

Heraklit – stoicy – Flammarion

O filozoficznych powinowactwach w twórczości Wincentego Korab-Brzozowskiego

Bartłomiej Borek*

DOI 10.24425/rl.2024.153185

ruch literacki • R. LXV • 2024 • z. 4 (385) PL • **filologia / filozofia / nowoczesność**

PL ISSN 0035-9602

Przekonanie, że twórczość Wincentego Korab-Brzozowskiego ufundowana jest na fundamentach filozoficznych nie powinno budzić wątpliwości. Problem tkwi w odkodowywaniu zintelektualizowanych proveniencji poszczególnych dzieł, w których te powinowactwa są dostrzegalne. Literacka spuścizna młodopolanina to pisarstwo erudycyjne, pełne odniesień do dawnych wierzeń, postaci, zdarzeń, a nawet obiektów architektonicznych z różnych mitologii czy cywilizacji. W prezentowanym szkicu zajmiemy się wybranymi problemami szkoły stoickiej, koncepcjami Heraklita i jońskich filozofów przyrody, a także bliskością myśli między poematem prozą pt. *Wśród gwiazd* a *Uranią* francuskiego astronoma i pisarza – Camille’a Flammariona. Warto przypomnieć na wstępie treści podstawowe, czyli periodyzację filozofii starożytnej Grecji. Zwykło się wyróżniać kilka jej okresów:

* Bartłomiej Borek – dr, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin. Autor ponad 30 artykułów naukowych opublikowanych w czasopismach z listy ministerialnej. ORCID: 0000-0002-7503-8703



Artykuł jest opublikowany w otwartym dostępie (open access) na warunkach licencji Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs (CC BY-NC-ND 4.0, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

1. presokratyczny: VIII/VII w. p.n.e. – I poł. V w. p.n.e. (filozofowie przyrody, m.in. Heraklit);
2. klasyczny: II poł. V w. p.n.e. i IV w. p.n.e. (tu: Platon, Arystoteles, Sokrates);
3. praktyczny/etyczny: III w. p.n.e. – pocz. n.e. (stoicyzm, epikureizm, sceptycyzm);
4. synkretystyczny/neoplatoński: pocz. n.e. – V w. n.e. (łączenie religii z filozofią)¹.

Interesującym nas czasem będzie przede wszystkim okres trzeci, zwany praktycznym albo etycznym. W tym okresie pojawiają się trzy główne szkoły filozoficzne i myśli – epikureizm, stoicyzm, sceptycyzm. Epikurejczycy nie zajmowali się tym, co boskie, uważali, że bogowie nie wtrącają się w życie ludzkie. Sceptycy byli filozofami, którzy wątpili we wszelkie tezy i unikali dogmatyzmu. Nie zastanawiali się nad boskim pierwiastkiem, a zatem nie stworzyli żadnej koncepcji Boga. Te dwa spojrzenia nie będą dla nas ważne – twórczość poety nie tylko nosi znamiona *sacrum*, ale ową świętością, w różnych jej kombinacjach, jest przepełniona. Jawi się zatem jako: teocentryczna, synkretyczna religijnie, ale jednocześnie niedogmatyczna i pozbawiona religijnej fasadowości. To pisarstwo docierające do prawdy o istnieniu na drodze kontaktu z pierwotnym, ponadreligijnym *sacrum*.

Intrygującym tematem refleksji będzie stoicyzm. Zwykło się wyróżniać jego trzy podstawowe fazy rozwojowe: wczesną, średnią i późną. Stoicyzm wczesny i średni mieszczą się w przywołanych na początku okresach, rodzący się zaś po nich neostoicyzm (pierwsze trzy stulecia n.e.) to czasy Seneki czy Marka Aureliusza (Cesarstwo Rzymskie).

Stoicy² krytykowali dualizm Platona i dualizm Arystotelesa, powracając do pewnych intuicji presokratyków. Skłaniali się więc do monizmu, przekonując, że istnieje jedna zasada i jeden świat, obok którego nie ma sensu szukać innego. Był to monizm o charakterze materialistycznym. Po idealistycznych systemach Platona i Arystotelesa następuje powrót do materializmu. Świat i Bóg są jednym według stoików. Bóg jest transcendentny, wewnątrzświatowy. Warto przypomnieć, że stoicy używali metafory Boga, który jest jak miód przenikający komórki plastra w ulu. Bóg w ich koncepcjach kosmologicznych

¹ Informacje na temat poszczególnych okresów podają za: H. Jakuszek, *Wprowadzenie*, [do:] tejże, *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej*, Lublin 2004, s. 10.

² Podają za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 313–436.

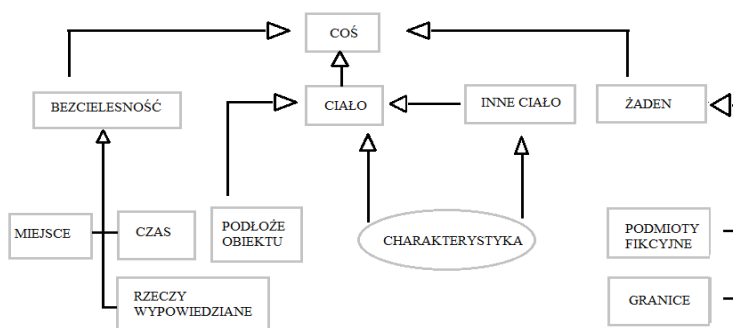
był immanentny, ale nie był Boskim Budowniczym, przenikał świat od wewnątrz. Co ważne, w tym czasie odżyło myślenie presokratyków nawiązujących do koncepcji Heraklita i jego *logosu* – rozumu kosmicznego, synonimu ładu kosmicznego, który u stoików utożsamiany będzie z kategorią Boga. Bóg w przekonaniu stoików był zatem materią, czymś cielesnym (można rozumieć ten wątek stoicki jako próbę materializacji myśli arystotelesowskiej). Nie odrzucili oni w pełni myśli Arystotelesa, lecz ją odpowiednio przekształcili do własnych potrzeb. Stoickim kryterium istnienia była prymarnie umiejętność aktywnego bycia/działania. W tych materialnych bytach (wliczano do nich paradoksalnie czas, miejsce i to, co istnieje przez słowo – rzeczy i pojęcia wypowiedalne) mieściły się dwa pierwiastki, o których już pisaliśmy: materia bierna i aktywna (*logos*). *Logos* pełnił funkcję ognistej duszy świata i w nim działał. Należy też zaakcentować, że stoicy rozróżniali od siebie materię bierną i aktywną. Materia bierna była według nich pozbawiona własności, zaś aktywna – rozumna (*logos*) i celowa. Aktywna materia, zwana *pneumą*, to w ich przekonaniu twórczy ogień.

Dziś nierzadko deprecjonuje się koncepty ontologiczne i kosmologiczne stoików. Dla prowadzonych tu badań natomiast warte są one umodelowania (choćby uproszczonego) i objaśnienia, gdyż w procesie analiz dzieł Brzozowskiego okazują się wyjątkowo przydatne.

Próbując wyjaśnić ontologiczny obraz świata, warto rozpocząć od prymarnego elementu teorii stoickiej. Będzie nim oczywiście **coś**. Owo enigmatycznie brzmiące **coś** to nic innego, jak najwyższy rodzaj ontologiczny – być czymś/istnieć jako coś konkretnego. Stoicy bez większych wątpliwości odrzucili fundament Platona o ideach i uniwersaliach, uznając je za *outina* (οὐτίνα), czyli „nie-coś”. Ale uszczegółowić należy fakt, że to, co nie miało swojego ciała, również istniało (*hyphestantai/ὑφεστάναι*) i było prawdziwe (*hyparchein/ὑπάρχειν*), mieszcząc się często w kategorii **bezcieleśności** (idee Platona chyba nie przypadły stoikom do gustu, gdyż nie zostały tu włączone). W owej kategorii mieściły się kolejno: **czas**, **miejsce** i **to, co wypowiedalne** – bez nich oddziaływanie ciał w świecie nie byłoby ani możliwe, ani zrozumiałe. I w tym miejscu model ontologiczny stoików komplikuje się i zaczyna wiązać z językiem (kwestiami językoznawczymi) oraz logiką. Asumptem staje się dla nich kategoria **innego ciała** i **żadnego**. Ale zacznijmy od **podłoża obiektu** i z niego wyprowadźmy kolejne podkategorie. Posłużmy się przykładem kota. W ontologii stoików kot to dwie składowe rzeczywistości: **podłoże obiektu** i **myśl/pojęcie**. W połączeniu te dwie składowe tworzyć będą kota – **ciało**, które dalej wiązać się będzie z **innym ciałem**, w którym kot może być też Puszkiem,

Tomem i bytem o innych imionach dla kota, czyli tzw. **ciałem referencyjnym**, a na ich **charakterystykę** składać się będą cechy ciała (ang. *disposed*) bez ciała (sic!) jako zwierzęcia, czyli np. samo: oddychanie, skakanie, bieganie, itd. oraz cechy prototypowe (ang. *qualified*), jak miauczenie, drapanie, futrzaność. Pojawi się także cecha kota jako tzw. *relatively disposed*, a zatem **relacje w polu** między kotem, a innymi bytami, np.: Puszek jest kotem Marka; Filemon jest ojcem Puszka. Kategoria **żadnego** związana będzie z **podmiotami fikcyjnymi** (jednorożce, centaury, anioły...) oraz ich **granicami** (przestrzeń *sacrum* i *profanum*), w których będą istnieć i je przekraczać na drodze transgresji.

Model ontologiczny³, który opisaliśmy powyżej, będzie prezentować się następująco:



Warto doprecyzować, że stoicy w swym ontologicznym wykładzie utrzymywali, że dusza (zwierzęca, ludzka i światowa) składa się z substancji podobnej do oddechu – *pneumy* (πνεῦμα). Stary Testament określał to zagadnienie pojęciem *ruah* (רוח). Według Chryzypa z Soloi dusza ludzka – będąc w nas częścią Boga – składa się z ośmiu odrębnych rodzajów *pneumy*. Są to kolejno: pięć zmysłów (wzrok, słuch, węch, smak, dotyk) odpowiedzialne za percepcję zmysłową; zdolność/władza reprodukcyjna; zdolność/władza mowy; centralna zdolność/władza rozkazująca (*hêgemonikon*/ ἡγεμονικόν).

