



KSAWERY WIECKI

Rola ciała w starożytnym cynicyzmie

The Role of Body in Ancient Cynicism

ABSTRACT: Ancient Cynics constituted a heterogeneous formation. It is difficult to identify a set of views shared by its representatives that could be said to form the core of the Cynic doctrine. Nonetheless, it seems that, based on available testimonies on the Cynics, it is possible to notice certain regularities and reconstruct their common intellectual foundation. This article attempts to show that one of such foundations was Cynics' particular attention to the body, which manifested itself in three areas of their activity. First, for the Cynics, criterion of naturality of action, and therefore also its moral value, was its relation to innate properties of the human body. Second, Cynics, through acts of *askesis*, trained their bodies in order to wean themselves from the comforts of civilization and acquire the capacity to survive outside society. Third, in case of at least some public appearances of the Cynics, the body was used as a tool of *anaideia*, shamelessness. Those actions served didactic and persuasive purposes.

KEYWORDS: Cynics • Cynicism • *physis* • *askesis* • *anaideia*

Wstęp

Kwestia ustalenia czy zrekonstruowania tzw. doktryny cynickiej, a więc zestawu poglądów łączących starożytne postaci określające się lub określane mianem cyników, jest zadaniem trudnym i można mieć zasadne wątpliwości, czy w ogóle możliwym. Źródłem tych trudności są następujące czynniki. Po pierwsze, mamy do czynienia z niedoborem i niewiarygodnością źródeł starożytnych mówiących o cynikach¹. Po drugie, mimo czynnika pierwszego zdaje się, że z pewną dozą pewności można stwierdzić, że cynicy nie stanowili w żadnym momencie swojego istnienia zorganizowanej szkoły filozoficznej, nie posiadali centrum swojej działalności itd.² Po trzecie, jeśli chodzi o przekazy na temat cyników, wydaje się, że ich poglądy różnią się między sobą lub zawierają nieścisłości czy też napięcia.

¹ L. Navia, *Classical Cynicism: A Critical Study*, Westport–London 1996, s. 11.

² *Ibidem*, s. 20.

Za przykład ostatniego niech posłuży następujący problem: w przekazach dotyczących starożytnych cyników spotykamy pochwałę cynickiej αὐτάρκεια, życia niezależnego, samowystarczalności w kwestii zaspokajania własnych potrzeb³. Z drugiej strony zarówno w przekazie doksograficznym o Diogenesie z Synopy, jak i u filozofów okresu rzymskiego w odniesieniu do cyników im współczesnych napotykamy opisy żebrania, wymuszania jedzenia od spotkanych przechodniów, żywienia się resztkami ze stołu i kradzieży, a więc utrzymywania się dzięki efektom funkcjonowania społeczeństwa⁴.

Oczywiście, biorąc pod uwagę drugi czynnik, można przyjąć, że cynicy jako grupa wysoce niesformalizowana i rozproszona mogli prezentować odmienne poglądy. Zapewne tak było, nie zawsze jednak musi być to jedyne wyjaśnienie. W niniejszym tekście omówię pewną postawę, która moim zdaniem występuje w źródłach starożytnych traktujących o cynikach, a która stanowić może rozwiązanie powyższego i niektórych innych dylematów w praktyce interpretacyjnej starożytnego cynicyzmu. Postawa ta polega na przypisywaniu przez cyników szczególnej roli ciała.

Tendencja ta według mnie zauważalna jest w trzech strefach cynickiej działalności. Po pierwsze, będę starał się wskazać, jaki związek ma cielesność, przede wszystkim własna cielesność danego cynika, z cynicką koncepcją natury, φύσις. Po drugie, omówię cynicką ἄσκησις, tj. zestaw praktyk, w ramach których ciało miało być ćwiczone, aby mogło, nie polegając w sposób konieczny na cywilizacyjnych udogodnieniach, przetrwać w różnicowanych warunkach. Po trzecie, wskażę, że ciało było wystawiane przez cyników na widok publiczny w aktach ἀναιδεια, bezwstydu, w rozmaitych celach – pouczenia obserwatorów, udowodnienia czegoś lub przedstawienia obserwatorom cynickiego światopoglądu.

