ZESZYTY NAUKOWE
POLITECHNIKI ŚLĄSKIEJ

P. 4351/04

JAN RABIEJ

TRADYCJA I NOWOCZESNOŚĆ W ARCHITEKTURZE KOŚCIOŁÓW KATOLICKICH

ŚWIĄTYNIA FENOMENEM KULTUROWYM

GLIWICE 2004

POLITECHNIKA ŚLĄSKA

ZESZYTY NAUKOWE

Nr 1606

P.4351/04

JAN RABIEJ

POLITECHNIKA ŚLĄSKA BIBLIOTEKA GŁÓWNA GLIWICE

TRADYCJA I NOWOCZESNOŚĆ W ARCHITEKTURZE KOŚCIOŁÓW KATOLICKICH

ŚWIĄTYNIA FENOMENEM KULTUROWYM

GLIWICE 2004

OPINIODAWCY

Prof. zw. dr hab. inż. arch. Stanisław LATOUR

Dr hab. inż. arch. Maria MISIĄGIEWICZ – Prof. Politechniki Krakowskiej

KOLEGIUM REDAKCYJNE

REDAKTOR NACZELNY - Prof. dr hab. inż. Andrzej BUCHACZ

REDAKTOR DZIAŁU - Prof. dr hab. inż. arch. Elżbieta NIEZABITOWSKA

SEKRETARZ REDAKCJI - Mgr Elżbieta LEŚKO

REDAKCJA

Mgr Roma ŁOŚ

REDAKCJA TECHNICZNA

Alicja NOWACKA

PL ISSN 0860-0074

© Copyright by Jan RABIEJ

P 32/04

SPIS TREŚCI

WSTĘP 7

GENEZA TEMATU 9

PRZEDMIOT I CEL PRACY 14

STAN BADAŃ 16

METODA PRACY 21

ROZDZIAŁ 1 25

DWOISTOŚĆ ARCHITEKTURY SAKRALNEJ CHRZEŚCIJAŃSTWA - PROFANUM I SACRUM W PRZESTRZENI KULTUROWEJ 25

1.1. ARCHETYPY ARCHITEKTURY SAKRALNEJ CHRZEŚCIJAŃSTWA 28

1.1.1. DOM MIESZKALNY 28
1.1.2. ŚWIĄTYNIA JEROZOLIMSKA 31

1.2. EWOLUCJA ARCHITEKTURY SAKRALNEJ CHRZEŚCIJAŃSTWA 37

1.2.1. KOŚCIOŁY DOMOWE 37
1.2.2. PIERWSZE ŚWIĄTYNIE CHRZEŚCIJAN – DOMY MODLITWY 41
1.2.3. BAZYLIKI CHRZEŚCIJAŃSKIE 43
1.2.4. MEMORIA, MARTYRIA, KATAKUMBY 48
1.2.5. KOŚCIOŁY PIELGRZYMKOWE – SANKTUARIA 50
1.2.6. KLASZTORY – MIASTA IDEALNE 54
1.2.7. ŚWIĄTYNIE – TWIERDZE 58
1.2.8. KATEDRY GOTYCKIE 61
1.2.9. ŚWIĄTYNIE HUMANIZMU 66
1.2.10. ŚWIĄTYNIE – PAŁACE 70
1.2.11. ŚWIĄTYNIE – POMNIKI 74
1.2.12. ŚWIĄTYNIE NOWOCZESNOŚCI 76

