

## JEROZOLIMA JAKO ŚRODEK ŚWIATA W ŚREDNIOWIECZNEJ GEOGRAFII KREACYJNEJ

Świat człowieka średniowiecznego różnił się znacznie od świata, w którym żyjemy. To banalne stwierdzenie dotyczy także sposobu, w jaki ten świat jest wyobrażany sobie przez ludzi, czyli ich geografii mentalnej i kreacyjnej.<sup>1</sup> Wbrew stereotypowi, rozpowszechnionemu nawet wśród wielu mediewistów, osoby posiadające przynajmniej elementarne wykształcenie wiedziały o kulistym kształcie Ziemi. Mówiły o nim w zasadzie wszystkie teksty podejmujące tę kwestię. Nie da się jednak jednoznacznie stwierdzić, jak powszechna była natomiast ta wiedza poza grupą wykształconą. Zastanawia energia, jaką poświęcali na wykazanie, że Ziemia jest kulą, autorzy przeznaczonych dla szerszego grona odbiorców trzynasto- i czternastowiecznych utworów takich, jak „Liber de sphaera” Jana de Sacrobosco, „L’image du monde” Waltera z Metzu czy „Księga Jana Mandeville’a”.

O rzeczach oczywistych nie trzeba przekonywać, więc obszernie wywody autorów powyższych, cieszących się znaczną popularnością tekstów, ilustrowane w wielu rękopisach przemawiającymi do wyobraźni ilustracjami, przedstawiającymi np. statek na pełnym morzu, z którego w wyniku zakrzywienia powierzchni Ziemi nie widać brzegu (Sacrobosco), albo dwóch ludzi, którzy wyruszywszy z jednego punktu i wędrując w przeciwne strony spotykają się w końcu (Walter z Metzu), musiały dotyczyć spraw nieoczywistych przynajmniej dla części czytelników.

Aż do XIII wieku uczona geografia kreacyjna opierała się w przeważającej mierze na dziedzictwie antycznym. Dopiero w późniejszym średniowieczu rozpoczął się na szerszą skalę stopniowy proces aktualizacji obrazu świata, choć niektóre elementy antyczne utrzymywały się jeszcze długo, aż po czasy nowożytne – przykładem może być kwestia istnienia na dalekiej północy Gór Ryfejskich albo lądu na południowej półkuli. Jednym z elementów tego antycznego obrazu świata był podział powierzchni Ziemi na pięć przebiegających równoleżnikowo stref. Wokół równika rozciągała się strefa gorąca, przez niektórych autorów (w ślad za Starożytnymi) uważana za niemożliwą do zamieszkania. Na północ i południe od niej znajdowały się strefy umiarkowane. W północnej znajdowała się

---

<sup>1</sup> Pod pojęciem geografii mentalnej rozumiem zbiór wyobrażeń geograficznych określonego człowieka, czyli jego mapę mentalną. Z kolei wyobrażenia geograficzne, podzielane przez szerszą grupę, to geografia kreacyjna. Między geografiami kreacyjną, a geografiami mentalnymi jednostek zachodzi swego rodzaju sprzężenie zwrotne: z jednej strony ta pierwsza jest konstruowana jako suma, czy raczej część wspólna geografii mentalnych, z drugiej natomiast oddziałuje na nie, posiadając wobec nich funkcję normatywną.

nasza ekumena, czyli świat zamieszkały, uważana za samotną wyspę na światowym oceanie. Aż do schyłku średniowiecza utrzymywał się paradygmat „zamkniętej” ekumeny, z której nie można się przedostać dalej, niż na pobliskie wyspy.

Model ten załamał się ostatecznie na początku XVI wieku w następstwie wielkich odkryć geograficznych, ale proces jego kruszenia rozpoczął się kilka wieków wcześniej. Podziału Ziemi na strefy dopełniały dwie strefy zimne wokół biegunów. Strefę umiarkowaną dzielono, także w ślad za uczonymi starożytnymi, na kolejnych siedem równoleżnikowych pasów, zwanych klimatami. Już od XII wieku zauważano, że antyczne klimaty nie obejmują wszystkich terenów zamieszkałych przez ludzi, dodając na północ od nich jeden lub dwa dodatkowe.

Średniowieczna ekumena dzieliła się zdaniem większości ówczesnych autorów na trzy części: Azję, Europę i Afrykę. Nie były one postrzegane jako kontynenty w naszym tego słowa znaczeniu, ale fragmenty jednego, zwartej bloku lądowego, będącego niejako jednym „kontynentem”, oprócz którego mogły istnieć inne, nieznanne. Samo pojęcie „kontynentu” weszło zresztą do szerszego obiegu dopiero na przełomie XV i XVI wieku. Umownie stosunek ich wielkości i wzajemne proporcje ukazywały tzw. mapy T-O, czyli diagramy w formie koła z wpisaną literą T. Koło oznaczało ekumenę, T natomiast granice między jej częściami. Granicą między Azją i Europą była rzeka Tanais, najczęściej utożsamiana z Donem oraz Błota Meotydzkie.

Naturalną granicę między Europą i Afryką stanowiło Morze Śródziemne, natomiast między Afryką i Azją – Nil. Czasem przesuwano ją na zachód, do gór lub kotliny o nazwie Katabatmos tak, aby cały Egipt „zmieścił się” w Azji. Azja była największą z części świata, zajmującą połowę ekumeny, dwie pozostałe zajmowały po jednej jej ćwiartce. Schemat T-O, biorąc pod uwagę wspomniane granice między częściami świata oraz horyzont geograficzny Antyku, poniekąd odzwierciedlał stan faktyczny, co widać np. nakładając go na zdjęcie satelitarne, wykonane znad Bliskiego Wschodu,<sup>2</sup> jednak trudno jest stwierdzić, czy rzeczywiście twórcy map i ci, którzy na nie patrzyli wierzyli, że materialna ekumena naprawdę ma kształt koła, czy też widzieli w nim obraz prawdziwy w głębszym sensie tego słowa.

Szczególną cechą średniowiecznej geografii była bowiem dominacja takiego sposobu opisywania świata, który można określić jako „geografię znaczeń”. Najważniejsze nie było w niej przedstawienie dokładnego przebiegu linii brzegowej, kształtów i rozmiarów krain,

---

<sup>2</sup> Simek 2006, s. 297-298, il. 4 i 5.

wysokości gór czy długości rzek, ale opowiadanie historii, związanych z poszczególnymi obiektami geograficznymi, szczególnie zaś przekazanie związanych z nimi znaczeń symbolicznych i pouczeń moralnych. Dlatego Azja była uważana nie tylko za największą, ale też najważniejszą, a wręcz „najlepszą” część świata. Leżała na wschodzie, a w symbolice stron świata to właśnie wschód zajmował uprzywilejowane miejsce, kojarząc się z jasnością, dobrem i zbawieniem. Poza tym na jej terenie rozgrywała się niemal cała chrześcijańska historia zbawienia i – *last but not least* – leżała tam Jerozolima.

Jerozolima, w której dokonano się zbawienie za sprawą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, była uważana przede wszystkim za duchowe centrum chrześcijańskiego świata, ale w średniowiecznej geografii kreacyjnej istniał pogląd, że miasto to stanowi także fizyczny, geometryczny środek świata. W historiografii była i jest rozpowszechniona opinia, że lokalizacja świętego miasta w fizycznym centrum świata stanowiła niezmienny fundament ówczesnej geografii.<sup>3</sup> Taki pogląd pozornie zdaje się potwierdzać spojrzenie na wielkie średniowieczne mapy świata, np. mapy z Hereford i z Ebstorfu, na których Jerozolima, wizualnie wyeksponowana, rzeczywiście zajmuje miejsce w geometrycznym środku kolistej ekumeny. Bliższe przyjrzenie się problemowi wskazuje jednak, że w istocie sprawa była bardziej złożona.<sup>4</sup>

Omawiany pogląd był znany już w judaizmie. Zgodnie z żydowską interpretacją słów księgi Ezechiela (Ez 5, 5), Ziemia Izraela stanowi pępek świata, Jerozolima środek Ziemi Izraela, środkiem Jerozolimy jest Świątynia, a środkiem świątyni skała, z której został stworzony świat.<sup>5</sup> Na gruncie chrześcijańskim stosunkowo wcześniej pojawił się pogląd, że środek ziemi stanowi Golgota, na której dokonano się zbawienie świata: *Hic medium terrae est, hic est victoria signum* – pisał o niej na pocz. III w. autor poematu „Adversus Marcionem”, tradycyjnie utożsamiany z Tertulianem.<sup>6</sup> Głębsze uzasadnienie teologiczne nadał temu wyobrażeniu Hieronim ze Strydonu. Komentując wspomniany wers z księgi Ezechiela, w jego tłumaczeniu brzmiący: *Ista est Jerusalem, in medio gentium posui eam, et in circuitu eius terras*, Hieronim napisał: *Jerusalem in medio mundi sitam, hic idem Propheta testatur, umbilicum terrae eam esse demonstrans. Et Psalmista nativitatem exprimens Domini: Veritas, inquit, de terra orta est (Ps 48, 12). Ac deinceps passionem:*

---

<sup>3</sup> Por. np. stwierdzenie Kretschmera według którego Jerozolima była „a priori” usytuowana w środku map typu T-O (Kretschmer 1930, s. 62), a w nowszej historiografii np. zdanie W. Iwańczaka: „Jednym z kanonów w konstruowaniu średniowiecznych *mappae mundi* było umieszczenie w samym środku ziemi Jerozolimy”, Na progu czasów nowożytnych – kartograficzny obraz świata w twórczości Fra Mauro, Iwańczak 1992, s. 27.

<sup>4</sup> Por. Wright 1925, s. 259.

<sup>5</sup> Konrad 1965, s. 531; Schein 2005, s. 141.

<sup>6</sup> Pseudo-Tertulian 1844, 2, 4, kol. 1067.

*Operatus est, inquit, salutem in medio terrae (Ps 73, 12). A partibus enim Orientis cingitur plaga quae appellatur Asia. A partibus Occidentis, ejus quae vocatur Europa. A meridie et austro, Libya et Africa. A Septentrione, Scythia, Armenia atque Perside et cunctis Ponti nationibus.*

*In medio igitur gentium posita est, ut qui erat notus in Judaea Deus (Ps 75), et in Israel magnum nomen ejus, omnes in circuitu nationes illius sequerentur exempla, quae gentium circa se positarum impietatem secuta, vicit etiam ipsas in scelere suo.*<sup>7</sup>

Tym samym jako pierwszy powiązał geograficzny obraz świata z literalnie rozumianą Biblią,<sup>8</sup> choć centralna pozycja miasta była postrzegana przez Hieronima przede wszystkim nie w stosunku do powierzchni Ziemi, ale zamieszkujących ją ludów.<sup>9</sup> Możliwa też była alegoryczna interpretacja jego słów,<sup>10</sup> zresztą zapewne właśnie w ten sposób były one początkowo interpretowane.<sup>11</sup> Nie był to jedyny przypadek w dziejach myśli średniowiecznej, kiedy podbudowana konkretnymi nazwami wizja geograficzna nie powinna być traktowana w nowożytnych kategoriach dosłowności, ale interpretowana symbolicznie, jako przekaz głębszych prawd o świecie – jako inny przykład można wspomnieć np. specyficzną geografie państwa pra-Polaków według Mistrza Wincentego zw. Kadłubkiem.

Opinia Hieronima stanowiła element szerszej wizji świata fizycznego, w której podstawowy schemat stanowił doskonały okrąg, zgodnie z tradycją antyczną symbolizujący doskonałość.<sup>12</sup> Środek koła stanowił w tej wizji logiczne dopełnienie krawędzi i dopiero wspólnie te dwa elementy tworzyły pełny obraz doskonałości Stwórcy świata. Tradycja traktowania słów o „środku świata” jako alegorii czy przenośni nie zanikła zresztą przez całe średniowiecze, pojawiając się także sporadycznie w relacjach pielgrzymów. Przykładem mogą być słowa opisu Ziemi Świętej franciszkanina Odoryka z Pordenone (pocz. XIV w.): *Iherusalem ... quasi in centro mundi in medio terre posita, vt ad eam confluant omnes gentes.*<sup>13</sup>

W czasach Odoryka literalna wykładnia słów o środku świata w Jerozolimie cieszyła się co najmniej równą popularnością, jak alegoryczna, ale mimo autorytetu św. Hieronima nie od razu się tak stało. Większość najbardziej wpływowych autorów wczesnego okresu piśmiennictwa chrześcijańskiego, m.in. Augustyn z Hippony czy Orojusz, w ogóle

---

<sup>7</sup> Hieronim 1845, kol. 52.

<sup>8</sup> Por. Brincken 1992, s. 24-25.

<sup>9</sup> Brincken 1992, s. 25.

<sup>10</sup> Brincken 2006, s. 373.

<sup>11</sup> Englisch 2002, s. 88, przypis 48.

<sup>12</sup> Englisch 2002, s. 88-89.

<sup>13</sup> Odoryk 1864, s. 148.

wspominała na temat środka świata. W jednym z najbardziej wpływowych utworów średniowiecza, „Etymologiach” (pocz. VII w.), Izydor z Sewilli stwierdził tylko, że *in medio autem Iudeae civitas Hierosolyma est, quasi umblicus regionis totius*.<sup>14</sup> Za sprawą autorytetu Izydora taki sposób postrzegania lokalizacji Jerozolimy został przejęty przez autorów encyklopedii średniowiecznych, np. przez Wincentego z Beauvais<sup>15</sup> i autorów opisów geograficznych takich, jak „Descriptio mappae mundi” Hugona od św. Wiktora.<sup>16</sup> Inni, np. Honoriusz Augustodunensis (XII w.), zbywali omawianą kwestię milczeniem, podobnie zresztą, jak całe znaczenie miasta w dziejach zbawienia.<sup>17</sup> Być może uważali, że nie mieści się to w konwencji pisania o świecie *naturaliter*, a może nie widzieli potrzeby przypomnienia o rzeczach powszechnie znanych.

Obraz Jerozolimy jako fizycznego środka świata pojawiał się tylko sporadycznie w piśmiennictwie wczesnego średniowiecza, ale za to wystąpił od razu w „gotowej” postaci, do której niewiele dodano później. Około 680 roku do Palestyny pielgrzymkę odbył niejaki Arkulf, przez Bedę Czcigodnego określony jako *Galliarum episcopus*. Według Bedy w drodze powrotnej jego statek rozbił się u brzegów wyspy Iona, gdzie pielgrzyma przyjął opat tamtejszego klasztoru, Adamnan. Spisał on relację Arkulfa, znaną pod tytułem „De locis sanctis”. Opisując Jerozolimę, Adamnan napisał między innymi: *De aliqua valde summa columna quae in locis sanctis ad septentrionem in medio civitatis stans pergentibus obvia habetur, breviter dicendum est. Haec eadem columna in eo statuta loco, ubi mortuus juvenis, cruce Domini superposita, revixit, mirum in modum in aestivo solstitio meridiano tempore ad centrum coeli sole perveniente umbram non facit. Solstitio autem transmisso, quod est VIII Kal. Julii, ternis diebus interjectis, paulatim decrescente die umbram primum facit brevem, deinde processu dierum longiorem. Haec itaque columna, quam solis claritas in aestivo solstitio meridianis horis stantis in centro coeli e regione desuper circumfulgens ex omni parte circumfusa perlustrat, Hierosolymam orbis in medio terrae sitam esse protestatur. Unde et Psalmographus propter sancta passionis et resurrectionis loca, quae intra ipsam Aeliam [tzn. Jerozolima] continentur, vaticinans canit: Deus autem Rex noster ante saeculum, operatus est salutem in medio terrae, hoc est Hierusalem, quae mediterranea et umbilicus terrae dicitur.*<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Izydor 1957, XIV, III, 21.

