

DION CHRYSOSTOMOS
PERI BASILEIAS I



RHETORES GRAECI



Zeszyty źródłowe do historii retoryki greckiej

Redakcja naukowa

Władysław Zabrocki

Krystyna Tuszyńska

Zeszyt I

DION CHRYSOSTOMOS

PERI BASILEIAS I

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

DION CHRYSOSTOMOS
PERI BASILEIAS I

DION z Prusy (Złotousty)
PIERWSZA MOWA O KRÓLESTWIE

Przekład, opracowanie i komentarz
Krystyna Tuszyńska



POZNAŃ 2014

Recenzent: prof. dr hab. Kazimierz Korus

Publikacja dofinansowana przez
Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Instytut Językoznawstwa UAM oraz Wydział Historyczny UAM

© Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014

Na okładce: posąg Demostenesa (Muzea Watykańskie, Rzym)

Redaktor: Karolina Hamling
Redaktor techniczny: Elżbieta Rygielska
Łamanie komputerowe: Danuta Kowalska
Projekt okładki: K. & S. Szurpit

ISBN 978-83-232-2737-3

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10

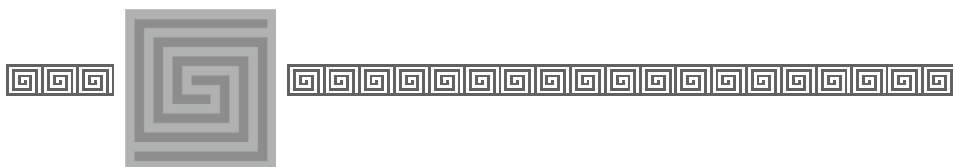
www.press.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wyd nauk@amu.edu.pl

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl

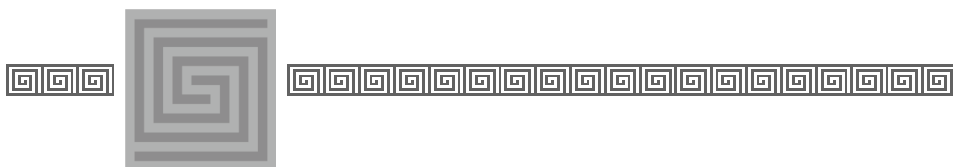
Wydanie I. Ark. wyd. 5,75. Ark. druk. 6,00

DRUK I OPRAWA: UNI-DRUK, LUBOŃ, UL. PRZEMYSŁOWA 13



Spis treści

Wstęp	7
Pierwsza Mowa o królestwie	47
<i>Peri basileias I</i>	66
Pierwsza Mowa o królestwie	67
Komentarze	92



Wstęp

Adresaci tomu

Seria wydawnicza *Rhetores Graeci* adresowana jest do studentów i doktorantów kilku dyscyplin naukowych, nie tylko ściśle filologicznych. Studenci prawa znajdują w przekładach, które ukazują się w ramach naszej serii, wzory dyspozycji materiału retorycznego w przemówieniach sądowych, politycznych i epideiktycznych, zastosowania topiki odpowiedniej do każdego rodzaju retorycznego i przegląd środków argumentacji, jak wypracowała je retoryka starożytna, późniejsza zaś powieliała lub twórczo rozwijała. Studenci i doktoranci historii znajdują wiele informacji z zakresu historii społecznej i politycznej, retoryka bowiem była w Grecji i Rzymie podstawowym nurtem życia publicznego. Ponieważ religia znajdowała się w starożytności grecko-rzymskiej w gestii państwa i często była przywoływana w wystąpieniach publicznych, również historycy religii będą mogli wzbogacić swoją znajomość kwestii religijnych, jakie poruszane były przez mówców greckich. Retoryka epideiktyczna zajmuje się pochwałą lub naganą, a zatem wartościowaniem etycznym należącym do aksjologii. Jest zatem kopalnią wiadomości dla zainteresowanych etyką i szerzej – filozofią grecką. W mowach retorzy wychwalali również dzieła sztuki, a więc historycy sztuki wzbogacą swoje wiadomości o teksty i pojęcia źródłowe. Wreszcie retoryka pozwala nam śledzić zmiany, jakie zachodzą w mentalności ludzkiej w miarę kształtowania się różnych systemów społeczno-politycznych i rozwoju wartości uznawanych w religii i moralności. Kształtuje się też język, zgodnie z wymogami czasu, tworzą się gusty estetyczne publiczności, stopień ich wrażliwości estetycznej i etycznej, zespół wyznawanych przekonań w wymiarze szerszym – społecznym oraz indywidualnym, jednostkowym. Ze względu na nieporównywalne zgoła do naszych czasów znaczenie retoryki w świecie

greckim, a następnie grecko-rzymskim seria *Rhetores Graeci* adresowana jest do szerokiego kręgu czytelników wspomnianych dyscyplin, zarówno do tych, którzy znają język grecki i poszukują jedynie wsparcia dla swoich poglądów, jak i – ze względu na przekład literacki, który w sposób możliwie najwierniejszy jest przekładowi filologicznemu – do osób nie znających języka greckiego, ale zajmujących się zawodowo lub hobbistycznie którąkolwiek ze wspomnianych dziedzin.

Serię *Rhetores Graeci* otwierają mowy sofistycznego filozofa i retora Diona z Prusy, żyjącego w I i II wieku n.e. i nazwanego już przez starożytnych *Złotoustym*, *Chrysostomos*. *Corpus Dioneum* liczy 80 mów (w tym dwie mowy uznane za nieautentyczne) i w sposób pełny realizuje wszystkie oczekiwania wobec retoryki starożytnej, jakie może żywić odbiorca niniejszej serii.

Autorzy serii *Rhetores Graeci* mają na uwadze ogromny wkład śp. Profesora Romualda Turasiewicza z Uniwersytetu Jagiellońskiego w badania nad retoryką grecką i w działalność translacyjną popularyzującą teksty retorów greckich i podkreślają, że bez Jego wnikliwych badań nad retoryką, szczególnie nad takimi mówcami, jak Demostenes czy Lizjasz, niniejsza seria być może nigdy by nie powstała. Tym samym składają Mu pośmiertne podziękowania, wyrażając nadzieję, że godnie będą kontynuowali badania i przekłady tekstów retoryki greckiej.

Początki kultury retorycznej w Grecji – epoka homerycka

W społeczności greckiej, gdzie przez długi czas panowała kultura oralna, wykształciło się szczególne zamięłowanie i wrażliwość na słowo mówione. Grecy należeli do tych nacji, które doznawały osobliwej przyjemności estetycznej, przysłuchując się ludziom, potrafiącym przemawiać, podziwiali pomysłowość, wirtuozerię słowa, bogactwo wyobraźni i gestykulację samorodnych mówców¹. Ten typ kultury rozwijał, obok ustnej poezji *aojdów* (pieśniarzy), kult żywego słowa, pozostający zresztą długo pod wpływem tej „żywej” poezji. Najstarsze pomniki piśmiennictwa greckiego, epepeje Homera, dostarczają znacznej liczby przykładów wskazujących, że achajscy rycerze walczący pod Troją korzystali nie tylko świadomie, ale i z pewnością

¹ Por. R. Turasiewicz, *Wstęp*, [w:] Demostenes, *Wybór mów*, przeł. i oprac. R. Turasiewicz, Wrocław 1991, s. LXII.

sztuką z umiejętności posługiwania się słowem. Przykładami z eposów Homera mogą być: sędziwy Nestor, władca Pilińczyków, którego słowa „płynęły słodsze od miodu” (*Iliada* I, 249), zwany też *hedyepes agoretēs*, „pięknosłowym mówcą”, następnie – pełne wewnętrznej siły i zdecydowania przemówienia Agamemnona czy Achillesa przed wojskiem lub wykrętne, ale trafiające do przekonania swą sztuką argumentacji wypowiedzi Odyseja, „męża wielce obrotnego, *polytropos aner*”. Umiejętność przemawiania wchodziła w zakres rycerskiej *paidei*, czyli wychowania. Ów ideał *paidei* streszczał się w słowach: „Przewagami się wsławiaj i bądź najlepszy ze wszystkich” (*Iliada* VI, 208) oraz „Posiądź mistrzostwo słowa i stań się czynu człowiekiem” (*Iliada* IX, 443). Tymi słowami: *mython te reter emenaj, praktera te ergon* Fojniks w *Iliadzie*, wychowawca i doradca Achillesa, przekazuje mu ideał arystokratycznej *paidei* polegający na byciu dobrym mówcą i dzielnym w uczynkach mężem. Heros miał być mówcą i wojownikiem, potrafiącym służyć zwierzchnikowi radą w sądzie i naradzie wojennej oraz orężem w boju². *Odyseja* zaś wskazuje nam w podobnej do Fojniksa roli boginię Atenę, która przybrawszy postać Mentesa (I, 80) lub Mentora (II, 267), udziela nauk Telemachowi. Poematy Homera przekazują żywotność kultury retorycznej. Homerycki mówca zawsze przedstawiany jest jako improwizator, posiada dar wymowy, podobnie jak *aojd* dar tworzenia pieśni³. Umiejętność publicznego zabierania głosu uzewnętrzniała się w radzie wojskowej, przed żołnierzami czy w czasie uczty, kiedy rycerz wykazywał się obyciem i kulturą osobistą.

Ważną kwestią jest sprawa autorytetu homeryckiego mówcy. Autorytet ten w czasach homeryckiego rycerza pochodził w dużej mierze z pozycji społecznej i urodzenia bohatera, ale był podtrzymywany przez jego mężne czyny, był nieustannie weryfikowany⁴. Kultura retoryczna obejmowała swoim zakresem określoną klasę społeczną, którą była arystokracja.

W zasadzie poematy Homera dają przykłady przynajmniej dwóch rodzajów retoryki, skodyfikowanych przez Arystotelesa w IV w. p.n.e.: sądowej (*genos dikanikon*) i politycznej (*genos symbouleutikon*). Sądowy charakter ma spór między Agamemnonem a Achillesem w I księdze *Iliady*, a także skarga Telemacha w II księdze *Odysei*. Polityczny charakter wykazują mowy Nestora, Odyseusza, Agamemnona czy Achillesa. Doradczy charakter ma zachęta Irydy, posłanki Zeusowej, skierowana do króla Priama w celu nakłonienia go do zabrania zwłok syna Hektora (*Iliada*, XXIV, 171-187) czy

² Por. H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 38.

³ Por. G. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, The University of North Carolina Press, 1980, s. 10.

⁴ *Ibidem*.

konsolacja Achillesa skierowana do Priama, pełna wzniosłego tonu i szczerego wzruszenia (*Iliada* XXIV, 518-551).

Najstarszym zabytkiem retoryki politycznej jest także poselstwo Odyseusza, przy współudziale Fojniksa i Ajaksa, do Achillesa z petycją od Agamemnona w celu przekonania boskiego Pelidy do powrotu do bitwy (*Iliada* IX, 224-305). W mowie Odyseusza, znanego z obrotnego słowa, obecne są wszystkie zalecane przez późniejszą retorykę elementy mowy politycznej: najpierw, we wstępie (*prooimion*), Odyseusz umiejętnie pozyskuje Achillesa do wysłuchania mowy, potem (*narratio*) barwnie przedstawia sytuację w obozie Achajów i odmalowuje w czarnych i groźnych barwach Hektora, którego pokonanie przyniosłoby Achillesowi nieśmiertelną sławę, w dalszej kolejności wystąpienia uderza w podniosłe tony przemawiające za powrotem do bitwy, stosując *trikolon*, znany później w retoryce klasycznej⁵ i argumentując konieczność udziału Achillesa w zmaganiach z Trojanami zaciebrzowaniem Hektora, który pragnie (1) odrąbać rufy okrętów achajskich, (2) same okręty podpalić, (3) wojsko Achajów oślepić od dymu i lęku przetrzebić w ogniach pożogi (IX, 240-242). Następnie Odyseusz przedstawia względy etyczne, które przemawiają za powrotem Achillesa do bitwy, odwołuje się do późniejszego żalu Achillesa, gdyby Trojanie wyniszczyli wojska achajskie i podpięta się autorytetem ojca Achillesa, Peleusa i daną przez niego przestrogą przed wyruszeniem syna pod Troję. Wprowadzenie osoby nieobecnej w chwili wygłaszania mowy (*fictio personae*), które jest najmocniejszą figurą emotywną, w szczytowym okresie rozwoju retoryki otrzymało nazwę *prosopeia* (*prosopeia*)⁶. Na zakończenie swego wystąpienia Odyseusz stosuje argument skodyfikowany przez Arystotelesa jako należący do „nieartystycznych środków wymowy” – próbuje skaptować Achillesa za pomocą darów, jakie śle mu Agamemnon. Mowę zaś kończy apelem emocjonalnym skierowanym do miłości własnej Pelidy i jego pragnienia nieśmiertelnej sławy⁷.

W kulturze homeryckiej ukształtowały się zasadnicze cechy sztuki retorycznej i z niej wyrosło zamiłowanie do słowa mówionego, do błyskotliwej argumentacji, jakie śledzić będziemy na przestrzeni całej literatury greckiej. Kultura retoryczna kwitła we wszystkich domach rycerskich, na wszystkich dworach, a umiejętność zręcznego i artystycznego przemawiania była wysoko ceniona.

⁵ *Trikolon* – period trzykolumnowy, czyli składający się z trzech samodzielnych zdań lub grup słownych.

⁶ Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, przeł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 454-455 (par. 826-829).

⁷ Taki rozbiór mowy Odyseusza przytacza G. Kennedy, op. cit., s. 11-15.

Okres I sofistyki

Fenomen retoryki rozkwitł w Atenach w V w. p.n.e., a symboliczną datą jest przyjazd do Aten retora sycylijskiego – Gorgiasza z Leontinój w 427 r. p.n.e. Choć retoryka narodziła się w VI w. p.n.e. na Sycylii, po dość gwałtownym obaleniu tyranii i wykształceniu się równocześnie potrzeby umiejętności zabierania publicznie głosu, jej rozwój przypada na wiek V i IV p.n.e. w Atenach, mieście, które stało się szkołą demokracji europejskiej. Retoryka niezbędna była w życiu społecznym i politycznym jako retoryka sądowa i polityczna, ale także bawiła i budziła uznanie jako retoryka popisowa, spełniająca często prócz funkcji czysto epideiktycznych zadania moralizatorskie, wartościujące etycznie i estetycznie.

Karierę retoryki w Atenach zawdzięczamy bez wątpienia sofistom, którzy stanowili wielki ruch oświeceniowy, jaki ogarnął Grecję, a kulminację działalności wychowawczej znalazł w Atenach w V w. p.n.e. Sofistów charakteryzowała daleko posunięta agonistyka i zainteresowanie dla różnych dyscyplin naukowych⁸, ale wszyscy przygotowywali swoich uczniów do analizy tekstów literackich pod kątem walorów poznawczych i etycznych oraz uczyli retoryki. Nie bez znaczenia dla sofistycznej refleksji nad słowem był wyznawany przez nich relatywizm, sprzeciw wobec prawdy obiektywnej, który prowadził na pozycje daleko posuniętego subiektywizmu. Jego ukoronowaniem było stwierdzenie Protagorasa, najstarszego sofisty, iż miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, istniejących, że istnieją, nie istniejących, że nie istnieją, znane w filozofii jako *anthropos metron* (łac. *homo mensura*).

Sofiści dysponowali dwiema metodami, które pokazywały ich kunszt słowa: wykładem ciągłym na ustalony z góry temat⁹ oraz metodą pytań i odpowiedzi, co prowadziło do dyskusji z audytorium¹⁰. Żonglowanie argumentami budziło podziw oraz chęć opanowania tego typu sztuki, przydatnej zwłaszcza w demokratycznych Atenach. Sofiści doprowadzili do wirtuozerii szermierkę słowną, stosując technikę znaną jako *antilogike techne*, sztukę argumentowania twierdzeń wzajemnie sprzecznych, co było nie tylko zabiegiem czysto formalnym, ale wynikało z przyjętego przez nich kry-

⁸ Protagoras i Prodikos interesowali się gramatyką, astronomią interesował się Hippiasz i Protagoras, Prodikos badał kosmologię.

⁹ Ta metoda poświadczona jest dialogami Platona: *Hippiasz Większy* 282 b-c oraz *Retorykę* Arystotelesa III, 1415 b 16 w odniesieniu do publiczności wyłącznie płacącej za wysłuchanie wykładu oraz w dialogu Platona *Hippiasz Mniejszy* 368 b w odniesieniu do każdego przygodnego przechodnia.

¹⁰ Tę metodę poświadczają dialogi Platona: *Gorgiasz* 447 c, *Menon* 70 b-c, *Hippiasz Większy* 386 b-d.

tycznego stosunku do prawdy obiektywnej. Świadectwem umiejętności oświetlania tematu z dwóch stron równocześnie są zachowane anonimowe *Dissoi logoi* w dialekcie doryckim z wczesnego IV w. p.n.e.¹¹. Aby scharakteryzować retorykę sofistyczną, należy odwołać się do dwóch pojęć – wspomnianej metody antylogii oraz erystyki. Pojęcia te występują w dialogach Platona, opozycjonisty sofistów. Zdecydowanie bardziej negatywny jest stosunek Platona do erystyki, której nazwa pochodzi od gr. *eris* (kłótnia, spór). Rozumowanie erystyczne ma tylko pozory logicznej poprawności, jednak z gruntu jest błędne. W sztuce erystycznej nie istnieje jako element niezbędny zainteresowanie prawdą. Celem jest odniesienie zwycięstwa w debacie albo nawet tylko pozoru takiego zwycięstwa. Sztukę erystyczną przedstawił Platon w dialogu *Eutydem* (272 a-b) w osobach dwóch braci, Eutydema i Dionizodorosa, którzy wykazują zręczność w zbijaniu wszystkiego, co zostało powiedziane, bez względu na to, czy jest to prawdą, czy fałszem. Platon czuł pogardę i dezaprobatę dla tej sztuki. Wobec drugiej, *antilogike techne*, stosunek Platona był nieco łagodniejszy. Sztuka antylogii polegała na pewnej zdefiniowanej technice: rozmówca wychodził od danego *logosu* i wypowiadał twierdzenie przeciwne do oponenta, ale zakładał sprzeczność tego *logosu* lub mu po prostu zaprzeczał w trakcie argumentacji. Tym samym doprowadzał do tego, że oponent albo musiał zaakceptować oba *logosy*, albo zrezygnować ze swojego pierwotnego twierdzenia. Platon obawiał się mylenia antylogii z dialektyką przez ludzi o niższym poziomie umiejętności prowadzenia dyskusji (*Państwo* 454 a), a także obawiał się niewłaściwego użycia antylogii, co było szczególnym zagrożeniem, zdaniem filozofa, w rękach ludzi młodych (*Państwo* 537 e, 539 a).

Niechętny czy wręcz wrogi stosunek Platona do sofistów wynikał z faktu, że sofisci podwyższyli do rangi prawdy półprawdę, myląc zmienny, zawierający w swej istocie antylogie, świat zjawiskowy z jego prawdziwym źródłem, światem stałym i niezmiennym¹². W katalogu pism Protagorasa u Diogenesa Laertiosa znajdują się pisma *Sztuka erystyczna* i dwie księgi *Antylogii* (DL, IX, 55).

Sofisci zajmowali się retoryką, ucząc jej i sami wygłaszając mowy, przede wszystkim epideiktyczne, ponieważ w Atenach i innych miastach, w których bawili, nie mieli praw obywatelskich, a tym samym byli pozba-

¹¹ *Dissoi logoi* traktują o parach takich antynomii, jak dobro i zło, piękno i brzydota, prawda i fałsz.

¹² Tak istotę kontrowersji Platon – sofisci widzi G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1984, s. 67.

wieni zabierania głosu na zgromadzeniu i w sądzie¹³. Z zakresu wymowy epideiktycznej sofistów znamy mowę Prodikosa o wyborze dokonanym przez młodego Heraklesa, zamieszczoną we *Wspomnieniach o Sokratesie* Ksenofonta (*Memorabilia* II, 1. 21-34), wiemy o mowie Hippiasza z Elidy *Troikos*, która miała postać dialogu między mądrym Nestorem a młodym Achillesem, posiadamy informację, że Gorgiasz wygłaszał mowy epideiktyczne w Olimpii, Delfach, Tesalii, Beocji i Argos, a przede wszystkim dysponujemy dwiema jego mowami epideiktycznymi – *Pochwałą Heleny* z 415 r. p.n.e. i nieco młodszą *Obroną Palamedesa*¹⁴.

Gorgiasz i wymowa popisowa

Sofistą, mającym największy wpływ na ukształtowanie się wymowy epideiktycznej, był Gorgiasz z Leontinoj, którego język retoryki oparty był na języku poezji. Gorgiasz jest twórcą stylu wzniosłego, *genos hypselon*. Jego twórczość retoryczną poznajemy ze wspomnianych dwóch mów epideiktycznych, ponadto z dwóch fragmentów podręcznika *Sztuka retoryczna* (*Techne*) i z ułamków mowy *Olimpijskiej*, *Pytyjskiej* i *Pogrzebowej* (*Epitaphios logos*). W dziedzinie wymowy stał się Gorgiasz prawodawcą, a jego znaczenie jest epokowe, równie wybitne na polu stylistyki, co prozy artystycznej¹⁵. Podziwiano go i naśladowano, ale z czasem zaczęto dostrzegać w jego mowach objawy nieznośnej manieri. Krytykował ją już Arystoteles w III księdze *Retoryki* (1404 a 35) jako budzącą raczej śmiech niż podziw. Nie zapominajmy jednak, że imię Gorgiasza posłużyło do ukucia terminu *gorgiazein*, określającego sposób wypowiedzania się wielkiego twórcy prozy artystycznej. Wiele figur retorycznych nazwano *schemata Gorgieja* (figury gorgiaszowe), bo on ich użył, jeśli nawet nie po raz pierwszy, to przynajmniej w sposób świadomy artystycznie.

Figury te później w retoryce naśladował Tukidydes i Izokrates. Diodor Sycylijski (12, 53.4) wymienia następujące *schemata* Gorgiasza: antyteza, *iso-*

¹³ Wyjątek stanowiły sytuacje, kiedy sofisci sami pełnili funkcje poselskie z ramienia swoich miast do innych, np. Aten lub Sparty. Hippiasz z Elidy posłował do Aten i Sparty, Prodikos z wyspy Keos do Aten, Gorgiasz z sycylijskich Leontinoj do Aten w 427 r. p.n.e. Jedyne Trzymach napisał mowę polityczną w obronie mieszkańców Laryssy, z której zachowały się fragmenty. Por. G.B. Kerferd, op. cit., s. 51.

¹⁴ Obie mowy zostały przełożone przeze mnie na język polski: *Pochwała Heleny* ze słowem wstępnym i komentarzem w „Przeglądzie Humanistycznym” 1984, 3, s. 105-113; *Obrona Palamedesa* w „Przeglądzie Humanistycznym” 1987, 10, s. 119-131.

¹⁵ Por. R. Turasiewicz, *Wstęp*, [w:] Demostenes, *Wybór mów*, s. LXV.

kolon, parison, homoioteleuton. Antyteza była z upodobaniem stosowana przez Greków, czego widowym znakiem było zamiłowanie do współzawodnictwa (agonów), do zestawień (*synkriseis*), do precyzyjnego formułowania myśli. Gorgiasz nie był wynalazcą antytezy, ale podniósł do rangi stylowej zasady to, co było do tej pory sprawą instynktu i dobrego smaku¹⁶. Starał się, aby przeciwstawione sobie człony antytezy były równe (*isokolon*), a ich wyrazy ściśle sobie odpowiadały (*parison*). Zakończenia antytez często uwydatniał rytmem (*homoioteleuton*).

Okresy zdaniowe skonstruowane są u niego z konsekwentnym paralelizmem i zwróceniem uwagi na porównywalną długość, a nawet na wyrównaną liczbę sylab w każdym z okresów. Styl jego odbiega od mowy potocznej, jest staranniejszy w doborze wyrazów, w szyku i składni. Obrazu dopełniają poetyzmy, tak krytykowane przez Arystotelesa, wyrazy archaiczne, neologizmy własnej inwencji. Poetyczność objawia się w metaforyzacji języka, częstym używaniu epitetów, czym Gorgiasz nawiązuje do tradycji epickiej Homera. Ornamentyka służy nie tylko celom artystycznym, ale również precyzji wyrażenia myśli. Dla uzyskania tych efektów Gorgiasz sięga do wyrażeń abstrakcyjnych, do substancywizowania przymiotników i imiesłowów, tworzy rzeczowniki odczasownikowe oraz różnego rodzaju złożenia¹⁷. Gorgiasz świadomie przejmuje styl poezji, bo chce, aby jego mowa czarowała i zwodziła słowem, jak od wieków czyniła poezja. Przystępuje zupełnie świadomie do współzawodnictwa z poezją, szczególnie z Pindarem i Symonidesem, kiedy pisze prozą swoje *enkomia* (pochwały) Heleny, Achillesa, Elidy, w których brak metrum stara się wynagrodzić wspomnianymi już środkami stylistycznymi. W *Pochwale Heleny* artysta prezentuje teorię iluzjonistyczną, opartą na mocy zwodzenia czarem słów – *apate*. Słowo w ustach zręcznego mówcy, świadomego swej sztuki, potrafi wpływać na nastroje słuchaczy, działa na duszę, podobnie jak leki oddziałują na ciało, zmieniają nastroje w odpowiedniej chwili. Gorgiasz stosował technikę *eikos* i *kairos*. Pierwsza z nich oznaczała umiejętność posługiwania się w dowodzeniu kryterium prawdopodobieństwa, druga stosowanie odpowiedniego momentu w argumentowaniu i kształtowaniu nastrojów słuchaczy. Były to zdobycze znane przed nim w retoryce, teoria *eikos* narodziła się na Sycylii, za sprawą Koraksa i Teisiasa, o *kairos* zaś pisał już Protagoras. Gorgiasz jednak był tym, który stosował środki te praktycznie, wiedział, w jakim tonie przemawiać, jakich używać środków ekspresji i argumentacji, aby wyrzecz

¹⁶ Ibidem, s. LXXIII.

¹⁷ Ibidem, s. LXXI.

na słuchaczach pożądaną wrażliwość i pozyskać dla swej sprawy. W *Pochwale Heleny* nazwał słowo „wielkim mocarzem”, który wywołuje rzeczy na miarę boską, zdolne jest bowiem strach uśmierzyć, troskę oddalić, radość wzbudzić i współczucie pomnożyć (par. 8). To zręczni mówcy sprawiają, że nasze mniemanie (*doksa*) każe nam oglądać to, co niewidzialne i wierzyć w to, co nie do wiary (par. 13). Mniemania ludzkie można dowolnie kształtować za pomocą umiejętnej gry słów. *Peitho*, Perswazja, jest potężną boginią, która wpływa na duszę słuchacza i prowadzi ją w kierunku oczekiwanego przez mówcę poglądu, przekonuje, *peithein*, nie za pomocą prawdy i faktów, ale samej sztuki i umiejętnej gry pozorów.

Izokrates

Podniosły styl Gorgiasza przyjął się w mowie popisowej, okolicznościowej, nigdy zaś w sądowej. Największym i najbardziej świadomym twórcą słowa i stylu, który doprowadził prozę grecką do doskonałości, był uczeń Gorgiasza, Ateńczyk Izokrates. Izokrates nie tylko naśladował Gorgiasza, ale rywalizował z nim i odniósł nad nim zwycięstwo, bowiem stworzył niepowtarzalny język prozy artystycznej, która swego piękna nie zawdzięczała poezji, ale środkom stylistycznym właściwym wyłącznie prozie. Pojmował, podobnie jak Gorgiasz, prozę artystyczną jak dzieło sztuki. W *Panegiryku* pisał:

Istota sztuki słowa polega na możliwości traktowania tego samego przedmiotu na wiele różnych sposobów. Dozwala ona wielkie rzeczy pomniejszać, małym przydawać wielkości, stare przybierać w nową formę, nowe w starą (par. 8)¹⁸.

W słowie widział Izokrates narzędzie postępu ludzkości i podstawowy wyróżnik człowieka i człowieczeństwa. W mowie parenetycznej skierowanej do księcia cypryjskiej Salaminy, a swego byłego ucznia, Nikoklesa, pisał:

Współtwórcą niemal wszystkiego, co osiągnęliśmy, jest słowo (*logos*). [...] Dzięki słowu kształcimy tych, którym brak wykształcenia, a rozsądnych poddajemy próbom. Umiejętność wypowiadania się uczyniliśmy najważniejszym dowodem poprawnego myślenia – prawdziwe, uczciwe i sprawiedliwe słowo jest odbiciem duszy szlachetnej i zasługującej na zaufanie. Za pomocą słowa spieramy się o to, co wątpliwe i badamy to, co nieznanne. Tymi samymi argumentami, którymi w słowach

¹⁸ Ibidem, s. LXXXVI.

przekonujemy innych, sami kierujemy się w podejmowaniu własnych decyzji (*Nikokles albo Cypryjczycy*, par. 7, 8)¹⁹.

W przeciwieństwie do swych poprzedników, którzy całą uwagę poświęcali bądź procesom sądowym (Antyfont z Ramnuz, Lizjasz), bądź sofistycznym popisom w sprawach błahych, Izokrates przez retorykę rozumiał system kultury, oparty na prawdziwie humanistycznych zasadach oraz określonym modelu wykształcenia. Wierzył, że retoryka nie jest tylko celem do osiągnięcia sukcesu politycznego, jak uważali sofiści, a wśród nich Gorgiasz, ale również sukcesu moralnego. Izokrates był przede wszystkim zawodowym wychowawcą i nauczycielem wymowy, który chciał przygotować swych uczniów do rzetelnego spełniania obowiązków w państwie. Połączył ideał starogreckiej *paidei* z perfekcyjnym przygotowaniem w zakresie retoryki, obejmującym znajomość technik formalnych i moralne „usposobienie mówcy”. W mowie *O zamianie majątku* (par. 271) określa filozofię jako pielęgnację umysłu i czyni ją podstawą studiów wymowy. Izokrates jest głęboko przekonany, że można stać się lepszym, nauczywszy się dobrze przemawiać, pod warunkiem, że będzie się poruszać tematy wzniosłe, piękne, służące ludzkości i dotyczące interesów ogółu²⁰. Pogląd Izokratesa na filozofię, wyrażony przez mówcę w *Panegiryku* (par. 47), streścił doskonale Cynceron w *De oratore* (III, 16): *omnis rerum optimarum cognitio, atque iis exercitatio, philosophia* („filozofia jest poznaniem wszystkich rzeczy najlepszych i ich ćwiczeniem”).

Izokrates uznawał jedność psychofizyczną człowieka i przeprowadził analogię między ćwiczeniami ciała a ćwiczeniami ducha, kładąc nacisk na te drugie, które uznał za ważniejsze, bo decydujące w sprawach publicznych i osobistych człowieka. Mówca zauważył podobieństwo między różnorodnością postaw ciała (*schemata*), które pokazują uczniowi nauczyciele gimnastyki i które mogą tworzyć coraz to bardziej skomplikowane popisy gimnastyczne, a różnorodnością form dyskursu retorycznego (*ideai*), które również polegają najpierw na nauczaniu ich w postaci podstawowej, później zaś na tworzeniu kombinacji i układów coraz trudniejszych i wyrafinowanych, zależnych od nadarzających się okoliczności. Do odpowiedniego uformowania tych „idei” potrzebny jest rzetelny nauczyciel, ponieważ „idee” odpowiedzialne są za moralny rozwój człowieka i znajdują wyraz w słowach,

¹⁹ K. Tuszyńska-Maciejewska, *Izokrates jako twórca parenezy w prozie greckiej*, Poznań 2004, s. 245.

²⁰ Tak rozumie związku filozofii i retoryki u Izokratesa P. Hadot. Zob. P. Hadot, *Arts liberaux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984, s. 16-18.

które człowiek wypowiada. Izokratesowy model wychowawczy dobrze zinterpretował W. Jaeger, pisząc:

Kształcąc się w retoryce, można zatem zdobyć orientację w „ideach”, czyli w pewnych typowych ujęciach, które składają się na każdą mowę. Trudność polega na właściwym doborze, powiązaniu i rozmieszczeniu owych „idei” w każdym konkretnym wypadku, na uchwyceniu stosownej chwili, na wyczuciu właściwej miary w ozdabianiu mowy entymematami, na wykorzystaniu jej muzycznych i rytmicznych elementów²¹.

Kształcenia w duchu celów praktycznych, przygotowania do spełniania funkcji politycznych w państwie podjął się Izokrates w swojej szkole retorycznej. Sprawił, że retoryka przekształciła się w filozofię stosowaną do celów praktycznych²², bo słowo, przekazując myśli przemawiającego, umożliwia mu oddziaływanie na opinię publiczną. Podobnie jak Gorgiasz, Izokrates zdawał sobie sprawę, że opinia (*doksa*), jaką cieszy się mówca w społeczeństwie, jest pierwszym warunkiem sukcesu. Pomaga narzucić swoje zdanie słuchaczom, pod warunkiem, że mówca potrafi zdobyć ich zaufanie. Dlatego też Izokrates walczył piórem i swoim programem wychowawczym, realizowanym w szkole retorycznej, nie tylko o sprawność techniczną, jaką wskazał przed nim Gorgiasz, ale także o dobre przygotowanie etyczne adeptów retoryki, w którym *morale* mówcy zostaje wsparte wykształceniem ogólnym (*enkyklios paideia*). Wysoki poziom wiedzy, zdobyty między innymi za sprawą lektury historyków, połączony z naturalnymi zdolnościami (*physis*) ucznia oraz ćwiczeniem (*askesis*) używał pięknym słowom mądrych myśli. Uczniowie pod kierunkiem nauczyciela pisali szkolne ćwiczenia, opracowywali teksty przemówień fikcyjnych, naśladowując mistrza (metoda *mimesis*), poprawiając i cyzelując swoje utwory. Zasługi Izokratesa polegają w zakresie wychowawczym na stworzeniu modelu edukacyjnego, jaki zapewniłby retoryce wysokie wsparcie etyczne²³.

Zasługi Izokratesa dotyczą również stylu, jego szkoła stała się przede wszystkim szkołą dobrej stylistyki. Miał inny od Gorgiasza pogląd na środki stylistyczne, którymi dysponuje proza artystyczna. Uznawał, że proza może z powodzeniem rywalizować z poezją, ale nie musi sięgać po jej leksykę i zdobnictwo. Przestrzegał przed używaniem wyrazów rzadkich, sztucz-

²¹ W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 981.

²² Por. W. Madyda, *Wstęp*, [w:] *Trzy stylistyki greckie. Arystoteles, Demetriusz, Dionizjusz*, przeł. i oprac. W. Madyda, Wrocław 1953, s. IX.

²³ O modelu edukacyjnym Izokratesa pisze K. Tuszyńska-Maciejewska w: *Izokrates jako twórca parenezy w prozie greckiej*, s. 73-95.

nych, neologizmów. Jego *Sztuka retoryczna (Techne)*, z której moglibyśmy poznać bliższe założenia stylistyki Izokratesa, przepadła. W tej sytuacji poglądy Ateńczyka można zrekonstruować tylko z luźnych uwag rozsianych w jego mowach. Bezsprzecznie oddzielił język prozy od języka poezji, wydobyl z wyrażeń języka potocznego ich własne piękno przez tworzenie nowych i nieoczekiwanych związków wyrazowych. Izokrates jest przede wszystkim wynalazcą rozczłonkowanego okresu retorycznego – periodu (*kolon*) jako konstrukcji nie tylko gramatycznej, składniowej i logicznej, ale przede wszystkim rytmicznej i muzycznej²⁴. Zrytmizowanie nie obejmuje całego okresu, tylko jego poszczególne człony – początkowe i końcowe, ponieważ proza nie ma zastępować poezji. Stylistyka Izokratesa opiera się na odpowiednim doborze wartości eufonicznych²⁵: odpowiednim łączeniu samogłosek ze spółgłoskami zarówno w śródgłosie, jak i w toku frazy, unikaniu powtarzania tej samej sylaby na końcu jednego i początku następnego wyrazu, wreszcie – co stało się prawem dla późniejszych mówców – unika rozziwu (*hiatus*), to znaczy stykania się dwóch samogłosek między wyrazami. W mowach epideiktycznych, które mają przypominać poezję, dopuszcza bardziej poetycki i zróżnicowany styl, bogatsze słownictwo i większą ornamentykę słowa, nawet gorgiańskie rymy (*homoioteleuta*).

Dorobek literacki Izokratesa obejmuje 21 mów oraz 9 listów (w tym niektóre nieautentyczne). Wśród mów jest niewielka liczba sądowych, ale przede wszystkim są mowy-traktaty, pisma programowe oraz mowy popisowe. Słaby głos i wrodzona nieśmiałość udaremniły Izokratesowi karierę polityczną, swoje poglądy głosił za sprawą fikcyjnych mów i traktatów. Realizował się również wychowawczo przez kształcenie przyszłych polityków. Ciceron w *De oratore* (II, 94) tak wyraża się o talencie wychowawczym Izokratesa: *cuius e ludo tamquam ex equo Troiano meri principes exierunt, sed eorum partim in pompa, partim in acie illustres esse voluerunt* („z jego szkoły niczym z konia trojańskiego wyszli sami książęta, z których jedni zechcieli zabłysnąć w życiu publicznym, inni w walce”).