Przed rozpoczęciem rozważań chciałbym zwrócić uwagę na dwa wybory w kwestiach formalnych, które zostały podjęte w tym tekście. Po pierwsze, nie omawiam szerzej kwestii historycznej tożsamości cyników. Zgodnie z szeroko przyjętym w środowisku naukowym poglądem nie zostały uwzględnione przekazy dotyczące Antystenesa z Aten, jako że jego bezpośredni związek z ruchem cynickim jest wątpliwy⁵. Przytaczane będą

³ *Gnomologium Vaticanum* 180, cyt. za: R. Hard, *Diogenes the Cynic: Sayings and Anecdotes with Other Popular Moralists*, Oxford 2012, s. 12.

⁴ Zob. np. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI 56 (przeł. I. Krońska, Warszawa 1982); Epiktet, *Diatryby*, III.22.71–72 (przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1968).

⁵ Zob. np. A.A. Long, *Diogenes, Crates and Hellenistic Ethics*, [w:] *The Cynics. Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, ed. M.-O. Goulet-Cazé, R. Bracht Branham, Berkeley–Los Angeles–London 1996, s. 45.

za to obszernie fragmenty dotyczące Diogenesa z Synopy i Kratesa z Teb, którzy stanowili wzorcowy przykład cyników dla późniejszych autorów, niezależnie od tego, czy te dwie postaci same określały się lub były określane tą nazwą za życia.

Po drugie, jak można już wyżej zauważyć, na określenie omawianej formacji filozoficznej w niniejszym tekście używana jest nazwa „cynicyzm”. W tekstach polskojęzycznych używane są także formy „cynizm” i „kynizm”. Zarówno „cynicyzm”, jak i zapożyczony z literatury niemieckiej „kynizm” mają za zadanie odróżnić formację starożytną od współczesnego określenia pewnej postawy, cynizmu. „Cynicyzm” został wybrany, aby uniknąć skojarzenia z bardzo szczególnymi rozwiązaniami interpretacyjnymi autorstwa Petera Sloterdijka, którego książka *Krytyka cynicznego rozumu*, jak się zdaje, rozpowszechniła termin „kynizm” poza literaturą niemiecką.

Ciało jako kryterium naturalności

Wobec istniejącego w tekstach źródłowych napięcia między tendencją cyników do czerpania z cywilizacyjnych wygod a ich pochwałami dla życia skromnego i pozbawionego niepotrzebnych udogodnień można przyjąć, że należy poszukać innego pryncypium, które mogło przyświecać cynikom w ich działalności, czasem ujawniając się w ten, czasem w inny sposób. Pojęciem szczególnie cenionym przez cyników, wiążącym się z pewną treścią normatywną, było pojęcie natury, φύσις. Być może to właśnie o naturalności należałoby mówić jako o naczelnej wartości cyników. Jednak o tym, jak cynicy rozumieli to pojęcie, również nie wiadomo wiele. Z całą pewnością wartościowali naturę pozytywnie i przeciwstawiali ją sferze kultury, obyczaju i społecznego konwenansu, tj. sferze νόμος⁶. Jednak nigdzie w tekstach dotyczących cyników nie znajduje się jasna definicja lub wskazanie, co było kryterium naturalności dla cynika.

Nie należy w każdym razie rozumieć cynickiej naturalności potocznie, tj. jako życia w oddaleniu od cywilizacji. Oczywiście, jak będę starał się wykazać w kolejnym rozdziale, ograniczanie kontaktów z pewnymi sferami życia w greckim społeczeństwie będzie dla cyników bardzo istotne. Z drugiej jednak strony żyli oni w miastach i, jak już zostało wspomniane, często korzystali z wytworów życia społecznego.

William Desmond, autor obszernego opracowania *Cynics*, wyraża interesującą myśl w kwestii cynickiego rozumienia natury. Píše on tak:

⁶ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VI 38.