<sup>15</sup> Wincenty 1624, I, 67, s. 27.

<sup>16</sup> W tym utworze centralna lokalizacja Jerozolimy w Ziemi Świętej wynika z faktu, że miasto występuje jako punkt odniesienia dla usytuowania pozostałych miast regionu, Gautier Dalché 1988, s. 142-143.

<sup>17</sup> Honoriusz poinformował jedynie o tym, że Jerozolima leży w Palestynie i o zmianach jej nazwy na przestrzeni dziejów, Honoriusz 1982, I, 15, s. 56.

<sup>18</sup> Adamnan 1862, 12, kol. 787-788.

Relacja Adamnana zawiera więc dwa główne elementy omawianego wyobrażenia, jakie pojawiały się w późniejszym piśmiennictwie: erudycyjne odwołanie do Biblii i związana z konkretnym obiektem w mieście fabularyzującą przestrzeni tak, że centralnej lokalizacji miasta dowodziła zarówno księga natury, jak i księga Objawienia. Oba argumenty pojawiły się w kontekście dyskursu związanego z pielgrzymowaniem, który w pełnym średniowieczu miał odegrać kluczową rolę w upowszechnianiu omawianego motywu. W „De locis sanctis” obecny jest też jego trzeci, powtarzający się później aspekt: brak większego znaczenia w koncepcji przestrzeni całego utworu.<sup>19</sup> „Pępek świata” został wspomnian jedynie przelotnie, co zdaje się wskazywać, że nie odgrywał on szczególnej roli w geografii mentalnej Adamnana i/lub Arkulfa.<sup>20</sup>

Opis Adamnana został wykorzystany przez Bedę Czcigodnego, który także wspominał o jerozolimskiej kolumnie w środku świata, nie rzucającej cienia w czasie letniego przesilenia.<sup>21</sup> Chociaż oba utwory były znane i kopiowane, pod tym konkretnym względem nie wywarły zauważalnego wpływu na innych autorów. Dotyczy to również twórców map. Średniowieczne zabytki kartografii niemal bez wyjątku przypisywały Jerozolimie i całej Ziemi Świętej uprzywilejowane miejsce w obrazie świata, ale niekoniecznie przekładało się ono na umieszczenie miasta w geometrycznym środku ekumeny. Miasto zostało zaznaczone na zdecydowanej większości odpowiednio dokładnych map ekumeny (typu 1 i 4),<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Pojęcie koncepcji przestrzeni (niem. *Raumkonzept*) tekstu zostało wprowadzone przez Bernharda Jahn. Oznacza ono metastrukturę tekstu, organizującą zawarte w nim obrazy przestrzeni, będącą lingwistycznym odpowiednikiem mapy mentalnej człowieka, Jahn 1993, s. 18.

<sup>20</sup> Higgins 1998, s. 37-38.

<sup>21</sup> Beda 1965, II, 6, s. 286.

<sup>22</sup> Wyjątków jest niewiele. Jednym z bardziej znanych jest „niema” mapa z rękopisu Oxford Bodl. Douce 319 (XIII w.), jednak nie posiada ona w ogóle żadnych napisów, a poza tym została prawdopodobnie skopiowana ze wzorca arabskiego, por. Brincken 2008, s. 721-731. Jerozolima jest nieobecna także na niektórych mapach, nazywanych w starszej literaturze „Salustiuszowymi”, ponieważ ilustrują rękopisy „Wojny z Jugurtą” Salustiusza, w związku z czym szczegółowo przedstawiono na nich głównie opisywaną w tym utworze Afrykę, a także na kilka innych zabytkach, m.in. polskich (mapa w rękopisie biblioteki seminarium duchownego w Pelplinie 18 (18) – XIV w., k. 76v i rękopisie biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego I F 166a, k. 141r – 1466, obie ilustrujące „Etymologie”). Na mapach hemisferycznych było różnie.

Należy w tym miejscu pokrótce wyjaśnić stosowaną terminologię, odnoszącą się do map. Wśród średniowiecznych map świata wyróżniam dwa nurty: „symboliczno-encyklopedyczny”, którego główną cechą był brak dbałości o dokładne przedstawienie konturów lądów i proporcji ich wielkości, oraz nurt „matematyczno-pomiarowy”, do którego należały mapy, wykorzystujące konwencję map żeglarskich (portolanów) – typ 5 i mapy ptolemejskie – typ 6. Mapy pierwszego nurtu dzieliły się na cztery główne typy. Typ 1, to mapy odwołujące się do modelu T-O (ekumena ma kształt koła, podzielonego na trzy części, przy czym linia podziału ma kształt litery T), a rozmieszczenie nazw ma odzwierciedlać ich faktyczne położenie względem siebie. Na mapach typu 2 nazwy w ramach schematu T-O zostały uszeregowane narracyjnie, w postaci listy. Mapy typu 3, hemisferyczne, jako jedyne ukazują nie tylko ekumenę, ale całą wschodnią półkulę. Czwarty typ wreszcie, czyli szczegółowe mapy ekumeny (określane w anglojęzycznej literaturze niekiedy jako *mappaemundi*), wyróżnia dokładniejsze, nie tylko schematyczne przedstawienie kształtów lądów (co nie znaczy, że realistyczne), których wzajemne usytuowanie i proporcje odbiegają najczęściej od standardowego schematu T-O. W obrębie tego typu daje się zauważyć największa ewolucja na przestrzeni

a najczęściej zostało ono wyeksponowane przy pomocy napisu i/lub rysunku. Na pochodzącej z VIII w. mapie z Albi (Bibl. Municipale 29, k. 57v), powstałej prawdopodobnie w Hiszpanii albo Septymanii, nazwa Jerozolimy została umieszczona nietypowo na południowym brzegu Morza Śródziemnego, zresztą cały wygląd ekumeny jest na tej mapie nietypowy. Na opracowanej w tym samym okresie w Italii mapie watykańskiej (Vat. Lat. 6018, k. 63v-64r),

Jerozolimę zaznaczono symbolem, oznaczającym główne miejscowości (oprócz niej jeszcze Konstantynopol, Rzym, Aleksandria i Babilon), ale otoczonym podwójną linią, co zapewne miało wskazywać na największe znaczenie. Na obu mapach nie znajduje się ona w geometrycznym środku przedstawionego świata. Tak samo jest na innych mapach, powstałych przed XII wiekiem. I. Baumgärtner zwróciła uwagę na zauważalną w kartografii wcześniejszego średniowiecza tendencję do lokalizowania środka ekumeny na terenie Grecji, co jej zdaniem wynikało z nawiązywania do wzorców starożytnych.<sup>23</sup>

Proces wzmocnienia pozycji Jerozolimy w geografii kreacyjnej Zachodu poprzez uznanie jej nie tylko za duchowy, ale też fizyczny środek ekumeny, rozpoczął się na szerszą skalę na przełomie XI i XII wieku. Dobitnym symptomem tych przemian było pojawienie się najstarszych map, na których Jerozolima stanowi geometryczny środek świata. Za pierwszą z nich jest uważana tzw. mapa oksfordzka, znana też jako mapa z Thorney (sygn. Oxford, St John's College 17, k. 6r), datowana na ok. 1100-1110.<sup>24</sup> Mapa należy do typu 1, ale jej autor nie trzymał się sztywno schematu T-O. Część Ziemi Świętej znalazła się na terenie ćwiartki, zajmowanej zwykle przez Afrykę oraz poprzeczny pas, tradycyjnie oznaczający ciek wodny, oddzielający Europę i Afrykę od Azji.

Niemal dokładnie w geometrycznym środku mapy znajduje się krzyżyk, opatrzony dużym napisem *HIERU+SALEM*.<sup>25</sup> Wydaje się wysoce prawdopodobne, że jej powstanie, a zarazem trwałe przesunięcie Jerozolimy do środka fizycznego świata (a ściślej rzecz biorąc ekumeny) w europejskiej geografii kreacyjnej, należy wiązać z sukcesem pierwszej

---

całego średniowiecza. Później, po wchłonięciu elementów map żeglarskich i ptolemejskich, wykształciły się z niego mapy typu renesansowego.

<sup>23</sup> Baumgärtner 2001, s. 280-281.

<sup>24</sup> Arentzen 1984, s. 216-217; por. Chekin 2006, III.2.2., s. 64-66 i 365; Miller 1895, s. 118-119. Jednoznaczne stwierdzenie, na której mapie po raz pierwszy ukazano Jerozolimę jako geometryczny środek świata, jest niemożliwe z powodu trudności z dokładną datacją wielu zabytków. Odrębnym problemem jest ocena, czy rzeczywiście można uznać Jerozolimę za środek świata przedstawionego na mapie, jeśli, jak to się stosunkowo często zdarzało, nazwa miasta została wpisana w pobliżu środka, ale nie pokrywa się z nim dokładnie.

<sup>25</sup> Być może, jak sugerował J. K. Wright, na mapie zaznaczono nawet dokładną lokalizację środka świata: górę Syjon – napis *Mons syon* znajduje się na pionowej belce litery T bezpośrednio pod krzyżykiem, ale napis ten można też odnieść do wydzielonego niewielkiego obszaru, graniczącego z nim z prawej strony, por. Wright 1925, s. 260.

krucjaty.<sup>26</sup> Ponieważ mapę oksfordzką uzupełniają cztery nazwy wiatrów w języku greckim, wysunięto przypuszczenie, że jej twórca miał jakieś związki z Bizancjum, może przebywał tam po drodze w trakcie krucjaty lub innej pielgrzymki, a może nawet oparł się na bizantyjskim wzorcu.<sup>27</sup>

F. Reichert zaproponował interpretację mapy w kategoriach komunikatu polityczno-ideowego, związanego z powstaniem bliskowschodnich państw krzyżowców. Jego zdaniem wyeksponowanie Jerozolimy jako środka świata miało podkreślić znaczenie ekspandującej Europy, przekraczającej tradycyjne granice, a za sprawą posiadłości w Outremer także, mimo swojej peryferyjnej lokalizacji w ramach ekumeny, znajdującej się teraz poniekąd „w środku” świata.<sup>28</sup> Jego koncepcja jest ciekawa, ale wydaje się o tyle mało prawdopodobna, że głównym kryterium doboru obiektów geograficznych na mapie wydaje się, poza nielicznymi wyjątkami, znaczenie religijne, a nie polityczne – por. np. napisy typu *Athenas. Hic paulus predicauit.*

Bardziej uzasadniona jest koncepcja A.-D. von den Brincken, według której mapa oksfordzka ukazuje nie tyle obraz świata z perspektywy kosmologicznej czy politycznej, ile mentalną mapę jakiegoś pielgrzyma.<sup>29</sup> Jednym z takich pielgrzymów był np. niejaki Saewulf, autor relacji z odbytej w latach 1102-1103 wyprawy z Anglii do Ziemi Świętej, który jako pierwszy odnotował kolejny ważny element kształtującego się wyobrażenia: osobistą rolę Jezusa we wskazaniu odpowiedniego miejsca. Saewulf pisał: *Ad caput autem ecclesie sancti Sepulchri ... est locus qui compas uocatur, ubi ipse dominus noster Ihesus Christus medium mundi propria manu esse signavit atque mensuravit, psalmista testante: Deus autem noster...*<sup>30</sup>

Zachowana tylko we fragmencie, datowana na ten sam okres mapa z klasztoru św. Bertina w Saint Omer (St Omer, Bibliothèque Municipale 97, k. 1r), stanowi jeszcze bardziej jaskrawy wyraz nowych emocji, związanych ze świętym miastem. Twórcę mapy i kopistę towarzyszących jej notatek interesowały głównie obszary na skrajach ekumeny, ale jakby dla równowagi jej środek został opatrzony okazałym rysunkiem budowli (świątyni?), w którym nietrudno domyślić się Jerozolimy, stanowiącej jedyne takie przedstawienie na całej mapie.<sup>31</sup> Nazwa miasta nie pada, ale mogła znajdować się na zniszczonej, górnej części mapy. Trudniej ocenić jest okoliczności, w jakich nazwa Jerozolimy została umieszczona w centrum

<sup>26</sup> Por. Gautier Dalché 2008, s. 55.

<sup>27</sup> Brincken 1989, s. 143; Brincken 1992, s. 66-67.

<sup>28</sup> Reichert 1988, s. 38.

<sup>29</sup> Brincken 1992, s. 67.

<sup>30</sup> Saewulf 1980, III, 12, s. 14.

<sup>31</sup> Chekin 2006, III.2.3., s. 66-67 i 366.



datowanej na XI wiek mapy typu T-O z Neapolu (Bibl. Nazionale IV F 45, k. 33v), lub jej pierwowzoru<sup>32</sup>, głównie z racji problemów z dokładną datacją rękopisu i braku związku mapy z pozostałą treścią kodeksu, zawierającego „Satyry” Juwenalisa.

Oryginalny przykład wizji świata, w której Jerozolima została przedstawiona jako „pępek świata”, chociaż nie stanowi geometrycznego środka kolistej ekumeny, stanowi zdaniem B. Englisch pochodząca z XII w. mapa, ilustrująca geograficzno-historyczną kolekcję nieznanego skądinąd Gwidona z Pizy.<sup>33</sup> Według Englisch mapa została skonstruowana według rzadko spotykanej metody organizacji przestrzeni, zastosowanej przez tzw. Geografa z Rawenny (prawdopodobnie VII w.), polegającej na definiowaniu położenia poszczególnych obiektów w stosunku do 24 wycinków o wspólnym środku, odpowiadających pozycji słońca w ciągu kolejnych godzin. Dla Anonima punktem centralnym tego systemu była Rawenna, Gwido z Pizy przesunął go natomiast właśnie do Jerozolimy.<sup>34</sup>

Kolejnej wskazówki, że na Zachodzie zaczęto na szerszą skalę uznawać Jerozolimę za środek świata dopiero od początku XII wieku, kiedy za sprawą sukcesów pierwszych krzyżowców ludzie Zachodu skierowali swoje zainteresowania na wschód, dostarczają relacje kronikarzy na temat słynnej mowy Urbana II na synodzie w Clermont w 1095 roku. Z czterech najwcześniejszych i uważanych za najbardziej wiarygodne przekazów mowy papieża (Fulcher z Chartres, Robert Mnich, Balderyk z Dol i Gwibert z Nogent), tylko wersja Roberta Mnicha zawiera pod koniec mowy, w ramach obszerniejszej laudacji Ziemi Świętej, stwierdzenie, że *Iherusalem umbilicus est terrarum ... in orbis medio posita*.<sup>35</sup>

Relacja Roberta powstała około 1120 roku, a więc kiedy miasto od dłuższego czasu znajdowało się już w rękach chrześcijan, a do domu wróciła przynajmniej część uczestników pierwszej wyprawy. Oznacza to, że albo trzej pozostali autorzy lub ich informatorzy uznali ten argument za zbyt mało znaczący, aby go w ogóle odnotować, albo Robert dokonał projekcji w przeszłość wyobrażeń, które rozpowszechniły się dopiero w wyniku sukcesu wyprawy i opanowania Ziemi Świętej przez chrześcijan.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Mapa jest najstarszą znaną reprezentantką rodziny map, pojawiających się obok różnych tekstów od XI do XIII wieku – znane są 4 egz., por. Chekin 2006, s. 46-47.

<sup>33</sup> Według części badaczy kodeks Gwidona z Pizy został ukończony w 1118/1119 roku, por. Englisch 2002, s. 389, inni datują go na drugą połowę XII w., por. Chekin 2006, s. 136.

