

Danuta Jędrzejczak

## PRODIKOS Z KEOS A CYROPEdia KSENOFONTA

Ksenofont w *Cyropedii* przedstawił sylwetkę Cyrusa Wielkiego i jego dzieje od lat chłopięcych do momentu śmierci. Historia życia Cyrusa posłużyła Ksenofontowi do praktycznego przedstawienia nauki Prodikosa o dzielności. Osiągane przez Cyrusa sukcesy uwieńczone w końcu długim, szczęśliwym panowaniem ukazał jako konsekwencję jego dzielności, udawadniając tezę Prodikosa: szczęście człowieka jest wynikiem jego własnej dzielności, której istota polega na wiedzy o tym, co dobre, a co złe dla człowieka.

W systemie etycznym Prodikosa z Keos osiągnięcie szczęścia, pojmowanego w kategoriach całkowicie świeckich<sup>1</sup>, jest uzależnione od posiadania dzielności własnej. Dzielność jest według Prodikosa możliwa do osiągnięcia przez człowieka, bowiem nie jest ona ani darem bożym, ani nie pochodzi z urodzenia, lecz jest wynikiem nauczania<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> O religijnym charakterze eudajmonii por. S. J e d y n a k, *Zarys historii etyki starożytnej*, Warszawa 1966, s. 4 n.

<sup>2</sup> Wszyscy sofisci, tzw. starsi: Protagoras, Gorgiasz, Prodikos, Hippiasz zajmowali stanowisko w sprawie nauczalności dzielności i jej istoty. Istniała wśród nich na ten temat rozbieżność poglądów. Gorgiasz był jedynym wśród czwórki wielkich sofistów, który uważając dzielność za dar boży, tym samym zajmował sceptyczne, a nawet negatywne stanowisko w sprawie nauczalności dzielności. Protagoras, Prodikos i Hippiasz zgadzali się z sobą, że dzielności można nauczyć, ale różnili się co do istoty samej dzielności i metod jej nauczania. Dla Protagorasa była zbiorem zasad postępowania ustalonych przez państwo. Dla Prodikosa i Hippiasza była wiedzą. Hippiasz identyfikował ją z wiedzą naukową o danym przedmiocie, Prodikos z wiedzą moralną ograniczoną do dobra i zła. Por. E. D u p r é e l, *Les Sophistes*, Neuchâtel 1948, s. 124-132, 136.

Czy wydają ci się, że cnota jest czymś, czego się można wyuczyć, czy też jest czymś wrodzonym? [...] Moim zdaniem - powiedział - jest czymś, czego można się wyuczyć<sup>3</sup>.

P s e u d o - P l a t o n, *Eryksjas*, 398 C

Jeżeli dzielności można się wyuczyć, to dlatego, że jest ona wiedzą.

[...] niczego innego się człowiek nie wyuczy jak tylko wiedzy. [...] A jeżeli wiedzę jakąś jest dzielność to jasna rzecz, że się można jej wyuczyć.

Plat. *Men.*, 87 C

Prodikos jest twórcą etyki opartej na wiedzy<sup>4</sup>. Istotą tej wiedzy jest, w myśl założeń Prodikosa, wiedza moralna o tym co dobre i złe dla człowieka.

A ty niestety, mówię mu, tyle razy mną ciągle kręcisz, a w sekrecie trzymasz, że to nie życie zgodne z wiedzą pozwala dobrze żyć i znaleźć szczęście, ani też to nie jest rzecz wszystkich innych nauk, tylko jedna jedyna wyłącznie jest taka, to jest ta o tym co dobre i złe<sup>5</sup>.

Plat., *Charm.*, 173 C

Indywidualizm etyczny Prodikosa oraz przyznanie bezwzględnego prymatu wśród wszystkich rodzajów wiedzy, wiedzy moralnej zawężonej do pojęć dobra i zła i uzależnienie szczęścia człowieka od posiadania jedynie tej wiedzy<sup>6</sup>, wynika z jego poglądu na wartość

<sup>3</sup> P s e u d o - P l a t o n, *Eryksjas*, *Zimorodek i inne dialogi*, Warszawa 1985, przekł. L. R e g n e r. Cytat pochodzi z rozmowy Prodikosa z młodym człowiekiem. E. Dupréel sądzi, że tym młodym człowiekiem jest Hippiasz. Dupréel, *Les Sophistes...*

<sup>4</sup> Teza, że etyka, moralność jest wiedzą wspólną była Prodikosowi i Hippiaszowi: Plat., *Prot.*, 358 A. Różnili się co do istoty i zakresu wiedzy: por. Dupréel, *Les Sophistes...*, 124.

<sup>5</sup> Plat., *Charm.*

<sup>6</sup> Ps.-Plat. *Ryw.*, 137 B. W dialogu Sokrates występuje przeciw pogładowi Hippiasza, dla którego istota mądrości polega na wielowiedzy. W *Charmidesie* Platon przeciwstawił pogląd Prodikosa na istotę wiedzy wyższej pogładowi Hippiasza. Definicje przedstawione przez Kritiasa: znać siebie samego i robić swoje, odzwierciedlają pogląd Prodikosa na istotę wiedzy wyższej. Odrzucenie przez Sokratesa nauki o naukach (*Charm.*, 170 C) oraz nauki o nauce (*Charm.* 160 D) jest przeprowadzone za pośrednictwem argumentów pochodzących od Prodikosa: por. Dupréel, *Les Sophistes...*, s. 132-140.

dóbr (rzeczy). Według sofisty żadna z rzeczy zarówno duchowych, jak i materialnych nie posiada wartości absolutnej, bowiem:

[...] to co raz jest korzystne, a raz szkodliwe, w równym stopniu jest dobre jak zła.

Ksen., *Memorab.*, IV, 2, 32<sup>7</sup>

Wyjątek wśród nich stanowi mądrość, która jest dobrem i głupota, która jest złem.

[...] a innych rzeczy żadna nie jest ani dobrem, ani złem, a tylko z tych dwóch rzeczy jedna, mądrość jest dobrem, a głupota - złem.

Plat., *Eutyd.* 281 E

Rzeczy mogą być dla człowieka dobrem i przynosić mu pożytek, ale mogą być złem i szkodzić (*Ps.-Plat.*, *Eryks.*, 395 E, 398 B)<sup>8</sup>. Wartość rzeczy zależna jest od wartości moralnej człowieka, który każdorazowo nadaje rzeczom wartość dobra lub zła kierując się subiektywną oceną.

Dla mądrców rzeczy są takie jakimi są oni.

P s e u d o - P l a t o n, *Eryks.*, 397 E

Wartość moralną człowieka określa posiadana przez niego wiedza wynikająca z poznania siebie samego. Tylko człowiek znający siebie samego jest rozważny (mądry)<sup>9</sup>.

[...] rozważa (*σωφροσύνη*) to jest poznanie siebie samego.

Plat., *Charm.*, 165 B

<sup>7</sup> Ksen., *Memorab.*

<sup>8</sup> W dialogu *Eryksjas* rozpatrywana jest wartość bogactwa. Twierdzeniu Eryksjasa, że być bogatym jest rzeczą dobrą (395 e), przeciwstawiona jest teza Kritiasa, że wartość bogactwa uzależniona jest od wartości moralnej człowieka. Dla niesprawiedliwego jest złem. Podaje Kritias przykład człowieka, któremu posiadanie pieniędzy umożliwia dopuszczanie się cudzołóstwa. Ten sam człowiek pozbawiony bogactwa byłby jednocześnie, jego zdaniem, pozbawiony możliwości dokonywania przestępstw. (397 e - 398 a). Podobnie, dla człowieka nieumiarkowanego w jedzeniu, piciu i korzystaniu z przyjemności, szkodzących jego zdrowiu, lepsze ze względu na zdrowie byłoby ubóstwo (398 a-b). Poglądy na wartość bogactwa są poglądami Prodikosa (*Eryksjas*, 397 e). Por. P l a t., *Men.*, 88 C-D.

<sup>9</sup> Por. *Ps.-Plat.*, *Alkib.* I, fr. 133 C: "[...] poznać samego siebie jest - jakeśmy uzgodnili - rozważa". *Ps.-Plat.*, *Ryw.*, 138 A.

Przez poznanie siebie samego należy rozumieć poznanie siebie jako indywidualnej osoby i jako przedstawiciela gatunku ludzkiego. Dostarcza ono dokładnej i wszechstronnej wiedzy o możliwościach i ograniczeniach w sferze intelektualnej, psychicznej i fizycznej. Ksenofont w *Memorabiliach* powie wyraźnie:

[...] zna siebie ktoś [...], kto na modłę handlarzy końmi - którzy nie wcześniej sądzą, że poznali konia, a dokładnie zbadają, czy jest posłuszny wędzidłu, czy narowisty, silny, czy słaby, szybki w nogach czy powolny i wiele innych szczegółów, mających pod kątem użyteczności konia znaczenie pozytywne - tak samo bada siebie pod każdym względem dociekając, jaką wartość przedstawia jako człowiek, i dokładnie poznaje swe możliwości? [...] dopiero ten dokładnie zna siebie kto zna swoje możliwości.

Ksen., *Memorab.*, IV, 2, 25

Znając siebie samego, zna się wartość rzeczy i to zarówno tych duchowych i materialnych, które składają się na osobowość człowieka, takich jak: zdolności, zakres i jakość posiadanej wiedzy, pragnienia, aspiracje, siły fizyczne, zdrowie itp., jak i rzeczy zewnętrznych w stosunku do człowieka.

Czy jednak nie poznając siebie samych ani nie będąc rozważni, jesteśmy władni poznać te rzeczy, które są naszym udziałem, czy to zła, czy dobre? - Jak by się to mogło stać, Sokratesie?

Ps.-Plat., *Alkib.*, I, 133 C

W filozofii Prodikosa człowiek utożsamia się z rzeczą, która nie posiada wartości absolutnej i dlatego może być sama dla siebie i innych zarówno dobra, jak i zła, o ile nie jest sama przez siebie poznana.

Poznanie siebie umożliwia poznanie innych ludzi w aspekcie indywidualnym i gatunkowym oraz poznanie wartości rzeczy należących do nich<sup>10</sup>, czyli poznanie siebie umożliwia poznanie wszystkich rzeczy.

<sup>10</sup> Ps.-Plat., *Ryw.* 137 D - 138 A: przy założeniu, które czyni autor dialogu *Rywałe*, że umiejętność, która usprawnia do jednego, usprawnia również do wielu i na odwrót, posiadanie wiedzy o sobie (jako człowieku) zapewnia wiedzę o innych ludziach, a poznanie innych przyczynia się do poznania siebie samego.



[...] znać siebie samego, znać się na tym, co należy do siebie samego, i znać się na tym, co należy do tego, co należy do siebie samego, jest sprawą jedną i tej samej umiejętności.

