

Ks. WŁODZIMIERZ SKOCZNY (Kraków)

PROBLEMATYKA PRZESTRZENI W OKRESIE PATRYSTYCZNYM

Okres patrystyczny to niewątpliwie czas formowania nowego języka, który mógł posłużyć do wyrażenia i interpretacji Dobrej Nowiny. W procesie tym jedną z głównych pomocy okazały się terminy filozofii greckiej, te jednak nie zawsze można było przejąć dosłownie czy wyrwać z kontekstu, w którym funkcjonowały. Zadaniem Ojców Kościoła stało się więc uzgodnienie znaczenia używanych słów, tak, by można się było nimi posługiwać w odniesieniu do Prawdy Objawionej¹.

Greckie pojęcia dotyczące przestrzeni nie były wprost przedmiotem zainteresowania pisarzy okresu patrystycznego, niemniej problematykę tę spotkamy wszędzie tam, gdzie Ojcowie Kościoła chcieli wyrazić prawdę o wszechobecności Boga czy omawiali kwestię relacji Boga do świata.

Szczególnym impulsem stało się ogłoszone w 325 r. na soborze w Nicei *Credo*, które zostało zaproponowane przez Euzebiusza z Cezarei². Gdy ojcowie soborowi przyjmowali sformułowania dotyczące Jezusa Chrystusa, który „dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba”, chcieli przez to powiedzieć, że sam Bóg w Osobie Syna stał się człowiekiem, podległym, jak każdy z nas, prawom przestrzeni i czasu. Pomimo podniosłego charakteru tych sformułowań, ułożonych w formę hymnu, nie można przypisać im symbolicznego znaczenia, wręcz przeciwnie, stwierdzenia te oddają dokładnie to, co oznaczają — rzeczywistą, a nie figuratywną obecność Chrystusa wśród nas. Skoro jednak nie są to sformułowania metaforyczne, to co naprawdę znaczy zastosowanie przestrzennych pojęć do Boga?

Przed wszystkim już sam początek *Credo* stwierdza, że Bóg jest „Stwórcą nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych” Podkreślona tu transcendencja Boga względem świata, nie pozostawia wątpliwości, że relacja Boga do świata nie jest relacją przestrzenną. To właśnie dlatego św.

¹ Konfrontacja z filozofią grecką nie była jedynym problemem teologów pierwszych wieków chrześcijaństwa. Pozostawała też do uzgodnienia bogata tradycja teologii żydowskiej, a nawet, co stanowi wciąż przedmiot dyskusji, idee zawarte w pismach hermetycznych, które jawiły się jako kusząca alternatywa dla nowej teologii. Problematyka ta wymaga, jak się wydaje, osobnego opracowania i nie będzie przedmiotem rozważań tego artykułu.

² Na temat problematyki przestrzennej w teologii nicejskiej zob.: T. F. Torrance, *Space, Time and Incarnation*, Oxford 1969, s. 1—21.

Atanazy w polemice z arianami udowadniał, że bezsensowne jest pytanie o miejsce przebywania Boga, gdyż już samo postawienie takiej kwestii świadczy o tym, że Boga pojmujemy antropomorficznie. Podobnie „zstąpienie z nieba” Jezusa Chrystusa nie może być uważane za pierwszą podróż kosmiczną. Także sformułowania „Bóg z Boga, Światłość ze Światłości” są w istocie teologicznymi pojęciami i nie mogą być „uprzestrzenniane” bez niebezpieczeństwa odrzucenia idei transcendentnego Stwórcy.

Jednakże fakt przyjścia Syna Bożego na Ziemię, na której w swoim człowieczym ciele poddany był czasowi i przestrzeni, nie pozwalał całkowicie oderwać idei bóstwa od przestrzennego świata. Skoro bowiem Syn jest „współistotny” Ojcu, to czyż nie można powiedzieć, że akt Jego „zejścia” na ziemię i przyjęcia przestrzennego ciała był wyłącznie wynikiem niezwyklej łaskawości? Teologowie nazywali ją nawet „ekonomiczną łaskawością” i można by na niej poprzestać, gdyby nie dalsze słowa *Credo*: „a Królestwu Jego nie będzie końca” Wyrażają one tę prawdę, że nasze cielesne bytowanie wraz z Chrystusem nie jest wyłącznie „ekonomicznym” tzn. czasowym i przemijalnym epizodem, gdyż włączenie się Syna Bożego w naszą ludzką i cielesną naturę nawet po Jego Zmartwychwstaniu, Wniebowstąpieniu i paruzji musi zostać podtrzymane³.

