

## Stanowisko moralne starożytnych cyników, czyli hartowanie duszy nieprzyjemnością, trudem, niewygoda, bólem

Cynizm bywa interpretowany na wiele sposobów. Interpretacja przedstawiona w artykule głosi, że cynizm jest etyką postawy i w tym sensie jest wyraźną kontynuacją myśli Sokratesa. Interpretacja ta zostaje odniesiona do tych, które głoszą, że cynizm stanowi perspektywę w patrzeniu na życie, propozycję powrotu do natury, bądź spojrzenie sofistyczne. Cynizm należy postrzegać jako w pełni rozwiniętą filozofię moralności, której korzenie sięgają myśli sokratejskiej i która jest blisko powiązana ze stoicyzmem.

*Kiedy cię tylko dostanę w swoje ręce, zdejmę z ciebie zbytek, zamknę pospołu z biedą, odzieję wytartym płaszczem, zmuszę do trudu i udręki, spania na ziemi, picia wody i żywienia się byle czym. Idąc za moją radą, bez zastanowienia wrzucisz do morza pieniądze, jeśli je masz, nie będziesz dbał o związek małżeński, o dzieci ani o ojczyznę — wszystko będzie dla ciebie błahostką. Porzucisz dom ojcowski, zamieszkaż w grobowcu, w samotnej wieżycze lub nawet w becze. Torbę napełnisz bobem i zwojami zapisanymi po obu stronach. W tym stanie powiesz, że jesteś szczęśliwszy od Wielkiego Króla. A jeśli ktoś będzie cię chłostał lub dręczył, nie dopatrzysz się w tym niczego przykrego<sup>1</sup>.*

Stanowisko filozoficzne cyników, mimo że niepozorne, a często nawet ginące w gąszczu różnych szkół i systemów, w rzeczywistości zasługuje na prawdziwe naukowe zainteresowanie, a jego lekceważenie jest poważnym błędem. Choć byłoby pewną przesadą nazwanie go „systemem”, to jednak w swej całości cynizm jawi się jako dość określona i spójna koncepcja filozoficzna, gdy chodzi o problematykę etyczną — w pełni konkurencyjna wobec filozofii cyrenajskiej, a nawet wobec platonizmu. Poruszana przez cyników problematyka nawiązuje zarazem bardzo ściśle do zagadnień analizowanych w szkołach sokratycznych i wpisuje się, choć co prawda tylko pośrednio, w dziedzinę sporu o prawa do tradycji sokratejskiej oraz o prawdziwe, ortodoksyjne rozumienie tego, co stanowi tę tradycję. Z drugiej

---

<sup>1</sup> Lukian z Samosaty, *Wyprzedaż żywotów*, [w:] tegoż, *Dialogi*, tłum. M.K. Bogucki, W. Madyda, Warszawa, De Agostini 2006, [cyt. za:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, tłum. E.I. Zieliński, Lublin, Wydawnictwo KUL 2004, s. 57.

strony, cynicy to w pewnej mierze niechciane dzieci filozofii, ponieważ pokazują oni z dość dużą konsekwencją, co zwłaszcza twórców systemów etycznych może oburzać albo dziwić, że jeśli ktoś deklaruje, iż zależy mu na osiągnięciu dzielności, to droga do tego celu jest bardzo prosta i wcale nie potrzeba tutaj ani logiki, ani nawet fizyki, lecz wystarczy w pełni konsekwentna, realizowana w praktyce praca nad sobą, usilne staranie i trud włożony w poprawę swego charakteru.

Rozważania zawarte w niniejszym artykule, stosownie zresztą do tytułu, skupiają się na najważniejszej, etycznej części filozofii cyników, ubocznie tylko podejmując pozostałe jej aspekty<sup>2</sup>. Od razu jednak zauważyć można, że filozofia moralna cyników jest w literaturze pojmowana, a wskutek tego i oceniana, w sposób bardzo zróżnicowany. Prócz bowiem tego sposobu jej rozumienia, który został przyjęty w niniejszym artykule, a który postrzega filozofię cyników jako pełnoprawne stanowisko etyczne, będące kontynuacją myśli Sokratesa, można wskazać następujące alternatywne sposoby podejścia do tego zagadnienia.

Po pierwsze zatem, istnieją interpretacje odmawiające cynizmowi statusu filozofii i traktujące go raczej jako szczególnego rodzaju postawę życiową, a nawet — zwłaszcza wtedy, gdy przybrał on postać bardziej popularną — jako ruch społeczny. Takie socjologizujące ujęcie, dostrzegające w postawie cynickiej przede wszystkim kontestację zastanego porządku społecznego, bunt przeciwko panującym zwyczajom i konwencjom, prezentuje w literaturze polskiej I. Dąbska. Autorka ta, cyników nazywając „hippisiami starożytnego świata”, dostrzega w nich kontestatorów, którzy negując „świat cywilizacji technicznej i konsumpcyjnej”<sup>3</sup>, buntują się przeciwko temu, co stało się zwyczajem i społeczną normą. W podobny sposób wypowiada się W. Galewicz. Znane z przekazu Diogenesa Laertiosa, a rozgrywające się na ateńskim rynku sceny z udziałem Ateńczyków i Diogenesa z Synopy nazywa ów autor „happeningiem”, a samego Diogenesa „patronem prowokatorów i kontestatorów”<sup>4</sup>. Co jednak ważniejsze, autor ten kwestionuje nie tylko sposób wykonania zamierzeń przez cyników, lecz także same ich intencje, bo choć Diogenes — jak głosi powszechnie znana i często powtarzana opowieść — w biały dzień z latarnią w ręku szukał na ateńskim rynku człowieka, to jednak sam, zdaniem Galewicza, manifestował swoje człowieczeństwo w sposób bardzo wątpliwy, a w związku z tym „powinien był raczej sprawdzić w klatce z szympanami”<sup>5</sup>. Konkludując zaś całość swych rozważań dotyczących cynizmu, a zarazem przenosząc swą uwagę do czasów nam współczesnych, W. Galewicz pisze: „Wiem, że na ateńskim rynku, wśród tych wielu cieni, nadal można zobaczyć jego oryginał. Tak, to nie kto inny jak Diogenes we

<sup>2</sup> Na marginesie rozważań zawartych w niniejszym artykule pozostaje polityczny wymiar cynizmu, wszechstronnie przedstawiony w pracy P. Sloterdijka, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wrocław, Dolnośląska Szkoła Wyższa 2008.