ROZDZIAŁ 2 81

UNIWERSALIZM ARCHITEKTURY KOŚCIOŁÓW KATOLICKICH WSPÓŁCZESNE ZNACZENIA ARCHAICZNYCH SYMBOLI 81

2.1. FUNDAMENT- ORIENTACJA 84

2.1.1. LOKALIZACJA - IDENTYFIKACJA SACRUM 84
2.1.2. MIASTO BOŻE 87

2.2. ŚCIANA, FILAR – NAWA 91

2.2.1. DROGA – UKŁADY PODŁUŻNE 91
2.2.2. CENTRUM – UKŁADY CENTRALNE 98

2.3. DACH – SKLEPIENIE 104

2.3.1. PRZESTRZEŃ HIEROFANII 104
2.3.2. NAMIOT, KOPUŁA 105
2.3.3. PRZESTRZEŃ JEDNORODNA 110

2.4. WIEŻA – ŚWIĘTA GÓRA 112

2.4.1. WERTYKALIZM 112
2.4.2. DOMINANTA ABSOLUTNA 116

2.5. ŚWIATŁO – SŁOŃCE 118

2.5.1. SOLARNOŚĆ ARCHITEKTURY SAKRALNEJ - RUCH I CZAS ... 118
2.5.2. ILUMINACJA ... 120

ROZDZIAŁ 3 ... **127**

CIĄGŁOŚĆ W ARCHITEKTURZE KOŚCIOŁÓW KATOLICKICH
TRADYCJA W NOWOCZESNYCH KSZTAŁTACH ... 127

3.1. **DOMY MODLITWY** ... 130

3.1.1. INDYWIDUUM W KOŚCIELE POWSZECHNYM ... 130
3.1.2. DOMY MODLITWY XXI WIEKU ... 132

3.2. **KOŚCIOŁY PARAFIALNE** ... 136

3.2.1. WIELOFUNKCYJNE OŚRODKI PARAFIALNE ... 137
3.2.2. KOŚCIÓŁ ŚWIĘTEGO ROKU 2000 W RZYMIE ... 140

3.3. **KAPLICE CMENTARNE** ... 145

3.3.1. KAPLICA POGRZEBOWA NA CMENTARZU ŚW. WAWRZYŃCA W ROTTERDAMIE ... 146
3.3.2. KURHAN GROBOWY W KARNIOWICACH ... 148

3.4. **SANKTUARIA** ... 151

3.4.1. KAPLICA PIELGRZYMKOWA NOTRE-DAME DU HAUT W RONCHAMP ... 151
3.4.2. SANKTUARIUM BOŻEGO MIŁOSIERDZIA W ŁAGIEWNIKACH ... 154

3.5. **KLASZTORY** ... 156

3.5.1. KLASZTOR DOMINIKANÓW SAINT- MARIE- DE - LA TOURETTE W EVEUX ... 157
3.5.2. SEMINARIUM KSIĘŻY ZMARTWYCHSTAŃCÓW W KRAKOWIE ... 160

3.6. **KATEDRY** ... 163

3.6.1. KATEDRA W EVRY ... 163
3.6.2. KATEDRA W LOS ANGELES ... 166

PODSUMOWANIE ... **169**

SAKRALIZACJA CZY SEKULARYZACJA ? ... 171

INKULTURACJA ... 175

WNIOSKI ... 183

BIBLIOGRAFIA ... 186

STRESZCZENIE ... 194

SPIS ILUSTRACJI ... 198

TABLE OF CONTENTS

PREFACE 7

ORIGIN OF THE TOPIC 9

SCOPE OF WORK 14

STATE OF RESEARCH 16

METHOD OF WORK 21

CHAPTER 1 25

THE DUALITY OF THE SACRAL ARCHITECTURE OF CHRISTIANYITY –
PROFANUM AND SACRUM IN CULTURAL SPACE 25

1.1. ARCHETYPES OF CHRISTIAN SACRAL ARCHITECTURE 28

1.1.1. HOUSE 28
1.1.2. THE TEMPLE OF JERUSALEM 31

1.2. EVOLUTION IN THE SACRAL ARCHITECTURE OF CHRISTIANITY 37

1.2.1. HOUSE CHURCHES 37
1.2.2. THE FIRST CHRISITAIN CHURCHES- A HOUSE OF PRAYER 41
1.2.3. CHRISTIAN BASILICAS 43
1.2.3. MEMORIA, MARTYRIA, CATACOMBS 48
1.2.5. PILGRIMAGE SITES – SANCTUARIES 50
1.2.6. MONASTERIES- IDEAL TOWNS 54
1.2.7. TEMPLES- STRONGHOLDS 58
1.2.8. GOTHIC CATHEDRALS 61
1.2.9. CHURCHES OF HUMANISM 66
1.2.10. CHURCHES- – PALACES 70
1.2.11. CHURCHES- MEMORIALS 74
1.2.12. CHURCHES OF MODERNITY 76

