

## ADAM KROKIEWICZ: *GNŌTHI SEAUTON* – POZNAJ SIEBIE!\*

Tekst poniższy zachował się w materiałach po zmarłym 4 marca 1977 roku emerytowanym profesorze filologii klasycznej na Uniwersytecie Warszawskim Adamie Krokiewiczu. Pieczę nad tymi materiałami sprawowała jego dawna uczennica Maria Pąckińska (*secundo voto* Niepołomska), również profesor filologii klasycznej na Uniwersytecie Warszawskim, moja wielce zaprzyjaźniona koleżanka jeszcze od czasu wspólnych naszych studiów, dziś też już nieżyjąca.

W rok po śmierci swojego mistrza Maria Pąckińska wydała z pozostałych po nim materiałów cenny szkic o stoicyzmie<sup>1</sup>. Kiedy w 1992 r. zacząłem pracę w Instytucie Filologii Klasycznej UW, od razu podzieliła się ze mną wiadomością, że po jej mistrzu pozostał w rękopisie tekst mający w nagłówku greckie adagium „Poznaj samego siebie”, niedokończony jednak albo może tylko mechanicznie pozbawiony zakończenia, które zaginęło. Interesując się od dawna pracami naszego wspólnego niegdyś profesora, a w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych propagując intensywnie reedycję tych prac, które poświęcił filozofii starożytnej, zapoznałem się ze znaleziskiem natychmiast i byłem przekonany, że również ono nie powinno pozostać zamknięte w archiwalnej szafie. Maria Pąckińska nie miała w tym względzie jasnego poglądu. Skłaniała się raczej ku niepublikowaniu studium niekompletnego nie tylko wskutek przypadkowej, jak się zdawało, utraty zakończenia, ale także noszącego wewnętrzne ślady zamierzenia szerzej zakrojonego i porzuconego w trakcie pisania. Bliskimi, serdecznymi relacjami przyjaźni powiązana niegdyś ze swoim mistrzem, nie umiała pokonać wewnętrznego oporu przeciw uczynieniu czegoś, co może byłoby wbrew jego intencji i jego woli.

Szanowałem te rozterki i nie nalegałem na publikację, choć pokusa była silna. Potem rzecz poszła w zapomnienie, lecz wracała raz po raz, zwłaszcza ilekroć w podręcznym moim archiwum natrafiałem na kserokopię Krokiewiczowego rękopisu. Niedawno przy takiej okazji postanowiłem skonfrontować moje i niegdysiejsze mojej przyjaciółki rozterki z opinią redaktora „Meandra”, mojego o półtora pokolenia młodszego kolegi i przyjaciela, zdolnego przeto odnieść się do niedokończonego studium znakomitego historyka greckiej filozofii i kultury duchowej w sposób wolny od tych osobowych czynników, które budziły rozterki nas starszych, czyli potraktować to studium jako historyczny zabytek. I oto skutek tej konfrontacji, któremu się z ulgą poddaję.

Niechaj jednak ta łatwa ulga znajdzie choć cień merytorycznego, racjonalnego uzasadnienia. Czym jest to studium na tle innych dzieł świetnego polskiego badacza myśli greckiej? Nie pomyślę się chyba, jeśli powiem, że spośród dzieł Adama Krokiewicza najbliższe treścią i duchem jest *Moralności Homera i etyce Hezjoda*<sup>2</sup>, że przedstawia się jako rodzaj wariantu, może nawet pierwotnego szkicu tamtej książki, porzuconego potem i nigdy już w tej postaci niepodjętego na nowo. Dostępny teraz w druku, szkic ten może posłużyć do wzbogacenia nowego, pełniejszego wizerunku twórczości tego wspaniałego, a po śmierci zagrożonego zapomnieniem interpretatora najgłębszych i najcenniejszych warstw greckiej kultury duchowej, jeżeli twórczość ta znajdzie swego monografistę, na co wedle mojego najmocniejszego przekonania jak mało czyja zasługuje.

Juliusz Domański

\* Redakcja „Meandra” serdecznie dziękuje Córce Autora, Pani Ewie Krokiewicz, za zgodę na opublikowanie tego tekstu.

<sup>1</sup> A. Krokiewicz, *Stoicyzm*, Meander 33, 1978, s. 229–241.

<sup>2</sup> A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, PAX, Warszawa 1959 (przedruk w: id., *Studia orfickie. Moralność Homera i Hezjoda*, Aletheia, Warszawa 2000).

Według tradycji starożytnej słowa *Gnōthi seauton* – „Poznaj siebie!” znajdowały się razem z innymi „arcypożytecznymi – jak mówi Pausaniasz<sup>3</sup> – wskazaniami życiowymi” w delfickiej świątyni Apollina. Świątynia ulegała kilkakrotnie zniszczeniu, ale za każdym razem w czasie odbudowy – czy w w. VI, czy w w. IV p.n.e., czy wreszcie później – pamiętano zawsze o „orędziach delfickich”. Pierwotnie były one zapewne wypisane na drewnianych tablicach, potem zaś ryte na kamieniu, prawdopodobnie na specjalnych kolumnach<sup>4</sup>.

Grecy czcili delfickiego Apollina jako boga, który znał nie tylko przeszłość i teraźniejszość, ale także przyszłość i objawiał ją ludziom, innymi słowy, który posiadał doskonałą wszechwiedzę. Znajomość przyszłości zakłada, że przeszłe wydarzenia są nie mniej pewne i niewzruszone, konieczne i niezmiennie, jak teraźniejsze i przeszłe. Nasuwa się pytanie, co stanowiło uzasadnienie czy podstawę wiary w możliwość wiedzy o tym, co dopiero miało się ziścić.

Pitagoras twierdził pono, że „po pewnych okresach czasu powtarzają się ubiegłe wydarzenia” i że „naprawdę nie ma niczego nowego” na Ziemi<sup>5</sup>. Z tym twierdzeniem zgadza się to, co mówił o pitagorejczykach swoim słuchaczom Eudemos z Rodos, a mianowicie, że jeżeli nauka pitagorejczyków jest prawdziwa, to on, Eudemos, będzie kiedyś tak samo jak teraz wykładać swoim słuchaczom i wszystko w ogóle będzie się znowu tak samo odbywać w przyszłości<sup>6</sup>. Podobnie uczyli Anaksymander, Heraklit, Empedokles i inni „fizycy”, ale z tą ważną różnicą, że ich zdaniem konieczność periodycznego powstawania i zanikania nie ograniczała się, tak jak myśleli pitagorejczycy, do zjawisk tylko ziemskich, lecz dotyczyła całego świata na równi. Naukę Heraklita podjęli i systematycznie rozbudowali stoicy<sup>7</sup>. Za przykład odwagi, z jaką głosili swój dogmat o zawsze takich samych dziejach (powstającego i zanikającego) świata w ciągu jego okresowego istnienia, służyć może między innymi twierdzenie, że proces Sokratesa w Atenach odbywał się już niezliczoną ilość razy bez żadnej różnicy w przeszłości i niezliczoną ilość razy odbywać się jeszcze będzie bez żadnej zmiany w przyszłości<sup>8</sup>.

