

MAREK WINIARCZYK  
(Wrocław)

## SPOTKANIA ONESIKRITOSA I ARYSTOBULOŚA Z MĘDRCAMI INDYJSKIMI W PENDŻABIE

Aleksander Wielki przebywał w Indiach północno-zachodnich, to jest w Pendżabie i Sindzie, w latach 327–325<sup>1</sup>. Grecy zetknęli się wtedy po raz pierwszy z mędrkami indyjskimi<sup>2</sup>, o których przekazali wiadomości historycy Aleksandra – Chares z Mityleny, Onesikritos z Astypalai, Nearch z Krety, Klejtarch i Arystobulos z Kassandrei. Ich dzieła jednak nie zachowały się, dlatego nie wiemy, jak historycy nazywali tych mędrków. Późniejsi autorzy przekazali jedynie streszczenia lub parafrazy niektórych partii tych utworów, a czasem zaledwie krótkie wzmianki. Nie są więc to fragmenty *sensu stricto*, ale *testimonia*, które nie oddają ani stylu, ani słownictwa dzieł historyków<sup>3</sup>. Należy również dodać, że późniejsi

<sup>1</sup> O podboju Indii zob. np. J. Seibert, *Alexander der Grosse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972 (Erträge der Forschung 10), s. 145–162, 285–291; F. Schachermeyer, *Alexander der Grosse. Das Problem seiner Persönlichkeit und seines Wirkens*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1973 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 285), s. 403–471; P. H. L. Eggermont, *Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Hamartelia*, Leuven University Press, Leuven 1975 (Orientalia Lovaniensia Analecta 3); S. Lauffer, *Alexander der Große*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1978, s. 139–158; M. Kułak, *Ku Oceanowi. Ostatni etap kampanii indyjskiej Aleksandra Wielkiego (XI 326 – IX 325 p.n.e.)*, Meander 43, 1988, s. 331–338; P. H. L. Eggermont, *Alexander's Campaign in Southern Punjab*, Peeters, Leuven 1993 (Orientalia Lovaniensia Analecta 54); *Alexander in Indien 327–325 v.Chr. Antike Zeugnisse*, wyd. J. Hahn, Thorbecke Verlag, Stuttgart 2000 (Fremde Kulturen in alten Berichten 8).

<sup>2</sup> Nieprawdziwa jest informacja przekazana przez perypatetyka Arystoksenosa (fr. 53 Wehrli ap. Euseb. *Praep. ev.* XI 3, 8), że Sokrates rozmawiał z mędrcem indyjskim w Atenach.

<sup>3</sup> Podobnie P. A. Brunt, *On Historical Fragments and Epitomes*, CQ 30, 1980, s. 477–478. O stosunku testimonium do fragmentu zob. np. M. Winiarczyk, *Nowe wydania fragmentów Posejdoniosa*, Meander 51, 1996, s. 259–264 (tu obszerna literatura przedmiotu), oraz niektóre referaty poświęcone problemom edytorstwa zachowanych fragmentarycznie dzieł filozoficznych w: *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike. Le raccolte dei frammenti di filosofi antichi. Atti del Seminario Internazionale, Ascona, Centro Stefano Franscini 22–27 Settembre 1996*, oprac. W. Burkert i in., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998 (Aporemata 3). Najnowsze wydania zachowanych fragmentarycznie dzieł prozaicznych autorów greckich na ogół rezygnują z podziału na T i F. Zob. np. *Socratis et Socraticorum reliquiae*, t. I–IV, wyd. G. Giannantoni, Bibliopolis, Napoli 1990 (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico 18); *Euhemeri Messenii reliquiae*, wyd. M. Winiarczyk, Teubner, Stuttgartiae et Lipsiae 1991; *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life*,

pisarze czasem pomijali milczeniem niektóre wiadomości przekazane przez historyków lub modyfikowali je, dostosowując do własnego obrazu Aleksandra<sup>4</sup>.

Uważam za prawdopodobne, że historycy używali na ogół prostych określeń jak σοφισταί<sup>5</sup> lub φιλόσοφοι<sup>6</sup>. Jednak Nearch i Arystobulos byli świadomi tego, że jedną grupę sofistów tworzyli bramini (gr. βραχμῶνες, skr. *brāhmaṇa*), którzy byli najwyższym stanem (*varṇa*) w społeczeństwie indyjskim<sup>7</sup>.

Jest rzeczą sporną, czy historycy Aleksandra Wielkiego używali określenia γυμνοσοφισταί, czyli „nadzy mędrzy”, które często występuje w literaturze późniejszej. Wprawdzie Ulrich Wilcken (1862–1944) sądził, że termin ten ukuł już Onesikritos<sup>8</sup>, ale nie jest to wcale pewne, gdyż nie ma go w ekscerpce przekazanej przez Strabona. Klaus Karttunen przypuszcza<sup>9</sup>, że słowo to mogło wystąpić w utworze Klejtarcha Περὶ Ἀλέξανδρον ἱστορίαι, skoro Diogenes Laertios

---

*Writings, Thought and Influence*, t. I–II, wyd. i przeł. W. W. Fortenbaugh i in., Brill, Leiden 1992 (Philosophia antiqua 54); *Panezio di Rodi, Testimonianze*, wyd. F. Alesse, Bibliopolis, Napoli 1997 (Elenchos 27); *Dicaearchus of Messana, Text and Translation*, wyd. i przeł. D. C. Mirhady, [w:] *Dicaearchus of Messana. Text, Translation and Discussion*, wyd. W. W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey – London 2001 (Rutgers University Studies in Classical Humanities 10), s. 1–142.

<sup>4</sup> Zob. A. B. Bosworth, *Alexander and the Iranians*, JHS 100, 1980, s. 2–4; id., *From Arrian to Alexander. Studies in Historical Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1988, s. 12–13; E. Baynham, *The Ancient Evidence for Alexander the Great*, [w:] *Brill's Companion to Alexander the Great*, oprac. J. Roisman, Brill, Leiden – Boston 2003, s. 19–26; A. Zambrini, *Historians of Alexander the Great*, [w:] *A Companion to Greek and Roman Historiography*, t. I, oprac. J. Marincola, Blackwell, Malden, Mass. – Oxford – Carlton 2007, s. 212.

<sup>5</sup> Onesikrit. F 17 a ap. Str. XV 1, 63, p. 715; Nearch. F 6 ap. Arrian. *Ind.* 11, 7; F 10 a ap. Arrian. *Ind.* 15, 12; F 10 b ap. Str. XV 1, 45, p. 706; F 23 ap. Str. XV 1, 66, p. 716; Aristob. F 41 ap. Str. XV 1, 61, p. 714.

<sup>6</sup> Chares F 19 a ap. Athen. X 49, 437 a. Także Megasth. 715 F 33 ap. Str. XV 1, 59, p. 712 pisze o dwu rodzajach φιλόσοφοι. B. Breloer, *Megasthenes (etwa 300 v.Chr.) über die indische Gesellschaft*, ZDMG 88, 1934, s. 144–145 twierdził, że σοφιστής oznacza przede wszystkim ascetę, natomiast φιλόσοφος bramina. Rozróżnienie to nie wydaje mi się jednak słuszne, ponieważ Aristobulos nazywa braminów σοφισταί. Zob. również krytyczne uwagi w: K. Karttunen, *India and the Hellenistic World*, Finnish Oriental Society, Helsinki 1997 (Studia Orientalia 83), s. 56, przyp. 219.

<sup>7</sup> Nearch. F 23 ap. Str. XV 1, 66, p. 716; Aristob. F 41 ap. Str. XV 1, 61, p. 714. Jest jednak rzeczą dyskusyjną, czy słowo βραχμῶνες rzeczywiście występowało w dziele Onesikritosa (F 18), jak podaje Lukian (*De morte Per.* 25). O βραχμῶνες wspomina Megasthenes (*FGrHist* 715 F 3) ap. Clem. Al. *Strom.* I 15, 72, 5; F 33 ap. Str. XV 1, 59, p. 712 oraz wielu innych autorów, których wymieniają B. Breloer, F. Bömer, *Fontes historiae religionum Indicarum*, Bonnae 1939 (Fontes historiae religionum 7), s. 217–218 (indeks s.v. *Bragmani*).

<sup>8</sup> U. Wilcken, *Alexander der Große und die indischen Gymnosophisten*, Berlin 1923 (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 23), s. 177 z przyp. 1. Podobnie J. P. Oliver Segura, *Diálogo del rey Alejandro con el brahmán Dándamis (PGen 271)*, [w:] *Heterodoxos, reformadores y marginados en la antigüedad clásica*, oprac. F. Gascó, J. Alvar, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1991, s. 107, przyp. 1. F. Jacoby, *FGrHist* II D, Berlin 1930, s. 476, słusznie uznał ten pogląd za „bedenklich”.

<sup>9</sup> Karttunen, op. cit., s. 56.

powołuje się na tego autora pisząc o gymnosofistach<sup>10</sup>. Wydaje się jednak, że autor *Vitae philosophorum* korzystał pośrednio z dzieła historyka i użył terminu, który był powszechnie używany w jego czasach (to jest około 200 r. po Chr.)<sup>11</sup>. Słowo γυμνοσοφιστᾶι pojawia się dopiero w papirusie datowanym na około 100 r. przed Chr.<sup>12</sup> Prawdopodobnie istniało ono już wcześniej, ale nie wiadomo, kto wprowadził je do literatury greckiej. Warto dodać, że autorzy greccy używali również innych określeń, gdy pisali o „nagich mędrkach”<sup>13</sup>. Źródła indyjskie potwierdzają, że rzeczywiście istniały grupy zupełnie nagich mędrców<sup>14</sup>.

