



MARCIN PIETRZAK

Antyfilozofia cynicka w *Nigrinosie* Lukiana

Cynical Antiphilosophy in Lucian's Nigrinos

ABSTRACT: Cynics in their pursuit of “defacing the coinage” did not content themselves with critique of culture from philosophical point of view, but turned warrant given by Apollon against philosophy itself. The root of cynical anti-philosophy was antiintellectualism and antiplatonism of Anthisthenes and his early followers. Lucian's *Nigrinos* is a fine example of late cynical anti-philosophy. Author unfolds before reader panorama of 2nd century Athens, where philosophy is a widely accepted form of life and the object of communal education. Both satirical description of the city of philosophers and the quasi-religious conversion of the main speaker provide a comprehensive view of philosophy as an irrational attitude toward reason itself.

KEY WORDS: Cynicism • Lucian of Samosata • *bathos* • anti-philosophy • anti-intellectualism • metaphilosophy • *Nigrinos*

*Se moquer de la philosophie, c'est
vraiment philosopher*

PASCAL

Starożytny cynizm wytworzył postawę filozoficzną, która stała się jednym z stałych elementów kultury europejskiej. Jednym z składników tej postawy był swoisty antyintelektualizm, mogący przybierać i przybierający formę niechęci czy wręcz wrogości wobec samej filozofii. Wrogość ta, ze względu na swój samozwrotny charakter, nie mogła zostać konsekwentnie wyrażona w typowych dla myślenia filozoficznego środkach ekspresji. Jej ślady możemy jednak odnaleźć w twórczości pisarzy związanych z cynizmem, a przede wszystkim w dziełach Lukiana z Samosat i tych, którzy, jak Franciszek Rabelais czy Jonathan Swift, szli – świadomie lub nieświadomie – jego śladami.

Tym, co stanowi nerw każdej działalności filozoficznej jest pewien sposób życia, zaś tezy, poglądy i teorie są środkami wyrazu, dzięki którym ów sposób życia staje się przedmiotem debaty filozoficznej. Taki właśnie

obraz filozofii, jako pewnego sposobu życia, stanowi najważniejszy element tradycji filozoficznej wywodzącej się od Sokratesa i aby zrozumieć nauki tych, którzy stali w filozofii najbliższej niego, trzeba go uszanować. Jest cechą charakterystyczną filozofii cynickiej, że z trudnością daje się ona zamknąć w zwykłych formach filozoficznej ekspresji. Twórcy cynizmu od momentu narodzin szkoły szukali niestandardowych środków wyrazu i choć pisali dzieła filozoficzne, to jednak tym, z czym najczęściej kojarzymy ich nauki są opowieści o improwizowanych „happeningach” czy swoistych „zdarzeniach filozoficznych” w rodzaju słynnej opowieści o rozmowie Aleksandra Wielkiego z wygrzewającym się na słońcu Diogenesem, albo o przejściu Metroklesa do szkoły cynickiej. W odniesieniu do założyciela szkoły Diogenes Laertios wyraźnie stwierdza: „Od Antystenesa wywodzi się obojętność Diogenesa, wstrzeźliwość Kratesa, panowanie nad sobą Zenona; to on stworzył podwaliny ich stylu życia”¹. Autor *Żywotów i poglądów...* wskazuje na praktyczny aspekt twórczości filozoficznej pierwszego cynika jako na najważniejszy.

Antystenes uchodził wśród starożytnych za najbliższego ucznia Sokratesa i jego prawomocnego spadkobiercę w dziedzinie filozofii². To on pozostał w Atenach po śmierci mistrza i przyczynił się do wygnania jednego z jego oskarżycieli, a stracenia drugiego³. *Wspomnienia o Sokratesie* i *Uczta* Ksenofonta wyraźnie ukazują bliskość osobistą i filozoficzną obu myślicieli. To właśnie owa bliskość, jak można przypuszczać, była przyczyną niechęci, jaką budził Antystenes u Platona i innych uczniów Sokratesa wywodzących się z arystokracji ateńskiej. Niechęć ta była zresztą odwzajemniona. To od Antystenesa wziął swój początek nurt specyficznego cynickiego antyplatonizmu stanowiącego jedno ze źródeł antyfilozofii cynickiej.

Czy coś jeszcze oprócz zaszłości towarzyskich i różnic społecznych tłumaczyłoby antyplatonizm cyników i antycynizm Platona? Gdzie należy szukać źródeł tej obustronnej wrogości? Sądzę, że można postawić hipotezę, zgodnie z którą tym, co różniło i oddziało od siebie szkoły Platona i Antystenesa był przede wszystkim ów s p o s ó b ż y c i a , o którym powiedziano już wyżej, że stanowi nerw wszelkiego filozofowania. Filozofia Platońska rozwijała się w obrębie elitarnego i w jakimś stopniu ekskluzywnego stowarzyszenia badaczy⁴ mającego stanowić zaczyn dla powstania nowej arystokracji. Napis, jaki miał widnieć nad bramą Akademii, zabraniający wstępu

¹ D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1988, VI 15, s. 317.

² I. Krońska, *Antystenes*, [w:] *Słownik filozofów*, red. I. Krońska, Warszawa 1966, t. I, s. 20.

³ D. Laertios, *Żywoty...*, *op.cit.*, VI 9–10, s. 315.