Wreszcie, zgodnie z cynickim poglądem, jedyna „natura”, która może być poznana, jest tym, czego się samemu doświadcza tu i teraz: ta „natura” jest jak wiecznie obecny skarbiec, z którego można czerpać niekończące się przyjemności, więc nie powinno się ulegać złudzeniu, że należy [jej] w dalszym ciągu szukać⁷.

Chciałbym uzupełnić tę myśl w ten sposób, że doświadczenie, o którym pisze Desmond, było dla cyników przede wszystkim doświadczeniem związanym z ciałem i sferą cielesności. Koncepcję tę ilustrują następujące anegdoty występujące w przekazie dotyczącym Diogenesa z Synopy.

Pierwsza odnosi się do momentu, gdy zaobserwował on dziecko pijące wodę z własnej dłoni:

Gdy raz zobaczył dzieciątko, które piło wodę z ręki, wyrzucił z torby kubek, mówiąc: „Dziecko prześcignęło mnie w sztuce ograniczania potrzeb życiowych”. Wyrzucił też miseczkę, kiedy zobaczył, że dziecko, zbiwszy naczynko, jadło soczewicę z dołka wyżłobionego w chlebie⁸.

W wyniku spostrzeżenia tej praktycznej umiejętności niemal każdego człowieka, jaką jest czerpanie wody bez użycia naczynia, Diogenes uświadamia sobie, do czego sam jest zdolny, ale również co jest mu tak naprawdę potrzebne do przeżycia.

Drugi przykład dotyczy śmierci tej postaci. Istnieje co najmniej kilka historii o tym, w jaki sposób zmarł Diogenes. Jedna z nich głosi, że zakrztusił się surową (być może oznacza to, że jeszcze żywą) ośmiornicą: „Niektórzy powiadają, że zjadł surowe mięso polipa morskiego, po którym dostał bólów wątroby, i że to właśnie stało się przyczyną jego śmierci”⁹. Wyżej cytowany Desmond twierdzi, że Diogenes chciał udowodnić, że nie potrzebuje obróbki termicznej, aby się wyżywić¹⁰, tzn. że jego ciało jest w tym zakresie samowystarczalne, a zatem że naturalne jest spożywanie posiłku na surowo.

Powyższe fragmenty, biorąc pod uwagę interpretację Desmonda, można rozumieć następująco: Diogenes dowiadyuje się w nich (lub przynajmniej próbuje się dowiedzieć), do czego zdolne jest ludzkie ciało, a bez czego jest w stanie sobie ono poradzić. Czyni to poprzez obserwację lub poprzez samodzielne sprawdzanie go w tym zakresie.

⁷ W. Desmond, *Cynics*, Stocksfield 2006, s. 138: „*In the Cynics' view, finally, the only 'nature' to be known is what one experiences here and now: this 'nature' is like an ever-present treasure trove from which one can draw up endless pleasures, and so one should not be deluded into searching any further*”.

⁸ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VI 37.

⁹ *Ibidem*, VI 76.

¹⁰ W. Desmond, *op. cit.*, s. 86.

W tym ujęciu cynicka koncepcja natury ściśle związana jest z ludzkim ciałem, z jego wydolnością i możliwościami. Cynik formułował sądy o tym, co naturalne, w kategoriach obserwacji i praktycznych doświadczeń. Dla cynika nie było samo z siebie naturalnym, tj. dodatnim moralnie, ani czerpanie przyjemności, ani umartwianie się – naturalne było działanie w granicach wyznaczonych przez wrodzone własności ciała ludzkiego.