## I. SPOTKANIE ONESIKRITOSA Z GYMNOFISTAMI<sup>15</sup>

Onesikritos był autorem książki Πῶς Ἀλέξανδρος ἤχθη (*Wychowanie Aleksandra*), która opisywała życie Aleksandra Wielkiego od okresu młodości aż do

<sup>10</sup> Clitarch. F 6 ap. Diog. Laert. I 6.

<sup>11</sup> Podobnie niczego nie dowodzi fakt, że według Diogenesa Laertiosa pisali o gymnosofistach Ps.-Aristot., fr. 35 Rose<sup>3</sup> = fr. 661 Gigon ap. Diog. Laert. I 8, Clearch., fr. 13 Wehrli ap. Diog. Laert. I 9 oraz Sotion, fr. 35 Wehrli ap. Diog. Laert. I 1. Por. Diog. Laert. IX 35 (= DK 68 A 1, Demokryt spotkał gymnosofistów w Indiach) oraz IX 61 (Pyrron uczniem gymnosofistów).

<sup>12</sup> *P. Berol. inv.* 13044 (col. II 7–8, p. 161 Wilcken) = *FGrHist* 153 F 9. Później używa go kilkakrotnie Filon Aleksandryjski – *De somniis* II 56 (III 267 Wendland); *De Abrahamo* 182 (IV 41 Cohn); *Quod omnis probus liber sit* 74 i 93 (VI 21 i 26 Cohn-Reiter). O γυμνοσοφιστᾶι wspominają m.in. Aristocrates (*FGrHist* 591 F 2) ap. Plut. *Lycurg.* 4, 8; Plut. *Alex.* 64, 1; Lucian. *Fugitivi* 7 (III 209 Macleod); Clem. Al. *Strom.* I 15, 71, 4 (= *FGrHist* 721 F 20); III 6, 60, 4; IV 4, 17, 3; VI 4, 38, 2; Bardesanes (*FGrHist* 719 F 2) ap. Porph. *De abst.* IV 17; Ps.-Callisth. *Hist. Alex. Magn.* III 5, 2, p. 104 Kroll; Cyr. Al. *Contra Iulian.* IV 133 (*PG* 76,705 B). Łacińska forma *gymnosophistae* występuje m.in. u Plin. *Nat. hist.* VII 22; Apul. *Flor.* 6; Tert. *Apol.* 42, 1; *Adv. Marc.* I 13 (*CSEL*, t. XLVII, s. 307 = *CCL*, t. I, s. 454); Ambr. *Epist.* 7, 34 (*CSEL*, t. LXXXII, I, s. 60) = *Epist.* 37, 34 (*PL*, t. XVI, szp. 1138 D); Hier. *Adv. Iov.* I 42 (*PL*, t. XXIII, szp. 285 B); II 14 (*PL*, t. XXIII, szp. 317 B); Aug. *De civ. Dei* XIV 17; XV 20; Isid. *Orig.* VIII 6, 17.

<sup>13</sup> Οὔτοι γυμνοὶ διατῶνται οἱ σοφιστᾶι: Nearch. F 6 ap. Arrian. *Ind.* 11, 7; τῶν Ἰνδῶν οἱ σοφοὶ μὴ ἀμπεχόμενοι: Theophr. *Hist. plant.* IV 4, 5; γυμνήται jako jedna z grup Προάμναι: Str. XV 1, 70, p. 719 = *FGrHist* 721 F 15); σεμνοὶ τῶν Ἰνδῶν γυμνοὶ: Clem. Al. *Strom.* III 7, 60, 3. Por. Cic. *Tusc.* V 77; Val. Max. III 3 ext. 6; Mela III 63; Solin. 52, 20.

<sup>14</sup> Np. asceta bramiński (*muni*) „przepasany wiatrem” (*vātaraśana*, *Rygweda* X 136, 2); asceta niebramiński *acelaka* („bez ubrania”); asceta dżinijski *digambara* („odziany w powietrze”), zob. P. Balcerowicz, *Dżinizm. Starożytna religia Indii. Historia, rytuał, literatura*, Dialog, Warszawa 2003, s. 92–104; asceci należący do sekty adżiwików, zob. A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, London 1951, s. 107–109 (przyznaje on jednak, że pewne grupy adżiwików zaczęły nosić odzienie w okresie późniejszym); D. Th. Vassiliades, *The Greeks in India. A Survey in Philosphical Understanding*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 2000, s. 49, przypuszcza, że „the naked ascetics formed a part of an early sect of Hindu Nāgas”.

<sup>15</sup> O spotkaniu z gymnosofistami zob. np. T. S. Brown, *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley – Los Angeles 1949 (University of California Publications in History 39), s. 38–46; L. Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great*, American Philological Association,

śmierci w Babilonie w czerwcu 323 r.<sup>16</sup> Nie znamy dokładnej daty opublikowania tego utworu, ale być może powstał on niedługo po śmierci króla<sup>17</sup>.

## 1. PRZEBIEG SPOTKANIA

Astypalajczyk twierdził, że Aleksander chciał poznać poglądy gymnosofistów, ale nie wypadało mu jako królowi udać się do nich osobiście, natomiast oni nie mieli zwyczaju przychodzić do innych ludzi. Wobec tego posłał Onesikritosa, aby odbył rozmowę z mędrcami żyjącymi w okolicy Taksili (skr. *Takṣaśilā*) w Pendzabie. Opis spotkania zachował się u Strabona<sup>18</sup>, a wspomina o nim również Plutarch<sup>19</sup>. Wysłannik Aleksandra spotkał piętnastu ascetów, praktykujących różne formy ascezy, którzy znajdowali się dwadzieścia stadiów (około 4 km) od miasta. Najpierw rozmawiał z Kalanosem<sup>20</sup>, który powiedział, że ludzie żyli początkowo w złotym wieku. Gdy popadli w *hybris*, Zeus zniszczył wszystko i ludzie musieli zdobywać środki do życia ciężko pracując (*διὰ πόνου*). Jednak dzięki *σωφροσύνη*

---

Philadelphia 1960 (Philological Monographs 20), s. 96–99; L. Skurzak, *Sofiści indyjscy w relacji Aristobulosa i Onesikritosa*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci E. Słuszkiewicza*, PWN, Warszawa 1974, s. 215–220, zwł. s. 218–220.; M. Piantelli, *Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone d'Elide*, *Filosofia* 29, 1978, s. 137–143, 152–159; P. Pédech, *Historiens compagnons d'Alexandre. Callisthène, Onésicrite, Néarque, Ptolémée, Aristobule*, Les Belles Lettres, Paris 1984, s. 104–114; A. B. Bosworth, *Calanus and the Brahman Opposition*, [w:] *Alexander der Grosse. Eine Welteroberung und ihr Hintergrund. Vorträge des Internationalen Bonner Alexanderkolloquiums, 19.–21.12.1996*, oprac. W. Will, Habelt, Bonn 1998, s. 184–190. Zob. niżej, apendyks 1.

<sup>16</sup> Zob. F. Jacoby, *FGrHist* II B, Berlin 1929, s. 723–736 (tekst); *FGrHist* II D, s. 468–480 (komentarz); H. Strasburger, *Onesikritos*, *RE*, t. XVIII 1 (1939), szp. 460–467; Brown, op. cit. (passim); Pédech, op. cit., s. 71–157; U. P. Arora, *The Fragments of Onesikritos on India – An Appraisal*, *Indian Historical Review* 32, 2005, s. 35–102; M. Albaladejo Vivero, *La India en la literatura griega. Un estudio etnográfico*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares 2005, s. 62–96; K. Meister, *La storiografia greca dalle origini alla fine dell'Ellenismo*, wyd. VII, Laterza, Roma – Bari 2006, s. 125–128; M. Winiarczyk, *Życie Onesikritosa z Astypalai i jego dzieło* *Wychowanie Aleksandra*, *Meander* 62, 2007, s. 10–36.

<sup>17</sup> Różne próby datowania omawiam *ibid.*, s. 22–24.

<sup>18</sup> Str. XV 1, 63–65, p. 715–716 = F 17 a. Zob. niżej, apendyks 1.

<sup>19</sup> Plut. *Alex.* 65, 1–3 = F 17 b.

<sup>20</sup> O Kalanosie zob. np. W. Kroll, *Kalanos*, *RE*, t. X 2 (1919), szp. 1544–1546 i *RE*, Supplbd V (1931), szp. 385; H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage*, t. II, München 1926, s. 187–188; F. J. Dölger, *Der Feuertod ohne die Liebe. Antike Selbstverbrennung und christlicher Martyrium-Enthusiasmus. Ein Beitrag zu I Korinther 13,3*, *Antike und Christentum* 1, 1929, zwł. s. 263–270; Piantelli, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 144–145, 159–161; C. Muckens-turm, *Call(i)anus*, [w:] *Dictionnaire des Philosophes Antiques (= DPhA)*, t. II, CNRS, Paris 1994, s. 157–160; Bosworth, *Calanus...* (zob. wyżej, przyp. 15), s. 173–203; M. Winiarczyk, *Gymnosofista Kalanos i jego śmierć na stosie*, *Classica Wratislaviensia* 29, 2009, s. 115–134.

