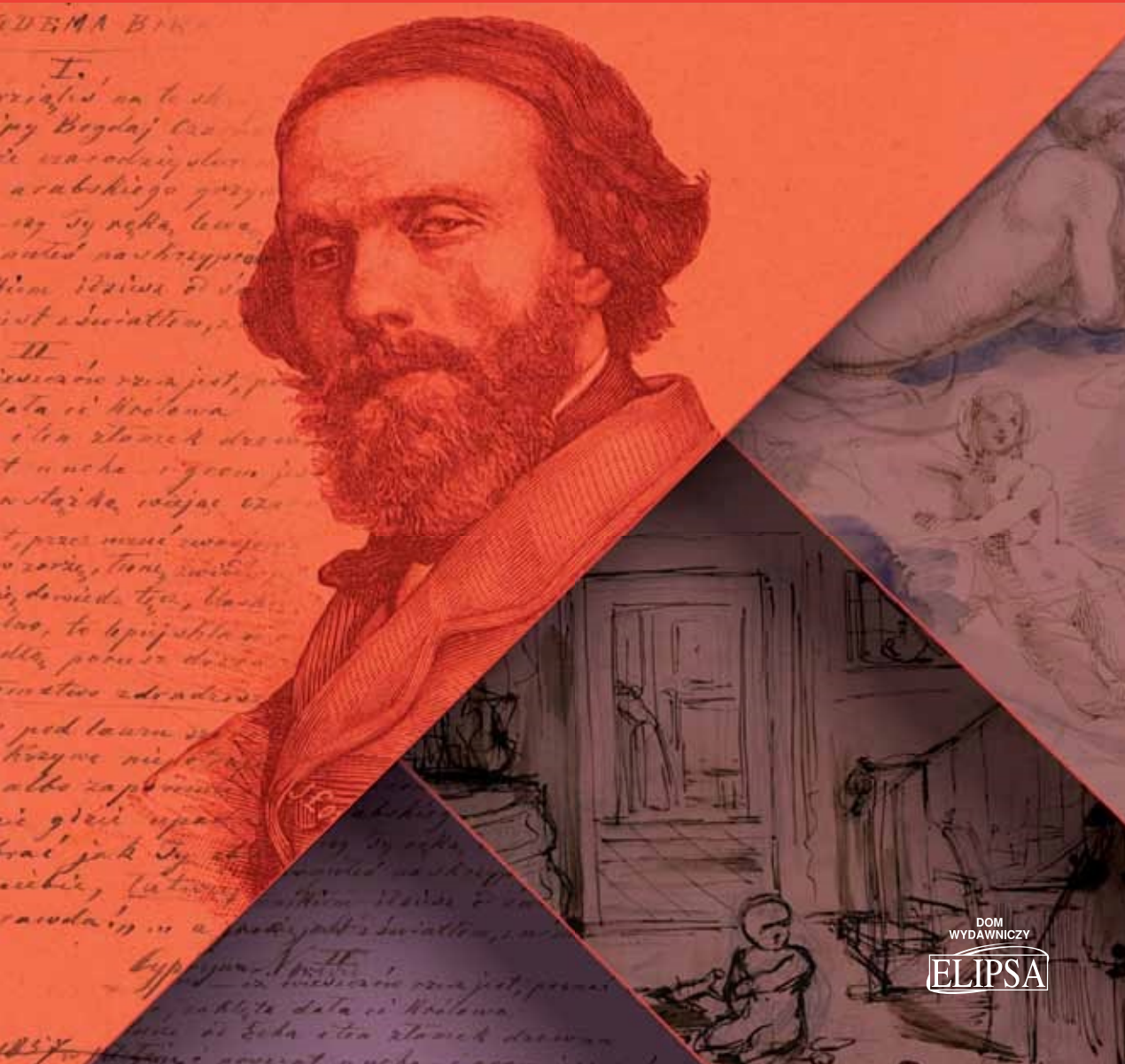


Krzysztof Cieślik

# TWÓRCZOŚĆ CYPRIANA NORWIDA a teorie ewolucjonizmu drugiej połowy XIX wieku



DOM  
WYDAWNICZY

ELIPSA

Twórczość Cypriana Norwida  
a teorie ewolucjonizmu  
drugiej połowy XIX wieku

Uniwersytet Warszawski  
Wydział Polonistyki  
Instytut Literatury Polskiej  
Zakład Romantyzmu

Krzysztof Cieřlik

Twórczość Cypriana Norwida  
a teorie ewolucjonizmu  
drugiej połowy XIX wieku



Warszawa 2017

Publikacja dofinansowana przez Wydział Polonistyki  
Uniwersytetu Warszawskiego

Recenzenci: prof. Grażyna Halkiewicz-Sojak  
prof. Andrzej Fabianowski

Opracowanie redakcyjne i korekta: Hanna Januszewska

Projekt okładki: Agnieszka Miłaszewicz

© Copyright by Krzysztof Cieślik, Wydział Polonistyki UW  
and Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2017

ISBN 978-83-8017-149-7



Dom Wydawniczy ELIPSA  
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa  
tel./fax 22 635 03 01, 22 635 17 85  
e-mail: [elipsa@elipsa.pl](mailto:elipsa@elipsa.pl), [www.elipsa.pl](http://www.elipsa.pl)

## Spis treści

<b>Podziękowania</b> .....	8
<b>Wstęp</b> .....	9
1. Cyprian Norwid jako poeta kultury i cywilizacji .....	10
2. Antropologia. Przedmiot badań i pojęcie kultury .....	16
3. Teoria ewolucji przed Karolem Darwinem .....	19
4. Pierwsza połowa XIX wieku – Norwid a ewolucjonizm idealistyczny Hegla .....	26
5. Norwidologiczny wymiar ewolucjonizmu Hegłowskiego .....	32
<b>ROZDZIAŁ I. „Człowiek był wytwornym”. Twórczość Cypriana Norwida</b>	
<b>w kręgu teorii ewolucji Karola Darwina</b> .....	41
1. Stanowisko Norwida w sporze o monogenezę i poligenezę .....	48
2. Triumf monogenezy w myśli Norwida i ewolucjonistów .....	52
3. Zarys teorii ewolucji Karola Darwina w perspektywie jej krytyki, jaką zastajemy w tekstach poetyckich i w prozie Norwida .....	61
4. Norwida reakcja na Darwinowską teorię ewolucji. Metafizyka przeciwko nauce .....	70
4.1. Norwida stosunek do nauk ścisłych .....	72
4.2. Polemika z ewolucjonizmem jako „spór o pryncypia” .....	82
4.3. Norwid wobec genezy języka .....	89
4.4. Człowiek jest „święty – szanowny” .....	92
4.5. Norwidowskie odrzucenie ewolucjonizmu a rozwój form narracyjnych i ewolucja wypowiedzi .....	105
4.6. <i>Ostatnia z bajek i Fabulizm Darwina</i> , czyli domniemana Norwida lektura <i>O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt</i> .....	113
5. Teoria ewolucji po Karolu Darwinie .....	116
5.1. Antropologia ewolucjonistyczna. Topór – „odmienny” czy „mniej-kształtny”? .....	116
5.2. Cywilizacyjny postęp w ujęciu ewolucjonistów a Norwidowska perspektywa pierwotnej doskonałości .....	119
5.3. Myśl Norwida a „dogmaty” ewolucjonizmu antropologicznego ....	130
5.4. Konsekwencje ewolucjonizmu dla myśli drugiej połowy XIX wieku .....	132
6. Ewolucja twórcza Bergsona jako ewolucjonistyczny epilog .....	144

<b>ROZDZIAŁ II. Cyprian Norwid w kręgu relatywizmu kulturowego.</b>	
<b>Przełamanie ewolucjonizmu</b> .....	151
1. Cyprian Norwid – Fryderyk Nietzsche. Różnica i podobieństwo, czyli <i>Narodziny tragedii</i> a „ <i>A Dorio ad Phrygium</i> ” .....	151
2. Norwid – Nietzsche – Benedict. Apollińskość-dionizyjskość i doryjskość-frygijskość w perspektywie <i>Wzorów kultury</i> .....	172
3. Norwida wzór kultury w poemacie „ <i>A Dorio ad Phrygium</i> ” .....	184
4. „ <i>A Dorio ad Phrygium</i> ” – w stronę relatywizmu kulturowego .....	191
<b>ROZDZIAŁ III. Tajemnica lorda Singelworth Cypriana Norwida i Kopista Bartleby Hermana Melville’a: granice kultury, rzeczywistości i języka</b> .....	193
1. Kopista Bartleby: na skraju języka, na skraju świata .....	195
2. Wertykalny porządek świata. <i>Sacrum</i> i <i>profanum</i> , czyli o poszukiwaniu metafizyki .....	200
3. Ewolucjonista Singelworth? .....	208
<b>ROZDZIAŁ IV. Dzikość nowoczesności. Norwidowski „tłum” w kontekście <i>Buntu mas</i> José Ortegi y Gasseta (z wglądem w <i>Psychologię tłumu</i> Gustawa Le Bona)</b> .....	211
1. Racjonalizm Ortegi y Gasseta jako kontynuacja ewolucjonizmu Bergsona .....	213
2. Tłum jako zjawisko modernistyczne .....	215
3. Tłum i moda w późnej twórczości Norwida .....	225
4. Bierność a Norwidowska pasja poszukiwania prawdy w kontekście opozycji natura – kultura .....	230
<b>ZAKOŃCZENIE</b>	
<b>Nowoczesność i odrzucenie</b> .....	235
<b>Bibliografia</b> .....	245