Izokrates, wobec zbyt wysokiego mierzenia w sprawach politycznych przez Platona, postawił przed sobą cel bezpośrednio bliski i w pewnej mierze zgoła przyziemny – jak zauważa H.-I. Marrou²⁶: należy *hic et nunc* wychować elitę polityczną, której Grecja potrzebuje. Jeśli spojrzymy na Grecję IV w. p.n.e., a potem na cały świat grecko-rzymski, dalej – na kulturę europejską, zauważymy, że wychowawcą pokoleń nie jest Platon, ale Izokrates.

²⁴ T. Sinko, *Zarys literatury greckiej*, t. 1, Warszawa 1959, s. 754.

²⁵ R. Turasiewicz, *Wstęp*, [w:] Demostenes, *Wybór mów*, s. LXXXIX.

²⁶ H.-I. Marrou, op. cit., s. 129.

Nie można oburzać się, że Izokrates domagał się nazwy *philosophia*, *philosophiein*, miał po temu prawo, bo w języku Ateńczyka V w. p.n.e., jak wynika to z mowy Peryklesa zamieszczonej w *Wojnie peloponeskiej* Tukidydesa (II, 40, 1), słowa te wywołują ogólne wyobrażenie czynności umysłowej, nie obliczonej na żadną korzyść, słowem kultury²⁷. Izokrates oburzał się, widząc, jak Platon zacieśnia piękne miano „przyjaciela mądrości” do mędrca, który spędzi życie, zajmując się tylko własnymi sprawami (*ta hautou pratton*) i wycofując ku „miastu wewnętrznemu, które nosi sam w sobie” (*Państwo* 591 e). Platoński ideał wychowawczy jako stawiający zbyt wysokie wymagania, nierealne do osiągnięcia przez „normalnych” obywateli, przegrał z modelem edukacyjnym Izokratesa. Platon najpierw dialogiem *Gorgiasz* potępił sofistyczną retorykę, później, świadomy słabości Ateńczyków do retoryki, zbudował przez postulaty jej pozytywną definicję i wskazał jej drogę²⁸, która jednak w praktyce życia publicznego nie przyjęła się ze względu na obwarowanie retoryki nakazami znajomości prawdy obiektywnej, oparcie retoryki na rzetelnej wiedzy oraz dostosowanie do znajomości duszy słuchaczy, czyli realizowanie postulatu psychagogii. Można powiedzieć, że od IV w. p.n.e. dwaj mistrzowie tradycji klasycznej rywalizują ze sobą, ale też współzawodniczą. Kultura retoryczna i kultura filozoficzna są nie tylko dwiema rywalkami, ale też dwiema siostrami. „Tworzą symetrię i uzupełniają się”²⁹. Współzawodnictwo między nimi w ideale wychowawczym człowieka przejdzie na wieki następne.

Początek okresu drugiej sofistyki

Retoryka stała się w wiekach późniejszych królową nauk, filozofia zaś przyjęła funkcje propedeutyczne. W pojęciu znacznej większości studentów czasów hellenistycznych i rzymskich oddawać się wyższym naukom, znaczyło słuchać wykładów retora, zgłębiać pod jego kierunkiem tajniki wymowy³⁰. W miarę upływu czasu przewaga wychowania retorycznego nad filozoficznym wzrastała. Retoryka stała się przedmiotem wysokiej kultury. Jest w tym pewien fenomen: urok sztuki krasomówczej przetrwał układ sił społecznych, który ją stworzył i zapewnił jej pierwszorzędne znaczenie. Wprawdzie

²⁷ Ibidem, s. 130.

²⁸ Szerzej na temat modelu Platońskiej retoryki zob. K. Tuszyńska-Maciejewska, *Platon a retoryka. Od krytyki do modelu*, Poznań 1996.

²⁹ H.-I. Marrou, op. cit., s. 145. Marrou cytuje Izokratesa *O zamianie majątku*, par. 182.

³⁰ Ibidem, s. 281.

z trzech rodzajów retoryki wyodrębnionych przez Arystotelesa: politycznej, sądowej i epideiktycznej szczególnie polityczna została zepchnięta w cień wskutek upadku *polis*, natomiast rozkwit przeżywała retoryka epideiktyczna. Kultura hellenistyczna to przede wszystkim kultura wymowy, znamiennym dla niej rodzajem literackim jest odczyt publiczny. Odczytów czy recytacji publicznych na zebraniach było mnóstwo, zachwycały one ludzi o literackim wykształceniu i chociaż nam wydawać się mogą nieco nudne i nużące, w tamtych czasach opanowanie słowa stawało się w pewnym sensie celem samym w sobie. Zacierała się różnica, tak istotna dla współczesnego człowieka, między „wykształceniem” a „kulturą”. W tym tkwi nierozzerwanie łączona dwuznaczność greckiej *paidei*.

Mimo utraty uprzywilejowanej pozycji przez retorykę polityczną, która związana była z wolnością i ze świadomością kierowania demokratyczną *polis*, stanowisko zdobyte przez mówcę w retoryce popisowej zapewniało mu miejsce we wpływie na sprawy publiczne. W okresie cesarskim *polis*, która miała wśród swych obywateli takiego zręcznego mówcę, o ustalonym już rozgłosie, chętnie powierzała mu przemawianie w jej imieniu przed zwierzchnikiem władzy. Spodziewano się po takim mówcy nie tylko uświetniania uroczystości, świąt i igrzysk, ale oddawania usług o wiele większej wagi, na przykład regulowania z danym monarchą spraw natury społecznej, a nawet politycznej. Kierowano się przy tym nie tylko względem lepszego opracowania krasomówczego tematu przez dobrego retora, ale również osobistą powagą mówcy, którego urok sztuki budzi dla samej osoby życzliwość, posłuch i poszanowanie, a cechy te należały do niezbywalnych elementów sztuki retorycznej od czasów jej opracowania przez Arystotelesa. Mówca taki urastał do roli męża stanu, zdolającego pozyskać zaufanie władcy i wywrzeć na niego wpływ, a przez to mieć wpływ na układ spraw społeczno-politycznych³¹. Ten retoryczny charakter kultury czasów hellenistycznych, a potem rzymskich, jest zjawiskiem pochodnym i bynajmniej nie paradoksalnym, bowiem od czasów sofistów i Izokratesa retoryka nigdy nie przestała być głównym przedmiotem i celem osiągnięcia wyższej kultury. Takiej uprzywilejowanej pozycji retoryki nie przeszkodziły żadne przewroty polityczne i społeczne. Dlaczego tak się stało? Wymowa w oczach starożytnych miała wartość czysto „człowieczą”, przekraczała granice praktycznego zastosowania, które mogły przynieść jej warunki historyczne, ponieważ dostarczała to, co czyni człowieka naprawdę człowiekiem, to, co odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy.

³¹ Ibidem, s. 282.

Kultura filozoficzna zaś stanowiła udział tylko nielicznej mniejszości, która gotowa była podjąć niezbędny dla jej zdobycia wysiłek. Filozofia bowiem od czasów hellenistycznych jest nie tylko typem wykształcenia umysłowego, ale ideałem życiowym zmierzającym do ogarnięcia całości człowieka, do przyjęcia odmiennego od dotychczasowego trybu życia, stawiającego surowsze wymagania moralne, żądającego nawet pewnego wysiłku ascetycznego, który powinien znaleźć swój wyraz w zachowaniu, odżywianiu, stroju. Do punktu ekstremalnego doprowadzili te cechy kultury filozoficznej cynicy. Byli oni jednak zjawiskiem skrajnym. Zasadniczo filozofia wymagała bezwzględного powołania, chętnie porównywanego do „nawrócenia” na drogę filozoficzną³².

W rzeczywistości mamy do czynienia ze sporem między dwoma przeciwstawnymi sobie kulturami, retoryczną i filozoficzną, które zajadłe walczyły o prawo do istnienia. Spór ten trwał przez cały okres hellenistyczny i rzymski, w takiej postaci, w jakiej zarysował się w IV w. p.n.e. między Platonem a Izokratesem. U Izokratesa, jak pamiętamy, kultura retoryczna rościła sobie prawo do nazwy „filozofia”, z odcieniem praktycznym. W słowie „sofista” mieści się słowo *sophia*, mądrość.

Już „literaci” okresu hellenistycznego, tacy jak Dionizjos z Halikarnasu, odczuwali lęk, gdy widzieli, jak retoryka kurczy się do roli tylko techniki formalnej, ograniczonej do zespołu chwytów retorycznych i wzbogacali swoją kulturę retoryczną o pewne pojęcia ogólniejsze. Tak rozumianą filozofię włączali w program wykształcenia ogólnego, *enkyklios paideia*. Retor bowiem nie lekcewał prawd ogólnych, zagadnień moralnych i w ogóle ludzkich. Jest nimi przecież przesiąknięta cała retoryka: tym, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, pytaniem, czym jest szczęście, czym jest życie, czym jest śmierć itd. Retor czerpał z pojęć ogólnych pożytek, pogłębiał dzięki nim swoją sztukę. Za sprawą pojęć ogólnych retoryka wdzieriała się głęboko w dziedzinę filozofii moralnej. Jednocześnie filozofowie uciekali się do osiągnięć retoryki, chcąc, aby ich słuchano. Bardziej świadomie czy nieświadomie także oni posługiwali się chwytami retoryki, „deklamowali”. Wystarczy przeczytać diatryby Epikteta (I i II w. n.e.) lub pisma Seneki (I w. p.n.e.–

³² Można podać przykłady: młody Polemon (IV w. p.n.e.) wpadł z wieńcem na głowie i pijany, bo wracał z jakiejś orgii, do sali, w której wykladał akademik Ksenokrates. Filozof mówił właśnie o wstrzeźliwości i nie przerwał swego wykładu, mówił tak przekonująco, że Polemon wyrzekł się rozpustnego życia i nawrócił na drogę filozofii, stając się w przyszłości kierownikiem Akademii. W obrębie filozofii cynickiej widoczne są też przykłady „nawrócenia”: szlachetnie urodzona i bogata Hipparchia (IV w. p.n.e.) porzuciła dotychczasowy tryb życia i podzieliła jako żona cynickie życie filozofa Kratesa. O nawróceniu Diona z Prusy będziemy szczegółowo pisać dalej.

I w. n.e.), żeby dostrzec w nich ogromny potencjał retoryczny. Pojęcia takie jak „sofista”, „retor”, „filozof” przestają stopniowo tracić na ostrości i zaczynają przenikać się nawzajem. Osobną grupą są filozofowie wędrowni, zwracający się do pospółstwa, przemawiający pod gołym niebem, na skraju placu, na skrzyżowaniu dróg. Przemawiali do grona słuchaczy, których zgromadził przypadek albo ciekawość. Słuchacze często rzucali pytania i rozpoczynali z takimi wędrownymi filozofami rozmowy. Z tego typu dysput narodziła się diatryba, a filozofami, którzy nakierowywali na takie protreptyczne, bo zachęcające do filozofowania polemiki, byli cynicy.

Trzy pierwsze wieki naszej ery to okres renesansu klasycznej kultury greckiej w Cesarstwie Rzymskim nazywany drugą sofistyką, z dwiema wiodącymi w kulturze rolami – filozofa i sofisty. Wykształcenie retoryczne zwyciężyło i uchodziło za wystarczające dla zdobycia doskonałości moralnej. Sofista Eliusz Arystydes (II w. n.e.) pisał:

Cztery są części cnoty (roztropność, umiarkowanie, sprawiedliwość i męstwo), a wszystkie są dziełem retoryki, która jest dla dusz i spraw publicznych tym, czym dla ciała gimnastyka i sztuka lekarska³³.

Rozwojowi retoryki towarzyszył rozkwit administracyjny i gospodarczy cesarstwa rzymskiego, któremu potrzebne były przecież zastępy retorów sprawnych w mowie i działaniu dla jego dobra. *Pax Augusta* zabezpieczała granice państwa przez 25 legionów i liczniejsze jeszcze oddziały sprzymierzeńców i najemników, finanse państwa rzymskiego zostały uporządkowane, została wprowadzona wzorowa administracja cesarska, w miejsce arystokratycznych ciemnych prowincji pojawili się sumienni urzędnicy, troskliwie dobierani i kontrolowani przez cesarzy. Ten „złoty wiek” zapanał od czasów Nerwy (96–98 n.e.) i trwał do śmierci Marka Aureliusza (180 n.e.). Omawiany okres oznacza dla Tracji, Ilirii, Afryki szczyt rozwoju historycznego, a dla Azji Mniejszej epokę największej pomyślności. Eliusz Arystydes był rzecznikiem szczęśliwej ludzkości, zjednoczonej pod berłem cesarskim. W mowie z 155 lub 144 roku pochwalił Rzym bez cienia krytyki: Rzymianie zapatrzeni w osiągnięcia Aleksandra Wielkiego prześcignęli swój wzór, bowiem ich wynalazkiem jest „wiedza rządu [...] toteż wszyscy trzymają się ich kurczowo i nie wcześniej zdecydują się odstąpić od nich niż pasażerowie od sternika”³⁴. Imperium Romanum było światem dwujęzycznym.

³³ Eliusz Arystydes, mowa 45. Cytat za: T. Sinko, *Literatura grecka*, t. III, cz. 1, Kraków 1951, s. 307.

³⁴ Eliusz Arystydes, *Pochwała Rzymu*, przeł. W. Madyda (przedruk z „Meandra” 1951, z. 1), [w:] *Imperium Romanum. Władza. Propaganda. Konflikty ideologiczne. Wybór źródeł*, oprac. K. Stebnicka, P. Janiszewski, Warszawa 2003, s. 29.

Państwo rzymskie, ulegając urokowi kultury greckiej³⁵, nie pokusiło się nigdy o poważne narzucenie języka łacińskiego swoim poddanym na Wschodzie. Żywioł grecki zyskał nie tylko pełne uprawnienia obok rzymskiego, ale nawet przewagę. Cesarz Wespazjan był pierwszym, który utworzył dwie równorzędne państwowe katedry retoryki łacińskiej i greckiej, przyznając im wyposażenie w wysokości stu tysięcy sesterców rocznie, płatnych z cesarskiego fiskusa³⁶. Na katedrze łacińskiej zasiadł w 70 r. n.e. słynny mówca rzymski, autor dzieła *Kształcenie mówcy* (*Institutio oratoria*), Kwintylijan. Druga katedra zastrzeżona była dla retoryki greckiej, a Filostratos, biograf sofistów okresu drugiej sofistyki, wymienia wielu wybitnych profesorów, jacy rozslawili ją w ciągu II w. n.e. Politykę, której początek dał Wespazjan, kontynuował Marek Aureliusz, wyposażając kosztem cesarskim jedną katedrę retoryki i cztery katedry filozofii (platońską, arystotelesowską, epikurejską i stoicką). Dobór pierwszych wykładowców powierzono sofście Herodesowi Atticusowi. Cesarz fundujący katedry występuje jako dobroczyńca, *euergetes*, swego wiernego miasta Rzymu albo Aten, które są drugą ojczyzną każdego wykształconego człowieka. Założenie przez Wespazjana pierwszych państwowych katedr retoryki łączy się z całokształtem jego działalności jako mecenasa, czyli światłego opiekuna literatury i sztuki. Z dynastii Flawiuszów cesarz Domicjan przyznał wysokie wyróżnienie – *ornamenta consularia* wspomnianemu już Kwintylijanowi. Zaszczyty nadawane profesorom retoryki nie należały do rzadkości. Za mecenasa należy również uznać cesarza Hadriana, który przyznał pobory słynnym retorom.

Filostratos nazwał tę sofistykę „drugą” w odróżnieniu od „pierwszej” z V i IV w. p.n.e. Tytuł „sofisty” stał się tytułem szacownym, a wartość jego utrzymała się do końca starożytności (IV w. n.e.), ponieważ nie zmienił się ideał wykształcenia i wymowy ani jego realizowanie³⁷. Sofiści tej drugiej sofistyki deklamowali, często improwizując, jakby w ekstazie, a publiczność słuchała ich głosu jak wyroczni. Deklamacje sofistów zastępowały przedstawienia teatralne, a historyczne tematy, zaczerpnięte z wielkiej przeszłości helleńskiej wywoływały wzruszenia patriotyczne, ale o charakterze estetycznym, a zatem nie uchodziły za niebezpieczne³⁸. Najbardziej charakterystycznym przykładem tej nieco nadętej wielkości sofistycznej był Polemon z Laodycei (ok. 88–145 n.e.), wykształcony zarówno retorycznie w Smyrnie,

³⁵ Warto powołać się na słynny dwuwiersz Horacego: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes/intulit agresti Latio*. Horacy, *Ep.* II, 1, 156.

³⁶ H.-I. Marrou, *op. cit.*, s. 420.

³⁷ T. Sinko, *Literatura grecka*, t. III, cz. 1, s. 307.

³⁸ *Ibidem*, s. 308.

jak i w Heraklei przez stoicyzującego retora Timokratesa, znanego z namiętych i gwałtownych deklamacji. Cieszył się poparciem cesarza Trajana i Hadriana. Hulaśliwa jego werwa, *roizos*, była dlań manierą charakterystyczną. Polemon deklamował do późnej starości. Filostratos opowiada całkiem poważnie, że Polemon, umierając, poprosił, aby przeniesiono go do grobu, zanim odda ostatnie tchnienie. A gdy grób zamknięto i przyjaciele go oplakiwali, usłyszano jeszcze, jak wołał wielkim głosem: „Dajcie mi ciało, a jeszcze będę deklamował!”³⁹. Dla nas, nowożytnych, retoryka kojarzy się z pewną sztucznością, brakiem szczerości. Natomiast w czasach drugiej sofistyki, kiedy retoryka wytworzyła już wiele prawideł umownych i pogodowano się z ich istnieniem, przyswojono je sobie, a retor – artysta mógł swobodnie poruszać się w ramach tego systemu retorycznego. Nie narażając się na zarzut sztuczności, posługiwał się chwytami retorycznymi dla wyrażenia uczuć i swych osobistych poglądów, a jego szczerość nie ponosiła uszczerbku. Formalne ograniczenia nie stawiały przeszkody samodzielności i talentowi, pozwalały natomiast na wywoływanie najsztudniejszych i najstaranniej wycieniowanych wrażeń⁴⁰.

Inną postacią drugiej sofistyki był wspomniany już Herodes Atticus, który darzył Polemona szczerym podziwem. Herodes był wszechstronnie wykształcony u najlepszych ówczesnych gramatyków, filozofów i retorów. Wykształcenie to przyczyniło się do połączenia retoryki z gramatyką i filozofią, a przez to nadania wymowie pozytywniejszej treści. Był faworyzowany przez cesarzy – Hadrian polecił mu misję uporządkowania spraw administracyjnych w Azji Mniejszej, a Antoninus Pius mianował go konsulem w Rzymie. Współcześni sofisci, którzy w przeważającej liczbie byli jego uczniami, nazwali go „królem słowa” (*basileus logon*) i „językiem Hellady” (*Hellenon glotta*)⁴¹. Herodes Atticus był jednym z nielicznych Greków, którzy nauczyli się języka łacińskiego, a przez to mogli marzyć o wysokich zaszczytach państwowych. W rzeczywistości jednak większość wykształconych Greków, którzy wstępowali w służbę państwową, nie wychodziła poza obręb wschodnich prowincji, tam spędzała życie i sprawowała służbę państwową. Niemniej jednak drogi ich wiodły do Rzymu w nadziei odniesienia sukcesu retorycznego.

Wypada wspomnieć cytowanego już sofistę Eliusza Arystydesa, który prowadząc wędrowny tryb życia, popisywał się starannie opracowanymi mowami w Azji Mniejszej, Egipcie, w Atenach, na Rodos, aż wreszcie dotarł

³⁹ Cytat za H.-I. Marrou, op. cit., s. 293. Cytat pochodzi z Filostratos, V.S. I, 7, 487.

⁴⁰ Ibidem, s. 294.

⁴¹ T. Sinko, *Literatura grecka*, t. III, cz. 1, s. 315.

do Rzymu, gdzie cesarz Antoninus Pius uhonorował go zwolnieniem od podatków. Cieszył się mianem „króla literatury” (*basileus graphon*) i „pierwszego z Hellenów” (*protos ton Hellenon*)⁴². Zachowało się po nim 55 mów, wśród których są deklamacje historyczne, pochwały miast i osób, mowy skierowane do miast, mowy o bogach (hymny na ich cześć prozą) oraz mowy o charakterze autobiograficznym, zwane „świętymi mowami” (*hieroi logoi*), dotyczące choroby na tle nerwowym, na którą cierpiał sofista. W „świętych mowach” najwięcej miejsca poświęca uświetnianiu własnej osoby i sztuki, uważa się za równego Aleksandrowi Wielkiemu: on osiągnął szczyt mocą oręża, Eliusz Arystydes mocą słowa. Nawet Asklepios stawia go na równi ze sobą, gdyż obaj są „jedyni”!

W okresie Cesarstwa na czoło ruchu kulturowego wysunęła się Azja Mniejsza. Była najbogatsza, najszczęśliwsza i najbardziej cywilizowana w całym Imperium. Od końca I wieku n.e. kultura grecka upodobała sobie Azję jako ulubioną siedzibę, jako najwyższy ośrodek przekazywania wyższej nauki. Stamtąd promieniowała retoryka, a ośrodkiem drugiej sofistyki była bezsprzecznie Smyrna. Ale szkoły wyższe spotykamy na całym Wschodzie rzymskim. Trzeba mocno podkreślić, że retoryka jest w pełni grecka. Szkoła łacińska nie stworzyła własnej tradycji pedagogicznej i cały czas utrzymywała najściślejszą styczność z retoryką grecką. Techniczny język Kwintyliana zawiera wiele słów greckich zapisanych literami łacińskimi, a nieraz po prostu greckimi, choć *Rhetorica ad Herennium*, a także Cynceron dostarczyli równoważników łacińskich⁴³. Dzieło Rzymu w zakresie politycznym polega na tym, że scalił świat i uczynił z niego wspólną ojczyznę i społeczność zwyciężkich i zwyciężonych.

Wykształceni Grecy, *hoi pepaideumenoï*, współzawodniczyli z Rzymianami, nie tylko stając się obywatelami Imperium, ale piastując urzędy, szczególnie sekretarzy (*ab epistulis Graecis*), przyjmując godności senatorskie, zawierając prywatne przyjaźnie z najznamienitszymi Rzymianami. Polem, na którym ambicja elity greckiej dawała się szczególnie dobrze zweryfikować, było wykształcenie. Grecy odwoływali się do najlepszych wzorców z okresu klasycznego, ale nie chodziło już wyłącznie o współzawodnictwo w zdobywaniu wiedzy – to znano już z okresu hellenistycznego. W dobie Cesarstwa Rzymianie sami położyli nacisk na grecką rolę w kształceniu, a swoją w rządzeniu. Najlepszą ilustracją tej postawy są słowa znane jeszcze z *Eneidy* Wergiliusza skierowane przez Anchizesa do Eneasza w VI księdze (VI, 847-

⁴² Ibidem, s. 319.

⁴³ H.-I. Marrou, op. cit., s. 398.

852)⁴⁴, w których jasno padało stwierdzenie, że sztuki są greckie. W mentalności obu narodów istniał podział na „grecką kulturę” i „rzymską siłę”. W rzeczywistości forum, na którym najpełniej wyrażała się ambicja elity greckiej, była *paideia*. Stanowiła ona coś w rodzaju „dobra komplementarnego” w budowaniu przez Greków swojej pozycji w Cesarstwie. *Paideia* stanowiła podstawę identyfikowania się z kulturą grecką, była synonimem humanizmu, elitaryzmu, greckości.

Uznając *paideię* za dobro typowo greckie, stanowiące o wybitnej pozycji podbitego narodu, należy wziąć pod uwagę równoległy proces zachodzący wśród elit greckich, a mianowicie uczestniczenia wybitnych Greków w życiu politycznym Rzymu, co działo się za sprawą asymilacji rzymskiego spojrzenia na świat. Pojawili się wykształceni Grecy o ambicjach zarówno przewodzenia w sztuce, jak i uczestniczenia w życiu politycznym i społecznym. Byli to ludzie, którzy pozostając Grekami, stawali się Rzymianami. Oni to stworzyli zupełnie nowy rodzaj wartości, w którym panowała harmonia grecko-rzymska. Na tym tle należy rozpatrywać życie i twórczość Diona z Prusy.

Dion z Prusy – życie i dzieła

Dion, znany już w starożytności jako Złotousty⁴⁵, *Chrysostomos*, urodził się ok. 40 r. n.e., a zmarł po 112 roku. Życie jego przypada na okres panowania kilku cesarzy: Nerona, Wespazjana, Tytusa, Domicjana, Nerwy, Trajana i chyba nawet Hadriana. Zatem Dion był świadkiem wielu burzliwych wydarzeń i skandali politycznych, ale także uczestnikiem rozwoju gospodarczego Bitynii, jego ojczystej prowincji, o którym dowiadujemy się z korespondencji cesarza Trajana i jego namiestnika w Bitynii, Pliniusza Młodszego. Miasta bityńskie fundowały sobie w tym czasie portyki, gimnazjony, termy, teatry. Dion swoje życie i karierę związał z Prusą, chociaż wiele podróżował i czynnie angażował się w sprawy społeczne i polityczne Cesarstwa.

⁴⁴ „Inni będą kunsztowniej kuć w spiżu wdzięczne posągi/będą – nie wątpię – rzeźbić w marmurze oblicza jak żywe/lepiej będą przemawiać w sądach i linią mierniczą wyznaczać/szlaki niebieskich dróg i gwiazd wschodzących obroty./Ty, Rzymianinie, pomnij królować władczo nad światem/Oto sztuka twych rządów [...]”. Przełożył I. Wieniewski (Kraków 1978).

⁴⁵ Pierwszym, który go tak nazwał, w świetle zachowanych źródeł, jest Menander Retor (RG III, 389, 30).

Urodził się w Prusie, w Bitynii, pochodził z szanowanej i zamożnej rodziny, a ojciec jego, Pasikrates, stał na czele tamtejszej rady miejskiej, podobnie jak dziadek, który za zasługi otrzymał wraz ze swą córką, a matką Diona, obywatelstwo rzymskie i miasta Apamei, położonego w sąsiedztwie. Mimo że ojciec pozostawił majątek znacznie zadłużony, Dion mógł pozwolić sobie na studia gramatyczne, retoryczne i filozoficzne. Wykształcenie, mieszczące się w ramach ówczesnej *paidei*, zdobywał prawdopodobnie także poza rodzinną Prusą, może w Smyrnie lub Efezie. O kierunku jego studiów daje pojęcie mowa XVIII, *O ćwiczeniu się w wymowie*, w której początkujący mówca udziela rad jakiemuś obywatelowi w kwestii, jak mógłby doskonalić się w sztuce wymowy politycznej. Mówca doradza czytać autorów służących za wzór języka i stylu. Wśród nazwisk przytaczanych, takich jak Menander, Eurypides, Homer, Tukidydes, Herodot i Teopomp, pojawiają się też mniejsi mówcy, których talentowi łatwiej dorównać, jak Hypereides, Ajschines, Likurg, ale nade wszystko w zaleceniach dobrego stylu góruje sylwetka Ksenofonta, a lektura *Anabazy* nie powinna opuszczać polityka. Dion, kiedy w młodości studiował klasyków greckich, nie robił tego z zacięciem antykwaryczno-filologicznym, ale praktycznym, żeby w przyszłości spodobać się publiczności jako mówca⁴⁶.

Ukończywszy studia w miastach Azji Mniejszej, Dion zaczął występować z publicznymi deklamacjami, które koncentrowały się na retorycznych drobiazgach, *paignia*, nie zachowanych dla naszych czasów. Znamy natomiast tytuły: *Pochwała papugi*, *Pochwała komara*, *Opis doliny Tempe*. Jeden z tych utworów – *Pochwała włosów*, cytowany jest dłuższymi fragmentami przez Synezjosa, autora *Pochwały tysiny*. Utwory te pozostają w duchu „rzeczy błahych”, *adoksa pragmata*, wprowadzonych do literatury już przez autorów pierwszej sofistyki. W Prusie rozpoczął Dion swoją działalność publiczną, zgodnie z tradycjami rodzinnymi w administracji lokalnej, założył rodzinę i jak należy przypuszczać, rozpoczął deklamacje sofistyczne.

Występy krasomówcze zaprowadziły Diona do Rzymu, dokąd wiodły drogi wielu sofistów w nadziei zdobycia sławy i zrobienia kariery. W Rzymie zetknął się Dion z rzymskim filozofem stoickim, Muzoniuszem Rufusem, który kładł duży nacisk na aspekt praktyczny filozofii. Muzoniusz za autentycznego filozofa uważał nie tego, kto potrafi dobrze rozumować, ale tego, kto potrafi dobrze żyć. Z tym przekonaniem związał Muzoniusz stwierdzenie *konieczności ćwiczenia* w celu zdobycia cnoty, gloryfikując mo-

⁴⁶ M. Szarmach za H. von Arnimem. Por. M. Szarmach, *Dion z Prusy. Monografia historyczno-literacka*, Toruń 1979, s. 14.

ralną wartość trudu i idąc w tym duchu śladem cyników. Wyrazem kontaktu z Muzoniuszem była mowa Diona, niezachowana do naszych czasów, *Pros Mousonion*.

Za rządów cesarza Domicjana Dion popadł w niełaskę z bliżej nieznanymi nam powodów. Zamożny sofista-filozof, który z prostym ludem miał kontakt jedynie na zgromadzeniach publicznych, skazany przez cesarza Domicjana na wygnanie, zmienił diametralnie uprawiany styl życia, przyjmując postawę tułacza i włóczęgi, wchodząc między prostych ludzi, podejmując się prac fizycznych, a równocześnie doskonaląc w filozofii, badając pojęcia cnoty, dobra, pożytku, wartości dóbr materialnych i duchowych. Wygnanie Diona trwało w latach 82–96 n.e. i dotyczyło zakazu przebywania na terenie Italii i Bitynii. Nie było karą kryminalną, lecz zarządzeniem administracyjnym na podstawie wydanego przez cesarza Domicjana *ius coercitionis*. Dokładne przyczyny zarządzenia Domicjana nie są dla nas jasne: prawdopodobnie Dion naraził się gwałtownemu i okrutnemu cesarzowi przyjaźnią z człowiekiem, który popadł w niełaskę tyrana. Sam mówca opowiada o swoim powołaniu do profesji filozofa w mowie XIII:

Ludzie, którzy mnie spotykali [w czasie moich wędrówek z miejsca na miejsce], patrzyli na mnie i jedni uważali mnie za włóczęgę, inni za żebraka, jeszcze inni za filozofa. Stąd powoli przylgnęło do mnie imię filozofa, choć go nie chciałem i nim się nie chełpiłem. Wielu bowiem z tak zwanych filozofów ogłasza się nimi sami, zupełnie tak samo jak heroldowie Olimpiad ogłaszają zwycięzców; jeśli natomiast idzie o mnie, to ponieważ inni nadali mi to imię, nie mogłem zawsze wszystkim oponować. A nawet imię to przyniosło mi korzyść. Wielu bowiem przychodziło do mnie i pytało, co ja uważam za dobro i zło. W konsekwencji byłem zmuszony do myślenia o tych rzeczach, aby móc odpowiedzieć tym wszystkim, którzy mi takie pytania stawiali. Zapraszali mnie także, abym występował i wypowiadał się publicznie. W ten sposób byłem zmuszony do mówienia o powinnościach ludzi i o tym, co, moim zdaniem, pomaga w ich wypełnianiu⁴⁷.

Motyw nawrócenia w czasie wygnania i bycia samoukiem w dziedzinie filozofii stanie się dla Diona ulubionym toposem w późniejszych wystąpieniach. Aczkolwiek praktykowanie *kynikos bios* było zupełnie nowym akcentem w życiorysie Diona, nie zapominajmy, że Dion odebrał szlify filozoficzne w młodości, gdy słuchał w Rzymie stoika Muzoniusza Rufusa. Uczony John Moles uważa nawet, że biskup Cyreny, Synezjos, w V w. n.e. padł ofiarą legendy budowanej przez samego Diona wokół swojej postaci, uwypukla-

⁴⁷ Dion, mowa XIII, par. 11-12. Przekład według wydania: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 240.

jącej moment nawrócenia na ścieżkę filozoficzną i tym samym stawiającej go w szeregu innych cierpiących filozofów, jak Sokrates, Diogenes czy stoik Zenon, który też przeżył „nawrócenie”⁴⁸. W okresie wygnania Dion, przemierzając ziemie (nie jesteśmy w stanie odtworzyć dokładnie trasy jego wędrówek), prowadził rozmowy sokratyczne, które czasem przeradzały się w wykład, gdy zebrало się więcej słuchaczy, czasami odwrotnie – wykład kończył się rozmową⁴⁹. Nie wolno mu było publicznie nauczać, zatem wszczynał rozmowę z dwoma lub trzema osobami, przy czym uczciwie głosił, że referuje cudzą mądrość – Antystenesa, Sokratesa, Diogenesa czy Kratesa, „nie udając, że jest to jego własnością duchową, tylko wymieniając autorów [...], nie przytaczając brzmienia i całego toku myśli, tylko pozwalając sobie na dodatki i opuszczenia”⁵⁰. Wiele mów Diona reprodukuje najogólniejsze zasady protreptyki sokratycznej, ale pojawiają się również tematy ściśle cyniczne, które są diatrybami w całym tego słowa znaczeniu i które koncentrują się wokół postaci cynickiego Psa, Diogenesa z Synopy.

Dion nie wypełnił całych 14 lat wygnania agitacją moralną, ale zatrzymał się tu i ówdzie na pewien czas, aby opracowywać zaginione dla naszych czasów broszury przeciw Domicjanowi, o których wspomina w mowie XLV, par. 1, a także, aby pogłębiać swoją wiedzę. W tym celu przedsięwziął dalsze podróże. Zaginęło dzieło historyczne Diona o Getach, *Getika*, owoc podróży na północ, do Dacji, kraju, o którym wiele mówiono w Imperium, zwłaszcza od czasów haniebnego pokoju zawartego z Dakami przez Domicjana. Z zachowanych fragmentów u Jordanesa (poł. VI w.) można wnosić, że Dion idealizował barbarzyński naród, żyjący blisko natury i przeciwstawiał go zepsutym przez cywilizację Rzymianom⁵¹.

Z wygnania, które nadszarpnęło bardzo siły i zdrowie Diona, odwołał go cesarz Nerwa, wyniesiony na tron w 96 r. po zamachu na życie Domicjana. Dion poprosił cesarza o możliwość powtórnego osiedlenia się w Prusie. Mówca – filozof, opromieniony sławą wygnania i prowadzonego cynickiego trybu życia, *kynikos bios*, został przez Nerwę zaproszony do Rzymu. Nie zdążył jednak zaproszenia tego zrealizować przed śmiercią schorowanego cesarza⁵². Wybrał się do Rzymu w roku 100, z petycją od rodzinnej Prusy,

⁴⁸ J. Moles, *The Career and Conversion of Dio Chrysostom*, „Journal of Hellenic Studies” 1978, 98, s. 79-100.

⁴⁹ O uprawianej w tym czasie przez Diona diatrybie cynickiej zob. T. Sinko, *O tak zwanej diatrybie cynicko-stoickiej*, „Eos” 1916, XXI, s. 21-63.

⁵⁰ Ibidem, s. 56.

⁵¹ Por. T. Sinko, *Literatura grecka*, t. III, cz. 1, s. 341.

⁵² Ch. Kokkina, *The Philosopher and the Emperor's Words: Trajan, Flavius Archippus and Dio Chrysostom*, „Historia” 2004, 53, H. 4, s. 497.

i stanął przed obliczem nowego cesarza, adoptowanego przez Nerwę przed śmiercią, energicznego i wychowanego w duchu wojskowym – Trajana. Przy okazji tego pierwszego kontaktu z nowym imperatorem Dion wygłosił pierwszą *Mowę o królestwie*, która obracała się w kręgu wymowy ideologicznej z topiką podobną do *Panegiryku* Pliniusza Młodsze.

Po powrocie z wygnania Dion poszerzył swoje horyzonty filozoficzne o poglądy stoickie i platońskie, a powstające nowe mowy, szczególnie epideiktyczne, są tego wyrazem. Pozostawał w przyjacielskich stosunkach z cesarzem Trajanem, który wstąpił na tron w 98 r. Stał się propagatorem polityki Trajana, szczególnie we wschodnich prowincjach, występował jako jego przyjaciel i zaufany, niemal jak urzędowy wysłannik⁵³. Z jednej strony działał w Bitynii, łagodząc lokalne spory i waśnie, dbając o rozbudowę i upiększenie rodzinnej Prusy, z drugiej strony występował w Rzymie i innych ważnych miastach Imperium, jak Aleksandria i Tars. Na ten okres przypada szczyt, *akme*, jego twórczości literackiej. Dion nie stworzył żadnej szkoły retorycznej, choć z pewnością grupowali się wokół niego uczniowie⁵⁴.

Nie możemy określić dokładnie daty jego śmierci. Pliniusz Młodszy, działający z ramienia Trajana jako namiestnik Bitynii w latach 111–112, wspomina w listach do Trajana o działalności Diona w tamtejszym okręgu. Nie mamy świadectw późniejszych dotyczących twórczości bądź działalności społecznej i politycznej pisarza po 112 r., zatem przyjmujemy, że śmierć jego nastąpiła po 112 r. n.e. *Protreptikos* wspomnianego już biskupa Cyreny, Synezjosa (V w. n.e.), sprawił, że Dion stał się pisarzem popularnym w okresie bizantyńskim. Focjusz, patriarcha Konstantynopola i wielki polihistor Bizancjum z IX w., przekazał w swoim dziele *Bibliotheke* katalog osiemdziesięciu mów Diona, który powtórzył potem biskup Cezarei, Aretas, uczeń Focjusza i scholiasta Diona⁵⁵. Katalog ten pokrywa się z zachowanym do naszych czasów *Corpus Dioneum*.

