

Małgorzata KOWALEWSKA

„WIELKA RZECZ WYMAGA WIELKICH PRZESTRZENI” Antyczne podstawy średniowiecznego obrazu świata

Pliniusz przedstawia pogląd powszechnie przyjmowany przez naukę starożytną, a także uzasadniany filozoficznie. Ukazuje on świat jako doskonałą kulę; jak pisze, wskazuje na to sama jego nazwa „zgodnie mu przez ludzi nadawana” (słowo „orbis” oznacza właśnie koło, krąg). Bryła ta nie ma ani początku, ani końca. Świat zawiera w sobie wszystko i porusza się nieprzerwanie ruchem okrężnym, a każdy jego element dąży do punktu centralnego.

Przestrzeń jest jedną z tych kategorii, które znajdują się u podstaw właściwego każdej kulturze, a także epoce, „modelu świata”. Wśród tych podstawowych kategorii równie ważne miejsce jak przestrzeń zajmują czas, przyczyna, zmiana czy relacja części do całości. Poznanie zbudowanego na ich podstawie „modelu świata” pozwala poznać świadomość ludzi żyjących w danej kulturze i epoce¹. Aron Guriewicz uważa – i trudno się z nim nie zgodzić – że kategorie te nie są przypadkowe, ale tworzą system, który wpływa na zachowania ludzi przyjmujących „model świata” na nich oparty. Jest też prawdą, że zmiana jednych elementów tego „modelu” implikuje zmianę innych².

Przestrzeń to pojęcie o bardzo wielu znaczeniach, występujące zarówno w języku potocznym, jak i w bardzo zaawansowanych teoriach naukowych. W fizyce oznacza miejsce, w którym przebiegają wszelkie zjawiska fizyczne, oraz to wszystko, co nas otacza, w matematyce zaś zbiór elementów, między którymi zachodzą rozmaite relacje i działania. Jest jednym z podstawowych pojęć geometrii, a także filozofii, jako kategoria epistemologiczno-ontologiczna i kosmologiczna („przestrzeń kosmiczna”). Pojęcie to ma swoje specyficzne znaczenia także w naukach społecznych („przestrzeń polityczna”, „przestrzeń społeczna”, „przestrzeń kulturowa”) i humanistyce (na przykład w antropologii kulturowej podkreśla się, że człowiek nieustannie dąży do stworzenia „schematu przestrzeni”).

Czas i przestrzeń to podstawowe formy ludzkiej percepcji i doświadczenia, wyznaczające granice postrzeganego świata. „Człowiek nie rodzi się ze «zmysłem czasu», jego pojęcia czasowo-przestrzenne są zawsze określone przez kulturę, do jakiej należy”³ – pisze przywoływany już Guriewicz. Podkreśla on,

¹ Por. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1976, s. 17.

² Por. tamże, s. 19.

³ Tamże.

że wielkie znaczenie ma (dla historyka) dostrzeżenie faktu, iż przestrzeń oraz czas są postrzegane subiektywnie – inaczej uświadamiają je sobie nie tylko społeczności o odmiennych cywilizacjach i na różnych szczeblach rozwoju, ale też poszczególne osoby w ramach jednej społeczności⁴.

Rozważania na temat przestrzeni (i czasu) pojawiły się w filozofii już u samych jej początków. Ponieważ z istotą rzeczy cielesnych związana jest rozciągłość, a także ruch, trwanie i wszelkiego rodzaju zmienność, które przejawiają się zawsze w jakimś określonym miejscu i określonym czasie, badanie otaczającego świata samo „naprowadza” na te kategorie, stanowiące właściwą kanwę całej rzeczywistości materialnej. Kwestie przestrzeni i czasu w kulturze Europy przyjmowały wiele postaci; do dziś problemy te nie utraciły swej aktualności⁵.

CZYM JEST PRZESTRZEŃ?

Koncepcja przestrzeni, do której później nawiązała myśl średniowieczna ma swe źródła w poglądach Platona i Arystotelesa. Platon rozumiał przestrzeń jako jeden z trzech rodzajów bytu. Pierwszym są wieczne idee, drugim rzeczy zmysłowe. „Jest wreszcie trzeci rodzaj, który istnieje zawsze, mianowicie miejsce; jest ono niezniszczalne, ofiarowuje pobyt u siebie wszystkim przedmiotom, które się rodzą, daje się dostrzec niezależnie od zmysłów przez pewien rodzaj rozumowania złożonego, z trudnością weń można uwierzyć; postrzegamy je jako coś w rodzaju sennego marzenia i mówimy, że każda rzecz istnieje z konieczności w pewnym miejscu, zajmuje pewną przestrzeń, i że to, co nie mieści się ani na Ziemi, ani gdzieś na Niebie, jest niczym” – czytamy w dialogu *Timajos*⁶. Cała przestrzeń jest wypełniona światem, który obraca się i „nie pozwala na to, aby jakieś miejsce pozostawało w nim puste”⁷. Arystoteles, określając przestrzeń w piątej księdze *Metafizyki*, stwierdza, że można jej przypisać wielość i wielkość. Tak jak czas, przestrzeń stanowi „ilość”, ponieważ tak jak czas jest podzielna na dwie lub więcej części. Możemy ją też określić jako „wielość”, czyli przeliczalną mnogość części nieciągłych, które są ograniczone przez liczbę, a także jako „wielkość”, ponieważ jest wymierna i podzielna na części ciągłe, czyli długość, szerokość i głębokość. Części te są ograniczone: długość przez linię, szerokość przez powierzchnię, a głębo-

⁴ Por. tamże, s. 30.

⁵ Por. S. S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 5, *Wszechświat*, Akademia Teologii Katolickiej–„Collectanea Theologica”, Warszawa 1980, s. 178.

⁶ Por. P l a t o n, *Timajos*, 52 b, w: tenże, *Timajos, Kritias albo Atlantykt*, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1986, s. 67.

⁷ Tamże, 58 b, s. 76n.

kość przez znajdujące się w danej przestrzeni ciało⁸. Według Arystotelesa przestrzeń ma charakter bezwzględny, istnieje w niej bowiem stały i jedyny punkt odniesienia, pozwalający wyznaczyć górę i dół, stronę lewą i prawą, a tego rodzaju kategorie – jak podkreśla Stefan Swieżawski – mają w fizyce arystotelesowskiej charakter absolutny⁹.

Cyceron w *Księgach akademickich* określa przestrzeń jako miejsce, w którym znajduje się wszystko. Wiąże on przestrzeń z ruchem: „Wszystko zaś, co się porusza, wykonywa ten ruch w przestrzeni, przy czym przestrzeń może być również dzielona do nieskończoności”¹⁰. Podzielność w nieskończoność jest także cechą materii: „Materia może również zginać, nie przechodząc co prawda w nicość, lecz rozpadając się na części, które dają się dzielić i rozdrabniać do nieskończoności, ponieważ w całym świecie nie ma zgoła nic tak bardzo drobnego, iżby nie można było go podzielić”¹¹.

Ciekawe są rozważania Seneki, który w jednym z listów do Lucyliusza zalicza przestrzeń, wraz z czasem i ruchem, do warunków sine qua non powstania rzeczy. Seneka pisze: „Przedstawione przez Arystotelesa i Platona w dość znacznej liczbie przyczyny obejmują albo zbyt wiele, albo też zbyt mało. Bo jeśli za przyczynę jakiegoś dzieła uważają oni wszystko, bez czego dzieło to dokonane być nie może, to powiedzieli za mało. Niech policzą między przyczyny także i czas: nic nie może powstać bez udziału czasu. Niechaj zaliczą także miejsce: jeśli coś nie ma gdzie powstać, toć nie powstanie. Niech zaliczą ruch: bez niego nic nie powstaje i nic nie ginie; bez ruchu nie ma ani żadnej sztuki, ani też żadnej przemiany”¹².

