

TOPOGRAFIA I SYMBOLIKA RAJU W KULTURZE ŚREDNIOWIECZA

A Ty masz upodobanie w ukrytej prawdzie.
Ps 50, 8

Literatura na temat rajów jest obszerna, lecz dotyczy przede wszystkim rajów jako miejsca szczęścia człowieka, a następnie jego upadku, rozpatrywanych w aspekcie egzegetycznym i moralnym przez biblistów i teologów. Stosunkowo rzadko zajmowano się topografią rajów, jego kształtem, a przede wszystkim symboliką.

* * *

Księga Rodzaju kilkakrotnie stwierdza, że wszystko, co Bóg uczynił, było dobre. „I widział Bóg wszystkie rzeczy, które był uczynił: i były bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Z tego „dobrego”, czy „bardzo dobrego” zostało przez Boga wydzielone coś, co było jeszcze lepsze. Tym lepszym miejscem był ogród w Eden¹. „I zasadził Bóg ogród w Edenie na wschodzie” (Rdz 2, 8)². „I wziął Jahwe Bóg człowieka i umieścił go w ogrodzie w Edenie, aby go uprawiał i strzegł” (Rdz 2, 15). Raj był więc miejscem wydzielonym na ziemi przez Boga, miejscem idealnym, lecz jednak częścią ziemi. W Księdze Jubileuszy (3, 12) obszar rajów jest traktowany jako bardziej święty od reszty przestrzeni. Bóg zatem, według narracji biblijnej, był pierwszym, który wydzielił określony fragment ze stworzonej przez siebie przestrzeni³. Ogród został przez Boga wydzielony, zamknięty, odizolowany i chroniony, a osoby i przedmioty znajdujące się w ogrodzie nabrały dzięki temu dodatkowej, absolutnej wartości, podniesione zostały do

¹ Eden nie był nazwą ogrodu, lecz nazwą obszaru, na którym leżał. M. Görg, „Wo lag das Paradies?”. *Einige Beobachtungen zu einer alten Frage*, *Biblische Notizen* 2 (1977) s. 23.

² W redakcji Wulgaty termin *miqqedem* przełożony został jako *in principio*, a więc w sensie czasowym. Według zaś niektórych redakcji pierwotnych oraz w opinii współczesnej egzegezy *miqqedem* należy rozumieć w sensie miejsca. Tak jest np. w Rdz 4, 16. Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1962, s. 202-203.

³ *The Old Testament. Pseudoepigrapha*, t. 2, red. J. H. Charlesworth, New York 1985, s. 59.

rangi sacrum. Obszar raju stał się określoną formą stylizacji sacrum⁴.

Poprzez umieszczenie człowieka w obszarze wydzielonym przez Boga nastąpiło ukonkretnienie geograficzne miejsca, które to miejsce nabrało cech antropologicznych⁵. A więc już u początków historii stworzenia rysują się pierwsze struktury podziału, w których zakotwiczona zostaje egzystencja człowieka⁶.

Raj nie był jedynym przykładem wydzielania miejsca przez Boga. W Księdze Wyjścia (3, 5) przytoczone są słowa Boga skierowane do Mojżesza: „Nie przystępuj tu; zzuć obuwie z nóg twoich; miejsce bowiem, na którym stoisz, ziemią świętą jest”⁷. Kolejnym przykładem ingerencji Boga w obszar ziemi w powyższym sensie było wyznaczenie terenów Ziemi świętej dla dwunastu plemion Jakuba, która to Ziemia przyrównana została zresztą do Edenu⁸.

Raj był obszarem sacrum, bowiem przechadzał się po nim Bóg. „A gdy usłyszeli głos Pana Boga, przechadzającego się po raju w czas wietrzyka po południu, skrył się Adam i żona jego od oblicza Pana Boga między drzewa rajske” (Rdz 3, 8)⁹. Według Księgi Jubileuszy (4, 26) Bóg miał cztery szczególnie święte miejsca na ziemi: wspomniany raj, Górę Wschodu (lub Górę na Wschodzie), Synaj i Syjon¹⁰.

W średniowiecznej literaturze teologicznej starano się podać definicję, rodzaje, topografię i symbolikę raju. Hugon ze św. Wiktora pisał: „Raj jest miejscem we wschodnich obszarach obsadzony wszelkiego rodzaju drzewem rodzącym owoce”¹¹. Z kolei Honoriusz z Autun twierdził, że „w sensie dosłownym raj rozkoszy jest miejscem we wschodnich rejonach, pełen wszelkiego

⁴ Por. G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris 1984, s. 101.

⁵ Por. tamże, s. 103.

⁶ J. Vernon, *Ogród i mapa*, Punkt. Kwartalnik gdańskich środowisk twórczych 14 (1981) s. 150—151.

⁷ Por. Rdz 28, 10nn; Wj 19, 12-13.

⁸ Por. Rdz 26, 3; Wj 6, 4; Sdz 18, 10; Pnp 8, 7-10. W. Berg, *Israels Land der Garten Gottes. Der Garten als Bild des Heils im Alten Testament*, *Biblische Zeitschrift* 1 (1988) N. F., s. 49.

⁹ Por. G. Lambert, *Le drame du jardin d'Eden*, *Nouvelle Revue Theologique* 10 (1954) s. 1053. Według koptyjskiego przekazu z przełomu II i III wieku *Świadectwo prawdy* 46, 15: „Bóg zaś przechodził w porze wieczornej przechadzając się w pośrodku raju”. *Świadectwo prawdy*, przeł. z kopt. W. Myszor, *Studia Theologica Varsaviensia* 25 (1987) nr 1, s. 219.

¹⁰ *The Old Testament...*, t. 1, s. 63: por. Ez 43, 12.

¹¹ „Paradisus est locus in Orientis partibus omni genere ligni et pomiferrarum arborum consitus”. PL 177, 210.

rodzaju przyjemności cielesnych, w którym przebywali pierwsi rodzice”¹². Benedyktynka i mistyczka Hildegarda z Bingen zdefiniowała raj następująco: „Zaś raj jest miejscem rozkoszy, które rozkwita zielenią kwiatów i traw oraz pełen jest najlepszych zapachów i wszelkich miłych woni”¹³.

W podawaniu rodzajów raju nawiązywano, zwłaszcza w szkole z Chartres, do św. Augustyna wyróżnił *paradisus corporalis*, *paradisus spiritualis* oraz *paradisus paradisorum*¹⁴. Cytowany już Hugon ze św. Wiktora rozróżniał, w sensie mistycznym, trzy rodzaje raju: 1) rozkoszna słodycz rzeczy widzialnych, która jest nawadniana jak ogród rozkoszy; 2) nieskażona czystość rzeczy duchowych, która podtrzymuje człowieka samego w sobie; 3) rozkoszna prawda najwyższych rzeczy niebiańskich¹⁵. Na innym miejscu podał odmienny podział: „Trzy są raje. Pierwszy ziemski, którego mieszkańcem był pierwszy Adam ziemski. Drugi, pod względem wiary, to Kościół świętych, który założył i zamieszkuje drugi Adam, Chrystus. Trzeci niebiański, którym jest Królestwo Boże, życie wieczne, ziemia żyjących, lub ściślej ziemia żyjąca, którą zamieszkuje Bóg. W pierwszym raju drzewem życia jest drzewo materialne. W drugim drzewem życia jest człowieczeństwo Zbawiciela. W trzecim drzewem życia jest Mądrość Boża, Słowo Ojca, źródło życia i początek dobra, i to jest prawdziwe życie wieczne”¹⁶. Trzy formy raju wydzielił także św. Tomasz z Akwinu: *terrestris*, *coelestis* i *spiritualis*; przez ten ostatni ro-

¹² „Paradisus voluptatis ad litteram est locus in orientis partibus, omnibus corporalibus deliciis plenus, in quo primi parentes fuerunt”. PL 172, 424.