Jest jasne, że opisana teoria stanowi dostateczną podstawę wiary w możliwość nieomylnego przewidywania przyszłych wydarzeń: przyszłość odbija się w przeszłości jakby w zwierciadle i znajomość dziejów świata z jednego ubiegłego okresu wystarcza, by w następnym wiedzieć w każdej chwili o wszystkim, co będzie albo raczej co musi się ziścić koniecznie. Jasne jest jednak i to, że taka wiedza byłaby zgoła bezużyteczna, że posiadający ją bóg czy człowiek nie mógłby w niczym zmienić cyklicznej, zawsze jednakiej rzeczywistości, że nawet jego własne czyny nie należałyby właściwie do niego, lecz polegały na narzuconym mu z zewnątrz przymusie. Przeciwno mechanicznemu determinizmowi występował z wielką siłą Epikur. Cytamy w *Liście do Menojkeusa*: „Zaprawdę, lepiej byłoby ugiać kark przed guślar-

<sup>3</sup> Paus. X 24, 1.

<sup>4</sup> Por. J. G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, t. V, London 1913, s. 348–349.

<sup>5</sup> Por. Porph. *Vit. Pyth.* 19.

<sup>6</sup> Pythagoric, fr. B 34 Diels-Kranz.

<sup>7</sup> Por. A. Krokiewicz, *Heraklit*, *Kwartalnik Filozoficzny* 17, 1948, s. 32–33.

<sup>8</sup> Por. np. *SVF*, t. II, fr. 625–626.

ską bajką o bogach niż znosić jarzmo przeznaczenia [*heimarmenē*] fizyków, bo tamta zostawia przynajmniej nadzieję, że bogów można wciąż ubłagać, a to przyniata swoją koniecznością nieubłaganie”<sup>9</sup>. Ogół Hellenów wierzył zasadniczo w doskonałą wszechwiedzę i w pożytek wróżb oraz rad Apollina, skoro zaś wierzył w ich pożytek, to nie uznawał odwiecznego przymusu i jego suwerennej władzy nad wszystkim, co tylko się działo na świecie. Teoria zawsze takich samych, periodycznie powracających dziejów świata z pewnością nie służyła tu za podstawę wiary w Apollinową wiedzę o przyszłości, z czego jednak wcale nie wynika, jakoby ta wiara nie miała żadnego „logicznego” podłoża. Jej podłoże przedstawia się w sposób następujący:

Bohaterowie Homera posiadali rozumny „umysł” (*noos*) i namiętne „serce” (*thymos*), to znaczy „zapalcząwą moc woli”, która poruszała ciało i była bezpośrednią oraz samowładną sprawczynią czynów jako takich<sup>10</sup>. Serce mogło być posłuszne albo nieposłuszne umysłowi. W pierwszym przypadku człowiek postępował godziwie, a w drugim wkraczał na manowce zbrodniczej buty (*hybris*). Przypadki nieposłuszeństwa zdarzały się na ogół rzadko. Jeszcze rzadziej zdarzały się one wśród bogów, jako że bogowie posiadali daleko doskonalsze umysły i serca niż ludzie. Zbieżne pomiędzy sobą umysły są uniwersalnym łącznikiem i jednoczą, podczas gdy rozbieżność serc poszczególnych stanowi źródło indywidualnego zróżnicowania. Ponad ludźmi i ponad bogami góruje w pieśniach Homera Mojra – Przeznaczenie, abstrakcyjne pojęcie czystego, niecielesnego, szczytowo rozumnego i doskonałego umysłu<sup>11</sup>. Mojra planuje rzeczywistość, ale jej nie ziszcza. Ziszczają ją dopiero dzięki swoim umysłom oraz (posłusznym im) sercom bogowie, nieśmiertelni władcy świata, i zależni od nich ludzie śmiertelni. Plany Mojry mają silną tendencję, ażeby się ziścić, nie muszą się jednak ziścić koniecznie we wszystkich szczegółach. „Przeznaczenie” jest elastyczne! Tendencja polega na tym, że plany Mojry, dotyczące przyszłej rzeczywistości, są „najrozumniejsze”, a więc jedynie doskonałe, i że liczba serc posłusznym umysłom ma zawsze ogromną przewagę nad liczbą serc im nieposłusznym, objawia się zaś w tym, że żaden czyn popełniony z inicjatywy butnego serca i przeciwny Mojrze nie pozostaje bez wyrównywających go następstw, że każdy jest winą, że winowajca ponosi karę, jaką mu wymierzają prędzej czy później wierni słudzy Mojry, i że Mojra zawsze w końcu zwycięża. Homerowa Mojra wywodzi się prawdopodobnie z przejętych przez Greków wierzeń przedgreckiej ludności Peloponezu i Krety.

Hezjod zastąpił w swojej *Teogonii* mgliste pojęcie Mojry znacznie uchwytniejszym wyobrażeniem przeznaczenia w osobie Zeusa oraz jego suwerennego umysłu (*Dios noos*<sup>12</sup>): Zeus, najmądrzejszy i najsilniejszy z niebian, jedyny władca świata, nie podlega Mojrze, lecz sam ustala arcyrozumnie i arcyprawiedliwie jego przyszłość, tudzież kieruje biegiem doraźnej rzeczywistości przy pomocy podległych i posłusz-

<sup>9</sup> Diog. Laert. X 134; por. Lucr. II 251–262, Cic. *Fat.* 23 i *Nat. deor.* I 69 oraz Diog. Oenoand. fr. 33, kol. II 3–4.

<sup>10</sup> Por. A. Krokiewicz, *Dwie „cnoty” bohaterów Homera*, Meander 6, 1951, s. 18–34.

<sup>11</sup> Por. id., *O Mojrze Homera*, Meander 6, 1951, s. 127–141.

<sup>12</sup> Hes. *Theog.* 1002.

nych sobie bogów<sup>13</sup>. *Teogonia* wywarła ogromny wpływ na Greków. Odwieczny bóg wróżby, Apollon, stał się głównym pośrednikiem pomiędzy Zeusem a ludźmi, którym obwieszczał przyszłość w ramach wyznaczonych przez Zeusa. „Władca wyroczeni w Delfach – głosi Heraklit – ani nie zawiadamia, ani nie zataja, lecz zwiastuje”<sup>14</sup>. Apollon mówi o sobie w *Orestei* Ajschylosa:

Prawdę powiem: wróż jestem, nie skłamię.  
Nigdy z mego wieszczego nie rzekł nic siedliska  
– o mężu, o niewieście, o kraju czy grodzie –  
czego by mi nie kazał rzec bogów niebieskich  
ojciec, Zeus<sup>15</sup>.

Łatwo zrozumieć, że jeżeli Apollon „zwiastuje” (*sēmainei*) tylko na polecenie Zeusa, to każda jego wróżba musi być prawdziwa, bo za nią stoi Zeus, który może ją ziścić i – skoro się zobowiązał niejako przez swe polecenie – ziści ją niewątpliwie. Apollon zna wyroki wszechmocnego Zeusa–Przeznaczenia i to stanowi „logiczną” osnovę wiary Greków w Apollinową wiedzę o przyszłości.

W hipotezie o powracających, zawsze takich samych dziejach świata dochodzi do głosu wycucie znaczenia, jakie mają prawa przyrody, a w hipotezie o inteligentnym przeznaczeniu w osobie Zeusa wycucie znaczenia, jakie ma świadomość dla czynów człowieka. Hipotezy nie wytrzymują krytyki, ale mimo że były fałszywe, znajdowały długo licznych zwolenników, co dowodzi, że posiadały głębokie i mocne korzenie w świadomości Greków. Więc nie są bezwartościowe pomimo swojego fałszu, ponieważ rzucają dużo pożądanego światła na uczucia i pragnienia, z których się wyłoniły.