PRZESTRZEŃ NIEMATERIALNA

Inna wypowiedź Seneki odnosi kategorię przestrzeni do rzeczywistości pozamaterialnej, a mianowicie do wnętrza człowieka, czyli do umysłu: „Wielka to i przestronna rzecz – mądrość. Wymaga ona zupełnie wolnego miejsca. Trzeba się uczyć o sprawach boskich i ludzkich, o rzeczach przeszłych i przyszłych, o znikomych i wiecznotrwałych, o czasie. [...] Jakiegokolwiek chwycisz się dziedziny spraw ludzkich i boskich, utrudzisz się ogromną liczbą

⁸ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. V, 1020 a, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1990, s. 700n.

⁹ Por. Swieżawski, dz. cyt., s. 180.

¹⁰ M.T. Cicero, *Księgi akademickie*, ks. I, 27-28, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1961, t. 3 s. 29.

¹¹ Tamże, ks. I, 27, s. 28n.

¹² L.A. Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, ks. VII, 65, 11, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961, s. 226.

zagadnień, które trzeba zbadać i poznać. Ażeby te tak liczne i tak obszerne zagadnienia mogły znaleźć w nas gościnnie a niezajęty dom, trzeba uprzętnąć z umysłu wszystko, co zbędne. Cnota nie wejdzie do ciasnych przesmyków: wielka rzecz wymaga wielkich przestrzeni. Należy więc wszystko wypędzić, należy opróżnić dla niej całe swe serce”¹³. Seneka określa cnotę jako „wielką rzecz”, dla której trzeba przygotować miejsce w sercu człowieka. Nie ulega wątpliwości, że rzymski filozof, pisząc o wewnętrznej przestrzeni ludzkiego umysłu, zdolnego wiele pojąć i pomieścić rzeczy wielkie, ma na myśli wymiar przestrzeni niezwiązany z wielkością fizyczną. Nie jest to jednak przestrzeń nieograniczona, są bowiem rzeczy znacznie ją przekraczające, a cechy, jakie zazwyczaj przypisujemy przestrzeni, odnoszą się do nich w inny sposób lub nie odnoszą się wcale.

Jednym z pytań, które nasuwają się w związku z przestrzenią i miejscem, jest pytanie o miejsce Boga: Gdzie znajduje się Bóg? Św. Augustyn odpowiada, że Bóg nie znajduje się „gdzieś”, ponieważ nie jest ciałem, a tylko ciało musi (i może) znajdować się w jakimś miejscu. Z tego biskup Hippony wyprowadza następujący wniosek: Skoro Bóg istnieje, to raczej w nim istnieją inne rzeczy. Nie mogą one jednak być w nim w taki sposób, jakby to on był miejscem, ponieważ miejsce musi znajdować się w przestrzeni. Ta zaś ma trzy wymiary: długość, szerokość i wysokość ciała. „Bóg zaś czymś takim nie jest. Z jednej więc strony wszystkie rzeczy się w Nim znajdują, z drugiej zaś nie jest On miejscem”¹⁴. Zrozumienie tego jest niezmiernie trudne – konkluduje św. Augustyn – dostępne jedynie dla duszy czystej. Może także dla duszy, która spełniła postulat Seneki i „opróżniła swe serce”?

Św. Paweł w Liście do Efezjan pisze o czterech wymiarach Boga i skazuje na warunek, który musi być spełniony, aby można było je pojąć: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości zakorzenie i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa” (Ef 3, 17-18). Formuła „czterech wymiarów Boga” była odnoszona przez komentatorów Pisma Świętego do tajemnicy zbawienia, do „niezłębionego bogactwa Chrystusa” (Ef 3, 8) lub do „miłości Chrystusa”. Niektórzy Ojcowie Kościoła odczytywali tę formułę jako wyobrażenie Chrystusa kosmicznego, to jest rozpiętego na krzyżu o wymiarach kosmicznych. Na przykład św. Ireneusz z Lionu (ok. 140-ok. 202) pisał: „A sam, ponieważ jest Słowem Boga wszechmogącego, które według niewidzialnego planu rozszerzyło się powszechnie w całym świecie i ogarnia jego długość i szerokość, jego wysokość i głębokość, gdyż przez Słowo Bóg wszystkim zawiaduje, tak też ukrzyżowany został

¹³ Tamże, ks. VIII-XIII, 88, 33-35, s. 405n.

¹⁴ Św. A u g u s t y n, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, 20, tłum. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 35.

w tych (czterech kierunkach), Syn Boży, już wcześniej według planu krzyża oznaczony we wszechświecie. Wypadało bowiem, żeby stając się widzialny, doprowadził do ujawnienia swe oznaczenie na planie krzyża we wszechświecie, aby swoje działanie w zakresie niewidzialnym ukazał także w sposób widzialny, bo właśnie to on oświetla wysokość, to znaczy tę w niebiosach, obejmuje głębokość, która jest w głębokościach ziemi, rozciąga długość od wschodu ku zachodowi i steruje szerokością od północy ku południowi i on wzywa rozproszonych ze wszystkich stron do poznawania Ojca¹⁵.

Formułę tę rozważała też benedyktyńska mniszka Hildegarda z Bingen (1098-1179), która w *Solutiones triginta octo quaestionum*¹⁶ zastanawia się, jak należy interpretować słowa o czterech wymiarach Boga i co owe wymiary znaczą¹⁷. Próbuje zrozumieć, co oznaczają słowa, że wymiary te „ogarniemy duchem” razem ze świętymi. Jej wyjaśnienie jest następujące: Przez szerokość należy rozumieć istotę Boga (łac. *divina essentia*), czyli boskość, wspólną Osobom Trójcy Świętej. Istota Boga jest wieczna, czyli nie ma ani początku ani końca. Jako taka jest niepoznawalna dla żadnego ze stworzeń, ponieważ wszystkie one mają początek. Mówiąc, że żadne ze stworzeń nie jest zdolne do pojęcia, czym jest *essentia divina*, Hildegarda ma na myśli nie tylko ludzi, ale też i aniołów. Zarówno jedni, jak i drudzy są bowiem stworzeniami, czyli bytami niższymi od Boga, a zgodnie z powszechnie przyjmowanym w średniowieczu poglądem byt niższy nie może zrozumieć bytu wyższego; byt mający początek nie jest zatem w stanie ogarnąć bytu, który nie ma początku. Nawet najbardziej rozwinięta nauka nie jest w stanie wyjaśnić ani ogarnąć boskości. Kolejny wymiar, czyli długość, wskazuje na nieskończoność mocy (łac. *potestas*) Boga. Moc Boga, tak jak i Jego istota, nie ma żadnego początku, a tym samym nie ma żadnej przyczyny. Jest niezmienna, co oznacza, że ani nie wzrasta, ani nie maleje (jest to nieskończona wielkość stała). Przez wysokość należy rozumieć wspaniałość (łac. *claritas*) boskości. Także i owa wspaniałość nie ma początku, ani końca – jej blask, jak pisze Hildegarda, nigdy nie przemija. Głębokość natomiast oznacza, że Bóg za pomocą trzech wcześniej wymienionych „wymiarów” walczy z otchłanią północy, która jest synonimem zła. To właśnie w świetle głębokości pojmą te sprawy wszyscy święci oraz ci, którzy kochają Boga i wypełniają swoje powinności z wiarą i z szacunkiem dla Niego¹⁸. Niewątpliwie, mówiąc o czterech wymiarach Boga, św. Paweł oraz komentujący jego słowa autorzy podkreślali niepojętość i wspaniałość Boga.

¹⁵ Ireneusz z Lyonu, *Wykład Nauki Apostolskiej*, 34, tłum. W. Myszor, w: *Źródła myśli teologicznej*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1997, s. 52n.

¹⁶ Por. *Sanctae Hildegardis Solutiones triginta octo quaestionum*, XV, w: *Patrologia Latina*, t. 197, kol. 1037-1053.

¹⁷ Por. tamże, kol. 1037 B.

¹⁸ Por. tamże.