CHAPTER 2 81

UNIWERSALISM OF THE ARCHITECTURE OF CATHOLIC CHURCHES –
COMTEMPORARY SEMANTICS OF ARCHAIC SYMBOLS 81

2.1. THE FOUNDATIONS- ORIENTATION 84

2.1.1. LOCATION - IDENTIFICATION OF SACRUM 84
2.1.2. THE CITY OF GOD 87

2.2. THE WALL, PILLAR, AISLE 91

2.2.1. THE WAY- LONGITUDINAL ARRANGEMENTS 91
2.2.2. THE CENTRE – CENTRAL ARRANGEMENTS 98

2.3. THE ROOF- DOME 104

2.3.1. HIEROPHANTIC SPACE 104
2.3.2. THE TENT, DOME 105
2.3.3. UNIFORM SPACE 110

2.4. THE SPIRE- HOLY MOUNTAIN 112

2.4.1. VERTICALISM 112
2.4.2. ABSOLUTE DOMINANT 116

2.5. THE LIGHT – THE SUN 118

2.5.1. SOLARIZATION OF SACRAL ARCHITECTURE- MOTION AND TIME 118
2.5.2. ILLUMINATION 120

CHAPTER 3 127

THE CONTINUITY OF THE ARCHITECTURE OF CATHOLIC CHURCHES – TRADITION IN MODERN SHAPES 127

3.1. HOUSES OF PRAYER 130

3.1.1. INDYWIDUUM IN THE COMMON CHURCH 130
3.1.2. HOUSES OF PRAYER IN THE 21ST CENTURY 132

3.2. PARISH CHURCHES 136

3.2.1. MULTIFUNCTIONAL PARISH CENTRES 137
3.2.2. THE HOLY 2000 YEAR CHURCH IN ROME 140

3.3. GRAVEYARD CHAPELS 145

3.3.1. THE FUNERAL CHAPEL AT ST. LAWRENCE'S GRAVEYARD IN ROTTERDAM 146
3.3.2. THE BURIAL MOUND IN KARNIOWICE. 148

3.4. SANCTUARIES 151

3.4.1. NOTRE-DAME DU HAUTPILGRIM'AGE CHAPEL IN RONCHAMP 151
3.4.2. GOD'S MERCY SANCTUARY IN ŁAGIEWNIKI 154

3.5. MONASTERIES 156

3.5.1. SAINT- MARIE- DE - LA TOURETTE / THE DOMINICAN'S MAOANSTERY IN EVEUX 157
3.5.2. THE SEMINARY OF THE RESSURECTED PRIESTS IN CRACOW1 160

3.6. CATHEDRALS 163

3.6.1. THE CATHEDRAL IN EVRY 163
3.6.2. THE CATHEDRAL IN LOS ANGELES 166

RECAPITULATION 169

SACRALIZATION OR SECULARIZATION ? 171

ENCULTURATION 175

CONCLUSIONS 183

REFERENCES 194

LIST OF ILLUSTRATIONS 198

IL. 1. „Okno Akwizgranu" - nowoczesne centrum kulturalne usytuowane w sąsiedztwie budowli z okresu starożytnego Rzymu i średniowiecznych zabudowań katedralnych

IL.1. "The Window of Aachen" - modern culture centre situated in the vicinity of the ancient Roman ruins and Medieval cathedral buildings

GENEZA TEMATU

„Tradycji nie można przechowywać w spiżarni, jest żywą ciągłością, składa się z następujących po sobie pokładów odkrywczych idei wielkich duchem artystów. Pokłady oryginalnych koncepcji, odkrywcze akty twórcze tworzą naszą tradycję.[...] Nasze współczesne idee są zawsze zakorzenione w przeszłości, nie jest ona jednak nigdy ściśle zdefiniowana i przez to pozostaje otwarta na nową interpretację." [1]

