

AGNIESZKA ZIOŁOWICZ
(Uniwersytet Jagielloński)

W STRONĘ DIOGENESA Z PROBLEMÓW NORWIDOWSKIEJ KONCEPCJI KULTURY



I

DIOGENES NIE NALEŻY do grona postaci szczególnie eksponowanych przez Cypriana Norwida. Gdzież mu do, na przykład, Epimenidesa, Tyrteja, Juliusza Cezara, Kleopatry – tych przedstawicieli antycznego świata, których poeta uczynił pierwszoplanowymi, tytułowymi bohaterami swych utworów. A jednak nie sposób przemilczeć faktu, że filozof z Synopy pojawia się w Norwidowskim dziele kilkakrotnie i to w zgoła niebanalnych kontekstach. Przywoływany dyskretnie, za każdym razem wnosi bogaty ładunek asocjacji i znaczeń. Można chyba nawet zaryzykować twierdzenie, że niepokoi swą obecnością w węzłowych miejscach myśli i wyobraźni artystycznej pisarza.

W twórczości plastycznej Norwida Diogenes pojawia się w najbardziej typowych dla siebie formach przedstawienia. Na pierwszej stronie listu do Józefa Ignacego Kraszewskiego został ukazany z latarnią w ręku w trakcie poszukiwania człowieka. Zofia Ciechanowska, wydawczyni i komentatorka tegoż listu pochodzącego ze zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej, pisała:

Pierwsza strona ozdobiona jest rysunkiem piórem, który wykonany jest tym samym atramentem, co tekst listu i wyobraża postać Diogenesa. Rysunek stanowi rodzaj winiety, umieszczonej w lewym górnym rogu listu, przedstawia postać mędrca z długą brodą i rozwianym włosom, krocącego boso, okrytego strzępami draperii, z latarnią, rzucającą silne blaski w prawej ręce, z lewą ręką wzniesioną przed siebie do góry. Ręce i nogi obnażone, muskulatura ciała wybitna, twarz pełna wyrazu. Głowa zwrócona jest na wprost widza, cała postać na prawo. Nad rysunkiem nadpis: *Diogenes* pismem goetyckim, u dołu rysunku, w lewym rogu podpis i data: C. Norwid 1859 [...], układ, wyraz,

a ponieważ i rysy twarzy przypominają portret własny Norwida z r. 1875 (nb. niezbyt podobny do fotografii), opublikowany w VIII tomie „Chimery” na str. 315. Można by sądzić, że artysta nosił w duszy jak gdyby ideał własnej twarzy, podług którego ukształtował, mimo kilkunastu lat różnicy, zarówno twarz Diogenesa, jak i rysunek z t. VIII „Chimery”. Rysunek połączony jest z tekstem listu, zaczynającym się mniej więcej w połowie jego wysokości, w sposób zdradzający odczucie walorów sztuki dekoracyjnej.¹

Właśnie wartości dekoracyjne rysunku, a także ślad Norwidowego autoportretu w twarzy Diogenesa wydają się autorce powyższego opisu szczególnie ciekawe, a więc i godne podkreślenia. Zarazem jej komentarz do treści listu nie zakłada głębszych związków między winietą a słowem pisanym.

Kolejne plastyczne opracowanie motywu Diogenesa pochodzi z *Album Orbis* (księga I, k. 33 *recto*), najprawdopodobniej z 1868 roku. Widzimy tu nawiązanie do szeroko znanego wyobrażenia Diogenesa jako filozofa mieszkającego w beczce i prowadzącego rozmowy z Aleksandrem Wielkim. Warto przypomnieć, że w XIX wieku spotkania cynickiego myśliciela z tym władcą interesowały również innych artystów. Na przykład cykl *Histoire ancienne* (1842–1843) autorstwa Honoré Daumiera zawiera litografię zatytułowaną *Diogenes i Aleksander*, odnoszącą się do spotkania Diogenesa z Aleksandrem Macedońskim w korynckim gaju, gdzie filozof zażywał odpoczynku i gdzie na ofertę króla: „Proś mię, o co chcesz!”, miał odpowiedzieć: „Nie zasłaniaj mi słońca”².

W twórczości literackiej Norwida postać Diogenesa podlega dalej idącej interpretacji. W dramacie *Za kulisami*, pisanym w latach 1866–1869, Diogenes jako jedna z masek krąży wśród uczestników maskaradowego balu, z rzadka dochodząc do głosu. Jednak jego ironiczne wypowiedzi, świadczące o zmyśle obserwacji, o poznawczym i moralnym dystansie, sytuują go ponad bawiącym się towarzystwem. Świadom rozgrywającej się wokół „maskarady żywota”, bohater nie ustaje w poszukiwaniu prawdziwego człowieka, którego w końcu (o, ironio!) odnajduje w osobie Sofistoffa, przebranego za Abelarda. „Oto i c z ł o w i e k!...” – mówi gasząc światło swej latarni. „T o o n! – o n – niechybnie – – Inaczej nie wdziewałby maski ze wschodem słońca...” (IV 542)³. Jest też Diogenes łącznikiem między światem dopiero co wygwizdanego dramatu Omegitta, a akcją toczącą się w reductowej sali. Formu-

1 Z. Ciechanowska, *Rysunek i list Norwida z roku 1859*, „Ruch Literacki” 1928, s. 172–173.

2 Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 2004, s. 330.

3 C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, Warszawa 1971–1976, s. 542. W dalszej części artykułu cytaty będą lokalizowane za tym wydaniem; cyfra rzymska oznacza numer tomu, cyfra arabska – stronę.

łując pytania: „A w y s w i s t a n y T y r t e j gdyby po tysiącach lat znalazł się tu, cóż oglądałby lub zagał na maskaradzie żywota?”; „A wyświstany T y r t e j gdyby po lat tysiącach znalazł się tu, na tej żywota maskaradzie, cóż przeniósłby nad wszystko?...” (IV 532–533) – skłania do konfrontacji epok, kultur, wartości, podsuwa współczesnym zwierciadło dramatu o Tyrteju jako narzędzie samopoznania.

Interpretacja postaci Diogenesa osiąga najwyższy poziom krystalizacji u kresu twórczości Norwida, w *Milczeniu*, powstałym w 1882 roku. Pisarz przedstawił tu autorską wersję historii filozofii greckiej, wyodrębniając epokę wcześniejszą, czyli heroiczną, rozciągającą się pomiędzy twórczością dramatyczną Ajschylosa (nie zaś – jak zwykło się sądzić – sięgającą Talesa) a dialogami platońskimi, oraz epokę późniejszą, czyli fazę dominacji filozofii systemowej, zainicjowaną przez Arystotelesa. Działalność Diogenesa wyznacza w myśl zaprezentowanej tu periodyzacji ważną cezurę, albowiem, jak stwierdza Norwid: „Na mędrca tym zamyka się ta filozofia, którą ja h e r o i c z n ą nazywam” (VI 224). Już ta krótka opinia świadczy o intencji dowartościowania osoby Diogenesa, zaliczonego nie tylko w poczet starożytnych mędrców, ale i uznanego za ostatniego przedstawiciela wyjątkowo wysoko cenionej przez Norwida epoki heroicznej⁴. O jednoznacznie pozytywne wartościowanie greckiego filozofa autor *Milczenia* zabiega zresztą na wiele sposobów, choćby poprzez akcentowanie prawości, szlachetności Diogenesa („zacny Diogenes”), czy poprzez nobilitujące porównanie go z Hamletem („H a m l e t - f i l o z o f i i”) i – w ślad za Platonem – z Sokratesem („O b ł ą k a n y - S o k r a t e s”). Myśl i postawa Diogenesa nie zostały w rozumieniu Norwida do końca zgłębite. Powszechnie znany wizerunek „improvizatora dorywczego”, „genialnego humorysty” przesłonił rzeczywiste walory myśliciela: „planetarna wartość wielkiej Diogenesowej gwiazdy mniej była i mniej jeszcze bywa ocenioną od jej błyskotliwych tęcz dowcipu” (VI 224); „On nie jest dotąd jeszcze obejrzanym w całości umysłu swojego” (VI 224). *Milczenie* zawiera więc swego rodzaju apologię Diogenesa jako postaci historycznej, odgrywającej przełomową rolę w dziejach greckiej myśli. Zarazem Diogenes przekracza wedle Norwida ramy czasu historycznego: „Rzecz szczególna! – ze wszystkich mędrców starożytnych jedyne Diogenesa powiedzenia wybrzmiewają nam do dziś jako utwory spółczesne” (IV 224). Diogenes jest zatem w oczach Norwida postacią i historyczną, i współczesną, co z perspektywy

4 Tadeusz Sinko twierdził, iż Norwid przesadnie podniósł znaczenie Diogenesa w filozofii greckiej, upatrując w cynizmie „ocząściciela niby stajni Augiasza z przesądów i konwenansów” (T. Sinko, *Hellada i Roma w Polsce*, Lwów 1933, s. 58).

poety stanowi szczególnie ważną przesłankę pozytywnego wartościowania osoby filozofa.

