

Przekłady



W kręgu badań poświęconych strukturze tekstu postawienie zagadnienia o wzajemnej korelacji przestrzeni i tekstu wydaje się całkiem na miejscu. Tym bardziej że dzisiejsze wyobrażenia o tej korelacji nie tylko są pełne niejasności, ale nawet nie są odpowiednio sformułowane. Jakkolwiek by to było, łatwo można wskazać dwa logiczne bieguny tej korelacji: tekst jest przestrzenny (czyli ma on cechę przestrzenności, mieści się w „realnej” przestrzeni, jak to jest właściwe dla większości komunikatów, składających się na podstawowy korpus kultury ludzkiej) i przestrzeń jest tekstem (czyli przestrzeń jako taka może być pojmowana jako komunikat). Inaczej mówiąc, tekst wchodzi obok innych faktów do mnogości (M), rozumianej jako przestrzeń (S) i przestrzeń obok innych rodzajów tekstów tworzy zbiór, rozumiany jako tekst (T), czyli: $T \in M(S)$; $S \in M(T)$.

Inna podstawa dla wyjaśnienia korelacji przestrzeni i tekstu wiąże się z zagadnieniem tak zwanego *Anschauungsraum*, przestrzeni kontemplacji (por. przestrzeń percepcji, przestrzeń przedstawienia, przestrzeń przeżycia „zewnętrznego” *Erlebnissraum*), czyli z tą kategorią treści świadomości, która występuje jako ekwiwalent realnej przestrzeni w nieprzestrzennej świadomości i ma bezpośredni związek z rozumieniem i interpretacją tekstu. „Najbardziej zdumiewające i do pewnego stopnia paradoksalne w przestrzeni kontemplacji jest to, że jest ona przestrzenią w świadomości, podczas gdy sama świadomość ze wszystkimi treściami jest nieprzestrzenna. Wyobrażenia nie istnieją w przestrzeni, ale w wyobrażeniach jest przestrzeń: to, co się w nich przedstawia, przedstawia się jako przestrzenne kontinuum. Przedstawiana przestrzenność jest właśnie przestrzenią kontemplacji. Jest to zadziwiająca adaptacja świadomości do świata zewnętrznego. Inaczej świat nie mógłby być przedstawiany jako zewnętrzny”¹. Słowa te w istocie rzeczy opisują podstawowy aspekt całego tematu – związek zewnętrznego z wewnętrznym, nieprzestrzennego z przestrzennym, „niezmieniającego się” ze zmieniają-

* Jest to fragment większej rozprawy, która w całości ukaże się w tomie pism Władimira Toporowa poświęconym „przestrzeni i rzeczy”, przygotowywanym do druku przez krakowską oficynę Universitas.

¹ Zob.: N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, Berlin 1950, s. 15. O kategorii przestrzeni w tej koncepcji por.: T. N. Gorenstein, *Filosofija Nikolaja Gartmana*, Leningrad 1969, s. 208-216.

cym się, nietekstowego z tekstowym – oraz wiąże go zarówno z ogólną ideą jedności (jednoistotowości) bytu i poznania, jak i z bardziej szczegółowym zagadnieniem istnienia tekstu w czasie, kiedy pojawia się zadanie utrzymania informacji danego komunikatu na pewnym poziomie, nie poniżej określonej granicy, gwarantującej diachroniczną jedność tekstu $M(t^1)$ i tekstu $M(t^2)$ [t^1 w czasie poprzedza t^2] oraz zachowania takiego stopnia „rozumiałości” tekstu $M(t^2)$, który uważano by za zadowalającą – również dla „rozumiałości” tekstu $M(t^1)$, a zatem gwarantowałyby zachowanie kontaktu („rozumienia”) pomiędzy użytkownikiem tekstu, zmieniającym się w czasie, a samym zmieniającym się tekstem. We wszystkich tych przypadkach zdolność percypującej świadomości (*Ja*) do przystosowywania się do zmieniającego się świata zewnętrznego, danego jako tekst (komunikat), zakłada określoną jedność *Ja* i świata, pewien rytm obu składników jako rezultat nastrajania się *Ja* na rytm świata zewnętrznego (tekstu) lub też jako skutek jedności pochodzenia *Ja* i świata zewnętrznego, wyjaśniającego zadowalający stopień skorelowania użytkownika tekstu i samego tekstu. Mówiąc inaczej, presumpcja polega na tym, że w rozpoznającym i interpretującym mechanizmie użytkownika tekstu znajduje się to, co się znajduje w tekście².

Wreszcie cały problem korelacji przestrzeni i tekstu nabiera zasadniczo odmiennego wyglądu w zależności od tego, czy się przestrzeń rozumie tak jak Newton, czyli jako coś pierwotnego, samowystarczalnego, niezależnego od materii, niezdeterminowanego przez materialne przedmioty, które się w niej znajdują (przestrzeń jako „zmysły Boga”, jako organ percepcji świata zewnętrznego), czy się też rozumie ją zgodnie z ideami Leibniza, polemizującego z wyznawcą Newtona, Clarkiem, czyli jako coś względnego, zależnego od znajdujących się w niej przedmiotów, określanego przez porządek współistnienia rzeczy. Tym niemniej, oba warianty filozoficznego rozwiązania problemu przestrzeni („pusta” przestrzeń lub „wypełniona przedmiotami” przestrzeń) wydają się wadliwe, ponieważ każde z nich zadowalająco odpowiada jedynie na część pytań, w których pojęcie przestrzeni miało rzucić promień światła na inne ważne konstrukcje (włączając również tekst). Owa cząstkowość każdego z dwóch przeciwstawianych sobie rozwiązań być może sygnalizuje obecność tej szczególnej sytuacji, którą można poprawnie opisać jedynie przy użyciu zasady komplementarności. Podobna sytuacja (z odpowiednimi zmianami) powstaje również w sferze tekstowej, kiedy mowa jest o dziełach literatury artystycznej i sztuki³, a zatem można mieć nadzieję, że pewien

² Związek ten może być ujęty bardziej precyzyjnie, co zresztą w tym przypadku nie jest konieczne.

³ Por.: N. Bohr, *Atomnaja fizika i czelowieczeskoje ponimanije*, Moskwa 1960.

izomorfizm problematyki przestrzeni i tekstu odzwierciedla jakieś głębokie korespondencje pomiędzy tymi dziedzinami, odsyłające do wyjściowej jednorodności lub wspólności innego rodzaju.

Jest rzeczą naturalną, że zagadnienie korelacji przestrzeni i tekstu nie jest jednakowo rozwiązywane dla wszystkich rodzajów przestrzeni i zwłaszcza dla wszystkich rodzajów tekstu. Najbardziej wartościowym (i zarazem najbardziej złożonym) wydaje się określenie tej korelacji w odniesieniu do tekstów „wzmocnionych” – artystycznych, pewnych rodzajów tekstów religijno-filozoficznych, mistycznych itd. Takim tekstom odpowiada również szczególna przestrzeń, którą – parafrazując znane zdanie Pascala – można nazwać „przestrzenią Abrahama, przestrzenią Izaaka, przestrzenią Jakuba, a nie filozofów i uczonych” lub przestrzenią mitopoetycką. Właśnie ta przestrzeń najbardziej przeciwstawia się zgeometryzowanej i abstrakcyjnej przestrzeni współczesnej nauki, mającej też swój „standardowo-życiowy” wariant w wyobrażeniach o przestrzeni, właściwych dla znacznej części dzisiejszej ludzkości. Tej naukowej (lub codziennej) przestrzeni najbardziej adekwatnie odpowiadają teksty w rozmaity sposób opisujące tę przestrzeń – zarówno specjalistyczne (teksty geograficzne, kartograficzne, geodezyjne, wywodzące się z gatunku itinerariuszy, fizyczne opisy Wszechświata i jego części itd.), jak i przeciętnie życiowe, mające do czynienia z przestrzenią „neutralną”.