Ps.-Plat., Alkib., I, 133 E

Poznanie rzeczy umożliwia właściwe ich wykorzystanie.

[...] czynić, iż rzeczy stają się dobre jest sprawą człowieka.

Ps.-Plat., Eryks., 398 C

Znając siebie samych i rzeczy można sprawnie działać, to znaczy zapewnić sobie maksymalną korzyść. Ksenofont w *Memorabiliach* przedstawił praktyczne zastosowanie owej wiedzy (mądrości), uwypuklając wynikającą z niej sprawę korzyści.

[...] ze znajomości siebie samych ludzie czerpią najwięcej pożytku.

Ksen., *Memorab.*, IV, 2, 26

Podstawowe założenie filozofii Prodikosa brzmi: każdy człowiek dąży do dobra i unika zła. Dobro w wyobrażeniu człowieka jest tożsame z pożytkiem, przyjemnością, zło z bólem, przykrością, porażką.

Zatem uważacie za zło: ból, a za dobro rozkosz. Nieprawdź, do rozkoszy dążycie, bo to dobre a bólu unikacie, bo to zło?

Plat., *Prot.*, 354 C

Ta tożsamość uzasadnia dążenie do dobra. Podporządkowanie woli poznaniu dobra jest dla Prodikosa imperatywem wynikającym z natury człowieka i jako prawo natury funkcjonując niezależnie od prawidłowości poznania uzależnia wynik tego dążenia (dobry lub zły) od wiedzy konkretnego człowieka, zgodnie z którą owo poznanie nastąpiło.

Żaden człowiek według Prodikosa dobrowolnie i świadomie nie wybiera zła.

Ja przynajmniej sądzę, że żaden człowiek nie wierzy, jakoby ktokolwiek grzeszył dobrowolnie albo się haniebnymi, podłych czynów dopuszczał umyślnie; mądrzy doskonale wiedzą, że każdy kto się hanbą okrywa i zbrodnię popełnia, postępuje mimo własnej woli.

Plat., *Prot.*, 345 E

W sytuacji dla siebie niekorzystnej człowiek zawsze wybiera mniejsze zło.

A gdyby trzeba z dwojga złego wybrać jedno, nikt chyba nie wybierze zła większego, jeśli mu wolno wybrać mniejsze.

Plat., Prot., 358 D

Tylko taki wybór, zdaniem sofisty, zgodny jest z naturą człowieka<sup>11</sup>. O ile każdy dąży do dobra, własnej korzyści, to jednak nie każdy w wyniku tego działania odnosi sukces - doznaje dobra. Wynik różny od zamierzonego świadczy o nieprawidłowym rozpoznaniu dobra, co z kolei świadczy o braku wiedzy dzielności u tego człowieka.

[...] uleganie pokusom [...] to jest brak wiedzy, głupota. [...] przez brak wiedzy błędzą w wyborze rozkoszy i bólów ci, którzy błędzą. Rozkosz i ból, to dobro i zło.

Plat., Prot., 357 C-D

Prodikos czyni rozróżnienie między dobrem i złem prawdziwym i pozornym. Kryterium prawdziwości stanowi istotna, docelowa wartość przejawiająca się w skutkach<sup>12</sup>. Z tego powodu nie nazywa dobrymi tych i tylko tych przyjemności, które w konsekwencji przynoszą zło, tak jak nie nazywa złymi tych cierpień, które w skutkach przynoszą dobro.

[...] te rzeczy (tzn. przyjemne) nie są złe dlatego, że wyrabiają rozkosz na razie, tylko dlatego, co po nich przychodzi, przez te choroby i tak dalej.

Plat., Prot., 353 C-E

[...] Więc te rzeczy (tj. szkoły gimnastyczne, wyprawy wojenne, zabiegi lekarskie, wypalanie, wycinanie...) są dobre, że kończą się wreszcie rozkoszą i usunięciem bólu i odwróceniem.

Plat., Prot., 354 A-B

Coś jest dobre, jeżeli jest pożyteczne i jest pożyteczne, jeżeli jest dobre. Pożytek jest więc immanentną cechą dobra i przejawia

<sup>11</sup> Pogląd, że zła nie wybiera się i nie wyrządza dobrowolnie podziela także Hippiasz, por. Plat., Prot. 358 E - 359 A.

<sup>12</sup> Por. Ksen., Memorab., III 1, 31 n.

się w postaci szczęścia (sukcesu) traktowanego również jako dobro i pożytek. Ta nierozłączność dobra, pożytku i szczęścia jest zasadą idealną, funkcjonującą w postaci uniwersalnego prawa, niezależnie od jednostkowych, konkretnych rzeczy.

Poznanie siebie umożliwia uświadomienie sobie niedoskonałości własnej i innych ludzi, stwarza możliwość skutecznego doskonalenia siebie i innych w każdym aspekcie.

Czy możemy wiedzieć, która umijętność robi lepszymi nas samych, nie wiedząc, czym właściwie sami jesteśmy?

Ps.-Plat., Alkib. I, 128 E

Jednocześnie określa skuteczne sposoby tego działania udoskonalającego. Podejmowanie przez człowieka pracy, trudów, kierowanie się wstrzemięźliwością ma prowadzić do osiągnięcia sprawności fizycznej, psychicznej i intelektualnej oraz do wytworzenia odruchów podporządkowania sfery emocjonalno-uczuciowej rozumowi. Zalecana przez Prodikosa asceza, którą tak wyraźnie ilustruje przypowieść o Heraklesie na rozstajnych drogach, przytoczona przez Ksenofonta w *Memorabiliach*, ma jak najbardziej użyteczny charakter. Jest środkiem prowadzącym człowieka do osiągnięcia celu, a nie celem samym w sobie<sup>13</sup>. Dzielność i szczęście może człowiek osiągnąć tylko przez trud, pracę i cierpienie<sup>14</sup>.

[...] na drodze do cnoty pot położyli niebiania. Długa i stroma i zrazu nierówna jest droga do cnoty.

Ksen., *Memorab.*, II 1, 20

Według Prodikosa ta mądrość Hezjoda wynika z wiedzy o naturze człowieka.

Dzielność w filozofii Prodikosa jest wiedzą opartą na podstawach rozumowych<sup>15</sup>.

Jeżeli więc dzielność jest czymś co mieszka w duszy i koniecznie musi być pożyteczna, to ona musi być rozumem.

Plat., *Men.*, 88 C

<sup>13</sup> Tamże, II 1, 1-7; II 1, 28.

<sup>14</sup> H. D i e l s, *Die Fragmente Vorsokratiker*, Berlin 1922, fr. 77 B, 1-2; D u p r é e l, *Les Sophistes...*, s. 121.

<sup>15</sup> Por. W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1978, s. 74. Takie stanowisko nazywa się intelektualizmem etycznym. W Atenach w V w. p.n.e. rozpowszechniona była skłonność do intelektualnego pojmowania życia.

Zakłada bezwzględną supremację rozumu, który jako jedyny dokonuje prawidłowego poznania dobra i tym samym determinuje właściwe postępowanie.

Zatem mądrość wszędzie przynosi ludziom powodzenie. Przecież nigdy nikt nie chybia celu z winy mądrości, miłą rzeczy musi iść właściwą drogą i trafiać, gdzie trzeba; inaczej to by nie była mądrość.

Plat. *Eutyd.*, 280 A

Dzielnosć umożliwia właściwe działanie przez to, że wyklucza popełnianie błędów.

[...] ze znajomości siebie samych ludzie czerpią najwięcej pożytku [...]. Ci bowiem, którzy znają siebie, [...] świadomi swoich możliwości czują na co ich stać, a na co nie stać. Ponieważ czynią tylko to, na czym się znają, osiągają to, czego im trzeba, i w ten sposób cieszą się pomyślnością.

Ksen. *Memorab.*, IV 2, 26

Błędów nie popełniają ci, którzy posiadają wiedzę o własnej niewiedzy.

[...] błędy są związane z postępowaniem wynikającym z takiej niewiedzy, która polega na przekonaniu, że się wie to, czego się nie wie. [...] Jeżeli zaś ktoś wie, że się na czymś nie zna, oddaje to w ręce innych? [...] tacy [...] nie popełniają w życiu błędów.

Ps.-Plat., *Alkib.* I. 117 D-E

Owa wiedza mieszcząca się w wiedzy dzielnosći pozwala im uniknąć działania wymagającego nie posiadanej przez nich wiedzy. Błędy wynikają z niewiedzy. Nieświadomość własnej niewiedzy jest złem tym większym, że człowiek mylnie sądząc, że wie, co jest dla niego dobre, tym chętniej działa, posługując się tą rzekomą wiedzą, czyli złem. W ten sposób wyrządza zło sobie i innym.

[...] ci, którzy nie znając się na rzeczy są przekonani, że się znają [...] Taka przeto niewiedza bywa przyczyną zła i jest godnym naguny niewectwem.

Ps.-Plat., *Alkib.* I. 118 A

Nikt, według Prodikosa, nie chce dla siebie zła, dlatego nikt

nie popełnia błędów z własnej woli, lecz jedynie na skutek braku wiedzy<sup>16</sup>.

Na skutek niewiedzy ludzie bywają zuchwali lub tchórzliwi.

[...] ludzie bywają bojaźliwi przez to, że nie wiedzą, co jest naprawdę straszne.

Plat., Prot., 360 B

Żadna z tych postaw nie znamionuje odwagi<sup>17</sup>. Prodikos odróżnia odwagę wynikającą z mądrości od śmiałości ludzi, którzy nie odczuwają strachu z powodu braku wiedzy o tym, co dobre i co złe dla nich.

[...] ja nie przyznaję męstwa ani zwierzętom, ani niczemu innemu, co z głupoty nie doznaje strachu wobec rzeczy strasznych, żadnej obawy nie zna i jest głupie [...] Ja uważam, że męstwo i myślenie o tym, co będzie, przysługuje bardzo mało komu a śmiałość i zuchwałość i brak obawy na tle niemyślenia o przyszłości - bardzo wielu [...] te istoty [...] nazywam śmiałymi [...], a mężnymi tylko istoty rozumne.

Plat. Lach., 197 A-B

Odwaga będąc tożsama z dzielnością jest wiedzą o tym czego należy się bać, a czego nie, czyli o tym co dobre i złe<sup>18</sup>. Nikt, według Prodikosa, nie robi tego, czego się boi, bowiem identyfikuje to ze złem, którego świadomie i dobrowolnie nie wybierze<sup>19</sup>. Człowiek dzielny, odważny będzie zawsze podejmował tylko te działania, których się nie obawia, ponieważ ich wynik oceni jako dobry dla siebie, unikać zaś będzie wszystkiego, co budzi w nim racjonalnie uzasadnioną obawę<sup>20</sup>. Odwaga, według Prodikosa, jest postawą całkowicie racjonalną, nawet wykalkulowaną, sprowadzoną do wiedzy polegającej na znajomości ostatecznych wartości rzeczy w aspekcie

<sup>16</sup> Por. Plat., Prot., 345 E; 357 C-E.