Aby wyjaśnić strukturę duszy, stosowali stoicy kilka analogii. Twierdzili, że dusza jest jak ośmiornica, drzewo, źródło wody, a nawet pajęczyna. Analogie ośmiornicy, drzewa i źródła podkreślać miały jedność duszy i ideę, że poszczególne

³ Model ontologiczny wraz z opisem stworzony na podstawie prac: D. Baltzly, *Stoicism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2019, ed. E.N. Zalta; A. Long, D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, t. 1, Cambridge 1983.

gólne moce lub zdolności są zakorzenione lub wyrastają z *hêgemonikon* w sercu. Podobnie jak Arystoteles i Praksagoras z Kos, wierzyli, że ośrodek poznawczy znajduje się w klatce piersiowej, a nie w głowie.

Oprócz ośmiu części duszy, sam ludzki *hêgemonikon* charakteryzował się czterema podstawowymi władzami: przedstawieniem (*phantasia/φάντασις*), impulsem (*hormê/ὁρμή*), zgodą (*sugkatathesis/συγκατάθεσις*) i rozumem (*logos/λόγος*). Przy ich współwystępowaniu/dzianiu się, możliwe stawało się odbieranie rzeczywistości i jednocześnie jej kreowanie.

Przejdźmy do kosmologii stoików. Omawiając model kosmologiczny tych myślicieli, niezaprzeczalnie trzeba stwierdzić, że Cały **wszechświat**⁴ funkcjonował dla nich na zasadzie wielkiej, żywej istoty (*makroanthropos*)⁵. Sam zaś Bóg jest usytuowany w stosunku do kosmosu tak, jak siła życiowa zwierzęcia wobec jego ciała – ożywiając je, poruszając i kierując przez swoją wszechobecność. Stoicy z przekonaniem twierdzili, że wyłącznie ciała są zdolne do ruchu/spowodowania czegokolwiek, co potwierdza ten materialistyczny pogląd na kosmos, że kosmiczna siła życiowa musi być postrzegana jako coś cielesnego.

Zdaniem stoików we wszechświecie (a dokładniej – we **wszechświecie w ogniu, wszechświecie żywiołów i obecnym/doczesnym wszechświecie**) istnieje cykl niekończących się nawrotów, począwszy od stanu, w którym wszystko jest, poprzez generowanie żywiołów i stwarzania znanego nam świata, aż w końcu z powrotem „trwanie” dotrze do stanu czystego projektowanego ognia zwanego „Pożarem Świata”⁶.

Zawarta w teraźniejszym wszechświecie *pneuma* to uosobienie Boga, ducha, projektującego ogień, porządkującego **materię** (jedna z zasad wszechświata – jest nieuwarunkowana i bezwładna).

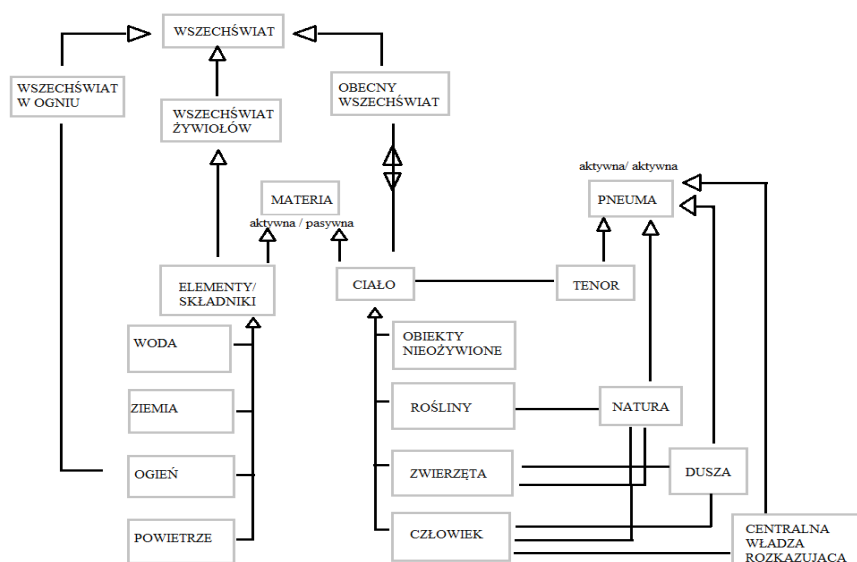
⁴ Poszczególne elementy modelu na potrzeby objaśnień zostaną wytluszczone w tekście głównym.

⁵ Spośród piszących o idei makroantroposa należy wspomnieć o Marianie Kurdziałku, który na podstawie *De mundi universitate* Bernardusa Silvestrisa przekonywał o wartości badań nad ideą makroantroposa. Zob. tegoż, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, „Roczniki Filozoficzne” 1971, nr 1. Katarzyna Kopias-Łokuciejewska, podkreślała, że makroantropos jest „wielkim człowiekiem, przez którego dochodzi się do wiedzy o bycie ludzkim” – tejże, *Koncepcja człowieka i jego miejsce we wszechświecie w doktrynach Paracelsusa i Boehme’a*, „Medycyna Nowożytna” 2001, nr 8/1, s. 19. Zob. M. Falk, *Mit psychologizmy w starożytnych Indiach*, przeł. I. Kania, Kraków 2011.

⁶ W języku angielskim przyjęło się użycie słowa *the conflagration*, oznaczającego pożogę.

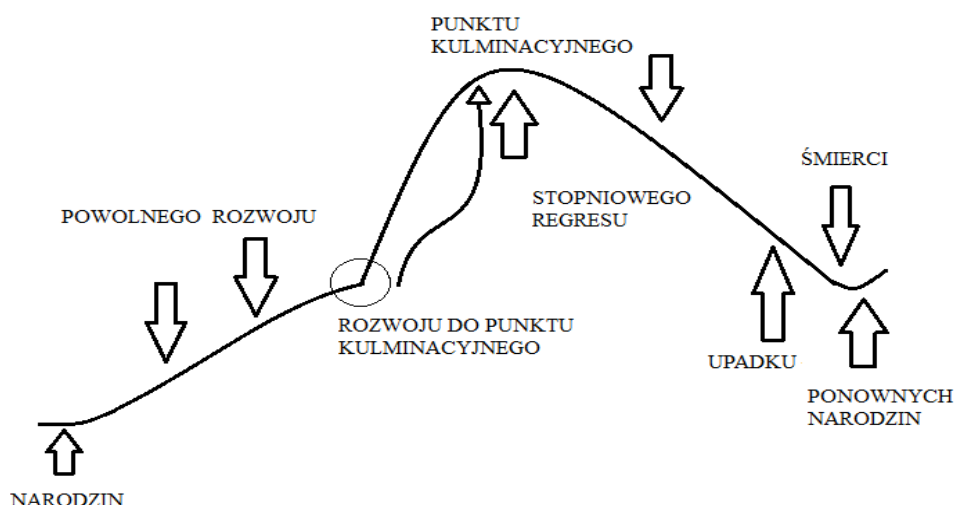
Tenor, natura, dusza, i centralna władza rozkazująca, będą w modelu ontologicznym stoików tymi elementami, które wynikają z *pneumy* na drodze gradacji. I tak: **tenor** utrzymuje istnienie przedmiotów nieożywionych; **natura** jest elementem nadającym życie roślinom; **dusza** przysposabia w życie zwierzęta, zaś **centralna władza rozkazująca/hêgemonikon** dotyczyć będzie istot rozumnych, jak człowiek. Zdaniem filozofów Portyku przemieszczanie się/ruch jest domeną duszy, dlatego rośliny nie mogą się poruszać, jak robią to zwierzęta czy ludzie. Poza tym, co oczywiste, każdy nosiciel składowej *pneumy* ma też **ciało**, które pozwala mu istnieć wokół i współistnieć z **żywiołami**, siłami kreującymi rzeczywistość na drodze aktu wolicjonalnego bytu nadrzędnego. Tak zaprezentowana sieć relacji pozwala nam, oczywiście w uproszczony sposób, zrozumieć spojrzenie tych myślicieli na rzeczywistość kosmiczną.

W tym miejscu możemy podjąć się próby rekonstrukcji modelu kosmologicznego myśli stoickiej⁷:



⁷ Model ontologiczny i jego opis został stworzony na podstawie prac: D. Baltzly, *Stoicism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2019, ed. E.N. Zalta; S. Bobizen, *Early Stoic Determinism*, „Presses Universitaires de France. Revue de Métaphysique et de Morale” 2005, nr 4, pp. 489–516.

Zdaniem filozofów stoickich, całe istnienie kosmosu (człowiek, zwierzęta, rośliny, najogólniej mówiąc, rzeczywistość postrzegalna) charakteryzuje się przez fakt, że ma swój indywidualny cykl życiowy podlegający mocy *logosu*. W tej rzeczywistości zachodzi proces, na który składają się takie oto momenty:



W przekonaniu stoików następuje niekończąca się, wiecznie powtarzająca rekurencja. Rozpoczyna się od stanu ognia (momentu narodzin), przez tworzenie i powolny rozwój żywiołów oraz tego, co widzimy, aż do możliwie najdoskonalszego stanu (punkt kulminacyjny). Następnie w równie powolnym procesie – prowadzącym do śmierci – trwanie kończy się w ogniu (idea pożaru świata). Ten stan, w metaforze feniksa, symbolizuje ponowne narodziny cywilizacji, dzielącej los poprzedniego świata. Problem pożaru świata zasadza się jednak niewyłącznie na samym zjawisku, a bytach, które w procesie uczestniczą, i pytaniu o ich ontologię – mianowicie kwestii czy kolejne światy będą repliką poprzednich (zob. idea wiecznego powrotu Nietzschego/palinogeneza światów)⁸, czy okażą się zupełnie różnymi światami. Na podstawie stoickich pism nie sposób udzielić dziś jednoznacznej odpowiedzi.

⁸ Zob. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998; G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2012.

