

Joanna Zach

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Darwin w *Ziemi Ulro*

1.

Karol Darwin nie jest bohaterem *Ziemi Ulro*. Jego nazwisko pojawia się w eseju Miłosza zaledwie trzy razy: dwukrotnie w związku z Schopenhauerem i raz w rozważaniach na temat naukowych pomysłów Goethego. Te wzmianki są wszakże znaczące.

Pierwsza służy uwydatnieniu tezy, że „prawdziwy kryzys Moderny”, czyli dogłębne przeżycie pozytywizmu i biologicznego ewolucjonizmu, ujawnił się z pewnym opóźnieniem, tj. w twórczości autorów, którzy oficjalnie do Moderny nie należeli: Leśmiana, Schulza, Witkacego i Gombrowicza. Schopenhauer ze swoją wizją ślepej Woli, która napędza mechanizm narodzin – ku pożeraniu i śmierci, ukazuje się w tym kontekście jako prekursor Darwina (sic!)¹. Miłosz proponuje rewizję dziejów literatury dwudziestowiecznej, której główny nurt, jego zdaniem, przebiega głębiej niż sugerują arbitralne podziały. Ów główny nurt jest eksploracją nowej sytuacji człowieka, zawieszonego pomiędzy XIX-wiecznym naturalizmem, a tradycyjnym obrazem świata zakorzenionym w religii. Tezy o znaczeniu ewolucjonizmu dla kultury XX wieku nikt właściwie nie podjął, z wyjątkiem samego Miłosza, który do niej konsekwentnie powracał w całej swojej twórczości.

¹ Analogia pomiędzy Schopenhauerem i Darwinem stale powraca w pismach Miłosza i jest świadectwem pewnego trybu lektury pism filozofa. Miłosz czytał Schopenhauera przez pryzmat teorii Darwina na długo przedtem, zanim dowiedział się o tym, że Darwin znał i cytował Schopenhauera.

Druga wzmianka wyraźnie wskazuje na to, że myśl autora *O powstawaniu gatunków* znajduje się u źródeł katastrofizmu Miłosza, zarówno w porządku biografii jak i w porządku idei:

jeżeli jestem tak wrażliwy na „schopenhauerowską” motywację u Gombrowicza i u Moderny – pisze poeta – to dlatego, że sam jako pachole wtajemniczałem się w bezwzględność i obojętność przyrody, studiując książkę Nusbauma-Hilarowicza o Darwinie i doborze gatunków².

Po raz trzeci nazwisko Darwina pojawia się w przytoczeniu z książki Ericha Hellera *The Disinherited Mind*, której tematem jest rozdwojenie na świat praw naukowych i świat wewnętrzny człowieka. Goethe chciał za wszelką cenę rozdwojenia uniknąć, w obawie że nauka eksperymentalna, sprzymierzona z mechanistyczną filozofią natury, tak biegła w badaniu stosunków ilościowych, mechanizmów i przyczyn sprawczych, może wreszcie – przez swoją metodologiczną jednostronność – zniszczyć twórcze poszukiwanie sensu. Jego alternatywna wizja przyrody została odrzucona, a sukces teorii Darwina przypieczętował zwycięstwo „zimnych prawd naukowych” i umocnił ich władzę nad umysłami³.

Te trzy wzmianki wpisują się w trzy główne wątki *Ziemi Ulro*:

1. „Prawdziwy kryzys Moderny”, czyli podróż do źródeł nowoczesności.
2. Duchowa autobiografia („Źródła katastrofizmu? W moim wypadku można się o nich z tej książki dowiedzieć”; ZU, 295).
3. Dzieje konfliktu pomiędzy „żywą prawdą ludzką” a „zimnymi obiektywnymi prawdami nauk ścisłych”, ukazane przez pryzmat twórczości Swedenborga, Blake’a, Mickiewicza i Oskara Miłosza. To oczywiście główny wątek opowieści, którą Konstanty Jeleński nazwał uniwersalnym traktatem o wyobraźni⁴.

² Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 2000, s. 63. W dalszym ciągu zastosowano następujące skróty: *Ziemia Ulro* = ZU; *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, Kraków 2000 = WNZ; *Rodzinną Europą*, Kraków 2001 = RE; *Inne abecadło*, Kraków 1998 = IA; T. Merton, Cz. Miłosz, *Listy*, przekł. M. Tarnowska, Kraków 2003 = MM; *Druga przestrzeń*, Kraków 2002 = DP.

³ Z tego punktu widzenia darwinizm jest przedłużeniem mechanistycznej filozofii natury, a zarazem oznacza zwrot w pojmowaniu czasu, skoro według ustaleń badacza przeszłość ziemi rozciąga się na miliony lat, a nie jak określa Biblia, na kilka tysięcy. Darwin, jeśli wolno posłużyć się sformulowaniem Frye’a, symbolizuje zastąpienie przez hipotezy naukowe mitologicznych koncepcji czasu, tak jak Kopernik – przestrzeni (zob. N. Frye, *Wielki Kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998, s. 68).

⁴ Zob. K. Jeleński, *O „Ziemii Ulro” po dwóch latach*, [w:] *Chwile oderwane*, Gdańsk 2007, s. 19.

Można by zatem początkowe stwierdzenie odwrócić: Darwin jest przemilczanym bohaterem *Ziemi Ulro*, brakującym ogniwem pomiędzy opowieścią o romantycznym przesileniu i sytuacją człowieka nowoczesnego:

Wyjawię tutaj moją ukrytą intencję przy pisaniu tej książki – powiada Miłosz w *Przypisie po latach* – Otóż miała być ona dalszym ciągiem *Zniewolonego umysłu*. Dwa zjawiska nierozdzielnie związane z wiekiem dwudziestym, komunizm i narodowy socjalizm, poczęły się z ducha dziewiętnastowiecznej nauki, zwulgaryzowanej i zmienionej w pseudoewangelię dla mas... Jeżeli w *Zniewolonym umyśle* zajmowałem się skutkami, to moim zamierzeniem w *Ziemi Ulro* było cofnąć się do źródeł (ZU, 10–11).

Co tutaj wydaje się pominięte, to faza bezpośrednio poprzedzająca stulecie Miłosza, czyli okres największej ekspansji ewolucjonizmu. Tę „lukę” wypełnia moim zdaniem *Człowiek wśród skorpionów*. To, co interesuje autora w filozofii Brzozowskiego, to przede wszystkim jego bunt przeciwko rozdzieleniu na świat wartości, tj. świat kultury, i świat prawd naukowych, czy – jak powiada Brzozowski – „naukowego mistycyzmu”. Ciągłość problematyki, poruszanej w kolejnych książkach Miłosza, sprowadza się zatem do badania procesów, w wyniku których człowiek staje się bezbronny wobec praw natury usadowionej w nim samym, co ostatecznie prowadzi do poddania się temu, co nie-ludzkie: ideologii, przemocy, historycznej konieczności. Tak oto młodzieńcza fascynacja teorią Darwina stała się impulsem do gruntownych przemyśleń na temat źródeł europejskiego nihilizmu.

2.

Ulro, słowo pożyczzone od Blake’a, symbolicznie oznacza krainę duchowych cierpień, w której umysł jest nękany przez nierozwiązywalne sprzeczności. W słowniku Miłosza odnosi się ono również do pewnej fazy w dziejach zachodniej cywilizacji. Jej początki sięgają wieku oświecenia, apogeum przypada na drugą połowę XIX stulecia, przesilenie na wiek XX⁵. W tym sensie metafora *Ulro* funkcjonuje na większym obszarze twórczości Miłosza, jest jedną z jego najważniejszych metafor, klu-

⁵ Już w 1961 roku Miłosz pisał do Tomasza Mertona: „Dzieje się coś takiego, że naturalizm albo widzenie świata jako zbioru «żelaznych praw» istniejących na zewnątrz człowieka zostaje przekroczone, że wszechświat staje się antropocentryczny... Wiem z pewnością, że wzrasta coś nowego, wyzwolenie człowieka z niewoli naturalistycznego *Weltanschauung* wieku XIX” (MM, 114–115).