*Etnografia jest jeszcze bardzo młoda,  
ale czas idzie, w którym całe dzieje świata  
będą zawsze czytelne dla nas przez etnografię.*

Cyprian Norwid (VI, 305)

## PODZIĘKOWANIA

Pragnę podziękować Instytutowi Literatury Polskiej, a szczególnie profesor Ewie Paczoskiej i doktorowi habilitowanemu Witoldowi Sadowskiemu. Bez wsparcia Instytutu niniejsza dysertacja nie mogłaby się ukazać. Duży dług mam niewątpliwie wobec kolegów i koleżanek z seminarium doktoranckiego. Bez ich cennych wskazówek i krytycznych uwag byłaby to z pewnością praca mniej zniuansowana. Dziękuję również profesorowi Andrzejowi Fabianowskiemu, na którego dobre słowo i radę zawsze mogłem liczyć.

Moje największe podziękowania należą się jednak dwóm innym norwidologom: doktorowi Karolowi Samselowi i profesorowi Wiesławowi Rzońcy. Pod kierunkiem profesora Rzońcy miałem szczęście pisać zarówno pracę magisterską, jak i pracę doktorską. Gdyby nie jego upór, nieoceniona pomoc i przyjaźń, książka ta by nie powstała.



## WSTĘP

W perspektywie dzieła literackiego XIX wieku zagadnieniem ważnym wydaje się nie jedynie wąsko rozumiana antropologia jako nauka o człowieku, lecz również ewolucjonizm antropologiczny. Jego znaczenie dobitnie potwierdza dzieło literackie Cypriana Norwida, czego świadectwem są wiersze, poematy, epika a także listy i notatniki.

Jeśli wziąć pod uwagę, że pisma Cypriana Norwida realizowane były w ogromnej mierze w drugiej połowie XIX wieku, porównanie z myślą antropologiczną – przede wszystkim Darwinowską – jawi się jako niezwykle ważne. Związki antropologii kulturowej z humanistyką tamtych czasów są niepodważalne. Myśl ewolucjonistyczna znalazła zresztą odzwierciedlenie na gruncie polskiego literaturoznawstwa, czego najwybitniejszym przykładem jest eseistyka Wacława Nałkowskiego.

Dla jasności narzędzi, którymi będę posługiwać się w dysertacji, należy przybliżyć zjawisko ewolucjonizmu, gdyż z natury rzeczy nie jest ono literaturoznawcze i w praktyce historycznoliterackiej rzadko bywa łączone z historią literatury polskiej drugiej połowy XIX wieku.

Przedmiotem mojej rozprawy jest dzieło literackie Cypriana Norwida na tle antropologii kulturowej<sup>1</sup> (jej przedmiot zainteresowania jest zaś w dużej mierze zbieżny z przedmiotem zainteresowania poety) i ewolucjonizmu drugiej połowy XIX i początku XX wieku. Ewolucjonizm, z którym w niniejszych rozważaniach będziemy mieć do czynienia<sup>2</sup>, nie obejmuje jedynie myśli przyro-

---

<sup>1</sup> W ramach antropologii istnieją liczne problemy definicyjne i demarkacyjne. Rozgraniczenie między antropologią kulturową a etnologią jest nieostre. Tradycja tej dyscypliny naukowej rozwijała się w różny sposób w Europie i Stanach Zjednoczonych, stąd problemy terminologiczne, które wiążą się także z tym, że antropologia często splata się z pokrewną jej socjologią. Najogólniej antropologię kulturową można – za Alanem Barnardem – określić jako „najbardziej rozległą dyscyplinę szczegółową” spośród dyscyplin antropologicznych. W jej zakres wchodzi między innymi „badanie zróżnicowania kulturowego, poszukiwanie uniwersaliów kulturowych, ujawnianie struktury społecznej, interpretację symboliki i liczne problemy pokrewne”. Zob. A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, postłowie J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2006, s. 31-35.

<sup>2</sup> Skupimy się przede wszystkim na ewolucjonizmie drugiej połowy XIX wieku i początku wieku XX. Neoewolucjonizm nie będzie stanowił w dysertacji istotnego punktu odniesienia. Teoria ewolucji odrzuca centralną pozycję Boga w ludzkim kosmosie. Najważniejszym jej założeniem jest

doznawczej Darwina i ewolucjonizmu antropologicznego – reprezentatywnych dla tamtych czasów – Edwarda Burnetta Tylora, Lewisa Henry’ego Morgana oraz Ludwika Krzywickiego. Istotne dla dysertacji będą również wcześniejsze dokonania myślicieli oświeceniowych i ewolucja ducha według Georga Wilhelma Hegla. Uwzględniono także pozytywistyczne ujęcie postępu wraz z jego konsekwencjami odległymi od teorii angielskiego przyrodnika, wreszcie *Ewolucję twórczą* Henriego Bergsona, która stanowi niejako zamknięcie dziewiętnastowiecznej myśli ewolucjonistycznej.

Ewolucjonizm zrodził się w połowie XIX wieku. Jego korzenie sięgają – o czym jeszcze będzie mowa – starożytności, ale jako teoria naukowa zaistniał on dopiero wraz z publikacją pierwszych prac Karola Darwina i Alfreda Russella Wallace’a w 1859 roku. Wcześniejsze dokonania – szczególnie związane z koncepcją „wielkiego łańcucha bytów” dociekania Jean-Baptiste’a Lamarcka – nie miały tak doniosłego znaczenia dla nauki. Dopiero dzieło Darwina, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, można uznać za przełomowe. Ewolucjonizm i jego najważniejsze pojęcia („walka o byt”, „dobór naturalny”, „przetrwanie najlepiej przystosowanego”) wkraczają na stałe nie tylko do biologii, lecz także do humanistyki. Wpływ teorii angielskiego przyrodnika na postrzeganie ludzkiej egzystencji w drugiej połowie XIX wieku trudno przecenić. Przyczynia się ona między innymi do narodzin nowoczesnej antropologii. Po raz pierwszy w historii kultury – z czego, jak postaramy się dowieść, doskonale zdawał sobie sprawę Norwid jako twórca i intelektualista – człowiek staje się przedmiotem systematycznego badania.

W perspektywie dzieła Norwida ważne wydaje się to, że o ile dla pierwszej połowy XIX wieku (zważywszy na to, że myśl Artura Schopenhauera tudzież Sørensa Kierkegaarda nie zyskała popularności przed Wiosną Ludów) największe znaczenie, gdy brać pod uwagę sferę antropologii, miała filozoficzna myśl Georga Wilhelma Hegla, o tyle myśl Darwina – a konkretnie konsekwencje humanistyczne jego obserwacji przyrodniczo-antropologicznych – decyduje o obliczu drugiej połowy XIX wieku.

## 1. Cyprian Norwid jako poeta kultury i cywilizacji

Zagadnienie stosunku dzieła Norwida do ewolucjonizmu nie stanowiło do tej pory przedmiotu odrębnych badań. Jedynie sporadycznie, przy podejmowaniu

---

mechanizm doboru naturalnego. Osobniki, które przetrwają, przekazują geny (używając poewolucjonistycznej terminologii) potomkom. Uprzywilejowane są mutacje, które umożliwiają przetrwanie. Wszelkie zmiany biologiczne mają więc charakter naturalny. Izolacja sprzyja zmianom i powstawaniu nowych gatunków. Zob. tamże, s. 61-62.

zagadnień poety wizji człowieka, pojawiały się odniesienia do myśli Darwina czy – zdecydowanie rzadziej – Tylora. Autor *Vade-mecum* był w dużej mierze poetą cywilizacji, podejmował kwestie kulturowe ważne dla myśli antropologicznej jemu współczesnej, ale także takie, które wykraczają poza dociekania ewolucjonistów. Norwid jednak konsekwentnie osadzał człowieka na tle kulturowym, to nieomal wyróżnik jego dzieła.