⁴ Por. J. Dillon, *The heirs of Plato*, Oxford 2005, s. 3–8.

na teren szkoły tym, którzy nie są geometrami, w szczególny sposób wyraża zamknięty charakter tej szkoły. Cynicy przeciwnie – prezentowali nie tylko postawę otwartości, ale wyraźnie przeciwstawiali się wszelkim formom ekskluzywnych zrzeszeń. Diogenes Laertios przytacza opowieść o Diogenesie, który zaproszony do wzięcia udziału w misteriach (zapewne eleuzyjskich), mających, zgodnie z wierzeniami Ateńczyków, dawać pierwszeństwo w życiu pośmiertnym, odmówił, a odmowę uzasadnił następująco: „Śmiesznie byłoby zaiste, gdyby Agesilaos i Epaminondas pędzili życie pośmiertne w błocie, a różni wtajemniczeni nicponie przebywali na wyspach szczęśliwych”⁵. Taką właśnie postawę przyswoili sobie późniejsi cynicy, o czym świadczy fragment Lukianowego *Żywotu Demonaksa*, w którym Demonaks, tak jak Synopejczyk, odmawia wtajemniczenia w misteria argumentując następująco: „Oto powód, dla którego razem z wami nie uczestniczyłem we wtajemniczaniu: jeżeli misteria okażą się złe, nie przemilczę tego przed ludźmi jeszcze nie wtajemniczonymi i zniechęcę ich do tajnych obrzędów; jeżeli zaś okażą się dobre, z miłości do ludzi rozgłoszę to wszystkim”⁶. Ekskluzywizm Akademii widziany z takiej perspektywy, musiał zbudzać awersję i nieufność.

Cynicy rozwijali Sokratejską naukę o cnocie, konsekwentnie obstając przy intelektualizmie etycznym. Cnota pojęta jako rozumne ukształtowanie życia jest tym, co odróżnia ludzi lepszych od gorszych, albo lepiej: prawdziwych ludzi od dwunożnych istot mających z człowiekiem tyle wspólnego, co obrana z pierza kura⁷. Tak pojęta cnota może być przedmiotem nauki, ale jej posiadanie nie może wiązać się z urodzeniem, czy wychowaniem w wyższych sferach społecznych. Diogenes „Drwił z dobrego pochodzenia, sławy i wszystkich podobnych rzeczy, nazywając je ozdobami, pod którymi kryje się zło”⁸. Tak rozumiany racjonalizm cynicki wydaje się, co warto zauważyć, bardziej konsekwentnym rozwinięciem intelektualizmu Sokratesa, niż teoria wielkiej eugenicznej hodowli rozumnej elity przedstawiona w Platońskim *Państwie*.

Cynicy twierdzili zatem, za Sokratesem, że cnoty można się nauczyć. Nauczanie cnoty nie polega jednak na przyswajaniu sobie tajemnej wiedzy wywodzącej się z italskich komun pitagorejskich. Cnoty, rozumnego życia, uczymy się przez trud i ćwiczenie. Nauka zaś bywa przekazywana przez przykład własnego życia, a także przez ekscentryczny „happening”. Wśród wielu opowieści o niekonwencjonalnych zachowaniach cyników, znana jest,

⁵ D. Laertios, *Żywoty...*, *op.cit.*, VI 39, s. 331.

⁶ Lukian, *Żywot Demonaksa*, [w:] *idem, Pisma wybrane*, przeł. W. Madyda, Warszawa 1957, VII, s. 371.

⁷ D. Laertios, *Żywoty...*, *op.cit.*, VI 40, s. 331.

⁸ *Ibidem*, VI 72, s. 348.

wspominana wcześniej, opowieść o tym, jak Krates skłonił do przyjęcia nauki cyników swojego szwagra Metroklesa, który doznał załamania psychicznego po tym, jak podczas wykładu „nie opanovał odezwanania żołądka”:

Powiadomiony o tym Krates przyszedł do niego i usiłował go pocieszyć. Zjadłszy umyślnie przedtem bób, dowodził, że nic złego Metrokles nie zrobił, byłaby to bowiem rzecz dziwna, gdyby wiatrów rodzących się zgodnie z naturą nie wydzielał. Na koniec sam pierdnął i w ten sposób zupełnie go już podniósł na duchu. Odtąd Metrokles słuchał wykładów Kratesa i stał się filozofem⁹.

Ostatnie zdanie powyższego cytatu wskazuje na odróżnienie, którego musieli dokonywać już starożytni, pomiędzy naukowcem (słuchaczem wykładów), a filozofem. Filozof to ktoś, kto nie tylko tworzy i przyswaja sobie teorie filozoficzne, ale również zmienia swój sposób życia. W nurtach akademickim i perypatetyckim filozofia utożsamiona została z doktryną, albo lepiej: z t e o r i ą . Również u stoików, których należy uważać za najważniejszych spadkobierców nauki cynickiej, elementy teoretyczne wysunęły się na plan pierwszy. W tym stanie rzeczy stanowisko cyników mogło i może się nadal wydawać antyfilozoficzne – po sokratejsku obojętne lub wręcz wrogie rozważaniom czysto teoretycznym.