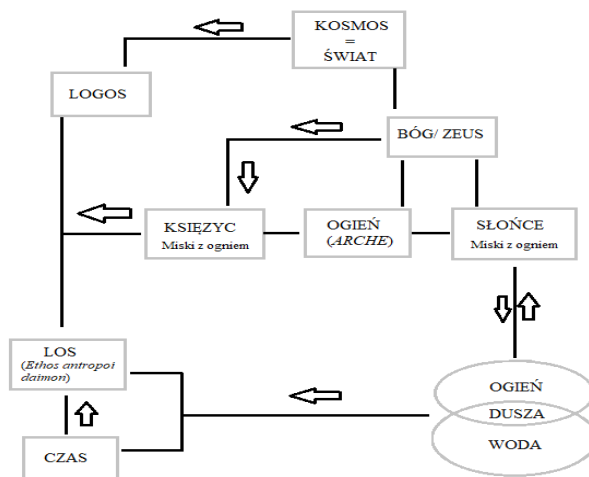
Z całą stanowczością warto jednak zaakcentować – w kontekście pisarstwa Korab-Brzozowskiego – ważność stoickiej idei oddzielania ciał od siebie na skutek aktywności *pneumy*, mającej zapobiegać temu, by wszystko się ze sobą połączyło w jeden, karykaturalny byt. Jest to o tyle intrygujące, że stoicy, podobnie do Arystotelesa, byli przeciwnikami idei pustki we wszechświecie. Ich zdaniem świat/kosmos miał kształt kulistego *plenum*, co wiązało się niezaprzeczalnie z późniejszą ideą Hermesa Trismegistosa o kulistości i doskonałości Absolutu⁹. Ich zdaniem *tó kenón ápeiron* (bezkresna pustka)¹⁰ rozciągała się dopiero gdzieś poza granicami wszechświata, nie będąc dla nich tak ważną.

Dla całościowego oglądu poglądów zebranych w triadzie filozoficznej: Heraklit – stoicy – Flammarion, brakuje jeszcze słowa o kosmologii tego drugiego. Mimo że Heraklit nie był wielkim entuzjastą astronomii, bez większych przeszkód możemy zrekonstruować jego model kosmologiczny, którego prymarną własnością będzie oczywiście **kosmos**. To właśnie Heraklit jako pierwszy w piśmiennictwie określił kosmos mianem **świata**. Utożsamiał ze sobą te pojęcia, które my dziś często rozdzielamy. Jego zdaniem wszystko podlega mocy **logosu**, a wszelka aktywność w świecie zależna jest od twórczej mocy **ognia-arche**, który pomieszczony przykładowo w **misach** pod takimi bytami jak **Słońce** czy **Księżyc**, podtrzymuje ich istnienie. Zdaniem filozofa od tych dwóch zależne były pory roku i inne zjawiska atmosferyczne. Kosmos ma jednak też swój materialny odpowiednik w postaci **Boga – Zeusa**, który dzierżąc w swej dłoni piorun warunkuje wybrane zjawiska przyrodnicze. Pojawiający się w świecie ludzie i byty z **duszą** mogą żyć dzięki temu fenomenowi, powstałemu na drodze zjednoczenia **ognia** i **wody**. Istnienie człowieka i bytu uwarunkowane jest od **czasu** i **losu**, które również się przenikają i determinują.

Spróbujmy wykonać kolejny model dla powyższych założeń:

⁹ Zob. A. Drozdek, *Bóg Platona*, „Studia Philosophiae Christianae” 1998, nr 2, s. 90; J.L. Borges, *Kula Pascala*, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, „Teksty” 1976, nr 2, s. 178. W odniesieniu do tej figury geometrycznej napisał Pascal o Bogu, iż istnienie Absolutu idealnie wyjaśnia porównanie do nieskończonej kuli, „której środek jest wszędzie, a powierzchnia nigdzie”.

¹⁰ O *tó kenón ápeiron* zob. J.P. Dumont, *The Atomists: Leucippus and Democritus*, Toronto 1999. Co ciekawe, stoicy odwoływali się do tego pojęcia w kontrze do atomistów. Interesującą pracę na ten temat napisał Pierre Hadot w książce *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius* – zawiera ona komentarze do stoickiej kosmologii, w której podważa się *tó kenón*.



Przechodząc do ostatniej składowej triady, zamieszczonej w tytule szkicu, czyli myśli Camille’a Flammariona, zarysujmy nieco problematyki *Wśród gwiazd* Korab-Brzozowskiego. Już od starożytności sny traktowano jako wyjątkowe narzędzia interpretacji ludzkich zachowań. We wspomnianym poemacie prozą – będącym nader ciekawą eksplikacją problemu, ukazana została fantasmagoryczna rzeczywistość, w której bohater doświadcza własnej sennej i niezrozumiałej w warstwie ontologicznej ewolucji.

Oniryczna topografia świata przedstawionego dzieła koresponduje z dyskusją na temat wyzbycia się wyższych uczuć przez człowieka. Bezimienny bohater dzieła Brzozowskiego prowadzi polemiczną rozmowę z Chimera, ukazującą mu wyższość rzeczywistości bez współczucia i miłości. Człowiek, jako uczestnik swego przeanielenia, namawiany jest do podjęcia deifikującego wysiłku, by pozostać w onirycznym raju, który kusić go będzie wieczną młodością. Żeby stać się jego doskonałą częścią, należy wyzbyć się ziemskiej pamięci i człowieczeństwa, dokonać dehumanizacji rozumianej na zasadzie odrzucenia ludzkiej fizjologii (przyjmowanie pokarmu czy popęd seksualny). Zawieszony w niebycie, na granicy życia i śmierci, bohater staje się składową alternatywnej rzeczywistości, z której wyjście okaże się możliwe dopiero w momencie przebudzenia – akcie niwelującym kosmiczne wyobrażenie.

Bohater-narrator zostaje umieszczony w nieokreślonym precyzyjnie czasie (czy też jego substytucie) i wątpliwej ontycznie przestrzeni. Otaczająca go niebieska poświata, bijąca z jego nagle wyrosłych skrzydeł, rozświetla miejsce

spowite mrokiem¹¹, dzięki czemu może on przyjrzeć się nieznanemu, alternatywnemu względem Ziemi obszarowi. Znajdując się w tak zaskakująco i przytłaczająco różnej lokacji od macierzystego otoczenia, decyduje się na odkrywanie jej kolejnych zakątków. Im dalej wiodą go jego ziemskie (jeszcze) nogi, tym bardziej zadziwia się nierzeczywistą rzeczywistością Gwiazdy. Doświadcza tu spotkania z zatrważającym bestiariusm¹², kopulacyjno-trawienym imaginariem, które nie przypomina swym kształtem ziemskiego stworzenia. Ewolucja tej niezdobytej przez ludzkość przestrzeni zaistniała i wciąż przebiega diametralnie różnie od tej, której efekty obserwował z braćmi na Ziemi. Zachwyt nad topografią, postrzeganą tu bezsprzecznie jako obszar nowej wrażliwości religijnej, nie ma końca, a towarzyszące zadziwieniu przerażenie, wynikające z przenikającej miejsce pustki i chłodu, stawia na drodze bezimiennego przewodniczki – Chimerę. Ta na wpół ludzka i zwierzęca *femme fatale*¹³ ma stać się dla mężczyzny ekwiwalentem dantejskiej Beatrycze¹⁴. Aby zrozumieć sens podróży bohatera poematu, należy podjąć się wstępnej próby wyjaśnienia tego, czym jest ewolucja. Wedle definicji leksyko-graficznej w znaczeniu podstawowym, najbardziej ogólnym, jest to „proces przeobrażeń, zmian, przechodzenia do stanów bardziej złożonych lub doskonalszych: wszelki rozwój”¹⁵. Sekundarnie, ewolucją nazwać należy „proces przekształcania się organizmów w zmiennych warunkach środowiska, polegający na powstawaniu i utrwalaniu się w ciągu pokoleń nowych, dziedzicznych cech przystosowawczych, różnicowaniu się populacji i wyodrębnianiu nowych gatunków, coraz liczniejszych, wyżej zorganizowanych

¹¹ Przerażenie bohatera nieznanym miejscem wynika nie tylko z nieznajomości tej przestrzeni, ale również z jego lęku przed ciemnością, co przywodzi na myśl motyw *pavor nocturnus*. Gdyby nie „elektryczny blask” własnych skrzydeł, przy pomocy której oswaja noc, to jego droga mogłaby zakończyć się już na samym początku. O *pavor nocturnus* zob. M. Podraza-Kwiatkowska, „Bacz, o człowiecze, co głęboka noc rzecze”. Z rozważań nad literackim doświadczeniem nocy, [w:] teże, *Labirynty – kładki – drogowaskazy. Szkice o literaturze od Wyspiańskiego do Gombrowicza*, Kraków 2011, s. 17.

¹² Zob. G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, przeł. C. Rowiński, Warszawa 1986, s. 82–83.

¹³ Zob. W. Gutowski, *Kobieta fatalna czy fatum natury?*, [w:] tegoż, *Nagie dusze i maski. O młodopolskich mitach miłości*, Kraków 1997, s. 53–54.

¹⁴ Zob. E. Borkowiak, *O światach bez miłości. Modernistyczne wizje literackie w dialogu z tradycją*, [w:] *Oblicza miłości. Studia literaturoznawcze*, red. K. Bałkowski, K. Maciąg, Lublin 2016, s. 83.

¹⁵ *Słownik języka polskiego*, hasło: *ewolucja*, red. M. Szymczak, t. 1, Warszawa 1988, s. 563.

i wyspecjalizowanych”¹⁶. Ale słowniki notują także inną definicję tego pojęcia, zakładając, że jest ona „procesem polegającym na rozwoju społeczeństwa od form prostszych do bardziej doskonałych i złożonych, zachodzącym stopniowo i powoli”¹⁷.

W dziele Brzozowskiego czytelnik doświadczy przede wszystkim przejawów procesu ewolucji w odniesieniu do biologii, jednak aspekt socjologiczny również nie zostanie pominięty, a nawet więcej, okaże się zaskakująco ważny dla interpretacji utworu. Biologiczny charakter zjawiska dotyczy zarówno bohatera, jak i krainy, do której bezimienny wędrowiec przybywa. Przemierzając wraz z bohaterem kolejne zakamarki kosmicznego świata, poznajemy go w wymiarze egzystencjalnym, obserwując reakcje na narzucone mu nowe miejsce bytu. Gwiazda, bo to ona stała się jego ezoterycznym domem, będąc zupełnie odmienną od zamieszkiwanej do tej pory planety, przeraziła go swym niejednoznacznym statusem ontycznym. Ta pozbawiona racjonalności przestrzeń to bez wątpienia świat przesiąknięty walką o byt; to świat dążący do bycia „wolnym wreszcie od swojej mgły”¹⁸, rozumianej tu jako dominacja pierwiastka tellurycznego nad uranicznym. Wszystko, co istnieje w tej zagadkowej, klaustrofobicznej, ambiwalentnej i symbolicznej strukturze kosmosu – postrzeganego w zespoleńiu z pierwotnym *sacrum* – dąży do wyzbycia z materii, przyobleczenie w którą równoważone jest z atrofią.