Przegląd twórczości

Z najwcześniejszego okresu twórczości, określanego jako typowo „sofistyczny”, nie zachowały się żadne drobiazgi. Nie jesteśmy również w posiadaniu dwóch mów skierowanych do filozofów, *Pros Mousonion* i *Kata ton*

⁵³ M. Szarmach, op. cit., s. 15.

⁵⁴ Przynajmniej dwie mowy w *Corpus Dioneum* pochodzą od jego ucznia, Favorinusa.

⁵⁵ M. Szarmach, op. cit., s. 17.

philosophon. Pierwszą z nich niekoniecznie należy kojarzyć z wystąpieniem Diona przeciw filozofii. Przyimek *pros* nie jest równoznaczny z przyimkiem *kata* (przeciw), który Dion stosuje w drugiej niezachowanej mowie *Kata ton philosophon*, zwracając się w niej z wrogim nastawieniem do tak zwanych filozofów (*hoi kaloumenoi philosophoi*) i tak zwanych cyników (*hoi legomenoi kynikoi*). Z okresu rzymskiego przed wygnaniem znane są natomiast dwie mowy będące świadectwem pozostawania Diona w przyjaznych stosunkach z dworem cesarskim, *Melankomas I* (or. XXVIII) i *Melankomas II* (or. XXIX). Pierwsza jest sofistycznym *enkomion* ulubionego przez cesarza Tytusa i znanego z piękności i siły boksera Melankomasa, druga mowa jest dialogiem prowadzonym przez Diona z gimnazjarchą gimnazjonu, w którym Melankomas występował przed nagłą śmiercią. Obie deklamacje należą do *logoi epitaphikoi*. Dion, chwalać boksera, wspomina o jego pochodzeniu i sukcesach, a także wynosi jego urodę. Natomiast w części konsolacyjnej ogranicza się do stwierdzenia, że wybrańcy bogów umierają młodo. Do deklamacji żałobnych należy zaliczyć nadto mowę XXX *Charidemos*, która ma charakter konsolacji skierowanej do ojca, któremu zmarł właśnie 20-letni syn. Mowa jest przekazem myśli, jak gdyby duchowym testamentem samego Charidemosa w obliczu śmierci, ponieważ młodzieniec umierał przytomnie, a nawet starał się pocieszać zasmucone jego odejściem otoczenie. Utwór reprezentuje *paramythetikos logos*, w którym przedstawione są dwie koncepcje życia, ubrane w formę popularnej w tych czasach alegorii, a Dion opowiada się po stronie optymistycznej koncepcji życia, zaczerpniętej może z Ksenofonta i podbarwionej filozofią stoicką.

Dion we wczesnym okresie swojej twórczości zajmował się również kwestiami literackimi. Z tych czasów pochodzi mowa *W obronie Homera przeciw Platonowi*, wymieniona jednak z tytułu tylko przez Suidasa. Natomiast zachowane mamy deklamacje *O prawie* (or. LXXV), *O zwyczaju* (or. LXXVI) oraz trzy deklamacje *O Fortunie* (*Peri Tyches*) – or. LXIII–LXV. W mowie *O prawie* sławi wagę prawa, bez którego każde państwo niechybnie zginie, w mowie *O zwyczaju* porównuje prawo i zwyczaj, posiadający wartość prawa niepisanego, stworzonego przez samo życie i czas. Prawo wyryte jest na tablicach, zwyczaj w sercach ludzkich. Do charakterystyk porównawczych poetów należą mowy *O Ajschylosie*, *Sofoklesie i Eurypidesie*, czyli *o łuku Filokteta* (or. LII), *Achilles* (or. LVIII) oraz *Filoktet* (or. LIX). Pierwsza z deklamacji jest w zasadzie obszernym esejem literackim, który podejmuje zagadnienie prawdopodobieństwa w tragedii, charakterów bohaterów i roli chóru. Dion podchodzi do analizowanych tragedii trzech wielkich tra-

gików nie jak nauczyciel retoryki, ale jak esteta, podając swoje uwagi w interesującej formie literackiego eseju. Mowa *Filoktet* zaś stanowi parafrazę prologu i pierwszej sceny zaginionej tragedii Eurypidesa *Filoktet* i jest pokazowym ćwiczeniem retorycznym. *Achilles* z kolei to krótki dialog herosa z Chironem na temat wartości posługiwania się łukiem. *Achilles* uważa, że jest to broń ludzi tchórzliwych, podczas gdy rozgniewany na niego Chiron przepowiada mu śmierć od skrytobójczej strzały.

Niewątpliwie ze wszystkich mów opartych na motywach literackich poczesne miejsce należy się mowie XI, znanej jako *Mowa trojańska o tym, że Ilion nie zostało zdobyte*. Jest to obszerna mowa, ćwiczenie na oczywistym paradoksie, chętnie uprawiane przez sofistów lubujących się w poprawianiu Homera. Wypada w tym miejscu wspomnieć o ćwiczeniach (*meletai*) wprowadzających do praktyki publicznych wystąpień, będących w istocie tzw. ćwiczeniami wstępnymi (*progymnasmata*). Były one zbiorem mądrze zestawionych ćwiczeń przygotowawczych, przez które musiał przejść adept retoryki. Zestaw tych ćwiczeń został zebrany z drobiazgową dokładnością w „rozgadanych” podręcznikach okresu cesarskiego. Autorami *progymnasmata* byli Hermogenes i Teon z Aleksandrii (II w. n.e.), a także Aftanios (IV w. n.e.). Wykaz ćwiczeń w kształceniu retorycznym ustalono raz na zawsze: młodzian uczył się kolejno w pisaniu bajek, w opowiadaniu, w chreii, w sentencjach, w wygłaszaniu przysłów, w porównaniach, w opisywaniach, w formułowaniu tez i na koniec w rozprawianiu na tematy prawnicze, oparte na fikcyjnych założeniach (*hypotheseis*). Po przejściu tej „drabiny retorycznej” adept sztuki krasomówczej dochodził do przemówień doskonale prawidłowych. Mowa XI Diona ma charakter *progymnasmaton*, ale jest nie tylko żartem literackim, wypracowaniem pokazującym możliwości formalne oraz dowodzącym błyskotliwości autora, lecz stanowi także wypowiedź Diona na temat aktualnych zagadnień teoretyczno-literackich w świetle toczonych w tych czasach dyskusji. Datowanie tego utworu jest kontrowersyjne, zależne od tego, czy widzimy w nim tylko żart sofistyczny (wtedy umiejscowimy go w pierwszym, sofistycznym, okresie twórczości), czy głos w dyskusjach literackich ubrany nie w postać traktatu, a ulubioną przez Diona formę wypowiedzi, czyli mowę (wówczas utwór powstałby po wygnaniu i należałby do największych popisów epideiktycznych Diona).

W okresie wygnania Dion skoncentrował swoją uwagę na diatrybie cynickiej. Do najważniejszych utworów z tego okresu należą cztery „mowy diogenejskie” – *Diogenes albo o tyranii* (or. VI), *Diogenes albo o cnocie* (or. VIII), *Diogenes albo mowa istmijaska* (or. IX) i *Diogenes albo o niewolnikach* (or. X). Diatryba VII składa się z kilku chreii, czyli dowcipnych opowiadań anegdotycz-

nych⁵⁶, potraktowanych z dużą swobodą pod kątem dyspozycji zalecanej dla chreia. W zasadzie tylko czwarta chreia porusza tematykę wskazaną w tytule, ale Dion potrafi całość spiąć kompozycyjnie wyznaniem dotyczącym własnej osoby – człowieka ze wszech miar wolnego, przebywającego tam, gdzie chce, żywiącego się tym, co wystarcza zwierzętom. Dla kontrastu – na tyrana ciągle czyhają niebezpieczeństwa, nigdy nie może poczuć się wolny, mimo pozornego bogactwa – nie posiada niczego. Chreia druga stanowi pochwałę Diogenesa, posłusznego rytmowi natury, unikającego wszystkiego, co niszczyłoby harmonię życia zgodnego z naturą, *kata physin*, co stanowiło podstawowy postulat cynków. Skrajne ubóstwo Diogenesa oszczędza mu kłopotów wynikających z posiadanych bogactw, a panowanie nad żądzami i przyjemnościami gwarantuje niezależność i chroni przed upadkiem. Diatryba VIII – *Diogenes albo o cnocie* ma również formę rozbudowanej literacko chreia, w której Dion jako cynik i włóczęga wyśmiewany przez gawieź chwali trudy (*ponoi*) kojarzone z Heraklesem jako patronem cyników. Dion walczy z przeciwnościami losu – zwycięstwo nad nimi jest źródłem cnoty, a tym samym szczęścia. Przywołanie postaci Heraklesa daje impuls do wyliczenia jego godnych podziwu czynów, w tym uwolnienia od cierpienia Prometeusza, przykutego do skał Kaukazu. Etycznie myślą zbliżoną do nauk w duchu chrześcijańskim jest znoszenie biedy, wygnania i niesławy z męstwem. Musimy sobie uświadomić, że autorzy Nowego Testamentu i Dion należą do tej samej epoki literackiej, stąd zbieżność topiki jest niemal nieunikniona. Epiktet, niewolnik i filozof nauczał już o opatrności, a Seneka uznawał grzeszność każdego człowieka, nawet mędrca stoickiego, jak również mówił o wyrzutach sumienia jako podstawowej pokucie nikczemnego człowieka. Należy jednak zaznaczyć, iż pomimo zbieżności topiki punkt wyjścia pisarzy pogańskich, jak Dion, Epiktet czy Seneka jest inny niż pisarzy chrześcijańskich: opatrność Epikteta nie była transcendentna, tylko immanentna, tkwiąca w *Logosie* jako rozumnej przyczynie sprawczej świata, a Seneka uważał, że człowiek mocą swej rozumnej natury zbawia sam siebie i zalecał doskonalenie rozumu oraz przyznanie mu siły wiodącej. Zatem, aczkolwiek wiele myśli Diona, szczególnie z okresu wygnania, jest bliskich klimatowi duchowemu chrześcijaństwa, punkt wyjścia jest inny, pogański i filozoficzny.

Diatryba IX – *Diogenes albo mowa istmijska* tematyzuje filozoficzny wątek cynika Diogenesa jako człowieka żyjącego w zgodzie z naturą, dalekiego od małostkowych zabiegów i przywar ludzi. Materiałem ilustracyjnym, który

⁵⁶ Tak budowę mowy widzi M. Szarmach, op. cit., s. 23-27.

Dion wykorzystuje, są anegdoty z życia cynickiego filozofa. Umieszczenie akcji utworu w trakcie igrzysk istmijskich daje Dionowi pretekst do zabrania głosu na temat wynaturzenia idei sportowych, jakie miało miejsce w tych czasach. Agonistyka sportowa nabrała charakteru profesjonalnego i odeszła od starożytnego ideału *kalokagathii*. Mowa zatem, prócz wątków istotnych z punktu widzenia filozofii cynickiej, pozwala śledzić zmiany w obyczajowości społeczeństwa I i II w. n.e., w pojmowaniu wartości współzawodnictwa w igrzyskach sportowych. Dion tą mową włącza się w dyskusję inteligencji greckiej na temat wynaturzenia idei sportu i wychowania fizycznego⁵⁷.

Diatryba X – *Diogenes albo o niewolnikach* stanowi zabranie głosu przez Diona na dwa istotne tematy społeczne i religijne – niewolnictwa i zasięgania rady wyroczni. Dion, posługując się anegdotycznym opowiadaniem, znanym u pisarzy starożytnych, o tym, jak Diogenesowi zbiegł niewolnik, a ten uznał ściganie zbiega za rzecz niewartą zachodu, zabiera głos w bardzo poważnej kwestii społecznej i moralnej oraz zdecydowanie wypowiada się przeciw instytucji niewolnictwa. Niewolnictwo jest sprzeczne z naturą, która tak ukształtowała człowieka, aby mógł sobie samemu wystarczać. W tym utworze pobrzmiewa u Diona jedna z podstawowych zasad cynizmu – *autarkia*, czyli samowystarczalność cynickiego mędrca. Drugim zagadnieniem poruszonym w diatrybie X jest kwestia wiary w wyrocznię. Dion pozwala wypowiedzieć się cynikowi Diogenesowi przeciw poleganiu na słowach wyroczni, a przeciwnie – za poznaniem samego siebie, według nakazu Apollona. Cynicy rzeczywiście przeciwni byli wyroczni, ale stanowisko samego Diona nie jest w diatrybie tej stanowiskiem ostatecznym, bowiem w pierwszej *Mowie o królestwie*, która nasycona jest już pierwiastkami stoickimi (a stoicy, wierząc w opatrność, *pronoia*, wierzyli także w wyrocznię), Dion opowiada się za zaufaniem do wyroczni, w tej konkretnej mowie – do wyroczni Heraklesa i prawdziwości przepowiedni jego kapłanki.

„Mowy diogenejskie” przypadają na okres panowania cesarza Domicjana, zabierają głos w ważnych kwestiach społecznych, moralnych i religijnych, a czynią to w sposób zręczny literacko, angażujący anegdotyczne opowiadania, jakimi były chreie. Na czas wygnania przypadają również pomniejsze diatryby, rozważające zagadnienia podstawowe dla filozofii cynickiej, która była spadkobierczynią filozofii sokratycznej, przykładowo

⁵⁷ Taką interpretację diatryby podaje M. Szarmach w swojej monografii (s. 30), powołując się na podobne opinie Plutarcha w dziele *Contra vires corporis* oraz Lukiana w dialogu *Anacharsis*.

LXXVI *O zwyczaju*, LXXIV *O braku zaufania*, LXXVII i LXXVIII *O zawiści* czy XXV *O Daimonie* lub XIV *O niewoli i wolności*.

Wielu utworów Diona nie można datować w sposób zdecydowany, można natomiast prześledzić pewne wątki tematyczne, charakterystyczne dla określonych okresów jego twórczości. W okresie wygnania T. Sinko⁵⁸ umieszcza też typowe *dialekseis*, wykłady na tematy moralne, opracowujące podstawowe zasady protreptyki sokratycznej, zwalczające powszechne i błędne mniemania. Do takich wykładów należą or. LXVI i LXVIII pod tym samym tytułem *O sławie*, or. LXIX *O cnocie*, or. LXXI *O filozofie*, or. XXIV *O szczęściu*, or. XXVII *O biesiadzie*. Znajdują się w dorobku Diona diatryby zwrócone przeciw konkretnym wadom ludzkim – or. XVI *O smutku*, or. XVII *O chciwości*⁵⁹.

Owocem pobytu w Borysthenis (czyli Olbiopolis, przy ujściu Bohu do Dniepru) jest odczytana w ojczystej Prusie or. XXXVI *Mowa borystenejska*. Akcję utworu umieszcza Dion w Olbii, dając opis miasta i jego sytuacji politycznej. Olbijczyków nękają najazdy scytyjskie, w wyniku których kwitnące niegdyś miasto podupadło i sprawia wrażenie obozu warownego, zawsze gotowego do odparcia ataku. Dion, posiłkując się krótkim zestawieniem poetów Fokylidesa i Homera, przechodzi do zasadniczego tematu swego wystąpienia, to znaczy państwa jako zbiorowiska istot śmiertelnych, którymi rządzi prawo. Podobnie jak człowiek nie może obejść się bez rozumu, państwo nie ostoi się bez prawa, którego powinien przestrzegać także władca. Dion po wykładzie o *polis* ziemskiej przechodzi do innego wątku swego wystąpienia i poddaje analizie hymn śpiewany przez magów w czasie uroczystości religijnych i wychwalający Zeusa jako woźnicę najdoskonalszego zaprzęgu. Hymn nawiązuje do perskiego mitu Zoroastra o czterech koniach, a służy Dionowi do wyłożenia kosmologii w duchu Platońskiego *Fajdrosa*. Mowa ta jest przedmiotem wnikliwych badań filologów i filozofów ze względu na ubranie stoickiego wykładu w szatę platońską, liczne zapożyczenia literackie, znajomość mistyki Wschodu u Diona. Mówca wygłosił tę mowę w ojczyźnie, po powrocie z wygnania, a zatem po gwałtownej śmierci Domicjana, być może w 101 lub 102 roku. Mowa ma wydźwięk ideologiczny, podobnie jak *Mowy o królestwie*. Jest filozoficznym usankcjonowaniem

⁵⁸ T. Sinko, *Literatura grecka*, t. III, cz. 1, s. 339-340.

⁵⁹ Wszystkie pomniejsze diatryby zostały omówione krótko przez T. Sinkę w *Literaturze greckiej*, t. III, cz. 1, s. 338-340 oraz przez M. Szarmacha w monografii o Dionie, op. cit., s. 124-139. Celem naszej serii *Rhetores Graeci* jest przybliżenie wszystkich utworów Diona i opatrzenie nawet tych najdrobniejszych komentarzami filologicznymi, filozoficznymi i rzeczowymi.

władzy monarszej za pomocą zręcznej *diegema*, czyli narracji epizodycznej o spotkaniu z magami.

Po powrocie z wygnania Dion poruszył też kilka nowych tematów o wymiarze ideologicznym, estetycznym i społeczno-filozoficznym. Mam na myśli cztery *Mowy o królestwie*, *Mowę olimpijską* oraz *Mowę eubejską*. Są one pięknymi akcentami we wszechstronnej twórczości pisarza. *Mowy o królestwie* zostały umieszczone przez nowożytnego wydawcę pism Diona na samym czele *Corpus Dioneum*, co oznacza, że cieszyły się wielkim uznaniem i zostały potraktowane jako najlepsze utwory pisarza z Prusy. Kwestię ich dokładnego datowania oraz adresatów poruszę we wstępie do przekładu poszczególnych mów. Tymczasem warto stwierdzić, że przynajmniej trzy z nich realizują schemat mowy królewskiej, *basilikos logos*, która została skodyfikowana w 150 lat po Dionie przez wspomnianego już autora traktatów *Peri epideiktikon*, zwanego umownie Menandrem Retorem⁶⁰. Dion jednak jest pisarzem o dużym talencie retorycznym i dobrym przygotowaniu filozoficznym, nie tylko szkolnym, ale praktycznym z okresu wygnania, kiedy pędził *kynikos bios*, nie szedł zatem drogą utartych schematów w *Mowach o królestwie*, ale wierny metodzie pochwały króla, która w jego czasach była już praktykowana⁶¹, zrealizował cel retoryczny pochwały w oryginalny literacko sposób, na który wpłynęło interpretowanie toposów retorycznych przez pryzmat filozofii cynickiej i stoickiej oraz łączenie *basilikos logos* z innymi formami wypowiedzi literackiej, takimi jak diatryba czy nagana, *psogos*. Uważam, że Dion wszystkie *Mowy o królestwie* wygłosił w Rzymie, a adresatem ich uczynił cesarza Trajana. Sylwetka Trajana jest kluczowa w wystąpieniach Diona, idealny król, którego Dion chwali, ma cechy osobowościowe Trajana. *Mowy* nie są jednak utrzymane wyłącznie w tonie panegirycznym, Dion cesarzowi daje przestrogi, mowy zawierają ostrzeżenia, a nawet wątpliwości mówcy co do słuszności obranych przez cesarza wzorów, szczególnie podziwianego przez Trajana Aleksandra Wielkiego, zdobywcy świata. Dion stara się imperialistyczne ambicje cesarza nieco ostudzić przez podsuniecie innych wzorców do naśladowania, w kreacji których niepoślednią rolę odgrywa w *Mowach o królestwie* filozofia cynicka zinterpretowana przez pryzmat stoicki i poszerzona o motywy platońskie. *Mowy o królestwie* pozostają utworami w służbie ideologii cesarstwa, a Dion

⁶⁰ O indywidualnym potraktowaniu przez Diona utartych schematów retorycznych w mowie królewskiej piszę w monografii *Dyskurs Diona z Prusy w „Mowach o królestwie”*. *Mariaż retoryki z filozofią*, Poznań 2013.

⁶¹ W zasadzie pierwszym zachowanym przykładem retorycznej pochwały panującego władcy jest *Euagoras* Izokratesa, sławiący niedawno zmarłego króla cypryjskiej Salaminy, Euagorasa.

staje się rzecznikiem silnej i sprawiedliwej władzy cesarza, ujawniając sympatie monarchistyczne typowe dla stoików. Również światopogląd filozoficzny Diona po wygnaniu uległ znacznemu poszerzeniu o wspomnianą już filozofię stoicką i platonizm. Wśród filozofów, którzy gwarantują Dionowi przynależność do rodziny filozoficznej, jest Antystenes, Sokrates, Diogenes z Synopy, wreszcie Ksenofont, który należał do ulubionych autorów pisarza z Prusy. Dion w *Mowach o królestwie* staje się doradcą władcy, *symbolos*, a przez to kimś znaczniejszym niż sofista.

W *Corpus Dioneum* znajdują się jeszcze dwie wielkie mowy popisowe – or. VII *Mowa eubejska* i or. XII – *Mowa olimpijska*. W *Mowie eubejskiej* Dion opowiada o rodzinie, która żyje z dala od miasta, pogodnie w kontakcie z naturą, zaspokajając jedynie najbardziej elementarne potrzeby, bez pragnień tego, co zbyt cenne i bez próżnych ambicji, i w ten sposób urzeczywistnia, nawet tego nie wiedząc, ideał życia. Nie ma wątpliwości, że życie w ubóstwie, a nie w bogactwie, jest życiem zgodnym z naturą (*kata physin*). Na podstawie tej koncepcji, utrzymanej w duchu cynickiej filozofii moralnej, Dion proponuje rozwiązanie problemu biedoty niższych warstw społecznych. Problem ten w wielkich miastach staje się coraz bardziej niepokojący: należałoby wyprowadzić z miasta „biedaków godnych szacunku”, jak ich nazywa Dion, czyli tych biednych, którzy prowadzą życie uczciwe, przemieścić ich na wieś i nauczyć zdobywać tam środki utrzymania w sposób bardziej naturalny. Nie ulega wątpliwości, że Dion przedstawia ten problem nie tylko w celach teoretycznych, ale właśnie jako propozycję konkretnego rozwiązania trudnych problemów społecznych, które pojawiły się w czasach, w których żył⁶². *Mowa eubejska* to z jednej strony mowa epideiktyczna, o dużym ładunku filozofii cynickiej oraz o znacznych walorach literackich i jako taka ważna jest dla filologów i historyków filozofii, z drugiej strony to konkretny program społeczno-polityczny i jako taka ważna jest dla historyków myśli społecznej i politycznej. Piśmiennictwo epideiktyczne Diona nie pozostaje w wąskich ramach literatury popisowej, która powinna bawić i nieść wytchnienie, ale nasycone jest ważnymi treściami społecznymi, moralnymi, ideologicznymi czy politycznymi. Tak było w przypadku czterech *Mów o królestwie*, tak też jest w przypadku *Mowy eubejskiej*.

Również ostatnia wielka deklamacja epideiktyczna Diona, jaką stanowi *Mowa olimpijska*, przynosi istotne informacje dla historyków religii i dla historyków sztuki. Dion wygłosił ją w Olimpii w roku 105. Mowa nosi podtytuł *O pierwszym wyobrażeniu boga*, a mówca wznosi się na wyżyny myśli teo-

⁶² Por. G. Reale, op. cit., s. 242-243.

logicznej i estetycznej, po pierwsze, zadając pytanie, skąd w człowieku bierze się wyobrażenie boga, po drugie, rozwijając temat, jakie środki przedstawienia bóstwa ma do swej dyspozycji poeta, a jakie rzeźbiarz. Mowę wygłosił Dion w obecności posągu Zeusa Olimpijskiego, dłuta Fidiasza. Myśli o natchnieniu rzeźbiarza, wzorującego się na idei tkwiącej w jego umyśle, a jednocześnie o zjawisku epifanii bóstwa oraz granicach poezji i rzeźby w wyobrażaniu boga włożył Dion w usta samego twórcy monumentalnego posągu, Fidiasza. Wiele opinii w tej mowie zostało wypowiedzianych w duchu filozofii stoickiej, może pod wpływem Posejdoniosa, częściowo pod wpływem Platona. Dion złagodził stary stoicyzm, który przeciwstawiał się wszelkiej antropomorfizacji boga i poszedł śladem nauki Posejdoniosa. Zeus u Diona nie jest groźnym bóstwem, miotającym pioruny, ale ojcem wszelkiego stworzenia, obdarzonym wieloma epitetami, jako miłosierny ojciec, patron błagalników, patron gościnności, patron koleżeństwa i przyjaźni, opiekun miast, opiekun uciekinierów, i spełnia jeszcze wiele innych funkcji. Pogląd na pojmowanie boga i jego charakteru stanowi wyraz dyskusji religijno-estetycznych, które toczyły się w kręgach artystów i filozofów. Homer, jak można wnosić, nadużył możliwości, jakie daje antropomorfizacja bóstwa i to spotyka się z dezaprobatą Diona, uważającego, że Fidiaszowa wizja bóstwa jest bliższa uczuciu religijnemu. Tekst *Mowy olimpijskiej* budzi ciągle dyskusje wśród uczonych, czego przykładem jest artykuł H.D. Betza⁶³, który otwiera nowe perspektywy studiów nad związkiem sztuki i filozofii, pytając, jaki istnieje związek między podobizną boga, tzn. posągiem, a samym bóstwem i w jaki sposób posąg może być nośnikiem epitetów i tytułów do władzy boga? Wizerunki bogów uważa Dion za potrzebne, nie tylko ze względów psychologicznych (ludzie chcą być bliżej boskości), ale też z punktu widzenia etyki i świadomego życia religijnego osób oglądających wizerunki. *Teologia triperita* uznająca trzy źródła wiary w bogów: wrodzone naturze ludzkiej przekonanie, poezję, prawo, jest rozszerzona u Diona o moc reprezentatywną sztuki. Mowa ma znaczenie także ze względów archeologiczno-estetycznych, ponieważ posąg Zeusa Olimpijskiego uległ zniszczeniu. Wreszcie mowa, jako epideiktyczna, posiada walory literackie. Już w *Retoryce* Anaksimenesa (IV w. p.n.e.), najstarszej zachowanej kodyfikacji mów retorycznych, zawarto pogląd, że jednym z odpowiednich zagadnień jest temat o *sprawach boskich* (*peri hieron*), który można opracować, opierając się na wywodach estetycznych (*ek tou kalou*). Retor Hermogenes do

⁶³ H.D. Betz, *God Concept and Cultic Image: The Argument in Dio Chrysostom oratio 12 (Olympikos)*, „Illinois Classical Studies” 2004, vol. 29: *Diving Epiphanies In the Ancient World*, s. 131-142.

pochwał zaliczył również porównanie, *synkrisis*, przykładowo dwóch postaci. Menander Retor zaś, omawiając jedną z form mów popisowych, hymny na cześć bogów, zaleca litanie kultowych epitetów. Poza tym, pochwała jakiegoś miejsca kultowego również daje się doskonale wykorzystać w pochwalie bóstwa⁶⁴. W mowie Diona możemy znaleźć wszystkie elementy zalecane przez retorykę w przypadku pochwały bóstwa, zrecznie ze sobą splecione i podbarwione filozoficznie.

W dorobku Diona znajdują się mowy skierowane do mieszkańców miast: Rodos (or. XXXI), Aleksandrii (or. XXXII), Tarsu (dwie mowy – XXXIII i XXXIV) oraz Kelajnaj (or. XXXV). *Mowa rodyjska* pochodzi prawdopodobnie z wczesnego okresu twórczości Diona, przypadającego na okres przed wygnaniem, może panowanie Tytusa. Natomiast pozostałe mowy skierowane do mieszkańców miast, a zatem *Mowa aleksandryjska*, *Mowy do mieszkańców Tarsu* oraz *Mowa do mieszkańców Kelajnaj* powstały w okresie po wygnaniu, łączą się ściśle z polityką cesarza Trajana, której Dion był gorącym zwolennikiem i propagatorem. Akcentowanie ładu moralnego jako fundamentu pomyślności poszczególnych obywateli i całych społeczeństw stawia te cztery wystąpienia w tym samym szeregu co *Mowy o królestwie*, *Mowę eubejską*, *Mowę olimpijską* oraz *Mowę borystenejską*⁶⁵. *Mowa rodyjska* jest najdłuższym utworem w *Corpus Dioneum*. Dotyczy ona zagadnienia nieuczciwości obywateli Rodos, którzy chcąc uczcić różne osobistości, uchwalają wystawienie im posągów. W praktyce działanie obywateli ogranicza się do zmiany dedykacji pod istniejącymi już starymi posągami, poświęconym innym osobom, co Dion uważa za sprzeczne z prawem boskim i ludzkim i zgubne dla pięknej tradycji upamiętniania zasług, tradycji wywodzącej się z przeszłości dawnej Grecji. Rodyjczycy powinni starać się, żeby wraz z pomyślnością ekonomiczną miasta szło poszanowanie dobrych obyczajów. *Mowa* uznawana jest raczej za fikcyjną deklamację, opracowaną starannie stylistycznie (unikanie hiatu), wystudiowany utwór literacki z zawilim szykiem wyrazów.

Mowa aleksandryjska należy do utworów epideiktycznych. Schematy i toposy pozwalające na pochwałę miasta skodyfikował w III w. n.e., a więc ponad 150 lat po Dionie, autor zwany umownie Menandrem Retorem⁶⁶,

⁶⁴ Por. M. Szarmach, op. cit., s. 66-67.

⁶⁵ Por. ibidem, s. 97.

⁶⁶ Zachowały się dwa traktaty retoryczne, dotyczące mów epideiktycznych (*Peri epideiktikon*), pod imieniem Menandra Retora, które nie stanowią części tej samej całości i najprawdopodobniej miały dwóch autorów. Powstały albo pod koniec III w. n.e. lub na początku IV w. Pierwszy traktat dostarczał ogólnej teorii mowy epideiktycznej, pochwały lub nagany, dawał wskazówki na temat różnych rodzajów hymnów do bogów, szczegółowe rady w pochwałach

Dion jednak nie poszedł niewolniczo szlakiem wytyczonym przez tradycję, bowiem pochwałę przerobił na naganą, napelniając mowę nie skostniałymi frazesami, ale żywą i aktualną treścią. Autor wychodzi w tej mowie od stwierdzenia, że wizytówką każdego miasta jest teatr i przypuszcza atak na gusty teatralne mieszkańców Aleksandrii, oklaskujących niewybredne żarty, szyderstwa i niskiego lotu zabawy, którym często towarzyszy pijaństwo. Aleksandryjczyków zaprzęta jedynie rozdawnictwo chleba i zawody konne. Mowa jest rzadkim i cennym dokumentem pozwalającym wejrzeć w życie i obyczaje Aleksandrii I i II w. n.e. Rekonstrukcji obrazu życia muzycznego w Aleksandrii, wyjaśnienia wspomnianej przez Diona wyroczni Serapisa, wreszcie rozszyfrowania pewnych aluzji do wydarzeń historycznych podjął się w 1970 r. E. Wilmes (*Beiträge zur Alexandrinerrede des Dion*, Bonn 1970). Mowa jest niewątpliwie bardzo cennym zabytkiem literackim nie tylko dla filologów, ale także historyków. Dion przeplata mowę aluzjami literackimi, cytatami, anegdotami oraz dłuższą partią centonów, które, jak może liczył, przypadną do gustu Aleksandryjczykom, o których guście literackim nie miał dobrego zdania⁶⁷.

Dion jest też autorem dwóch mów skierowanych do mieszkańców Tarsu (XXXIII i XXXIV). Pierwsza z nich, podobnie jak *Mowa aleksandryjska*, utrzymana jest w klimacie nagany upodobań mieszkańców Tarsu, szczególnie do orientalnej muzyki, operującej tonacją lidyjską i frygijską (te ganił już Platon w *Państwie* 398 c-399 e) i prowadzącej do rozluźnienia dobrych obyczajów. Rozluźnienie to znajduje wyraz także w wyzywających strojach kobiet i sposobie strzyżenia brody przez mężczyzn. Dion posługuje się argumentem, że pomyślność miasta, której życzą sobie obywatele, nie może opierać się na zaniku przyzwoitości, obyczajności i powszechnej głupocie. Również ta mowa ważna jest z punktu badania nie tylko gatunków literackich, ale poglądów na znaczenie muzyki w życiu mieszkańców miast, kształtowaniu ich etyki i stylu życia. Warto zwrócić uwagę, że zagadnieniami muzycznymi na tle obyczajowości Dion zajmuje się również w drugiej *Mowie o królestwie*⁶⁸, a zależność między zdrowiem duszy a słuchaną i uprawianą muzyką była

miast i krajów. Drugi zaś był technicznym przeglądem zastosowania topiki odpowiedniej przy pisaniu pochwały króla, urzędnika przy wjeździe do miasta, dostojnika, studenta opuszczającego szkołę retoryczną lub filozoficzną, radził, jak napisać mowę weselną, a nawet mowę na dobranoc, dalej mowę urodzinową, konsolacyjną, pogrzebową, poselską itp. Zainteresowanych odsyłam do wydania z komentarzem i przekładem na język angielski: *Menander Rhetor*, ed. with translation and commentary D.A. Russell, N.G. Wilson, Oxford 1981.

⁶⁷ Por. M. Szarmach, op. cit., s. 91.

⁶⁸ Na ten temat szerzej zob. K. Tuszyńska, *Dyskurs Diona z Prusy w „Mowach o królestwie”*. *Mariaż retoryki z filozofią*, s. 145-148.

przedmiotem zainteresowań już Pitagorejczyków i muzyka Damona z V w. p.n.e., domniemanego nauczyciela Sokratesa⁶⁹.

Natomiast mowa XXXIV do mieszkańców Tarsu jest przemyślanym wystąpieniem politycznym na temat aktualnych trudności politycznych, społecznych i ekonomicznych, jakie zarysowały się w Tarsie. Nie mamy tu do czynienia z ozdobnikami retorycznymi, są natomiast baczne obserwacje, życzliwa perswazja i powaga tematu. Dion przemawia niczym posłaniec boży, podobny do ptaków przepowiadających przyszłość, natomiast odcina się, na samym początku mowy, od cyników, co ma głębsze uzasadnienie, bowiem cynicy stanowili w miastach element anarchistyczny. Cynicy występowali przeciw stanowionym prawom, nie uznawali innego państwa niż państwo boże, wrogo odnosząc się do osiągnięć cywilizacji. Pamiętamy, że już we wczesnym okresie twórczości Dion w mowie *Kata ton philosophon* negatywnie odniósł się do „tak zwanych cyników” (*hoi legomenoi kynikoi*). W istocie Dion, przebywając na wygnaniu, uczynił z filozofii cynickiej swoją mistrzynią życia, prowadząc tułaczy tryb życia, ale zaraz po wygnaniu połączył pierwiastki filozofii cynickiej z elementami filozofii stoickiej, mającej silny wydźwięk służby państwu. W tym duchu, niechęci wobec wichrzycieli, którzy burzą porządek społeczny i polityczny, występuje Dion w mowie przeciw cynikom. W mowie XXXIV Dion wypomina mieszkańcom Tarsu dbanie tylko o prywatne interesy, niezważanie na dobro całego miasta, wszczynanie konfliktów wewnętrznych, zajmowanie urzędów przez ludzi nieprzygotowanych do tego, często młodych i zaspokajających jedynie niewczesne ambicje, wskazuje na biedotę miejską, najemnych tkaczy, którzy nie są w stanie zaspokoić elementarnych potrzeb życiowych. Dion apeluje o powrót do praworządności, uregulowanie stosunków z sąsiadami i rywalizację w osiągnięciu cnoty, sprawiedliwości i zgody w miejsce niesnasek z powodu terytorium.

Ostatnia mowa skierowana do miast to mowa do mieszkańców Kelajnaj we Frygii (or. XXXV). Została utrzymana w duchu pochwały dla mieszkańców, aczkolwiek Dion nie idzie tropem schematów retorycznych znanych z Menandra Retora. Stwierdza, że miasto jest bogate, jest ważnym ośrodkiem sądowniczym, co wpływa na jego zamożność. To z kolei obliguje mieszkańców do wysokości płaconych podatków. Mówca wymienia bogatsze miasta w Indiach, w których żyją bramini, umartwiając się dobrowolnie

⁶⁹ Dla tych zagadnień ważne są następujące pozycje: Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, przeł. J. Gajda-Krynica, Wrocław 1993; W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962.

i poszukując źródła boskiej prawdy, następnie miasta indyjskie, w których żyją plemiona podkradające złoto mrówkom, czym Dion nawiązuje do przekazu Herodota (*Dzieje* III, 102), a na trzecim miejscu pod względem zamożności wymienia właśnie mieszkańców Kelajnaj. Mowa ma walory literackie: wspomnienie o braminach i nawiązanie do Herodota. Mówca odżegnuje się od chęci zdobycia poklasku przez pochlebstwa pod adresem obywateli Kelajnaj, uznając rzeczywiście zamożność mieszkańców. Kontekst historyczny mowy jest nieznan.