(Zvi Hecker)

Architektura jest zwierciadłem kultury. Przekształcenia, zachodzące w przestrzeni kulturowej odzwierciedlają wkomponowane w nią budowle. Wznoszone przez człowieka stają się zapisem kształtowania jego świadomości. Istotę tych współzależności podkreśla Mieczysław Porębski w definicji architektury: *„technika i system porozumienia, który językiem przestrzeni, jej zarówno naturalnych, jak i sztucznych podziałów i osobliwości, mówi o tejże przestrzeni, o znaczeniu, jakie posiada ona dla gospodarującego w niej człowieka, a pośrednio również i o nim samym, o jego pojmowaniu świata i siebie - swojej w nim roli i pozycji"* [2].

Tworzeniem architektury człowiek zmierza do zabezpieczenia swych naturalnych potrzeb - wyciska trwałe piętno w najbliższym sobie środowisku, nadając materialny kształt własnym wyobrażeniom bezpieczeństwa, ładu i piękna [3]. W architekturze tkwią ślady,

---

[1] Z. HECKER, *Architektura i tradycja,* (tłum. M.A.Urbańska), Architektura & Biznes, nr 1/1996, s.14.

[2] M. PORĘBSKI, *Ikonosfera,* Warszawa 1972, s.153-154.

[3] T. TOMASZEWSKI, *Psychologia,* Warszawa 1978, wydanie czwarte, s.17-22.
Z punktu widzenia psychologii można przyjąć dwie zasadnicze formy ludzkiej aktywności: życie i działanie, stymulowane naturalnymi potrzebami człowieka. Pierwsza z nich obok procesów, związanych ściśle z utrzymaniem się przy życiu poprzez odżywianie, oddychanie czy rozmnażanie, obejmuje również procesy istotne dla utrzymania życia na odpowiednim poziomie. Mieszczą się w nich także inne procesy o charakterze egzystencjalnym, związane z mieszkaniem, spędzaniem czasu, konsumpcją czy zaspokajaniem potrzeb kulturalnych. W działaniu człowiek reguluje swoje stosunki z otoczeniem, przekształcając siebie i swoje środowisko.

obrazujące zawiłe dzieje naszej cywilizacji. Architektura nie jest nieruchomą scenografią dziejowej dramaturgii. Staje się ,,procesem", obejmującym ciągłą sekwencję epok. W jej kształtach następuje przenikanie przeszłości w teraźniejszość. Geneza, zasięg oddziaływania architektury i trwałość jej form pozwala widzieć w niej syntezę tradycji i nowoczesności.

Architektura sakralna określa metafizyczny wymiar środowiska kreowanego przez człowieka.,,*W każdym z nas tkwi jakaś sakralna budowla. [...] Najbardziej trwałe znaki ludzkiego budowania. Znaki przekute w kamień, wyznaczające estetyczne tendencje, aspiracje, dążenia, wyobrażenia. [...] Manifestacja, zaprzeczająca li tylko materialnemu oglądowi rzeczywistości. Budowle będące miejscem zdeponowania wiary. I oczywiście nadziei. Miejsca magiczne*" [4].

Budowle sakralne, wytyczające główne nurty historii architektury uznajemy za bezcenne cuda naszej cywilizacji. Takimi pozostają: Stonehenge, Partenon, katedra w Chartres, klasztory Meteora, Bazylika Św.Piotra w Rzymie, kościół Sacre-Coeur czy wznoszony od roku 1884 kościół Sagrada Familia w Barcelonie. Każda z tych świątyń w swej architektonicznej niepowtarzalności zawiera szczególne walory, związane z okolicznościami ich wznoszenia. Jeśli nawet Sagrada Familia swoją sławą wykracza poza panoramę dzisiejszej Barcelony, nie jest jednak tym dla współczesnych, czym ongiś była np. katedra w Chartres. W świetle tego porównania uwypukla się sens pytania o aktualne miejsce i znaczenie świątyni w przestrzeni kulturowej [5]. Wznoszone współcześnie świątynie nie wytyczają nowych kierunków rozwoju architektury. Tym nie mniej nie gaśnie ich znaczenie jako wciąż istotnego elementu przestrzeni kulturowej. Dzisiejsze zainteresowanie budowlami sakralnymi przyjmuje wielorakie formy. Nie ustaje proces tworzenia wciąż nowych świątyń.