Dlatego czymś naturalnym było dla niego również zaspokajanie potrzeb związanych z funkcjonowaniem ludzkiego organizmu, także wtedy, gdy spełnienie tych potrzeb stanowiło przekroczenie społecznych norm. Zaspokajanie pragnień fizjologicznych stanowiło dla niego coś, co należy robić szybko, skutecznie i bez względu na miejsce, w którym się znalazło. Diogenes na przykład miał onanizować się w miejscu publicznym, wyrażając potem żal, że również głodu nie można zaspokoić poprzez pocieranie¹¹. Krates z kolei w następujący sposób uświadamiał swojemu przyszłemu szwagrowi, Metroklesowi, że nie należy się wstydzić naturalnych reakcji ciała:

[...] Krates przyszedł do niego i usiłował go pocieszyć. Zjadłszy umyślnie przedtem bób, dowodził, że nic złego Metrokles nie zrobił, byłaby to bowiem rzecz dziwaczna, gdyby wiatrów rodzących się zgodnie z naturą nie wydzielał¹².

Z tego punktu widzenia sfera wómuć stanowi wykroczenie poza możliwości i potrzeby ciała, narzuca bowiem na nie ograniczenia w realizacji swoich potrzeb. Przy tym nie jest najwyraźniej sprzeczne z tak rozumianą naturą zaspokajanie potrzeb za pomocą wytworów cywilizacyjnych, o ile i w tym nie przekracza się pewnej miary. Diogenes miał na przykład prosić Platona o wino i suszone figi, ale skrytykował go, gdy ten przysłał mu je w nadmiarze¹³.



Wiele wieków po szacowanym okresie życia Diogenesa z Synopy napotykamy u Epikteta koncepcję cynika jako κατάσκοπος, zwiadowcy. Jest ona w pewien sposób zbieżna z tą, jaką wyżej została zrekonstruowana na podstawie dzieła doksograficznego Diogenesa Laertiosa, choć w pewnych punktach odmienna. Epiktet wyraża swoje rozumienie roli cynika w sposób następujący:

¹¹ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VI 46.

¹² *Ibidem*, VI 94.

¹³ *Ibidem*, VI 26.

Bo i też w rzeczywistości jest cynik zwiadowcą. Zwiadowcą rzeczy przyjaznych, jak również złowrogich dla ludzi. Musi on, gdy już do-
kładnie podpatrzy rzeczy, powrócić i zwiastować prawdziwe nowiny¹⁴.

Tak skonstruowana metafora zwiadowcy wyraźnie wskazuje, że działalność prawdziwego cynika polega na praktycznym sprawdzaniu moralnej wartości czynów. Zgadza się to z wyżej wyrażonym wnioskiem o związku między poznaniem natury i doświadczeniem.

Nacisk jednak nie jest przez Epikteta postawiony w tym kontekście na sferę cielesności, a przynajmniej nie w taki sposób, jak powyżej. W dalszej części diatryby czytamy, że rolą cynika jest odrzucenie troski o ciało. Niemniej ciało ma pewną funkcję także w modelu cynicyzmu promowanym przez Epikteta. Kondycja ciała ma za zadanie pokazywać zalety cynickiego życia i czynić je atrakcyjnym. Czytamy bowiem, że „cynik również, stosownie do swego zawodu, musi mieć ciało krzepkie i jare”, i dalej:

Popatrz – jak zwykł mawiać Diogenes – oto świadectwem tej prawdy
jestem ja sam i moje ciało – Zdrowy jak tur, chodził on wokoło i już
przez samo to ciało, zwracał na siebie uwagę wielu ludzi¹⁵.

Oczywiście jest to pewien model cynika, który Epiktet proponuje, a niekoniecznie ten, który zaobserwował wśród siebie współczesnych. Cyników dowolnie zaspokajających swoje potrzeby Epiktet określa jako „sforę kundli czujnie warującą przy stołach jadalnych”, wyraźnie przeciwstawiając ich bezwstydną, szokującą postępowanie cynicyzmowi Diogenesa. Byli to według niego ludzie wyraźnie niedbający o swoje ciała, w przeciwieństwie do idealnego cynika, o jakim pisał stoik Epiktet, a za jakiego uważał Diogenesa¹⁶.

