

## OBRAZY I SYMBOLE W KOŚCIELE W IV I V WIEKU

Architektura, podobnie jak inne formy artystyczne, ma ścisły związek ze światem wyobraźni i symboliki, nie mniejszy niż w tekstach homiletycznych, liturgicznych i katechetycznych. Takie znaki i obrazy, jak krzyż, korona, palma czy też ryba, ukształtowały w bardzo krótkim czasie dziedzictwo ikonograficzne, silnie związane z liturgią i modlitwą. W artykule tym, nie zamierzam omawiać znaków paleochrześcijańskich, których wielkie znaczenie ukazały liczne, także współczesne studia, lecz chcę poruszyć tematy bardziej ogólne, które — jak sądzę — są obecnie szczególnie aktualne.

Moim zdaniem, mogą nas zainteresować zwłaszcza dwa zagadnienia związane ze starożytnością chrześcijańską. Pierwszym z nich jest problem początków architektury chrześcijańskiej, lub — mówiąc inaczej — przetrwanie wspomnień odnoszących się do chrześcijańskiej nieciągłości historycznej, która stanowi znak za-pytania, podstawowy dla wszelkiej jej instancji reformującej. Drugim zaś jest więź łącząca doświadczenie chrześcijańskie z jego wyrazem artystycznym, czy też — ściślej mówiąc — jego zdolność wydobywania na światło dzienne wyobrażeń nacechowanych symboliką, która odnosi nas do szczególnej antropologii.

### Uwagi wstępne

Zrekonstruowanie pierwotnych znamion jakiegoś doświadczenia, tak by powstał żywy obraz nieskażonej autentyczności, bliski początkowemu momentowi, było i jest marzeniem i zarazem dramatem każdej reformy usiłującej uzyskać przejrzystą aktualizację. Taka reforma stanowi wszakże podstawowy wymóg dla tego, kto (czy to osoba, czy też instytucja) jest zainteresowany poznaniem zmiennych i niezmiennych elementów własnych zachowań i swych racji istnienia w danym czasie.

\* Maria Antonietta Crippa (ur. w 1946 r.) jest architektem i historykiem architektury. Wykłada na Wydziale Inżynierii Politechniki w Mediolanie. Zajmuje się architekturą współczesną, a zwłaszcza sztuką sakralną z punktu widzenia teoretycznego i praktycznego. Jest członkiem włoskiej redakcji *Communio*. Jest autorką wielu dzieł poświęconych sztuce sakralnej.

W architekturze przyjmuje to powabne i sugestywne oblicze archetypów, które odznaczają się wielką wartością pamiątkową i potrafią skupić w sobie zbiór wyobrażeń, których nie da się uchwycić z podobną wyrazistością w innych formach artystycznych. Takie archetypy — jak na przykład kopuła i absyda, portal stanowiący próg budowli, bądź też przestrzeń uporządkowana na planie bardziej podłużnym niż centralnym — traktujemy jako symbole, których powszechna wartość konkretnie się uwidacznia w historii i miejscach w ekspresywnych obrazach uzależnionych od określonej tożsamości kulturalnej.

Jednakże pierwotna architektura chrześcijańska jest fascynującym systemem form konstrukcyjnych, który — zdawałoby się — nie daje się uchwycić definitywnie przez coraz bardziej szczegółowe i rygorystyczne badania archeologiczne, jak również przez zabiegi łączące ze sobą historyczne interpretacje architektury, jej konfiguracje symboliczne, liturgię, instytucje kościelne, sposób życia i obraz duchowości.

Nie opada gęsta i ciemna zasłona, która zakrywa nie tyle przyczynę i okoliczności, ile sposób wyłaniania się na światło dzienne specyficznych i długotrwałych konfiguracji chrześcijańskich, zarówno na Wschodzie, jak też na Zachodzie. Innymi słowy, umyka nam ów pierwotny zamysł, który dał początek szczególnym sposobom wyrazu kultury chrześcijańskiej.

W naszych czasach da się zauważyć zwiększone zainteresowanie badaniami archeologicznymi i studiami nad zjawiskami o zasięgu lokalnym i powszechnym, co jest żywym znakiem dążeń do zrozumienia swej kultury. Wszakże świadomość znaczenia źródeł określonych obrazów i symboli nie jest cechą wyłącznie naszych czasów. Wielokrotnie ujawniała się ona z wielką mocą także w minionych wiekach; choć nie zawsze z tą samą wyrazistością i nie z tak pełną niepokoju akrybią historyczną i z taką surowością w ocenie autentyczności, którą się zauważa w naszych czasach.

Tę tendencję zauważamy już u Teodoryka, króla Ostrogotów, jak również u wielu wybitnych osób architektury Odrodzenia. Można by tu zacytować jako przykład list z 1515 r. do papieża Leona X, przypisywany Raffaellowi Santi, który w owych czasie był konserwatorem starożytnych zabytków Rzymu. Wiemy też, że została ona na nowo podjęta przez Kościół w okresie reformy katolickiej, co pociągnęło za sobą poniekąd odrzucenie sumienia historycznego, nad którym należy nieco dłużej się zatrzymać, biorąc pod uwagę wydarzenie najbardziej znaczące w tym okresie: ukończenie bazyliki św. Piotra na Watykanie.

Bramante i wszyscy ci, którzy działali po nim aż do Michała Anioła, trudzili się nad tym, by starożytną bazylikę paleochrześcijańską zastąpić nową, położoną na planie centralnym, stanowiącą ponowne opracowanie i reinterpretację konstrukcji starożytnych, pośród których można wyliczyć mediolańską bazylikę św. Wawrzyńca, również paleochrześcijańską. Obecnie nie wydaje się już tak jednoznaczna więź ze źródłami, chrześcijańskimi i niechrześcijańskimi, tych silnych i genialnych postaci Odrodzenia, gdy się bierze pod uwagę relację między zniszczeniem znaku autentycznej starożytności a zbudowaniem nowej jego interpretacji.

