

## MIASTO I ZNAKI ŚWIĘTE

„Dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest jednorodna” – pisze Eliade: „istnieje przestrzeń święta ze swoją własną «mocą», ze swym dokładnym znaczeniem, i są przestrzenie nie konsekrowane, a tym samym pozbawione spójności, jednym słowem: bezkształtne”<sup>1</sup> Dla człowieka religijnego również przestrzeń rzeczywista, ta jedyna istniejąca, jest święta. Uświęcić daną przestrzeń oznacza więc tyle, co ją utworzyć. Przestrzeń święta jest ukierunkowana i można się w niej orientować. Przestrzeń święta jest jednolita i spójna. „Każda przestrzeń święta zawiera w sobie hierofanię, czyli wkroczenie świętości, która prowokuje pewien dystans danego terytorium od kosmosu je otaczającego, czyniąc je innym jakościowo”<sup>2</sup>. Znak święty utworzony w teofanii uświęca dane miejsce, albowiem otwiera je na wzniosłość, czyniąc zeń punkt spotkania lub przejścia pomiędzy niebem i ziemią. Przykłady, jakie Eliade podaje, pochodzą z różnych stron i epok, poczynając od świętego słupa oceanicznego szczepu Achilpa aż po bardziej wyrafinowane świątynie rozwiniętych cywilizacji.

Otóż nie uświęca się tylko jakiegoś wycinku przeznaczonego do funkcji religijnych, ale całe terytorium, złożone otoczenie, w jakim rozwija się życie danej wspólnoty. W sposób szczególny miasto jako obwarowane murami, które nie tyle „są dziełami wojskowymi, co raczej magiczną obroną, albowiem zamiast jakiejś «chaotycznej» przestrzeni zaludnionej demonami i potworami wytyczają pewien obwód, pewną przestrzeń zorganizowaną, «skoncentrowaną», czyli mającą jakieś swoje «centrum»”<sup>3</sup>

Starożytne miasto ma zatem charakter sakralny, jest mieszkaniem bogów i ludzi. I dlatego właśnie, jak stwierdza R. Assunto<sup>4</sup>, założenie miasta jest zawsze aktem religijnym, dzięki czemu zasługuje ono na wszelkie piękno i wystrój.

<sup>1</sup> M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino 1999, s. 19.

<sup>2</sup> Tamże, s. 22.

<sup>3</sup> M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1999, s. 336.

<sup>4</sup> *La città di Anione e la città di Prometeo. Idee e poetiche della città*, Milano 1984, s. 18n.

Badano w sposób szczególny miasto średniowieczne jako zapowiedź i odzwierciedlenie miasta niebieskiego. Było to miasto ułożone obrazowo w relacji do *sacrum*. E. Guidoni<sup>5</sup> odkrył, że Piazza del Campo w Sienie ma kształt płaszcza, jakim Matka Miłosierdzia przykrywa i strzeże wiernych. I to w samym centrum codziennego życia miasta powierzonego opiece Najświętszej Dziewicy.

Jak jednak zauważa Assunto<sup>6</sup>, także idealne miasto z epoki odrodzenia, które urbanistycznie zdaje się zwracać ku przeciwnemu biegunowi, kieruje się w stronę niebieskiej Jerozolimy poprzez swoją racjonalność: chodzi o porządek nadany mu odpowiednio przez człowieka, dzięki któremu staje się ono miastem *Logosu*, przekazującym mu wymiar wewnętrznej sakralności. W obrazach miast idealnych, takich jak ten zachowany w Urbino lub Baltimore, względnie w próbie faktycznej konstrukcji miasta Pienza, zauważamy coś transcendentnego. „Jeżeli nawet nie jest religijny, obraz ten jest święty. Przedstawia zastosowanie do miasta ziemskiego właściwości kojarzonych z podstawowymi dążeniami ducha: czcigodna starożytność monumentów, zacne przesłanie posągów, a zwłaszcza porządek, który cudownie informuje i układa całość”<sup>7</sup>

Miasto idealne pozostawało jednak niemal zawsze tylko teoretyczną aspiracją. Miasta, jakie znamy, są mniej lub bardziej sensownym przenikaniem się architektury i urbanistyki różnych epok. To samo dotyczy znaków świętych. Godnym uwagi przykładem jest Mediolan<sup>8</sup>. Przy końcu XVIII wieku na jego ulicach znajdowało się około 600 kiosków religijnych, inne zaś były w kaplicach, kościołach i konwentach. Rozpowszechniony był też zwyczaj ozdabiania fasad domów jakimiś motywami religijnymi, tak że miasto to było nazywane „miastem wymalowanym”. Twórcami tych znaków bywały jednostki, korporacje, bractwa i różne stowarzyszenia.

