

ARTUR PACEWICZ (Uniwersytet Wrocławski)

CYNIZM EPOKI HELLENISTYCZNEJ – TELES

Chociaż cynizm zaliczany bywa do tzw. *szkół* sokratycznych¹, to jednak, podobnie jak w przypadku sofistów, uznawać go należy nie tyle za szkołę, co raczej za pewien nurt intelektualny, zapoczątkowany w IV wieku p.n.e. i w pewnym sensie kontynuowany aż do dnia dzisiejszego². Jeśli chodzi o chronologię w starożytnym okresie jego trwania, to można wyróżnić dwa okresy – pierwszy obejmowałby jego protagonistów, m.in. Antystenesa, Diogenesa z Synopy, Onezikritosa, Monimosa, Kratesa, Hipparchię, Metroklesa, Biona z Borysthene, Menipposa, drugi zaś pozostałych cyników funkcjonujących w kulturze greckiej i rzymskiej aż do końca starożytności³. Można też, wskazując na pewną idealizację cechującą powyższą propozycję, dokonać podziału wedle okresów historycznych⁴. Jednym z przedstawicieli epoki hellenistycznej jest pochodzący z Megary Teles. Do naszych czasów zachowały się tylko wykonane przez nieznanego szerzej Teodora⁵ wyciągi z jego pism, których ważność przez długi czas uznawano niemal jedynie z powodu zamieszczonych tam informacji doksograficznych oraz cytatów z innych, jeszcze mniej znanych filozofów – m.in. Kratesa, Biona czy Stilpona⁶. Innym powodem

¹ Zob. np. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil II 1: *Sokrates und die Sokratiker, Platon und die alte Akademie*, Leipzig 1875, s. 240; A. F. Losiew, *Istoria antycznej estetyki. Sofisti, Sokrat, Platon*, Moskwa 2000, s. 97; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 402 n.

² O tak rozumianym cynizmie traktuje praca zbiorowa pod redakcją R. B. Branham i M.-O. Goulet-Cazé, *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley-Los Angeles-London 1996. O recepcji cynizmu traktują w tej pracy artykuły D. Kinneya (*Heirs of the Dog: Cynic Selfhood in Medieval and Renaissance Culture*, s. 294–328) oraz H. Niehues-Pröbstinga (*The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment*, s. 329–365). Co do sofistów zob. klasyczną już pracę G. B. Kerferda, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981.

³ L. Navia, *Classical Cynicism. A Critical Study*, Westport 1996, s. 12–13.

⁴ Zob. D. R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London 1937, *passim*; W. Desmond, *Cynics*, Stocksfield 2008, s. 12. Warto zwrócić uwagę na podtytuł książki Dudley'a, który nie uznaje za założyciela cynizmu Antystenesa. Z kolei Desmond mówi o proto-cynikach, do których zalicza m.in. Sokratesa i Antystenesa. Zob. również M.-O. Goulet-Cazé, *Appendix B. Who Was the First Dog?*, [w:] *The Cynics...*, s. 414–415.

⁵ Zob. O. Hense, *Prolegomena*, [w:] *idem, Teletis reliquiae*, Tübingen 1909, s. XVIII–XXIX.

⁶ Zob. A. Modrze, *Teles*, [w:] *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. V 1, Stuttgart 1934, col. 376; E. N. O'Neil, *Introduction*, [w:] *idem, Teles (The Cynic Teacher)*, Missoula 1977, s. IX; szerzej: P. P. Fuentes González, *Les diatribes de Télès*, Paris 1998, s. 10–19 (jest to, jak do tej pory, najpełniejsze i najobszerniejsze (620 stron) komentowane

przywoływania Telesa na karty rozmaitych opracowań było to, iż zachowane ekscerpty uważano za najwcześniejszy przykład, budzącego wiele kontrowersji w środowisku naukowym, rzekomego gatunku literackiego zwanego diatrybą⁷. Wypada się jednak zgodzić z O'Neilem, iż tym, co nie mniej ważne, jest ukazanie filozofii cynickiej niemalże „w działaniu” – fragmenty, pomimo ingerencji osoby streszczającej, ukazują nam taki język filozofii, który mimo „naleciałości” słownictwa specjalistycznego skierowany był do „przeciętnego” człowieka, język, „który można było słyszeć na agorze i każdym rogu ulicy”⁸.