Kilka lat po tym fakcie nastąpił klimat reformy, pierwszy przejaw nowej wrażliwości w stosunku do starożytności, kiedy to Filip Neri, na płaszczyźnie wyłącznie religijnej, oraz jego uczeń i twórca historiografii kościelnej o charakterze naukowym, kardynał Cezary Baroniusz, na płaszczyźnie interpretacji historycznej, odnowili w konkretnym życiu i historycznej świadomości więzy ludzi sobie współczesnych z ich korzeniami. Pierwsze tego oznaki można było zauważyć w postawie kardynała Baroniusza w czasie polemiki prowadzonej po Soborze Trydenckim na temat ostatecznej formy planimetrycznej nowej bazyliki św. Piotra oraz na temat konserwacji fasady poprzedniej bazyliki paleochrześcijańskiej, która w owym czasie pozostała jeszcze *in situ*. W oczach reformatorów katolickich zaprojektowany przez Bramantego plan centryczny, który często wykorzystywali artyści renesansowi, ponieważ był on obrazem jasno ilustrującym uznawaną przez nich doktrynę antropocentryczną, trącił „herezją”. Z drugiej strony jednak to właśnie on pozwalał na zachowanie starożytnej fasady jako historycznej pamiątki o początkach.

Cezary Baroniusz był gotowy zaakceptować plan centralny, aby zachować frontową elewację starożytnej budowli, materialnego świadka prymatu Kościoła rzymskiego. Jak wiadomo jednak, zwyciężyła tendencja bardziej godna zaufania na rzecz planu podłużnego, który przywoływał na pamięć rzymskie budowle paleochrześcijańskie i pozwalał na przykrycie każdej części obszaru sakralnego, znajdującego się wcześniej na terenie bazyliki konstantyńskiej. Tym sposobem przeważała idea wartości pierwotnego modelu przestrzeni sakralnej, lecz Baroniusz już wtedy okazał szczególną wrażliwość względem znaczenia pamięci o znaku historycznym, który w następującej potęgę epoce baroku miał przyjąć wymiar relikwii *stricto sensu*.

Nie chcę tutaj przypominać wszystkich etapów nieustannego powrotu do początków chrześcijańskich, który daje się zauważyć w historii Kościoła aż do naszych czasów. Wydaje mi się natomiast,

że warto jest się zatrzymać nad pojęciem relikwii, które jest interesujące ze względu na swój związek z chrześcijańskim *sacrum* i *sanctum*, wyciskający swe znamię na tradycji katolickiej i jej artystycznych wyrazach aż do naszych czasów. W czterdziestych latach naszego wieku wykorzystał je z dużym skutkiem André Grabar w swym monograficznym dziele: *Martyrium. Recherches sur les cultes des reliquies et de l'art chrétien*, które wprawdzie zostało już prześcignięte na płaszczyźnie poznawczej i systematycznej przez liczne nowe odkrycia archeologiczne, ale wciąż jest aktualne ze względu na postawione w jego punkcie wyjścia pytania. U podstaw jego badań bowiem znajduje się pytanie, które od dawna go zastanawiało, a które kazało mu na koniec zająć się całym systemem interpretacyjnym, dotyczącym związku między relikwią a architekturą, między sakralnym znakiem a przestrzenią objętą ochroną, służącą jako miejsce celebracji i wizyt gości. Pyta on zatem: „...w jaki sposób *sacrum* łączy się ze światem materialnym? Jeśli sztuka zdołała je wyrazić, posługując się całkowicie tymi samymi elementami materialnymi, których używała w swej służbie rzeczom tego świata, to jak postąpiła wtedy, gdy musiała wyrazić znakiem rzeczywistość irracjonalną?”

Według niego, adekwatnym kluczem interpretacyjnym jest określenie wewnętrznej sakralności architektury, którą zajmują się *martyria* jako głównym tematem, ponieważ mają na względzie kult relikwii rozumianych zarówno jako „ciała święte”, jak też jako „miejsca święte”. Innymi słowy, dał on do zrozumienia, że problem projektów, któremu odpowiadała architektura *martyriów*, polegał na stworzeniu „wysepek sakralnych” (*îlots du sacré*), obszarów eksterytorialnych, małych „porcji” miejsc oddzielonych od siebie w oparciu o rodzaj wyobrażeń sakralnych, mających na względzie potrzeby kultu.

Lecz jak się z tym rzeczy miały na początku doświadczenia chrześcijańskiego?

### Bazylika IV i V wieku

Przyjęcie nakreślonej wyżej hipotezy interpretacyjnej z pewnością nie jest już tak łatwe w naszych czasach, w których dyskutuje się nad sakralnym charakterem przestrzeni chrześcijańskiej, jednakże bez dostrzegania (niejednokrotnie) jej znaczenia jako świadectwa lub relikwii, tam, gdzie stanowi ona dziedzictwo historyczne. Często przeciwstawia się jeszcze sobie, bez podstaw historycznych, *domus ecclesiae* i *tituli*, jako pierwsze i najbardziej autentyczne *ecclesiae* chrześcijańskie, oraz bazyliki, które zaczęły

się rozpowszechniać prędko od IV w., ale nie były też zaniedbywane — o czym świadczą liczne przekazy ustne — w długich okresach pokoju, następujących pomiędzy różnymi prześladowaniami. Temat ten zasługiwałby na szersze omówienie, ale pragnę zatrzymać się tylko krótko nad walorami i charakterem pierwszych bazylik chrześcijańskich, które zapoczątkowały długą tradycję w sztuce zachodniej.

Jest rzeczą znaną, że chrześcijaństwo rozpowszechniło się najpierw w głównych miastach Cesarstwa Rzymskiego. Jest to ważny fakt, ponieważ *civitas* była przez antonomazję zasadą regulującą życie publiczne oraz podstawowym węzłem organizacji terytorium, od którego całkowicie zależały okoliczne wioski, a które stanowiło stałą siedzibę kapłanów, urzędników, kurii złożonej z bogatych właścicieli ziemskich, zgromadzeń ludowych, *kolegiów*, które gromadziły i organizowały pracę handlarzy i rzemieślników. *Civitas* była też pojęciem religijnym: to miejsce istniało, aby człowiek był *civis*, dobrym obywatelem, stojącym na straży wspólnego dobra państwa. W późnej starożytności bowiem „normą religii nie jest Bóg, lecz *civitas*: to ona jest prawdziwym i właściwym centrum i utajonym bogiem religii grecko-rzymskiej”<sup>1</sup>.