Trafnie zauważył Janusz Maciejewski, iż dzieło autora *Quidama* cechuje się wyjątkową odrębnością „w stosunku do wszystkiego, co stworzono w Polsce XIX wieku”<sup>3</sup>. Dlatego też warto zestawiać je nie tylko z pismami współczesnych mu polskich pisarzy i – szerzej – nie jedynie z dziełami *stricte* literackimi, lecz także ze współczesną mu myślą naukową, z którą wchodzi ono w dialog, często intensywny i długotrwały. Tak właśnie rzeczy się mają, jeśli idzie o ewolucjonizm, z którym poeta polemizuje już w 1867 roku (błaha uwaga w komedii *Aktor*). Od *Rzeczy o wolności słowa* teoria Darwina stanowi natomiast dla Norwida bardzo ważny element odniesienia światopoglądowego i artystycznego.

Jednym z najważniejszych pytań, które stawia w swoich utworach autor *Larwy*, jest pytanie o to, kim jest człowiek. To wszak kwestia *stricte* antropologiczna. Pojawia się ona m.in. w poezjach i w poemacie „*A Dorio ad Phrygium*” (III, 316, cz. I, w. 32)<sup>4</sup>. W wielu miejscach wyrażona jest literalnie, w innych istnieje w domyśle. Można śmiało powiedzieć, że pytanie „cóż jest człowiek?” jest jednym z najistotniejszych zagadnień w całej twórczości Norwida. Podobną wagę ma również zainteresowanie poety różnorodnością kulturową. Karty jego dzieł (np. *Notatki z mitologii*, *Promethidion*) wypełniają uwagi m.in. o kulturach indyjskiej, perskiej, chińskiej, egipskiej, indiańskiej (rdzennych Amerykanów), a także o tzw. „kulturach pierwotnych”.

W niniejszej pracy pragnąłbym wyjść poza ogólnikowe rozpoznania norwidologii i usytuować myśl Norwida bezpośrednio na tle naukowej dziewiętnastowiecznej (a także późniejszej) myśli antropologicznej. Dla przykładu Jacek Trznadel stwierdził, iż „antropologia Norwida (...) jest indywidualistyczna i personalistyczna”<sup>5</sup>, zaś Kazimierz Wyka nazwał autora *Vade-mecum* „poetą kultury”<sup>6</sup>. Opinie wybitnych badaczy – książka Trznadla to wciąż pozycja doniosła, jedna z najważniejszych w norwidologii – rażą ogólnością. Wydaje się, iż wynikają one w dużej mierze z nieporozumienia (pojęciowego) lub niezna-

<sup>3</sup> J. Maciejewski, *Cyprian Norwid*, Warszawa 1992, s. 10.

<sup>4</sup> Cytaty z Norwida podaję za wydaniem: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomulicki, Warszawa 1971-1976. Cyfry rzymskie oznaczają tom, arabskie zaś odsyłają do odpowiedniej strony (podaję również, jeśli jest taka możliwość, części cytowanych utworów i numery wersów). Zachowuję pisownię zgodną z wydaniem opracowanym przez Gomulickiego.

<sup>5</sup> J. Trznadel, *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978, s. 105.

<sup>6</sup> K. Wyka, *Cyprian Norwid jako poeta kultury* [w:] tegoż, *Stara szuflada*, Kraków 1967, s. 17-24.

jomości antropologii. Trznadel utożsamia antropologię z Norwidowską wizją człowieka (postrzega ją jako coś bliskiego filozofii kultury, a więc dyscypliny, której korzenie tkwią w greckim antyku), Wyka zaś rozumie kulturę tak, jak rozumiano ją w wieku XIX (czyli utożsamia to pojęcie z największymi osiągnięciami ludzkości w literaturze, sztuce etc.). Problemy *stricte* antropologiczne pojawiają się zatem w norwidologii jedynie mimochodem (najczęściej w kontekście „filozofii” Norwida, jego światopoglądu), zaś antropologiczne konteksty i narzędzia<sup>7</sup> są w niej właściwie nieobecne.

Najważniejszą pracą na temat związków autora *Vade-mecum* z ewolucjonizmem wciąż jest – mimo że od jego pierwodruku upłynęło już czterdzieści lat – artykuł Elżbiety Feliksiak *Norwidowski świat myśli* z redagowanego przez Andrzeja Walickiego tomu *Polska myśl filozoficzna i społeczna*<sup>8</sup>. Rozpoznania badaczki, o czym będzie mowa w dalszej części pracy, do dziś w dużej mierze zachowały aktualność. Pozostałe teksty – m.in. Janiny Abramowskiej, Piotra Lehra-Spławińskiego, Piotra Chlebowskiego, Małgorzaty Rygielskiej, Marcina Będkowskiego – stanowią jedynie rekonesans w obrębie omawianego tematu. Podobnie należy traktować pojedyncze uwagi badaczy (choćby Sławomira Rzepczyńskiego, Jacka Trznadla czy Antoniego Dunajskiego), odnoszące się najczęściej do samego tylko sporu Norwida z Darwinem. Daniel Kalinowski trafnie zauważa, że darwinizm był dla poety „ogromnym wyzwaniem intelektualnym”. W kontekście niniejszej rozprawy interesujące też wydaje się stwierdzenie, że „Darwinowska teoria powstawania gatunków nie została przez Norwida zupełnie odrzucona, jak by się po niektórych ironicznych wyznaniach można było spodziewać”<sup>9</sup>. Grażyna Halkiewicz-Sojak łączy zaś przenikliwie – w kontekście *O powstawaniu gatunków* – wizję antropologiczną poety i wynikające z niej odrzucenie nauki Darwina z niezgodą na zakorzeniony w oświeceniowym światopoglądzie scjentyzm<sup>10</sup>. Należy jednak stwierdzić, iż zagadnienie ewolucjonizmu i antropologii kulturowej nie doczekało się do tej pory należytego omówienia w norwidologii.

Dysertacja ta sytuuje się więc na gruncie słabo rozpoznanym (darwinizm) lub przez historyków literatury do tej pory całkowicie pomijanym. Ważnymi punktami odniesienia dla dzieła poety w niniejszej pracy będą również: antro-

<sup>7</sup> Przez „konteksty” rozumiem dzieła antropologiczne, zaś przez „narzędzia” – metody (np. strukturalizm, relatywizm), które mogą posłużyć do interpretacji poszczególnych tekstów Norwida. W niniejszej pracy antropologia będzie głównie kontekstem.

<sup>8</sup> E. Feliksiak, *Norwidowski świat myśli* [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, pod red. A. Walickiego, Warszawa 1973, t. I, s. 545-593.

<sup>9</sup> Zob. D. Kalinowski, *Bajki Norwida?* [w:] *Genologia Cypriana Norwida*, pod red. A. Kuik-Kalinowskiej, Słupsk 2005, s. 177.

<sup>10</sup> G. Halkiewicz-Sojak, *Wobec tajemnicy i prawdy. O norwidowskich obrazach „całości”*, Toruń 1998, s. 109.

pologia ewolucjonistyczna<sup>11</sup>, relatywizm kulturowy Ruth Benedict, antropologia symboliczna Mircei Eliadego oraz myśl José Ortegi y Gasseta. Relatywizm kulturowy interesuje nas z tego względu, iż zastąpił on – jako główny nurt badań w antropologii – ewolucjonizm. Doniosłe znaczenie dla myślenia o kulturze na początku XX wieku miała również antropologiczna diagnoza hiszpańskiego filozofa. Zestawienie dzieła Norwida ze *Wzorami kultury* Ruth Benedict i *Buntem mas* Ortegi y Gasseta pozwoli pokazać prekursorstwo autora *Vade-mecum* na tle epoki. Antropologia symboliczna uwypukla mianowicie antyevolucjonistyczny, ale właśnie z protestu przeciw teorii Darwina wynikający, wymiar dzieła Norwida.

Ewolucjonizm pojawia się tutaj, gdyż poeta wchodzi w intensywny dialog z teorią Darwina. Jest on przy tym uznawany za pierwszą metodologię nowoczesnej antropologii. Dyfuzjonizm, który w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku wyparł ewolucjonizm, jest mniej obecny w myśli Norwida. Relatywizm kulturowy wydaje się zaś najbliższy światopoglądowo – choćby ze względu na tolerancję wobec Innego, uznawanie obcych kultur za równe „naszej” – autorowi *Quidama*. Antropologia symboliczna (czy też antropologia religii) jest zaś doskonałym narzędziem interpretacyjnym. Zagadnienie tłum/masy, którym zajmujemy się w ostatnim rozdziale pracy, rzuca z kolei światło na ścisły związek Norwida z rodzącym się w drugiej połowie XIX wieku modernizmem.