Liczne mowy bityńskie, pochodzące z okresu ponownego osiedlenia się w Prusie, po wygnaniu, poruszają wiele spraw społecznych i politycznych w Bitynii i stanowią obok *Praecepta rei publice gerendae* Plutarcha oraz korespondencji namiestnika cesarza Trajana w Bitynii, Pliniusza Młodszego, najcenniejsze źródło literackie do poznania życia wewnętrznego w greckich miastach Azji Mniejszej za panowania następcy Nerwy, cesarza Trajana. Mowy bityńskie obejmują utwory opatrzone numerami XXXVIII - LI i łączą się z działalnością Diona w rodzinnej Prusie i sąsiedniej Apamei, Nikomedii i Nicei. Nie wszyscy badacze uważają chronologię mów bityńskich za jednoznaczną: W.P.A. Clausen⁷⁰ umieszcza je między 98 a 110 rokiem, ale L. Lemarchand⁷¹ część z nich lokuje jeszcze w okresie sofistycznym, gdy Dion dopiero „tulał się” po ścieżkach wymowy. Dużo zdrowego rozsądku wykazują zaś H. von Arnim⁷² i T. Sinko, pierwszy – stwierdzając, że niewiele wiemy o istocie sporów miast bityńskich i rozruchach wewnątrz tych miast, o całym kontekście społeczno-politycznym, a także o przeciwnikach politycznych Diona i kierowanych przez nich zarzutach pod jego adresem, a jeśli je znamy, to z jednostronnej narracji Diona, drugi – uznając, że „lokalna ich [mów bityńskich] treść i nieznanostwo konkretnych stosunków, które mówca jako znane słuchaczom pomijał, a nadto niepewność chronologii, utrudniają nam pełne ich zrozumienie”⁷³. Przykładowo or. XLVI, która nosi w rękopisach tytuł *Wygłoszona w ojczyźnie przed wystąpieniami filozoficznymi*, rzeczywiście pochodzi z wczesnego okresu twórczości Diona, a sam autor przedstawia się jako początkujący mówca. Mowa skierowana jest do ludu, który wszczął rozruchy po podwyższeniu cen na artykuły spożywcze, a Dion proponuje rozwiązania socjalne, nawet sam ofiaruje swoją pomoc, ale podkreśla, że siła państwa polega na roztropności jego obywateli, a rozruchy

⁷⁰ W.P.A. Clausen, *De Dionis Chrysostomi Bithynicis quae vocantur orationibus quaestiones*, Kiliae 1895.

⁷¹ L. Lemarchand, *Dion de Prusa, les oeuvres d'avant l'exil*, Paris 1926.

⁷² H. von Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, wyd. 2, Hildesheim 2004.

⁷³ T. Sinko, *Literatura grecka*, t. III, cz. 1, s. 342.

mogą przynieść więcej szkody mieszkańcom niż pożytku. Znajomość realiów historycznych, które przypadają na czasy Domicjana, pomogłaby bardzo zinterpretować mowę. Mowę XLV natomiast wygłosił już z pewnością po powrocie z wygnania, czekając na zaproszenie cesarskie do Rzymu. Nosi ona tytuł *Obrona wygłoszona w ojczystym mieście* i zawiera pochwałę własną Diona w angażowanie się w sprawy społeczne i budowlane Prusy, wynosi jego zasługi dla upiększania miasta oraz broni przed zarzutem wyrządzenia komukolwiek szkody i wysuwania na pierwszy plan swoich prywatnych interesów. Mowę XLVII wygłosił Dion do ludu Prusy w duchu rozgoryczenia na obywateli, którzy nazwali go „słowikiem sofistów”, porównali do tyrana, podczas gdy głównym celem jego życia jest troska o Prusę, rozmach w jej rozbudowie, w czym zresztą popiera go cesarz. Mowa XLIX dotyczy rezygnacji z urzędu, który chciano powierzyć Dionowi w Prusie i wygłoszona została na posiedzeniu rady miejskiej. Mówca w pełni świadomy, że filozof jest najlepiej przygotowany do sprawowania władzy i nie powinien się ze względów etycznych od niej uchylać, rezygnuje jednak z bliżej nam nieznanых powodów z przyjęcia ofiarowanego mu urzędu i zapowiada opuszczenie miasta.

Wśród mów bityńskich znajdują się również mowy skierowane do mieszkańców innych miast niż Prusa, leżących w Bitynii. Na uwagę zasługuje or. XXXVIII o tytule *Do Nikomedejczyków o zgodzie z mieszkańcami Nicei*, w której Dion chwali zasadę zgody i pokoju, wykazując na przykładach niezaprzeczone korzyści z nich płynące i przestrzega przed niesnaskami, które osłabiają pozycję polityczną miasta w Cesarstwie. Dion zachęca zatem do zgody między mieszkańcami obu miast, tym bardziej że więcej ich łączy niż dzieli (mieszane małżeństwa, wspólna religia). Realia historyczne nieporozumień między Nikomedią a Niceą nie są dokładnie znane, możemy domyślać się z par. 37 mowy, że Nikomedia odmówiła Nicei prawa do korzystania z portu. Mowa ta jest przykładem zachęty, *protreptikon*, w tym wypadku do zgody i korzysta z przewidzianej w tego typu mowach topiki, posługując się w argumentacji za zgodą przykładami. Mowa ważna jest z racji klimatu historycznego, ale także z powodu zastosowanych przez autora *loci communes*. Zgodę natomiast chwali krótko, bo licząca zaledwie 8 paragrafów, mowa XXXIX *W Nicei o zgodzie po zażegnaniu sporu*. Mowa rozpoczyna się od podziękowań Diona za zaszczyty, którymi obdarzyli go mieszkańcy miasta, chwali zgodne miasto i modli się o jego pomyślność. Dion zwracał się także do mieszkańców Apamei mową XL i XLI, które utrzymane są w klimacie zgody, porozumienia i współpracy między mieszkańcami

Apamei i Prusy. Z tego krótkiego przeglądu⁷⁴ widać, że Dion w mowach bityńskich porusza problematykę społeczną, moralną i polityczną, zawsze starając się o porozumienie i zgodę oraz uświadamiając obywatelom korzyści, zarówno etyczne, jak i wymierne – polityczne, płynące ze zgody i współzystencji.

Kontrowersje w jednoznacznym zakwalifikowaniu twórczości Diona do drugiej sofistyki

Jak widać z przedstawionego zarysu treści utworów Diona, uczynił on z mowy jako gatunku retorycznego narzędzie przekazu ważnych treści literackich, etycznych, estetycznych, religijnych, społecznych, politycznych, wreszcie ideologicznych. Zasadniczo współcześni uczeni uważają, że jeden i ten sam człowiek mógł występować w obu rolach jednocześnie, to znaczy mógł przedstawiać się jako „sofistyczny filozof” lub „filozoficzny sofista”. Termin „dialektyka” rozumiany jako walka sprzężonych przeciwieństw doskonale pasuje do wyobrażeń o kulturze drugiej sofistyki⁷⁵. John Moles uważa, że polaryzacja pojęć sofista/filozof, poważny/ludyczny, jakkolwiek w swej istocie słuszna, nie może mieć zastosowania do okresu drugiej sofistyki, ponieważ jest zbyt ostra jak na tamte czasy⁷⁶. Z kolei Filostratos, autor *Żywotów sofistów*, próbując znaleźć jakąś linię demarkacyjną między dwoma pojęciami „sofista” i „retor”, stwierdził, że miano sofisty przechodziło na retorów o zadziwiającej elokwencji⁷⁷. W mowach Diona słowo „sofista” używane bywa w dwojakim sensie – neutralnym, ale częściej nacechowanym ujemnie.

Określenie przynależności Diona do ruchu sofistycznego jest kwestią otwartą. Czasom drugiej sofistyki i działalności Diona poświęcono wiele miejsca w literaturze naukowej. Graham Anderson w książce *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon of the Roman Empire*, wydanej w Londynie w 1993 roku, omawiając fenomen greckiego renesansu kultury w okresie wczesnego Cesarstwa Rzymskiego, zwraca uwagę, że pierwsza sofistyka

⁷⁴ Analizę wszystkich mów bityńskich dał M. Szarmach w cytowanej monografii (s. 73-85) oraz T. Sinko w *Literaturze greckiej*, t. III, cz. 1, s. 342-344.

⁷⁵ Por. H.-I. Marrou, op. cit., s. 301.

⁷⁶ J. Moles, *The Thirteenth Oration of Dio Chrysostom: Complexity and Simplicity, Rhetoric and Morality, Literature and Life*, „Journal of Hellenic Studies” 2005, 125, s. 134.

⁷⁷ Filostrato, *Vite dei Sofisti*, testo Greco a fronte introduzione, traduzione e note di Maurizio Civiletti, Milano 2002 (par. 484).

angażowała się w retorykę filozoficzną, podczas gdy druga już tylko w retorykę jako taką i nazywa drugą sofistykę „dzieckiem ery”, w której sofiści byli liderami i uczestnikami świetności Cesarstwa. Zdaniem Andersona, nie ma specjalnego terminu „retoryka sofistyczna”, a sofiści koncentrowali się na retoryce epideiktycznej, skupionej na wyszukanej ornamentyce i popisach przed publicznością. Do tego typu sofistów zalicza Anderson Diona z Prusy. Książką, która odbiła się szerokim echem w świecie naukowym, była praca Glena Bowersocka *Greek Sophists in the Roman Empire* z 1969 roku. Autor kategorycznie w niej zaprzeczył, jakoby Dion z Prusy był sofistą. Uznał jego i Plutarcha za pisarzy tworzących w okresie drugiej sofistyki, ale umieścił ich w rozdziale *Other Literary Men*. Podobne wątpliwości w uznaniu Diona za pisarza, którego twórczość powinna w ogóle być rozpatrywana w opracowaniach o drugiej sofistyce, towarzyszą Timowi Whitmarshowi w książce *The Second Sophistic*, wydanej w Oksfordzie w 2005 roku.

Wydania mów Diona

Editio princeps mów Diona opublikowana została przez Dionisiusa Paravisinusa w Mediolanie w 1476 roku, jednak nie zachowała się do naszych czasów. Pierwszym zachowanym wydaniem, obejmującym wszystkie mowy Diona, jest tekst Franciscusa Turrisanusa, który ukazał się w Wenecji w 1551 roku.

W przekładzie niniejszej serii korzystamy z edycji Hansa von Arnima, *Dionis Prusensis quem extant omnia*, Berolini 1893–1896 (przedruk anastatyczny 1962), podpierając się w przypisach wydaniem J.W. Cohoona i H.L. Crosby'ego wraz z angielskim tłumaczeniem, London 1932–1951, w nowym wydaniu w Loeb Classical Library, 1961–1964.

Zalecana bibliografia

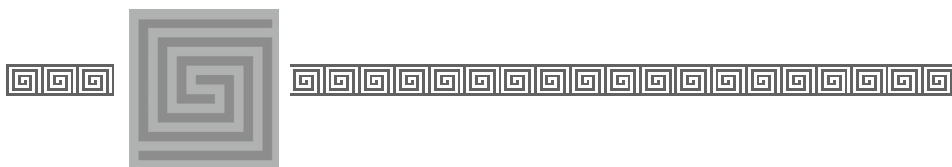
Anderson Graham, *The Second Sophistic: A Cultural Pheomenon of the Roman Empire*, London–New York 1993.

Anderson Graham, *Some Uses of Storytelling in Dio*, [w:] *Dio Chrysostom. Politics. Letters. Philosophy*, ed. by Simon Swain, Oxford 2000.

Arnim Hans von, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, wyd. 2 (wyd. 1 Berlin 1898), Hildesheim 2004.

Berry Edmund, *Dio Chrysostom the Moral Philosopher*, „Greece&Rome” 1983, XXX, s. 70-80.

- Betz Hans Dieter, *God Concept and Cultic Image: The Argument in Dio Chrysostom „Oratio 12” (Olympikos)*, „Illinois Classical Studies” 2004, vol. 29: *Diving Epiphanies in Ancient World*, s. 131-142.
- Bowerstock Glen, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969.
- Brancacci Aldo, *Dio, Socrates and Cynicism*, [w:] *Dio Chrysostom. Politics. Letters. Philosophy*, ed. by Simon Swain, Oxford 2000.
- Brenk Frederick, *Dio on the Simple and Self-Sufficient Life*, [w:] *Dio Chrysostom. Politics. Letters. Philosophy*, ed. by Simon Swain, Oxford 2000.
- The Cambridge History of Classical Literature*, vol. I: *Greek Literature*, ed. by Pat E. Easterling, Bernard M.W. Knox, Cambridge 1985.
- Desideri Paolo, *Dione di Prusa. Un intellettuale Graeco nell’ Impero Romano*, Messina-Firenze 1978.
- Flinterman Jaap-Jan, *Sophists and Emperors: A Reconnaissance of Sophistic Attitude*, [w:] *Paideia: the World of Second Sophistic*, ed. by Barbara Borg, Berkeley-New York 2004.
- Hadot Pierre, *Arts liberaux et philosophie dans la pensee antiqua*, Paris 1984.
- Höistad Ragnar, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in Cynic Conception of Man*, Uppsala 1948.
- Jones Christopher, *The Roman Word of Dio Chrysostom*, Cambridge 1978.
- Kokkina Christine, *The Philosopher and the Emperor’s Words: Trajan, Flavius Archippus and Dio Chrysostom*, „Historia” 2004, 53, H. 4, s. 490-500.
- Marrou Henri-Irénéé, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. Stanisław Łoś, Warszawa 1969.
- Moles John, *The Career and Conversion of Dio Chrysostom*, „Journal of Hellenic Studies” 1978, 98, s. 79-100.
- Moles John, *The Kingship Orations of Dio Chrysostom*, „Papers of Leeds International Latin Seminar” 1990, 6, s. 297-375.
- Moles John, *The Thirteenth Oration of Dio Chrysostom: Complexity and Simplicity, Rhetoric and Morality, Literature and Life*, „Journal of Hellenic Studies” 2005, 125, s. 112-138.
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, przeł. Edward Iwo Zieliński, Lublin 1999.
- Sinko Tadeusz, *Literatura grecka*, t. III, cz. 1, Kraków 1951.
- Sinko Tadeusz, *O tak zwanej diatrybie cynicko-stoickiej*, „Eos” 1916, XXI, s. 21-63.
- Stanton Graham, *Sophists and Philosophers. Problems of Classification*, „American Journal of Philosophy” 1973, 94, s. 350-364.
- Szarmach Marian, *Dion z Prusy. Monografia historyczno-literacka*, Toruń 1979.
- Turasiewicz Romuald, *Wstęp*, [w:] Demostenes, *Wybór mów*, Wrocław 1991.
- Tuszyńska Krystyna, *Dyskurs Diona z Prusy w „Mowach o królestwie”. Mariaż retoryki z filozofią*, Poznań 2013.
- Tuszyńska Krystyna, *Filozofia w retoryce Gorgiasza z Leontinoj*, Poznań 1987.
- Whitmarsh Tim, *Greek Literature in the Roman Empire*, Oxford 2001.
- Whitmarsh Tim, *The Second Sophistic*, Oxford 2005.



Pierwsza Mowa o królestwie

Adresat utworu

Adresatem *basilikos logos* Diona jest cesarz Trajan. Dion nie zdążył zrealizować zaproszenia cesarza Nerwy do Rzymu, po odwołaniu z wygnania, i w 100 roku zjawiał się w stolicy przed następcą Nerwy, Trajanem. Było to pierwsze spotkanie znanego z otwartości wypowiedzi (*parrhesia*) mówcy, wsławionego latami wygnania za cesarza Domicjana, z nowym cesarzem, przy czym przymiotnik „nowy” ma istotne znaczenie, bowiem Trajan pochodził z domu o nowym blasku, dopiero ojciec jego doszedł do godności konsula. Był poza tym pierwszym władcą na tronie rzymskim nie wywodzącym się z Italii, lecz z prowincji – Hiszpanii. Stanowiło to wyraz procesu historycznego polegającego na przeistaczaniu się Imperium Romanum we wspólnotę wszystkich jego mieszkańców. Pociągało to przemiany społeczne i ideologiczne, które można obserwować w *Mowach o królestwie*. Pisał już je obywatel ogromnego świata rzymskiego, w którym na tron cesarski wyniesiony został „Hiszpan” z rodziny o krótkich tradycjach urzędniczych.

Kiedy Dion organizuje w toposy materiał swojego *basilikos logos*, bierze pod uwagę tylko te cechy charakteru prawdziwego króla, które dają się w sposób niezaprzeczalny zweryfikować w charakterze i uczynkach Trajana.

Trajan objął rządy w okresie bardzo trudnym dla państwa, wiele spraw, których nie zdążył lub nie potrafił usprawnić i naprawić cesarz Nerwa po latach tyranii Domicjana, wymagało bacznej uwagi nowego władcy, pogodzenie skłóconych już za Nerwy interesów pretorianów, senatu i wojska. Cesarz Trajan znany był jako dzielny wódz i zdolny dowódca, wiele czasu spędzający na wyprawach wojennych, ale równocześnie jako ten, który wprowadził Cesarstwo w „nowy wiek”, po niesprawiedliwych i okrutnych rządach Domicjana, skazanych na *damnatio memoriae*, wymazanie z pamięci

ludzkiej. Po krótkim panowaniu Nerwy, w wyniku adopcji¹, Trajan, typ żołnierza z wychowania, kariery, zamiłowań i mentalności, objął tron cesarski w końcu stycznia 98 roku. Na początku 99 roku wrócił do Rzymu, odmawiając wjazdu triumfalnego, co świadczy o niechęci cesarza do zbyt licznych celebracji². Zabronił także wówczas przyjmowania oskarżeń o obrażenie majestatu, tak popularnych w okresie Domicjana. Dion jako człowiek przenikliwy, o zmyśle politycznym, zdawał sobie sprawę z tego, że cesarzowi potrzebne będzie dużo siły charakteru i konsekwencji w prowadzeniu nowej polityki. Cnoty odwagi, *andreia*, sprawiedliwości, *dikaiosyne*, praworządnego człowieka, *nomimos aner* stają się kluczowymi cnotami wysuwanymi przez Diona w *basilikos logos*.

Swoją władzę Trajan traktował bardzo poważnie, wraz ze wszystkimi konsekwencjami boskiego jej pochodzenia. Tłumaczy to, dlaczego Dion w paragrafie 12 stwierdza, że „nie każdy panujący ma berło od Zeusa”. Dion opracowuje topos *genos* z wielkim artyzmem, wyrażając pogląd typowy dla obywateli Cesarstwa, uznający boskie pochodzenie władzy cesarza. Ponieważ mentalności greckiej obce było pojęcie władzy teokratycznej, sformułowanie Diona stało się, zupełnie niesłusznie, przyczyną wielu spekulacji naukowych na temat przejścia przez niego stylu pisarzy chrześcijańskich³. Tymczasem Dion przebywał w świecie, w którym wyznawano wartości rzymskie, a rzymską wartością było przekonanie, że cesarz jest bogiem i otrzymał tytuł władzy od Jowisza. Kult cesarza był elementem rzymskiej polityki lojalności, którą stworzył w zasadzie August, ale już Cezar wywodził swój ród, *gens Iulia*, od Wenus jako spadkobierca syna Eneasza, Julusa⁴. W dyskursie Diona należy uwzględnić fakt, że przemawiał on do cesarza rzymskiego, który czczony był jako bóg. Trajan kwestię swojej boskości traktował poważnie: na krańcu największego forum rzymskiego, Forum Traianum, stała świątynia poświęcona „boskiemu Trajanowi”, w Pergamonie Trajan dzielił świątynię z Zeusem/Jowiszem o przydomku *Philos*, a z wizerunków na monetach wiemy, że postać Trajana zbliżała się w pełni szacun-

¹ W październiku 97 roku schorowany cesarz Nerwa wyrzekł sakramentalną formułę: „Co oby było dobre, szczęsne i pomyślne dla senatu i ludu rzymskiego, czynię Marka Ulpiusza Trajana moim synem”. Cytat za: A. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich*, Warszawa 1986, s. 160.

² Odbył natomiast triumf w 102 roku, powracając zwycięsko po pierwszej wyprawie przeciw Dakom i królowi Decebalowi. Przybrał wówczas przydomek *Dacicus*, *Dacki*.

³ Porównaj dyskusję na ten temat w monografii M. Szarmacha, *Dion z Prusy. Monografia historyczno-literacka*, Toruń 1979, s. 164.

⁴ O początkach kultu cesarskiego i rzymskiej polityce lojalnościowej zob. M. Jaczynowska, *Studia z dziejów antycznego Rzymu*, Toruń 2003, s. 91-121.

ku do postaci Zeusa/Jowisza siedzącego na tronie⁵. Ch. Jones podkreśla, że świątynia w Pergamonie miała duże znaczenie dla identyfikacji Trajan – Zeus/Jowisz, a nawet ustanowiono igrzyska dla upamiętnienia tej relacji⁶. Także w stosunku do swych najbliższych Trajan nie zrezygnował z przysługującego im prawa do boskości i wyniósł do godności boskiej, *Augusty*, swoją żonę, siostrę i siostrzenicę. Władza jego w myśl przekonań rzymskich była teokratyczna, a Dion z tej boskiej genealogii skwapliwie skorzystał w *basilikos logos*. Wprawdzie Simon Price wspomina, że w praktyce można zaobserwować zupełny brak modlitwy do cesarza oraz fakt, że cześć religijna okazywana cesarzowi była większa w Rzymie niż we wschodnich prowincjach, gdzie cesarz zajmował pozycję *between man and god*⁷, nie zmienia to jednak charakteru boskiej władzy cesarza. Jest już rzeczą zupełnie odrębną, czy Dion w tę boskość wierzył. Przemawiał jednak w Rzymie. Maria Jaczynowska⁸ zauważa, że pisarze okresu Trajana, Pliniusz Młodszy i Dion Chryzostom, wyrażają nowe tendencje uzasadniające ideologicznie wielkość władzy cesarskiej i jej specjalnej misji dziejowej.

Basilikos logos Diona zbudowany jest z trzech sekcji, z których ostatnia związana jest z sylwetką Heraklesa, którego Trajan otoczył w cesarstwie specjalnym kultem, stawiając go obok, a nawet wynosząc ponad Jowisza. Wybór Diona zatem nieprzypadkowo padł na Heraklesa: cesarz Trajan był tym władcą, który odnowił w Rzymie kult bóstwa czczonego jeszcze w czasach republiki pod nazwą *Hercules Victor* lub *Hercules Inuictus*⁹ i wyniósł go do rangi swojego bóstwa opiekuńczego. Dion, opracowując mit Heraklesa, podążył w ślad za polityką wyznaniową forsowaną przez Trajana. W roku 100 n.e., czyli w roku wygłoszenia pierwszej *Mowy o królestwie*, pojawił się w Rzymie nowy typ rewersów na aureusach i denarach, z wizerunkiem Herkulesa stojącego przed ołtarzem i trzymającego w ręku maczugę oraz odzianego w skórę lwa, co może nasuwać wyobrażenie Herkulesa z Gades, sanktuarium położonego kilkaset kilometrów od miejsca urodzin Trajana. Herakles Diona opisany jest dokładnie w taki sam sposób, z zachowaniem tych samych atrybutów.

Wśród cnót dobrego króla Dion wymienia życzliwość wobec ludzi, *philanthropia*, oraz wyświadczenie dobrodziejstw, *euergesia*. Dion w paragrafie

⁵ S.F.R. Price, *Between Man and God. Sacrifice in Roman Imperial Cult*, „Journal of Roman Studies” 1980, 70, s. 42.

⁶ Ch. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge 1978, s. 117.

⁷ S.F.R. Price, op. cit., passim.

⁸ M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, Warszawa 1995, s. 297.

⁹ O kulcie Herkulesa w Rzymie zob. M. Jaczynowska, *Studia z dziejów antycznego Rzymu*.

22 mowy zaznacza, że dobry król zyskuje tytuł „ojca obywateli” (*pater politon*) i tytułu tego dowodzi czynami. W istocie cesarz Trajan przyjął tytuł *Pater Patriae, Ojca Ojczyzny*, używał też przydomka *Optimus Princeps, Najlepszy*, początkowo nieoficjalnie, ale wkrótce senat za zasługi przyznał mu ten tytuł uchwałą, co było aktem wdzięczności obywateli za położenie kresu terrorowi i wprowadzenie Cesarstwa w „nowy wiek”¹⁰. Objął tron jako człowiek w pełni sił, o którym historyk Kasjusz Dion pisze, że „mógł pracować na równi z innymi, nie ulegał młodzieńczej porywczoci ani nie przytępiała go starość”¹¹. Uczeni nie są zgodni w kwestii początków reform społecznych za Trajana, uważając je bądź za kontynuację reform rozpoczętych przez Nerwę, bądź za reformę, która jest dziełem samego Trajana, polegającą na eksperymencie w zakresie opieki społecznej, tzw. funduszu alimentacyjnym, przeznaczonym na utrzymanie dzieci w ubogich rodzinach¹².

O funduszu alimentacyjnym w kontekście *euergesia* wspomina też Kasjusz Dion¹³. Trajan jako władca zasięgał opinii senatu przy podejmowaniu decyzji i utrzymywał z senatorami ożywione stosunki towarzyskie¹⁴. Unikał częstego piastowania konsulatu, w ciągu całego panowania był tylko sześć razy konsulem, co stanowiło ostry kontrast w zestawieniu ze zwyczajami Flawiuszów. Był trzynastą razą obwołany imperatorem, podczas gdy August dwadzieścia jeden razy, Klaudiusz dwadzieścia siedem, a Domicjan dwadzieścia dwa. Ale, jak pisze M. Jaczynowska, „ten brak dążenia do zewnętrznego wywyższenia szedł w parze z faktycznym umocnieniem władzy cesarskiej”¹⁵, co udało mu się uzyskać dzięki osadzeniu na urządach ludzi od siebie zależnych, drobiazgowemu wnikaniu w sprawy miast prowincjonalnych, wprowadzaniu kuratorów w sprawach publicznych – *curatores rerum publicarum*¹⁶. Cesarz Trajan był dobrym gospodarzem państwa, udzielał wsparcia miastom prowincjonalnym: Dion z okazji poselstwa w 100 roku do Rzymu, kiedy wygłaszał *basilikos logos*, wystąpił z petycją od mieszkańców Prusy o zapomogę dla miasta i przyznanie mu wyższej rangi¹⁷. Mia-

¹⁰ M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, s. 249.

¹¹ Kasjusz Dion LXVIII, 6, 4.

¹² Trajan wprowadził (lub kontynuował po Nerwie) praktykę udzielania właścicielom ziemskim pożyczek ze skarbcza cesarskiego pod warunkiem, że będą wpłacać odsetki od pożyczonych kwot (5%), aby umożliwić zebranie funduszy na udzielenie przez miasto zasiłków na utrzymanie dzieci z biednych rodzin. Por. M. Cary, H.H. Scullard, *Dzieje Rzymu*, przeł. J. Schwakopf, Warszawa 1962, s. 216.

¹³ Kasjusz Dion LXVIII, 5, 4.

¹⁴ M. Cary, H.H. Scullard, op. cit., s. 205.

¹⁵ M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, s. 297.

¹⁶ Ibidem, s. 298.

¹⁷ T. Sinko, *Literatura grecka*, t. III, cz. 1, Kraków 1951, s. 343.

sto otrzymało 100 talentów, ale mieszkańcy Smyrny dostali więcej i miasto ich podniesiono do wyższej rangi.

Jako cesarz wykonywał też Trajan gesty zjednujące mu popularność, jak masowe obdarzanie ludu rzymskiego pieniędzmi, winem i oliwą, co leżało w zwyczaju cesarzy. W mowie Diona ta cecha charakteru znajduje wyraz w stwierdzeniu, że dobry król ceni i kocha szlachetnych, ale troszczy się o wszystkich poddanych (par. 17).

Cesarz Trajan był też wytrawnym żołnierzem i wodzem. Dion wykorzystał to w paragrafie 27, w którym pobrzmiewają echa rzymskiego przysłowia *Si vis pacem – para bellum*.

Cnoty wojskowe, które chwali Dion, znajdują potwierdzenie w rzeczywistych przymiotach cesarza: Trajan cieszył się w wojsku respektem, nie musiał stosować się do życzeń żołnierzy ani kupować ich przychylności za pieniądze. Wyrazem wojskowego usposobienia cesarza było wykształcenie się za jego panowania grupy wybitnych dowódców, bliskich jego współpracowników, znanych jako *viri militares*¹⁸.

Adresat *basilikos logos* Diona był imperatorem wielkiego państwa, o ambicjach poszerzenia jeszcze jego granic. Z zamiłowaniem i wykształceniem był żołnierzem kochającym trudy i utrzymującym dyscyplinę w wojsku. Przejął jednak ster rządów w czasach trudnych dla państwa, musiał uporać się z wieloma sprawami wewnętrznymi, a także uważnie przyjrzeć się polityce zagranicznej. Miał wszelkie predyspozycje, aby stać się dobrym władcą: był pracowity, gospodarny, troskliwy o sprawy społeczne, sprawiedliwy w rozliczaniu się z przeszłością swoich poprzedników, a równocześnie, przy wszystkich cnotach pokojowych, miał ambicje wojskowe.

Historia gatunku literackiego

Corpus Dioneum otwierają cztery *Mowy o królestwie*, które jako szczególnie wypracowane starożytny wydawca umieścił na czele zbioru. Musiały budzić podziw od samego swego początku. Pierwszą *Mowę o królestwie* Dion wygłosił, jak wspomnieliśmy, posłując w 100 r. n.e. z ramienia rodzinnej Prusy do cesarza Trajana. Mowa reprezentuje gatunek *basilikos logos*, który został skodyfikowany ponad 150 lat później, jak się przyjmuje w historii literatury, przez Menandra z Laodycei, autora podręcznika w dwóch księgach *Peri epideiktikon* (*O mowach popisowych*). Wymowa epideiktyczna, o czym pisali-

¹⁸ M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, s. 249.

śmy we wstępie, cieszyła się w Grecji od V w. p.n.e. wielkim uznaniem i przeżywała swój prawdziwy renesans w okresie drugiej sofistyki. Mowy epideiktyczne, pisane w V w. p.n.e. przez Gorgiasza (zachowane *Pochwała Heleny i Obrona Palamedesa*), kontynuowane przez Izokratesa w IV w. p.n.e., w okresie Cesarstwa stanowiły możliwość wypowiedzania treści ideologicznych przez zręcznych w swym kunszcie *hoi pepaideumenoi*.

Możemy poświadczyć popisy epideiktyczne Gorgiasza, przemawiającego w Olimpii i na igrzyskach pytyjskich w Delfach, Hippiasza, popisującego się umiejętnością przemawiania na temat podsunęty przez audytorium na igrzyskach panhelleńskich w Olimpii¹⁹, znany ateński zwyczaj wygłaszania mów epideiktycznych z elementem konsolacyjnym, zwanych *epitaphioi logoi*, ku czci poległych na wojnie żołnierzy²⁰. Szczególne znaczenie miało jednak zainteresowanie wymową epideiktyczną u znanych mówców i filozofów: Izokrates odpowiedział Gorgiaszowi swoją *Pochwałą Heleny*, zarzucając przedmówcy, że napisał obronę postępowania Heleny, a nie jej pochwałę, a także współzawodniczył z sofistą Polikratesem w pochwałę legendarnego tyrana egipskiego Buzyrysa. Nad istotą pochwały zastanawiał się Platon w *Uczcie*, dając przykłady mów epideiktycznych na temat Erosa, zarówno do celów literackich, jak i filozoficznych, oraz rozpracowując schemat pochwały w mowie Agatona, czym pokazał, że znał praktykę opracowania *enkomion* w szkołach retorycznych.

Najwybitniejszym jednak pomnikiem retoryki epideiktycznej IV w. p.n.e. jest *enkomion* Izokratesa na cześć niedawno zmarłego króla cypryjskiej Salamininy – Euagorasa, a zatem mowa chwalaąca osobę historyczną, a nie bóstwo ani postać mitologiczną. Mowa pod tytułem *Euagoras* została pomyślana jako utwór parenetyczny, dar i zespół dobrych rad dla syna zmarłego króla, a ucznia Izokratesa, księcia Nikoklesa²¹. Euagoras zmarł na przełomie 374 i 373 r. p.n.e., a mowa powstała prawdopodobnie w dziesiątą rocznicę śmierci jako utwór uświetniający uroczystości związane z rocznicą zgonu króla. *Euagoras* jest uznawany za najstarszy zabytek w prozie na cześć osoby rzeczywiście istniejącej²². H.-I. Marrou stwierdza też, że Izokrates w mowie *O zamianie majątku* (par. 166) wymienia jako swojego poprzednika w komponowaniu pochwał ludzi współczesnych poetę Pindara. Pindar jednak po-

¹⁹ Por. G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1984, s. 28.

²⁰ Dysponujemy kilkoma zabytkami takich *epitaphioi logoi*, Hypereidesa, Lizjasza, Demostenesa, fragmentami z epitafiosu Gorgiasza oraz dialogiem platońskim *Meneksenos*.

²¹ O charakterze parenetycznym utworu pisze K. Tuszyńska-Maciejewska w: *Izokrates jako twórca parenezy w prozie greckiej*, Poznań 2004, s. 113 i n.

²² H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 131.

sługiwał się językiem poezji, który ma o wiele więcej możliwości stylistycznych niż język prozy. O tych niedogodnościach języka prozy, a równocześnie o sile, jaka tkwi w posługiwaniu się językiem codziennym w pochwałach, mówi Izokrates w paragrafach 8-11 *Euagorasa*, konkludując, iż mimo nieporównywalnego bogactwa języka poezji nie należy wzbraniać się przed słowem prozatorskim, przeciwnie – próbować wykazać, że jest ono równie skuteczne w sławieniu znacznych postaci historycznych. Tym samym Izokrates realizował wykładany w swojej szkole retorycznej model posługiwania się przykładami historycznymi, i to z niedalekiej przeszłości historycznej, w miejsce trudnych do doścignięcia przykładów mitologicznych.

W Izokratesowym *Euagorasie* znajdują odzwierciedlenie wszystkie elementy *enkomion*, skodyfikowane później przez Arystotelesa²³ jako podstawowe dla topiki utworów pochwalnych. D.A. Russell twierdzi²⁴, że Izokrates opiera się na niesystematycznej narracji chronologicznej, chociaż kwalifikuje pewne cechy Euagorasa jako chłopca: urodę, siłę, nieskazitelność, które potem, w wieku dojrzałym, objawił w odwadze, mądrości, sprawiedliwości. We wstępie, który w utworach epideiktycznych, zdaniem Arystotelesa, nie musi ściśle być powiązany z tematem mowy, Izokrates podkreśla swoje nowatorstwo w komponowaniu prozą pochwały człowieka współczesnego (par. 1-11). Wskazuje również na wagę takiego przedsięwzięcia jako lepszego dowodu pamięci o zmarłym królu niż organizowanie konkursów muzycznych i gimnastycznych, zawodów hippicznych i rywalizowaniu okrętów na morzu, a nawet składanie ofiar na grobie. W paragrafach 12-20 Izokrates opracowuje topos rodu, *genos*, wywodząc ród Euagorasa od samego Zeusa. Paragraf 21 poświęca toposowi narodzin, *genesis*, wspominając o cudownych znakach i snach proroczych towarzyszących narodzinom Euagorasa, ale nie wchodząc w szczegóły. W paragrafach 22-23 mówca opracowuje topos *physis* i wymienia urodę fizyczną, *kallos*, siłę fizyczną – *rhome* oraz roztropność, *sophrosyne*, które objawiły się już w wieku młodzieńczym, a w wieku męskim dołączyły do nich: męstwo, *andreia*, mądrość, *sophia* i sprawiedliwość, *dikaiosyne*. Paragrafy 24-32 opisują dojście Euagorasa do władzy i realizują topos, który Menander Retor w swojej kodyfikacji *basilikos logos* nazwie toposem wychowania, *anatrope*. Euagoras bowiem nie urodził się królem, lecz dzięki wrodzonym talentom zdobył władzę siłą ku szczęściu i pomyślności poddanych. Paragrafy 33-34 stanowią krótką rekapitulację: Izokrates stwier-

²³ J. Sycurtis, *Isocrates' Euagoras*, [w:] *Isocrates*, hrsg. F. Sech, Darmstadt 1976, s. 74-105.