i ἀρετή stopniowo doszli do obfitości dóbr (εὐπορία τῶν ἀγαθῶν) i grozi im teraz, że bóg znowu wszystko zniszczy. Następnie Kalanos kazał Onesikritosowi zdjąć ubranie i położyć się na gorących kamieniach, jeśli chce kontynuować rozmowę. Wtedy inny sofista, Dandamis<sup>21</sup>, skrytykował żądanie Kalanosa, uznając go za zuchwalca (ὕβριστής). Później pochwalił Aleksandra za pragnienie wiedzy i nazwał go filozofem w zbroi<sup>22</sup>. Postawa ta może w pierwszej chwili zaskakiwać, ale jest zgodna z bramińskim kodeksem Manu, który nakazuje władcom studiowanie trzech Wed. Aleksander postępuje jak prawdziwy król, który chce pogłębić swoją wiedzę, dlatego zasługuje na pochwałę bramina<sup>23</sup>. Sofista dodał, że doradził władcy Taksili przyjąć gościnnie Aleksandra. Powiedział również, że najlepszą zasadą w życiu jest usunięcie z duszy przyjemności (ἡδονή) i bólu (λύπη). Podkreślił on, że ból jest czymś innym niż wysiłek (πόνος). Dzięki ascezie sofisci doskonalią swoje umysły (ἴν' αἱ γνῶμαι ῥωννύοιντο), dlatego mogą stać się doradcami w sprawach publicznych i prywatnych. Dodajmy, że cel ascezy jest tu inny niż u cyników, którym zależy przede wszystkim na osiągnięciu doskonałości moralnej (ἀρετή), samowystarczalności (αὐτάρκεια) i wolności wewnętrznej (ἐλευθερία). Dandamis pochwalił poglądy trzech filozofów greckich – Pitagorasa, Sokratesa i Diogenesa z Synopy, ale zarzucił im, że przedkładają prawo (νόμος) nad naturę (φύσις), ponieważ nie chodzą nago i nie żyją skromnie (ἀπὸ λιτῶν ζῶντας). Twierdzenie to zaskakuje badaczy, ponieważ stosunek tych trzech filozofów do praw różnił się w istotny sposób. Diogenes słynął z tego, że wręcz prowokacyjnie odrzucał obowiązujące prawa i obyczaje. Natomiast Sokrates sądził, że w każdej sytuacji należy być posłusznym prawom, dlatego odrzucił propozycję ucieczki z więzienia, o czym pisze Platon w dialogu *Kriton*<sup>24</sup>. Dziwi

<sup>21</sup> Wprawdzie w tekście Strabona jest lekcja Μάνδανιν (od nominatiwu Μάνδανις), ale badacze na ogół sądzą, że właściwą formę Δάνδαμις przekazali Plutarch (*Alex.* 8, 4; 65, 2–3) i Arrian (*Anab.* VII 2, 2). F. F. Schwarz, *Invasion und Résistance. Darstellungsmöglichkeiten in der Alexanderliteratur*, Grazer Beiträge (= GB) 9, 1980, s. 96, wywodził imię *Dandamis* od *danḍa* „(Asketen-)Stab”, a ściślej od hipotetycznego złożenia *danḍamānava*, które tłumaczył „ein Stabtragender Asket”. Por. W. W. Skeat, *Alexander and Dindimus: or The Letters of Alexander to Dindimus, King of the Brahmans with the Replies of Dindimus [...]*, London 1878 (Early English Text Society, Extra Series 31), s. XIX: „It is not really a proper name, but a sort of title. It is the Sanskrit dandin, signifying, «bearing a staff», or as a sb. «mace-bearer» [...]. It is an adj. formed from the sb. danda, a staff, mace, sceptre of justice [...]”. Schwarz nie znał rozważań Skeata. Zob. C. Muckensturm, *Dandamis (ou Mandamis)*, *DPhA*, t. II (1994), s. 610–612.

<sup>22</sup> Str. XV 1, 64, p. 715: ἐν ὄπλοις φιλοσοφοῦντα.

<sup>23</sup> Zob. Manu VII 43. Korzystam z tłumaczenia G. Böhlera, *The Laws of Manu*, Oxford 1886 (Sacred Books of the East [= SBE] 2). Por. Schwarz, op. cit., s. 102; Bosworth, *Calanus...*, s. 186–187. Inaczej Arora, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 16), s. 68.

<sup>24</sup> Zob. liczne anegdoty w ks. VI Diog. Laert. oraz M.-O. Goulet-Cazé, *Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique. À propos de Diogène Laërce VI 72*, *RhM* 125, 1982, s. 214–240, zwł. s. 227–231. O stosunku Pitagorasa i pitagorejczyków do prawa zob. Diog. Laert. VIII 16 i 23. Problem *nomos-physis* omawia F. Heinemann, *Nomos und Physis. Her-*

również, dlaczego Dandamis pochwalił Pitagorasa, który wcale nie twierdził, że należy usunąć z duszy przyjemność i zmartwienie. Paul Pédech (1912–2005) sądził, że Dandamis wyraził się z uznaniem o Pitagorasie, ponieważ dowiedział się od Onesikritosa, że filozof ten był zwolennikiem wegetarianizmu<sup>25</sup>. Natomiast Mario Piantelli przypuszczał, że Astypalajczyk wymienił Pitagorasa jako zwolennika metempsychozy, gdy dyskutowano o problemie śmierci<sup>26</sup>. Marie-Odile Goulet-Cazé uważa, że imiona tych filozofów reprezentują filozofię grecką, którą krytykuje Dandamis. Wydaje mi się, że nie można wykluczyć takiej możliwości, natomiast mało przekonująca jest jej hipoteza, że dzieło Onesikritosa miało ukazać wyższość moralną Wschodu nad Zachodem<sup>27</sup>.

## 2. WIARYGODNOŚĆ RELACJI

Niektórzy badacze przypuszczali, że spotkanie Onesikritosa z mędrkami indyjskimi jest fikcją literacką<sup>28</sup>, ale takie stanowisko nie wydaje się uzasadnione. Opowiadanie jest dobrze osadzone w realiach historycznych. W 327/326 r. Aleksander przebywał przez kilka miesięcy u władcy Taksilesa<sup>29</sup> w mieście Taksila,

---

*kunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, wyd. V, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987.

<sup>25</sup> Pédech, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 110–111. O stosunku pitagorejczyków do wegetarianizmu zob. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin 1935 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 24), s. 97–157; R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Duckworth, London 1993, s. 172–174; Ch. H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Hackett, Indianapolis – Cambridge 2001, s. 146–153; Ch. Riedweg, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*, Beck, München 2002, s. 93–95.

<sup>26</sup> Piantelli, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 142. Zob. np. Xenoph. (DK 21 B 7) ap. Diog. Laert. VIII 36; Heracl. Pont. (fr. 89 Wehrli) ap. Diog. Laert. VIII 4. Por. E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, wyd. IX–X, t. II, Tübingen 1925, s. 417–421; L. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Akademie Verlag, Berlin 1997, s. 117–128; Riedweg, op. cit., s. 16–18, 86–88.

<sup>27</sup> M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70–71*, wyd. II, Vrin, Paris 2001 (Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique 10), s. 82.

<sup>28</sup> Tak E. Schwartz, *Hekataeos von Teos*, RhM 40, 1885, s. 239, przyp. 2; F. Susemihl, *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, t. I, Leipzig 1891, s. 536, przyp. 29: „trägt deutlich den Stempel der Erdichtung”; W. Hoffmann, *Das literarische Porträt Alexanders des Grossen im griechischen und römischen Altertum*, Diss., Leipzig 1907, s. 10; Wilcken, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 8), s. 175.

<sup>29</sup> Imię Taksiles przysługiwało każdemu władcy, natomiast właściwe imię tego króla brzmiało Omphis (ind. *Āmbhī*). Zob. Curt. VIII 12, 14: *Omphis [...] et regium insigne sumpsit et more gentis suae nomen, quod patris fuerat: Taxilen appellavere populares sequente nomine imperium, in quemcumque transiret*. Mniej poprawna wydaje się forma Μώφης przekazana przez Diodora XVII 86, 4, chociaż przyjął ją O. Stein, *Taxiles*, RE, t. V A 1 (1934), szp. 78–79, który powołał się na *Epit. Mett.* 52: *Mophis* [motis cod., *Mofis* Volkmann, *Mothis* Wagner, *Mophis* Thomas], *rex Indorum*,

położonym między Indusem i rzeką Hydaspes (obecnie Dźhelam), gdzie krzyżowały się drogi z Baktrii, Kaszmiru i doliny Gangesu. Miasto było znanym ośrodkiem wyższego wykształcenia, co znajduje odbicie w literaturze staroindyjskiej<sup>30</sup>. Dlatego Onesikritos mógł rzeczywiście spotkać gymnosofistów przebywających w pobliżu tej miejscowości. Nie można jednak określić, do jakiej grupy należeli ci mędrzy, ponieważ w Taksili znajdowali się nie tylko bramini, ale również asceci niebramińscy<sup>31</sup>. Ponadto w Indiach północno-zachodnich mogły istnieć sekty nieznanne w kraju nad Gangesem, o którym najczęściej mówią ówczesne źródła indyjskie<sup>32</sup>. Warto dodać, że również w dżatakach, opowieściach buddyjskich, jest mowa o grupach ascetów przebywających w pobliżu miasta lub wsi<sup>33</sup>.

Bardziej prawdopodobny jest pogląd, że Onesikritos naprawdę rozmawiał z ascetami indyjskimi, chociaż zapewne nie był to dokładny zapis rzeczywistej rozmowy. Jest rzeczą dyskusyjną, jak wiernie przekazał autor poglądy swoich rozmówców i czy je właściwie rozumiał<sup>34</sup>. Sam Dandamis miał wyrazić wątpliwość, czy dyskusja prowadzona przy pomocy trzech tłumaczy oddaje właściwie myśli interlokutorów<sup>35</sup>. Albert Brian Bosworth zaproponował niedawno

*qui postea Taxiles appellatus est*. Zob. również Karttunen, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 6), s. 32–33. O zasięgu terytorialnym państwa Taksilese zob. Stein, op. cit., szp. 79–81.

