

O kosmosie Wincentego Korab-Brzozowskiego

About Wincenty Korab-Brzozowski's Outer Space

Bartłomiej Borek

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Polska

e-mail: borek.bartlomiej@wp.pl

ORCID: 0000-0002-7503-8703

Abstract

This overview article is devoted to presenting the work of Wincenty Korab-Brzozowski in a philosophical framework (focused around the following concepts: oneirism – symbolism – decadentism), in the context of various cosmological visions from the ancient times to the early 20th century. The article is an attempt to answer the question of the aesthetic value of cosmic landscapes (composed of northern lights, the night sky with stars and the moon, phantasmagorical visions of cosmic retreats), which build the poetic space in the literary legacy of the author of *Domus aurea*. The article looks at both the Polish and the French poems, as well as the only prose work – *Wśród gwiazd* [*Among the Stars*].

Keywords

Wincenty Korab-Brzozowski, oneirism, symbolism, decadentism, space, poetry

Wincentemu Korab-Brzozowskiemu łatwo przypisuje się etykiety mające ilustrować charakter jego twórczości: poeta żywiołów, poeta duszy, poeta słowa¹ – lecz żadna z nich nie oddaje w pełni tego, co było dla twórcy najważniejsze. Pojemny rezerwuuar tematyczny, obszerna rekwizytornia przy opisie świata nie są bynajmniej zlepką motywów najróżniejszej proveniencji, podkreślających wyłącznie erudycję autora *Wśród*

¹ Por. Marian Stala, *Wstęp*, w: Wincenty Korab-Brzozowski, *Utwory zebrane*, red. Jadwiga Grodzicka, oprac. Marian Stala, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1980, s. 16–23.

gwiazd. Zdaje się raczej, że ten szczodry asortyment świata Korab-Brzozowskiego jawi się jako próba dotarcia do kluczowego zagadnienia jego pisarstwa, mianowicie prawdy. I tej prawdy doszukuje się poeta w światach wyśnionych, przepełnionych wieloznacznością, sugestywnością, sytuujących się na granicy rzeczywistości, sennego marzenia, wizji. Wykreowane światy przedstawione dają się opisywać z wykorzystaniem też wysuniętych przez Mirosławę Bukowską-Schiellmann o rekursji nakładających się na siebie obrazów wywołujących poczucie nieokreśloności, niejasności czy też niemożności jednoznacznego objaśnienia sensu dzieła (co charakterystyczne przecież dla symbolizmu). Taka poetyka wydaje się wynikiem stosowanych przez autora technik kompozycyjnych, realizujących wzorzec swobodnego łączenia wątków, odrzucających nierzadko porządek przyczynowo-skutkowy na rzecz bogactwa skojarzeń².

Odkąd tylko człowiek zaczął formułować pytania natury filozoficznej, jednym z najważniejszych uczynił bezsprzecznie rozważanie, czym jest rzeczywistość, w której istnieje. Próby rozwiązania tego problemu były, jak można się domyślać, wielorakie. Przekonywano, że świat jest harmonią – czynili tak choćby Tales z Miletu, Parmenides, Anaksymander; mówiono też, że przepełniają go wzajemnie warunkujące swoje istnienie antynomie – tak twierdzili filozofowie związani z żywiołem ognia, jak Heraklit czy Empedokles. Ogólne założenia ontologii kosmosu opierały się na fundamencie, że cały kosmos (Ziemia i to, co ponad nią) jest uporządkowany i harmonijny, a pojęcia porządku i harmonii, należące do kategorii metafizycznych, stanowią wyjaśnienie wszelkich zjawisk. Antyczni Grecy przekonywali, że świat, będąc ładem, jest estetycznie piękny – składają się na niego układy trwania, jak liczby, idee, rzeczy, ale tworzą go również ludzkie zachowania. Uzasadniania dualizmem i opozycją *sacrum–profanum*³ harmonia świata determinowała uporządkowany wszechświat, którego koncepcyjne centrum (*axis mundi*) stanowił moment stworzenia⁴. Idealność koncentrycznego świata była kreowana w różnorodny sposób – od obrazu kosmicznego drzewa, zwierzęcia, przez świat pod kopułą, po makroantropos, czyli prakosmicznego przodka. Koncepcja kosmosu szkoły pitagorejskiej, utożsamiającej harmonię z pięknem, a właściwie używającej tych określeń wymiennie, stała się asumptem do rozważań dla innych myślicieli, którzy przekonywali kolejno, że istnieje coś, co czyni kosmos doskonałym, mianowicie:

- porządek światowy – Heraklit;
- harmonijny konglomerat czterech żywiołów – Empedokles;
- doskonała struktura świata – Demokryt;
- pierwszy Poruszyiciel – Arystoteles;
- *apeiron*, czyli bezkres, nieskończoność – Anaksymander.