<sup>34</sup> Englisch 2002, s. 389-396. Obszernie na temat koncepcji organizacji przestrzeni geograficznej przez Anonima z Rawenny: tamże, s. 162nn oraz Krüger 2000, s. 101nn.

<sup>35</sup> Robert 1866, 2, s. 729, por. Gautier Dalché 2008, s. 55.

<sup>36</sup> Por. Baumgärtner 2001, s. 293. Przy okazji warto wspomnieć, że do skutków powstania państw Franków w Outremer należało upowszechnienie się samego pojęcia „Ziemi Świętej” (*Terra Sancta*), które wyparło wcześniejsze „miejsca święte” (*loca sancta*). Najstarszym znanym przykładem użycia zwrotu *terra sancta* jest „De civitate Dei” (22, 8) św. Augustyna, gdzie jednak autor miał na myśli dosłownie ziemię, przywiezioną

Obraz położonego w Jerozolimie „pępka świata” wywodził się ze znanego w wielu kulturach wyobrażenia Ziemi jako płaskiego dysku, w którego środku znajduje się oś czy drzewo, łącząca, jak pępowina, świat fizyczny ze światem duchowym. Dlatego punkt ten był zazwyczaj ważnym ośrodkiem kultu, często uznawanym za miejsce hierofanii, usytuowanym na górze.<sup>37</sup>

Jerozolima (albo pewne konkretne lokalizacje w mieście) spełniała wszystkie te warunki. W pełnym średniowieczu obraz ten przeniknął do uczonego dyskursu łacińskiego kręgu kulturowego, hołdującego całkowicie innemu obrazowi świata i został z nim całkowicie zintegrowany. Stało się tak w wyniku splotu szeregu częściowo powiązanych ze sobą czynników ideowych, politycznych i innych. Już od XI wieku ruch pielgrzymkowy z Europy zachodniej do Ziemi Świętej, wcześniej odbywający się na skalę jednostkową, zaczął przybierać charakter masowy. Proces ten przyspieszył jeszcze po powstaniu państw krzyżowców.

Tysiące Europejczyków, reprezentujących różne grupy społeczne, udały się na Bliski Wschód i miały okazję zapoznać się z tamtejszą tradycją, a po powrocie przekazać ją dalej. Jednocześnie początkowe sukcesy ruchu krucjatowego, zwieńczone zdobyciem Jerozolimy, stworzyły podatny grunt dla utrwalenia przekonania o jej wyjątkowym statusie, którego przejawem była m.in. lokalizacja w środku świata/ekumeny. Należy też pamiętać o innym, pozornie nie związanym aspekcie kultury umysłowej XII wieku: „otwarciu” przedstawicieli piszących, wykształconych elit na sferę, którą niegdyś określano w historiografii jako „kulturę ludową”.

Chodzi o wyobrażenia, nie odwołujące się bezpośrednio do „uczonej” tradycji antycznej i Ojców Kościoła, przy czym sfery tej nie można utożsamiać prosto z tradycją pogańską, ponieważ posiadając w wielu wypadkach korzenie nie-chrześcijańskie, najczęściej poddana była ona już mniej lub bardziej powierzchownej chrystianizacji. Tak było też w przypadku środka świata w Jerozolimie, chociaż tutaj sytuacja była bardziej skomplikowana, bowiem przekaz ustny zyskiwał bezpośrednie wsparcie w autorytecie Biblii (a przynajmniej tak to postrzegano) oraz jednego z głównych Ojców Kościoła. Tendencję do dosłownego, fizycznego rozumienia pojęcia „środek świata” wspierały też przemiany w sposobie postrzegania rzeczywistości materialnej, jakie rozpoczęły się w pełnym

---

z Jerozolimy, posiadającą cudowne właściwości i będącą przedmiotem kultu także w Hipponie. Nie można więc tutaj mówić o Ziemi Świętej w późniejszym znaczeniu tego zwrotu, Schein 2005, s. 15.

<sup>37</sup>Wyobrażenie, że ważne miejsce kultu stanowi środek świata, jest znane w wielu kulturach świata, por. Brincken 1992, s. 182-183; Arentzen 1984, s. 217.

średniowieczu. Jednym z nich było stopniowe uzupełnianie, a w dalszej perspektywie zastępowanie tradycyjnej „geografii znaczeń” przez „geografię pomiaru”.

W efekcie, od początku XII wieku skokowo zaczęła rosnąć ilość tekstów i map, w których Jerozolima została usytuowana w fizycznym środku świata, chociaż nigdy taka opinia nie stała się nieodzownym elementem konwencji pisania o Ziemi Świętej i przedstawiania jej na mapach. Być może zresztą w niektórych wypadkach było spowodowane względami technicznymi. Na mapach symetrycznie rozmieszczonych na dwóch sąsiadujących stronach (np. większość map, ilustrujących komentarz do Apokalipsy Beatusa z Liebany) miasto nie mogło znaleźć się w środku ekumeny, ponieważ wypadalby on w miejscu zszycia kart.<sup>38</sup>

Znamienne, że większość tekstów, w których wprost wskazano na lokalizację środka świata w Jerozolimie, powstała w związku z ruchem pielgrzymkowym, w tym także z jego szczególną formą, jaką były zbrojne pielgrzymki-krucjaty. Różne lokalizacje „środka świata” w Jerozolimie utrwaliły się jednak jako stały element miejscowej topografii sakralnej. Quasi-sakralnego charakteru tego miejsca dowodzą czternastowieczne przewodniki dla pielgrzymów, np. tekst zatytułowany „Loca sancti peregrinationis Terre sancte”, znajdujący się w rękopisie Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie, sygn. 49 (k. 271v).

Jako jedyny obiekt, nie mający bezpośredniego związku z historią świętą, został w nim wymieniony *locus et lapis quem dicitur medium mundi*, znajdujący się na terenie bazyliki Grobu Pańskiego.<sup>39</sup> Jego obecność wśród pamiątek życia Jezusa i świętych nie stanowiła jednak dysonansu z racji istnienia narracyjnego pomostu, łączącego także to miejsce z osobą Zbawiciela. Nawiązując do motywu, znanego już Saewulfowi, inny przewodnik wyjaśnił, że we wspomnianym miejscu Jezus uczynił otwór swoim palcem mówiąc *hic est medium mundi*.<sup>40</sup> Co więcej, w miejscu tym przysługiwał pielgrzymom siedmioletni odpust taki, jak w innych miejscach świętych. Chociaż cytowane przewodniki pochodziły z późnego średniowiecza, ta lokalizacja środka świata miała genezę znacznie starszą. Zaznaczono go w latach czterdziestych XI wieku, podczas odbudowy sanktuarium po zniszczeniu przez muzułmanów w 1009 roku.<sup>41</sup>

Porównanie opisu z przewodników i wspomnianego wyżej opisu Adamnana wskazuje, jak się wydaje, na jeden z podstawowych powodów, dla których motyw środka świata

---

<sup>38</sup> Baumgärtner 2001, s. 285.

<sup>39</sup> Obiekt ten zachował się zresztą do dzisiaj, znajduje się w centralnej części bazyliki Grobu Świętego, na terenie tzw. Chóru Greków, por. Baldi 1982, s. 81.

<sup>40</sup> Loca 2005, s. 35-36.

<sup>41</sup> Manikowska 2008, s. 158-159.

w Jerozolimie nigdy nie stał się powszechnie i bezwarunkowo akceptowany. Istniały tam bowiem co najmniej dwa alternatywne „środki świata”: jeden w postaci kolumny na Wzgórzu Świątynnym, w pobliżu obecnej Bramy Damasceńskiej<sup>42</sup> i drugi, w formie kamienia czy otworu w bazylice Grobu Pańskiego, niekiedy utożsamiany z miejscem, w którym Jezus miał się ukazać po zmartwychwstaniu Marii Magdalenie.<sup>43</sup>

Oprócz tego znana była wspomniana tradycja dotycząca Golgoty, natomiast Piotr Comestor, a za nim np. Gerwazy z Tilbury, wymieniali jeszcze inną lokalizację: studnię, przy której Jezus rozmawiał z Samarytanką, opatrując ją dodatkowym argumentem „astronomicznym” (brak cienia w dzień letniego przesilenia), znanym nam już z innych miejsc.<sup>44</sup> Taka multilokacja obdarzonych znaczeniami miejsc w Ziemi Świętej nie była niczym szczególnym, jednak wywoływała nieraz poczucie dezorientacji zwłaszcza, kiedy pielgrzym przypadkiem zetknął się podczas pobytu w Jerozolimie z kilkoma alternatywnymi propozycjami. Miało to mniejsze znaczenie w przypadku miejsc biblijnych, których znaczenie budowane było na odwołaniu do minionego wydarzenia, a dopiero wtórnie na fizycznym znaku, stanowiącym formę jego uobecnienia. „Pępek świata” był definiowany natomiast przede wszystkim jako element istniejącego tu i teraz świata fizycznego.

Dlatego w celu zaakceptowania narracji wymagana była jej jednoznaczność, także, jeśli pod pojęciem „świata” rozumiano samą ekumenę (a tylko wtedy to pojęcie miało w ogóle sens dla wykształconego mieszkańca średniowiecznej Europy zachodniej, wiedzącego o kulistym kształcie Ziemi). Nie powinno więc dziwić, że stosunkowo wcześnie, już w XII wieku, można odnotować w źródłach przykłady krytycyzmu wobec tego, co opowiadano pielgrzymom. *De carcere vero, et medio mundo praedicatur cum fabulatione* – pisał Rorgo Fretellus.<sup>45</sup> Częściej, być może, przejawem krytycyzmu było po prostu pomijanie informacji o „środku świata” w opisie.

Kłopotliwa kwestię multilokacji środka świata można było też „obejść” poprzez uogólnienie tak, jak to zrobił np. Piotr Comestor, który w swojej „Historii szkolnej” stwierdził, że *Judaea in umbilico Zonae habitabilis esse dicitur*,<sup>46</sup> choć z drugiej strony ten sam autor, o czym była mowa, wskazał też na jego bardziej konkretną lokalizację. Problemów

---

<sup>42</sup> Por. Baumgärtner 2001, s. 275.

<sup>43</sup> Por. np. opis Jana z Würzburga z 1165 roku, będący zresztą jednym z najdokładniejszych dwunastowiecznych opisów wyglądu „środka świata”, choć pozbawionym warstwy narracyjnej, oprócz standardowego odwołania do słów psalmisty, Jan z Würzburga 1980, 11, s. 256.

<sup>44</sup> *Sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis, quia singulis annis quadam die aestatis meridiana hora sol descendit in aquam putei, nusquam faciens umbram, quod philosophi apud Sienem fieri tradiderunt*, Comestor 1855, 58, kol. 1567; por. Gerwazy 2002, I, 11, s. 70.

<sup>45</sup> Fretellus 1980, s. 142; por. Manikowska 2008, s. 200.

<sup>46</sup> Comestor 1855, 4, kol. 1539.

ze wskazaniem konkretnej punktu środka świata w obrębie miasta nie mieli natomiast autorzy map świata, które były po prostu zbyt mało dokładne – być może to tłumaczy łatwość i szybkość, z jaką stał się on częścią koncepcji przestrzeni na znacznej części map świata w pełnym średniowieczu (XII-XIII w.). Co więcej, były to nie tylko mapy typu 1 i 4, ukazujące wyłącznie ekumenę, zazwyczaj mającą kształt kolisty, na których łatwo można było wyznaczyć środek. W latach 1112-1121 Lambert z St. Omer opracował encyklopedię „Liber floridus”, ilustrowaną kilkoma mapami. Jedną z nich, to wpisana w schemat astronomiczny mapę hemisferyczną (Gent, Bibl. der Rijksuniversiteit 92, k. 225r).<sup>47</sup>

Oprócz nazw pięciu stref zawiera ona kilka nazw geograficznych, wśród nich Jerozolimy, usytuowaną ze sporą precyzją w środku ekumeny, mającej typowy dla tego rodzaju map kształt (w przybliżeniu) półkolisty. Jest to jednak wyjątek w twórczości Lamberta. Pozostałe cztery mapy świata z „Liber floridus” albo nie zawierają w ogóle nazwy świętego miasta, albo znajduje się ona z dala od środka ekumeny.<sup>48</sup> Ponieważ mapa z k. 225r znajduje się w dalszej części powstającego przez dłuższy czas utworu, być może jest to wynik ewolucji wyobrażeń autora. Mielibyśmy więc do czynienia z kolejnym przykładem, potwierdzającym, że to właśnie w pierwszych dekadach XII wieku Jerozolima stopniowo „przesuwała” się do środka świata w geografii kreacyjnej wykształconych elit Zachodu.

Wspólną cechą sposobu opisywania jerozolimskiego środka świata w literaturze pielgrzymkowej średniowiecza jest skrótowość, a także niewielkie znaczenie w koncepcji przestrzeni całego tekstu. Od czasów św. Hieronima do XIII wieku zaledwie kilku autorów poświęciło mu więcej, niż tylko przelotną wzmiankę.<sup>49</sup> Jest to zresztą zrozumiałe. Celem „drogi Jerozolimskiej”, przynajmniej oficjalnie, nie było dotarcie do geometrycznego środka świata, ale do centrum duchowego, miejsca najważniejszych zdarzeń w chrześcijańskiej historii zbawienia. Ponadto wydaje się, że taki sposób ukazywania „pępka świata” stanowił w nie tyle odzwierciedlenie uwarunkowanego kulturowo modelu postrzegania świata przez zachodnich pielgrzymów, ile sposobu, w jaki był on prezentowany pielgrzymom na miejscu.

Dowodem jest powstała na początku XII wieku relacja autorstwa przedstawiciela innego kręgu kulturowego: pochodzącego z Rusi ihumena Daniela. Jego opis usytuowanego w bazylice Grobu Pańskiego „pępka ziemi” równie dobrze mógłby wyjść spod pióra spostrzegawczego przybysza z Anglii czy Francji – jest tak samo krótki i pozbawiony

---

<sup>47</sup> Sygnatura odnosi się do autografu Lamberta, który zresztą nie zawiera wszystkich map. Utwór wraz z kompletem map zachował się w kilku późniejszych kopiach. Nie ma pewności, czy brakująca w autografie, najbardziej szczegółowa i najbardziej znana mapa, także wyszła spod ręki Lamberta, ale Jerozolimy i tak na niej nie zaznaczono.

<sup>48</sup> Por. Chekin 2006, XIII, s. 479-489.

<sup>49</sup> Por. Higgins 1998, s. 36.

istotnego znaczenia w koncepcji przestrzeni całego tekstu.<sup>50</sup> Innym przykładem, wskazującym, że treści związane z jerozolimskim środkiem świata były przekazywane głównie ustnie, za pośrednictwem osób oprowadzających pielgrzymów po Ziemi Świętej, są losy „astronomicznego” dowodu jego istnienia, który po raz pierwszy pojawił się w VII w. w relacji Arkulfa. Następnie zniknął z relacji pielgrzymich na blisko pięć stuleci, by pojawić się ponownie w pochodzącym z połowy XII w. itinerarium islandzkiego mnicha Mikołaja (Nikulasa)...: *Ibi est medium orbis, ibique sol festo S. Johannis stat in medio caeli.*<sup>51</sup>

Nieco wcześniej użył go też Hugon od św. Wiktora, ale w jego wypadku jest to echo lektury Adamnana lub, co bardziej prawdopodobne, Bedy, bowiem sam Hugon nie odwiedził nigdy, na ile wiadomo, Ziemi Świętej.<sup>52</sup> W datowanym na początek XII wieku, pochodzącym z Anglii rękopisie zachowała się natomiast nota, której autor, być może Adelard z Bath, wymienił jako środek świata jakąś górę o nazwie *Amor reorum* (być może chodzi o górę Moria, czyli Wzgórze Świątynne) i opisał przeprowadzony osobiście eksperyment, mający na celu dokładne wyznaczenie miejsca tego środka. Polegał on na tym, że badacz chodził w dzień letniego przesilenia w godzinach południowych po wzgórzu z drewnianym prętem zawieszonym na linie, dopóki nie znalazł miejsca, w którym pręt rzucał wyłącznie cień w kształcie swojego przekroju.<sup>53</sup>

Domniemany eksperyment Adelarda dokumentuje początki nowej tendencji w postrzeganiu Jerozolimy, obecnej (choć niewątpliwie nie dominującej) w geografii kreacyjnej późniejszego średniowiecza: traktowania „środkowości” wyłącznie w kategoriach fenomenu czysto naturalnego, pozbawionego odniesień religijnych. Z drugiej strony, teologom pełnego średniowiecza udało się w taki sposób zinterpretować pogląd o położeniu Jerozolimy w środku świata, aby powiązać ze sobą jego duchowy i geograficzny charakter. Przykładem może być kazanie „In laudem Sepulchri Domini” Piotra Czcigodnego (pierwsza poł. XII w.). Według niego, cała Ziemia Święta, Jerozolima i Grób Pański w szczególności stanowią serce świata (*cor mundi*), ponieważ tam spoczęło Najświętsze Ciało Zbawiciela

---

<sup>50</sup> Daniel 2003, s. 80.