Grecy nie tylko zdawali sobie sprawę, że ludzka świadomość często pozostaje w niezgodzie z obiektywną rzeczywistością i że nawet wtedy, kiedy pozostaje z nią w zgodzie, jest ograniczona przestrzennie i czasowo, ale także urobili pojęcie świadomości doskonałej, którą przeciwstawiali znanej im z doświadczenia niedoskonałej świadomości ludzkiej. Pojęcie to nosiło piętno zmysłowe: polegało po prostu na szczytowym usprawnieniu zmysłów i na naiwnym ich uwolnieniu od rzekomych wad czy niedociągnięć. Doskonała świadomość miała być zawsze zgodna z fenomenalną rzeczywistością i obejmować ją całą, a więc przeszłą, teraźniejszą i przyszłą. Ażeby nie zawisła w próżni, wyposażono w nią bogów i uznano za znamienne dla nich wszechwiedzę. Czytamy w *Iliadzie*, że wieszczek Kalchas „wiedział o wydarzeniach teraźniejszych, przyszłych i przeszłych” dzięki Apollinowi<sup>16</sup>, czyli posiadał dzięki niemu przebłycki takiej wszechwiedzy. Grecy usiłowali uzasadnić „logicznie” jej możliwość, jak wskazują omówione wyżej hipotezy. W ogóle pojęcie doskonałej wiedzy było

<sup>13</sup> Por. A. Krokiewicz, *Teogonia Hezjoda*, Meander 9, 1954, s. 103–122.

<sup>14</sup> Heracl., fr. B 93 Diels-Kranz; por. fr. 92.

<sup>15</sup> Aesch. *Eum.* 614–618, przeł. Stefan Srebrny; por. ibid. 19 i 713–714; *Hymn. Hom.* 3 a (*In Apoll. Del.*), 132; ibid. 4 (*In Merc.*), 539–540; Pind. *Olymp.* 8, 41–44; Soph. *Oed. rex* 151–153, 497–499.

<sup>16</sup> Hom. *Il.* I 68–72; por. ibid. I 343, III 109–110, XVIII 250 i *Od.* XXIV 452.

„fortelem żywiołowego pragnienia” (*pothu technasma*)<sup>17</sup> Greków, ażeby rozszerzyć ciasne horyzonty swojej doraźnej świadomości ludzkiej i poznać prawdę ukrytych przed nią tajemnic: obdarzyli doskonałą wiedzą bogów w nadziei, że oni jej im już w jakiś sposób użyczą! Ślady poglądu, że „wszechwiedza” musiałaby mieć nadzmysłowy charakter, spotyka się u niektórych starszych myślicieli helleńskich, na przykład u Empedoklesa<sup>18</sup>, ale są rzadkie i nie dość wyraźne.

Zmysłowy charakter rozpowszechnionego wśród Greków pojęcia „wszechwiedzy” uprzytamniają bodaj najdobitniej słynne wiersze Krytiasza z dramatu satyrowego *Szyf*: Krytiasz wyraża przekonanie, że w zamierzchłych czasach, kiedy powstały pierwsze prawa mające powstrzymać ludzi od zbrodni, jakiś „mądry człowiek” wymyślił jeszcze bogów, groźnych strażników sprawiedliwości, i uczył o nich, że posiadają „nadludzką wiedzę” (*to phronun agan*), a mianowicie „słyszają i widzą wszystko umysłem” i znają wszelkie myśli, zamiary, słowa i czyny każdego człowieka<sup>19</sup>. Bogowie znali ludzi lepiej niż sami ludzie, bo znali ich obiektywnie. Fałsz subiektywnej oceny i pewną skłonność człowieka do okłamywania samego siebie piętnuje na przykład następujące powiedzenie Krytiasza: „Groźna to rzecz, kiedy ktoś niemądry mniema, że jest mądry”<sup>20</sup>. Od Krytiasza pochodzą także niepochlebne dla wiedzy ludzkiej, pesymistyczne słowa: „Nic nie jest pewne prócz tego jedynie, że musi umrzeć, kto się zrodził, i żyjąc nie zdoła uniknąć obłądnej winy”<sup>21</sup>.

Wyraz grecki *epistamai* („wiem”; por. ang. *to understand*, niem. *verstehen*) znać pierwotnie mniej więcej tyle, co „staję mocno na nogach, ażeby wykonać jakiś czyn skutecznie”, na przykład rzucić oszczepem i zabić wroga<sup>22</sup>. Wyraz *epistēmē* („wiedza”) kojarzy się z „opoką”, na której ktoś „stoi” niejako w czasie swojego sprawnego i świadomego działania. „Sprawny czyn” miał z początku zasadnicze, a później zawsze bardzo ważne znaczenie dla „wiedzy” w jej popularnym, ogólnogreckim pojęciu.

Ludzie myślą zazwyczaj, że znają się dokładnie. Przykazanie delfickie ostrzega przed fałszem subiektywnej świadomości i poucza, że najważniejszą rzeczą dla każdego człowieka jest zdobycie obiektywnej, Apollinowej wiedzy o sobie, która stanowi o jego szczęściu i powodzeniu w życiu. Przykazanie to było jedną z wytycznych i najbardziej znamiennych haseł kultury antycznej. Pomimo ogromnego postępu w licznych dziedzinach nauki i wiedzy ludzkiej nie straciło ono w czasach dzisiejszych swojej odwiecznej racji, lecz wprost przeciwnie – jest wciąż aktualne i jego sens głęboki znajduje wciąż rosnące zrozumienie i uznanie, jak świadczy między innymi poczytna książka Alexisa Carrela *L’homme, cet inconnu*<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Ps.-Arist. (= Anaxim. Lamps.) *Rhet. ad Alex.* 28, 1.

<sup>18</sup> Por. np. Emp., fr. B 134 Diels-Kranz.

<sup>19</sup> Crit., fr. B 25 Diels-Kranz.

<sup>20</sup> Id., fr. B 28.

<sup>21</sup> Id., fr. B 49.

<sup>22</sup> Por. np. Hom. *Il.* XV 282.

<sup>23</sup> Paris 1935; przekład polski R. Świętochowskiego *Człowiek istota nieznaną*, Warszawa 1938 (Biblioteka wiedzy 32).

Słowa „Poznaj siebie!” mogły być i były różnie interpretowane w starożytności. Najważniejsze z tych interpretacji spróbuję pokrótce przedstawić i omówić w niniejszej pracy.

I<sup>24</sup>

Platon powiada w *Protagorasie*, że Tales z Miletu, Pittakos z Mityleny, Bias z Prieny, Solon z Aten, Kleobulos z Lindos, Myzon z Cheny i Chilon z Lacedemonu przybyli do Delf i wspólnie ofiarowali Apollinowi jako „pierwociny swojej mądrości” dwa następujące powiedzenia: „Poznaj siebie!” i „Nic nad miarę!”<sup>25</sup> Jest to nasza najstarsza wiadomość o „siedmiu mędrkach” w związku z delficką świątynią. W *Charmidesie* wspomina Platon o trzecim jeszcze powiedzeniu: „Poręczaj, a bieda [atē] gotowa!”<sup>26</sup> Według późniejszych pisarzy pochodzić ono miało, podobnie jak i dwa poprzednie, od Chilona<sup>27</sup>. W starożytności było w obiegu wiele różnych „wskazań delfickich”<sup>28</sup>, ale tylko o trzech wymienionych można twierdzić na pewno, że się rzeczywiście znajdowały w delfickiej świątyni.