W późnym okresie Cesarstwa miasta te były nastawione konsumpcyjnie (takie oblicze miał przede wszystkim Rzym, ale również miasta na prowincji). Były to centra, w których prędko rozwijała się działalność twórcza o charakterze często funkcjonalnym i gdzie kult przyjmował imponujące formy.

Chrześcijanie byli tam wszędzie obecni, zachowując aż do zburzenia Świątyni stałą więź ze wspólnotą jerozolimską, traktując ją jako autorytet i wzór do naśladowania. Miasto stało się też dość prędko dla chrześcijan ważnym symbolem. W ich podstawowych tekstach i w liturgii utrwalił się bowiem związek między budowlą kościoła a miastem (związanym też z symboliką góry), którego obraz mieścił w sobie symboliczny system wielokrotnie stosowany i silnie zakorzeniony w kulturze narodów europejskich.

Nowotestamentalna wizja Janowa, zawarta w *Apokalipsie* i zapowiadana już w Starym Testamencie u Ezechiela, połączyła wysoką górę Syjon Nowego Izraela ze świętym miastem, Nową Jerozolimą, kontemplowaną w akcie jej schodzenia na ludzką ziemię z konstytutywnej dla niej bliskości z Bogiem. Będąc miejscem fizycznie obdarzonym wewnętrzną strukturą hierarchiczną, nie ma ona świątyni jako oddzielnej budowli, gdzie człowiek mógłby

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 1971, s. 274.

spotkać Boga. Ona sama, w całej swej rozciągłości, jest świątynią, miejscem pełnego objawiania się Boga.

O ile tekst *Apokalipsy*, odczytywany przez pierwszych chrześcijan przy pomocy klucza alegorycznego i millenarystycznego, zwracał ich uwagę na Boże tajemnice czasów ostatecznych, otwierając ich na dynamikę, także w sferze wyobraźni, oscylującą między dwoma biegunami utworzonymi przez obietnicę i jej wypełnienie, o tyle zawarta w nim centralna figura Jerozolimy niebieskiej, jako jedynej i prawdziwej ojczyzny, stanowiącej świątynię i miasto pozaziemskie, nie zbudowanej rękami ludzkimi, przywoływała na myśl świętość całego Kościoła, w której wszyscy mają uczestniczyć. Kultyczny budynek z kamieni, wzniesiony przez wspólnoty ziemskie, może być jedynie synekdochą owego miasta świętego, jego reprezentacją w granicach jakiegoś terytorium, jego antycypacją pod postacią określonego miejsca i symbolu, która — jak słusznie, począwszy od Eliadego, się podkreśla w historii religii — ukazuje naocznie sam akt chrześcijańskiego założenia świata.

Tak więc w tym silnym zakorzenieniu materialnej budowli w akcji symbolicznej, które odnosiło się zarazem do dwóch obrazów miasta i świątyni, było zawarte radykalnie innowacyjne przesłanie. W ciągu wielu długich i płodnych stuleci można było zobaczyć jego różnorodny efekt zarówno w budowlach kościołów dla wspólnot chrześcijańskich (począwszy od katedry aż do najmniejszego budynku kościelnego, stojącego gdzieś na uboczu), jak też w symbolicznych definicjach miasta.

Sugestywny znak takiej nowości, wyobrażenie Jerozolimy niebieskiej, ukazywane na wspaniałych malowidłach i mozaikach, często — i to już w okresie paleochrześcijańskim — pojawiał się we wnętrzu absydy centralnej lub na murze nad triumfalnym łukiem kościoła, „na przedłużeniu osi, która łączy wiernych z ołtarzem, ponad tym ołtarzem”, wprowadzając „przy pomocy samej idei świątyni jako budowli dwojaką funkcję: wartościowania i ustanawiania relacji”<sup>2</sup>, aż dotąd jeszcze nie odkrytą biegunowość sensu.

Już przed panowaniem Konstantyna wspólnoty chrześcijańskie organizowały się w taki sposób, by móc posiadać pewien majątek w postaci pieniędzy lub nieruchomości, który pozwalał im łatwo prowadzić kulturalne i charytatywne życie wspólnotowe, z własnymi centrami na terenie miasta<sup>3</sup>. *Ecclesia* była nazwą, z którą jej

<sup>2</sup> Por. L. F. Pizzolato, *Introduzione*, w: *La Gerusalemme celeste. Catalogo della mostra. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 20 maggio/5 giugno 1983*, Milano 1983.

<sup>3</sup> H. Jedin pisze w odniesieniu do tego: „Do darowizn w postaci pieniędzy i przedmiotów użytku codziennego, takich jak artykuły żywnościowe

członkowie utożsamiali zarówno własną rzeczywistość ludzi powołanych do głoszenia orędzia zbawienia, jak też miejsce, w którym się gromadzili na sprawowanie Eucharystii<sup>4</sup>. Także teologia nie pozostała obojętna wobec takiej biegunowości znaczeń. Wskazuje na to pogłębione studium J. Ratzingera na temat św. Augustyna i jego teologii domu i ludu Bożego<sup>5</sup>. Z tego złożonego opracowania myśli augustyńskiej przejmuję tylko niektóre istotne punkty pozwalające zrozumieć, że ścisły związek przestrzeni kultycznej z tradycją chrześcijańską wymagał adekwatnego i nie tak oczywistego sposobu wyrażania myśli. Ratzinger przypomina na pierwszym miejscu interesujące spotkanie się świadomości ludowej z refleksją teologiczną w identycznym określaniu budynku sakralnego jako widzialnej formy matki Kościoła: *Ecclesia mater*, obecnym w pismach św. Augustyna i w języku powszednim, czego świadkiem jest napis w mozaice grobowej z Tibissy, pochodzącej z IV lub V wieku, który przedstawia wyraźnie kościół bazylikowy.

