

IWONA DOMAŃSKA

KILKA PRZYKŁADÓW METAFIZYCZNEJ
PRZYCZYNOWOŚCI KONFLIKTÓW ZBROJNYCH
W *DZIEJACH* HERODOTA Z HALIKARNASU

I. GRECJA V WIEKU PRZED CHR.

Religijne przekonania Herodota, znajdujące swe odbicie w *Dziejach*, kształtowały się pod wpływem jego pochodzenia, wychowania oraz samodzielnych myśli, wypływających z dojrzałego wnioskowania. Korzeniami swymi bowiem rodzina Herodota sięgała wspólnoty karyjskiej (na podłożu doryckim), zamieszkującej tereny wschodniego wybrzeża Azji Mniejszej, podbitego przez Jończyków około V wieku przed Chr.¹ Fakt dostania się jego rodzinnego miasta – Halikarnasu pod panowanie Jonii wywarł niewątpliwy wpływ na całe życie historyka, zwłaszcza zaś na jego stronę intelektualną. Wiadomo bowiem, że Jończycy byli narodem niezwykle ruchliwym umysłowo, co zaowocowało wybuchem oświecenia jońskiego, datowanego na późny wiek VI przed Chr. (a nawet wcześniej). Osobowości takie jak Tales, Pitagoras czy Heraklit nadawały kierunek nurtom myślowym ówczesnej filozofii przyrody, matematyki i astronomii². Równocześnie z *nauką*, pojmowaną jako regularna próba odnalezienia głównej zasady konstytuującej

Mgr IWONA DOMAŃSKA – doktorantka w Instytucie Filologii Klasycznej KUL; adres do korespondencji: ul. Podhalańska 107, 20-730 Lublin; e-mail: domanska@student.kul.lublin.pl

¹ Karyjskie pochodzenie Herodota poświadczają m.in. imiona rodziców: „H., syn Lyksesa i Dryo, mieszkaniec Halikarnasu”, umieszczone w nocie biograficznej w leksykonie bizantyńskim, nazywanym *Księgą Suda*, s.v. *Herodotus*. Por. np. J. Hart, *Herodotus and Greek History*, New York 1982, s.158. O rodowodzie Herodota w świetle źródeł pisanych, jego pozycji społecznej, podróżach i dziele zob. także W. W. How, J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, vol. I, Oxford 1912, s. 1-51.

² O Herodocie i jego kręgach zob. także: J. Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge 1997, s. 7-8; R. Thomas, *Herodotus in Context*, Cambridge 2000, s. 7.

świat, bez odwoływania się do ponadnaturalnych przyczyn³, rozwijała się grecka historiografia w postaci prac logografów jońskich. Stąd także widoczne w historycznej metodzie ojca historii specyficzne połączenie wpływów jońskiego racjonalizmu i wciąż homeryckiego patrzenia na rzeczywistość, które na wiele wieków obciążało go epitetem „archaiczny”⁴.

Krytyczna myśl jońska dotarła na kontynent europejski wprost z Azji Mniejszej, poprzez wyspy Morza Egejskiego, aby osiągnąć swój rozkwit w Atenach, będących centrum intelektualnym ówczesnego świata. Mają rację ci, którzy twierdzą, że Ateny drugiej połowy V wieku przed Chr. stały się świadkiem poważnego kryzysu tradycyjnych wartości, takiegoż patrzenia na rzeczywistość oraz rozwoju tłumaczących ją kontrowersyjnych zasad naukowych, które od tej pory stały pod znakiem nieustannego konfliktu⁵. Ale pomimo istnienia tego z kolei ateńskiego oświecenia, wraz z jego postawą krytyczną względem tradycyjnych, czyli głęboko religijnych przekonań na temat sił rządzących światem i człowiekiem, nie dostrzega się obecnie w kręgu jego przedstawicieli, zwłaszcza filozofów, postaw ateistycznych⁶.

Można jednak zapytać, jaki związek mają powyższe stwierdzenia z osobą Herodota. Otóż około 440 r. przed Chr. czterdziestoletni Herodot przyjechał do Aten, ażeby twarzą w twarz zetknąć się z panującą tam niespokojną atmosferą i pogodzić swoje tradycyjne przekonania z nowoczesnymi. Znalazło to odzwierciedlenie w zestawieniu obok siebie dwu płaszczyzn historycznej narracji jego dzieła. Jednej, zabarwionej religijnie, będącej reminiscencją odziedziczonych po przodkach wyobrażeń o bogach, oraz drugiej, kładącej

³ Por. Thomas, dz. cyt., s. 165.

⁴ Istnieją jednak uczeni, którzy przyznają Herodotowi umiejętność wyzwolenia się spod przemożnych wpływów Homera – zob. np. A. Momigliano, *Studies in Historiography*, London 1966, s. 113-114.

⁵ Por. np. J. Romm, *Herodotus*, New Heaven–London 1998, s. 140 nn.

⁶ Zob. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, s. 4-37. Autor podkreśla istnienie owej myśli krytycznej jako specyficznego tworu („specific creation”) greckiego umysłu. „It is true that in Plato we find the first systematic approach to this problem. But philosophical assertions of the divine are to be found in the Pre-Platonic thinkers from the very first. These strikes me as extremely significant for the relations between religion and philosophical thought”. Tales, Anaksymander i Anaksymenes, jońscy filozofowie przyrody – φύσις, od których ateńskie prądy racjonalizujące wzięły swój początek, jak trafnie obserwuje Jaeger, postrzegali bóstwo w sposób odmienny od jego tradycyjnej koncepcji, koncepcji ludowej, która utożsamiała bóstwo ze stworzeniem zamieszkującym góry, gaje i potoki, a konkretnych bogów z mieszkańcami Nieba lub Olimpu, a o których ktoś mógłby śmiało przeczytać u Homera. Dla wczesnych jońskich filozofów dopiero doświadczenie rzeczywistości φύσις staje się źródłem wiadomości na temat tego, co boskie: uchwytnie gołymi rękami, ponieważ istniejące wszędzie w świecie.

nacisk na czysto ludzką przyczynowość, stanowiącą bezpośredni owoc wpływów wspomnianych prądów racjonalizujących. Niemniej Herodot nie pretendował w swoich *Dziejach* do miana teologa lub filozofa, ponieważ jako historyk wojen nie był zobowiązany dostarczyć czytelnikowi dzieła kompletnej wiedzy, dotyczącej tych dyscyplin⁷.

Pomimo różnorodności intelektualnych i etycznych wpływów w swoim otoczeniu Herodot pozostał na pozycji pobożnego Greka⁸, choć nie pozbawionego śladów religijnego sceptycyzmu, o czym jeszcze poniżej. Zdaje się, że był człowiekiem przekonanym o ingerencji bóstw w ludzkie sprawy, jak również o tym, że przeznaczenie rządzi światem i człowiekiem. Wyraził to przekonanie w *Dziejach* II, 120, ustosunkowując się na przykład do sprawy porwania Heleny⁹. W innych fragmentach natomiast wyrażają je zaprezentowane w dziele postaci historyczne. Zwrot $\theta\epsilon\acute{\iota}\eta\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$, oznaczający, że coś dzieje się za sprawą $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$, znajduje się na przykład w przemowie Cyrusa do jego poddanych – Persów w I, 126, także w wypowiedzi skierowanej do Dariusza przez Sylosona w III, 139. Nadto w opowiadaniu Hellenów o Heraklesie (IV, 8), w końcu zaś w historii Aetiona, syna Kypselosa w V, 92¹⁰.

II. ΦΘΟΝΟΣ Ι ΤΙΣΙΣ ΒΟΓΩΝ

Cechą charakterystyczną bóstw, występujących w dziele Herodota, jest skłonność do zemsty, połączona z niezwykle zazdrością¹¹. Opis tego negatywnego (niemal czysto ludzkiego) usposobienia bogów pojawia się w *Dziejach* niejednokrotnie, najczęściej w połączeniu z opisem jego wpływu na ludzką kondycję. Pierwszą z konsekwencji boskiej zazdrości ($\varphi\theta\acute{\upsilon}\nu\omicron\varsigma$) jest kara ($\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$) zsyłana na tych, którzy z jednej strony dopuszczają się aktów

⁷ Por. K. H. Waters, *Herodotus and the Ionian Revolt*, „Historia” 19 (1970), s. 505 – cyt. za: T. Harrison, *Divinity and History – the Religion of Herodotus*, Oxford 2000, s. 4.

⁸ Por. np. K. H. Waters, *Herodotus the Historian – His Problems, Methods and Originality*, London–Sydney 1985, s. 98.