Przekazana przez Platona wiadomość nosi piętno legendy. Trudno przypuścić, pomijając już inne względy, by autentyczne wskazania delfickie były dziełem lub polegały na inicjatywie obcych przybyszów, a nie miejscowych kapłanów. Więc w jakim celu zamieścili je w świątyni i jaki był ich sens pierwotny?

Trzy powyższe powiedzenia przypisywano, jak już wspomniałem, dość często Chilonowi, co wskazuje, że tworzyły pewnego rodzaju całość i pomimo odmiennych słów miały treść podobną. Zaczniemy od ostatniego z owych powiedzeń, gdyż jego treść jest najłatwiejsza do ustalenia.

Ażeby zrozumieć trzecie powiedzenie, trzeba pamiętać, że występował w nim wyraz *atē*, który oznaczał „obłądną winę” i któremu użyty w braku lepszego polski wyraz „bieda” nie odpowiada dokładnie. Ostrzegało ono, że kto za kogoś poręcza, ten się dopuszcza „obłądnej winy”, obraża bogów i ściąga ich karę na siebie, albowiem tak postępuje, jakby się z nimi równał i rościł sobie prawo do posiadania im tylko przysługującej wiedzy o przyszłości. Kapłani delficy karcili w nim po prostu butę (*hybris*) człowieka, uprzytamniając mu jej zgubne skutki na praktycznym przykładzie z codziennego życia. Później powoływano się także na wiersze Homera o niebezpieczeństwach „poręczania” i o „obłądnej winie” zbyt dufnego zapowiadania przeszłych wydarzeń<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> [Ten jedyny występujący w tekście numer rozdziału wskazuje na to, że autor zamierzał napisać bardzo obszerny artykuł lub książkę; por. niżej, przyp. 40 – tu i dalej w nawiasach kwadratowych przypisy redakcji.]

<sup>25</sup> Plat. *Prot.* 343 ab.

<sup>26</sup> Id. *Charm.* 165 a.

<sup>27</sup> Por. np. Diod. IX 10, 1 i Plin. *Nat. hist.* VII 119.

<sup>28</sup> Por. np. *SIG* 1268.

<sup>29</sup> Por. Hom. *Od.* VIII 350–351 i *Il.* XIX 95–99, Plut. *Mor.* 164 bc (*Sept. sap. conv.* 21) i Epich., fr. B 25 Diels-Kranz.



Butę karcilo również drugie powiedzenie, zakazujące człowiekowi „pragnąć czegokolwiek ponad ludzką miarę” (*mēden agan speudein*)<sup>30</sup>. Greków raził brak umiaru i panowania nad sobą w każdej, nawet słusznej, sprawie: nie wolno było się „zaciętrzewiać” pod żadnym warunkiem! Raziła ich dalej wszelka skłonność do przesady i skrajnych uniesień, wszelkie „zbytnio” i wszelkie „zanadto”. Menelaos gani nie tylko zbyt małą, ale także zbyt wielką gościnność, bo „wszystko, co w sam raz [*aisima panta*], jest lepsze”<sup>31</sup>. Odyseusz nie chce być ani zanadto chwalony, ani też zanadto łajany przez Diomedesa<sup>32</sup>, a Hezjod stwierdza w *Pracach*, że trzeba „się trzymać w granicach miary” i że „umiar [*kairos*] jest w każdej rzeczy najlepszy”<sup>33</sup>. Nie popełnimy chyba błędu, jeżeli powiemy, że za najgroźniejsze dla człowieka przekroczenie miary i za najbutniejsze szaleństwo uchodziło w oczach delfickich kapłanów urojenie, jakoby ludzie mogli wznieść się do bogów pomimo dzielącej ich od nich przepaści, i że powiedzenie delfickie *Mēden agan* – „Nic nad miarę!” – zwracało się pierwotnie przeciwko temu głównie urojeniu. „Śmiertelny człowiek – głosi Epicharm – powinien myśleć na śmiertelną, a nie na nieśmiertelną miarę, skoro jest śmiertelny”<sup>34</sup>.

A teraz przystępujemy do pierwszego i najważniejszego dla nas powiedzenia. Erazm z Rotterdamu oparł się na jednym z listów Cycerona<sup>35</sup> i sądził, że nawoływało ono ludzi do rzetelnej oceny własnych wad i zalet, do skromności i umiarkowania<sup>36</sup>. Podobnie myślał także Ksenofont. Według Ksenofonta „poznać siebie” to znaczy znać swoje możliwości czynne, wiedzieć, co się umie, a czego się nie umie dobrze robić, i zdawać sobie jasno sprawę ze swojej użyteczności społecznej. Taki człowiek nie bierze nigdy na siebie zobowiązań przewyższających jego siły, lecz tylko te, których może dotrzymać, i dotrzymuje ich rzetelnie, co mu zapewnia szacunek u ludzi i powodzenie w życiu, podczas gdy ktoś, kto siebie nie zna, postępuje wprost przeciwnie: wciąż okłamuje siebie i innych i budzi w końcu ogólną pogardę<sup>37</sup>. Przypominają się słowa Platona z *Timajosa*: „Dobrze i z dawien dawna mówią, że robić swoje [*prattein... ta heautu*] i poznać to właśnie oraz siebie może tylko ktoś zdrowo myślący [*sōphrōn*]”<sup>38</sup>. Platon przypisuje w *Charmidesie* ten pogląd Krytiaszowi. Krytiasz twierdzi mianowicie, że „cnota zdrowego myślenia” polega na tym, by „robić swoje”, i tłumaczy powiedzenie delfickie „Poznaj siebie!” jako powitanie: ludzie witają się wyrazem *chaire* – „cies się”, atoli Apollon wita ich, kiedy przychodzą do jego świątyni, w sposób daleko mądrzejszy, godny boga, albowiem słowa „Poznaj siebie!” znaczą tyle, co „Myśl zdrowo [*sōphronei!*]”, i nie są

<sup>30</sup> Theogn. 335–336 i 401–406. Por. Pind., fr. 235 Boeckh [= fr. 35 b Snell-Maehler] i Crit., loc. cit. (zob. wyżej, przyp. 19).

<sup>31</sup> Hom. *Od.* XV 69–73.

<sup>32</sup> Hom. *Il.* X 249; por. VI 333.

<sup>33</sup> Hes. *Op.* 694.

<sup>34</sup> Epich., fr. B 20 Diels-Kranz; por. Pind. *Isthm.* 5, 16: *thnata thnatoisi prepei*.

<sup>35</sup> Cic. *Ad Q. fr.* III 5, 7.

<sup>36</sup> Erasm. *Adag.* 595 (*Nosce te ipsum*).

<sup>37</sup> Xen. *Mem.* IV, 2, 24–29.