² Por. Mirosława Bukowska-Schiellmann, „Ja w śnie narodu przeklętym, uśpiony”. Stanisława Wyspiańskiego dramaty-sny, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 1994, s. 5–17.

³ Kategorię *sacrum* i *profanum* rozumiano wtedy nieco inaczej: *sacrum* oznaczało przede wszystkim stałość i niezmienność, *profanum* zaś – chaos.

⁴ Materialnym reprezentantem tego początku miał być *omfalos* – kamień, na temat którego powstało wiele mitów i prób wyjaśnienia jego proveniencji oraz funkcji w świecie starożytnym.

Nie można jednak zapominać, że w starożytności były obecne również koncepcje opozycyjne, zakładające, że świat nie jest harmonijny, lecz naznaczony chaosem, z którego nie tylko powstał, ale i dzięki któremu wciąż istnieje. Te koncepcje głosiły, że świat jest miejscem, które należy uporządkować, a zadanie to spoczywa na nikim innym jak właśnie na człowieku, mającym odszukać klucz do porządku. Żeby tak się stało, potrzebna jest wprawdzie porządkująca, scalająca idea. Stworzył ją już Arystoteles (interpretowany później przez doktorów Kościoła, jak choćby Tomasza z Akwinu, według którego Stagiryta ujął w swojej koncepcji pierwiastek własny Boga). O chaosie mówiono wtedy wiele, na przykład, że jest:

- okresem przed kosmogenezą – Hezjod;
- pierwotną, „rozwartą szczęką” dynamicznej i nieskończonej przestrzeni – stoicy;
- ścieraniem się nieustających w czasie przeciwieństw – Heraklit.

Babilończycy, Fenicjanie, Egipcjanie, Żydzi i chrześcijanie upatrywali początku świata w chaosie. Pierwsze trzy z wymienionych cywilizacji przekonane były o początku człowieka związanym z wodą – Apsu i Tiamat (wodne bóstwa Babilonii), bogini Mot (wyłoniona według Fenicjan z błota), praocean Nun (Egipcjanie), natomiast wyznawcy Biblii (tak Starego, jak i Nowego Testamentu) uważali, że świat został wywieziony z kosmicznych ustroni⁵.

Obok tych prób objaśniania świata istniała też trzecia koncepcja, mianowicie zespolenia ładu i chaosu, które na zasadzie *coincidentia oppositorum* istniały w sąsiedztwie, przenikając się ze sobą już od samego początku. Idealnym przykładem takiego oglądu będzie postać Zaratusztry i jego wyznawców, przekonanych, że bóg porządku, Ormuzd, ma swój odpowiednik w bogu chaosu, Arymanie – walczą jeden przeciw drugiemu, a ich siły wiecznie ścierają się ze sobą. Bóg dobra ma do dyspozycji archaniołów (Amesza Spentów), mesjasza (Saoszjanta) i aniołów dobra (Frawaszi); we władztwie boga zła pozostają natomiast archaniołowie (Arcydwowowie), meszsz (Zahhak) i demony zła (dwowowie). Odpowiednikami tych nadnaturalnych sił i bytów będą zjawiska przyrodnicze i rzeczywistość zmysłowa, jak dobro i zło w świecie, życie i śmierć, zdrowie i choroby, etc. Poglądy o korelacji ładu i chaosu mają dziś znajdować potwierdzenie w nieustających upadkach konkretnych cywilizacji – w tym, że każda z poprzednich cywilizacji, mimo rozwoju, upadła i dała miejsce innej, a zatem nie była w pełni idealna.

Przed przejściem do analiz konkretnych utworów Brzozowskiego traktujących o kosmosie warto odnotować, do których idei dałoby się sprowadzić ten wyimek

⁵ Cały powyższy opis sporządzony na podstawie lektury: Tadeusz Sinko, *Literatura grecka*, t. II: *Literatura hellenistyczna, cz. 1 (wiek III i II przed Chr.)*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności 1947; Kazimierz Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa: PWN 1987; Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. Edward Iwo Zieliński, Lublin: Wydawnictwo KUL 1995; Rafał Marek, *Stoicyzm – filozofia harmonii*, „poezja.org”, 7.07.2024, <https://poezja.org/wz/a/stoicyzm/> [dostęp 2.10.2024].