¹³ „Sed paradisus est locus amoenitatis, qui floret viriditate florum et herbarum et deliciis omnium aromatum, repletus optimis odoribus”. Hildegardis Scivias. *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis*, XLIII, Turnhout 1978, s. 32.

¹⁴ R. Grimm, *Paradisus coelestis paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis zum 1200, Medium Aevum*. *Philologische Studien* 33 (1977) s. 69, 173.

¹⁵ 1) voluptuosa dulcedo visibilium, quae irrigatur sicut hortus deliciarum; 2) sincera puritas spiritualium, quae in se conservat hominem; 3) deliciosa veritas super coelestium. PL 177, 741.

¹⁶ „Tres sunt paradisi. Unus terrestris, cujus incolae sunt primus Adam terrenus. Secundus fidelis, quod est Ecclesia sanctorum, quam fundavit et inhabitat secundus Adam coelestis, id est Christus. Tertius coelestis, qui est regnum Dei, et vita aeterna, et terra viventium, vel potius terra vivens, in qua habitat Deus. In primo paradiso lignum vitae arbor materialis. In secundum lignum vitae est humanitas Salvatoris. In tertio lignum vitae est sapientia Dei, verbum Patris, fons vitae, et origo boni, et haec est vere vita aeterna”. PL 176, 646.

zumiał visio Dei¹⁷. Najczęściej występuje podział na raj ziemski (utracony) i niebiański (odzyskany). Widoczne to już było w apokryficznym 2 i 3 Henochu 32, c; 5, 5¹⁸.

Księga Rodzaju lokalizuje raj na Wschodzie. Tam także umieszcza go Filon z Aleksandrii: „Po stronie wschodu słońca w ogrodzie zostały zasadzone rośliny, i to ma znaczyć, że zdrowy rozum nigdy nie zachodzi i nie gaśnie, lecz zawsze wschodzi” Filon tłumaczy raj alegorycznie jako cnotę: „Ogrodem zatem nazywa się cnota w alegorycznym znaczeniu”¹⁹. Wspomniany wyżej apokryficzny 2 Henoch 31, 1 podaje: „I ja stworzyłem ogród w Eden, na Wschodzie”²⁰. Podobnie lokalizuje go Józef Flawiusz²¹ oraz żydowski romans o Aleksandrze, powstały przed 500 rokiem, a przetłumaczony w XII wieku na łacinę pod znamienym tytułem *Iter ad paradisum*²². Na Wschodzie umieszczali raj także średniowieczni autorzy. Np. według Hrabana Maura, Bedy Czcigodnego — zależnego w dużej mierze od egzegezy patrystycznej²³, i Honoriusza z Autun raj był miejscem we „wschodnich rejonach”²⁴. Prócz tego lokalizowano raj między innymi za krainą ciemności, w Abisynii, na wschodnim brzegu Afryki poniżej Morza Czerwonego²⁵.

Św. Tomasz z Akwinu przez *paradisus terrestris* rozumiał „Miejsce cielesne na Wschodzie, jako w miejscu najgodniejszym”. A dlaczego usytuowany był *in oriente* uzasadniał św. Tomasz w następujący sposób: „Słusznie zatem powiada się, że jest położony w części wschodniej, ponieważ wierzy się, że jest położony w najgodniejszej części całej ziemi, gdyż Wschód jest prawicą niebios; prawica zaś jest doskonalsza od lewicy” Dlatego też, podsumowuje św. Tomasz: „Wypadało zatem, aby raj za-

¹⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, II—II, 175, 3, 4.

¹⁸ *The Old Testament...*, t. 1, s. 144, 260.

¹⁹ Filon z Aleksandrii, *Alegorie praw*, w: Tenże, *Pisma*, t. 1, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 96.

²⁰ *The Old Testament...*, t. 1 s. 152.

²¹ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań — Warszawa — Lublin 1962, s. 103.

²² C. S Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Warszawa 1986, s. 102. Jeszcze w XVII wieku J. Milton lokalizował raj na Wschodzie. Tenże, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Kraków 1986, s. 91 (IV, 270).

²³ Grimm, dz. cyt., s. 80—82.

²⁴ PL 111, 334; PL 172, 424; por. H. Schade, *Das Paradies und die Imago Dei*, w: *Wandlungen des Paradiesischen und Utopischen. Studien zum Bild eines Ideals*, red. H. Bauer, Berlin 1966, s. 88, p. 23.

²⁵ Lewis, dz. cyt., s. 102.

łożony został przez Boga w części wschodniej” — *conueniens fuit, ut in orientali parte paradus institueretur a Deo*²⁶.

W wielu cywilizacjach Wschód był krainą narodzin, odrodzenia, młodości. W religiach, w których praktykowano kult Słońca w stronę Wschodu kierowano świątynie, ołtarze oraz groby zmarłych, gdyż tam dopatrywano się królestwa boga Słońca²⁷. W Starym Testamencie kierunek wschodni był szczególnie uprzywilejowany. Potwierdza to między innymi fragment Księgi Kapłańskiej (16, 14), w którym opisano jak Aaron, w święto Przeblągania, skrapiał krwią cielca przeblągalnie od Wschodu. Orygenes skomentował to następująco: „Nie przechodź beużytecznie nad faktem, że Aaron kropił krwią przeblągalnie od wschodniej strony. Zmiłowanie bowiem przychodzi od wschodu. Stamtąd bowiem pochodzi Mąż, któremu na imię Wschodzące Słońce i który stał się Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. Fakt ten jest dla ciebie wezwaniem, byś zawsze spoglądał na wschód, skąd wschodzi dla ciebie Słońce sprawiedliwości, gdzie zawsze rodzi się dla ciebie światło”²⁸.

Niektóre zwyczaje wczesnego chrześcijaństwa, takie jak kierunek modlitwy czy orientacja świątyń nawiązywały do tekstów, w których Chrystus zwany był *Sol Iustitiae* (Mal 4, 2) czy *Oriens ex alto* (Łk 1, 78)²⁹. U wielu pisarzy chrześcijańskich i Ojców Kościoła podstawą do kierowania się w modlitwie w stronę Wschodu było położenie w tej stronie utraconej ojczyzny — raj³⁰. Tam też leżała Jerozolima, z której zabłysło światło Prawdy — Chrystus³¹. Dla Orygenes, Wschód był stroną, w któ-

²⁶ „Conuenienter autem in parte orientali dicitur situs: quia credendum est, quod in nobilissimo loco totius terrae sit constitutus: cum autem Oriens sit dextera coeli; dextera autem est nobilior quam sinistra”. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., I, 102, 1.

²⁷ M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 225.

²⁸ Orygenes, *Homilia 9, 5. 10 do Księgi Kapłańskiej*, tłum. za: Liturgia Godzin, t. 2, Poznań 1984, s. 228.

²⁹ Por. J. Miziołek, *Secundus Adventus. Chrystus jako prawdziwe słońce w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Biuletyn Historii Sztuki 48 (1987) nr 1—2, s. 3—33.

³⁰ B. J. Diebner, *Die Orientierung des frühchristlichen Kirchenraumes und ihre theologische Begründung*, Heidelberg 1965, (Dissert. mpis) s. 289. Np. święci Atanazy i Bazyl Wielki uzasadniali zwracanie się w stronę Wschodu podczas modlitwy tym, że właśnie był to kierunek, w którym znajdowała się utracona ojczyzna — raj. L. Voelki, „Orientierung” im Weltbild der ersten christlichen Jahrhunderte, Rivista di Archeologia Cristiana 20 (1949) nr 1—4, s. 5.