Autora *Promethidiona* zajmowały oczywiście zagadnienia takie, jak powinności patriotyczne Polaka, kwestie niepodległości, tradycja romantyczna, sztuka narodowa, dziedzictwo literackie etc. (wielokrotnie zresztą opisywane przez norwidologów), ale ponadto – w większym stopniu niż jego wybitni poprzednicy – interesował się on dokonaniem naukowymi. Jego twórczości – w przeciwieństwie do twórczości romantyków, dla której głównym kontekstem i pretekstem były sytuacja polityczna porozbiorowej Rzeczypospolitej, a także literatura obca – bez wątpienia nie można odseparować od dziewiętnastowiecznej myśli filozoficznej, społecznej, antropologicznej. Nieprzypadkowo Zofia Stefanowska nazywa Norwida „pisarzem wieku kupieckiego i przemysłowego”<sup>12</sup>, choć dla autorki *Strony romantyków* oznacza to przede wszystkim konflikt pisarza z publicznością, który nigdy wcześniej w polskiej literaturze nie był tak wyraźny, jak w przypadku Norwida i jego czytelników<sup>13</sup>. Arnold Hauser zauważa, diagnozując sytuację pisarzy we Francji, że „rok 1848 i jego następstwa odsunęły zupełnie praw-

<sup>11</sup> Tu wyjątek stanowi niepublikowany tekst Małgorzaty Rygielskiej „Dwa guziki”. *Norwid i ewolucjonizm*.

<sup>12</sup> Z. Stefanowska, *Pisarz wieku kupieckiego i przemysłowego* [w:] tejsze, *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*, Lublin 1993, s. 5-53.

<sup>13</sup> Tamże, s. 31.

dziwych artystów od publiczności”<sup>14</sup>. Odpowiedzią autora *Quidama* na Wiosnę Ludów był *Zwolon*. Norwid – co wyraźnie pokazuje ten poemat – nie chciał oddalać się od publiczności, lecz było to (nie tylko ze względu na niezrozumiałość jego dzieł) w drugiej połowie XIX wieku nieuniknione. Rozziew między oczekiwaniami publiczności a wymaganiami twórców wobec odbiorcy pogłębiał się od czasów romantyzmu. Doniosłe dzieła z początku stulecia odpowiadały jeszcze gustom czytelników, później wielką popularność zdobywali już jedynie nieliczni wybitni pisarze, np. Karol Dickens<sup>15</sup>.

Wróćmy jeszcze do rozpoznania Stefanowskiej. Norwid jest dla niej romantykiem, który „zabłąkał się” w drugą połowę XIX wieku<sup>16</sup>. Nie można się z takim stanowiskiem zgodzić. Jest on „pisarzem wieku kupieckiego i przemysłowego” – to formuła bardzo trafna – nie dlatego, że się weń „zabłąkał”. Wręcz przeciwnie: druga połowa wieku jest dla autora *Vade-mecum* głównym punktem odniesienia (owszem, często z pozycji krytyka, ale krytykę odnajdziemy w różnej formie u Dickensa, Dostojewskiego, Baudelaire’a, Flauberta i innych „wielkoludów”, by użyć Norwidowskiego określenia), dlatego, że nie przynależy do romantycznej formacji kulturowej, a wielkomiejska cywilizacja, osiągnięcia technologiczne, społeczne transformacje i rewolucja przemysłowa są jego naturalnym środowiskiem, glebą, na której rozwija się jego twórczość. Jego myśl kształtuje się w pewnej mierze pod wpływem romantyzmu, ale zdecydowanie poza niego wykracza.

Znacznie istotniejsza, szczególnie dla dojrzałej twórczości pisarza, okazuje się nowoczesna myśl antropologiczna. Protest przeciwko „rozpędzonej” cywilizacji nie ma nic wspólnego z hasłem „powrotu do stanu natury” i romantycznym naturyzmem w ogólności. Odbija on raczej intelektualny klimat drugiej połowy wieku XIX, w której ewolucjonizm, pozytywizm i utylitaryzm sąsiadują z nietzscheanizmem, neokantyzmem i premodernizmem. Z tych względów koniecznością jest zestawienie twórczości poety z rodzącą się wówczas myślą antropologiczną.

W moim przekonaniu interesująca nas tutaj kwestia stanowi bardzo ważne uwarunkowanie Norwidowskiej wizji człowieka, która na pozór tylko da się wywieść z antyku i myśli chrześcijańskiej. Antropologia kultury – piszą Ewa Paczoska i Bartłomiej Szleszyński w przedmowie do książki *Przerabianie XIX wieku* – „rodzi się właśnie po koniec wieku XIX jako samodzielna dyscy-

<sup>14</sup> A. Hauser, *Spoleczna historia sztuki i literatury*, przeł. J. Ruszczycówna, Warszawa 1974, t. II, s. 230.

<sup>15</sup> Zob. tamże, t. II, s. 279.

<sup>16</sup> Z. Stefanowska, *Pisarz wieku kupieckiego i przemysłowego* [w:] tejsze, dz. cyt., s. 31. Taka postawa (tj. „czytanie” Norwida przez pryzmat romantyzmu) widoczna jest w całej *Stronie romantyków*.

plina nauki”<sup>17</sup>. Jak trafnie zauważają badacze, zainteresowanie tą nową dyscypliną widoczne jest przede wszystkim w twórczości Stanisława Brzozowskiego, Karola Irzykowskiego, Bolesława Prusa oraz Cypriana Norwida. Ten ostatni wyraźnie podkreślał znaczenie antropologii kulturowej, m.in. w epistolografii czy w tekście *Piast i jego rewolucja* (VI, 304-308), stanowiącym dodatek do rozprawki (jak nazywa ten szkic Juliusz Wiktor Gomulicki<sup>18</sup>) zatytułowanej *Prototypy formy*. Autor *Vade-mecum* niewątpliwie różnił się w tym od polskich romantyków, których zainteresowania należałoby określić raczej jako socjologiczne, bowiem znaczna część światopoglądowych sporów w pierwszej połowie wieku XIX dotyczy zagadnień społecznych, szczególnie podziałów klasowych i ich skutków w porzbirowej ojczyźnie.

Ważnym świadectwem zainteresowań Norwida jest również częste występowanie nacechowanych antropologicznie określeń. Rzeczownik „cywilizacja” pojawia się w prozie autora *Vade-mecum* aż 128 razy (w tym dziewięciokrotnie w samej noweli *Cywilizacja*). Dla dziewiętnastowiecznych antropologów znaczenie tego terminu było równoznaczne ze znaczeniem słowa „kultura”, o czym świadczy między innymi to, iż Edward Burnett Tylor posługuje się nim w tytule założycielskiej dla ewolucjonizmu antropologicznego pracy<sup>19</sup>. W twórczości poety pojawiają się również takie terminy, jak np. „etnografia”, „tłum”, „ewolucja”. Żywe zainteresowanie Norwida antropologią kulturową – i to zainteresowanie zbieżne z tym, które właściwe było pierwszym antropologom – potwierdza również obecność przymiotnika „dziki” w znaczeniu „o człowieku lub plemieniu niecywilizowanym”. Przymiotnik ten pojawia się dwunastokrotnie w utworach poetyckich i aż 26 razy w prozie<sup>20</sup>.

Problematyka antropologiczna – można by rzec – zdominowała dojrzałe dzieło Norwida (i w dużej mierze stanowi o jego randze). Z dzisiejszej perspektywy oczywiście wydaje się, że tak musiało się stać. Tworzący w Paryżu poeta nasiąkał nowoczesną myślą naukową i nie mógł pozostać na nią obojętny. Z drugiej strony, jego twórczość stanowi wyjątek na tle ówczesnej literatury polskiej. Wydaje się, że stało się tak, gdyż w centrum zainteresowań autora *Tyrteja*, stoi – przywołane już uprzednio pytanie – „cóż jest człowiek?”. Zanim przyjrzymy się związkom poety z ewolucjonizmem, należy wyjaśnić główne założenia i problemy antropologii kulturowej.

<sup>17</sup> E. Paczoska, B. Szleszyński, *Przedmowa* [w:] *Przerabianie XIX wieku*, pod red. E. Paczoskiej i B. Szleszyńskiego, Warszawa 2011, s. 8.

<sup>18</sup> J.W. Gomulicki, *Dodatek krytyczny* [w:] C. Norwid, *Pisma wszystkie*, dz. cyt., t. VI, s. 567.

<sup>19</sup> Ówczesna antropologia zajmowała się przede wszystkim badaniem „cywilizacji pierwotnych” (co dziś należy rozumieć właśnie jako „kultury pierwotne”).

<sup>20</sup> Dane podaję za Słownikiem Języka Norwida powstającym przy Pracowni Języka Norwida na Wydziale Polonistyki UW. Zob. odpowiednie hasła w katalogu Pracowni.

## 2. Antropologia. Przedmiot badań i pojęcie kultury

Antropologia przeszła długą drogę od dyskusji o poligenezie i monogenezie na początku wieku XIX, przez najważniejszy w drugiej połowie tego stulecia ewolucjonizm, aż do *writing culture*<sup>21</sup>, inspirowanego głównie postmodernistyczną myślą francuską<sup>22</sup> i traktującego badania antropologiczne jako teksty pozbawione obiektywizmu<sup>23</sup>. Dla potrzeb niniejszej pracy ograniczymy się tylko do tych definicji i koncepcji kultury (ewolucjonistycznych, relatywistycznych, symbolistycznych etc.), które *implicite* łączą się z myślą i twórczością Cypriana Norwida. Kontekstem podstawowym będzie więc antropologia kulturowa, w mniejszym zaś stopniu zaistnieje tutaj bliźniacza wobec niej socjologia, a także inne dyscypliny antropologiczne (archeologia, antropologia fizyczna, antropolingwistyka).