Na podstawie zachowanych streszczeń i z braku innych świadectw można jedynie ogólnie określić czas życia Telesa na drugą połowę III wieku p.n.e. Z nieco większą precyzją można wskazać miejsce jego pochodzenia (albo przynajmniej przebywania jako filozofa), a była nią grecka polis Megara⁹. Spośród siedmiu ekscerptów zachowanych w dziele Stobajosa sześć opatrzonych jest tytułami, wskazującymi na poruszaną w nich tematykę, jeden zaś (być może w dwóch częściach), choć jest tytułu pozbawiony, dotyczy kwestii bogactwa. Według najnowszej hipotezy Teodor mógł mieć dostęp do notatek (*hypomnēmata*) Telesa, na podstawie których stworzył skrócone wersje jego wykładów. Stobajos z kolei wybrał jeden lub kilka ustępów z wersji Teodora, bez zwracania uwagi na ciągłość w wykładzie, a jedynie na to, by ilustrowały interesujące go zagadnienie, jednakże, co ważniejsze, nie zmieniając w ogóle, lub w niewielkim stopniu, oryginalnego ekscerptu z Teodora¹⁰.

I O wydawaniu się i byciu

Wymienione w tytule przeciwstawienie (*dokein – einai*) obecne jest w filozofii starożytnej począwszy od Parmenidesa¹¹. Pojawia się ono również u Ajschylosa i Simonidesa, co może świadczyć o tym, iż w tym czasie było mocno zakorzenione w kulturze greckiej¹². Wykorzystywane jest ono przez Ksenofonta w krótkiej dyskusji nad chępliwością (*aladzoneia*) oraz Platona, który z resztą powołuje się na wspomnianego

wydanie ekscerptów z Telesa, za którego udostępnienie chciałbym niniejszym podziękować Autorowi).

⁷ Dla starożytnych diatryba nie była oddzielnym gatunkiem. Pojęcie „diatryba” zrobiło ogromną karierę w badaniach filologicznych na przełomie XIX i XX wieku, do tego stopnia, iż T. Sinko mówi o pewnej modzie na to zagadnienie, a nawet o „diatrybomanii”; zob. T. Sinko, *O t zw. diatrybie cynicko-stoickiej*, „Eos” 21 (1916), s. 21. Szerzej P. P. Fuentes González, *Les diatribes...*, s. 44–78.

⁸ E. N. O'Neil, *Introduction*, s. X. P. P. Fuentes González (*Teles Reconsidered*, „Mnemosyne” 51 (1998), s. 5) uważa, iż odbiorcą mógł być przede wszystkim człowiek młody.

⁹ Zob. O. Hense, *Prolegomena*, s. XXIX–XXX; A. Modrzej, *Teles*, col. 380–381; E. N. O'Neil, *Introduction*, s. X–XIV; P. P. Fuentes González, *Les diatribes...*, s. 33–36.

¹⁰ P. P. Fuentes González, *Teles Reconsidered*, s. 3.

¹¹ Oczywiście *doksa* w poemacie Parmenidesa przeciwstawiana jest przede wszystkim prawdzie (DK 28 B 1, 29–30; B 8, 50–51), jednakże wymiar metafizyczny przeciwstawienia jest łatwy do dostrzeżenia.

¹² Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom*, w. 592; Simonides, fr. 93, 1 Page (*Poetae melici Graeci*, Oxford 1962); F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945, s. 57–58.

tragika¹³. Otto Hense sugeruje, iż źródłem Telesa przy opracowaniu tego zagadnienia mogła być jakaś diatryba Biona¹⁴. Zarówno cynicka, jak i platońska argumentacja na rzecz rozróżnienia między wydawaniem się a byciem może być odczytywana w kontekście etycznym jako krytyka stanowiska sofistycznego, które przedstawia Protagoras (odwołując się do bliżej nieokreślonego powszechnego przekonania) w dialogu zatytułowanym jego imieniem: „mówią, że wszyscy powinni jawić się (*phanai*) sprawiedliwymi, czy [takimi] są, czy też nie”¹⁵.