³¹ J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, Freiburg im Br. 1902, s. 97, 91. F. J. Döl-

rej przebywali (alegorycznie) ludzie myślący o sprawach światłości, posługujący się boskim językiem, żyjący w zgodzie³². Dla wczesnego chrześcijaństwa rzymski *decumanus* wywodzący się z warownych obozów był „świętą linią” która wskazywała na Wschód, gdzie Bóg wydzielił raj³³. Tradycję zwracania się podczas modlitwy w stronę Wschodu przejęło średniowiecze³⁴. Honoriusz z Autun zwyczaj tej uzasadniał trojako: „Podczas modlitwy zwracamy się w stronę Wschodu z trzech powodów. Po pierwsze, na Wschodzie jest nasza ojczyzna, mianowicie raj, z którego zostaliśmy wyrzuceni i nad czym ubolewamy. Modląc się zatem, zwracamy się w stronę raj, gdyż błagamy o powrót do niego. Po drugie, na Wschodzie powstaje ciało niebieskie, mianowicie światło dnia. Zwracamy się więc na Wschód, ponieważ w ten sposób okazujemy, że czcimy Chrystusa, który jest Wschodem i prawdziwym Światłem, dla którego powinniśmy być święci, aby Jego światło mogło w nas się zrodzić. Po trzecie, ponieważ na Wschodzie rodzi się słońce, co oznacza, że w zmartwychwstaniu będziemy jaśnieć jak słońce. Na modlitwie zatem kierujemy się naprzeciw wschodowi słońca, aby przez to okazać cześć Słońcu aniołów i aby sobie przywieść na pamięć chwałę naszego zmartwychwstania, gdyż słońce, które oglądamy na Zachodzie jakby umarłe, ujrzymy w tak wielkiej chwale powstające na nowo na Wschodzie”³⁵.

ger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Münster 1972, s. 181—182. Dla orientacji kościołów chrześcijańskich i kierunku modlitwy była ważna nie tyle świątynia jerozolimska jako figura kościoła, co kierunek, z którego miał nadejść Chrystus w czasie Paruzji. Por. B. J. Diebner, *Die Orientierung des Jerusalemer Tempels und sie „Secred Direction” der frühchristlichen Kirchen*, W: Sonderdruck aus Zeitschrift des Deutschen Palästina—Vereins 87 (1971) 166.

³² *Orygenes przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 265.

³³ Voelkl, dz. cyt., s. 8.

³⁴ Wilhelmus Durandus w *Rationale divinatorum officiorum* V, 2, 57 powołuje się w uzasadnieniu tej tradycji na opinię Ojców Kościoła. Diebner, *Die Orientierung...*, s. 309.

³⁵ „Tribus de causis ad Orientem cum oramus nos vertimus. Una est, quia in Oriente est patria nostra, scilicet paradysus, unde espulsos nos dolemus. Orantes ergo contra para-disum nos vertimus, quia reditum illius petimus. Alia est, quia in Oriente surgit corpus coeli est lux diei. Ad Orientem itaque nos vertimus, quia Christum, qui est oriens et lux vera, nos adorare significamus, cujus debemus esse coeli, ut ejus lux in nobis velit oriri. Tertia est, quia in Oriente, sol oritur, per quem hebemus, quod in resurrectione ut sol fulgemus. In oratione ergo contra ortum solis vertimus nos, ut solem angelorum nos adorare intelligimus, et ut ad memoriam nostrae gloriæ resurrectionis revocamus, cum solem,

Wielu Ojców Kościoła twierdziło, że w chwili śmierci człowieka sprawiedliwego anioł zabiera jego duszę i unosi ją na Wschód, a więc w kierunku raju, mimo że chodziło tutaj o niebo³⁶.

W średniowieczu, podobnie jak w chrześcijaństwie starożytnym³⁷, przy wznoszeniu świątyń przestrzegano zasady orientacji³⁸. Według Honoriusza z Autun z przyczyn następujących: „Budowle świątyń zwraca się zatem w stronę Wschodu, gdzie wstaje słońce, ponieważ w ten sposób czci się Słońce Sprawiedliwości i zaświadcza o tym, że na wschodzie jest nasza ojczyzna, raj”³⁹. Być może, orientacja budowli kościoła wywiodła się z przekonania, że skoro architektura świątyni jest między innymi alegorycznym wyobrażeniem raju, to winna ona być ukierunkowana na Wschód, czyli tam, gdzie dopatrywano się lokalizacji miejsca szczęścia, tym razem już nie rajskiego lecz niebiańskiego⁴⁰. Gdy pod budowlę kościoła święcono *lapis primarius* biskup miał obowiązek przepisać przy tym modlitwy odmawiać zwrócony w

quem in Occidente quasi mori conspeximus, tanta gloria resurgere in Oriente videmus”. PL 172, 575.

Św. Tomasz podaje, że z powodu „Quandam decentiam adoramus versus orientem: primo quidem propter divinae majestatis indicium, quod nobis manifestatur in motu coeli, qui est ab oriente; secundo propter paradysum in oriente constitutum, ut legitur Gen. 2 secundum litteram LXX. Interpretum, quasi queramus ad paradysum redire; tertio propter Christum qui est lux mundi, et Oriens nominatur Zach. 6”. *Summa Theologica, II—II, 84, 3, 3.*

³⁶ H. Schnell, *Christliche Lichtsymbolik in den einzelnen Konstepochen*, Das Münster 1 (1978) s. 27—28.

³⁷ Na 20 budowli sakralnych z epoki Konstantyna Wielkiego 18 było orientowanych w osi Wschód — Zachód. C. Vogel, *L'Orientation vers l'est de célébrant et des fideles pendant la célébration eucharistique*, *L'Orient Syrien* (1964) fasc. 1, s. 11 nn.

³⁸ Zasada ta, praktykowana od wczesnego chrześcijaństwa, dotyczyła orientacji nie tyle geograficznej co astronomicznej. Pierwsza zależna była od miejsca zamieszkania wierzącego i praktykowana była głównie w judaizmie i islamie — kierunek Jerozolima lub Mekka. Druga natomiast w kierunku Wschodu, praktykowana w chrystianizmie i będąca w pewnym sensie formą protestu w stosunku do geograficznej, wywodziła się z kultury religijnej antyku. Nie miała źródła ani w przykazaniach, ani w przepisach ewangelicznych, ani w obowiązku kultu miejsc związanych z życiem i męką Chrystusa. Por. Vogel, dz. cyt., s. 5—7; E. Peterson, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung*, w: *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Rom-Freiburg-Wien 1959, s. 1.

³⁹ „Ideo autem ecclesiae ad Orientem vertuntur, ubi sol oritur, quia Sol Iustitiae adoratur, et in oriente paradysus nostra patria esse praedicatur”. PL 172, 586.

⁴⁰ Podobne treści wyrażała symbolika drogi — *via sacra*, wiodącej od zachodniego portalu kościoła w kierunku ołtarza i prezbiterium, czyli na Wschód, w stronę nieba, raju odzyskanego. Por. Lurker, dz. cyt., s. 46.

stronę Wschodu⁴¹. Modlono się w kierunku wschodnim nie tylko podczas liturgii. W kierunku wschodnim czynili znak krzyża mnisi wychodzący z klasztoru⁴². Izolda przed śmiercią „obróciła się ku wschodowi i pomodliła do Boga”⁴³. W rozwiniętej w średniowieczu symbolice krzyża, którą łączono ściśle z symboliką stron świata, Chrystus skłonił głowę na krzyżu na Wschód jako w stronę światła i nadziei⁴⁴. Lud żydowski był narodem Wschodu, z którego „według ciała narodził się Ten, którego zwie się Słońcem Sprawiedliwości” — *carnis ille est natus, qui Sol iustitiae vocatur*, pisał Grzegorz Wielki⁴⁵.