⁹ „[...] gdyż (żeby powiedzieć, co myślę) bóstwo tak zrządziło, aby zupełną swą zagładą objawili [scil. Trojanie – I. D.] ludziom, iż za wielkie bezprawia wielkie są także kary ze strony bogów. A to powiedziałem tak, jak mnie się wydaje” (II, 120). Wszystkie fragmenty tekstu *Dziejów* podawane są w przekładzie S. Hammera: *Dzieje*, Warszawa 2003.

¹⁰ Por. np. J. Wikarjaka, *Historia powszechna Herodota*, Poznań 1961, s. 71.

¹¹ Przekonanie o tym, że bóstwo jest zazdrosne w stosunku do człowieka i jego pomyślności, wyrażali również tacy poeci starożytni, jak na przykład: Pindar (*Pyth.* 10, 20; 8, 71 n.; *Olymp.* 13, 25; *Isthm.* 7, 39), Ajschylos (*Pers.* 362; *Agam.* 135; 904). Zob. Wikarjaka, dz. cyt., s. 78.

bezbożnych¹², jak to ujmuje Herodot w II, 120 czy zjawą z widzenia sennego Hipparcha w V, 56: οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτελεῖ¹³, z drugiej zaś aspirują do miana najszcześniejszych ludzi na ziemi. Dzieje się to wbrew naturalnemu porządkowi rzeczy, w którym pełni szczęścia doznawać mogą tylko mieszkańcy Olimpu¹⁴. Drugą zaś konsekwencją stanowi zmienność ludzkich losów¹⁵.

Już na samym początku I księgi dzieła Herodot robi uwagę na temat kruchości ludzkiego szczęścia (εὐδαιμονίη). Przywołuje przykłady miast, które w czasach autora jawiły się jako jedne z największych, dawniej zaś stanowiły małe osady, i odwrotnie – te, które dawniej były wielkie, w czasach ojca historii są już małe (por. I, 6). Wzmianka ta stanowi ciekawe wprowadzenie motywu, który przewija się w całości *Dziejów*, zwłaszcza zaś w wypowiedziach bohaterów. Znajdujemy go od razu w epizodzie umieszczonym w księdze I, 30-33, tj. w rozmowie Krezusa, króla lidyjskiego, z ateńskim mędrcem Solonem.

Za rządów Krezusa różni greccy mędrcy przybywali do Sardes – stolicy Lidii, miasta słynącego z niezwykle bogactwa i przepychu. Według Herodota (I, 29) znalazł się wśród nich także Solon, znany z historii jako ateński prawodawca oraz jeden z siedmiu mędrców. Solon, zaproszony na lidyjski dwór, odbył spacer po skarbcu Krezusa, pragnącego zadziwić swojego greckiego gościa ilością zgromadzonego w nim bogactwa (I, 30). Niespodziewanie ze strony wschodniego monarchy padło pytanie, kto jest najszcześniejszym człowiekiem na świecie. Solon, człowiek prawdomówny i niechętny do pochlebstwa, w odpowiedzi wymienił po kolei ludzi, których uważał za najszcześniejszych. Pominął przy tym króla, pilnie nasłuchującego, aż padnie

¹² Ten rodzaj kary nie wiąże się bezpośrednio z przyczynowością konfliktów zbrojnych w *Dziejach*. Niemniej jednak poniższe przykłady uwiadcniają sposób, w jaki zaprezentowana została zależność między aktami bezbożnymi a boską za nie odpłatą: Kambyzes rani się śmiertelnie w biodro, czyli w to samo miejsce, w które wcześniej zranił boga Egipcjan Apisa (III, 64); Kleomenes ponosi karę za zbezczeszczenie przybytku i gaju Argosa (VI, 74-75); Miltiades umiera po infekcji uda, której doznał, wdzierając się do świątyni Demeter (VI, 133-136); Paninios, złapany przez jedną ze swoich ofiar, doznaje słusznej odpłaty za swoje występki (VIII, 105-106); zob. także historię Artayktesa (VII, 33; IX, 116-120) oraz przedstawienie losu Mar-doniosa (początek w księdze VIII, 114, koniec zaś w IX, 64).

¹³ „Żaden człowiek bowiem, co czyni bezprawie, nie ujdzie przed karą”.

¹⁴ Ten naturalny porządek rzeczy w literaturze przedmiotu zwykło się określać terminem: „zasada równowagi” (*the principle of balance*). Por. np. R o m m, dz. cyt., s. 67: „These related ideas of divine balance and moral retribution pervade Herodotus’ understanding of the cosmos, and so they appear everywhere within the text of the *Histories* [...]”.

¹⁵ Por. np. H a r r i s o n, dz. cyt., s. 32-33: „[...] the conclusion that god is angry or that he is jealous constitutes for Herodotus a deduction from the course of events [...]”.

jego imię. Krezus bowiem błędnie uważał stan posiadania dóbr materialnych w nadmiarze za szczęście. Solon zatem wspominał najpierw Ateńczyka Tellosa, następnie dwu braci Kleobisa i Bitona, którym przyznał drugą nagrodę. Wszyscy oni wiedli życie w spokoju i pobożności, którego ukoronowaniem była chwalebna śmierć. Powody Solona, dla których ktoś mógłby zostać nazwanym „najszcześniejszym”, znacznie różniły się od tych, którymi kierował się Lidyjczyk¹⁶, stąd również wybuch otwartej wrogości między rozmówcami pod koniec ich spotkania. W kilku bowiem gnomicznych zdaniach, tak obco brzmiących dla Krezusa, Solon przedstawił główne zasady rządzące rzeczywistością (I, 32, 1; 32, 9): Ὡ Κροῖσε, ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες ἐπειρωτᾶς ἀνθρωπείων πρηγμάτων πέρι [...]; πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς¹⁷. Krezus, dotknięty taką mową, zignorował uwagi Solona. Oceniał go jako człowieka, który gardził doczesną pomyślnością i nieroztropnie kazał patrzeć na wynik każdej sprawy¹⁸. Dalszy ciąg opowiadania o Krezusie potwierdził prawdziwość wypowiedzi Solona, ujętej przez Herodota w swoisty wykład etycznych przekonań Ateńczyka¹⁹. Albowiem pomimo bogactwa i względnego powodzenia dotknęło Krezusa pierwsze nieszczęście – śmierć jego umiłowanego syna Atysa, a zaraz potem sromotna klęska w wojnie przeciwko królowi perskiemu Cyrusowi (I, 71). Na przykładzie Krezusa zatem ukazana zostaje sama istota mechanizmów rządzących historycznym łańcuchem zdarzeń, widzianych z perspektywy ich metafizycznego przebiegu. To boska zazdrość (φθόνος) zesłała nieszczęścia i stan iluzorycznej pomyślności. Ukierunkowała okoliczności na nieunikniony konflikt (zwłaszcza natury militarnej), który spowodował fatalny upadek.

Z rozmowy Krezusa z Solonem wybija się jeszcze jeden czynnik, ściśle współpracujący z ponadnaturalnym wymiarem zdarzeń. Jest nim, wynikająca z ułomności ludzkiej natury, ignorancja lidyjskiego króla oraz jego z gruntu niewłaściwa ocena sytuacji i własnej moralno-etycznej kondycji. Albowiem przestroga Solona mogła zapobiec tragicznej przyszłości mającej spotkać Krezusa, gdyby tylko została przezeń wysłuchana i właściwie zrozumiana.

Inne opowiadania dotyczące królów wschodnich, w szczególności zaś monarchów perskich, zarysowują w sposób bardziej szczegółowy koncepcje

¹⁶ Zob. Hdt. I, 30-34.

¹⁷ „Krezusie, mnie, który wiem, jak dalece bóstwo jest zmienne i zazdrosne, ty zapytujesz o los ludzi. [...] wszak wielu ludziom bóg tylko ukazał szczęście, aby ich potem strącić w przepaść”.

¹⁸ Por. Harrison, dz. cyt., s. 36.

¹⁹ Por. Romm, dz. cyt., s. 64. Według F. Solmsena (*Two Crucial decisions in Herodotus*, London 1974, s. 142): „The κόλος materializes in the fate of Croesus [...]”.

myślowe przedstawione w pracy. Przesuwając *logos* lidyjski na sam początek *Dziejów*, Herodot wzmocnił charakter i podkreślił niejako leitmotiv swego dzieła. Jest nim m.in. *curriculum vitae* postaci, która, osiągnąwszy nadmierną władzę, nie zrozumiała zazdrosnej natury bóstwa i przez to została doprowadzona do tragicznego upadku. Obraz ten stanowi swoisty paradigmat w miniaturze dla wzrostu i upadku imperium perskiego, będącego tematem znacznej partii tekstu *Dziejów*²⁰. Innymi słowy, wzór potęgi oraz jej upadku, podobny do tego z opowiadania o Krezusie, można odnaleźć w historii Cyrusa, Dariusza, a zwłaszcza Kserksesa, symbolizujących „filary” dźwigające cywilizację wschodnią²¹.