Drugą płaszczyznę teoretyczną wyodrębnia on w „istotnej różnicy co do rangi”, zachodzącej między świątynią pogańską, łącznie ze świątynią jerozolimską, a kościołem chrześcijańskim. Różnica ta wynika ze wzajemnej relacji, w przejściu z jednej religii do drugiej, nie tyle między świątynią pogańską a kościołem, ile między ową świątynią a wspólnotą żywych ludzi, tworzących miejsce objawienia się *sacrum*. Innymi słowy, św. Augustyn nie myślał o zwyczajnym zastąpieniu bóstwa; nie uważał miejsc świętych obu religii za równych sobie; nie chciał także *wznosić ołtarza przeciw ołtarzowi*, jak to było zamiarem schizmy donatystycznej, bardzo rozpowszechnionej wówczas na terenie Afryki. Wskazując na analogię istniejącą między świętą obecnością w świątyni pogańskiej a obecnością Chrystusa w ludzie Bożym, sprowadzał on znaczenie budowli do zwykłej figury odnoszącej do innej rzeczywistości. Oświadczał bowiem: *appellamus ecclesiam basilicam, qua continetur populus, qui vere appellatur ecclesia*.

lub ubrania, dość prędko dołączyły się zapisy domów i posiadłości ziemskich, tak że już przed panowaniem Konstantyna majątek wspólnot kościelnych składał się z pieniędzy i nieruchomości. Istnienie takich majątków było znane władzom państwowym. Tertulian i Orygenes otwarcie mówią o wynikających zeń problemach. Jeśli państwo — poza przypadkiem przesładowań — nie ingerowało w taki majątek, znaczy to, że poszczególne wspólnoty były przezeń uznane za prawowitych właścicieli”. K. Baus, *Storia della Chiesa*, t. 1, *Le origini* (red. H. Jedin), Milano 1975, s. 449.

<sup>4</sup> Odnośnie do używania i znaczenia terminu *ecclesia* w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, por. C. Mohrmann, *Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens*, *Revue des sciences religieuses*, apr. 1962, ss. 155-174.

<sup>5</sup> Por. J. Ratzinger. dz. cyt.

J. Ratzinger uwydatnia w tym miejscu — co wydaje mi się kwestią najbardziej interesującą w jego dziele — tworzenie się „rozwarstwienia rzeczywistości, które implikuje rozwarstwienie twierdzeń odnoszących się do tej rzeczywistości”<sup>6</sup>, gdzie rzeczywistość jest Kościołem stanowiącym ciało Chrystusa; także tutaj pojawia się obraz zastosowany w celu opisanego rzeczywistej, historycznej i zarazem transcendentnej, obecności Chrystusa między ludźmi gromadzącymi się w Jego imię. W łonie tego typu rozwarstwienia budowla jest najbardziej zewnętrznym obrazem, który spełnia funkcję widzialnej figury; także określenie ludu Bożego jest obrazem, który jednak „przenika rzeczywistość i w jakiś sposób ją kształtuje”.

Św. Augustyn zapoczątkowywał tym sposobem pojęciowe przejście z rzeczywistości materialnej do duchowej, z widzialnej do niewidzialnej, nieznaną przedchrześcijańskiemu światu późnej starożytności, który był przywiązany do kultycznego *sacrum* całkowicie wpisanego w horyzont materii, zmysłów i rzeczy widzialnych. Dla nas natomiast ta dynamika stała się czymś zupełnie zwyczajnym — zwłaszcza w dziedzinie sztuki — chociaż zapominamy o jej chrystocentrycznym fundamencie Augustynowym, utrudniając sobie samym zrozumienie właściwego sensu takich odniesień. Jeśli jednak zapomina się o takim fundamencie, jest rzeczą nieuniknioną, że ludzie żyjący obecnie nie odczytują właściwie przyczyn nowości reprezentowanej przez kościół chrześcijański w odniesieniu do świątyni pogańskiej, w formach wypracowanych przez długą tradycję.

### **Zagadnienie typu bazylikowego, przeważającego na Zachodzie**

W naszych czasach — być może w wyniku niełatwego, ale szeroko rozpowszechnionego procesu reformy liturgicznej, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II — dyskutuje się z zapalem nad źródłami i definicją cech charakteryzujących budowlę chrześcijańską przeznaczoną do kultu. Jak dotąd nikt jeszcze nie zakwestionował hipotezy zaproponowanej po raz pierwszy przez Leona Battistę Albertiego, który utrzymywał, że typ sali podłużnej wywodzi się z późnorzymskich bazylik. Wiele uściślających hipotez opracowano na przełomie XIX i XX wieku. Niektóre z nich, obecnie już całkowicie obalone, sugerowały bezpośrednio pochodzenie bazyliki albo z kombinacji elementów architektonicznych prywatnego domu rzymskiego z typologią rzymskiej bazyliki pogrzebo-

<sup>6</sup> Tamże, s. 179.

wej, albo z typologii pałacu cesarskiego. Obie te propozycje okazały się później niczym nie uzasadnionym wymysłem historyograficznym<sup>7</sup>.

Bardziej rozwinięta hipoteza wskazywała na pochodzenie oryginalnych cech bazyliki z liturgii chrześcijańskiej. Ostatnio przeżyła ona silny rozwój i jej zwolennicy wykazują nie tyle zupełną zależność architektury od liturgii, ile określoną i jednoznaczną współzależność sensu obu tych terminów<sup>8</sup>. W końcu bardziej znacząca interpretacja odkrywa udział różnych komponentów, liturgicznych i artystycznych, w dogłębnym opracowaniu poprzednich modeli, z którego powstała forma wcześniej nieznana<sup>9</sup>. Krautheimer w swym krótkim *excursus* na temat formy bazyliki rzymskiej uważał, że nie ma ona prawie wcale stałej typologii, i dawał do zrozumienia, że bazylika chrześcijańska jest wariantem wielkiej zakrytej przestrzeni publicznego użytku.