Z powyższymi sądami z pogranicza teologii i mistyki szła w parze stale rozwijająca się wiedza ludzi średniowiecza o Wschodzie w sensie geograficznym. Przyczyniły się do tego w dużym stopniu wyprawy krzyżowe, pielgrzymki do Jerozolimy, a głównie wyprawa na Daleki Wschód weneccjanina Marco Polo, który w 1295 roku wydał słynne dzieło *Opisanie świata*. Nie można w tej sprawie pominąć także dziedziny wiedzy, jaką była kartografia. Na około 200 zachowanych średniowiecznych mapach świata ziemia wyobrażana jest jako ogromna, kolista wyspa oblana zewsząd wodą. Raj, w przypadku map okrągłych, lokowany był z zasady w ich górnej, skrajnej, wschodniej części⁴⁶.

Jak już wspomniano wcześniej, św. Tomasz z Akwinu *Orient* uważał za „prawicę niebios”. U antycznych Greków Wschód łączono z prawą stroną⁴⁷. Stąd też do wartości symbolicznych

⁴¹ Sauer, dz. cyt., s. 115; Schnell, s. 26—28. Szerzej na temat zwracania się w modlitwie w stronę Wschodu, por. Dölger, dz. cyt.; J. Danielou, *Bible et Liturgie*, Paris 1958, s. 44—49.

⁴² Zwolnieni byli od zwracania się na wschód w następujących przypadkach: „Jeżeli odchodzi niedaleko, ma się przeżegnać. Jeśli będzie się żegnał podczas marszu, nie musi zwracać się na wschód. Ktokolwiek udaje się poza dom w pośpiechu i czyni znak krzyża, nie musi zwracać się ku wschodowi. Tak samo ma postąpić spotykając kogoś po drodze, jeśli się spieszy, prosząc o modlitwę i głęboko się skłaniając”. *Reguła św. Kolumbana*, w: *Starożytne reguły zakonne*, PSP, t. XXVI, przekł. zbiorowy, Warszawa 1980, s. 257.

⁴³ *Tristan i Izolda*, przekł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, s. 135.

⁴⁴ Sauer, dz. cyt., s. 292.

⁴⁵ PL 76, 1008. Por. M. Büchsel, *Ecclesiae symbolorum cursus completus*, Städel Jahrbuch 9 (1983) N. F., s. 76.

⁴⁶ Tak jest m.in. na trzynastowiecznej mapie świata z Psalterza z British Museum Library, Ms. 6806, lub na późnośredniowiecznej mapie świata Hansa Rūsta. Por. L—I, Ringbom, *Paradisus terrestris. Myt, Bild och Verklighet*, Helsingforsiae 1958, s. 435—436.

⁴⁷ U. Deitmaring, *Die Bedeutung von Rechts und Links in theologischen und literarischen Texten bis zum um 1200*, Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur 98 (1969) z. 4, s. 284; Lurker, dz. cyt., s. 101.

Wschodu należy dodać wartości symboliczne prawicy, a nawet prawej strony⁴⁸. Średniowieczni pisarze, opierając się w dużej mierze na tradycji biblijnej i antycznej, łączyli z Prawicą Bożą jednoznacznie pozytywne wartości, między innymi takie jak: moc, siłę, boską opiekę, powodzenie, łaskę, przychyłność i miłosierdzie Boga, życie wieczne oraz przyszłą chwałę⁴⁹. Podobne cechy kojarzono z prawą ręką człowieka. Mogła ona symbolizować miłość Boga, wiarę, obrazować dobroczynność, dobre uczynki, życie aktywne, siłę, protekcję. Na ogół z prawą ręką łączono rzeczy boskie, niebieskie, dobre, duchowe, męskie, radosne, wielkie. U Greków prawe części zwierząt ofiarnych miały większą moc oddziaływania i uzdrawiania niż lewe⁵⁰. Św. Bernard z Clairvaux pisał, że „duch jest po prawicy, zaś ciało po lewicy”⁵¹. Dobrego łotra w przedstawieniach Ukrzyżowania Chrystusa lokalizowano z reguły po prawej stronie i to do niego Chrystus skierował słowa: „Zaprawdę mówię tobie, dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23, 43)⁵². Chrystus zasiada w swoim królestwie po prawicy Ojca; podobnie zbawieni podczas Sądu Ostatecznego zajmą stronę prawą, która uważana była za stronę nieba, wiecznego szczęścia i chwały, a więc stronę odzyskanego raju. W wyobrażeniach scen Sądu Ostatecznego Wrota raju czy struktura architektoniczna Niebiańskiej Jerozolimy — symbolu raju odzyskanego, lokalizowane były po prawej stronie Sędziego.

W oparciu o powyższe rozważania okazuje się, że dosyć powszechna była opinia, według której raj miał swe miejsce na Wschodzie⁵³. Lecz nie była to opinia jedyna. Od takiej odbiegała np. tradycja antycznej Grecji, według której Elizjum, Wyspy Szczęśliwe, Ogrody Hesperyd, symbole pogańskiego miejsca szczęścia, leżały na Zachodzie, uważanym za kraniec ziemi⁵⁴. W mitologii celtyckiej Wyspy Szczęśliwe także umieszczano na Zachodzie.

48 Por. Ez 47, 1.

49 Deitmaring, dz. cyt., s. 267—270.

50 Tamże, s. 269; F. Möbius, H. Scieurie, *Symbolwerte mittelalterlicher Kunst*, Leipzig 1984, s. 74.

51 „Spiritus est ad dexteram, caro est ad sinistram”. PL 185, 28.

52 M. Lurker, *Die Symbolbedeutung von Rechts und Links und ihr Niederschlag in der abendländisch-christlichen Kunst*, Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung 5 (1980) N. F., s. 109.

53 Według opinii badaczy, w oparciu o próby lokalizacji rzek rajskich, miejsca raju można się doszukiwać w Armenii, w Mezopotamii, na wyznienie Pamiru i Arabii. Por. Łach, dz. cyt., s. 204; Görg, dz. cyt., s. 24nn.

54 W. Teichert, *Gärten: Paradiesischen Kulturen*, Stuttgart 1986, s. 30. Por. Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siemieński, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk — Łódź 1981, IV, 534.

dzie⁵⁶. Prócz tego istniało przekonanie o lokalizacji raju w centrum czy w środku świata. Takie jest zdanie M. Eliade: „Jak wszystkie raje, Eden mieści się w środku świata”⁵⁶. Opinia ta miałaby swoje uzasadnienie w przekonaniach wielu średniowiecznych autorów o geometrycznym środku wszechświata, którym była kula ziemiska⁵⁷, a na ziemi, w jej centrum, zwanym *umbilicus mundi*, leżał raj. Lecz należy tutaj zauważyć stanowisko Mikołaja z Kuzy, który poddał w wątpliwość istnienie jednego punktu centralnego w świecie. Według niego, za środek świata mógł być uważany każdy punkt w przestrzeni⁵⁸. Z kolei Alan z Lille pisał: „Pan Bóg zasadził człowieka jakby drzewo życia pośrodku świata niczym pośrodku raju” — *Dominus Deus hominem quasi arborem vitae plantavit in medio mundi, quasi in medio paradisi*⁵⁹

Istniały także przekazy, które umieszczały raj w terenie górzystym a co najmniej pagórkowatym. Dla Samarytan, góra Garizim była wzniesieniem szczególnie błogosławionym z rajem na szczycie⁶⁰. Św. Ambroży uważał, że przed upadkiem człowieka cała ziemia była rajem, inni twierdzili, że cały kosmos⁶¹. W rozumieniu ludzi średniowiecza raj był niedostępny dla człowieka nie tylko z racji Bożego zakazu lecz także z powodu mórz, gór i bardzo wielkiego gorąca w tym obszarze⁶².

Raj był miejscem szczęścia, symbolem pierwotnej doskonałości człowieka, jego bliskości z Bogiem. Wypadało zatem, aby w tradycji ikonograficznej przyjął formę kolistą, która uchodziła za doskonałą. Dla Platona koło było figurą doskonałą i symbolem doskonałości, stąd Bóg, według tegoż autora, „wytoczył... świat na okrągło, w postaci kuli”, jako że był „to kształt najdoskonalszy ze wszystkich”⁶³.