Pomyślność towarzyszyła Cyrusowi od dnia jego narodzin²². Według Harpagosa (I, 124) Cyrus znajdował się pod specjalną opieką bóstw, w przeciwnym razie nie mógłby się uwolnić z rąk Astyagesa. Przyszłe wyprawy przeciwko Medom (I, 123-130), Grekom zamieszkującym Azję Mniejszą (I, 141-153) oraz Babilończykom (I, 188-191) także zwiastowały świetną przyszłość perskiego władcy. Na tej podstawie Herodot ukształtował obraz króla, który osiągnął niemal pełnię ziemskiego szczęścia. W kontekście opowieści o Cyrusie ojciec historii wplata także motyw, przywołanego już wyżej, króla Krezusa, którego los jest jakby *vox deorum* w samym środku wielkich sukcesów Persa. Krezus, doświadczony dramatycznym losem swoim i bliskich, piastując urząd dworskiego doradcy, zniechęcał Cyrusa do kampanii wojennej. Używał przy tym argumentów przekazanych mu niegdyś przez „nauczyciela mądrości” Solona (I, 207): *Εἰ μὲν ἀθάνατος δοκέεις εἶναι καὶ στρατιῆς τοιαύτης ἄρχειν, οὐδὲν ἂν εἶη πρῆγμα γνώμας ἐμὲ σοὶ ἀποφαίνεσθαί εἰ δ' ἔγνωκας ὅτι ἄνθρωπος καὶ σὺ εἶς*²³. Cyrus, niechętny do słuchania wskazań Krezusa, powtarza wcześniejszy błąd swojego doradcy. Szczególne zatem zderzenie boskiej i ludzkiej logiki zdarzeń materializuje się tym razem w losie perskiego monarchy, który tragicznie zakończył życie w ostatniej fazie kampanii wschodniej, tj. w krwawej bitwie nad rzeką Arakses (I, 215).

²⁰ R o m m, dz. cyt., s. 65: „Thus it establishes a paradigm in miniature for the rise and decline of the Persian empire, the subject of the remainder of the *Histories*”. Zob. także S o l m s e n, dz. cyt., s. 142.

²¹ Por. H. I m m e r w a h r, *Historical Action in Herodotus*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 85 (1954), s. 18.

²² Zob. I, 108, gdzie rozpoczyna się historia Cyrusa, a także księgi następne.

²³ „Jeśli mniemasz być nieśmiertelnym i takiemu rozkazywać wojsku, to byłoby bezcelowe wyjawiać ci moje poglądy. Jeśli jednak rozumiałeś, że i ty jesteś człowiekiem, i nad innymi ludźmi władasz, to dowiedz się przede wszystkim, że sprawy ludzkie toczą się kołem, które w swym obrocie nie dopuszcza, żeby zawsze ci sami byli szczęśliwi [...]”.

Wnukiem Cyrusa w prostej linii był syn Kambyzesa, Dariusz. Jego polityczna kariera odzwierciedlała świetność wielkich poprzedników. Po objęciu tronu Dariusz odziedziczył nie tylko wszechpotężne imperium, lecz także nieograniczoną władzę. Począwszy od księgi III, poprzez IV, aż do VII Herodot prezentuje pasmo zwycięstw Dariusza w wyprawach przeciwko Trakom i Macedończykom, stłumienie powstania jońskiego oraz zbrojenia przeciwko Egipcjom. Podczas jego panowania tylko dwa państwa stawiały opór perskiemu najeźdźcy – Scytia i Hellada. Stały się one po śmierci Dariusza wyzwaniem dla jego syna Kserksesa, zachęconego niezwykle powodziem ojca.

Herodot rozpoczyna *logos* o Kserksesie na początku księgi VII. Przedstawia w nim ostatnie dni umierającego Dariusza, intensywne zbrojenia przeciwko zbuntowanemu Egipcjom i Helladzie, podjęte po otrzymaniu wiadomości o sromotnej klęsce poniesionej przez Persów pod Maratonem²⁴. W tym samym niemal czasie wybucha spór o sukcesję tronu między synami króla. W jego konsekwencji Kserkses zostaje obwołany następnym władcą perskim. Zaskakujące, że na samym progu konfliktu zbrojnego między Wschodem a Zachodem Kserkses silnie się waha. Nie licuje to z wcześniejszą, aż nazbyt śmiałą postawą jego wielkich przodków. Niemniej pod silną namową doradców „król królów” decyduje się na podjęcie wyprawy zbrojnej przeciwko Grecji²⁵. W scenie narady królewskiej (VII, 8-10) między Artabanosem a Kserksesem dochodzi do ostrego sporu na temat racji przemawiających za kampanią. Ze strony władcy padają następujące argumenty: pierwszy, że podboje stanowią rzeczywisty zwyczaj (*νόμος*) perski, oraz drugi, że z założenia mają naśladować poprzednie dokonania perskie. Trzeci zaś argument Kserksesa, wyrażony w krótkim zdaniu (VII, 8a): *ἀλλὰ θεός τε οὐτῶ ἔγει [...]*²⁶, ściśle koresponduje z metafizyczną przyczynowością zdarzeń historycznych. Tłumaczy także skłonność Kserksesa (podobnie jak innych władców wschodnich) do postawy ekspansjonistycznej i chciwości (*πλεονεξία*). Jednakże wiara i mocne przekonanie Kserksesa o boskiej opiece nad imperium oraz nad jego własną osobą w niedługim czasie okazały się ułudą. Albowiem bóstwo wynosi człowieka, aby go potem strącić²⁷.

Według sformułowań Solona do głównych przejawów działania przeznaczenia należało powstrzymanie ludzi przed osiągnięciem nadmiernej władzy,

²⁴ Zob. Hdt. VII, 1-2.

²⁵ Zob. Hdt. VII, 5-7.

²⁶ „Lecz bóg tak zrząda [...]”.

²⁷ Por. Hdt. I, 32.

korzyści majątkowych oraz zbytniego zaufania we własne możliwości²⁸. To samo przeznaczenie, wyznaczając podstępnie ścieżki zdarzeń, stwarzało iluzoryczny stan pomyślności. Doprowadzało ludzi do złudnego przekonania o własnej samowystarczalności, jak to się stało w przypadku Kserksesa i jego poprzedników. Kserkses bowiem podbił Egipt (VII, 7) i rozpoczął gromadzenie żywności dla swojej armii na wojnę przeciwko Helladzie (VII, 20-25). Konflikt stał się zatem nieunikniony. Grecy odrzucili rokowania pokojowe (VII, 26-32), a „król królów” rozpoczął swój słynny marsz przez cieśninę Hellespontu (VII, 33-36)²⁹. Ajschylos w tragedii *Persowie* zinterpretował tę scenę w formie spójnej koncepcji teologicznej i moralnej zarazem. Przekroczenie Hellespontu nie było jedynie fizycznym złamaniem granic między kontynentami, lecz swoistym przekroczeniem granic zakreślonych przez naturę. Po dokonaniu tego Kserkses został następnie ukarany pod Salaminą³⁰. Ajschylos zatem przedstawił rzecz jednoznacznie i nazwał ją wprost aktem ludzkiej pychy (ὕβρις). U Herodota natomiast wydarzenie to jawi się jako kompleks działania sił boskich i ludzkich motywacji³¹. W świetle dalszych wypadków przekroczenie Hellespontu pozostało ostatnim etapem pomyślności Kserksesa i jego armii. Później potęga perska zdawała się stopniowo słabnąć wskutek braku środków i portów do zacumowania ogromnej floty. Stanowiło to główny argument przeciwko kampanii w ustach Artabanosa (VII, 49). Przywołanie jego postaci sygnalizuje także ważny wątek w *Dziejach*, odnoszący się do konstrukcji losów państw, monarchów oraz ich doradców (συλλήπτωρες).

1. Mądry doradca

Postać mądrego doradcy, określana niekiedy terminem anglojęzycznym *warner*, jest tak często przywoływana w opowieściach o upadających tyra-

²⁸ Por. Hdt. I, 5, 4.

²⁹ Marszu tego nie należy postrzegać jedynie w kategoriach taktycznych ruchów wojskowych, ale w kontekście symboliki całej wędrówki armii perskiej, tj. Wschodu na Zachód. Hellespont bowiem pełni przede wszystkim dwie ważne funkcje w tekście *Dziejów*: łączy w sobie dokonania Dariusza z osiągnięciami Kserksesa, nadto stanowi główny cel na drodze Kserksesa do Europy, stanowi jakby magiczną granicę między dwoma kontrastującymi ze sobą światami. Marsz ten stanowi dokładnie wypracowany model *campaign logos* w dziele Herodota – zob. I m m e r w a h r, dz. cyt., s. 19 nn.