<sup>3</sup> I. Dąbska, *Cynicy — hippisi starożytnego świata*, „Filomata” 1973, nr 267, s. 340.

<sup>4</sup> W. Galewicz, *Pochwała obyczajności, czyli dlaczego nie lubię Diogenesa z Synopy*, „Znak” 1997, nr 5, s. 124.

<sup>5</sup> Tamże, s. 124.

własnej osobie siedzi tam niezmiennie na swoim tobołku, siedzi, drwi z gapiów i nieładnie pachnie. Ilekroć zdarza mi się tamtędy przechodzić, omijam go dużym łukiem”<sup>6</sup>. Z podobną odrazą traktuje starożytny cynizm S. Pawlicki, cyników uznając za „żebraków włóczących się po świecie, zarozumiałych, kłótliwych, pod surowym pozorem kryjących brzydką zgniliznę”, a samego Antystenesa za „karykaturę cnoty Sokratesowej”<sup>7</sup>. Z oburzeniem o cynizmie wypowiada się także G. Reale, dostrzegając w myśli cyników „ekstremizm”, prowadzący wprost do anarchii: „ekstremizm cynizmu polega na tym — czytamy — że systematycznie uprawiana przez cyników kontestacja uświęconych przez tradycję konwenansów i wartości nie ocala niemal niczego, ponieważ cynizm nie proponuje żadnych innych pozytywnych wartości”<sup>8</sup>. Czy jednak rzeczywiście etyka cyników „nieładnie pachnie”, i co w nas samych powoduje, że mamy skłonność do „omijania jej szerokim łukiem”, to właśnie w pierwszej kolejności należy tutaj zbadać i ustalić.

Drugim sposobem pojmowania cynizmu, podobnie jak ujęcie pierwsze odmawiającym mu charakteru ściśle filozoficznego, jest rozpatrywanie go jako zjawiska o wymiarze naturalistycznym. Chyba bowiem tylko wskutek jakiegoś irracjonalnego przywiązania do poglądu opartego w rzeczywistości na nieporozumieniu bywa w literaturze powtarzane stwierdzenie, w myśl którego cynicy mieli głosić hasło powrotu do natury i naturę uznawać za nauczycielkę cnoty. Taki właśnie pogląd przypisują cynikom: S. Pawlicki<sup>9</sup>, J. Gajda-Krynicka<sup>10</sup>, S. Tyburski<sup>11</sup> i J. Kwapiszewski<sup>12</sup>, a w postaci najbardziej skrajnej G. Reale. Ten ostatni autor, z całym szacunkiem dla jego erudycji i ogromnej wartości jego historycznofilozoficznego dzieła, w tej akurat kwestii wypowiada się wprost absurdalnie, pisząc np., że „miernikiem życia jest dla Diogenesa, zinterpretowane przez ludzki rozum, zachowanie się zwierzęcia” oraz że według tego filozofa „elementarne potrzeby bytu zwierzęcego stają się fundamentem, na którym opiera on reguły życia człowieka”<sup>13</sup>. Jest to oczywiście jawne nieporozumienie, a nawet dokładne odwrócenie właściwych zamierzeń cyników, ponieważ rezygnacja z przyjemności oraz świadome narażanie się na niewygodę, ból i innego rodzaju przykrości nie miały według cyników stanowić ujawnienia ani tym bardziej hołdowania naturze zwierzęcej, lecz — przeciwnie — kształtowanie natury specyficznie ludzkiej, gdyż to tylko zwierzę pozwala sobie na

<sup>6</sup> Tamże, s. 135.

<sup>7</sup> S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*, t. 1, Kraków 1890, s. 408.

<sup>8</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 71.

<sup>9</sup> S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*, dz. cyt., s. 407.

<sup>10</sup> J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 252.

<sup>11</sup> S. Tyburski, *Zagadnienie zła w ujęciu sokratycznych szkół cyrenaików i cyników*, [w:] *Z problematyki teorii zła*, cz. 1, Inowrocław-Toruń, Comer-Press 1992, s. 67–68.

<sup>12</sup> J. Kwapiszewski, *Wychowanie u Antystenesa*, [w:] *Filozoficzne wizje i modele świata*, red. W. Kamińska i S. Konstańczak, Słupsk, KF PAP 2002, s. 119.

<sup>13</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 45, 47.

natychmiastowe zaspokajanie wszystkich swych pożądań za pomocą czegokolwiek, co znajdzie się w bliskości. W żadnym więc wypadku wymagania natury nie mają dla cyników charakteru pierwszoplanowego i całkowitą nieprawdą jest, jakoby na „potrzebach bytu zwierzęcego” wspierały się według Diogenesa „reguły życia człowieka”; wprost przeciwnie, wszystkie „demonstracje” i „happeningi” Diogenesa pokazują, w jak wielkim stopniu człowiek potrafi — dzięki własnemu usilnemu staraniu — wyzwolić się od tych wymagań zwierzęcych, a zarazem jaka wolność może płynąć z umiejętności ich przewyciężenia. Postawa Diogenesa świadczy więc o tym, że to raczej inni, nie umiając zapanować nad swoimi naturalnymi, biologicznymi potrzebami, żyją jak zwierzęta i że to raczej oni są zniewoleni swoją naturą zwierzęcą. Natura mówi: jest mi zimno, pragnę, jestem głodny, pożądam, natomiast cynicy pokazywali, że dzięki sile ducha można wznieść się ponad potrzeby dyktowane przez naturę i ponad naturalne instynkty, a zwłaszcza ponad to, czego jesteśmy zwykle niewolnikami w stopniu największym, a więc ponad nasze pragnienie przyjemności i ucieczkę przed bólem. Wolno więc w przypadku cyników mówić co najwyżej o powrocie do natury w znaczeniu rezygnacji z dodatkowych, wytworzonych przez cywilizację potrzeb, ale nie w znaczeniu hołdowania „naturalnym”, zwierzęcym odruchom i instynktom. W tym zakresie rację ma więc Hegel, pisząc, że „cynicy założyli jako treść dobra jak najwyższą niezależność od przyrody, tzn. jak najmniejsze potrzeby; była to ucieczka przed rozkoszą, ucieczka przed przyjemnością, jaka płynie z wrażenia”<sup>14</sup>.