⁵⁶ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 117. Por. tenże, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, s. 37.

⁵⁷ S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 5, Warszawa 1980, s. 88.

⁵⁸ Tamże, s. 375. Mikołaj z Kuzy twierdził jednak, że „Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus, ille est centrum terrae et omnium sphaerarum atque omnium quae in mundo sunt”. Cyt. za: Świeżawski, dz. cyt., s. 376.

⁵⁹ PL 210, 245.

⁶⁰ H. Biedermann, *Knauers Lexikon der Symbole*, München 1989, s. 373; Lewis, dz. cyt., s. 102; 1 Henoch 30, 2, w: *Old Testament...*, t. 1, s. 28.

⁶¹ Grimm, dz. cyt., s. 54; por. także M. Gołębiowski, *Teologiczne znaczenie stworzenia w Starym Testamencie*, *Studia Theologica Varsaviensia* 26 (1988) nr 1, s. 40.

⁶² Tomasz z Akwinu, dz. cyt., I, 102, 1, 2, 3.

⁶³ Platon, *Timaios*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1951, s. 31.

⁵⁵ J. Gąsowski, *Mitologia Celtów*, Warszawa 1979, s. 154.

W średniowiecznej ikonografii wyobrażenia kosmosu z reguły przybierały kształt koła utworzonego z wielu sferycznie ułożonych kręgów⁶⁴. Koło stało się też symbolem opuszczonego raju. I w tej formie najczęściej wyobrażano go w sztuce średniowiecza⁶⁵. W wielu wyobrażeniach sceny stworzenia świata Bóg ukazywany był jako Pan koła, z cyrklem kosmicznym w dłoniach⁶⁶. Prawdopodobnie było to nawiązanie do Księgi Mądrości (11, 21): *...sed omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*⁶⁷. Zdarzają się jednak przedstawienia, w których raj sformowany jest w kształt sześć- i ośmioboku⁶⁸, które to figury mają swoją własną symbolikę wspomaganą znaczeniem liczby sześć i osiem. Taka czy inna figura geometryczna, wykorzystana w celu ukazania raju, była metaforycznym wyobrażeniem uniwersalnego porządku, którego źródłem był sam Bóg⁶⁹.

Średniowieczna symbolika liczb bazowała na nauce św. Augustyna, który zafascynowany właściwościami liczb dostrzegał w nich obraz Absolutu, i dla którego piękno było wynikiem stosunków liczbowych⁷⁰. Dla średniowiecznych egzegetów i teologów znajomość immanentnych mocy tkwiących w liczbach miała służyć lepszemu zrozumieniu i interpretacji objawienia⁷¹. Szóstka, według św. Augustyna, swą doskonałość czerpała nie z tego, że Bóg stworzył świat w przeciągu sześciu dni, lecz stąd, że Bóg tę właśnie liczbę uznał za doskonałą i włączył ją w akt stworzenia⁷². Podobnie zresztą jeszcze przed Augustynem twierdził Filon

⁶⁴ Tak jest ukazany na obrazie Wypędzenie z raju, włoskiego malarza Giovanniego di Paolo, 1440 rok (Lehman Collection, Nowy Jork). L. Castelfranchi Vegas, *International Gothic Art in Italy*, Leipzig 1966, il. 98.

⁶⁵ M. Lurker, *Der Kreis als Symbol im Denken, Glauben und künstlerischen Gestalten der Menschheit*, Tübingen 1981, s. 124, 129.

⁶⁶ Schade, dz. cyt., s. 92—93.

⁶⁷ S. Mossakowski, *Pitagorejska teoria piękna i jej rola w teoriach artystycznych i naukowych doby Humanizmu*, w: *Sztuka jako świadectwo czasu. Studia z pogranicza historii sztuki i historii idei*, Warszawa 1980, s. 54.

⁶⁸ Por. Schade, dz. cyt., il. 35 oraz 45.

⁶⁹ R. Lawlor, *Sacred geometry. Philosophy and practice*, London 1990, s. 16nn.

⁷⁰ Św. Augustyn, *De musica*, w: *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. IV, przeł. D. Turkowska, Warszawa 1954, s. 60; V. F. Hopper, *Medieval Number Symbolism. Its Sources, Meaning and Influence on Thought and Expression*, New York 1938, s. 78, 89.

⁷¹ P. Naredi-Rainer von, *Architektur und Harmonie. Zahl, Mass und Proportion in der abendländischen Baukunst*, Köln 1986, s. 41.

⁷² Badaniu i ujawnianiu immanentnych mocy tkwiących w liczbach służyła między innymi kabalistyka a w niej gematria. Por. J. Michell, *The dimensions of Paradise. The proportions and symbolic numbers of ancient cosmology*, London 1988, s. 56nn.

z Aleksandrii: „Kiedy więc Pismo święte mówi, że Bóg szóstego dnia ukończył swe dzieła, należy sądzić, że nie wskazuje na ilość dni, ale na doskonałą liczbę, jaką jest szóstka”⁷³. Szóstka byłaby więc elementem pośredniczącym między Stwórczą Zasadą i jej ujawnieniem⁷⁴. Autorzy podkreślali, że sama natura buduje w oparciu o niezwykłą wartość szóstki, co jest widoczne np. w sześciobocznych formach komór w pszczelich plastrach lub w konstrukcji kryształków śniegu⁷⁵. Zastosowanie zatem sześcioboku w przedstawieniach rajów miało na celu dodatkowe podkreślenie doskonałości miejsca wybranego i urządzonego przez samego Boga, a następnie utraconego przez człowieka⁷⁶.

Znaczenie ósemki miało nieco inny charakter. Była ona liczbą nieskończoności, sprawiedliwości, nieśmiertelności, zmartwychwstania, obrzezania, a przede wszystkim liczbą Nowego Testamentu i zbawienia⁷⁷. Uchodziła także za liczbę odrodzenia. Stąd już od wczesnego chrześcijaństwa notuje się ośmioboczną formę baptysteriów, w których sprawowana była liturgia chrztu rozumianego jako sakrament odrodzenia. Tradycję tę kontynuowało średniowiecze⁷⁸. Ósemka symbolizowała także przejście. Na ogół w pierwszych wiekach oktogonalne baptysteria usytuowane były w pobliżu świątyń. Ci zatem, co zostali w nich ochrzczeni, stawali się pełnoprawnymi członkami społeczności Kościoła i otrzymywali możliwość wejścia także do wnętrza kościoła jako budowli⁷⁹. Ósemka byłaby więc symbolem rajów odzyskanego, na który wskazywały tak budowla baptysterium jak architektura świątyni⁸⁰.

⁷³ Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, przeł. L. Joachimowicz, w: Tenże, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, s. 85.

⁷⁴ J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, t. 4, Paris 1974, s. 212.

⁷⁵ O. Betz, *Das Geheimnis der Zahlen*, Stuttgart 1989, s. 87.

⁷⁶ Na miniaturze z manuskryptu z ok. 1420 roku (Paris, Bibliothèque National, fr. 247, fol. 3) widoczne jest wyobrażenie rajów otoczonego sześciobocznym murem z wieżami i bramami, z których wypływają strumienie wody. Por. M. Meiss, *French painting in the time of Jean de Barry. The Limbourg and their contemporaries*, New York 1974, vol. 2., il. 167. Sześcioboczny kształt ma także raj z manuskryptu z ok. 1412—1414 roku z Coll. Kettaneh. Boucicaut Workshop. Tamże, il. 168.

⁷⁷ Hopper, dz. cyt., s. 85, 114; Naredi-Rainer, dz. cyt., s. 53.

⁷⁸ E. Mâle podaje, że w średniowieczu chrzcielnice były na ogół okrągłe, lecz ilość oktogonalnych była większa. Tenże, *L'art religieux du XIII e siècle en France*, Paris 1987, s. 47; por. także p. 49.