³⁰ Por. I m m e r w a h r, dz. cyt., s. 28: „The Crossing of the Hellespont was not only a boundary between the continents but also a limit of nature which Xerxes oversteps to be punished by finding his limits at Salamis”.

³¹ Por. np. I m m e r w a h r, dz. cyt., s. 30.

nach (*falling tyrants*)³², że zdaje się zakorzeniona w ich pierwotnej koncepcji³³. W *logos* lidyjskim Solon przepowiedział w stylu niemal właściwym wyroczni nie tylko fatalny upadek Krezusa, lecz także jego imperium. W kontekście całych *Dziejów* gnomiczne wypowiedzi Solona nadają kierunek interpretacji przedstawionego łańcucha zdarzeń, łączą ich boski i ludzki wymiar, co więcej – wyjaśniają trudne i niekiedy sporne kwestie co do wątków narracji³⁴. Dlatego są one raczej swoistą ekspozycją ludzkiej kondycji, tj. stanu, w którym człowieka nie należy nazywać szczęśliwym przed końcem jego życia³⁵. W tekście *Dziejów* istnieje jednak więcej przykładów doradztwa, którego treść zbliża się do „filozofii” Solona z księgi I.

W opowiadaniu o Polikratesie, tyranie Samos (III, 39 nn.), postać Amazysa, króla egipskiego, a zarazem jego przyjaciela, zdaje się wysuwać na plan pierwszy. Polikratesowi powodziło się w każdej kampanii zbrojnej, dlatego – jak podaje Herodot – jego sława objęła terytorium Jonii i pozostałej części Hellady. Ale ciągła pomyślność Polikratesa zaniepokoiła Amazysa, który postanowił napisać do niego list. Główna myśl tej korespondencji odbijała prawdę Solonowej mądrości o zmienności ludzkiego szczęścia i zażdrości bóstwa (III, 40): Ἀμασις Πολυκράτει ὧδε λέγει. ἦδὺ μὲν πυνθάνεσθαι ἄνδρα φίλον καὶ ξεῖνον εὖ πρήσσοντά ἐμοί δὲ αἱ σοὶ μεγάλα εὐτυχία οὐκ ἀρέσκουσι, τὸ θεῖον³⁶. Amazys poradził przyjacielowi, aby ten pozbył się wszystkiego, co sprawia mu największą radość. Wtedy może kara bóstwa zostanie odwrócona. Polikrates zatem pozbywa się najpiękniejszego ze swoich pierścieni, wrzucając go w morze. Los jednak zdarzył, że pierścień powrócił do swojego właściciela w brzuchu ryby, ofiarowanej władcy przez jednego z rybaków. W momencie otrzymania pierścienia król rozpoznał boskie zrzą-

³² Obecne opracowanie powstało oryginalnie jako praca anglojęzyczna. Trudność doboru polskich odpowiedników słów angielskich zmusza autorkę do włączenia w tekst pracy, jakkolwiek w postaci uwag marginalnych, terminów w ich kształcie obcojęzycznym.

³³ Por. S o l m s e n, dz. cyt., s. 141.

³⁴ Por. S. O. S h a p i r o, *Proverbial Wisdom in Herodotus*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 130 (2000), s. 95 i 106-107. Autorka podaje nadto szczegółową analizę wypowiedzi gnomicznych włożonych w usta różnych postaci dzieła Herodota. Według Shapiro gnomy pełnią funkcję wyjaśniającą i pojawiają się w dziele w momentach podejmowania ważnych politycznych i militarnych decyzji.

³⁵ Zob. I m m e r w a h r, dz. cyt., s. 38.

³⁶ „Amazys tak mówi do Polikratesa. Wprawdzie przyjemnie jest dowiedzieć się, że miłemu przyjacielowi dobrze się dzieje; mnie jednak nie podoba się twoje wielkie szczęście, bo wiem jak zazdrosne jest bóstwo. Dlatego wolałbym, żeby mnie samemu i tym, którzy przypadają mi do serca, w jednym przedsięwzięciu szczęściło się, w drugim się nie wiodło i żeby tak moje życie przebiegało raczej wśród zmiennych okoliczności niż w stałym szczęściu [...]”.

dzenie. Odpisał więc Amazysowi, podając własną interpretację zdarzenia. Herodot natomiast konkluduje (III, 43): Ἐπιλεξάμενος δὲ ὁ Ἄμασις τὸ βυβλίον τὸ παρὰ τοῦ Πολυκράτεος ἦκον, ἔμαθε ὅτι ἐκκομίσαι τε ἀδύνατον εἶη ἀνθρώπων ἀνθρώπων ἐκ τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι [...] ³⁷. Czego dowiadujemy się zatem o postaci mądrego doradcy? Wydaje się, że od samego początku jego dobra rada nie osiągnie zamierzonego skutku, dzieje się tak z winy boskiej i ludzkiej. Dlatego postać doradcy, tego, któremu doradzano, a także sama rada wpasowują się w model interakcji między boską i ludzką płaszczyzną zdarzeń. Polikrates podzielił los upadających tyranów: Krezusa, Cyrusa i Kserksesa.

Funkcję motywu mądrego doradcy najlepiej jednak ilustruje przykład Artabanosa. Postać ta pojawia się początkowo w księdze IV dzieła jako członek królewskiej rodziny oraz osobisty doradca Dariusza w kwestii wyprawy scytyjskiej. Herodot napisał (IV, 83): Παρασκευαζομένου Δαρείου ἐπὶ τοὺς Σκυθὰς καὶ ἐπιπέμποντος ἀγγέλους ἐπιτάξοντάς τοῖσι μὲν πεζὸν στρατὸν, τοῖσι δὲ νέας παρέχειν, τοῖσι δὲ ζεύγνυσθαι τὸν Θρησίκιον Βόσπορον, Ἄρτάβανος ὁ Ὑστάσπεος, ἀδελφὸς ἐὼν Δαρείου, ἐχρήριζε μηδαμῶς αὐτὸν στρατηγὴν ἐπὶ Σκυθὰς ποιέεσθαι, καταλέγων τῶν Σκυθῶν τὴν ἀπορίην. Ἄλλ' οὐ γὰρ ἔπειθε συμβουλευῶν οἱ χρηστά, ὁ μὲν ἐπέπαυτο, ὁ δὲ, ἐπεὶ δὴ οἱ τὰ ἅπαντα παρεσκεύαστο, ἐξήλαυε τὸν στρατὸν ἐκ Σούσων ³⁸. Opis ten przypomina różniejszą rozmowę Artabanosa i Kserksesa z księgi VII *Dziejów*. W niej także stryj zniechęcał młodego władcę do podjęcia wyprawy przeciwko Grecji. Pomijając szczegóły argumentacji Artabanosa, widzimy, że obie sceny przynoszą wątki wspólne. Dariusz i Kserkses pałali żądzą podboju nowych terenów, dowodząc tym samym swojej pychy (ὕβρις) i chciwości (πλεονεξία). Obaj także błędnie zrozumieli ideę boskiego patronatu nad Persami oraz warunków ludzkiej egzystencji w świecie, o której prawdę wyjawia Artabanos (VII, 10, 48): ὁρᾷς τὰ ὑπερχέοντα ζῶα ὡς κεραυνοῖ ὁ θεὸς οὐδὲ ἔῃ φαντάζεσθαι, τὰ δὲ σμικρὰ οὐδὲν μιν κνίζει· ὁρᾷς δὲ ὡς οἰκήματα τὰ μέγιστα αἰεὶ καὶ δένδρεα τὰ τοιαῦτα ἀποσκήπτει τὰ βέλεα. Φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερχέοντα πάντα κολούειν [...]. οὐ γὰρ ἔῃ φρονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ

³⁷ „Gdy Amazys przeczytał pismo Polikratesa, zrozumiał, że niemożliwe jest, aby jeden człowiek uchronił drugiego przed złowrogim losem [...]”.

³⁸ „Podczas gdy Dariusz gotował się do wojny przeciwko Scytom i rozsyłał gońców, którzy jednym mieli nakazać dostawę wojska pieszego, drugim okrętów, a jeszcze innym połączenie Bosforu Trackiego – radził mu Artabanos, syn Hystaspesa, a jego brat, aby w żadnym wypadku nie przedsięwziął wyprawy na Scytów, przedstawiając ich niedostępność. Ale mimo pożytecznych rad nie zdołał go przekonać i prób zaniechał. Dariusz zaś, po dokonaniu wszystkich przygotowań, ruszył z armią z Suz [...]”.