Należy jednak pamiętać, że – jak pisze Swieżawski – to właśnie „trójwymiarowość przestrzeni i czasu, w którym nieustannie łączy się przeszłość z teraźniejszością i przyszłością [...] przypomina, że poza nieskończonością, troistość – znamię Trójcy – jest najistotniejszym znakiem (figura universi) wyciśniętym przez Boga na całość, znajdującej się w czasoprzestrzeni rzeczywistości”¹⁹.

Uwaga anonimowego autora *Obłoku niewiedzy*, traktatu mistycznego z czternastego wieku, wprowadza nas w niematerialną przestrzeń doświadczenia wewnętrznego: „W modlitwie kontemplacyjnej powinniśmy [...] zapomnieć o wszelkim czasie, miejscu i ciele. [...] Wydaje ci się, że posiadasz mocne dowody, iż niebo jest w górze. Chrystus wstąpił materialnie na górę, a później [...] zesłał z góry Ducha Świętego. A zatem [...] dlaczego nie mielibyśmy, modląc się, zwracać umysłów dosłownie ku górze? Odpowiem ci na to najlepiej, jak umiem [...]. Ponieważ konieczne było, by Chrystus wstąpił materialnie, a następnie by zesłał Ducha Świętego w dotykalnej postaci, bardziej stosownie stało się to «ku górze» i «z góry», niż «w dół» i «spod spodu», «od tyłu», «z boków» czy «z przodu». Oprócz tej kwestii stosowności, nie było żadnego innego powodu, by Chrystus miał udać się «ku górze» raczej niż «w dół», tak niedaleką miał drogę. Duchowo bowiem niebo jest równie blisko pod i nad, nad i pod, za i przed, przed i za, z tej strony i z tej”²⁰.

PRZESTRZEŃ KOSMICZNA

Świadomość przestrzeni, jaką posiadamy dziś, jest nieporównywalna z tą z przeszłości, czy to starożytnej, czy średniowiecznej. W naszych czasach przestrzeń z jednej strony się zmniejsza, ze względu na rozwój techniki pozwalający na przykład na szybkie pokonywanie dużych odległości i niemal natychmiastowe uzyskiwanie informacji z odległych zakątków świata, z drugiej zaś się rozszerza. Zdobyta wiedza stała się podstawą nowego „modelu świata” ukazującego wszechświat otwarty, zmieniający się i dynamiczny. Jest to model zupełnie inny niż ten, który stworzyła starożytność i nawiązujące do niej średniowiecze. Można wskazać wielu autorów, których pisma stały się inspiracją dla kosmologów średniowiecznych. Autorytetami dla uczonych wieków średnich byli na przykład Marek Tulliusz Cynceron (106 przed Chr.-43 przed Chr.) i Pliniusz (23 po Chr.-79 po Chr.). Pliniusz w *Historii naturalnej* przedstawia zarys ówczesnej kosmologii i geografii²¹, z jego dzieła – jak za-

¹⁹ S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, Byt, Akademia Teologii Katolickiej–„Collectanea Theologica”, Warszawa 1978, s. 234.

²⁰ *Obłok niewiedzy*, tłum W. Unolt, W drodze, Poznań 1986, s. 88n.

²¹ Zob. P l i n i u s z, *Historia naturalna (wybór)*, t. 1-2, tłum. I. Zawadzka, T. Zawadzki, Ossolineum, Warszawa 2004.

uważa Leszek Hajdukiewicz – korzystali późniejsi astronomowie (na przykład w kwestii struktury i rozmiarów kosmosu)²². Zarys budowy kosmosu, który tu przedstawię, będzie oparty na motywach pochodzących zarówno z pism Cicerona, jak i z dzieła Pliniusza. To, co zostanie tu powiedziane, nie wyczerpie oczywiście tematu zastosowania pojęcia przestrzeni w starożytnych opisach kosmosu, a przeciwnie – jedynie dotknie tego zagadnienia.

Pliniusz przedstawia pogląd powszechnie przyjmowany przez naukę starożytną, a także uzasadniany filozoficznie. Ukazuje on świat jako doskonałą kulę; jak pisze, wskazuje na to sama jego nazwa „zgodnie mu przez ludzi nadawana”²³ (słowo „orbis” oznacza właśnie koło, krąg). Bryła ta nie ma ani początku, ani końca. Świat zawiera w sobie wszystko i porusza się nieprzerwanie ruchem okrężnym, a każdy jego element dąży do punktu centralnego: „Każdą swoją częścią [bryła świata – M.K.] ciąży ku środkowi i sama siebie podtrzymuje, ogranicza i zawiera, nie potrzebując żadnego wiązania, nie znając w żadnej swojej części ani końca, ani początku, nie tylko, że taki kształt najodpowiedniejszy jest dla ruchu okrężnego, który [...] świat wciąż wykonuje, lecz także naocznie można się o tym przekonać, ponieważ, skądkolwiek spojrzeć, świat robi wrażenie półkuli widzianej od wewnątrz, co przy innym kształcie nie byłoby możliwe”²⁴. Podobnie pisze Ciceron, który ponadto postrzega kosmos jako świątynię i przybytek bóstwa²⁵. Ciceron podkreśla piękno kosmosu, doskonałość kształtu kulistego, z którym wiąże się równomierność ruchu: „Bo czy jest coś piękniejszego od jedyne go kształtu, który obejmuje zamknięte w sobie wszystkie inne kształty i nie może mieć żadnych [...] części wystających i żadnych wgłębień? Ponieważ zaś najbardziej wyróżniają się dwa kształty: spomiędzy brył kula, czyli po łacinie «globus» [...], a z płaskich figur krąg czy koło, [...] przeto jedynie te dwa kształty odznaczają się tym, że wszystkie ich części są jak najbardziej podobne do siebie, że najdalej położone punkty są jednak oddalone od środka i że nie ma nic lepiej domierzonego od tych kształtów [...] tak równomierny ruch ciał niebieskich i tak stały wśród nich porządek nie może być zachowany w żadnej figurze, jeno w kuli”²⁶. Krąg świata obraca się dookoła swego centrum, które stanowi ziemia, a ten obrót (wieczny i niezmienny) trwa dwadzieścia cztery godziny. Pliniusz zna pogląd o muzyce sfer, która przy tym powstaje, lecz której nie słyszymy, stwierdza

²² Por. L. Hajdukiewicz, *Wpływ Pliniusza w Europie*, w: Pliniusz, dz. cyt., s. LXIII, LXVIII-LXIX.

²³ Pliniusz, dz. cyt., ks. II, 5-6, t. 1, s. 11.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. M.T. Ciceron, *O państwie*, ks. VI, 17, w: tenże, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 90.

²⁶ M.T. Ciceron, *O naturze bogów*, ks. II, 47-48, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1960, s. 99n.

jednak: „Nie mogę tak po prostu twierdzić [...], na Herkulesa, tego, czy dźwięk wydawany przez gwiazdy, wirujące i zataczające swoje własne orbity, stanowi rzeczywiście jakąś miłą harmonię o niewiarygodnej słodyczy. Dla nas, którzy znajdujemy się wewnątrz, świat dnie i nocę toczy się w milczeniu”²⁷. Tej wątpliwości nie miał Cynceron, który w „Śnie Scypiona” z wyraźnym upodobaniem pisał o muzyce sfer: „Tony owe powstają na skutek pędu i krążenia sfer niebieskich; odległości między nimi nie są wprawdzie równe, zachowują jednak ściśle określone proporcje. Wysokie dźwięki zgodnie współbrzmiają z niskimi, tworzą rozmaite akordy. Tak potężny obrót nie może odbywać się w ciszy, a naturalny porządek rzeczy wymaga, by z jednego krańca dobiegały niskie, z drugiego zaś wysokie dźwięki. Dlatego najwyższa z gwiazdzistych sfer niebios, krążąca szybciej niż inne, wydaje ton wysoki i przenikliwy, natomiast najniższa, czyli księżycowa, dźwięczy nisko. Ziemia jako dziewiąta i nieruchoma zawsze tkwi w jednym miejscu – pośrodku świata. Osiem pozostałych sfer (dwie z nich mają identyczny obrót) z powodu różnych odległości między kręgami brzmi siedmioma odmiennymi dźwiękami; liczba ta stanowi, jak wiadomo, uniwersalne spoivo”²⁸.