<sup>30</sup> Zob. np. *The Oxford History of India*, oprac. V. A. Smith, P. Spear, wyd. III, Oxford University Press, Oxford 1964, s. 85–86: „Taxila was then the leading seat of Hindu learning [...] which may be properly described as a university town”; Schwarz, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 21), s. 86. O historii tego miasta zob. J. Marshall, *Taxila. An Illustrated Account of Archaeological Excavations Carried out at Taxila under the Orders of the Government of India between the Years 1913 and 1934*, t. I, Cambridge 1951, s. 11–86; A. H. Dani, *The Historic City of Taxila*, UNESCO, Paris – Tokyo 1986, s. 40–78; K. Karttunen, *Taxila. Indian City and a Stronghold of Hellenism (Concerning Two Recent Books)*, *Arctos* 24, 1990, s. 85–96.

<sup>31</sup> Schwarz, op. cit., s. 88; R. Stoneman, *Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance*, *JHS* 115, 1995, s. 110; Karttunen, *India...* (zob. wyżej, przyp. 6), s. 61.

<sup>32</sup> Ibid. O ascetyzmie indyjskim zob. np. A. S. Geden, *Asceticism (Hindu)*, [w:] *Encyclopaedia of Religion and Ethics (= ERE)*, red. J. Hastings, t. II, Edinburgh 1909, s. 88–96; L. Skurzak, *Études sur l'origine de l'ascétisme indien*, Wrocław 1948 (Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, seria A, nr 15); H. Chakraborti, *Asceticism in Ancient India in Brahmanical, Buddhist, Jaina and Ajivika Societies (from the Earliest Times to the Period of Śankarāchārya)*, Punthi Pustak, Calcutta 1973; M. G. Bhagat, *Ancient Indian Asceticism*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 1976; J. Bronkhorst, *The Two Sources of Indian Asceticism*, wyd. II, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1998.

<sup>33</sup> Zob. np. dżataka o fałszywych ascetach (*Setaketu-jātaka*, nr 377 w zbiorze *The Jātaka, or Stories of the Buddha's Former Births*, przeł. H. T. Francis i R. A. Neil, t. III, Cambridge 1897). Streszcza ją Skurzak, *Sofiści...* (zob. wyżej, przyp. 15), s. 219.

<sup>34</sup> Tak np. Pédech, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 114; Bosworth, *Calanus...* (zob. wyżej, przyp. 15), s. 188.

<sup>35</sup> Strab. XV 1, 64. Brown, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 44, przypuszczał, że lokalny dialekt indyjski tłumaczono najpierw na dialekt baktryjski lub sogdyjski, potem na język perski i w końcu na grecki. Pédech, op. cit., s. 105, przyp. 4, uznał pogląd Browna za prawdopodobny,

inne podejście do tego problemu. Przypuszcza on, że Onesikritos opierał się na rozmowach, jakie prowadził z Kalanosem podczas kilku późniejszych miesięcy, dlatego jego relacja jest autentyczna i wiarygodna. Punktem wyjścia jego rozumowania jest jednak bardzo śmiała hipoteza – Kalanos miał być szanowanym członkiem elity dworskiej, udzielającym wielu szczegółowych informacji o wierzeniach i obyczajach indyjskich, które przeniknęły do myślenia i planowania sztabu generalnego i mogły wywierać dobry lub zły wpływ na politykę Aleksandra<sup>36</sup>. Poglądu tego nie popierają jednak źródła antyczne<sup>37</sup>. Jest bardziej prawdopodobne, że Kalanos był jedynie etniczną osobliwością, a popularność wśród Greków zyskała mu jego skłonność do picia wina, a później spektakularna śmierć na stosie. Wydaje mi się, że Bosworth przypisuje zbyt duże znaczenie

---

ale sądził, że tłumaczono raczej na aramejski, a nie na perski. Podobnie C. Wiotte-Franz, *Hermeneus und Interpres. Zum Dolmetscherwesen in der Antike*, Saarbrücker Druckerei und Verlag, Saarbrücken 2001 (Saarbrücker Studien zur Archäologie und Alten Geschichte 16), s. 149, 164. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, wyd. II, Cambridge 1951, s. 429, przyp. 1, był zdania, że słowa gymnosofistów tłumaczono na sanskryt, a później na perski i grecki. Podobnie R. Stoneman, *Alexander the Great. A Life in Legend*, Yale University Press, New Haven – London 2008, s. 264, przyp. 4. O problemie tłumaczenia z języków obcych na grekę zob. D. J. Mosley, *Greeks, Barbarians, Language and Contact*, *AncSoc* 2, 1971, s. 1–6; P. R. Franke, *Dolmetschen in hellenistischer Zeit*, [w:] *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike*, oprac. C. W. Müller i in., Steiner, Stuttgart 1992 (Palingenesia 36), s. 85–96; B. Rochette, *Les armées d'Alexandre le Grand et les langues étrangères*, *AC* 66, 1997, s. 311–318; Wiotte-Franz, op. cit., s. 48–53, 57–102. Por. J. P. V. D. Balsdon, *Romans and Aliens*, Duckworth, London 1979, s. 137–145, 281–282 („«Barbarous Languages» and Interpreters”); R. Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 176–178 (o trudnościach w przekazywaniu poglądów filozoficznych za pośrednictwem tłumaczy).

<sup>36</sup> Bosworth, *Calanus...*, s. 176, 188. Ponadto sądzi on (s. 191–192), że na dworze Aleksandra przebywali również inni bramini i dostojnicy hinduscy, którzy byli dodatkowym źródłem informacji o Indiach.

<sup>37</sup> J. D. M. Derrett, *Kalanos*, [w:] *Der Kleine Pauly*, t. III (1969), szp. 53–54, wątpi, czy sofista był doradcą politycznym Aleksandra. Na pewno nie popiera tego poglądu historia przekazana przez Plutarcha (*Alex.* 65, 6–8). Chodząc po skórze wołowej Kalanos pokazał Aleksandrowi, „że trzeba stać mocną nogą przede wszystkim na środku królestwa, a nie rozpraszać się daleko po jego krańcach” (Plut. *Alex.* 65, 3, przeł. Mieczysław Brożek). Podobnej rady miał udzielić wróżbita Ojbares Cyrusowi Wielkiemu (Ael. *Arist. Or.* 26, 18 Keil-Behr). J. H. Oliver, *The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century through the Roman Oration of Aelius Aristides*, *Transactions of the American Philosophical Society* 43, 1953, s. 912, wysunął hipotezę, że Arystydes przejął tę historię „directly or indirectly” z dzieła *Persika* Ktezjasza. Pogląd ten przejęli Ch. A. Behr, *P. Aelius Aristides, The Complete Works*, t. II, Brill, Leiden 1981, s. 374, przyp. 23, oraz R. Klein, *Die Romrede des Aelius Aristides*, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1983, s. 73. J. R. Hamilton, *Plutarch, Alexander. A Commentary*, wyd. II, Bristol Classical Press, Bristol 1999 (wyd. I: 1969), s. 181 przypuszczał, że Onesikritos przejął tę anegdotę z dzieła Ktezjasza i odniósł ją do Aleksandra. Antyteza centrum-peryferie ma jednak paralele również w tradycji indyjskiej. Zob. G. Dumézil, *Alexandre et les sages de l'Inde*, [w:] *Scritti in onore di G. Bonfante*, t. II, Paideia, Brescia 1976, s. 559–560; Bosworth, *Calanus...*, s. 192–193, przyp. 91 (przytacza on radę, której Kautilja udzielił Czandragupcie, twórcy państwa Maurjów).



Kalanosowi na dworze Aleksandra. Uczony australijski przyznaje zresztą, że Kalanos nie potrafił wyjaśnić Grekom, czym jest kasta braminów i jaką rolę odgrywa ona w społeczeństwie indyjskim<sup>38</sup>. Nie można jednak całkiem wykluczyć możliwości, że Onesikritos włożył w usta gymnosofistów poglądy, które usłyszał później od innych Hindusów.

### 3. PRÓBA INTERPRETACJI

Wcześniejsi badacze sądzili, że w rozmowie Onesikritosa z gymnosofistami można dostrzec poglądy cynickie (złoty wiek jako pierwsza epoka ludzkości<sup>39</sup>, potępienie ήδονή, pochwała πόνος i życia zgodnego z naturą, ascetyczny sposób życia<sup>40</sup>). Wyciągali stąd wniosek, że Onesikritos celowo włożył w usta mędrków doktrynę cynicką, której był zwolennikiem<sup>41</sup>. Przypuszczano nawet, że poglądy głoszone przez ascetów indyjskich pozwalają nam lepiej poznać filozofię cynicką w czasach Aleksandra<sup>42</sup>.

Bardzo rzadko twierdzono, że podobieństwo filozofii indyjskiej do cynickiej ma zupełnie inną przyczynę. Diogenes miał rozmawiać z kupcami indyjskimi w Synopie i w ten sposób poznał poglądy mędrków indyjskich, które przyczyniły

<sup>38</sup> A. B. Bosworth, *Alexander and the East. The Tragedy of Triumph*, Clarendon Press, Oxford 1996, s. 96.

<sup>39</sup> Zob. E. Weber, *De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore*, Leipziger Studien zur Classischen Philologie 10, 1887, s. 117–127; A. O. Lovejoy, G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore 1935, s. 145–151 („The Cynic life is that of the Golden Age”).

<sup>40</sup> O ideałach cynickich zob. np. Giannantoni, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 3), t. IV, s. 513–527 („La filosofia di Diogene e l'ideale del saggio cinico”); M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme est-il une philosophie?*, [w:] *Contre Platon*, t. I: *Le Platonisme dévoilé*, oprac. M. Dixsaut, Paris 1993, s. 273–313, zwł. s. 291–301; K. Döring, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, [w:] *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, t. II 1: *Sophistik. Sokratik. Mathematik. Medizin*, oprac. H. Flashar, Schwabe, Basel 1998, s. 287–295. O Κυνικός βίος zob. Goulet-Cazé, *L'Ascèse...* (zob. wyżej, przyp. 27), s. 15–84; F. Kalouche, *The Cynic Way of Living*, *Ancient Philosophy* 23, 2003, s. 181–194.