W dalszych częściach pracy uwaga będzie głównie skierowana właśnie na przestrzeń mitopoetycką (i na jej podstawowe składniki – przede wszystkim na jej centrum i drogę) i co za tym idzie, na teksty mitopoetyckie, opisujące wymienioną przestrzeń. Bez określenia modusu przestrzeni w tych tekstach jałowe byłyby także próby rozwiązania całego zagadnienia relacji przestrzeni i tekstu. Jest zrozumiałe, że w niniejszym artykule mogą być poruszone tylko niektóre aspekty zagadnienia, przy tym w dosyć uogólnionej płaszczyźnie.

*

Jako jeden z ważniejszych elementów mitopoetyckiego archaicznego modelu świata i jako osobna kategoria przestrzeń odgrywała wyjątkowo ważną rolę w odpowiednich wyobrażeniach. Od samego początku warto podkreślić jej odrębność od tej zgeometryzowanej homogenicznej przestrzeni, ciągłej, nieskończenie podzielnej i równej sobie, jaka była postulowana przez fizykę i matematykę (zwłaszcza po pracach Galileusza i Newtona) i na którą tak czy inaczej (świadomie lub nieświadomie, ogólnie lub szczegółowo) orientowały się również utwory literackie i dzieła sztuki „średniego” poziomu. Zarówno nauki fizyczno-matematyczne, jak i ich techniczno-inżynierskie przedłużenia i zastosowania, a także współ-

czesny *homo faber* w jego praktycznej działalności i w życiu codziennym, jak również „średnia” literatura oraz sztuka stanowią pewną jedność pod dwoma (przynajmniej) względami. Po pierwsze, wszystkie one ciążyą ku pewnej obiektywizacji przestrzeni, z czym – jako jej przedłużeniem – związane są również próby materializacji przestrzeni, urzeczowienia jej, uzewnętrznienia, uśrednienia (uczynienia jej dostępną dla prostych sposobów mierzenia jej), oderwania od podmiotu poznającego tę przestrzeń. Po drugie, dla wszystkich wymienionych rodzajów działalności właściwe jest nastawienie na ujarzmienie przestrzeni (oswojenie jej) i następującą po niej unifikację, wyeliminowanie z niej różnic jakościowych, tym bardziej – wszelkich objawów uduchowienia („psychiczności”), technicyzację i automatyzację.

Wymienione właściwości postawy wobec przestrzeni jaskrawo przejawiają się w skutkach praktycznej działalności człowieka, w której kontekście główny cel polega zazwyczaj na tym, żeby od przyrody i przestrzeni jako jednego z jej aspektów „brać” to, co potrzebne, bez „wśluchiwania się” w nie, bez opanowywania ich języka, bez czego nie można liczyć na samoujawnienie się przestrzeni jako takiej, na współpracę z nią, kształtującą się w procesie przyswajania, ożywiania, uduchowiania przestrzeni⁴. Właśnie z powodu tego grzechu przeciw przestrzeni *die großen Städte sind / verlorene und aufgelöste* – jak powiada R. M. Rilke. W każdym razie dla świadomości mitopoetyckiej przestrzeń zasadniczo różni się zarówno od amorficznej, pozbawionej jakości przestrzeni geometrycznej, dostępnej tylko dla pomiarów, jak i od realnej przestrzeni przyrodoznawcy, zbiegającej się ze środowiskiem fizycznym, w którym obserwuje się odpowiednie zjawiska fizyczne, wnoszące do przestrzeni, by tak rzec, wtórną lub automatyczną „jakościowość” (por. wyobrażenia o szczególnych polach, określanym przez linie sił; wektorialne wyobrażenia o przestrzeni,

⁴ Zob.: M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, Sankt Gallen 1969 (nie mówiąc o innych studiach tego autora, por. zwłaszcza: tegoż, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1963). W najwyższym stopniu charakterystyczne jest to, że w sztuce idea opanowania przestrzeni wyraziście zaznaczyła się przed Galileuszem i Newtonem. Jeden z podstawowych mitów Odrodzenia – mit o tym, jak *Deus artifex* (*summus artifex*) zwycięża przestrzeń, podporządkowuje ją sobie poprzez kolejne nakładanie form i obrazów, przybliżających przestrzeń Wielkiemu Artyście – obojętnie czy to Bóg czy człowiek (zob.: A. Chastel, *Le mythe de la Renaissance, 1422-1520*, Genève 1969; a także A. F. Łosiew, *Estietyka Wzroźdzenia*, Moskwa 1978, s. 73-76). Stąd się bierze dążenie do idealnych, doskonałych (absolutnych) form jako znaków ujarznionej (lub odwojowanej) przestrzeni – od szkiców idealnego miasta u Pierro della Francesca do realnej kopuły Santa Maria del Fiore i nawet prób intelektualnego ujęcia i planowania sztuk przestrzennych (por. metodę modeli Albertiego, w szczególności zainteresowanie podziałem ciała ludzkiego). We wszystkich tych przypadkach zasadniczo zmienia się sam stosunek do przestrzeni: człowiek przejmuje zadanie, które wcześniej było udziałem Boga lub nawet przewyższało boskie możliwości.

przenikniętej radiacjami fal; wyobrażenia o symetrii realnej przestrzeni, itp.)⁵. W mitopoetyckim modelu świata wymienionych rodzajów przestrzeni nie było słowa na oznaczenie przestrzeni (por. tradycję antyczną). Nieznana była mu również, odkryta przez Hobbesa, Leibniza i Kanta, przestrzeń „unaocznionej kontemplacji”. Zresztą, w tym archaicznym modelu można by było odszukać pewne analogie lub odpowiedniości w stosunku do późniejszych teorii przestrzeni, choć takie przykłady charakteryzują z reguły najmniej usakralizowane i treściowo najuboższe części przestrzeni (coś w rodzaju profanicznej ciągłości – jako paralela do Bergsonowskiej *la durée profanique*). W danym wypadku nie formułuje się pytania, co nowego wniosły do naszych wyobrażeń fizyczno-matematyczne i filozoficzne koncepcje przestrzeni, lecz podkreśla się aspekt jakościowego bogactwa mitopoetyckich wyobrażeń o przestrzeni⁶. Jednocześnie niepodważalna jest korespondencja tych ostatnich z szeregiem postulatów najbardziej paradoksalnych dla „średniej” świadomości współczesnych fizycznych teorii przestrzeni.

Przede wszystkim w archaicznym modelu świata przestrzeń nie jest przeciwstawiona czasowi jako zewnętrzna forma kontemplacji formie wewnętrznej. W ogóle w zastosowaniu do najbardziej sakralnych sytuacji (a tylko one tworzą poziom wyższej rzeczywistości) przestrzeń i czas, ściśle mówiąc, są od siebie nieodłączne i tworzą jednolite przestrzenno-czasowe

⁵ Zob.: W. I. Wiernadskij, *Razmyslenija naturalista. Prostranstwo i wriemia w niezwywoj i żywoj prirodie*, Moskwa 1975 (zwłaszcza: *Na grani nauki. Prostranstwo jesti-stwiennych nauk i prostranstwo filozofii i matematiki*, s. 15-19; *O sostojanijach fiziczesko-go prostranstwa*, s. 50-63 i n.); M. Jammer, *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics*, Cambridge, Massachusetts 1954; *Problems of Space and Time*. Edited by J.J.C. Smart, N.-Y.-London 1964; A. Einstein, *Space*, Encyclopaedia Britannica, v. 20, 1968, s. 1070 i n. Z innych prac z ostatnich lat por.: J.J.C. Smart, *Spatialising Time*, „Mind” 1955, April, v. 64, s. 239-241; E. Borël, *Space and Time*, New York 1960; O. Bolnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963; K. Kannegiesser, *Raum, Zeit und Unendlichkeit*, Berlin 1966; R.J. Sztainman, *Prostranstwo i wriemia*, Moskwa 1962; A.N. Wialcew, *Diskrietnoje prostranstwo-wriemia*, Moskwa 1965; A. Fridman, *Mir kak prostranstwo i wriemia*, Moskwa 1965; A.M. Mostiepanienko, M.W. Mostiepanienko, *Czetyriochmiernost' prostranstwa i wriemieni*, Moskwa-Leningrad 1966. Z dawniejszych prac por.: *Nowyje idiei w matematikie*. Sbornik 2. *Prostranstwo i wriemia*, 1, Sankt-Pietierburg 1913 (W. Wundt, E. Mach, H. Poincaré i inni).