<sup>17</sup> Por. Ps.-Plat., Alkib. I, 119 Enn, Alkibiades nie obawia się wrogów. Jego postawa znamionuje zuchwalstwo, które wynika z braku wiedzy o tym co dobre i złe.

<sup>18</sup> Por. Plat., Lach., 197 A-B.

<sup>19</sup> Por. Plat., Prot., 358 E i 359 D.

<sup>20</sup> Por. Ksen., Memorab., IV. 2, 29.

dobra i zła, określonych przez podmiot poznający i warunki, w jakich się on znajduje<sup>21</sup>.

Wiedzą jest także sprawiedliwość i rozważa. Są to pojęcia tożsame<sup>22</sup>. Z określenia rozważa, sprawiedliwości i odwagi jako wiedzy wynika, że są one dobrem i jako dobro muszą być pożyteczne. W filozofii Prodikosa człowiek dzielny jest równocześnie odważny, sprawiedliwy i rozważny.

Ponieważ dzielność jest wiedzą trudno ją zdobyć, lecz łatwo raz zdobytą stosować.

I może być, że Prodikos nasz i wielu innych zechce powiedzieć z Huzjodem, że stać się dzielnym to rzecz ciężka, bo na drodze do dzielności bogowie znój położyli. Ale skoroś jej szczyt raz osiągnął, potem już łatwo ci stąpać jej ścieżką, choć ciężko ją było zdobyć. Otóż Prodikos usłyszawszy to, pochwalił mnie.

Plat., Prot., 340 C-D

Mędrzec dzięki posiadanej wiedzy zawsze wie, co jest dobre dla niego i innych. Robi tylko dobrze i tym samym osiąga sukces. Potrafi innych nauczyć dzielności. Może, a nawet powinien być doradcą i przewodnikiem dla wszystkich, którzy mu nie dorównują w dzielności, a nawet dyktować swą wolę jako prawo w imię interesów wspólnych i każdego z osobna - w imię dobra, którego jest uosobieniem<sup>23</sup>.

Tematem niniejszego artykułu będzie pokazanie, w jaki sposób wiedza o naturze człowieka, wiedza dzielności umożliwiła Cyrusowi osiągnięcie sukcesu - zdobycie Babilonu.

W interpretacji Ksenofonta pierwszą i ostateczną przyczyną sukcesu Cyrusa Wielkiego jest wiedza dzielności. O ile fabuła powieści w zasadniczych punktach oparta została przez autora na faktach historycznych, o tyle dokonana przez niego interpretacja owych faktów i wszystkich fabularnie zarysowanych okoliczności i zdarzeń uzależniona została od wiedzy dzielności.

<sup>21</sup> Por. Dupré, *Les Sophistes...*

<sup>22</sup> Ps.-Plat., Ryw. 138 A-B.

<sup>23</sup> Por. Ps.-Plat., Alkib. I. Sokrates występuje w dialogu w roli mędrca. Wiedza mądrości pozwala mu właściwie ocenić innych ludzi. Zna możliwości Alkibiadesa i dlatego może służyć mu radą i pomocą. Por. Ksen., *Memorab.*, IV 2, 28; Ps.-Plat., Ryw., 138 E-139 A.



Ksenofont zgadza się z sofistą Prodikosem, że rzeczy nie posiadają wartości absolutnej: są takie, jakimi jest człowiek, który z nich korzysta nadając im wartość, dla posiadających wiedzę dzielności są dobre i przynoszą pożytek, dla nieposiadających wiedzy dzielności są złe i szkodzą. Tę zależność wartości wszystkich rzeczy od wiedzy dzielności autor wykazuje konsekwentnie w toku całego dzieła<sup>24</sup>. Dla Cyrusa wszystkie rzeczy, czyli cała otaczająca go rzeczywistość z nim samym włącznie: ludzie, dobra duchowe i materialne, okoliczności są dobre i przynoszą pożytek, ponieważ potrafi z nich korzystać. Autor wykazuje, że umiejętność korzystania z rzeczy, podstawowa przyczyna sukcesu Cyrusa, jest wynikiem jego wiedzy o naturze człowieka.

Istotę wiedzy o naturze człowieka autor sprowadza przede wszystkim do poznania funkcjonowania podstawowego prawa natury ludzkiej, jakim jest dążenie każdego do własnego dobra i unikanie zła. Konsekwentnie wykazuje, że u podstaw każdego działania ludzkiego tkwi pragnienie zaspokojenia własnej korzyści, osiągnięcie dla siebie dobra. Jednocześnie pokazuje, w jaki sposób Cyrus wykorzystuje wiedzę o istnieniu tego motywu działania ludzi i jak wiedza ta determinuje jego własne postępowanie, które w ostatecznym wyniku zapewnia mu sukces.

Ksenofont podziela pogląd Prodikosa, że dzielność polega na wiedzy rozumowej i wymaga całkowitej supremacji rozumu nad emocjami i uczuciami, i że jedynie człowiek bezwzględnie zdeterminowany własnym racjonalizmem potrafi każdorazowo określić prawdziwe dobro, które przejawia się w skutkach i jest często niezależne od trudów i wyrzeczeń. Wola takiego człowieka jest równoznaczna z rozumem i dlatego działanie zdeterminowane poznaniem dobra musi zapewnić sukces. Ksenofont tak bezwzględny racjonalizm przedstawił w osobie Cyrusa. Każde działanie swojego bohatera natrętnie, ale zarazem konsekwentnie motywuje racjonalną wiedzą dzielności, która przejawia się w określaniu dobra prawdziwego dla niego i dla każdego innego człowieka. Ksenofont rolę

---

<sup>24</sup> Względna i warunkowa wartość rzeczy najbardziej widoczna jest na przykładach: wojska, bogactwa, sojuszników, osobistych ambicji. Wszystkie te rzeczy dla Cyrusa są dobre, natomiast dla Krezusa, królów Asyrii, Kiaksaresa nie posiadają wartości dobra, a nawet są złe. Por. Xen., *Cyrop.*, IV 1, 8; VII 5, 30 oraz tamże, I 6, 9; I 6, 45.

najdzielniejszego, rolę mędrca zarezerwował dla Cyrusa. Niemniej dzieląc pogląd Prodikosa, że "państwa nie mogą osiągnąć pomysłowości ani dzięki murom, trójrzędowcom i stoczniom, ani dzięki zaludnieniu i rozległości ziem, przy których brak cnoty"<sup>25</sup>, uczynił swego bohatera nauczycielem dzielności, który różnymi sposobami wpaja w ludzi dzielność.

Ksenofont wykazuje, że nauczanie dzielności jest możliwe, pod warunkiem, że nauczyciel zna naturę człowieka, jego uwarunkowania w sferze psychicznej, fizycznej i intelektualnej, i jednocześnie ma świadomość istnienia uniwersalnego prawa zależności wyniku działania od wiedzy moralnej o dobru i złu. Według tego prawa sukces (dobro) jest wynikiem dobrego postępowania, a to z kolei wynika z wiedzy dzielności. Odwrotnie - porażka (zło) jest następstwem niewłaściwego postępowania (zła), wynikłego z braku wiedzy. Ta ścisła zależność wyniku od wiedzy dzielności tłumaczy się kategorią podporządkowaniem woli poznania dobra i zła.

Cyrus w ocenie Ksenofonta spełnia ten wymóg i dlatego potrafi stworzyć warunki, dzięki którym ludzie osiągają pożądaną przez niego stopień dzielności, przez co postępują dobrze, przyczyniając się do tworzenia dobra.

Autor podobnie jak Prodikos uważa, że rzeczy piękne, wielkie i dobre są owocem pracy i trudów i dokonują ich jedynie ludzie silni, zdrowi, sprawni fizycznie, odporni na pokusy, wstrzemięźliwi<sup>26</sup>. Trudy i wyrzeczenia są sposobem osiągania celów, a nie celem samym w sobie. Ów utylitarny charakter trudów zaznaczony jest w wielu miejscach *Cyropedii*<sup>27</sup>. Autor wykazuje, że Cyrus ma świadomość zależności, jaka istnieje między wynikiem działania a kondycją psychiczną i fizyczną człowieka, oraz zależności owej kondycji od ćwiczeń, trudów, wstrzemięźliwości<sup>28</sup>. Zależność ta wyraża się w tym, że według zdania autora, zbieżnego ze zdaniem

<sup>25</sup> Ps.-Plat., *Alkib.*, I, 134 B; Xen., *Cyrop.*, III, 3, 6.

<sup>26</sup> Xen., *Cyrop.*, IV 2, 44-46: wstrzemięźliwość i umiejętność znoszenia trudów umożliwia osiągnięcie dobrobytu (ὀλβος).

<sup>27</sup> Tamże, II 1, 29; IV 2, 45-46: "[...] my i w domu staraliśmy się być panami naszego żołądka [...] dlatego, żeby zastosować to z pożytkiem dla siebie.

<sup>28</sup> Tamże, I 6, 17-18; II 1, 20-22; II 3, 2-3; IV 1, 24; IV 2, 45-46; VI 2, 4-6.

Prodikosa, ascetyczny tryb życia, bardziej niż każdy inny, ułatwia podporządkowanie woli rozumowi<sup>29</sup>, co jest warunkiem zdobywania racjonalnej wiedzy dzielności. Dlatego z wiedzy dzielności wynika postulat sprawności fizycznej i wstrzemięźliwości.

Wiedza o tych zależnościach spełnia dla Cyrusa dwa zadania: pozwala na podstawie wiedzy o obyczajach i sposobie życia ludzi określić ich wartość w sferze fizycznej i psychicznej i tym samym ich możliwości osiągnięcia sukcesów<sup>30</sup>, co ma szczególnie duże znaczenie dla ustalania strategii wobec wroga; umożliwia podjęcie skutecznego działania w celu osiągnięcia jak najlepszej sprawności ludzi, dla których Cyrus przewidział rolę zwycięzców. Dla tych właśnie ludzi organizuje gry sportowe<sup>31</sup>, zawody<sup>32</sup>, polowania<sup>33</sup>, zapewnia odpowiednie warunki zdrowotne. Troska o zdrowie żołnierzy przejawia się w różny sposób. Już ćwiczenia fizyczne, które systematycznie egzekwowane są od żołnierzy, prócz wyszkolenia wojskowego, spełniają zadania zdrowotne: wpływają na właściwą przemianę materii<sup>34</sup> oraz powodują zahartowanie organizmu, co zmniejsza możliwość zapadania na choroby<sup>35</sup>.