Autorytatywny przedstawiciel archeologii chrześcijańskiej, P. Testini, zawiesza swój osąd, uważając, że „brakuje danych historycznych i rzeczowych, aby można było właściwie i z perspektywami na przyszłość ustawić problem początków architektury chrześcijańskiej”, także z powodu wielkiej zmienności w odnalezionych wariantach liturgicznych i architektonicznych. Do nielicznych punktów stałych nowej kultycznej formy chrześcijańskiej na-

<sup>7</sup> Por. P. Testini, *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del secolo VI*, Roma-Parigi-Tournai-New York 1958, s. 547-558. Autor odwołuje się do dwóch ważnych artykułów streszczających hipotezy interpretujące rodowód bazyliki chrześcijańskiej: P. Le Merle, *À propos des origines de l'édifice cultuel chrétien*, w: *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique. Cl. des Lettres et des Sciences morales et politiques* 1948, s. 306 nn; tenże, *Revue archéologique* 1949, ss. 176 nn. Zwolennikami pierwszej interpretacji byli: W. Weingarten (1858), który uważał, że bazylika chrześcijańska wywodzi się z egipskiej sali zaprojektowanej przez Witruwiusza; I. P. Richter (1878) utrzymywał, że jej prototypem są podziemne sale cmentarne; D. Dehio (1883), H. Lemaire (1911) i R. Schultze (1928) byli zdania, że powstała ona z połączenia elementów sali rzymskiej: nawa z atrium — *peristilium*, chór z *tablinium*, zaś transept z *alae*.

<sup>8</sup> Zwolennikami absolutnej zależności kształtu chrześcijańskiej przestrzeni sakralnej od liturgii byli: A. Zestermann (1847), F. Wittig (1902), K. Liesenberg (1928). Por. P. Testini, dz. cyt., 547-558.

<sup>9</sup> Wielkim zwolennikiem tej hipotezy był G. Giovannoni, który przedstawia ją zwłaszcza w artykule *Nuovi contributi alla genesi della basilica cristiana*, w: *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Roma 1921, s. 113 nn. W ślad za nim idą: G. P. Kirsch, *Gli edifici sacri cristiani nell'antichità*, w: *Storia della Chiesa* (red. A. Fliche), Torino 1940, t. III, s. 537 nn; R. Krautheimer, *The beginning of Christian Architecture*, *The Review of Religion* 1933, s. 127 nn; C. Cecchelli (1943); J. B. Ward Parkins (1954) i wielu innych.

leżałoby zatem zaliczyć: miejsce do sprawowania liturgii, w końcowej części wewnętrznej zamknięte (choć niekoniecznie) absydą, zaś po stronie przeciwległej, o wiele obszerniejszej, miejsce zajmowane przez lud Boży, niekiedy podzielone na różne sektory przeznaczone dla wszystkich wiernych, katechumenów, penitentów i pogan.

Choć jestem świadoma problemów filologicznych, które budzą niemałe zastrzeżenia takich uczonych, jak Krautheimer lub Testini, uważam mimo wszystko, że pewna próba interpretacji tego zagadnienia, bardziej zdecydowana i odważna, może skutecznie przyczynić się do wyłonienia niektórych wektorów architektonicznego wyboru określonego procesu, który zawiera wszystkie cechy charakterystyczne dla drogi kształtowania się planu. W swym wymiarze fenomenologicznym i doświadczeniowym architektura ukazuje bowiem miejsca obdarzone swoistą indywidualnością historyczną i geograficzną, które swym dziedzictwem kulturowym obrazują sposoby mieszkania ludzi. Niekiedy architektura swoją szczególną formą uwyrażnia miejsce kultu, życia codziennego, handlu, czy też zabawy, i pozwala nam wyrobić wyobrażenie o postawach indywidualnych i społecznych.

Zazwyczaj obraz, jaki niosą za sobą budowle, przybliża nam oryginał i ukazuje symbolikę na szerszym polu kulturowym, ujawniając jej główne podstawy egzystencjalne. Nie możemy przy tym przeoczyć związku, jaki istnieje między architekturą a liturgią, architektura bowiem jest czymś więcej niż narzędziem wykonanym przez człowieka, aby przy jego pomocy zdobyć to, co jest mu niezbędne do życia. Poprzez towarzyszącą jej grę przestrzeni i czasu, której ona ulega, udostępnia człowiekowi godziwe mieszkanie i zarazem przenosi go w świat ontologicznie uporządkowany, który wyraża swą formą.

Nie ulega wątpliwości, że bazylika chrześcijańska, w swej formie długiej i przestrzennej sali, przeciętej osią o charakterze funkcjonalnym, wizualnym i symbolicznym, której centrum znajduje się w ołtarzu, w miejscu, gdzie wiara w chlebie i winie dostrzega rzeczywistą obecność Chrystusa; w podkreśleniu liturgicznego i hierarchicznego wymiaru duchowieństwa i wiernych, który zakłada zasadniczą i uprzednią jedność zgromadzonego ludu; w ograniczonym zespole z sobą mniejszych jednostek o różnym przeznaczeniu wokół głównego elementu, stanowi przestrzenno-figuralny wzorzec, wciąż na nowo proponowany jako specyficznie chrześcijański, w niezliczonych wariantach, od okresu paleochrześcijańskiego aż do naszych czasów.

Jej znaczenie wspólnotowej przestrzeni o wymiarze sakralnym, jej odniesienie do obrazu Jerozolimy niebieskiej, uwypuklenie jej charakteru przez liturgię identyczną w całym świecie chrześcijańskim, lecz posiadającą swe znaczące cechy szczególne w zależności od środowiska i czasu, a także jej związek z antropologią chrześcijańską, której punktem centralnym jest nauka o Wcieleniu, stanowią składowe elementy jej planu, tematu ontologicznie chrześcijańskiego.