czem do refleksji na temat cywilizacji. W niniejszych rozważaniach opieram się zasadniczo na eseistyce poety, nie tylko na *Ziemi Ulro*, w której Miłosz bynajmniej nie zamierzał zajmować się teorią ewolucji. Próbowałam przed chwilą pokazać, że ten wątek mimo wszystko istnieje, niejako *implicite*, przede wszystkim jako komponent pewnej wizji świata, tyleż ukryta, co oczywista przesłanka rozumowania poety. Darwinizm stanowi bowiem wyrazisty punkt odniesienia dla całej myśli antropologicznej Miłosza.

Poeta nigdy nie cytuje Darwina, nie próbuje – co zrozumiałe – dyskutować z jego ustaleniami. „Jeżeli nie wzniesiono świątyń na cześć teorii ewolucji – pisze w *Widzeniach nad Zatoką San Francisco* – to zapewne z tego samego powodu, dla jakiego w średniowieczu nie wznoszono świątyń na cześć nieśmiertelności duszy: nie wielbi się prawd oczywistych” (WNZ, 28). Ironia powyższego stwierdzenia nie wyklucza uznania prawomocności biologicznej teorii. Ale znaczenie darwinizmu nie ogranicza się, rzecz jasna, do dziedziny badań naukowych. Przynajmniej od końca XIX wieku darwinizm funkcjonuje równolegle jako (1) naukowa teoria, (2) jako metanarracja i (3) jako światopogląd⁶. Młodzieńcza fascynacja teorią ewolucji, jak również nieco późniejsze przejęcie się marksizmem odsłaniają pewną stronę umysłowości Miłosza, a mianowicie jego podatność na metanarrację, na „uwiedzenie” przy pomocy naukowej i filozoficznej argumentacji. Byłaby to skłonność właściwa epoce, w której „świat ujmowany podwójnie, w kategoriach naukowych i humanistycznych, robił się za trudny do objęcia” (RE, 131); stąd atrakcyjność intelektualnych propozycji, sprowadzających rozproszoną wielość do wspólnego mianownika. Spośród trzech „wielkich opowieści” epoki (marksizm, darwinizm, freudyzm) jedynie freudyzm nigdy go nie pociągał. Przewycięzenie (a przynajmniej: ujęcie w nawias) owej skłonności zawdzięcza Miłosz swemu poetyckiemu temperamentowi („gdyż poezja jest bezustannym samozaprzeczeniem, naśladuje heraklitejską płynność rzeczy”, RE 313). W rezultacie, począwszy od lat 50. ubiegłego wieku, jego twórczość różnymi drogami zmierza do wyzwolenia umysłu spod wpływu „wielkich opowieści”⁷, odsłaniając ich społeczne konsekwencje, przede wszystkim zaś ich destrukcyjny wpływ na tkankę zbiorowej wyobraźni. W tej właśnie perspektywie sytuuje się jego refleksja na temat darwinizmu.

⁶ Por. A. McGrath, *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia*, tłum. J. Gilewicz, Kraków 2008, s. 45.

⁷ W pismach autobiograficznych Miłosz niejako egzorcyzuje własną przeszłość.

3.

Odkrycie Kopernika – czytamy w *Lekcji biologii* – pozbawiło Ziemię jej centralnego miejsca we wszechświecie, ale dowiadywanie się o zwierzęcych początkach człowieka było nie mniejszym wstrząsem. Nie tylko dlatego, że zakwestionowana została sama odrębność istoty człowieczeństwa, także dlatego, że przedmiotem ataku stał się sens ludzkiej śmierci. Natura z jej nieprawdopodobnym marnotrawstwem bilionów istot potrzebnych do utrzymania gatunku jest zupełnie obojętna na los indywiduum. Włączony w nią człowiek również zmienia się w statystyczną cyfrę, jest do zbycia. Erozji ulega wiara w szczególne powołanie każdego ujmowane w kategoriach zbawienia i potępienia (*ŚP*, 46).