Przestrzeń kosmosu podzielona jest przede wszystkim między sfery czterech żywiołów, które Pliniusz wylicza w kolejności zgodnej z nauką stoików. Najwyżej znajduje się ogień, dzięki któremu na firmamencie dostrzegalne jest światło gwiazd, następnie żywioł powietrza, które daje życie i wszystko przenika, potem żywioł wody oraz ziemi, która unosi się w samym centrum przestrzeni²⁹. Średniowiecze zawdzięcza Pliniuszowi opis poszczególnych sfer kosmicznych oraz ich ruchów. W opisanym w *Historii naturalnej* kosmosie³⁰ znajduje się siedem gwiazd nazwanych planetami, czyli „błędnymi”³¹. Nazwę tę Pliniusz – podobnie jak Cynceron – uważa za niewłaściwą, ze względu na dającą się zaobserwować regularność i rytmiczność ich ruchu po firmamencie. Cynceron tak o tym pisze: „Jednakowoż najbardziej godne podziwu są ruchy tych pięciu gwiazd, które niesłusznie noszą nazwę błędnych; bo nic nie błędzi, co przez całą wieczność stale i nieodmiennie przestrzega jednakowego posuwania się naprzód i wstecz oraz nie zmienia pozostałych ruchów. Jest to u wspomnianych gwiazd tym bardziej zadziwiające, że raz kryją się one, a drugi raz się ukazują, raz zbliżają się, a drugi raz się oddalają, raz poprzedzają inne gwiazdy, a drugi raz postępują za nimi, raz poruszają się szybciej, drugi raz wolniej, a niekiedy nawet nie poruszają się wcale i na pewien czas się za-

²⁷ P l i n i u s z, dz. cyt., ks. II, 5-6, s. 12.

²⁸ M. T. C y c e r o n, *O państwie*, ks. VI, 18, w: tenże, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 90n.

²⁹ P o r. P l i n i u s z, dz. cyt., ks. II, 10, s. 12.

³⁰ P o r. t a m ż e, ks. II, 28-48, s. 14-19.

³¹ P o r. t a m ż e, ks. II, 12-13, s. 13.

trzymują”³². Dodajmy, że nazwą „planeta” starożytni i średniowieczni uczeni określali także Księżyc i Słońce. Według Pliniusza układ planet, licząc od Ziemi, jest następujący: Księżyc, Merkury, Wenus, Słońce, Mars, Jowisz (Jupiter) i Saturn. Inne systemy umieszczały Słońce także na miejscu czwartym, (licząc od Ziemi, według nauki chaldejskiej), lub na szóstym (licząc od sfery gwiazd stałych, według systemu egipskiego)³³. Słońce krąży w samym środku przestrzeni międzyplanetarnej i jest największym ciałem niebieskim – czyli zajmuje najwięcej miejsca w przestrzeni nieba. Jest zarazem najważniejsze spośród nich. Ma życiodajną moc i można je porównać (co czyni Pliniusz) do serca wszechświata³⁴. Tak też ukazuje Słońce Ciceron, który w cytowanej już drugiej księdze traktatu *O naturze bogów* mówi o nim jako o najważniejszym ciele niebieskim³⁵. Każde z tych ciał niebieskich umieszczone jest we własnej sferze oddzielonej od innych i wraz z nią wykonuje swoje obroty. W kosmosie opisanym przez Pliniusza ostatnią sferą jest sfera tak zwanych gwiazd stałych, przytwierdzonych do sklepienia niebieskiego³⁶. Poza nią nie ma już przestrzeni. Planety znajdują się między niebem a ziemią. Najwyżej umieszczona gwiazda to Saturn, dlatego też właśnie Saturn wydaje się najmniejszy. Zatacza on największy krąg, a do punktu wyjścia wraca po trzydziestu latach (zgodnie z dzisiejszą wiedzą pół roku wcześniej). Planety, a także Słońce i Księżyc obracają się w kierunku przeciwnym niż sfera gwiazd stałych, czyli w lewo. O wiele niżej niż Saturn położona jest sfera Jowisza, którego obieg trwa dwanaście lat (zgodnie z dzisiejszą wiedzą jedenaście lat i trzysta siedemnaście dni). Jeszcze niżej znajduje się orbita Marsa, którego obieg trwa około dwóch lat (zgodnie z dzisiejszą wiedzą sześćset osiemdziesiąt siedem dni). Kolejna orbita, orbita Słońca, podzielona jest na trzysta sześćdziesiąt części, a z jego drogą uzgadnia się rachubę czasu. Poniżej Słońca krąży planeta Wenus, zwana także Gwiazdą Wieczorną (ponieważ świeci zaraz po zachodzie słońca) lub Świetlistą (ponieważ ukazuje się przed świtem). Pliniusz pisze, że jest ona „jakby drugim słońcem, przyspieszającym dzień”³⁷. Wenus obiega zodiak w trzysta czterdzieści dni (w rzeczywistości w ciągu dwustu dwudziestu pięciu dni). Merkury to kolejna planeta, poniżej której znajduje się Księżyc, planeta najbardziej związana z ziemią. Księżyc przebywa swą drogę w przestrzeni przez dwadzieścia siedem i pół dnia. Podobnie określa czas obiegu planet Ciceron: trzydzieści lat dla Saturna, dwanaście dla Jowisza, dwadzieścia cztery miesiące bez sześciu dni dla Marsa, prawie rok dla Merkurego i rok dla najbliż-

³² C i c e r o, *O naturze bogów*, ks. II, 51, s. 101n.

³³ P l i n i u s z, dz. cyt., ks. II, 12-13, s. 13, przyp. 2.

³⁴ Por. tamże, ks. II, 12-13, s. 13.

³⁵ C i c e r o, *O naturze bogów*, ks. II, 51, s. 101n.

³⁶ P l i n i u s z, dz. cyt., ks. II, 28-48, s. 14.

³⁷ Tamże, s. 17.

szej ziemi planety, czyli Wenus³⁸. Píše on, że także gwiazdy nazywane stałymi „z zadziwiającą i wprost niewiarygodną stałością”³⁹ dokonują nieprzerwanych obiegów, krążąc we własnej sferze, niezależnej od innych. Cynceron podkreśla, że na niebie nie ma „ani przypadków, ani dowolności, ani błędzenia”⁴⁰, ale panuje tam rozsądek, doskonały porządek, celowość i pewność. Twierdzi jednak, że w kosmosie istnieją stwory, którym tych wszystkich pozytywnych właściwości brakuje. Istoty te krążą pod Księżycem i dokoła Ziemi, a także na niej przebywają.

Tak zbudowany świat w swym obwodzie zawiera, zamyka i obejmuje wszystko, a poza nim nic nie istnieje⁴¹. Pliniusz podaje też informacje na temat przestrzeni międzyplanetarnych, przytaczając obliczenia odległości gwiazd od ziemi dokonane przez starożytnych astronomów. Uważali oni, że Słońce oddalone jest od Księżyca o dziewiętnaście odległości Księżyca od Ziemi. Jest to prawdopodobnie obliczenie Arystarcha (z trzeciego wieku przed Chrystusem). Autor *Historii naturalnej* przytacza także obliczenia Pitagorasa, który uważał, że odległość od Ziemi do Księżyca wynosi 22 300 kilometrów, od Księżyca do Słońca 44 600, a od Słońca do Zodiaku 66 900 kilometrów. Pliniusz przywołuje także inne obliczenia Pitagorasa, których wyniki wyrażone są w kategoriach muzycznych: jeden „ton” to odległość od Ziemi do Księżyca, „od tegoż do Merkurego ma być połowa tej odległości, jak również stąd do Wenus; od tej znów do Słońca półtora «tonu», od Słońca do Marsa jeden «ton» [...], od Marsa do Jowisza połowa, jak również od tegoż do Saturna, a stąd półtora do Zodiaku”⁴². Owe siedem tonów stanowi harmonię wszechświata.