<sup>51</sup> Nikulas 1980, s. 218.

<sup>52</sup> *In medio autem ierusalem ubi cruce domini supposita mortuus reuixit, columpna excelsa stat que estiuo solsticio umbram non facit. Vnde putant ibi medium esse terram et hystorie dictum impleri: Dominus autem noster ante secula operatus est salutem in medio terre*, Hugon 1980, s. 160. Tekst ten stanowi jeden z rozdziałów jego traktatu „De archa Noe mystica”.

<sup>53</sup> Wright 1925, s. 260 i 461, przypis 23. Otwarte pozostaje pytanie, czy autor fizycznie był w stanie przeprowadzić w Jerozolimie taki eksperyment z opisanym wynikiem. Być może miał on miejsce wyłącznie w jego wyobraźni.

i tam przekazana została ludziom wiara chrześcijańska, a tak, jak serce człowieka znajduje się w środku jego ciała, tak też serce świata znajduje się w jego środku.<sup>54</sup>

Koncepcję Piotra należy wiązać z pierwszą falą entuzjazmu krucjatowego. Charakterystyczne jednak, że powstała ona pod piórem człowieka, który, choć bardzo zaangażowany w ruch krucjatowy, sam nie przebywał w Ziemi Świętej. Podobnie było w przypadku większości późniejszych autorów, którzy nadawali centralnej lokalizacji Jerozolimy szczególne znaczenie. Myśl teologiczną, zbliżoną do poglądów Piotra Czcigodnego, można dostrzec na niektórych powstałych w kolejnym stuleciu *mappaemundi*, często (choć nie do końca słusznie) traktowanych jako typowa reprezentacja średniowiecznych wyobrażeń geograficznych: tzw. psalterzowej, z Hereford i Ebstorfu, na których Jerozolima została umieszczona w geometrycznym środku przedstawionej ekumeny.

Anonimowy twórca mapy z Ebstorfu podkreślił religijny aspekt rzeczywistości fizycznej, ukazując ekumenę jako hipostazę ciała Chrystusa, którego głowa została ukazana na górze mapy, na najdalszym wschodzie, ręce na północnym i południowym skraju ekumeny, a stopy na dole, na zachodzie.<sup>55</sup> Ostatnio H. Kugler zasugerował, że umieszczając na mapie elementy postaci Jezusa, jej twórca starał się napomnieć odbiorcę, że oprócz świata fizycznego istnieje też drugi, głębszy, duchowy wymiar rzeczywistości,<sup>56</sup> co mogło stanowić nawiązanie do toczących się ówczesznie polemik na temat *curiositas* jako formy grzesznego zainteresowania samym tylko materialnym aspektem rzeczywistości. Duża, wyeksponowana Jerozolima stanowi więc faktycznie jak gdyby „serce” świata – ciała Jezusa.<sup>57</sup> Sposób jej przedstawienia odróżnia ją jednak całkowicie od innych miast, zaznaczonych na mapie. Jest to bowiem Jerozolima Niebiańska z Apokalipsy św. Jana, otoczona złotym murem, z czterema bramami z każdej strony.

Żadna inna mapa tak dobitnie nie ukazuje, jak płynna bywała granica, rozdzielająca w średniowiecznej geografii kreacyjnej Jerozolimę jako normalne miasto na Bliskim Wschodzie od Jerozolimy Niebiańskiej, opisanej w Apokalipsie siedziby zbawionych. Głównym wyznacznikiem znaczenia Jerozolimy w przedstawionej czasoprzestrzeni była według autora mapy rola w historii zbawienia, zaznaczona poprzez obraz tryumfującego

---

<sup>54</sup> Cyt. za: Schein 2005, s. 144.

<sup>55</sup> Por. Wolf 1957, s. 204-215.

<sup>56</sup> Kugler 2007, s. 19-21.

<sup>57</sup> Być może, choć jest to tylko niemożliwe do potwierdzenia przypuszczenie, postrzeganie Jerozolimy jako „serca świata” przyświecało też twórcom licznych map średniowiecznych, na których miasto leży w pobliżu środka ekumeny, ale jest nieznacznie przesunięte na prawo, tzn. patrząc na ekumenę w kategoriach hipostazy ciała Jezusa, leży po jego lewej stronie, jak serce w ciele człowieka.

Chrystusa powstającego z grobu i towarzyszący mu komentarz.<sup>58</sup> Jej miejsce w koncepcji przestrzeni mapy należy natomiast widzieć w całej złożoności relacji między centrum a peryferiami, między zmartwychwstającym i obejmującym świat Chrystusem, którego zbawcza moc przenika całe stworzenie.<sup>59</sup>

Zwraca uwagę, że także w komentarzu na tej mapie pojawia się wątek, związany z pielgrzymowaniem do Jerozolimy, określonej jako *capud[!] omnium civitatum toti mundo*, bowiem autor podkreślił, że „cały świat” pragnie z pobożnym zapalem odwiedzić znajdujący się tam Grób Pański. Podobny, choć mniej dobitnie przedstawiony program ideowy wiąże się z Jerozolimą na mapie z Hereford, gdzie jednak religijne znaczenie miasta reprezentuje obraz Ukrzyżowania górujący nad symbolicznym, kolistym przedstawieniem blankowanych murów miejskich,<sup>60</sup> natomiast komentarz został ograniczony do suchych podpisów *Ciuitas Jerusalem* i *Mons Caluarie*. Być może jest to nawiązanie do tradycji, sytuującej środek świata na Golgocie.<sup>61</sup>

Stosunkowo niewielka Jerozolima przykuwa jednak uwagę, sprawiając wrażenie, jak się wyraziła E. Edson, koła zębatego wprowadzającego w ruch machinę świata.<sup>62</sup> Cały obraz świata na mapie z Hereford (dominujące nad mapą przedstawienie Sądu Ostatecznego, słowo *MORS* wpisane w strukturę mapy, obraz cierpiącego Jezusa na krzyżu) przypomina o marności i przemijającej sławie tego świata, a tęsknota za utraconym geometrycznym i religijnym środkiem świata dobrze pasuje do tego przekazu.<sup>63</sup> Z przyczyn obiektywnych na londyńskiej mapie psalterzowej Jerozolima została przedstawiona jedynie jako punkt, otoczony kółkiem z napisem *Ihierusalem*, bowiem małe rozmiary mapy (95 mm średnicy) nie dały twórcy szans na umieszczenie na niej bardziej rozbudowanych przedstawień.<sup>64</sup>

Zwraca jednak uwagę, że na kolejnym z przedstawień kartograficznych, na których znaczenie Jerozolimy zostało przedstawione z porównywalną intensywnością i różnorodnością – kopii mapy Ranulfa Higdena z opactwa w Ramsey (1350) – miasto nie

---

<sup>58</sup> Kugler 2007, s. 92.

<sup>59</sup> Baumgärtner 2009, s. 152.

<sup>60</sup> Prawdopodobnie jest to nawiązanie do znanego z kilkunastu rękopisów z XII-XIV w. symbolicznego planu Jerozolimy, znanego jako *situs Jerusalem*, który na większości kopii ma bardzo zbliżony wygląd, Baumgärtner 2001, s. 311; por. Miller 1895, s. 61-64. Na jednej z późnych kopii, czternastowiecznym planie z Montpellier, w opisie bazyliki Grobu Pańskiego znalazł się zresztą także *medius mundus*, tamże, s. 65, il. 18. Z kolei lokalizacja napisu w obrębie szkicowego planu Jerozolimy na mapie Palestyny Anglika Mateusza Parisa (połowa XIII w.) wskazuje, że środek świata (*le mitlui du mund*) znajduje się w świątyni Salomona lub w jej pobliżu, tamże, s. 91, il. 31 oraz s. 93. Także jednak dla twórców *situs Jerusalem* i dla Mateusza duchowe znaczenie Jerozolimy zdecydowanie przeważało nad geograficznym.

<sup>61</sup> Arentzen 1984, s. 221.

<sup>62</sup> Edson 1999, s. 140.

<sup>63</sup> Baumgärtner 2009, s. 153.

<sup>64</sup> Por. Brincken 2006, s. 367-369.



znajduje się w geometrycznym środku świata, choć zostało wyeksponowane zarówno pod względem rozmiarów, jak i uderzającej w oczy odbiorcy kolorystyki, bowiem przedstawia je budynek na tle jaskrawoczerwonego koła.<sup>65</sup> Także inna wielka *mappamundi* pełnego średniowiecza, tzw. mapa z Vercelli (XIII-XIV w.?), na której Ziemia Święta zajmuje nieproporcjonalnie dużo miejsca, bodaj najwięcej ze znanych map, w stosunku do reszty świata, nie przypisuje Jerozolimie miejsca w geometrycznym środku ekumeny. Dowodzi to, że nie istniała pod tym względem jednak, przestrzegana przez wszystkich konwencja.

Chociaż przekonanie o położeniu Jerozolimy w geometrycznym środku świata/ekumeny utrwaliło się w geografii kreacyjnej Zachodu już w XII wieku, a w wieku następnym znalazło ono pełny wyraz na mapach, aż do połowy XIV wieku trzeba było czekać na powstanie źródła nie-kartograficznego, przypisującego temu wyobrażeniu kluczową rolę w konstruowaniu koncepcji przestrzeni. Jest nim „Księga Jana Mandeville’a”, uznawana przez badaczy za swego rodzaju piśmienny odpowiednik obrazu świata, przedstawionego na wielkich *mappaemundi* pełnego średniowiecza.<sup>66</sup>

„Księga” stanowi utwór pod wieloma względami niezwykły. Formalnie rzecz biorąc, jest to napisana w pierwszej osobie relacja z pielgrzymki angielskiego rycerza z St. Albans, sir Johna Mandeville’a, do Ziemi Świętej, która przerodziła się w wędrowkę po najdalszych krainach Wschodu. W rzeczywistości anonimowy autor zapewne nigdy nie opuścił Europy północno-zachodniej (utwór powstał prawdopodobnie w Liège lub w jego okolicach<sup>67</sup>), a swoje dzieło opracował wyłącznie na podstawie innych źródeł. Motyw pielgrzymki został wykorzystany jedynie jako pretekst do stworzenia efektownej syntezy wiedzy o ekumenie. „Księga”, znana też jako „Podróże”, odniosła ogromny sukces czytelniczy, zarówno w przekazie rękopiśmiennym, jak i drukowanym. Znanych jest ponad 300 rękopisów i blisko 200 wczesnych wydań drukowanych.<sup>68</sup>

Napisany po francusku utwór funkcjonował jako „multi-tekst”, w wielu wersjach, niekiedy znacznie się od siebie różniących, i to nie tylko językiem. Wśród szczególnych cech „Księgi” należy wymienić nacisk, jaki autor kładł na pozycję Jerozolimy jako środka świata. Jest to bodaj jedyny utwór, w którym pozycja Jerozolimy jako centralnego punktu świata stanowi jednocześnie centralny punkt całej koncepcji przestrzeni tekstu. Co ciekawe, paradoksalnie w nauce powtarza się stwierdzenie, że autor „Księgi”, opisując świat

---

<sup>65</sup> Por. Baumgärtner 2001, s. 154-155.

<sup>66</sup> Edson 2006, s. 393; Higgins 1998, s. 49-51.

<sup>67</sup> Najbardziej aktualne podsumowanie dyskusji na temat autorstwa i miejsca powstania utworu: Seymour 2001, zwł. s. 5-15.

<sup>68</sup> Por. Deluz 1988, s. 281.

z perspektywy kierowanego ciekawością podróżnika i akcentując rozległość i różnorodność krain Wschodu, „zdecentralizował” Jerozolimę w geografii kreacyjnej.<sup>69</sup>

Autor pierwotnej wersji „Księgi”, tzw. kontynentalnej, kilkakrotnie przy różnych okazjach akcentował centralną pozycję Jerozolimy w świecie, rozumianą fizycznie, a nie metaforycznie, przytaczając przy okazji znane argumenty i dodając do nich własne. To przekonanie zostało wyrażone już na samym wstępie, stanowiąc tym samym punkt odniesienia dla całej dalszej narracji. Opinia autora „Księgi” ma przede wszystkim zakorzenienie w religii – jest to kolejna analogia obrazu świata w tym utworze i na klasycznych, trzynastowiecznych *mappaemundi*.

Chociaż Ziemia Święta jako taka, a Jerozolima w szczególności, fizycznie leży daleko od Europy, jednak jest jej symbolicznie bliska ze względu na swoje znaczenie jako miejsca zbawczej śmierci Jezusa. Z tego też względu, jako najważniejsze miejsce świata, jest „sercem i środkiem” (*le cuer et le mylieus*) wszystkich jego krain, ponieważ *virtus rerum in medio consistit*. Potwierdza to nawet analogia do realiów życia codziennego: Zbawiciel musiał ponieść śmierć na krzyżu w środku świata, aby dowiedzieli się o tym mieszkańcy wszystkich krain, podobnie, jak najważniejsze wiadomości są ogłaszane na rynku w środku miasta, aby wszyscy mogli je usłyszeć.<sup>70</sup> Na tle tej stanowczej deklaracji słabo brzmi kolejny argument, zawarty w opisie samej Jerozolimy, a konkretnie bazyliki Grobu Świętego, gdzie został wspomniany *compas*, na którym Józef z Arymatei miał złożyć ciało Jezusa. „Mówią” (*dist on*), że znajduje się on dokładnie w środku świata.<sup>71</sup> „Pępek świata” jest więc wspomniany przelotnie, z odcieniem zdystansowania, nie odgrywając w tym miejscu narracji szczególnej roli w koncepcji przestrzeni. Można w tym widzieć skutek wahania autora, niepewnego, gdzie tak naprawdę leży środek świata,<sup>72</sup> ale bardziej prawdopodobne jest po prostu przejście przez niego optyki swojego źródła – relacji z pielgrzymki lub przewodnika dla pielgrzymów.

Wywód ze wstępu odwołuje się do teologicznego obrazu świata, reprezentowanego np. przez Piotra Czcigodnego albo autora mapy z Ebstorfu, natomiast taki sposób ujęcia tematu, jaki zaprezentowano w dalszej części „Księgi”, był właściwy dla dyskursu pielgrzymkowego. W konwencji tego dyskursu mieści się także przywołanie argumentu biblijnego – znanego cytatu z psalmu, przytoczonego zresztą po łacinie i w zniekształconej grece, bez tłumaczenia na francuski. W dodatku cytat jest tu wyłącznie elementem opisu

---

<sup>69</sup> W tym duchu wypowiadali się np. Zacher 1976, s. 140 lub Greenblatt 1991, s. 29.