Zagadnienia dotyczące przestrzeni występowały często równolegle z problematyką czasu. Ten związek miał swe podstawy w chrześcijańskiej doktrynie o stworzeniu *ex nihilo*. Filozofowie greccy nie znali odpowiednika nowożytnego pojęcia abstrakcyjnej przestrzeni. Za Arystotelesem używali najczęściej słowa *topos*, co interpretowali jako „miejsce” zajmowane przez ciało, czyli „granice ciała otaczającego, będącego w styczności z ciałem otaczanym”⁴. Bez istnienia ciał nie można więc było mówić o przestrzeni. Stąd też brała się obawa przed próżnią i konieczność istnienia *plenum* we Wszechświecie. Niemożność istnienia próżni wymagała zakwestionowania „powstawania w znaczeniu absolutnym”, gdyż wtedy właśnie ciało pojawia się w miejscu, w którym wcześniej była próżnia⁵. Jedynym dozwolonym powstawaniem jest więc sukcesja ciał, co z kolei nierozzerwalnie łączyło się arystotelesowską doktryną wieczności świata. Gdy chrześcijańska idea stworzenia *ex nihilo* zakłóci logikę wywodów Stagiryty, problemy przestrzeni nadal będą wymagały rozwiązania.

³ Tamże.

⁴ Arystoteles, *Fizyka* IV, 212a. Przekład polski w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 90.

⁵ „[...] nic nie powstaje w znaczeniu absolutnym, [...] jest niemożliwe, aby każde ciało było podległe prawu powstawania, o ile nie przyjmujemy możliwości istnienia próżni oddzielnej. Bo miejsce, jakie będzie zajmował byt, który teraz powstaje (przypuśćmy, że mógł powstać), musiało być przedtem zajęte przez próżnię, w której nie było żadnego ciała” (Arystoteles, *De coelo*, 3, 2; 302. Zob. tenże, *O niebie*, tłum. P. Siwek, w: *Dziela wszystkie*, Warszawa 1990, s. 312).

Ponieważ greckie pojęcie „przestrzeni” lub „miejsca” (*topos*) związane było z „ciałem”, można było uznać za konieczne z teologicznego punktu widzenia, że przestrzeń została stworzona razem z materią i czasem. Problematyka ta, podobnie zresztą jak zagadnienie czasu, nie okazała się jednak aż tak prosta.

„Gdzie był Bóg, zanim ziemia i niebo zaistniały?” — pytał św. Augustyn w komentarzu do Psalmów⁶. W *De civitate Dei* odnajdujemy świadectwa podobnego niepokoju. Wspominając o tych, którzy co prawda przyjmują stworzenie świata, ale nie przestają pytać o czas jego trwania, biskup Hippony stawia im podobnie niedorzeczne, według niego, pytanie: „dlaczego wszechświat został stworzony tu, a nie gdzie indziej?”⁷ — tak jakby możliwe były inne „przestrzenie” poza granicami naszego wszechświata.

Prawie sto lat wcześniej Arnobiusz z Sicca († 326) będzie zwał Boga nie tylko Pierwszą Przyczyną, ale także „miejszem i przestrzenią rzeczy stworzonych, podstawą wszystkich rzeczy”, tak jakby Bóg był pewnym szczególnym rodzajem przestrzeni, „której żaden kształt nie przedstawia, żadna linia ciała nie określa, gdyż jest nieograniczona z natury i co do wielkości”⁸. Oczywiście takie sformułowania wywoływały zrozumiały sprzeciw. Jeśli Bóg jest nieskończony co do wielkości, to nie może być „miejszem” skończonego świata. Co więcej, pojęcie Boga jako „miejsca” prowadziłoby do przypisywania Bogu, podobnie jak ciału, trzech wymiarów⁹. Absurdalność takich wniosków wydawała się oczywista.

Krytyka kategorii przestrzennych w wypowiedziach o Bogu czy Jego atrybutach znalazła swój najpełniejszy wyraz w *Mowach* św. Grzegorza z Nazjanzu. Przyczyniła się ona do ukształtowania negatywnego sposobu orzekania, gdyż „trudno uformować sobie ideę Boga, a określić Go słowami jest wręcz niemożliwością”¹⁰. Bóg jest „niewypowiedziany”, stąd wszelka próba pozytywnego nazwania Jego przymiotów musi ponieść klęskę i zakończyć się na przyrównaniu Boga do trójwymiarowego ciała. Atak św. Grzegorza na

⁶ S. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 122,4 (PL 34, 1632); tenże, *Objaśnienia Psalmów*, Ps. 103—123, tłum. J. Sulowski, [w:] *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 41, Warszawa 1986, s. 387—388.

⁷ S. Augustinus, *De civitate Dei* XI 5; tenże, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, [w:] tamże, t. 2, Warszawa 1977, s. 10.