Święty Karol Boromeusz popierał i podtrzymywał umieszczanie licznych krzyży pokutnych na ulicach miasta. Były to olbrzymie kolumny zwieńczone na swym szczycie krzyżem, które – oparte na starożytnych i średniowiecznych wzorcach – służyły sakralizacji danego terytorium. Na przykład podczas zarazy odprawiano Mszę św. u stóp

<sup>5</sup> *Arte e urbanistica in Toscana, 1000-1315*, Roma 1970, s. 14.

<sup>6</sup> Dz. cyt., s. 30n.

<sup>7</sup> T. Verdon, *L'arte sacra in Italia*, Milano 2001, s. 120.

<sup>8</sup> Por. M. A. Crippa – F. Zanzottera, *Una Milano sconosciuta. La geografia dei segni sacri da Carlo Boromeo a Maria Teresa d'Austria*, Milano 2000.

tych krzyży, tak że wierni mogli w niej uczestniczyć z okien swoich domów, aby uniknąć w ten sposób możliwości zarażenia się daną chorobą. Służyły one jednak także przez całe wieki jako „punkty orientacyjne” dla różnych czynności religijnych, a zwłaszcza dla trasy danej procesji. Eliade traktowałby je jako *axis mundi*.

Pewien tekst z XVII wieku wyszczególnia w Mediolanie aż 238 kościołów. Natomiast w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku zastąpiono wiele krzyży umieszczonych dawniej na wierzchołkach wspomnianych kolumn obrazami świętych opiekunów. Jeżeli sobie uświadomimy, że na początku XVII wieku place mieszczące się w obrębie murów miasta ukazywały ponad 600 pobożnych obrazów, zrozumiemy wówczas, co można było mówić o Mediolanie jako o mieście obywatelskim.

Oświeceniowy i laicki racjonalizm położył kres takiemu obrazowi miasta. Już w okresie austriackim za pomocą oszustw i wykrętów, jakie wyszły obecnie na jaw, Mediolan otrzymuje od cesarza upoważnienie do zniszczenia wielu spośród swych znaków świętych. O wiele bardziej niszczycielskie było działanie Napoleona, który po oszacowaniu majątku i ludności miasta doprowadził do zniknięcia niemal wszystkich krzyży, obrazów i kiosków. Dążenia do zastąpienia tychże znaków jakimiś innymi znakami, aluzyjnymi w stosunku do króla i cesarza lub też do czysto laickich wartości zagubiły się dosyć szybko w pamięci.

Ściśle biorąc, tylko społeczeństwo sakralne daje się w rzeczy samej zrozumieć za pomocą znaków świętych, tracą zaś one całkowicie właściwe sobie znaczenie w społeczeństwie zeświecczonym. Niemniej, jak to dobitnie ukazuje historia, nie dało się nigdy wyrugować całkowicie emblematów religijnych i zastąpić je innymi, które ukazywałyby podobny stopień specyfiki i spójności społecznej. I tak oto miasto po-sakralne jest już miastem zdeintegrowanym, tak zresztą, jak i zamieszkująca je ludność.

Wypada rozważyć w ramach refleksji nad świętymi znakami w mieście drugi jeszcze aspekt tego zagadnienia. Cofnijmy się wstecz do ostatnich lat XIII wieku, kiedy to Florencja decyduje się przekształcić stary kościół Santa Reparata w wielką katedrę<sup>9</sup> Villani opowiada, że „będąc już miastem dosyć spokojnym” po całym stuleciu walk wewnętrznych „jego mieszkańcy zgodzili się odnowić i powiększyć

<sup>9</sup> Por. w tej kwestii T. Verdon, *Costruire una casa per il Signore*, w: *Alla scoperta di Piazza del Duomo in Firenze. 1. Dal Battisterio al Duomo*, Firenze 1992, s. 93n.

kościół większy” W aktach z 1294 roku przewijają się dwa motywy: z jednej strony kościół ten został zbudowany dla uczczenia Boga, Jego Syna Jezusa Chrystusa, Maryi i świętej Reparaty; z drugiej zaś strony *ad honorem et comune et populi Fiorentini et ad decorem iamdicte civitatis*<sup>10</sup> Te dwa powody, które dla oczu dzisiejszych mogą się jawić jako odmienne, a nawet przeciwne sobie nawzajem, w mentalności średniowiecznej zlewały się w jedną wizję całościową. Innymi słowy, znak religijny był równocześnie znakiem ukazującym daną wspólnotę.