<sup>70</sup> Mandeville 1953, s. 229-230. Por. Edson 2006, s. 393; Higgins 1998, s. 43.

<sup>71</sup> Mandeville 1953, s. 271.

<sup>72</sup> Tak Higgins 1998, s. 42.

topograficznego, informacją o napisie, znajdującym się obok miejsca Ukrzyżowania. Jest to niewątpliwe odwołanie do przed-wiedzy czytelnika.

Na tym nie koniec argumentów. Sam dobór opisanych w „Księdze” czterech tras do Ziemi Świętej, docierających do niej z czterech stron świata, służył podkreśleniu jej centralnego położenia.<sup>73</sup> O znaczeniu, jakie przekonanie o lokalizacji Jerozolimy w środku świata odgrywało w geografii mentalnej autora „Księgi” świadczy fakt, że motyw ten powracał aż trzykrotnie: na początku tekstu, w jego połowie i pod koniec. Trzeci przypadek jest o tyle ciekawy, że w przeciwieństwie do dwóch poprzednich nie ma bezpośredniego uzasadnienia w narracji. We wstępie centralna lokalizacja miasta stanowiła argument na rzecz jego wyjątkowego znaczenia, ono natomiast uzasadniało podjęcie pielgrzymki przez „sir Johna”.

W drugim przypadku „pępek świata” stanowi normalny element opisu przedstawianego terenu. W końcowej partii utworu natomiast mowa jest o krainach Dalekiego Wschodu. Jednym z nich była wyspa Lamory, z której nie widać Gwiazdy Polarnej z powodu położenia na południowej półkuli. Ten fakt dał autorowi pretekst do zamieszczenia dłuższego ekskursu na temat kulistego kształtu Ziemi, opatrzonego relacją o obserwacjach astronomicznych, prowadzonych przez „Mandeville’a” na południe od równika, później zaś do zamieszczenia najstarszego w europejskiej literaturze opisu podróży dookoła świata. Między tymi dwoma historiami, jako uzupełnienie wywodu na temat kulistości Ziemi, znalazła się wzmianka na temat Jerozolimy jako środka, a właściwie należałoby powiedzieć „czubka” świata. Autor stwierdził mianowicie, że Anglia i kraj Prezbitera Jana w Indiach leżą po przeciwnych stronach świata, w jego „dolnych częściach” (*en basse parties*). W drodze ze Szkocji i Anglii do Jerozolimy wędrowiec nieustannie idzie pod górę, a udając się z powrotem bez przerwy schodzi w dół(!).

Jako ostateczny argument pojawiła się odmiana stwierdzenia znanego już od czasów Arkulfa, a mianowicie opatrzone klasycznym cytatem z psalmu opinia, że Jerozolima musi leżeć w środku świata, ponieważ na jej terenie wbita w ziemię włócznia nie rzuca cienia w południe.<sup>74</sup> Autor „Księgi” nie był zresztą odosobniony w swoim wyobrażeniu Ziemi Świętej jako terenu położonego „najwyżej” na świecie. Jeszcze bardziej dobitnie, chociaż w nieco innej formie, wyraził go żyjący w tym samym okresie Jan z Hildesheim w swojej „Historii Trzech Króli”. Według jego słów, Morze Śródziemne przekracza swoją wysokością góry innych stron świata, a woda spływa z niego do leżącego „w dolnych rejonach Ziemi”

---

<sup>73</sup> Ridder 1996, s. 249nn.

<sup>74</sup> Mandeville 1953, s. 332-333.

Oceanu, utrudniając żeglugę.<sup>75</sup> Podobnie twierdził też autor czternastowiecznej relacji z pielgrzymki do Ziemi Świętej, Ludolf z Suchem.<sup>76</sup>

Jak zauważyła R. Tzanaki, akcent kładziony przez autora „Księgi Jana Mandeville’a” na fakt usytuowania Jerozolimy w centrum świata, ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia jego całego obrazu świata i struktury narracji „Księgi”. Podróż „angielskiego rycerza” posiada strukturę kolistej wędrówki z zachodnich krańców ekumeny, przez jej duchowe i fizyczne centrum, do granic świata na Wschodzie i z powrotem.<sup>77</sup> Taka sytuacja nie posiada odpowiednika w żadnym innym znanym utworze. I. M. Higgins przypuszcza, że eksponowanie pozycji Jerozolimy jako środka wiązało się z programem ideowym autora.

Pisał on z poczuciem, że zachodnie chrześcijaństwo znajduje się w głębokim kryzysie, wywołanym jego zdaniem głównie grzechami jego wyznawców. Jego najbardziej uderzającym przejawem była dla autora utrata Ziemi Świętej i niemożność jej odzyskania. Podkreślanie, że najświętsze miejsca chrześcijaństwa stanowią nie tylko duchowy, ale też fizyczny środek świata, miało stanowić pociechę dla osób zatroskanych kurczeniem się chrześcijańskiego świata pod wpływem ekspansji islamu.

Jednocześnie przypominało zachodnim czytelnikom, jak wiele stracili w wyniku porażki krucjat, stanowiąc zachętę do odzyskania Ziemi Świętej i ustanowienia jednej chrześcijańskiej wspólnoty, łączącej chrześcijańskie ziemie z obu krańców ekumeny: łaciński Zachód i państwo Prezbitera Jana na wschodzie.<sup>78</sup> Odwołujący się do tradycji „jerozolimocentrycznych” map świata autor „Księgi Jana Mandeville’a” miał jednak pod tym względem trudniejsze zadanie, niż kartografowie, ponieważ wyeksponowane miasto w środku mapy jest stale widoczne, a obserwator w każdej chwili może do niego wrócić wzrokiem. Tekst jest linearny, a uwaga czytelnika z biegiem czasu przesuwana się na kolejne detale. To, zdaniem Higginsa, tłumaczy wielokrotne powtarzanie informacji o środku świata w „Księdze” i mnożenie argumentów na jego rzecz, bowiem taki zabieg miał być niezbędną dla pełnego wyrażenia myśli ideowej autora kompensacją wspomnianego problemu.<sup>79</sup>

Wizja świata autora „Księgi” została w tym szczególnie przejęta przez twórców większości jej późniejszych wersji, choć nie wszystkich. Najbardziej krytyczny okazał się anonimowy autor łacińskiej tzw. wersji wulgaty, opracowanej na przełomie XIV i XV

---

<sup>75</sup> Jan z Hildesheim 1886, s. 297.

<sup>76</sup> Kaliszuk 2004, s. 23.

<sup>77</sup> Tzanaki 2003, s. 102.

<sup>78</sup> Higgins 1998, s. 45 i 51.

<sup>79</sup> Higgins 1998, s. 50-51.

wieku.<sup>80</sup> Usunął wszystkie trzy wzmianki o jerozolimskim środku świata, a zamiast nich, przy okazji opisu bazyliki Grobu Pańskiego, zamieścił obszerne wyjaśnienie, dlaczego przytoczonych wcześniej znanych słów psalmu nie można rozumieć *localiter ad mensuram corporis terrae*, ani w odniesieniu do bazyliki Grobu, ani do Jerozolimy, ani do całej Judei.

Tym posunięciem całkowicie przeformułował pierwotną koncepcję przestrzeni tekstu.<sup>81</sup> Ów ekskurs na temat kwestii środka Ziemi odwołuje się zresztą do przed-wiedzy czytelnika, bowiem sam „pępek świat” nie został wprost wspomniany. Najwyraźniej autor uznał, że jest to pogląd tak znany, że nie trzeba go przypominać, należy natomiast wykazać, że nie ma on nic wspólnego z prawdą. Po pierwsze, twierdził, Jerozolima nie znajduje się na środku Ziemi pod względem szerokości geograficznej, ponieważ musiałaby leżeć na równiku, a tak nie jest. Również pod względem długości geograficznej Judea nie leży na środku, czyli, jak rozumie to pojęcie autor, w punkcie przeciwległym Rajowi Ziemiemu, ponieważ wędrowiec musiałby przebyć taką samą drogę udając się z niej do Raju w kierunku zachodnim i wschodnim, a że tak nie jest, dowodzi „doświadczenie wielu”.

Po tym rozważaniu autor dochodzi do wniosku, że „wydaje mu się”, że słowa psalmisty należy rozumieć albo jako odnoszące się do położenia Ziemi Świętej „w pobliżu środka” ekumeny, albo po prostu *spiritualiter*, bez odniesień do struktury świata fizycznego.<sup>82</sup> Argumentacja autora „wersji wulgaty” ilustruje problemy, jakie narastały w geografii kreacyjnej późnego średniowiecza, kiedy tradycyjne, formujące się i utrwalane przez stulecia wyobrażenia napotykały na coraz większy opór spowodowany rozszerzaniem horyzontów geograficznych i ewolucją sposobu postrzegania świata, w którym tradycyjna „geografia znaczeń” była w coraz większym stopniu uzupełniana przez „geografię pomiaru”.

Jego rozumienie pojęcia „środka świata” jest charakterystyczne dla rozwijającego się w późnym średniowieczu nurtu geografii astronomicznej, reprezentowanego np. przez tabele współrzędnych.<sup>83</sup> Regularnie pojawiało się na nich znane z tradycji arabskiej miasto Arym, leżące *in medio mundi*. Z podawanych współrzędnych wynika, że chodziło o jego lokalizację na równiku, a twórca jednej z popularnych czternastowiecznych tabel wyjaśnił dodatkowo, że leży ono w połowie drogi między wschodem i zachodem.<sup>84</sup> Prawdopodobnie to właśnie

---

<sup>80</sup> Na temat poszczególnych wersji „Księgi Jana Mandeville’a” por. Higgins 1997, s. 20-25; Krawiec 2010, s. 234-235.

<sup>81</sup> Nie był to zresztą jedyny przypadek w tej wersji, kiedy wydźwięk „wersji wulgaty” stał się całkowicie sprzeczny z duchem pierwowzoru. Podobnie było np. w kwestii stosunku do innych religii – pierwotny duch tolerancji (z wyjątkiem judaizmu) został zastąpiony żarliwą obroną katolickiej ortodoksji.

<sup>82</sup> Mandeville 2006, s. 107-108.

<sup>83</sup> Por. Gautier Dalché 2009, s. 118nn.; Kuchař, Bochenek 1974, s. 37-51.

<sup>84</sup> Wydanie tabeli: Durand 1952, s. 337-338.

taka tabela stanowiła źródło poglądów twórcy „wersji wulgaty” na temat rozumienia pojęcia „środek świata” i skłoniła do zamieszczenia przytoczonego wyżej wywodu.

Rosnące poczucie odrębności „geografii znaczeń” i „geografii pomiaru” jest jeszcze wyraźniej widoczne w powstałym w drugiej połowie XIV wieku, opartym głównie na „Księdze Jana Mandeville’a” traktacie geograficznym „*Descriptio totius orbis terre*”. Jego autor z rzadko spotykanym zdecydowaniem rozgraniczył taki sposób opisu świata, w którym Jerozolima jest duchowym środkiem świata i jego najważniejszym punktem, który powinien zostać opisany w pierwszej kolejności, *quia omnis virtus consistit in medio*, oraz taki, w którym jest ona po prostu jednym z wielu miast, ponieważ powierzchnia kuli (ziemskiej) nie posiada środka.<sup>85</sup> Nawiasem mówiąc, argumentacja autora nie wszystkim trafiła do przekonania: nawet jeden z kopistów traktatu opatrzył go mapą ekumeny, na której Jerozolima znalazła się w samym środku, opatrzona nie budzącym wątpliwości napisem *Jerusalem in medio terre*.<sup>86</sup>

„Matematyzacja” obrazu świata opartego na suchych współrzędnych geograficznych niekoniecznie jednak oznaczała rezygnację z porządkowania obrazu świata pod kątem przekazywanych znaczeń. Wbrew opinii autora „wersji wulgaty” możliwe było nawet uzasadnienie poglądu o położeniu Jerozolimy *in medio mundi* pod względem szerokości geograficznej. W swoim komentarzu do opisu siedmiu klimatów w podręczniku astronomii Jana de Sacrobosco, znanym jako „Sfera”, Michał Szkot (druga połowa XIII w.) napisał: *Et sciendum quod in hoc climate [tzn. w czwartym z nich, diarodosie] est Hierusalem et Damascus, unde David propheta, In medio terre operatus est Deus salutem, id est, in medio habitabilis terre septem climatam*.<sup>87</sup>

Dobitną graficzną ilustrację tej koncepcji stanowi mapa Jana z Wallingford (ok. 1250). Jest to mapa typu 3, z zaznaczonymi siedmioma klimatami. Oprócz równoleżnikowych linii, wyznaczających klimaty, autor wyrysował na północnej półkuli trzy inne linie, zbiegające się w jej środku, wychodzące z bieguna północnego oraz południowo-wschodniego i południowo-zachodniego „narożnika” tej półkuli. Ich jedyną funkcją jest wskazanie na zaznaczoną u ich zbiegu Jerozolimę. Co więcej, klimaty otrzymały nowe nazwy, odmienne od tradycyjnie stosowanych greckich. Czwarty z nich, środkowy, został określony jako *clima*

---

<sup>85</sup> Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego, I Q 155, k. 136v i 156v-157r. Omawiany utwór powstał prawdopodobnie w Czechach lub na Śląsku. Zachowany jest w dwóch rękopisach wrocławskich, reprezentujących poprawioną redakcję tekstu, opracowaną w latach dwudziestych XV wieku.

<sup>86</sup> Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego, I F 121, k. 166v.

<sup>87</sup> Thorndike 1949, s. 337.

*Jerosolimitanorum quod est medium septem climatum.*<sup>88</sup> Jerozolima nie jest jednak jedynym środkiem świata, jaki został zaznaczony na mapie Jana z Wallingford. W pobliżu geometrycznego środka kolistej mapy znajduje się bowiem napis *Aren ciuitas*, czyli wspomniane już miasto Arym, cieszące się niejaką popularnością wśród osób zajmujących się geografią matematyczną i astronomiczną w późniejszym średniowieczu jako alternatywny „środek świata”, wprowadzone do tradycji kartograficznej Zachodu w XII w. przez Piotra Alfonsiego.<sup>89</sup> Umieszczenie obu „środków świata” na jednej mapie jest unikatem na skalę całego średniowiecza. Być może Jan z Wallingford uznał po prostu, że Arym jest środkiem świata w sensie opisanym powyżej, a Jerozolimę jest środkiem ekumeny.

W tekstualnym świecie „Księgi Jana Mandeville’a” nie sprawiało problemu pogodzenie lokalizacji Jerozolimy w środku świata z dokonującym się w geografii kreacyjnej późnego średniowiecza „rozciągnięciem” wschodnich obszarów ekumeny. Trudniej było tego dokonać na mapach. I. M. Higgins przeciwstawia pod tym względem dwa powstałe w zbliżonym okresie zabytki: „Księgę” i tzw. Atlas Kataloński (ok. 1375). W obu przypadkach formuła opisu, odwołującego się do wiedzy pochodzącej z doświadczenia – relacji z pielgrzymki lub mapy żeglarskiej – została wykorzystana w celu stworzenia obrazu świata, opartego w znacznej mierze na elementach „spekulatywnych”.