²⁴ *Menander Rhetor*, ed. with translation and commentary D.A. Russell, N.G. Wilson, Oxford 1981, s. XV.

dza, że mógłby już zakończyć mowę, bo wykazał wielkość króla, ale porównuje go jeszcze z innymi królami i stwierdza, że był największym ze współcześnie żyjących władców. To prowokuje mówcę do rozwinięcia porównania do króla Persów, Cyrusa (par. 37-38). W 39 paragrafie użyte w superlatiwie przymiotniki służą amplifikacji. Paragrafy 41-42 zajmują się talentami, *epitadeumata* króla, które stanowią naturalne predyspozycje do doskonalenia się. Mówca wymienia docieklivość, wytrwałość, skłonność do zastanawiania się nad swoim postępowaniem. Doprowadziły one Euagorasa do wniosku, że „jeśli dobrze przygotowuje swój umysł, dobre będzie jego panowanie”²⁵. Paragrafy 43-45 opracowują topoty przyjaźni, dobrodziejstw i umiarkowania. Od paragrafu 47 Izokrates przechodzi do zalecanego przez Menandra Retora opracowania „czynów w czasie pokoju”. Zasługi Euagorasa koncentrują się na tym, że naród nieucywizowany uczynił zhellenizowanym, co odbiło się sławą w świecie greckim i zaowocowało przyjaźnią z wybitnymi Hellenami. Od paragrafu 58 mówca przechodzi do opracowania kolejnego topoty zalecanego później przez Menandra – „czynów w czasie wojny”, które relacjonuje do paragrafu 64, wskazując, że nawet Wielki Król Persów nic nie wskórał w walce z Euagorasem. W paragrafie 65 Izokrates porównuje Euagorasa do bohaterów wojny trojańskiej, a potem powraca znów do „czynów w czasie pokoju” i motywu hellenizacji cypryjskiej Salaminy. Przychodzi czas na epilog, gdzie mówca realizuje topikę bezradności w słowach (par. 69) na temat wskazania najznamienitszego czynu króla, bo zarówno czyny wojenne, osiągnięcie władzy, jak i sprawne zarządzanie państwem zasługują na równą pochwałę. W paragrafie 70 następuje rekapitulacja: Euagoras pokazany jest jako człowiek, który szczęśliwie przeżył życie, nie dotknięty dolegliwościami starości, miły bogom, otoczony potomstwem, któremu zapewnił przyszłość jako księżętom, księżynom i królom. Na zakończenie mówca usprawiedliwia niedociągnięcia w mowie brakiem dawnej sprawności umysłu, jednakże powraca do motywu znanego ze wstępu i gloryfikującego pochwałę w słowach jako najlepszy wyraz pamięci dla zmarłego króla, wywyższając słowo nad wizerunki w sztukach plastycznych. Ostatnie paragrafy (76-81) Izokrates kieruje do księcia Nikoklesa jako zachętę do naśladowania ojca i rozwijania naturalnych, dobrych predyspozycji charakteru.

Poświęciliśmy tyle miejsca *Euagorasowi*, ponieważ jest to pierwszy znany nam *basilikos logos*, który przetaił szlaki wszystkim pochwałom powstającym

²⁵ Izokrates, *Euagoras*, par. 41 na podstawie wydania *Isocrates*, vol. 3, with English translation L. van Hook, Loeb Classical Library, Harvard 1968.

w czasach późniejszych, tym bardziej że pociąg do osobistej pochwały wzrastał z rozwojem tendencji monarchistycznych w świecie greckim²⁶. D.A. Russell zwraca uwagę na doniesienie Diogenesa Laertiosa, że śmierć syna Ksenofonta, Gryllosa, w bitwie w 362 r. p.n.e. spowodowała całą lawinę pochwał: „Arystoteles wspomina, że śmierć Gryllosa wywołała ogromną liczbę pochwał i epitafiów i że autorzy ci, przynajmniej w części, pisali je, aby przypodobać się ojcu”²⁷.

Pod koniec III lub na początku IV w. n.e. powstało dzieło *Peri epideiktikon*, umownie przypisywane Menandrowi Retorowi. Wśród zawartych w nim porad, jak opracowywać poszczególne rodzaje wymowy epideiktycznej, znajduje się traktacik na temat właściwego opracowania mowy królewskiej, *basilikos logos*. Podstawową zasadą obowiązującą w *basilikos logos* autor czyni zastosowanie amplifikacji, ponieważ pochwała króla nie może zawierać niczego dwuznacznego ani sprzecznego, co budziłoby wątpliwości na temat wielkości króla (par. 368). We wstępie autor zaleca odwołanie się do toposu bezradności w słowach, do bezmiaru cnót chwalonej postaci, do stosowności odpłacania w słowach królowi za jego łaskawość. Menander Retor podaje nawet przykłady sformułowań, jakimi posłużyć może się mówca stojący w obliczu wygłoszenia *basilikos logos*. W dalszym ciągu wystąpienia Retor zaleca przejście do toposów ojczyzny, *patris*, i rodu, *genos*. Należy jednak umiejętnie dawkować materiał, aby z pochwały króla nie uczynić pochwały jego ojczyzny (par. 370).

Warto natomiast odwołać się do boskiego pochodzenia. Kolejnym toposem u Menandra jest topos narodzin, *genesis*, w którym mówca powinien wspomnieć o cudownych znakach, towarzyszących narodzinom króla (par. 371). Po toposie narodzin, w porządku chronologicznym, należy opracować topos wychowania, *anastrophe*. W zależności od losów chwalonego króla Menander podsuwa dwa rozwiązania: albo osoba chwalona wzrastała na królewskim łonie, albo za sprawą cech charakteru i szczęśliwego Losu została wyniesiona do godności królewskiej. Menander w omówieniu tego toposu operuje przykładami, powołując się również na *Euagorasa* Izokratesa (par. 372). Aby mowa spełniała postulat jasności (*sapheneia*), Menander radzi wprowadzać rekapitulacje i zapowiadać, do jakiego toposu w pochwałce ma zamiar mówca z kolei przystąpić. Zaleca stosowanie porównań i czerpanie

²⁶ Śmierć króla Karii, Mauzolososa, w 353 r. p.n.e. spowodowała współzawodnictwo w mowach pogrzebowych, które pisali historycy ze szkoły Izokratesa – Teopomp, Teodoktos, Naukrates.

²⁷ Diogenes Laertios (II, 55), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1982.

przykładów z biografii rzymskich wodzów i królów oraz największych spośród Hellenów.

Czyny dokonane przez króla Menander zaleca podzielić na dwie grupy: „czyny w czasie wojny” i „czyny w czasie pokoju”, mając na względzie, że najważniejszą cnotą króla jest męstwo, dlatego też w pierwszej kolejności należy omówić te czyny, w których król wykazał się odwagą (par. 373). „Czyny w czasie wojny” retor radzi omówić według porządku czterech cnót podstawowych: męstwa, sprawiedliwości, umiarkowania i mądrości. W selekcji materiału należy zwrócić uwagę, że czyny króla dowodzące jego mądrości znajdują swój wyraz zarówno w „czynach w czasie wojny”, jak i „czynach w czasie pokoju”, bo jak pisze Menander „mądrością jest bowiem dobrze dowodzić wojskiem w czasie wojny i mądrością jest również dobrze nadawać prawa, odpowiednio rozporządzać i gospodarować dla dobra poddanych” (par. 373). W opracowaniu toposu „czynów w czasie wojny” Menander zaleca opisanie charakteru miejsc, w których toczono działania wojenne, zasadzek zorganizowanych przez króla, opisanie rynsztunku króla. Przykładów do naśladowania dostarczają, zdaniem Menandra, historycy: Herodot, Tukidydes, Ksenofont, a także poeta Homer. Dla rozluźnienia gęstej od informacji narracji retor zaleca udzielenie głosu na przykład krajowi lub rzece, co jest, jak zaznacza, nowością w sztuce pochwały (par. 374). Z cnotą męstwa Menander uważa za stosowne połączyć topos *philanthropia* wobec pokonanych, co objawia się w rozsądnym wymierzaniu kary wrogom, okazywaniu im łaski i niewyniszczaniu całego rodu, aby pamięć doznanych cierpień przeszła na potomków pokonanych. Po opracowaniu „czynów w czasie wojny” mówca powinien przejść do „czynów w czasie pokoju”. Tę część wystąpienia radzi Menander pogrupować wedle cnót: umiarkowania, sprawiedliwości i mądrości. Wielkie znaczenie odgrywa pochwała sprawiedliwości i praworządności panujących w całym państwie mądrze zarządzanym przez króla, którego rozkazy gorliwie wypełniają urzędnicy. Cnotę umiarkowania może zaś ozdobić pochwała małżonki, będącej współniczką władzy królewskiej (par. 376). Cnotę mądrości podkreślają osiągnięcia króla, które nie byłyby możliwe, gdyby król odczuwał niedostatek tej cnoty. Mądrość łączy się z umiejętnością przewidywania, a tej królowi mógłby pozazdrościć wróżbita. Następnie Menander zaleca odwołanie się do *Tyche*, towarzyszącej królowi we wszystkich czynach, oraz wspomnienie o dzieciach, przyjaciółach i straży przybocznej, w każdej chwili gotowej oddać życie za króla. Zalecane jest posłużenie się porównaniami do poprzednich władców, ale tak, aby nie pomniejszyć zasług przodków, a podkreślić wielkość obecnego króla. W epilogu należy wspomnieć o po-

myślności i bezpieczeństwie państwa, o urodzajach i pomyślnych wiatrach, otrzymywanych dzięki cnotom króla. W obliczu tych wszystkich dóbr, będących udziałem obywateli, króla słusznie spotyka pochwała, opiewanie w hymnach, przedstawianie w sztukach plastycznych (par. 377). Na zakończenie *basilikos logos* Menander radzi pomodlić się za pomyślność króla o najdłuższe sprawowanie władzy i przekazanie jej w ręce potomków rodu.

Przedstawienie topiki zalecanej w *basilikos logos* jest istotne dla zrozumienia inwencji Diona w organizowaniu materiału retorycznego. Dion bowiem nie idzie niewolniczo torem wyznawanych wzorów, ale w sposób charakterystyczny dla swoich poglądów cynickich, wykształconych w trakcie praktykowania *kynikos bios* i wspartych stoicyzmem oraz platonizmem, opracowuje pochwałę władzy Trajana, tworząc utwór ważny ze względów ideologicznych, popierający ustrój monarchiczny.

Dion i realizacja topiki *basilikos logos* w pierwszej *Mowie o królestwie*

Pierwsza *Mowa o królestwie* reprezentuje *basilikos logos*, na który składają się trzy powiązane ze sobą tematycznie sekcje. Pierwszą z nich stanowi typowy *basilikos logos*, oparty na idealnym modelu króla, któremu jednak Dion nadaje cechy charakteru łatwe do zweryfikowania w osobie cesarza Trajana. Druga sekcja poświęcona jest Zeusowi, królowi całego doskonale zarządzanego uniwersum. Panowanie Zeusa powinno stać się wzorem do naśladowania przez króla ziemskiego. Trzecia sekcja reprezentuje *zwierciadło władcy*, a jej protagonistą jest ukochany syn Zeusa, Herakles, który okazuje swą życzliwość dobrym królom, a bezwzględnie tępi tyranów i tyranie.

Dion w pierwszej *Mowie o królestwie* zwraca się bezpośrednio do cesarza cztery razy (par. 5, 36, 49, 84). Już w pierwszym adresie do króla podniesione zostają dwie kardynalne cnoty: odwaga, *andreia*, i sprawiedliwość, *dikaiosyne*. One też będą odgrywały kluczową rolę w całym *basilikos logos* Diona.

Mowa zawiera nadzwyczaj sprawnie, z punktu widzenia sztuki retorycznej, opracowany wstęp, który natychmiast wprowadza słuchacza w krąg utworów o charakterze ideologicznym w służbie cesarza Trajana. Dion odwołuje się do anegdoty o nadwornym aulecicie króla Aleksandra, Tymoteuszu, który swoją grą na aulosie potrafił wpływać na wybuchowy charakter macedońskiego zdobywcy świata (par. 1-7). Postać Aleksandra była bardzo

droga cesarzowi Trajanowi, który widział w nim wzór wodza i uległ jego mitowi, jak wielu innych wodzów rzymskich. Dion chętnie korzystał z rysunku postaci macedońskiego króla w *Mowach o królestwie*: w mowie drugiej zaaranżuje dialog o dobrym królu między młodocianym, ale już walecznym Aleksandrem a jego ojcem – królem Filipem, w mowie czwartej Aleksander będzie otrzymywał pouczenia od cynika Diogenesa z Synopy na temat bycia prawdziwie wolnym duchowo władcą. Postać Aleksandra mówca wprowadza już w pierwszej z *Mów o królestwie*, jednak wskazuje na pewne negatywne cechy charakteru Aleksandra, jak nadmierny smutek, gwałtowna złość, brak szacunku wobec naturalnych i boskich rodziców (par. 7). Tym samym mówca pozwala sobie na dokonanie pewnych korekt w ideale wyznawanym przez cesarza. *Andreia*, której potrzebuje dobry król, to nie tylko męstwo połączone z *philotimia*, umiłowaniem czci własnej, jak Dion scharakteryzuje Aleksandra w mowie czwartej, ale to przede wszystkim odwaga, jakiej wymagają sprawy bieżące państwa, to poczucie obowiązku i odpowiedzialność.

Cechami, które Dion wysuwa na czoło cnót królewskich, prócz *andreia* i *dikaiosyne*, są w mowie pierwszej rzędy według prawa – dobry król jest określony jako *nomimos hegemon* (par. 5), a także cnoty pochodzące z imaginarij cynickiego, jak umiłowanie trudów, *philoponia* (par. 21), życzliwość wobec poddanych, *philantropia* (par. 18, 20), wyświadczenie dobrodziejstw, *euergesia* (par. 23). Cnoty te są łatwo czytelne w odniesieniu do sylwetki Trajana i można je zweryfikować autentycznymi predyspozycjami charakteru cesarza i podejmowanymi przez niego czynami.

Warto w tym miejscu pogłębić pojęcie prawa, *nomos*, i prawego człowieka, *nomimos aner*, jakim jest idealny król. Cynicy traktowali prawo bardziej w sposób moralny niż polityczny, to znaczy nie jako obowiązek podporządkowania się prawu państwa, ale jako posłuszeństwo prawom wspólnego państwa bogów i ludzi. Dla cyników, od czasu założyciela ruchu cynickiego, Antystenesa, prawo nabrało barwy uniwersalnego principium etycznego, które można znaleźć w naturze. Taki *nomos*, wypływający z natury, jest niezbędny do funkcjonowania państwa, jeżeli ma być ono społecznością opartą na prawie. Człowiek postępujący zgodnie z prawem, *nomimos aner*, to człowiek znający *nomos* natury, powszechnej społeczności ludzkiej, to człowiek sprawiedliwy, *dikaios*. Przy czym to naczelne principium etyczne wcale nie musi pokrywać się z prawem obowiązującym w państwie, może się zdarzyć, że stanie z nim w konflikcie²⁸, ale ten, kto rządzi z prawem, jemu właśnie

²⁸ Tak szeroko kwestię prawa i człowieka prawego widzi R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in Cynic Conception of Man*, Uppsala 1948, s. 167. Uznaje przy tym wkład sofistów,

będzie posłuszny. Takie potraktowanie tematu prawa wynika z głębokiego przekonania o braterstwie wszystkich ludzi i jedności panującej w naturze. Dion przedstawia taki właśnie model prawa, łącząc go w trzeciej części mowy z Heraklesem, herosem cynickim, który został wychowany przez Zeusa, jest *pepaideumenos, pais*, Zeusa, boga, zajmującego z kolei dominującą pozycję w drugiej części wystąpienia Diona.

Cnoty ściśle cynickie dopełniają wizerunku dobrego króla, a autorowi pozwalają na wierność filozofii cynickiej, która była dla niego mistrzynią życia podczas wygnania. Koncepcję prawa przejęli od cyników stoicy, wraz z jego naturalną konsekwencją, jaką był kosmopolityzm. Stoicy jednak nie uchylali się od służby publicznej. Zjawisko poszerzenia wierności prawu cynickiemu o spełnianie funkcji publicznych nazwał R. Höistad „stoicyzacją materiału cynickiego”²⁹. Taka koncepcja *nomos* stawia przed dobrym królem konieczność posłuszeństwa uniwersalnemu principium moralnemu. Należy podkreślić, że Dion nie operuje żadnymi danymi faktograficznymi z życia Trajana, prezentuje jedynie cechy modelowe, ale dobiera je w taki sposób, aby były czytelne dla słuchacza i jednoznacznie utożsamiane z Trajanem.

Menander zalecał opracowanie toposu pochodzenia, *genos*. Dion wychodzi z tego zadania obronną ręką, bo wprawdzie ród Trajana nie był dobrze znany, jednak Dion po pierwsze za sprawą przybranego ojca, Nerwy, którego Trajan po objęciu władzy deifikował, po drugie za sprawą sylwetki Heraklesa, bóstwa opiekuńczego Trajana i syna Zeusa, daje Trajanowi boskie pochodzenie. W paragrafie 12 wyraża to słowami: „nie każdy panujący ma berło od Zeusa”. O ideologicznej wymowie tego sformułowania pisałam, prezentując sylwetkę adresata utworu, Trajana.

Do wymienionych wcześniej cnót, mądrości i sprawiedliwości (*nomimos aner*), dołączają też cnoty typowo stoickie, wśród nich pobożność, wyrażająca się troską o bogów i niższe istoty boskie – *epimeleia ton theon kai to daimonion* (par. 15). Obowiązki religijne władcy zostaną szerzej opracowane przez Diona w mowie trzeciej, gdzie pobożność, *hosiotetes*, stanie się równa cnotcie, *arete*. Cnota pobożności jest motywem stoickim ze względu na podobieństwo między ziemskim królem a boskim królem, Zeusem. Równocześnie jest to topos retoryczny, ponieważ, jak wspomniałam, Trajan wkrótce po śmierci Nerwy przeprowadził jego deifikację. Uczcił go ofiarami i świątyniami,

szczególne Hippiasza z Elidy, w tworzenie nowej koncepcji prawa w opozycji do praw istniejących w praktyce politycznej. Höistad ilustruje swój pogląd cytatami, m.in. z Ksenofonta (*Wspomnienia o Sokratesie* IV, 4, 12), dowodząc, że prawo cnoty oraz prawo natury są adekwatne do sprawiedliwości, *dikaiosyne*.

²⁹ R. Höistad, op. cit., s. 189.

„umieściwszy go między gwiazdami, ponieważ wierzył w niego jak w boga” – relacjonuje w *Panegiryku* Pliniusz Młodszy³⁰ zabiegi Trajana.

Cnotą typowo cynicką, wymienianą przez Diona jako królewską, jest umiłowanie trudów, *philoponia* (par. 21). Umiłowanie trudów wykorzysta Dion jeszcze w charakterystyce cesarskiego patrona, Heraklesa, którego obdarza epitetem *philoponos*, co zgodne jest z cynickimi przekonaniem o konieczności podejmowania trudu, *ponos*, i ćwiczenia w cnocie, *askesis*.

W tej sekcji *basilikos logos* znajdują się jeszcze dwie cnoty – życzliwości wobec ludzi, *philanthropia*, oraz wyświadczenia dobrodziejstw, *euergesia*. Tę ostatnią znał już Izokrates, *philanthropię* zaś zalecać będzie Menander Retor. Dla Diona *euergesia* ma dodatkowo wydźwięk i rodowód cynicki. Cynicy przedstawiali sami swój ruch jako filozofię misjonarską, w niezliczonej ilości anegdot można przeczytać, jak próbowali nawrócić innych na cynicką drogę życia. Jest to filozofia o nawracającym kolorycie, co odzwierciedla się w pojęciach, jakimi posługiwali się cynicy: *episkopos*, *paidagogos*, *didaskalos*, *archon*, *iatros*, *sophronistes*, *euergetes* i tym podobnymi, które generalnie mają odcień znaczeniowy nauczyciela, lekarza, przewodnika, dobroczyńcy, a ich świadectwem jest głęboka filantropia (*philanthropia*), czyli miłość do ludzi, życzliwość, wyświadczenie dobrodziejstw. W paragrafie 20 dobry król określony jest jako *philanthropos*, życzliwy ludziom, a w paragrafie 23 jako *euergetes*, wyświadczający dobrodziejstwa.

W pierwszej sekcji mowy zostają również opracowane dwa toposy dóbr zewnętrznych, o których pisze Menander w swoim traktacie o *basilikos logos*, a mianowicie topos poddanych i oddanego wojska (par. 28) oraz topos przyjaźni (par. 30-32). Mówca zwraca uwagę, że dobry król kocha swoich towarzyszy, żołnierzy i obywateli (*philetairos*, *philostratiotes*, *philopolites*). Dion opracował topos przyjaźni prawdopodobnie pod wpływem poglądów na przyjaźń przedstawionych we *Wspomnieniach o Sokratesie* Ksenofonta. Topos ten jest ważny dla Diona, ponieważ zaliczał się on do przyjaciół, *amici*, cesarza Nerwy i jak można przypuszczać, chciałby być obdarzony podobnym zaufaniem przez nowego cesarza Trajana.

Toposy te tworzą zasadniczy zrąb *basilikos logos*. W dalszej części Dion przechodzi do pochwały sprawiedliwych rządów Zeusa, które powinni naśladować (*aphomoiountas*) wszyscy prawdziwi królowie. Ale sekcję tę łączy z poprzednią i czyni punktem wyjścia do następnej, jaką stanowi przypowieść o synu Zeusa, Heraklesie, strażniku dobrych królów.

³⁰ Pliniusz Młodszy, *Panegiryk*, przeł. P. Gruszka, Gdańsk 1996, s. 62, par. 11.

Dobry król, *chrestos basileus*, jest „żywiony przez Zeusa i podobny do Zeusa w radzie” (par. 38). Motyw upodobnienia się do boga ma rodowód platoński. U Diona, podobnie jak w rozwijającym się równolegle neostoicyzmie pojawia się idea naturalnego pokrewieństwa (*syngeneia*) łącząca ludzi z bogami, a w konsekwencji idea braterstwa wszystkich ludzi. Idea Zeusa jako króla jest ideą stoicką. W paragrafie 42, niczym w kapsułce, zostaje przedstawiona cała filozofia stoicyzmu z jej etyką i fizyką. Król, strzegący wspólnej społeczności ludzi i bogów, postępuje zgodnie z prawem, co w filozofii stoickiej jest postępowaniem zgodnym z naturą, i jest miły bogom, szczególnie Zeusowi (par. 43). Ten zaś, który łamie prawo, wywołuje zamęt, niszczy porządek i przez to jest zuchwały. Nie ma innego źródła porządku niż to, które pochodzi od Zeusa. Porządek ten jest naturalny i właściwy ludziom, również żyjącym zgodnie z naturą. Życie zgodne z naturą zrobiło w filozofii karierę już w ruchu cynickim, stoicy przejęli ten pogląd od cyników. Ci, którzy żyją zgodnie z naturą, żyją szczęśliwie, takim człowiekiem jest też *chrestos basileus*.

Kolejna sekcja mowy, mit o Heraklesie (par. 49-84) z punktu widzenia teorii retorycznej realizuje gatunek zwany *zwierciadłem władcy*, który w opozycji przedstawia cechy pożądane u króla i cechy charakteryzujące tyrana i pozostające w kontraście do cnót królewskich. Dion opowiada, jak tułając się w czasie wygnania, dotarł na miejsce kultu Heraklesa, bóstwa chthonicznego, wyznawanego przez pasterzy i wieśniaków (par. 50). Kapłanka Heraklesa, na miejscu kultu, opowiedziała mu mit i zobowiązała Diona do powtórzenia tego mitu „władcy wielu krain i ludów”, czyli cesarzowi, przepowiadając Dionowi rychłe wybawienie z trudów wygnania. Mit realizuje topos wyboru Heraklesa, znany z przypowieści sofisty Prodikosa, cytowanej przez Ksenofonta³¹, a także opracowany przez anonimowego dla nas pisarza w *Tabula Cebetis*. Źródłem dla Diona mógł być także Antystenes, który zapoczątkował utożsamianie etycznego ideału cynickiego z sylwetką Heraklesa. Uważa się, że Antystenes to twórca charakterystycznego dla cyników pojęcia „krótkiej drogi do szczęścia” (*syntomos odos ep'eudaimonian*). U Diona droga prowadząca do *Basilei*, uosobienia prawdziwej *Władzy Królewskiej*, jest szeroka i prosta, tymczasem droga do *Tyranii* kręta i niebezpieczna. Pokazuje to odwrócenie popularnego poglądu, iż droga do szczęścia jest trudna i wyboista. Opowiadany przez Diona mit polega na dokonaniu przez młodego Heraklesa wyboru między *Prawdziwą Władzą Królewską*, *Basileią*, a *Tyranią*, po bliż-

³¹ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* II, 1, 21 i n. Mit o Heraklesie opracowywany był w późniejszej literaturze przez Cyserona, Filona i ojców chrześcijańskich.

szym zapoznaniu się z wizerunkiem obu kobiet oraz orszaków osób im towarzyszących. Pomysł na orszak *Basilei* i *Tyranii* mógł Dion zaczerpnąć ze wspomnianego już anonimowego dziełka *Tabula Cebetis*, w którym Prawdziwej *Paidei* i *Pseudopaidei*³² towarzyszą alegorie takich pojęć, jak: Wiedza, Odwaga, Sprawiedliwość, Kalokagathia, Roztropność, Obyczajność, Wolność, Życzliwość oraz ich przeciwieństwa jako towarzyszki *Pseudopaidei*: Ułuda, Nieprawość, Udręka, Lament, Chciwość, Niepowściągliwość, Nikczemność, Pochlebstwo. W mowie Diona *Basilei* towarzyszą kobiety o pięknej powierzchowności, stateczne z oblicza i dostojne, niczym mężczyźni (par. 73-74). Są to *Sprawiedliwość* (*Dike*), *Praworządność* (*Eunomia*), *Pokój* (*Eirene*), *Przyjaźń* (*Philia*) oraz towarzyszący im sędziwy i szlachetny mężczyzna – *Prawo* (*Nomos*), nazywany również *Słusznym Rozumem* (*Orthos Logos*), *Doradcą* (*Symboulos*) i *Pomocnikiem* (*Paredros*), bez którego udziału towarzyszki *Basilei* niczego nie podejmują ani nawet niczego nie rozważają. Dion przydzielił *Prawu* funkcję wiodącą. Już w pierwszej sekcji wystąpienia dobry król, *chrestos basileus*, był człowiekiem działającym zgodnie z prawem, *nomimos aner*. W *zwierciadle władcy*, którym jest trzecia sekcja mowy, praworządność znów zostaje wyniesiona do roli cnoty wiodącej. Nie powinno to dziwić po tylu latach bezprawia, jakie miało miejsce za panowania Domicjana. Pojęcie *Orthos Logos* zostało zaczerpnięte przez Diona z kręgu filozofii stoickiej: *Logos* jest bogiem, rozumem, zasadą czynną gwarantującą życie zgodne z cnotą, dalej z naturą i wreszcie z rozumem. Orszak kobiet otaczający *Basileię* został utworzony za pomocą pojęć filozofii cynicko-stoickiej. To ona gwarantuje cnotę, która nie jest niczym innym, jak tylko *słusznym logosem*. Tymczasem w orszaku *Tyranii* znajdują się *Okrucieństwo* (*Omotes*), *Pycha* (*Hybris*), *Bezprawie* (*Anomia*), *Kłótnia* (*Stasis*), *Pochlebstwo* (*Kolakeia*). Są one oczywistym zaprzeczeniem personifikacji cnót z orszaku *Basilei*. Także sama *Tyrania* opisana jest jako kobieta nieudolnie naśladowująca *Władzę Królewską*: tron jej jest przeladowany nadmiarem ozdób, a do tego chwiejny i przykucnięty, ona sama zaś ozdobiona wieloma tiarami, diademami, berłami, ale o posepnym spojrzeniu, pogardliwym wyrazie twarzy, zmiennym nastroju, malującym się w ruchach i na obliczu. Na szczeblu interpretacyjnym kontrast między *Basileią* a *Tyranią* jest kontrastem między Trajanem a Domicjanem.

Dion mógł zrealizować w *zwierciadle władcy*, odnoszącym się do Heraklesa, wszystkie toposy przewidziane dla *basilikos logos*, a pominięte w pierw-

³² *Tabula Cebetis* dostępna jest w polskim przekładzie A. Pacewicza *Tablice Kebesa jako przykład alegoryzacji popularnej etyki w starożytności*, „Peitho/Examina Antiqua” 2010, 1, s. 83-109.

szej sekcji wystąpienia, kiedy pisarz pracował na modelu, wobec którego trudno było zastosować opracowanie toposu ojczyzny, *patris* (par. 60), toposu wychowania, *anatrope* (par. 61), toposu urody cielesnej, *physis - kallos* (par. 61 i 63). W odniesieniu do konkretnego bohatera, Heraklesa, zadanie to było w pełni wykonalne w tym epideiktycznym utworze. Herakles jest królem całej Hellady, ale rządzi też od wschodu do zachodu słońca, wszędzie tam, gdzie można znaleźć miejsca jego kultu. Jest to czytelna aluzja do rządów Trajana nad rozległym Imperium Romanum. Herakles jest wychowany w sposób prosty, *haplos*, nie zaś podstępными sztuczkami i fortelami. To z kolei odniesienie do prostego, żołnierskiego wychowania Trajana. W wyglądzie zewnętrznym Heraklesa nacisk położony jest na te elementy, które są widoczne w wyglądzie Herkulesa z Gades, miejsca kultu herosa Herkulesa odległego kilkaset kilometrów od miejsca urodzin Trajana. Do tych wymienionych toposów Dion dodał także toposy opracowane już w pierwszej sekcji wystąpienia, takie jak topos dobrodziejstw, *euergesia* (par. 62), czy topos dóbr zewnętrznych, jakim jest oddane wojsko (par. 63).

Wskazaliśmy na ideologiczne uzasadnienie posłużenia się przez Diona mitem o Heraklesie w trzeciej sekcji wystąpienia. Warto jednak odnotować, że legenda Heraklesa/Herkulesa uległa sublimacji i z osiłka walczącego z potworami stał się on patronem cyników wytrwale walczącym z pokusami i przyjemnościami łatwego życia. W ten sposób motyw ideologiczny splótł się u Diona z motywem filozoficznym.

Należy podkreślić jedność i ciągłość kompozycyjną mowy pierwszej: Trajan jest pomazańcem najwyższego króla bogów i ludzi, Zeusa, a sam jest ucieleśnieniem Zeusowego syna, Heraklesa, jako wzoru dla wszystkich władców kochających trud i doskonalenie wewnętrzne. Sylwetka ukochanego syna Zeusa, Heraklesa, spaja całość kompozycyjnie i nadaje mowie koloryt filozoficzny.

Mowa napisana jest w dialekcie attyckim, co znamionuje ogłędę literacką autora. Wprawdzie przypowieść o Heraklesie Dion, jak podkreśla, usłyszał od kapłanki w dialekcie doryckim, ale sam przekazał ją w attyckim. Zabieg wspomnienia o dialekcie doryckim ma na celu dodanie wiarygodności opowieści Diona: w Elidzie czy Arkadii, skąd pochodziła wieszczka, mówiono dialektem doryckim, poza tym dialekt ten był uważany za „słony” (*platys*) i niekulturalny, a wieszczka przedstawiona jest jako kobieta prymitywna, na co wskazuje jej zaniedbany wygląd, rozpuszczone na ramiona kędziory, siermiężne ubranie (par. 53). Dialekt dorycki koresponduje również z szorstkim, nieco gburowatym etosem cyników, co podkreśla praktykowany przez

Diona podczas wygnania *kynikos bios*. Z tej tułaczki wybawił go cesarz Nerwa, ojciec adaptowanego jego drugiego dobroczyńcy – cesarza Trajana. Mowa, choć realizuje toposy przewidziane dla *basilikos logos*, opracowuje je jednak przez pryzmat filozofii cynickiej i stoickiej, a w warstwie ideologicznej jest przypieczętowaniem sprawiedliwej władzy Trajana.



Atena zamyślona

Źródło: Muzeum Akropolu, Ateny.



ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ Α

- (1) φασι ποτε Ἀλεξάνδρῳ τῷ βασιλεῖ τὸν ἀύλητὴν Τιμόθεον τὸ πρῶτον ἐπιδεικνύμενον αὐλῆσαι κατὰ τὸν ἐκείνου τρόπον μάλα ἐμπείρως καὶ μουσικῶς, οὐ μαλακὸν αὐλημα οὐδὲ ἀναβεβλημένον οὐδὲ τῶν πρὸς ἄνεσιν καὶ ῥαθυμίαν ἀγόντων, ἀλλ' αὐτὸν οἶμαι τὸν ὄρθιον τὸν τῆς Ἀθηνᾶς ἐπικαλούμενον νόμον. (2) καὶ τὸν Ἀλέξανδρον εὐθύς ἀναπηδῆσαι πρὸς τὰ ὄπλα τοῖς ἐνθέοις ὁμοίως: οὕτω σφόδρα ἐπαρθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ μέλους τῆς μουσικῆς καὶ τοῦ ῥυθμοῦ τῆς αὐλῆσεως. τὸ δὲ τούτου αἴτιον οὐχ οὕτως ἢ τῆς μουσικῆς δύναμις ὡς ἢ τοῦ βασιλέως διάνοια σύντονος οὔσα καὶ θυμοειδής:
- (3) ἐπεὶ Σαρδανάπαλλον οὐκ ἂν ποτε ἤγειρεν ἐκ τοῦ θαλάμου καὶ παρὰ τῶν γυναικῶν οὐχ ὅπως Τιμόθεος ἢ ἄλλος τις τῶν νεωτέρων, ἀλλ' οὐδὲ Μαρσύας αὐτὸς ἢ Ὀλυμπος: δοκεῖ δ' ἔμοιγε μηδὲ τῆς Ἀθηνᾶς, εἰ δυνατὸν, διεξιούσης τὸν αὐτῆς νόμον ἄψασθαι ποτ' ὀπλων ἐκεῖνος, πολὺ δ' ἂν πρότερον ὀρχήσασθαι ἀναστὰς ἢ φυγεῖν: οὕτως ἀθλίως εἶχεν ὑπὸ ἐξουσίας καὶ τρυφῆς.
- (4) οὐκοῦν καὶ ἡμᾶς εἰκὸς ἐστὶ μὴ χεῖρους ἀνδρὸς αὐλητοῦ γενέσθαι περὶ τὸ ἡμέτερον ἔργον, μηδὲ ἥττον ἀνδρείους καὶ μεγαλόφρονας εὑρεῖν λόγους τῶν ἐκείνου κρουμάτων, (5) ἔτι δὲ μὴ ἓνα τρόπον ἠρμοσμένους, ἀλλὰ τοὺς αὐτοὺς σφοδρούς τε καὶ πράους καὶ πολεμικοὺς ἅμα καὶ εἰρηνικοὺς καὶ νομίμους καὶ τῷ ὄντι βασιλικούς, ἅτε οἶμαι πρὸς ἀνδρεῖον βουλόμενον εἶναι καὶ νόμιμον ἡγεμόνα, πολλοῦ μὲν δεόμενον θάρσους, πολλῆς δὲ καὶ ἐπεικειας. (6) ὁ γοῦν Τιμόθεος, εἰ καθάπερ πολεμικὸν τινα διελθεῖν ἤδει νόμον, οὕτως ἠπίστατο αὐλημα δικαίαν καὶ φρόνιμον καὶ σώφρονα τὴν ψυχὴν καὶ φιλόανθρωπον δυνάμενον παρασχεῖν, μὴ πρὸς ὄπλα ὀρμῶσαν μόνον, ἀλλὰ ἐπὶ τε εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν καὶ θεῶν τιμὰς καὶ ἀνθρώπων



Pierwsza *Mowa o królestwie*

- (1) Opowiadają, że kiedy aulecista Tymoteusz dał swój pierwszy popis gry na flecie przed królem Aleksandrem¹, pokazał wielki talent muzyczny w przystosowaniu swojej gry do usposobienia króla przez wybór melodii. Nie była ona ckliwa ani taka, która prowadziłaby do zmiękczenia charakteru, gnuśności i lenistwa, lecz raczej, wyobrażam sobie, był to dźwięk odnoszący się do imienia Ateny i nikogo innego. (2) Powiadają dalej, że Aleksander natychmiast porwał się z miejsca do oręża, podobny ludziom natchnionym przez bóstwo. Tak silnie powodowały nim tony muzyki i rytm aulosu. Przyczyną zaś tego była nawet nie tyle siła muzyki, ile temperament króla, który był popędliwy i zapalczywy.
- (3) Na przykład taki Sardanapał² nigdy nie porzuciłby komnaty sypialnej i swych kobiet dla gry samego Marsjasza czy Olimposa³, a cóż dopiero dla Tymoteusza czy innego młodszego artysty. Wierzę, że gdyby nawet sama Atena (jeśli byłoby to rzeczą możliwą) zaśpiewała swój hymn dla niego, ten król nigdy nie chwyciłby za broń, bardziej prawdopodobne, że skoczyłby i zatańczył lub wziął nogi za pas. Do tego stopnia nieograniczona potęga i rozpasanie zniszczyły Sardanapała.
- (4) W podobny sposób można byłoby słusznie wymagać ode mnie, abym ja potrafił pokazać własny talent w mojej umiejętności, jak mistrz fletnista może w swojej sztuce. Także ja powinienem znaleźć słowa nie mniej silne od dźwięków wydobytych z jego instrumentu, żeby zachęcić do odwagi i szlachetności. (5) Słowa moje nie są zestawione w jednym nastroju, ale zrazu energiczne, to znów delikatne, jednocześnie wzywają do wojny, jak też mówią o pokoju, posłuszeństwie wobec prawa i są prawdziwie królewskie. Wierzę, że kieruję je do władcy, który nie tylko chce być dzielnym, ale też rządzić zgodnie z prawem, który z jednej strony potrzebuje bardzo wiele odwagi, z drugiej zaś wiele sprawiedliwości⁴.
- (6) Jeśli, na przykład, talent, jaki Tymoteusz miał w wykonywaniu wojowniczej melodii, został zharmonizowany z wiedzą o zasadach kompozycji, to mógł ukształtować duszę sprawiedliwą i rozsądną, powściągli-

ἐπιμέλειαν, τοῦ παντὸς ἂν ἦν ἄξιος Ἀλεξάνδρῳ παρεῖναι τε καὶ ἐπαυλεῖν, οὐ θύοντι μόνον,(7) ἀλλὰ καὶ ἄλλως, ὅποτε ἢ πενθῶν ἀκρίτως τύχοι παρὰ τὴν ἀξίαν καὶ τὸ πρέπον ἢ κολάζων πικρότερον τοῦ νομίμου καὶ ἐπεικοῦς ἢ χαλεπαίνων τοῖς αὐτοῦ φίλοις τε καὶ ἐταίροις ἢ ὑπερορῶν τοὺς θνητούς τε καὶ ἀληθεῖς γονέας.