Prezentowany przez Pliniusza obraz świata został zaczerpnięty z filozofii stoików, ale zawiera też elementy astrologii chaldejskiej. Bezpośrednim zaś jego źródłem jest encyklopedia Marka Terencjusza Warrona, za pośrednictwem którego Pliniusz cytuje filozofów jońskich oraz astronoma Hiparcha⁴³.

Na zakończenie tych uwag na temat „wyglądu” starożytnego kosmosu przywołajmy raz jeszcze Cyncerona. W „Śnie Scypiona”, fragmencie dzieła *O państwie*, który za pośrednictwem komentarza autorstwa Ambrozjusza Teodozjusza Makrobiusza (IV-V w.) wpłynął na średniowieczne postrzeganie świata, Cynceron pisze o niezwyklej wielkości wszechświata, o ogromnych rozmiarach ciał kosmicznych, w porównaniu z którymi położona w centrum Ziemia okazuje się bardzo mała. Zachwyca się on pięknem kosmosu i harmonią sfer. Przytoczę jego opis świata ze względu na walory literackie tekstu:

³⁸ Por. C i c e r o, *O naturze bogów*, ks. II, 53, s. 103.

³⁹ Tamże, ks. II, 54-55, s. 104.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. tamże, ks. II, 58, s. 105.

⁴² P l i n i u s z, dz. cyt., ks. II, 83-86, s. 22.

⁴³ Por. I. Z a w a d z k a, T. Z a w a d z k i, *Wstęp*, w: Pliniusz, dz. cyt. s. XXX.

„Masz przed sobą dziewięć kręgów, czy raczej kul, z których jedna, zewnętrzna, jest sklepieniem niebieskim, które zawiera w swym wnętrzu pozostałe. Ono jako najwyższe bóstwo ogranicza resztę. Tkwią w nim gwiazdy, przez całą wieczność wędrujące jednym torem. Poniżej jest siedem kręgów; obracają się w kierunku przeciwnym do ruchu sklepienia niebieskiego. Pierwsza sfera należy do gwiazdy zwanej na Ziemi Saturnem. Dalej widzimy światłość zbawczą i pomyślną dla rodzaju ludzkiego, której imię brzmi Jowisz. Następnie czerwona i złowieszcza gwiazda, przez was nazwana Marsem. Obszar znajdujący się niemal pośrodku zajmuje Słońce – pan, król i przywódca innych gwiazd, rozum świata i jego miara. Słońce jest tak ogromne, że całą przestrzeń rozjaśnia i napełnia blaskiem. Obok niego z jednej strony krąży Wenus, z drugiej Merkury, a wraz z ostatnią sferą obraca się Księżyc rozświetlony słonecznymi promieniami. Poniżej są byty śmiertelne i znikome, z wyjątkiem dusz szczerze ofiarowanych ludziom przez Bogów; nad Księżycem wszystko jest wieczne. Pośrodku tkwi nieruchoma Ziemia, która zajmuje miejsce dziewiąte i najniższe; wszystko ku niej opada pod wpływem własnego ciężaru”⁴⁴. Na końcu podaje podstawowe informacje dotyczące geografii: „Sam widzisz, że na Ziemi mało jest obszarów zamieszkałych przez człowieka; zajmują však niewielką powierzchnię i są jak plamki wśród bezmiaru pustkowiec, a ich mieszkańców dzieli tak wielkie przestrzenie, że jedni drugim nie mogą przekazywać wieści; żyją na ukos od waszych siedzib albo całkiem w bok czy też na przeciwnym krańcu świata. [...] Zauważyłeś pewnie, że Ziemia jest z obu stron ograniczona lub otoczona jakby pasami, z których dwa skrajne po przeciwnych stronach planety, zwrócone ku biegunowi niebieskiemu są, jak widać skute lodem, natomiast w środkowym i najszerszym słońce piecze niemiłosiernie. Tylko dwa nadają się do zamieszkania: południowy, którego mieszkańcy depczą obszar przeciwny do waszego i nic ich z wami nie łączy, oraz północny, na którym sami mieszkacie. Popatrz, jak mały skrawek jego powierzchni zajmujecie. Łąd będący ludzką siedzibą zwięża się ku biegunom, a po bokach nieco rozszerza; przypomina wysepkę oblaną zewsząd wodami morza zwanego u was Atlantykiem, Wielkim lub Oceanem. Sam oceń, czy ten niewielki akwen zasługuje na tak szumną nazwę. [...] Odetnij skrajne obszary, a sam zobaczysz, jak mała jest przestrzeń, na której szerzyć się może wasza chwała”⁴⁵.

Dodać należy, że w czasach antycznych i w średniowieczu schemat przestrzeni tworzony był poprzez analogię do ciała ludzkiego. Wyznaczenie kierunków (wschodu, zachodu, północy i południa), stron (lewej, prawej) oraz takich parametrów, jak góra-dół, wysoko-nisko, przód-tył, centrum-peryferie, odbywało się w relacji do centralnego usytuowania ciała człowieka. Dlatego na

⁴⁴ C y c e r o n, *O państwie*, ks. VI, 17, s. 90.

⁴⁵ Tamże, ks. VI, 17-22, s. 90-92.

średniowiecznych mapach wschód znajduje się „na górze” a zachód „na dole”⁴⁶. Tę specyfikę postrzegania przestrzeni w starożytności i średniowieczu dobrze ilustruje koncepcja makrokosmosu i mikrokosmosu, opisująca analogie między oboma światami: wielkim (wszechświatem) i małym (człowiekiem). Mikrokosmos nie był jedynie częścią wielkiego świata, ale jakby jego miniaturą, odtwarzającym go z zachowaniem właściwych proporcji odzwierciedleniem⁴⁷.

W kulturze archaicznej występował motyw drzewa świata, które grało ważną rolę w kosmologicznych wyobrażeniach i było podstawowym czynnikiem organizacji przestrzeni mitologicznej. W średniowieczu nastąpiła jego metamorfoza – jako „drzewo odwrócone”, mające korzenie w niebie, a gałęzie na ziemi, „było symbolem wiary i uosabiało postać Chrystusa; zachowało ono jednak równocześnie swoje pierwotne znaczenie symbolu człowieka-mikrokosmosu i świata-megakosmosu”⁴⁸

PRZESTRZEŃ PRZEMIANY

Przywoływany już Aron Guriewicz, pisząc o rozumieniu czasu i przestrzeni w średniowieczu, stwierdził, że aż do dwunastego wieku (włącznie) pojmowanie świata cechowała pewna aczasowość. Jego zdaniem w epoce tej nie zastanawiano się nad „ilościową” stroną wydarzeń, którą określa jako „zewnątrzną”. Jak pisze, w ówczesnej twórczości wydarzenia rozgrywane się w czasie postrzegano raczej przestrzennie. To nie czas, ale przestrzeń była „organizującą siłą dzieła sztuki”⁴⁹. Guriewicz zauważa, że autorzy średniowieczni, nawet ukazując wewnętrzne przemiany bohaterów swych utworów, przedstawiali je jako dokonujące się w drodze przez określoną przestrzeń⁵⁰.

To interesujące spostrzeżenie można odnieść także do pisarzy antycznych. Na przykład Makrobiusz w komentarzu do „Snu Scypiona” ukazuje radykalną „przemianę bohatera” – czyli duszy – dokonującą się w drodze przez przestrzeń kosmosu⁵¹. Dzieło Makrobiusza, mimo kompilatorskiego charakteru, miało – jak pisze Clive Staples Lewis – „niezmierną reputację i długotrwały wpływ”⁵². Wydaje się ono interesujące z wielu powodów, także w kontekście

⁴⁶ Takie rozumienie przestrzeni zaczęło ulegać zmianie dopiero w czasach Mikołaja Kuzańczyka.