Określając przedmiot badań antropologii kulturowej jako dyscypliny naukowej, można w tym miejscu przytoczyć słynną enumeratywną definicję kultury Edwarda Burnetta Tylora, jednego z pierwszych nowoczesnych dziewiętnastowiecznych antropologów. W *Cywilizacji pierwotnej* z roku 1871 Anglik pisał: „Kultura, czyli cywilizacja w najszerszym znaczeniu etnograficznym, jest to pojęcie obejmujące wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i inne zdolności i przyzwyczajenia zdobyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”<sup>24</sup>. Ta oświeceniowa w swej wymowie, choć pochodząca z 1871 roku, definicja obejmuje luźny zbiór kategorii – odległy choćby od określenia kultury jako systemu w ujęciu Ruth Benedict – i wskazuje przede wszystkim na pozabiologiczne dziedzictwo ludzkości. Choć wydaje się zbyt szeroka, to dziś przedmiot badań antropologii nierzadko określa się w sposób zbliżony do Tylorowskiego<sup>25</sup>,

<sup>21</sup> Por. np. A. Barnard, dz. cyt., s. 228-232.

<sup>22</sup> Na temat postmodernizmu w antropologii zob. S. Silverman, *Stany Zjednoczone* [w:] F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, przeł. J. Tegnerowicz, przedmowa Ch. Hann, Kraków 2007, s. 356-361.

<sup>23</sup> James Clifford, czołowy przedstawiciel postmodernistycznej antropologii, w *Kłopotach z kulturą* traktuje wręcz etnografię jako gatunek literacki. Zob. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora i M. Sznajderman, Warszawa 2000.

<sup>24</sup> E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna*, przeł. Z. Kowerska [w:] *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, pod red. E. Nowickiej, M. Głowackiej-Grajper, Warszawa 2007, s. 82.

<sup>25</sup> Por. np. z definicją Roya Wagnera z 1981 roku: „Przedmiotem studiów antropologicznych jest człowiek pojmowany jako integralna całość, ogólny wzorzec, realizujący się poprzez poszczególne aspekty człowieczeństwa: ciało, ewolucję, narzędzia, sztukę czy poszczególne grupy ludzkie”. Cyt. za: R. Wagner, *Wynalezienie kultury*, przeł. A. Malewska-Szałygin [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. wybór i przedmowa M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2005, s. 59.



mimo że dla brytyjskiego badacza „kultura”, podobnie jak dla Norwida, była w istocie synonimem „cywilizacji”<sup>26</sup>.

Trzeba podkreślić, że dziewiętnastowieczna antropologia zmieniła całkowicie spojrzenie na to, czym jest ludzkość i kultura. Jeszcze w XVIII wieku człowiek był właściwie „nagim umysłem”, swego rodzaju filozoficznym konstruktem, który akcentował przede wszystkim znaczenie „ducha”, jego przewagę nad wszystkim, co cielesne. Również w romantyzmie, który zdeterminował wczesną twórczość Norwida, widzenie świata było dalekie od ewolucjonistycznego. W poezji polskiej doby Mickiewicza i Słowackiego myślenia typu ewolucjonistycznego właściwie nie odnajdziemy (wyjątkiem, o czym będzie jeszcze mowa, jest *Genezis z Ducha*).

Oświeceniowy rozbrat z metafizyką utworzył miejsce dla nowoczesnej koncepcji człowieczeństwa, oderwanej od teologicznej wykładni. Inaczej było w wypadku Norwida, którego myśl w dużej mierze naznaczona była wiarą chrześcijańską, co jednak nie przeszkodziło poecie czerpać z osiągnięć współczesnej mu nauki lub – niejako mimochodem – inspirować się nimi. Jak pisze Adam Kuper w *Kulturze. Modelu antropologicznym*, „z oświeceniowego punktu widzenia cywilizacja była zaprzęgnięta do wielkiej walki o przewyżczenie oporu tradycyjnych kultur, z ich zabobonami, irracjonalnymi przesadami i bojaźliwą lojalnością wobec cynicznych włodarzy”<sup>27</sup>. Z tej walki wyłonił się – wraz z rozwojem nowej dyscypliny, mającej duży dług wobec myślicieli oświeceniowych – już po Norwidzie, u schyłku wieku XIX i na początku wieku XX nowy obraz człowieka jako „przemienionego zwierzęcia, którym stawał się on, przyodziewszy kulturowe kostiumy”<sup>28</sup>. Zanim do głosu doszedł antropologiczny ewolucjonizm, kultura (a dokładniej: „posiadanie” kultury) była tym, co odróżniało wybranych od nieuczonych barbarzyńców<sup>29</sup>, Izaaka Newtona od „dzikiego” z Ziemi Ognistej.

Od połowy XIX wieku – co ważne dla dojrzałego dzieła Norwida – antropologia wypracowała nowoczesną metodologię i stała się jedną z najpopularniejszych dyscyplin w humanistyce. Niełatwo jest dziś określić jej zakres i znaczenie samego pojęcia „kultury”. Współczesny nam badacz William Arens stwierdził wręcz, iż antropologia „w gruncie rzeczy karmi się własnymi słabościami i niezdolnością do sformułowania najprostszycy przekonujących tez

---

<sup>26</sup> Por. S. Silverman, dz. cyt., s. 292. Więcej na temat utożsamienia „kultury” z „cywilizacją” powiemy w rozdziale poświęconym antropologii ewolucjonistycznej.

<sup>27</sup> A. Kuper, *Kultura. Model Antropologiczny*, przeł. I. Kolbon, Kraków 2005, s. 8.

<sup>28</sup> C. Geertz, *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka* [w:] tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 56.

<sup>29</sup> Zob. A. Kuper, dz. cyt., s. 9.

ogólnych”<sup>30</sup>. Jeśli nawet uznamy, że to opinia zbyt krytyczna<sup>31</sup>, to wiele o problemach współczesnej antropologii mówi fakt, iż gdy w latach pięćdziesiątych XX wieku Alfred Louis Kroeber i Clyde Kluckhohn próbowali stwierdzić, czym jest antropologiczna koncepcja kultury, sklasyfikowali aż 164 jej definicje<sup>32</sup>. Podobne rozpoznania odnajdziemy także w nowszych pracach. Amerykański badacz Jack David Eller zauważył, iż „nie ma żadnej autorytatywnej czy powszechnie akceptowanej definicji kultury”<sup>33</sup>.

Problemem jest też oddzielenie antropologii od pokrewnych dyscyplin. Dla przykładu Ruth Benedict jako jej cechę dystynktywną (na tle innych nauk społecznych) wskazywała przedmiot badania, którym winny być społeczeństwa inne niż nasze<sup>34</sup>. Polska socjolog Antonina Kłoskowska uważała, iż od socjologii odróżnia antropologię powiązanie z antropologią fizyczną, choć trzeba dodać również, iż dostrzegała, że granice między tymi dyscyplinami się zacierają<sup>35</sup>. Dziś nie sposób tych definicji i rozróżnień bronić, zważywszy na to, że nowoczesna antropologia zajmuje się m.in. badaniami charakterów narodowych, przestrzeni miejską i folklorem. Jej głównym zadaniem jest – jak pisze Eller – „kwestionowanie założeń i wiwisekcja oczywistości”<sup>36</sup>.

Jednak w drugiej połowie wieku XIX w antropologii dominowało podejście ewolucjonistyczne. Ówczesna jedność humanistyki pozwala przyjrzeć się dziełu Norwida z perspektywy tej – dziś pojęciowo „zagubionej” – dyscypliny. Od samego początku zajmowała się ona człowiekiem i właśnie podważenie etnocentryzmu (w którym miała swe źródła i który później podała w wątpliwość), a także odrzucenie „wielkich narracji”<sup>37</sup> należy uznać za jej największe osiągnięcie i wciąż aktualne zadanie.

Aby przyjrzeć się twórczości Cypriana Norwida na tle teorii Darwina i antropologii drugiej połowy wieku XIX, należy w pierw naszkicować zarys tego prądu naukowego, którego korzenie sięgają już starożytności. Zanim przejdziemy do

<sup>30</sup> W. Arens, *Mit ludożercy. Antropologia i antropofagia*, przeł. W. Pessel, wstęp i redakcja naukowa M. Radkowska-Walkowicz, Warszawa 2010, s. 33. Książka Arensa ukazała się w oryginale w roku 1979, jednak z przytoczonym poglądem z pewnością zgodziłoby się także wielu przedstawicieli antropologii najnowszej, a szczególnie postmoderniści z kręgu *writing culture*.