⁶ Jeśli przyjąć za punkt wyjścia mitopoetyckie wyobrażenia o przestrzeni, to nawet Kantowskie określenie przestrzeni jako zewnętrznej apriorycznej kontemplacji (czas przy tym będzie wewnętrzną), jako tego, czego nie odbiera się z zewnątrz, lecz nakłada się przez podmiot poznający na dane percepcji zmysłowych, jako coś, co jest „idealne”, „subiektywne”, co poprzedza rzeczy w przestrzeni, itd., ujawnia szereg braków i niejasności, pewne ubóstwo treściowe, które trzeba rozumieć w tej płaszczyźnie w taki sposób, że liczne twierdzenia o przestrzeni mitopoetyckiej nie znajdują ekwiwalentu u Kanta, nie mogą być przełożone na język jego teorii przestrzeni (i czasu). Kant ma do czynienia jak gdyby z najbardziej neutralną i semantycznie ubogą częścią tej przestrzeni, jaką znała tradycja mitopoetycka.

kontinuum (por. 3+1 – miarowość jako podstawowa topologiczna cecha przestrzenno-czasowej struktury świata we współczesnej fizyce, jak również rolę prędkości jako pojęcia jednoczącego przestrzeń i czas) z nierozrwalnym związkiem składających się nań elementów. I choć pojęcie jedności przestrzenno-czasowej (chronotopu) w tej postaci, w jakiej zostało ono wprowadzone, na przykład, do nauki o literaturze (nauki o tekstach artystyczno-literackich) przez Michaiła Bachtina, nie jest niczym więcej niżli metaforą w stosunku do czterowymiarowego kontinuum teorii względności, w głębi jest z nim powiązane. W szczególności istnieją też jak gdyby przejściowe formy, łączące w sobie fizyczną strukturę przestrzeni-czasu i życie, podstawę, umożliwiającą pojawienie się człowieka⁷, w związku z którym w ogóle warto mówić o tekście (por. idee Aleksieja Uchtomskiego o chronotopie w biologii). W szerokiej perspektywie zarówno pędu ku życiu, jak i pędu ku formie, nie można wytłumaczyć prostym przypadkiem: oba zjawiska są konsekwencją twórczych aktów we wschodzącej trajektorii rozwoju prowadzącego do formy bytu, opartego na logosie, którego ucieleśnieniem może być zarówno człowiek, jak i tworzony, używany i interpretowany przezeń tekst.

W mitopoetyckim chronotopie czas zagęszcza się i staje się formą przestrzeni (czas się „spacjalizuje” i tym samym jak gdyby zostaje wyprowadzony na zewnątrz, odkłada się, ekstensyfikuje się), jej nowym („czwartym”) wymiarem. Zaś przestrzeń, odwrotnie, „zaraża się” wewnątrznie intensywnymi cechami czasu („temporalizacja” przestrzeni), wciąga się w jego ruch, staje się czynnikiem nieodłącznie zakorzenionym w rozwijającym się w czasie micie, fabule (czyli w tekście). Wszystko, co się zdarza lub może się zdarzyć w świecie świadomości mitopoetyckiej, nie tylko jest określone przez chronotop, lecz jest chronotopiczne z uwagi na swoją istotę, na swoje źródła.

Nierozzerwalność przestrzeni i czasu w tym modelu świata przejawia się nie tylko w „spacjalizowanych” oznaczeniach czasu (por. ros. *время*, scs. *время* itd. – z ie. **uert-men-*, od **uert-* ‘kręcić, obracać’, czyli ‘krag, zwrot, obrót’ lub jego rozwijanie w przestrzeni – sind. *vártman-* ‘droga, ścieżka’ (por. *vi-varta-* dosł. ‘zakręt’); lub łac. *tempus* ‘czas’ obok *templum* ‘uświęcone miejsce, przybytek, świątynia’; ‘przeźródło, dziedzina’, zwłaszcza w liczbie mnogiej (por. *tendo* ‘ciągnę’, st.-gr. *ταύρω*, st.-ind. *tanóti* i tak dalej⁸) i licznych przypadkach zbieżności w nazwach wielkich jedno-

⁷ Życie, według H. Bergsona, „przedstawia się w swej całości jako olbrzymia fala, która rozszerza się, począwszy od pewnego ośrodka, a która na całym niemal swym obwodzie zatrzymuje się i obraca w ruch wahadłowy na miejscu: w jednym jedynym miejscu przeszkoda została obalona, impuls przeszedł swobodnie. Tej swobody wyrazem jest forma ludzka”. (H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Warszawa 1913, s. 226).

⁸ Do tego samego ie. **ten-* odsyłają również inne oznaczenia czasu, por. st.-irland. *tan* ‘czas’ (in *tain* ‘kiedy’).

stek przestrzeni i czasu (w wielu językach 'ziemia', 'świat', 'przestrzeń', z jednej strony, i 'rok' – z drugiej – oddaje się słowami z tym samym rdzeniem, por. łac. *orbis* 'okrąg, koło'; 'ziemia, świat' (*orbis terrarum*); 'kraj, obwód'; 'sklepienie niebieskie, niebo', ale i 'obieg czasu, rok' (*orbis annus, orbis temporum*)⁹, lecz również w tym, że dla pierwotnej lub archaicznej świadomości wszelka próba określenia ważności przestrzeni poza jej związkiem z danym odcinkiem (bądź punktem) czasu lub, mówiąc inaczej, poza identyfikacją fazy obrotu przestrzeni (czyli świata, ziemi albo Słońca i tak dalej) jest zasadniczo niepełna i tym samym pozbawiona jest statusu prawdziwości (czyli wyższej rzeczywistości, by tak rzec, istoty bytu¹⁰) i sakralności.

Ta niekompletność trójwymiarowej charakterystyki przestrzeni (w każdym razie sakralnej) jest rekompensowana jedynie wskazaniem na jej czwarty wymiar – czasowy, organicznie związany z trzema pozostałymi wymiarami, przynajmniej w kluczowych sytuacjach: brak przestrzeni – brak czasu, skończoność (pełnia) przestrzeni – skończoność (pełnia) czasu¹¹, centrum przestrzeni – centrum czasu. Dlatego wszelki pełnowartościowy opis przestrzeni zakłada określenie „tu – teraz”, a nie po prostu „tu” (podobnie określenie czasu jest zorientowane nie po prostu na „teraz”, ale na „teraz – tu”¹²).

⁹ Por. także *orbis* jako oznaczenie rodzaju ludzkiego, ludzkości, w jednakowej mierze odsyłające zarówno do motywacji czasowej (wiek, stulecie, pokolenie), jak i przestrzennej (ziemia).

¹⁰ Por. dość częste językowe mitologemy typu *sant*-(*sant*-) 'istny, prawdziwy' obok *satya*- 'prawda' – oba słowa pochodzą od rdzenia *as*- 'być'.

¹¹ Por. z jednej strony wyobrażenie o roku jako o gnieździe Brahmana („Naprawdę rok to obraz czegoś składającego się z części. Naprawdę z roku rodzą się te istoty. Naprawdę z rokiem wzrastają narodzeni; w roku oni znikają. Naprawdę dlatego rok to Pradjapati, czas, jedzenie, gniazdo Brahmana – *brahma-nidam*...” Maitrī-Upan. VI, s. 15, por. także Chānd.-Upan. III,19, 1; Kaus.-Upan. I, 6 i inne), a z drugiej strony takie zagadki o czasie, w których rok upodabnia się do obrazów przestrzeni, w szczególności do koła (RV I, 404, 11) lub drzewa (lub słupa, belki) z gniazdam: *Stoi dąb, na dębie dwanaście sęków, na każdym sęku po cztery gniazda...* lub *Stoi słup do nieba, na nim dwanaście gniazd, w każdym gnieździe po cztery jajka, w każdym jajku po siedem zarodków* i tak dalej. O nakładaniu się struktur czasowych i przestrzennych w obrazie światowego drzewa (w istocie rzeczy jest ono także drzewem „rocznym”, co potwierdzają dane językowe z różnych tradycji) pisano już wcześniej. Por. również okrągłe bębny szamanów, według których przebiega orientacja w przestrzeni („mapa”) i w czasie („kalendarz”). Wreszcie, kosmiczne jajo również urzeczywistnia jeden temat przestrzenno-czasowy.