II O samowystarczalności

Samowystarczalność (*autarkeia*) wkracza w sferę rozważań filozoficznych wraz z Demokrytem, dla którego cechuje się nią natura (*physis*). U tego filozofa wiąże się ona z *sophrosynē*, a polega na nieuleganiu namiętnościom i ich ograniczaniu (przede wszystkim w stosunku do jedzenia)¹⁶. Jako człowieka w najwyższym stopniu samowystarczalnego, tzn. takiego, który zadawała się możliwie jak najmniejszą ilością rzeczy (*elachista chrēmata*), Ksenofont opisuje Sokratesa. Ideałem jest niepotrzebowanie niczego, ale to charakteryzować może tylko bóstwo¹⁷. Ten model życia przejęli cynicy. Antystenes uważał, iż mędrzec jest samowystarczalny, ponieważ „wszystkie rzeczy innych ludzi są jego”, a niemal takie samo stanowisko jak Sokratesa przypisywane jest Diogenesowi z Synopy przez Diogenesa Laertiosa¹⁸. W ekscerpce z Telesa przywoływani są kolejni przedstawiciele cynizmu, uznający ważność samowystarczalności przede wszystkim na poziomie życia praktycznego i w odniesieniu do tzw. dóbr zewnętrznych – Bion z Borysthenes oraz Krates¹⁹.

III O wygnaniu

Kara wygnania była popularnym środkiem walki o władzę we wczesnych stadiach formowania się greckich poleis (poprzez oskarżenie przeciwników politycznych o dą-

¹³ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I 7; por. II 6, 39–39. Polski tłumacz tego dzieła, Leon Joachimowicz, *aladzoneia* oddaje jako „czyż rozgłos”. Platon, *Politeia*, 361b–c; 365c–d.

¹⁴ O. Hense, *Prolegomena*, s. CXXIV.

¹⁵ Platon, *Protagoras*, 323b 5–6.

¹⁶ DK 68 B 176 (= D 4I Taylor [*The Atomists Leucippus and Democritus*, C. C. W. Taylor (transl. & comm.), Toronto 1999] = 147, 2 Leszl [*I primi atomisti. Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*, Firenze 2009]); B 210 (= D 74 Taylor = 140, 2 Leszl); B 246 (= D 110 Taylor = 143, 3 Leszl). Kosmologiczny sens samowystarczalności można odnaleźć już u Parmenidesa, który wprawdzie nie określa tego, co jest (*to eon*) mianem *autarkes*, ale twierdzi, iż „niczego nie potrzebuje” (*ouk epideues*) – DK 28 B 8, 33. Echo parmenidesowych rozważań można odnaleźć w *Timajosie* Platona (33d; 68d), a później w *O niebie* Arystotelesa (279a 19–21).

¹⁷ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I 2, 14; I 6, 10.

¹⁸ Diogenes Laertios VI 11 (= SSR V A 134 [*Socrates et Socraticorum Reliquiae*, G. Gianantoni (cur.), vol. II, Napoli 1990]); VI 104 (= SSR V A 135).

¹⁹ Szerzej na temat *autarkeia* w filozofii cynickiej zob. A. N. M. Rich, *The Cynic Conception of AUTARKEIA*, „*Mnemosyne*” 4 (1956), s. 23–29. Autorka ta przypisuje cynikom rozróżnienie między poziomem fizycznym i duchowym (s. 23), z czym trudno się zgodzić, a za istotę cynickiej samowystarczalności uznaje bycie antyspołecznym (s. 27).