Mądry wódz woli systematycznie hartować swoich żołnierzy troszcząc się o ich zdrowie [...] Ty powinienesz od początku przykładać wagę do tego, żeby w twoim wojsku nie było chorych.

Xen., *Cyrop.*, I 6, 16

Innym sposobem zapobiegania chorobom jest zapewnienie żołnierzom najkorzystniejszych warunków obiektywnych.

[...] rozłożył wojsko w miejscu, które według niego było najzdrowsze dla ludzi<sup>36</sup>.

Xen., *Cyrop.*, VI 1, 23

<sup>29</sup> Tamże, IV 2, 45-46.

<sup>30</sup> Tamże, I 5, 11; I 5, 12; I 6, 8.

<sup>31</sup> Tamże, II 1, 29; II 3, 17-24.

<sup>32</sup> Tamże, VI 2, 6.

<sup>33</sup> Tamże, II 1, 29; VI 2, 5.

<sup>34</sup> Tamże, I 6, 17.

<sup>35</sup> Tamże, II 1, 29.

<sup>36</sup> Tamże, I 6, 16.

Kolejnym działaniem profilaktycznym jest zapewnienie odpowiedniej diety. Świadomość znaczenia odpowiedniej diety dla zdrowia psychicznego i fizycznego widoczna jest w mowie Cyrusa do żołnierzy szykujących prowiant na drogę. Cyrus radzi im, aby zabierając prowiant wzięli tylko konieczną ilość wina i użytkowali ją w sposób umiarkowany, tak, aby stopniowo odzwyczajali się od wina i przywykali obchodzić się tylko wodą<sup>37</sup>. Wykazuje tu wiedzę o psychicznych i fizjologicznych uwarunkowaniach człowieka, o szkodliwym wpływie na organizm każdej gwałtownej zmiany warunków<sup>38</sup>.

Dlatego, abyśmy nie stali się ofiarami jakiejś choroby pozostawszы bez wina.

Xen., *Cyrop.*, VI 2, 27

Postulat stopniowego osiągania wstrzemięźliwości ma cel wyraźnie profilaktyczny. Cyrus biorąc pod uwagę fakt, że na dużych przestrzeniach nie będą mieli możliwości zaopatrzenia się w wino<sup>39</sup>, pragnie zmniejszyć ryzyko wynikłe na skutek reakcji adaptacyjnych organizmu.

Przecież stopniowa przemiana warunków pozwala każdej naturze wytrzymać zasadnicze przemiany.

Xen., *Cyrop.*, 2, 29

Podobnie mając świadomość, że stosowanie przez dłuższy czas słodkiej diety, a na to będą narażeni żołnierze podczas długiej drogi, prowadzi do utraty apetytu, a to z kolei do spadku vitalności, radzi zabrać ze sobą zakąski wywołujące apetyt.

W charakterze zakąski należy zabrać ze sobą wszystko to, co jest ostrego, korzennego i słonego; te rzeczy wywołują apetyt i ich na długo starcza.

Xen., *Cyrop.*, VI 2, 31

Świadomość ograniczeń człowieka, jego bezsilności wobec sił, takich jak: głód, pragnienie, zimno pozwala Cyrusowi zabezpieczyć siebie i swoje wojsko przed ich działaniem.

<sup>37</sup> Tamże, VI 2, 26-29.

<sup>38</sup> Ksenofont podziela pogląd Hipokratesa o szkodliwym wpływie gwałtownych przemian na organizm ludzki, patrz *Aforyzmy* II, 51.

<sup>39</sup> Xen., *Cyrop.*, VI 2, 26-29.

Któż więc tak dobry, czy tak silny, że może walczyć tracąc siły w walce z głodem i chłodem.

Xen., *Cyrop.*, VI 1, 15

Cyrus wie, że walka z tymi "przeciwnikami" przerasta siły człowieka i dlatego nie dopuszcza do konfrontacji. Radzi przed decydującą walką z Asyrią zgromadzić zapasy żywności na cały czas trwania wojny oraz wybudować *στῆγας*, chroniące ludzi i zwierzęta przed nadchodzącą zimą<sup>40</sup>.

Cyrus dzięki wiedzy o biologicznych uwarunkowaniach człowieka stworzył silne, zdrowe, sprawne fizycznie wojsko, narzędzie potencjalnie zdolne do osiągania sukcesów militarnych. Nie może jednak na tym poprzestać. Taką samą dzielność, określoną sprawnością fizyczną i wstrzemięźliwością, posiadali także przodkowie Cyrusa. Jednak ich dzielność, na co zwraca uwagę Cyrus przemawiając do żołnierzy, nie przyniosła nikomu żadnej korzyści.

Ja mianowicie zrobiłem spostrzeżenia, że nasi przodkowie w niczym nie byli od nas gorsi: przynajmniej i oni ćwiczyli się w tym, co uważa się za dzieło cnoty (*ἔργα ἀρετῆς*); jaką jednak przy tych zaletach przysporzyli korzyść czy to społeczeństwu perskiemu czy sobie samym tego zupełnie nie mogę dostrzec.

Xen., *Cyrop.*, I 5, 8

Ksenofont poprzez wypowiedź Cyrusa, a także w wielu miejscach *Cyropedii* ujawnia pogląd, zgodny z poglądem Prodikosa, że pożytek jest konieczną, a nawet immanentną cechą dzielności<sup>41</sup>. Jeżeli dzielność przodków Cyrusa nie była pożyteczna, to dlatego, że jak można zrozumieć, zdaniem autora *Cyropedii*, nie była to dzielność, a jedynie potencja, której na podobieństwo każdej innej rzeczy, obojętnej pod względem wartości, wartość dobra i pożytku nadaje dopiero wiedza dzielności reprezentowana przez Cyrusa. Ta wiedza polega między innymi na poznaniu głównego, zdaniem Ksenofonta, motywu działania człowieka: na pragnieniu zapewnienia sobie

<sup>40</sup> Tamże, VI 1, 14-15.

<sup>41</sup> Tamże, II 1, 13: "[...] czym lepszymi żołnierzami oni się okażą, tym pożyteczniejsze to będzie dla nas". Oraz VII 1, 18: "[...] jeżeli ta bitwa okaże się udana, to [...] w przyszłości wszyscy będą mówić, że nie ma nic korzystniejszego od dzielności".

dobra. Ta wiedza pozwala Cyrusowi wykorzystać potencjał, tkwiący w sprawnym narzędziu w celu osiągnięcia korzyści. Cyrus już w pierwszej mowie do żołnierzy uświadamia im, że ich własna dzielność jest dla nich pożyteczna, jest gwarancją uzyskiwania przez nich różnorodnych korzyści.

A przecież sędzę, że ludzie nie ćwiczą się w żadnej cnotcie (ἀρετή) po to, aby ci, którzy stali się cnotliwymi niczego nie mieli więcej, niż mają ludzie śli. Przeciwnie: ci, co wstrzymują się od chwilowych przyjemności [...] przygotowują się w ten sposób, aby właśnie wskutek tej wstrzemięźliwości daleko więcej cieszyć się w przyszłym czasie. [...] Ci, którzy ćwiczą się w rzemiośle wojennym nie trudzą się w tym celu, aby walczyć bez przerwy, lecz stawiając się działnymi w sprawach wojennych, przysporzą tak państwu jak też sobie wiele bogactw, wiele szczęścia i znacznych zaszczytów.

Xen., *Cyrop.*, I 5, 9

Ten sam pogląd o prawie do korzyści wynikłych wskutek osobistej dzielności Cyrus powtórzy w mowie do Persów z ludu, których pragnie skłonić do przyjęcia proponowanego im oręża i pozycji uprzywilejowanej, czyli dobra umożliwiającego im osiągnięcie dalszych dóbr w przyszłości, w zamian za ich doskonalenie się w dzielności.

[...] I dlaczegoż by nam należało bardziej niż wam dążyć do zwycięstwa - tego początku i gwarancji wszystkich dóbr i honorów. A co się tyczy władzy, która czyni cały majątek pokonanych mieniem zwycięzców, to czyż my potrzebujemy go bardziej niż wy?

Xen., *Cyrop.*, II 1, 17

Działanie to wynika z przekonania, że żołnierze chętnie i z własnej woli będą się uczyć i narażać w walce, ale nie za żołą i w imię interesów protektorów<sup>42</sup>, lecz jedynie w przekonaniu, że walczą dla uzyskania osobistych korzyści<sup>43</sup>. Korzyść jest wynikiem pracy i trudów. Cyrus uzasadnia żołnierzom konieczność ponoszenia przez nich trudów, uświadamiając im zależność odnoszenia zwy-

<sup>42</sup> Tamże, II 1, 21.

<sup>43</sup> Tamże, IV 2, 43 "[...] dla osobistej korzyści oni jeszcze chętniej zostaną naszymi sojusznikami".



cięstw i tym samym osiągnięcia przez nich korzyści od ich własnej sprawności fizycznej, psychicznej i wojskowej.

Formą zachęty do ćwiczeń w dzielności jest wprowadzone przez Cyrusa współzawodnictwo<sup>44</sup>. Forma współzawodnictwa przynosi dobre efekty, dlatego że stwarza motywację do rozwijania potencjalnych możliwości, określonych naturą indywidualnego człowieka, a przede wszystkim umożliwia osiągnięcie przez żołnierzy korzyści teraźniejszych - stwarza motywację bezpośrednią<sup>45</sup> i przez to uwiarygodnia opłacalność dzielności własnej, nie nadając charakteru czczego werbalizmu mowom zachęcającym Cyrusa<sup>46</sup>. W wyniku rywalizacji najlepsi uzyskują korzyści, takie jak: nagrody pieniężne<sup>47</sup>, awans<sup>48</sup>, czy zaszczytne wyróżnienie, jakim jest zaproszenie na obiad czy kolację do namiotu Cyrusa<sup>49</sup>. Wyniki rywalizacji są uwzględniane także przy dzieleniu łupów po zwycięstwie.

Co się tyczy zasług każdego żołnierza, to ja wyjaśnię to u ich przywódców i postaram się wynagrodzić wszystkich i pochwałą, i pieniędzmi.

Xen., *Cyrop.*, IV 1, 2

Decyzja dzielenia łupów ze zwycięstwa nie równo między wszystkich, lecz według zasług, również ma uzasadnienie psychologiczne. Uwzględnia ambicjonalne potrzeby człowieka, zarówno te o charakterze materialnym, jak i duchowym. Z tego powodu działa na żołnierzy mobilizująco<sup>50</sup>. Wynagradzanie według zasług nie dopuszcza ponadto do sytuacji, w której najlepsi z żołnierzy mogliby poczuć się skrzywdzeni i niesłusznie zdeprecjonowani.

<sup>44</sup> Tamże, II 1, 22; VI 2, 4-6.