<sup>41</sup> K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, wyd. XII, Berlin 1926, s. 170; J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, t. I, wyd. III, Leipzig 1927, s. 501, przyp. 1; E. Schwartz, *Fünf Vorträge über den griechischen Roman. Das Romanhafte in der erzählenden Literatur der Griechen*, wyd. II, Berlin 1943, s. 94–96; G. Ch. Hansen, *Alexander und die Brahmanen*, *Klio* 43/45, 1965, s. 356–357; K. E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen*, t. I, Steiner, Wiesbaden 1972 (Studien zur Kulturkunde 29), s. 242; J. W. Sedlar, *India and the Greek World. A Study in the Transmission of Culture*, Rowman & Littlefield, Totowa, New Jersey 1980, s. 68–69; A. Zambrini, *Gli Indiká di Megastene. II*, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, ser. 3, 15, 1985, s. 841; D. Dawson, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford University Press, New York – Oxford 1992, s. 124; Hamilton, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 37), s. 180.

<sup>42</sup> Schwartz, *Fünf Vorträge...*, s. 96; Dawson, op. cit., s. 124, 140.

się do powstania cynizmu<sup>43</sup>. Filozofia cynicka powstałaby zatem pod wpływem myśli indyjskiej. Tej śmiałej hipotezy nie potwierdzają jednak źródła antyczne, dlatego inni uczeni zdecydowanie ją odrzucili<sup>44</sup>. Na ogół ignoruje się ją, wychodząc z założenia, że nie ma sensu polemizować z tak absurdalnym poglądem.

Niektórzy badacze współcześni zwracają uwagę na to, że poglądy wypowiedziane przez Kalanosa i Dandamisa występują również w literaturze indyjskiej. Piantelli podkreślał, że różne systemy religijne (między innymi buddyzm i dżinizm) nakazują usunąć z duszy ludzkiej przyjemność i ból<sup>45</sup>. Ponadto koncepcja cyklicznego rozwoju świata jest bardzo popularna w tradycji indyjskiej. Pierwszym okresem (*yuga*) był wiek złoty (*krta*)<sup>46</sup>. Wobec tego wydaje się prawdopodobne, że

<sup>43</sup> F. Sayre, *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism*, Baltimore 1938, s. 40; id., *The Greek Cynics*, Baltimore 1948, s. 39–40. Por. L. E. Navia, *Diogenes of Sinope. The Man in the Tub*, Greenwood Press, Westport, Conn. – London 1998, s. 83: „we must entertain the possibility that in his youth, Diogenes could have become acquainted with knowledge about the Indian Gymnosophists, as Sayre suggests, or could have been in the presence of some wandering Gymnosophist near the shores of the Euxine”. Sayre sądzi również, że poglądy Pyrrona ukształtowały się pod wpływem filozofii indyjskiej, co ma, jego zdaniem, być argumentem za tezą o wpływie Indii na powstanie cynizmu. Jednak zależność sceptycyzmu pyrronńskiego od myśli indyjskiej jest rzeczą sporną i raczej wątpliwą. Dokładne omówienie tego problemu przekroczyłoby ramy artykułu, dlatego przytoczę tylko ważniejsze opracowania: M. M. Patrick, *The Greek Sceptics*, New York 1929, s. 57–64; A. M. Frenkian, *Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie*, Bibliotheca Classica Orientalis 3, 1958, szp. 212–249, zwł. szp. 228 nn. (streszczenie pracy, która ukazała się w języku rumuńskim); Piantelli, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 135–164; E. Flintoff, *Pyrrho and India*, *Phronesis* 25, 1980, s. 88–108; F. Decleva Caizzi, *Pirrone. Testimonianze*, Bibliopolis, Napoli 1981 (Elenchos 5), s. 139–143; Sedlar, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 41), s. 75–78; W. Görler, *Älterer Pyrrhonismus, Jüngere Akademie, Antiochos aus Askalon*, [w:] *Die Philosophie der Antike*, t. IV 2: *Die hellenistische Philosophie*, oprac. H. Flashar, Schwabe, Basel 1994, s. 753; Bett, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 35), s. 169–178; Th. McEvelley, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, Allworth Press, New York 2002, s. 491–509.

<sup>44</sup> Np. Pédech, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 106; Dawson, op. cit., s. 128; R. Stoneman, *Who Are the Brahmins? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius' De Bragmanibus and Its Models*, CQ 44, 1994, s. 505, przyp. 24; W. D. Desmond, *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 2005, s. 13: „an Orientalist hypothesis perpetuates worn stereotypes about a mystical and unchanging East, and misses the true spirit of Greek Cynicism”.

<sup>45</sup> Piantelli, op. cit., s. 139. Zob. np. *Dhammapada* 210–211 (SBE 10); *Ācarāṅgasutra* I 3, 3, 3 (SBE 22); *Bhagavadgīta* II 14–15. Por. dwie upaniszady: *Jābāla* 6 i *Paramahansa* 2 w: *Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitungen und Anmerkungen versehen*, wyd. P. Deussen, wyd. II, Leipzig 1905, s. 704 i 710.

<sup>46</sup> P.-E. Dumont w: Lovejoy, Boas, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 39), s. 434–443, zamieścił tłumaczenie piętnastu fragmentów z literatury indyjskiej (*Mahabharata* i *purany*), mówiących o czterech wiekach. Por. Manu I 68–73, 81–86. Zob. np. R. Roth, *Der Mythos von den fünf Menschengeschlechtern und die indische Lehre von den vier Weltaltern* [1860], w: *Hesiod*, oprac. E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966 (Wege der Forschung 44), s. 450–470, H. Jacobi, *Ages of the World (Indian)*, *ERE*, t. I (1908), s. 200–202; W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*, Bonn – Leipzig 1920, s. 91–92; B. Gatz, *Weltalter, goldene*

Onesikritos stwierdził, może z pewnym zdziwieniem, iż sposób życia mędrców indyjskich i ich ideały przypominają filozofię cynicką i *Κυνικὸς βίος*<sup>47</sup>. Pisząc o gymnosofistach posłużył się zapewne pojęciami przejętymi z filozofii cynickiej. Takie postępowanie byłoby zresztą zrozumiałe, ponieważ Grecy musieli dostosować nieznanne im dotąd zjawiska religijne, filozoficzne i społeczne do własnego świata pojęć<sup>48</sup>. Warto jednak pamiętać, że wobec niektórych zjawisk byli całkowicie bezradni, dlatego nie byli w stanie zrozumieć systemu kastowego w Indiach.

Jestem zdania, że Onesikritos rzeczywiście odbył rozmowę z gymnosofistami, chociaż sceneria spotkania zapewne pochodzi od niego. Przekazał on poglądy indyjskie, które wyraził w znanych sobie pojęciach filozofii cynickiej. Dlatego uważam za błędne twierdzenie, że spotkanie z mędrkami posłużyło Onesikritosowi do propagowania filozofii cynickiej. Sądzę również, że niesłusznie uważa się go za filozofa cynickiego<sup>49</sup>.

#### 4. SPOTKANIE Z SOFISTAMI W LITERATURZE ANTYCZNEJ

Opis Onesikritosa przyczynił się do popularności gymnosofistów w literaturze antycznej i średniowiecznej<sup>50</sup>. *P. Genev. inv. 271* (II w. po Chr.)<sup>51</sup> przedstawia

*Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Olms, Hildesheim 1967 (Spudasmata 16), s. 22–23, 195; U. P. Arora, *Motifs in Indian Mythology, Their Greek and Other Parallels*, Indika Publishing House, New Delhi 1981, s. 14–19; Bosworth, *Calanus...* (zob. wyżej, przyp. 15), s. 185–186.

<sup>47</sup> Tak Wilcken, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 8), s. 181; Th. Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, wyd. IV, t. II, Berlin – Leipzig 1925, s. 124. O poglądach „cynickich” w indyjskich sektach religijnych zob. D. H. H. Ingalls, *Cynics and Pāsupatas: the Seeking of Dishonor*, Harvard Theological Review 55, 1962, s. 281–298; M. Hulin, *Doctrines et comportements „cyniques” dans certaines sectes hindoues, anciennes et contemporaines*, [w:] *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque International du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991)*, oprac. M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, Presses Universitaires de France, Paris 1993, s. 557–570; McEvelley, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 43), s. 225–236 („Cynics and Pāsupatas”). Por. C. Muckensurtm, *Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?*, [w:] *Le Cynisme...*, s. 225–239.

<sup>48</sup> Jak twierdzi R. Vischer, *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965 (Studien zur Altertumswissenschaft 11), s. 106, próbowali Grecy „Fremdes mit den gewohnten Begriffen zu fassen und Altes und Neues zur Einheit eines einzigen Weltbildes zu verschmelzen”. Por. K. Karttunen, *Distant Lands in Classical Ethnography*, GB 18, 1992, s. 196–197; Bosworth, *Calanus...* (zob. wyżej, przyp. 15), s. 194–195; G. Bodei Giglioni, *Una leggenda sulle origini dell’ellenismo: Alessandro e i cinici*, Studi ellenistici 1, 1984, s. 52–53; Karttunen, *India...* (zob. wyżej, przyp. 6), s. 76–82 („Literary conventions and traditions vs. observations on the spot”).

<sup>49</sup> Zob. Winiarczyk, *Życie...* (zob. wyżej, przyp. 16), s. 12–16.

<sup>50</sup> Karttunen, *Distant Lands...*, s. 197. Zob. Hansen, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 41), s. 358: „bildet die eigentliche Grundlage für die spätere Ausgestaltung der Episode”.