### Chrześcijańska przestrzeń liturgiczna

Wielka różnorodność w rozmieszczeniu biegunów liturgicznych i kościelnych przestrzeni w pierwotnej architekturze chrześcijańskiej nie pomniejsza znaczenia powszechnych cech przed chwilą nakreślonych, a nawet — wręcz przeciwnie — pomaga lepiej dostrzec wyrazy kultyczne, osiągnięte wewnątrz każdej wspólnoty w jedności ze wszystkimi innymi sposobami, które nie były sztywno skanonizowane, lecz wynikały z żywego doświadczenia nabytego w czasie trzech pierwszych wieków. Dostępne aktualnie dane archeologiczne pozwalają określić obszar charakteryzujący się wielką różnorodnością liturgiczną, który należy zestawić, w adekwatnej konstrukcji historiograficznej, z lokalnymi tradycjami kultycznymi oraz z ich dialogiem z ważniejszymi centrami.

Ołtarz, wraz z chrześcijaństwem po raz pierwszy przeniesiony do wnętrza budowli, stanowił skromną konstrukcję w formie stołu lub zwykłego ołtarza ofiarnego (*ara*). Był on połączony z grobem męczennika albo tylko zaopatrzony w relikwie, dla których wznoszono *confessio* lub *fenestrella confessionis*; odosobniony albo okryty baldachimem lub cyborium. Najczęściej (na obszarach Morza Egejskiego, Bałkanów, Syrii, Palestyny, a zwłaszcza Italii) był umieszczony na podłużnej osi budowli w pobliżu absydy, przesunięty ku przodowi, na podwyższeniu albo w środku osobliwego ogrodzenia, bądź też za pergolą. W niektórych przypadkach znajdował się w środku nawy głównej, czasami wyższej od naw bocznych, jak to ma miejsce zwłaszcza w Afryce Północnej. Bardzo rzadko jego miejsce było wewnątrz absydy, jak to zdarzało się w północnej Syrii albo w Hiszpanii i Dalmacji, gdzie także ona była wyższa.

W przestrzeni absydy, nazywanej prezbiterium, gromadzili się zazwyczaj duchowni w ławkach, których rzędy wznosiły się schodkami coraz wyżej, tworząc coś w rodzaju *synthronon*. Pośród nich, w części centralnej, w miejscu zaszczytnym, znajdowała się *kathedra* biskupa, która jednak niekiedy była oddzielona od *synth-*

ronu i autonomiczna. Prezbiterium mogło też znajdować się poza absydą, której nawet czasami zupełnie nie było (na terytoriach północno-wschodniego Adriatyku, we wschodnich Alpach i w Dalmacji).

Ambona, nazywana także *bema*, w kształcie trybuny na podwyższeniu, używana do czytania tekstów świętych i do głoszenia słowa Bożego, była znana w Afryce, Hiszpanii i w niektórych regionach Syrii. Niekiedy była przesunięta bardziej ku przodowi i połączona z chórem, który zamykał ołtarz, osobliwym przejściem zwanym *solea*, którego przykłady znajdujemy w kościele św. Zofii w Konstantynopolu lub niektórych miastach Azji Mniejszej i wysp greckich. W innych przypadkach łączyła się z balustradą ogradzającą ołtarz. Mogła być dwuczęściowa albo w formie zwykłego podwyższenia z niewysokimi schodkami.

W pierwszych kościołach chrześcijańskich, używanych nie tylko do celebracji liturgicznych, ale też jako miejsca ucieczki w przypadku klęsk lub niebezpieczeństw i jako jadłodajnie dla biednych, normalnie nie było tabernakulum.

Wierni, być może niekiedy mężczyźni i kobiety oddzieleni od siebie w dwóch różnych skrzydłach, gromadzili się wokół miejsca celebracji i uczestniczyli w niej na stojąco, a czasami przemieszczali się od przestrzeni otaczającej ambonę do miejsca ołtarza.

Wnętrze, podłużne bądź też o planie centralnym, zawsze jednak ześrodkowane na osi horyzontalnej, w centrum której znajdował się ołtarz jako główny punkt odniesienia, podkreślany lub nie, przez absydę, sprzyjało swym kształtem i wystrojem akcji liturgicznej i zgromadzeniu wiernych, stanowiąc tym sposobem przestrzenną rzeczywistość wybitnie jednolitą.

Element liturgiczny przestrzeni chrześcijańskiej nadawał kształt złożonej bryle kościoła tylko do pewnego punktu; określeniem jego postaci kierowały bowiem w sposób decydujący zarówno kryteria porządkowe i funkcjonalne, jak też różne płaszczyzny symboliczne, przyswojone przez poprzednie kultury i ukierunkowane na pełnienie funkcji emocyjnego pudła rezonansowego dla wydarzenia liturgicznego, które w nim się odbywało. Nie można też zapominać o tym, że chrześcijańska przestrzeń sakralna bardzo prędko podzieliła się na wiele części, dostosowując się do zróżnicowanych potrzeb liturgicznych, odpowiadających sprawowaniu różnych sakramentów i katechetycznym spotkaniom wspólnoty. W ten sposób wyłoniła się z niej część bardziej wewnętrzna, określana także mianem *quadratum populi*, z nawami w liczbie od trzech aż do dziewięciu w niektórych przypadkach Afryki Północnej, spośród których nawa centralna była zawsze lepiej oświetlona

i większa, ponieważ właśnie w niej gromadziła się wspólnota wier-nych, zaś nawy boczne były mniejsze i ciemne, gdyż służyły tylko jako przejście. Obok tej części centralnej istniały struktury zewnętrzne, takie jak przedsionek (westybul), narteks lub atrium, gdzie gromadzili się katechumeni, którzy nie mogli wejść do środka świątyni, a także wejście, zaznaczone rozbudowanymi schodami lub propylejami, do którego wchodziło się często z dziedzińca łączącego budowlę z terenem ją otaczającym.

Wszystkie te elementy, jak również jeszcze inne, takie jak na przykład kaplice z relikwiami, stały się przedmiotem projektów architektonicznych, powiązanych z możliwościami dostępnymi na miejscu materiałów, ze zdolnościami budowniczych i tradycjami technologicznymi. Wielka różnorodność środków wyrazu musiała jednak kierować się nie tylko racjami ściśle architektonicznymi, ale też kryteriami zgodności z cechami bardziej ogólnymi i charakterystycznymi dla nowej sytuacji chrześcijańskiej.