<sup>31</sup> Por. K. Hastrup, *Droga do antropologii*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008. Praca Hastrup jest odpowiedzią na skrajny relatywizm i niekonkluzywność antropologii postmodernistycznej.

<sup>32</sup> Zob. A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952.

<sup>33</sup> J.D. Eller, *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Kraków 2012, s. 35.

<sup>34</sup> R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2006, s. 78.

<sup>35</sup> A. Kłoskowska, *Różnorodność wzorów kultury i funkcje antropologii kulturalnej* [w:] R. Benedict, dz. cyt., s. 14.

<sup>36</sup> J.D. Eller, dz. cyt., s. 17.

<sup>37</sup> Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

szczegółowej analizy, skupimy się na tym, w jaki sposób możliwe było zaistnienie nowoczesnego ewolucjonizmu. Pozwoli to wyjaśnić, ile Norwidowskie rozumienie ewolucjonizmu zawdzięcza myśli oświeceniowej i – wpływowej w pierwszej połowie XIX stulecia – filozofii Hegła.

### 3. Teoria ewolucji przed Karolem Darwinem

*Nie tylko nie podzielając rozgłosnego systematu Darwina, ale nawet rozgłosność je dynie tegoż za godną szczególnej uwagi poczytując, usłuszniome u mnie jest, że mi antropologia społeczna nie wystarcza.*

Cyprian Norwid (X, 130)

*(...) próba historycznego zrozumienia choćby pojedynczego fragmentu prowadzi zwykle badacza w rejony, które zrazu wydawały się odległe od pierwotnego tematu jego dociekań<sup>38</sup>.*

Arthur Oncken Lovejoy

Odpowiedzi na pytanie, dlaczego ewolucjonizm mógł zaistnieć, udzielają w swych pracach Michel Foucault (*Słowa i rzeczy*, 1966) i Arthur Oncken Lovejoy (*Wielki łańcuch bytu*, 1936). Obydwa dzieła – mimo oczywistych różnic metodologicznych – niejako uzupełniają się. Ze względu na ich fundamentalne znaczenie dla dysertacji należy w tym miejscu przypomnieć, jakie wnioski z nich wypływają. Przybliżenie najistotniejszych ustaleń Lovejoya i Foucaulta ma na celu nie tylko ogólny zarys koncepcji ewolucyjnych – koncepcji, bowiem teoria Karola Darwina jest jedną z wielu ewolucyjnych teorii – i warunków, w jakich się one rozwijały, lecz również umożliwi pełniejsze zestawienie myśli Cypriana Norwida z ewolucjonizmem.

Zestawienie to nie może się bowiem ograniczać jedynie do stwierdzenia oczywistych związków, takich jak na przykład zaistnienie polemiki autora *Promethidiona* z angielskim przyrodnikiem. Powinniśmy odpowiedzieć na szereg pytań, spośród których najważniejsze brzmią: dlaczego dyskusja z ewolucjonizmem była dla Norwida tak istotna? Jaka wizja teorii ewolucji wyłania się z pism autora *Quidama* – czy jest to wizja nowoczesna, czy też bliżej jej do oświeceniowego łańcucha bytów, a może w Norwidowskiej krytyce teorii ewolucji mamy do

<sup>38</sup> A.O. Lovejoy, *Historiografia idei* [w:] tegoż, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybyłowski, Gdańsk 2009.

czynienia z połączeniem kilku różnych „pasm” ewolucjonizmu? Czy, mimo ewidentnej krytyki „systematu Darwina”, można odnaleźć w dziełach Norwida pierwiastki ewolucjonizmu, a jeśli tak, to w jaki sposób się one przejawiają? Dlaczego geniusz, który – by przywołać słynne *Vade-mecum* – pragnął wskazać drogę polskiej poezji i przyczynić się do jej odnowy, odrzuca nowatorską teorię? Odpowiedzi na powyższe pytania nie sposób udzielić od razu, choćby ze względu na to, że myśl ewolucjonistyczna była niejednorodna, a jej źródła sięgają niemal samych początków filozoficznej myśli Zachodu.

W wieku XIX mamy już do czynienia z kilkoma nurtami ewolucjonizmu. W moim przekonaniu wszystkie one muszą być uwzględnione w niniejszych rozważaniach, bowiem humanistyka jest obszarem wzajemnego przenikania się idei, motywów, co nie jest bez znaczenia, szczególnie dla dzieła pomyślanego – jak dzieło Cypriana Norwida – jako dialogowe<sup>39</sup>. Jak zauważył Arthur Oncken Lovejoy, „ta sama idea często pojawia się, czasem w formie dość zmienionej, w najróżniejszych obszarach świata myśli”<sup>40</sup>. Dlatego też nie możemy brać tutaj pod uwagę jedynie okresu 1860-1890, kiedy to rozkwita ewolucjonizm antropologiczny i zarazem rodzi się naukowa etnografia<sup>41</sup>. Niemalże w tym samym czasie – tak istotnym dla nowoczesnej nauki – powstają również dojrzałe utwory Norwida.

Jakie przemiany paradygmatu myśli zachodniej musiały się dokonać, żeby coś takiego, jak ewolucjonizm było możliwe nie tylko do skonstruowania, ale w ogóle do pomyślenia? Za prekursora etnologii ewolucjonistycznej można by uznać – jak czyni Andrzej Waligórski w *Antropologicznej koncepcji człowieka* – Lukrecjusza, choć oczywiście w tym wypadku stykamy się z antropologią przednaukową<sup>42</sup>. Rzymski poeta w *De rerum natura* formułuje pierwszą uporządkowaną teorię rozwoju. Bertrand Russell w *Dziejach zachodniej filozofii* zauważa zaś, iż już przedstawiciel szkoły milezyjskiej, Anaksymenes, dostrzegł ewolucję w świecie zwierzęcym<sup>43</sup>. „Dość fantastyczną” teorię ewolucji znajdziemy również u Empedoklesa<sup>44</sup>.

Kluczowa dla dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu jest jednak dopiero o wiele późniejsza idea łańcucha bytów. Lovejoy stwierdza, iż złożona z trzech głównych składników koncepcja planu i struktury świata, była uznawana niemal powszechnie przez najwybitniejsze umysły aż do końca XVIII wieku. Wszech-

<sup>39</sup> Na temat dialogu por. J. Fert, *Norwid poeta dialogu*, Wrocław 1982.

<sup>40</sup> Tegoż, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, dz. cyt., s. 19.

<sup>41</sup> Por. A. Waligórski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa 1973, s. 10.

<sup>42</sup> Zob. tegoż, dz. cyt., s. 44-45.

<sup>43</sup> Zob. B. Russell, *Dzieje zachodniej filozofii i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dziś*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubińska, Warszawa 2012, s. 48.

<sup>44</sup> Tamże, s. 80.

świat do czasów romantyzmu jawił się jako „wielki łańcuch bytów”, złożony „z nieskończonej liczby ogniw”, od tych najmniej znaczących do *ens perfectissimum*. Każdy szczebel tego łańcucha różnił się od stopnia poprzedniego i następnego „»najmniejszym możliwym« stopniem różnicy”<sup>45</sup>. Według Lovejoya, trzy główne idee przez stulecia dominowały w umysłowości Zachodu. Są to Platońska doktryna „koniecznej pełności” świata oraz dwie idee pochodzące z pism Arystotelesa: ciągłość oraz *scala naturae* według poziomu „doskonałości” gatunków. Pierwszy w pełni koherentny schemat ogólny rzeczywistości – wywiedziony z Platona i Arystotelesa – pojawia się w dialektycznej teorii emanacji Plotyna. Tutaj połączona została Platońska „konieczna pełność” z ciągłością i gradacją Stagiryty<sup>46</sup>.

Pod wpływem nauki nowożytnej, szczególnie osiągnięć fizyki i astronomii w wiekach XVI i XVII, pozycja człowieka nie zmieniła się wcale tak bardzo, jakby się mogło здаwać. W średniowieczu człowieka sytuowano pośrodku „drabiny bytów” – nie było to miejsce uprzywilejowane. Jednak kiedy Ziemia przestała być centrum wszechświata, małość człowieka objawiła się wyraźniej niż kiedykolwiek wcześniej<sup>47</sup>. Pełność, ciągłość i linearna gradacja wyraziście były w systemie monadycznym Leibniza<sup>48</sup>. Konieczne było przejście od systemu statycznego do dynamicznego, przejście, którego siedemnastowieczna filozofia nie dokonała, mimo jawnych sprzeczności, które wynikały z dociekań Spinozy i Leibniza. Pozwolę sobie w tym miejscu na obszerny cytat z Lovejoya, który doskonale oddaje zaistniały problem:

„Spinoza (...) zwykle przeskakuje od razu od boskich »atrybutów« czy »nieskończonych modi« do rzeczy poszczególnych istniejących w tym, a nie innym momencie, w zmiennej liczbie w różnym czasie. Że w tym sensie natura nie jest stała czy wciąż »pełna«, to było oczywiste; a zatem Spinoza, akceptując zasadę pełności, popadał w nieuniknione i rażące niespójności w jej zastosowaniu. Narastająca świadomość tej trudności (...) zmusiła pisarzy następnego stulecia do radykalnej reinterpretacji tej zasady”<sup>49</sup>.