¹² Przeciwwstawienie czasu świeckiego i sakralnego (absolutnego) nie mogło, ściśle mówiąc, nie mieć swego przestrzennego odpowiednika. Wiadomo, że dla archaicznego mitopoetyckiego myślenia przestrzeń jest niejednorodna: składa się ona z sakralnej przestrzeni centrum, wykazującej się absolutną rzeczywistością i świeckiej peryferyjnej przestrzeni, przylegającej do *un chaos périmétrique*. Zob.: M. Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris 1965, s. 21; A.-Ph. Lagopoulos, *L'orientation des monuments des cultures de mentalité archaïque*, Paris 1969, s. 13-14; E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, v. 2 (*Mythical*

Inna ważna właściwość, wyróżniająca archaiczne rozumienie przestrzeni (czy przestrzeni-czasu), zawiera się w tym, że nie poprzedza ona rzeczy, które ją wypełniają, lecz odwrotnie, jest przez nie konstytuowana. Przestrzeń mitopoetycka jest zawsze wypełniona i zawsze jest rzeczowa; poza rzeczami nie istnieje, a zatem, w pewnym sensie kategoria przestrzeni w tych warunkach nie może zostać uznana za wszechobecną i uniwersalną. Oprócz przestrzeni istnieje jeszcze nie-przestrzeń, jej brak, ucieleśnieniem którego jest Chaos, stan, poprzedzający stworzenie (mowa zatem o braku przestrzeni przed stworzeniem Wszechświata w czasie) lub równoczesne z nim, czyli w warunkach już rozpoczętego tworzenia z jego przestrzenią [kiedy formuje się opozycja: przestrzeń w Kosmosie (w centrum) – brak przestrzeni w Chaosie, zajmującym w stosunku do Kosmosu przestrzennie peryferyjne położenie], wreszcie, jako przeżytek wewnątrz samego Kosmosu [w pozostałościach chaotycznego pierwiastka, jeszcze nieprzerobionego przez siły kosmiczne, kiedy brak przestrzeni („nie-przestrzeń”) okazuje się w głębinowym centrum Kosmosu, otaczającym swoją przestrzenią sferę chaotycznej „nie-przestrzeni”]. Zatem przestrzeń (albo – ściślej – przestrzenno-czasowe kontinuum) nie tylko nierozzerwalnie jest związana z czasem, z którym znajduje się w relacji wzajemnego oddziaływania, wzajemnego określania się, lecz i z rzeczowym napełnieniem (prątworka, bogowie, ludzie, zwierzęta, rośliny, elementy sakralnej topografii, zsakralizowane i zmitologizowane przedmioty ze sfery kultury itd.), czyli z tym wszystkim, co tak czy owak „organizuje” przestrzeń, kompletuje ją, jednoczy, zakorzenia w jednolitym centrum (*język przestrzeni, ściśniętej do punktu...*)¹³. Nie jest dziełem

Thought), Yale University Press 1955, s. 103-104 i n. („wyrażanie relacji czasowych rozwija się tylko poprzez relacje przestrzenne. [...] Wszelka orientacja w czasie zakłada orientację w przestrzeni. [...] Dzielenie przestrzeni na kierunki i strefy przebiega równoległe do dzielenia czasu na fazy”). Ten sam bodziec, który leży u podstaw idei czasu absolutnego, ujawnia się też w związku z przestrzenią absolutną, kosmizowaną i sakralizowaną już z tego powodu, że tylko w niej tkwi trwały punkt dla orientacji. Dlatego kiedy Cassirer [op. cit., s. 104] mówi o przestrzeni jako o strukturze, w której chociaż „całość (wszystko) nie wyprowadza się z jej części na podstawie zdeterminowanych praw, lecz każda część odzwierciedla strukturę całości”, w istocie rzeczy, ma na uwadze właśnie przestrzeń absolutną, skorelowaną w swej głębi z absolutnym czasem.

¹³ Por.: „Przestwór, przemyślany aż do jego własnej istoty, jest wyzwoleniem miejsc [...], zawierających zjawisko boga, miejsc, porzuconych przez bogów, w których to, co boskie, ociąga się z pojawieniem. Przestwór niesie ze sobą miejscowość, obiecującą takie czy inne miejsce zamieszkania. Przestrzenie zsekularyzowane to zawsze brak przestrzeni sakralnych, które często pozostały w odległej przeszłości. Tę właściwość przestrzeni zbyt często można przeoczyć. I kiedy się uda jej przypatrzeć, mimo wszystko pozostaje jeszcze trudną do określenia, zwłaszcza dopóki przestrzeń fizyczno-techniczna jest uważana za tę przestrzeń, z którą powinna się z góry wiązać wszelka charakterystyka tego, co przestrzenne. – Jak się ziszcza przestrzeń? Po pierwsze, przestrzeń ustępuje przed czymś. Pozwala pano-

przypadku, że rozmaite oznaczenia tego rzeczowego wyposażenia przestrzeni nierzadko zbiegają się z oznaczeniem przestrzeni, czasu lub nawet obu tych kategorii naraz (klasyczny przykład – już przytaczany wyżej łac. *orbis*; por. także liczne przykłady analogicznego „wypełnienia” czasu – ros. *wiek*, st.-gr. *γενοϋς*, sind. *jāna*- i tak dalej, łączące znaczenia temporalne z oznaczaniem rodzaju, pokolenia ludzi, określające nie tylko granice, lecz i treść danego odcinka czasu).

Należy zaznaczyć, że warstwa mitopoetycka w wyobrażeniach o przestrzeni ujawnia się w takim czy innym stopniu u starożytnych greckich filozofów – zarówno w kosmologicznych fragmentach, odnoszących się do filozofii przyrody, gdzie (powietrzna) przestrzeń, jak powietrze, parowanie, oddychanie, dusza mogą być kodowane za pomocą wspólnego elementu (por. $\psi\upsilon\chi\eta$), a pustka, przestrzeń nie zawsze wyraźnie odróżniają się od powietrza, parowania¹⁴, jak i u Platona, którego teoria przestrzeni jawnie rozmięła się z atomistyczną koncepcją Leucypa i Demokryta, traktującą przestrzeń jako pustkę ($\tau\omicron$ κενον), wypełnianą przez poruszające się jednostki. Istotne jest podkreślanie przez Platona różnicy pomiędzy materią jako czystym stawianiem i przestrzenią jako pewnym uformowaniem:

„[...] istnieje jeden rodzaj rzeczy¹⁵, niezmienny, niezrodzony i nieginący, który ani w sobie nie przyjmuje niczego skądinąd, ani sam w nic innego nigdzie nie przechodzi, niewidzialny i w żaden inny sposób niedostrzegalny – oglądać go może tylko myśl rozumna. I drugi rodzaj rzeczy, nazywany tak samo i podobny do tamtego, spostrzegalny, zrodzony, zmienny ustawicznie, który powstaje w pewnym miejscu i znowu stamtąd przepada – uchwycić go potrafi mniemanie i spostrzeżenie.

wać otwartości, umożliwiającej między innymi pojawienie się rzeczy, od których zależne jest ludzkie zamieszkiwanie. Po drugie, przestwór umożliwia każdej rzeczy należeć do swojego „do czego” i w konsekwencji do siebie nawzajem. W dwutaktowym rozpościeraniu – dopuszczeniu i przygotowaniu – następuje zabezpieczenie miejsc... Miejsce otwiera za każdym razem tę lub inną dziedzinę, kompletując rzeczy dla ich wzajemnej przynależności w nim. W miejscu rozgrywa się zbieranie rzeczy – w sensie wyzwalającego ukrywania – w ich dziedzinie” (Heidegger, op. cit.). „Każda rzecz jest niejako w przestrzeni możliwych stanów rzeczy. Przestrzeń tę mogę pomyśleć sobie jako pustą, ale rzeczy bez przestrzeni nie” (zob.: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, przeł. i wstępem opatrzył B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 6). – Do tematu wzajemnej przynależności w płaszczyźnie czasowej zob. u Baratyńskiego: *Chwila należy do mnie, // Jak ja należę do chwili...*

¹⁴ Por.: A.W. Lebediew, $\Psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ περιπατα (*O denotatie terminu $\Psi\upsilon\chi\eta$ w kosmologicznych fragmentach Gierakllita 66-67 Mch*), w: *Struktura tieksta*, Moskwa 1980, s. 129 i n.; por. M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.