⁴⁷ Por. Guriewicz, dz. cyt., s. 59.

⁴⁸ Tamże, s. 62.

⁴⁹ Tamże, s. 140.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, red. L. Ianus, Lipsiae 1848, s. 13-216.

⁵² C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Znak, Kraków 1995, s. 65.

rozważań nad „ethosem przestrzeni”. Makrobiusz pokazuje bowiem, jak dusza, ożywiając ciało, zostaje wtrącona w związaną z nim przestrzenność. Ponieważ podstawowymi atrybutami ciała są rozciągłość i podzielność, związana z ciałem dusza staje się zarazem podzielna i niepodzielna. Jest niepodzielna ze względu na swoją prostą, boską naturę, podzielna zaś dlatego, że „rozpocząta” jest we wszystkich członkach ciała⁵³. Przedstawienie tego zagadnienia wymaga jednak pewnego wprowadzenia w poglądy Makrobiusza dotyczące duszy i kosmosu.

Za Platonem i w zgodzie z Plotynem Makrobiusz głosi, że dusze jednostkowe otrzymują swoje istnienie od Duszy świata, a ich indywidualizacja i odejście od pierwotnej jedności są uwarunkowane przez fakt związku z ciałem⁵⁴. Chociaż dusze stają się jednostkowe z powodu ciał, zawsze jednak pozostają różne od jakiegokolwiek ciała. Wprawdzie dusza wchodzi w ciało, czyli mającą przestrzenne wymiary materię, zostaje niejako ubrana w swoje ziemskie ciało, ale sama pozostaje niematerialna i niecielesna⁵⁵. To, co powstaje z połączenia duszy i ciała, jest nazywane istotą żyjącą – ożywionym ciałem (łac. *corpus animatum*)⁵⁶.

W kwestiach dotyczących kosmologii Makrobiusz nawiązuje do myśli platoników, wśród których wyróżnia trzy grupy. Reprezentanci pierwszej grupy – za Arystotelesem – dzielą wszechświat na dwie części i wyróżniają w świecie dwie zasady: aktywną i bierną. Zasada aktywna, która sama jest niezmienna, stanowi pierwszą przyczynę wszelkiej zmiany. Zasada bierna zaś podlegała jest zmianie i przemienności. Pierwsza część kosmosu rozciąga się od sfery gwiazd stałych (gr. *aplanes*) po sferę Księżyca, druga od sfery Księżyca po Ziemię. Dusza, dopóki znajduje się w sferze nadksiężycowej, pozostaje w obszarze życia; gdy jednak zniży się do sfery podksiężycowej, wkracza w obszar śmierci. Dlatego, twierdzi autor komentarza do „Snu Scypiona”, platonicy należący do tej grupy przestrzeń między Ziemią a Księżycem nazywali piekłem. Uważali oni, że Księżyc wyznacza linię podziału między życiem a śmiercią, granicę, za którą zaczyna się świat natury, zmienności, przemijania⁵⁷. Makrobiusz wspomina, że fizycy nazywali niekiedy Księżyc Ziemią sfery eteru⁵⁸, i wyjaśnia

⁵³ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 12, 6, s. 72; Plotyn, *Enneady*, IV, 2, 1.

⁵⁴ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 12, 7, s. 72; Plotyn, dz. cyt., IV, 7, 13, 9, 1.

⁵⁵ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 11, 12, s. 70; Plotyn, dz. cyt., IV, 7, 14.

⁵⁶ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, II, 12, 9, s. 185; Plotyn, dz. cyt., I, 1, 10; VI 7, 4.

⁵⁷ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 11, 7, s. 69.

⁵⁸ Por. tamże, I, 11, 8, s. 69.

pochodzenie tego określenia, wskazując, że centralna część każdego z dwóch wymienionych wyżej światów (nadksiężycowego i podksiężycowego) jest nazywana Ziemią, a Księżyc stanowi centralną częścią sfery Księżyca, może więc być nazywany Ziemią Eteryzną⁵⁹.

Drugą grupę stanowią ci platonicy, którzy dzielą wszechświat na trzy zamknięte jedna w drugiej warstwy strefowe, z których każda składa się z czterech elementów: ziemi, wody, powietrza i ognia. Pierwsza strefa znajduje się pod Księżycem, a druga i trzecia – w niebie. We wszystkich trzech strefach występują te same elementy (żywioty), ale nie w takim samym stanie. W drugiej strefie elementy są wprawdzie te same, co na Ziemi, i taki sam jest też ich układ, ale mają one o wiele czystsza postać. W trzeciej zaś strefie ich układ jest inny, element ziemi znajduje się bowiem w dziesiątym kręgu nieba. W tym kręgu platonicy sytuowali Pola Elizejskie, będące miejscem pobytu czystych dusz. Gdy dusza zstępuje do świata cielesnego, przechodzi przez układ trzech elementów, doznając przy tym trojakiej śmierci⁶⁰.

Trzecią grupę stanowią platonicy, którzy podobnie jak reprezentanci grupy pierwszej wyróżniają w świecie dwie sfery, ale gdzie indziej umieszczają granicę między nimi. Pierwsza sfera obejmuje niebo gwiazd stałych, a druga składa się z siedmiu planet i ziemi⁶¹. Ten właśnie pogląd – głoszony przez Plotyna i Porfiriusza – podziela Makrobisz, uważając, że jest on najbardziej zgodny z rozumem. Według tej doktryny czyste dusze, przed swym zejściem do ciała, zamieszkują niebo gwiazd stałych i stąd zniżają się do świata ziemskiego. Przechodząc przez kolejne sfery, dusze odbierają emanacje substancji gwiazd i w ten sposób „ubierają się” w świetliste, eteryczne ciało⁶², za pośrednictwem którego wchodzi w ciała ziemskie. Zanim dusza osiągnie formę, w jakiej istnieje w ciele ziemskim, będąc jego „życiem”, doznaje tyłu śmierci, przez ile sfer przechodzi⁶³. Makrobisza opis drogi, jaką przebywają dusze schodzące w ciała oraz powracające do nieba⁶⁴, jest bardzo bliski wyjaśnieniom, jakie w tej kwestii daje Porfiriusz z Tyru (ok. 232-305) w swym dziełku zatytułowanym *Grota nimf*⁶⁵.

W tym miejscu konieczna jest dygresja na temat tego utworu. *Grota nimf*⁶⁶ Porfiriusza stanowi komentarz do ustępu *Odysei*, w którym Homer opisuje jaskinię znajdującą się na Itace w zatoce nazwanej imieniem starca morskiego

⁵⁹ Por. tamże, I, 19, 10, s. 105.

⁶⁰ Por. tamże, I, 11, 8, s. 69.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Por. tamże, I, 11, 12, s. 70.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Por. tamże, I, 12, 1-3, s. 71.

⁶⁵ W pierwszej części opisu Makrobisz przytacza Porfiriusza niemal dosłownie.

⁶⁶ Zob. P o r f i r i u s z z T y r u, *Grota nimf*, tłum. P. Ashwin-Siejkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

Forkisa. „U wejścia do przystani – czytamy w trzynastej pieśni *Odysei* – rośnie drzewko oliwne, a przy nim jest przyjemna, ale i mroczna jaskinia poświęcona nimfom zwanym Najadyjskimi. W jej wnętrzu ujrzysz kamienne kratery i amfory, w których pszczoły robią plastry miodu, oraz kamienne narzędzia tkackie. Na nich nimfy tkają szaty o kolorze purpurowego morza, a jakże piękne w wyglądzie. Środkiem jaskini nieustannie płynie strumień, zaś po jej obu stronach są dwa wejścia: jedno północne, którym wchodzi ludzie, i drugie – południowe: dla bogów. Tego wejścia ludzie przekroczyć nie mogą, należy ono bowiem do Nieśmiertelnych”⁶⁷.