Wrogość wobec filozofii teoretycznej nie oznaczała bynajmniej przyjęcia stanowiska irracjonalistycznego. Tak jak cała filozofia grecka w okresie klasycznym, cynizm jest filozofią racjonalistyczną. Racjonalizm cynicki ma przy tym dwa aspekty, które należy od siebie odróżnić. Po pierwsze, cynicy, jak to już zostało powiedziane, byli uczniami Sokratesa i wraz z nim byli przekonani, że „[...] bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto”¹⁰, co prowadziło to do afirmacji życia poddanego rygorom rzetelnego namysłu. Po drugie, myśl cynicka wydaje się wiele zawdzięczać instrumentalnemu racjonalizmowi sofistów. Antystenes, jak podaje Diogenes Laertios, był uczniem sofisty Gorgiasza, a w założonej przez siebie w Pireusie szkole nauczał według reguł sofistycznych¹¹. Mamy tu do czynienia z postawą trzeźwego, jeżeli można tak powiedzieć, racjonalizmu, ceniącego fachowość i inteligencję, a gardzącego zarówno tymi, którzy posługując się mętnymi rozumowaniami starają się zdobyć poklask i majątek, jak i tymi, którzy ulegają ich wpływowi. Taka postawa bliska była Sokratesowi, który, jeśli wierzyć Ksenofontowi, często (tak często, że najwyraźniej stało się to przedmiotem

⁹ *Ibidem*, VI 94, s. 360 [Podkreślenie rozstrzelonym drukiem moje – M.P.].

¹⁰ Platon, *Obrona Sokratesa*, 38a; przeł. W. Witwicki.

¹¹ D. Laertios, *Żywoty...*, *op.cit.*, VI 1–2, s. 311–312.

żartów) przywoływał przykłady wiedzy fachowej jako modelu dla mądrości życiowej¹².

Oto więc złożony obraz. Cynicy, przeciwnicy Platona i wszelkiego platonizmu, to jednocześnie trzeźwi racjoniści w bardzo nowoczesnym, może nawet nowożytnym stylu – wrodzy wszelkiej abstrakcji i trzymający się konkretów. Mamy tu do czynienia nie tyle z antyfilozofią po prostu, co z obroną pewnego sposobu życia, który określić można mianem „filozoficznego” lub „sokratejskiego” przed nadużyciami rozumu będącego na usługach tego, co nierozumne: na usługach ideologii elit czy głupoty „tych licznych”.



Antyintelektualizm cynicki znalazł szczególny wyraz w pismach Lukiana z Samosat. Pisarz ten, uważany powszechnie za bliskiego cynizmowi, z jednej strony odżegnywał się od związków ze współczesnymi sobie cynikami włączającymi się z kijami i torbami po drogach starożytnego świata, a z drugiej podziwiał współczesnego sobie cynika z Demonaksa i zabierał głos we własnych dialogach pod imieniem Parezjasty. Spoglądanie na twórczość Syryjczyka jako na kontynuację myśli cynickiej ma tę interesującą stronę, że pozwala spojrzeć na cynizm niejako od zewnątrz – spoza ram dyskursu filozoficznego i dostrzec te jego cechy, które byłyby trudne do tematyzacji w ramach zwykłych analiz. Lukian, choć nie jest filozofem, sam siebie określa jako ucznia filozofów i „życzliwego współnika” ich poglądów¹³. Mimo to w jego dziełach można znaleźć szereg wątków i argumentów, które można nazwać antyfilozoficznymi. Analizując te argumenty skupię się na dziełku Lukiana pt.: *Nigrinos*.

We wspomnianym dialogu rozmówca zdaje swojemu przyjacielowi sprawę z wizyty i rozmowy, jaką odbył ze znanym (choć nieznanym skądinąd) filozofem neoplatońskim Nigrinosem, który, powróciwszy niedawno z Aten, opowiadał mu o filozoficznym duchu panującym w ojczyźnie Sokratesa. Narracja dialogu toczy się dwutorowo. Z jednej strony, przed oczami czytelnika roztoczony zostaje obraz Aten II wieku, z drugiej zaś, sprawozdawca opowiada o wrażeniu, jakie na nim wywarła opowieść Nigrinosa. Na początku relacji zastrzega się on, że to, co zostanie za chwilę powiedziane jest jedynie reminiscencją z relacji, jaką on sam usłyszał i że w związku z tym, jeśli się coś w jego opowieści wydało niedołążne albo dziwaczne, niech to

¹² Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] *idem, Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, II 37, s. 37.

¹³ Lukian, *Rybak albo Zmartwychwstali*, [w:] *idem, Dialogi*, przeł. M. K. Bogucki, t. II, rozdz. V, s. 145.

zostanie wzięte na karb nieudolności tego, kto opowieść relacjonuje, a nie samego autora opowieści:

Obawiam się, żeby ci się moje sprawozdanie od czasu do czasu śmieszne nie wydawało, gdy zacznę szczegóły chaotycznie obok siebie kłaść, czasami nawet z nieudolności sens wypaczać tak, iż zmuszony będziesz ostatecznie i na utwór sam potępiający wydać wyrok. Lecz o ile o moją chodzić będzie osobę, nie bardzo mię to zaboli, nie byłoby jednak dobrze, gdyby sama rzecz przez to ucierpiała i z mojej winy w karykaturę przeszła¹⁴.