¹⁵ Obok tożsamej idei, niezrodzonej i nieginącej, niczego w sobie nieprzyjmującej i w nic innego nie przechodzącej (po pierwsze) i czegoś podobnego do tamtej idei i noszącej tę samą nazwę – spostrzegalnego, zrodzonego, ustawicznie zmiennego, powstającego i znów znikającego, odbieranego za pomocą rozumowania, połączonego z odczuwaniem (po drugie) (zob.: *Timaios* 52a).

I trzeci rodzaj istnieje. Jest nim zawsze przestrzeń (...αν γενεπς ον το τες χωρας). Jej się zguba nie chwyta. Wszystko, co powstaje, ma w niej jakieś miejsce. Można ją bez pomocy zmysłów uchwycić za pomocą rozumowania gorszego gatunku, a wierzyć jej trudno. My na nią patrzymy i zaczyna się nam śnić, i mówimy, że chyba z konieczności wszystko, co istnieje, musi istnieć w jakimś miejscu i zajmować jakąś przestrzeń (εν τινη τόπω και καταχων χωραν τινα), a czego nie ma na ziemi, ani gdzieś na niebie, to w ogóle jest niczym. Wszystkie takie rzeczy i inne tym podobne mówimy też o tej naturze prawdziwej, która nie ma nic wspólnego ze snami. Ponieważ nas tamta usypia, nie umiemy nawet po zbudzeniu się pociągnąć granicy i powiedzieć prawdy, że odwzorowanie, ponieważ nawet jego pierwowzór nie jest jego własnością i ono zawsze zostaje zwiernym widziadłem czegoś innego, dlatego musi zawsze istnieć w czym innym i jakoś się tam trzyma istnienia, albo w ogóle nie jest niczym, a temu, co istotnie istnieje, pomaga ścisła prawdziwa myśl, że jak długo coś jest czymś innym, a drugie też czymś innym, to żadne z nich w żadnym istnieć nie może i nie będzie stanowić zarazem jednej i tej samej rzeczy, i dwóch rzeczy (ποτε γενόμεν εν αμα τωντόν και δυο γενησεσθον). Tak się przedstawia w ogólnym zarysie moja myśl wyrozumowana. Ja głosuję za tym, że istnieje byt, przestrzeń i powstawanie (όν τε και χωραν και γενεσιυ ειναι), trzy rzeczy trojacie [rodzaje] – istniały już zanim świat powstał [*Timaios*, 52a-δ]¹⁶.

Wyobrażenie o przestrzeni u Platona uściśla się przy uwzględnieniu materii pojmowanej jako czyste stawanie, nie związane (w odróżnieniu od przestrzeni) z jakimkolwiek uformowaniem. Materia jest czymś, „co łonem swym obejmuje wszystko, co powstaje – coś jakby piastunka” (πασης ειναι γενεσεως υποδοχην αύτην οιον τιθηνην 49a), „karmi” ona wszystko, co żyje i poprzez nią „odbierane są” najwyższe idee w świecie zmysłowych fenomenów. Materia jest pozbawiona formy i dlatego idealnie odbiera pierwowzór¹⁷ (stąd się bierze Platońskie porównanie: pierwiastek przyjmujący – matka – pierwowzór – ojciec, przejściowa natura – dziecko, 50 d). Amorficzne środowisko w *Timaiosie* jest określane rozmaicie – jako piastunka, mamka, matka, przestrzeń (50d, 52a-b, d), przy tym słowo ύλη tu jest nieobecne¹⁸. Obcowanie ojca i matki, idei i materii, wolnego i koniecznego prowadzi do materializacji tego, co idealne, do stwo-

¹⁶ Zob.: Platon, *Timaios*, w: *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999. O Platońskim rozumieniu przestrzeni por. w szczególności: A. Manson, *Die Spuren der platonischen Dialektik des Eins und des Zwei im platonischen Timaios*, Heidelberg 1967, s. 61 i n. (*Der platonische Raum als anschauliche Vermittlung der Seinsbereiche*).

¹⁷ Por.: „Tak samo też i to, co ma często i pięknie wszystkimi swymi częściami brać w siebie odwzorowania (άφομοιώματα καλως μελλοντι δεχεσθαι) wszelkich rzeczy istniejących wiecznie, musi samo być wolne od wszelkich postaci. Dlatego matką i podłożem (μητερα και υποδοχην) wszystkiego, co powstaje i jest widzialne, i w ogóle dostrzegalne, nie nazywajmy ani ziemi, ani powietrza, ani ognia, ani wody, ani tego, co powstało z nich, ani tego, z czego one powstają, tylko pewną postać niewidzialną i bezkształtną, która może przyjąć wszystko (άνορατον ειδός τι και άμορφον, νανδεχεός) i ma jakiś niepojęty kontakt z przedmiotami myśli” (*Timaios*, 51a).

¹⁸ Zob. Platon, op. cit.

zenia Kosmosu, rozmieszczonego w przestrzeni „jako schronienia dla wszystkiego, co się rodzi”.

Związek materii i matki, zaznaczony przez Platona, odpowiada głębinowej rzeczywistości świadomości mitopoetyckiej, niejednokrotnie odzwierciedlonej i w języku, i we właściwych obrazach mitologicznych. Wystarczy przypomnieć klasyczny przykład: łac. *materia* (*materies*) ‘materia’ – *mater* ‘matka’ (por. również *matrix*). Nie mniej przekonywające są także słowiańskie dane. Tak oto ros. *matka* oznacza nie tylko *mat’* (w ogóle *mat’*, ściśle mówiąc, w swojej głębinowej warstwie w najmniejszym stopniu jest nazwą pokrewieństwa), lecz i ‘ono, rasę – nosicielkę innej, bardziej wartościowej rasy, oparcie-piastunkę’ (por. *matica* ‘belka stropowa’), ‘źródło, korzeń, środek, ośrodek, centrum’ [por.: *matki*, w grze jako pewien szablon (*matryca*) do podziału uczestników gry, po czym dla każdej grupy wyznacza się jej miejsce, przestrzeń gry]. Do pewnego stopnia również wzajemna relacja Matki-ziemi i Ojca-nieba (tak u Słowian, jak i w wielu innych tradycjach) może być rozpatrywana jako odległe źródło Platonskiego związku materii („matki”) i idei-pierwowzoru („ojca”). Jest charakterystyczne, że także w jednym z najbardziej znanych wariantów mitu kosmologicznego pojęcie przestrzeni wprowadza się po tym, jak urzeczywistniła się idea stawania się, związana przede wszystkim z Matką-materią: potomstwo, które się pojawiło, odrywa Ojca-niebo od Matki-ziemi, tworząc tym samym pierwszą, na razie pustą, kosmiczną przestrzeń¹⁹. Właśnie w tak ujętym ogólnym schemacie pojęcie przestrzeni wprowadza również Platon. Tym samym z pewnym prawdopodobieństwem rekonstruuje się miejsce przestrzeni w archaicznym mitopoetyckim schemacie kosmogenezы także w jej późniejszych, bardzo wyrafinowanych filozoficznych filiacjach (w szczególności u Platona *materia*-matka jak gdyby przekazuje przestrzeni swoją właściwość „matrycowości” – „bycia matrycą”: uformowanie przestrzeni, choćby najbardziej abstrakcyjne, oznacza widocznie jego zdolność do bycia matrycą w stosunku do wszystkiego, co w niej jest rozmieszczone²⁰).