żenie do tyranii), lecz jedną z konsekwencji jej stosowania była pogłębiająca się destabilizacja struktur społecznych. Jednakże wraz z rozwojem prawodawstwa następowała coraz węższa i precyzyjniejsza regulacja stosowania tejże kary²⁰. W Atenach wiązała się z innymi bardzo silnie oddziaływującymi na morale ówczesnych ludzi sankcjami – pozbawieniem praw obywatelskich (*atimia*) danej osoby lub całej rodziny czy też konfiskatą mienia²¹. Tematyka wygnania obecna była również w poezji i dramacie greckim²². Jak wiadomo, inspiracją dla cyników była postać Sokratesa. Z *Obrony Sokratesa* autorstwa Platona dowiadujemy się, iż jego najbliższy przyjaciel Chajrefont wraz z przyjaciółmi demokratami wybrali wygnanie w trakcie przewrotu w 404 roku p.n.e., z którego powrócili rok później²³. Natomiast stosunek Sokratesa do najsurowszych kar stosowanych w ówczesnych Atenach – kary śmierci, *atimia* i właśnie wygnania – jest jasny: nie uznaje ich za wielkie zło (*megala kaka*)²⁴. Wygnanie znajduje się również wśród propozycji kary dla niego²⁵, lecz Sokrates ją odrzuca, gdyż jego sposób życia sprawi, iż zostanie wygnany z każdej innej polis, a rezygnacja z owego sposobu życia jest dla niego nie do pomyślenia. Trudno więc jednoznacznie określić stosunek Sokratesa do tego rodzaju kary, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę jego silną deklarację naprawy ateńskiej polis²⁶ oraz wzbranianie się przed nielegalnym uwolnieniem i zapewne życiem na uchodźctwie, które przedstawiane jest w *Kritonie*. O tej ostatniej kwestii wspomina również Ksenofont, o ile jednak u Platona główną przesłanką na rzecz pozostania w więzieniu i poddania się karze jest posłuszeństwo prawu, o tyle u autora *Memorabiliów* jest nią niemożliwość uniknięcia śmierci w jakimkolwiek innym miejscu na Ziemi²⁷. Antystenes, o ile wiadomo, nie tematyzował zagadnienia wygnania, natomiast w filozofii cynickiej pojawia się ono wraz Diogenesem z Synopy. Jak informuje Diogenes Laertios, filozof ten był w Atenach metojkiem, wygnanym z ojczyzny za fałszowanie ojczyźnej monety, co pozbawiło go środków utrzymania i niejako zmusiło do skromnego sposobu życia²⁸. Fakt bycia imigrantem można wiązać z pojawieniem się idei kosmopolityzmu – rezygnacji z przypisania osoby do konkretnej polis na rzecz uznania za ojczyznę całego świata²⁹. Idea ta stanowi, oczywiście, składową szerszej myśli przewodniej cynizmu, określanej zwrotem *paracharassein to nomisma*, czyli „przewartościowanie obyczajów”. O ile każdy Grek chciał być obywatelem, o tyle cynicy proponowali, aby przewartościowując swe życie człowiek dobrowolnie stał się wygnańcem wśród in-

²⁰ Zob. S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton-Oxford 2005, *passim*.

²¹ A. R.W. Harrison, *The Law of Athens. Procedure*, Oxford 1971, s. 169–171.

²² Zob. E.L. Bowie, *Early Expatriates: Displacement and Exile in Archaic Poetry*, [w:] *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, J.F. Gaertner (ed.), Leiden-Boston 2007, s. 21–50; S. Forsdyke, *Exile, Ostracism...*, s. 234–237.

²³ Platon, *Obrona Sokratesa*, 20e8–21a2; D. Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Cambridge 2002, s. 86.

²⁴ Platon, *Obrona Sokratesa*, 30d1–4.

²⁵ *Ibidem*, 37c nn.

²⁶ *Ibidem*, 30e–31a.

²⁷ Ksenofont, *Obrona Sokratesa*, 23.

²⁸ Diogenes Laertios VI 20–21 (= SSR V B 2). Właściwie mamy dwie wersje tej historii – pieśniadze były fałszowane albo przez ojca Diogenesa, albo przez Diogenesa samego.

²⁹ *Ibidem*, VI 63 (= SSR V B 355).

nych, osiągnął cnotę i stał się szczęśliwy³⁰. Argumentacja Telesa źródłowo odwołuje się przede wszystkim do rozważań megarejczyka Stilpona z Megary oraz cynika Biona³¹.

IV

Fragment czwarty, jak już wspomniano, nie został przez Stobajosa opatrzony specjalnym tytułem, natomiast w treści następuje porównanie ze sobą biedy i bogactwa. Stosunek cyników do bogactwa nie budzi wątpliwości i stanowi radykalizację stanowiska Sokratesa. Ten ostatni najprawdopodobniej posiadał jakąś formę majątku, skoro – jeśli zawierzmy Platonowi – był w stanie zaproponować grzywnę w wysokości jednej miny, ale nawet on sam swój stan majątkowy określał mianem „biedy” (*penia*)³². Wspomniane zradykalizowanie stanowiska widoczne jest już u Antystenesa, dla którego żądza bogactw stanowi ciężką chorobę trapiącą duszę ludzką, która może zostać uleczone tylko i wyłącznie przez ograniczenie swych potrzeb, przy czym potrzeby konieczne zaspokajanie są w możliwie najprostszy sposób. Efektem jest zyskanie czasu wolnego od pracy, który może być poświęcony na filozofowanie i moralne doskonalenie się, oraz to, o czym traktował drugi ekscerpt z Telesa, a mianowicie samowystarczalność i wolność³³. Tę linię postępowania w jeszcze większym stopniu radykalizował Diogenes z Synopy, a uznawali ją również Krates³⁴ oraz Bion z Borystheneś, który wydaje się być jednym z głównych źródeł Telesa³⁵.