Przechodząc do omówienia tych interpretacji, które traktują cynizm jako stanowisko w ścisłym tego słowa znaczeniu filozoficzne, podkreślmy, że również pośród nich zauważyć można pewne odmienności. Wyróżnia się tu przede wszystkim pogląd wspomnianego przed chwilą Hegla, który akcentuje nie tylko ściśle etyczną, lecz także ogólną duchową doniosłość stanowiska cynickiego, traktując je zarazem jako moment przeciwstawny filozofii cyrenajskiej. O ile bowiem cyrenaicy zasadą i kryterium poznania uczynili poszczególne wrażenia zmysłowe, a nawet wprost indywidualne, subiektywne odczucie przyjemności, o tyle cynicy za takie kryterium przyjęli wolność od namiętności, a zwłaszcza uwolnienie od będących przedmiotem większości ludzkich dążeń rozkoszy. „Potrzeby jawią się jako zależność od natury, która przeciwstawia się wolności ducha; w tej sytuacji jako pewna propozycja myślowa nasuwa się zredukowanie tej zależności do minimum”<sup>15</sup>. Według Hegla zadanie, jakie przed sobą i przed nami postawili cynicy, polega na dążeniu do wewnętrznej wolności i uniezależnianiu się od tego, co zewnętrzne, od relacji narzuconych przez współżycie w społeczeństwie, a nawet od tych, które wynikają z samej natury. Jednocześnie jednak taką postulowaną przez cyników wolność uznaje Hegel — w znacznej mierze słusznie — za abstrakcyjną, a zatem nieprawdziwą

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 672.

<sup>15</sup> Tamże, s. 676.

postać wolności, będącą bowiem ucieczką, i to nie tylko od samej przyjemności, ale i od aktywności życiowej i relacji z innymi ludźmi, gdy tymczasem „wolność konkretna polega na tym, że zachowujemy się wprawdzie w stosunku do potrzeb w sposób obojętny, ale nie zwalczamy ich, lecz w samym tym rozkoszowaniu się jesteśmy wolni i trwamy w obyczajności”<sup>16</sup>.

Jeśli nawet Hegel ma w tej sprawie w znacznym stopniu rację, w tej przynajmniej mierze, w jakiej całkowita rezygnacja z potrzeb narzuconych przez naturę i naszą cielesną konstytucję jest rzeczywiście niemożliwa, a w związku z tym opisywana przez Hegla wolność konkretna byłaby w odniesieniu do takich doznań najbardziej właściwą postacią wolności, to jednak z drugiej strony, zanim się ją osiągnie, trzeba wykonać pewną pracę, polegającą na dopuszczeniu stanu niezaspokojenia niektórych potrzeb, a zatem ten cynicki moment trzeba przeżyć, ucząc się wolności w odniesieniu do bólu i rozkoszy. Dopiero wtedy, gdy dopuszczę do siebie pewien poziom tego, co nieprzyjemne, i nie będę przed każdą postacią bólu natychmiast uciekać, dopiero wtedy, gdy zechcę doświadczyć tego, czym jest brak, wtedy dopiero udowodnię sobie, że nie jestem niewolnikiem swoich pragnień, i wtedy dopiero mogę nauczyć się je zaspokajać w sposób wolny. Co to znaczy w sposób wolny? To znaczy, że nie czuję przymusu dążenia do rozkoszy, lecz potrafię się wtedy, gdy uznam to za stosowne, od tego powstrzymać. Aby jednak ten stan osiągnąć, nie wystarczy wyznawać pogląd: przyjemność nie jest dobrem, ból nie jest złem, lecz trzeba praktycznie, w doświadczeniu zahartować się na te doznania, które nas zazwyczaj mają oraz zniewalają — i to jest właśnie najważniejsze pouczenie, jakie kierują do nas cynicy. Ażeby zatem być po heglowsku wolnym w odniesieniu do rozkoszy, trzeba wypracować w sobie ową wolność, a więc wzorując się na cynikach najpierw przyznać się do swojej ucieczki od bólu i przykrości, poznać ją, a następnie przewycięzać; rozpoznać, w jak wielkim stopniu zwodzi nas przyjemność i starać się jej nie ulegać, a zwłaszcza nauczyć się tego, że nie wszystkie nasze pragnienia i akty woli muszą się realizować — ćwiczyć się zatem w przyjmowaniu odmowy. Diogenes bowiem właśnie, czytamy, „raz prosił, by mu postawiono posąg, a zapytany, dlaczego o to prosi, odrzekł: żeby się przyzwycząić do odmowy swym prośbom”<sup>17</sup>.

Kolejną sformułowaną w literaturze interpretacją, dostrzegającą w cynizmie stanowisko w pełnym tego słowa znaczeniu filozoficzne, jest pogląd akcentujący związek cynizmu, a zwłaszcza samego Antystenesa z nurtem sofistycznym. W literaturze polskiej pogląd taki najbardziej konsekwentnie prezentuje J. Gajda-Krynicka. Wymieniona autorka w wypowiedziach Antystenesa dostrzega spójny i przemysłany system filozoficzny, którego nie da się bynajmniej ograniczyć do wypowiedzi o charakterze etycznym, ponieważ te ostatnie są skutkiem przyjmowanych przez

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI 49, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982.

Antystenesa rozstrzygnięć teoriopoznawczych i ontologicznych<sup>18</sup>. Wśród nich na pierwszy plan wysuwa się odrzucenie realnego istnienia pojęć ogólnych, a więc akceptacja stanowiska nominalistycznego, które łącznie z sformułowanym przez tego filozofa postulatem badania raczej nazw aniżeli samych rzeczy, w sposób jednoznaczny przemawiać by miało za sofistycznym rodowodem tych poglądów<sup>19</sup>.