<sup>51</sup> Editio princeps: V. Martin, *Un recueil de diatribes cyniques. Pap. Genev. inv. 271*, MH 16, 1959, s. 77–115, zwł. s. 83–111; W. H. Willis, K. Maresch, *The Encounter of Alexander with the Brahmins: New Fragments of the Cynic Diatribe P. Genev. inv. 271*, ZPE 74, 1988, s. 59–83.

spotkanie Aleksandra z Dandamisem, którego autor (lub jego źródło) być może połączył relacje Onesikritosa i Megastenesa, dodając do nich materiał zaczerpnięty z filozofii popularnej<sup>52</sup>. Przeróbkę tego utworu spotykamy później w drugiej części dzieła *De gentibus Indiae et Bragmanibus* Palladiusza, biskupa Helenopolis w Bitynii (około 400 r. po Chr.)<sup>53</sup>.

Także w *Powieści o Aleksandrze*, czyli utworze przypisywanym niesłusznie Kallistenesowi, pojawia się rozmowa Onesikratesa (sic!) z Dandamisem (III 13) oraz Aleksandra z Dandamisem (III 14–16), którą Penelope Photiadès uznała za dublet dialogu Onesikritosa z Dandamisem<sup>54</sup>. Dodajmy, że niektórzy badacze uważają za prawdopodobne, iż utwór Onesikritosa wywarł pewien wpływ na powstanie *Powieści o Aleksandrze* Pseudo-Kallistenesa<sup>55</sup>. Natomiast niezależny od Onesikritosa jest opis spotkania Aleksandra z dziesięciu braminami, którym król stawia pytania i grozi śmiercią za udzielenie złych odpowiedzi<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Tak Hansen, op. cit., s. 361 i W. Berghoff, *Palladius, De gentibus Indiae et bragmanibus*, Hain, Meisenheim am Glan 1967 (Beiträge zur klassischen Philologie 24), s. 8\*.

<sup>53</sup> Wydania: J. D. M. Derrett, *The History of Palladius on the Races of India and the Brahmans*, C&M 21, 1960, s. 64–135, zwł. s. 108–135; Berghoff, op. cit., zwł. s. 14–55. Problem autorstwa omawia S. Follet, *Arrien de Nicomédie, DPhA*, t. I (1989), s. 603–604. Wersja łacińska: Ps.-Ambr. *De moribus Brachmanorum*, PL, t. XVII, szp. 1167–1184; *The Brahman Episode. St. Ambrose's Version of the Colloquy between Alexander the Great and the Brahmans of India. Edited from a Vatican Manuscript*, wyd. S. V. Yankowski, Wiedfeld und Mehl, Ansbach 1962, s. 16–47; F. F. Schwarz, *Alexanders Gespräch mit den Brahmanen (Vita bragmanorum Sancti Ambrosii)*, Litterae Latinae 31, 1976, s. 1–16, zwł. s. 6–16. Istnieje również *Collatio Alexandri cum Dindimo* zachowana w trzech wersjach. *Collatio 1*: wyd. B. Kübler jako apendyks do: Iulius Valerius, *Res gestae Alexandri Macedoniae*, Leipzig 1888, s. 169–189 (przedruk w: *PL Suppl. I* (1958), szp. 679–690); T. Pritchard, *The Collatio Alexandri et Dindimi: A Revised Text*, C&M 46, 1995, s. 255–283; M. Steinmann, *Die Collatio Alexandri et Dindimi lateinisch-deutsch*, Duehrkohp und Radicke, Göttingen 2000 (Göttinger Forum für die Altertumswissenschaft, Beiheft 3), zwł. s. 22–63. *Collatio 2*: wyd. F. Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman*, Heidelberg 1910 (Sammlung vulgärlateinischer Texte 4), s. 10–20. *Collatio 3*: wyd. O. Zingerle, *Die Quellen zum Alexander des Rudolf von Ems. Im Anhang: Die Historia de preliis*, Breslau 1885 (Germanistische Abhandlungen 4), s. 220–236. Trzy różne wersje tego utworu (J<sup>1</sup>, J<sup>2</sup>, J<sup>3</sup>) i ich wydania w: Stoneman, *Alexander...* (zob. wyżej, przyp. 35), s. 237.

<sup>54</sup> P. Photiadès, *Les diatribes cyniques du papyrus de Genève 271, leurs traductions et élaborations successives*, MH 16, 1959, s. 118–119.

<sup>55</sup> R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, s. 308–309; Jacoby, *FGrHist II D*, s. 480, 24–25: „durchaus nicht unmöglich”; Strasburger, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 16), szp. 466; Pearson, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 98; Pédech, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 157; R. Stoneman, *The Legacy of Alexander in Ancient Philosophy*, [w:] *Brill's Companion...* (zob. wyżej, przyp. 4), s. 332. Wpływ Onesikritosa na powieść o Aleksandrze odrzucili A. Ausfeld, *Der griechische Alexanderroman*, Lipsiae 1907, s. 225, przyp. 1; W. Kroll, *Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes)*, t. I: *Recensio vetusta*, Berolini 1926, s. XV–XVI. Por. Hoffmann, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 28), s. 105, przyp. 7: „ist sehr problematisch”.

<sup>56</sup> *P. Berol. inv. 13044 (= FGrHist 153 F 9)* – editio princeps: Wilcken, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 8), s. 161–162. Zob. Plut. *Alex.* 64, 1–12; Clem. Al. *Strom.* VI 4, 38, 2–12; *Epit. Met.* 79–84

## II. RELACJA ARYSTOBULOSA O MĘDRCACH INDYJSKICH<sup>57</sup>

Arystobulos wziął udział w wyprawie Aleksandra Wielkiego jako członek grupy techników i inżynierów, którzy znajdowali się przy kwaterze głównej naczelnego wodza. W podeszłym wieku 84 lat zaczął pisać książkę przedstawiającą dzieje króla od wstąpienia na tron aż do jego śmierci. Nie znamy tytułu dzieła ani daty jego powstania. Można jedynie przypuszczać, że historyk zaczął je pisać w latach dziewięćdziesiątych III w., skoro wspomina w nim o bitwie pod Ipsos stoczonej w 301 r.<sup>58</sup>

W utworze Arystobulosa znajduje się relacja o dwu braminach z Taksili, którym towarzyszyli uczniowie. Byli oni ojcami rodzin i szanowanymi doradcami królewskimi. Brali oni bezpłatnie jedzenie na targowisku i pozwalali wylewać na siebie olejek sezamowy<sup>59</sup>. Sofiści ci przybyli kiedyś na dwór Aleksandra i stojąc spożyli tam posiłek. Później demonstrowali swoje umiejętności ascetyczne. Starszy leżąc na plecach znosił skwar i deszcz przez cały dzień, a młodszy stał na jednej nodze trzymając w rękach kawał drewna długości prawie trzech łokci, co pewien czas zmieniając nogę. Młodszy bramin początkowo towarzyszył Aleksandrowi, ale wkrótce zawrócił, mówiąc, że król musi przyjść do niego, jeśli będzie miał do niego jakąś sprawę. Natomiast starszy poszedł z królem, któremu towarzyszył aż do jego śmierci<sup>60</sup>. Poza tym zmienił on strój i sposób życia, ponieważ skończył się dla niego czterdziestoletni okres ascezy, którą przed laty ślubował<sup>61</sup>.

(wersja łacińska); *Anecd. Gr.* I 145, wyd. F. Boissonade (tylko dziewięć pytań i odpowiedzi). Por. Zonaras *Annal.* IV 14 (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, t. I, s. 348) i *Hermeneumata Stephani*, w: *Corpus Glossariorum Latinorum*, wyd. G. Goetz, vol. III, Lipsiae 1892, s. 385–386 (dziewięć pytań i odpowiedzi). Zob. Wilcken, op. cit., s. 162–183; A. J. Festugière, *Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde*, *Revue de l'Histoire des Religions* 125, 1942/1943, s. 32–57; przedruk w: id., *Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris 1971, s. 157–182; Tarn, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 35), s. 428–431; H. van Thiel, *Alexanders Gespräch mit den Gymnosophisten*, *Hermes* 100, 1972, s. 343–358; Dumézil, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 37), s. 555–560; R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, wyd. II, Beck, München 1977 (*Zetemata* 9), s. 72–75, 156–161.

<sup>57</sup> O relacji Arystobulosa zob. Skurzak, *Sofiści...* (zob. wyżej, przyp. 15), s. 215–218; Piantelli, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 136–137, 151–152; Pédech, op. cit., s. 375–376; Bosworth, *Calanus...* (zob. wyżej, przyp. 15), s. 190–192. Zob. niżej, apendyks 2.

<sup>58</sup> Zob. E. Schwartz, *Aristobulos*, *RE*, t. II 1 (1895), szp. 911–918; Jacoby, *FGrHist* II B, s. 769–799 (nr 139); *FGrHist* II D, s. 508–525 (komentarz); Pearson, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 150–187; Seibert, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 1), s. 21–23, 239; Pédech, op. cit., s. 331–405; Meister, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 16), s. 136–139.

<sup>59</sup> Według Manu IV 229 osoba ofiarująca olejek sezamowy miała otrzymać upragnione potomstwo.

<sup>60</sup> Bosworth, *Calanus...*, s. 191, przyp. 81, wykazuje przekonująco, że zwrot συναπαραι μέγρι τέλους oznacza, iż sofista towarzyszył Aleksandrowi aż do jego śmierci w Babilonie.

<sup>61</sup> Aristob. F 41 ap. Str. XV 1, 61, p. 714.

Prawie wszyscy badacze sądzą, że Arystobulos opisał spotkanie z ascetami bramińskimi, czyli braminami znajdującymi się w trzecim okresie życia (*vānaprastha*). Dopiero Ludwik Skurzak (1900–1979) wykazał przekonująco, że chodzi tu o ojców rodzin (*grhastha*), którzy byli nauczycielami<sup>62</sup>. Wprawdzie Strabon i indyjska literatura epicka zna praktykę ślubowania ascezy na określony czas<sup>63</sup>, ale według Piantellego taki ślub nie zgadza się ze statusem mistrza. Podkreślał on również, że trudno uwierzyć w to, iż opinia publiczna mogła uznać za przewodnika duchowego osobę, która nie potrafiła żyć w czystości<sup>64</sup>.