<sup>45</sup> Tamże, I 6, 11; I 6, 18: "[...] w nauczaniu żołnierzy największy sukces osiągnie ten, kto urządzi zawody w każdej dyscyplinie wojskowej i wyznacza nagrody". Tamże, II 4, 10.

<sup>46</sup> Cyrus wypowiada myśl o znikomej wartości słów. Tamże, III 3, 50-51 i III 3, 54-55.

<sup>47</sup> Tamże, II 4, 9; III 3, 6: "[...] rozdał pieniądze taksjarchom [...], żeby oni także mogli zachęcać swoich podwładnych nagrodami.

<sup>48</sup> Tamże, II 1, 23; IV 1, 4.

<sup>49</sup> Tamże, II 1, 30; II 3, 17-23.

<sup>50</sup> Tamże, II 2, 20; II 3, 15.

Cyrus życzył sobie osiągnąć takie postanowienie przede wszystkim ze względu na szlachtę: sądził, że oni będą bić się lepiej, wiedząc, że ich wspaniałe, bohaterskie czyny będą nagradzane wspaniałymi nagrodami. Obecna chwila wydawała mu się najodpowiedniejsza [...], dlatego że i szlachta zaczęła obawiać się, żeby ich nie zrównać z pospólstwem<sup>51</sup>.

Cyrus zna przyczyny powstawania u ludzi stanów emocjonalnych, takich jak tchórzostwo, zuchwalstwo, odwaga. Potrafi przewidzieć towarzyszące im reakcje psychiczne oraz skutki działania zarówno odważnych, jak i tchórzliwych i zuchwałych. Ksenofont wykazuje, że jedną z przyczyn sukcesu Cyrusa jest umiejętne wykorzystanie wiedzy o przyczynach i następstwach tych postaw.

Ksenofont ma świadomość destrukcyjnego wpływu lęku na psychikę. Wie jakie sytuacje go wywołują i jak wpływa on na zachowanie ludzi i na wynik ich działań. Tę wiedzę wykorzystuje przy podejmowaniu decyzji i ustalaniu strategii działania, przeważnie wobec wrogów<sup>52</sup>. Jedną z przyczyn strachu jest, według niego, świadomość doznanej porażki. W takiej sytuacji znajdują się wrogowie. Cyrus w rozmowie z Gobryasem argumentuje decyzję szybkiego marszu na Babilon możliwością wykorzystania powstałej, według jego przewidywań, psychozy strachu wśród wrogów<sup>53</sup>. Cyrus mówi:

{...} ludzka masa, gdy czuje się pewnie, wykazuje nieposkromione męstwo, ale jeśli ludzie lękają się, to czym ich więcej, tym bardziej przeraźliwemu i panicznemu lękowi poddają się. Bowiem strach ogarniający ich wzrasta od mnóstwa lękliwych słów, pomnaża się obfitością haniebnych działań, wzmacnia się na widok smutnych i szalonych twarzy. Z tego powodu nie łatwo uśmierzyć strach słowami, niełatwo wchodzi w żołnierz męstwo, [...] albo wraca im przytomność umysłu [...]. Odwrotnie, im bardziej będziesz nakazywał im męstwo, za tym bardziej beznadziejne będą oni uważali swoje położenie.

Xen., *Cyrop.*, V 2, 33-34

<sup>51</sup> W wyniku nobilitowania Persów pochodzących z ludu. Tamże, II 1, 15 nn.

<sup>52</sup> Tamże, III 3, 18: "[...] wrogowie będą się nas bardziej bać, gdy dowiedzą się, że my [...] wyszliśmy im naprzeciw". Por. tamże, III 3, 24; IV 2, 21; VII 5, 21-22; wykorzystuje strach Medów przed okrucieństwem Kiaksaresa: IV 5, 19-21; list do Kiaksaresa zawiera wyraźne pogróżki pod adresem króla: IV 5, 30-32.

<sup>53</sup> Tamże, V 2, 33-37.

Zdecydowane działanie wojsk Cyrusa ma także na celu niedopuszczenie do wyzwolenia się wśród wrogów zuchwałości:

[...] oni będą groźni, jeżeli ośmielą się. Nie widząc nas i myśląc, że my skryliśmy się przed nimi ze strachu, oni, bądź pewny, szybko pozbędą się tego przerażenia, które ogarnęło ich początkowo. W miejsce tego w nich zagnieździ się zuchwałość tym większa, im dłużej nie będą nas widzieli.

Xen., *Cyrop.*, V 2, 31-32

Ksenofont jakkolwiek wierny jest pogładowi, że zwycięstwo odnoszą jedynie ludzie dzielni, natomiast zuchwali ponoszą klęskę<sup>54</sup>, to jednak, wydaje się, że przypisuje postawie zuchwałej jakąś groźną siłę. Bohater Ksenofonta obawia się wielkiej liczby ludzi. W tej obawie Cyrusa dochodzi do głosu poczucie realizmu autora: ludzie, nawet pozbawieni dzielności, ale działający śmiało i w wielkiej liczbie, mogą okazać się groźni. Niebezpieczeństwo zuchwałej postawy wrogów polega na możliwości wzbudzenia strachu u przeciwnika. Taka sytuacja ma miejsce, gdy na wieść o tym, że Krezus ściąga olbrzymie wojsko z różnych stron świata na wojnę z Persją, żołnierze Cyrusa przestraszyli się<sup>55</sup>. Cyrus zauważywszy objawy strachu i mając świadomość, że: [...] smutek mógł przynieść wojsku szkodę, a dziarskość na odwrót - pożytek" [Xen., *Cyrop.*, VI 2, 13], wezwał do siebie adiutantów, pozwolił też przysłuchiwać się każdemu, kto tylko chciał, i gdy się zebrali wygłosił mowę, w której dokładnie omówił sytuację Persów i sprzymierzeńców oraz wrogów<sup>56</sup>. W mowie, która ma przekonać żołnierzy, że nie mają racjonalnych podstaw, aby obawiać się wroga, Cyrus zwraca uwagę na: większą liczebność własnych wojsk, w tym także konnicy, lepsze uzbrojenie<sup>57</sup>, zmodyfikowane wozy bojowe zapewniające lepszą efektywność działań i większe bezpieczeństwo kierujących nimi ludzi<sup>58</sup>, wielbłądy płoszące konie nieprzyjaciół<sup>59</sup>. Po-

<sup>54</sup> Tamże, III 2, 6 i 9-10; III 1, 3-6; VII 2, 1 i 5; VII 2, 23-24.

<sup>55</sup> Tamże, VI 2, 9-12.

<sup>56</sup> Tamże, VI 2, 13-20.

<sup>57</sup> Tamże, VI 2, 15-16.

<sup>58</sup> Tamże VI 2, 17; por. VI 1, 29-30; VI 1, 52-55.

<sup>59</sup> Tamże, VI 2, 18.

nadto uświadamia żołnierzom, że wódz nieprzyjaciół, Krezus, już wcześniej okazał się tchórzliwszy nawet od asyryjskiego króla<sup>60</sup>. Sugeruje także przypuszczalny brak wiary nieprzyjaciół we własne siły, czego dowodem ma być werbowanie najemników<sup>61</sup>.

Racjonalne argumenty Cyrusa usuwają strach żołnierzy, przywracają im odwagę i chęć walki z wrogiem, bowiem przekonują ich, że mają daleko większe możliwości niż wrogowie.

Liczne przykłady w *Cyropedii* potwierdzają, że Ksenofont podziela pogląd Prodikosa, według którego odwaga i dzielność są pojęciami tożsamymi. Odważnym jest ten, kto wie co dobre, czyli możliwe do osiągnięcia przez człowieka o określonych możliwościach i znajdującego się w określonych warunkach, i wie także co złe, czyli niezgodne z możliwościami. Autor przedstawia więc odwagę jako postawę całkowicie racjonalną, sprowadzoną do poznania ostatecznych wartości rzeczy w aspekcie dobra i zła, wynikającą z wiedzy o dzielności, natomiast strach i zuchwalstwo jako postawy irracjonalne, wynikające z braku tej wiedzy. Cyrus zawsze wie co dobre, a co złe dla niego i dla każdego innego człowieka<sup>62</sup>.

Cyrus zna możliwości swoich żołnierzy. Wie na co ich stać. Wie, że są oni doskonale przygotowani pod względem fizycznym i wojskowym<sup>63</sup>, przekonani, że ich własna dzielność jest dla nich pożyteczna. Zdaje sobie jednak sprawę, że świadomość korzyści płynących ze zwycięstw dostarcza żołnierzom motywacji i chęci działania, ale tylko pod warunkiem, że są oni odważni. Odwaga jest warunkiem dobrego działania. Wódz pragnąc zapewnić sobie dobre, odważne działanie żołnierzy, uczy ich umiejętności określania tego co dobre i złe. Imperatyw nauczania o dzielności wynika z poznania właściwego człowiekowi zachowania: każdy robi tylko to,

<sup>60</sup> Tamże, VI 2, 19; Krezus już dwukrotnie uciekał przed wojskiem Cyrusa; por. IV 1, 8-9 i IV 2, 29.

<sup>61</sup> Tamże, VI 2, 20.

<sup>62</sup> Tamże, III 3, 13-19; IV 2, 21-22; IV 4, 5-8; IV 5, 46-50; IV 2, 38-44; IV 5, 32. Wie co złe. Złe jest to, co budzi w nim racjonalnie uzasadnioną obawę. Por. II 1, 11; V 1, 8; III 3, 69: "[...] Cyrus z obawy, aby Persowie [...] nie ponieśli straty ze strony przeważającej liczby przeciwnika, rozkazał odstąpić".

<sup>63</sup> Tamże, III 3, 9; W wojsku Cyrusa (bez Medów i sprzymierzeńców) było 1000 Persów pochodzących ze szlachty, którzy odebrali bardzo staranne wychowanie państwowe.

czego się nie boi (uważając to za dobre), unika zaś tego, czego się obawia, ponieważ uważa to za złe dla siebie.

Ponieważ dla Ksenofonta, podobnie jak dla Prodikosa, wiedza o dobru i złu jest wynikiem poznania siebie samego - swoich możliwości, jego bohater nieustannie troszczy się o to, aby jego żołnierze posiadali racjonalną wiedzę o swoich możliwościach<sup>64</sup>. Strach ogarniał żołnierzy ilekroć utracili wiedzę o swoich możliwościach, a wraz z nią wiedzę o tym, co dla nich dobre, a co złe. Najczęściej stosowanym przez Cyrusa sposobem usuwania strachu i budzenia odwagi jest porównywanie ich możliwości z możliwościami wrogów. Przez to porównanie tym dokładniej i pełniej uświadamia swoim żołnierzom, że wrogowie są od nich słabsi i dlatego nie powinni się ich obawiać.