W sposób zdecydowanie odmienny wypowiada się natomiast w tej sprawie G. Reale. Autor ten twierdzi, że wspomniane wyżej nominalistyczne poglądy Antystenesa nie mają wartości samodzielnej, lecz posiadają aspekt wyłącznie polemiczny, stanowiąc jeden z głównych elementów znanego powszechnie sporu między Antysteneselem i Platonem<sup>20</sup>. Wydaje się, że więcej argumentów przemawia właśnie za sugestią sformułowaną przez Realego, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę wybitnie praktyczne nastawienie całej cynickiej filozofii. Z drugiej strony nie wyklucza to uznania, że w tych momentach, w których Antystenes wykraczał poza problematykę praktyczną i ściśle sokratejską, rzeczywiście powracał w obszar tych ustaleń, które były mu znane i najbliższe, a które wyniósł z czasów obcowania z Gorgiaszem; powracał jednak do nich nie dla nich samych, lecz ze względu na wspomniany spór z Platonem. Jeszcze trudniej zgodzić się z poglądem, w myśl którego wpływy sofistów na Antystenesa miałyby sięgać tak daleko, że przypisywane mu i wszystkim cynikom hasło powrotu do natury miałyby właśnie w sofistach mieć swój rodowód i swoje źródło<sup>21</sup>. Jak była mowa, samo sprowadzanie przesłania cyników do hasła powrotu do natury jest wątpliwe, a w tym wypadku dodatkowo staje się kontrowersyjne ze względu na wszechpotężny wpływ przypisywany tu sofistom. Gdyby bowiem przyjąć taką perspektywę, całkowicie zakotwiczącą filozofię cyników w tradycji sofistycznej, to co wówczas z etyką stoików, którzy wszak bezpośrednio kontynuują cynicką linię: czy ona także będzie mieć swe pierwotne źródło w myśli sofistycznej?

Wróćmy na chwilę do relacji między Antysteneselem i Platonem. Nasuwa się pytanie, jak w ogóle był możliwy taki spór pomiędzy dwoma wybitnymi uczniami Sokratesa i na ile wobec tego każdy z nich może być uznany za spadkobiercę tradycji sokratejskiej. Wydaje się, że można przyjąć, iż Antystenes kontynuuje linię pytającego krytycyzmu, a zarazem skupienia się na pracy nad rzeczywistością wewnętrzną, Platon natomiast, będąc, według obiegowej opinii, wyznawcą idei, poszukuje tego, co nas przekracza — tyle tylko, że to ostatnie tkwi tak naprawdę w nas, jest to bowiem ten wyższy, lepszy poziom świadomości, na który dzięki pracy nad sobą możemy się wznieść. Jeśli więc mamy przed oczami końcowy fragment

<sup>18</sup> J. Gajda-Krynicka, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1995, s. 36–37.

<sup>19</sup> J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 251. W odniesieniu do poglądów nominalistycznych Antystenesa wpływy sofistyczne dostrzega także J. Kwapiszewski (*Cynicy kontynuatorami poglądów Sokratesa*, „Ślupskie Studia Filozoficzne” 2001, s. 13).

<sup>20</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin, Wydawnictwo KUL 2005, s. 404–405.

<sup>21</sup> J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 252.

Platońskiej *Uczt*y, kiedy to Sokrates po dyskusji na temat miłości jako wznoszenia się ku temu, co piękniejsze, gdy wszyscy zmęczeni już posnęli, idzie do gimnazjonu się wykapać, a potem, nie poddając się zmęczeniu, normalnie spędza dzień, dając świadectwo wielkiej odporności na trud i niewygody, to wierność temu Sokratesowi Platon zachowuje tylko wtedy, gdy opisywana przez niego rzeczywistość idei staje się powodem ulepszania samego siebie, a nie świata i innych; Antystenes z kolei wierność tę zachowuje wówczas, gdy cynizm pojmujemy nie w dzisiejszym, bardzo negatywnym przeciwieństwie tego pojęcia znaczeniu, lecz w sensie źródłowym, jako pracę nad sobą i hartowanie samego siebie.

Ostatnim z formułowanych w literaturze sposobów rozumienia fenomenu cynickiego jest ten, który upatruje w nim zjawisko o charakterze etycznym, stanowiące kontynuację postawy życiowej i przesłania Sokratesa. W tym właśnie duchu wypowiadają się o filozofii moralnej cyników A. MacIntyre<sup>22</sup> i po części G. Reale<sup>23</sup>, a w literaturze polskiej przede wszystkim S. Tyburski<sup>24</sup> i J. Kwapiszewski<sup>25</sup>, przy czym pierwszy z wymienionych autorów bardzo trafnie zalicza cyników do tych uczniów Sokratesa, „którzy wywodzili swój kodeks moralny raczej ze stylu życia Sokratesa niż z jego refleksji o istocie definicji”<sup>26</sup>. Również w przekonaniu autorki artykułu ta właśnie interpretacja jest najbardziej wiarygodna, a znajduje ona szczególnie mocne potwierdzenie w przekazie Diogenesa Laertiosa, który wielokrotnie podkreśla ściśle, osobiste i filozoficzne związki łączące Sokratesa i Antystenesa. Ujęcie to jest także zbliżone do omówionej wcześniej interpretacji Hegla, z tym że o ile Hegel w pierwszej kolejności widzi w działalności cyników pracę nad uzyskiwaniem wolności ducha, o tyle omawiane teraz ujęcie w tych samych wysiłkach cyników dostrzega przede wszystkim przedsięwzięcie o charakterze etycznym.

Głównym celem zarówno cynickiego sposobu życia, jak i formułowanej przez cyników argumentacji filozoficznej było wskazanie drogi, dzięki której możliwe jest osiągnięcie dzielności etycznej, czyli cnoty. Droga tą jest, według nich, kształtowanie w sobie umiejętności nieulegania temu, co przykre i przyjemne, poprzez stawianie tym doznaniom swego rodzaju oporu. Opór ten pochodzi z kolei od władzy duszy, którą nazywamy wolą, a w związku z tym sam proces nabywania cnoty przedstawia się w ujęciu cyników jako ćwiczenie silnej woli. W tej właśnie okoliczności znajduje usprawiedliwienie opinia Diogenesa Laertiosa, który relacjonując stanowisko Antystenesa, pisze, że według założyciela szkoły cyników „cnota wystarcza do szczęścia i nie potrzebuje niczego oprócz Sokratesowej siły

---

<sup>22</sup> A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 145.