Można powiedzieć więc, że według Epikteta ciało powinno interesować cynika jako świadectwo wartościowości jego sposobu życia i czynów wobec innych ludzi, niekoniecznie zaś jako miara tej wartościowości. Niemniej dowodzi to, że również w stoickiej recepcji cynicyzmu zawarte jest zwrócenie pewnej uwagi na ciało, jak i przede wszystkim wizja cynika jako osoby, która poprzez swoją praktyczną działalność odkrywa moralną wartość czynów.

¹⁴ Epiktet, *op. cit.*, III.22.58.

¹⁵ *Ibidem*, III.22.72.

¹⁶ *Ibidem*, III.22.71–72.

Cynicka ἀσκησις jako troska o ciało

Pojęcie ἀσκησις w kontekście filozofii starożytnej zazwyczaj jest rozumiane jako odnoszące się do pewnego rodzaju ćwiczeń i samodyscypliny, kształtujących człowieka i przydających mu pożądaných cech. W tym sensie cynicka ἀσκησις jest ściśle powiązana z wyżej omówioną już kwestią naturalności. Treść tego, co naturalne, jest badana, aby człowiek się do niej stosował, natomiast w stosowaniu się do niej należy się koniecznie ćwiczyć.

Jednym z głównych celów cynickiej ascezy była αὐτάρκεια, samowystarczalność, umiejętność obycia się bez tego, co człowiekowi niepotrzebne, i przetrwania bez względu na sytuację. Diogenes na pytanie, kto jest najbogatszy, miał odpowiedzieć, że jest to „ten, który jest samowystarczalny”¹⁷. Natura wyposażała człowieka we wszystko, co jest mu potrzebne, ale jednocześnie człowiek sam utrudnił sobie życie, gdyż, jak miał twierdzić Diogenes, „bogowie dali ludziom życie łatwe, ale ludzie zatracili tę łatwość, pożądając placków na miodzie, pachnideł i tym podobnych rzeczy”¹⁸. Zatrącenie zdolności do życia zgodnie z naturą wskutek obcowania z wygodami cywilizacyjnymi było dla cyników obserwowalnym faktem. Ἀσκησις miała przywrócić człowiekowi dyspozycję do życia naturalnego, ujmowanego jak powyżej.

Jednak, jak już wyżej zostało zaznaczone, cynicy sami zaspokajali naturalne potrzeby przy użyciu zdobyczy cywilizacyjnych. To napięcie jest dobrze ilustrowane przez fakt, że cytując o Diogenesie, który zapytany, czy filozofowie jedzą ciastka, odpowiada twierdząc, występuje w dwóch sprzecznych ze sobą wersjach. W pierwszej, przekazanej przez Laertiosa, odpowiada on: „Jedzą wszystko, jak wszyscy inni ludzie”¹⁹. W drugiej, zawartej w *Gnomologium Vaticanum*, mówi z kolei, że owszem, ale nie jak wszyscy inni²⁰.

Aby koncepcja cynickiej ἀσκησις miała w dalszym ciągu sens, można, bez potrzeby rozstrzygania w kwestii wiarygodności któregoś z powyższych cytatów, odpowiedzieć, że owszem, filozof w rozumieniu cynickim jadł ciastka, jak wszyscy inni ludzie, ponieważ jak inni ludzie był w stanie zaspokoić ciastkami pewne potrzeby. Nie jadł ich natomiast tak, jak inni ludzie, w tym sensie, że nie zaczynał na nich polegać i nie przyzwyczajał się do nich. Problemem jest zatem przyzwyczajanie do wygod cywilizacyjnych, które odebrało człowiekowi naturalną niezależność. Praktyki ἀσκησις są odzwyczajaniem od nich.

¹⁷ *Gnomologium Vaticanum* 180, cyt. za: R. Hard, *op. cit.*, s. 12.

¹⁸ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VI 44.

¹⁹ *Ibidem*, VI 56.

²⁰ *Gnomologium Vaticanum* 188, cyt. za: R. Hard, *op. cit.*, s. 15.