V O tym, że przyjemność nie jest celem

Przyjemność (*hēdonē*) jako to, co z natury dane jest doznawać człowiekowi, obecna jest w kulturze greckiej od jej zarania, aczkolwiek w sposób znaczący w zakresie rozważań wkracza dopiero wraz z Demokrytem³⁶. Co do Sokratesa, to wśród badaczy można odnaleźć dwa skrajne stanowiska, uznające Sokratesa z jednej strony przynajmniej za umiarkowanego hedonistę, z drugiej zaś wskazujące, iż w żadnym razie hedonistą nie może on być³⁷. Stanowisko to zależy w dużej mierze od akceptacji stosownych źródeł. Z platońskiej *Obrony* możemy wywnioskować, iż Sokrates miał świadomość jej znaczenia w obszarze retoryki, że działalność, którą podejmował w trakcie swego życia, dawała mu przyjemność, oraz że mogła ona stanowić jakieś kryterium przy ocenie

³⁰ Szerzej zob. R. B. Branham, *Exile on Main Street: Citizen Diogenes*, [w:] *Writing Exile...*, s. 71–85.

³¹ Szerzej zob. A. Giesecke, *De philosophorum veterum quae ad exilium spectat sententiis*, Leipzig 1891, s. 3–32.

³² Platon, *Obrona Sokratesa*, 38b; 31c.

³³ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV 34 (= SSR V A 82).

³⁴ SSR V H 73–74 i 81. Szerzej zob. Krates, *Fragmety*, tłum. K. Wandowicz, Wrocław 2012, s. 77–84, 105–109.

³⁵ Zob. fr. F 34–46 Kindstrand (*Bion of Borystheneś. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala 1976).

³⁶ Szerzej zob. D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge 2013.

³⁷ J. C. B. Gosling, C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982, s. 38; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, s. 342.

tego, co lepsze lub gorsze³⁸. Z kolei Ksenofont wiąże świadomość Sokratesa tego, iż postępował pobożnie i sprawiedliwie, z odczuwaniem najwyższej przyjemności, mającej przede wszystkim wymiar duchowy niezależny od okoliczności zewnętrznych³⁹. Wydaje się więc, że nieobce jest mu rozróżnienie na przyjemności dobre i złe⁴⁰. Z pewnością pogłębiona refleksja i dyskusja nad *hēdonē* miała miejsce wśród sokratyków. Wspomnijmy jedynie o uznaniu za sokratejską szkoły cyrenaickiej, dla której przyjemność stanowiła najwyższą wartość⁴¹. Jeśli zaś chodzi o cyników, to wiemy, iż Antystenes napisał dzieło *O przyjemności*. Nie znamy jego treści, ale kilka zachowanych ogólnych wypowiedzi na temat *hēdonē* pozwalają chociaż w ogólnym zarysie poznać jego stanowisko. Za prawdopodobne należy uznać, iż dokonywał rozróżnienia wśród przyjemności na dobre i złe, ponieważ z jednej strony potępiał przyjemności płynące z obcowania płciowego, z drugiej zaś pozwala jej doznawać po doznaniu trudów i tylko wtedy, gdy nie będzie jej towarzyszył żal⁴². Stanowisko cynickie nie jest jednak skrajnie ascetyczne nawet w aspekcie seksualnym ludzkiego żywota. Wystarczy wspomnieć o Diogenesie z Synopy, który realizując nakaz przewartościowywania onanizował się lub uprawiał stosunki z kobietami w miejscach publicznych⁴³. Wydaje się, że ważne jest racjonalne podejście do przyjemności – zaspokojenie jej jako pewnej potrzeby, by niezaspokojona nie przeszkadzała w dążeniu do cnoty. Pamiętać należy jednakże o tym, by nie zostać przez tego rodzaju doznania zniewolonym i nie pogрузić się w szaleństwo (*typhos*). Przy takim podejściu do przyjemności z pewnością nie może ona stanowić celu w życiu człowieka.