<sup>38</sup> Plat. *Tim.* 72 a.

radą czy przykazaniem, lecz po prostu czymś w rodzaju życzliwego zaproszenia<sup>39</sup>. Platon najwidoczniej przedrzeźnia Krytiasza i żartuje sobie z niego, ale nie to jest ważne. Ważne jest to, że żart Platona odślania kierunek, w jakim się dokonywało złagodzenie pierwotnego sensu surowych słów delfickich. Łagodziło go przesunięcie nacisku z wad i kłamstwa na dodatnie możliwości ludzkie. Do pierwotnego sensu zbliża się daleko bardziej Sokrates w *Filebosie* Platona, kiedy tłumaczy, że słowa „Poznaj siebie!” piętnują fałszywe urojenia ludzi, którzy w lubym samozakłamaniu uważają się za majątniejszych, dorodniejszych i przede wszystkim lepszych, niż są naprawdę<sup>40</sup>. O samozakłamaniu mówi także Ksenofont, ale główną uwagę zwraca nie na wady i winy ludzkie, lecz na ludzi „zdrowo myślących” i na ich zalety<sup>41</sup>, o czym znowu milczy Platon w *Filebosie*. Idąc od *Pamiętników* Ksenofonta przez *Filebosa* Platona dochodzimy do wniosku, że pierwsze powiedzenie delfickie było pierwotnie (podobnie jak dwa pozostałe i wyżej omówione powiedzenia) skierowane przeciwko bucie ludzkiej i że miało sens mniej więcej taki: Człowieku, poznaj siebie i swoją nędzną słabość oraz zupełną zależność od wszechmocnych bogów – ich czcij i ukróć swoją ślepą, zbrodniczą butę! Było ono raczej surowym upomnieniem niż zbawienna rada. Wcześniej pojawiła się jednak nowa, zasadniczo różna interpretacja i pod jej wpływem, o ile można sądzić, nabrały słowa „Poznaj siebie!” łagodniejszego znaczenia. O nowej interpretacji powiem w osobnym rozdziale<sup>42</sup>, a teraz spróbuję przedstawić i ustalić ich sens pierwotny na tle utworów Homera tudzież innych wczesnych poetów helleńskich.

Homer opiewał czyny, potęgę i pałace królów, panujących z woli Zeusa nad ludem, który ich czcił na podobieństwo bogów. Pod pozorami świetności widać jednak wyraźnie otchłań wspólnej wszystkim ludziom niedoli i nędzy<sup>43</sup>. Wszyscy muszą umierać, zarówno tchórze jak i bohaterzy, zarówno władcy jak i niewolnicy. Dusze zmarłych płaczą, kiedy odchodzą do Hadesu, gdzie je czeka byt wiekiusty w postaci czczych cieni. Za życia prześladowają ludzi różne utrapienia i nieszczęścia, choroby i nieuchronne niedomagania starości. Zdani przez Mojrzę na łaskę i niełaskę bogów, nie rządzą ludzie swoim losem, lecz zawsze zależą od ich dobrej lub złej woli, a raczej – „samowoli”! Homer stwierdza kilkakrotnie przez usta Zeusa, Apollina, a także Odyseusza, że człowiek jest najnieszczęśliwszym stworzeniem na ziemi<sup>44</sup>. Achilles tłumaczy Priamowi, że ludzie powinni (wbrew swojemu przeznaczeniu!) radować się, kiedy tylko mogą, i czym prędzej zapominać o doznanych nieszczęściach, bo w przeciwnym razie zatrują sobie sami krótkie chwile ulgi przed nowymi i nieuniknionymi ciosami ich nieszczęsnej doli<sup>45</sup>. Syn Tetydy buntuje się przeciwko Mojrze, walczy z nią i pada w walce<sup>46</sup>. Odyseusza w przebraniu żebra-

<sup>39</sup> Plat. *Charm.* 164 de.

<sup>40</sup> Id. *Phil.* 48 c–e.

<sup>41</sup> Zob. wyżej, przyp. 37.

<sup>42</sup> [Rozdziału tego nie ma w rękopisie.]

<sup>43</sup> Por. A. Krokiewicz, *Ludzie i bogowie w pieśniach Homera*, Meander 7, 1952, s. 272–275.

<sup>44</sup> Hom. *Il.* XVII 446–447, XXI 462–466 i *Od.* XVIII 130–137.

<sup>45</sup> Hom. *Il.* XXIV 522–526.

<sup>46</sup> Por. A. Krokiewicz, *Prawo „skruszonego serca” (thymos damastheis) w Iliadzie*, Meander 5, 1950, s. 382–393.



ka spotykają obelgi ze strony butnych zalotników i służby. Bohater broni się przed nimi nie jak król Itaki, posiadający bogate skarby, które przywiózł z krainy Feaków i ukrył na rodzinnej wyspie, lecz jak nędzny człowiek, świadom swej ludzkiej bezsily i całkowitej zależności od wszechmocnych bogów: i on był kiedyś możny i pełen pychy, aż Zeus go pograżył w toni utrapień...<sup>47</sup>. Śmiertelny Achilles „myślał na nieśmiertelną, a nie na śmiertelną miarę”<sup>48</sup> i to było główną przyczyną jego życiowej klęski. Wprost przeciwnie Odyseusz! Powrócił on do ojczyzny i zwyciężył zalotników, ponieważ był wolny od buty i nie żywił żadnych nadludzkich pragnień<sup>49</sup>, ponieważ czcił bogów i posiadał życzliwość Ateny. Widzimy, że podany poprzednio, pierwotny sens słów „Poznaj siebie!” znajduje silne oparcie w *Iliadzie* i *Odysei*.

Znajduje je także w dziełach Hezjoda. Hezjod utożsamiał w *Teogonii* Zeusa z przeznaczeniem<sup>50</sup> i pouczał ludzi o ich słabości oraz obowiązku czci dla wszechmocnych bogów. W *Pracach* mówi o Zeusie:

Przezeń żyją śmiertelni w pogardzie lub cieszą się sławą,  
Rozgłoszyszkują lub nikną za Zeusa wielkiego też sprawą.  
Łatwo on kogoś wywyższy, a siły mocnego pozbawi,  
Łatwo poskromi wielkiego, a nieznacznego znów wślawi,  
Łatwo skromnego wyniesie, dumnego z wyżyn zaś strąci  
Zeus gromowładny<sup>51</sup>.

Poeta kreśli ponury obraz ludzkiego życia w dwóch nastrojowych opowiadaniach. I tak w pierwszym opowiadaniu o Pandorze i o dzbanie utrapień zaznacza, że ludzi utrzymuje przy życiu tylko fałsz nadziei, bo bez tego fałszu znieść by nie mogli swojej nędznej doli<sup>52</sup>. W drugim opowiadaniu o pięciu pokoleniach karcii znowu ślepą butę, z jaką ludzie odmawiają należnej czci bogom i zamiast zjednywać sobie ich łaskę życiem sprawiedliwym dopuszczają się różnych zbrodni, co ściąga na nich gromy bożego gniewu i zwiększa ilość ich cierpień<sup>53</sup>. W ogóle powiedzieć można, że ton i sposób, w jaki Hezjod napomina w *Pracach* złego brata Persesa i przekupnych „królów”, zgadza się z tonem, nastrojem i pierwotnym celem delfickiego powiedzenia „Poznaj siebie!”.