Sztandarowymi przykładami cynickiej ascezy są: skromne życie z minimalnym dobytkiem, skromne, najczęściej bezmięsne żywienie²¹, brak stałego miejsca pobytu²². Do tych przykładów należy dodać inne przykłady ćwiczeń, które służyły przystosowywaniu się do środowiska, w którym cynik się znajdował – obejmowanie oszronionych posągów, aby wyrobić w sobie odporność na zimno, czy tarzanie się w gorącym piasku²³, aby uodpornić się na wysokie temperatury. Jako rodzaj kształtującego zmagania Diogenes postrzegał również dolegliwości fizyczne, np. gorączkę²⁴.

Wszystkie te przykłady są związane ze sferą cielesności. Niemniej Diogenes Laertios pisze, że cynicka ἀσκησις, jak u stoików, miała też wymiar mentalny²⁵, czego raczej nie podają w wątpliwość współcześni badacze²⁶. Spotykamy się z opisami cynika, który ćwiczy się w wytrwałości i w niezależności od niepotrzebnych i nienaturalnych pożądań, przygotowuje się na odmowę lub na społeczne potępienie. Dion Chryzostom w jednej ze swoich mów tak charakteryzuje postawę Diogenesa:

Człowiek szlachetny uważa trudy za najpoważniejszych przeciwników i lubuje się w nieustannej walce z nimi, tak w dzień, jak i w nocy. [...] Wygnanie, niesława i inne tego rodzaju przeciwności nie są mu straszne [...] ²⁷.

W istocie niezależność cynika miała być też niezależnością od niewłaściwych pożądań, nadmiarowych pragnień i, co bardzo istotne, niezależnością od konwenansu społecznego i niezależnością polityczną, natomiast odporność – również odpornością na społeczne potępienie, czego przykładem mogą być anegdota o tym, jak Krates celowo prowokował wyzywiska²⁸, lub wzmianka o tym, że Diogenes zwracał się z prośbami do posągów, aby przyzwyczać się do odmów²⁹.

Dwa powyższe rodzaje ἀσκησις – fizyczny i cielesny – można uznać za komplementarne w następującym sensie: wyzbycie się niewłaściwych pożądań musi wiązać się z przyzwyczajaniem ciała do nierealizowania ich. Z kolei warunkiem niezależności politycznej i społecznej cynika jest zdolność do

²¹ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VI 105.

²² Epiktet, *op. cit.*, III.22.64.

²³ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VI 23.

²⁴ Epiktet, *op. cit.*, III.22.65.

²⁵ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VI 70.

²⁶ Zob. np. W. Desmond, *op. cit.*, s. 153–154 i G.M. Trujilo, *Possessed: Cynics on Wealth and Pleasure*, „Southwest Philosophy Review” 2022, t. 38, nr 1, s. 19.

²⁷ Dion Chryzostom, *Mowy*, 8.16 (przeł. K. Jażdżewska, t. 1, Wrocław 2016).

²⁸ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VI 90.

²⁹ *Ibidem*, VI 49.

przeżycia poza granicami społeczeństwa czy też w stanie wykluczenia przez społeczeństwo lub władzę polityczną, co dobrze ilustruje poniższy fragment:

Niektórzy opowiadają, że Platon, widząc, jak Diogenes płucze jarzyny, podszedł do niego i spokojnie powiedział: „Gdybyś był dworzaninem Dionizjosa, nie płukałbyś jarzyn”. Na co równie spokojnie odparł Diogenes: „A ty, gdybyś płukał jarzyny, nie musiałbyś być dworzaninem Dionizjosa”³⁰.

Ciało cynika jako narzędzie bezwstydu

Cynik, postępując w zgodzie z naturalnymi własnościami oraz potrzebami własnego ciała i troszcząc się o własną kondycję, promował cynicki sposób życia. W tym celu występował w miejscach publicznych, czasem w trakcie wydarzeń gromadzących większą liczbę osób, np. igrzysk³¹.