Cielesną ewolucję bohatera *Wśród gwiazd* inicjuje nagle wyrośnięcie skrzydeł z jego pleców: „sposzregłem, że miałem skrzydła. Ach! Skrzydła nadzwyczajne, jakich nigdy wymarzyć bym nie mógł, rzucały naokoło niebieskawy blask elektryczności”¹⁹. W trakcie wędrówki wyostają się również zmysły. Mężczyzna stwierdza z emfazą: „zmysły moje nie były już jedne i te same: nie widziałem, nie słyszałem już jak dawniej; organizm mój obdarzony był kilkoma nowymi władzami, szczególnie władzą magnetyczną”²⁰. Zmianie uległ także jego układ mięśniowy: „Muszkuły moje zachowywały się z przedziwną gibkością, czułem w swoich żyłach miodową słodycz”²¹, a utopijny charakter przekonań zaczął ujawniać się w wewnętrznym przeświadczeniu – również podlegającym metamorfozie – że wszystkie istnienia są w stanie się

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ W. Korab-Brzozowski, *Wśród gwiazd*, [w:] tegoż, *Utwory zebrane*, red. J. Grodzicka, oprac. M. Stala, Kraków 1980, s. 297.

¹⁹ Tenże, dz. cyt., s. 292.

²⁰ W. Korab-Brzozowski, dz. cyt., s. 293.

²¹ Tamże, 294.

porozumieć (telepatia), nawet te mówiące innym językiem: „zrozumiałem ich mowę [...], porozumienie natychmiastowe, jasność absolutna, uprzejmość wzruszająca łączyła nas wszystkich”²². Ostateczną formą przemiany, wskazującą na ukończenie przystosowawczego procesu, ma być akt „przesłonecznienia” – moment przyjęcia solarnej formy, ubogacającej fizycznie i psychicznie postać bohatera *Wśród gwiazd*.

Będąc już częściowo przystosowanym do życia na Gwieździe, w zgodzie z teorią adaptacjonizmu, bohater tego kosmicznego poematu wydaje się gotów do zmierzenia z Chimerą. Ich spotkanie przyjmuje niewątpliwie charakter inicjacyjny. Bezimienny dowiadyuje się od kobiety, że świat, w którym do tej pory istniał, został stworzony przez Boga, który „nie chciał, aby wtajemniczenie było natychmiastowe”²³. Ten niewątpliwie gnostyczny rys boskiej istoty wspierają także kolejne opisy, podkreślające dodatkowo degradacyjny aspekt cielesności: „Kiedy ciało twoje i kości były już łupem robaków, pierwiastek twój boski krążył w przestrzeni i zatrzymał się na tej Gwieździe”²⁴. Boski pierwiastek, iskra²⁵, będąc najbardziej istotną składową gnostycznego oglądu człowieka, funkcjonuje w tekście na zasadzie wskazówki wyjaśniającej antecedenje obecności męskiego przedstawiciela ludzkości na Gwieździe²⁶. Wspomnianym źródłem jest oczywiście ziemską śmierć bohatera. Doświadczenie końca egzystencji nie wiąże się tu wyłącznie z kodem figur biblijnych – niezaprzeczalne jest odniesienie do Apokalipsy św. Jana i Nowej Jeruzalem. Ważnymi elementami stylizacji biblijnej, nawiązującej do ostatniej z ksiąg Nowego Testamentu, są także motywy architektoniczne²⁷ czy inkrustowana kamieniami szlachetnymi topografia kosmicznej rzeczywistości. Wszystko to

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 296.

²⁴ Tamże.

²⁵ Zob. W. Gutowski, *Gnostyczne światy Młodej Polski. Prolegomena*, [w:] *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, red. B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz, Kraków 2012, s. 77.

²⁶ Poprzez opis tego miejsca możemy podjąć się próby lokacyjnego ukonkretyzowania bytowania Gwiazdy.

²⁷ O symbolice architektonicznej Zob. W. Gutowski, *Burzyciel świętyń i budowniczy nadgwiezdnych miast. O symbolice architektonicznej w twórczości Tadeusza Micińskiego*, [w:] tegoż, *Pasje wyobraźni. Szkice o literaturze romantyzmu i Młodej Polski*, Toruń 1991; M. Podraza-Kwiatkowska, *Symbol architektoniczny. Zejście w głąb. Martwa natura*, [w:] tejże, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski: teoria i praktyka*, Kraków 1975; E. Czaplewicz, *Architektoniczne wizje Prusa (państwa, człowieka i literatury)*, [w:] *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku. Prace poświęcone X Międzynarodowemu Kongresowi Slawistów w Sofii*, red. E. Czaplewicz, W. Grajewski, Wrocław 1988.

bezsprzecznie wskazuje na czerpanie przez Brzozowskiego z poetyki Świętego Miasta – Jeruzalem niebiańskiej. Doświadczenie to dotyczy również szerokiej perspektywy refleksji antropologicznej i aksjologicznej²⁸. Mężczyzna przez wyzbycie się elementu materialnego, jakim bez wątpienia jest ludzkie ciało, staje się uczestnikiem ostatecznej próby, zmierzającej do ewolucji w kosmicznym uniwersum. Jego nadrzędnym pragnieniem okazuje się chęć uzyskania odpowiedzi na pytania o sens: „Chcę wiedzieć wszystko, wszystko poznać, wszystko podziwiać”²⁹; „Dlaczego Bóg stworzył nas takimi?”³⁰. Udzielona na nie odpowiedź nie wydaje się zadowalać mężczyzny, rysuje się raczej jako skrajnie pesymistyczna. Chimera wyjawia smutną prawdę o istnieniu, iż „jest [ono] skutkiem przypadku”³¹. Ludzka egzystencja, naznaczona piętnem losowości, determinuje pytanie bezimiennego – poszukującego nieprzerwanie choćby drobinę sensu – o wybraństwo, gdyż zbyt trudno przyjąć mu fundamenty ontologicznych przekonań Chimery.

Jak powiada piękna przewodniczka, jego wybranie do poznania tego miejsca jest wynikiem ciągłych poszukiwań i chęci zrozumienia tajemnych prawidłowości, napędzających świat do trwania. Przez odznaczanie się tęsknotą za „eschatologicznym spotkaniem z Bogiem”³² bohater przypomina gnostyckiego pneumatyka, osobę predestynowaną do lepszego poznania w przeciwieństwie do kategorii hylików czy psychików³³. W czasie odsłaniania prawdy o nowym świecie bezimienny bohater poematu Brzozowskiego przeklina ziemski żywot: „O życie ziemskie, życie nikczemne i zabójcze, nienawidzę ciebie!”³⁴. Jego krytyce poddany zostaje sposób zdobywania pokarmu przez ludzi, powiązany z nieprzerwanym odbieraniem życia innym stworzeniom. Przekleństwo spada na ludzkość także z powodu ciągłego zatrutowania Ziemi, jak i dążenia do bogacenia się kosztem słabszych istnień. To zatem człowiek ma być przyczyną wszelkich cierpień na rodzimej planecie. Ta postawa bohatera *Wśród gwiazd* nie wzięła się jednak znikąd. Należy zauważyć,

²⁸ Zob. W. Gutowski, *Z próżni nieba ku religii życia*. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski, Kraków 2001, s. 318.

²⁹ W. Korab-Brzozowski, dz. cyt., s. 299.

³⁰ Tamże, 301.

³¹ Tamże, s. 301 (nawiasy kwadratowe moje).

³² W. Gutowski, *Gnostyczne światy Młodej Polski...*, dz. cyt., s. 60.

³³ Zob. J. Prokopiuk, *Trzy drogi gnozy*, [w:] *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Kraków 2000, s. 39.

³⁴ W. Korab-Brzozowski, dz. cyt., s. 298.

iż jest ona skutkiem wcześniejszych, perswazyjnych wypowiedzi charyzmatycznej Chimery. Dlatego ten modernistyczny buntownik – po usłyszeniu przewodniczki – zapragnął zmiany, metamorfozy o charakterze ewolucyjnym, mającej uczynić go lepszym niż był na Ziemi.

Próba, której poddał się śmiałek, okazuje się jednak zbyt trudną. Na jego drodze stanęły takie przeciwności, jak: niemożność spożywania płynnych i stałych pokarmów; zaniechanie uczuć – współczucia, empatii, a nade wszystko miłości. Nie był on w stanie przejść „próby świata tego”³⁵. Mimo że potrafił oprzeć się przerażeniu wpływającemu z obcowania z frenetycznymi wizjami mąk czy kontaktu z górą³⁶ szkieletów, usypaną z istnień przybyłych na Gwiazdę w identycznym celu³⁷. Nie zdołał wyzbyć się tego, co czyniło go człowiekiem. Ostatecznie upadł z powodu kobiety³⁸, która swym teatralnym cierpieniem wzbudziła jego uczucia do trwania przy ludzkich przyzwyczajeniach. Warto podkreślić, że analogiczna historia zdawała się mieć miejsce w Edenie, w którym to mężczyzna w poczuciu odpowiedzialności za swą wybrankę zdecydował się ją wesprzeć w grzesznym wyborze. W dziele Brzozowskiego bezimienny bohater, w wampirycznej ekstazie, napił swą krwią kochankę przykutą do skały. Pod jej cielesną powłoką okazała się skrywać Chimera – przewodniczka o rysach dezynwolturystki. Fałszywa kochanka-kusicielka, rozszarpując młodzieńcze ciało, przerwała drogę grzesznego mężczyzny do Absolutu. *Wśród gwiazd*, poemat będący reinterpretacją *Uranii*

³⁵ W. Korab-Brzozowski, dz. cyt., s. 300.

³⁶ Choć symbolika gór prymarnie konotuje świętość i nadzieję, w utworze Korab-Brzozowskiego przyjmuje odmienną semantykę. Góry nie mają w sobie nic z arka-dyjsko-sakralnego opisu *locus amoenus*, za to ewokują grozę, są przyczynkiem do wprowadzenia bohatera w sferę kataklizmów, dziejących się zarówno w ziemskim, jak i nowopoznanym świecie. Zaś tym, co najmocniej uniezwykła moment wędrówki, jest mistyczna cisza. To właśnie owa niezrozumiała „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża”, co ujął w aforystycznym wierszu Blaise Pascal. Zob. B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1989, s. 73.

³⁷ Opis umarłych, tych, którzy nie wykonali misji pozyskania *pleromy* – pełni, sygnalizuje niezwykle ważną dla epoki myśl nietzscheańskiego wiecznego powrotu. Na Gwiazdę trafić mogła tylko osoba predestynowana, wyłącznie ktoś obdarzony boskim pierwiastkiem. Zauważmy, że wszyscy wybrani polegli. Każdy z osobna zginął i stał się częścią usypanej ze szkieletów góry. Ich losy były identyczne, składały się na to następujące składowe: poznanie Chimery, wędrówka, zaś pielgrzymkę wieńczyła śmierć w ramionach kochanki. Możliwe, że ta alternatywna palingeneza światów jest obecna i w świecie przedstawionym poematu.