- (8) ἀλλὰ γὰρ οὐ πᾶσαν ἴασιν οὐδὲ ὠφέλειαν ὀλόκληρον ἡθῶν ἱκανὴ παρασχεῖν ἢ μουσικῆς ἐπιστήμη τε καὶ ἔξις: οὐ γὰρ οὖν, ὡς φησιν ὁ ποιητής,

οὐδ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτό γ' ἔδωκε θεός:

μόνος δὲ ὁ τῶν φρονιμῶν τε καὶ σοφῶν λόγος, οἷοι γεγόνασιν πολλοὶ τῶν πρότερον, ἀνευδής καὶ τέλειος ἡγεμῶν καὶ βοηθὸς εὐπειθοῦς καὶ ἀγαθῆς φύσεως, πρὸς πᾶσαν ἀρετὴν παραμυθούμενός τε καὶ ἄγων ἐμμελῶς.

- (9) τίς ἂν οὖν πρέπουσα καὶ ἀξία φανείη διατριβὴ τῆς σῆς προθυμίας, καὶ πόθεν ἂν εὐροιμεν ἡμεῖς τέλειον οὕτω λόγον, ἄνδρες ἀλήται καὶ αὐτουργοὶ τῆς σοφίας, πόνοις τε καὶ ἔργοις ὅσον δυνάμεθα χαίροντες τὰ πολλὰ, τοὺς δ' αὖ λόγους παρακλήσεως ἔνεκεν φθεγγόμενοι πρὸς αὐτούς καὶ τῶν ἄλλων ἀεὶ τὸν ἐντυγχάνοντα; ὥσπερ οἱ κινοῦντες καὶ μεταφέροντες οὐκ εὐφορον βάρος φθέγγονται τε καὶ ἄδουσιν ἡσυχῇ τὸ ἔργον παραμυθούμενοι, ἐργάται ὄντες, οὐκ ᾠδοὶ τινες οὐδὲ ποιηταὶ μελῶν. (10) πολλοὶ μὲν οὖν κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι καὶ πάντες ἀκοῆς ἄξιοι καὶ θαυμαστὴν ὠφέλειαν ἔχοντες τοῖς μὴ παρέργως ἀκροωμένοις: ἀλλὰ δεῖ τὸν ἐγγύς τε καὶ μάλιστα ἀψόμενον ἀνευρόντας καὶ παρακαλέσαντας Πειθῶ τε καὶ Μούσας καὶ Ἀπόλλωναὺς δυνατὸν προθύμως διελθεῖν.
- (11) φέρε εἴπωμεν τὰ τε ἦθη καὶ τὴν διάθεσιν τοῦ χρηστοῦ βασιλέως, ἐν βραχεῖ περιλαμβάνοντες ὡς ἔνεστιν,

ᾧ ἔδωκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω

σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλεύησιν.

- (12) πάνυ γὰρ οὖν καλῶς σὺν ἄλλοις πλείοσιν Ὅμηρος, ἐμοὶ δοκεῖν, καὶ τοῦτο ἔφη, ὡς οὐχ ἅπαντας παρὰ τοῦ Διὸς ἔχοντας τὸ σκῆπτρον οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ταύτην, ἀλλὰ μόνον τὸν ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπ' ἄλλοις τισὶ

wą i życzliwą, i mógł pobudzić człowieka nie tylko do chwycenia za oręż, ale także do pójścia śladem pokoju i zgody, czci bogów i troski o ludzi. Mógłby Tymoteusz być nieocenionym darem dla Aleksandra, żeby być blisko niego, towarzyszyć mu i akompaniować na flecie nie tylko, gdy ten składał ofiarę, ale i w innych okolicznościach. (7) Kiedy, na przykład, Aleksander dawał upust smutkowi ponad miarę i stosowność, czy też karał gniewniej niż to przyjęte i właściwe, czy srożył się na własnych towarzyszy i przyjaciół, czy też lekceważył zarówno śmiertelnych, co i prawdziwych rodziców⁵.

- (8) Niestety, ani wiedza muzyczna, ani nabyta sprawność w grze na instrumencie nie mogą stanowić wystarczającego lekarstwa ani uzupełnić niedoskonałości charakteru. Zupełnie nie! Jak mówi poeta:

Nawet synów Asklepiosa nie obdarzył tym bóg⁶.

Jedynie słowo ludzi mądrych i rozważnych, których w dawniejszych czasach było wielu, może być przewodnikiem fachowym i doskonałym, pomocnikiem natury uległej i prawej. Słowo może prowadzić ku wszelkiej doskonałości przez operowanie zachętą i wskazówką⁷.

- (9) Jaki temat zatem będzie wyraźnie stosowny i godny człowieka twojej żarliwości i gdzie znajdę słowa niemalże doskonałe, ja, tułacz i samouk w filozofii⁸? Bo przecież uważam za szczęście, że mogę w trudzie i pracy wygłaszać mowy w celu zachęty samego siebie i innych, których spotykam od czasu do czasu⁹? W moim przypadku jest jak w przypadku tych ludzi, którzy w poruszaniu lub przesuwaniu ciężkiego brzemienia omamniają swój wysiłek przez pieśczośliwe śpiewanie czy nucenie melodii – zwyczajnie ciężko pracujący ludzie, którzy nie są bardami ani poetami pieśni. (10) Wiele jednak jest tematów filozofii, a wszystkie godne wysłuchania z uwagą, które dają nadzwyczajną korzyść słuchaczom, pod warunkiem, że ci nie traktują ich jako rzeczy drugorzędnej. Ale skoro znaleźliśmy się wobec naszego słuchacza, który jest gotowy z wielką ochotą dać się porwać naszym słowom, musimy wezwać na pomoc Perswazję, Muzy i Apollona i wykonać nasze zadanie z największym możliwym oddaniem.
- (11) Niech mi zatem wolno będzie przedstawić, jakie są cechy charakteru i usposobienie idealnego króla, krótko wyrażając to, jaki jest:

Jeden król tylko, którego Kronosa syn tajemniczy
Berłem i sądem obdarzył, ażeby królował nad nami¹⁰.

- (12) Wydaje mi się, że Homer zupełnie pięknie i w innych jeszcze wielu miejscach powiedział to, że nie każdy otrzymał swoje berło czy swoją królewską władzę od Zeusa¹¹, ale tylko dobry król. Posiadł ją też nie

δικαίους ἢ τῷ βουλευέσθαι καὶ φροντίζειν ὑπὲρ τῶν ἀρχομένων, οὐχ ὥστε ἀκολασταίνειν καὶ σπαθᾶν, (13) ἀνοίας καὶ ὕβρεως καὶ ὑπερηφανίας καὶ πάσης ἀνομίας ἀποπιμπλάντα ἐξ ἅπαντος αὐτοῦ τὴν ψυχὴν τεταραγμένην ὀργαῖς τε καὶ λύπαις καὶ φόβοις καὶ ἡδοναῖς καὶ παντοίαις ἐπιθυμίαις, ἀλλ' ὡς οἶόν τε προσέχοντα τὸν νοῦν αὐτῷ καὶ τοῖς ὑπηκόοις, νομέα καὶ ποιμένα τῷ ὄντι τῶν λαῶν γιγνόμενον, οὐχ ἐστιάτορα καὶ δαιτυμόνα, ὡς ἔφη τις. ἄλλοις δὲ οὐδὲ καθεδεῖν αὐτὸν ἀξιοῖ δι' ὅλης τῆς νυκτός, ὡς οὐκ οὔσαν αὐτῷ σχολὴν ῥάθυμειν. (14) ταῦτα γὰρ φησι καὶ Ὅμηρος ὁμοίως τοῖς ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ ἀληθέσιν ἀνδράσιν, ὡς οὐδεὶς ποτε πονηρὸς καὶ ἀκόλαστος καὶ φιλοχρήματος οὔτε αὐτὸς ἑαυτοῦ γενέσθαι δυνατὸς ἄρχων οὐδ' ἐγκρατῆς οὔτε τῶν ἄλλων οὐδενός, οὐδ' ἔσται ποτὲ ἐκεῖνος βασιλεὺς, οὐδ' ἂν πάντες φῶσιν Ἕλληνας καὶ βάρβαροι καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες, καὶ μὴ μόνον ἄνθρωποι θαυμάζωσιν αὐτὸν καὶ ὑπακούωσιν, ἀλλ' οἱ τε ὄρνιθες πετόμενοι καὶ τὰ θηρία ἐν τοῖς ὄρεσι μηδὲν ἦττον τῶν ἀνθρώπων συγχωρῆ τε καὶ ποιῆ τὸ προσταττόμενον.

- (15) οὐκοῦν λέγωμεν ὑπὲρ τοῦ καθ' Ὅμηρόν τε καὶ τῆ ἀληθεία βασιλέως: οὗτος γὰρ ὁ λόγος ἀπλῶς λεγόμενος ἄνευ πάσης κολακείας ἢ λοιδορίας αὐτὸς ἀφ' αὐτοῦ τὸν μὲν ὅμοιον τῷ ἀγαθῷ γνωρίζει τε καὶ ἐπαινεῖ, καθ' ὅσον ἐστὶν ἐκείνῳ ὅμοιος, τὸν δὲ ἀνόμοιον ἐξελέγχει τε καὶ ὀνειδίζει. ἔστι δὴ πρῶτον μὲν θεῶν ἐπιμελής καὶ τὸ δαιμόνιον προτιμῶν: (16) οὐ γὰρ δυνατὸν ἄλλῳ τινὶ πεποιθῆναι μᾶλλον τὸν δίκαιον ἄνδρα καὶ ἀγαθὸν ἢ τοῖς δικαιοτάτοις τε καὶ ἀρίστοις θεοῖς. ὅστις δὲ κακὸς ὢν ἠγεῖται ποτε θεοὺς ἀρέσκειν, κατ' αὐτὸ τοῦτο πρῶτον οὐχ ὀσιὸς ἐστίν: (17) ἢ γὰρ ἀνόητον ἢ πονηρὸν νενόμικε τὸ θεῖον. μετὰ δὲ τοὺς θεοὺς ἀνθρώπων ἐπιμελεῖται, τιμῶν μὲν καὶ ἀγαπῶν τοὺς ἀγαθοὺς, κηδόμενος δὲ πάντων. τίς μὲν γὰρ ἀγέλης βοῶν κήδετα μᾶλλον τοῦ νέμοντος; τίς δὲ ποιμνίους ὠφελιμώτερός τε καὶ ἀμείνων ποιμένος; τίς δὲ μᾶλλον φίλιππος τοῦ πλείστων μὲν ἄρχοντος ἵππων, πλείστα δὲ ἀφ' ἵππων ὠφελουμένου; (18) τίνα δὲ εἰκὸς οὗτως εἶναι φιλόανθρωπον ἢ ὅστις πλείστων μὲν ἀνθρώπων ἐγκρατῆς ἐστί, μάλιστα δὲ ὑπὸ ἀνθρώπων θαυμάζεται; δεινὸν γάρ, εἰ οἱ ἄλλοφύλων καὶ ἀγρίων ἄρχοντες θηρίων εὐνοῦστεροι εἶεν τοῖς ἀρχομένοις τοῦ βασιλεύοντος ἀνθρώπων ἡμέρων καὶ ὁμοφύλων. (19) καὶ μέντοι καὶ φιλοῦσι καὶ ἀνέχονται μάλιστα πάντων ἀγέλαι μὲν νομεῖς, ἵπποι δὲ ἠνιόχους; κνηγέται δὲ ὑπὸ κυνῶν φυλάσσονται καὶ ἀγαπῶνται, καὶ

z innego tytułu niż ten, żeby planować i zabiegać o dobro swoich poddanych. Natomiast z pewnością nie po to, żeby stał się rozwiązły, czy został marnotrawcą, (13) napelniając się bezrozumnością, pychą, zuchwalstwem, wszelkim bezprawiem i dopełniając tak ukształtowaną duszę gniewem, bólem, strachem, rozkoszą i wszelkiego rodzaju lubieżnością. Przeciwnie, [otrzymał władzę od Zeusa], żeby jak najlepiej poświęcił uwagę sobie samemu i swoim poddanym, stając się rzeczywiście przewodnikiem i pasterzem swego ludu. Aby nie był niczym gościem i biesiadnikiem, który odchodzi od cudzych stołów, jak ktoś to kiedyś ujął, ale jak ten, kto sam nie kładzie się spać i czuwa przez całą noc, tak, aby nawet w swój własny czas wytchnienia nie przerywać trudów¹². (14) Homer, w zgodzie z wszystkimi innymi mądrymi i pełnymi prawdy mężami, mówi, że nigdy nikt niegodziwy, bezwstydnym i chciwym nie będzie mógł stać się kompetentnym władcą lub panem czy to siebie samego, czy kogokolwiek innego. Taki człowiek nigdy nie będzie królem [naprawdę zasługującym na to miano], choćby uważali go za króla wszyscy Grecy i barbarzyńcy, mężowie i niewiasty, i nie tylko ludzie go podziwiali i byli mu posłuszni, ale i ptaki wysoko latające, i dzikie zwierzęta w górach nie mniej przystawały na jego rządy i wykonywały jego polecenia¹³.

- (15) Niechaj mi wolno będzie powiedzieć o królu tak, jak Homer go sobie wyobraża jako prawdziwego króla. Tego typu mowa wygłoszona z zupełną naturalnością, bez schlebienia i złorzeczenia, sama przez się króla podobnego do dobra rozpoznaje i chwali tak dalece, jak jest on podobny do niego, natomiast tego, który jest niepodobny [do dobrego króla] wydobywa na światło dzienne i gani. Po pierwsze, dobry król oddany jest bogom i troszczy się o niższe istoty boskie. (16) Nie jest bowiem możliwe, żeby dobry i sprawiedliwy mąż mógł pokładać większe zaufanie w jakimkolwiek innym bycie niż w tym najwyższej sprawiedliwości i dobroci, czyli w bogach¹⁴. Ten zaś, kto jest złym człowiekiem i sądzi, że podoba się bogom, już w tym założeniu jest grzeszny, bowiem uznaje, że bóstwo jest głupie albo złe. (17) Zaraz po bogach dobry król dba o swoich obywateli, ceniąc i kochając szlachetnych, a troszcząc się o wszystkich¹⁵. Kto bowiem dba o stado wołów bardziej niż pasterz? Kto dla stada owiec jest lepszy od ich pasterza? Kto jest większym miłośnikiem koni od tego, co zarządza dużym stadem koni i ma z nich największą korzyść? (18) Kto, tak wnioskując, bardziej kocha ludzi niż ten, kto jest władcą największej liczby ludzi i szczególnie jest przez nich podziwiany? Straszna rzeczą byłoby, gdyby ci, co panują nad obcą krwią i dzikimi zwierzętami, życzliwsi byli im niż król, który panuje nad cywilizowanymi ludźmi i [istotami] tej samej krwi, co on sam¹⁶. (19) I dalej, trzody

τὰ ἄλλα οὕτως ἀγαπᾷ τὰ ἀρχόμενα τοὺς ἄρχοντας. (20) πῶς οὖν εἰκὸς τὰ μὲν ἄφρονα καὶ ἀγνώμονα εἰδέναι καὶ φιλεῖν τοὺς ἐπιμελουμένους, τὸ δὲ πάντων συνετώτατον καὶ μάλιστα ἀποδοῦναι χάριν ἐπιστάμενον ἀγνοεῖν καὶ ἐπιβουλεύειν; ἀλλὰ γὰρ ἀνάγκη τὸν ἡμερον καὶ φιλάνθρωπον βασιλέα μὴ μόνον φιλεῖσθαι ὑπ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ ἐρᾶσθαι. ταῦτ' οὖν εἰδὼς καὶ φύσει τοιοῦτος ὢν, ἴλεων καὶ πρᾶον παρέχει τὴν ψυχὴν πᾶσιν, ἅτε πάντας ἡγούμενος εὖνους καὶ φίλους.

- (21) καὶ μὲν δὴ οἶεται δεῖν πλέον ἔχειν διὰ τὴν ἀρχὴν οὐ τῶν χρημάτων οὐδὲ τῶν ἡδονῶν, ἀλλὰ τῆς ἐπιμελείας καὶ τῶν φροντιδῶν: ὥστε καὶ φιλόπονος μᾶλλον ἐστὶν ἢ πολλοὶ τῶν ἄλλων φιλήδονοι καὶ φιλοχρήματοι. ἐπίσταται γὰρ ὅτι αἱ μὲν ἡδοναὶ τοὺς αἰεὶ συνόντας τὰ τε ἄλλα λυμαίνονται καὶ ταχὺ ποιοῦσιν ἀδυνάτους πρὸς αὐτάς, οἱ δὲ πόνοι τὰ τε ἄλλα ὠφελοῦσι καὶ αἰεὶ μᾶλλον παρέχουσι δυναμένους πονεῖν. (22) οὐκοῦν μόνῳ ἔξεστιν αὐτῷ τοὺς μὲν στρατιώτας συστρατιώτας προσεπιεῖν, τοὺς δὲ συνήθεις φίλους, μὴ καταγελῶντα τοῦ ὀνόματος τῆς φιλίας: πατέρα δὲ τῶν πολιτῶν καὶ τῶν ἀρχομένων οὐ λόγῳ κεκληῖσθαι μόνον, ἀλλὰ τοῖς ἔργοις τοῦτο ἐπιδεικνύσθαι: δεσπότης δὲ οὐχ ὅπως τῶν ἐλευθέρων, ἀλλὰ μηδὲ τῶν δούλων χαίρει καλούμενος: (23) βασιλεύειν γὰρ οὐχ αὐτοῦ χάριν οἶεται μᾶλλον ἐνὸς ὄντος ἢ τῶν ἀνθρώπων ἀπάντων. καὶ τοίνυν εὐεργετῶν ἡδέεται πλείω τῶν εὐεργετουμένων, καὶ μόνῃς ταύτης ἐστὶ τῆς ἡδονῆς ἀκόρεστος. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς βασιλείας ἀναγκαῖα νενόμικεν, τὸ τῆς εὐεργεσίας μόνον ἐκούσιόν τε καὶ εὐδαιμον. (24) καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν ἀφειδέστατός ἐστιν, ὡς οὐδέποτε ἐπλειψόντων, κακοῦ δὲ ἥττον αἴτιος γίνεσθαι πέφυκεν ἢ περὶ ὃ ἥλιος τοῦ σκοτούς. ὃν οἱ μὲν ἰδόντες καὶ συγγενόμενοι οὐκ ἐθέλουσιν ἀπολυπεῖν, οἱ δὲ ἀκούοντες ἐπιθυμοῦσιν ἰδεῖν μᾶλλον ἢ παῖδες ἀγνοουμένους πατέρας ἀνευρεῖν. (25) τοῦτον οἱ μὲν πολέμιοι δεδοίκασι καὶ οὐδεὶς ὁμολογεῖ πολέμιος εἶναι, οἱ δὲ φίλοι θαρροῦσιν, καὶ οἱ σφόδρα ἐγγὺς ἡγούνται πάντων ἐν τῷ ἀσφαλεστάτῳ εἶναι. οὗ τάναντία ὑπάρχει τῷ κακῷ, τοὺς μὲν ἐχθροὺς θαρρύνειν, τοὺς δὲ φίλους καὶ τοὺς ἐγγὺς ἐκπλήττειν καὶ φοβεῖν. τῷ γε μὴν ἡμέρῳ καὶ ἀβλαβεῖ τοὺς μὲν προσλιπαροῦντας μετὰ τοῦ πεποιθότος περιγίγνεται βιοῦν: τοὺς δὲ προσιόντας καὶ ὀρώντας οὐκ ἐκπληξίς οὐδὲ φόβος, ἀλλ' αἰδῶς ὑπεισι, πολὺ κρεῖττον καὶ ἰσχυρότερον φόβου: τοὺς μὲν γὰρ

kochają swoich pasterzy i są pasterzom we wszystkim uległe, konie swoich woźniców, psy łowcze strzegą i kochają myśliwych i w ten sam sposób wszelkie inne stworzenie kocha swoich przywódców. (20) Jak zatem byłoby prawdopodobne, żeby bezrozumne i niemądre istoty rozpoznawały i kochały tych, którzy mają o nie staranie, a człowiek ze wszystkich stworzeń najpojętniejszy i wiedzący, jak się odwdziaczyć, postępowałby źle i knuł przeciw swoim dobroczyńcom? W żadnym wypadku nie! Z konieczności łaskawy i ludzki król jest nie tylko uprzejmie traktowany, ale adorowany przez swoich obywateli. I ponieważ jest on tego świadom i ku temu z natury się skłania, okazuje życzliwą i uprzejmą duszę wobec wszystkich, tak dalece, jak uznaje wszystkich za ludzi sobie przychylnych i przyjaciół.

- (21) Dobry król także wierzy, że ze względu na swoją pozycję ma większy udział nie w bogactwie czy przyjemnościach, ale w pracowitej trosce i usilnych staraniach. Stąd jest raczej człowiekiem miłującym trud¹⁷ niż takim, jak wielu innych, którzy miłują rozkosze i majątek. Wie, że rozkosze przynoszą zgubę innym rzeczom, którym towarzyszą i szybko czynią ludzi niezdolnymi do korzystania z tych dóbr, trudy zaś pozostałe dobra wspierają i zawsze czynią ludzi zdolnymi do dawania z siebie więcej. (22) Jemu jednemu zatem wolno zwrócić się do żołnierzy „towarzysze broni”, a zażyłych ludzi nazwać „przyjaciółmi” bez drwiny ze słowa „przyjaźń”. Nie tylko może pozyskać miano „Ojca Obywateli” i podwładnych, ale może tytułu tego dowieść czynami¹⁸. Nie sprawia mu przyjemności tytuł „Pana” nawet w stosunku do niewolników, a cóż dopiero w stosunku do wolnych poddanych. (23) Uważa, że panuje nie przez wzgląd na siebie samego, który jest jednostką, ale przez wzgląd na wszystkich ludzi. I dlatego znajduje większą przyjemność w wyświadczeniu dobrodziejstw od tych, którzy obdarowywani przyjmują je. W tej jednej jedynej przyjemności jest nienasycony. Inne funkcje władzy królewskiej uważa za konieczne, ale wyświadczenie dobrodziejstw za dobrowolne i błogosławione. (24) Udzielając dobrodziejstw, rozdaje bardzo hojną ręką, jakby podejrzewał, że są niewyczerpalne. I przecież nie jest przyczyną tego, co przynosi szkodę, podobnie jak słońce nie jest przyczyną cienia. Ludzie, którzy go zobaczyli i z nim obcuja, nie chcą go opuścić, ci natomiast, którzy znają go tylko ze słyszenia, pragną zobaczyć go bardziej, niż dzieci pragną odkryć nieznanych ojców. (25) Wrogowie się go boją i nikt nie przyznaje, że chce zostać jego wrogiem. Jego przyjaciół wypełnia odwaga, a ci, którzy są nadzwyczaj blisko niego, uważają się za najbezpieczniejszych ze wszystkich ludzi. Ci, którzy zostają doprowadzeni przed jego oblicze i widzą go, nie odczuwają zamieszania ani strachu, lecz rodzi się w ich sercach respekt o wiele silniejszy i potęż-

φοβουμένους ανάγκη μισεῖν καὶ ἀποδρᾶναι θέλειν, τοὺς δὲ αἰδουμένους παραμένειν καὶ θαυμάζειν.

(26) τὴν μὲν οὖν ἀπλότητα καὶ τὴν ἀλήθειαν ἡγεῖται βασιλικὸν καὶ φρόνιμον, τὴν δὲ πανουργίαν καὶ τὴν ἀπάτην ἀνόητον καὶ δουλοπρεπές, ὁρῶν ὅτι καὶ τῶν θηρίων τὰ δειλότατα καὶ ἀγεννέστατα, ψεύδεται πάντων μάλιστα καὶ ἐξαπατᾷ.

(27) φιλότιμος δὲ ὢν τὴν φύσιν καὶ εἰδὼς ὅτι τοὺς ἀγαθοὺς πεφύκασιν οἱ ἄνθρωποι τιμᾶν, ἤττον ἐλπίζει τιμᾶσθαι ἂν ὑπὸ ἀκόντων ἢ παρὰ μισούντων φιλίας τυγχάνειν.

καὶ πολεμικὸς μὲν οὕτως ἐστὶν ὥστ' ἐπ' αὐτῷ εἶναι τὸ πολεμεῖν, εἰρηλικὸς δὲ οὕτως ὡς μηδὲν ἀξιόμαχον αὐτῷ λείπεσθαι. καὶ γὰρ διὰ καὶ τότε οἶδεν, ὅτι τοῖς κάλλιστα πολεμεῖν παρεσκευασμένοις, τοῦτοις μάλιστα ἐξεστὶν εἰρήνην ἄγειν.

(28) φιλέταιρος δὲ καὶ φιλοπολίτης καὶ φιλοστρατιώτης ὁμοίως πέφυκεν: ὅστις μὲν γὰρ ὑπερόπτης τῶν στρατευομένων καὶ οὐδεπώποτε ἢ σπανίως ἐώρακε τοὺς ὑπὲρ τῆς ἀρχῆς κινδυνεύοντας καὶ πονοῦντας, τὸν δὲ ἀνόητον καὶ ἄνοπλον ὄχλον διατελεῖ θωπεύων, ὁμοίων γε πέπονθε καθάπερ εἰ ποιμὴν τοὺς συμφυλάττοντας αὐτῷ ἀγνοοῖ καὶ μῆτε τροφήν αὐτοῖς ὀρέγει μῆτε συναγρυπνήσειέ ποτε φυλάττουσιν: οὗτος γὰρ οὐ τὰ θηρία μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς κύννας ἀναπειθεὶ μὴ ἀπέχεσθαι τῆς ποιμνῆς. (29) ὅστις δὲ τοὺς μὲν στρατιώτας διαθρύπτει, μῆτε γυμνάζων μῆτε πονεῖν παρακελευόμενος, τῶν δὲ ἄλλων ἀνθρώπων ἡμέλησεν, ὁμοίος ἐστὶ κυβερνήτη τοὺς μὲν ναύτας διαφθεῖροντι πλησμονῆτε καὶ ὕπνω δι' ἡμέρας, τῶν δ' ἐπιβατῶν καὶ τῆς νεῶς ἀπολλυμένης οὐδὲν φροντίζοντι. (30) εἰ δὲ τις πρὸς μὲν ταῦτα ἔχει μετριῶς, τοὺς δὲ πλησίον αὐτῷ καὶ φίλους καλουμένους ἀτιμάζει τε καὶ μὴ σκοποῖ τοῦτο, ὅπως δόξουσι μακάριοι καὶ ζηλωτοὶ πᾶσι, λανθάνει προδότης αὐτοῦ καὶ τῆς ἀρχῆς γιγνόμενος, τοὺς μὲν ὄντας φίλους ἀθύμους ποιῶν, τῶν δὲ ἄλλων μηδένα ἐπιθυμεῖν τῆς αὐτοῦ φιλίας, ἀποστερῶν δ' ἑαυτὸν τοῦ καλλίστου καὶ ὠφελιμωτάτου κτήματος φιλίας. (31) τίς μὲν γὰρ ἀοκνότερος πονεῖν, ὅταν τοῦτου καιρὸς ᾗ, φίλου; τίς δὲ συγκαίρειν ἐτοιμότερος ἐν ταῖς εὐτυχίαις; ὁ παρὰ τίνος δὲ ἔπαινος ἡδίων ἢ τῶν φίλων; παρὰ τίνος δὲ τάληθές ἀλυπότερον; τίς δὲ φρουρά, ποῖα δὲ ἐρύματα, ποῖα δὲ ὅπλα βεβαιότερα καὶ κρείττω τῆς ἀπὸ τῶν εὐνοούντων φυλακῆς; (32) ὀπόσους γὰρ ἂν τις ἦ κεκτημένος ἐταίρους, τοσοῦτοις μὲν ὀφθαλμοῖς ἄ

niejszy od strachu. Albowiem ci, którzy się boją, z konieczności nienawidzą i chcą uciekać, ci zaś, którzy odczuwają respekt, pozostają i podziwiają.

- (26) Uważa on, że szczerść i prawda są przymiotami stosownymi dla króla i człowieka roztropnego, podczas gdy podstęp i fałsz są dla głupców i niewolników. Obserwuje, że podobnie wśród dzikich zwierząt te, które są najbardziej płochliwe i najbardziej podłe, oszukują i zwodzą całą resztę¹⁹.
- (27) Chociaż z natury pragnie zaszczytów i ma świadomość, że dobrych z natury ludzie obdarzają czcią, mniej spodziewa się doznawać zaszczytu ze strony ludzi niechętnych, niż zyskać przyjaźń tych, którzy go nienawidzą.

Wojowniczy jest tak, że w jego naturze leży walka, kocha zaś pokój do tego stopnia, że nie odczuwa braku niczego wartego walki. Poza tym wie i to, że tym, którzy najlepiej przygotowali wojnę, szczególnie jest dane pędzić życie w pokoju²⁰.

- (28) Dobry król z natury kocha swoich towarzyszy, obywateli²¹ i żołnierzy²². Ten bowiem, kto pogardza żołnierzami i nigdy lub rzadko widuje narażających życie w obronie królestwa i cierpiących, a przeciwnie – pędzi życie pochlebiając niepożytecznemu i niezobowiązanemu do służby wojskowej tłumowi, podobny jest do pasterza, nie znającego tych, którzy pomagają mu trzymać straż i nie proponuje im strawy ani nie czuwa nigdy ze stróżującymi. Taki człowiek zachęca nie tylko dzikie zwierzęta, ale nawet własne psy, żeby zapolowały na owce. (29) Ten znów, kto zbyt pobłaża swoim żołnierzom, nie musztrując ich i nie zachęcając, żeby się trudzili, a równocześnie zaniedbuje pozostałych ludzi, podobny jest do kapitana okrętu, gubiącego własnych żeglarzy nadmiarem jedzenia i snem w ciągu dnia i nie myśli zupełnie o swoich pasażerach i okręcie prowadzonym na zgubę. (30) Jeśli ktoś zna miarę w tych dwóch rzeczach, ale nie szanuje ludzi ze swojego najbliższego otoczenia i tych, którzy nazywają się jego przyjaciółmi, a także nie ma na względzie, żeby wszyscy ich uważali za szczęśliwych i godnych zazdrości²³, skrycie staje się zdrajcą samego siebie i swojego królestwa. Czyni on tych, którzy są jego przyjaciółmi ludźmi małego ducha i sprawia, że żaden człowiek nie pragnie jego przyjaźni, tym samym pozbawiając siebie samego najlepszego i najużyteczniejszego nabytku, jakim jest przyjaźń. (31) Któż bowiem bardziej niż przyjaciel bez chwili wahania trudzi się, kiedy nadejdzie stosowny po temu czas? Kto bardziej jest gotowy cieszyć się razem z nami w szczęśliwych chwilach? Czyja pochwała jest słodsza niż wygłoszona przez przyjaciół? Z czyjej strony prawda najmniej wywołuje cierpienia? Jaka straż, jaka obrona, jakie pancerze są mocniejsze i skuteczniejsze niż obrona lojalnych przyjaciół? (32) Ten, kto zyska wielu

βούλεται ὀρᾶ, τοσαύταις δὲ ἀκοαῖς ἃ δεῖ ἀκούει, τοσαύταις δὲ διανοίαις διανοεῖται περὶ τῶν συμφερόντων. διαφέρει γὰρ οὐδὲν ἢ εἰ τῷ θεῷ ἐν σῶμα ἔχοντι πολλὰς ψυχὰς ἔδωκεν ἀπάσας ὑπὲρ ἐκείνου προνοουμένας.

(33) ἵνα δὲ τὰ πολλὰ ἀφεις εἶπω τὸ φανερώτατον σημεῖον, οὗτός ἐστιν ὁ χρηστός βασιλεὺς, ὃν οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες οὐκ αἰσχύνονται ἐπαινοῦντες οὔτε τὸν παρόντα χρόνον οὔτε τὸν ὑστερον. καὶ μέντοι καὶ αὐτὸς οὐ τὸν παρὰ τῶν βαναύσων καὶ ἀγοραίων ἀγαπᾷ ἐπαινον, ἀλλὰ τὸν παρὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ γενναίων, οἷς οὐκ ἄξιον ζῆν ψευσαμένοις. (34) τίς οὖν οὐκ ἂν μακαρίσειε τὸν τοιοῦτον ἄνδρα τε καὶ βίον; πόθεν δὲ οὐκ ἂν ἔλθοιεν ἐπ' ἐκείνον ὀψόμενοι τε αὐτὸν καὶ ἀπολαύσοντες τῆς καλῆς διανοίας καὶ ἀγαθῆς; τί μὲν σεμνότερον θέαμα γενναίου καὶ φιλοπόνου πόνου βασιλέως; τί δὲ ἡδιον ἡμέρου καὶ προσφιλοῦς, πάντας μὲν εὖ ποιεῖν ἐπιθυμοῦντος, ἅπαντας δὲ δυναμένου; (35) τί δὲ λυσιτελέστερον ἴσου καὶ δικαίου; τίνος μὲν γὰρ ὁ βίος ἀσφαλέστερος ἢ ὃν πάντες ὁμοίως φυλάττουσιν; τίνος δὲ ἡδίων ἢ τοῦ μηδένα ἐχθρὸν ἡγουμένου; τίνος δὲ ἀλυπότερος ἢ τοῦ μηδὲν ἔχοντος αὐτὸν αἰτιάσασθαι; τίς δὲ εὐτυχέστερος ἐκείνου τοῦ ἀνδρός, ὅστις ἀγαθὸς ὢν οὐδένα λανθάνει;

(36) ἐγὼ μὲν οὖν ἀπλῶς εἶπον τὰ περὶ τὸν ἀγαθὸν βασιλέα. τούτων δὲ εἴ τι φαίνεται προσήκειν σοι, μακάριος μὲν αὐτὸς τῆς εὐγνώμονος καὶ ἀγαθῆς φύσεως, μακάριοι δὲ ἡμεῖς οἱ συμμετέχοντες.

(37) μετὰ δὲ τὸν νῦν εἰρημένον λόγον ἐγὼ μὲν ἐπεθύμουν διελθεῖν περὶ τοῦ μεγίστου καὶ πρώτου βασιλέως καὶ ἄρχοντος, ὃν χρῆ μιμουμένους ἀεὶ τοὺς θνητοὺς καὶ τὰ τῶν θνητῶν διέποντας ἐπιμελεῖσθαι, πρὸς ἐκείνον ὡς δυνατόν ἐστιν εὐθύνοντας καὶ ἀφομοιοῦντας τὸν αὐτῶν τρόπον. (38) διὰ τοῦτο γὰρ καὶ Ὅμηρος διοτρεφῆας εἶναι φησι τοὺς ἀληθῶς βασιλέας καὶ Διὶ τὴν βουλήν ὁμοίους, καὶ τὸν Μίνω, μεγίστην ἔχοντα δόξαν ἐπὶ δικαιοσύνη, τοῦ Διὸς ὁμιλητὴν ἔφη γενέσθαι. καὶ σχεδὸν ὅσοι πάποτε ἐν Ἑλλήσιν ἢ βαρβάρους γεγόνασι βασιλεῖς οὐκ ἀνάξιοι τυγχάνειν ταύτης τῆς προσηγορίας, τοῦ θεοῦ τούτου μαθητὰς τε καὶ ζηλωτὰς ὁ λόγος αὐτοὺς ἀποφαίνεται. (39) Ζεὺς γὰρ μόνος θεῶν πατὴρ καὶ βασιλεὺς ἐπονομάζεται καὶ Πολιεὺς καὶ Φιλίος τε καὶ Ἐταιρεῖος καὶ Ὀμόγνιος, πρὸς δὲ τούτοις Ἰκέσιός τε καὶ Φύξιος καὶ Ξένιος καὶ μυρίας ἄλλας ἐπικλήσεις, πάσας ἀγαθὰς καὶ ἀγαθῶν αἰτίας: (40) βασιλεὺς μὲν κατὰ τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν δύναμιν ὀνομασμένος, πατὴρ δὲ

przyjaciół, może widzieć tyloma oczyma, iloma zechce, słyszeć tyloma uszami, iloma potrzeba, myśleć tyloma rozumami, ilu wymaga sprawa. Nie ma bowiem żadnej różnicy między takim człowiekiem a tym, któremu bóg dał wprawdzie jedno ciało, ale wiele dusz o nie dbających.