Dalej następuje dziwny, ironicznie pogmatwany, opis ojczyzny filozofii, w trakcie którego autor nie daje czytelnikowi ani chwili oddechu, przeskakując nieustannie pomiędzy niezgodnionymi i niepołączonymi ze sobą punktami widzenia. Można by rzec, że opis ten jest skonstruowany w taki sposób, żeby czytelnik odniósł wrażenie wsłuchiwania się w opowieść głupca.

Ateny takie, jakimi je widzi Nigrinos, są miastem, w którym filozoficzny sposób życia jest czymś, co należy do dobrego smaku. Utraciwszy splendor stolicy wielkiego mocarstwa skupiło się ono na ochronie własnej spuścizny kulturowej, której ważnym elementem – może najważniejszym – jest szeroko pojęta kultura filozoficzna. Do owej kultury należy przede wszystkim tradycja ascezy, którą również nowo przybyli muszą sobie przyswoić:

Zaczęło się od pochwał na cześć Hellady i ludzi w Atenach, że ich Filozofia i Bieda niańczy, że nie znoszą u siebie ani rodaka, ani obcego, który by się kusił zbytek do nich wnieść, owszem, gdyby ktoś podobny zjawił się u nich, z wolna przerabiają go, przekształcają, do prostoty życia wdrażają¹⁵.

Ateńczycy uprawiają zatem coś na kształt wspólnotowej pedagogiki. Posługują się przy tym metodami publicznego wyszydzenia i satyry. Pedagogika ta przedstawiona jest na przykładzie pewnego otaczającego się zbytkiem świeżo przybyłego do Aten bogacza. Podczas gdy on sądził, że wzbudza powszechny szacunek: „[...] oni poglądali na człeczynę z politowaniem. Zabrali się niebawem do robienia z niego człowieka”¹⁶. Szyderstwa w iście cynickim stylu odniosły ten skutek, że „człeczyna” przyszedł w końcu do używania

¹⁴ Lukian, *Nigrinos*, [w:] *idem*, *Dialogi*, *op.cit.*, t. II, roz. IX, s. 9.

¹⁵ *Ibidem*, t. II, roz. 12, s. 10.

¹⁶ *Ibidem*.

rozumu i wracał o wiele lepszy niż wtedy, gdy po raz pierwszy pojawił się w mieście filozofów¹⁷.

W dalszej części owej relacji z drugiej ręki, znajdujemy pochwałę swobody i tolerancji panującej w Atenach, jednak w tym właśnie miejscu treść relacji w wyraźny sposób się wikła. Oto charakterystyczny fragment:

Na dowód, że nie wstyd im przyznawać się do ubóstwa, opowiadał mi słowa, które – jak mówił – słyszał z ust zebranych razem na uroczystości panatenajskiej. Przechwycono mianowicie i wiedziono przed sędziego zapasów jednego obywatela za to, że przyglądał się w szacie kolorowej. Zobaczywszy to zdjęci litością prosili za nim, a gdy herold obwieścił, że pogwałcił prawo w takim patrząc odzieniu, krzyknęli wszyscy jednogłosowe, jakby się umówili, że mu przebaczą ten strój, gdyż nie ma innego. I chwalił to. Chwalił też swobodę, jakiej się tam zażywa, chwalił możliwość pędzenia żywota bez narażenia się na szykany, chwalił spokój i niefrasobliwość, które się tam ma w całej pełni¹⁸.

Czytelnik dostrzega pęknięcie, które następuje po zdaniu: „I chwalił to”. Być może jest to jeden z przykładów zapowiedzianych na początku opowiadania chaotycznych zestawień fragmentów relacji Nigrinosa. W każdym razie opis wyraźnie nabiera, również zapowiedzianych w przytoczonym wcześniej fragmencie, cech karykatury. Pochwałę swobody obyczajowej i możliwości „pędzenia żywota bez narażenia się na szykany” trudno uzgodnić z poprzedzającym ją fragmentem, w którym opisuje się pochwylenie człowieka z zarzutem przyglądania się igrzyskom panatenajskim w „kolorowej szacie”¹⁹. Również opis publicznych szykan, z jakimi spotykał się ów nowobogacki przybysz do Aten trudno uznać za dowód tolerancji ateńczyków.

Dalsza część relacji powiększa jeszcze konfuzję czytelnika. Stwierdza się oto, że Ateny są najlepszym miejscem dla ludzi o usposobieniu filozoficznym, pogardzających bogactwem i skłonnych do czystości. Zaraz po tym następuje jednak fragment, którego sens nie jest jasny. Oto on:

Kto zaś w bogactwie się kocha, złotem się zachwyca, purpurą i potęgą szczęście odmierza, nie zakosztowawszy wolności, nie zaznawszy swobody, nie ujrzawszy prawdy, w pochlebstwach i służalstwie po uszy ugrzązłszy, albo kto rozkoszy całą duszą zaprzędany jej jedynie postanowił służyć, lubownik wystawnych biesiad, lubownik pijatyk

¹⁷ *Ibidem*, roz. 13, s. 11.

¹⁸ *Ibidem*, roz. 14, s. 11.