Podobnie jak Homer i Hezjod, uprzytamniają wreszcie ludziom ich słabość i zależność od bogów starsi lirycy greccy, na przykład Semonides z Amorgos i Symonides z Keos, Solon z Aten i Teognis z Megary. Więc Semonides zapewnia, że „Zeus gromowładny dzierży koniec wszystkich rzeczy na świecie i nimi kieruje, jak zechce”, że „ludzie nie posiadają umysłu [znającego przyszłość], lecz żyją z dnia na dzień niby zwierzęta, nie wiedząc zgoła, jak bóg każdą sprawę zakończy”, że hołdują czczeniem nadziejom i giną w daremnych trudach albo też popełniają z rozpacz samobójstwo

<sup>47</sup> Por. Hom. *Od.* XVII 419–424 = XIX 75–80; XVIII 138.

<sup>48</sup> Zob. wyżej, przyp. 34.

<sup>49</sup> Por. Hom. *Od.* V 208–224; por. też A. Krokiewicz, *Odyseja*, Meander 6, 1951, s. 379–380.

<sup>50</sup> Zob. wyżej, przyp. 12.

<sup>51</sup> Hes. *Op.* 3–8, przeł. Wiktor Steffen.

<sup>52</sup> Ibid. 42–105; por. Babr. 58, Theogn. 637–638 i 1135–1146.

<sup>53</sup> Por. Hes. *Op.* 109–201.

i że dręczą ich „tysięczne zmyry oraz niespodziewane klęski i utrapienia”<sup>54</sup>. Symonides znowu odrzuca arystokratyczny ideał „dobrego męża bez skazy, doskonałego na podobieństwo kwadratu w rękach, w nogach i w umyśle”, i oświadcza, że doskonały może być tylko bóg, a słaby człowiek musi upadać pod przemożnym naciskiem złej doli, że ten jest dobry, komu się powodzi, a ten zły, komu się nie powodzi, i że „ci są najlepsi, których kochają bogowie”<sup>55</sup>. Na szczególną uwagę zasługują dalej wiersze Solona. Solon wielbi wszechmoc Zeusa, prosi bogów o łaskę powodzenia w życiu i ostrzega śmiertelnych ludzi przed fałszem złudnych nadziei, przed okłamywaniem siebie samych i przed butą. „Mojra używa ludziom śmiertelnym zła i dobra, a nie można ująć przed darami nieśmiertelnych bogów; niepewne są czyny wszystkie i nikt nie wie na początku, gdzie się zatrzyma w przyszłości, lecz ktoś, kto próbuje robić dobrze, obarcza się nieoczekiwanie wielką i ciężką winą obłądną, a znowu komuś innemu, kto czyni źle, bóg daje we wszystkim łaskę powodzenia, które wybawia z nierozwagi”<sup>56</sup>. Solonowi wtóruje Teognis: „Nikt nie jest, Kyrnosie, sam sprawcą swojej straty i zysku, lecz bogowie są szafarzami obu tych rzeczy. I żaden człowiek nie robi niczego tak, żeby wiedział w umyśle, czy do dobrego, czy do złego prowadzi to końca. Często bowiem mniemając, że zrobi źle, zrobił dobrze, a mniemając znowu, że zrobi dobrze, zrobił źle. Żadnemu w ogóle człowiekowi nie spełniają się wszystkie pragnienia, bo mocno dzierżą karby srogiej niemocy. Daremnie roimy my ludzie, nie wiedząc niczego, a tylko bogowie ziszczają wszystko stosownie do swego zamysłu”<sup>57</sup>. „Buta” to „pierwsze zło”, głosi Teognis, „jakie bóg zsyła na człowieka, którego chce pognać”<sup>58</sup>. Przeciwnością buty jest umiar oraz rozwaga (zdrowa myśl<sup>59</sup>), przy czym trzeba pamiętać, że i ona zależy od bogów. „Nie pragnij niczego ponad miarę – we wszystkim środek najlepszy: w ten sposób, Kyrnosie, zdobędziesz cnotę, którą zdobyć niełatwo!”<sup>60</sup>, a w ścisłym związku z powyższą radą poety przeciwko bucie pozostaje rada następująca: „Nie trzeba przysięgać, że «ta rzecz się nigdy nie stanie!»», bo chmurzą się wtedy bogowie, od których zależy koniec i spełnienie czegokolwiek. Zaprawdę, złe wychodzi na dobre, a znowu dobre na złe i bywa, że biedak staje się nagle bardzo bogaty, a wielki bogacz traci od razu wszystko w jednej nocy, że złądzi rozważny, a nierozważny często zdobędzie sławę i choć jest zły, zażywa czci”<sup>61</sup>. Teognis przeciwstawia wreszcie bucie rozsądek (*gnōmē*): „Rozsądek dają, Kyrnosie, jako najlepszy dar ludziom śmiertelnym bogowie, dzięki rozsądkowi człowiek nad wszystkim góruje: szczęśny, kto go ma w piersi! Jest on z pewnością o wiele lepszy od zgubnej buty i żalosnej pychy. Złem jest pycha dla ludzi śmiertel-

<sup>54</sup> Por. Sem., fr. 1 i 29 Diehl [= Sem., fr. 1 i Simon., fr. 8 West].

<sup>55</sup> Simon., fr. 5, 1–14 Bergk<sup>4</sup> [= fr. 37, 1–20 Page]; por. fr. 32, 39, 42, 61, 62 [= fr. 16, 15, 20–22 Page].

<sup>56</sup> Sol., fr. 1, 63–70 [Diehl = fr. 13, 63–70 West] (ww. 65–70 = Theogn. 585–590); por. fr. 3, 7–10; 5, 9–10; 15 [Diehl = fr. 4, 7–10; 6, 3–4; 14 West].

<sup>57</sup> Theogn. 133–142; por. 161–164, 165–166, 171–172, 1033–1036, 1075–1078; 1187–1190.

<sup>58</sup> Id., 151–152.

<sup>59</sup> Zob. wyżej, przyp. 38 i 39.

<sup>60</sup> Theogn. 335–336.

<sup>61</sup> Id., 659–666; por. 159–160.

nych, nie ma niczego gorszego, bo stąd, Kyrnosie, wszelka złość bierze początek”<sup>62</sup>.

Z przytoczonych świadectw wynika, że dogmat o zależności ludzi od wszechmocnych bogów posiadał powszechne uznanie wśród Greków w VIII, VII i VI w. Był to okres szybkiego rozwoju i rozkwitu wyroczni delfickiej. Wspomina o niej już Homer<sup>63</sup>, co jednak wcale nie upoważnia do wniosku, jakoby ów dogmat miał w niej swoje główne źródło lub jakoby jego delficka interpretacja nie wprowadzała żadnej nowej nowości. Zobrazowany na powyższych przykładach dogmat o zależności ludzi od wszechmocnych bogów należy zapewne wywodzić z wierzeń dawnej, podbitej przez Greków ludności tubylczej. Wskazuje na to jego wyraźny związek z przypisywaną bogom „zazdrością” w stosunku do ludzi (*phthonos theōn*), przeciwko której występowali, o ile można sądzić, właśnie kapłani delficy. Cóż o niej wiemy?

O „zazdrości bogów” czytamy po raz pierwszy w jednej z ód Pindara. Pindar ostrzega śmiertelnych ludzi przed zbyt zuchwałymi pragnieniami i przed „słodczą nieprawą” oraz jej nieuchronnym „gorzkim końcem”. Za przykład służy mu Bellerofont: chciał się on wznieść do nieba na użyczonym mu przez bogów skrzydlatym rumaku, Pegazie, ale Pegaz zrzucił go na ziemię i tylko sam do nich powrócił<sup>64</sup>. O Bellerofoncie czytamy także w *Iliadzie*. Opowiada o nim jego wnuk, Glaukos. Mówi mianowicie o długich latach powodzenia i świetnych czynach Bellerofonta i o tym, że go w końcu „znieawidzili wszyscy bogowie” i pognębiły zesłane przez nich nieszczęścia, tak iż bohater wpadł w rozpacz i stronił od ludzi na schyłku życia<sup>65</sup>. Glaukos nie wymienia Pegaza i w ogóle nie wspomina o zuchwalstwie Bellerofonta, co jest zrozumiałe u jego potomka. Podanie łączące Bellerofonta z Pegazem należało do odwiecznych podań greckich, jak dowodzi *Teogonia* Hezjoda<sup>66</sup>. Pindarowi dostarczyło ono tworzywa do symbolicznego przedstawienia ukaranej bluźnierczej buty ludzkiej. Trzeba z naciskiem zaznaczyć, że bluźniercza buta nie pozostaje w istotnym związku z „zazdrością bogów”, która wpływała z głębszego źródła i o której urobimy sobie właściwe wyobrażenie bodaj najłatwiej na podstawie tego, co o niej mówi Herodot.

I tak Herodot opowiada o rozmowie Solona z Krezusem, królem Lidii. Krezus uważał się z powodu swojej potęgi i skarbów za najszcześliwszego człowieka na ziemi. Solon go poucza, że „każde bóstwo jest zazdrosne i lubi mącić niespodziewanie”, a więc on, Krezus, nie powinien ufać chwilowemu szczęściu, zwłaszcza gdy nie wie, co go jeszcze czeka przed śmiercią: „bóg ukazał już wielu ludziom widmo szczęścia, by ich potem nagle obalić”. Słowa mędrca nie przekonały króla. Później jednak spadły na niego wielkie nieszczęścia. Stracił ukochanego syna, poniósł klęskę w wojnie z Cyrusem, królem Persów, i jako jeniec został przez niego skazany

<sup>62</sup> Id., 1171–1176.

<sup>63</sup> Np. Hom. *Il.* IX 404–405 i *Od.* VIII 79–81.

<sup>64</sup> Pind. *Isthm.* 7, 39–48; por. *Olymp.* 13, 84–92.

<sup>65</sup> Hom. *Il.* VI 155–202.

<sup>66</sup> Por. Hes. *Theog.* 280–286, 319–325 i fr. 7 b, 6–15 i 245, 14–18 Rzach [= fr. 43 a, 81–90 Merkelbach-West].

na śmierć w płomieniach. Krezus przypomniał sobie o Solonie na stosie i trzykrotnie głośno powtórzył jego imię, a kiedy Cyrus zapytał go przez tłumaczy, kogo przyzywa, opowiedział mu o swojej dawnej rozmowie z Solonem. Cyrus, nauczony doświadczeniem Krezusa, darował mu życie i zrobił go swoim doradcą<sup>67</sup>. Według innej i prawdopodobniejszej tradycji Cyrus nie ulaskawił Krezusa, lecz kazał go stracić<sup>68</sup>. Zdaje się, że przekazana przez Herodota legenda o ocaleniu Krezusa powstała pod wpływem kapłanów delfickich, którzy chcieli oczyścić Apollina od zarzutu złośliwej niewdzięczności, bo Krezus nie tylko składał mu wielokrotnie bardzo bogate dary, ale także radził się jego wyroczni, zanim rozpoczął wojnę z Persami. Herodot opowiada nawet, że ocalony Krezus posłał z wiedzą i wołą Cyrusa swoje kajdany do Delf i że Pytia mu wyjaśniła powody jego nieszczęścia w następujący sposób: Krezus musiał odpokutować za zbrodnię swojego przodka, Gygesa, i tylko dzięki staraniom Apollina odpokutował za nią i popadł w niewolę o trzy lata później, niż to mu było przeznaczone. Dzięki Apollinowi dalej nie spłonął na stosie, lecz zachował życie. Wyrocznie Apollina wreszcie były prawdziwe, atoli Krezus ich nie zrozumiał i zamiast zapytać się powtórnie wytłumaczył je sobie po swojej myśli i niebacznie zaufał własnej mądrości. Skoro Krezus dowiedział się o odpowiedzi Pytii, „sam przyznał – jak zaznacza Herodot – że wina jest po jego stronie, a nie po stronie boga”<sup>69</sup>. W każdym razie Krezus czcił bogów i nie uprawiał bluźnierczej buty. Wydaje się rzeczą pewną, że „zawinił” głównie nadmiarem uprzedniego szczęścia i że legenda o ulaskawieniu Krezusa miała na celu złagodzenie zbyt ostrego światła, w jakim występowała „zazdrość bogów”, jeżeli jej ofiarą padał król bogobojny i to w taki sposób, iż nie tylko stracił królestwo, ale nawet nie umarł śmiercią naturalną, lecz albo zginął na rozkaz zwycięskiego wroga, albo sam się spalił z rozpacz na stosie<sup>70</sup>.

Podobny do losu Krezusa był los Polikratesa, możnego tyrana wyspy Samos. Polikrates chciał panować na morzu i w tym celu podbił wiele wysp oraz nadbrzeżnych miast lądowych. Jego stałe powodzenie zaniepokoiło zaprzyjaźnionego z nim Amazysa, mądrego króla Egiptu. Amazys wiedział, że „bóstwo jest zazdrosne”, że w życiu ludzkim powinna radość przeplatać się ze smutkiem i że „nikt jeszcze, komu się we wszystkim darzyło, nie uniknął złego końca”, a więc poradził listownie przyjacielowi, ażeby sam dobrowolnie wyrządził sobie jakąś wielką przykrość i w ten sposób zapobiegł niejako większemu nieszczęściu w przyszłości. Polikrates posłuchał rady. Wyjechał na pełne morze i rzucił w fale swój ulubiony klejnot, bezcenny pierścień szmaragdowy. Daremnie! Samijski rybak złowił niezwykle okazałą rybę i złożył ją w darze Polikratesowi. We wnętrzu ryby znaleziono pierścień tyрана. Amazys, zawiadomiony o tym wydarzeniu przez Polikratesa, zerwał z nim przyjaźń z obawy

<sup>67</sup> Hdt. I 30–45, 75–88.

<sup>68</sup> [Por. Eusebius, *Werke*, t. V: *Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischen Kommentar*, przeł. Josef Karst, Leipzig 1911, s. 11: „Krisos wurde getötet durch Kyros, der die Lyderherrschaft beseitigte”; zob. S. West, *Croesus' Second Reprieve and Other Tales of the Persian Court*, CQ 53, 2003, s. 418–419.]

<sup>69</sup> Hdt. I 90–91; por. *ibid.* 46–56.