⁷⁹ R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris 1962, s. 276.

⁸⁰ W manuskrypcie *Boskiej Komедii* Dantego z British Museum w Londynie (Yates Thompson MS 36, 184r) znajduje się ilustracja ukazująca

W alegorycznej interpretacji Pisma św. stosunkowo powszechnie sądzono, że *Ecclesia est paradisus*. Tak przede wszystkim twierdził św. Augustyn⁸¹. Z kolei Hraban Maur pisał: „Raj, czyli ogród rozkoszy, w sensie mistycznym... oznacza obecny Kościół”⁸². Podobnie twierdził Honoriusz z Autun⁸³ oraz Bruno z Segni, który uważał raj za obraz Kościoła⁸⁴. Pseudo-Hraban rozszerzył symbolikę raju twierdząc, że „rajem jest Kościół święty, pogoda umysłu, chwała doczesna oraz niebiańska radość”⁸⁵. Istniały prócz tego inne alegoryczne implikacje zmierzające do interioryzacji raju. Rajem była dusza ludzka, Jerozolima ziemska⁸⁶, ciało człowieka⁸⁷, Matka Boża⁸⁸.

Raj w Księdze Rodzaju ukazany jest jako ogród. Jego opis inspirował obrazy ogrodu, pozostawione w innych księgach Starego Testamentu, np. Pnp 2, 3; 4, 12-16; 6, 2. 11; Dn 13; Ez 47, 7-12; Ap 22, 2. W wielu kulturach i religiach Wschodu w pielęgnowaniu ogrodów widziano podtrzymywanie idei utraconego raju⁸⁹. Podobne treści dostrzegano np. w ogrodach antycznego Rzymu⁹⁰. Być może tak mocno rozwinięta problematyka raju wywarła wpływ na szczególne zainteresowanie się w średniowieczu sztuką ogrodową. Szczególnie w kręgach monastycznych

empireum w postaci założonego na oktogonie miasta obwiedzonego murem z basztami, w którym amfiteatralnie ułożone są rzędy ław, na których siedzą nagie postacie wyobrażające dusze. P. Brieger, M. Meiss, Ch.S. Singleton, *Illuminated manuscripts of the Divine Comedy*, vol 2, Princeton 1969, il. b, s. 510. Podobną w formie, oktogonalną strukturę ma przedstawienie otchłani w manuskrypcie *Boskiej Komedii* z Biblioteka Angelica w Rzymie (MS 1102, 9v) z początku XV wieku. Tamże, il. a, s. 147.

⁸¹ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIII, 21.

⁸² „Paradisus, id est hortus deliciarum, mystice... Ecclesiam presentem significat”. PL 111, 334.

⁸³ PL 172, 425.

⁸⁴ PL 165, 875.

⁸⁵ „Paradisus est sancta Ecclesia, serenitas mentis, gloria temporalis”, oraz „gaudium coeleste”. PL 112, 1022; por. Schade, dz. cyt., s. 89.

⁸⁶ Tak m.in. uważał Honoriusz z Autun, PL 172, 428, co było bliskie opinii Filona z Aleksandrii. Grimm, dz. cyt., s. 24.

⁸⁷ Beda Czcigodny, PL 91, 208. Dla Filona z Aleksandrii raj, w sensie alegorycznym, był ogrodem cnót, które Bóg pielęgnuje w ludzkiej duszy. Grimm, dz. cyt., s. 24. Z kolei wg Orygenesa raj w eschatologicznej interpretacji rozumiany był jako symbol *civitas dei* czasów ostatecznych. Grimm, dz. cyt., s. 35.

⁸⁸ P. Miquel, *Paradis, dans la tradition chrétienne*, w: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t. XII, Paris 1984, szp. 192—197.

⁸⁹ Lurker, *Słownik...*, s. 151—152; B. Brentjes, *Die Standt Yima. Weltbilder in der Architektur*, Leipzig 1981, s. 37, 64; Chevalier, Gheerbrant, dz. cyt., t. 3, s. 68.

⁹⁰ Chevalier, Gheerbrant, dz. cyt., t. 3, s. 68.

zaznaczyła się pogłębiona interpretacja raju w oparciu o formy życia zakonnego. W Psalmie XIV Salomona święci porównani są do rajskiego ogrodu⁹¹.

Za symbol raju uważany był klasztor. Jak wspomniano wcześniej, pierwotnie większy nacisk kładziono na analogię, że *Ecclesia est paradus*. Pod wpływem rozwijającego się ruchu monastycznego następuje w tej dziedzinie przewartościowanie. Eklezjalny charakter raju zastąpiony zostaje przez monastyczny⁹². Praktyczny tego wyraz można odnaleźć w formie licznych ogrodów klasztornych, wśród których na uwagę zasługują wirydarze ze studnią, ogrody szpitalne, rosaria czy herberia⁹³.

Tylokrotnie wspomniany już Honoriusz Augustodunensis podawał, że *Tropologicae hortus est claustrum* — „W sensie przenośnym klasztor jest ogrodem”⁹⁴. Być może, pieczołowicie uprawiane i pielęgnowane przez zakonników ogrody klasztorne miały sugerować ideę „duchowego ogrodu, który powinien rozkwitać w każdej duszy”⁹⁵. Opis takiego mistycznego ogrodu podaje „Księga o górze najświętszej modlitwy” z początku XIV wieku anonimowego autora. Ogród ten założony był na planie kwadratu, a potężne mury (symbol prawdy) i wieże (siedem wież symbol 7 darów Ducha Świętego), okazała brama (symbol sumienia) i głębokie fosy (symbol pamięci o śmierci i sprawach ostatecznych człowieka) oraz straszliwy pies (oznaczający rozum) broniły dostępu⁹⁶. Ogrody klasztorne były także miejscem kontemplacji dla zakonników. Jan z Alwerno, franciszkanin (1249—1322), udawał się „do ogrodu rozpamiętywać mękę Chrystusa i przygotować się z całą pobożnością do odprawienia mszy”⁹⁷. Akcentowanie, szczególnie w środowiskach zakonnych, życia kontemplatywnego, zwłaszcza od IV do XII wieku, zmierzało do zadziergnięcia między Bogiem i człowiekiem intymnych więzi, które stworzyłyby odpowiednik pierwotnej sytuacji rajskiej. W tym też kierunku

⁹¹ *Psalmy Salomona*, przeł. J. Partyka, *Studia Theologica Varsaviensia*, 22 (1984), nr 2, s. 173.

⁹² Grimm, dz. cyt., s. 172; H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, 2, Paris 1959, s. 577; por. Honoriusz z Autun, PL 172, 590.

⁹³ Por. L. Majdecki, *Historia ogrodów*, Warszawa 1981, s. 60—86; Teichert, dz. cyt.

⁹⁴ PL 172, 429.

⁹⁵ *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 3, Wiek XIV, red. S. Kafel, Warszawa 1987, s. 11.

⁹⁶ Tamże, s. 11—12.

⁹⁷ Tamże, s. 35.

zmierzała zakonna egzegeza Pisma Świętego⁹⁸. Innym przejawem pragnienia restauracji życia rajskiego była chęć przywrócenia równowagi między człowiekiem i światem zwierząt. Przykładem tego byłoby najpierw ojcowie pustyni, a następnie św. Franciszek z Asyżu⁹⁹. Gdy doda się jeszcze licznie powstające w średniowieczu ogrody zamkowe, ogrody zamknięte, ogrody miłości, skomplikowane labirynty otrzyma się pełniejszy obraz tęsknoty człowieka do pierwotnego miejsca szczęścia — raju.