³⁸ Upadek mężczyzny, spowodowany aktywizmem kobiety, był znamiennym zjawiskiem poetyckim tego czasu, wynikającym z mizoginistycznego charakteru epoki.

Camille’a Flammariona³⁹, prezentuje nieznaną ziemskiemu człowiekowi przestrzeń. Różni się ona od znanego świata, a nawet układu planetarnego, będącego pojedynczym (jedną główną gwiazdą – Słońce). Układ Gwiazdy jest układem podwójnym. Obok naczelnego ciała niebieskiego znajduje się jego bliźniacza siostra, z którą razem tworzą symetrię – doskonałość, wskazującą na astrolatryjny⁴⁰ charakter opisu dziwnych obiektów. Bohater pytając Chimere – pełniącą rolę Flammarionowskiej Uranii – o odległość od Słońca, dowiaduje się, że dźwięki wychodzące z Ziemi potrzebowałyby „dwudziestu milionów ludzkich żywotów”⁴¹, aby dotrzeć do tej krainy. Taka nietypowa miara jest bez wątpienia bardzo sugestywną i nie pozostawia wątpliwości, że układ ten mieści się w tak bardzo odległej galaktyce, iż człowiek nie byłby w stanie nigdy się do niego dostać o własnych siłach – chyba że ktoś pokroju Chimery zechciałby mu w tym pomóc.

Świat ten, choć z pozoru zbudowany z podobnych materiałów (skał, kamieni szlachetnych), w rzeczywistości okazuje się miejscem przypominającym dekadenski, sztuczny raj bez roślinności i ekwiwalentów życia:

Żadnych drzew, ni roślin, ni ziemi – ale całe stopy drogocennych kamieni o różnych tysiącznych kształtach; góry jarzącego się kryształu [...]. Grunt składać się zdawał z grubej warstwy koralowego pyłu, zasianego tu i tam onyksami, sardonikami, chryzolitami, opalami i turkusami. Wielkie ściany, w sposób dziwaczny wykrojone, wznosiły się na nieprawdopodobną wysokość.⁴²

Choć barwy wymienionych tu kamieni szlachetnych w pierwszej kolejności sugerują obecność wspomnianego kodu biblijnego i sposoby prowadzenia deskrypcji Nowego Jeruzalem (Ap. 21,18–21), prawdopodobnie, ze względu na dobór rodzaju minerałów budujących przestrzeń poematu, trafniejsze wydaje się zestawienie ich ze słowami Gastona Bachelarda:

Gdy obłok kamienia nie jest tak łagodny, gdy kamień miota blaski, mamy do czynienia nie z udziałem nieba, lecz z udziałem gwiazd. Związek jest tak silny, że

³⁹ Jako pierwsza ten trop dostrzegła Małgorzata Okulicz-Kozaryn w artykule *W orbicie Flammariona. O poemacie prozą „Wśród gwiazd” Wincentego Korab-Brzozowskiego*, „Ruch Literacki” 2009, nr 1, s. 23.

⁴⁰ Astrolatria to sposób postrzegania gwiazd i innych ciał niebieskich, mający na celu podnieść ich rangę do obiektów czci religijnej.

⁴¹ W. Korab-Brzozowski, dz. cyt., s. 296.

⁴² Tamże, s. 292–293.

przy niektórych marzeniach niepodobna podziwiać diamentu, by od razu nie pomyśleć o nocy. W płaszczyźnie marzeń połyskliwość jest związana z mrokiem.⁴³

Zauważmy, że onyksy (czarne), sardoniki (kremowe), chryzolity (zielone), opale (kryształy fotoniczne, zmieniające barwę w zależności od kąta padania promieni słonecznych – przeważa barwa niebieska, zielona, złota) i turkusy (niebieskie/zielone) to barwy nocnego nieba. Czerń to przestrzeń, którą wypełniają migocące gwiazdy-minerały w barwach od złotego po niebieski. Innym tropem, wskazującym na obecność gwiazd w dziele, jest sam tytuł. Właśnie on obliguje nas do niełatwego zadania odnalezienia wielości gwiazd. Tytułowy przyimek „wśród”, łącząc się tu z rzeczownikiem „gwiazdy” w formie dopełniacza, używany jest do opisywania relacji przestrzennych, w których to najważniejszy okazuje się aspekt wielości; w utworze jednak gwiazd nie ma. Wokół widoczny jest wyłącznie mrok, który rozświetlają, poza skrzydłami mężczyzny, kamienie szlachetne. Próba przekonania, że tytuł powinno się odnosić do Gwiazdy i jej bliźniaczej siostry, wydaje się mało zasadna. Gdyby tytuł poematu miał dotyczyć dwóch ciał niebieskich, utwór powinien zostać nazwany *Pomiędzy/Między gwiazdami*. Słuszny wydaje się zatem wniosek, że tytułowymi gwiazdami są przede wszystkim kamienie szlachetne, imitujące niebiańskie rozbłyśki ciał niebieskich.

Im dłużej mężczyzna przebywa na Gwieździe, tym bardziej zadziwiające zjawiska zaczynają ukazywać się jego oczom. Nagle przychodzi mu doświadczyć pierwszych ruchów skalnych powierzchni. Z ich wnętrza wypęłzają nieznane mu do tej pory zwierzęce hybrydy: chimery, sfinksy, gryfony czy enigmatycznie brzmiące tragelafusy. Podlegające dynamicznej zmianie obszary tracą swą bytową tożsamość, a wedle synestezyjnego oglądu świata przestaczają się i łączą wzajemnie. Nieznane do tej pory stworzenia, mieszając się ze skałami, stają się przyczyną ambiwalentnych emocji bohatera: z jednej strony czuje on zachwyt, z drugiej zaś przejmują go i obezwładniają przeżenie⁴⁴. Wśród niezwykłych stworzeń dostrzega także bazyliuszki, których

⁴³ G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka*, przeł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, Warszawa 1975, s. 281–282.

⁴⁴ Obawy bohatera poematu są uzasadnione. Skalista materia, której wędrujący z Chimera nieprzerwanie doświadcza, symbolizuje ciężenie, to opór stawiany sensualizmowi mężczyzny w zetknięciu z grozą infernalnej przestrzeni. Skała nie jest nośnikiem życia, swą martwością jedynie współuczestniczy w bycie – służy temu, co w niej lub pod nią żyje – ale go nie tworzy. Ruch skalnych powierzchni, mimo że może się wydawać dynamiczny, w rzeczywistości jest ruchem wyłącznie w dół, pozbawionym witalizmu.

fioletowe barwy tworzą, w sposób silnie hypotypotyczny, jubilerską⁴⁵ oprawę tych ziem. Pod zwaliskami kryją się również siedliska wielu znanych mu z macierzystej planety zwierząt, są to jednak stworzenia, których ewolucja przebiegła odmiennie od tej na Ziemi:

ropuchy i kameleony, pająki barwy niebieskiej, ślimaki i żmije zielone, larwy białe i przezroczyste jak kryształ, stwory okrągłe jak pęcherze, płaskie jak klingi szpad, ostre jak piły. A wszystkie te cielska płonęły, otwierały paszcze szmaragdowe i ukazywały języki z rubinów; brzuchy świecące wydymały się, pazury wydłużały się, pierścienie wiły, milczące.⁴⁶

W trakcie peregrynacji bohater spotyka też stworzenia bliższe ludziom, zdające się przypominać mitologiczne najady⁴⁷: „kwiaty z metalu ogromne na kobiecych nogach, panny wodne, których skrzydła rozwinięte zdawały się być żaglami statków, a których ciała lśniły jak reje stalowe”⁴⁸. Opis wodnych panien bez wątpienia można odczytywać w zestawieniu z przywoływaną już *Uranią* Flammariona⁴⁹, w której to podobne stworzenia były tworem bezwzględnie żywym. Cechowały je delikatność i piękno, tymczasem istoty pióra Korab-Brzozowskiego charakteryzuje bytowa niejednorodność. Są one bytami na wpół żywymi, ich ciała w pewnym stopniu składają się z metalu. Znajomość *Uranii* podczas lektury *Wśród gwiazd* wydaje się niezbędną, bez niej nie sposób zrozumieć pewnych partii utworu – choćby zwrotu bezimiennego bohatera do Chimery, nazwanej przez niego „bratem”. Idea androginizmu – na co zdaje się wskazywać „braterski” zwrot – została zawarta również w *Uranii*⁵⁰, w której to zakochane w sobie stworzenia zamieniały się swymi ciałami⁵¹. Możliwe, że to kolejna intertekstualna gra Brzozowskiego z czytelnikiem, wskazująca na dodatkowe pokłady semantyczne tej językowej „niezręczności”.

Istnieje jeszcze jeden paralelny składnik poematu młodopolskiego poety względem powieści francuskiego literata-wizjonera. Rzecz tyczy się oczywiście interesującej nas tu ewolucji i upadku stworzenia, problemów podejmowanych zarówno przez *Uranie*, jak i *Chimerę*. Wypowiedzi obydwu zdają

⁴⁵ Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, dz. cyt., s. 242.

⁴⁶ W. Korab-Brzozowski, dz. cyt., s. 307.

⁴⁷ W mitologii greckiej nazwa rzecznych nimf.

⁴⁸ W. Korab-Brzozowski, dz. cyt., s. 293.

⁴⁹ C. Flammarion, *Urania*, przeł. S. Kramsztyk, Warszawa 1898, s. 16.

⁵⁰ Zob. M. Okulicz-Kozaryn, dz. cyt., s. 26.