¹⁹ Być może uwaga o kolorowej szacie stanowi nawiązanie do znanej w starożytności niechęci cyników do ludzi ubierających się w kolorowe, a zwłaszcza purpurowe, szaty. [Zob. W. Desmond, *Cynics*, *Acumen* 2008, s. 81.]

i miłostek, błagier, oszust, łgarz, albo kto rad pieści ucho dźwiękiem instrumentów muzycznych, śpiewaków trelami, rozpustnymi piosenkami dla tego w sam zaś pobyt tutaj²⁰.

Wśród interpretatorów dominować się wydaje opinia, jakoby w tym miejscu rozpoczyna się krytyczny, skontrastowany z opisem Aten, opis życia stolicy imperium: Rzymu. W tłumaczeniach angielskich pojawia się nawet słowo „Rzym”²¹, choć nie znajdujemy go w tekście oryginalnym. W jednym tylko przypadku mówi się o „społeczeństwie rzymskim” czy raczej „synach Rzymu” (*romaion paiden*) i ich zwyczajach. Wyrażenie „*romaion*” może jednakowoż odnosić się do Greków epoki cesarstwa, którzy w taki właśnie sposób nazywali siebie samych jako obywatele rzymskich. Nadgorliwość tłumaczy można wyjaśnić faktem, że tekst dialogu jest celowo niejasny i pozostawia czytelnika w niepewności co do przedmiotu rozmowy. Nie może być pewny, czy owo miejsce najlepsze dla tego, który „[...] w bogactwie się kocha, złotem się zachwyca, purpurą i potęgą szczęście odmierza”, to wciąż Ateny, czy jakieś inne miejsce. Obraz Aten, wyłaniający się również z innych dzieł Lukiana, nie pozwala na stwierdzenie, że obyczaje tamtejsze w jakiś znaczący sposób odbiegały od obyczajów w stolicy imperium²². W dialogu *Okręt albo życzenia* Lukian daje obraz życia duchowego mieszkańców Aten, które w żaden sposób nie różni się od tego, jakie prowadzą domniemani rzymianie opisani przez Nigrinosa. Sądzę, że nie całkiem zbłądzi ten, kto będzie widział w tym domniamanym opisie dwóch miast, próbę roztargnionego, jeśli można tak powiedzieć, spojrzenia z dwóch różnych perspektyw na to samo miejsce. Ateny symbolizujące świat filozofii jawią się, raz jako przesiąknięta duchem ascetyzmu i rozsądku wyspa mędrców, raz jako wypełniony „prostakami i notorycznymi matołkami”²³ statek głupców. Taka dwuznaczność opisu i, będąca jego następstwem, ambiwalencja oceny nie byłaby czymś nowym w tradycji cynickiej. Diogenes Laertios przytacza słowa swego imiennika z Synopy, który mawiał, że:

[...] gdy widzi w życiu sterników, lekarzy, filozofów, nazywa człowieka istota najmądrszą wśród istot żyjących, kiedy natomiast widzi tłumaczy snów, wróżbiarzy i im podobnych albo też ludzi chełpiących się

²⁰ Lukian, *Nigrinos, op.cit.*, t. II, roz. 15, s. 11

²¹ Zob. *idem, The Works of Lucian of Samosata*, przeł. H.W. Fowler i F.G. Fowler, Oxford 1905, t. I, s. 11–25.

²² Zob. E. J. Smith, *Notes on Lucian's Nigrinus*, „The American Journal of Philology”, Vol. 18, No. 3 (1897), s. 340.

²³ Lukian, *Nigrinos, op.cit.*, roz. XXIV, s. 14.

czy to sławą, czy to pieniędzmi, wtedy nic nie wydaje mu się głupsze od człowieka²⁴.

Tego rodzaju inwencja literacka nie może zaskakiwać u pisarza związanego z być może najbardziej twórczym literacko ruchem intelektualnym starożytności, jakim był cynizm²⁵.

Dwuznaczność opisu, na jaką w tym miejscu natrafiamy znajduje swoje dopełnienie w drugiej warstwie dialogu, gdzie przedstawiony zostaje akt gwałtownego filozoficznego nawrócenia rozmówcy, dającego się porównać tylko do nawrócenia religijnego. Rozmowa z filozofem wydaje się wywierać hipnotyczny wpływ na umysł głównego bohatera: „Ach! Mowa jego istną dla była ambrozją, syrenami owymi, jeśli kiedykolwiek istniały, czarującymi śpiewem swymi rusałkami, lotosem homerowym”²⁶. Wyrażenia wybrane dla opisu oddziaływania filozoficznej przemowy Nigrinosa wyraźnie wskazują na paradoksalnie irracjonalny charakter przemiany duchowej, której jesteśmy świadkami. Nigrinosowa pochwała filozofii przyrównana zostaje do napoju bogów dającego nieśmiertelność, do zwodzących podróźnych głosów syrenich, a w końcu do dającego zapomnienie pokarmu Lotofagów. Nawracany na filozoficzną drogę bohater dialogu odczuwa bardzo intensywne emocje:

Przeróżne uczucia przenikały mą duszę: to żal mię zbierał, że wykazano mi nicość rzeczy dla mnie tak drogich: dostatków, pieniędzy, chwały, i omal żem z powodu ich utraty nie płakał. To znowu sprawy te wydawały mi się niepokazne, śmieszne i radowałem się, że z mroków dotychczasowego życia na świat blasków wychynąłem i światłość oglądam niezmierną. I rzecz przedziwna: pod wpływem tych wrażeń zapomniałem z wolna o oku i jego dolegliwościach i czułem, że oko mej duszy coraz bystrzejsze się staje²⁷.