<sup>23</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, dz. cyt., s. 402–404.

<sup>24</sup> S. Tyburski, *Zagadnienie zła w ujęciu sokratycznych szkół cyrenaików i cyników*, dz. cyt., s. 67.

<sup>25</sup> J. Kwapiszewski, *Cynicy kontynuatorami poglądów Sokratesa*, dz. cyt., s. 5–15.

<sup>26</sup> A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, dz. cyt., s. 145.

woli<sup>27</sup>. Podążając śladami Sokratesa, cynicy wyrażali zatem przeświadczenie, że dzielność etyczną można poprzez systematyczny trud i pracę nabyć, a w tej mierze, w jakiej pozostaje ona wiedzą, można się jej nauczyć, tak że zarówno ona sama, jak i pochodne wobec niej szczęście są czymś od naszej woli zależnym.

Cechą szczególną, charakteryzującą filozofię moralną cyników, jest negatywny stosunek do wszelkiego rodzaju przyjemności, przy wyraźnej akceptacji tego, przed czym zwykły człowiek — także ten drzemiący w filozofie — zazwyczaj ucieka, a więc nieprzyjemności, trudu, niewygody, bólu. Zarówno poprzez wygłaszane poglądy, jak i przez przyjmowane przez siebie sposoby zachowania, cynicy pokazywali, że zupełnie błędna jest ślepa ucieczka przed tego rodzaju negatywnymi doznaniem, ponieważ tak naprawdę nie są one niczym złym, lecz czymś obojętnym lub nawet — być może — odwrotnie, niż się to powszechnie zakłada, czymś dobrym, umożliwiającym bowiem hartowanie własnej duszy, a więc kształtowanie tak fundamentalnej dla etycznej dzielności siły woli. Ta właśnie nauka musiała oddziaływać na najśłynniejszego spośród uczniów Antystenesa Diogenesa z Synopy, który „w lecie tarzał się na gorącym piasku, w zimie zaś obejmował pieszczotliwie zaśnieżone posągi, aby się na wszelki sposób hartować”<sup>28</sup>. Przykrość i ból bywają co prawda związane z różnymi doznaniem, pochodzącymi od różnego rodzaju przedmiotów, więc przy pierwszym wejrzeniu takie zachowania cyników mogą wydawać się bardzo niedojrzałe, a nawet prymitywne, ale można na to odpowiedzieć: jeśli nie nauczę się wytrzymywać bólu cielesnego, nie będę tego również umiał w odniesieniu do bólu psychicznego i zapewne będę w taki sam sposób uciekać przed tym, co przykre w duszy, np. przed świadomością własnych wad i w ogóle przed wszystkim, co nie miłe lub po prostu trudne. Cynicy nie unikali żadnej z tych przykrości, wystawiając siebie chętnie na wszelkie tego rodzaju negatywne doznania: chodzenie po śniegu boso, poprzestawanie na najprymitywniejszych potrawach, rezygnacja z przyjemności płynącej z uznania społecznego, celowe wystawianie siebie na konieczność przyjmowania odmowy spełniania własnych prośb, a nawet żebranie. To ostatnie jest chyba jedną z najbardziej upokarzających czynności, ale i na nią Diogenes się narażał po to, ażeby w całej pełni doświadczyć wewnętrznej wolności i udowodnić sobie, że nie zależy mu na ludzkiej opinii. A żebrał „z hardością”<sup>29</sup>, ażeby było trudniej, nie unikając przy tym gniewu przechodniów i pochodzących od nich obelg, a nawet kijów. Chcąc nauczyć samego siebie pokory, Diogenes poprzez cały szereg swych zachowań sam pozwalał innym gardzić sobą i sam nazywał siebie „psem”, prowokując nawet takie sytuacje, w których inni mogli się wynosić ponad niego i ujawnić własną pychę, bo im kto pyszniejszy, tym na więcej sobie zapewne wobec niego pozwalał, łącznie z rzucaniem mu kości do jedzenia i biciem kijem. Szczególnego rodzaju przykrością, a nawet być może jedną z największych, jest jednak

<sup>27</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., VI 11.

<sup>28</sup> Tamże, VI 23.

<sup>29</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 54.



ta związana z gotowością do przyznania się do własnych etycznych wad i błędów, gdyż to szczególnie jest bolesne, co więcej, jak pokazuje codzienna obserwacja, to właśnie doświadczenie dla wielu osób jest bólem, który oni oceniają jako nie do wytrzymania i którego w związku z tym nie są w stanie znieść, wybierając w miejsce tego tarzanie się, ale nie — jak Diogenes — w piasku czy śniegu, lecz w odmętach własnej etycznej słabości i szpetoty.