ἔωυτόν³⁹. Co więcej, w scenie werbalnego pojedynku między Artabanosem i Mardoniosem, wodzem perskim, rozsądna koncepcja Artabana „rozważyć dobrze rzecz to największy zysk” (VII, 10) upada na rzecz przeciwnych racji oponenta⁴⁰. I choć Artabanos ma świetną przeszłość jako dowódca perskiej armii pod Dariuszem, następnie zaś Kserksesem oraz cieszy się uznaną powszechnie mądrością, wyższość przyczyn ponadnaturalnych prowadzi do zignorowania jego rad, a wreszcie ich ostatecznego odrzucenia⁴¹. Tutaj także wypada określić relację między ludzką wolnością wyboru a działaniem czynnika metafizycznego.

2. *Ἀνάγκη* czy *αἴθεσις*?

Herodot przywiązuje wielką wagę do indywidualnych pobudek działania. W starciach zbrojnych sprowadza motywacje do aktów zemsty albo wprost do wyrównywania dawnych porachunków. Chodzi zatem o tzw. powody osobiste. Niemniej w gronie powyższych miejsce pierwszoplanowe zajmują cechy związane z ludzkim charakterem: pycha (*ὑβρις*) i chciwość (*πλεονεξία*)⁴². One to prowokują bohaterów Herodota do podejmowania różnych, niekiedy ryzykownych decyzji. Czynniki boskie natomiast, w ciągu zdarzeń historycznych, współpracuje, a może raczej bazuje na indywidualnych skłon-

³⁹ „Widzisz jak bóg wyniosłe stworzenia razi swym gromem i nie pozwala, żeby się pysz- niły, a drobne wcale go nie drażnią. Widzisz też, jak zawsze w najwyższe domy i drzewa także miota pociski; bo wszystko, co przekracza miarę, zwykło bóstwo obcinać [...]; Bóstwo bowiem nie dopuszcza, żeby ktoś inny prócz niego wiele o sobie rozumiał”. C. B. R. Pelling (*Thucydides' Archidamus and Herodotus' Artabanus*, [w:] *Georgica: Greek Studies in Honour of George Cawkwell*, ed. M. A. Flower and M. Toker, BICS Supplement 58, London 1991, s. 131) stwierdza, że kampania Dariusza przeciwko Scytii ujawnia wiele podobieństw z inwazją Kserksesa na Grecję. Podobieństwa są sugestywne na tyle, że ukazują sposób, w jaki ci dwaj, choć tak różni w istocie władcy, popadają w ten sam „model” aktywności, a następnie porażki. Chociaż obaj okazują chęć zrozumienia intencji swoich doradców. Istnieją jednak, według niego, historyczne siły (*forces of history*), które skutecznie paraliżują obie postaci.

⁴⁰ S. O. Shapiro (dz. cyt., s. 102-103) podkreśla ważność gnom występujących w obrębie tzw. pojedynków słownych (*verbal duels*) w dziele Herodota na podstawie sceny między Artabanosem i Mardoniosem w VII, 9 nn. Treść zdań gnomicznych bowiem niemal zawsze znajduje swoją praktyczną realizację w dalszym biegu wydarzeń historycznych.

⁴¹ Problem wątku mądrego doradcy H. Immerwahr (dz. cyt., s. 39) podsumowuje następująco: „Two things emerge from discussion: the wise adviser is powerless to change the great historical decisions and the wise adviser is useless in so far as his advice is negative. If the King took him seriously, he could not act at all. Conversely the historical actor cannot be prudent. Historical action is thereby shown to be presumptuous and blind, in Herodotus' terminology [...]”.

⁴² Por. np. H. Immerwahr, *Aspects of Historical Causation in Herodotus*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 87 (1956), s. 272-273.

nościach. Rozbudza je i nimi steruje do tego stopnia, że postaci zdają się popadać w stan psychologicznej ślepoty oraz bezsilności⁴³ wobec łańcucha zdarzeń. Dlatego pytania o wolną wolę człowieka i działanie czynników ponadnaturalnych pojawiają się niemal automatycznie.

Jako odpowiedź napotykamy w *Dziejach* fatalistyczną koncepcję mechanizmów rządzących światem. Fatalizm przenika także samą istotę metafizycznych interwencji przedstawionych w dziele. Przekonanie to ilustrują na przykład zdania, że „nieszczęście miało się zdarzyć komuś lub nawet całemu miastu” lub że „ktoś był przeznaczony do tego, aby źle skończyć”. Widzimy to w opowiadaniach o śmierci syna Krezusa Atysa (I, 45), o królach egipskich Mykerinosie (II, 133) i Apriesie (II, 161), wspomnianym już królu Polikratesie (III, 43), a także w historii Kambyzesa (III, 65) i Artabanosa (VII, 17). Według niektórych badaczy fatalistyczna logika zdarzeń obejmuje całe rozumienie przyczynowości u Herodota⁴⁴. Co więcej, u ojca historii nawet bogowie nie mogą uniknąć nieszczęść swojego losu, jak stwierdza Pytia w I, 91. O ileż bardziej zatem dzieje się tak w przypadku śmiertelników⁴⁵.

Historia króla Krezusa, zawarta w księdze I *Dziejów*, mówi jednak coś więcej. Krezus przygotowywał swoje królestwo na wojnę przeciwko Cyru-sowi, ażeby powstrzymać intensywny rozrost perskiej potęgi. Z tego powodu, w trakcie zbrojeń, postanowił wypróbować kilka wyroczni, wśród nich zaś wyrocznię delficką, zapytując o wynik starcia zbrojnego⁴⁶. Gdy został pokonany przez Cyrusa, rozpoczął miotanie oskarżeń przeciwko oszukańczej wyroczni, która oznajmiła, że po przystąpieniu do wojny Krezus zniweczy wielkie państwo (I, 90). Najwyraźniej jednak Lidyjczyk dokonał błędnej interpretacji usłyszanej wyroczni. Powinien był raczej zapytać, które królestwo zgubi – perskie czy też swoje. Doszło zatem do pomyłki po stronie Krezusa, jego złej oceny sytuacji i krótkowzroczności. Podkreślenie ludzkiej odpowiedzialności za postępowanie oraz predestynacji indywidualnego losu jednostek nabiera w historii Krezusa charakteru. Pokazuje szczególnie przenikanie się sfer boskich i czysto ludzkich oddziaływań⁴⁷.

⁴³ T. Harrison (dz. cyt., s. 223) komentuje to zjawisko w sposób następujący: „Man, as we have seen, is characterized repeatedly as blind and impotent. He is buffed by chance reversals beyond control or foresight [...]”.

⁴⁴ Por. Harrison, dz. cyt., s. 223; Immerwahr, *Historical Action in Herodotus*, s. 40.

⁴⁵ Por. Hdt. VII, 17, 2; III, 43, 1; III, 65, 3.

⁴⁶ Sekwencję szczegółowych pytań i odpowiedzi danych Krezusowi przez wyrocznię zob. Hdt. I, 46-55.

⁴⁷ Por. Harrison, dz. cyt., s. 223 nn.

Powtórzenie tego samego motywu przynosi *logos* o Kserksesie z księgi VII *Dziejów*. „Król królów” waha się w obliczu decyzji wyprawy zbrojnej przeciwko Grecji. Scenę tę utrzymuje Herodot w tonie opisu głębokich przeżyć psychologicznych. Wahanie Kserksesa odzwierciedla moment kryzysu, w jakim znajduje się władca oraz samo państwo. Dynastyczne aspiracje Persów potwierdzają nieopanowaną wprost żądzę podbojów. A stopniowe poczyny Greków, prowadzące do ostatecznej rozgrywki pod Salaminą, jawią się jako nieuniknione koło historii. Ciężaru tego młody król unieść nie zdołał. To tutaj następuje starcie z siłami nie do przewyciężenia⁴⁸. Kreacja literacka Kserksesa ujawnia cechy wziętej wprost z utworu tragicznego, w którym bohaterowie są zdeterminowani we wszystkich swoich decyzjach. Gdzie jest zatem miejsce na ów wolny wybór ludzkiej woli? Analizując powyższe przykłady, zdaje się, że nie ma dlań miejsca. Ale uproszczenie tego rodzaju nie jest ani wystarczająco jasne, ani proste.

Jeśli wydarzeniami kierują ludzie, ponieważ taką drogę zdaje się przybierać *historia* według Herodota, który już w prologu zapowiada opis dziejów i dokonań ludzkich – τὰ γενομένα ἐξ ἀνθρώπων (I, 1), nie ma wątpliwości, że przeznaczenie stoi tu ponad wszystkim. Zaznacza swoją obecność przez taką lub inną formę interwencji, nazwaną w różnych miejscach *Dziejów* „koniecznością” lub „odmianą losu”⁴⁹. Na przykładzie Kserksesa interakcja między aktywnością boską i ludzką w przyczynowości zdarzeń zdaje się być jeszcze bardziej uderzająca. Kserkses mógł być zmuszony do pewnych działań, jak w przypadku przekroczenia Hellespontu, ale to ponownie konieczność (ἀνάγκη) ukazała swe działanie w wolnym wyborze człowieka. Ludzka wola zatem jest wolna, ale jednocześnie zdaje się być ograniczona.