II

Historyczny Diogenes to postać wielowymiarowa, bohater wielu anegdot, które dotrwały do naszych czasów przede wszystkim za pośrednictwem biograficzno-doksograficznej pracy Diogenesa Laertiosa⁵. W swych *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*, a więc w dziele znanym Norwidowi, ostatecznie utrwalił on, wykorzystując wcześniejsze przekazy, wiedzę na temat życia i myśli greckiego mędrca. Wiadomo, że Diogenes urodził się w Synopie około 412 roku p.n.e. w rodzinie bankiera Hikezjosa. Proceder podrabiania pieniędzy, w który zamieszany był jego ojciec lub według niektórych źródeł również syn, sprawił, że przyszły filozof został skazany na wygnanie. Udał się do Aten, gdzie słuchał wykładów Antystenesa, ucznia Sokratesa i pierwszego przedstawiciela filozofii cynickiej, którą następnie w swym długim życiu wędrownego nauczyciela sam Diogenes głosił i rozwijał. Zmarł w Koryncie w roku 323 p.n.e. Wśród licznych pogłosek na temat charakteru jego zgonu znalazła się i ta, że przyczyną śmierci było świadome wstrzymanie oddechu – Diogenes „sam zadał sobie śmierć, chcąc uciec od dalszego życia”⁶, a tym samym *de facto* uzyskiwał władzę nad śmiercią, okazywał dla niej pogardę, podobnie jak wcześniej Sokrates i patron cyników Herkules.

Pomimo tego, że nie był twórcą cynizmu, już za życia stał się najpopularniejszym reprezentantem tego kierunku filozoficznego, co więcej, uznawany był i jest do dzisiaj za wcielenie ideału cynickiego mędrca. U podstaw sławy Diogenesa leży niewątpliwie jego niezwykła osobowość znajdująca wyraz w spektakularnym sposobie życia. Jak wiadomo, przeszedł do pamięci potomnych

- 5 To również postać wielokrotnie poddawana interpretacji przez późniejszych badaczy historii filozofii. Zob. np.: W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1969; J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999; S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000. Wśród licznych publikacji poświęconych samemu cynizmowi na uwagę zasługują m.in.: D.R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Cambridge 1937; R. Hoïstad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala 1948; L.E. Navia, *Diogenes of Sinope. The Man in the Tub*, Westport 1998; L. Shea, *The Cynic Enlightenment*, Baltimore 2010. Warto przypomnieć, że epoką Diogenesa stanowiła przedmiot zainteresowań Johanna Gustava Droysena, który w latach 1837–1843 wydał głośne dzieło *Geschichte des Hellenismus*.
- 6 Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 351.

przede wszystkim jako filozof mieszkający w beczce i przechadzający się w białej dziennej z latarnią w ręku w poszukiwaniu człowieka. Będąc wygnańcem, prowadził życie bardzo skromne: „On pierwszy – pisze Diogenes Laertios – składał płaszcz we dwoje, jak mówią, bo był biedny, i używał go też jako posłania, i nosił torbę, w której miał pieczywo. W byle jakim miejscu załatwiał wszystkie swoje sprawy: jadł, spał, rozprawiał”⁷. Sam Diogenes (w interpretacjach stoików) tak określał swoją kondycję: „Popatrzcie na mnie! Nie mam ani domu, ani państwa, ani majątku, ani rodziny. Mam tylko ziemię i niebo”⁸.

Z pracy Diogenesa Laertiosa wyłania się obraz filozofa kultuwującego ideał prostoty życia, świadomie ograniczającego swe potrzeby i wdrażającego do tego typu życia uczniów: „uczył ich, aby byli usłużni, zadowalali się prostym posiłkiem, gasili pragnienie wodą, nosili włosy ostrzyżone do skóry i bez żadnych ozdób. Wprowadził też zwyczaj chodzenia bez chitonów i boso, w milczeniu, tak aby w drodze każdy zwracał uwagę tylko na siebie”⁹. Do legendy przeszły spektakularne działania Diogenesa, świadczące wymownie o jego postawie kontestatora, outsidera, ekscentryka. Bez zahamowań naruszał i demistyfikował konwencje życia społecznego, kreował świat na opak. Na przykład: „Wchodził do teatru wtedy, gdy inni wychodzili, a gdy go pytano, dlaczego tak czyni, odpowiadał: «W całym moim życiu tak postępuję»”¹⁰. Można rzec, iż permanentnie stawiał światu *veto*. Z charakterystyczną dla siebie odwagą, hardością, a nawet bezczelnością zwracał się do osób obdarzonych autorytetem. Znaną są jego słowne potyczki z władcami, Filipem Macedońskim (wzięty do niewoli pod Cheroneę, miał stanąć przed jego obliczem i na pytanie o to, kim jest, odpowiedzieć: „Szpieguję twoją nienasyconą zachłanność”¹¹) czy Aleksandrem, którego słowa: „Jestem Aleksander, Wielki Król”, kwitował frazą: „A ja jestem Diogenes, pies”¹². Obiektem jego otwartych ata-

7 Tamże, s. 322–323.

8 Cyt. za: A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1978, s. 18.

9 Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 326. Znamienne, że sam pobierał nieustannie lekcje prostoty, nawet od dzieci: „Gdy raz zobaczył dzieciątko, które piło wodę z ręki, wyrzucił z torby kubek mówiąc: «Dziecko prześcignęło mnie w sztuce ograniczania potrzeb życiowych». Wyrzucił też miseczkę, kiedy zobaczył, że dziecko, zbiwszy naczynko, jadło soczewicę z dołka wyślóbnionego w chlebie” (tamże, s. 329).

10 Tamże, s. 344.

11 Tamże, s. 332.

12 Tamże, s. 342. Słowem *pies* od którego wzięła się nazwa *cynik*, Diogenes posługuje się często, chcąc podkreślić zwierzęce aspekty swej natury i niską pozycję w hierarchii społecznej (pieska egzystencja), a także specyficzny stosunek do ludzi – zgryźliwość, agresywne obszczekiwanie ich.

ków stał się też Platon, krytykowany zarówno za poglądy filozoficzne, które Diogenes chętnie sprowadzał do absurdu¹³, jak i przywary charakteru, a zwłaszcza gadulstwo, pychę, upodobanie do wygodnego życia, usłużność wobec innych, polityczne zaangażowanie. Swym krytycznym osądem obejmował również retorów, gdyż „wszystkich, którzy popisywali się dla sławy wymową, nazywał po trzykroć ludźmi, mając na myśli, że są po trzykroć nieszczęśliwi”¹⁴. Uwagę koncentrował jednak przede wszystkim na zwykłych obywatelach, nie ustawał w demaskowaniu ich moralnej małości (głupoty, próżności, chciwości, skłonności do pochlebstwa, kłamstwa) i braku zrozumienia dla spraw w życiu naprawdę ważnych. To dlatego wciąż poszukiwał człowieka, czyli osoby realizującej cyniczne ideały, oparte nie na prawie stanowionym, lecz na prawie natury. Jak dalece trudne było to zadanie, świadczą słowa wypowiedziane przez Diogenesa po powrocie z igrzysk olimpijskich: „Tłum był wielki, ale ludzi niewiele”¹⁵.