Nieprzyjemność zatem, niewygoda, ból, wysiłek oraz trud (*pónos*), ćwiczenie duszy oraz ciała (*áskēsis*) — to chleb powszedni cyników. Nie powinno więc dziwić, że tym samym karmili swoich uczniów. „Pewien człowiek — czytamy — chciał uczyć się u Diogenesa filozofii. Diogenes dał mu śledzia do niesienia i kazał iść za sobą, ale tamten, wstydząc się, odrzucił śledzia i odszedł”<sup>30</sup>. „Jeżeli Antystenes męczył uczniów — pisze w związku z tym S. Pawlicki — on [Diogenes] lubił ich upokarzać”<sup>31</sup>. Oczywiście, ktoś słaby duchem, jak ów niedoszły uczeń, obraża się o takie traktowanie, przykreść związana z tym, że inni by taką scenę widzieli, zostaje jeszcze wzmocniona poczuciem, że Diogenes jest arogancki, że gnębi i poniża innych — wszystko to niesie ze sobą zbyt dużo przykrości dla kogoś słabego. „Zdawałoby się niepodobieństwem — pisze więc dalej o Diogenesie z Synopy S. Pawlicki — że przy takim sposobie życia mógł znaleźć uczniów. A jednak garnęli się do niego; taka była potęga jego słowa i charakteru”<sup>32</sup>. Niezrozumienie i szczere zdziwienie wyrażone w tym miejscu przez wspomnianego autora wydaje się w pewnym sensie zabawne: jest niepodobieństwem — pisze Pawlicki — żeby Antystenes i Diogenes mieli uczniów, a jednak ta właśnie niemożliwość była faktem. Powyższa konstatacja nie doprowadza jednak tego autora do podważenia jego zasadniczego sposobu postrzegania postawy cyników, tak że w konsekwencji nie jest on w stanie dostrzec w Diogenesie niczego ponad to, co widział i ów niespełniony uczeń: chęć upokorzenia. Tymczasem jak Antystenes odpędzał kijem Diogenesa, tak Diogenes karmił swych uczniów przykrościami, ale nie po to, by ich upokorzyć i poniżyć, lecz by sprawdzić, czy mu ufają i czy są gotowi przyznać się do własnej słabości, a więc czy rzeczywiście chcą swej poprawy. Przemiana zaś na lepsze i poprawa samego siebie zawsze są bolesne, ponieważ wymagają uświadomienia sobie własnych wad i błędów, a to znów wiąże się z pokorą i koniecznością rezygnacji z jakże miłego dla naszego „ja” przeświadczenia, że to my mamy rację, że jesteśmy zdolni, silni, piękni i w ogóle świetni.

Ta sama podejrzliwość wobec przyjemności, które zwykle raczej nas zwodzą, aniżeli pouczają o tym, co rzeczywiście godne jest wyboru, leży u podstaw tak charakterystycznego dla cyników zjadliwego stosunku do pochlebców. „Lepiej wpaść między kruki (*eis kórakas*) — mawiał więc Antystenes — niż między pochlebców

<sup>30</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., VI 36.

<sup>31</sup> S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*, dz. cyt., s. 409.

<sup>32</sup> Tamże, s. 408.

(*eis kólakas*), bo kruki zjadają tylko trupy, a pochlebcy żywych”<sup>33</sup>. Pochlebca bowiem to ktoś, kto sprawia nam co prawda przyjemność, ale zarazem przez fakt, że zwodzi nas tą przyjemnością, odciąga nas od rzeczywistego dobra, zwodzi nas przyjemnością po to oczywiście, by zyskać naszą przychylność i wkraść się w naszą wolę, a więc by coś zyskać; także pochwały, są one może potrzebne temu, kto je wypowiada, ale mogą szkodzić temu, do kogo są skierowane, dostarczając mu bowiem nadmiaru nieuzasadnionej przyjemności, chwieją jego wewnętrzną równowagę; charakterystyczne jest już zresztą to, że takie komplementy, pochlebstwa, podobnie zresztą jak pochwały — właśnie dlatego, że są przyjemne — uzależniają w pewien sposób komplementowanego od tego, kto je wypowiedział. Należy wystrzegać się pochlebców i tych, którzy sprawiają nam przyjemność, bo to się prędzej lub później obróci przeciw nam; trzeba więc szukać raczej tych, którzy — wtedy, gdy w imię naszego dobra będzie to potrzebne — nie zawahają się zrobić lub powiedzieć coś, co my odbierzemy jako dla nas kłopotliwe, niewygodne albo po prostu przykre.

Z drugiej strony, może jednak nasunąć się pytanie o to, co w przekonaniu cyników było tak naprawdę dobrem: ból, cierpienie, trud i nieprzyjemność same w sobie, niezależnie od sytuacji i wywołującej je przyczyny, czy też raczej umiejętność dzielnego ich znoszenia, nieuleganie im i zdolność wytrwania — mimo ich naporu — przy tym, co za wskazane oraz słuszne uznał rozum? Czy dobrem był więc według cyników sam ból i cierpienie, czy też raczej właściwy stosunek do tego, co nieprzyjemne? Niektóre wypowiedzi zdają się przemawiać za pierwszą możliwością, a więc że bezpośrednio sam „trud jest dobrem”, rozkosz zaś i przyjemność — czymś złym, „niech bym raczej zmysły postradał — mawiał Antystenes — niż miał odczuwać rozkosz”<sup>34</sup>. Oczywiście, bunt ten może być jedynie połowiczny, ponieważ istnieją takie przyjemności, których my — jako żyjący, a z pewnością jako chcący żyć, nie możemy nie odczuwać, np. nie możemy nie doznawać przyjemności związanej z usunięciem głodu i pragnienia. Jak była mowa, nasze ślepe przywiązanie do przyjemności i równie bezrozumna ucieczka przed przykrością są jednakże tym, co w pierwszym rzędzie pozbawia nas wewnętrznej wolności, co nas zniewala oraz ogranicza i co stanowi bodaj czy nie największą przeszkodę na drodze do etycznej dzielności. Lecz jej samej, jako właściwego celu owych starań, nie da się wprost utożsamić z doznaniem bólu i przykrości, stanowi ona bowiem raczej gotowość na ich przyjęcie, która powinna się zaktualizować wtedy, gdy nakaże rozum. Przyjmując ten drugi sposób rozumienia, dobrem według cyników byłaby zatem owa rodząca się wskutek pracy nad sobą odporność na nieprzyjemności, wytrwałość przy wskazaniach rozumu mimo naporu bólu i przykrości, a więc — by

---

<sup>33</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., VI 4. Podobnie Diogenes na pytanie: „które spośród zwierząt najbardziej gryzie”, miał odpowiedzieć: „spośród dzikich — sykofant, spośród oswojonych — pochlebca”, a wszelkie słowa wypowiedane dla przypodobania się komuś nazywał „stryczkiem smarowanym miodem” (tamże, VI 51).

<sup>34</sup> Tamże, VI 2–3.

wrócić do początku tych rozważań — słynna „Sokratesowa siła woli” i zdolność panowania nad sobą.