[...] wyruszymy na nieprzyjaciół, o których wiem dokładnie, że są zbyt nie-  
doświadczeni, by walczyć z nami.

Xen., *Cyrop.*, I 5, 11

Wyjaśnia im przyczyny słabości wrogów. Wrogowie nie wiedzą, że dzielność nie polega tylko na wyszkoleniu wojskowym, lecz także na umiejętności znoszenia trudów, a tej ostatniej nie posiadają<sup>65</sup>. Żołnierze Cyrusa natomiast w przeciwieństwie do wrogów potrafią znosić trudy: głód, pragnienie, czuwanie w nocy<sup>66</sup>. Te atuty czynią ich silniejszymi. Przekonać ich o tym może ich własne doświadczenie.

Nie zapomnijmy, jakie były bohaterskie czyny będące przyczyną wszystkich tych dóbr [...] to była i umiejętność obchodzenia się bez snu tam, gdzie to było konieczne i zdolność łatwego znoszenia trudów i nędzy i szybkie marsze i nieugiętość w obliczu wroga.

Xen., *Cyrop.*, III 3, 8

Inne przyczyny przewagi żołnierzy Cyrusa nad wrogami to: lepsze uzbrojenie i lepszy sprzęt<sup>67</sup>, większe zahartowanie w bojach.

<sup>64</sup> Tamże, IV 3, 10-14; III 4, 12.

<sup>65</sup> Tamże, I 5, 11; III 3, 50.

<sup>66</sup> Tamże, I 5, 12; II 2, 13; IV 2, 45-46.

<sup>67</sup> Tamże, VI 4, 16-17; por. VI, 2, 16-17.

Wy zahartowani jesteście w bojach daleko bardziej niż wrogowie, żyliście razem i stanowiliście bojową kolumnę znacznie dłuższą niż oni.

Xen., *Cyrop.*, VI 4, 14

Cyrus zwraca swoim żołnierzom uwagę, że wrogowie nie mają do siebie zaufania: [...] u wrogów nowozaciągnięci w swoich sąsiadach widzą zdrajców (Xen., *Cyrop.*, VI 4, 14). Żołnierze Cyrusa wierzą sobie nawzajem i to wzmacnia ich siły: [...] wy wiecie, że bić się będziecie ramię w ramię z ludźmi zawsze gotowymi przyjść z pomocą swoim towarzyszom [...] żołnierze wierzący jeden drugiemu będą bić się o władnięci jednym wspólnym zapalem, nie ustępując ani na krok [VI 4, 14-15]. Brak zaufania, zdaniem Cyrusa zmniejsza poczucie bezpieczeństwa i powoduje, że w sytuacji zagrożenia człowiek przeświadczony lub podejrzewający, iż zdany jest wyłącznie na własne siły wybierze ucieczkę jako mniejsze zło<sup>68</sup>: "[...] ci, którzy są nieufni będą myśleli tylko o jednym -- jakby najszybciej uciec z pola bitwy [VI 4, 15]".

Zaufanie, według Cyrusa, zdobywa się wskutek doświadczeń wojennych oraz w czasie wspólnego życia w namiocie. Z myślą o wytworzeniu w żołnierzach wzajemnego zaufania oraz więzi uczuciowo-emocjonalnych Cyrus zorganizował życie w obozie na wzór spartański.

Cyrus wiedział, że wspólne życie żołnierzy wzbudza pragnienie nieopuszczania siebie nawzajem, bowiem wiedział, że nawet zwierzęta które trzymane były razem tęsknią w rozłące.

Xen., *Cyrop.*, II 1, 28

Wspólne życie żołnierzy w namiocie powoduje także, zdaniem Cyrusa, lepsze poznanie siebie nawzajem, czego następstwem jest powstawanie w nich poczucia wstydu, który ich bardziej powstrzymuje przed popełnieniem niegodnego czynu niż ludzi przeświadczonych o swojej ananimowości<sup>69</sup>.

Cyrus zna wrogów i dlatego potrafi przewidzieć ich zachowanie, a tym samym przebieg i wynik starć<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Por. tamże, III 1, 3; III 3, 51; III 3, 60 i 63-67; IV 2, 29.

<sup>69</sup> Tamże, II 1, 25.

<sup>70</sup> Tamże, I 6, 8; III 3, 47; VI 1, 39-40; IV 2, 21; [...] oni zachowują się jak zbiegli i dogonieni niewolnicy [...], jedni z nich zaczną błagać was



Jeżeli oni będąc w umocnieniach, zdecydowali się porzucić je, ratując się ucieczką, to [...] oprą się nam w otwartym polu? Jeżeli jeszcze nie znając nas, nie odważyli się zetrzeć z nami, to mogą oprzeć się teraz, gdy ponieśli porażkę i doznali od nas wiele zła? Jeżeli najdzielniejsi polegli, to tchórze wystąpią przeciw nam?

Xen., *Cyrop.*, IV 1, 10

Wódz dzieląc się z żołnierzami tą wiedzą, umacnia w nich odwagę i chęć podjęcia działań uznanych przez niego za dobre i bezpieczne.

Cyrus nie tylko sam potrafi każdorazowo rozpoznać prawdziwe dobro (W *Cyropedii* najczęściej określane jest ono mianem "tego co lepsze"), ale także potrafi przekonać ludzi, z pomocą których chce to dobro osiągnąć, że jego pogląd jest słuszny. Cyrus przedstawiając lub sugerując ludziom swoją koncepcję dobra, stara się (zawsze z dobrym skutkiem) wykazać, że jest ona lepsza niż inna ze względu na wynikającą z niej korzyść dla nich samych<sup>71</sup>. Na przykład, Cyrus pragnąc utworzyć własną konnicę, nakłania Persów, aby nauczyli się jeździć konno, uzasadniając to ich osobistą korzyścią:

Jeżeli będziemy mieć konnicę [...], wtedy [...] możemy rozprawić się z wrogiem i bez sojuszników [...]. I wtedy sojusznicy będą w stosunku do nas skromniejsi.

Xen., *Cyrop.*, IV 3, 7

W *Cyropedii* dobro prawdziwe jest zawsze racjonalnie uzasadnione, a jego kryterium stanowi pożytek. Cyrus potrafi przekonać ludzi, że dobre i pożyteczne jest to, co jest takim w skutkach, niezależnie ani od chwilowych trudów i wyrzeczeń, jakie trzeba ponieść, ani od przyjemności czy doraźnych korzyści.

[...] w tej chwili osiągnięcie bogactwa może wzbogacić nas tylko krótkotrwale. Ale jeżeli nie będziemy uganiać się za bogactwem, a postaramy się osiągnąć

---

o litość, drudzy uciekną, trzeci zdazorientują się i nie będą wiedzieli co robić. [...] Weźmiemy ich do niewoli". V 2, 33-36; IV 4, 8.

<sup>71</sup> Tamże, II 1, 11; III 3, 13-19; IV 2, 21-22; IV 4, 5-8; IV 2, 42; IV 2, 44; IV 5, 46-50.

to, co przyniesie bogactwo, wtedy [...] dostarczymy sobie i wszystkim naszym sojusznikom dobrobytu bardziej długotrwałego.

Xen., *Cyrop.*, IV 2, 44

Umiejętność przekonania ludzi co do słuszności własnych decyzji oraz umiejętność utożsamienia interesu własnego z interesem innych ludzi, co jest możliwe dzięki wiedzy o potrzebie i sposobie zaspokajania wrodzonego im instynktu dążenia do własnego dobra, zapewnia Cyrusowi sukces, bowiem czyni z ludzi posłusznych wykonawców zamierzeń Cyrusa.

Posłuszeństwo ludzi jest podstawowym warunkiem powodzenia przedsięwzięć wodza. Cyrus znając naturę człowieka wie, że posłuszeństwo nie jest ludziom dane z natury<sup>72</sup>, lecz jest z ich strony wynikiem kalkulacji. Dlatego nie będzie posłuszny ten, kto uzna tę postawę za szkodliwą dla siebie. Na tę prawidłowość natury ludzkiej zwrócił Cyrusowi uwagę Kambyzes, mówiąc:

[...] jeżeli człowiek sądzi, że posłuszeństwo przyniesie mu szkodę, to ani rozkazami nie uczynisz go posłusznym ani darami nie skłonisz. Przecież nikt dobrowolnie nie przyjmuje darów, które mu szkodę przyniosą.

Xen., *Cyrop.*, I 6, 21

Jak wobec tego można uzyskać posłuszeństwo ludzi? "Być mądrzejszym" od poddanych, poucza Kambyzes, powiem:

[...] ludzie ze szczególną gotowością są posłuszni temu, kogo uważają za mądrzejszego od siebie w tych sprawach, gdzie idzie o ich własny interes.

Xen., *Cyrop.*, I 6, 21

W swej wypowiedzi król zwraca Cyrusowi uwagę, że posłuszeństwo musi się ludziom opłacać bardziej niż nieposłuszeństwo i że ludzie chętnie poddają się woli tego, w kim widzą gwarancję uzyskiwania

<sup>72</sup> Ksenofont we wstępie wyraża pogląd, że "[...] trzoda bardziej chce być posłuszna pastuchom niż ludzie władcom" i że "[...] ludzie na żadnych chętniej nie powstają jak na tych, których posądzają o pragnienie ustanowienia nad nimi władzy" [I 1, 2]. Nie wyciąga z tego wniosku, że zapanowanie nad człowiekiem jest niemożliwe. Przykład Cyrusa udawadnia, że jest to możliwe, ale pod warunkiem, że ktoś czyniłby to zrecznie (ze znużeniem) (ἐπιστάμενος). Na czym polega ta umiejętność, wykazuje w całym dziele. Tamże, I 6, 20.

dla siebie korzyści<sup>73</sup>. Jest jeszcze inna, proponowana przez Cyrusa, metoda uzyskiwania posłuszeństwa: chwalenie (ἐπαίνεῖν) i wynagradzanie (τιμᾶν) posłusznego i na odwrót, karanie (κολάξειν) i pozbawiania czci (ἀτιμάξειν) nieposłusznego<sup>74</sup>. Kambyzes nie neguje skuteczności tej metody, zauważa tylko, że jest to sposób zmuszający ludzi być posłusznymi z konieczności<sup>75</sup>. Cyrus w swej praktyce wodza będzie stosował obie te metody z równym powodzeniem. Konieczności, do której nieco sceptycznie odnosi się Kambyzes, Cyrus nada sankcję prawną: ustanowi przepis, który zyska akceptację zainteresowanych<sup>76</sup>.