Porfiriusz dokonuje interpretacji alegorii grotty przedstawionej przez Homera, dostrzegając w niej „obraz i symbol kosmosu”⁶⁸, niewidzialnych mocy, które go przenikają⁶⁹, a nawet świata duchowego (umysłowego)⁷⁰. W swojej egzegezie uwzględnia wszystkie elementy opisu „grotty”, w niniejszym artykule zaprezentuję jednak jedynie te, które są bezpośrednio związane z jego tematem, czyli z przestrzenią. Otóż Porfiriusz mówi, że w kosmosie istnieją dwa ekstrema (nazywa je przeciwnościami): północne i południowe. Południowe, występujące w porze panowania Raka, która to konstelacja jest bliska Ziemi i powiązana z Księżycem, określa jako „szczyt lata”, a północne, w porze Koziorożca, powiązanego z planetą Saturn, najwyższym i najdalszym ciałem niebieskim – jako „szczyt zimy”. Rak i Koziorożec stanowią dwie bramy, przez które odbywa się podróż dusz w przestrzeni kosmicznej. Przez usytuowaną na północy konstelację Raka prowadzi „ścieżka zstępowania”, czyli wkraczania w świat materialny, a przez położoną na południu konstelację Koziorożca wiedzie „ścieżka wstępowania”, czyli przejście ze świata niedoskonałego do doskonałego⁷¹. (Dodam jeszcze, że kamienne krosna oznaczają kości ciała ludzkiego, a purpurowe szaty, to symbol ciała i krwi, które przywdziewają dusze po swym „zejściu”⁷²). Porfiriusz stwierdza, że o tych dwóch bramach wspominał już Parmenides i że znali je Egipcjanie i Rzymianie⁷³. Pisze w związku z tym o Saturnaliach, świętach obchodzonych przez Rzymian w okresie, gdy Słońce znajduje się z sferze Koziorożca. Podczas Saturnaliów niewolnicy odgrywają rolę ludzi wolnych, a wszystkie dobra uznaje się za wspólną własność, aby pokazać, że ci, którzy opuścili niebo i stali się niewolnikami, dzięki świętu Kronosa (Koziorożca) wstają z martwych i rodzą się na nowo⁷⁴.

⁶⁷ Cyt. za: Porfiriusz z Tyru, *Grota nimf*, 1, s. 33. Por. Homer, *Odyseja*, XIII, 102-116.

⁶⁸ Porfiriusz z Tyru, dz. cyt., 21, s. 63.

⁶⁹ Por. tamże, 7, s. 41.

⁷⁰ Por. tamże, 9, s. 45.

⁷¹ Por. tamże, 22-23, s. 63.

⁷² Por. tamże, 14, s. 53.

⁷³ Por. tamże, 23, s. 65.

⁷⁴ Por. tamże.

A tak oto autor *Groty nimf* zwięźle opisuje kosmos: „Jedne z centralnych ciał niebieskich są ponad ziemią, inne pod ziemią; jedne są na wschodzie, inne na zachodzie; jedna część świata umiejscowiona jest po prawej stronie, druga – po lewej: noc zamienia się z dniem. Tak oto struktura świata wyraża harmonię i wiąże przeciwieństwa, jak na przykład ramiona liry wiążą dźwięki sobie odpowiednie”⁷⁵.

Do tych interpretacji Porfiriusza nawiązuje Makrobiusz, przedstawiając drogę dusz wędrujących poprzez przestrzeń sfer kosmicznych. Według komentatora „Snu Scypiona” pomost dla dusz schodzących i wchodzących stanowi Droga Mleczna, która przecina Zodiak w znakach Raka i Koziorożca. Po gwiazdach z konstelacji Raka dusze schodzą w obszar ziemski – region zmiany i stawania się, dlatego Rak nazywany jest portem (lub bramą) ludzi. Przez znak Koziorożca natomiast, nazywany portem (lub bramą) bogów, dusze wracają do krainy bogów – regionu wiecznego trwania i niezmienności. To przekonanie, jak pisze Makrobiusz, żywił już Pitagoras, który sądził, że poniżej połowy Drogi Mlecznej zaczyna się królestwo Plutona, zaludniona duszami kraina snów⁷⁶. Zdaniem rzymskiego pisarza Droga Mleczna bierze swą nazwę stąd, że zgromadzone są na niej dusze, które „popadają” w ziemskie narodziny, a mleko jest pokarmem nowo narodzonych dzieci⁷⁷. Po przekroczeniu granicy między światami, którą wyznacza przecięcie Drogi Mlecznej i Zodiaku w znaku Raka, dusza traci swój kolisty kształt, przysługujący jedynie bogom⁷⁸, i przyjmuje wydłużony kształt stożka. Dzieje się tak dlatego, że dusza przechodzi wówczas z monady w diadę, czyli od stanu jedności do „podzielnego” sposobu istnienia. Ma więc odtąd coś wspólnego z przestrzenią. Zaczyna też doświadczać braku uporządkowania, który jest cechą materii. Platon w *Fedonie* określił ten stan jako upojenie (nietrzeźwość) i „zataczanie się” duszy⁷⁹. Kosmicznym obrazem tego tajemniczego upojenia jest znajdujący się między Rakiem a Lwem niebiański krater, nazywany pucharem Bachusa (współczesna nazwa to „krater Bachusa”). Wraz z upojeniem dusza doznaje także zapomnienia, przy czym pewne rzeczy zapomina w większym stopniu, inne w mniejszym⁸⁰. Zdaniem Makrobiusza świadczy o tym fakt, że wśród ludzi panuje wielka różnorodność poglądów na temat spraw boskich. Żyjąc na ziemi, mogą oni tylko „wyrażać

⁷⁵ Tamże, 29, s. 73.

⁷⁶ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 12, 3, s. 71. Por. H o m e r, *Odyseja*, XXIV, 12.

⁷⁷ Por. Porfiriusz z Tyru, dz. cyt., 28, s. 71; *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 12, 3, s. 71n.

⁷⁸ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 14, 9, s. 81.

⁷⁹ P l a t o n, *Fedon*, 79 c.

⁸⁰ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 12, 9, s. 73.

opinie” na temat prawdy, nie ma tu bowiem pewnego poznania, są jedynie mniemania⁸¹. Ten, kto jest „nietrzeźwy” w mniejszym stopniu, łatwiej może sobie przypomnieć życie przed połączeniem z ciałem. Wszelkie poznanie ma więc charakter przypominania sobie⁸². Rzeka Leta nie symbolizuje niczego innego, jak tylko zaburzający wpływ materii na duszę⁸³.

W trakcie schodzenia ze sfery gwiazd stałych dusza nie tylko przyodziewa się w pneumatyczne ciało ze światła, ale też otrzymuje w sferze każdej z siedmiu planet pewną określoną moc. Od Saturna pochodzi zdolność myślenia dyskursywnego i pojmowanie teoretyczne, czyli zdolność wglądu i zrozumienia (łac. *ratiofinatio et intelligentia*). W sferze Jupitera dusza zdobywa zdolność do działania (łac. *vis agendi*), w sferze Marsa zaś odwagę i gniewliwość (łac. *animositatis ardorem*). W sferze Słońca zyskuje zdolność spostrzegania i wyobrażania (łac. *sententi opinandique naturam*), w sferze Wenus pożądania zmysłowe (łac. *desiderii motum*), a w sferze Merkurego zdolność wyrażania odczuć i rozumienia tego, co się czuje (łac. *pronuntiandi et interpretandi, quae sentiat*). Na koniec, w sferze Księżyca, otrzymuje zdolność wzrostu i rozmnażania (łac. *naturam plantandi et augendi corpora*)⁸⁴. Makrobiusz uważa, że ludzkie ciało jest „osadem”, czyli zgęstniałą i zmętniałą postacią ciała sfery nieba, a zarazem pierwszą substancją zwierzęcą, tak jak Księżyc, będąc najniższym spośród ciał niebieskich, jest zarazem najwyższą granicą świata cielesnego⁸⁵. Niebo, gwiazdy i pozostałe elementy dają duszy nieśmiertelność, bo znajdują się w sferze nieśmiertelności, ciało natomiast pochodzi ze sfery śmiertelności – dlatego za każdym razem, gdy dusza schodzi z królestwa nieśmiertelności do królestwa przemijania można mówić o jej śmierci. Choćby wskutek tej wędrówki popada w życie ziemskie, to jednak nie traci swej prawdziwej nieśmiertelności. Możemy wprawdzie mówić o śmierci duszy, ale nie możemy powiedzieć, że staje się ona śmiertelna⁸⁶. Z jednej strony istota duszy oddzielona jest od wszelkiej materialności przez swoją niecielesność, z drugiej strony jednak jest mocno związana i spokrewniona z tym, co ziemskie. W przeciwieństwie do wszelkiego ciała, dusza jest boska. Boskość będąca jej udziałem pochodzi od boskiego ducha, została jej udzielona za pośrednictwem Duszy świata, a przejawia się w zdolności poznawczej. Indywidualna dusza posiada tę zdolność, ponieważ jest częścią Duszy świata⁸⁷.