Te występy miały różną formę. Czasem polegały na przemawianiu wobec zgromadzonych, czasem na wdawaniu się z nimi w rozmowę. Wśród tych aktów mowy wyróżnić można krótkie, błyskotliwe i zarazem wysoce zjadliwe odpowiedzi cynika wobec rozmówców, także tych wysoko postawionych społecznie czy wpływowych politycznie, co znajdujemy w słynnej odpowiedzi Diogenesa na pytanie Aleksandra Wielkiego³² i w zawołanej krytyce rzymskiego urzędnika przez Demonaksa opisaną w dziele literackim Lukiana *Żywot Demonaksa*³³.

Innym razem, co wysoce interesujące, niektóre publiczne wystąpienia cyników zawierały przynajmniej jako jeden ze swoich elementów pewną fizyczną czynność. O ile najsłynniejszym przykładem cynickiej wypowiedzi będzie ta wygłoszona przez Diogenesa w rozmowie z Aleksandrem, o tyle najbardziej znaną wzmianką dotyczącą publicznej czynności fizycznej cynika będzie ta o chodzeniu Diogenesa z lampą po rynku i mówieniu, że szuka człowieka³⁴. Inną – przyniesienie Platonowi oskubanego kurczaka, o którym Diogenes twierdził, że spełnia on platońską definicję człowieka³⁵.

Wreszcie z pewną ostrożnością można założyć, że także niektóre czynności opisane wyżej jako przykłady nieskrępowanego realizowania swoich potrzeb są jednocześnie przykładami publicznego występu, jak

³⁰ *Ibidem*, VI 58.

³¹ Dion Chryzostom, *op. cit.*, 9.1.

³² Diogenes Laertios, *op. cit.*, VI 38.

³³ Lukian, *Żywot Demonaksa* [w:] *idem, Dialogi*, t. 1, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław 1960, s. 257.

³⁴ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VI 41.

³⁵ *Ibidem*, VI 40.

publiczna onanizacja, publiczne spożywanie posiłków etc. Do szokujących przykładów cynickich występów można też zaliczyć publiczne samospalenie się Peregrinosa Proteusa, o którym pisze Lukian³⁶.

Jeśli chodzi o czysto werbalne przykłady publicznych wystąpień cyników, są one w literaturze określane mianem parezji (παρησία)³⁷. To pojęcie, pierwotnie dotyczące niepodlegającego rygorowi sankcji karnej przywileju przemawiania przysługującego obywatelowi greckiej *polis*, w przypadku cyników charakteryzuje wiele z ich wypowiedzi: werbalne ataki, zwroty nieliczące ze społecznym statusem rozmówców, obrażanie przechodniów czy parodiowanie teorii filozoficznych.

Za niewerbalny (lub w każdym razie nie w pełni werbalny) odpowiednik pojęcia parezji Giovanni Reale uznał pojęcie ἀναιδεια, bezwstydu³⁸. Do kategorii, którą można opisać tym terminem, zaliczają się wyżej wymienione przykłady społecznie nieakceptowalnych lub co najmniej ekscentrycznych zachowań.

We wszystkich aktach bezwstydu ciało cynika było wystawiane na publiczny widok, szokując, wzbudzając pogardę i prowokując potępienie. Nierzadko bezwstyd dotyczył najbardziej intymnych kwestii i fizjologicznego funkcjonowania ciała. Akty te można interpretować różnorako, np. jako efekt wyzbycia się ograniczeń narzuconych przez sferę νόμος. Cynik, jak już wyżej zostało zaznaczone, żyje w zgodzie z naturą, nie przejmując się więc społecznym potępieniem lub celowo się na nie wystawia, aby się na nie uodpornić, co stanowiłoby rodzaj ἀσκήσις.

Z drugiej strony akty te pełniły funkcję dydaktyczną i perswazyjną, tj. miały coś uświadamiać lub dowodzić czegoś. W anegdocie o kurczaku czynność Diogenesa miała za zadanie sprowadzić do absurdu twierdzenie Platona, a przez to udowodnić albo jałowość prób sformułowania definicji realnej, albo po prostu to, że Platon się myli. Współgra to zresztą z poglądem Roberta Brachta Branhama, że pewne wypowiedzi przypisywane cynikom i wyglądające na rozumowania sylogistyczne są w istocie parodią tych rozumowań i parodią teoretycznej filozofii w ogóle³⁹.