⁴⁸ H. Immerwahr (*Historical Action in Herodotus*, s. 41) sugeruje spojrzenie na konstrukcję sytuacji kryzysu u Herodota jak na literacki twór przeniknięty pierwiastkiem ponadnaturalnym. Człowiek staje się w nim drobną cząstką maszyny, zawierającej działanie sił większych niż on sam. Nie tylko Kserkses napotyka w *Dziejach* opór ze strony mocy przerastających ludzkie możliwości działania. Rady Artabanosa z księgi VII pozostają daremne, ponieważ nadal ciąży nad nimi boski plan, w którym nie ma dla nich miejsca.

Podsumowanie dotyczące postaci Artabanosa i jego roli w historycznym ciągu zdarzeń zob. np. Pellin g, dz. cyt., s. 130-140.

⁴⁹ H. Immerwahr (*Aspects of Historical Causation in Herodotus*, s. 250-256) dokonuje analizy ekspansjonizmu perskiego w świetle dwu przeciwstawień: „wyboru” i „konieczności” oraz sekwencji snów z księgi VII dzieła rozdz. 12-19 i stwierdza, że zjawisko to jawi się u Herodota jako problem związany bardziej z boską koniecznością niż czystym wyborem ludzkiej woli.

Herodot dopuszcza taki paradoks, widoczny niemal wszędzie w tekście dzieła⁵⁰.

III. WYROCZNIE

Przeznaczenie dzieła u Herodota w sposób ukryty przed ludzką zdolnością pojmowania. Człowiek nie potrafił do końca wysledzić jego ścieżek. Niemniej istniały w starożytności sposoby wglądu w boskie plany, jak chociażby przy pomocy wyroczni. Każdy, kto pragnął dowiedzieć się czegoś nie tylko o sobie samym, lecz także o losie czekającym drugiego człowieka (członka rodziny lub sąsiada), mógł z powodzeniem udać się do świętego przybytku. Tam zasięgał rady u kapłanów mieszkających w świątyni i tłumaczących przesłania pochodzące od bóstw, na przykład od Apollona⁵¹. Sama wiara w działanie przeznaczenia dawała podstawy do wiary w skuteczność wyroczni⁵². Istniały wyrocznie przewidujące i nakazujące. W odniesieniu do konfliktów zbrojnych i ich przyczynowości zajmijmy się drugim ich rodzajem, tj. tych, które przygotowują niejako plan dla rozwoju wydarzeń.

Herodot w księdze I, 66 nn. *Dziejów* opowiada, jak poważne konsekwencje może mieć błędne zinterpretowanie wyroczni. Pod panowaniem prawa Likurga Sparta doświadczała gwałtownego wzrostu potęgi, rozwoju gospodarczego i społecznego. Dlatego, jak to komentuje Herodot, nie dość było Lacedemończykom dłużej prowadzić spokojne życie, lecz postanowili wyprawić się przeciwko Arkadyjczykom, przekonani o ich słabszej pozycji. Spartanie udali się po radę do wyroczni delfickiej, zapytując o dalsze losy państwa arkadyjskiego. Pytia odpowiedziała, że nie jest możliwe, aby Sparta podbiła Arkadię, lecz bóg nie odmówi im wszystkiego (I, 66): „zatańczą oni bowiem w Tegei, postawią tam swoje stopy i odmierzą tę piękną krainę swą liną mierniczą”. Po otrzymaniu tak obiecującej i na pozór jedno-

⁵⁰ Por. Immerwahr, *Historical Action in Herodotus*, s. 36. T. Harrison (dz. cyt., s. 227) natomiast tak podsumowuje powyższe zagadnienie: „Fate, it appears, is a plot with a number of alternative endings, one that allows for (a limited number of) different contingencies, for human error and for human choice, as well as divine intervention”.

⁵¹ Sprawy, z którymi przychodzono do wyroczni, były zazwyczaj natury prywatnej. Pytano bowiem o wynik podróży, sprawy testamentów i spadkowe oraz na przykład o to, jak korzystnie wyjść za mąż. Sama procedura podawania odpowiedzi na pytanie obejmowała wybór dwu pokolorowanych ziaren fasoli, pokazujących odpowiednio wynik „tak” lub „nie”.

⁵² Por. Hart, dz. cyt., s. 33.

znacznej wyroczni Spartanie podjęli kampanię przeciwko Arkadii. Poszli na wojnę z kajdanami w rękach, aby spętać w niewolę mieszkańców owej krainy. Błędnie jednak zrozumieli przesłanie, co doprowadziło najeźdźców do niewolniczych pęt i odmierzenia obszaru Tegei w kajdanach, które sami przynieśli. Powyższy *logos* zatem podkreśla fakt poważnego wpływu na ludzkie decyzje ze strony wyroczni, obdarzonych w starożytnym świecie niezwykłym autorytetem⁵³.

Inny przykład wyroczni prowadzącej do konfliktu zbrojnego stanowi jeden z motywów przywołanego wyżej opowiadania o królu Krezusie z księgi I *Dziejów*. Dotychczas rozważyliśmy w nim tylko częściowo problem indywidualnej odpowiedzialności króla za niewłaściwe odczytanie wyroczni. W świetle tematu obecnych rozważań *logos* ten wymaga bardziej szczegółowego omówienia.

Herodot rozpoczyna swoje opowiadanie, przywołując obraz głębokiego smutku króla Krezusa po stracie ukochanego syna Atysa (I, 46). Po dwu latach żaloby uwagę władcy zaabsorbował jednak dynamiczny wzrost sąsiadującej z Lidią Persji, pozostającej pod panowaniem króla Cyrusa. Krezus rozesłał zatem posłów do różnych wyroczni z zapytaniem o wolę bogów względem państwa oraz jego osoby. Wysłał Lidyjczyków z misją do Delf, do Abai w Fokidzie, do Dodony w Tracji, do Amfiaraosa i Trofoniosa, wyroczni Ammona w Libii oraz do przybytku Branchidów. Wszystkim dał za zadanie wypróbować odpowiedzi wyroczni. Gdyby jedna z nich okazała się najbardziej wiarygodna, Krezus udałby się do niej ponownie. Dał także swoim wysłannikom rozkaz, aby od pierwszego dnia ich wyprawy liczyli każdy dzień następny, a na setny zapytali wyroczni, co ich król robi w momencie zadawania pytania. Zobowiązani byli także do tego, aby spisać wszystkie zasłyszane odpowiedzi i dostarczyć je przed królewski tron w Sardes. Herodot zamieszcza w końcu komentarz, że najbardziej wiarygodną okazała się wyrocznia delficka (I, 48). Odtąd Krezus starał się zjednywać Apollona coraz to świetniejszymi darami, wśród których wymienia się (I, 50) wielość cennej zastawy oraz złota i srebra wysłanych do przybytku. Mężczyznom składającym dary nakazał, aby zapytali wyrocznię, czy Krezus będzie musiał poprowadzić armię przeciwko Persji, czy też nie, i czy trzeba mu szukać sprzymierzeńców do tego przedsięwzięcia.

⁵³ Wyrocznie rzeczywiście postrzegano jako rodzaj boskiej działalności na ziemi. Herodot stwierdza to na przykładzie Egipcjan (II, 83), według których zdolność wieszczenia (*μαντική*) należy jedynie do bóstw, nigdy natomiast do człowieka. Na innym miejscu Herodot przekonuje swoją „widownię”, że wyroczniom warto wierzyć, ponieważ są prawdziwe (por. VIII, 77).

Odpowiedź Pytii zdawała się sprzyjać Lidyjczykom i ich władcy. Kapłanka zapowiadała, że jeśli Krezus wyprawi się przeciwko Persji, „zniweczy” wielkie państwo (I, 53). Radziła mu także, aby pozyskał dla tej sprawy najpotężniejszą *polis* grecką i z nią wyruszył na wojnę przeciwko Cyrusowi. Jak wiadomo z poprzedniego rozdziału, Krezus błędnie zinterpretował wyrocznie, albowiem zniszczonym królestwem okaże się imperium Lidii, a odpowiedź kapłanki delfickiej – początkiem końca panowania Krezusa (I, 54). Stojąc na płonącym stosie, już w niewoli perskiej, Krezus podsumowuje swoje położenie w słowach (I, 87): Ἔ βασιλεῦ, ἐγὼ ταῦτα ἔππηξα τῇ σῆ μὲν εὐδαιμονίῃ, τῇ ἐμεωυτοῦ δὲ κακοδαιμονίῃ, αἴτιος δὲ τούτων ἐγένετο ὁ Ἑλλήνων θεὸς ἐπαείρας ἐμὲ στρατεύεσθαι⁵⁴.