Różnica polega na tym, że w „Księdze” Jerozolima zachowała status fizycznego środka świata wyobrazonego, natomiast w „Atlasie” miasto jest odpowiednio wyeksponowane, ale o lokalizacji w środku świata nie może być mowy – nie pozwala na to sama koncepcja mapy.<sup>90</sup> Wydaje się zresztą, że za kartograficzny odpowiednik koncepcji przestrzeni „Księgi Jana Mandeville’a” należałoby uznać bardziej obraz świata na mapie Pietro Vesconte z 1320 roku, ilustrującej „Liber secretorum fidelium crucis super Terrae Sanctae recuperatione et conservatione” Marino Sanudo. Mapa ta stanowi przykład udanego połączenia elementów i portolanu. Powyższe spostrzeżenia Higginsa można z równym powodzeniem odnieść także do niej. Vesconte także wykorzystał praktyczne, pochodzące z doświadczenia wiedzę i umiejętności do stworzenia „spekulatywnego” obrazu świata, w równym stopniu odwołującego się do tradycyjnej „geografii znaczeń”, jak i dopiero od niedawna przebijającej się do intelektualnego *mainstreamu* „geografii pomiaru”.

---

<sup>88</sup> Por. Brincken 1992, s. 111.

<sup>89</sup> Dotychczas dominowała opinia, że Alfonsi wykorzystał wzorzec arabski, jednak ostatnio zasugerowano, że umieszczenie miasta Arym na mapie stanowi jego własny wkład, bowiem nie są znane arabskie mapy, na których je zaznaczono, datowane na okres przed powstaniem mapy Alfonsiego, Schröder 2009, s. 271.

<sup>90</sup> Higgins 1998, s. 49-50.

Z tradycji *mappaemundi* autor zaczerpnął kolisty kształt i ideę lokalizacji Jerozolimy w geometrycznym środku ekumeny (co ciekawe, miasto nie zostało zaznaczone na wszystkich kopiach mapy!), z kartografii żeglarskiej – siatkę rumbów, pełniącą zresztą raczej funkcję dekoracyjną, niż użytkową, a także ideę realistycznego, możliwie dokładnego przedstawienia kształtów lądów. Ów obraz świata pojawił się w kontekście ideowym zbliżonym do „Księgi Jana Mandeville’a” – nawoływania do podjęcia nowej krucjaty i odzyskania utraconej Ziemi Świętej. Zapewne to chęć zwrócenia uwagi potencjalnych krzyżowców na znaczenie świętego miasta skłoniła Vesconte, na co dzień zawodowego kartografa produkującego mapy żeglarskie,<sup>91</sup> do nadania mapie świata właśnie takiej formy i umieszczenia Jerozolimy w jej centrum. Miasto nie zostało zresztą zbyt wyeksponowane wizualnie. Jest jedynie punktem na mapie, nie różniącym się od innych miejscowości, w dodatku słabo widocznym z powodu usytuowania w punkcie złączenia dwóch kart. Zostało to jednak skompensowane przez dołączenie do traktatu Sanudo osobnego, całostronicowego planu miasta.<sup>92</sup>

W oryginalny sposób wybrnął z problemu niezgodności tradycji i nowych danych geograficznych wenecki mnich Fra Mauro, twórca mapy świata, uważanej za czołowe osiągnięcie późnośredniowiecznej kartografii (ok. 1450).<sup>93</sup> Jego mapa ma tradycyjny kolisty kształt, ale pod względem dokładności przedstawienia linii brzegowej i lokalizacji poszczególnych obiektów geograficznych znacznie przewyższa ówczesną kartografię ptolemejską. Fra Mauro nie umieścił Jerozolimy w geometrycznym środku przedstawionego świata, ale odniósł się do tej kwestii w jednym z licznych, obszernych komentarzy, zamieszczonych na mapie. Stwierdził mianowicie, że Jerozolima leży w środku ekumeny pod względem szerokości, ale pod względem długości jest przesunięta nieco na wschód (tak też zresztą zaznaczył ją na mapie). „Ponieważ jednak Zachód jest bardziej zaludniony, dlatego mówi się, że leży w środku ekumeny”.<sup>94</sup>

Rozwiązując problem, w widoczny sposób nurtujący samego kartografa i jego współczesnych, odwołał się więc z jednej strony do znanej tradycji, zgodnie z którą Jerozolima leży w środkowym klimacie, z drugiej zaś nawiązał do dosłownego brzmienia słów biblijnej księgi Ezechiela, mówiącej przecież o mieście położonym *in medio gentium*, czyli pośrodku ludów.

---

<sup>91</sup> Pietro Vesconte do traktatu Sanudo dołączył dokładne mapy basenu Morza Śródziemnego oraz Ziemi Świętej, wykonane w konwencji map żeglarskich. Ich kontekst także wiąże się ściśle z ideą krucjatową – miały one posłużyć dokładnemu zaplanowaniu przyszłej wyprawy krzyżowej.

<sup>92</sup> Baumgärtner 2001, s. 317.

<sup>93</sup> Por. Almagià 1944, s. 32-40.

<sup>94</sup> Iwańczak 1992, s. 27 (tłum. AK).



Proces przyswajania nowego modelu kartograficznego konstruowania przestrzeni, reprezentowanego przez mapy żeglarskie, nabrał tempa od początku XV wieku, wraz z recepcją „Geografii” Ptolemeusza, która spopularyzowała w uczonych kręgach Zachodu ideę projekcji kartograficznej.<sup>95</sup> Ptolemejska koncepcja przestrzeni teoretycznie nie dawała się pogodzić z obrazem świata, w którym Jerozolima stanowiła środek, ponieważ w ogóle nie zakładała ona istnienia określonego „środka”.

Akceptacja tej nowej wizji świata niekoniecznie jednak oznaczała rezygnację z przekonania o wyjątkowym statusie Jerozolimy i całej Ziemi Świętej w ramach ekumeny. Przykładem może być przygotowane przez Johanna Regera wydanie „Geografii” (Ulm 1486), do którego dołączono m.in. dokładną mapę Ziemi Świętej oraz alfabetyczny rejestr krain i miejscowości, przy czym jako przykład, na którym wyjaśniono sposób korzystania z rejestru, wystąpiła *mater nostra, videlicet Ierusalem*.<sup>96</sup>

Na wielu portolanach średniowiecznych Jerozolima została nie tylko zaznaczona, ale też wyeksponowana przy pomocy okazałej ilustracji, zwykle przedstawiającej (mniej lub bardziej umownie) kościół Grobu Pańskiego.<sup>97</sup> Z obiektem tym wiązała się, jak wiadomo, najpopularniejsza lokalizacja „pępka świata”, jednak nie sposób stwierdzić, czy skojarzenie z nim odgrywały w tym przypadku jakąś rolę. Dowód siły tradycji kartograficznej średniowiecza stanowi powstała na początku XV wieku mapa, ilustrująca rękopis „Kosmografii” Pomponiusza Meli, (Reims, Bibliothèque municipale, ms 1321, k. 13r), należący do kardynała Wilhelma Fillastre’a, jednego z pierwszych znawców geografii ptolemejskiej we Francji. Kolistą, orientowaną na wschód mapą w typowo średniowieczny sposób została wpisana w inicjalną literę „O” w słowie *orbis*. Otaczające ją postaci aniołów wskazują na kontekst chrześcijańskiej wizji świata, której dopełnieniem jest Jerozolima w geometrycznym środku ekumeny.

Z drugiej jednak strony, ekumena na mapie z Reims nie jest „zamkniętym”, otoczonym przez ocean lądem tradycyjnej średniowiecznej geografii kreacyjnej, bowiem ze wszystkich stron, zgodnie z poglądami Ptolemeusza, graniczą z nią *terrae incognitae*.<sup>98</sup> Także późniejsza kartografia nie odeszła całkowicie od wizji Jerozolimy jako geometrycznego środka ekumeny. Przykładem może być seria map świata Giovanniego Leardo (1442, 1448 i 1452/53), stanowiących syntezę elementów tradycyjnej mapy ekumeny typu 4, mapy hemisferycznej i portolanu. Mapy Leardo reprezentują jedną z tendencji,

---

<sup>95</sup> Na temat recepcji „Geografii” Ptolemeusza por. ostatnio: Gautier Dalché 2009, s. 143nn.

<sup>96</sup> Herkenhoff 1996, s. 88, przypis 324.

<sup>97</sup> Zalewska-Lorkiewicz 1997, s. 32.

<sup>98</sup> Brincken 2006, s. 372-373.

panujących w ówczesnej kartografii w kwestii przedstawiania Jerozolimy, zgodnie z którą miasto było sytuowane w geometrycznym środku świata, ale nie eksponowane w sposób szczególny. Na pierwszym planie twórca mapy postawił więc geograficzny aspekt „środkowości”, pomijając lub przynajmniej ograniczając cały kontekst symboliczny. Wśród innych przykładów tego nurtu można wspomnieć o tzw. mapie z Zeitz (ok. 1470) lub mapie z krakowskiego rękopisu Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1843, k. 186v (1453).

Późnośredniowieczna kartografia wykazywała pod tym względem znaczne zróżnicowanie. Oprócz map, na których Jerozolima tradycyjnie zajmowała miejsce w geometrycznym środku (lub w jego najbliższym otoczeniu) czy takich, na których, jak na mapie Fra Mauro, autor próbował w pewien sposób pogodzić to wyobrażenie z rozszerzaniem horyzontów geograficznych, były i takie, na których miasto nie tylko nie znajdowało się w środku przedstawionego świata, ale nie zostało wyeksponowane, a nawet w ogóle zaznaczone. Na bardzo skądinąd konserwatywnej pod względem formy tzw. mapie Borgii (pierwsza poł. XV w.), Jerozolima jest zaznaczona, ale jako jedno z wielu miast, nie różniące się od innych. Na najbardziej szczegółowej spośród znanych map, jakie powstały na ziemiach polskich w średniowieczu, zachowanej w dwóch kopiach, z których starsza (XIV w.) znajduje się w Pelplinie (sygn. 18(18), k. 76v), a nowsza (1466), wykonana w Gdańsku, jest obecnie przechowywana we Wrocławiu (sygn. I F 166a, k. 141r) Jerozolima w ogóle nie jest obecna, chociaż Ziemia Święta jako taka zajmuje wyeksponowane miejsce, porównywalne z tradycyjnymi *mappaemundi* typu „Ebstorf-Hereford”.

Przemiany w „uczonej” geografii późnego średniowiecza biegły swoją drogą, a *palmieri* w Jerozolimie nadal oglądali środek świata i nadal, przynajmniej niektórzy, informowali o nim w swoich relacjach z podróży. Sposób, w jaki to robili, nie zmienił się zresztą od czasów wcześniejszych. Nadal były to zazwyczaj suche, wtrącone przelotnie wzmianki, opatrzone zastrzeżeniem, że „tak mówią”. Główna różnica w stosunku do okresu wcześniejszego polegała, jak się wydaje, na tym, że od XIV wieku ostatecznie zanikł problem multilokacji „pępka świata” na terenie miasta. Prawdopodobnie proces ten miał związek ze zmienioną sytuacją chrześcijan na terenie Ziemi Świętej po upadku Outremer.

Ograniczenie możliwości poruszania pielgrzymów i praktyczna monopolizacja ich obsługi duszpasterskiej przez franciszkanów sprawiły, że nastąpiła pewna unifikacja „zestawu” nawiedzanych miejsc świętych. W nowym, standardowym przebiegu pielgrzymki znalazło się też miejsce środka świata na terenie bazyliki Grobu Świętego, które w efekcie wyparło inne propozycje. Przykładem sposobu, w jaki piętnastowieczni autorzy relacji z pielgrzymek tematyzowali motyw środka świata, może być cieszący się sporą

popularnością, oparty na wrażeniach z odbytej w latach 1483-1484 podróży opis Ziemi Świętej autorstwa Bernarda von Breydenbacha, opublikowany w 1486 roku jako najstarsza drukowana książka podróżnicza. Pod koniec opisu bazyliki Grobu Pańskiego, Breydenbach napisał: *Item in medio chori quidam ostenditur lapis modicus eleuatus a terra, rotundum habens foramen, latitudinis palme vnus uel pauco minus, ubi dicitur esse centrum habitabilis terre.*<sup>99</sup>

Więcej na temat środka świata napisał w swojej obszernej (232 strony rękopisu *in octo*), zatytułowanej „Evagatorium” relacji współuczestnik jego pielgrzymki, dominikanin Feliks Fabri. Stosownie do rozmiarów całego „Evagatorium”, także jego opis „centralnego środka całego świata” (*centrale medium totius mundi*) należy do najobszerniejszych i najbardziej szczegółowych w całym średniowiecznym piśmiennictwie. Tak więc według niego kamień wystaje nieco ponad inne, ma w środku otwór wielkości pięści, a *Orientales* twierdzą, że Jezus wskazał go uczniom palcem przed swoją męką, mówiąc: *ecce, hic est medium mundi.*<sup>100</sup> Wcześniej, przed zbudowaniem bazyliki Grobu Pańskiego, według „dawnych historii” miała się tam znajdować wysoka, marmurowa kolumna, nie rzucająca cienia w południe w dniu letniego przesilenia, wzniesiona przez „filozofów”.

Relacja Fabriego stanowi dowód zmian w sposobie postrzegania świata przez pielgrzymów, którym nie wystarczały już słowa przewodników i autorytet Biblii – chcieli sami doświadczać i przekonać się o prawdziwości przekazywanych im informacji. Jednym z takich „eksperymentatorów” był pewien rycerz towarzyszący Fabriemu. Uzyskawszy na to zgodę, rycerz wraz z kilkoma towarzyszami wspinał się w południe na taras, znajdujący się na dachu kościoła Grobu Świętego nad miejscem „środka świata”. Po powrocie zarzekał się, że kiedy stał dokładnie nad „pępkiem świata”, jego ciało nie rzucało cienia. Sam Fabri pozostał jednak sceptyczny, bowiem osobiście nie mógł potwierdzić słów rycerza, a z lektur, m.in. „Geografii” Ptolemeusza, wiedział, że autorzy antyczni pisali o wielu miejscach, gdzie przedmioty w określonej porze nie rzucają cienia, a jednak nie miejsca te nie znajdują się w środku świata. Dominikanin wspominał też o opiniach „wielu”, że środek świata stanowi *certa insula*,<sup>101</sup> choć trudno powiedzieć, jaką wyspę w tym wypadku miał na myśli: antyczny grecki „pępek świata” na Delos, miasto Arym, czy wyspę na Morzu Śródziemnym,

---

<sup>99</sup> Breydenbach 1486, k. 31v.

<sup>100</sup> Fabri 1843, s. 306.

<sup>101</sup> Fabri 1843, s. 307.

umieszczaną w centrum niektórych starszych map typu T-O.<sup>102</sup> Wspominał też o poglądzie, z którym „każde miejsce” świata jest jego środkiem – w tym wypadku chodziło mu chyba o pogląd, przytoczony przez autora „*Descriptio totius orbis terre*”, według którego powierzchnia kuli ziemskiej nie ma jednego, konkretnego środka.