Wedle autora *Żywotów* Diogenes miał pozostawić po sobie wiele pism: dialogów filozoficznych i tragedii. Dorobek ten jednak nie przetrwał. Odziedziczyliśmy zatem obraz filozofa ceniącego nade wszystko żywą rozmowę i przykład własnego życia, które traktował jako podstawowe formy nauczania. Wiadomo, że jego słowa posiadały „czar magiczny”¹⁶, że podziwiano go za ciętość w dyskusji, sprawność w posługiwaniu się drwiną, sarkazmem, paradoksem, ironią. To były środki, którymi się posiłkował w pełnieniu swej filozoficznej misji. Jej zasadniczym celem było formowanie człowieka w duchu cynizmu, prowadzące do cnoty, osiąganey jednak nie przez czyste poznanie, ale przez wiedzę połączoną z życiową praktyką, a więc przez bezpośredni kontakt dany rozmówcom, przez naśladowanie osobowego wzoru mędrca cynicznego, przez słowną, intelektualną i obyczajową prowokację. Tak rozumiana filozofia przygotowywała, zdaniem Diogenesa, na wszelkiego rodzaju los, otwierała drogę do pięknego istnienia w prawdzie i wolności, bo gwaran-

13 Wśród licznych antyplatońskich anegdot znajdujemy u Diogenesa Laertiosa taką oto: „Gdy Platon podał definicję «Człowiek jest to istota żywa, dwunożna, nieopierzona» i tą definicją chętnie się zdobył poklask, Diogenes oskubał koguta i zaniósł do szkoły na wykład Platona, mówiąc: «Oto jest człowiek Platona». Odtąd do definicji tej dodawano słowa: «o szerokich pazurach»”. Opór Diogenesa wywoływała również Platońska koncepcja idei: „Kiedy Platon rozprawiał o ideach i używał takich nazw, jak «stołowość» i «kielichowość», Diogenes powiedział: «Stół i kielich widzę, stołowości i kielichowości natomiast w żaden sposób nie mogę dojrzeć»” (zob. Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 331, 338).

14 Tamże, s. 334.

15 Tamże, s. 342.

16 Tamże, s. 350.

towała jedność myślenia i życia. Do tej ostatniej, nadrzędnej, jak się wydaje, kwestii Diogenes nawiązywał w swym nauczaniu szczególnie często, jak choćby wtedy, gdy strojącemu psalterion głupcowi zadał pytanie: „Czy nie wstyd ci, że umiesz stroić instrument z drzewa, a nie potrafisz zestroić własnej duszy ze swym życiem?”¹⁷.

Działalność Diogenesa z Synopy przypada na wyjątkowo burzliwe czasy kształtowania się nowej epoki w dziejach Grecji. Wyprawa Aleksandra Macedońskiego na Wschód zamyka w opinii historyków epokę klasyczną i otwiera nową – epokę hellenistyczną. Dla wielu jest to równoznaczne z sytuacją cywilizacyjnego kryzysu, z „rozpadem ram świata”¹⁸. W przeszłość odchodzą zjawiska stanowiące o wielkości klasycznej kultury greckiej, o greckiej tożsamości. Przede wszystkim zmieniają się realia życia społecznego, następuje bowiem upadek *polis*. Greckie państwa-miasta tracą znaczenie i wolność na rzecz monarchii uniwersalnej budowanej przez władcę. O skali duchowego wstrząsu może świadczyć to, iż „Grek epoki klasycznej [...] zawsze traktował *polis* jako jedyny horyzont życia moralnego, poza którym człowiek nie mógł pojąć własnej egzystencji ani w relacji do innych, ani w relacji do siebie samego, gdyż niemal całkowicie utożsamiał człowieka z obywatelem”¹⁹. W epoce hellenistycznej Grecy tracą podstawy swego bytu – dominującą tezę polityczno-etyczną staje się kosmopolityzm, a negacja identyczności człowieka i obywatela prowadzi do sytuacji, w której, pozbawiony etosu państwa jako treści własnego życia, człowiek „wydaje się już wszystkim: jedynym twórcą swej wartości i swego losu, panem samego siebie”²⁰, a zatem odkrywa siebie jako jednostkę poszukującą we własnym wnętrzu moralnych reguł i celów życia, co prowadzi ku indywidualizmowi i nierzadko egoizmowi.

Tak głębokie zmiany społeczne nie mogły nie wywrzeć wpływu na sferę życia intelektualnego. Filozofia epoki hellenistycznej zdecydowanie różni się więc od filozofii epoki klasycznej. Przede wszystkim myśliciele nowych czasów objawiają brak zainteresowania dla problematyki metafizycznej, ontologicznej i teoriopoznawczej, poruszanej przez Platona i Arystotelesa. Koncentrują uwagę na zagadnieniach etycznych, na filozofii człowieka, na filozofii życia, czyniąc je główną osią swej refleksji. Dzięki temu są w stanie dotrzeć ze swym nauczaniem do szerszego grona odbiorców, zainteresowanych od-

17 Tamże, s. 345.

18 Słynne słowa Lukrecjusza: „rozpadają się ściany świata” stały się punktem wyjścia do stworzenia panoramy myśli filozoficznej epoki. Zob. J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995.

19 G. Reale, dz. cyt., s. 24.

20 Tamże, s. 27.

powiedzią na zasadnicze dla człowieka-jednostki pytanie: jak żyć? Mówi się, iż następuje wówczas znaczący powrót do Sokratesa i jego rozumienia filozofii jako nade wszystko mądrości praktycznej. Idąc w jego ślady, filozofowie hellenistyczni stają się „głosicielami etycznego *credo*; są na swój sposób apostołami i misjonarzami”²¹, lekarzami dusz; tworzą nowe paradygmaty życia duchowego, nowe moralne wizje człowieka i jego istnienia. Po sokratejsku wymagają w pierwszej kolejności od samych siebie pełnej spójności między głoszoną teorią filozoficzną a sposobem życia i umierania. Wśród ideałów życia, które podzielane są przez nowe szkoły filozoficzne, w tym przez cyników, znajdują się: ideał autarkii – wystarczania sobie samemu; ideał ataraksji – poszukiwania szczęścia, to znaczy pokoju ducha, na drodze eliminacji potrzeb i namiętności; ideał mędrca – człowieka prawdziwie cnotliwego i szczęśliwego, znającego *logos* ziemskiego życia.

Diogenes dawał wyraz nastrojom duchowym swej epoki. Historycy filozofii odnajdują w jego myśli wymienione powyżej ideały, zarazem akcentując to, co dlań swoiste, czyli hołdowanie myślowym skrajnościom, które zarazem konsekwentnie czynił treścią swego istnienia, całkowicie oddanego bezkompromisowej krytyce życia społecznego i głoszeniu nowego ideału człowieka, żyjącego w zgodzie z naturą, a wbrew obyczajowym konwenansom i kaprysom losu. Chcąc ukazać współczesnym, że do szczęścia wystarczy świadomość potrzeb ludzkiej natury, w tym również jej biologicznego aspektu, nadał swej filozofii odcień naturalistyczny, antykulturalny, a nawet anarchiczny. Obok natury kluczową zasadą ludzkiego istnienia uczynił niczym nieograniczoną wolność, przeżywaną na wzór Heraklesa, a znajdującą ujście w szczególnie cenionej przez siebie szczerości w mówieniu i autentyczności w działaniu. Badacze myśli Diogenesa zauważają jednak, że droga do tak rozumianego szczęścia prowadzi wedle filozofa nie tylko przez rozmaite akty kontestacji. Potrzebny jest również wysiłek duchowy – ćwiczenie i trud²², które czynią możliwym panowanie człowieka nad sobą, wyzwalają go od namiętności. Ideał autarkii, powiązany z ideałem apatii, sprawia, że cynicki mędrzec nie potrzebuje przyjemności, bogactwa, sławy, władzy. W poczuciu osiągniętej wolności gotów jest afirmować samo życie.