Przytoczony fragment zawiera splot argumentów powracających w różnych konfiguracjach w pismach Noblisty. Obracają się one wokół dwóch najpoważniejszych rewelacji, z którymi musi się zmierzyć człowiek epoki post-darwinowskiej: zniesienia przegrody pomiędzy światem ludzkim i zwierzęcym oraz teorii przypadkowych mutacji, która odsłania pewną grę sił idealnie wobec człowieka obojętnych. Każda z tych rewelacji ma nieobliczalne konsekwencje dla sposobu ujmowania sytuacji człowieka w kosmosie. Jeśli w porządku ewolucji – „nieuchwytny staje się moment, kiedy świadomość wyłania się z nieświadomości” (*IA*, 26), to zasada biologicznej determinacji niebezpiecznie rozszerza się na dziedzinę aktywności umysłu, co z kolei prowadzi do zakwestionowania nie tylko jego nadprzyrodzonej natury, ale nawet twórczej autonomii. W rezultacie zaś, do zakwestionowania aksjologicznego statusu kultury. Wartości tworzone przez kulturę nie mogą odłączyć się od przeciwwagi dla sił i popędów ujawniających się w masowych ruchach społecznych (takich jak np. faszyzm) i przegrywają w konfrontacji z ideologią opartą na podstawach naukowych (to jest główny temat wojennej eseistyki Miłosza i jego korespondencji z Jerzym Andrzejewskim).

Pytanie, czy i w jakim stopniu odpowiada za ten stan rzeczy myśl Darwina, pozostaje otwarte. Wskazywane przez Miłosza konsekwencje darwinizmu pojawiają się na gruncie materializmu i ateizmu, a zarówno jeden jak i drugi mają znacznie starsze źródła i własną dynamikę rozwoju. Można jedynie powiedzieć, że darwinizm z łatwością poddaje się materialistycznej i ateistycznej interpretacji.

Na pytanie postawione przez Locke’a, czy myśl może mieć podłoże wyłącznie materialne, Darwin ostatecznie odpowiedział twierdząco. Umieszczając umysł w porządku ewolucji materii, zniósł jakościową różnicę pomiędzy inteligencją i zwierzęcymi narzędziami przystosowa-

nia. Przypieczętował tym samym datujący się od oświecenia rozdział między umysłem a boskością. Wśród neodarwinistów nierzadko spotyka się dziś radykalnie materialistyczny pogląd, zgodnie z którym nie ma podstaw do przyznania szczególnego statusu gatunkowi *Homo sapiens*, przy czym główny argument na rzecz tej tezy brzmi, że w świetle ewolucji komórki ludzkie nie różnią się wystarczająco od komórek innych organizmów⁸.

4.

W *Roku myśliwego* powiada Miłosz: „Metoda nauki, nie ma co się ludzi, niesie ze sobą ateizm i ona to wyznacza środowisko filozofii tudzież literatury i sztuki” (RM, 79). Ta opinia znajduje potwierdzenie np. w pracach znanego ewolucjonisty Douglasa Futuyamy:

Łącząc niekierunkową, bezcelową zmienność ze ślepym, obojętnym procesem doboru naturalnego, Darwin usunął podstawy teologicznego, czy duchowego, wyjaśnienia życia. (...) Teoria ewolucji Darwina (...) stworzyła zasadnicze przesłanki mechanistycznego pojmowania świata i materializmu⁹.

Stanowisku takiemu coraz częściej zaprzeczają inni uczeni, podkreślając że nauka, która jest naturalistyczna pod względem metodologicznym, nie zakłada materializmu jako metafizycznej koncepcji świata.