literackiej spuścizny młodopolanina. Otóż przywołać należy Hermesa Trismegistosa⁶ – filozofa, hellenistyczne bóstwo, mityczną kreację mądrości?⁷ – który, obserwując otaczający świat, sformułował aforystycznie podstawową zasadę swej kosmologii w słowach: „Jak na górze, tak na dole, jak na dole, tak na górze”⁸. Zasada analogiczności w świecie dotyczy przekonania, iż możliwe jest dostrzeżenie jednego wspólnego archetypu obecnego w całym uniwersum, począwszy od najmniejszej jego drobin, po najobszerniejsze kosmiczne bezbrzeża⁹. Ów archetyp jest wynikiem doskonałej jedności pomiędzy najwyższą mocą ideacji – duchem, a najdoskonalszą formą jego manifestacji – prasubstancją¹⁰. Gdy doskonała ideacja¹¹ i objawienie jednoczą się, ujawnia

⁶ Wydaje się uprawnione przywołanie w pracy o twórczości Korab-Brzozowskiego osoby Hermesa Trismegistosa, gdyż sam poeta powołuje się na jego mądrość w wierszu *Vanitas*; por. Wincenty Korab-Brzozowski, *Vanitas*, w: idem, *Utwory zebrane*, s. 257. Poza tym Hermes z *Vanitas* przypomina bohatera *Mimy XVII*, który określa siebie mianem Hermesa Psychopompa – przewodzacza dusz na drugą stronę. W starożytności funkcję tę pełnili m.in. Charon, Anubis, Walkirie czy słowiański Weles. O Hermesie Zygmunt Kubiak pisał tak: „Jeszcze jedno trzeba rzec o Hermesie. Jeżeli gdzieś odgrywa on szczególnie wielką rolę, to w dziedzinie, którą można określić jako drogę nad największą przepaścią, z jednego brzegu na drugi brzeg. Na tej drodze wędrowny bóg nazywa się Hermes Psychopompos, «Hermes Przewodnik-Dusz». Pośrednik między dwoma światami. Widzimy to już w dwudziestej czwartej księdze *Odysei* (w. 1–14), w ustępie, który wielu uczonych uważa za późniejszy od całości poematu, za wtórny dodatek, ale jednak i tak dosyć wczesny. W wizji tej Hermes prowadzi dusze wybitych przez Odyseusza załotników. [...] Zastanawiając się nad genezą owej roli Hermesa, jedyne takiego zjawiska wśród olimpijskich bogów, dzisiejsi badacze zatrzymują się na trzech przypuszczalnych wy tłumaczeniach. Po pierwsze, Hermes może jest Przewodnikiem Dusz, Psychopompos, po prostu przez rozszerzenie cechującej go wędrowniczości poza granice tego świata. Po drugie, wśród przydrożnych kamieni, których jest on bogiem, były kamienie nagrobne; w świecie antycznym groby były często przy drogach; wszyscy znają «ulicę grobów» w Pompejach. Po trzecie wreszcie, kult płodności, z którym w Hermesowej pobożności nieraz się spotykamy, zawsze łączy się z pilnym wsłuchiowaniem się w tajemnice ziemi i podziemia” (Zygmunt Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Kraków: Świat Książki 2013, s. 291–292).

⁷ Por. Roman Bugaj, „*Corpus Hermeticum*” w historii, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2001, nr 4, s. 7–9; Wincenty Myszor, *Gnostycyzm w tekstach Nag-Hammadi*, „Studia Antiquitatis Christianae” 1977, nr 1/2, s. 243.

⁸ *Kybalion. Studium hermetycznej filozofii starożytnego Egiptu i Rzymu autorstwa trzech tajemniczych, s.l.: s.n. 2003, s. 28*, <https://kybalion.info.pl/Kybalion.pdf> [dostęp 15.10.2024].

⁹ Por. Katarzyna Kopias-Lokuciejewska, *Koncepcja człowieka i jego miejsce we wszechświecie w doktrynach Paracelsusa i Boehmea*, „Medycyna Nowożytna” 2001, nr 1, s. 5.

¹⁰ Por. Jacek Łapiński, *Semantyczno-pragmatyczne znaczenie natury*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2008, nr 6, s. 108; Adam Jan Karpiński, *Filozofia. Zarys historii*, Gdynia: Wydawnictwo Akademii Marynarki Wojennej 2001, s. 10, 18; Ewa Kałuszyńska, *Uwagi o redukcjonizmie*, „Filozofia Nauki” 1998, nr 3/4, s. 42; eadem, *Modele teorii empirycznych*, Warszawa: IFiS PAN 1994, s. 18; Rudolf Steiner, *Egipskie mity i misteria*, przeł. Michał Waśniewski, Gdynia: Wydawnictwo Genesis 1996, s. 21.