Zanim jednak do tej reinterpretacji doszło, w wieku XVII wyłoniła się nowa nauka zwana najczęściej historią naturalną. Jej ślady znajdziemy zresztą – o czym jeszcze powiemy szerzej – w dziełach Norwida, choćby w *Łaskawym*

<sup>45</sup> A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>46</sup> Tamże, s. 56-59.

<sup>47</sup> Tamże, s. 115.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 135-136. Choć trzeba tu dodać, że pierwiastki ewolucjonizmu – sprzeczne ze statyczną wizją świata – również u niemieckiego filozofa można znaleźć. Lovejoy pisze o dwóch niezgadnialnych systemach filozoficznych Leibniza – pierwszy wiązał się ze statyczną wizją świata, drugi zaś był dynamiczny i dopuszczał zmienność. Zob. tamże, s. 242-244.

<sup>49</sup> Tamże, s. 144.

*opiekunie*. U schyłku renesansu opierano się jeszcze na systemie pokrewieństw, odwzorowań i zbliżeń. W opisach zwierząt przeplatały się obserwacje z mitami i legendami. Choć w XVI wieku rozpoczęły się nowoczesne badania kosmosu i materii nieożywionej, to pochodzenie i właściwości istot żywych długo jeszcze podlegały interpretacjom odwołującym się do sił nadprzyrodzonych. Świadectwem tego mogą być m.in. trudne początki nowoczesnej – choć jeszcze przedcuvierowskiej – anatomii w XVII wieku, próbującej wyzwolić się spod dogmatycznie pojmowanych ustaleń Arystotelesa i Galena, a także metafizycznych teorii Kartezjusza i Spinozy<sup>50</sup>.

Prawdziwy renesans przeżyła nauka właśnie w epoce Newtona. Niezwykle istotny dla przemian był nowy sposób lektury, który zastąpił dotychczasowy model, oparty przede wszystkim na interpretacji i komentarzu. W wieku XVII wyraźnie oddzielone zostały znaki i idee przez te znaki reprezentowane. Zamiast poszukiwania sensów metaforycznych pojawiła się skrupulatna lektura i dokładna obserwacja, których celem było dotarcie do powierzchniowego, dosłownego znaczenia tekstu. System pokrewieństw zastąpiony został przez całkowitą enumerację różnic i identyczności, co prowadziło do – jak wówczas sądzono – absolutnej pewności poznania zamiast do przybliżenia; celem była więc obiektywność, oparta na właściwej interpretacji dostępnych dla zmysłów danych<sup>51</sup>. Nastąpiło fundamentalne dla rodzącej się nauki nowożytnej, a następnie literatury pięknej, odróżnienie tekstu od prawdy, oddzielenie historii i nauki, wreszcie języka od rzeczy. Język stał się neutralny i przejrzysty<sup>52</sup>. Daleko jednak było jeszcze historii naturalnej do biologii, ale rozpoczęło się już wówczas systematyczne odczytywanie „Księgi Natury”, które miało prowadzić od pewnej i obiektywnej wiedzy, odrzuconej dopiero przez romantyzm (podważanej również przez Norwida). Nowy sposób „czytania” natury – a także odmienne podejście do lektury Biblii – oparto na tym, co można zaobserwować w samym tekście lub w przyrodzie<sup>53</sup>.

Łańcuch bytu był związany do końca XVIII wieku – o czym wspominałem – ze sztywnym i statycznym schematem świata, a dokładniej ujmując: implikował taki schemat, ponieważ zmiana, co w jakiejś mierze dotyczy Norwida, groziłaby likwidacją koncepcji doskonale skonstruowanej przez Boga drabiny bytów, która pozbawiona jest luk i w której każda istota (czy raczej każdy gatunek) znajduje się na swoim miejscu. Uzasadnienie łańcucha bytu było

<sup>50</sup> Zob. L. Kooijmans, *Niebezpieczna wiedza. Wizje i lęki w czasach Jana Swammerdama*, przeł. R. Pucek, Warszawa 2010.

<sup>51</sup> Zob. D.R. Olson, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, przeł. M. Rakoczy, wstęp i redakcja naukowa G. Godlewski, Warszawa 2010, s. 261-268.

<sup>52</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 60-62.

<sup>53</sup> Zob. D.R. Olson, dz. cyt., s. 262-263.

niewątpliwie tym właśnie przełomem, który umożliwił skonstruowanie teorii ewolucyjnych.

W nauce XVIII wieku pojawiła się po raz pierwszy myśl (co zawdzięczamy między innymi rodzącej się wówczas paleontologii), że istnieje wszystko to, co może istnieć, ale nie jednocześnie. Dzięki temu można było uznać, że gatunki mogą zniknąć i mogą się pojawiać, a byty istniejące posiadają zdolność doskonalenia się – dopuszczono więc postęp<sup>54</sup>. Klasyczny Ład został wówczas zastąpiony przez Historię („rzeczy mieszczą się w innej przestrzeni niż słowa”<sup>55</sup>, podczas gdy wcześniej im odpowiadały, znajdowały się na jednej płaszczyźnie). To przejście zdiagnozowane przez Foucaulta<sup>56</sup> odpowiada przejściu od statyki do dynamiki, które opisał Lovejoy. Krytykę zasad ciągłości i pełności podjęli w XVIII wieku Wolter i Samuel Johnson, wskazując na niekompletność łańcucha bytu, ale w naukach biologicznych przełom dokonywał się powoli<sup>57</sup>. Teorie quasi-ewolucjonistyczne pojawiły się około 1750 roku. Dopiero Lamarck<sup>58</sup> zamyka etap „nazywania tego, co widzialne”<sup>59</sup>, czyli historii naturalnej (z jej Ładem, ekwiwalencją, precyzyjną klasyfikacją, skończoną i doskonałą strukturą), otwierając zarazem wiek biologii. Czyni to słowem wstępnym do *Flory francuskiej*, w którym odróżnia ustalenie nazwy gatunku prostą metodą binarną (na zasadzie obecności bądź nieobecności określonych cech) od odnajdywania rzeczywistych relacji podobieństwa, uwzględniających „całościową budowę rodzajów”<sup>60</sup>.

Hipoteza wspólnego pochodzenia gatunków od pierwotnych przodków postawiona została przez redaktora *Encyklopedii* Denisa Diderota w 1749 i 1754 roku oraz przez przewodniczącego Pruskiej Królewskiej Akademii Nauk Pierre’a Maupertuisa w 1745 i 1751 roku<sup>61</sup>. Oświecenie antycypuje jednak myśl Darwina tylko w niewielkim stopniu, bowiem wierzono jeszcze wówczas w istnienie niezmienniej ludzkiej natury, odznaczającej się – jak newtonowski wszechświat – regularną organizacją i zadziwiającą prostotą<sup>62</sup>.

Dopiero u schyłku XVIII wieku kosmiczny porządek, który ujmowano dotąd jako nieskończoną statyczną różnorodność, zaczęto postrzegać jako proces narastania różnorodności. Jednak nie można było wówczas jeszcze mówić o ewolucjonizmie, jak przekonująco dowodzi Foucault<sup>63</sup>. Dla przykładu „ewolucjonizm”

<sup>54</sup> A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu...*, dz. cyt., s. 228-230.

<sup>55</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, dz. cyt., s. 209. Wyróżnienie M. Foucaulta

<sup>56</sup> Tamże, s. 198-199.

<sup>57</sup> A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu...*, dz. cyt., s. 236-238.

<sup>58</sup> Inna jest jego rola w wypadku samego ewolucjonizmu, o czym jeszcze powiemy.

<sup>59</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>60</sup> Tamże, s. 209.

<sup>61</sup> A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu...*, dz. cyt., s. 250.

<sup>62</sup> C. Geertz, *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka* [w:] tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, dz. cyt., s. 53.

<sup>63</sup> Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, dz. cyt., s. 141 i n.

Bonneta to nic innego, jak łańcuch bytów, które – owszem – postępują ku doskonałości (ku Bogu), ale jest to jedynie „stały i powszechny ruch raz na zawsze ustanowionej hierarchii”<sup>64</sup>. Jednak to właśnie we francuskim oświeceniu, nie zaś w nieco późniejszym – mającym również ewolucjonistyczny charakter – heglizmie, upatruje się narodzin nowoczesnej myśli ewolucjonistycznej, z którą polemizował Cyprian Norwid.