21 Tamże, s. 30.

22 Zob. Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 347–348. Na temat ćwiczenia duchowego jako moralnej powinności człowieka starożytnego pisze Pierre Hadot, odwołując się między innymi do filozofii hellenistycznej (zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. J. Domański, Warszawa 1992).

Norwid sytuuje Diogenesa – podobnie jak czynią to historycy filozofii – na linii tradycji sokratejskiej. Wyposaża go tym samym w zespół cech, idei i kulturowych odniesień należących do dziedzictwa Sokratesa, a więc filozofa szczególnie sobie bliskiego²³. Jednak Norwidowy Diogenes, będąc dziedzicem Sokratesa, nie jest z nim przecież tożsamy. Przypomnijmy, że w *Milczeniu* pisarz nawiązuje do określenia przypisanego Platonowi (*Sokrates mainomenos*) i nazywa Diogenesa „O b ł ą k a n y m - S o k r a t e s e m”. Trzeba uznać, że to ważna decyzja autorska, w istotny sposób różnicująca filozofów. Dzięki niej wyeksponowana zostaje co najmniej niejednoznaczność, problematyczność Diogenesa, widzianego już nie tylko na tle Sokratesa, ale także przez pryzmat oceny Platona, nierzadko wchodzącego z Diogenesem w filozoficzny spór, co z kolei relacjonuje i oświetla Diogenes Laertios. W tym, jak widać, wieloperspektywicznym ujęciu filozofa z Synopy, Norwid będzie poszukiwał tego, co stanowi o „planetarnej wartości wielkiej Diogenesowej gwiazdy”, nawet jeśli będzie to oznaczało konieczność pewnego zdystansowania się i do Sokratesa, i do Platona. Świadczy to o ciekawych przesunięciach dominant w obrębie myśli autora *Milczenia*.

Określenie „obłąkany” oczywiście nie jest dla Norwida deprecjonujące. To bowiem wynik osądu ludzi rozsądnych, do których zostaje zaliczony również Platon. Z perspektywy pisarza obłąkanie konotuje raczej takie znaczenia, jak nonkonformizm, przekraczanie granic usankcjonowanych obyczajem, skłonność do odwracania społecznych hierarchii, obnażania fałszu i przewartościowania obowiązujących wartości²⁴. Szaleństwo Diogenesa właściwie stanowi o jego wielkości, nieugiętości, niezłomności w dziele poszukiwania prawdy i służenia jej. Można powiedzieć, że jest ono sposobem filozofowania, co Norwid zdecydowanie akceptuje, jednocześnie broniąc Diogenesa przed interpretacjami kojarzającymi jego „szalone” zachowania ze sferą śmiechu, „bezkierunkowego humoru”, „błyskotliwych tęcz dowcipu”, które, zdaniem poety, redukują, symplifikują dzieło filozofa z Synopy²⁵. W anegdotycznych prze-

23 Zagadnienie sokratejskich inspiracji stało się przedmiotem wielu studiów norwidologicznych. W ujęciu monograficznym podejmuje tę kwestię Tomasz Mackiewicz w książce *Sokrates Norwida. Konteksty – recepcja – kontynuacja* (Warszawa 2009).

24 Według przekazów Diogenes jako młody człowiek zasięgał opinii apollińskiej wyroczni w Delfach lub na wyspie Delos. Na pytanie, co ma czynić, usłyszał wieloznaczną odpowiedź: „*paracharattein to nomisma*”, co można rozumieć właśnie jako „przewartościować obowiązujące wartości”.

25 Obraz pogodnego, radośnie roześmianego, dowcipnego i dobrotliwego Diogenesa, który nade wszystko ukochał zabawę, stworzył na przykład Christoph Martin Wieland w wydanym w 1770 roku dziele *Sokrates Mainomenos oder die Dialoge des Diogenes*

kazach Diogenes posługuje się nie śmiechem, lecz jadowitą drwiną, będącą wyrazem poczucia wyższości, a nawet pogardy („Z wielką pogardą odnosił się do innych”²⁶), zaś przed śmiechem otoczenia broni się sarkazmem: „Gdy mu ktoś powiedział: «Wszyscy się z ciebie śmieją!», odrzekł: «A z nich może osły się śmieją. Ale oni na osły nie zwracają uwagi, jak ja nie zwracam uwagi na nich»”²⁷. Wedle Norwida Diogenes z pewnością nie powinien być ani obiektem śmiechu, ani nawet jego podmiotem (jako pogodny dziwak, filozofujący wesołek, jeden z filozofów śmiejących się), gdyż w szaleństwie tego myśliciela jest metoda, można by powiedzieć, parafrazując Williama Shakespeare’a. To zresztą w pełni uprawnione nawiązanie, skoro Norwid mianuje Diogenesa również „H a m l e t e m - f i l o z o f i i”, akcentując tym samym metodyczność jego szaleństwa i naznaczając je tonem serio. Przywołanie Hamleta wydobywa też inne ważne aspekty postawy Diogenesa, przede wszystkim zaś konfrontuje go, oczywiście nie wprost, lecz na poziomie interpretacji, ze sformułowaną przez Szekspirowskiego bohatera alternatywą „być albo nie być”, co każe postrzegać filozofię Diogenesa jako dziedzinę fundamentalnych rozstrzygnięć egzystencjalnych, w której decydują się kwestie ludzkiego życia lub śmierci. Sam Diogenes nieustannie balansuje na tej granicy pomiędzy życiem a śmiercią – bezkompromisową postawą naraża swe życie, aby je ocalić, i do tego samego namawia uczniów, głosząc potrzebę pełnego zharmonizowania myśli i praktyki życiowej. Odstępstwo od tej zasady oznacza dla mędrca, ale też dla każdego człowieka aspirującego do mądrości – umysłową, duchową śmierć, gorszą niż śmierć fizyczna. W *Milczeniu* sądów ilustruje scena, w której Diogenes „w księgozbiorach Akademii widząc zapracowanych starców, pytał, kto by to byli? «Ci, co prawdy szukają» – odrzeczono. – «Ach! a kiedyż oni będą mieli czas ją praktykować?!...»” (VI 223). W komentarzu Norwid przenosi przedstawioną sytuację na płaszczyznę swej współczesności i ironicznie opisuje stan umysłu akademików, nie znany jeszcze, jak twierdzi, starożytnym: „oni nie znali uśmiechu zatęchłego umysłu i zupełnie zwątpiałego serca, z jakim odpowiadają dziś

von Sinope (wyd. polskie: *Sokrates Mainomenos, czyli rozmowy Diogenesa z Synope*, przeł. S. Tetmajer, Lwów 1790). Jego Diogenes okazał się bliższy oświeceniowym ideałom życia (jako reprezentant oświeconego humoru) niż przekazom historycznym (zob. M. Geier, *Z czego śmieją się mądrzy ludzie. Mała filozofia humoru*, przeł. J. Czudec, Kraków 2007, s. 79–98). Również we współczesnych interpretacjach cynizmu możemy zetknąć się z podobnym ujęciem osoby Diogenesa – filozofa obdarzonego „humorystyczną pewnością siebie” i „niezwykłą pogodą” (zob. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, t. 1, Frankfurt am Main 1983, s. 210, 314).

26 Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 323.

27 Tamże, s. 341.

mędrkowie na zapytania ludzi naiwnych, świeżych i coraz rzadszych! Zaczynają Diogenes przeczuwał zbliżanie się tej epoki wtórej [...]” (VI 223).

Diogenes staje się zatem sojusznikiem Norwida w jego krytyce filozofii akademickiej, filozofii systemowej, oderwanej od życia, zamkniętej we własnym abstrakcyjnym świecie, pozbawionej egzystencjalnego zakorzenienia. W przypadku cyników, w tym oczywiście także Diogenesa, przedmiotem krytycznych sądów, o czym była już mowa, stała się filozofia Platona, uznana za refleksję nader teoretyczną, a nie mądrościową. Platońskie idee nie istnieją, istnieją tylko byty jednostkowe – twierdzili cynicy, przedkładając zaangażowanie egzystencjalne nad doktrynę. Echa tego zdystansowania się cyników do Platona siłą rzeczy pobrzmiewają w *Milczeniu*, ale zdecydowanie silniej Norwid przeciwstawia myśl Diogenesa systemowej filozofii Arystotelesa (i jej współczesnym akademickim, spekulatywnym kontynuacjom), zakładającej podział wiedzy na szereg „umiejętności-specjalnych” (VI 224). Zdaniem Norwida, w ten sposób została zniszczona przez Stagirytę jedność wiedzy, zatracona idea wiedzy żywej, bo sięgającej źródeł prawdy, angażującej integralnie pojmowanego człowieka, dla którego miarą wartości i celem jest cnota, a nie poszczególne umiejętności. Antidotum Norwid upatruje w powrocie do pierwotnej, poprzedzającej Arystotelesa, koncepcji filozofii, opartej na działaniu poznawczym przez przybliżenie, które wydaje się Norwidowi „najwłaściwiej doniosłym atrybutem ducha ludzkiego” (VI 226), w pełni adekwatnym do sytuacji poznawczej człowieka:

Jesteśmy w każdym zmyśle i rozmyśle naszym otoczeni kryształem przezroczystym, ale u-obłędniającym poglądy nasze. Podobno że cokolwiek bądź czynimy, zagaja się albo uzupełnia przez p r z y b l i ż e n i e. Jesteśmy sami poniekąd nie inaczej istniejącymi na wirującym Planecie szybciej od uderzeń pulsu... A przeto można by nawet rzec, iż działanie przez p r z y b l i ż e n i e nie jest dla nas przypadkiem, lecz podbitym sobie warunkiem. Stąd to, obejmując one – i jednocząc – dwa wielkie klejnoty umysłowe, czyli: r o z w a g ę u m i e j ę t n o ś c i i n i e r o z w a g ę i n s t y n k t u p r z y r o d z o n e g o, jest zupełnie c z ł o w i e c z y m.

(VI 226–227)

I w przypadku pozytywnie waloryzowanego przez Norwida poznania aproksymacyjnego Diogenes wydaje się ważnym czynnikiem inspiracji, argumentem, wzorem. Przede wszystkim jako myśliciel unikający tworzenia doktryny, a upatrujący w filozofii jedynie praktycznej mądrości, sztuki życia, której potwierdzeniem jest życie samego filozofa. Również jako ten, który odrzuca koncepcję cnoty-wiedzy i z dystansem odnosi się do dialektyki Sokratesa, do jego rygorystycznego intelektualizmu, idąc – jak pisał Diogenes Laertios – „najkrótszą drogą do cnoty”²⁸, czyli drogą polegającą na ascetycznym wy-

28 Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 366.

rzeczeniu się ziemskich dóbr, niezależności od nich, samowystarczalności²⁹. U Diogenesa jest to zarazem droga do odkrycia i respektowania naturalnych uwarunkowań ludzkiego istnienia i poznania. Ważny wydaje się w tym kontekście także sposób uprawiania filozofii przez Diogenesa – w publicznym działaniu, w dialogu z innymi. Dialog z istoty swej stanowi medium poznania przez przybliżenie – eliptyczność właściwa dialogowi oznacza, że jest on nośnikiem zarazem tego, co wyartykułowane, i tego, co przemilczane, a co Norwid określa mianem „myśli utajonej”³⁰. Dialog dobrze odzwierciedla zatem i ludzkie ograniczenia poznawcze, i procesualność, otwartość aktu poznania, i niezgłębialność samej prawdy.

W istocie cała epoka heroiczna to wedle Norwida czas poznania przez przybliżenie. Jest to bowiem w ujęciu autora *Milczenia* epoka dialogu, epoka dramatu – od przedstawień dramatycznych Ajschylosa, „gdzie wykładało się idee mądrości tradycyjnej i wypowiadało się i d e e p o s t a c i a m i”, „gdzie sprawy i myśli ludzkiej jeszcze nie ma, lecz gdzie święte i mądre *fata* człowiekiem dla idei pogardziły”, po sokratyczno-platońskie dialogi przedstawiające „ludzi zwykłych, ludzi na ulicach Aten spotykanych, a poszukujących nieznanego Boga, prawdy, cnoty wśród doczesnych i arcypotocznych bytu warunków” (VI 224, 225). Diogenes jako ten, który epokę heroiczną zamyka, dopełnia powyższego obrazu. Cynicy wszak w ślad za Sokratesem preferowali dialogową formę wypowiedzi filozoficznej, przyczyniając się nawet do wypracowania specyficznej odmiany dialogu filozoficznego, zwanej diatrybą, dla której charakterystyczny był swobodny tok konwersacji na tematy etyczne, prostota stylu, operowanie anegdotą, analogiami z życia codziennego, mieszanie powagi z żartem, najczęściej zaś z parodią, stosowaną jednak nie dla efektu komicznego, lecz w celach perswazyjnych, by dobitniej podważyć wartość krytykowanych zjawisk. Zauważmy, że słowa Diogenesa, które dotarły do nas za pośrednictwem Diogenesa Laertiosa, padają na ogół w sytuacji dialogowej, w toku rozmów, traktowanych przez filozofa jako narzędzie nauczania³¹.

29 O negatywnym pojęciu cnoty jako charakterystycznym dla cyników pisze szerzej Frederick Copleston, twierdząc, że było ono konsekwencją wyolbrzymienia jednej strony życia i stanowiska Sokratesa, tej skupionej na negacji. Niezależność od opinii nie oznaczała jednak w przypadku Sokratesa ani lekceważenia publicznych przekonań, ani braku intelektualnie uzasadnionych przekonań własnych (zob. F. Copleston, dz. cyt., s. 140).

30 „Atoli takowe właśnie że umyślnie czy przemyślnie nie wypowiedziane odwołki z d a n i a, p r z e m i l c z e n i a i n i e d o g ł ę b i e n i a są przecież utajoną myślą, więc są tylko koniecznie nie-do-powiedzianym ciągiem rzeczy!” (VI 226).

31 Na temat literatury cynickiej zob. D.R. Dudley, dz. cyt., s. 110–116. Termin diatryba ma także szerokie znaczenie. Wedle *Słownika terminów literackich* (red. J. Sławiński,

Warto jednak odnotować, że historyczny Diogenes prowadził swe dialogi w zupełnie innych realiach społecznych niż Sokrates, którego myśl filozoficzna, zarówno w swej treści jak i dialogowej formie, była ściśle powiązana ze społecznymi i umysłowymi strukturami swoistymi dla greckiego państwa-miasta. Była pochodną *polis* i jej świata duchowego, u którego podstaw znalazły się: wyjątkowe znaczenie słowa, mowy jako instrumentu politycznego; jawność życia społecznego, w tym myślenia wyprowadzonego na agorę; przyjazne współzycie obywateli, świadomość wspólnoty podobnych (*homoioi*)³². Uprawiana w sferze publicznej, przekazywana w formie dialogu, filozofia Sokratesa miała charakter paideutyczny, formowała człowieka, który jest zarazem obywatelem, i umacniała społeczną więź, bo wówczas dla Greka „człowiek nie jest oddzielony od obywatela. *Phronesis*, refleksja, jest przywilejem ludzi wolnych, którzy korzystają jednocześnie ze swego rozumu i swoich praw obywatelskich”³³. Do tak rozumianej misji Sokratesa Norwid nawiązywał w *Promethidionie*, dziele wieńczącym okres jego twórczej młodości³⁴.

Diogenes, o czym wspominałam, działa w czasach upadku *polis*, gdy następuje oddzielenie jednostki od obywatela, a etyki od polityki. Inne są społeczne ramy jego myślenia, inne audytorium, do którego się zwraca. Sam nie czując się już integralną częścią *polis*, lecz obywatelem świata, staje wobec ateńskich filistrów i nieusposobionego filozoficznie miejskiego tłumu, by podjąć trud poszukiwania człowieka. Choć dialogi Diogenesa nie przekształcają się w dogmatyczny wykład, to jednak wydają się w pewnym stopniu ułomne. Często prowadzone z anonimowymi interlokutorami, odsłaniają niemożność współbadania mistrza i ucznia³⁵. Ukazują Diogenesa samotnego w swym trudzie nauczania sztuki życia, uciekającego się, zapewne w poczuciu wyższości wyznawanych przez siebie wartości, ale i w poczuciu bezsilności, braku realnego

Wrocław 1988, s. 92) jest to „utwór lub przemówienie o charakterze agresywnie polemicznym, wyrażające w sposób gwałtowny krytykę lub protest”. O tak rozumianych diatrybach pisano w odniesieniu do poezji Norwida (zob. J. Fert, *Norwid – poeta dialogu*, Wrocław 1982).

32 J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Gdańsk 1996, s. 75.

33 Tamże, s. 153. Vernant podkreśla, iż „*polis* istnieje tylko o tyle, o ile wyodrębniona została sfera życia publicznego w dwóch różnych, choć związanych ze sobą znaczeniach tego słowa: jako dziedzina, która – w przeciwieństwie do spraw prywatnych – wszystkim interesuje, oraz jako dziedzina działań wszystkim dostępnymi, wykonywanych w pełnym świetle dnia – w przeciwieństwie do działań tajemnych” (tamże, s. 65). Ten wymóg jawności ma decydujący wpływ na życie intelektualne i jego formy.

34 Pisałam na ten temat w książce *Poszukiwanie wspólnoty. Estetyka dramatyczności a więź międzyludzka w literaturze polskiego romantyzmu (preliminaria)* (Kraków 2011), w rozdziale O „rozmowy duchu”, czyli o dialogowej formie „*Promethidiona*”.

35 Zob. T. Sinko, O tzw. diatrybie cyniczno-stoickiej, „*Eos*” 1916, s. 45.

wpływu na otoczenie, do obyczajowego ekscesu, szyderstwa, ataku *ad personam*... Znamienne, że grecki filozof wciąż propaguje swą myśl w przestrzeni miejskiej, w sferze publicznej, ale zarazem wyraźnie oscyluje między postawą publicznego uprawiania filozofii w dążeniu do przemiany życia społecznego, a przekonaniem o konieczności duchowego ćwiczenia, kontemplacji, skupienia się na osobistej mądrości. Trzeba w tym widzieć znak czasu – epoka hellenistyczna, której Diogenes jest reprezentantem, to, przypomnijmy, faza odkrywania człowieka jako jednostki, szerzenia się indywidualizmu w refleksji antropologicznej i prywatnych form uprawiania filozofii.

Powyższe aspekty działalności Diogenesa szczególnie silnie przyciągają uwagę Norwida. W utworze *Za kulisami* poeta ukaże go podczas dramatycznego poszukiwania człowieka, zarazem skazując jego misję na niepowodzenie. Filozof nie ma szans na realizację swych celów wśród urzeczowionych ludzi-masek, w świecie zaburzonej tożsamości indywidualnej i zbiorowej, w którym rozpadły się więzi społeczne, w którym dialog, będący wykładnikiem ich stanu, obrazuje nie porozumienie, lecz wzajemne mijanie się ludzi w akcie komunikacji. Tę konstatację przypieczętowuje autorska ironia, tak silnie wyczuwalna w momencie ewidentnie błędnego wskazania Sofistoffa jako człowieka. Jednak o jej zasięgu i mocy świadczy zwłaszcza to, że sam Diogenes jest tu jedną z masek. Główny bohater dramatu Omegitt, ostatni w przedstawionej rzeczywistości człowiek, ponosi klęskę w wymiarze zarówno osobistym (zerwane zaręczyny), jak i społecznym (wygwizdany *Tyrtej*). Nie dane mu będzie, jako mężczyźnie i jako poecie, doświadczyć wspólnoty, nie zintegruje się symbolicznie ze zbiorowością, co stanowi ważny cel jego działań i refleksji. W finale utworu opuści świat maskaradowej sali, świat zdeformowanego, wynaturzonego człowieczeństwa i kultury pozbawionej autentyzmu, chroniąc swą indywidualną godność. Można więc uznać, że i w jego doświadczeniu pojawia się Diogenejski rys.

Z kolei w *Milczeniu* wątek poszukiwania, formowania człowieka przywołany jest od razu na początku eseju. Wydaje się, iż głos Diogenesa pobrzmiwa w otwierającym tekst pytaniu: „Czy śpiącego można przebudzić g r z e c z n i e?...”, a także w negatywnej odpowiedzi na nie:

Nie można przeto z oczywistości jednej przetrzucać nikogo w drugą sposobem g r z e c z n y m, i pewne brutalstwo nierozłącznym zdawa się być od roboty takowej. Stąd to głównie i pierwszorzędnie pochodzi ta odpychliwość, jaką na samym wstępie spotyka u ogółu każdy nowy pomysł lub wynalazek, o ile jest początkującym lub posiłkującym nowe koło rzeczywistości i oczywistości, budzić albowiem grzecznie w żaden sposób nie daje się.

(VI 221)

W kontekście padających tu słów na myśl przychodzą wypowiedzi i zachowania filozofa z Synopy zdecydowanie nie-grzeczne, wręcz aroganckie czy brutalne, a mające na celu właśnie przebudzenie interlokutora z letargu, by mógł podjąć nowe, sensowne życie.

Również w *Milczeniu* Diogenes jest przywoływany w powiązaniu z problematyką funkcjonowania sfery publicznej, czyli dialogowej przestrzeni społecznej komunikacji. Jego imię pojawia się w szeregu uwag na temat „jawności społecznej”, a ściślej jej ograniczeń. Norwid dostrzega bowiem, iż są „głębiny i stopnie szczerości ducha i oczywistości, które się jakoby s p ó ł m i l c z e n i e m ogółu uznawa, ale którym jawność społeczna odmawia wygłosu” (VI 223), są sytuacje, w których padają ostrzeżenia: „t a k i c h r z e c z y s i ę n i e m ó w i”, „do takich głębin wielkiego zadania bytowego nie zstępuje się” (VI 224). Zupełnie inaczej było zdaniem autora w Grecji okresu heroicznego:

aż do Arystotelesa (lecz nie policzając tego mędrca), nikt nie pojmowałby takowej j a w n o ś c i - w z g l ę d n e j, zakreślone z góry szranki mającej, ani ona komu wystarczała! Nieledwie że na ulicy zapytać było przecie można, co jest dusza? jak i ile nieśmiertelna? co życie i żywot? na co i dla czego filozofia?... Zapytywany z nie mniejszą odpowiadał prostotą: „Tyle a tyle wiem, lub nie wiem; co do filozofii, ta – za cel ma uczynić człowieka m o r a l n i e s z c z ę ś l i w y m!”

(VI 223)

Diogenes, żyjąc na granicy epok, doświadczał już symptomów kurczenia się sfery publicznej, a powiększania się obszarów milczenia o sprawach żywotnych. Były to jednak zaledwie początki pewnego procesu, którego kontynuację Norwid obserwuje w swej współczesności. Dostrzegana przezeń eskalacja milczenia jest efektem nie tylko stanu wiedzy i kondycji uczonych, to również konsekwencja pojawienia się nowych form życia społecznego. Norwid doskonale wie, że dziewiętnastowieczna metropolia w niczym nie przypomina *polis*, a jej mieszkańcy nie mają nic wspólnego z greckimi obywatelami, podejmującymi na agorze rozmowy o sprawach najważniejszych, dokonującymi otwartej samoprezentacji w medium słowa, tworzącymi wspólnotę w dialogowo-komunikacyjnej interakcji. Zawarte w *Milczeniu* obrazy życia wielkiego miasta wysuwają na plan pierwszy wypełniający je tłum i gwar. Współczesne miasta, te „huczące morza działalności i energii”, zdają się stanowić – jak stwierdza nie bez ironii Norwid – „o żywotności historycznej i moralnej naszego świata” (VI 239), ale powstająca w ich granicach cywilizacja „nic oprócz interesu swojej pasji nie wygłasza, nie uwzględnia i nie dopuszcza” (VI 240). Analizowany przez pisarza głos „postaci umysłowej” personifikującej miasto (notabene Ajschylos patronuje temu pomysłowi Norwida; tragediowe chóry Ajschylosa są dla persony miasta punktem odniesienia i miarą) to głos „osobi-

stego monologu”, który „n i e w y c h o d z i [...] nigdy ze swego p u n k t u - w y j ś c i a!...” (VI 240) To zaś oznacza, że nie realizując dialogowej formy prawdy, nie partycypuje w Prawdzie samej. Miejska cywilizacja, oparta na „personalizmie” (dziś powiedzielibyśmy „indywidualizm”), a także na „asymilacji”³⁶, jest w istocie cywilizacją pozorów, tkwiąca w bezruchu, pozbawioną autentycznej siły twórczej. Pozorem okazuje się miejski ruch, zaś gwar miejskiego tłumu to jedynie akustyczne złudzenie. Współczesne miasto zalega milczenie: „Zaiste, nie nazbyt wysoko potrzeba się wznieść, ażeby, nie usłyszawszy tam ani jednego słowa dla prawdy bez-względnej i dla bezinteresu uczucia podniesionego i wygłoszonego, pomyśleć słusznie: jakże wielkim jest i bywa m i l c z e n i e m ten, lubo taki ogromny, gwar i zamęt?!...” (VI 241).

Tak więc Diogenes, przeczuwający nadejście nowej cywilizacji i obserwujący jej załączkowe formy, pośrednio towarzyszy Norwidowi w formułowaniu przenikliwych sądów na temat zanikania sfery publicznej. Zjawisko to opisane w socjologii jako proces upadku człowieka publicznego, tak zwany proces oddzielania natury ludzkiej od działania publicznego, zmierzający ku triumfowi subiektywności, intymności, przybiera na sile w XIX wieku przede wszystkim pod wpływem przemian w charakterze miasta i wielkomiejskiej kultury oraz w efekcie zachwiania równowagi między życiem publicznym a życiem prywatnym, które zaczyna dominować w uniwersum stosunków międzyludzkich. Wówczas to forum życia publicznego, jakim jest miasto, stopniowo staje się pustą, martwą przestrzenią społeczną; erozji podlegają znaczące społeczne interakcje, w tym dialog, i wiara w ich wartość. A skoro społeczny świat mowy i działania traci ważność, to w tej sytuacji milczenie w ulicznym tłumie okazuje się jedynym sposobem doświadczenia życia publicznego³⁷.

Można rzec, iż Diogenes współtworzy Norwidowską diagnozę kryzysu cywilizowanego świata, w którym nastąpił rozpad podstaw sfery publicznej. Zresztą grecki filozof uchodzi za jedną z figur krytycznokulturowego dyskursu, uznawany bywa za postać wcielającą etos krytyka kultury, a przy tym reprezentującą określony model krytyki – krytykę restytucyjną, czyli zakładającą odzyskanie kontaktu z prapoczątkiem, powrót do źródła prawd i wartości, przywrócenie pierwotnego, nieskażonego sensu³⁸. Filozoficzny cynizm i krytyka

36 Podstawą imitacyjnego charakteru współczesnej kultury jest wedle Norwida: „[...] umysł poszukujący jedynie, ażeby być upodobanym względem mody czasu swojego i ażeby podobać się... Ten, nim otwiera usta, już odczytał pierw tve mniemania i dopowiada tylko do nich zdania swoje, poczucia swe do cudzych układu, myśli swoje z domyślonymi w drugich myślami wiąże [...]” (VI 241).

37 Zob. R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2009.

38 Zob. R. Konersmann, *Krytyka kultury*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012, s. 36–37, 69. Autor obok restytucyjnej krytyki kultury wyodrębnia krytykę postrestytu-

kultury pozostają w ścisłym związku, tak ścisłym, że Diogenes uprawia krytykę kultury, eksperymentując na sobie samym i w ten sposób niejako uwiarygodniając nadrzędny *logos*, w którego imieniu kwestionuje *status quo*. Dla niego krytyka jest orężem w służbie prawdy, a jej uprawianie wiąże się ze świadomością posłannictwa i z koniecznością kultywowania cnoty heroizmu. Występując przeciw kulturze swego czasu, historyczny Diogenes odsyła do natury jako rudymenarnego kręgu ludzkiego życia, natomiast Diogenes Norwida ma za sobą zespół prawd epoki heroicznej, a wśród nich przekonanie o tym, że *logos* jawi się jako *dialogos*.

Norwid staje zatem w *Milczeniu* wobec konieczności pogodzenia restytucji pewnych form życia i wartości z nieodwracalnością czasu historycznego, z akceptacją zmiany, tego, co nowe w kulturze. Rozwiąże ten dylemat zgłębiając, acz z innej niż poprzednio perspektywy poznawczej, fenomen milczenia, które w szczególnych warunkach („biegły ascetycznie umysł”, dzięki duchowym ćwiczeniom wprawiony w sztuce monologu milczenia) może otwierać drogę do „źródeł żywych prawdy”, kryjących pierwiastkową ideę dramatyczności mowy („Mowa, dla tego że jest mową, musi być nieodzownie dramatem i z nią! I jakże byłaby inaczej mową? Monolog nawet jest rozmową ze sobą albo z duchem rzeczy”; VI 232). Równocześnie idea ta okazuje się prawem rozwoju ludzkiej myśli, którego działanie Norwid objaśnia na przykładzie mowy człowieka oraz dziejów literatury. Jednak tę fundamentalną prawdę pisarz zawdzięcza już nie Diogenesowi, lecz „monologistom-milczenia”, a przede wszystkim Pitagorasowi.

IV

Okazuje się, że Diogenes z Synopy, obecny zaledwie w kilku miejscach Norwidowego dzieła, jest dla pisarza myślicielem wyjątkowo inspirującym. Doceniając aktualność filozoficznych poglądów antycznego cynika, Norwid czyni go źródłem ważnych argumentów w swej refleksji na temat stanu dziewiętnastowiecznej cywilizacji, kryzysu życia publicznego i międzyludzkich

cyjną, nowoczesną, której inicjatorem był Jean-Jacques Rousseau: „Ta krytyka przestała prezentować siebie jako naturalną sojuszniczkę prawdy, rozumu czy historii, aby się oddawać do ich dyspozycji lub urzeczywistniać ich prawa. Emfaza przywracania – przywracania źródła czy sensu – jest jej równie obca, jak zobowiązanie do postępowania zgodnego z instrukcjami lub z jakimś programem” (s. 12). Nowoczesna krytyka kultury, nieznaną meta-podmiotu, „wyższego ducha”, Boga, *logosu*, ideału doskonałości, pozostaje w sprzeczności ze światopoglądem Norwida, który zdaje się uprawiać restytucyjną krytykę kultury, skoncentrowaną wokół właściwej miary rzeczy; nie spogląda melancholijnie wstecz, by celebrować świadomość utraty, lecz działa na rzecz zdiagnozowania kryzysu i przywrócenia wiecznych wartości.