Przedstawienie tych gwałtownych uczuć zyskuje w powyższym fragmencie filozoficzną interpretację. Metafora wychodzenia z ciemności do światła oraz koncepcja oka duszy, które tym lepiej widzi, im oko cielesne staje się słabsze, są wyraźnymi odwołaniami do tradycji platońskiej (neoplatonikiem miał być sam Nigrinos), w przypadku metafory oka duszy wyraźnie zresztą satyrycznymi. Oto nawracany ulega wpływowi hipnotycznemu przemowy

²⁴ D. Laertios, *Żywoty...*, VI 24, s. 323–324.

²⁵ Zob. W. Desmond, *Cynics...*, s. 122.

²⁶ Lukian, *Nigrinos, op.cit.*, roz. III, s. 6.

²⁷ *Ibidem*, roz. IV, s. 7.

filozofa do tego stopnia, że zapomina o bólu cielesnym. Zdaje mu się od razu, że staje się mądrzejszy, a jednocześnie popada w rodzaj ekstazy:

[...] filozofia podziałała na mnie w podobny sposób, jak wino według podania na owych Indów, gdy go się po raz pierwszy napili: jako ogniści z natury zakosztowawszy tak mocnego trunku natychmiast w silny bachiczny wpadli nastrój. Niemieszane wino w podwójny wprawiło ich szal. Tak i ja chodzę oszołomiony, upojony jego słowami²⁸.

W tym miejscu towarzysz głównego bohatera formułuje uwagę stanowiącą satyryczną pointę tej części opowiadania. Zauważa mianowicie, że ów ekstatyczny nastrój należałoby nazwać trzeźwością i rozumnością²⁹. W rzeczy samej tekst dialogu bezpośrednio potwierdza rodzące się w czytelniku od samego początku wątpliwości. W jaki sposób mianowicie przyjęcie filozofii może zostać zapośredniczone przez akt irracjonalnego nawrócenia? Zapoznając się z dialogami Lukiana przyswajamy sobie charakterystyczny dla całej tradycji cynickiej trzeźwy racjonalizm, który przeciwstawiony i skonstrastowany zostaje tutaj z mistycznym i ekstatycznym racjonalizmem platoników. Nawrócony na Nigrinosowy platonizm uczestnik dialogu popada w szaleństwo, o którym Platon mówił ustami Sokratesa, że zawdzięczamy mu największe dobra i w jest ono, w związku z tym, lepsze od rozsądku³⁰. Ów obłęd skonstrastowany z trzeźwym racjonalizmem typu cynickiego daje efekt komiczny. Religijna cześć dla rozumu wydaje się przecież czymś niedorzecznym – nierozumną postawą wobec samego rozumu.

Starożytni filozofowie świadomi byli tego, że przyjęcie określonej filozofii dokonuje się nie dzięki sile argumentów, czy raczej: nie tylko dzięki sile argumentów, ale jest przede wszystkim aktem duchowym i, w swoim przebiegu, p o z a r a c j o n a l n y m . W *Państwie* Platona znajdujemy słynny opis wychodzenia z jaskini, który to proces rozpoczyna się od aktu duchowego odwrócenia czy też nawrócenia (*metastrepho*)³¹. Cyceron używa czasownika *converto*, gdy mówi o tym, że nawet uczynienie bogów podobnymi do ludzi miało na celu *odwrócenie* nieoświeconych umysłów od nieprawości³². Podobnie nawrócenie św. Augustyna rozpoczęło się od n a w r ó c e n i a f i l o z o f i c z n e g o , które dokonało się pod wpływem lektury Cycerońskiego *Hortensjusza*. Oto, w jaki sposób Augustyn opisuje ów proces:

²⁸ *Ibidem*, roz. V, s. 7.

²⁹ *Ibidem*, roz. VI, s. 7.

³⁰ Platon, *Fajdros*, 244 d; przeł. W. Witwicki.

³¹ *Idem*, *Państwo*, 518 d.

³² Cyceron, *O naturze bogów*, [w:] *idem*, *Dzieła*, przeł. E. Rykaczewski, Poznań 1874, t. VII, roz. XXVII, s. 514 (1.77).

To właśnie on [tj. – dialog Cyserona *Hortensjusz* – M.P.] zmienił uczucia moje i ku Tobie, Panie, zwrócił moje modlitwy; i nowe, odmienne wzbudziła we mnie życzenia i pragnienia. Przed mymi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość³³.

W tym przypadku konwersje filozoficzna i religijna stanowią niejako dwa stadia tego samego procesu.