- (33) Ale pomnę wiele szczegółów i dam najbardziej oczywistą ocenę prawdziwego króla: jest on tym, którego wszyscy mężowie nie wstydzą się chwalić nie tylko w ciągu jego życia, ale nawet w przyszłości. Tym bardziej że on sam nie pragnie pochwały ze strony prostaków i próżniaków na rynku, lecz ze strony ludzi wolnych i szlachetnych, którzy wybraliby raczej śmierć niż życie w kłamstwie. (34) Któż zatem nie uważałby takiego męża i takiego życia za błogosławione²⁴? Z jak odległych lądów nie przyszliby ludzie, aby go zobaczyć i aby mieć przyjemność obcowania z charakterem tak szlachetnym i prawym? Jakiż może być zacniejszy widok niż szlachetny i łaskawy władca, który pragnie służyć wszystkim i posiada moc, aby tak czynić? (35) Co jest korzystniejsze niż godziwy i sprawiedliwy król? Czyje życie jest bezpieczniejsze niż tego, którego wszyscy podobnie strzegą? Czyje życie jest słodsze niż tego, który nie uważa nikogo za wroga? Czyje życie jest mniej pozbawione troski niż tego, kto nie ma powodu, aby obwiniać samego siebie? Kto jest szczęśliwszy niż ten mąż, którego dobroć jest znana wszystkim?
- (36) Powiedziałem o tym, co odnosi się po prostu do dobrego króla. Jeżeli wydaje ci się, że dotyczy to ciebie²⁵, jesteś szczęśliwy z racji natury roztropnej i szlachetnej, i szczęśliwi jesteśmy my, którzy podzielamy twoje szczęście.
- (37) Moim celem było, po skończeniu opisu dobrego króla, przedyskutować z kolei kwestię najwyższego króla i władcy, którego zawsze my, śmiertelnicy, i ci, którzy zarządzają sprawami śmiertelników, powinni starać się naśladować w wykonywaniu swoich obowiązków, kierując się i dostosowując swoje drogi tak dalece jak to tylko możliwe do jego wzoru. (38) Rzeczywiście, jest to powód, dla którego Homer nazywa prawdziwych królów „żywionymi przez Zeusa”²⁶ i „podobnymi do Zeusa w radzie”²⁷, a Minosa, cieszącego się największą sławą z powodu sprawiedliwości, uznaje za druha Zeusowego²⁸. I rzeczywiście jest jasne, że praktycznie wszyscy królowie u Greków czy u barbarzyńców, którzy pokazali swą wartość, zasługując na ten tytuł, byli uczniami i gorliwymi naśladowcami tego boga²⁹. (39) Zeus jedyny pośród bogów nazywa się „Ojcem” i „Królem”, „Opiekunem Miast”, „Opiekunem Przyjaciół i Towarzyszy”, „Strażnikiem Pokrewieństwa”, a także „Opiekunem Błagalników”, „Bogiem Schronienia” i „Bogiem Gościnności”³⁰. Te i inne jego niezliczone przydomki oznaczają boskość i jej źródło. (40) Jest nazywany „Królem”, ponieważ jego dominium jest potęgą, „Ojcem”, my-

οἶμαι διὰ τε τὴν κηδεμονίαν καὶ τὸ πρᾶον, Πολιεὺς δὲ κατὰ τὸν νόμον καὶ τὸ κοινὸν ὄφελος, Ὀμόγνιος δὲ διὰ τὴν τοῦ γένους κοινωνίαν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις, Φίλιος δὲ καὶ Ἐταιρεῖος, ὅτι πάντας ἀνθρώπους ξυνάγει καὶ βούλεται εἶναι ἀλλήλοις φίλους, ἐχθρὸν δὲ ἢ πολέμιον μηδένα, (41) Ἰκέσιος δὲ ὡς ἂν ἐπήκοός τε καὶ ἴλεως τοῖς δεομένοις, Φύξιος δὲ διὰ τὴν τῶν κακῶν ἀπόφυξιν, Ξένιος δέ, ὅτι καὶ τοῦτο ἀρχὴ φιλίας, μηδὲ τῶν ξένων ἀμελεῖν μηδὲ ἀλλότριον ἡγεῖσθαι μηδένα ἀνθρώπων, Κτήσιος δὲ καὶ Ἐπικάρπιος, ἅτε τῶν καρπῶν αἴτιος καὶ δοτὴρ πλοῦτου καὶ κτήσεως, οὐ πενίας οὐδὲ ἀπορίας, ὡς εὐθὺς ἀπάσας ταύτας δεόν ἐπεσθαι τὰς δυνάμεις τῇ τοῦ βασιλέως δυνάμει τε καὶ κλήσει.

- (42) καλὸν οὖν εἰπεῖν ὑπὲρ τῶν ὅλων τῆς διοικήσεως ὁποῖόν γε τὸ ζῦμπαν αὐτὸ τε εὐδαιμον καὶ σοφὸν ἀεὶ διαπορεύεται τὸν ἄπειρον αἰῶνα συνεχῶς ἐν ἀπείροις περιόδοις μετὰ ψυχῆς τε ἀγαθῆς καὶ δαίμονος ὁμοίου καὶ προνοίας καὶ ἀρχῆς τῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀρίστης, ἡμᾶς τε ὁμοίους παρέχεται, κατὰ φύσιν κοινὴν τὴν αὐτοῦ καὶ τὴν ἡμετέραν ὑφ' ἐνὶ θεσμῷ καὶ νόμῳ κεκοσμημένους καὶ τῆς αὐτῆς μετέχοντας πολιτείας. (43) ἦν ὁ μὲν τιμῶν καὶ φυλάττων καὶ μηδὲν ἐναντίον πράττων νόμιμος καὶ θεοφιλὴς καὶ κόσμιος, ὁ δὲ ταραττων ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ καὶ παραβαίνων καὶ ἀγνοῶν ἄνομος καὶ ἄκοσμος, ὁμοίως μὲν ιδιώτης, ὁμοίως δὲ καὶ ἄρχων ὀνομαζόμενος: πολὺ δὲ μείζων καὶ φανερωτέρα πᾶσιν ἢ παρὰ τοῦ ἄρχοντος πλημμέλεια. (44) ὥσπερ οὖν ὅσοι στρατηγοὶ τε καὶ ἄρχοντες στρατοπέδων καὶ πόλεων καὶ ἐθνῶν, ὅστις ἂν τὸν σὸν μάλιστα μιμῆται τρόπον καὶ τοῖς σοῖς ἦθεσιν ὅμοιον αὐτὸν ὡς δυνατὸν φαίνεται παρέχων, οὗτος ἂν εἴη σοὶ πάντων ἐταιρότατος καὶ προσφιλέστατος: εἰ δὲ τις ἐναντίος καὶ ἀνόμιος γίνοιτο, δικαίως ἂν τυγχάνοι μέμψεώς τε καὶ ἀτιμίας καὶ αὐτῆς γε τῆς ἀρχῆς ταχὺ παυθεὶς παραχωρήσειεν ἑτέροις ἀμεινοσί τε καὶ ἄμεινον δυναμένοις διοικεῖν: (45) οὕτω δὲ καὶ τῶν βασιλέων, ἅτε οἶμαι παρὰ τοῦ Διὸς ἐχόντων τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐπιτροπήν, ὅς μὲν ἂν πρὸς ἐκεῖνον βλέπων πρὸς τὸν τοῦ Διὸς νόμον τε καὶ θεσμὸν κοσμηῖ καὶ ἄρχῃ δικαίως τε καὶ καλῶς, ἀγαθῆς τυγχάνει μοίρας καὶ τέλους εὐτυχοῦς: (46) ὅς δ' ἂν παραβῆ καὶ ἀτιμάσῃ τὸν ἐπιτρέψαντα ἢ δόντα τὴν δωρεὰν ταύτην, οὐδὲν ἀπώνατο τῆς πολλῆς ἐξουσίας καὶ δυνάμεως ἢ τοσοῦτον μόνον ὅσον φανερὸς πᾶσι γενέσθαι τοῖς καθ' αὐτὸν καὶ τοῖς ὑστερον πονηρὸς καὶ ἀκόλαστος ὢν, τὸν μυθευόμενον

śle, ze względu na troskliwość i łagodność, „Opiekunem Miast”, dlatego że stoi na straży prawa i wspólnego dobra, „Strażnikiem Pokrewieństwa” z powodu węzłów łączących królestwo bogów i ludzi, „Opiekunem Przyjaciół i Towarzyszy”, ponieważ wszystkich ludzi jednoczy i chce, aby wszyscy byli wzajemnie dla siebie przyjaciółmi, a nikt nikomu wrogiem czy nieprzyjacielem, (41) „Opiekunem Błagalników” jako ten, który wysłuchuje prośb i jest łaskawy wobec tych, którzy proszą, „Bogiem Schronienia”, ponieważ daje schronienie przed złem, „Opiekunem Gościnności”, ponieważ to jest zasadą przyjaźni, żeby ani nie zaniedbywać gości, ani nie uważać nikogo z ludzi za obcego, „Bogiem Bogactwa i Dostatku”, ponieważ jest przyczyną zbiorów i dawcą bogactwa i majątku, a nie biedy ani niedostatku. Ze względu na te wszystkie funkcje trzeba uznać jego królewską moc i tytuły.

- (42) Piękną jest rzeczą powiedzieć na temat zarządzania całością świata, w jaki sposób osiąga on jedność szczęśliwą i mądrą przez nieskończoną wieczność, w nieskończonych cyklach bez przerwy, prowadzony przez szczęśliwy los i przez siłę podobną boskiej, opatrność i władzę najsprawiedliwszą i najlepszą. Piękną jest rzeczą powiedzieć, w jaki sposób [bóg] czyni nas równymi sobie ze względu na wspólną naturę jego i naszą, i jak jesteśmy podporządkowani jednemu prawu boskiemu i uczestniczymy w jednej i tej samej społeczności³¹. (43) Ten, który czci i strzeże tej społeczności, i nie czyni nic jej przeciwnego, jest w zgodzie z prawem, miły bogom i uczciwy. Ten natomiast, który wywołuje zamęt tak dalece, jak to tylko jest możliwe, i łamie porządek, bezrozumny, ten jest nieprawy i zuchwały³², czy to zwany człowiekiem prywatnym, czy władcą, chociaż wykroczenia panującego są o wiele większe i bardziej oczywiste dla wszystkich. (44) Przeto z tych, którzy są wodzami i dowódcami legionów, miast i prowincji, ten, który najbardziej naśladuje twój charakter i pokazuje podobne, jak tylko to możliwe, do twoich zwyczajów, ten może być twoim najbardziej zaufanym towarzyszem i przyjacielem. Natomiast tego, który pokazuje coś przeciwnego i brak mu przystosowania, słusznie mogą spotkać zarzuty i pozbawienie czci, i ze swego urzędu szybko zostanie usunięty, otwierając drogę lepszym ludziom, lepiej wykwalifikowanym do sprawowania władzy. (45) Podobnie wśród królów, ponieważ oni – jak myślę, otrzymali swoją potęgę i swoje stanowisko od Zeusa, tego, który baczy na boskie prawo Zeusa, rządzi sprawiedliwie i zgodnie z prawem i zarządzeniami Zeusa, spotyka dobra moją i szczęśliwy koniec. (46) Ten zaś, który błądzi i nie czci boga, który powierzył mu urząd i dał mu tak wielki dar, otrzymuje nie inną odpłatę z jego wielkiego autorytetu i siły niż mianowicie taką: sam pokazał wobec wszystkich ludzi czasów własnych i następnych pokoleń, że jest czło-

Φαέθοντος ἀναπληρώσας πότμον, ἄτε ἰσχυροῦ καὶ θείου παρὰ μοῖραν ἐπιβὰς ἄρματος, οὐχ ἱκανὸς ὢν ἠνίοχος.

(47) λέγει δὲ καὶ Ὅμηρος ὧδέ πως:

ὄς μὲν ἀπηνῆς αὐτὸς ἔη καὶ ἀπηνέα εἰδῆ,
τῷ δὲ καταρῶνται πάντες βροτοὶ ἄλγέ ὀπίσσω
ζῶῳ, ἀτὰρ τεθνεῶτι γ' ἐφεμιόωνται ἅπαντες:
ὄς δ' ἂν ἀμύμων αὐτὸς ἔη καὶ ἀμύμονα εἰδῆ,
τοῦ μέντοι κλέος εὐρὺ διὰ ξεῖνοι φορέουσι
πάντας ἐπ' ἀνθρώπους, πολλοὶ τέ μιν ἐσθλὸν ἔειπον.

(48) τὸ μὲν οὖν ἐμόν, ὅπερ ἔφην, ἥδιστα καὶ προθυμότεα τοῦτον εἵποιμ' ἂν τὸν λόγον, τὸν ὑπὲρ τοῦ Διὸς καὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως. ἐπεὶ δὲ πλείων ἐστὶ τοῦ καιροῦ τοῦ παρόντος καὶ δεόμενος ἀποδείξεων ἀκριβεστέρων, αὐθὶς ποτε ἴσως γένοιτ' ἂν σχολὴ διελεῖν αὐτόν. (49) εἰ δ' ἄρα μῦθον ἐθέλοις τινὰ ἀκοῦσαι, μᾶλλον δὲ ἱερὸν καὶ ὑγιῆ λόγον σχήματι μῦθου λεγόμενον, τυχὸν οὐκ ἄτοπὸς σοι φανήσεται νῦν τε καὶ ὕστερον ἐνθυμουμένῳ κατὰ σαστὸν ὃν ἐγὼ ποτε ἤκουσα γυναικὸς Ἥλειας ἢ Ἀρκαδίας ὑπὲρ Ἡρακλέους διηγουμένης.

(50) ὡς γὰρ ἔτυχον ἐν τῇ φυγῇ ποτε ἀλώμενος: καὶ πολλὴν γε χάριν οἶδα τοῖς θεοῖς, ὅτι με οὐκ εἶασαν θεατὴν γενέσθαι πολλῶν καὶ ἀδίκων πραγμάτων: ἐπήειν δ' οὖν ὡς ἐδυνάμην πλείστην γῆν ἐν ἀγύρτου σχήματι καὶ στολῇ, τοῦτο μὲν παρ' Ἑλλήνας, τοῦτο δὲ παρὰ βαρβάρους,

αἰτίζων ἀκόλους, οὐκ ἄορας οὐδὲ λέβητας.

(51) καὶ δὴ ποτε ἀφικόμενος εἰς Πελοπόννησον ταῖς μὲν πόλεσιν οὐ πάνυ προσήειν, περὶ δὲ τὴν χώραν διέτριβον, ἄτε πολλὴν ἱστορίαν ἔχουσαν, νομεῦσι καὶ κνηγέταις, γενναίοις τε καὶ ἀπλοῖς ἤθεσιν, ἐπιμιγνύμενος. (52) καὶ δὴ βαδίζων ὡς ἀφ' Ἡραίας εἰς Πῖσαν παρὰ τὸν Ἀλφειὸν μέχρι μὲν τινος ἐπετύχανον τῆς ὁδοῦ, μεταξύ δὲ εἰς ὕλην τινὰ καὶ δυσχωρίαν ἐμπεσὼν καὶ πλείους ἀτραποὺς ἐπὶ βουκόλι' ἄττα καὶ ποιμένας φερούσας, οὐδενὶ συναντῶν οὐδὲ δυνάμενος ἐρέσθαι, διαμαρτάνω τε καὶ ἐπλανώμην μεσημβρία σταθερᾷ. ἰδὼν οὖν ἐπὶ ὑψηλῷ τινὶ δρυῶν συστροφὴν οἶον ἄλλος, φλόγμην ὡς ἀποψόμενος ἐντεῦθεν ὁδὸν τινὰ ἢ οἰκίαν. (53) καταλαμβάνω οὖν λίθους τέ τινας εἰκῆ ξυγκειμένους καὶ δέρματα ἱερῶν κρεμάμενα καὶ ρόπαλα καὶ βακτηρίας, νομέων τινῶν ἀναθήματα, ὡς ἐφαίνετο, ὀλίγον δὲ

wiekem niegodziwym i niezdyscyplinowanym, ilustrując opowieść o losie Faetona, który wstąpił na zaprzęg konny potężny i boski, nie będąc wystarczająco dobrym woźnicą. Powiada zaś Homer o tym tak:

- (47) A kto twardego jest serca, czy twardym być się wydaje,
Tego przeklina wszelki człek i nieszczęścia mu życzy
Czas żywota, a wszyscy po śmierci też mu złorzeczą.
Aliści, kto jest bez skazy i prawym być się wydaje,
Tego chwałę szeroko wędrowne bractwo rozniesie
Po wszystkich ludziach, a mnogie rzesze szlachetnym go nazwą³³.
- (48) Ze swej strony, jak powiedziałem, byłbym bardzo szczęśliwy i skory do wygłoszenia mowy na ten temat: o Zeusie i całym wszechświecie. Ale z pewnością więcej czasu na to potrzeba niż ten, który mamy obecnie do dyspozycji i którego odczuwamy brak, aby przedstawić najbardziej trafne do tego dowody. Może kiedyś w przyszłości znajdzie się więcej czasu, aby opracować temat raz jeszcze. (49) Ale jeśli ty chciałbyś usłyszeć mit, czy raczej świętą i zbawienną przypowieść, skonstruowaną według zasady mitu³⁴, może ta, którą ja kiedyś słyszałem od starej kobiety z Elidy czy Arkadii na temat Heraklesa, nie wyda ci się nie na miejscu, czy to obecnie, czy w przyszłości, kiedy sam się nad nią zastanowisz.
- (50) Zdarzyło się, że kiedy byłem tułaczem i żywiłem wielką wdzięczność do bogów, że oszczędzili mi być widzem aktów niesprawiedliwości³⁵, odwiedziłem, ile tylko zdołałem, ziem w wygładzie i szacie włóczęgi, przebywając zarówno wśród Hellenów, jak i barbarzyńców
- Aby wyżebrać ogryzki! Boć nie dla niego są miecze,
Ani sagany!³⁶
- (51) W końcu przybyłem na Peloponez, trzymając się raczej z dala od miast, spędzałem czas w krainie, która miała bogatą historię, obracając się w towarzystwie pasterzy i myśliwych, szlachetnie urodzonych i prostych ludzi. (52) I kiedy szedłem powoli od Herei do Pizy³⁷, wzdłuż Alfejonu, póki prowadziła tamtędy jakaś droga, trafiłem do pewnego lasu i dzikiej krainy, gdzie prowadziło wiele ścieżek dla trzody i pasterzy. Nie spotkałem nikogo i nie mogłem zapytać o drogę, całkiem zbłądziłem i błąkałem się w samo południe. Nagle zobaczyłem na jakiejś wyżynie gęstwinę dębów, które wyglądały jak święty gaj. Ruszyłem więc, żeby sprawdzić, czy stamtąd prowadzi jakaś droga, czy może jest domostwo. (53) Znalazłem kamienie niedbale razem ułożone, rozwieszono skóry zwierząt ofiarnych, kije, laski, jak się wydawało, dary wotywno jakichś pasterzy

ἀπωτέρω καθημένην γυναῖκα ἰσχυρὰν καὶ μεγάλην, τῆδὲ ἡλικία
 πρεσβυτέραν, τὰ μὲν ἄλλα ἄγροικον στολὴν ἔχουσαν, πλοκάμους δὲ
 τινὰς πολιοὺς καθέϊτο. (54) ταύτην ἕκαστα ἀνηρώτων. ἡ δὲ πάνυ
 πράως καὶ φιλοφρόνως δωρίζουσα τῇ φωνῇ τὸν τε τόπον ἔφραζεν ὡς
 Ἡρακλέους ἱερὸς εἶη, καὶ περὶ αὐτῆς, ὅτι παῖδα ἔχει ποιμένα καὶ
 πολλάκις αὐτὴ νέμοι τὰ πρόβατα: ἔχειν δὲ μαντικὴν ἐκ μητρὸς θεῶν
 δεδομένην, χρῆσθαι δὲ αὐτῇ τοὺς τε νομέας πάντας τοὺς πλησίον καὶ
 τοὺς γεωργοὺς ὑπὲρ καρπῶν καὶ βοσκημάτων γενέσεως καὶ σωτηρίας.
 (55) καὶ σὺ δὲ ἐλήλυθας, ἔφη, οὐκ ἄνευ θείας τύχης εἰς τόνδε τὸν
 τόπον: οὐ γὰρ ἐάσω σε ἀπελθεῖν μάτην. καὶ μετὰ τοῦτο ἤδη προέλεγεν
 ὅτι οὐ πολὺς χρόνος ἔσοιτό μοι τῆς ἄλης καὶ τῆς ταλασιωρίας, οὔτε
 σοί, εἶπεν, οὔτε τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις. (56) ταῦτα δὲ ἔλεγεν, οὐχ
 ὥσπερ οἱ πολλοὶ τῶν λεγομένων ἐνθέων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν,
 ἀσθμαίνουσα καὶ περιδινοῦσα τὴν κεφαλὴν καὶ πειρωμένη δεινὸν
 ἐμβλέπειν, ἀλλὰ πάνυ ἐγκρατῶς καὶ σωφρόνως. συμβαλεῖς δέ, ἔφη,
 ποτὲ ἀνδρὶ καρτερῷ, πλειστής ἄρχοντι χώρας καὶ ἀνθρώπων: τοῦτω
 μήποτε ὀκνήσης εἰπεῖν τόνδε τὸν μῦθον, εἰ καὶ σου καταφρονεῖν τινες
 μέλλοιεν ὡς ἀδολέσχου καὶ πλάνητος. (57) οἱ γὰρ ἀνθρώπων λόγοι καὶ
 τὰ πάντα σοφίσματα οὐδενὸς ἄξια πρὸς τὴν παρὰ τῶν θεῶν ἐπίπνοιαν
 καὶ φήμην. ὅσοι γὰρ ποτε σοφοὶ καὶ ἀληθεῖς κατ' ἀνθρώπους λόγοι
 περὶ θεῶν τε καὶ τοῦ σύμπαντος, οὐκ ἄνευ θείας ποτε βουλήσεως καὶ
 τύχης ἀνθρώπων ἐγένοντο διὰ τῶν πρώτων μαντικῶν τε καὶ θείων
 ἀνδρῶν: (58) οἷον ἐν Θράκῃ τινὰ λέγουσιν Ὀρφέα γενέσθαι Μούσης
 υἱόν, ἄλλον δὲ ποιμένα ἐν ὄρει τινὶ τῆς Βοιωτίας αὐτῶν ἀκοῦσαι τῶν
 Μουσῶν: ὅσοι δὲ ἄνευ δαιμονίου κατοχῆς καὶ ἐπιπνοίας λόγους τινὰς
 ὡς ἀληθεῖς παρ' αὐτῶν ἐκόμισαν εἰς τὸν βίον ἀτόπους καὶ πονηροὺς.
 ἄκουε δὴ τοῦδε τοῦ μύθου σφόδρα ἐγρηγορῶς τε καὶ τὸν νοῦν
 προσέχων, ὅπως διαμνημονεύσας ἀπαγγελίῃς πρὸς ἐκείνον, ᾧ φημί σε
 συμβαλεῖν. ἔστι δὲ περὶ τοῦδε τοῦ θεοῦ, παρ' ᾧ νῦν ἔσμεν.

(59) ἦν μὲν γάρ, ὡς πάντες λέγουσι, Διὸς υἱὸς ἐξ Ἀλκμήνης, βασιλεὺς δὲ οὐ
 μόνον Ἄργους, καὶ τῆς Ἑλλάδος ἀπάσης. (τοῦτο δὲ οἱ πολλοὶ οὐκ
 ἴσασι, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἀπεδήμει στρατευόμενος καὶ φυλάττων τὴν
 ἀρχήν, οἱ δ' Εὐρυσθέα φασὶ βασιλεύειν τότε ὃς ἦν πάντων
 φιλοπονώτατος καὶ πολὺ κρείττων τῶν ἐκεῖ. ταῦτα μὲν οὖν λέγεται
 μάτην ὑπ' αὐτῶν). (60) ἐκείνος δὲ οὐ μόνον τῆς Ἑλλάδος ἦν βασιλεὺς,
 ἀλλ' ἀπ' ἀνίσχοντος ἡλίου μέχρι δυομένου πάσης ἤρχε γῆς καὶ τῶν
 ἀνθρώπων ἀπάντων, παρ' οἷς ἱερά ἐστιν Ἡρακλέους. (61) ἦν δὲ καὶ

i nieco dalej zobaczyłem siedzącą potężną kobietę, w sędziwym wieku, ubraną w pospolitą szatę, z siwymi kędziorami rozpuszczonymi na ramiona. (54) Wypytałem ją szczegółowo o to miejsce. Ona zaś odpowiadała w pełni życzliwie i przyjaźnie, mówiąc dialektem doryckim, poinformowała mnie, że to miejsce jest poświęcone Heraklesowi. Jak mówiła, sama miała syna pasterza i często pędziła owce na pastwisko. Powiedziała także, że posiada dar wieszczenia od Matki Bogów³⁸ i że wszyscy wokół pasterze, sąsiedzi i rolnicy zasięgają jej wyroczni w sprawie hodowli i zabezpieczenia plonów i bydła. (55) „I ty także przyszedłeś – powiedziała – w to miejsce nie bez boskiego zrządzenia: nie pozwolę, abyś odszedł daremnie”. I po tym już przepowiedziała, że niewiele zostanie mi czasu tułaczki i cierpień. „Ani tobie – powiedziała – ani innym ludziom”. (56) To zaś mówiła nie w taki sposób jak większość rzekomo natchnionych mężów i kobiet, ciężko dysząc, obracając głowę i próbując spoglądać straszliwym wzrokiem, lecz całkowicie umiarkowanie i rozsądnie³⁹.

„Spotkasz – rzekła – kiedyś męża potężnego, władcę wielu krain i ludów. Nie wahaj się powiedzieć i jemu tę przypowieść, nawet, jeśli znajdą się tacy, którzy będą z ciebie kpić jak z nudziarza i włóczęgi⁴⁰. (57) Sława bowiem i wszystkie wynalazki ludzi nic nie są warte wobec natchnienia od bogów i słów wróżebnych. Wszystkie mądre i prawdziwe słowa [wypowiedziane] przez ludzi na temat bogów i całego wszechświata zrodziły się niegdyś w duszy ludzkiej nie bez woli boskiej i za sprawą wieszczych przepowiedni oraz natchnionych przez bogów dawnych mężów. (58) Powiadają, na przykład, że w Tracji żył pewien Orfeusz, syn Muzy, a na pewnej górze w Beocji inny pasterz, który słyszał głos samych Muz⁴¹. Natomiast ci ludzie, którzy bez posiadania w sobie bóstwa i bez natchnienia wprowadzali w obieg jako prawdziwe opowiadania zrodzone w swojej własnej wyobraźni, są nieprzyzwoici i nieuczciwi”.

„Posłuchaj zatem tej przypowieści bardzo pilnie i zwróć na nią uwagę, żebyś doskonale zapamiętawszy [przekazał ją] temu mężowi, którego, jak mówię, spotkasz. Jest zaś ta przypowieść o tym bogu, w obecności którego teraz jesteśmy.

- (59) Był, jak wszyscy powiadają, synem Zeusa zrodzonym z Alkmeny⁴², królem nie tylko Argos, ale całej Hellady. (Większość ludzi tego jednak nie wie, lecz sądzi, że przebywał na obczyźnie, ponieważ wyprawiał się zbrojnie i strzegł swoich granic. Niektórzy mówią, ale po próżnicy, że królem wtedy był Eurysteusz.) (60) Ten zaś nie tylko był królem Hellady, ale rządził całą ziemią i wszystkimi ludźmi od wschodu do zachodu słońca, wszędzie, gdzie można znaleźć kultu Heraklesa. (61) Był zaś wy-

παιδευμένος ἀπλῶς, πολυτρόπως οὐδὲ περιττῶς σοφίσμασι καὶ πανουργήμασιν ἀνθρώπων κακοδαιμόνων.

λέγουσι δὲ καὶ ταῦτα περὶ Ἡρακλέους, ὡς γυμνὸς ἦι μόνον ἔχων λεοντὴν καὶ ρόπαλον. (62) τοῦτο δὲ οὕτως λέγουσιν, ὅτι ἐκεῖνος οὐτε χρυσιὸν οὐτε ἀργύριον οὐτε ἐσθῆτα περὶ πολλοῦ ἐποιεῖτο, ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἐνόμιζε τοῦ μηδενὸς ἄξια, πλὴν ὅσον δοῦναι καὶ χαρίσασθαι. πολλοῖς γοῦν οὐ μόνον χρήματα ἄπειρα καὶ γῆν καὶ ἀγέλας ἵππων καὶ βοῶν, ἀλλὰ βασιλείας καὶ πόλεις ὅλας ἐδωρήσατο. ἐπίστευε γὰρ αὐτοῦ πάντα εἶναι καὶ οὐδὲν ἀλλότριον, προσγίγνεσθαι δὲ τοῖς δοθεῖσι τὴν εὐνοίαν τῶν λαβόντων. (63) οὐ τοίνυν οὐδὲ ἐκεῖνο ἀληθὲς φασι ὅτι διη περιήει μόνος ἄνευ στρατιᾶς. οὐ γὰρ δυνατὸν πόλεις τε ἐξαιρεῖν καὶ τυράννους καταλύειν καὶ πᾶσι πανταχοῦ προστάττειν χωρὶς δυνάμεως. διὸ δὲ αὐτουργὸς ἦν καὶ τῇ ψυχῇ πρόθυμος καὶ τὸ σῶμα ἱκανὸς καὶ πάντων μάλιστα ἐπόνει, μόνον αὐτὸν ἔφασαν βαδίζειν καὶ πράττειν ἅπαντα ὅσα βούλοιο.

- (64) καὶ μὴν ὁ γε πατήρ αὐτοῦ πολλὴν ἐπιμέλειαν ἐποιεῖτο, ὁρμάς τε ἀγαθὰς ἐπιπέμπων καὶ εἰς ὁμιλίας ἀνθρώπων ἀγαθῶν ἄγων. ἐσήμαινε δὲ καὶ δι' οἰωνῶν καὶ δι' ἐμπύρων καὶ διὰ πάσης μαντικῆς ἕκαστα. (65) ἐπεὶ δὲ ἐώρα βουλόμενον ἄρχειν αὐτόν, οὐ τῶν ἡδονῶν οὐδὲ τῶν πλεονεξιῶν ἐπιθυμοῦντα, ὧν ἔνεκεν οἱ πολλοὶ τούτου ἐρῶσιν, ἀλλῶς ἂν δύνηται πλεῖστα καὶ πλείστους εὖ ποιεῖν, ἐπιστάμενος αὐτοῦ γενναίαν οὖσαν τὴν φύσιν, ὅμως δὲ ὑπονοῶν ὅσον ἦν ἐν αὐτῷ θνητόν, καὶ ὅτι πολλὰ παραδείγματα ἐν ἀνθρώποις πονηρὰ τρυφῆς καὶ ἀκολασίας καὶ πολλοὶ παρατρέπουσιν ἄκοντα τὸν πεφυκότα ὀρθῶς ἔξω τῆς αὐτοῦ φύσεως τε καὶ γνώμης, ταῦτα λογιζόμενος Ἑρμῆν ἔπεμψε, κελεύσας ἂ δεῖ ποιεῖν. (66) ὁ δὲ ἀφικόμενος εἰς Θήβας, ἔνθα νέος ὢν ἐτρέφετο Ἡρακλῆς, ἔφραζεν τε ὅς εἶη καὶ παρ' ὄτου πεμφθεὶς, καὶ ἄγει λαβὼν αὐτὸν ἄφραστον καὶ ἄβατον ἀνθρώποις ὁδόν, ἕως ἦλθεν ἐπὶ τινα ὑπεροχὴν ὄρους περιφανῆ καὶ σφόδρα ὑψηλὴν, τὰ δὲ ἔξωθεν δεινῶς ἀπότομον κρημοῖς ὀρθίοις καὶ βαθεῖα φάραγγι ποταμοῦ κύκλῳ περιρρέοντος, πολὺν ψόφον τε καὶ ἦχον ἀναδιδόντος, ὡς τοῖς κάτωθεν ἀναβλέπουσι μίαν ὀρᾶσθαι τὴν ἄνω κορυφήν, τὸ δὲ ἀληθὲς ἦν διδυμὸς ἐκ μιᾶς ρίζης, καὶ πολὺ γε ἀλλήλων διεστήκεσαν. (67) ἐκαλεῖτο δὲ αὐτῶν ἡ μὲν βασιλείος ἄκρα, ἱερὰ Διὸς βασιλέως, ἡ δὲ ἑτέρα τυραννικὴ, Τυφῶνος ἐπώνυμος. δύο δὲ εἶχον ἔξωθεν ἐφόδους εἰς αὐτάς, ἡ μὲν βασιλείος ἀσφαλῆ καὶ πλατεῖαν, ὡς ἀκινδύνως τε καὶ ἀπταιστῶς δι' αὐτῆς εἰσιέναι ἐφ' ἄρματος ἐλαύνοντα, εἴ τῳ δεδομένον

chowany w prostocie⁴³, nie w przebiegłości, ani wyszukanyimi fortelami i podstępami ludzi niegodziwych.

Powiadają także o Heraklesie, że chodził nago i miał jedynie lwią skórę i maczugę⁴⁴. (62) Dodają też to, że nie cenił on wysoko ani złota, ani srebra, ani szaty, ale wszystko to uważał za niczego niegodne, mające tylko tyle [znaczenia], ile wystarczy, żeby dać i sprawić przyjemność. W każdym razie wielu ludziom podarował nie tylko ogromne bogactwa, ziemię, stada koni i wołów, ale nawet władzę królewską i całe miasta. Wierzył, że to wszystko należy do niego i nic nie jest cudze, i że może dodać do darów życzliwość tych, którzy dary przyjęli. (63) Nie jest też prawdą to, co mówią, że chadzał sam jeden bez wojska⁴⁵. Niemożliwe jest bowiem zburzyć miasta i położyć kres tyranii, i wszystkim wszędzie rozkazywać bez użycia siły wojska. Ponieważ jednak działał osobiście i był ochoczy na duchu, i odpowiedni pod względem postury fizycznej, a także ze wszystkich ludzi najbardziej wytrzymały na trud, głoszono, że chadzał sam i dokonywał wszystkiego, czego tylko zapragnął.

- (64) I zaiste ojciec otoczył go wielką troską, zsyłał na niego szlachetne zapasy i prowadził w towarzystwo ludzi dobrych. Dawał mu także informacje przez znaki wróżebne, ofiary palne i przez całą sztukę wróżbiarską. (65) Skoro zaś zobaczył, że Herakles chce rządzić i zabiega nie o przyjemności ani o zyski, z powodu których wielu kocha władzę, ale dlatego, żeby być zdolnym do wyświadczenia największego dobra najliczniejszemu ludzior, zrozumiał, że Herakles miał z urodzenia szlachetną naturę. Podejrzewał jednak, jak wiele było w nim ze śmiertelnika. Wiedział też, że wśród ludzi jest mnóstwo przykładów rozpasania i wyuzdania, i że wielu ludzi zmienia wbrew woli to, co z natury słuszne, nie licząc się z naturalnym porządkiem i jego wolą. To wzięwszy pod uwagę, zesłał Hermesa z rozkazem, co powinien zrobić. (66) Hermes zaś przybył do Teb, gdzie młody Herakles wychowywał się i powiedział jemu, kim jest i kto go posłał. Następnie, opiekując się nim, prowadził go nieznaną i niedostępną ludziom ścieżką, dopóki nie przybyli do jakiejś okazałej i bardzo wysokiej góry, zewnątrz dziwnie urwistej, o stromych zboczach wznoszących się w górę i o głębokich wąwozach rzeki, która opływała wokół [górze] i wydawała wiele szumu i huku. Tym, którzy patrzą z dołu, wydawała się jednym szczytem, a tak naprawdę była to góra podwójna wyrastająca z jednej podstawy. Dwa jej wierzchołki były w rzeczywistości daleko od siebie. (67) Jeden z nich nazywał się Wierzchołkiem Królewskim i poświęcony był Zeusowi Królowi, drugi zaś – Wierzchołek Tyrański – wzięł nazwę od olbrzymy Tyfona. Do obu wierzchołków prowadziły z zewnątrz drogi, jedna – do Wierzchołka Królewskiego – bezpieczna i szeroka, aby w sposób wolny od niebezpieczeństw i wypadków można

εἷη παρὰ τοῦ μεγίστου θεῶν: ἡ δὲ ἑτέρα στενήν τε καὶ σκολιὰν καὶ βίαιον, ὡς τοὺς πλείστους πειρωμένους αὐτῆς οἴχεσθαι κατὰ τῶν κρημνῶν καὶ τοῦ ρεύματος, ἅτε οἶμαι παρὰ δίκην ἰόντας. (68) φαίνεται μὲν οὖν, ὅπερ ἔφην, τοῖς πολλοῖς, ἅτε ὀρῶσι μακρόθεν, ἄμφω μία τε καὶ ἐν ταυτῷ σχεδόν, ὑπερέχει δὲ ἡ βασιλῆος κορυφὴ τοσοῦτον ὥστ' ἐκείνη μὲν ἐπάνω τῶν νεφῶν ἐστίν, ἐν αὐτῷ τῷ καθαρῷ καὶ αἰθρίῳ ἀέρι, ἡ δὲ ἑτέρα πολὺ κατωτέρω, περὶ αὐτὴν μάλιστα τὴν τῶν νεφῶν συστροφὴν, σκοτεινὴ καὶ ἀχλωδῆς.