Jest rzeczą oczywistą, że wszelkie próby pogodzenia przyrodniczej wiedzy o człowieku z wiarą religijną wymagają, jako wstępnego warunku, oddzielenia naturalistycznej metody od filozoficznej materializmu. Takie próby były podejmowane już za życia Darwina i nigdy ich nie zaprzestano. Trudno posądzić Miłosza o nieznajomość tego wątku. W młodości zajmował się pragmatyzmem (bardzo wcześniej, w listach do Iwaszkiewicza, przedstawiał się wręcz jako zwolennik pragmatyzmu),

⁸ W takiej argumentacji dokonuje się zazwyczaj nieuzasadniony przeskok z dziedziny „naukowych faktów” do dziedziny wartości (zabieg ten, notabene, jest skutecznym środkiem retorycznej perswazji). „Ewolucyjny punkt widzenia jest dość prosty – w żadnym wypadku człowieczeństwo komórek embrionu nie może być wywodzone z jego absolutnie wyjątkowego moralnego statusu” (Dawkins, 405). Taką opinię można przyjąć lub odrzucić wyłącznie na podstawie światopoglądowych przesłanek i przeświadczeń, a nie na podstawie jej logicznej spójności.

⁹ D. J. Futuyama, *Evolutionary Biology*, wyd. 3, Sinauer, Sunderland 1998, s. 5. Cyt. wg: F. J. Ayala, *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*, przekł. P. Dawidowicz, Warszawa 2009, s. 161. Ayala wyjaśnia w przypisie, że Futuyama w pewnym stopniu zmienił swoje stanowisko, uznając, że biologia ewolucyjna nie może podważyć istnienia duszy lub istot nadprzyrodzonych, ponieważ po prostu nie wypowiada się na takie tematy.

znał sposób myślenia Teilharda de Chardin i jego następców. Uważał go za „zwariowanie optymistyczny”, ponieważ usuwając sprzeczności, pomniejsza on, a nawet lekceważy skandal cierpienia.

Pojawia się pytanie, czy postawa Miłosza nie jest anachroniczna w świetle poglądów takich uczonych jak np. Michał Heller czy Francisco J. Ayala, którzy dobrze godzą myślenie naukowe z wiarą religijną? Można by tak sądzić, sprowadzając problem do jednego tylko wymiaru, mianowicie do wymiany filozoficznych argumentów. Nie wydaje się jednak, aby jakiegokolwiek intelektualne rozwiązanie tej kwestii mogło zadowolić autora *Ziemi Ulro*. Całościowego sposobu myślenia Miłosza nie można tak po prostu zestawzić z argumentami filozofów i uczonych. Jego perspektywa jest inna: jest to perspektywa myśliciela i poety głęboko dotkniętego przez praktyczne konsekwencje intelektualnych i filozoficznych sporów epoki. Prawdziwy dramat, sugeruje poeta, rozgrywa się gdzieś głębiej, na poziomie elementarnych struktur wyobraźni, do których utraciły dostęp nowoczesne dyskursy. Miłosz powiada mniej więcej tak: ten świat stał się od pewnego momentu za trudny dla przeciętnego umysłu, który musiał się uodpornić na argumenty zbyt subtelne i nazbyt abstrakcyjne, przyjmując głównie to, co da się przedstawić w formie pojęć i obrazów powszechnie zrozumiałych. A te, nie bez wpływu literatury i sztuki, wchłaniającej atmosferę epoki, narzucają się jako obrazy wydziedziczenia, „ziemi jałowej”, kosmicznej pustki:

Teraz – pisał Miłosz u schyłku lat 70. – w skali masowej nastąpiło uświadomienie sobie nowej sytuacji metafizycznej człowieka, którą określa, dużymi literami wypisane: NIE MA. Żadnego głosu przemawiającego ze wszechświata, żadnego zła i dobra, żadnego spełnienia oczekiwań i żadnego Królestwa. Osoba ludzka dumnie pokazująca na siebie palcem: „ja”, też okazała się ułudą, bo to tylko wiązki refleksów okryte jedną epidermą (ZU, 264).

Przeciwwagi dla takiego obrazu świata można by szukać w wierze, ale wiara nie wytrzymuje tej próby jako postawa uczuciowa, a tym mniej jako wspólnotowa więź, coraz bardziej – w miarę postępów sekularyzacji – podatna na manipulacje polityczne. Umysł czepia się wyobrażeń, które mają moc trwania i zapewniają jakąś ochronę przeciwko dotkliwoci egzystencji i straszności świata. I właśnie niedostatek czy wręcz brak takich wyobrażeń konstatuje poeta w kolejnych swoich książkach. Obrazom pustki zawartym we współczesnej literaturze i sztuce próbuje przeciwstawić wielką tradycję sztuki chrześcijańskiej, po to tylko, by

stwierdzić, że nie ma się ona współczesnego umysłu, zdolnego już tylko podziwiać jej walory estetyczne.