Być może stanowi to specyficzną cechę filozofii starożytnej, że spełniała ona rolę społeczną podobną do tej, którą wypełniała religia. Było to zapewne związane z pewnymi specyficznymi cechami życia religijnego starożytnych Greków i Rzymian³⁴. Jednak, jeśli filozofia jako taka jest tworem ducha greckiego, to ów związek pomiędzy nią, a religią musi w jakimś stopniu dotyczyć samej filozofii. Oznacza to jednak, że pomiędzy tym, w jaki sposób filozofia przedstawia się samej sobie, a tym, czym jest ona w rzeczywistości, pomiędzy filozofią dla siebie a filozofią w sobie, pojawić się musi napięcie. Filozofia dla samej siebie, to teoretyczna i praktyczna nauka o rzeczywistości, której grono zwolenników rozszerza się poprzez racjonalną perswazję, rozważanie argumentów i akceptację najlepiej uzasadnionej hipotezy. Sąd prawdziwy, dobrze uzasadniony – oto deklarowany ideał filozofii. Jednocześnie jednak sam Platon w słynnym fragmencie *Listu siódmego* mówi, że treść tego, co stanowi przedmiot jego najgłębszego namysłu nie może być przedmiotem racjonalnego wykładu:

Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając³⁵.

To jednak, co dla Platona jest wizją intelektualną czy rodzajem ponadnaturalnej intuicji, to dla autora *Nigrinosa* jest aktem *quasi*-religijnego nawrócenia – przyjęcia nowej wiary. Niemożność zamknięcia w formie językowej fundamentalnych zasad filozofii byłaby dla Lukiana zapewne świadectwem ich irracjonalnego, a nie transcendentnego charakteru. To, co dla Platona stanowi o głębi pojmowania, dla Lukiana jest skutkiem mętności myślenia.

³³ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 37.

³⁴ Zob. A. D. Nock, *Conversion: the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933, s. 164–165.

³⁵ Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 50, 341c–d.

Czym jednak jest mowa filozoficzna, która, jak to stwierdza sam twórca Akademii, nie nadaje się do wyrażenia najważniejszych prawd? Jest ona, zdaniem Lukiana, narzędziem filozoficznego „zranienia”. Ten, który chce się nią posłużyć powinien wziąć przykład z wprawnego łucznika. Musi zbadać duszę słuchacza i w zależności o jej indywidualnych cech wypuszczać „strzały słów” z odpowiednią siłą:

Pocisk, silną pchnięty dłonią, leci, wbija się, nie przechodzi jednak na drugą stronę, ale zatrzymuje się i roni obficie ów [drażniący] balsam. Ten rozchodzi się wokół i całą oblewa duszę. Stąd to pochodzi, że ludzie, słuchają, radują się i płaczą [...] ³⁶.

Opisująca mowę filozoficzną metafora strzelca związana jest z pewnością w jakiś sposób z mitycznym obrazem Apollina, patrona miłośników mądrości, jako „zdalekacelnego” łucznika³⁷. Jednak sam opis wydaje się mieć charakter satyryczny. Przypuszczenie to potwierdza użycie przez Lukiana w kolejnym fragmencie figury stylistycznej zbliżonej do tej, którą Alexander Pope określił mianem „batosu”³⁸, a polegającej na nagłym złamaniu patetycznego uwznioślenia przez wprowadzenie kontrastujących z nim elementów. Oto ów fragment:

Jakież dostojne, cudowne, boskie roztoczyłeś przed nami, druhu kochany, sprawy! Anim przeczuwał, żeś tyle ambrozji i lotosu spożył! Toteż i podczas twej mowy coś się dziwnego w sercu moim działo i gdy skończyłeś, rady sobie dać nie mogę! Że użyję twoich słów: czuję się ranny. A nie dziw się temu! Toż wiesz, że ludzie przez psy wściekłe pokąsani nie tylko sami na wściekłość zapadają, ale że i ci, w których jad choroby zaszczepią, zmysły tracą. Z ukąszeniem udziela się niemoc, rozrasta choroba, szaleństwo przychodzi w spadku³⁹.

Tutaj również, jak we fragmencie opisującym tolerancję Ateńczyków, dostrzegamy w tekście pęknięcie. Opis nawrócenia filozoficznego zestawiony zostaje z obrazem ukąszenia przez wściekłego psa, co daje efekt po części komiczny, a po części niepokojący.

Do tego obrazu powróci Lukian w dialogu *Hermetimos*, który kończy się stwierdzeniem: „A jeśli kiedyś w przeszłości, idąc ulicą, spotkam przy-

³⁶ Lukian, *Nigrinos*, *op.cit.*, roz. XXXVII, s.19.

³⁷ Zob. G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa-Kraków 1991, s. 28.

³⁸ A. Pope, *Peri Bathous, Or the Art of Sinking in Poetry*, [w:] *idem, The Major Works*, New York 2006, s. 195–238.

³⁹ Lukian, *Nigrinos*, *op.cit.*, roz. XXXVIII, s. 20.