¹⁹ Por. w drugiej części *Fausta* Goethego motyw Matek w związku z pustą przestrzenią. Z tematem Matki-materii i Matki-ziemi związany jest oczywiście także temat Matki-miasta, stolicy, kraju (por. μητρό-πολις) jako ucieleśnienia żeńskiego wariantu Purushy, zob. o tym: W.N. Toporow, *Tekst miasta-dziewicy i miasta-nierządnicy w aspekcie mitologicznym*, w: W. Toporow, *Miasto i mit*, wybrał, przeł. i wstępem opatrzył B. Żyłko, Gdańsk 2001.

²⁰ I tu powstaje sytuacja, którą w odniesieniu do nieco innego materiału opisał Edward Sapir: „Język jest środkiem literatury [...]. Literatura, ukształtowana z formy i substancji danego języka, ma barwę i strukturę swojej matrycy. Pisarz może wcale nie uświadamiać, jak dalece jest on ograniczony lub pobudzany lub w ogóle jest zależny od tej matrycy, lecz gdy tylko pojawia się problem przekładu jego dzieła na inny język, natura oryginalnej matrycy od razu daje o sobie znać. Wszystkie jego efekty zostały obliczone lub intuicyjnie uchwycone w zależności od formalnego «geniuszu» jego języka ojczystego; nie mogą one być przeniesione bez straty lub modyfikacji” (E. Sapir, *Language. An Introduction to the Study of Speech*, New York 1949, p. 222).

Mitopoetyckie źródła wyobrażeń o przestrzeni ujawniają się nie tylko w Platońskiej nauce o „miejscu” (χώρα)²¹, lecz także w wielu współczesnych koncepcjach, formułujących rozmaite rodzaje związku pomiędzy przestrzenią i rzeczami, przy czym czasami w rzeczach podkreśla się nie tylko ich materialno-fizyczny, rzeczowy aspekt, ale i przestrzenny. W tym ostatnim aspekcie rzeczy występują jako miejsca, a przestrzeń nie jest niczym więcej niż ich rozprzestrzenieniem (naturalną przesłanką takiego twierdzenia jest nieistnienie takiej przestrzeni, która byłaby niezależna od rzeczy). Idea ta, ulubiona idea Heideggera, może być istotnie kontynuowana poprzez wskazanie na to, iż w mitopoetyckim modelu świata przestrzeń znajduje siebie w rzeczy i to tym wyraźniej, im bardziej sakralna jest rzecz [a wszelka rzecz jest sakralna, jeśli nie straciła ona więzi z całym Kosmosem, przynależy do niego, jeśli znane są procedury (w szczególności, są one opisywane również w specjalnych „operacyjnych” tekstach) potwierdzające związek danej rzeczy z prarzeczą jako elementem Kosmosu]. Cecha „bycia rzeczą” jest zatem funkcją przestrzeni (por. odwrotny wariant – „bycie przestrzenią, tworzenie przestrzeni” jako funkcja rzeczy), zarazem z pewnego punktu widzenia rzecz jest pierwotna (teza o pierwotności rzeczy i o tym, że to ona „tworzy” przestrzeń, nadaje sens wyobrażeniu o przestrzeni i czasie jako cesze rzeczy)²². W tym

²¹ St.-gr. χώρα oznacza przestrzeń (por. ἐν χώρα κεισθαι; Platon o ruchu w przestrzeni), odstęp, odległość, miejsce, region, krainę, kraj, wieś i tym podobne. Por. χαπέω ‘ustępować, odchodzić, iść’, lecz szczególnie – ‘przyjmować, zawierać, mieścić w sobie’. Z semantycznego punktu widzenia istotne są takie przykłady, jak χαρις ‘oddzielnie, osobno’; ‘oprócz tego, nie licząc, z wyjątkiem, inaczej’ (por. Platońską materię jako odpowiednik innego); ‘bez’; χωρισμός ‘rozdzielenie, rozłączenie, odosobnienie’, χωριζώ ‘oddzielać, odosobnić itd. W związku z ideą „zmieszczenia” por. paralelę między „przestrzenią miejsc” (na przykład, w przekładzie sonetu XXXV Petrarke, dokonany przez Dierżawina: *W zamysleniu, samotnie, wielkimi krokami // Chodzę i odmierzam pustych przestrzeń miejsc* jako reinterpretacja wierszy *Solo e pensoso i più deserti campi // vo mesurando a passi tardi e lenti...*) i „czasem lat” (por. *Powieść minionych lat*).

²² W związku z tym temat przestrzeni rozpatruje się w kontekście zagadnienia ciała rzeźbiarskiego: „Powinniśmy wreszcie uświadomić sobie, że rzeczy same są miejscami, a nie tylko należą do określonego miejsca. – W takim wypadku na długi okres bylibyśmy zmuszeni dopuścić dziwny stan rzeczy: – miejsce nie znajduje się we wcześniej wyznaczonej przestrzeni na podobieństwo przestrzeni fizyczno-technicznej. Ta ostatnia po raz pierwszy właśnie rozwija się pod wpływem miejsc określonej dziedziny. – O wzajemnym oddziaływaniu sztuki i przestrzeni należałoby myśleć, wychodząc z rozumienia miejsca i dziedziny. Sztuka jako rzeźba: to wcale nie opanowanie przestrzeni. – Rzeźba byłaby nie walką z przestrzenią. – Rzeźba byłaby cielesnym ucieleśnieniem miejsc, które, odkrywając za każdym razem swoją dziedzinę i chroniąc ją, skupiają wokół siebie swobodny przestwór, umożliwiającą rzeczom przebywanie w nim i zamieszkanie człowiekowi wśród rzeczy. [...] Jak widać, objętość już nie będzie odgraniczać od siebie przestrzeni, w których powierzchnie pokrywają coś wewnętrznego, przeciwstawiając go zewnętrznemu. To, co otrzymało nazwę objętości, musiałyby utracić swoją nazwę, której znaczenie jest tak samo stare, jak tech-

systemie wychodzi się z założenia, że przestrzeń uwalnia miejsce dla sakralnych przedmiotów, odsłaniając poprzez nie swoją wyższą istotę, dając tej istocie życie, byt, sens; przy tym otwiera się możliwość stawania i organicznego zagospodarowywania przestrzeni przez kosmos rzeczy w ich wzajemnej przynależności do siebie. Tym samym rzeczy nie tylko konstytuują przestrzeń poprzez wyznaczenie jej granic, oddzielających przestrzeń od nie-przestrzeni, lecz także organizują ją strukturalnie, nadając jej ważkość i znaczenie (semantyczne zagospodarowywanie przestrzeni).