więzi, rozproszenia i słabości wiedzy oderwanej od życia, kondycji człowieka i struktury ludzkiego umysłu. Metaforycznie rzecz ujmując, można powiedzieć, że w tych kwestiach Norwid przemawia w pewnym stopniu głosem Diogenesa, że nakłada jego maskę starożytnego mędrca i podejmuje jego etos. Tym samym wprowadza postać filozofa w sferę swych autokreacyjnych strategii, w obręb własnego mitu personalnego, eksponując analogie nie tylko ideowe, ale także te dotyczące postawy czy człowieczego losu. Norwid podziela przecież z Diogenesem postawę kontestacji w obliczu cywilizacyjnego kryzysu, poczucie niezrozumienia przez otoczenie, kondycję wygnańca poza granice wspólnoty i jednocześnie obywatela świata. Z podobną jak Diogenes niezłomnością działa na rzecz prawdy, wciąż inicjując dialog ze współczesnymi, podtrzymując patos krytyki i ideał ascezy, ale i nie stroniąc od zachowań bulwersujących, od pogardy, drwiny, ironii. W *Rzeczy o wolności słowa* poeta zamieści polemiczny *passus* w obronie filozofii cyników:

Zaś C y n i z m ma poważną przeszłość i ma szkołę,
Starą – jak to, że dziecię w świat przychodzi gołe,
Ani zapomnieć słuszna, iż wykwintne owe
Myślenia, co korony nosiły laurowe
I stopę miały złotym promienną koturnem,
Musiały się gdzieś spotkać z czemś prostszem, mniej górnem,
I że C y n i z m... w ateńskiej wiedzy panteonie,
Był H e r k u l e m!...

Ci błędzą, co mają I r o n i ę
Za zło ludzkiego-serca – ta l e w i c a - m a r z e ń
Niekoniecznie stąd idzie...

[...]

Nie! znam ja coś gorszego nad uśmiechy krzywe,
Nad C y n i z m, nad I r o n i ę...

...znam – S e r i o – f a ł s z y w e!

(III 597–598)

Znamienne, że Norwid, przedstawiając osiągnięcia szkoły cynickiej, przywołuje imię Herkulesa, patrona cyników, ich wzór pracy nad sobą, „ideał prawdziwej wolności i siły woli”³⁹, a zarazem postać znaczącą w kontekście własnej twórczości i autokreacji. Narrator *Assunty*, tocząc ze współczesnymi spór o pozę, zapowiada:

Gdzieś wyląduję – założę Heraklę!...
Nowy lud z sercem i z myśli skrzydłami –
Ani obejrzą się na ruch wasz mrowi!...

(III 273)

39 Zob. S. Świeżawski, dz. cyt., s. 77.

Tak więc i kult Herkulesa spokrewnia Norwida z Diogenesem cynikiem. Dodajmy, że wraz z mitem heraklejskim, wielokrotnie przez poetę interpretowanym⁴⁰, ozywają w jego dziele pewne elementy myśli cynickiej.

O bliskim duchowym obcowaniu Norwida z Diogenesem i jego legendą świadczy również fakt wprowadzenia go przez pisarza na karty prywatnej korespondencji. Wizerunek filozofa, zamieszczony w liście do Kraszewskiego (VIII 385–386), stanowi potwierdzenie intymnego charakteru tej więzi. Trudno się zgodzić z Zofią Ciechanowską, że winieta przedstawiająca Diogenesa z latarnią w ręku nie pozostaje w jakimkolwiek związku z treścią tego listu. Wręcz przeciwnie, winieta stanowi znaczącą dlań ramę – jest formą autoprezentacji autora, włącza wypowiedź epistolarną Norwida w tok Diogenesowych poszukiwań człowieka. Potwierdzają to główne wątki listu. Konstatacja własnego smutku i osamotnienia, doświadczenia przez los, temat zgonu wynoszonego ponad śmierć, wreszcie podjęty za Eklezjastą topos próżności świata mieszczą się w obszarze skojarzeń z osobą Diogenesa – nauczyciela wolności, próbującego wpoić uczniom potrzebę uniezależnienia się od ograniczeń ludzkiej kondycji: od losu, śmierci, iluzji. Zarazem Norwid pośrednio wskazuje na kres poszukiwań Diogenesa. Rozwijany w zakończeniu listu temat Chrystusowego krzyża może naprowadzić uważnego czytelnika na pamiętne słowa: *Ecce homo*.



Podążanie śladami Norwidowego Diogenesa to zajęcie tyleż frapujące, co pożyteczne dla zrozumienia myśli i etosu autora *Milczenia*. Tak ukierunkowana interpretacja pozwala na uchwycenie ewoluowania stosunku Norwida do myśli antycznej, a przede wszystkim do bliskiej mu tradycji sokratyczno-platońskiej, z którą za pośrednictwem Diogenesa pisarz polemizuje, odnosząc się do założeń ontologicznych platonizmu, i którą radykalizuje w sferze etyki, radykalizując poglądy Sokratesa. Obrany kierunek dociekań pozwala też na wstępne usytuowanie Norwida w kontekście krytyki kultury, tak intensywnie rozwijającej się w drugiej połowie XIX stulecia, w okresie przez wielu odbieranym jako czasy postępującego kryzysu cywilizacji. Sądzę, że lepiej widoczna staje się swoistość intelektualnego stanowiska Norwida w tej kwestii, jeśli weźmiemy pod uwagę, że autor *Milczenia* czerpie z inspiracji filozofii cynickiej inaczej niż na przykład Friedrich Nietzsche, niekiedy uznawany w swej krytyce kultury za neocynika. O odrębności Norwidowego sposobu myślenia stanowi eksponowanie heroizmu Diogenesa w ścisłym powiązaniu z problematyką metafizyczną i epistemologiczną (status wiedzy, relacja między filozoficzną

40 Zob. E. Nowicka, *Norwid i dziedzictwo Herkulesa*, „Ruch Literacki” 2012, z. 3, s. 283–293.

teorią a życiową praktyką, poznanie aproksymacyjne) oraz w kontekście analizy sfery publicznej i sposobów funkcjonowania w niej słowa, przy jednoczesnym odsunięciu na dalszy plan naturalistycznych wątków filozofii cynickiej, a w samym wizerunku cynickiego filozofa tego, co jest równoznaczne z postawą rebelianta, odrzucającego *en bloc* kulturę na rzecz natury. Wreszcie, poszukując pożytków płynących ze spojrzenia w stronę Norwidowego Diogenesa, trzeba przyznać, że dzięki temu wzbogaca się nasza wiedza o samorozumieniu, o personalnym micie i etosie pisarza. Zarysowuje się bowiem „profil” Norwida moralisty z rysami cynickiego mędrca z Synopy, nie-grzecznie budzącego współczesnych z letargu i nawołującego do przemiany życia.



ABSTRACT

TOWARDS DIOGENES. FROM THE PROBLEMS OF NORWID'S
CONCEPTION OF CULTURE

The article concerns the role of Diogenes of Sinope in the works of Cyprian Norwid. The subject for interpretation are both literary and artistic presentations of the Greek philosopher in the work of the Polish poet (private correspondence, *Album Orbis*, *Behind the scenes* [*Za kulisami*], *Silence* [*Milczenie*]). Diogenes' thoughts and attitudes remained of an exceptional importance for Norwid as suggested by a rich repertoire of problems with which he was linked by the poet. These included such issues as attitude to the Platonic-Socratic tradition, the ideal of the wise, the status of knowledge, the relationship between philosophical theory and life practice, knowledge approximation, the public sphere and the word's function within it, the criticism of culture, the diagnosis of the crisis of nineteenth-century civilisation, Norwid's personal myth and the ethos of the poet, artist and thinker.

KEY WORDS

Diogenes of Sinope, Cyprian Norwid,
reception of cynicism