padkiem filozofa, jak na widok wściekłego psa zwróć i zejść mu z drogi⁴⁰. W tym samym dialogu Lukian formułuje rozbudowaną argumentację mającą na celu wykazanie, że egzystencjalne zaangażowanie się w jakąkolwiek doktrynę filozoficzną musi z konieczności mieć charakter irracjonalny. Każda z doktryn ukazuje, zdaniem tych, którzy jej nauczają, prawdziwą drogę do cnoty, która podobna jest do miasta gdzie wszyscy obywatele są szczęśliwi⁴¹. Do tego miasta wyruszyć można wieloma drogami, ale tylko jedna z dróg jest prawdziwa, a przy każdej trafiamy na ludzi, którzy twierdzą, że jest nią ta, przy której oni właśnie stoją. Każdy z tych ludzi twierdzi, że odbył już tę podróż i że odwiedził miasto. Skąd jednak podróżny, który dopiero wyrusza w drogę, może wiedzieć czy przewodnik naprawdę odbył wędrówkę przed nim, a jeśli nawet, to czy odwiedził właściwe miasto? „Zamiast Koryntu przybył być może [...] do Babilonu i mniema, że ujrzał Korynt. Przecież człowiek, który widział jakieś miasto, niekoniecznie musiał widzieć Korynt⁴². Lykinos, wypowiadający w tym dialogu poglądy Lukiana, formułuje argument, zgodnie z którym wybór szkoły filozoficznej musi być poprzedzony kilkusetletnimi, badaniami nad doktrynami wszystkich szkół, nie sposób bowiem z góry rozstrzygać o tym, która z nich ma za sobą najlepsze racje⁴³. Czyni to rozstrzygnięcie na własne potrzeby sporu pomiędzy rywalizującymi stronnictwami praktycznie niemożliwym.

Być może powyższa konkluzja stanowi zachętę do wstąpienia na najkrótszą z dróg prowadzących do Cnoty – zostania cynikiem⁴⁴. Znajdujemy tu w każdym razie tę samą, co w *Nigrinosie* myśl, że filozofia pojęta jako doktryna nie może być przedmiotem prawdziwie racjonalnej akceptacji. Lukian staje zatem po stronie rozumu, a przeciw filozofii. Ów rozum nie jest jednak ani Heraklitemskim *logosem*, ani Anaksagorasowym *nous*. Jest to rozum, którego naturę dałoby się najlepiej objaśnić przez odwołanie do pojęcia *trzewego osądu*, jak na potrzeby niniejszego artykułu można by przełożyć stoickie *orthos logos*. Cesarz Julian uważał, że ojcem filozofii cynickiej jest Apollo Delficki, który przekazał dwie zasady, na których wspiera filozofia uczniów Antystenesa. Pierwszą z tych zasad, wspólną dla wszystkich filozofów, jest delficka formuła „Poznaj samego siebie!”, zaś druga, dana Diogenesowi, wyznacza specyficzną drogę, jaką podążać musi cynik, a brzmi

⁴⁰ *Idem, Hermotimos, albo o szkołach filozoficznych* [w:] *idem, Dialogi, op.cit.*, t. II, roz. LXXXVI, s. 301.

⁴¹ *Ibidem*, roz. XXII, s. 259.

⁴² *Ibidem*, roz. XXVII, ss. 262–263.

⁴³ *Ibidem*, roz. XLVI–XLIX, ss. 277–279.

⁴⁴ D. Laertios, *Żywoty...*, *op.cit.*, VI 104, s. 366.

ona: „Sfałszuj obiegową monetę!”⁴⁵. Związek pomiędzy nimi jest następujący. Odrzucenie „fałszywej obiegowy monety” zastanych obyczajów i poglądów, poparte ćwiczeniami (*askesis*), oczyszcza umysł cynika i czyni go zdolnym do uzyskania jasnej świadomości własnej natury i życia w zgodzie z tą naturą. W czasach Lukiana filozofia stała się jedną z „obiegowych monet”, których „sfalszowanie” musiało stać się przedmiotem zabiegów cynickich. Samozwrotny charakter tych wątpliwości sprawił, że znalazły swój wyraz nie w twórczości filozofa, ale literata-sofisty. Lukianowa antyfilozofia stanowi przy tym kontynuację tradycji pierwszej sofistyki. Antyfilozoficzne argumenty autora *Hermitimos* przypominają sformułowane przez Gorgiasza dowody na nieistnienie bytu. Ta sama postawa będzie odtąd odżywała w kolejnych pokoleniach związanych z cynizmem pisarzy. Daje się ją odnaleźć u Rabelais’go, Swifta i Diderota. Myśliciele związani z platońskim nurtem w filozofii będą musieli spoglądać w krzywe zwierciadło satyry filozoficznej, której przedstawiciele będą mieli Lukiana za swojego mistrza. ~

MARCIN PIETRZAK – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego. W 2009 roku uzyskał tytuł doktora na podstawie pracy, która w 2012 roku uzyskała formę książkową pt. *Zagadnienie empirycznych zasad etyki*. Obecnie przedmiotem zainteresowań badawczych jego stał się obecnie cynizm filozoficzny w jego różnych postaciach: od klasycznego cynizmu uczniów Antystenesa, przez cynizm okresu cesarstwa, wątki cyniczne w kulturze i filozofii średniowiecznej i nowożytnej, aż do współczesnej myśli krążącej wokół zagadnień i problemów sformułowanych przez cyników.

MARCIN PIETRZAK – Ph.D., Assistant Professor of Philosophy at Opole University. He is the author of one book (*Empirical Foundations of Ethics*) and several articles. His main areas of interest are metaethics, philosophy of subjectivity, cynicism, virtue ethics and philosophical foundations of European humanism. He is especially involved in philosophical investigations of thought of such thinkers as Lucian of Samosata, Niccolò Machiavelli and Friedrich Nietzsche.

⁴⁵ *Works of The Emperor Julian*, London/New York, MCMXIII, przeł. W. Cave Wright, Vol. II, s. 24, *Mowa VI*, 188 a.