Człowiek Wschodu nie mógł sobie wyobrazić raju bez wody. Pojawia się ona w biblijnym zapisie o raju w Księdze Rodzaju 2, 10-15: „A rzeka wychodziła z miejsca rozkoszy na oblewanie raju, a stamtąd dzieliła się na cztery główne rzeki. Imię jednej Pison; ta okrąża wszystką ziemię Hawilat, gdzie się znajduje złoto, a złoto ziemi owej jest najlepsze; tam się znajduje bdelium i kamień oniksowy. A imię rzeki wtórej Gehon; ta okrąża wszystką ziemię etiopską. Imię zaś rzeki trzeciej Tygrys; ta idzie ku Asyryjczykom. Rzeką czwartą jest Eufkrat” Ojcowie Kościoła a później średniowieczni egzegeci i teologowie podejmowali często wykład dotyczący symboliki rzek rajszych. Tygrys i Eufkrat miały geograficzne potwierdzenie i były proste w identyfikacji¹⁰⁰. Co do Pisonu i Gehonu rzecz była trudniejsza. Próbował rozwikłać ten problem Honoriusz Augustodunensis twierdząc: „Bowiem Pison, którym jest Ganges, bierze początek z góry Orcobares w Indiach, i płynąc naprzeciw wschodowi wpada do Oceanu. Gihon, którym jest Nil, zaczyna się w pobliżu gór Atlasu”¹⁰¹. Taka opinia miała swoje uzasadnienie już w antycznej geografii. Strabon († ok. 26 po Chr.) twierdził, że Nil płynął w Azji, a Aleksander Wielki w czasie wyprawy do Indii przekonany był, że jego wojska znajdują się w rejonie górnego Nilu¹⁰². Prawdopodobnie w oparciu o tradycję rzek rajszych Platon w Fedonie wymienia cztery główne rzeki ziemi: Ocean, Acheron, Pyriflegeton i Styks¹⁰³.

⁹⁸ P. Valkenberg, *Lectures de l'Écriture et auditeurs de la parole dans l'Église du Moyen Âge*, Concilium. Revue International de Théologie 233 (1991) 68.

⁹⁹ M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses, t. 3, De Mahomet à l'âge de Réformes*, Paris 1984, s. 208.

¹⁰⁰ Między innymi w oparciu o topografię Tygrysu i Eufratu starano się zlokalizować miejsce raju. Por. Ringbom, dz. cyt., s. 436.

¹⁰¹ „Nam Physon, qui est Ganges in India de monte Orcobares nascitur, et contra orientem fluens Ocean excipitur. Geon, qui est Nilus juxta montem Athlantem surgens”. PL 172, 123; por. Grimm, dz. cyt., s. 121; por. Görg, dz. cyt. s. 24nn.

¹⁰² Ziolkowski Z., *Najtrudniejsze strony Biblii*, Warszawa 1989, s. 139.

¹⁰³ Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1982, LXI.

Grzegorz z Nysy dostrzegał związki istniejące między czterema rzekami rajskimi a Jordanem. Jordan w tym przypadku był rzeką kosmiczną, otaczającą cały paradysus¹⁰⁴. Dla św. Augustyna cztery rzeki rajske były figurami czterech ewangelistów¹⁰⁵. Za nim niemal wszyscy autorzy średniowieczni przyjęli, że „w znaczeniu alegorycznym cztery rzeki rajske to są ewangelie przeznaczone do głoszenia wszystkim narodom”. Tak podają między innymi Hraban Maur, Honoriusz z Autun, Hugon od św. Wiktora¹⁰⁶.

Każda z rzek rajskich toczyła inną zawartość. Apokryficzna Apokalipsa Pawła podaje: „Oto imiona ich: rzeka miodem płynąca to Pison, mlekiem płynąca to Eufrat, winem płynąca to Tygrys, oliwą płynąca to Gehon”¹⁰⁷.

Opierając się między innymi na dziele Honoriusza z Autun *Speculum Ecclesiae*, poszczególnych ewangelistów można zestawić z odpowiadającymi im rzekami rajskimi i ich płynną zawartością. Eufrat płynący mlekiem łączono z Mateuszem, jako że ewangelia przez niego spisana prezentuje Chrystusa, który stawszy się dzieckiem pozwolił karmić się mlekiem. Gihon, toczący oliwę, zestawiono z Łukaszem, gdyż w jego relacji Męka Chrystusa niczym oliwa uśmierzyła ludzkie słabości. Tygrys płynący winem zastosowano do Marka, który podaje informację o radości apostołów ze Zmartwychwstania Chrystusa jakoby rozweselonych winem. Pison z zawartością miodu związane z osobą Jana, z którego ewangelii sączy się nauka niczym miód, którym jest boskość Chrystusa¹⁰⁸. Jednakowoż łączenie apostołów z rzekami nie przebiegało u autorów identycznie¹⁰⁹. Wspomniany Honoriusz z Autun sugeruje jeszcze inną wersję interpretacji symbolicznej rzek rajskich. Otóż „cztery rzeki rajske to są cztery cnoty główne, mianowicie roztropność, męstwo, sprawiedliwość, umiarkowanie”¹¹⁰. Filon z Aleksandrii już wcześniej łączył rzeki rajske

104 P.-A. Février. *Les quatres fleuves du Paradis*, Rivista di Archeologia Cristiana (1956) 3—4, s. 195.

105 Tamże.

106 „Allegorice quatuor paradisi flumina sunt Evangelia ad praedicationem in cunctis gentibus missa”. PL 111, 334; FL 172, 833; PL 175, 638.

107 *Apokryfy Nowego Testamentu*, opr. Daniel-Rops, F. Amiot, przeł. Z Romanowiczowa, Londyn 1955, s. 233.

108 PL 172, 833.

109 Por. Grimm, dz. cyt., s. 127.

110 „Quatuor flumina paradisi sunt quatuor principales virtutes, scilicet prudentia, fortitudo, iustitia, temperantia”. PL 172, 428. Przed Honoriuszem m.in. tak podawali Filon z Aleksandrii i św. Ambroży. Grimm, dz. cyt., s. 25, 50. Wyobrażenia rzek rajskich pojawiają się najczęściej m.in. w dekoracji baptysteriów, budowli funebralnych, martyriów i hypogów. Fév-

z cnotami kardynalnymi: „Przez te cztery rzeki chce Pismo oznaczyć poszczególne cnoty. Jest ich cztery — roztropność, wstrzeźliwość, męstwo i sprawiedliwość”. Gehon łączył z męstwem, Tygrys ze wstrzeźliwością, Eufrat ze sprawiedliwością, a Pison z roztropnością ¹¹¹.

Religią, w której dużą rolę odgrywają tradycja judaistyczna i ikonografia raju, był islam ¹¹². Symbol raju w tej kulturze, zwłaszcza na obszarach ubogich w wodę, miał szczególną wymowę. Dla mahometan już sama wymurowana w kwadrat studnia była jednoznacznym symbolem raju ¹¹³. Motywy rajskej roślinności pojawiają się nieustannie w dekoracji meczetów.

Ogród rajski, jak zaznaczono na początku, był formą centrum, obszarem wydzielonym ¹¹⁴. W celu odizolowania jakiejś części przestrzeni i jej zabezpieczenia przed wpływami z zewnątrz stosowano najczęściej różne formy muru. W cywilizacjach mniej rozwiniętych płoty, rzędy kamieni, mury łączone były z ideą tabu, ideą ścisłego obszaru *sacrum*, niedostępnego dla zwyczajnego śmiertelnika. Elementy te pełniły funkcję najczęściej czysto magicznej ochrony, zachowując przy tym motyw *tremendum*. Według niektórych przekazów, w których kosmos przyrównywany był do domu lub świątyni, prezentowano go jako okolony murem ¹¹⁵. W rozwiniętych kulturach miejskich występowała dodatkowa nobilitacja przeznaczenia muru. W antycznym Rzymie mury miejskie i bramy należały do tzw. *res sanctae*, a naruszenie ich karane było śmiercią ¹¹⁶.