Ostatecznie jednak nad autorytetem uczonych zwyciężyła *infallibilis veritas sacrae Scripturae testimoniis*. Fabri doszedł do wniosku, że mimo wszystko znajduje się w centrum świata, a ściślej rzecz biorąc nie całej machiny świata, ale ekumeny. Na dowód przytoczył cały zestaw cytatów biblijnych, i to nie tylko tych najczęściej przytaczanych w tym kontekście, z Ksiąg Psalmów i Ezechiela, ale też trzech innych (Rdz 2,9, Pwt 7,21 i Kpł 26,11). Wprawdzie nie ma w nich mowy o lokalizacji Jerozolimy, ale to nie przeszkodziło dominikańskiemu erudycie zinterpretować ich alegorycznie jako argumentów na rzecz jego koncepcji. Przywołał też zbliżony do „Księgi Jana Mandeville’a”, a przypisany św. Hilaremu argument, że miejsce ukrzyżowania jest usytuowane w środku świata, aby wszystkie ludy miały równe szanse poznania Boga.<sup>103</sup>

Wyjątkowe w literaturze pielgrzymkowej są nie tylko rozmiary opisu miejsca środka świata w „*Evagatorium*”, ale też przypisywane mu przez Fabriego znaczenie i opis reakcji pielgrzymów, którzy zgromadziwszy się w tym „szczególnym miejscu” wokół kamienia wyrazili radość z tego, że z najdalszych stron świata cali i zdrowi dotarli do jego środka i chwając Boga otrzymali odpust. Cała relacja, mimo swojej konkluzji, stanowi jednak dowód załamania się wizji Jerozolimy jako środka świata, którą w obliczu rozwoju geografii mogła uratować jedynie czysta wiara. Opis Fabriego można więc uznać za symboliczny koniec pewnego etapu w dziejach europejskiej geografii kreacyjnej.

Idea istnienia jednego, konkretnego punktu, stanowiącego środek świata, zwykle tożsamego z centrum kultowym, była znana w wielu kulturach. Prawdopodobnie to właśnie świadomość wielości owych plemiennych czy regionalnych „środków świata” utrudniała rozpowszechnienie w słabo schryścianizowanej i niestabilnej Europie wczesnośredniowiecznej obrazu Jerozolimy jako środka całego świata. Być może też, choć jest to tylko niepotwierdzony źródłowo domysł, związek owych lokalnych „pępeków” czy „osi świata” z kultami pogańskimi rzucał odium pogaństwa na samą ideę środka świata. Sytuacja zmieniła się w pełnym średniowieczu. Tryumfujące, ekspansywne chrześcijaństwo zachodnie nie obawiało się już tak bardzo poglądów o pogańskiej genezie, a jednocześnie było znacznie

---

<sup>102</sup> Np. najbardziej znana taka mapa, określana jako mapa z Sawley, a w starszej literaturze (błędnie) jako mapa Henryka z Moguncji, Cambridge, Corpus Christi College 66, s. 2 (przełom XII i XIII w.) albo dwunastowieczna mapa pochodząca z terenu Francji, obecnie w Staatsbibliothek, Monachium, CLM 10058, k. 154v.

<sup>103</sup> Fabri 1843, s. 307-308, por. Higgins 1998, s. 38-39.

bardziej skłonne zaakceptować wizję świata posiadającego jeden punkt centralny, bowiem współgrała ona z propagowaną przez kościelnych reformatorów modelem jednego, scentralizowanego Kościoła powszechnego. Tak, jak społeczeństwo chrześcijańskie miało jedną głowę, swego rodzaju „środek” – papieża w Rzymie, podobnie świat fizyczny miał swoje centrum w miejscu najważniejszym z punktu widzenia dziejów zbawienia.

Jednocześnie chrystianizacja społeczeństw europejskich zaszła na tyle daleko, że możliwe stało się przejście w geografii kreacyjnej szerszych warstw społecznych (jak szerokich – tego nie da się jednoznacznie stwierdzić, ale na pewno szerszych, niż tylko wykształcona elita intelektualna) od myślenia kategoriami wielu lokalnych „światów” do postrzegania świata jako całości, jednego *orbis christianus*, zgodnie z utrwalonym schematem mentalnym posiadającego konkretny, fizyczny punkt środkowy. Kluczową rolę przekaznika lokalnej tradycji, wskazującej na lokalizację środka świata w Jerozolimie odegrali pątnicy do Ziemi Świętej, zarówno uczestniczący w „zwykłych” pielgrzymkach, jak i zbrojni pielgrzymi – krzyżowcy.

To nie wiara w położenie Jerozolimy w środku świata utorowała drogę krucjatom. Przeciwnie – bez wypraw krzyżowych jerozolimski *umblicus mundi* nie miałby szans stać się integralną częścią obrazu świata. Rozwijająca się ideologia krucjatowa i związany z nim kult Jerozolimy potrzebowały wyraźnych, fizycznych symboli. Środek świata doskonale nadawał się do roli jednego z nich, choć ten aspekt obrazu Jerozolimy w średniowiecznym systemie wyobrażeń niewątpliwie nigdy, nawet w okresie jego największego rozkwitu w XIII-XIV wieku, nie zdominował sposobu postrzegania miasta. Jerozolima była ważna przede wszystkim nie z racji swojego położenia geograficznego, ale znaczenia religijnego.

Zdobycie Jerozolimy przez chrześcijan w pełni przyczyniło się do umieszczenia miasta w centrum europejskiego świata wyobrazonego, ale ponowne opanowanie miasta przez islam nie spowodowało jego „wypchnięcia” z tej pozycji. Co więcej, ostateczna utrata Jerozolimy w połowie XIII wieku i załamanie systemu państw „Franków” na Bliskim Wschodzie wyznacza jednocześnie moment utrwalenia się modelu przedstawiania ekumeny z Jerozolimą w środku w kartografii.<sup>104</sup> Miało to niewątpliwie, choć trudny do jednoznacznego wykazania źródłowego, związek z rozwijającą się wówczas „tęsknotą za Jerozolimą”.<sup>105</sup> Utrwalenie obrazu Jerozolimy jako fizycznego środka świata nie było już jednak zasługą pielgrzymów, ale ludzi, którzy najczęściej nigdy nie dotarli do Ziemi Świętej – teologów, kartografów i pisarzy takich, jak autor „Księgi Jana Mandeville’a”.

<sup>104</sup> Baumgärtner 2001, s. 296, 307-308.

<sup>105</sup> Baumgärtner 2009, s. 147.

O tym, że wizja Jerozolimy jako fizycznego środka świata (zamieszkałego) odeszła w końcu do lamusa, zdecydowały inne czynniki, przede wszystkim przemiany w sposobie postrzegania i opisywania świata. Wiązały się one z rosnącą rolą „geografii pomiaru”, w której o lokalizacji danego obiektu w przestrzeni wyobrażonej nie decydowały związane z nim narracje, ale matematyczne obliczenia. Paradoksalnie, początkowo „geografia pomiaru” także została wykorzystana do udowodnienia słuszności omawianego poglądu poprzez odwołanie się do „naturalnych”, a nie biblijnych dowodów. Ostatecznie jednak, mimo podejmowania prób pogodzenia wizji środka świata/ekumeny w Jerozolimie z rozszerzającym się horyzontem geograficznym Europejczyków, wielkie odkrycia geograficzne doprowadziły do definitywnej zmiany paradygmatu postrzegania świata.

Omawiany pogląd nie dawał się jednak tak łatwo wyeliminować definitywnie z obrazu świata. Trudno o lepszy dowód jego trwałości, niż dwie mapy, które powstały już w XVI wieku, w czasach rozszerzających się z każdym rokiem horyzontów geograficznych, czasach rozkwitu renesansowej kartografii, wykorzystującej projekcję kartograficzną i otwartej na dane o nowych odkryciach. Pierwszą z nich jest opracowana w 1512 roku mapa nieznanego skądinąd Hieronymusa Mariniego, na której nowożytny sposób porządkowania przestrzeni geograficznej przy pomocy sieci południków i równoleżników w zdumiewający sposób łączy się z tradycją średniowiecznej kartografii encyklopedyczno-symbolicznej, z czysto umownym kształtem linii brzegowej i Jerozolimą jako najważniejszym punktem przedstawionego świata, położonym w jego geometrycznym środku, na przecięciu równika(!) i środkowego południka, przedstawionej w postaci dużego okręgu z dwoma postaciami w środku.<sup>106</sup>

Jeszcze w 1588 roku Heinrich Bünting na swojej mapie, zatytułowanej trafnie „Die ganze Welt in einem Kleberblatt” (Cały świat w jednym listku koniczyny), przedstawił Jerozolimę jako centralny punkt ekumeny, z którego rozchodzą się na kształt koniczynki trzy części Starego Świata, uzupełnione na północy przez Anglię i Skandynawię (jako osobne wyspy!), a na południowym zachodzie – Amerykę. Mapa Büntinga, w unikalny sposób łącząca realizm z symbolizmem, stanowiła jednak już tylko anachroniczną ciekawostkę. Tak samo było z samym „pępkiem świata”. Stał się on ponownie tym, czym był we wczesnym średniowieczu: lokalną osobliwością, pokazywaną pielgrzymom, ale pozbawioną wpływu na ogólny obraz świata. Jako taki, bywał on nawet sporadycznie wzmiankowany przez podróżników<sup>107</sup> aż do XIX wieku, choć dla ludzi takich, jak Mark Twain, opowieść

---

<sup>106</sup> Por. Arentzen 1984, s. 217.

<sup>107</sup> Np. Surius 1649, s. 664.

o środku świata była już wyłącznie powodem do śmiechu.<sup>108</sup> Turyści i pielgrzymi mogą go zresztą oglądać także obecnie.

## SUMMARY

### **JERUSALEM AS THE EARTH'S CENTER IN MEDIEVAL IMAGINATIVE GEOGRAPHY**

*One of the best-known features of medieval imaginative geography was a belief that Jerusalem was founded in the exact mid-point of the earth. This idea has been frequently described as one of the basic elements of the medieval world view. In fact, it wasn't generally accepted until the 11<sup>th</sup> century. It was already known in the ancient Judaic tradition and adopted by e.g. Saint Jerome, but until the 11<sup>th</sup> century we can find only very few references to it in western European writings and virtually none in cartography. The paper shows how the idea of existence of an umbilicus mundi in Jerusalem gradually became popular in the High Middle Ages, and points out the main problems connected with the reception of this idea. It has been suggested that the notion circulated among inhabitants of the city, and some of them transmitted it orally further to the pilgrims and crusaders, who in their turn brought it back to the western (and eastern) Europe. During the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> century, the description of the umbilicus was repeatedly included in the pilgrim accounts. Jerusalem was also placed in the middle of many high-medieval mappaemundi, like the Hereford and Ebstorf world maps. The idea, however, never became universally accepted. The fall of Acre in 1291 failed to bring any substantial changes. The descriptions of the umbilicus mundi still can be find in many late-medieval sources, the most influential among them was the "Book of sir John Mandeville". The expanding geographical knowledge in the 15<sup>th</sup> century sparked growing criticism towards this idea. Its early modern reception is still to be investigate, but surely it lost its importance in the imaginative geography and was relegated to the realm of local curiosities.*

---

<sup>108</sup> Twain wspomniał o środku świata w „Prostaczkach za granicą”, por. Higgins 1998, s. 29-30.

## BIBLIOGRAFIA:

### Źródła:

1. Adamnan 1862: Sancti Adamnani abbatis Hiiensis de locis sanctis ex relatione Arculfi episcopi Galli libri tres, Patrologia Latina, wyd. J. P. Migne, t. 88, Paris
2. Beda 1965: Beda Venerabilis, De locis sanctis, Corpus Christianorum, Series Latina, t. 175, Turnhout
3. Breydenbach 1486: Bernard von Breydenbach, Peregrinatio in Terram Sanctam, Mainz
4. Comestor 1855: Eruditissimi viri magistri Petri Comestoris Historia Scholastica, Patrologia Latina, wyd. J. P. Migne, t. 198, Paris
5. Daniel 2003: Ihumena Daniela z ziemi ruskiej pielgrzymka do Ziemi Świętej, wyd. i tłum. K. Pietkiewicz, Poznań
6. Fabri 1843: Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem, t. 1, wyd. K. Hassler, Stuttgart
7. Fretellus 1980: Fretellus Archidiaconis Liber locorum sanctorum terre Ierusalem, Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum, wyd. S. Sandoli, t. 2, Jerusalem
8. Gerwazy 2002: Gervase of Tilbury, Otia imperialia. Recreation for an Emperor, wyd. S. E. Banks, J. W. Binns, Oxford
9. Hieronim 1845: Hieronymi Commentaria in Ezechielem, Patrologia Latina, wyd. J. P. Migne, t. 25, Paris
10. Honoriusz 1982: Honorius Augustodunensis, Imago mundi, wyd. V. I. J. Flint, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age 49
11. Hugon 1980: Hugo de Santo Victore, De locis circa Ierusalem, 2, Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum, wyd. S. Sandoli, t. 2, Jerusalem
12. Izydor 1957: Isidori Hispalensis Episcopi etymologiarum siue originum libri XX, wyd. W. M. Lindsay, Oxford
13. Jan z Hildesheim 1886: Liber de gestis et translacionibus trium Regum, w: The Three Kings of Cologne. An Early English Translation of the Historia Trium Regum by John of Hildesheim. Ed. from the Mss., together with the Latin text, wyd. C. Horstmann, London
14. Jan z Würzburga 1980: Johannes Wirziburgensis, Descriptio Terrae Sanctae, Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum, wyd. S. Sandoli, t. 2, Jerusalem
15. Loca 2005: Loca peregrinationis terre sancte. Czternastowieczny przewodnik po Ziemi Świętej, wyd. W. Mruk, Kraków



16. Mandeville 1953: *The Paris Text*, w: *Mandeville's Travels. Texts and Translations*, wyd. M. H. Letts, t. 2, London
17. Mandeville 2006: *Liber Iohannis Mandeuil*, w: *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, and Discoveries of the English Nation*, wyd. R. Hakluyt, t. 8, cz. 1, Teddington
- Nikulas 1980: *Nicolaus Saemundarson abbas islandicus, Iter ad loca sacra, Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum*, wyd. S. Sandoli, t. 2, Jerusalem
18. Odoryk 1864: *Odorici de Foro Iulii Liber de Terra Sancta*, w: *Peregrinatores Medii Aevi Quattuor*, wyd. J. C. M. Laurent, Leipzig
19. Pseudo-Tertulian 1844: *Tertilliani Adversus Marcionem libri quinque*, 2, 4, *Patrologia Latina*, wyd. J. P. Migne, t. 2, Paris
20. Robert 1866: *Roberti Monachi Historia Iherosolimitana*, *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens occidentaux*, t. 3, Paris
21. Saewulf 1980: *Certa relatio de situ Ierusalem, Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum*, wyd. S. Sandoli, t. 2, Jerusalem
22. Surius 1649: *Bernard Surius, Reyse van Jerusalem*, Antwerp
23. Wincenty 1624: *Bibliotheca mundi seu Speculi maioris Vincentii Burgundii praesulis Bellovacensis tomus quartus qui Speculum historiale inscribitur*, Duaci (reprint: Graz 1965)