Inne przypadki takich zachowań można interpretować następująco: cynik chciał poprzez nie sformułować wobec obserwatorów pewien komunikat związany z jego światopoglądem. Przykładowo chodzenie z latarnią po rynku miało w prześmiewczy sposób uświadamiać napotkanym niemoral-

³⁶ Lukian, *O zgonie Peregrinosa*, s. 490–491.

³⁷ W. Desmond, *op. cit.*, s. 183–184.

³⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2012, s. 48–49.

³⁹ R. Bracht Branham, *Defacing the Currency: 'Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism*, [w:] *The Cynics. Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, s. 93–93.

ność i nieznajomość własnej natury wśród ludzi żyjących w społeczeństwie, publiczne spełnianie potrzeb fizjologicznych – sprzeciw wobec opresyjnych norm społecznych, samospalenie się na stosie przez Peregrinosa – brak lęku przed śmiercią itd.

Istnieje więc trzecia, ważna rola ciała, poza byciem miarą naturalności i przedmiotem ćwiczeń. Ciało cynika w akcie ἀναιδέια stanowiło niejako narzędzie dydaktyczne lub też w każdym razie środek, który uświadamia, udowadnia, ilustruje coś i ma prowokować do refleksji wszystkich tych, którzy na nie patrzą.

Podsumowanie

Cynicyzm jako pewien opisywany w źródłach starożytnych fenomen, który znamy jako zbiór zachowań i twierdzeń ogłoszonych przez starożytnych cyników, nastrocza wielu trudności interpretacyjnych. Twierdzenia cyników mogą wydawać się niespójne, a zachowania – niewynikające z żadnych pryncypiów o charakterze *stricte* filozoficznym.

Wobec tych trudności można jednak spróbować zrekonstruować pewne postawy osób określanych cynikami na podstawie informacji o nich zawartych w tekstach źródłowych. Zrekonstruowane postawy nie muszą unifikować cynicyzmu, czynić z niego spójnej teorii czy zbioru spójnych teorii o jednym rdzeniu ani ukazywać cyników jako szkołę filozoficzną w rodzaju Akademii czy Stoi. Mają raczej za zadanie wyjaśnić niektóre wysoce frapujące elementy fenomenu, jaki stanowił cynicyzm w greckiej i rzymskiej starożytności. Powyżej zaproponowałem jako jedną z możliwych tego typu postaw szczególne podejście cyników do kwestii związanych z cielesnością, zwłaszcza własną.

W ramach tej postawy przypisywano ciału różne role w trzech sferach działalności cynickiej. Po pierwsze, ciało, czy raczej jego wrodzone, nienabyte w życiu społecznym własności, stanowi kryterium naturalności, a zatem również moralnej wartości danego czynu. Po drugie, ciało, zwłaszcza ze względu na wpływy cywilizacyjne, musi być ćwiczone w pewnym określonym sposobie funkcjonowania i w nim utrzymywane. Praktyki te określane są mianem cynickiej ascezy. Po trzecie wreszcie, ciało wystawiane na widok publiczny w aktach bezwstydu, ἀναιδέια, stanowi narzędzie wyrazu i pełni przez to również funkcję dydaktyczną i perswazyjną – ma coś uświadamiać lub udowadniać postronny.



KSAWERY WIECKI

KSAWERY WIECKI – student of Philosophy and Italian Philology at the University of Warsaw. Research interests: ancient philosophy (with particular interest in the thought of ancient Cynics), social philosophy and philosophy of language. Contact: km.wiecki@student.uw.edu.pl, ORCID: 0009-0009-3140-9224

KSAWERY WIECKI – student filozofii i filologii włoskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Zainteresowania badawcze: filozofia starożytna ze szczególnym uwzględnieniem myśli filozoficznej starożytnych cyników, filozofia społeczna, filozofia języka. Kontakt: km.wiecki@student.uw.edu.pl, ORCID: 0009-0009-3140-9224