W Biblii istnieje wiele sformułowań, w których opasanie murem, a następnie jego podtrzymanie jest traktowane jako dzieło Boga. Rozsypanie się murów traktowane było jako ilustracja

rier, dz. cyt., s. 18—189. Ikonografię rzek rajszych łączono więc z tematyką chrztu, eucharystią i eschatologią, Février, dz. cyt., s. 198—199.

¹¹¹ Filon Aleksandryjski, *Allegorie praw*, w: Tenże, dz. cyt., s. 100—102.

¹¹² Por. J. Flemming, *Gärten der Ewigkeit. Einflüsse christlicher Ikonographie in der frühislamischen Kunst*, Das Münster, 11/12 (1966), s. 449—464; Biedermann, dz. cyt., s. 325; Z. Żygulski, jun., *Obraz Raju w sztuce islamu*, w: *Orient i orientalizm w sztuce*, Warszawa 1986, s. 19—41.

¹¹³ Biedermann, dz. cyt., s. 77.

¹¹⁴ „Centrum” z zasady jest obszarem zamkniętym, nie dla wszystkich dostępnym, zastrzeżonym dla osób, które spełniają odpowiednie warunki. A. Guimbertiere, *Quelques remarques sur la fonction du symbole à propos de l'espace sacralisé* Cahiers Internationaux de Symbolisme 13 (1987) 36—37.

¹¹⁵ Lurker, *Słownik...*, s. 128.

¹¹⁶ *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986, s. 133.

stanu bezsilności i bezbronności¹¹⁷. W prorocztwie Izajasza (58, 12) Mesjasz nazwany został „budowniczym płotów”¹¹⁸.

Mur mógł być znakiem podziału między narodami, plemionami, rodzinami, mógł bronić lub być formą więzienia¹¹⁹. Był symbolem rozdzielania dwu rzeczywistości, *sacrum* i *profanum*, Boga i człowieka, tak jak to się stało w przypadku muru rajskego. W Księdze Przypowieści (25, 28) człowiek, który nie był w stanie opanować swego języka, przyrównany został do „miasta otwartego i bez murów”. W ikonografii raję tę wielowarstwową symbolikę muru przenoszono na ogrodzenie raję, które tworzyło obszar zamknięty — raj zamknięty¹²⁰.

Bardzo często w ciągu rajskego muru wyobrażano bardziej lub mniej rozbudowaną bramę. Miało to swoje oparcie w wersektach Księgi Rodzaju 3, 23-24: „I usunął go Pan Bóg z raję rozkoszy, żeby uprawiał ziemię, z której został wzięty; i wygnał Adama, a przed rajem rozkoszy postawił cherubów i miecz płomienisty i obrotny w celu strzeżenia drogi do drzewa żywota”¹²¹. Brama rajska ukazywana więc była przede wszystkim w scenach wypędzenia Prarodzciców. Już w tradycji biblijnej brama miała wielorakie przeznaczenie. Pozwalała przede wszystkim na wejście lub wyjście. Była pomostem między znanym i nieznanym, światłem i ciemnością. Symbolizowała tajemną przestrzeń. W rozbudowanych bramach miast Bliskiego Wschodu skupiało się życie handlowe, polityczne, a przede wszystkim sędownicze społeczności miejskiej. Brama utożsamiała się z miastem. Symbolizowała bezpieczeństwo, wyrażała ideę przygarnięcia, wzięcia w opiekę¹²². W przypadku raję idea ta została przekreślona przez zamknięcie i postawienie „cherubów i miecza płomienistego” w celu strzeżenia wstępu¹²³. Z innego punktu widzenia brama była przerwą

¹¹⁷ Por. Ps 88, 41. Lurker, *Słownik...*, s. 129.

¹¹⁸ Por. Am 9, 11.

¹¹⁹ Chevalier, Gheerbrant, dz. cyt., t. 3, s. 247.

¹²⁰ Hebrajski termin *gan*, łacińskie *paradisus*, tłumaczy się jako „miejsce zamknięte”. Łach, dz. cyt., s. 202; Guimbretiere, dz. cyt., s. 36.

¹²¹ Według św. Tomasza „Gladius flammeus est impedimentum accessus paradisi terrestris et significat impedimentum regni coelestis”. *Summa Theologica*, II—II, 164, 2, 5.

¹²² Por. X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, przeł. K. Romaniuk, Poznań—Warszawa 1973, s. 102—103; Eliade, *Historia wierzeń...*, s. 59.

¹²³ O strzeżeniu raję wspomina m.in. apokryficzne Opowiadanie Józefa z Arymatei: „Rzekł (Jezus) do łotra: «Odszedłszy powiedz Cherubinom i Mocom, które zataczając koła ogniste mieczem strzegą raję, od czasu gdy Adam praojciec, który żył w raję, dokonał przestępstwa». *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, vol. 2, red. M. Starowieyski, Lublin 1980, s. 491—492.

w murze miasta, a więc miejscem osłabionym tak z punktu widzenia magicznego jak obronnego. Wymagała więc dodatkowego wzmocnienia i ochrony. Tym można wytłumaczyć pojawiające się w obszarze bramy figury bóstw, zwierząt o wielkiej sile, w przypadku rajy — anioła, które miały dodatkową moc zabezpieczającą. Brama rajy znalazła swój plastyczny wyraz w architekturze świątyń i bazylik¹²⁴. Punktem kulminacyjnym chrześcijańskiej symboliki bramy stały się słowa Chrystusa: *Ego sum ostium* (J 10, 9). Chrystus stał się tym, który otworzył bramy rajy oraz bramy otchłani¹²⁵. Pod wpływem ewoluowania wspomnianych form architektonicznych i obronnych przedstawienia rajy przyjęły w sztuce cechy charakterystyczne dla założen urbanistycznych miast i zamków średniowiecza.

* * *

Celem przedstawień rajy, nie tylko w dobie średniowiecza, było ukazanie wiernym obrazu utraconego szczęścia oraz perspektywy jego odzyskania. Równoległe z pracami egzegetów szły spekulacje filozofów i teologów. Predylekcja średniowiecza do symbolicznego pojmowania i interpretacji rzeczywistości zaowocowała licznymi hipotezami na temat topografii rajy oraz symboliki jego elementów, jak: strony wschodniej i prawej, koła, ogrodu, muru i bramy. Znalazła ta problematyka liczne reperkusje nie tylko w ikonografii, lecz także w poglądach na eschatologię w niektórych kręgach chrześcijaństwa¹²⁶. Potwierdza to przekonanie o stale aktualnej tęsknocie człowieka wszystkich religii i kultur za utraconym miejscem szczęścia.

¹²⁴ Por. H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Graz 1988, s. 141nn; J. Białostocki, *Drzwi śmierci: Antyczny symbol grobowy i jego tradycja*, w: Tenże, *Symbole i obrazy w świecie sztuki, t. 1*, Warszawa 1982, s. 166; S. Kobiela, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Warszawa 1989, s. 106 nn.

¹²⁵ Prefiguracją tego był Samson wynoszący na barkach „wrota u bramy z podwojami ich i z zamkiem” miasta Gazy (Sdz 16, 3). Jedną z tzw. wielkich adwentowych antyfon „O” określa Chrystusa mianem *Clavis David*.

¹²⁶ Świadectwem tego, że raj ziemski nawet po upadku człowieka spełnia funkcję szczególnego miejsca szczęścia, jest list papieża Benedykta XII *Ad dudum* z 1341 roku, skierowany do Ormian, w którym wśród ich błędów doktrynalnych wymienia następujący: „Item dicunt Armeni, quod animae puerorum, qui nascuntur ex christianis parentibus post Christi passionem, si moriantur antequam baptizentur, vadunt ad paradysum terrestrem, in quo fuit Adam ante peccatum”. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisg.—Barcinone 1955, s. 231.