### **Od świątyni pogańskiej do przestrzeni chrześcijańskiej**

Radykalne i wyraźne odcięcie się od wyobrażeń sakralnych, obecnych w ówczesnych religiach, było pierwszą postawą przyjętą przez chrześcijan w stosunku do znanych im miejsc świętych, która doprowadziła do ich stanowczego stwierdzenia: „Nie mamy świątyni”. Zarówno świątynia żydowska, jak też sanktuaria pogańskie nie nadawały się do tego, by wspólnota mogła sprawować w nich swoje obrzędy, ponieważ z powodu szczególnej relacji prawdziwego Boga do człowieka z jednej strony oraz kultu bożków z drugiej strony odznaczały się one pewnym ekskluzywizmem i niegościnnością, które jawiły się już jako przestarzałe i nieprawdziwe.

Od chwili otrzymania chrztu każdy chrześcijanin włączał się w swoisty dynamizm transcendentno-immanentny, uzależniając swe istnienie od Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa, do którego przyłgnał i przed którym zdawał relację z każdego wymiaru swego życia. Ponieważ spirytualizacja chrześcijańska jest zarazem wcieleniem, którego ostatecznym celem jest zbawienie oraz zmartwychwstanie wierzącego w ciełe, ziemską drogą jest ciągłym procesem inkarnacji, przyzwyczajaniem ciała do Ducha, do Boga. Jest ona „naśladowaniem samego Boga, a przez to także przygotowaniem się na przyjście przyszłego świata”<sup>10</sup>. Wcielenie zatem,

<sup>10</sup> J. Ratzinger, *Znaczenie Dnia Pańskiego*, *Communio* 15 (1995) 3, s. 51. Por. też tenże, *Cantate al Signore un canto nuovo. Saggi di cristologia e liturgia*, Milano 1996.

z powodu tego fatalnego w skutkach i ciągłego przyciągania materii w duchu, przyczyniło się do powstania zagadnienia chrześcijańskich wyobrażeń, czy też — można rzec dzisiaj — sztuki chrześcijańskiej, problemu ściśle związanego z historią Kościoła i jego członków. W omawianym tu temacie kwestia ta ma podstawowe znaczenie.

Aby dobrze uchwycić ten problem, należy najpierw wziąć pod uwagę złożoną relację Jezusa Chrystusa do świątyni jerozolimskiej. Jego natura bosko-ludzka kazała Mu ująć pełne znaczenie świątyni, miejsca, które Jego rodacy uważali za święte. W nim właśnie ujawnia On, na czym polega Jego posłannictwo, kiedy poczuł się zobowiązany do wyrzucenia kupców i bankierów z obszaru świętego, i to nie dlatego, że czuł wstręt do handlu. Jego czyn — jak się autorytatywnie podkreślało — jest zamachem na postać świątyni jako takiej; jest on profetycznym gestem, „który symbolicznie antycypuje zniszczenie świątyni”.

W formie bardziej opanowanej tę samą radykalną krytykę zawarł w słowach skierowanych do Samarytanki: „Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie” (J 4,23). Jego przepowiednie osiągnęły swój punkt kulminacyjny w strasznej, niejasnej, a dla Żydów bluźnierczej wypowiedzi: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo” (J 2,19). Chociaż jednak odmawiał wartości obrazowym czynnościom, podtrzymującym przekonanie ludu o pewnej opiece Bożej, którą gwarantowała im świątynia, to przecież — zupełnie paradoksalnie — Jezus Chrystus nadal odnosił się z szacunkiem do świątyni i udawał się do niej pobożnie wraz ze swymi naśladowcami. Dopiero po Jego śmierci i zmartwychwstaniu apostołowie stopniowo pojmowali Jego orędzie, które zawierało w sobie nie tylko obietnicę otwarcia świątyni dla wszystkich narodów, lecz także nowej jej koncepcji. Sam Chrystus, na pierwszym miejscu, oraz chrześcijanin upodobniony do Niego we chrzcie świętym stanowili prawdziwą świątynię. Tym sposobem rodził się osobliwy, świątynny charakter egzystencji chrześcijańskiej, prawdziwe miejsce obecności Bożej pośród ludzi; nie samotne istnienie, lecz oparte na jedności osób i na ich wierze w Chrystusa.

Moim zdaniem, tylko w świetle takiego znaczenia świątyni można zrozumieć racje, także artystyczne, twórczej dynamiki nowych miejsc przeznaczonych do kultu, które można nazwać świątynią jedynie w sensie pochodnym, jako obrazy ciała eklezjalnego, które goszczą w swym wnętrzu. Znaczące jest, że teologia katolicka rozpozna tu splot zagadnień o podstawowym znaczeniu, ponieważ

Jezus Chrystus w swym odniesieniu do świątyni „nie zrywa ze Starym Testamentem, lecz usunął tylko na bok to, co doń wkradło się niepostrzeżenie, i wydobył na światło dzienne samo jego jądro, wypełniając sedno obietnic”<sup>11</sup>.

Można by pokusić się o lepsze przybliżenie zagadnienia inwencji w kształtowaniu przestrzeni chrześcijańskiej, odtwarzając dynamiczną relację zachodzącą między zleceniodawcą a projektantem w pierwszym okresie paleochrześcijańskim, który w swych konkretnych przejawach nie jest nam znany. Normalnie rzecz biorąc, taka dynamika utrwała w projekcie architektonicznym jednoznaczność relację między wymogami, naprzeciw którym wychodzi projekt, a jego ostatecznym formalnym wykonaniem.