⁵¹ C. Flammarion, dz. cyt., s. 26–27.

się dobitnie wskazywać na paralelny charakter aktu stworzenia. Młodopolska kochanka mówi:

W pierwszym okresie genezy ziemskiej, drzewa, rośliny i mięczaki bez głowy, głuche, nieme pozbawione płci, żywiły się tylko przez oddychanie... Sądzi się powszechnie, że kropla wody, gęstsza od środowiska, przebiła ciało jednego z owych mięczaków i że to było początkiem narządu trawienia, który miał potem tak nieszczęśliwie podzielać na ludzkość całą.⁵²

Młodopolska kochanka przekonuje:

Było to za czasów okresu pierwotnego genezy ziemskiej. Istniały już rośliny, a nawet rośliny wspaniałe, a w głębi mórz, zarówno jak na wybrzeżach, ukazywały się pierwsze zwierzęta, mięczaki bezgłowe, głuche i bezpłciowe. [...] Nieszczęście, fatalność spowodowała, że do ciała pierwszego mięczaka dostała się kropla wody, gęstsza, aniżeli środek otaczający. Wydała mu się dobrą. Dało to początek pierwszemu przewodowi pokarmowemu, który miał wyrzucić wpływ tak nieszczęsny na cały świat zwierzęcy, a następnie i na samą ludzkość. Pierwszym mordercą był mięczak, który jadł.⁵³

Małgorzata Okulicz-Kozaryn sugeruje, że poeta stworzył dzieło będące ironiczną odpowiedzią na powieść Flammariona. Trudno jednak zgodzić się z poglądem, jakoby poemat Brzozowskiego był wyłącznie pastiszem kosmogonii francuskiego pisarza. Nie ma pewności (brak na to jakichkolwiek dowodów), by dla młodopolanina słowa naukowca – w końcu autor *Uranii* był astronomem – nie wydały się zasadną hipotezą (a było ich niemało w tym czasie) początku życia na Ziemi. Przypomnieć należy, że lata 1900–1920 to okres fascynacji wspominaną już szkołą astralistyczną. To także okres, w którym *Urania* na nowo stała się ważnym dziełem. Zauważmy, że zacytowane partie utworów są wręcz identyczne. Nie ma więc możliwości, by autor *Pragnienia* nie znał i nie czerpał z astronomicznej powieści badacza kosmosu. Gdyby francuskojęzyczny modernista chciał skrytykować poglądy Francuza, to zapewne w młodopolskim tekście udałooby się odnaleźć więcej fragmentów świadczących o traktowaniu bezimiennego bohatera z „parodyjnym szyderstwem”⁵⁴, a tych po prostu brak.

⁵² W. Korab-Brzozowski, dz. cyt., s. 301.

⁵³ C. Flammarion, dz. cyt., s. 177.

⁵⁴ Zob. M. Okulicz-Kozaryn, dz. cyt., s. 31.

Zastanawiająca wydaje się też pewna prawidłowość: wstępne ustalenia ewolucyjne życia na Ziemi w obu dziełach są zaskakująco zbieżne, a skoro tak, to dostrzeżenie w nich pastiszu wydaje się mało prawdopodobne, ponieważ Flammarion swój utwór traktował poważnie, nie było w nim elementu przesmiewczości. Oczywiście nie ma sensu przekonywać, iż gdzieś w przestrzeni kosmicznej istnieje świat opisany w poemacie. Przyjęto raczej twierdzić, że dziewiętnastowieczne przekonania, dotyczące początków Ziemi, były ekscentryczne i niewiarygodne, a ich twórcy często przyjmowali postawy propagatorów tychże idei. Przykładowo z dzieł Edgara Allana Poeego dowiedzieć się można, że żyjemy wewnątrz Ziemi, a nie na jej powierzchni. Katastroficzne nastroje, które sprzyjały takim opisom, wpływały też na zafascynowanie ówczesnych końcem świata. Te obawy ludzkości bez wątpienia potwierdzają słowa Chimery, która nazwała Ziemię „chwiejącym się globem”⁵⁵.

Powróćmy jeszcze do Gwiazdy, gdyż problem przyjmowania teorii Flammariona za możliwą musi pozostać nierozstrzygnięty. Niestety, jest to jedyny utwór Brzozowskiego nawiązujący do *Uranii*. Nie powrócił on już nigdy do tematu genezyjskiego, dlatego jednoznacznego sądu nie sposób wyrazić.

Świat bohatera poematu *Wśród gwiazd* jest usytuowany, jak przekonuje Chimera, w niewielkiej odległości od konstelacji Herkulesa. Natomiast podwójnej gwiazdzie, zamieszkiwanej przez zielonooką, znacznie bliżej do Plejad, które to od antyku były ważne dla obserwatorów nieba. Ponoć stamtąd przybyli pierwsi bogowie, na co wskazują liczne mitologie, choćby starożytnej Sumerii. Przemierzając ten swoisty raj, nie sposób też odnaleźć ukonstytuowanego ekwiwalentu utraconego przez człowieka ogrodu Eden, mianowicie Drzewa Poznania. Jego odpowiednikiem w dziele zdaje się niekonsystencjalne uczucie miłości. Wyzbycie się tego afektu powodować ma ciągłość ewolucji, zaś przyjęcie równoznaczne być może z upadkiem – tożsame z pierwszym grzechem człowieka w kosmicznym, sztucznym raju. Chimera, obwieszcza młodzieńcowi kategoryczny zakaz miłości. Miłosne doznania, będąc nerozerwalnie związane z aktem twórczym, mogłyby spowodować gniew Boga, dlatego należy je odrzucić. Twórcą wszechświata, w którym „wszystko jest milczące”⁵⁶ i dominuje uczucie numinotyczne, może być wyłącznie *Deus Absconditus*, gdyż to właśnie on nie pozostawia człowiekowi żadnych

⁵⁵ W. Korab-Brzozowski, dz. cyt., s. 295.

⁵⁶ Tamże, s. 297.

wskazówek, co do stania się boską istotą. Niestety, jak już to wcześniej wyeksplikowaliśmy, ziemskie nawyki nie opuściły wędrowca i musiał on ponieść karę. Źródła tej psychokosmicznej katastrofy bohatera należy upatrywać – co wydaje się słuszne – w nieosiągnięciu gnozy.

Finalizując rozważania na temat jednego prozatorskiego dzieła poety, warto zaakcentować klamrowy charakter dzieła, wskazujący na senny wymiar wędrówki. Chimera, rozpoczynając rozmowę ze swym podopiecznym, zwraca się do niego słowami: „wszystko, co było dla ciebie wprzód snem niemożliwym, szaleństwem, staje się rzeczywistością”⁵⁷. Poemat wieńczy passus: „Trwoga i ból obudziły mię. Uczyniłem wysiłek i... odpędzam Tygrettę, moją ulubioną kocicę, która, przypadłszy do mojej piersi, darła mię przyjaznymi pazurkami”⁵⁸. Miłosna apokalipsa głównego bohatera okazuje się jego upadkiem – jak to ujął Hugo Friedrich – w „pustą idealność”⁵⁹, w której czyny całości stworzenia są wysoce wątpliwe moralnie. Najwyższy stopień tragizmu jednostki doświadczany jest przez nią w chwili zrozumienia, że znajduje się między Ziemią – symbolizującą tęsknoty za człowieczeństwem – a Gwiazdą, sugerującą pęd ku Transcendencji (*élan transcendantal*). Kulminacją dramatu bohatera staje się świadomość niemożności poznania i zatrzymania obu światów. Niezwykłość porażki-śmierci bohatera dowodzi jednak jego niezgody na istnienie przestrzeni bez miłości, zakończenie gwiazdnej pielgrzymki należałoby zatem odczytywać nie w kategoriach upadku, lecz – posługując się znaczącą dla Młodej Polski nomenklaturą – wzlotu, swoistą *felix culpa*⁶⁰. Najważniejsze w życiu bohatera imponderabilia (przede wszystkim miłość i empatia), którym nie jest w stanie zaprzeczyć, przyczyniają się do *quasi-przegranej*. Ideowy wymiar utworu nasuwać będzie czytelnikowi myśl, iż światy bez miłości są światami martwymi, od których – jak przestrzega bohater najgłośniejszego z dzieł Tadeusza Micińskiego – powinno się uciekać⁶¹.

⁵⁷ Tamże, s. 295.

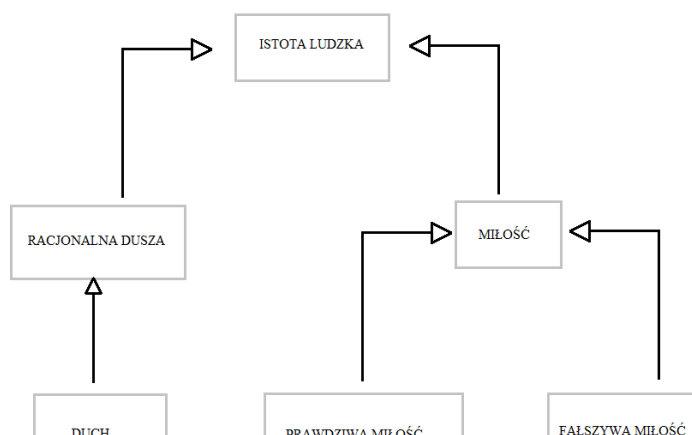
⁵⁸ Tamże, s. 308.

⁵⁹ Zob. H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*, przeł. E. Feliksiak, Warszawa 1978, s. 75.

⁶⁰ Zob. J. Ławski, *Wyobrażenia lucyferyczne. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego „Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni”*, Białystok 1995, s. 81.

⁶¹ Zob. T. Miciński, *Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni. Poemat*, [w:] tegoż, *Poematy prozą*, oprac. W. Gutowski, Kraków 1985, s. 73.

Gdyby zechcieć nazwać Korab-Brzozowskiego etykiem, należałoby powiedzieć, że jego twórczość czyni go wiernym systemowi obiektywistyczno-antynaturalistyczno-nominalistycznemu, a zatem jego spojrzenie nie wpisuje się w lepiej znane modele etyczne wielkich filozofów. Są jednak przynajmniej dwa sposoby etycznego postrzegania, które wyjątkowo zgrabnie wpisują się w twórczość poety. Spośród nich na uwagę zasługuje przede wszystkim etyka miłości Marsilio Ficino (1433–1499)⁶², której model przedstawia poniższy rysunek:



Bohater poematu, jako **racjonalna dusza**, zostaje przeniesiony w odległe regiony i doświadcza własnego **ducha**. W zetknięciu z duchowym bytem, czuje się kimś więcej niżli dotąd. Jako ten, który pokonuje ludzkie słabości, ma wyzbyć się **miłości**⁶³. Problem w tym, że miłość jest kluczowym składnikiem człowieczeństwa. Sposób, w jaki człowiek cieszy się pięknem, pozwala mu doświadczyć **fałszywej** lub **prawdziwej miłości**, co zależne ma być od kontroli nad stanem oczarowania pięknem. Ficino przekonywał:

⁶² Informacje o filozofii Ficino podają m.in. za: <https://plato.stanford.edu/entries/ficino/> [data dostępu: 11.09.2023]. Drugim modelem będzie etyka Bernardino Telesio, niemniej ten model lepiej wpisuje się w cykle poetyckie Korab-Brzozowskiego niż w zaprezentowany poemat.