(69) ἄγων οὖν ἐκείσε ὁ Ἑρμῆς ἐπέδειξε τὴν φύσιν τοῦ χωρίου. τοῦ δὲ Ἑρακλέους, ἅτε νέου καὶ φιλοτίμου, προθυμουμένου θεάσασθαι τάνδον, Οὐκοῦν ἔπου, φησὶν, ἵνα καὶ σαφῶς ἴδῃς τὴν διαφορὰν τῶν ἄλλων, ἃ λανθάνει τοὺς ἀνοήτους. (70) ἐπεδείκνυν οὖν αὐτῷ πρῶτον ἐπὶ τῆς μείζονος κορυφῆς καθήμενην ἐν θρόνῳ λαμπρῷ γυναῖκα εὐειδῆ καὶ μεγάλην, ἐσθῆτι λευκῇ κεκοσμημένην, σκῆπτρον ἔχουσαν οὐ χρυσοῦν οὐδὲ ἀργυροῦν, ἀλλ' ἑτέρας φύσεως καθαρᾶς καὶ πολὺ λαμπροτέρας, ὅποιαν μάλιστα τὴν Ἥραν γράφουσι: (71) τὸ δὲ πρόσωπον φαίδρον ὁμοῦ καὶ σεμνόν, ὡς τοὺς μὲν ἀγαθοὺς ἅπαντας θαρρεῖν ὀρῶντας, κακὸν δὲ μηδένα δύνασθαι προσιδεῖν, μὴ μᾶλλον ἢ τὸν ἀσθενῆ τὴν ὄψιν ἀναβλέψαι πρὸς τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον: καθεστηκὸς δὲ καὶ ὅμοιον αὐτῆς τὸ εἶδος ὀραῖσθαι καὶ τὸ βλέμμα οὐ μετατρέπομενον: (72) πολλὴν δ' εὐφημίαν τε καὶ ἡσυχίαν ἀθύρουρον κατέχειν τὸν τόπον. ἦν δὲ ἅπαντα μεστὰ καρπῶν τε καὶ ζῶων εὐθηνούντων ἀπὸ παντὸς γένους: παρῆν δὲ καὶ χρυσοῦς αὐτόθι ἄπλετος σεσωρευμένος καὶ ἄργυρος καὶ χαλκὸς καὶ σίδηρος. οὐ μὴν ἐκείνη γε οὐδὲν τῷ χρυσῷ προσεῖχεν οὐδὲ ἐτέρπετο, ἀλλὰ μᾶλλον τοῖς καρποῖς τε καὶ ζῴοις.

(73) ἰδὼν οὖν αὐτὴν ὁ Ἑρακλῆς ἠδέσθη τε καὶ ἠρυθρίασεν, τιμῶν καὶ σεβόμενος, ὡς ἂν ἀγαθὸς παῖς μητέρα γενναίαν. καὶ ἤρετο τίς ἐστὶ θεῶν τὸν Ἑρμῆν: ὁ δὲ εἶπεν, Αὕτη σοι μακαρία δαίμων Βασιλεία, Διὸς βασιλέως ἔκγονος. ὁ δὲ Ἑρακλῆς ἐχάρη καὶ ἐθάρρησε πρὸς αὐτήν. καὶ αὐτὶς ἐπήρετο τὰς σὺν αὐτῇ γυναῖκας. τίνες εἰσὶν; ἔφη: ὡς εὐσχήμονες καὶ μεγαλοπρεπεῖς καὶ ἀρρενωποί. (74) ἦδε μὲν, ἔφη, σοι ἡ προσορῶσα γοργὸν τε καὶ πρᾶον, ἐκ δεξιῶν καθήμενη, Δίκη, πλείστῳ δὲ καὶ φανερωτάτῳ λάμπουσα κάλλει. παρὰ δὲ αὐτὴν Εὐνομία, πάνυ ὁμοία καὶ μικρὸν διαφέρουσα τὸ εἶδος. (75) ἐκ δὲ τοῦ ἐπὶ θάτερα μέρους γυνὴ σφόδρα ὠραία καὶ ἀβρῶς ἐσταλμένη καὶ μειδιῶσα ἀλύπως: εἰρήνην καλοῦσιν αὐτήν: ὁ δ' ἐγγὺς οὗτος ἐστηκὼς τῆς Βασιλείας παρ'

było nią jechać na wozie, jeśliby kto miał pozwolenie od największego z bogów. Druga droga była wąska, kręta i trudna, tak że wielu, którzy próbowali nią podążać, ginęło w urwistych skałach i nurtach rzeki, ponieważ, jak mi się zdaje, gwałcili oni sprawiedliwość, idąc tą drogą⁴⁶. (68) Zatem, jak już powiedziałem, wielu ludziom, kiedy spoglądają z dala, wydaje się, że dwa wierzchołki praktycznie stanowią jeden niepodzielony, ale Wierzchołek Królewski bardzo góruje nad tym drugim, ponieważ wznosi się nad chmurami, w czystym i pogodnym eterze, drugi zaś wierzchołek, o wiele niższy, leżąc w bardzo gęstych chmurach, jest spowity w ciemnościach i mgle.

- (69) Prowadząc go w tamto miejsce, Hermes wyjaśnił jego naturę. Lecz kiedy Herakles, jako że był młody i ambitny, chciał poznać to, co wewnątrz – rzekł: Idź zatem, abys mógł zobaczyć na własne oczy różnicę także we wszystkich innych rzeczach, które są ukryte przed ludźmi bezmyślnymi. (70) Pokazał mu najpierw, na większym wierzchołku, kobietę siedzącą na lśniącym tronie, piękną i potężną, ubraną w białą szatę, trzymającą w ręce berło ani nie złote, ani nie srebrne, ale zupełnie innej natury, bez skazy i o wiele bardziej błyszczące, a tak opisują przede wszystkim Herę. (71) Oblicze miała promienne i pełne dostojenstwa, a wszyscy szlachetni patrzyli na nią bez strachu. Natomiast nikt zły nie był zdolny na nią spojrzeć, podobnie jak nędzny człowiek nie może podnieść oczu na bieg słońca. Postawa jej była spokojna i niezachwiana, a spojrzenie zdecydowane. (72) Cisza i niezmacony spokój panowały w tym miejscu. Był też urodzaj owoców i obfitość zwierząt każdego gatunku. Znajdowały się tu również ogromne stopy złota i srebra, spiżu i żelaza. Ale ona nie zwracała uwagi na złoto ani nie sprawiało jej ono przyjemności, tę znajdowała raczej w owocach i zwierzętach.
- (73) Kiedy Herakles ją zobaczył, spieszył się i zarumienił, ponieważ czuł ten szacunek i cześć, jaką może odczuwać dobry syn wobec szlachetnej matki. Następnie zapytał Hermesa, którą z bogiń jest ona. Ten zaś odpowiedział: Jest czcigodną Władzą Królewską, córą Zeusa Króla. Herakles ucieszył się i nabrał odwagi w jej obecności. I znowu zapytał o kobiety, które jej towarzyszyły. Kim są – powiedział – tak pięknej powierzchowności, świetne i z oblicza niczym mężczyźni. (74) Z twojej strony – odrzekł – groźna i zarazem życzliwa, siedząca po prawej, jest Sprawiedliwością, jaśniejąca wspaniałością i pięknem. Obok niej zaś siedzi Poszanowanie Prawa, całkiem do niej podobna i niewiele różniąca się wyglądem. (75) Z drugiej strony kobieta, bardzo piękna, nadobnie odziana i łagodnie uśmiechnięta, bez cienia smutku: nazywają ją Pokojem. Ten natomiast, który stoi tuż obok Władzy Królewskiej, z przodu, przy samym berle królewskim, mąż potężny, sędziwy i dumny, ten nazywa się Pra-

αὐτὸ τὸ σκῆπτρον ἔμπροσθεν ἰσχυρὸς ἀνὴρ, πολὺς καὶ μεγαλόφρων, οὗτος δὴ Νόμος, ὁ δὲ αὐτὸς καὶ λόγος ὀρθὸς κέκληται, σύμβουλος καὶ πάρεδρος, οὗ χωρὶς οὐδὲν ἐκείναις πράξει θέμις οὐδὲ διανοηθῆναι.

(76) ταῦτα μὲν οὖν ἀκούων καὶ ὀρῶν ἐτέρπητο καὶ προσεῖχε τὸν νοῦν, ὡς οὐδέποτε αὐτῶν ἐπιλησόμενος. ἐντεῦθεν δὴ ἐπεὶ κατιόντες ἐγένοντο κατὰ τὴν τυραννικὴν εἴσοδον, Δεῦρο, ἔφη, θέασαι καὶ τὴν ἐτέραν, ἧς ἐρῶσιν οἱ πολλοὶ καὶ περὶ ἧς πολλὰ καὶ παντοδαπὰ πράγματα ἔχουσι, φονεύοντες οἱ ταλαίπωροι, παῖδες τε γονεῦσι πολλάκις ἐπιβουλεύοντες καὶ γονεῖς παισὶ καὶ ἀδελφοὶ ἀδελφοῖς, τὸ μέγιστον κακὸν ἐπιποθοῦντες καὶ μακαρίζοντες, ἐξουσίαν μετὰ ἀνοίας. (77) καὶ δὴ πρῶτον μὲν αὐτῷ τὰ περὶ τὴν εἴσοδον ἐδείκνυεν, ὡς μία μὲν ἐφαίνετο πρόδηλος, καὶ αὐτὴ σχεδὸν, ὅποιαν πρότερον εἶπον, ἐπισημῆς καὶ παρ' αὐτὸν φέρουσα τὸν κρημνόν, πολλὰ δὲ ἄδηλοικαὶ ἀφανεῖς διαδύσεις, καὶ κύκλῳ πᾶς ὑπόνομος ὁ τόπος καὶ διατετμημένος ὑπ' αὐτὸν οἶμαι τὸν θρόνον, αἱ δὲ πάροδοι καὶ ἀτραποὶ πᾶσαι πεφυρμέναι αἵματι καὶ μεσταὶ νεκρῶν. διὰ δὲ τούτων οὐδεμιᾶς ἦγεν αὐτόν, ἀλλ' ἔξωθεν καθαρωτέραν, ἅτε οἶμαι θεατὴν ἐσόμενον.

(78) ἐπεὶ δὲ εἰσῆλθον, καταλαμβάνουσι τὴν Τυραννίδα καθημένην ὑψηλὴν ἐξεπίτηδες, προσποιουμένην καὶ ἀφομοιοῦσαν αὐτὴν τῇ Βασιλείᾳ, πολὺ δέ, ὡς ἐνόμιζεν, ὑψηλοτέρῳ καὶ κρείττονι τῷ θρόνῳ, μυρίας ἄλλας τινὰς ἔχοντι γλυφάς, καὶ διαθέσει χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος καὶ ἠλέκτρου καὶ ἐβένου καὶ παντοδαπῶν χρωμάτων πεποικιλμένῳ. τὴν δὲ βᾶσιν οὐκ ἦν ἀσφαλῆς ὁ θρόνος οὐδὲ ἠδρασμένος, ἀλλὰ κινούμενός τε καὶ ὀκλάζων. (79) ἦν δὲ οὐδ' ἄλλο οὐδὲν ἐν κόσμῳ διακείμενον, ἀλλὰ πρὸς δόξαν ἅπαντα καὶ ἀλαζονεῖαν καὶ τρυφήν, πολλὰ μὲν σκῆπτρα, πολλὰ δὲ τιᾶραι καὶ διαδήματα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς. καὶ δὴ μιμουμένη τὸ ἐκείνης ἦθος ἀντὶ μὲν τοῦ προσφιλοῦς μειδιάματος ταπεινὸν ἐσεσήρει καὶ ὑπουλον, ἀντὶ δὲ τοῦ σεμνοῦ βλέμματος σκυθρωπὸν ὑφεωρᾶτο καὶ ἄγριον. (80) ἵνα δὲ φαίνοιτο μεγαλόφρων, οὐ προσέβλεπε τοὺς προσιόντας, ἀλλ' ὑπερεώρα καὶ ἠτίμαζεν. ἐκ δὲ τούτου πᾶσιν ἀπηχθάνετο, πάντας δὲ ὑπενόει. καθημένη δὲ ἀτρεμίζειν οὐκ ἐδύνατο, θαμινὰ δὲ κύκλῳ περιέβλεπε καὶ ἀνεπήδα πολλάκις ἐκ τοῦ θρόνου. τὸ δὲ χρυσίον αἰσχίστα ἐφύλαττεν ἐν τοῖς κόλποις, πάλιν δὲ ἐρρίπτει φοβηθεῖσα ἀθρόον, εἴτ' εὐθύς ἤρπαζεν ὅ,τι ἔχοι τις τῶν παριόντων καὶ τὸ βραχύτατον. (81) ἢ δὲ ἐσθῆς παντοδαπῆ, τοῦτο μὲν ἀλουργίδων, τοῦτο δὲ φοινικῶν, τοῦτο δὲ

wem, ale czasami nazywany jest też Słusznym Rozumem⁴⁷, Doradcą i Pomocnikiem, bez którego te kobiety nie podejmują żadnej czynności ani nawet o niczym nie decydują.

- (76) Herakles z tego wszystkiego, co usłyszał i zobaczył, ucieszył się i przyjrzał się temu bacznie, aby niczego nie zapomnieć. Kiedy zaś stamtąd zaczęli schodzić w dół i znaleźli się przy bramie Tyranii, Hermes rzekł: Zobacz i tę drugą, przez którą wielu ludzi jest zaślepionych, a pozyskawszy ją, sprowadzają na siebie wszelkiego rodzaju zło: nikczemnicy zabijają, synowie knują przeciw własnym rodzicom, rodzice przeciw dzieciom, bracia przeciw braciom, ponieważ pożądamy oni i uważają za szczęście to, co jest największym złem, przemoc łącząc z szaleństwem. (77) I rozpoczął od pokazania Heraklesowi charakteru samego wejścia, wyjaśniając, że chociaż jedna droga ukazywała się wyraźnie, która była taka, jak ją wcześniej opisał, to znaczy niebezpieczna i prowadząca przy skraju otchłani, to równocześnie wiele było innych niewidocznych i ukrytych przejść i wokół całe miejsce podkopane było i pocięte tunelami, niewątpliwie aż do samego tronu. Wejście zaś i wszystkie wąskie ścieżki były zbroczone krwią i usłane trupami. Hermes jednak żadną z nich nie poprowadził Heraklesa, lecz [inną] zewnętrzną, i mniej skalaną, ponieważ, myślę, Herakles był głównie obserwatorem.
- (78) Kiedy weszli, spostrzegli Tyranię siedzącą wysoko, w celu upodobnienia się do samej Władzy Królewskiej. Ale, jak wyobrażała sobie to upodobnienie, [siedziała] na wiele wyższym i okazalszym tronie, który był nie tylko ozdobiony niezliczoną ilością rzeźbionych motywów, ale upiękaszony oprócz tego inkrustacjami ze złota, kości słoniowej, bursztynu i hebanu, i materia wszelkiego koloru. Tron jej jednak nie był zabezpieczony u swej podstawy ani mocno osadzony, ale chwiejny i przykucnięty. (79) I w ogóle wszystko było w wielkim nieporządku, przywodziło na myśl próżność, ostentację i przepych: wiele beret, wiele triar królewskich, wiele diademów na głowę. Poza tym w swojej gorliwości naśladowania charakteru tej pierwszej zamiast przyjacielskiego uśmiechu Tyrania przywdziała uśmiech skąpy i fałszywy, zamiast przyjacielskiego spojrzenia patrzyła posepnie i odpychająco. (80) Żeby zaś wydawać się dumną, nie spoglądała na tych, którzy szli w jej kierunku, ale patrzyła ponad ich głowami z pogardą. Z tego powodu wszystkim obrzydła, sama zaś wszystkich ignorowała. Nie potrafiła usiedzieć spokojnie, lecz rzucała niespokojnie oczyma we wszystkie strony, często zrywając się ze swego tronu. Złoto na swych piersiach trzymała w sposób niestosowny, to znów w strachu ciskała je precz od siebie na stos, następnie natychmiast chwyciła cokolwiek mógłby mieć przy sobie przechodzień, nawet, jeśli było to bardzo skromne. (81) Szata jej była w wielu kolorach, trochę

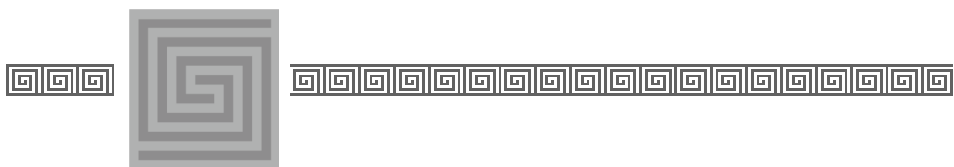
κροκωτῶν: ἦσαν δὲ καὶ λευκοὶ τινες φαινόμενοι τῶν πέπλων: πολλὰ δὲ καὶ κατέρρηκτο τῆς στολῆς. χρώματα δὲ παντοδαπὰ ἠφίει, φοβουμένη καὶ ἀγωνιῶσα καὶ ἀπιστοῦσα καὶ ὀργιζομένη, καὶ ποτὲ μὲν ὑπὸ λύπης ταπεινὴ, ποτὲ δὲ ὑφ' ἠδονῆς μετέωρος ἐωρᾶτο, καὶ νῦν μὲν ἐγέλα τῷ προσώπῳ πάνυ ἀσελγῶς, πάλιν δὲ εὐθὺς ἐθρήνει. (82) ἦν δὲ καὶ ὄμιλος περὶ αὐτὴν γυναικῶν οὐδὲν ἐκείναις ὁμοίων, αἷς ἔφην εἶναι περὶ τὴν Βασιλείαν, ἀλλ' Ὠμότης καὶ Ὑβρις καὶ Ἀνομία καὶ Στάσις, αἱ πᾶσαι διέφθειρον αὐτὴν καὶ κάκιστα ἀπόλλυον. ἀντὶ δὲ Φιλίας Κολακεία παρῆν, δουλοπρεπὴς καὶ ἀνελευθερος, οὐδεμιᾶς ἤττον ἐπιβουλεύουσα ἐκείνων, ἀλλὰ μάλιστα δὴ πάντων ἀπολέσαι ζητοῦσα.

- (83) ὡς δὲ καὶ ταῦτα ἱκανῶς τεθέατο, πονθάνεται αὐτοῦ ὁ Ἑρμῆς πότερα αὐτὸν ἀρέσειε τῶν πραγμάτων καὶ ποτέρα τῶν γυναικῶν. ἀλλὰ τὴν μὲν ἐτέραν, ἔφη, θαυμάζω καὶ ἀγαπῶ, καὶ δοκεῖ μοι θεὸς ἀληθῶς εἶναι, ζήλου καὶ μακαρισμοῦ ἀξία, ταύτην δὲ τὴν ὑτέραν ἐχθίστην ἐγωγε ἠγοῦμαι καὶ μιαιωτάτην, ὥστε ἥδιστα ἂν αὐτὴν ὄσοιμι κατὰ τοῦτου τοῦ σκοπέλου καὶ ἀφανίσαιμι. ταῦτ' οὖν ἐπῆνεσεν ὁ Ἑρμῆς καὶ τῷ Διὶ ἔφρασεν. (84) κάκεῖνος ἐπέτρεψεν αὐτῷ βασιλεύειν τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπων γένους, ὡς ὄντι ἱκανῶ. τοιγαροῦν ὅπου μὲν ἴδιοι τυραννίδα καὶ τύραννον ἐκόλαζε καὶ ἀνήρει παρά τε Ἑλλησι καὶ βαρβάροις: ὅπου δὲ βασιλείαν καὶ βασιλέα, ἐτίμα καὶ ἐφύλαττεν. καὶ διὰ τοῦτο τῆς γῆς καὶ τῶν ἀνθρώπων σωτῆρα εἶναι, οὐχ ὅτι τὰ θηρία αὐτοῖς ἀπήμυνεν: πόσον γὰρ ἂν τι καὶ βλάψειε λέων ἢ σὺς ἄγριος; ἀλλ' ὅτι τοὺς ἀνημέρους καὶ πονηροὺς ἀνθρώπους ἐκόλαζε καὶ τῶν ὑπερηφάνων τυράννων κατέλυε καὶ ἀφηρεῖτο τὴν ἐξουσίαν. καὶ νῦν ἔτι τοῦτο δρᾷ, καὶ βοηθός ἐστι καὶ φύλαξ σοι τῆς ἀρχῆς, ἕως ἂν τυγχάνης βασιλεύων.

purpurowa, trochę szkarłatna, trochę szafranowa, z białymi plamami, pokazującymi się tu i ówdzie spod jej połaci, ponieważ jej płaszcz był zabrudzony w wielu miejscach. Jej oblicze jarzyło się różnymi kolorami, w zależności od tego, czy odczuwała strach, czy udrękę, czy była nieufna, czy wpadała w gniew. W jednej chwili wydawała się pogrążona w smutku, w drugiej znów promieniowała radością. To lubieżny uśmiech pokrywał jej twarz, to po chwili – nurzała się we łzach. (82) Wokół niej było również grono kobiet, ale w niczym niepodobnych do tamtych, które wcześniej opisałem w orszaku Władzy Królewskiej. Było tam Okrucieństwo i Pycha, Bezprawie i Kłótnia. Wszystkie one psuły ją i wpędzały w haniebną zgubę. Zamiast Przyjaźni obecne było Pochlebstwo⁴⁸, służalcze i zdradliwe, nie mniej gotowe spiskować niż którakolwiek z wcześniej wymienionych kobiet, a raczej szczególnie gorliwe zniszczyć wszystko.

- (83) Teraz, kiedy Herakles należycie się temu przyjrzał, Hermes zapytał go, która z tych dwu scen podoba mu się i która z kobiet. „Tylko pierwszą z nich – powiedział – podziwiam i kocham, i wydaje mi się prawdziwą boginią, godną starania i zasługującą na cześć, tę drugą zaś kobietę, później ujrzaną, uważam za całkowicie obmierzłą i wstrętną, tak że z przyjemnością zepchnąłbym ją z tego wierzchołka i zgładził”. Te słowa Hermes pochwalił i przekazał je Zeusowi. (84) A ów powierzył Heraklesowi władzę królewską nad całym rodzajem ludzkim, ponieważ uważał go za godnego zaufania. Kiedy Herakles więc zauważył tyranie i tyrana, karał go i niszczył zarówno wśród Hellenów, jak i barbarzyńców. Kiedy zaś widział królestwo i króla, szanował i strzegł”.

To właśnie uczyniło go Zbawcą ziemi i rasy ludzkiej, nie dlatego, że brocił ludzi od dzikich zwierząt, jakże bowiem mógłby zaszkodzić coś lew albo dzika świnia, lecz dlatego, że karał okrutnych i niegodziwych ludzi i miażdżył rozzuchwalonych tyranów, pozbawiając ich samowoli. I po dzień dzisiejszy Herakles kontynuuje swoje dzieło, a ty masz w nim pomocnika i opiekuna swoich rządów, jak długo los zachowa cię w panowaniu⁴⁹.



Komentarze

- 1 Dion wprowadza postać ulubionego wodza macedońskiego cesarza Trajana, Aleksandra, postać, z którą Trajan lubił się identyfikować. Por. Kasjusz Dion LXVIII, 29.
- 2 Król asyryjski, którego imię stało się symboliczne ze względu na zniewieściałość i hołdowanie luksusowi.
- 3 Mityczni muzycy, znany z mitu o rywalizacji z Apollonem: Marsjasz, wynalazca gry na aulosie, i uczeń jego Olimpos, związany z kultem Wielkiej Macierzy, który miał udoskonalić grę na aulosie.
- 4 Dion kładzie nacisk na cnotę sprawiedliwości, a dokładniej „rządów według prawa”, która jest kluczowa dla interpretacji mowy pierwszej. Dobry król powinien być *nomimos hegemon*. Drugą ważną cnotą jest odwaga, rozumiana szeroko jako odwaga na polu walki (tej Dion poświęcił szczególnie drugą *Mowę o królestwie*), ale też odwaga cywilna. Rządy zgodne z prawem to rządy według *nomos* stoickiego, to znaczy prawa rozumu, wszechpanującego w naturze, będącego odbiciem prawa króla bogów, Zeusa. W powszechne prawo panujące w naturze wierzyli już cynicy, stoicy rozciągnęli to prawo na wypełnianie przez władców ziemskich powinności panującego według zasad rządzących naturą. R. Höistad w książce *The Cynic Hero and Cynic King* (Uppsala 1948) nazwał ten proces „stoicyzacją materiału cynickiego”.
- 5 Według opowieści matki Aleksandra, Olimpias, ojcem Aleksandra był nie Filip, ale bóg Ammon. Dion nawiąże do słów Olimpias w czwartej *Mowie o królestwie*. Diogenes, z którym rozmawia król Aleksander, w czwartej mowie przyjmuje na próbę, że ojcem Aleksandra może być Zeus, ale wykazuje królowi niedostatki jego królewskiej natury.
- 6 Teognis z Megary, fragm. 432. Asklepios był bogiem sztuki medycznej i zdrowia.
- 7 Słowo, a więc *logos*. Dion wygłasza pochwałę *logosu* jako przewodnika człowieka rozumnego zgodnie z nauką stoicką. Wspólny dla całej natury *logos* rządzi człowiekiem i jego wyborami.
- 8 Dion nawiązuje do lat swojego wygnania, w których mistrzynią życia była mu filozofia cynicka. O początkach swojego filozofowania Dion mówi w mowie XIII, par. 11-13.
- 9 Dion na wygnaniu stosował dialog sokratyczny, przy czym otwarcie mówił, że referuje cudzą mądrość Antystenesa, Sokratesa, Diogenesa, Kratesa, nie przytaczając całego toku myśli, tylko pozwalając sobie na dodatki i opuszczenia. Por. T. Sinko, *O tak zwanej diatrybie cynicko-stoickiej*, „Eos” 1916, XXI. Słowa Dionia pochodzą z mowy XIII, par. 14.
- 10 Homer, *Iliada*, 2, 205-206 (przekład K. Jeżewska).

- 11 Dion wyraża pogląd o teokratycznym pochodzeniu władzy królewskiej, który zasadniczo był obcy mentalności greckiej, ale Dion przemawia przed cesarzem rzymskim, a w Rzymie władza cesarza pochodziła od Jowisza, zgodnie z początkami kultu cesarskiego, którego można dopatrywać się w ubóstwieniu Cezara przez Augusta Oktawiana, a także wywodzeniu swego rodu *gens Julia* od bogini Wenus przez samego Cezara.
- 12 Jest to reminiscencja z *Iliady* Homera (2, 24-25): „Śpisz słodko, synu Atreusa, który był jeźdźcem wybornym!/ Temu, co w radzie zasiada, spać całą noc nie przystoi,/ Wszak narodom przewodzi i ma kłopotów tak wiele” (przekład K. Jeżewska).
- 13 Charakterystyczny dla Diona motyw cynicki wspólnoty panującej w całej naturze: nawet nierozumne stworzenia uznają władzę prawdziwego króla, bo wszystkie społeczności w naturze są monarchiczne, na każdym pastwisku jest byk-król (druga *Mowa o królestwie*), a w każdym ulu – pszczoła-królowa (czwarta *Mowa o królestwie*).
- 14 Do dwóch wspomnianych już cnót, rządów według prawa i odwagi, Dion dodaje pobożność. Jest to zabieg retoryczny Diona polegający na odwołaniu się do pośmiertnej deifikacji cesarza Nerwy przez Trajana. Pliniusz Młodszy w *Panegiryku* (par. 11) relacjonuje, że Trajan uczcił Nerwę ofiarami i świątyniami, „umieściwszy go między gwiazdami, ponieważ wierzył w niego jak w boga” (przekład P. Gruszka).
- 15 Troska o obywateli podyktowana jest topiką mowy chwalać króla, ale Dion akcentuje naturalne predyspozycje charakteru cesarza Trajana, który, według słów historyka Kasjusza Diona, „wielełożył na wojny, ale wiele też na sprawy pokoju” (Kasjusz Dion LXVII, 7.5). Ten sam Kasjusz donosi, że cesarz odznaczał się serdecznością w stosunkach z ludźmi szlachetnymi, a wobec wszystkich był przystępny (Kasjusz Dion LXVIII, 7.3).
- 16 Motyw cynicki o podobieństwie świata zwierząt do świata ludzi. Cynicy jako jedni z nielicznych opowiedzieli się za jednością świata ludzi i zwierząt, a pogląd ten mógł być już przygotowany przez koncepcję filozofa Anaksagorasa mówiącą, że „we wszystkim jest cząstka wszystkiego”, a także przez teorię „porów”, *wypływów*, Empedoklesa. Diogenes Laertios czyni cynika Diogenesa spadkobiercą tych poglądów w *Żywotach słynnych filozofów* VI, 73.
- 17 Dion opracowuje cynicką cnotę charakteryzującą króla, umiłowanie trudu, *philoponia*, której ucieleśnieniem był heros Herakles. W myśl poglądów cyników Herakles uwalniał nie tylko świat od potworów, ale przede wszystkim ludzi od żądzy zgubnej przyjemności.
- 18 Cesarz Trajan przyjął tytuł *Pater Patriae* (*Ojciec Ojczyzny*).
- 19 Charakterystyczne dla cyników i stoików traktowanie całego świata ludzi i zwierząt jako jednej „świątyni natury”.
- 20 W słowach tych brzmia echa łacińskiego przysłowia: *Si vis pacem, para bellum!*
- 21 Trajan używał tytułu *Optimus Princeps* najpierw nieoficjalnie, potem senat przyznał mu ten tytuł uchwałą, co było aktem wdzięczności za położenie kresu terrorowi za Domicjana i wprowadzenie Cesarstwa w „nowy wiek”. Jako dobroczyńca obywateli Trajan ma na swym koncie przede wszystkim fundusz alimentacyjny, czyli eksperyment w zakresie reform społecznych, obejmujący swym udziałem dzieci z najbiedniejszych rodzin. Fundusz alimentacyjny albo został wprowadzony już przez Nerwę, a kontynuowany był przez Trajana, albo – co bardziej prawdopodobne – jest dziełem samego Trajana.
- 22 Pliniusz Młodszy w *Panegiryku* (par. 13) mówi o Trajanie: „gdy w czasie pamiętnych ćwiczeń mieszałeś pośród kurzu swój dowódczy pot z żołnierskim”, a w par. 19 na-

- zywa Trajana „towarzyszem broni”. Pliniusz poza tym operuje danymi faktograficznymi na poparcie swoich słów, Dion wygłasza mowę o modelowym królu, więc ogranicza się do zasygnalizowania cech charakteru.
- 23 Motyw przyjaźni jest zaczerpnięty u Diona z kręgu myśli sokratycznej, przekazanej przez Ksenofonta. Dion jako mówca aspiruje do bycia zaliczonym do grona przyjaciół, *amici*, Trajana.
- 24 Następujące teraz pytania retoryczne mają na celu podkreślenie i podsumowanie wymienionych do tej pory cech prawdziwie dobrego króla, a obraz, jaki przedstawia (*philoponos, euergetes, medena echtron*) jest obrazem cynickiego króla. Poziom filozoficzny znacznie połębia poziom retoryczny wywodu.
- 25 Słowa skierowane do cesarza Trajana, które stanowią zabieg retoryczny polegający na samodzielnym osądzeniu przez odbiorcę dyskursu, czy wywód jest skierowany do niego.
- 26 Przykładowo *Iliada* 2, 196.
- 27 Przykładowo *Iliada* 2, 169 i 407.
- 28 Por. *Odyseja* 19, 179. W polskim przekładzie L. Siemieńskiego w. 127-129 „Minos, druh serdeczny Zeusowy”.
- 29 Motyw naśladownictwa boga jest motywem filozofii platońskiej. U Diona, jak i w rozwijającym się równolegle neostoicyzmie pojawia się idea naturalnego pokrewieństwa łączącego ludzi z bogami (*syngeneia*), a w konsekwencji idea braterstwa wszystkich ludzi.
- 30 Ten ustęp i następny (40) są powtórzone w *Mowie Olimpijskiej*, par. 75 i 76.
- 31 Paragraf ten stanowi wykład filozofii stoickiej z całą jej etyką i fizyką. Dion wypowiada koncepcję wszechświata jako boga (Zeusa), a zatem koncepcję monizmu stoickiego, następnie wyrażony jest panteizm – bóg przenika całą naturę i sam jest naturą (*physis*). Bóg, który jest tożsamy z *physis*, jest też *Logosem*, to znaczy zasadą inteligencji, rozumności, duchowości. Dlatego Dion może powiedzieć, że „świat osiąga szczęśliwą i mądrą jedność”. Nakazem stoickim jest życie zgodne z naturą, a takie życie jest szczęśliwe. Człowiek, dlatego że jest człowiekiem, nie może patrzeć na drugiego człowieka obojętnie: „wszyscy uczestniczymy w jednej i tej samej społeczności”, bowiem *Logos* przenika wszystkich ludzi za sprawą swej pochodnej, *pneumy*, która jest duszą człowieka.
- 32 „Zuchwały” w znaczeniu „nie utrzymujący przyrodzonego porządku”, gr. *akosmos*.
- 33 *Odyseja*, org. 19, 329-334, w przekładzie polskim J. Wittlina, 19, 338-343.
- 34 Dion posługuje się platońską koncepcją mitu, który pełni funkcję „świętej opowieści”. *hieros logos*. W dialogach Platona mit uzupełnia wywód logiczny i go sankcjonuje. Dion używa w swoich mowach pojęcia „mit” zarówno negatywnie, jak i pozytywnie w sensie „bajki dla dzieci”.
- 35 Aluzja do tyranii Domicjana, przez którego Dion został wygnany z Rzymu i rodzinnej Bitynii.
- 36 *Odyseja*, org. 17, 222, w przekładzie polskim J. Wittlina, 17, 226.
- 37 Herea i Piza położone są w zachodniej części Peloponezu. Niedaleko od nich odbywały się słynne igrzyska olimpijskie.
- 38 Zwana także „Wielką Matką” lub Kybele, była wielką boginią w Azji Mniejszej.
- 39 Opis wieszczki jest z rozmysłem podany jako opis osoby racjonalnej, co koresponduje ze stoicką wiarą w przeznaczenie (*heimarmene*), według którego zgodnie z rozumnym biegiem wypadków zdarzyła się dana rzecz w przeszłości (mit o Heraklesie), zdarza się obecnie (Dion zawędrował w miejsce jego kultu) i zdarzy się, co przypisane losom

- (Dion wróci z wygnania i spotka władcę wielu krain i ludów i przekaże mu opowieść o Heraklesie).
- 40 W tym określeniu, *włóczęga, planetes*, Dion nawiązuje do tułaczki podczas wygnania.
 - 41 Chodzi o Linosa, który był czczony na wzgórzach Helikonu w Beocji.
 - 42 Dion rozpoczyna ostatnią część wystąpienia, przypowieść o Heraklesie. Grecki Herakles jest odpowiednikiem rzymskiego Herkulesa, którego cesarz Trajan wyniósł ponad inne bóstwa rzymskie i uczynił patronem swojego panowania. Zarówno Dion, jak i Pliniusz Młodszy wprowadzają w swoich utworach echa tego kultu.
 - 43 Motyw wychowania w prostocie, czyli *haplos pepaideumenos*, powiązany jest z hasłami filozofii cynickiej, która za pożyteczne uznawała tylko takie wykształcenie i wychowanie, którego owocem są praktyczne wskazówki dla życia zgodnego z cnotą. Nauki mają znaczenie tylko o tyle, o ile uczą cnotliwego, czyli rozumnego życia. Motyw wychowania Dion podejmuje szeroko w czwartej *Mowie o królestwie*, w której *prawdziwej paidei*, określonej jako *boska* przeciwstawiona jest *ludzka paideia*. Równocześnie wychowanie w sposób prosty, *haplos*, jest elementem retorycznym akcentującym wychowanie Trajana. Historyk Kasjusz Dion podkreśla, że cesarzowi brakowało pełnego wykształcenia, jeśli chodzi o sztukę wymowy.
 - 44 W taki sam sposób wyobrażany był Herkules z Gades, miejscu w krainie rodzinnej Trajana. Wizerunki Herkulesa z Gades zostały przedstawione na aureusach i denarach, które weszły do obiegu w roku 100 n.e.
 - 45 Dion na potrzeby mowy zmienia mit. Trajan jako cesarz i wódz odnosił sukcesy z armią, podobnie zostaje przedstawione jego ulubione bóstwo, Herkules.
 - 46 Dion zmienia wyobrażenie drogi prowadzącej do cnoty, która w terminologii cynickiej była „najkrótszą drogą do cnoty”, *syntomos ep' areten odos* (DL VI, 104): droga do cnoty jest szeroka i wygodna, podczas gdy droga do tronu Tyranii kręta i trudna.
 - 47 *Orthos Logos* jako słuszny osąd stanowił rdzeń filozofii stoickiej. *Logos* w filozofii stoickiej obecny był w logice jako zasada prawdziwości, poprzez prawa myślenia, poznania i mówienia; obecny był w fizyce jako zasada ontologiczna kosmosu; wreszcie obecny był w etyce jako zasada kierująca do celu, określająca cel i powinności człowieka.
 - 48 Wzorem dla antropomorficznego przedstawienia cnót i wad w orszakach Władzy Królewskiej (*Basilei*) i Tyranii mogły być alegoryczne postacie w *Tabula Ceбетis*, anonimowym dziełku w duchu cynicko-stoickim z I lub II wieku n.e. Dion, jeżeli korzystał z *Tabula Ceбетis*, wziął z niej także pomysł *Prawdziwej Paidei* i *Pseudopaidei* w czwartej *Mowie o królestwie*.
 - 49 Dion *expressis verbis* czyni Heraklesa opiekunem i strażnikiem władzy Trajana.