Przywołane wyżej argumenty świadczą, jak się wydaje, dostatecznie, że głównym zamierzeniem cyników nie była kontestacja ani tym mniej prowokacja, lecz realizacja celu ściśle etycznego, jakim jest doskonalenie samego siebie. Prawdą jest jednak, że szukając sposobów uzyskania owej wewnętrznej wolności i niezależności od tego, co zewnętrzne, a więc nie tylko od przyjemności, lecz także od sławy czy bogactwa, cynicy — chcąc nie chcąc — wkraczali w pewną przestrzeń społeczną. Zarazem jednak, nawet jeśli kwestionowali ogólnie przyjęte normy społeczne, to czynili to nie wskutek jakiejś niezrozumiałej przekory, lecz z tych samych powodów, o których była mowa wcześniej, a więc z uwagi na cel etyczny, polegający na doskonaleniu siebie; cynicy krytykowali bowiem niektóre panujące w społeczeństwie reguły, ponieważ podejrzana wydawała im się przyjemność, jaką czerpiemy z utożsamienia się z tym, co za wartościowe i godne starania uchodzi w oczach tzw. opinii publicznej. Odnosząc to stwierdzenie do innego, bardziej konkretnego przykładu, można by powiedzieć: Diogenes z Synopy mieszkał w beczce nie ze względu na innych, a więc nie po to, by innym demonstrować, że posiadanie domu jest rzeczą zbędną, lecz i to, i wszystko inne czynił ze względu na samego siebie, ażeby w samym sobie ukształtować obojętność wobec bólu i nieprzyjemności. Niemała to przecież niewygodna mieszkać — nie jeden dzień, jak w czasie happeningu — lecz wiele lat, w czasie upału oraz chłodu, pod gołym niebem; nie była to zatem prowokacja urządzona dla innych, nie były to działania nastawione na osiągnięcie jakiegoś zewnętrznego wrażenia, lecz chodziło tu o pracę nad sobą, o przyzwyczajanie siebie do niewygody, trudu, bólu. Nie jest przy tym prawdą tak często w literaturze powtarzane stwierdzenie, iżby cynicy całkowicie negowali porządek prawny oraz reguły życia społecznego i rodzinnego, a o fałszywości tej opinii świadczy przede wszystkim wypowiedź samego Antystenesa, który miał twierdzić, że prawdziwy mędrzec „zeni się jedynie po to, by mieć dzieci, łącząc się z najpiękniejszą kobietą, i nie gardzi miłością, bo tylko mędrzec wie, kogo należy kochać”<sup>35</sup>.

Czy jednak w taki sam sposób należy interpretować słynne słowa Diogenesa skierowane do Aleksandra Wielkiego? Przypomnijmy, że gdy Diogenes „wygrzewał się na słońcu w Kraneionie, stanął przy nim król Aleksander i powiedział: «Proś mię, o co chcesz!»”, na co Diogenes miał odpowiedzieć: „Nie zasłaniaj mi słońca”<sup>36</sup>. Prawdą jest, że słowa te, wypowiedziane przez Diogenesa ze względu na siebie i dla siebie, stanowią świadectwo wielkiej odwagi i rzeczywistej wewnętrznej wolności, Diogenes mówi tutaj bowiem nie tylko: o nic nie muszę ciebie prosić, nic od ciebie nie potrzebuję, ale także: nie obawiam się ciebie, ponieważ tak naprawdę niczym nie jesteś w stanie mi zaszkodzić. Przy pierwszym spojrzeniu na tę sytuację Diogenes nam zatem imponuje swoją wolnością, wewnętrzną niezależnością i odwagą,

<sup>35</sup> Tamże, VI 11.

<sup>36</sup> Tamże, VI 38.

niemniej trzeba tu zapytać: czy Aleksander Wielki naprawdę nie zasługiwał na większy szacunek oraz respekt? I czy w związku z tym odpowiedź Diogenesa z Synopy nie była w tych okolicznościach wyniosłością, a może nawet bezczelnością? Wiele, jak się wydaje, zależy od tego, z jakimi intencjami zwróciły się ku sobie obie strony tego dialogu, zarówno to, w jaki sposób Aleksander powiedział swoje „proś mię, o co chcesz”, jak i to, w jaki sposób Diogenes wypowiedział z kolei swoje „nie zasłaniaj mi słońca”, czy żartobliwie, z pogodnym uśmiechem, czy też z wyniosłością. Jeśli to drugie, to nie ma w tym oczywiście nic imponującego.

Pomimo tego, że filozofia moralna cyników, a zwłaszcza stanowisko samego Antystenesa, stanowi — w myśl przyjmowanych tu poglądów — dość wierną kontynuację tradycji sokratejskiej, jest rzeczą znaną, że zarówno Sokrates Antystenesa, jak i Platon Diogenesa oskarżali o to samo — o pychę, ale też odwrotnie: Diogenesowi wyniosła postać Platona, Platonowi zaś — bieda Diogenesa wydawała się pychą<sup>37</sup>. Ten ostatni zarzut jest prawdopodobnie oparty na spostrzeżeniu, że życie ascetyczne, bo i tak bywają określane praktyki cyników, może być źródłem swego rodzaju przyjemności; gdyby bowiem asceza, w pewnych przynajmniej przypadkach, nie była źródłem doznań pozytywnych, a nawet wprost przyjemnych, całkowitą rację miałby Hegel, który twierdzi, że każde wyrzeczenie stanowi afirmację tego, co jest przedmiotem tego wyrzeczenia<sup>38</sup>. Tymczasem powyższa sugestia Hegla jest trafna tylko w odniesieniu do ascezy wynikającej z respektowania przykazania, ale wewnętrznie niezaakceptowanej, to znaczy pasuje do sytuacji, w której wyrzekam się tego, czego tak naprawdę głęboko pragnę, a tym samym skutek takiej oceny afirmuję i w tym większym stopniu nieświadomie pożądam; uwaga ta nie pasuje natomiast do ascezy, która została uwewnętrzniona i jest zgodna z najbardziej wewnętrznymi przekonaniem, nie odpowiada zatem stanowisku moralnemu cyników. Przedstawiając poglądy i sposób życia Diogenesa z Synopy, Diogenes Laertios zauważa: „gardzenie rozkoszą można nauczyć się odczuwać jako największą przyjemność, bo podobnie jak ci, którzy przywykli żyć wśród rozkoszy, niechętnie zmieniają tryb życia, tak ci, którzy ćwiczą się w pogardzie rozkoszy, znajdują w tym przyjemność”<sup>39</sup>. Życie cynickie, polegające na ascetycznym niemal, świadomym narażaniu siebie na niewygody, ból, przykrości, niesie ze sobą jako takie — dla kogoś, kto jest już w nim zahartowany — pewnego rodzaju przyjemność. I ta właśnie przyjemność może być podłożem pychy, o którą Platon oskarżał Diogenesa. Czy słusznie jednak? Odpowiedź twierdząca byłaby uzasadniona tylko wtedy, gdyby ta szczególnego rodzaju satysfakcja z własnego sposobu życia, przyjemność czerpana przez cyników z hartowania siebie bólem i przykrością, była przez nich samych