Również w Parmie zaistniała wspólna wola zbudowania olbrzymiej chrzcielnicy, poświęconej w 1270 roku. Przedsięwzięcie to wymagało zastosowania niezwyklej obfitości środków – znak, który dostrzegał i ukazywał w tym dziele punkt odniesienia dla własnej tożsamości, poza innymi zwykłymi znaczeniami religijnymi. Przykład ten jest interesujący także dla złożonego programu ikonograficznego, który dostrzega pośród odpowiednio ułożonych ikonicznych linii o naturze chrystopologicznej i soteriologicznej obrazy miesięcy z odpowiadającymi im pracami polowymi (i nie tylko). Życie społeczne i pracownicze zostaje w ten sposób nie tylko wplecione w życie religijne, ale także *naznaczone* znakiem religijnym.

Są to tylko pewne przykłady, które można by mnożyć niemal w nieskończoność. Z XII wieku pochodzą odpowiednio zdobione cegielki różnych korporacji, które zaludniają na swój sposób katedrę w Piacenza. Obraz danego rzemiosła znajduje się z reguły obok obrazów odnośnych świętych: nic więc w tym dziwnego, że symbol religijny jest faktycznie obecny w środowisku danego rzemiosła, stając się ostatecznie jego wyróżnikiem.

Trzeba odnotować, że także w czasach najnowszych wspólnota o silnym wyczuciu religijnym traktuje publiczny znak religijny jako swoistą konieczność. Wystarczy choćby pomyśleć o domaganiu się przez muzułmanów osiadłych w krajach zachodnich budowania meczetów. Ale też przeciwnie: byliśmy świadkami wojen i rewolucji antyreligijnych, które dewastowały i niszczyły wszelkie symbole wiary, jakby były one jakimiś istotami żywymi i niebezpiecznymi dla człowieka. Wystarczy przypomnieć mroźące krew w żyłach zdjęcie z cywilnej wojny hiszpańskiej (1936–1939), które ukazuje moment „rozstrzeliwa-

<sup>10</sup> Jest to trudny do przetłumaczenia tekst ze względu na istniejące w nim jakieś skróty myślowe. Uwypukla się w nim, tłumacząc go dosłownie, „cześć i wspólnota i ludu florenckiego oraz upiększenie tegoż miasta” – Przep. tłum., L.B.

nia” przez żołnierzy nowej statuy Serca Jezusowego. Albo też te całkowicie zdewastowane świątynie podczas ostatnich wojen bałkańskich. Wracając do wojny hiszpańskiej, można by jeszcze przytoczyć pewien epizod, jeden spośród wielu, ale bardzo interesujący dla zamierzonego tutaj celu. W 1936 roku marksistowsko nastawione władze miasta Castellón postanowiły zniszczyć gotycką katedrę z XIII wieku, aby z uzyskanego w ten sposób materiału zbudować rzeźnię miejską<sup>11</sup>. Miasto zostało pozbawione w ten bestialski sposób swego najważniejszego symbolu, ale zbudowana w tym miejscu rzeźnia nie stała się nigdy emblematem miasta.

Doświadczenie mówi nam wyraźnie, iż każda ludzka wspólnota potrzebuje jakichś symboli tożsamościowych. Możemy teraz dodać, że gdy to utożsamienie dokonuje się na płaszczyźnie religijnej, zespala się wówczas z o wiele bardziej stałym, głębokim i trwałym systemem wielorakiej tożsamości. Ukazuje to wymownie niewystarczalność wszelkich symboli laickich. Ale wiąże się także w znacznej mierze z psychologią XX wieku. G. W. Allport<sup>12</sup> sytuował religię „w części bardziej intymnej i centralnej, w samej istocie mego ja”; według niego także, dopiero religia zapewnia człowiekowi ten „popychający go zamiar, który pozwala, na każdym etapie jego stawania się, utrzymywać znacząco samego siebie w relacji do całości Bytowania” I dochodzi w ten sposób do wniosku, że – przy dostrzeżeniu i uszanowaniu wszystkich dzielących ich różnic – „ludzie są w swej większości osobami religijnymi”. Bardziej wyraziście i z zaskakującą wprost oryginalnością V Frankl<sup>13</sup> dostrzega, że życiem ludzkim kieruje jakaś „wola sensu”, do wzmocnienia której zmierza jej logoterapia. Otóż w tym poszukiwaniu sensu religia zajmuje bardzo wysokie miejsce. „Wiara religijna w swej istocie jest wiarą w najwyższe znaczenie, aktem radykalnej ufności w ponad-znaczenie”

W tym miejscu można by postawić trzecie pytanie: czy „urbanizowane” znaki święte mogą jeszcze liczyć na odzyskanie swej sakralności w społeczeństwie tendencyjnie zeświecczonym?

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>11</sup> Por. M. Monsonis Monfort, *Santa Maria de Castelló. Una iglésia per a un poble*, Castelló 1997.

<sup>12</sup> *Diventire*, Firenze 1968, s. 134.

<sup>13</sup> *La sofferenza di una vita senza senso*, Torino 1987, s. 100.