Po raz kolejny zatem działanie ponadnaturalnych sił pokierowało łańcuchem zdarzeń, a człowiek pozostał sam ze swoim wyborem i odpowiedzialnością za ten wybór, za mniej lub bardziej właściwą ocenę sytuacji nierozłącznie związaną z możliwością popełnienia fatalnej omyłki. Czy mogły zatem wyroczenie rozwiązywać wszystkie kwestie, z którymi się do nich zwracano? Zdaje się, że tak, lecz w tej specyficznej formie kontaktu z bóstwem znajomość całej prawdy o ludzkiej kondycji została zarezerwowana jedynie dla bogów greckiego Panteonu.

IV. SNY I WIDZENIA SENNE

W *Dziejach* ludzie miewają sny lub wizje senne przy różnych okazjach. Krezus, postać tak często już przywoływana, w widzeniu sennym dowiedział się o śmierci swojego ukochanego syna Atysa. Miał on bowiem zginąć z rąk Adrastosa, ugodzony żelazną lancą (I, 34). Śmierć ta była karą boską za to, że Krezus ośmielił się myśleć o sobie samym jako o najszcześniejszym człowieku na ziemi. Astyages w I, 107-108 miał dwa sny dotyczące swojej córki Mandane. Konsekwencją pierwszego było jej małżeństwo z królem perskim Kambyzesem, konsekwencją drugiego – seria morderstw dokonanych przez Astyagesa na członkach własnej rodziny⁵⁵. Tego rodzaju opowieści dotyczą

⁵⁴ „Królu, uczyniłem to na twoje szczęście, a na moje nieszczęście. Winę zaś tego ponosi bóg Hellenów, który pobudził mnie do tej wyprawy [...]”.

⁵⁵ Córka Polikratesa miała sen zwiastujący okropną śmierć jej ojca (III, 124); społeczność Nasamonów, chcąc otrzymać przepowiednię, udawała się na groby swoich przodków i tam odprawiały modły, spędzała kilka nocy na czuwaniu (IV, 172). Inne wizje senne rozsiane w tekście *Dziejów* to np. I, 209; III, 30; VI, 107 i 118.

jednak prywatnych spraw bohaterów narracji. Widzenia zsyłane Kserksesowi i Artabanosowi w księdze VII *Dziejów* doprowadziły natomiast do znacznie poważniejszych wydarzeń – do najazdu perskiego na Grecję.

Na początku prezentacji snów z księgi VII Herodot nie zaznacza *explicito*, że owe sceny oniryczne mogą pełnić funkcję programową. Zaznacza ją jednak sama długość opisu oraz jego ekspozycja w tekście księgi VII, umieszczone na krótko przed ekspozycją głównego wątku drugiej części dzieła, tj. przed opisem wyprawy zbrojnej „króla królów” przeciwko Grecji⁵⁶.

Po usilnych naleganiach ze strony zawiązanej przez Mardoniosa koalicji dla poparcia sprawy kampanii, złożonej z tesalskich Aleuadów, Pizystratów oraz wieszczka Onomakritosa, Kserkses zdecydował się na zwołanie rady szlachty perskiej. Chciał usłyszeć jej opinię na temat planowanego przedsięwzięcia (VII, 5). Nikt jednak podczas spotkania nie ośmielił się skrytykować poglądu króla, oprócz Artabanosa, stryja Kserksesa (VII, 10). Stąd zatem wybuch konfliktu między władcą a poddanym oraz oskarżenie Artabana o tchórzostwo (VII, 11). Poglądy swoje podparł Kserkses już wcześniej (VII, 8) przekonaniem o boskiej opiece nad Persami, mającej być gwarantem powodzenia wyprawy przeciwko Hellenom. Dlatego zdroworozsądkowe argumenty Artabana spotkały się z natychmiastową odmową. Nadeszła jednak noc (VII, 12) i Kserksesa zaczęły dręczyć wyrzuty sumienia połączone z refleksją nad wywoodem stryja. Ona w konsekwencji doprowadziła do zmiany decyzji młodego władcy. W tym samym czasie jednak odwiedziła króla mara senna, przestrzegająca go przed nagłą zmianą decyzji (VII, 12). Następnego dnia Kserkses, nie przywiązując wagi do snu, ogłosił zebranie rady i oświadczył, że zaprzestaje przygotowań do wyprawy na Grecję (VII, 13). *Daimon* zjawił się jednak i kolejnej nocy. Skarcił króla za jego zachwałę postępowanie i nakazał wyprawić się przeciwko Helladzie, grożąc (VII, 14): ὥς και μέγας και πολλὸς ἐγένεο ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, οὕτω και ταπεινὸς ὀπίσω κατὰ τάχος ἔσσει⁵⁷.

Dla młodego króla ciężar przesłania był nie do uniesienia. Podzielił się zatem swoimi obawami z Artabanosem (VII, 14). Obaj postanowili wypróbować boską naturę widzenia. Kserkses obmyślił plan, w którym Artabanos miał się przebrać za władcę, usiąść na jego tronie i spać w królewskim łożu. Wtedy, jeśli to rzeczywiście bóg kieruje snem i jeśli jego życzeniem jest wyprawa perska na Grecję, zjawa przyjdzie do Artabanosa i napomni go

⁵⁶ Por. Harrison, dz. cyt., s. 132.

⁵⁷ „Jak w krótkim czasie stałeś się wielkim i potężnym, tak i nikiemny znowu rychło będziesz”.

(VII, 15)⁵⁸. Tak się w istocie stało. Zjawa nawiedziła Artabanosa przebranego za Kserksesa, odkrywając przy tym maskaradę. Artabanos otrzymał nagane, że poniesie karę, próbując odwrócić przeznaczenie (VII, 17)⁵⁹. Kserkses zatem nieodwołalnie podjął kampanię, ponieważ starcie z Hellenami ocenił w kategoriach konieczności⁶⁰. Od tej pory także Artabanos naciskał na podjęcie wyprawy przez Kserksesa, wierząc usilnie w boską naturę widzeń (VII, 18).

W sekwencji snów, opisanych w rozdziałach 12-19 księgi VII *Dziejów*, decydującym jest ostatni z nich. Kserkses bowiem otrzymuje wizję, w której zostaje uwieczniony gałązką oliwną, której pędy ogarnęły cały okrąg ziemi. Wieniec jednak rychło znika (VII, 19). Królewscy Magowie poddają sen natchmiasmowej interpretacji, że „król królów” zawładnie całą ziemią i obejmie pod swoje panowanie wszystkie narody. Ale czy wytłumaczenie jest prawdziwe? Czy nagłe zniknięcie gałązek nie symbolizuje zmierzchu perskiej potęgi? Odpowiedź kategoryczna w tym wypadku nie istnieje. Herodot nie komentuje tego wydarzenia nigdzie, nawet *implicite*. Kilka wniosków jednak pozostaje. Sny zesłane Kserksesowi i Artabanosowi były zamierzone jako te, które miały oszukać, wprowadzić w błąd swoich odbiorców⁶¹. Ich znaczenie odczytane zostało tak, jak to było zaplanowane.

Konwencja, w jakiej Herodot utrzymuje wizje sensne w *Dziejach*, różni się znacznie od konwencji homerowej, w której został utrzymany na przykład sen Agamemnona w II księdze *Iliady* (II, 66). W *Dziejach* bowiem, przejrzyistość zdarzeń zakłóca nasycenie wizji tajemniczością. Odbiorca nie wie, skąd sen przychodzi (wiadomo tylko, jak wygląda), sen także nic nie obiecuje, miota jedynie groźby. Dlatego nie da się zweryfikować jego prawdziwości⁶².

Widzenie pojawia się w ważnym momencie narracji, w chwili podejmowania ważnej historycznie decyzji, jak w opowiadaniu o Krezusie w I księdze dzieła. Podkreślić jednak należy, że to Artabanos błędnie zinterpretował wiadomość o upadku Hellady raczej niż imperium perskiego. Za taką

⁵⁸ Ciekawe w całej tej historii zdaje się racjonalizujące tłumaczenie natury snów przez Artabanosa, odzwierciedlające prawdopodobnie poglądy samego Herodota: wizje bowiem, które nawiedzają ludzi, są reminiscencją przeżyć doznanych za dnia. Por. VII, 16: πεπλανῆσθαι αὖται μάλιστα ἐώθασιν αἱ ὄψεις τῶν ὄνειράτων, τὰ τις ἡμέρης φροντίζει.