⁸ „Prima enim tu causa est, locus rerum ac spatium fundamentorum cunctorum quaecumque sunt, infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus, solus, quem nulla deliniat forma corporalis, nulla determinat circumscripcio, qualitatis expers, quantitatis, sine situ, motu, et habitu, de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum: qui id intelligaris, tacendum est, atque, ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino mutiendum” (Arnobius de Sicca, *Adversum nationes*, I 31, PL 5, 755—756). Dzieło Arnobiusza pisane było jako traktat w obronie wiary, jeszcze przed przyjęciem przezeń chrztu (ok. roku 310).

⁹ Koncepcja taka została rzeczywiście przedstawiona między innymi w poglądach XVII-wiecznego platonika Henry Moore’a.

¹⁰ S. Gregorius Nasianensis, *Oratio* XXVIII, 4 (PG 36).

takie bluźniercze stwierdzenia pojawił się w wielu fragmentach *Mów*¹¹, a jego negatywna teologia była jedynym dozwolonym sposobem wypowiedzi. Tak więc gdy przechodził do rozważania pytania, „gdzie jest Bóg?”, wskazywał, że zarówno „nigdzie jak i gdzieś” są równie nieadekwatne¹².

Jednym ze sposobów uniknięcia przypisywania Bogu cielesności stała się także zmiana w pozytywnym sposobie orzekania o przestrzeni. Mimo stosowania pojęć przestrzennych, ich treść tylko metaforycznie wiązała się z dawną platońską *chorą* czy arystotelesowskim *topos*. Tak np. św. Augustyn napisał, że przed stworzeniem świata Bóg „w sobie mieszkał, u siebie przebywał i w sobie był Bogiem”, a nie w jakimś przestrzennym pojemniku podobnym do materialnego Wszechświata. W tym samym komentarzu do słów Psalmu 123: „do Ciebie wznoszę me oczy, który mieszkasz w niebie” odnajdujemy wyraźnie alegoryczną interpretację. „Niebo” to dla św. Augustyna „święte dusze”, „dusze sprawiedliwe”. To ku takiej duszy się „wznosimy”, a więc nie czynimy tego ciałem, „za pomocą schodów, czy też jakichś machin” ale „w sposób duchowy”¹³. Różnica między mieszkaniem ludzkim a mieszkaniem Bożym na tym polega, że „ty mieszkasz w domu, gdy go zabraknie, upadniesz. Bóg natomiast tak mieszka w świętych, że gdyby On odszedł, upadliby oni”¹⁴.

Także Orygenes w *Contra Celsum* poddaje sformułowania przestrzenne alegorycznej interpretacji: „Nie będziemy więc pytać: ‘W jaki sposób dotrzemy do Boga?’, tak jakby Bóg znajdował się w jednym określonym miejscu; Bóg przecież włada każdym miejscem, obejmuje sobą wszystko, a nic nie może objąć Boga. A więc nie ciałem nakazano nam iść do Boga”¹⁵.

Nawet Ojcowie kapadoccy, wbrew zasadom negatywnej teologii, opisywali Boga jako „swe własne miejsce”¹⁶ czy twierdzili, że Bóg jest „wszędzie i nigdzie”¹⁷. Określenia takie nie usuwały problemów, a może nawet je potęgowały, gdyż aby przyjąć te wyrażenia trzeba było nieustannie odwoływać się do wyobraźni i dobrej woli czytelnika.

Te krótkie i niejednoznaczne sformułowania odwołujące się do pojęcia przestrzeni zostały rozwinięte w szerszą metaforę przez św. Augustyna. Zagadnienie to nie było dla niego problemem marginalnym, bowiem od jego

¹¹ Szerzej na temat argumentacji św. Grzegorza za niecielesnością Boga zob.: P. Bohner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 91n.

¹² Zob. przypis 10.

¹³ Zob. *Corpus christianorum*. Series Latina XL, pars X-3, 1816—1817.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Orygenes, *Contra Celsum*, VII 34; tenże, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, [w:] *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 17, Warszawa 1977, z. 2 s. 174.

¹⁶ Gregorius Nasianensis, *Oratio XXXIV*.

¹⁷ Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, PG 46, 11; tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1963, s. 137n.

rozwiązania zależała także odpowiedź na najważniejsze pytanie: skąd się wzięło zło? W *Wyznaniach* opisuje swe wyobrażenie świata jako masy „dowolnie wielkiej, chociaż we wszystkich kierunkach ograniczonej”, Boga zaś „jako ogarniającego ją ze wszystkich stron i przenikającego ją w każdej części, a zarazem pod każdym względem nieskończonego. Tak jakby rozlewało się wszędzie morze i nie było nic innego oprócz bezmiernego, nieskończonego morza, a gdzieś w jego obrębie byłaby gąbka, wielka, lecz jednak ograniczona, napełniana we wszystkich swoich częściach przez owo bezmierne morze. Tak sobie wyobrażałem napełnienie ograniczonego Twojego stworzenia Tobą bezgranicznym”¹⁸. To piękne porównanie wyraża przekonanie biskupa Hippony, że boska nieskończoność nie może być interpretowana w zwykłych kategoriach przestrzennych.