¹¹ O akcie ideacji szerzej pisał Martin Buber, swego czasu przyglądający się antropologicznym rozpoznanom Maxa Schelera – por. Martin Buber, *Problem człowieka*, przeł. Jan Doktor, Warszawa: PWN 1993, s. 79–80. Wśród innych pozycji, które podejmują wysiłek omówienia zagadnienia ideacji, warto przywołać choćby kilka: Piotr Węclawik, *Jedność psychofizyczna a duch (osoba) w antropologii filozoficznej Maxa Schelera*, „Folia Philosophica” 1995, nr 13, s. 96–97; Jan Krokos, *Metody fenomenologiczne i ich aktualność: zarys problemu*, „Studia Philosophiae Christianae” 1998, nr 2, s. 105–106, 110;

się archetyp¹², pochodzący wprost od Istoty Boga, którego symbolem dla Trismegistosa był okrąg i jego centrum. W odniesieniu do tej figury geometrycznej napisał on o Bogu, iż istnienie Absolutu idealnie wyjaśnia porównanie do nieskończonej kuli, „której środek jest wszędzie, a powierzchnia nigdzie”¹³. Tę doskonałą jednię można ujrzyć w mikrokosmosie. Zbadanie Układu Słonecznego i kształtu pola magnetycznego Ziemi przyniosło intrygujące rezultaty: zaobserwowano identyczność ich kształtów. Podobnie jest również z kształtem galaktyk czy tropikalnych cyklonów (wzór muszli). Ta idealność odwzorowania dokumentuje niezaprzeczalnie pierwszą z zacytowanych tu myśli Trismegistosa, przekonującego, że to, co ma swoje miejsce w górze, ma także odpowiedniki w niższych partiach, czyli na Ziemi. Zobrazowanie tego prawa dostrzec można również porównując strukturę makrokosmosu i kosmosu z prawdziwą „istotą”, esencją, w której przyszło żyć człowiekowi – jego ciałem. Ludzka *soma* pełni funkcję projekcji kosmosu, dlatego myśliciele od zarania dziejów nazywali ciało miniaturą kosmosu¹⁴. Ludzki mikrokosmos najprościej daje się zinterpretować zatem jako pobudzoną jaźń, świadomość bycia częścią większej całości. Niestety, problem z niemożliwością zrozumienia tego fenomenu leży w nieświadomości człowieka, który o rzeczywistości ukrytej za zasłonami materialnej egzystencji często nie wie. Dopóki niemożliwe będzie uwolnienie się z pułapki *ego*, które jest iluzją pseudo-tożsamości, dopóty człowiek nie pojmie faktu istnienia w nim rzeczywistości kosmicznej. Zadaniem człowieka jest zatem przewyciężenie nieświadomej, pierwotnej wersji siebie w celu zburzenia metaforycznego muru dzielącego go od jedności w samym sobie.

Człowiek, który rozpoznał siebie jako mikrokosmos, zostaje dotknięty przez „głos ciszy” – najgłębszej istoty, centrum bezgranicznej boskiej kuli. Taka jednostka na drodze indywiduacji staje się mieszkańcem dwóch uniwersów – świata postrzegalnego¹⁵ oraz rzeczywistości transcendentnej, wciąż jednak niedostępnej w pełni na skutek ograniczeń ciała. Moment przebudzenia człowieka równoważny jest z rozpoczęciem poszukiwania prawdy, absolutu, samego siebie, własnej jaźni. Poszukiwacz będzie musiał jednak peregrynować od zewnątrz do wnętrza. A to droga niełatwa – to podróż kosmiczna, której zwieńczeniem będzie poznanie prawa łączącego i wiążącego

Artur Zalewski, *Fenomenologia i kognitywizm: dwa spojrzenia na emocje w odniesieniu do świata sztuki*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica” 2004, nr 16, s. 138–140.

¹² O archetypach na polskim gruncie pisał m.in. Władysław Stróżewski – por. Władysław Stróżewski, *Pytania o arché*, w: idem, *Istnienie i sens*, Kraków: Znak 2005, s. 7–48. Z ciekawszych opracowań warto przywołać również myśl Mircei Eliadego, *Archetypy i powracanie*, w: idem, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, wybór i wstęp Marcin Czerwiński, przeł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa: PIW 2017, s. 46–47.

¹³ Jorge Louis Borges, *Kula Pascala*, przeł. Andrzej Sobol-Jurczykowski, „Teksty” 1976, nr 2, s. 178.

¹⁴ Por. Barbara Płonka-Syroka, *Problem przemian w medycynie europejskiej XVI–XIX w. w świetle wybranych koncepcji z zakresu metodologii historii nauki*, „Medycyna Nowożytna” 1997, nr 4, s. 25. Płonka-Syroka pisze o mikro- i makrokosmosie oraz przypomina o starożytnej proveniencji tych dwóch kosmologicznych idei.

¹⁵ Por. Adam Drozdek, *Bóg Platona*, „Studia Philosophiae Christianae” 1998, nr 2, s. 90.