Pierwsi chrześcijanie, chcąc niekiedy określić żądania, z którymi się zwracali do projektodawców ich kościołów, dysponowali niektórymi określonymi danymi. Na pierwszym miejscu znaczenie miał fakt, że Jezus Chrystus i Jego apostołowie wiernie uczęszczali nie tylko do synagogi, ale też do świątyni jako do „domu modlitwy”, bez czynnego uczestnictwa w kulcie ofiarniczym, zarezerwowanym tylko dla niektórych i sprawowanym wyłącznie na wewnętrznym dziedzińcu. Ten dom modlitwy rzutował na charakter ich miejsca kultu, które nie było ekskluzywnie jedyne, lecz mogło się pojawić wszędzie jako miejsce zebrań, przepowiadania i modlitwy, antycypowane przestrzenią portyku Salomona i synagogą. Wszakże również ono miało specyficznie chrześcijański wymiar kultyczny, którego centrum stanowiła ofiara Jezusa Chrystusa, zapoczątkowana w czasie Ostatniej Wieczerzy, którą On pragnął spożywać w sali pięknej i ozdobionej, a dokonana na Golgocie.

Zadaniem pierwszych wspólnot chrześcijańskich było nie tylko powtarzanie gestów nowej akcji kultycznej, lecz ich opracowanie w harmonii z akcją liturgiczną, formalnie zespoloną z orędziem i dziełem Chrystusa i przekazującą je w sposób dostosowany do danych czasów. Podział na liturgię słowa i liturgię ofiary w jednej celebracji eucharystycznej, którą obecnie nazywamy Mszą świętą, został dokonany przez pierwsze wspólnoty chrześcijańskie w tym celu, by można było na nowo przeżywać, w swoim czasie i przestrzeni, wydarzenia, którym sam Chrystus nadał znaczenie pamiętki aktualizującej Jego dzieło zbawcze.

Podobnie też zadaniem ich była nie tyle zwykła przeróbka przestrzeni synagogalnej, w celu dostosowania jej do potrzeb nowego kultu, ani też wybór jakiegokolwiek sali na miejsce kultyczne, okazałe ozdobionej, ale stworzenie takiego miejsca, które by było

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Cantate al Signore un canto nuovo*, dz. cyt., s. 105.

dostosowane do wymogów nowych rytów i podkreślało ich sens. Zleceniodawcy takich projektów reprezentowali nie tylko kler, ale całe wspólnoty, wszystkie jej osoby kompetentne i wszystkie charakterystyczne dla niej zadania i funkcje, począwszy od zwykłych wiernych aż do uczonych teologów. Architekt musiał przyśwoić i wyrazić przy pomocy obrazów zaproponowany mu temat, od wewnątrz wyobrazeniowego horyzontu, który osobiście podzielał. Innymi słowy, pierwsze wspólnoty chrześcijańskie musiały myśleć twórczo o sobie i o swoim kulcie, po czym pozostały do naszych czasów fragmentaryczne i wymowne ślady liturgiczne i architektoniczne.

Patrząc całościowo, ich dynamika ekspresywna, wyrażająca się przy pomocy technik, materiałów, obyczajów i kultur lokalnych, wydaje się przyjmować coraz to nowe barwy, nabierając raz tonów bardziej umiarkowanych, a innym razem tonów bardziej uroczystych, w jednym miejscu — wystrój prosty, a gdzie indziej — bardziej hieratyczny, aż do znalezienia w wielkich budowlach syntez, które stanowią słupy milowe nie pozwalające już na powrót.

Z pewnością nie jest przypadkiem, że poprzez wieki podłużna forma bazylikowa przeważała nad centrycznym układem przestrzeni. Taka preferencja nie została jednak narzucona z góry, lecz była wyborem tego, co lepsze, i jako taka przetrwała aż do dnia dzisiejszego. Nie można przy tym zapominać o tym, że od pierwszych chwil procesu formowania chrześcijańskiej przestrzeni liturgicznej nie zarzucano obrazu świątyni z kamieni, lecz ciągle nawiązywano doń jako do ważnego punktu odniesienia. Miał on ważne znaczenie w przepowiadaniu św. Piotra, tego, który sam był skałą i fundamentem Kościoła i wzywał pierwszych chrześcijan, aby uważali siebie za żywe kamienie duchowej budowli (por. 1 P 2, 1-5). Jego tekst dotyczący tego tematu, uznany za jądro pierwotnej katechezy chrzcielnej, łączył motyw konstrukcji nowej świątyni z obrazem kamienia, który niegdyś został odrzucony przez budowniczych, lecz teraz stał się kamieniem węgielnym, a którym jest Jezus Chrystus<sup>12</sup>. W jego wypowiedzi podmiotem dzieła budowania nie był człowiek, ani też jego idea domu Bożego, mająca na względzie umożliwienie właściwej relacji do Boga, lecz sam Bóg. Tym sposobem stała się jasna typologiczna wartość, umykająca i niejasna, uczynionych przez ludzi wyobrażeń sakralnych.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 99-102.

Wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa wydawało się chrześcijanom, że wszystkie świątynie są skazane na zniszczenie, jak gdyby kamienie straciły swą treść. Tymczasem zaś nie kamienie, lecz wyobrażenia ludzka musiała przejść przez zawrotną metamorfozę. Okazywało się, że wyobrażenia rzeczywistości świętych, tworzone do owych czasów, są pozbawione rzeczywistego zakorzenienia w Bogu wcielonym, umarłym i zmartwychwstałym. Pod presją takiej świadomości obraz świątyni, wewnątrznie pozbawiony istotnej treści konstrukcyjnej, mimo wszystko nadal zspalał w sobie, jako figura symboliczna, bogatą syntezę danych antropologicznych.

Ci ludzie, którzy poszli za Mesjaszem, nie rozeszli się na wszystkie strony świata pogańskiego bez odpowiednich narzędzi czy też bezradni wobec ogromu czekających ich zadań mających na celu przemianę miejsc na sposób chrześcijański. Mieli do dyspozycji nowe pojęcie przestrzeni i świątyni, a wychodząc zeń umieli uczynić z budowli każdego kościoła swoistą *plantatio ecclesiae*, służącą ewangelizacji i uświęceniu, co było czymś o wiele bardziej nowym i poruszającym, niż przestrzeń mająca na celu ochronę i ozdobę własnych aktów kultycznych.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC