

LECH TRZCIONKOWSKI

Lublin

WOJNA I RELIGIA W ANABAZIE KSENOFONTA*

M. P. Nilsson w *Geschichte der griechischen Religion*¹ świadectwa zawarte w *Anabazie* Ksenofonta omawia w rozdziale poświęconym religii ludowej². Podkreślając niewielką wartość tego tekstu dla poznania idei religijnych i refleksji nad istotą bóstwa, zwraca uwagę na jego rolę w badaniu obecności religii w życiu codziennym³. W innej pracy szwedzki badacz określa poglądy religijne Ksenofonta jako typowe dla ateńskiej klasy średniej⁴. Stąd opis pobożności żołnierzy greckich przedstawionej w tekście *Anabazy* prowadzi do poznania powszechnie panujących przekonań religijnych, które znajdują swój wyraz w znanych zdaniach z Ksenofontowego *Hipparchika*: „Jeżeli kto dziwi się, że tyle razy napisałem słowa: z pomocą boga (σὺν θεῷ πρόττειν), to niechaj wie, że gdyby znalazł się często w niebezpieczeństwie, mniej by się dziwował. Niech także zważy, że na wojnie przeciwnicy sobie nawzajem robią zasadzki, a rzadko wiedzą, jaki będzie ich wynik. W takich więc wypadkach nie można nikogo lepiej się poradzić, oprócz bogów, bo ci wszystko wiedzą i komu chcą, objawiają za pomocą ofiar, ptaków, głosów i snów. Oczywiście chętniej użyczają rad swoich tym, którzy nie tylko w

* Artykuł jest oparty na pracy magisterskiej pisanej pod kierunkiem ks. prof. Remigiusza Popowskiego na temat „Religijność żołnierzy greckich w *Anabazie* Ksenofonta” (Lublin 1991. Mps BGKUL). Miejsca z *Anabazy* będą przytaczane bez podawania autora i tytułu dzieła na podstawie tekstu: *Xenophontis expeditio Cyri. Anabasis*. Ed. C. Hude. Leipzig 1972.

¹ Bd. I. Munich 1941.

² Tamże s. 784-791.

³ Tamże s. 790-791.

⁴ M. P. Nilsson. *La religion populaire dans la Grèce antique*. Paris 1954 s. 211. Por. też cytowaną przez Nilssona (*Geschichte* s. 791) wypowiedź R. Walzera, określającą pobożność Ksenofonta jako przykład religijności przeciętnego Ateńczyka z końca V w. przed Chrystusem. E. Delebeque (*Essais sur la vie de Xenophon*. Paris 1957 s. 25) pisze, że Ksenofont należał do arystokracji ateńskiej.

potrzebie ich pytają, co czynić mają, lecz także w powodzeniu, wedle możliwości, winną cześć im wyrządzają”⁵.

Niniejsze rozważania są próbą ukazania związków, jakie zachodzą pomiędzy wojną a religią, na podstawie tekstu Ksenofonta. Powiązania między tymi dwoma zjawiskami będą analizowane na dwóch wzajemnie się warunkujących płaszczyznach. Z jednej strony zostanie podjęta próba rekonstrukcji swoistego kontekstu ideowego wojny na podstawie zawartych w *Anabazie* mów, z drugiej zaś strony będą przedstawione obrzędy dokonywane w czasie wojny. Wojna jawi się jako czas sakralny, okres epifanii bóstwa, które jest obecne w gniewie wojowników i zgiełku bitwy⁶. Przemoc obecna w boju zmusza człowieka do szukania kontaktu z Mocą poprzez ofiarę, ślubowanie i śpiew. Stąd wynikają rady dane przez Ksenofonta idealnemu dowódcy: „Naprzód powinieneś składać ofiary bogom i prosić, aby podczas twojego dowództwa dawali ci zawsze to myśleć, mówić i czynić, co im jest przyjemne, a co tobie, przyjaciołom i miastu wyjść może na miłość, sławę i pożytek”⁷.

Ksenofont, opisując walkę Greków z Persami, ujmuje ją, w mowach zamieszczanych w narracji, w kategorii agonu (ἀγών). Jest ona kontynuacją walki (agonu), do której przystąpili pod wodzą Cyrusa (I 7, 4). Już w czasie rokowań z Tissafernesem Klearch stwierdza, że nawet gdyby zabili satrapę Lidii, musieliby walczyć (ἀγωνιζοίμεθα) przeciw królowi, największemu zapaśnikowi, który oczekuje na swój występ podczas walki poprzedników (τὸν μέγιστον ἔφεδρον) (II 5, 10)⁸. Bogowie są określanii jako organizatorzy i sędziowie tych igrzysk (ἀγωνοθέται) (III 1, 21). Walka (ἀγών) o własne ocalenie (III 2, 15) nie tylko kontynuuje zmagania Cyrusa z bratem o władzę królewską, ale także zmagania przodków żołnierzy helleńskich z czasów wojen z Dariuszem I i Kserksesem (III 2, 11-12).

Bogowie dają zwycięstwo (III 2, 6. 23), lecz zdobywają je tylko ci, którzy silniejsi w duszach pójdą na wroga (III 1, 42). Hellenowie mają dzięki bogom lepsze dusze, a barbarzyńcy ulegają zranieniu i śmierci (III 1, 23). Sprawą ludzi jest używać rozumu, bowiem bóg w ten sposób kieruje, że ci, którzy wszystko zaczynają od bogów, zostają uczczeni (IV 3, 13). Wypada zatem, aby Grecy byli dzielni (ἀγαθοί), bowiem dzielni z pomocą bogów ocalają się (III 2, 11).

Żołnierze idąc do boju mogą dokonać najpiękniejszego wyczynu (κάλλιστον ἔργον) lub sławnie (εὐκλεῶς) umrzeć (VI 3, 17-18). Źle i szpetnie umierają

⁵ *Hipparchicus* IX 8-9 (tłum. St. Pawlicki).

⁶ Por. VI 3, 18.

⁷ Xenophon. *Hipparchicus* I 1 – cyt. za: T. S i n k o. *Literatura grecka*. T. 1. Cz. 2. Kraków 1932 s. 530.

⁸ Metafory efedrosa w opisie sytuacji wojennych używał również, być może podążając za przykładem Ksenofonta, Plutarch (*Sulla* 29; *Pompeius* 53, 1).

bowiem ci, którzy każdym sposobem zachowują życie w walce. Natomiast ci, którzy poznali, że śmierć dotyczy z konieczności wszystkich ludzi, współzawodniczą (ἀγωνίζονται), aby pięknie (καλῶς) umrzeć⁹.

W pojęciu agonu tkwią dwie zasadnicze idee: z jednej strony współzawodnictwo, napięcie i zaangażowanie – wynikające z obecności przeciwnika – których naturalnym rozładowaniem jest zwycięstwo lepszemu; z drugiej strony istnienie ograniczeń nałożonych na zachowania obu stron konfliktu¹⁰.

Ograniczenia religijne regulują stosunki Greków ze światem zewnętrznym. Hellenowie nie opuścili Cyrusa po wyjawieniu prawdziwego celu wyprawy, wstydząc się przed bogami i ludźmi, gdyż doznali od Cyrusa wielu dobrodziejstw (II 3, 22). Zasada wzajemności i religijno-społeczna motywacja postępowania wynika z faktu, że większość strategów greckich łączyły z Cyrusem związki ξενία¹¹. Stanowiły one formę obrzędowego pokrewieństwa, zobowiązując partnerów do dostarczania darów, gościny i wojska (ξενικός), składającego się zazwyczaj z najemników rekrutowanych przez ξένοϛ. Pomimo wspólnotowego nastawienia świata polis cała Grecja była poprzecinana siatką osobistych związków elit, niekoniecznie zgodnych z aktualną polityką państwa. Jak widzimy na przykładzie *Anabazy*, wychodziły one również poza świat helleński. Opisane wyżej stosunki są świadectwem trwania mentalności arystokracji homeryckiej wśród jej duchowych następców.

Oprócz umów indywidualnych ξενία oznacza również nawiązywanie przyjaznych stosunków między państwami, wspólnotami lub między pojedynczą sobą a obcym państwem. Z punktu widzenia historii oznacza to, że jesteśmy w świecie polis, gdzie status człowieka jest określony poprzez jego przynależność do nowego podmiotu działań politycznych, do wspólnoty, jako nadrzędnej kategorii¹².

⁹ „Piękna śmierć to taka, która potwierdza pozytywne aspekty życia. Według tekstów Homera, śmierć idealna to śmierć herosa poległego w walce, skamieniała w blasku młodości” (L.-V. T h o m a s. *Trup*. Tłum. K. Kocjan. Łódź 1991 s. 80).

¹⁰ R. L o n i s. *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*. Paris 1979 s. 25.

¹¹ Por. O. P i c a r d. *Les Grecs devant la menace perse*. Paris 1980 s. 227. Niestety uwagi Picarda na ten temat są nieprecyzyjne, gdyż nie wszyscy strategowie zostali określani jako ξένοι Cyrusa. Można zatem przyjąć, że związki między poszczególnymi dowódcami a Cyrusem wynikały z trojakięj rekrutacji jego wojska. Z jednej strony były to oddziały zwerbowane przez dowódców garnizonów w miastach Jonii. Służyli oni pod Pasionem i Kseniasem. Cyrus poprosił również Spartę o dostarczenie hoplitów z Grecji właściwej. Ich dowódcą był Chejrisofos. Pozostali dowódcy zostali określani przez Ksenofonta jako ξένοι Cyrusa. Na temat najemników zob. J. R o y. *The Mercenaries of Cyrus*. „Historia” 16:1967 s. 287-323. Dla naszej analizy ważny jest fakt, że nad instytucją ξενία czuwał Zeus Ksenios i każde jej pogwałcenie było traktowane jako ἄσέβεια. W interpretacji znaczenia tej instytucji w świecie greckim podążam za G. Hermanem (*Patterns of Name Diffusion within the Greek World and beyond*. „Classical Quarterly” 40:1990 s. 349-363).

¹² Por. nawiązanie stosunków gościnności przy udziale podmiotów zbiorowych: z jednej strony wojsko, z drugiej natomiast osiadłe wspólnoty (IV 8, 23. 24).

Po śmierci Cyrusa naturalnym sprzymierzeńcem Greków jest jego przyjaciel Ariaios. Początkowo Grecy proponują mu objęcie władzy, gdyż ta należy się zwyciężającemu w boju (II 1, 3). Postawa wobec króla opiera się w tym czasie na ufności we własną dzielność (ἀρετή). Jedynie nawiązanie równorzędnych związków przyjaźni, wzorowanych na instytucji ξενία, może być warunkiem kontynuowania walki (II 1, 20)¹³.

Ariaios, odrzuciwszy propozycję strategów greckich, postanawia wrócić do Jonii. Hellenowie po uzyskaniu pomyślnych znaków w czasie ofiar¹⁴ dołączają do niego. Tutaj przed ustawionym pod bronią szykiem wojska obie strony przysięgły, że jedna nie zdradzi drugiej i że będą w przymierzu wojskowym (II 2, 8)¹⁵. Jednak plan Persów jest równoznaczny z ucieczką (II 2, 13), niegodną zwycięzców pragnących wykazać swoje męstwo. Na szczęście Tyche okazała się lepszym strategiem od Ariaiosa.

Następnego dnia król przysłał poselstwo, nie domagające się już oddania broni, lecz proszące o rozejm (II 3, 1-4). Na oznaczenie zawieszenia broni używany jest rzeczownik σπονδή (II 3, 4. 6. 8) związany z czasownikiem σπένδεσθαι (II 3, 9). Pierwotne znaczenie religijne przekształciło się w polityczne i prawnicze, nigdy jednak nie zatraciło swojego sakralnego podłoża. Z analiz E. Benveniste'a wynika, że religijny sens tego słowa można określić jako „ofiara bezpieczeństwa”¹⁶. Libacja, ofiara polegająca na wylaniu płynu, w przypadku σπονδή podlega mierze i kontroli, gdyż płyn cieknie z naczynia trzymanego w ręce¹⁷. Σπένδεσθαι oznacza potwierdzenie układów poprzez wzięcie bogów na świadków¹⁸. Ofiara płynna stanowi przeciwieństwo ofiar krwawych; σφάγια dokonane przez Cyrusa (I 8, 15) otwierają wrogość i rozlew krwi, σπονδαί Klearcha je zamykają.

Po śmierci Cyrusa i odmowie przyjęcia władzy przez Ariaiosa jedynym motywem podjęcia walki przez oddziały helleńskie mogła być potrzeba zdobycia pożywienia (III 2, 5). Dlatego Tissafernes w imieniu króla zaprzysiął układ, na

¹³ Dla naszej analizy ważny jest zwrot διὰ φίλων δῶρα (II 2, 10). Słowo δῶρον oznacza dar jako coś materialnego, będącego wyrazem uznania lub czci. Na ten temat zob. E. B e n v e n i s t e. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. T. 1-2. Paris 1969 – t. 1. s. 67. W zwrocie tym można widzieć odmianę homeryckiego φίλα δῶρα (*Odyssea* VIII 545; XIII 41), które oznaczają dary gościnności. Na temat gościnności zob. także: H. W ó j t o w i c z. *Gościnność u Homera*. W: *Księga pamiątkowa poświęcona Prof. Zofii Abramowiczównie*. Toruń 1987 s. 127-139. Słowo φίλος we frazeologii homeryckiej jest ściśle związane z pojęciem gościnności i stosunkami między stronami wyżej opisanych układów. Zob. B e n v e n i s t e, jw. t. 1 s. 341 nn.

¹⁴ Przed powzięciem postanowienia Klearch składa ofiary, aby nawiązać kontakt z bóstwem i znaleźć optymalne wyjście z niebezpiecznej sytuacji (II 1, 9; 2, 3).

¹⁵ Przysięgę uświęciła zwyczajowa ofiara z trzech zwierząt, która była nazywana τριπτός.

¹⁶ B e n v e n i s t e, jw. t. 2 s. 209-214.

¹⁷ W. B u r k e r t. *Greek Religion*. Cambridge 1985 s. 70.

¹⁸ B e n v e n i s t e, jw. t. 2 s. 213.

mocy którego zobowiązał się do dostarczenia towarów, jadła i napojów w drodze do Jonii (II 3, 26-27). W czasie rozmowy, mającej usunąć niepewność między Persami a Grekami, Klearch stwierdza, że przysięgi (ὄρκοι) na bogów powstrzymują ich od wzajemnej wrogości, i dodaje, że nie nazwie szczęśliwym tego, kto świadomie nie troszczy się o przysięgi. „Nikt w wojnie z bogami nie ma uciekając takiej szybkości, dzięki której by umknął, ani ciemności, do której by zbiegł, ani jakiegoś miejsca obronnego, do którego by się oddalił. Wszędzie wszystko podlega bogom i bogowie władają wszystkim jednakowo” (II 5, 7). Przyjaźń między Grekami i Persami została zawarta ze świadomością karzącej mocy obrzędu przysięgi. Podobnie Tissafernes stwierdza, że złamanie zapewnień jest rzeczą bezecną wobec bogów, a wobec ludzi szpetną (II 5, 20).

Pomimo tych zapewnień, a nawet wbrew pogłębieniu stosunków między Tissafernesem a Klearchem, czego wyrazem było zaproszenie greckiego stratega do stołu na znak nawiązania stosunków gościnności¹⁹. Persowie zdecydowali się postąpić wbrew zobowiązaniom. Zaprosiwszy dowódców helleńskich na rozmowę, pojmali ich i stracili. Oceniając ten czyn Kleanor nazywa Tissafernesa najbezbożniejszym (ἄθεωτάτος) i najnikczemniejszym (II 5, 39). Grecy przypuszczają, że bogowie będą ich sprzymierzeńcami, a przeciwnikami Persów, którzy popełnili krzywoprzysięstwo i wbrew przysięgom naruszyli rozejm (III 2, 10; por. III 1, 21; 2, 3). Mają nadzieję, że bogowie odplacą im za te czyny²⁰.

Należy się zastanowić, czy i w jakim stopniu zmagania Greków z barbarzyńcami przedstawione w *Anabazie* w warstwie opowiadania historycznego również mają charakter agonu. Z chwilą zgładzenia strategów przez Tissafernesa i Artakserksesa pewne reguły przestały obowiązywać. Jeżeli w wyprawie Cyrusa przeciwko bratu rozstrzygnięcie miało nastąpić w bitwie, gdzie zwycięzca miał przejąć władzę – to teraz Grecy muszą się zdecydować na wojnę całkowitą (πᾶς πόλεμος – III 2, 8).

Stan wojny między Grekami i Persami zostaje określony za pomocą charakterystycznego zwrotu: πόλεμος ἀκήρυκτος „wojna bez heroldów” (III 3, 5). Było to w świecie greckim trzecie stadium relacji między stronami: pierwszym etapem był pokój, w czasie którego heroldowie byli potrzebni, następnie stan wojny, w czasie którego obowiązują reguły stwarzające możliwość rozmów, i w końcu stan wojny na śmierć i życie²¹. Król zdecydował się na prowadzenie wojny wbrew regułom, dążąc do zniszczenia sił greckich, a zatem nie było możliwe wyznaczenie pola bitwy, stoczenie na nim walki i uznanie jednej ze stron za zwycięską.

¹⁹ Od tej chwili stosunki między tymi dwoma ludźmi podlegają Zeusowi Kseniosowi (III 2, 4).

²⁰ Na tę cechę myślenia religijnego Ksenofonta wskazuje Nilsson (*Geschichte* s. 787).

²¹ Zob. J. de Romilly. *Guerre et paix entre cités*. W: *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris 1968 s. 207-220.

Czy Grecy postępują zgodnie z zasadami, które tradycyjnie w sferze religii odnoszą się do prowadzenia wojny? Prześledzenie tych zasad w warstwie narracyjnej pozwoli zrekonstruować obecność i funkcję *sacrum* w zmaganiach z Persami i innymi barbarzyńcami na trasie przemarszu.

W sytuacji niebezpieczeństwa człowiek szuka wsparcia w religii, co może być jedyną obroną przeciw zwątpieniu. Możliwe, że zwiększona zdolność człowieka do przetrwania w niesprzyjających okolicznościach wypływa właśnie z jego wrażliwości religijnej²². Grecy pozbawieni swoich strategów znaleźli się w bardzo trudnej sytuacji. Wówczas dwukrotnie znak dany przez boga staje się bodźcem do podjęcia działań zmierzających ku ocaleniu. Naprzód sen dany przez Zeusa Ksenofontowi, po wtóre kichnięcie, będące znakiem Sotera, Zbawiciela, w czasie, gdy Ksenofont mówił o ocaleniu z pomocą bogów (III 2, 8-9). Pierwszy spowodował podjęcie działań zmierzających do zwołania zgromadzenia żołnierzy, które miało debatować na temat dalszych planów wojska, drugi stał się podstawą powzięcia postanowienia o przemarszu do przyjaznego kraju²³. Gdy żołnierze usłyszeli kichnięcie jednego ze swoich towarzyszy, natychmiast pokłonili się bogu (III 2, 9). Następnie Ksenofont tłumaczy to zdarzenie jako znak (οἶωνός) Zeusa Zbawiciela i proponuje złożyć temu bogu ślub (εὐξασθαί), że złożą mu ofiarę za ocalenie (θύσειν σωτήρια), gdy tylko dotrą do przyjaznego kraju (φιλίαν χώραν), a także dodatkowe śluby, że złożą w miarę możliwości ofiary również innym bogom. Po przegłosowaniu tego wniosku żołnierze złożyli ślub i zaśpiewali pean (III 2, 9). Czasownik εὐχομαι oznacza „wymówić zobowiązanie wobec bóstwa, które ma się nadzieje spełnić za wyświadczoną łaskę”²⁴. W przypadku omawianego miejsca mamy do czynienia z pewnego rodzaju umową między wojskiem a bogiem, w której z jednej strony mamy przyrzeczenie złożenia ofiar dziękczynnych, z drugiej zaś jego wykonanie uzależnia się od bezpiecznego przeprowadzenia do kraju przyjaznego²⁵.

W czasie przemarszu przez wrogie okolice strategowie nieustannie składali ofiary, aby w ten sposób zapewnić dla wojska pomoc bogów i znaleźć odpowiedź na pytanie o szanse powodzenia danego etapu marszu. Niemal każda trudność stojąca przed wojskiem wymagała działań obrzędowych²⁶: wyruszenie w drogę po postoju (IV 5, 2), wybór stosownej pory (III 5, 8), podjęcie decyzji o właściwej

²² B u r k e r t, jw. s. 264.

²³ Opowiadanie Ksenofonta jest wzorowane na ks. II *Iliady*. Por. W. R i n n e r. *Zur Darstellungsweise bei Xenophon, Anabasis III 1-2*. „Philologus”122:1978 s. 144-149.

²⁴ B e n v e n i s t e, jw. t. 2 s. 243.

²⁵ „Ziemia przyjazna” oznacza kraj, który z jednej strony jest nietykalny i nie wolno na nim dokonywać grabieży, z drugiej zaś oznacza okolice, gdzie wojsko nie musi się obawiać podstępu (I 3, 14; V 5, 3). Czasem uzyskanie tego statusu przez dane terytorium jest związane z przyjęciem darów gościnnych (V 3).

²⁶ L o n i s, jw. s. 97.

drodze (II 2, 3), osądzenie dogodności wypadku dla uratowania towarzyszy, którzy znaleźli się w trudnym położeniu (VI 4, 9).

Wojsko przystępuje do ofiary również wówczas, gdy podczas marszu pojawia się naturalna przeszkoda do pokonania: rzeka (IV 3, 17-18) lub wiatr utrudniający posuwanie się wojska (IV 5, 4). Stałość tego typu praktyki skłania do stwierdzenia, że mamy do czynienia z ustaloną tradycją, która w ciągu paru stuleci nie uległa zmianom. Zarzyna się zwierzę, poświęcając je bóstwu przejawiającemu się w napotkanej przeszkodzie²⁷.

Kulminacyjnym momentem wyprawy jest bitwa. W chwili gdy wojsko znajduje się w obliczu wroga, dowódca upewnia się przed przystąpieniem do boju, czy podejmowane działania mają szanse powodzenia. R. Lonis stwierdza, że ta ostatnia ofiara przed starciem wydaje się być obrzędem, do którego przystępuje się według ściśle określonych reguł, ustalających czas jego dokonania, miejsce i przebieg²⁸. Ofiary dokonuje się po ustawieniu falangi, wkrótce po uformowaniu się szyku bitewnego, a przed hasłem do ataku, często już po przejściu do natarcia lekkozbrojnych. Najczęściej rytuał jest krótki i ma miejsce na oczach wszystkich, przed oddziałami. W przypadku, gdy wojsko znajduje się już pod ostrzałem lekkozbrojnych, dowódca dokonujący ofiary mógł przesunąć się za stojącą armię²⁹. Jednak nie przed każdą bitwą opisaną w *Anabazie* była składana ofiara według schematu opisanego przez Lonisa, chociaż była w nich zaangażowana falanga (IV 2, 7; 4, 17-22). Co więcej, w całym tekście nie mamy ani jednego przykładu dokonania obrzędu przed wojskiem, w obecności wszystkich żołnierzy, po ustawieniu się w szyku bojowym. Należy jednak pamiętać, że trzeba uwzględnić rozróżnienie między tekstem Ksenofonta opisującym wydarzenia a samymi wydarzeniami. Na płaszczyźnie *res gestae*, można sądzić, Grecy nie zaniedbywali tradycyjnych obrzędów, które jednak w *historia rerum gestarum* Ateńczyka nie musiały być uwzględnione. Należy wszakże zaznaczyć, że to, co dla Lonisa jest wyjątkiem (IV 5, 8-9), w tekście *Anabazy* jest regułą³⁰.

Podobny błąd, polegający na próbie uchwycenia wszystkich dostępnych faktów w ramach jednej uogólniającej definicji, popełnia francuski badacz przy interpretacji ofiar dokonywanych w czasie wypraw wojennych. R. Lonis sądzi, że wszystkie ofiary stanowią swego rodzaju rytuspojenia („rites-charnières”), w których objawia się podwójny niepokój wojownika: pojednać się z bogami i przewidzieć szanse powodzenia przedsięwzięcia³¹. Ta interpretacja prowadzi

²⁷ W obu wypadkach (tzn. IV 3, 17-18 i IV 5, 4) użyto czasownika σφαγάζομαι, oznaczającego krótki obrzęd przebłagalny.

²⁸ Lonis, jw. s. 98.

²⁹ Tamże s. 99.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże s. 110.

jednak do ujednolicenia wszystkich analizowanych obrzędów i sprowadzenia ich do pewnego idealnego modelu. Należy raczej, przystępując do analizy, przedstawić charakter ofiary na pewnej skali, gdzie na jednym krańcu znajduje się chęć przebłagania boga, a na drugim – próba odgadnięcia przyszłości.

Nie zadawała również interpretacja zaproponowana przez K. W. Pritchetta, który stwierdza, że istniały dwa rodzaje ofiar. Pierwsza, zwana τὰ ἱερά z towarzyszącym czasownikiem θύεσθαι, była dokonywana w obozie lub w mieście przed wyruszeniem na pole bitwy. W trakcie tego obrzędu tłumaczono objawiające się znaki, chcąc odgadnąć szanse powodzenia przedsięwzięcia. Drugi, zwany σφάγια, był ze swej istoty obrzędem przebłagalnym. Dokonywano go bezpośrednio przed bitwą. Cel wieszcy nie był koniecznym elementem tego rytuału³². Najlepszym przykładem istnienia tego rozróżnienia w *Anabazie* jest passus opisujący trudności związane z brakiem żywności nad zatoką Kalpe (VI 4, 13 – 5, 2), gdzie po wielokrotnych ofiarach typu τὰ ἱερά Ksenofont złożył σφάγια, które były dokonywane w celu przebłagania bogów w chwilach, gdy bieg wydarzeń nie mógł być powstrzymany. Jasność rozstrzygnięć Pritchetta zdaje się jednak mącić fragment w *Anabazie* opisujący starcie Greków z Chalibami, Taochami i Fasjanami: w momencie, który uniemożliwiał powstrzymanie działań, Chejrisofos złożywszy ofiarę (θυσάμενος) poprowadził wojsko do ataku (IV 6, 23). Użycie w tym miejscu czasownika θύεσθαι pozostaje w oczywistej sprzeczności z poglądami Pritchetta.

Kiedy ofiary były pomyślne lub gdy oddano przebieg bitwy pod opiekę bogów przez modlitwę (IV 8, 16), żołnierze ruszali do ataku śpiewając pean (παιανίζειν). Pean intonowano w momencie, gdy zabrzmiała trąba będąca znakiem do ataku (V 2, 14; VI 5, 26). Czasem wznawiano pieśń w chwili ponownego ruszenia na przeciwnika (I 8, 17; 10, 10). Można zatem stwierdzić, że ten rodzaj peanu był ściśle związany z ideą natarcia. Z analiz R. Lonisa wynika, że pean intonowany przez wojsko ruszające na przeciwnika był wznoszony dla Aresa Enyaliosa³³. Czasownik ἐλελίζω użyty w *Anabazie* dwukrotnie (I 8, 18; V 2, 14) nie oznacza po prostu okrzyku wojennego ku czci Enyaliosa, lecz mocny takt śpiewanego peanu, muzycznego wezwania do tego boga. Krzyk ἐλελεῦ – od którego pochodzi czasownik ἐλελίζω – będąc integralną częścią peanu, nie jest tożsamy z ἀλαλά (por. ἀλαλάζω – IV 2, 7), okrzykiem wojennym *sensu stricto*. Idąc do boju wojownicy śpiewali pieśń ku czci boga objawiającego się w bitewnym zgiełku i rytm tej pieśni podtrzymywał miarowość ich

³² Zob. K. W. Pritchett. *Greek State at War*. Part 1. Los Angeles 1974 s. 110.

³³ L o n i s, jw. s. 118-119.

kroku. Wspólny śpiew dziesięciu tysięcy mężczyzn miał przerazić wroga i natchnąć odwagą zjednoczonych muzyką³⁴.

Z ideą walki jako agonu ściśle wiąże się instytucja pomnika zwycięstwa – tropaionu (τρόπαιον)³⁵. Ustawienie pomnika na miejscu zdarzenia świadczy o tym, że widziano w nim ucieleśnienie świadka i sędziego bitwy – Zeusa, wzywającego w celu uprawomocnienia wyniku starcia³⁶. Ksenofont stwierdza, że z łaski bogów pospołu ze swoimi towarzyszami wznosił wiele pomników zwycięstwa nad barbarzyńcami (τρόπαια βαρβάρων – VII 6, 36). Jednakże w tekście *Anabazy* dokonanie tego obrzędu jest poświadczane tylko dwukrotnie (IV 6, 27; VI 5, 32). Można stąd wysnuć wniosek, że Ksenofont nie informuje nas o wszystkich aktach religijnych dokonywanych przez wojsko.

Złożenie ofiar dziękczynnych jest naturalnym następstwem ślubów, zawiązujących rodzaj umowy między bogiem i człowiekiem, która uzależnia wykonanie przyrzeczenia od powodzenia przedsięwzięcia. W tekście *Anabazy* znajdujemy dwa rodzaje działań, które możemy określić mianem „aktów dziękczynienia”. Z jednej strony są to ofiary, z drugiej zaś poświęcenie bogom dziesięciny z łupów.

Nie każda ofiara dziękczynna była składana w takich samych okolicznościach. Pierwsza z opisanych w dziele Ksenofonta miała miejsce bezpośrednio po zwycięstwie nad Chalibami i jej dokonanie jest równoczesne z wystawieniem pomnika zwycięstwa (θύσαντες καὶ τρόπαιον στησάμενοι – IV 6, 27). Użycie w tym miejscu czasownika θύειν oznacza złożenie ofiary dziękczynnej. J. Rudhart pisze, że słowo to „désigne rarement le sacrifice qui précède une action périlleuse, mais, plus souvent, le sacrifice qui suit cette action et en célébrant la réussite”³⁷. Ofiara dziękczynna, ściśle związana z potwierdzeniem swojej przewagi nad przeciwnikiem przez ustanowienie pomnika zwycięstwa, była prawdopodobnie składana bóstwu, które przyczyniło się do pokonania przeciwnika.

Inny przebieg i charakter ma akt dziękczynienia będący wypełnieniem ślubu złożonego w momencie podjęcia decyzji o przeprawie przez kraj nieprzyjacielski. W Trapezuncie mieszkańcy tej kolonii przyjęli wojsko dając mu gościńce. W ten sposób kraj okazał się przyjacielski i został spełniony warunek ślubu złożonego Zeusowi Zbawicielowi i innym bogom. Złożenie ofiary Zeusowi za ocalenie, Heraklesowi za przewodnictwo oraz innym bogom odbywa się w atmosferze święta, w czasie którego zostały urządzone igrzyska gimnastyczne. W opisie obrzędu

³⁴ P r i t c h e t t, jw. t. 1 s. 105-108.

³⁵ L o n i s, jw. s. 129. Por. P r i t c h e t t, jw. t. 2 s. 246-175.

³⁶ L o n i s, jw. s. 137.

³⁷ J. R u d h a r d t. *Notions fondamentales de la pensée et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève 1958 s. 265-266.

złożenia ofiary autor użył czasownika ἀποθύειν, oznaczającego złożenie ofiary jako wyniku wcześniejszego ślubowania (IV 8, 25; por. III 2, 12).

Zeus Soter był również obecny w haśle bitewnym (σὺνθημα) w czasie bitwy pod Kunaksą (I 8, 16). Łączyło ono żołnierzy, umożliwiając wzajemne rozpoznanie w zgiełku bitewnym. W odróżnieniu od peanu boski adresat tego wezwania zmieniał się w zależności od bitwy, prawdopodobnie odzwierciedlając szczególną cześć dla danego boga. Wojownicy helleńscy biorący udział w wyprawie Cyrusa wzywali Zeusa Zbawiciela także w innych bitwach na trasie przemarszu (VI 5, 25).

Poza Zeusem Soterem wojska greckie składają ofiary dziękczynne Heraklesowi za przewodzenie (IV 8, 25). Herakles, heros-bóg (P i n d a r u s. *Nemeonikai* III 22), dzięki swojej dwoistej naturze przynależy do dziedziny bohaterów, herosów, jak i do sfery bogów, co daje mu szczególną moc, jest często przywoływany przez ludzi jako wspomagający mocarz. Ślady Heraklesa przemierzającego cały świat spotkali również najemnicy Cyrusa, kiedy zakotwiczyli swe okręty u Półwyspu Acheruzyjskiego, gdzie heros zstąpił po psa Cerbera (VI 2, 2). Z tej cechy może wynikać przyznanie mu funkcji boskiego przewodnika w marszu przez kraj barbarzyński. Poza tym Herakles towarzyszył wojownikom greckim już z chwilą ich wejścia w życie dorosłe. Świadczy o tym obecność jego imienia w przysiędze składanej przez ateńskich efebów w przybytku bogini-karmicielki Aglauros przy rozpoczęciu służby wojskowej³⁸. Imię herosa występuje w kontekście Hory (Thallo) i Charyt (Aukso i Hegemone), których postacie miały cechy karmicielek³⁹. Zdaje się to wskazywać na kurotroficzną cechę Heraklesa.

Czuwając nad młodzieńcami mocarz Herakles jest ich opiekunem podczas zmagania i ćwiczeń w gimnazjonach⁴⁰. Święty okręg Heraklesa w Kynosarges był ściśle związany z miejscem ćwiczeń. Stąd już tylko krok do opieki nad wojskiem. Przed bitwą pod Maratonem Grecy rozbili swój obóz w maratońskim Herakleion, by następnie przenieść się do Kynosarges (H e r o d o t u s VII 116). W Tebach świątynię Heraklesa, zwanego Promachos, ozdobił posąg herosa ustawiony obok posągu Ateny przez Trazybullosa i Ateńczyków po upadku rządów trzydziestu tyranów (P a u s a n i a s IX 11, 4). Na zachodnim krańcu świata helleńskiego mieszkańcy Selinuntu wymieniają go wśród bogów przynoszących zwycięstwo⁴¹. Przed bitwą pod Leukami ze świątyni Heraklesa zniknęła broń, jakby sam bóg udał się na pole bitwy (D i o d o r u s S i c u l u s XV 53, 4).

³⁸ E. Z w o l s k i. *Choreia. Muza i bóstwo w religii greckiej*. Warszawa 1978 s. 111.

³⁹ L o n i s, jw. s. 217-218.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ R. M e i g g s, D. L e w i s. *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B. C.* Oxford 1969 s. 82-83.

Dlatego w *Anabazie* oddziały greckie wzywały Heraklesa Przewodnika, obok Zeusa Zbawiciela, w haśle bitewnym, ruszając na wojsko Farnabadzosa (VI 5, 25).

Ofiara dziękczynna połączona z igrzyskami i uroczystymi procesjami została także złożona w czasie czterdziestopięciodniowego postoju w kraju Kotyoritów (V 5, 5).

Spełniając złożone śluby, dziękując za sprzyjanie w czasie bitwy, wykorzystując czas bez walki na obcowanie z bogami przez uroczystości religijne i spożywając nawiązujące związki gościności uczyty sporządzone z mięsa ofiarowanego bogom, Grecy postępowali zgodnie z ustaloną tradycją. W powodzeniu, wedle możliwości, oddawali należną bogom cześć.

W Kerasuncie, kolonii Synopejczyków w kraju Kolchów, Grecy przystąpili do podziału pieniędzy otrzymanych z łupów. Dziesięcinę (δεκάτη), którą odłożyli dla Apollona i Artemidy Efeskiej, podzielili między strategów, a każdy miał przetrzymać swoją część dla boga (V 3, 4). Ksenofont podzielił swój udział na dwie części. Z jednej uczynił dar wotywny (ἀνάρθημα) dla Apollona, który umieścił w skarbcu Ateńczyków w Delfach (V 3, 4). Umieszczenie na nim imienia Proksenosa, obok własnego, wynikało z faktu, że Ksenofont został strategiem w miejsce tragicznie zmarłego przyjaciela⁴². Zwyczaj pozostawiania przedmiotów w sanktuariach (ἀνατιθέναι) oznacza ich poświęcenie bóstwu i oddziela je na zawsze od świata świeckiego. Rzecz oddana bogu, ἀνάρθημα, u Platona jest związana z pojęciem ślubowania (εὐχή) i ofiary (θυσία)⁴³. Dar dla bóstwa jest świadectwem czyjegoś związku z bogiem⁴⁴. Jest to upamiętnienie i utwierdzenie wdzięczności, wieczna forma aktu dziękczynienia.

Z części pieniędzy przeznaczonych dla Artemidy Ksenofont zakupił kawałek ziemi w Skilluncie, blisko Olimpui. Miejsce zostało wskazane przez wyrocznie delficką, zrządzeniem losu w miejscu przypominającym efeski pierwowzór. W Skilluncie Ksenofont urządził świątynię, podczas którego bogini dostarczała zebrany pożywienia. Świątynia była zbudowana na wzór efeskiej, posąg bogini był kopią wyobrażenia z Efezu (V 3, 8-13). Tablica umieszczona w świątyni mówi, że każdy, kto będzie posiadał tę włość, musi corocznie składać bogini w ofierze dziesięcinę. W ten sposób dziesięcina dla Artemidy również została uwieczniona⁴⁵.

Należy jeszcze zadać pytanie, dlaczego właśnie te bóstwa zostały uczczone przez dziesięcinę z łupów.

⁴² Dyskusję na ten temat zob. w: K. G ł o m b i o w s k i. *Ksenofont „Anabasis” V, 3 – próba interpretacji*. „Meander” 45:1990 s. 185-195.

⁴³ E. D e s P l a c e s. *La religion grecque*. Paris 1969 s. 367.

⁴⁴ B u r k e r t, jw. s. 93-95.

⁴⁵ Rolę dziesięciny w budownictwie sakralnym Grecji omówił Pritchett (jw. t. 1 s. 93 nn.).

Artemida Efeska urosła do roli królowej świata, której poprzedniczką była Pani Zwierząt i Kurotrofos-matka z dzieckiem na rękach, w swojej postaci łączy symbole macierzyństwa (piersi), władztwa nad naturą (ptaki, owady, rośliny) i kosmosem (znaki zodiaku). Karmicielka chłopców, Artemida Paidotrofos z Koronei w Messenii (D i o d o r u s V 73; P a u s a n i a s IV 34, 6), zdaje się odpowiadać rodyjskiej Karmicielce Hiacynta (Hyakinthotrofos), uosabiającej naturę wychowującą boskiego chłopca, jedną z postaci Apollina⁴⁶. Do niej w Dniu Piastunek (Tithenidia) zanoszono chłopców-niemowlęta. Nie można zapominać o roli Artemidy w obrzędach wtajemniczających młodych w życie żołnierzy. Gimnopedie (Igrzy nago), obrzędy inicjacyjne towarzyszące przejściu „nagich” chłopców do kategorii zbrojnych mężczyzn, odbywały się w Sparcie przed posągami trójcy pytyjskiej: Apollona, Latony i Artemidy⁴⁷. Artemida patronuje również sakralnym walkom między miastami greckimi⁴⁸. Jeżeli dodamy do tego ofiary składane Artemidzie Agroterze przez wojsko spartańskie, układa się obraz bogini opiekującej się chłopcami od urodzenia (Eilithyja), wychowującej ich na młodzieńców i wspomagającej w wojnie.

W przypadku Apollona mamy do czynienia z podobną relacją między człowiekiem a bogiem. Był on patronem chłopców, wychowującym ich, wraz z nimfami i Rzekami, na mężczyzn. Czuwał nad inicjacyjnym przejściem młodzieńca do wieku wojownika⁴⁹. Mężczyźni, którzy jako chłopcy byli pod opieką Apollona, jemu oddawali cześć po zwycięstwie nad wrogiem.

W powyższej analizie związków, jakie zachodzą pomiędzy wojną i religią, skupiono się na obrzędowym aspekcie pobożności żołnierzy greckich. W czasie walki żołnierz zbliża się do granicy między życiem i śmiercią. Niebezpieczeństwo związane z sytuacją krytyczną skłania go do szukania pomocy w świecie mocy leżących poza jego możliwościami. Czcząc bogów żołnierz odzyskuje odwagę. W ten sposób cała wojna jawi się jako ciągłe dopełnianie obrzędu. Uwzględniając dane zawarte w mowach zamieszczonych w *Anabazie*, można stwierdzić, że związki pomiędzy człowiekiem a bogiem są zgodne z przytoczonymi na początku słowami z *Hipparchika* i można je ująć w ramach zaproponowanej przez A. J. Festugière'a charakterystyki religijności ludowej:

- a) wiara w moc i wszechwiedzę bogów: nic nie można zrobić bez nich, ze wszystkimi sprawami należy się do nich zwracać;
- b) zawierzenie bogu, że odpłaci dobrem za niezaniechanie kultu;
- c) wdzięczność za dary bóstwa;
- d) przyjaźń przegradzająca się w poufałość z bóstwem⁵⁰.

⁴⁶ L o n i s, jw. s. 201.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże s. 213-214.

⁵⁰ Cyt. za: D e s P l a c e s, jw. s. 152.

WAR AND RELIGION IN XENOPHON'S *ANABASIS*

S u m m a r y

The paper analyzes the relations which undergo between war and religion in Xenophon's *Anabasis*. An attempt has been made at a reconstruction of the peculiar ideological context of war on the basis of the speeches contained in the text. It results from this reconstruction that Xenophon takes up the battle between Greeks and Persians after the category of *agon* in which gods are judges at the athletic contests. The religious sense of Greek soldiers is based on a conviction that nothing can be done without the aid of gods, since they govern everything and support the pious. Cyrus' hired troops fulfil traditional customs linked with the conducting of war. Detailed considerations lead one to verify R. Lonis' and K. W. Pritchett's opinions concerning this problem.

Translated by Jan Kłos