⁵⁹ ἀλλ οὔτε ἐς τὸ μετέπειτα οὔτε ἐς τὸ παραυτίκα νῦν καταπροΐξει ἀποτρέπων τὸ χρεὸν γενέσθαι [...].

⁶⁰ Zob. Immerwahr, *Historical Action in Herodotus*, s. 33; Pellin, dz. cyt., s. 139.

⁶¹ Por. np. Harrison, dz. cyt., s. 136.

⁶² Por. Immerwahr, *Historical Action in Herodotus*, s. 34 nn.

właśnie interpretacją Kserkses tak chętnie podążył. Dlaczego zatem zdarzenia przybrały taki obrót: za sprawą boskiego werdyktu czy ludzkiego błędu? W toku lektury *Dziejów* widać wyraźnie, że są one przesyczone niejasnością, wątkami i pytaniami bez odpowiedzi, zwłaszcza w odniesieniu do zagadnień związanych z tym, co ponadnaturalne.

V. PODSUMOWANIE

Sfery boskich i ludzkich oddziaływań w dziele Herodota nieustannie się na siebie nakładają. Przybierają formę regularnych starć. Walka ta materializuje się we wzroście potęgi i upadku bohaterów, takich jak Krezus czy Kserkses. Materializuje się także w postaci mądrego doradcy, którego obecność ucieleśnia ludzkie wysiłki w próbie uwolnienia się spod władzy zazdrośnego bóstwa, zwłaszcza w momencie podejmowania ważkich historycznie decyzji. Wyrocznie i sny natomiast, w formie przedstawionej u Herodota, pojawiają się jako specyficzne narzędzia w rękach przeznaczenia.

W *Dziejach* jednak widoczny jest także religijny sceptycyzm samego Herodota. Ujawnia się on w próbie racjonalnego wytłumaczenia regularnych wylewów Nilu (II, 19-27) za pomocą dedukcji⁶³ oraz w polemice na ten temat z ówczesnymi znawcami zagadnienia (II, 20). W kwestii powstania wąwozu Penejosu w Tesalii Herodot staje na krawędzi oskarżenia o bezbożność – ἀσέβεια (VII, 129), gdy pisze: Θεσσαλοὶ φασὶ Ποσειδέωνα ποιῆσαι τὸν ἀλλῶνα δι' οὗ ῥέει ὁ Πηνειός, οἰκόντα λέγοντες ὅστις γὰρ νομίζει Ποσειδέωνα τὴν γῆν σείειν καὶ τὰ διεστεῶτα ὑπὸ σεισμοῦ τοῦ θεοῦ τούτου ἔργα εἶναι, καὶ ἐκεῖνο ἰδὼν φαίη Ποσειδέωνα ποιῆσαι ἔστι γὰρ σεισμοῦ ἔργον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται εἶναι, ἢ διάστασις τῶν ὀρέων⁶⁴.

⁶³ Zob. np. rozdział V, zatytułowany „Wonders’ and the natural world: natural philosophy and *historiē*”, w cytowanym opracowaniu R. Thomas, w którym autorka zarysowuje naukowe metody używane przez filozofów V wieku przed Chr. w badaniach nad światem natury, za szczególnym odniesieniem do metody *ἱστορίη* stosowanej przez Herodota do jego badań historycznych. Herodot na podstawie dedukcji wyjaśnia także zjawiska związane z innymi znanymi mu rzekami (II, 26).

⁶⁴ „Otóż sami Tesalowie mówią, że Posejdon stworzył ten parów, przez który płynie Penejos, i mają co do tego rację. Bo kto wierzy, że Posejdon wstrząsa ziemią i że rozpadliny powstałe wskutek trzęsienia ziemi są dziełem tego boga, ten mógłby i na widok owego parowu powiedzieć, że bóg go stworzył. Albowiem, jak mi się wydało, rozstąpienie się gór jest wynikiem trzęsienia ziemi”. Zob. np. R o m m, dz. cyt., s. 135 nn. W początkowym rozdziale dzieła (II, 45) Herodot wyraził już nawet obawę, czy bogowie nadal będą mu sprzyjać, pomimo pisemnego poddawania w wątpliwość ich istnienia.

Postawa sceptycyzmu względem tego, co ponadnaturalne, znajduje się u Herodota także w księdze I, 60, w opowiadaniu o oszustwie dokonanym na Ateńczykach przez Pizystratydów. Na święto Ateny przebrali oni wysoką i przystojną kobietę, wprowadzając ją do miasta jako żywą boginię. Miała ona potwierdzić swym boskim autorytetem prawowierność objęcia władzy w Atenach przez Pizystrata, w rzeczywistości jednak uzurpatora. W księdze V, 63 i VI, 66 znajdujemy zakwestionowanie uczciwości kapłanów delfickich, posądzanych o przyjmowanie łapówek za orzekanie pomyślnych wyroczeni.

Wyrażenie owego sceptycyzmu osobiście lub poprzez wypowiedzi bohaterów nie oznacza jednak areligijności Herodota, raczej bardziej świadome podejście do spraw związanych z bóstwem i religią w ogóle⁶⁵. Sprawy te bowiem do gruntu przeniknęły i stały się jednym z głównych motywów konstytuujących jego *Dzieje*.

BIBLIOGRAFIA

- Harrison T.: *Divinity and History – the Religion of Herodotus*, Oxford 2000.
 Hart J.: *Herodotus and Greek History*, New York 1982.
 How W. W., Wells J.: *A Commentary on Herodotus*, vol. I, Oxford 1912.
 Jaeger W.: *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.
 Immerwahr H.: *Historical Action in Herodotus*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 85 (1954), s. 16-45.
 — *Aspects of Historical Causation in Herodotus*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 87 (1956), s. 241-271.
 Marincola J.: *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge 1997.
 Momigliano A.: *Studies in Historiography*, London 1966.
 Pearson L.: *Early Ionian Historians*, Oxford 1939.
 Pelling C. B. R.: *Thucydides’ Archidamus and Herodotus’ Artabanus*, [w:] *Georgica: Greek Studies in Honour of George Cawkwell*, ed. M. A. Flower and M. Toker, London 1991. BICS Supplement 58.
 Romm J.: *Herodotus*, New Heaven–London 1998.
 Sainte Croix G. E. M. de: *Herodotus*, „Greece and Rome” 24 (1977), s. 130-148.
 Shapiro S. O.: *Proverbial Wisdom in Herodotus*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 130 (2000), s. 89-118.
 Solmsen F.: *Two Crucial Decisions in Herodotus*, London 1974.
 Thomas R.: *Herodotus in Context*, Cambridge 2000.
 Waters K. H.: *Herodotus and the Ionian Revolt*, „Historia” 19 (1970), s. 504-508.
 — *Herodotus the Historian – His Problems, Methods and Originality*, London–Sydney 1985.

⁶⁵ P. Veyne, *Did the Greeks Believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*, transl. by P. Wissing, Chicago 1988, s. 98 – cyt. za: Harrison, dz. cyt., s. 14.

Wikarjak J.: Historia powszechna Herodota, Poznań 1961.

Veyne P.: Did the Greeks Believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination, transl. by P. Wissing, Chicago 1988.

SOME INSIGHTS
INTO THE METAPHYSICAL CAUSATION OF THE WARFARE
WITHIN THE HERODOTEAN *HISTORIES*

S u m m a r y

Human and divine spheres of activity continuously alternate each other within the pages of the Herodotean *Histories* – they take the shape of a constant struggle between the two “world ends”. This struggle materializes in the lot of particular characters like Croesus’ or Xerxes’ *rise and fall*, when the kings try in vain to stand up to supernatural powers, which have already prepared their own blueprint of the earthly history. Furthermore, it materializes in the figure of *wise adviser*, who becomes as if the embodiment of human attempts to free oneself from the dictatorship of the jealous deity. Finally, it is revealed in the very moment of making *crucial decisions*. Dreams and oracles, as they appear, serve the role of specific devices in the hands of divine and also the most approachable way for human discovery of the fated future.

The consistent theology within *Histories* does not exist at all. Herodotus’ conviction (given *expressis verbis* or put in the mouth of his characters) about the existence of fate, ruling even the gods, about divine retribution – *τίσις* – or about the jealousy of the deities – *φθόνος*, are ingrained into the religious thinking of Herodotus’ time. For he belonged, even by virtue of his pedigree, to the world of religious conservatism, comparable to that of Aeschylus, Sophocles, or other Greek thinkers of the Vth-century Hellade.

Summarized by Iwona Domańska

Słowa kluczowe: Herodot z Halikarnasu, *Dzieje*, wojna, przyczyna, człowiek, bóstwo, przeznaczenie, kara

Key words: Herodotus of Halicarnassus, *Histories*, warfare, cause, human, divinity, fate, retribution