VI *O okolicznościach*

Ekscerpt ten naświetla ów aspekt życia, który omówiony został w *O samowystarczalności*. Związek obu fragmentów wyraźnie widać dzięki wykorzystaniu metafory życia ludzkiego jako odgrywanej roli, która została narzucona z zewnątrz. Tym „reżyserem” człowieczego bytu jest niestały i kapryśny los (*tychē*). Akceptacja tego, co narzuca, jest jednocześnie jego krytyką, ponieważ wskazuje się na konieczność wewnętrznego uniezależnienia się i uzyskania w życiu wolności i samowystarczalności. Trudno stwierdzić, jakie stanowisko względem *tychē* zajmował Sokrates. Z jednej strony – jak świadczy Platońska *Obrona* – wydaje się akceptować to, co miało miejsce owego feralnego dnia 399 roku p.n.e., wyraźnie jednak wspierając się na wierze w apolińską opatrność. Z drugiej jednak, o ile akceptował narzucane mu role społeczne i polityczne, to ich sprawowanie uniezależniał od kaprysów losu i w oparciu o własne rozeznanie moralne wypełniał obowiązki tak, by nie dopuścić się niesprawiedliwości. W *Memorabiliach* Ksenofonta możemy doszukać się innego rodzaju krytyki *tychē*, a mianowicie tego, jaki wpływ na sposób sprawowania władzy ma wykorzystywanie losowania jako metody

³⁸ Platon, *Obrona Sokratesa*, 38d, 39e, 40d.

³⁹ Ksenofont, *Obrona Sokratesa*, 5, 7, 18.

⁴⁰ *Ibidem*, 19–20.

⁴¹ SSR IV A 172–200.

⁴² SSR V 123, 126–127.

⁴³ Diogenes Laertios VI 69 (= SSR V B 147).

obsadzania urzędów⁴⁴. Akceptację z jednej strony tego, co przynosi Fortuna, a z drugiej przeciwstawienie się jej swą wewnętrzną postawą, dostrzec można później u Diogenesa z Synopy, Kratesa i Biona, jeśli przyjmiemy, iż Teles wspierał się na tym ostatnim filozofie, w swych rozważaniach na temat *tychē*⁴⁵.

VII O beznamiętności

Zasadniczo pojęcie *apatheia* stanowi jeden z punktów centralnych filozofii sceptycznej i stoickiej⁴⁶. Jest ono obecne również w filozofii cynickiej, chociaż prawdopodobnie nie było aż tak istotne jak w wymienionych już nurtach filozofii hellenistycznej. Jak zaznacza Diogenes Laertios, Antystenes miał nauczyć się jej od Sokratesa⁴⁷. Chociaż trudno wskazać teksty cyników, w których termin ten by występował, to już w starożytności wskazywano, iż *apatheia* przynależy do słownika terminologicznego tego kierunku⁴⁸.

⁴⁴ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I 2, 9 (A.-H. Chroust [*Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, Notre Dame 1957, s. 121] przypisuje tę krytykę Antystenesowi i cynikom). Arystoteles, *Retoryka*, 1393b 3–8. Jeśli wierzyć tekstowi przypisywanej Arystotelesowi *Retoryki dla Aleksandra* (1424a 1720), losowanie, jako sposób wyboru urzędników, było stosowane nie tylko w demokracji, lecz również w ustroju oligarchicznym. Tak więc stanowisko Sokratesa krytykowałoby oba sposoby sprawowania władzy.

⁴⁵ Zob. Diogenes Laertios VI 38 (= SSR V B 7), VI 63 (= SSR V B 360); VI 93 (= *partim* SSR V H 31).

⁴⁶ M. Pohlenz, *Das Lebensziel der Skeptiker*, „Hermes“ 39 (1904), s. 15–29; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III: *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 428–432, 492–494.

⁴⁷ Diogenes Laertios VI 2 (= SSR V A 12). Nieco dalej (VI 15 = SSR V A 22) doksograf stwierdza, iż to od Antystenesa wzięła się *apatheia*.

⁴⁸ Zob. Anonim, *Komentarz do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa*, 128 (= SVF III 201 [*Stoicorum veterum fragmenta*, H. von Arnim (ed.), Stuttgart 1964]); Julian Apostata, *List do filozofa Temistiosa*, 192A; Polystratus, *De contemptu*, 21, 7–10.