⁸¹ Por. tamże, I, 12, 10, s. 73.

⁸² Por. P l a t o n, *Menon*, 81 d-e, 85 d; t e n z e, *Fedon*, 72 e-73 a.

⁸³ Por. P l o t y n, dz. cyt., IV, 3, 26.

⁸⁴ Por. *Macrobiani Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 12, 13-16, s. 74.

⁸⁵ Por. tamże, I, 12, 15, s. 74.

⁸⁶ Por. tamże, I, 12, 16-17, s. 74.

⁸⁷ Por. tamże, I, 14, 9, s. 81.

W kosmologicznym kontekście osadzone są nie tylko rozważania Makrobiusza na temat przechodzenia duszy ze sfery gwiazd stałych do rejonów podksiężycowych, lecz także podejmowane przez niego zagadnienia związane z pochodzeniem duszy. Te zaś związane są z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, czym jest życie, a czym śmierć. Zdaniem tego rzymskiego pisarza przebywanie duszy na ziemi można porównać do Słońca, które czasem zsyła nam swoje promienie, a czasem je ukrywa. Tak jak i Słońce, dusza nie pochodzi z tego świata, ale ma swe źródło w niebie; na Ziemi, gdzie przybywa tylko przez pewien czas, zachowuje się jak gość⁸⁸. Jej właściwym miejscem pobytu, jej mieszkaniem (łac. *habitaculum*) jest gwieździste niebo, w nim wiedzie szczęśliwe życie⁸⁹. Życie duszy jest więc dla Makrobiusza tożsame z przebywaniem w tym, co wyższe, jej śmiercią staje się zejście w dół, do piekieł⁹⁰. Dochodzi do tego wtedy, gdy duszę opanuje tajemnicza tęsknota za ziemskim ciałem. Gdy już je przywdzieje, zostaje obciążona zmysłowymi odczuciami i spada z rejonów ponadziemskich w ziemskie, schodzi do świata podksiężycowego. Wówczas nastaje kres jej szczęśliwego stanu, a jej dalsze życie jest tożsame ze śmiercią, znalazła się bowiem w piekle⁹¹.

Referując poglądy tych, którzy uważają się za następców Pitagorasa i Platona, Makrobiusz pisze, że podobnie jak ich mistrzowie w filozofii wyróżniają oni dwa rodzaje śmierci: śmierć duszy (łac. *mors animae*) i śmierć zwierzęcą (łac. *mors animalis*) lub naturalną. Śmierć naturalna następuje wtedy, gdy dusza opuszcza ciało i powraca do swego właściwego królestwa, śmierć duszy zaś wówczas, gdy dusza łączy się z ciałem i dzieli z nim życie ziemskie, gdy się rozprasza w przestrzeni ciała, aby je ożywić⁹².

W celu jak najlepszego wyjaśnienia, na czym polega śmierć duszy, Makrobiusz przytacza różne znane mu poglądy dotyczące pojęcia piekła. On sam piekłem – albo doliną gwałtu i przemocy – nazywa ciało; pisze, że dusza znajdująca się w ciele cierpi, niczym w ciemnym grobie. Przedstawia też symboliczną interpretację kolejnych etapów drogi, jaką przebywa dusza, schodząc z gwieździstego nieba w zaświaty, a poprzez kosmiczne przestrzenie zaświatów – do piekła. Pisze, że w zaświatach dusza zanurza się w wodach pięciu rzek, które płyną w Hadesie. Leta, rzeka zapomnienia, oznacza błąd, jaki popełnia dusza, zapominając o swym właściwym pochodzeniu; Phlegethon symbolizuje ogień gniewu i żądy; Acheron jest symbolem obezwładniającego bólu i żalu

⁸⁸ Por. tamże, I, 21, 34, dz. cyt. s. 125; P l o t y n, dz. cyt., IV, 8, 4.

⁸⁹ Por. *Macrobia Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 9, 10, s. 63; P l o t y n, dz. cyt., III, 4, 6.

⁹⁰ Por. *Macrobia Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 10-11, s. 65.

⁹¹ Por. tamże, I, 9, 10, s. 65.

⁹² Por. tamże, I, 11, 1-2, s. 67-68; P l o t y n, dz. cyt., I, 8, 1-4.

z powodu grzesznych słów i zachowań; Kokyton to symbol smutku i lamentu; ostatnia rzeka, Styks, oznacza odmet nienawiści i wstępu, w którym tak często nurza się ludzki duch⁹³.

Na marginesie można dodać, że w podobny sposób interpretuje Makrobiusz mity ukazujące kary piekielne, których doznają przebywający w Hadesie. Sęp rozszarpujący wciąż odrastającą wątrobę Prometeusza to symbol sumienia, które bezlitośnie dręczy człowieka przy każdym występku. Cierpienia Tantalą są symbolem zgryzoty ludzi, którzy z powodu wciąż rosnącego pragnienia, by posiadać coraz więcej, nie potrafią cieszyć się nawet z nadmiaru. Ixion przykuty do szprychy stale obracającego się koła symbolizuje tych, którzy bez rozwagi poddają się prowadzącym do nikąd kaprysom ślepego przypadku. Głaz, który Syzyf daremnie próbuje wtoczyć na wysoką górę, to symbol wielkich, a przy tym daremnych wysiłków. Każdy, kto podejmuje w swym życiu wielki trud, czyli nad którego głową zawisa taki wielki kamienny ciężar, musi w końcu zasłabnąć, i może zostać zmiażdżony. Syzyf symbolizuje więc także i tyranów, którzy znajdując się u szczytu władzy, nie myślą swoim powołaniu i o darach losu, lecz nienawidzą swoich poddanych⁹⁴.

Aby przedstawić średniowieczny obraz świata, należy uwzględnić udział w jego powstawaniu uczonych, filozofów i teologów, poetów i malarzy, i zgodnie z tym omówić budowę wszechświata, różnorodność istot, które w nim mieszkają, a nawet system ówczesnych nauk. Dopiero to pozwala na przybliżenie tej skomplikowanej, rozbudowanej i pięknej w sensie estetycznym konstrukcji. Przykładem takiego opracowania jest cytowana w tym artykule książka Lewisa *Odrzucony obraz*, która taki całościowy model prezentuje.

Niniejszy artykuł przedstawia zaledwie kilka wybranych motywów rozważań dotyczących przestrzeni, nawiązujących najsilniej do platońskiej koncepcji rzeczywistości. Współistniała ona z arystotelesowską wizją świata materialnego i trwała dzięki przekazywanej przez długie stulecia, nieprzerwanej tradycji, stanowiąc fundament średniowiecznego „modelu świata”.

⁹³ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 10, 7-12, s. 65.

⁹⁴ Por. tamże, I, 10, 13-16, s. 66.