Ludzie muszą nie tylko wiedzieć, że dowodzący nimi człowiek jest od nich mądrzejszy w określaniu tego, co dla nich dobre, ale także muszą być przekonani, że ich nie oszuka. Zaufanie jest podstawą posłuszeństwa. Według Kambyzesa nie straci zaufania swoich żołnierzy wódz, który nie będzie obiecywał tego, czego może nie być w stanie spełnić<sup>77</sup>. W wypowiedzi Kambyzesa postulat prawdziwości wodza jest uzasadniony psychologicznie. Ludzie porównani są w swych odruchach do psów, które często oszukiwane przestają wierzyć<sup>78</sup>.

Jeżeli wpajając nadzieję w dusze ludzi na przyszłe dobra oszuka ich, to nie może ich przekonać nawet wtedy, gdy jego obietnice będą całkiem możliwe do spełnienia.

Xen., *Cyrop.*, I 6, 19

Cyrus zawsze spełnia dane przez siebie obietnice<sup>79</sup>. Pokazuje to między innymi przykład Araspasa, którego Cyrus posłał do wrogów

<sup>73</sup> Tamże, II 4, 10; V 1, 28; VII 2, 5-8; VII 2, 11: "[...] uważam za rzecz słuszną, aby żołnierze odnieśli jakąś korzyść. [...] jeśli nie otrzymają żadnego plonu swoich trudów, nie będę mógł dłużej utrzymać ich w posłuszeństwie".

<sup>74</sup> Tamże, I 6, 20.

<sup>75</sup> Tamże, I 6, 21.

<sup>76</sup> Tamże, IV 3, 22-23.

<sup>77</sup> Tamże, I 6, 19: obietnice niepewne niech robią na jego polecenie inni ludzie.

<sup>78</sup> Tamże, I 6, 19.

<sup>79</sup> Tamże, III 2, 16; III 2, 13 i 25; V 2, 8; V 3, 19; V 4, 11; VI 1, 11; zabicie króla Asyrii (VII 5, 30) jednocześnie spełniało daną Gobryasowi obietnicę pomszczenia jego syna, por. V 6, 8.

w charakterze szpiega. O tym człowieku powszechnie sądzono, że jest zdrajcą<sup>80</sup>. Cyrus przy spotkaniu wita go w obecności wojska z honorami i dziękując mu za wyświadczone im przysługi mówi: "Ja Arasp, pamiętam o danych ci obietnicach i godnie odwzięczę się tobie [...]". Zwraca się do żołnierzy:

Wszyscy powinniście uważać go za dobrego męża. Wszak dla naszego dobra naraził się on na niebezpieczeństwo i wziął na siebie winę, która bardzo obciąża.

Xen., *Cyrop.*, VI 3, 16

W innym miejscu Ksenofont bardzo wyraźnie podkreśla, że Cyrus potrafił wzbudzić do siebie zaufanie. Każe powiedzieć Medowi:

[...] teraz my tak wierzymy tobie, że będąc z tobą we wrogiej ziemi, nie boimy się niczego, a bez ciebie nam straszno i powrócić.

Xen., *Cyrop.*, V 1, 26

Jest jeszcze inny sposób uzyskiwania posłuszeństwa: wzbudzenie w ludziach uczucia wdzięczności, przywiązania i przyjaźni<sup>81</sup>. Kambyzes proponuje wodzowi: radować się, gdy żołnierze doznają radości, smuć, gdy mają przykrość, dbać, by nie popełnili pomyłki, pomagać, gdy znajdują się w potrzebie, trudzić się tak samo jak oni<sup>82</sup>. Te formy zachowań wodza Kambyzes nazywa dobrodziejstwami:

[...] ludzie powinni jasno uświadomić sobie, że otrzymują od ciebie dobrodziejstwa.

Xen., *Cyrop.*, I 6, 24

Wyświadczanie ludziom dobrodziejstw ma ponadto, według Cyrusa, zapobiec wyzwalaniu się w nich zazdrości w przypadku osiągnięcia przez wodza zwycięstw<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Tamże, VI 1, 45; por. VI 1, 39.

<sup>81</sup> Tamże, I 6, 24; miłość poddanych i miłość przyjaciół osiąga się tymi samymi metodami; I 6, 11; V 4, 14 "[...] niech bogowie dadzą dużo szczęścia tym żołnierzom, ale stokroć więcej temu, kto zrobił ich takimi, jakimi są".

<sup>82</sup> Tamże, I 6, 24-25.

<sup>83</sup> Tamże, II 4, 10.

Metoda dobrodziejstw, często połączona z formą współzawodnictwa, którą Cyrus stosuje wobec poszczególnych osób i całych narodów, jest jedną z najskuteczniejszych i najczęściej stosowanych przez niego metod uzyskiwania posłuszeństwa. Ksenofont dużo miejsca poświęca dobrodziejstwom. Zgodnie z idealistycznym założeniem, którego - zdaje się - Ksenofont w pełni nie podziela, ludzie kochają i poważają tych, którzy wyświadczyli im dobrodziejstwa, a ich wdzięczność, traktowana jako cnota kardynalna, jest skutkiem doznanych dobrodziejstw<sup>84</sup>. Można znaleźć w *Cyropedii* przykłady występowania spontanicznych odruchów wdzięczności. Tak można chyba ocenić motywy niektórych Medów wyruszających z Cyrussem w pościg za wrogiem.

Poszli z nim ci, którzy niegdyś polowali z nim i szczerze polubili go za przyjacielskie traktowanie, ci, którzy byli mu wdzięczni za ocalenie od grożących im niebezpieczeństw [...] Ci, którzy pragnęli odwdziaczyć się mu za dobrodziejstwa okazane wtedy, gdy Cyrus wychowywał się w Medii. Przez swą życzliwość uzyskał dla nich wiele łask od dziadka.

Xen., *Cyrop.*, IV 2, 10

Cel dobrodziejstw jest zawsze utylitarny<sup>85</sup>. Przypomina zasadę Prodikosa: "ręka rękę myje"<sup>86</sup>. Bardzo wyraźnie utylitarny cel wyeksponowany został w mowie Cyrusa do taksjarchów perskich. Cyrus przekonuje ich, że będzie korzystniej dla nich, jeżeli poczekają z uczcią na sprzymierzeńców oraz im powierzą rozdział łupów. Według Cyrusa takim postępowaniem zapewnią sobie ich wdzięczność i wierność, co jest więcej warte niż bogate łupy, bowiem z pomocą sprzymierzeńców będą mogli w przyszłości osiągnąć daleko większe korzyści, niż bez ich pomocy<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Tamże, I 6, 11; III 1, 30; III 1, 41; III 2, 16; III 1, 42; V 3, 20; V 1, 28-29; VI 1, 47-48. Program wychowania perskiego przewidywał nauczanie wdzięczności. Niewdzięczność (ἀχαριστία) była karana chłostą. Sądono, że niewdzięczni zaniedbują rodziców, przyjaciół, ojczyznę, bogów i są bezwstydni (ἀναίσχυτοι); por. I 2, 7.

<sup>85</sup> Tamże, V 3, 2; V 3, 31-33; IV 5, 52-53.

<sup>86</sup> Por. Ps.-Plat., *Akajochus*, 366 C.

<sup>87</sup> Xen., *Cyrop.*, IV 2, 38-45.

[...] mało zyskamy, jeśli okaże się, że nie troszczymy się o sprzymierzeńców. Przecież ich wierność i gorliwość cenniejsza dla nas niż uczta [...] Jeżeli ujawni się, że my pogardzając naszymi sojusznikami, zabraliśmy się do uczty [...], to uważajcie, abyśmy [...] nie osłabili swoich sił, pozbawiając się sojuszników [...]. Wydaje mi się, że lepiej będzie okazać się w oczach sojuszników ludźmi wysoko ceniącymi sprawiedliwość, i tym samym jeszcze silniej przywiązać ich do siebie, niż wziąć większą część zdobyczy.

Xen., *Cyrop.*, IV 2, 38-42

W tym wypadku Cyrus wyświadcza dobrodziejstwo za pośrednictwem żołnierzy. Takich sytuacji jest w *Cyropedii* więcej. Cyrus wie, że człowiek wybiera zawsze to, co dla niego lepsze lub - w sytuacji niekorzystnej - mniejsze zło. Dlatego jego dobrodziejstwa często mają charakter ultimatum, bardziej lub mniej wyraźnego, w zależności od sytuacji i osób, wobec których są zastosowane. Ultymatywny charakter dobrodziejstw Cyrusa uwidacznia się w wielu miejscach *Cyropedii*<sup>88</sup>. Na przykład w mowie do jeńców<sup>89</sup> Cyrus mówi:

Wszystkim, którzy zdadzą broń będzie zabezpieczony pokojowy byt i wszystko to, co my rzetelnie przyrzekamy. Przeciw tym, którzy nie złożą broni, my wyprawimy się w bój. Jeżeli ktoś z was będzie sprzyjał nam w słowach i czynach, z tym obejdziemy się jak z dobroczyńcą i przyjacielem a nie jak z niewolnikiem.

Xen., *Cyrop.*, IV 4, 11-12

Czasem dobrodziejstwa Cyrusa mają charakter jawnego przekupstwa. Cyrus nie waha się dla pomyślnego wyniku swych zamierzeń posłużyć się przekupstwem. Korzysta w tym przypadku z wiedzy o mało pochlebnej dla człowieka skłonności przedkładania własnej korzyści ponad wierność i lojalność. O ile w przypadku Medów, którzy wezwani do powrotu przez Kiaksaresa odmówili wykonania rozkazu i pozostali z Cyrusem, Ksenofont łagodzi kalkulacyjny, wyrachowany aspekt ich wyboru przez motywowanie go strachem przed okrucieństwem króla, poczuciem odpowiedzialności za losy sprzymierzeńców, bogobojuścią, przywiązaniem do Cyrusa<sup>90</sup>, o tyle zachowanie się

<sup>88</sup> Tamże, III 2, 13; III 2, 18-22.

<sup>89</sup> Tamże, IV 4, 10-13.

<sup>90</sup> Tamże, IV 5, 19 i V 1, 19-29.



posłańca Kiaksaresa oraz przybyłych z nim Medów jednoznacznie określa jako rezultat ich sprzedajności<sup>91</sup>.

Cyrus metodą dobrodziejstw stosuje wobec wszystkich tych ludzi, których wdzięczność może być dla niego pożyteczna. W jego właśnie działaniu najbardziej uwidacznia się ów utylitarny cel zarówno dobrodziejstw, jak i wdzięczności. Cyrus zawsze stara się uchodzić w oczach ludzi za człowieka, który za okazane dobrodziejstwa hojnie odwdzięcza się. Wie on, że każdy człowiek, zarówno dzielny, jak i pozbawiony dzielności dąży do zapewnienia sobie dobra. Różnica między nimi polega jedynie na tym, że człowiek dzielny zapewnia sobie dobro, podejmując właściwe działanie od razu, natomiast pozbawiony dzielności właściwe działanie podejmuje dopiero po uprzednio doznanej porażce, po doświadczeniu zła i zrozumieniu jego przyczyn<sup>92</sup>. Ostatecznie dzielnymi w jakimś stopniu, to znaczy postępującymi właściwie, będą wszyscy. W *Cyropedii* właściwe postępowanie zawsze oznacza postępowanie zgodne z wolą Cyrusa.