<sup>37</sup> Sokrates miał powiedzieć do Antystenesa: „Przez dziury w twoim płaszczu prześwieca twoja próżność” (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., VI 8). Z kolei gdy Diogenes, zaproszony do domu Platona, chodząc po jego dywanach, powiedział: „Depcę pychę Platona”, Platon miał mu odpowiedzieć: „Tak, ale inną pychą” (tamże, VI 26).

<sup>38</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 676.

<sup>39</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., VI 71.

niezauważana i leżała poza ich świadomością. Czy jednak tak było, tego nie wiemy, lecz domyślać się można, że odpowiedź w odniesieniu do każdego z nich musiałaby być prawdopodobnie odmienna.

W ogólności jednak nasuwa się spostrzeżenie, że cynicy, zwłaszcza ci wzorujący się na Diogenesie, przesadzili w swej tendencji do wyzbywania się tego, co sprawia jakąkolwiek przyjemność, zalecając wyrzeczenie się wszystkiego niemal, co ludzkie. Sama podejrzliwość wobec doznań przyjemnych — w kontekście całości etyki — jest oczywiście tendencją jak najbardziej słuszną, ale radykalność, z jaką cynicy zaczęli zwalczać nie tylko samą przyjemność, lecz także inne dobra, tylko ubocznie będące jej źródłem, jak: sława, dobre imię, bogactwo, instytucje i porządek społeczny, a nawet wierzenia religijne, nie znajduje w niczym uzasadnienia, a przynajmniej żadne poważne uzasadnienie nie zostało przez cyników sformułowane. Pomimo wszystkich dokonań, jest to zatem pewien niedostatek cynizmu, zwłaszcza jeśli chcemy go potraktować jako pełną filozoficzną koncepcję, niedostatek polegający na tym, iż niemal w ogóle nie znajdujemy argumentacji uzasadniającej postawę cynicką, a w konsekwencji my tej argumentacji — przyglądając się zachowaniu cyników — musimy się domyślać. Stąd właśnie może się wywodzić tak często w literaturze wypowiedziana, choć w naszym przekonaniu błędna opinia o kontestacyjnym wyłącznie charakterze cynizmu, bo rzeczywiście wiele z opisanych przez Diogenesa Laertiosa sytuacji, jak choćby wspomniany dialog Diogenesa i Aleksandra Wielkiego, zdaje się świadczyć o tym, że chodziło cynikom o demonstracyjne pokazanie tego, że tylko we wnętrzu jednostki tkwi to, co najważniejsze, a świat, bogactwo, sława, autorytet władzy i inne zewnętrzne dobra w ogóle się nie liczą. Ten właśnie kontestacyjny, a zarazem duchowy wymiar cynizmu tak silnie akcentował Hegel.

W podsumowaniu tych rozważań należy jednak wyrazić przekonanie, że jeśli nawet cynicy w pewnym stopniu przesadzili w swej krytyce doznań przyjemnych i dowartościowaniu bólu i przykrości, to prawdą pozostaje fakt, iż w tym właśnie zakresie nasza postawa etyczna najczęściej niedomaga — właśnie w zakresie wytrzymywania bólu i przykrości. Jeśli zatem nawet cynicy stanowią pewne *ekstremum*, uznając ból i przykrość jako takie — lub przynajmniej należyły do nich stosunek — za dobro, to jednak ich postawa i zdolność nieulegania takim negatywnym doznanom budzi nieklamany respekt, zwłaszcza że — jak powiedziano wyżej — tej właśnie odporności wobec niewygody i bólu nam, aspirującym do cnoty, zazwyczaj brakuje w stopniu największym. Ani zatem ból i przykrość nie są same w sobie dobrem, jak twierdzili cynicy, ani też dobrem nie jest przyjemność i rozkosz, jak przyjmowali cyrenaicy, słusznie natomiast obie szkoły uwrażliwiają nas na te doznania, ponieważ od ich uświadomienia sobie i zdolności ich należytego przeżywania w niemałym stopniu zależy etyczna dzielność. W tym sensie uogólnieniem i podsumowaniem wieloletniej dyskusji, jaka toczyła się w kręgu greckich filozofów nad wartością przyjemności i przykrości, dyskusji rozpoczętej

przez Sokratesa, podjętej zaś w jednostronnych stanowiskach cyrenaików i cyników, a od innej jeszcze strony toczonej w Platońskim *Filebie*, uogólnieniem i podsumowaniem tej dyskusji jawi się stanowisko etyczne Arystotelesa zawarte w *Etyce Nikomachejskiej*, wyrażone za pomocą słynnej maksymy „średniej miary w namiętnościach”, a w konsekwencji i średniej miary w towarzyszących im doznaniach przyjemności i przykrości.

#### **The Ethics of Ancient Cynics or the Hardening of the Soul**

Cynic ethics is interpreted and evaluated in many ways. The interpretation offered in the article holds that Cynicism is an ethic of attitude, a clear continuation of Socrates' thought. This interpretation is related to other readings of Cynic ethics, according to which Cynicism is a perspective on life, a proposal for a "return to nature", or a sophist outlook. It is argued that Cynicism should be seen as a fully developed moral philosophy with its roots in the Socratic thought and close links with Stoicism.