
- Schwartz E., *Fünf Vorträge über den griechischen Roman*, Berlin 1896
- Sinclair T.A., *A History of Greek Political Thought*, London 1967
- Smith D.L., *The Rhetoric of Interruption: Speech-Making, Turn-Taking, and Rule-Breaking in Luke-Acts and Ancient Greek Narrative*, Berlin 2012
- Stadter P.A., *Fictional Narrative in the Cyropaedia*, „American Journal of Philology” 1991, nr 14/4
- Stadter P.A., *Fictional Narrative in the Cyropaideia*, [w:] V.J. Gray (red.), *Xenophon*, Oxford 2010
- Strauss L., *On Tyranny: An Interpretation of Xenophno's Hiero*, Ithaca 1968
- Strauss L., *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, „Social Research” 1939, nr 6
- Tatum J., *Xenophon's Imperial Fiction. On The Education of Cyrus*, Princeton 2014
- Tuplin C., *The Failings of Empire: A Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11–7.5.27.*, Stuttgart 1993
- Tuplin C., *Plato, Xenophon and Persia*, [w:] G. Danzig, D. Johnson, D. Morrison (red.), *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, Leiden–Boston 2018
- Tymura D., *Sokrates Ksenofonta*, Lublin 2017
- Vlastos G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca 1991
- Gray V.J., *Introduction*, [w:] V.J. Gray (red.), *Xenophon*, Oxford 2010