Szereg przykładów w *Cyropedii* ilustruje schemat, według którego konsekwencją doznanego na skutek braku wiedzy dzielności zła jest poznanie siebie samego, czyli swoich możliwości<sup>93</sup>. Przykładem jest Krezus i król Armenii, którzy nie posiadając wiedzy o swoich możliwościach, odważyli się wystąpić przeciw Cyrusowi<sup>94</sup>. Ich zachowanie było błędne, znamionowało zuchwalstwo i w konsekwencji przyniosło im zło<sup>95</sup>. Pokonani przez Cyrusa uzyskali wiedzę o sobie samych, która pozwoliła im dostrzec, co jest dla nich dobre, a co złe. Od tej chwili postępowali zgodnie z tą wiedzą, zapewniając sobie dobro i pożytek<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> Tamże, IV 5, 24-25.

<sup>92</sup> Tamże, III 1, 32 i 35; III 2, 9.

<sup>93</sup> Tamże, III 1, 18-23; VII 2, 23-25.

<sup>94</sup> Król Armenii na żądanie Cyrusa, żeby natychmiast przysłał wojsko i wypłacił daninę, odpowiedział organizowaniem zbrojnego oporu, por. Xen., *Cyrop.*, III 1, 1-2. Krezus walczył przeciw Cyrusowi trzykrotnie: dwa razy jako sprzymierzeniec Asyrii i raz jako wódz naczelny; por. II 1, 5; III 3, 29; VII 2, 22; IV 1, 8; IV 2, 29; VI 2, 9-10, VI 2, 19; VI 3, 11.

<sup>95</sup> Tamże, III 1, 3-13 i 19; VII 2, 1 i 5.

<sup>96</sup> Tamże, III 2, 15-16; VII 2, 26-28.

Nie bez znaczenia jest pomoc udzielana przez Cyrusa tym ludziom, na których dzielności Cyrusowi zależy. Polega ona na wspólnym darowaniu im "win" i ponadto na wyświadczeniu im dobrodziejstw, i zapowiedzi dalszych korzyści<sup>97</sup>. Dzięki takiemu postępowaniu Cyrus zapewnia sobie ich wdzięczność i bezwzględne posłuszeństwo. Gwarancją posłuszeństwa jest dla Cyrusa ich dzielność, którą nabyli wraz z poznaniem siebie samych. Równocześnie bowiem z osiągnięciem tej wiedzy zrozumieli, że "przyjaźń" z Cyrusem i wzajemne świadczenie sobie dobrodziejstw jest dla nich lepsze, korzystniejsze niż ryzyko wystąpienia przeciw niemu.

Umiejętność posługiwania się różnego rodzaju dobrodziejstwami w znacznym stopniu przyczynia się do osiągnięcia przez Cyrusa sukcesów.

Kolejną przyczyną sukcesu jest zdolność przewidywania przez niego zdarzeń na podstawie wiedzy o motywach działania człowieka, o jego reakcjach i sposobie myślenia<sup>98</sup>. Przykładem tej umiejętności jest wypowiedź bohatera skierowana do Kiaksaresa na wieść o tym, że król Armenii nie wypłacił daniny i nie przysłał wojska (Xen., *Cyrop.*, II 4, 12-14).

[...] sądzę, że ja potrafię dokonać, że on i wojsko ci przyśle i wypłaci daninę. Mam także nadzieję, że po tym będzie się on odnosił do nas bardziej przyjaźnie niż teraz.

Xen., *Cyrop.*, II 4, 14

Ta sama umiejętność pozwala mi przewidzieć, którzy ludzie mogą być jego sprzymierzeńcami. Będą nimi ci, dla których sojusz z Cyrusem będzie z jakichkolwiek powodów korzystny lub będzie dla nich mniejszym złem<sup>99</sup>. Przykład stanowią Hirkańczycy, poddani i sprzymierzeńcy Asyrii, którzy po przegranej przez Asyrię bitwie zaproponowali Cyrusowi przystąpienie do niego, uznawszy dalszy

<sup>97</sup> Tamże, III 1, 34; III 2, 13; III 2, 18-21; III 2, 26; VII 2, 26-28.

<sup>98</sup> Tamże, I 6, 8; I 6, 9; Cyrus uśpił czujność przeciwnika przez posłużenie się pretekstem polowania, por. II 4, 16-17 i 20-21; II 4, 24. Treść listu do Kiaksaresa wskazuje, że Cyrus przewidział, iż poddani króla pozostaną z nim, por. IV 5, 27-33.

<sup>99</sup> Tamże, I 6, 10; VI 1, 48.

sojusz z Asyrią za niekorzystny dla siebie<sup>100</sup>. Ten wybór był dla nich korzystny, bowiem:

[...] Cyrus dał im przyrzeczenie pod przysięgą i obiecał, że jeżeli wykonają to, co obiecali, będzie uważał ich za swoich wiernych przyjaciół i otrzymają od niego prawa takie, jakie mają Persowie i Medowie.

Xen., *Cyrop.*, IV 2, 8

Pożyteczność sojuszy z Cyrusem często polega na możliwości zaspokojenia w człowieku uczucia zemsty. Tak dzieje się w przypadku Gobryasa<sup>101</sup> i Gadatasa<sup>102</sup>. Cyrus świadomy, że pragnienie zemsty za doznane krzywdy, podsycane uczuciem nienawiści, skłania człowieka do niełojalności, sam wyszukuje takich ludzi<sup>103</sup>.

Powiedzcie, czy was jedynych asyryjski król uważa za swoich wrogów, czy znacie i innych jego wrogów.

Xen., *Cyrop.*, V 2, 25

Ksenofont opowiada się za poglądem Prodikosa, według którego dzielności nie traci tylko ten człowiek, który zdobył ją całkowicie - stał się mędrce. Człowiekiem w pełni dzielnym jest w *Cyropedii* jedynie Cyrus. Być dzielnym jest dla niego łatwe i raz zdobytej dzielności nie traci. Człowiek, który dzielność zdobył tylko częściowo, może ją stracić pod wpływem niesprzyjających dla niego zdarzeń. Bohater Ksenofonta wie, że człowiek jest zagrożony utratą dzielności i że ta utrata może nastąpić w wyniku różnych okoliczności. Jedną z przyczyn jest zły przykład ludzi występnych, złych, którzy propagując model życia bez trudów i wyrzeczeń, przyciągają do siebie zwolenników łatwiej niż ludzie dzielni<sup>104</sup>. Ponieważ wie, że natura ludzka jest skłonna do ulegania pokusom, proponuje usunąć z obozu ludzi złych.

<sup>100</sup> Tamże, IV 2, 3-4.

<sup>101</sup> Gobryas spodziewa się, że Cyrus pomści śmierć jego syna zamordowanego przez króla Asyrii. Tamże, IV 6, 7.

<sup>102</sup> Tamże, V 2, 28; V 4, 35.

<sup>103</sup> Z powodu doznanych krzywd wrogami króla Asyrii są Kadusjowie i Sakowie oraz Gadatas. Tamże, V 2, 25-29; V 3, 8-9 i 15.

<sup>104</sup> Tamże, II 2, 23-25; por. Xen., *Memorab.*, II 1, 21-33.

[...] myślę, że podobnych ludzi należy w ogóle wypędzić, jeżeli chcemy mieć zdolne do walki i zdyscyplinowane wojsko.

Xen., *Cyrop.*, II 2, 23

Ksenofont konsekwentnie wykazuje zależność dzielności od posiadania wiedzy o tym, co dobre i złe dla człowieka. Utrata dzielności następuje u ludzi każdorazowo w wyniku utraty tej wiedzy. Po odzyskaniu wiedzy odzyskuje się dzielność. Tak dzieje się, gdy wojsko, które już osiągnęło pewien stopień dzielności, tracąc wiedzę, traci dzielność - odwagę. Cyrus chroni ludzi przed utratą dzielności i w ten sposób zabezpiecza swoje interesy.

Bohater Ksenofonta osiągnął sukces dzięki wiedzy o naturze człowieka. Wykorzystując wiedzę o motywach ludzkiego postępowania, o jego reakcjach, odruchach, potrzebach, o roli zaufania, miłości, przywiązania, o potrzebie własnego bezpieczeństwa, czyli wiedzę psychologiczną, oraz znając uwarunkowania człowieka w sferze fizjologicznej potrafi sprawnie działać, ponieważ jest w stanie zarówno przewidzieć zachowania ludzi w określonych sytuacjach i o określonym nastawieniu psychicznym i kondycji fizycznej, jak i sprowokować pożądane zachowania przez stworzenie potrzebnych do tego warunków. Wiedza o ludziach pozwala mu zyskiwać przyjaciół, sprzymierzeńców, pokonywać wrogów, oceniać prawidłowo kwalifikacje ludzi i ich przydatność dla siebie w zależności od korzyści jaką mogą mu przynieść, wytwarzać wobec siebie pożądane nastawienia ludzi, oddziaływać na nich w różny sposób w zależności od tego, czy chce wzbudzić w nich przyjaźń i zaufanie czy strach.

Danuta Jędrzejczak

#### PRODIKOS OF KEOS AND *CYROPEDIA* BY XENOPHON

In her study the author tries to show the influence of philosophy of Prodikos of Keos on the *Cyropedia* by Xenophon. Prodikos, a sophist, held the opinion that prowess (areté) is some knowledge which can be acquired since it is the knowledge deriving from recognition of one's own self, that is the human nature. The knowledge of one's own self, it is of one's nature, gives the possibility of a correct behaviour which leads to success in life and

secures prosperity and comfort. Prowess is an advantage for oneself and for the others. It can be gained through hard pains and strains, but prowess once attained is not lost.

Cyrus, the king of Persia, the hero of *Cyropedia*, was provided by Xenophon with that knowledge of oneself and of the human nature. Cyrus attained prowess due to his hard and steady work on himself, and he gained knowledge of himself and of the human nature. That deep knowledge of the human nature allowed him to win success, as a result of knowledge of the motives of human behaviour. The knowledge of human nature allowed him to anticipate human behaviour in certain conditions and in certain mental attitudes, as well as to induce certain behaviour by creating proper conditions, to gain friends and allies, to defeat enemies, to recognize properly the situation and qualities of people useful for him and advantages for him which may be brought by people of proper qualifications. The character of Cyrus is in a way a practical application of Prodikos's doctrine of prowess as a knowledge of human nature, a vivid example of the doctrine.