Należy przy tym zwrócić uwagę na to, że błędnie postępują ci badacze, którzy porównują czterdzieści lat ascezy sofisty do studiowania trzech Wed (Rygweddy, Samawedy i Jadźurweddy) przez okres trzydziestu sześciu lat<sup>65</sup>. Chodzi tutaj o dwa zupełnie różne zjawiska. Wedy studiuje się w pierwszym okresie życia (*brahmacārya*), który rozpoczyna obrzęd *upanayana*, to jest przyjęcie świętego sznura. Gdy student (*brahmacārin*) kończy naukę, odbywa rytualną kąpiel i staje się *snātaka* („tym, który się wykąpał”), rozpoczynając drugi okres życia, podczas którego powinien jak najszybciej się ożenić i zostać ojcem rodziny (*grhastha*)<sup>66</sup>.

Wielu badaczy uważa, że Arystobulos pisze o tej samej parze mędrców indyjskich, co Onesikritos. Starszym braminem, który podążył za Aleksandrem, miał być Kalanos, natomiast młodszy Dandamis pozostał w Indiach. Pozornie za

<sup>62</sup> Skurzak, *Sofisci...*, loc. cit. Przyjęła ten pogląd J. Sachse, *Megasthenes o Indiach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1981 (Classica Wratislaviensia 8), s. 46. Do podobnego wniosku doszedł Piantelli, op. cit., s. 151, przyp. 9, który nie znał pracy uczonego polskiego.

<sup>63</sup> Str. XV 1, 70, p. 719 (= *FGrHist* 721 F 15): καρτερίαν ἀσκοῦντας [...] μέχρι ἐπτά ἐτῶν καὶ τριάκοντα.

<sup>64</sup> Piantelli, loc. cit.

<sup>65</sup> Tak np. Bosworth, *Calanus...*, s. 192. Według Manu III 1 studia trzech Wed powinny trwać trzydzieści sześć lat, ale można je skrócić do dwunastu lub dziewięciu lat. Baudhāyana, *Dharmasūtra* I 2, 3, 1 (SBE 14), stwierdza, że cztery Wedy należy studiować przez czterdzieści osiem lat, ale w I 2, 3, 2 ogranicza czas studiów do dwudziestu czterech lat. Natomiast według Megasthenesa (F 33 ap. Str. XV 1, 59, p. 712) okres nauki trwa trzydzieści siedem lat. Po jego zakończeniu mężczyźni zakładają rodziny i praktykują wielożeństwo, aby mieć jak najwięcej dzieci.

<sup>66</sup> O obrzędach związanych z przejściem do drugiego okresu życia zob. np. Manu III 2; Vasiṣṭha VIII 1 (SBE 14). Kolejne etapy życia (*āśrama*) to *vānaprastha* (pustelnik leśny) i *samnyāsin* (ten który wyrzekł się świata). Cztery okresy życia wymieniają bramińskie kodeksy prawne (*dharmasūtra*): Āpastamba II 9, 21, 1 (SBE 2); Gautama III 2 (SBE 2); Manu VI 87; Vasiṣṭha VII 1–2 (SBE 14). Zob. np. M. Winternitz, *Zur Lehre von den Āśramas*, [w:] *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe H. Jacobi*, oprac. W. Kirfel, Bonn 1926, s. 215–227, przedruk w: M. Winternitz, *Kleine Schriften*, t. II, Steiner, Stuttgart 1991 (Glasenapp-Stiftung 30), s. 500–512; P. V. Kane, *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)*, t. II 1, Poona 1941, s. 416–426; P. Olivelle, *Notion of Āśrama in the Dharmasūtras*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 18, 1974, s. 19–44. Vassiliades, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 14), s. 227, przyp. 22, podaje jednak przykłady, że pozwalano na przejście do trzeciego lub czwartego okresu życia zaraz po zakończeniu studiów, zob. Āpastamba II 9, 21, 6–8; Baudhāyana II 10, 17, 2; Gautama III 1; Vasiṣṭha VII 3.

tym stanowiskiem przemawia to, że obydwaj historycy wspominają o podobnych praktykach ascetycznych oraz utrzymują, iż gymnosofiści udawali się na targowisko w mieście, gdzie bezpłatnie brali do jedzenia to, na co mieli ochotę. Piszą również, że mędrzy namaszczali się olejkami lub pozwalali go na siebie wylewać. Uczniowie nie zwracają jednak uwagi na istotne różnice. Wydaje się, że pogląd ten stał się popularny dzięki Feliksowi Jacoby'emu (1876–1959), który sądził, że Arystobulos (F 41) przedstawił inną wersję spotkania z gymnosofistami, aby zdyskredytować relację Onesikritosa (F 17). Historyk chciał dać do zrozumienia, że Aleksander wcale nie posłał Astypalajczyka na spotkanie z sofistami<sup>67</sup>. Jest prawdą, że Arystobulos rzeczywiście korygował niektóre informacje przekazane przez Onesikritosa<sup>68</sup>. Słusznie twierdził on, że w Indusie nie żyją hipopotamy<sup>69</sup>, oraz wątpił w istnienie olbrzymich węży o długości osiemdziesięciu i stu czterdziestu łokci<sup>70</sup>. Poza tym utrzymywał, że w cieniu pewnego drzewa (*Ficus bengalensis*) może schronić się pięćdziesięciu, a nie czterystu jeźdźców<sup>71</sup>. Twierdził on również, że śnieg i deszcz nie padają w dolinach, ale tylko w górach i na pogórzach<sup>72</sup>. Ponadto uznał za fikcję spotkanie Aleksandra Wielkiego z królową Amazonek<sup>73</sup>. Krytyczny stosunek Arystobulosa do wielu informacji przekazanych przez Onesikritosa nie przemawia jednak wystarczająco za hipotezą Jacoby'ego. Przyznał on zresztą sam w innym miejscu, że nie można wykluczyć możliwości, iż relacje Arystobulosa i Onesikritosa dotyczą różnych spotkań z gymnosofistami, które jednak, jego zdaniem, nie musiały wydarzyć się w kraju Taksileśa<sup>74</sup>.

Niedawno Bosworth starał się wykazać, że pogląd Jacoby'ego nie da się utrzymać<sup>75</sup>. Wsunął on następujące argumenty:

<sup>67</sup> Jacoby, *FGrHist* II D, s. 519. Podobnie Brown, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 45–46; Pearson, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 176 (słusznie jednak zauważył, że wcale nie jest pewne, czy Arystobulos rzeczywiście chciał zdyskredytować relację Onesikritosa); Oliver Segura, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 8), s. 108; Karttunen, *India...* (zob. wyżej, przyp. 6), s. 60; Arora, *The Fragments...* (zob. wyżej, przyp. 16), s. 66.

<sup>68</sup> Strasburger, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 16), szp. 466; Pearson, op. cit., s. 180, przyp. 158; Seibert, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 1), s. 16; Pédech, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 15), s. 340–341; N. G. L. Hammond, *Sources for Alexander the Great. An Analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandrou*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 28; Meister, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 16), s. 137.

<sup>69</sup> Onesicr. F 7 ap. Arrian. *Ind.* 6, 8 et Str. XV 1, 13, p. 690; XV 1, 45, p. 707. Aristob. F 38 ap. Str. XV 1, 45, p. 707.

<sup>70</sup> Onesicr. F 16 a ap. Str. XV 1, 28, p. 698; F 16 b ap. Ael. *Nat. an.* XVI 39. Aristob. F 38 ap. Str. XV 1, 45, p. 707.

<sup>71</sup> Onesicr. F 22 ap. Str. XV 1, 21, p. 694. Aristob. F 36 ap. Str. XV 1, 21, p. 694.

<sup>72</sup> Onesicr. F 22 ap. Str. XV 1, 23–24, p. 695. Aristob. F 35 ap. Str. XV 1, 17, p. 691.

<sup>73</sup> Onesicr. F 1 ap. Plut. *Alex.* 46, 2. Aristob. F 21 ap. Plut, loc. cit.

<sup>74</sup> Jacoby, *FGrHist* II D, s. 475 (ad F 17). Także Strasburger, op. cit., szp. 462, był zdania, że Grecy mieli kontakty z różnymi grupami mędrków indyjskich.

<sup>75</sup> Bosworth, *Calanus...* (zob. wyżej, przyp. 15), s. 190–192.

a) Arystobulos nie podaje imienia starszego sofisty i nie identyfikuje go z Kalanosem, który popełnił samobójstwo w Pasargadach wtedy, gdy przyszedł historyk restaurował tam grobowiec Cyrusa Starszego<sup>76</sup>.

b) Sofista towarzyszył Aleksandrowi aż do Babilonu, czyli nie zakończył życia w Persydzie<sup>77</sup>.

c) Starszy sofist zmieniał strój po przyłączeniu się do Aleksandra, natomiast Kalanos tego nie zrobił.

d) Arystobulos zobaczył obu sofistów przypadkowo na rynku, natomiast Kalanos został posłany przez samego Taksileśa<sup>78</sup>.

e) Nie można identyfikować młodszego sofisty z Dandamisem, którego źródła zgodnie uważają za starszego i bardziej szanowanego<sup>79</sup>.

Wydaje mi się, że powyższe argumenty, chociaż mają różną wartość, przemawiają za tym, że Arystobulos i Onesikritos opisali dwa różne spotkania Greków z mędrkami indyjskimi<sup>80</sup>.