Wreszcie w ostatnim swoim wielkim dziele poświęca św. Augustyn cały rozdział na omówienie wszystkich niepowodzeń spekulacji filozoficznych dotyczących problematyki czasu i przestrzeni przed stworzeniem¹⁹. Wydaje się nawet, że kwestie dotyczące przestrzeni łatwiej mu było rozwiązać a przez to ukazać na ich przykładzie błędy argumentacji odnoszącej się do czasu przed stworzeniem. Rozpoczyna od absurdalności przyjmowania jakiejś pozaświatowej przestrzeni, by zakończyć wnioskiem: „poza światem przestrzeń nie istnieje”²⁰. Po raz kolejny teza ta łączy się z problematyką stworzenia *ex nihilo*. Skoro „przed stworzeniem świata żadnego czasu nie było”, to nie było też żadnej przestrzeni.

Wbrew swym nadziejom i oczekiwaniom św. Augustyn nie rozstrzygnął wszystkich nagromadzonych wątpliwości. Zagadnienie przestrzeni pojawi się zarówno u Boecjusza, który będzie usiłował porównać koncepcję przestrzeni i czasu²¹, jak i u schyłku patrystyki, w pracach Jana Damasceńskiego, który nawet napisał rozdział dotyczący „miejsca Boga”²². Próbował tam wprowadzić pojęcie „umysłowego miejsca”, którego cechą wyróżniającą miało być to, że tam „umysł jest aktywny” oraz miejsca Boga jako „czegoś gdzie Jego energia bywa ukrywana” włączając w to niebiosy i Jego tron, Ziemię jako boski podnózek i Kościół jako miejsce oddawania Mu czci.

¹⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, s. 111—112.

¹⁹ *De civitate Dei*, XI 5.

²⁰ Zob. *De civitate Dei* XI 5. Chociaż generalnie myśl św. Augustyna nie pozostawia wątpliwości co do przyjmowanych przez niego rozwiązań, to używane sformułowania nie zawsze są jednoznaczne i wyrwane z kontekstu mogą sugerować, że dopuszczał istnienie przestrzeni przed stworzeniem świata: „Jeśli Bóg stworzył świat nie w innym miejscu, lecz właśnie w tym, gdzie on się znajduje, choć wśród rozciągających się wszędzie bezgranicznych przestrzeni wszystkie miejsca jednako zasługiwały na wybór, to nie można logicznie przypuszczać, że uczynił to przypadkowo, a nie w oparciu o rozeznanie swego boskiego rozumu, acz rozumu tego, sprawcy takiego właśnie umieszczenia świata, nie może pojąć żaden rozum ludzki” (tamże).

²¹ Boecjusz, *De Trinitate*, 4.

²² Ioannes Damascenus, *Expositio de fide orthodoxa*, 13.

W porównaniu z owocną dyskusją nad naturą i pochodzeniem czasu, wyjaśnienia dotyczące przestrzeni nie przyniosły decydujących rozstrzygnięć. Wiara w boską niezmienną doprowadziła do szczególnej rekonstrukcji pojęcia wieczności, które nawet jeżeli nie wyjaśniało prawdy objawionej, to przynajmniej dostarczało słownictwa, za pomocą którego można było oddać jej znaczenie. Nic podobnego nie wydarzyło się, gdy greckie pojęcie „miejsca” zestawiono z wiarą w boską wszechobecność. Nie pojawiło się żadne pojęcie pełniące rolę podobną do wieczności. Problematyka przestrzeni, podlegając oczywiście ewolucji, będzie musiała czekać na nowe rozstrzygnięcia aż do XVII w.

SPATIAL CONCEPTS IN PATRISTIC PERIOD

Summary

The article is focused on the problem of space in writings of Church Fathers. They had to confront greek concepts of space and made them acceptable for christian theology. It was not an easy task and for them this problem appeared often as real puzzle. From one side Fathers wanted to avoid any suspicion that God is three dimensional being from another they could not speak of God's omnipresence without spatial terms. To solve this difficulty they often use analogy and metaphors. The main figure is St. Augustine who became one of the greatest opponents of applying spatial terms to God and at the same time introduced to theological language many useful metaphors like famous „sponge totally immersed in the sea in all its parts” Unfortunately there were no definite results of his (and others) activities and no theological concept of space appeared in this period.