⁶³ Intrygującym przykładem miłości, której realizacja pasuje do modelu Ficino, będzie uczucie opisane w *Mimie IX*. To tu zakochana w niewolniku pani w miłosnym afekcie opowiada o uczuciu do zbiegłego niewolnika.

Wspaniałość najwyższego dobra odbija się w rzeczach indywidualnych i tam, gdzie jaśniej bardziej stosownie, tam szczególnie przyciąga wzrok, pobudza uwagę, chwyta i zajmuje go, gdy się zbliża, i zmusza go zarówno do czczenia takiej wspaniałości, jak boskość przewyższająca wszystkie inne, jak i do dążenia do niczego innego, jak tylko do odrzucenia swojej dawnej natury i stania się samym tym blaskiem.⁶⁴

Właśnie to zajmuje bezimiennego bohatera *Wśród gwiazd*. Oszołomiony Chimera ulega złudzeniu. Nie potrafi odróżnić **prawdziwej miłości** od omamu. Niemniej według Ficino – jak i samego Korab-Brzozowskiego – wszystkie te elementy prowadzą do stania się świadomą, doskonałą **jednostką ludzką**. Dopiero w niezgodzie na światy bez miłości można stać się w pełni człowiekiem.

Sen, któremu ulega mężczyzna, jest bez wątpienia kluczem do interpretacji dzieła. Temu niezwykłemu buntownikowi przyszło zmierzyć się z edeniczno-infernalną przestrzenią, wskazującą na wyraźny motyw nieba-grobu, w którym mieszają się atrybuty symboliki uranicznej z projekcją kosmosu-otchłani. Można dodać jeszcze jedną myśl: bunt tej jednostki jest antytetyczny względem świata Chimery i Boga Ukrytego, w którym panuje bezład, chaos i pustka. Bezimienny, jak już to mogliśmy zauważyć, nie godzi się na światy nieuporządkowane, w których hierarchia wartości jest antyhierarchią. Dąży on do przywrócenia ładu i harmonii sfer⁶⁵. Wymaga od Kosmosu, by ten zrealizował zasadę *coincidentia oppositorum* i zjednoczył w sobie przeciwieństwa, ponieważ prawdziwa pełnia nastąpić może tylko wtedy, gdy „rzeczy przeciwstawne łączą się, a z różniących się od siebie powstaje najcudowniejsza harmonia i wszystko powstaje przez walkę”⁶⁶. Walka bezimiennego bohatera *Wśród gwiazd* ze swymi słabościami nasuwa również pytanie o ontologiczny status marzeń mężczyzny. O to, czy przenoszą go z więżącego piekła do nieznanых obszarów wtajemniczeń i doświadczenia hierofanii, czy wręcz przeciwnie – wyjmują go z infernalnego obszaru życia i wrzucają w próżnię.

Co ważne, natura, która w epoce Młodej Polski była źródłem wzniosłych przeżyć, duchowego wyciszenia, tu okazała się przyczyną eschatologicznych

⁶⁴ M. Allen, J. Hankins, *Marsilio Ficino. Platonic Theology*, Vol. 6: Books XVII–XVIII, Cambridge, 2001, pp. 222–223, tłum. własne.

⁶⁵ Więcej na temat tej starożytnej koncepcji zob. M. Konik, *Starożytne źródła koncepcji harmonii sfer*, „Pro Musica Sacra” 2012, nr 10, s. 69–88.

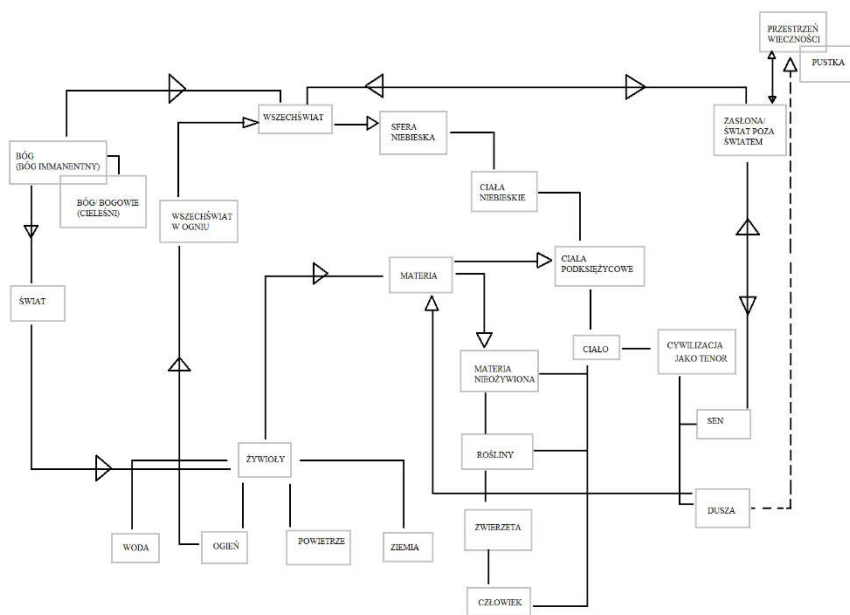
⁶⁶ G. Reale, dz. cyt., s. 96.

niepewności i nieskutecznego przybliżania do *sacrum*. Została niezaprzeczalnie zakłócona dysonansem istniejącego w ontosie – w tej na pozór doskonałej sakroprzestrzeni – zła. Zatem usprawiedliwione staje się przekonanie, iż świat przyrody przywodzi swym trwaniem aspekt dionizyjski, charakteryzowany przez chaos, ambiwalencję, dysonans i nieprzerwany bój eliminujących się istnień – batalię pozbawioną wyższego celu, poza koniecznością przetrwania gatunku.

Po przedstawieniu problemu, którego analiza raczej nawarstwiła pytań i wątpliwości, szczególnie, co do kondycji młodopolskiego gnoseologa w *mare tenebrarum*, uprawnionym wydaje się również postawienie tezy o uczestnictwie bezimiennego w przywoływanym już wcześniej misterium *tremendum et fascinatum*. Człowiek stanie się zatem polem walki, zaś jego wnętrze jawić się będzie jako przestrzeń ścierających, odwiecznych potęg kosmicznych objawiających jakości metafizyczne w świecie.

Na koniec warto podjąć wysiłek umodelowania kosmologicznego i ontologicznego obrazu świata, wynikającego z tego, co mieści się w literackiej spuściźnie autora *Wśród gwiazd*. Zwizualizowane w postaci schematów elementy świata przedstawionego pozwolą dodatkowo na konkluzje, co do zbieżności i różnic między myślą prezentowanych systemów filozoficznych.

MODEL KOSMOLOGICZNEGO OBRAZU ŚWIATA
NA PODSTAWIE DZIEŁ WINCENTEGO KORAB-BRZOSOWSKIEGO:



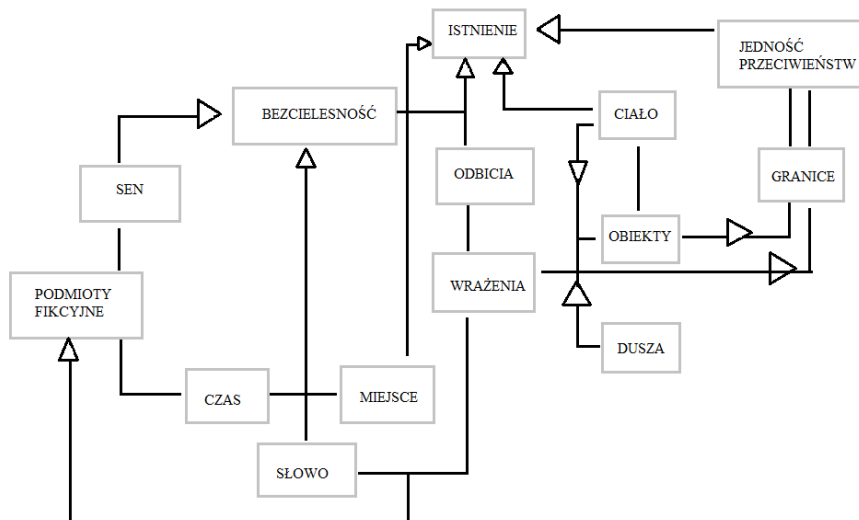
Centrum kosmologii Korab-Brzozowskiego będzie oczywiście – co nie zaskakuje i nie różni się od postrzegania świata przez stoików – **wszechświat**. Świat istnieć będzie tu na zasadzie żywej istoty (makroantropos), która przysłuchiwać się będzie działaniom podmiotu lirycznego – *Domus aurea* X. **Bóg immanentny** przypominać będzie Boga stoików, będącego przede wszystkim siłą sprawczą świata – jego duszą, energią. Ale nie będzie to wyłącznie jedyna boska siła we wszechświecie i **świecie** – w którym pojawiają się też rozliczne bóstwa konkretnych systemów religijnych i cywilizacji (*Odkupienie, Maki, I ciepły jeszcze, purpurowy sznur*). Konkretnymi komponentami wszechświata będą kolejno: **sfera niebieska** (orbity z *Symboli XXI*; firmament z *Domus aurea III, Węglem smutku i zgryzoty II*), **ciała niebieskie** (księżyc z utworu *Powinowactwa cieni i kwiatów o zmierzchu*; słońce z *Epilogu do Mimów*, cyklu *Epopeja, czy Zachwycenia*; gwiazdy z *Wśród gwiazd, Zamierania czy Ciem*; zorze z *Symboli IX*; planety z *Domus aurea VIII*) i to, czemu bliżej już do świata ziemskiego, czyli **ciała podksiężycowe**⁶⁷ (związane z całym stworzeniem na ziemi), znajdujące się pod sferą niebieską, będące owocem milionów lat działania procesów geologicznych i ewolucyjnych (ziemia – *Samotna*, kamienie szlachetne – *Wśród gwiazd* i całe bogactwo istnienia na Ziemi)⁶⁸. Świat Wincentego Brzozowskiego przepełniony jest – co wiąże go ze stoikami – **ogniem** (cykl *Domus aurea, Tarcza Achillesa* czy choćby *Miecz*), lecz nie ogniem niszczącym, to kolejny przejaw boskości w świecie, która wiąże świat z **wszechświatem w ogniu**. Tworzące ten świat żywioły – **woda, ziemia, powietrze i ogień** – będą składnikami **materii, nieożywionej**. W kategorii materii mieścić się będą oczywiście **rośliny** (rozliczne przykłady, jak: lilie, róże, asfodele, bzy, fiołki, anemony i in.), **zwierzęta** (np. ropuchy, kameleony i żmije z *Wśród gwiazd* czy świerszcze z *Oschłości*) oraz **ludzie** – byty mające **ciało** (powiązane z kategorią ciał podksiężycowych). Siłą, która podtrzymywać będzie istnienie tych bytów, będzie także **tenor**. W tym przypadku rolę tenora przejmie przede wszystkim cywilizacja, w której pomieści się rozum i świadomość, co emanować będzie w kierunku **duszy** – twórczej energii wszechświata, należącej do żywych tworów (*Domus aurea II, Węglem smutku i zgryzoty XX*, dusza jako śpiew gwiazd z utworu *Miłość pragnę miłować...*).