Miłosz nie wierzy w systemy religijne oderwane od podłoża kultury oraz realiów życia społecznego i światopogląd laicki wydaje mu się pod wieloma względami bliższy współczesnej cywilizacji. Ale świadomość laicka, która z powodzeniem rozwiązuje problemy etyczne, nie stwarza alternatywnych możliwości umocnienia ontologicznego statusu człowieczeństwa.

Czy winna jest nauka? Proces sekularyzacji – skoro o nim mowa – jest czymś niezmiernie złożonym i Miłosz świetnie zdaje sobie z tego sprawę¹⁰. Człowiek Miłosza, mieszkaniec *Ulro*, jest rozpięty pomiędzy tradycyjnym obrazem życia, w którym jego miejsce określa wiara w indywidualne powołanie i ład opatrzniościowy, a obrazem naukowym, w którym staje się on „formą przejściową”, określonym etapem w ewolucji materii organicznej. Jeden i drugi obraz jest – w perspektywie rozwoju cywilizacji – hipostazą ludzkiego umysłu; problemem człowieka współczesnego jest sytuacja, która uniemożliwia szczęśliwy wybór. Z jednej strony bowiem rozwój nauki spowodował usunięcie się racjonalnego gruntu, na którym niegdyś wznosił się gmach teologii, z drugiej zaś – w naukowym obrazie świata nie ma miejsca na ludzkie wartości, ponieważ jest on aksjologicznie obojętny. Sztuka, uwikłana w tę sytuację, znalazła się w pewnym momencie w potrzasku i – nie mając lepszego wyjścia – zajęła sama sobą (na tym, między innymi, polega „kryzys Moderny”). Mimo to jednak, to właśnie sztuka, a w szczególności poezja, powołana jest do tego, by nas wyprowadzić z pułapki bezsensu. Bo „właśnie poezja / swoim zachowaniem przerażonego ptaka / tłukącego o przezroczystą szybę, poświadcza, / że nie umiemy żyć w fantasmagorii” (*DP*, 63).

5.

Człowiek Miłosza żyje na okrojonym terytorium, postulując ład na przekór naporowi chaosu:

Tryb życia staje się więc dla niego podstawowym zadaniem filozoficznym, wyborem przesłanki do wszelkich rozumowań. Gdyż myślenie nie może być oddzielone od środków motorycznych, a one to wchodzi w grę przy podziale dnia. Co z kolei przypomina nam, że człowiek jest przede wszystkim organizatorem przestrzeni, zarówno wewnętrznej, jak

¹⁰ Por. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts and London 2007.

zewnątrznej, i że to właśnie nazywamy wyobraźnią. Jesteśmy pulsowaniem krwi, rytmem, organizmem przetwarzającym układy przestrzeni zewnętrznej w przestrzeń wewnętrzną (...) Z chwilą kiedy powstaje konflikt pomiędzy naszym wewnętrznym kruchym i bez ustanku odnawianym ładem a nakazami Ulro, nie należy się wahać i to Blake miał na myśli, kiedy pisał, że ziemia jest płaska, a globy obracające się w pustce są złudą Ulro (ZU, 268).

Joanna Zach

Darwin in the *Land of Ulro*

The Czesław Miłosz's involvement in the natural sciences, and his long-lasting argument with the theory of evolution has deeply penetrated his poetry and prose; hence the references to Darwin and Darwinism in many of his literary works. In my article, however, I focus on "a hidden presence" of Darwin in Miłosz's writings, a continuous debate which underlines various attempts of the Nobel Prize winner to capture the situation of man in the modern world. Thus the Darwinism with its many social and philosophical consequences becomes one of the central points of the Miłosz's anthropological project. Each of his books gives us a different perspective on the roots of what he calls "the European nihilism", and a different analysis of the modern conflict between religious imagination and the image of man created by natural science.