Oddzielność przestrzeni od tego, co nią nie jest, jej odrębność, to jedna z najważniejszych właściwości przestrzeni (nie tylko ontologicznie, lecz i filogenetycznie). Nie jest rzeczą przypadku, że wielokrotnie sama przestrzeń jest określana według tej zasady. Por. sind. *rājas* 'przestrzeń' obok *rjāti* 'rozciąga' z ie. *reg'*- (różnić, przeprowadzać linię, zakreślać' (a zatem 'oddzielać, izolować'); por. łac. *regiones* 'niebieskie linie', przeprowadzane w czasie przepowiadania przez rzymskich augurów, ale też oznaczenie określonej przestrzeni, regionu (por. *regio*). Przestrzeń powstaje nie tylko (i być może nie tyle) poprzez oddzielenie jej od czegoś, wyodrębnienie jej z Chaosu (jest jasne, że nie kwestionuje się tu samej idei o aktualności oddzielności przestrzeni), lecz także poprzez rozwijanie jej na zewnątrz w stosunku do pewnego centrum (czyli punktu, z którego dokonuje się lub niegdyś dokonało się to rozwijanie i poprzez który jak gdyby przechodzi strzała rozwoju, oś roz-winięcia)²³ albo niezależnie od tego centrum. Idea postępującego, narastającego rozwijania, rozprzestrzeniania, szczególnie jaskrawo odzwierciedla się w rosyjskim słowie *prostranstwo*, mającym wyjątkową pojemność i mitopoetycką wy-

niczne przyrodoznawstwo czasów nowożytnych. [...] możliwe, że właśnie pustka jest pokrewna właściwej istocie miejsca i dlatego wcale nie jest brakiem, lecz wytworem. [...] Pustka nie jest nicością. Nie jest również brakiem. W rzeźbiarskim ucieleśnieniu pustka wstępuje do gry jako poszukujące i projektujące wy-puszczanie, tworzenie miejsc. [...] Rzeźba: cieleśnie-urzeczywistniające wy-tworzenie miejsc i za pomocą tych ostatnich – odkrycie dziedzin możliwego ludzkiego zamieszkania, możliwego przebywania rzeczy, otaczających i dotyczących człowieka. – Rzeźba: cieleśne urzeczywistnienie prawdy bytu w jej wytworze, kreującym miejsca" [Heidegger, op. cit.].

²³ Obok sind. *rājas* 'przestrzeń', por. oznaczenie twórczej żeńskiej zasady (por. Platonską materię z jej stawaniem) *Vi-rāj*; dosłownie 'roz- & przestwór/przestrzeń'. Por. motyw wzajemnego porodzenia Purushy i Virāj, jak również historię stworzenia Virāj z przepołowionego ciała Brahmy. Można przypomnieć, że to, co jest Jednością u neoplatoników (por. u Proklosa) rozwija swoją treść w postaci rozczłonkowanej i „jedno-podzielnej” (według terminologii przekładu A. Łosiewa) formy wszelkiego bytu (umysł, dusza, ciało, czyli Kosmos). Por. w koptyjskim tekście *Ewangelii Filipa*: „Eucharystia – to Jezus, gdyż po syryjsku nazywają Farisatcha, czyli tym, kto się rozprzestrzenił. Rzezywiście, Jezus przyszedł, ukrzyżowawszy świat na krzyżu”. Zob.: M.K. Trofimowa, *Istoriko-filosofskie woprosy gnosticizma*, Moskwa 1979, s. 176.

razistość. Jego forma wewnętrzna (**pro-stor- : *pro-stirati*) apeluje do takich sensów jak ‘naprzód, wszecz, na zewnątrz’ i następnie – ‘otwartość, wola’ („Spróbujmy wsłuchać się w język. O czym mówi on w słowie *przestrzeń*? W nim mówi przestwór. Oznacza to: coś rozciągliwe, wolne od przeszkód. Przestwór niesie ze sobą wolność, otwartość dla ludzkiego osiedlania i zamieszkania”²⁴).

Mitopoetycki Wszechświat nie jest po prostu szeroką, rozwijającą się na zewnątrz, otwartą, swobodną (ściślej – wolną) przestrzenią. Przestrzeń ta w dodatku jest zorganizowana od wewnątrz w tym sensie (przynajmniej), że jest podzielona, składa się z części i, co za tym idzie, zakłada dwie przeciwstawne znaczeniowo operacje, potwierdzające jednak tę samą treść – składowy charakter przestrzeni. Mowa tu o operacjach podziału (analiza) i łączenia (synteza), które występują nie tylko jako to, co się ujawnia w rekonstrukcji, lecz także realnie, całkowicie świadomie wykorzystuje się w podstawowym rocznym rytuale tradycji archaicznych na styku starego i nowego roku: rozpad starego świata (poprzedniego przestrzenno-czasowego i rzeczowego kontinuum) – podział ofiary, pojmowanej jako obraz tego świata; składanie (łączenie, syntetyzowanie z części, utworzonych podczas rozpadu) nowego świata²⁵ –

²⁴ Zob.: M. Heidegger, op. cit. – W tradycyjnym rosyjskim modelu świata z przestrzenią wiązała się właśnie wolność (a nie swoboda!), zakładająca ekstensywną ideę, pozbawioną celowego ukierunkowania i konkretnej formy (tam! precz! na zewnątrz!) – jako wariant Dierżawina: „Po cóż do Petropolu na wolne jechać okropności, // Z przestrzeni do ciasnoty, ze swobody za rygle...” – *Do Eugeniusza. Życie w Zwance*. Swoboda, odwrotnie, jest pojęciem intensywnym i zakładającym ukierunkowany i dobrze uformowany samopogłębiający się ruch. Jeśli wolności poszukuje się na zewnątrz, to swobodę zyskuje się wewnątrz siebie, poprzez serię następujących po sobie ograniczeń, powtórnych powrotów do swego Ja – w tym miejscu, gdzie swoboda i konieczność są tylko wzajemnie wymieniającymi się rzeczywistościami (por. wyżej o motywie wzajemnego porodzenia Virāi i Purushy. Przy takim rozumieniu swobody odpowiadałaby jej jakaś wewnętrzna, samozwijająca się, zgęszczająca przestrzeń, którą dałoby się zestawić z łac. *in-volutio* (: *in-volvo*) lub z czymś w rodzaju ros. *wnutr'-idienije* (: **wnutrit'*), por. *utroba* [łono, brzuch], scs. *жрѡба* jako oznaczenie tej wewnętrznej przestrzeni („brzuszna”, „rodzona” przestrzeń, por. przeciwstawienie *rodzima strona – cudza [zła] strona*). Monstrualne zgęszczenie stanu swobody jest pokrewne stanom superzgęszczonej materii lub syntezom jądrowym. Por. gnostyczny obraz przestrzeni-wolności: „Kiedy zrobicie z dwóch jednego i kiedy zrobicie wewnętrzną stronę jak zewnętrzną stronę i górną stronę jak dolną stronę [...] obraz zamiast obrazu – wtedy wejdziecie [do królestwa]” [*Ewangelia Tomasza*. Zob.: M.K. Trofimowa, op. cit., s. 162-163].

²⁵ Czyli nowej przestrzeni i nowego czasu, które stały się nowym mitologemem w literaturze rosyjskiej XX wieku. Por.: Będą to nowe czasy i nowe przestrzenie (Andriej Bieły, *Symfonia dramatyczna*); Jakbyśmy w przestrzeni nowej, // Jakby w nowych czasach (Błok, *Miły bracie, wieczór nastał...*; por. w liście do matki z 1 kwietnia 1910 roku: „Tam jest takie miejsce: *Jakbym był w przestrzeniach nowych, jakby w nowych czasach* – wspomina Darjalski słowa niegdyś ukochanego poety [...] I mimo woli słowa

składanie części ciała rozczłonkowanej wcześniej ofiary²⁶ (bardziej za pośredniczony wariant to mitopoetycka z uwagi na swe źródła, lecz istniejąca we wczesnych filozoficznych i naukowych koncepcjach, na przykład u jońskich filozofów przyrody i nawet w znacznie późniejszych „mistycznych” wersjach teorii naukowych, idea przyjaźni elementów lub żywiołów, ich wzajemna συμ-παθεια, współ-pokrewność).

Mity stworzenia lub opisy podstawowych rytuałów nierzadko dosyć dokładnie odzwierciedlają te właściwości zorganizowanej przestrzeni jako pewnego odległego analogu przestrzeni geometrycznej współczesnej matematyki. Jednocześnie to ciśnienie ku względnie jednorodnej i równej sobie w swych częściach przestrzeni wyraziście ujawnia się w końcowym etapie epoki mitologicznej podczas wypracowywania podstaw „przednaukowej” i „przedfilozoficznej” koncepcji Wszechświata i w szczególności – przestrzeni.