<sup>70</sup> Por. Bacchyl. 3, 23–62.

przed jego już niemożliwym, jak sądził, do odwrócenia „złym końcem”. I rzeczywiście! Orojtes, satrapa perski, zwabił Polikratesa do Magnezji obietnicą, że się z nim podzieli swoimi ogromnymi skarbami i że mu w ten sposób dopomoże do zdobycia suwerennej potęgi na morzu i do zapanowania nad całą Helladą, byleby tylko Polikrates wywiózł go razem ze złotem z Magnezji i uchronił od zemsty perskiego króla. Przyjaciele i wieszczkowie ostrzegali Polikratesa przed podróżą. Lękała się jej także jego córka, która widziała we śnie ojca i usługujących mu niebian: Zeus go kapał, a Helios osuszał. Zaślepiiony Polikrates nie rozumiał jednak szyderstwa bogów, lecz wyruszył pełen najlepszych nadziei do Magnezji, gdzie Orojtes kazał go zabić w okropnych męczarniach, a trupa zawiesić na krzyżu. Tak się spełnił złowrogi sen córki tyrana, bo deszcz z nieba skrapiał zwłoki Polikratesa, a słońce je osuszało<sup>71</sup>. Herodot wie, że Polikrates jednego brata zamordował, drugiego zaś wygnał, by zagarnąć ich dzierżawy, i że był srogim władcą dla poddanych<sup>72</sup>, ale kiedy mówi o jego okrutnej śmierci, pomija popełnione przez niego zbrodnie milczeniem i w ogóle, oburzając się tylko na Orojtę<sup>73</sup>, tak przedstawia całą sprawę, jakby główną przyczyną owej śmierci była „zazdrość bogów” w stosunku do zbyt szczęśliwego człowieka. Bogowie okrutnie igrają z nieznanymi przyszłości ludźmi, łudzą ich widmem szczęścia i szydzą z ich górnych planów – w przededniu upadku<sup>74</sup>! Opowiadania o pierścieniu Polikratesa i o śnie jego córki są bardzo znamienne.

Za trzeci przykład posłuży Kserkses. Kserkses zwołał na radę znakomitych Persów i oświadczył, że zamierza podbić Grecję, by pomścić niepowodzenia Dariusza i wyrównać granice perskiego państwa z „eterem Zeusa”, bo wtedy tylko ono będzie właściwie na ziemi i słońce będzie tylko je jedno oglądać. Mardonios pochwała zamiar króla. Artabanos, stryj Kserksesa, ostrzega go natomiast przed butą i przed „zaprawianiem duszy” do pożądania wciąż czegoś więcej niż to, co się już posiada: „bóg nie pozwala, by ktoś inny krom niego myślał wiele o sobie” i dlatego „lubi ukrócić wszystko, co wybujałe”, podczas gdy „to, co drobne, nie budzi jego zazdrości” – pioruny z nieba spadają zawsze na najwyższe domy i drzewa! Kserkses rozgniewał się zrazu na Artabanosa, ale potem, rozważywszy jego słowa, postanowił go posłuchać i pomimo otrzymanego we śnie polecenia, by nie zmieniał pierwotnego zamiaru, odwołał rano zapowiedzianą wyprawę. W nocy zjawiła się jednak królowi znowu ta sama postać, co poprzednio, i w gniewnych słowach zagroziła mu rychłym upadkiem, jeżeli nie wyruszy na Greków. Przerażony Kserkses zawiadomił o śnie stryja, a kiedy i Artabanos dowiedział się we śnie, że nie uniknie srożej kary, jeżeli będzie próbował „odwrócić przeznaczenie”, obydwaj doszli do przekonania, że muszą spełnić wolę bogów, i opowiedzieli o wszystkim Persom, po czym ponownie uchwalono wojnę. Wtedy Kserkses miał sen trzeci: widział na swojej głowie wieniec oliwny, z którego wyrosły gałązki i otoczyły całą ziemię i który później zniknął. Magowie upewnili króla, że ten sen wróży mu panowanie nad całą ziemią i nad wszystkimi ludźmi<sup>75</sup>. Kserkses przygotowywał się

<sup>71</sup> Hdt. III 39–43 i 120–125.

<sup>72</sup> Ibid., 39 i 44–45.

<sup>73</sup> Por. *ibid.*, 126–128

<sup>74</sup> Por. *id.*, I 32 – wyżej wspomniana rozmowa Solona z Krezusem.

<sup>75</sup> *Id.*, VII 8–19

przez cztery lata do wojny z Grekami i – zamiast spodziewanego zwycięstwa poniósł straszliwą klęskę. Jest rzeczą ważną, że Kserkses postanowił wprowadzić podbić Greków w porywie butnej pychy ludzkiej, ale później potrafił ją poskromić i do spełnienia pierwotnego zamysłu został zmuszony dopiero przez bogów, by – w myśl wspomnianych wyżej słów Artabanosa – paść ofiarą ich „zazdrości”. Ważny jest dalej szczegół następujący: Kserkses odbywa przegląd swoich sił na lądzie i na morzu, cieszy się ich widokiem, nazywa się szczęśliwym i nagle wybucha płaczem. Zapytany przez Artabanosa o przyczynę płaczu, odpowiada, że żalność ścisnęła mu serce, kiedy pomyślał, jak krótki jest żywot ludzki, bo przecież za sto lat z tego nieprzeliczonego tłumu, który ma przed oczyma, nikt już nie będzie przy życiu. Artabanos przyznaje królowi słuszność i dodaje, że życie ludzkie jest nie tylko krótkie, ale także pełne utrapień. Utrapienia sprawiają, iż to krótkie życie wydaje się długim. Żaden człowiek nie jest tak szczęśliwy, żeby mu się nie zdarzało wielokrotnie pragnąć śmierci jako najpewniejszej ochrony przed ludzką niedolą, i w ogóle trzeba powiedzieć, że „bóg zazdrośnie użyczył tej odrobiny słodkiego żywota”<sup>76</sup>. Szczęście ludzkie jest widmem szczęścia, a nie szczęściem prawdziwym.

Herodot podaje jeszcze inne przykłady, ale poprzestaniemy na trzech przytoczonych. W opowiadaniu o Kserksesie motyw zazdrości bogów splata się z przeznaczeniem. Przeznaczenie panuje w dziedzinie czynów i polega na konieczności zachowania szeroko pojętej równowagi (*isonomia*) pomiędzy wszelkimi przeciwieństwami<sup>77</sup>. Żadna jednostka nie może na przykład stale zwyciężać pozostałych jednostek swojego rodzaju<sup>78</sup>.

#### ARGUMENTUM

*Editur hic libellus manu scriptus Adami Krokiewicz (1890–1977), professoris Universitatis Varsoviensis atque clarissimi scrutatoris philosophiae litterarumque antiquarum. Libellus hic initium multo maioris operis, perditum aut potius numquam ad finem perducti, videtur. In hoc fragmento quaerit auctor, quomodo secundum veteres Graecos futura praenosci potuerint, disputat de ratione fati et voluntatis deorum monstratque Graiorum numina felicitatis humanae saepe invida fuisse. Brevem praefationem scripsit Iulius Domański, auctoris discipulus.*

<sup>76</sup> Ibid., 45–46; por. id. I 32 – wspomniane pouczenia Solona dla Krezusa.

<sup>77</sup> Por. np. id. III 108–109: *tu theiu hē pronoie*; por. też. Anaximan., fr. A 9 Diels-Kranz i Alcmae., fr. B 4 Diels-Kranz.

<sup>78</sup> [Tu się urywa tekst rękopisu.]