### III. PODSUMOWANIE

Onesikritos rzeczywiście odbył rozmowę z Kalanosem i Dandamisem w pobliżu Taksili, ale scenaria spotkania jest prawdopodobnie tworem jego wyobraźni. Przekazał on pewne poglądy indyjskie, ale wyraził je w pojęciach przejętych z filozofii cynickiej. Historyk nie był jednak filozofem cynickim, a opis spotkania z sofistami wcale nie miał propagować filozofii cynickiej. Ascetyczny tryb życia gymnosofistów i ich poglądy (między innymi złoty wiek jako pierwsza epoka świata, obojętność na przyjemność i ból, pochwała wysiłku) rzeczywiście przypominały *Kuvikòc βίoc* oraz niektóre zasady cynizmu. Relacja Astypalajczyka przyczyniła się do popularności gymnosofistów w literaturze antycznej i średniowiecznej.

Arystobulos obserwował zachowanie dwu sofistów w Taksili, a celem jego relacji nie było zdyskredytowanie wersji przekazanej przez Onesikritosa. Nie można utożsamiać tych mędrków z rozmówcami Astypalajczyka, gdyż chodzi o zupełnie inną parę gymnosofistów. Sofista, który przyłączył się do Aleksandra Wielkiego, na pewno nie był Kalanosem.

<sup>76</sup> Aristob. F 51 b ap. Str. XV 3, 7, p. 730. Por. F 51 a ap. Arrian. *Anab.* VI 29, 4–11.

<sup>77</sup> Zob. wyżej, przyp. 60.

<sup>78</sup> Plut. *Alex.* 65, 5.

<sup>79</sup> Onesicr. F 17 a ap. Str. XV 1, 64, p. 715; Arrian. *Anab.* VII 2, 2.

<sup>80</sup> Zob. wyżej, przyp. 74.



## APENDYKSY

1. Onesikritos (*FGrHist* 134 F 17 a) ap. Strab. XV 1, 63–65, p. 715–716; *Strabons Geographika*, t. IV, wyd. S. Radt, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, s. 214–216; przeł. Marek Winiarczyk.

(63) Onesikritos mówi, że on sam został posłany, aby rozmawiał z tymi mędrkami. Aleksander słyszał bowiem, że ludzie ci prowadzą życie nago, ćwiczą się w wytrzymałości i są otoczeni najwyższą czią. Nie idą do innych na wezwanie, ale rozkazują, aby ci przyszli do nich, jeśli chcą brać udział w tym, co oni czynią i mówią. W tej sytuacji ponieważ wydawało się, że ani jemu [tj. Aleksandrowi] nie wypadało pójść do nich, ani żeby oni wbrew własnej woli byli zmuszeni uczynić coś sprzecznego z tradycją, on sam – jak twierdził – został posłany. Spotkał piętnastu mężów dwadzieścia stadiów [tj. ok. 4 km] od miasta. Każdy był w innej pozycji: stał albo siedział, albo leżał nago i bez ruchu aż do wieczora, potem odeszli do miasta. Bardzo trudno było znieść słońce tak gorące, że nikt inny nie potrafił chodzić po ziemi gołymi stopami w południe.

(64) Rozmawiał z jednym z nich, Kalanosem, który towarzyszył królowi aż do Persydy i zmarł zgodnie z obyczajem przodków, położony na stos. Wtedy leżał właśnie na kamieniach. Podeszedł więc do niego, pozdrowił go i powiedział, że dlatego został posłany przez króla, aby przysłuchiwał się ich nauce i przekazał mu ją. Jeśli nic nie stoi na przeszkodzie, jest gotów wziąć udział w wykładzie. Gdy Kalanos zobaczył, że nosi on chlamidę, kapelusz macedoński [*καυσία*] i buty żołnierskie [*κρηπίδες*], wyśmiał go i powiedział:

– W dawnych czasach było pełno mąki jęczmiennej i pszennej, jak teraz kurzu. Także źródła płynęły częściowo wodą, inne mlekiem i również miodem, jedne winem, a niektóre oliwą. Ludzie zaś z powodu sytości i luksusu popadli w pychę [*ὕβρις*]. Jednak Zeus nie cierpiąc tego stanu rzeczy odebrał ludziom to wszystko i przydzielił życie w trudzie. Kiedy jednak powściągliwość [*σωφροσύνη*] i inne cnoty zapanowały, pojawiła się znowu obfitość dóbr. Teraz sytuacja jest bliska przesyty [*κόρος*] oraz pychy i grozi nam, że będziemy pozbawieni wszystkiego.

Gdy to powiedział, rozkazał mu, jeśli chce przysłuchiwać się, zdjąć ubranie i położyć się nago na tych samych kamieniach, aby brać udział w rozmowie. Kiedy był on zakłopotany, Mandanis, który był najstarszy i najmądrzejszy spośród nich, zganił tego jako zuchwalca [*ὕβριστής*] – a przecież on sam napiętnował wcześniej zuchwałość – jego zaś wezwał i powiedział, że chwali króla, ponieważ kierując tak wielkim państwem pragnie mądrości (widzi bowiem, że jedynie on filozofuje w zbroi; byłoby rzeczą najbardziej pożyteczną ze wszystkich, gdyby byli rozumni ci, którzy mają władzę nakłaniania do rozsądku ludzi chętnych, a zmuszania niechętnych). Jemu zaś należy wybaczyć, jeśli rozmawiając za pośrednictwem trzech tłumaczy, którzy oprócz języka niczego więcej nie znają niż

ogół ludzi, nie będzie w stanie ukazać pożytku; byłoby bowiem podobnie, gdyby ktoś oczekiwał, że przez błoto popłynie czysta woda.

(65) [Onesikritos] powiedział, że słowa wypowiedziane [przez Mandanisa] zmierzają do tego, że najlepsza jest nauka, która uwolni duszę od przyjemności i bólu, a ból i wysiłek są czymś innym; jedno bowiem jest dla nich czymś wrogim, a drugie czymś przyjaznym, a ciała ćwiczą przez wysiłek, aby wzmocnić swe umysły. Dzięki nim zaś mogą uśmierzać spory i dobrze doradzać wszystkim tak w sprawach publicznych, jak i prywatnych. I właśnie teraz doradzili też Taksilesowi, aby przyjął Aleksandra. Jeśli bowiem ten, kto ma być przyjęty, jest lepszy od niego, dozna czegoś dobrego, jeśli zaś gorszy, uczyni go dobrym. Po tych słowach spytał, czy również wśród Greków są głoszone takie nauki. Gdy [Onesikritos] powiedział, że także Pitagoras to głosi (i nakazuje, żeby powstrzymać się od jedzenia zwierząt) oraz Sokrates i Diogenes (którego również sam słuchał), odpowiedział, że na ogół uważa ich poglądy za rozsądne, ale w jednym mylą się, przedkładając konwencję [νόμος] nad naturę [φύσις]. Nie wstydziliby się bowiem żyć nago, jak on, odżywiając się skromnie. Najlepszy jest bowiem dom, na którego utrzymanie wydaje się najmniej.

Twierdził, że badali oni również wiele zjawisk przyrodniczych oraz znaków wróżebnych, deszcze, susze i choroby. Gdy udają się do miasta, rozchodzą się po placach targowych. Gdy spotkają przypadkiem kogoś niosącego figi lub winogrona, biorą bezpłatnie od chętnie dających. Jeśli zaś jest to oliwa, wylewają ją na siebie i namaszczają się nią. Każdy bogaty dom stoi przed nimi otworem aż do pokoi kobiecych; wchodzi i biorą udział w posiłku i w rozmowach. Za rzecz najgorszą uchodzi u nich choroba cielesna. Kto zaś podejrzewa ją u siebie, odchodzi z życia w ogniu, wznosząc stos; namaszcza się, siada na stosie, każe go zapalić i spala się bez ruchu.

2. Aristobulos (*FGrHist* 139 F 41) ap. Str. XV 1, 61, p. 714; *Strabons...*, t. IV, s. 212; przeł. Marek Winiarczyk.

Aristobulos mówi, że spośród mędrców w Taksili widział dwu, obu braminów, starszego z ogoloną głową, młodszego zaś długowłosego. Obydwu towarzyszyli uczniowie. Pozostały czas spędzali na rynku szanowani jako doradcy; mogli brać za darmo spośród towarów to, co chcieli. Ten zaś, do którego podejda, wylewa na nich olejek sezamowy w takiej ilości, że spływa im na oczy. Ponieważ sporo miodu i sezamu wystawiano na sprzedaż, robili z nich placki i żywili się bezpłatnie. (Przyszli również do stołu Aleksandra i stojąc spożywali posiłek). Aby ćwiczyć wytrzymałość, oddalili się do pewnego miejsca w pobliżu, gdzie starszy leżąc na plecach znosił promienie słoneczne i ulewy (padało już, ponieważ zaczęła się wiosna), natomiast drugi stał na jednej nodze, podnosząc do góry obu rękami kawał drewna, długi prawie na trzy łokcie; kiedy zaś zmęczyła się noga, stawał

na drugiej i spędzał w ten sposób cały dzień. Młodszy okazał się o wiele bardziej wytrzymały; chociaż towarzyszył królowi przez pewien czas, szybko zawrócił do domu i gdy król ruszył za nim, nakazał mu przyjść, jeśli chce coś uzyskać od niego. Natomiast drugi szedł razem aż do końca i żyjąc z królem zmienił ubiór i sposób odżywiania; zganiony przez niektórych powiedział, że wypełnił czterdzieści lat ascezy, którą ślubował. Aleksander obdarzył jego dzieci podarunkami.

#### ARGUMENTUM

*In Onesicriti et Aristobuli – virorum, qui Alexandro Magno duce usque in Indiam ierunt et postea rettulerunt eius res gestas – operum fragmentis apud Strabonem asservatis narrantur eorum conversationes cum gymnosophistis sive brachmanibus. Ea testimonia, quae perperam nonnulli viri docti ficta putant, hic examinantur.*