⁶⁷ Przypisuję tę kategorię kosmologiczną do modelu Korab-Brzozowskiego, ponieważ pozwala ona zespolic świat ziemski z nadziemskim. Wydaje się pomostem między tym, co mieści się w sferze *sacrum*, a tym, co decydować będzie o *profanum*.

⁶⁸ Warto w tym miejscu przywołać myśli filozofa Jana Filipona, zob. Ch. Wildberg, *John Philoponus*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, 2021, wyd. online [data dostępu: 12.07.2023. <https://plato.stanford.edu/entries/philoponus/>].

Kiedy już dany był uświadomił sobie możliwości kreacyjne duszy, dostępne okazało się dostrzeżenie i przekroczenie **zasłony** (*Nad morzem o zmierzchu, Zamieranie, Sic transit, [Zamieranie]*), a także doświadczenie **przestrzeni wieczności** (*Symbole VII, Domus aurea X*) z jej przerażającym i niemożliwym do całościowego opisu aspektem **pustki** (*Symbole VII, Węgłem smutku i zgryzoty IX*).

MODEL ONTOLOGICZNEGO OBRAZU ŚWIATA NA PODSTAWIE DZIEŁ WINCENTEGO KORAB-BRZozOWSKIEGO:



Początkiem objaśniania modelu ontologicznego obrazu świata Korab-Brzozowskiego będzie **istnienie**, które u stoików określane jest przez **coś**. Podczas prowadzonych analiz odniosłem wrażenie, że będzie to bardziej adekwatne określenie, gdyż sugeruje i wiąże się z trwaniem, które bliskie jest koncepcji Bergsona o czasie i bycie. Rzeczywistość poetycka autora *Skargi* bezwzględnie istnieje. Nie można pominąć w niej jednak także istnień **bezcielesnych**, na które składać się będą: **czas, miejsca, słowa** (byty, które nie istnieją fizycznie, jakkolwiek są – lęki, uczucia, marzenia i in.). To podkategorie, bez których nie byłoby możliwe zespolenie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości tworzących węzeł przemienności w świecie. W przeciwieństwie do modelu stoików, nie wydaje się konieczne wkomponowywanie kategorii: innego ciała, żadnego, ani podłoża obiektu, wyróżnianych przez cechy prototypowe, dystynktywne i szczegółowe. Wynika to z faktu, że poezja młodopolanina jest silnie zmetaforyzowana, wskutek czego określana

jako nadająca cechy i łącząca **obiekty**, które podlegają idei ***coincidentia oppositorum*** (*Przeciwieństwa*), a w tej sytuacji o stałe cechy ciężko. Nie uwzględniłem też szeroko rozumianego pojęcia **charakterystyki**, gdyż jej funkcje przejmą tu: wspomniana **jedność przeciwieństw**, **wrażenia** (*Na zawrocie, Nietoperz, Wiosna*), gdy podmiot liryczny obserwuje cień, czy w *Błędzie*, którego senna rzeczywistość zwodzi zmysły), **granice** (sfera *sacrum* i *profanum*). To w ich obrębie znajdować się będą cechy i funkcje przedmiotów/zjawisk. Ciekawym elementem ontologii Brzozowskiego będą zjawiska katoptryczne, oznaczane tu jako **odbicia** (*Inwokacja do muz, Domus aurea XI, W odbiciu wód, Wiosna*) pozostające jednocześnie w korelacji z wrażeniami, granicami i jednością przeciwieństw. Wszelkie składowe świata, których znaczenia zacierają się w onirycznych pejzażach, zyskują zaskakujące cechy i znikają w chwilach przebudzenia, funkcjonować będą w kategoriach **podmiotów fikcyjnych** (nimfy z *Centaury* czy tytułowy bohater tego dzieła, gryf z *Domus aurea VIII*, Chimera i bazyliuszki z *Wśród gwiazd*) oraz **snów** (*Symbole X, Centaur*).

Bartłomiej Borek

Faculty of Languages, Literatures and Cultures,
Maria Curie-Skłodowska University, Lublin

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-7503-8703](https://orcid.org/0000-0002-7503-8703)

Heraclitus – The Stoics – Flammarion: Philosophical affinities in the works of Wincenty Korab-Brzozowski

Summary

The aim of this article is to make out the most adequate intellectual reference frame for the work and thought of Wincenty Korab-Brzozowski and identify in each case the nature of his dependence or affinity. The points of reference are as follows: the natural philosophers of the Ionian school (the cyclical view of time and history, reality is shaped by the elements, the interaction of matter in the world of spirit), the Stoics (theory of being), Heraclitus of Ephesus (the concept of Logos, metaphysics and cosmology), and Camille Flammarion (extra-terrestrial life).

Key words

Polish literature of the early 20th century – Modernist avant-garde – bohemianism – poetry and philosophy – Wincenty Korab-Brzozowski (1877–1941)

Słowa kluczowe

Wincenty Korab-Brzozowski, filozofia, poezja

Bibliografia

- Allen Michael, Hankins James, 2001, *Marsilio Ficino. Platonic Theology*, Vol. 6: Books XVII–XVIII, Cambridge: Harvard University Press.
- Bachelard Gaston, 1975, *Wyobrażenia poetycka*, przeł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, Warszawa: PIW.
- Baltzly Dirk, 2019, *Stoicism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Spring: Stanford University.
- Anthony Long, David Sedley, 1983, *The Hellenistic Philosophers*, t. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bobizen Susanne, 2005, *Early Stoic Determinism*, „Presses Universitaires de France. Revue de Métaphysique et de Morale”, nr 4.
- Borges Jorge Luis, 1976, *Kula Pascala*, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, „Teksty”, nr 2, s. 177–185.
- Borkowiak Ewa, 2016, *O światach bez miłości. Modernistyczne wizje literackie w dialogu z tradycją*, [w:] *Oblicza miłości. Studia literaturoznawcze*, red. K. Bałękowski, K. Maciąg, Lublin: Wydawnictwo Naukowe Tygiel, s. 82–93.
- Czaplejewicz Eugeniusz, 1988, *Architektoniczne wizje Prusa (państwa, człowieka i literatury)*, [w:] *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku. Prace poświęcone X Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów w Sofii*, red. E. Czaplejewicz, W. Grajewski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Deleuze Gilles, 2012, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Łódź: Wydawnictwo Oficyna.
- Drozdek Adam, 1998, *Bóg Platona*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 2, s. 5–26.
- Dumont Jean-Paul, 1999, *The Atomists: Leucippus and Democritus*, Toronto: University of Toronto Press.
- Durand Gilbert, 1986, *Wyobrażenia symboliczna*, przeł. C. Rowiński, Warszawa: PWN.
- Eliade Mircea, 1998, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Falk Maryla, 2011, *Mit psychologiczny w starożytnych Indiach*, przeł. I. Kania, Kraków: Universitas.
- Flammarion Camille, 1898, *Urania*, przeł. S. Kramsztyk, Warszawa: Nakładem i drukiem S. Lewentala.
- Friedrich Hugo, 1978, *Struktura nowoczesnej liryki*, przeł. E. Feliksiak, Warszawa: PIW.
- Gutowski Wojciech, 1999, *Burzyciel świętyń i budowniczy nadgwiezdnych miast. O symbolice architektonicznej w twórczości Tadeusza Micińskiego*, [w:] tegoż, *Pasje wyobraźni. Szkice o literaturze romantyzmu i Młodej Polski*, Toruń: Towarzystwo Naukowe Toruń: Wydawnictwo TNT, s. 113–146.
- Gutowski Wojciech, 2012, *Gnostyczne światy Młodej Polski. Prolegomena*, [w:] *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, red. B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz, Kraków: Nomos, s. 72–96.
- Gutowski Wojciech, 1997, *Kobieta fatalna czy fatum natury?*, [w:] tegoż, *Nagie dusze i maski. O młodopolskich mitach miłości*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 17–112.

- Gutowski Wojciech, 2001, *Z próżni nieba ku religii życia*. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jakuszo Honorata, 2004, *Wprowadzenie*, [do:] tejże, *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Konik Marcin, 2012, *Starożytne źródła koncepcji harmonii sfer*, „Pro Musica Sacra”, nr 10, s. 69–88.
- Kopias-Łokuciejewska Katarzyna, 2001, *Koncepcja człowieka i jego miejsce we wszechświecie w doktrynach Paracelsusa i Boehme*, „Medycyna Nowożytna”, nr 8/1, s. 5–53.
- Korab-Brzozowski Wincenty, 1980, *Utwory zebrane*, red. J. Grodzicka, oprac. M. Stala, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kurdziałek Marian, 1971, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 1, 5–39.
- Ławski Jarosław, 1995, *Wyobrażenia lucyferyczna. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego „Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni”*, Białystok: Wydawnictwo Prymat.
- Miciński Tadeusz, 1985, *Poematy prozą*, oprac. W. Gutowski, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Okulicz-Kozaryn Małgorzata, 2009, *W orbicie Flammariona. O poemacie prozą „Wśród gwiazd” Wincentego Korab-Brzozowskiego*, „Ruch Literacki” 2009, nr 1, s. 19–31.
- Pascal Blaise, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Podraza-Kwiatkowska Maria, 2011, „Bacz, o człowiecze, co głęboka noc rzecze”. Z rozważań nad literackim doświadczeniem nocy, [w:] tejże, *Labirynty – kładki – drogowskazy. Szkice o literaturze od Wyspiańskiego do Gombrowicza*, Kraków: Universitas, s. 17–42.
- Podraza-Kwiatkowska Maria, 1975, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski: teoria i praktyka*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Prokopiuk Jan, 2000, *Trzy drogi gnozy*, [w:] *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Kraków: Nomos, s. 35–51.
- Reale Giovanni, 1999, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin: RW KUL.
- —, 1988, *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa: PWN.