Na tym etapie przestrzeń opisuje się raczej nie tyle jako harmonijną równowagę hierarchicznie skorelowanych części, mającą wartość estetyczną (sama kosmizacja przestrzeni rozumiana zarówno jako jej zakorzenienie w Kosmosie dzięki sakralnemu aktowi stworzenia, jak i nasylenie samej przestrzeni kosmizującymi energiami i potencjami, nadaje jej tę wartość)²⁷ i odzwierciedloną i wyrażoną w Słowie (znamienne, że teksty kosmogoniczne o przestrzeni i jej częściach leżą u źródeł tego, co można

ulubionego poety przypominają inne słowa, drogie i straszne: W nieskończonych czasach...); „Jak byliście w przestrzeni nowej, // Jak poza czasem byliście...” (Achmatowa, *Poemat bez bohatera*). W niepełnej postaci por.: „Że wioski nasze ubogie, // Wszystkie przestrzenie i wszystkie czasy!...” (Sologub); „Wszystkie czasy i wszystkie przestrzenie // [...] Tyś załamał przez kryształ” (Zienkiewicz); „Widzę – poza czasem i odległością – // Nad biedną ziemią nieziemski blask...”, (G. Iwanow) i wreszcie inni związani z prorocstwem o tym, że „czasu nie będzie więcej” (Ap, X, 6) i z widzeniem nowego świata: „I widziałem niebo nowe i ziemię; albowiem pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeszła...” [Tamże, XXI, 1].

²⁶ Odpowiednik nowego życia, czyli życia po śmierci, w nieśmiertelności.

²⁷ Jest charakterystyczne, że większość oznaczeń przestrzeni lub przestrzeni-czasu (czyli świata) tak czy owak wiąże się z pozytywną – w aksjologicznej płaszczyźnie – motywacją. Zwykle podkreśla się takie osobliwości przestrzeni jak jej przestronność, otwartość (i, co za tym idzie, możliwość ogarnięcia wzrokiem, percypowalność zmysłami, bez czego niemożliwa jest sama kategoria „estetycznego”, por. αισθητός lub αισθησιβ έχεν... , w szczególności u Platona), równość, pojemność, swobodność, zgodność z miarą i poprzez nią przyjemność, akceptowalność, kompletność. Warto przywołać kilka przykładów z wielu. Por.: słow. *mirь : mēra : *milь i tak dalej; awest. ravañ- ‘przeźren’ (por. ravaś-čarāt- ‘was sich im Freien bewegt’), lit. Erdvė ‘to samo’ : słow. *orvнь ‘równy, gładki’. st.-irland. róe, rói ‘równe pole’ : goc. rūms ‘szeroki, przestronny’ : toch. AB. ru- ‘odslaniać’; łac. spatium ‘przeźren’ (i‘czas’) : spēs ‘nadzieja’, pro-sperus ‘kwitnący, szczęśliwy, sprzyjający’, słow. *sporь ‘bogaty’ (lecz również ‘długo trwający, szybki’ i tym podobne), sind. sphāta- ‘wielki, silny’, sphīti- ‘rozkwit’ i tym podobne.

nazwać estetycznie nacechowaną poezją sakralną)²⁸, ile jako to, co się mierzy (podlega pomiarowi i jest mu dostępne; urzeczywistnienie pomiaru nie tylko potwierdza zgodność z pewną miarą, lecz także „wzmocnia” to, co zostało zmierzone, uświęca je) i w czym ludzie się orientują.

Te pomiary przestrzeni w wielu tradycjach wyjątkowo się rozwinęły (na przykład w Egipcie, w Mezopotamii, szczególnie w Chinach, w starych amerykańskich cywilizacjach i innych) i dały początek rozgałęzionej numerologii i geometrii (częściowo – astronomii) jako odrębnym dziedzinom stopniowo desakralizującej się wiedzy. Zresztą za tymi pomiarami z ich patosem spekulacji liczbowych łatwo odslania się zasadniczo inny obraz – początkowo pomiarowi podlegały podstawowe parametry przestrzeni, wyznaczone przez położenie najbardziej sakralnych przedmiotów, akurat kształtujących te „pola sił”, które składają się na przestrzeń (por. typowe pomiary odległości pomiędzy świątyniami, przybytkami kultu, świętymi górami, gajami, źródłami i tak dalej). Idea składania przestrzeni prowadzi do tematu zagospodarowywania przestrzeni, osvajania jej (lecz nie jako zwycięstwa nad nią, podporządkowania jej, lecz przyswojenie jej sobie, przyjęcia jej, wtórnego spokrewnienia się z nią). Kiedyś na początku stworzenia przestrzeń była roz-postarta, roz-rzucona wszędzie (poziom Stwórcy w czystej postaci). Ale poprzez świat rzeczy

²⁸ I, co za tym idzie, w tekście. Możliwość ta objawia się tylko poprzez to, że słowo (i tekst) dzieli z przestrzenią pewne wspólne cechy. Przede wszystkim Słowo (i tekst) cechuje przestrzenność i dzięki temu jest otwarte, swobodne. Ze swej istoty może ono być obrazem samej przestrzeni, jego re-produkcją (naśladując Heideggerowski sposób wyrażania się). W tym sensie można mówić o przestrzeni opisującej siebie, o części, która mówi o całości, do której przynależy, czyli o metonimii, ujmowanej w przestrzennym wymiarze jako opis jednej jednostki przestrzeni za pomocą innej, czyli taki opis, który zakłada u swoich podstaw związek części przestrzeni ze swą własną częścią lub przyległą częścią tej samej przestrzeni. W obu wypadkach chodzi o „zageszczoną” i z konieczności „udramatyzowaną” przestrzeń, która jest podstawowym tematem poezji, rozwiązywanym za pomocą metonimii: w pierwszym wypadku jedno miejsce jak gdyby „niesie” w sobie więcej niż jeden „miejscotwórczy” przedmiot [por.: „Dwie statyczne idee nie mogą współistnieć w świecie duchowym, jak dwa ciała nie mogą w świecie fizycznym znajdować się w tym samym miejscu” (A. Puszkina, *Córka kapitana. Dama pikowa*, przeł. S. Pollak, Warszawa 1989, s. 216) lub w *Sobowótze*: „[...] dziwna ich pretensja i nieszlachetne, fantastyczne pragnienie wypychania innych poza granice, zajmowane przez tych innych na tym świecie, i zajęcia ich miejsca zasługują na zdumienie, pogardę, współczucie [...]. Każdy bowiem winien być zadowolony z własnego miejsca” (F. Dostojewski, *Sobowót i inne opowiadania. 1846-1848*, przeł. S. Pollak, Warszawa 1996, s. 100-101) i inne wariacje swojego, tylko dla jednego człowieka przeznaczonego miejscal, w drugim zaś miejsce przylega ściśle i koniecznie do innego, nie oddziela je pustka, rozrzedzona strefa. O tej sytuacji pisano wcześniej: „Tylko sąsiadującym ze sobą zjawiskom właściwa jest ta cecha przynależności i duchowego dramatyzmu, która może być uzasadniona metaforycznie. Samoistna potrzeba zbliżenia na zasadzie podobieństwa jest po prostu niemożliwa” (B. Pasternak, *Reakcja Wassermana*).

i poprzez człowieka (dalszy poziom twórcy rzeczy) przestrzeń kumuluje się jako zhierarchizowana struktura współpodporządkowanych całości sensów. Dla tej epoki zamiast niedyskretności i całkowitej ciągłości przestrzeni homogenicznej²⁹ rekonstruuje się wyobrażenie o różnorodnej i, by tak rzec, „korpuskularnoidalnej” przestrzeni o różnej wartości (ważności) rozmaitych jej części. Liczne mity (zarówno kosmologiczne *sensu stricto*, jak i etiologiczne, nie mówiąc już o mitach, poświęconych temu, co zostało znalezione, odkryte, wynalezione, wdrożone przez bohatera kulturowego), dostatecznie kompletne zbiory zagadek, sakralizowane teksty-zestawienia, teksty-katalogi, itd. – opisują pochodzenie nie tylko przestrzeni w całości, lecz także jej poszczególnych części.

Przełożył Bogusław Żyłko

²⁹ Tak, w szczególności, rozumiał przestrzeń Kartezjusz, negujący atomistyczne pojęcie przestrzeni.