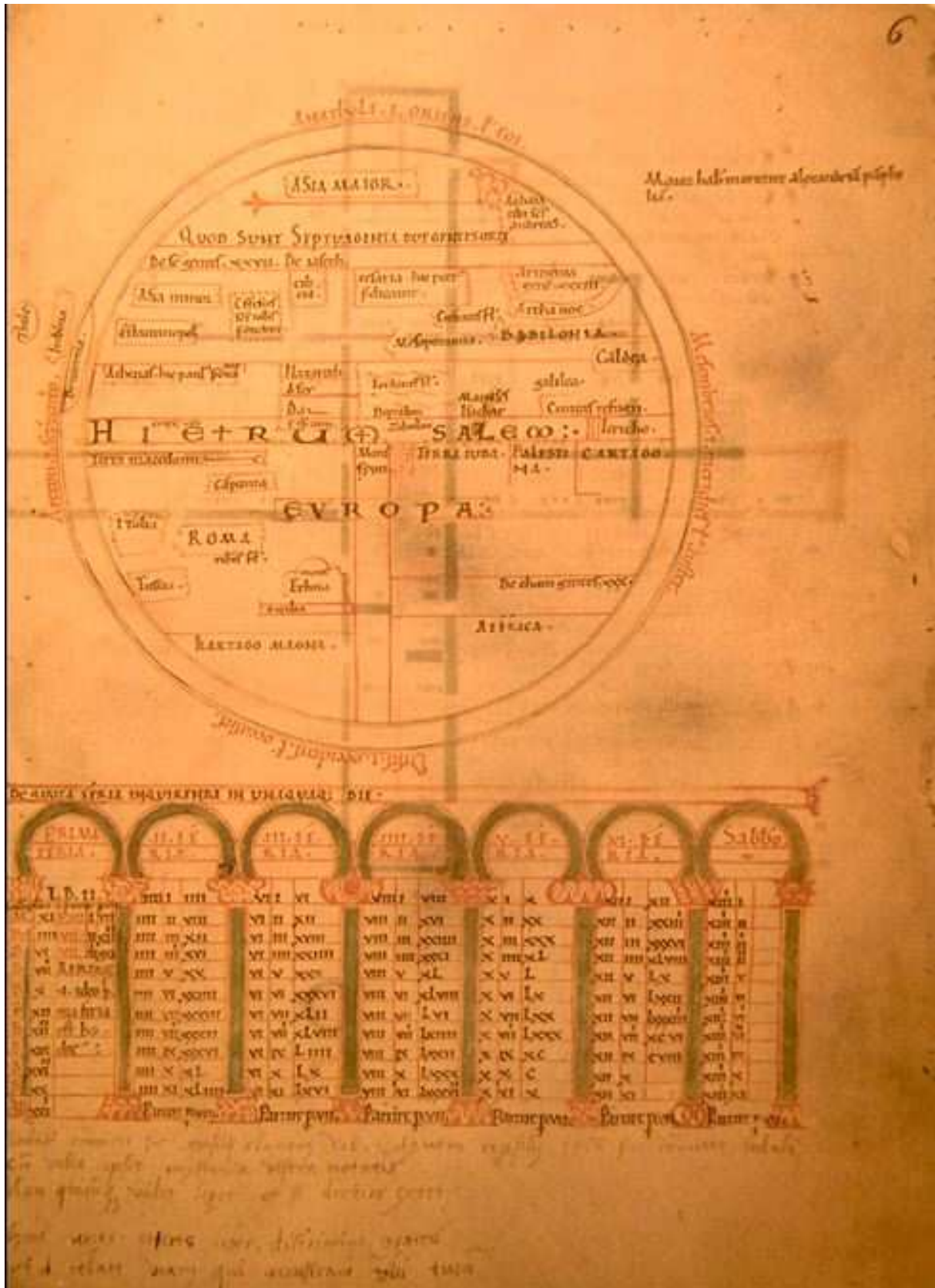
Literatura:

1. Almagià R. (1944): *Monumenta cartographica vaticana*, t. 1, Roma.
2. Arentzen J.-G. (1984); *Imago mundi cartographica. Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- u. Ökumenekarten unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild*, München.
3. Baldi D. (1982): *W ojczyźnie Chrystusa. Przewodnik po Ziemi Świętej*, Kraków-Asyż
- Baumgärtner I. (2001): *Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten*, w: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, red. D. Bauer, K. Herbers, N. Jaspert, Frankfurt am Main.
4. Baumgärtner I. (2009): *Die Welt als Erzählraum*, w: *Raumkonzepte: disziplinäre Zugänge*, red. I. Baumgärtner i in., Göttingen.
5. Brincken A.-D. von den (1989): *Gyrus und Spera – Relikte griechischer Geographie im Weltbild der Frühscholastik*, *Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte* 73, z. 2

6. Brincken A.-D. von den (1992): *Fines Terrae: die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, Hannover.
7. Brincken A.-D. von den (2006): *Jerusalem on medieval *mappaemundi*. A site both historical and eschatological*, w: *The Hereford World Map. Medieval World Maps and Their Context*, red. P.D.A. Harvey, London.
8. Brincken A.-D. von den (2008): *Die stumme Weltkarte im Bodleian Douce 319 ein arabisches Dokument in einer abendländischen Handschrift?*, w: *taž, Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, Göttingen.
9. Chekin L. S. (2006): *Northern Eurasia in medieval cartography: inventory, text, translation and commentary*, Turnhout.
10. Deluz C. (1988): *Le livre de Jehan de Mandeville: une „géographie“ au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve.
11. Durand D. B. (1952): *The Vienna-Klosterneuburg Map Corpus of the fifteenth century: A study in the transition from medieval to modern science*, Leiden.
12. Edson E. (1999): *Mapping Time and Space. How medieval mapmakers viewed their world*, London.
13. Edson E. (2006): *Travelling on the mappamundi. The World of sir John Mandeville*, w: *The Hereford World Map*, red. P.D.A. Harvey, London.
14. Englisch B. (2002), *Ordo orbis terrae: die Weltsicht in den „Mappae mundi“ des frühen und hohen Mittelalters*, Berlin.
15. Gautier Dalché P. (1988), *La „descriptio mappe mundi“ de Hugues de Saint-Victor: texte inédit avec introduction et commentaire*, Paris.
16. Gautier Dalché P. (2008): *L'héritage antique de la cartographie médiévale: les problèmes et les acquis*, w: *Cartography in antiquity and the Middle Ages: fresh perspectives, new methods*, red. R.J.A. Talbert, Leiden.
17. Gautier Dalché P. (2009): *La Géographie de Ptolémée en Occident (IVe-XVIe siècle)*, Turnhout.
18. Greenblatt S. (1991): *Marvellous Possessions: the Wonder of the New World*, Chicago.
- Herkenhoff M. (1996): *Die Darstellung außereuropäischer Welten in Drucken deutscher Offizinen des 15. Jahrhunderts*, Berlin.
19. Higgins I. M. (1997): *Writing East: the “Travels” of Sir John Mandeville*, Philadelphia.
20. Higgins I. M. (1998): *Defining the Earth's Center in Medieval „Multi-Text“*. *Jerusalem in The Book of John Mandeville*, w: *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, red. S. Tomasch, S. Gilles, Philadelphia.

21. Iwańczak W. (1992): Na progu czasów nowożytnych – kartograficzny obraz świata w twórczości Fra Mauro, *Przegląd Historyczny* 91 (1992), z. 1.
22. Jahn B. (1993): *Raumkonzepte in der frühen Neuzeit: zur Konstruktion von Wirklichkeit in Pilgerberichten, Amerikareisebeschreibungen und Prosaerzählungen*, Frankfurt a. M.
23. Kaliszuk J. (2004): Wschód w dziele Jana z Hildesheim „*Historia trium regum*“, *Przegląd Humanistyczny* 48.
24. Konrad R. (1965): Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken, w: *Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung u. Geschichtsdeutung*. (Johannes Spörl aus Anlass seines 60. Geburtstages dargebracht), red. C. Bauer i L. Boehm, Freiburg.
25. Krawiec A. (2010): Do Jerozolimy, na kraniec świata i dalej: motyw drogi w „*Księżce Jana Mandeville’a*”, w: *Mit początku, mit drogi. Analiza historyczna, społeczna i kulturowa*, red. B. Płonka-Syroka, E. Rudolf, Wrocław.
26. Kretschmer K. (1930): *Die mittelalterliche Weltkarte nach Anlage und Herkunft*, Petermanns Mitteilungen, Erg. Heft 209, Gotha.
27. Krüger R. (2000): *Eine Welt ohne Amerika*, t. 3: *Das lateinische Mittelalter und die Tradition des antiken Erdkugelmodells (ca. 550 – ca. 1080)*, Berlin.
28. Kuchař K., Bochenek A. (1974): Tabele współrzędnych geograficznych w rękopisie nr 560 Biblioteki Jagiellońskiej, w: *Z problematyki geografii historycznej*, red. M. Klimaszewski, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Geograficzne* 35, Kraków.
29. Kugler H. (2007): *Untersuchungen*, w: *Die Ebstorfer Weltkarte. Kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden*, wyd. H. Kugler, Berlin.
30. Manikowska H. (2008): *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*, Wrocław.
31. Miller K. (1895): *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 3: *Die kleineren Weltkarten*, Stuttgart.
32. Reichert F. (1988): *Grenzen in der Kartographie des Mittelalters*, w: *Migration und Grenze*, red. A. Gestrich, M. Krauss, Stuttgart.
33. Ridder K. (1996): *Übersetzung und Fremderfahrung. Jean de Mandevilles literarische Inszenierung eines Weltbildes und die Lesarten seiner Übersetzer*, w: *Übersetzen im Mittelalter. Cambridger Kolloquium 1994*, wyd. J. Heinze i in., Berlin.
34. Schein S. (2005): *Gateway to the Heavenly City: Crusader Jerusalem and the Catholic West (1099-1187)*, Aldershot.

35. Schröder S. (2009): Die Klimazonenkarte des Petrus Alfonsi. Rezeption und Transformation islamisch-arabischen Wissens im mittelalterlichen Europa, w: Raumkonzepte: disziplinäre Zugänge, red. I. Baumgärtner i in., Göttingen.
36. Seymour M. C. (2001): Sir John Mandeville, Aldershot.
37. Simek R. (2006): The Shape of Earth in the Middle Ages and Medieval Mappaemundi, w: The Hereford World Map, red. P.D.A. Harvey, London.
38. Thorndike L. (1949): The *Sphere* of Sacrobosco and its commentators, Chicago.
39. Tzanaki R. (2003): Mandeville's Medieval Audiences. A Study on the Reception of the *Book* of Sir John Mandeville (1371-1550), Aldershot.
40. Wolf A. (1957), Die Ebstorfer Weltkarte als Denkmal eines mittelalterlichen Welt- und Geschichtsbildes, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, z. 4
41. Wright J. K. (1925): The geographical lore of the time of the Crusades, New York.
- Zacher C. K. (1976): Curiosity and Pilgrimage. The Literature of Discovery in Fourteenth-Century England, Baltimore-London.
42. Zalewska-Lorkiewicz K. (1997): Ilustrowane *mappae mundi* jako obraz świata, Warszawa.



Ryc. 1: Mapa z rękopisu z opactwa w Thorney, Oxford, St John's College 17, k. 6r (1100-1110) – po raz pierwszy Jerozolima pojawia się na mapie w środku świata (Źródło:

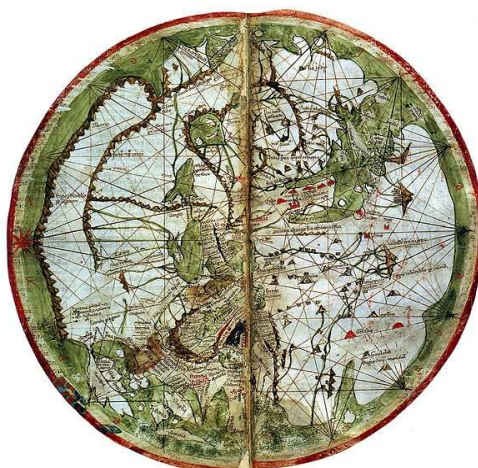
[www.henry-davis.com/MAPS/EMwebpages/205BB.html](http://www.henry-davis.com/MAPS/EMwebpages/205BB.html))



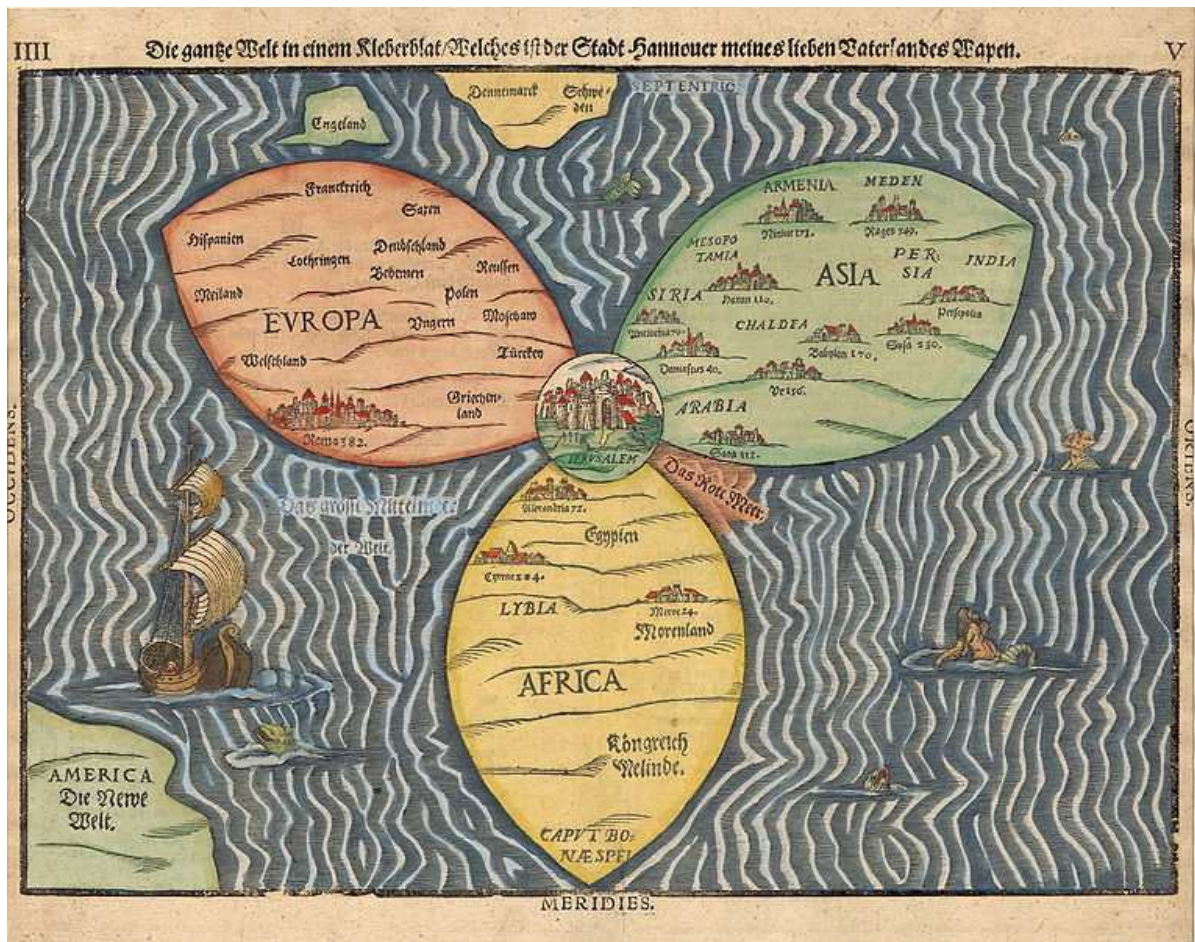
Ryc. 2: Mapa z Ebstorfu (XIII w.) – Jerozolima ziemna utożsamiona z Jerozolimą niebiańską jako centralne i najważniejsze miejsce świata (Źródło: Wikipedia)



Ryc. 3: Mapa z Hereford (1290) – Jerozolima jako „koło zębate, wprawiające w ruch maszynę świata” (E. Edson) (Źródło: Wikipedia)



Ryc. 4: Mapa Pietro Vesconte (1320), ilustrująca „Liber secretorum fidelium crucis super Terrae Sanctae recuperatione et conservatione” Marino Sanudo – obraz Jerozolimy jako środka świata elementem propagandy krucjatowej (Źródło: Wikipedia)



Ryc. 5: Mapa pt. „Die ganze Welt in einem Kleberblatt”, Heinrich Bünting (1588) – relikw dawnej symboliki Jerozolimy w czasach zmieniającego się obrazu świata (Źródło: Wikipedia)





Ryc. 6: „Pępek świata” w bazylice Grobu Świętego w Jerozolimie – stan obecny (Źródło: *Wikipedia*)

DR ADAM KRAWIEC

Instytut Historii UAM w Poznaniu

e-mail: kraveetz@op.pl