„Jednolitość ulega na początku XIX wieku rozbiciu z powodu wielkiego przewrotu w zachodniej *episteme*: odkryto wówczas historyczność właściwą naturze”<sup>65</sup>. Apostołem historyczności jest Georges Cuvier. Jego anatomia wprowadza dwie – radykalnie odmienne – formy ciągłości. Pierwsza z nich przypomina drabinę bytów – wszystko, co żyje, można uszeregować według malejącej złożoności funkcji (niewidzialna funkcja zastępuje widzialne podobieństwo). Druga natomiast tworzy „mikroserie”, ciągłości związane z konkretnymi narządami. Ostatecznie powstaje „przestrzeń bez żadnej zasadniczej ciągłości”.

Cuvier – mimo że jego poglądy na ewolucjonizm wydają się bardziej archaiczne od zapatrywań Erazma Darwina i Lamarcka, których ewolucjonizm w istocie jest pozorny, bowiem należy go wiązać z klasycznym ładem, ciągłością i progresywną gradacją – ostatecznie kończy epokę historii naturalnej. Francuski anatom wprowadza ową „radykalną nieciągłość” do klasycznego hierarchizowania stworzeń. Jego ustalenia umożliwiają „historię istoty żywej, jaką później napisze ewolucjonizm”. Historyczność staje się fundamentem istnienia natury i każdego organizmu<sup>66</sup>. Dopiero od Cuviera najistotniejsza staje się funkcja, czyli to, co niewidzialne. Wyłania się „życie – to, co w nim niedostrzegalne i czysto funkcjonalne – ustanawia zewnętrzną możliwość klasyfikacji”. Zamiast klasy (jednoznacznej, ostatecznej, unaoczniającej Ład) zaistniała możliwość zaklasyfikowania. Łańcuch bytów przestaje powoli obowiązywać. Niemal w tym samym momencie, w którym na scenę ludzkiej myśli wkracza ten nowy konstrukt – życie – pojawia się również naukowy ewolucjonizm.

W świetle tego, co powiedzieliśmy, można określić funkcjonowanie teorii ewolucji przed Lamarckiem i Darwinem jako swego rodzaju „ideę nieświadomą”. Fernand Braudel używa pojęcia „historii nieświadomej”<sup>67</sup> na określenie pewnych tendencji, które w bliskiej perspektywie pozostają niezauważone. To niewielkie, acz systematyczne przemiany, ujawniające się dopiero, gdy przy-

<sup>64</sup> Tamże, s. 142. Foucault pisze: „Tego typu system (...) nie jest zaczątkiem ewolucjonizmu, próbującym podważyć stary dogmat o stałości gatunków; to *taxinomia*, na dodatek obejmująca czas. Uogólniona klasyfikacja”. Należy jednak dodać, że wprowadzenie czasu do historii naturalnej jest istotnym krokiem ku nowoczesnej biologii, co Foucault w tym miejscu pomija.

<sup>65</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, dz. cyt., s. 330.

<sup>66</sup> Tamże, s. 249-250.

<sup>67</sup> Por. F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie [w:] tegoż, Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 67-69.



rzyimy im się z odpowiedniego dystansu. Francuski historyk używa tego terminu w kontekście uprawianej przez niego dyscypliny, ale podobny mechanizm zdaje się odnosić także do historii idei. Ewolucja pozostawała bowiem przez kilka stuleci czymś, co istniało niejako w potencji i musiało w końcu wyłonić się z dociekań filozofów i przyrodników.

Dziewiętnastowieczna nauka wydobyła na jaw to, co – zgodnie z koncepcją Kuhna<sup>68</sup> – musiały ukrywać wymyślne teorie, by przetrwać. Zmiana paradygmatu ze statycznego na dynamiczny była jednak nieunikniona, ówczesnych badań naukowców nie dało się bowiem przystosować do wciąż obowiązującego paradygmatu historii naturalnej. Człowiek został włączony w obręb świata natury, przestał sytuować się poza nim.

Cyprian Norwid obserwował najnowsze osiągnięcia naukowe z bliska, z jednego z najważniejszych centrów kultury europejskiej – Paryża (Londyn zresztą również odwiedził). Doniosłość ustaleń biologów, antropologów i socjologów nie mogła pozostać bez jego reakcji. Uderzyły one bowiem w samo centrum jego kreacjonistycznego światopoglądu. Odnosiły się one w równej mierze do człowieka (otwarcie), co do Boga (otwarcie bądź przez implikację) – dwóch najważniejszych przedmiotów refleksji autora *Pierścienia Wielkiej Damy*. Człowiek nie został strącony z piedestału, nie przestał zamykać „wielkiego łańcucha bytów” ziemskich. Stało się coś ważniejszego: sam piedestał przestał istnieć. Poeta tę przemianę dostrzegł, widział narodziny pozytywistycznego scjentyzmu, antropologicznego ewolucjonizmu oraz nowych nurtów w sztuce, m.in. parnasizmu i symbolizmu. Gdyby jego twórczość tych przemian nie odzwierciedlała, mielibyśmy do czynienia z większym paradoksem niż w sytuacji, w której kreacjonizm – co postaramy się pokazać – umożliwił powstanie w pełni nowoczesnego dzieła stanowiącego zapowiedź modernizmu w literaturze polskiej.

Przyjrzymy się dziełom Norwida będącym reakcją na teorię Karola Darwina. Należą do nich przede wszystkim poematy *Rzecz o wolności słowa* i *Assunta*, szkic *Fabulizm Darwina*, a także *Notatki z mitologii*. Uwagi na temat ewolucjonizmu pojawiają się również w licznych epistolach, *Notatkach etno-filologicznych*, wierszach (np. *Naturalizm*, *Waga*) i dramacie *Aktor*. Także utwory pozornie z ewolucjonizmem niezwiązane (np. *Milczenie*, *Tajemnica lorda Singelworth*) pragnąłbym ukazać tu w nowym, quasi-ewolucjonistycznym świetle.

Zanim przejdziemy do teorii Darwina, pragnę przyjrzeć się myśli Georga Wilhelma Hegla, z którą Norwida często łączono. Dzieło twórcy *Fenomenologii ducha* będzie dla nas interesujące pod kątem jego ewolucjonistycznej wymowy. Należy bowiem odpowiedzieć na pytanie, czy obraz ewolucjonizmu obecny

---

<sup>68</sup> Zob. T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, J. Nowotniak, Warszawa 2001.

w dziele autora *Quidama* zawdzięcza cokolwiek – tak ważnej dla romantyzmu i dla całej pierwszej połowy XIX wieku – myśli niemieckiego filozofa.

#### 4. Pierwsza połowa XIX wieku – Norwid a ewolucjonizm idealistyczny Hegla

*Dopiero od rewolucji i romantyzmu zaczęto odczuwać naturę człowieka i społeczeństwa jako rzeczywiście ewolucyjne i dynamiczne*<sup>69</sup>.

Arnold Hauser

*Dzieje powszechne to postęp w uświadamianiu wolności, postęp, który mamy poznać w jego konieczności*<sup>70</sup>.

Georg Wilhelm Hegel

Dla całości obrazu myśli ewolucjonistycznej należy odwołać się do tradycji romantycznej, mimo że w dysertacji skupiam się na drugiej połowie wieku XIX. Należy to uczynić z tego względu, że romantyzm był dla twórczości Cypriana Norwida punktem wyjścia i poeta niejednokrotnie sytuowany był (nie zawsze słusznie) na tle filozofii romantycznej.

Ewolucjonizmu drugiej połowy XIX wieku nie sposób zrozumieć i wyobrazić sobie bez dociekań wcześniejszych, preewolucjonistycznych<sup>71</sup>. Bez osiągnięć osiemnastowiecznej nauki i geologicznych odkryć z pierwszej połowy XIX stulecia teoria Darwina (tak jak intelektualizm Norwida) nie mogłaby się narodzić.

Romantyzm zastąpił dotychczasowy uniformacjonizm dywersyfikacją<sup>72</sup>. Zniknęła mianowicie niezmienna doskonałość, twórczość powoli przedstawiała być naśladowaniem, zaś – tak ważna dla późniejszego modernizmu – różnorodność zastąpiła dotychczasową pełnię. Z zasad pełni, ciągłości i hierarchii, które przez stulecia zdominowały europejską myśl, wyciągnięto odmienne – niż jeszcze w oświeceniu – wnioski. Friedrich Schiller opowiedział się za „tendencją do narastania różnorodności poprzez odwieczną zmianę”, a metafizykę Friedri-

<sup>69</sup> A. Hauser, dz. cyt., t. II, s. 135.

<sup>70</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, wstępem poprzedził T. Kroński, Warszawa 1958, t. I, s. 29.

<sup>71</sup> Przez termin ten rozumiemy wszelką refleksję ewolucjonistyczną bądź quasi-ewolucjonistyczną, która zaistniała przed pracami Darwina i Wallace'a. Dopiero dociekania Darwina i innych czynią z ewolucji istotną teorię naukową.

<sup>72</sup> A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu...*, dz. cyt., s. 274-277.

*Dalsza część książki dostępna w wersji  
pełnej.*