---

[4] K. PIESIEWICZ, *Krzyż w murze,* Architektura 2/98, s. 43.

[5] B. PACZKOWSKI, *Dziesięć budowli, które zadecydowały o kształcie architektury XX w.,* Tygodnik Powszechny, 32(1999).
W zestawieniu najważniejszych współczesnych budowli autor zamieścił jeden obiekt sakralny - na dziewiątej pozycji - kaplicę w Ronchamp Le Corbusiera (B. Paczkowski jest czynnym architektem, mieszkającym i pracującym od 1960 roku za granicą: w Mediolanie, Paryżu, a obecnie w Luksemburgu.)

IL. 2. Piramidy egipskie koło Gizy - ok. 2600 p. Ch.
IL. 2. The Egyptian Piramids near Giza - about 2600 B.C.

IL. 3. Zigurat w Ur - ok. 2100 p. Ch.
IL. 3. Zigurat in Ur - about 2100 B.C.

IL. 4. Kościół Sagrada Familia w Barcelonie - wznoszony od roku 1884
IL. 4. Sagrada Familia Church in Barcelona - constructed since 1884

W samym Rzymie w okresie powojennym zbudowano dwieście katolickich kościołów, ale nadal około trzystu pięćdziesięciu tysięcy mieszkańców Wiecznego Miasta - kolebki chrześcijaństwa - nie ma jeszcze swojej świątyni. Wielu z nich celebruje ze swymi kapłanami Msze Święte w garażach, czy opuszczonych zabudowaniach fabrycznych [6]. Na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijańskiej historii Europy Rzymianie wznoszą kilkadziesiąt nowych kościołów. Wśród nich aktem spektakularnym stała się świątynia, upamiętniająca Święty Rok 2000, która powstała z inicjatywy Wikariatu Rzymu w dzielnicy Tor Tre Teste. W tym nurcie wypada widzieć również inicjatywę budowy świątyni w centrum paryskiej dzielnicy La Defense, konsekrowanej w 2001 roku. Paradoksalnie - wobec tych przykładów - unikalną rzadkością staje się budowa kościoła w wielu wielkich europejskich metropoliach. Przykładowo w okolicach Lyonu, gdzie niejako wbrew pielęgnowanym tam przez stulecia tradycjom nie buduje się żadnego kościoła chrześcijańskiego, powstaje około trzydziestu meczetów. Jednocześnie niemal w centrum Hamburga widnieją już od półwiecza ruiny neogotyckiego kościoła Św. Mikołaja, „okaleczonego" bombardowaniami II wojny światowej. W licznych miejscach Europy rośnie liczba kościołów, które pustoszeją, stając się anachronicznymi reliktami gasnącej tradycji. Wiele z nich niszczeje, a inne przyjmują świeckie funkcje: od muzeów, bibliotek, sal koncertowych, poprzez obiekty sportowe, rozrywkowe lub gastronomiczne aż po drugorzędne magazyny. Współczesne społeczeństwa cywilizacji zachodniej wydają się oswojone z losem stylowych historycznych kościołów, przekształcanych chociażby na ekskluzywne restauracje, dyskoteki czy nocne kluby. Jednocześnie w krajach posowieckich - po dziesięcioleciach programowej dewastacji miejsc kultu religijnego - przywraca się ich tradycyjną funkcję. Symboliczne stało się „wskrzeszenie" w 1996 roku moskiewskiej Cerkwi Chrystusa Zbawiciela.

W Polsce miejsce i kształt architektury sakralnej również ulega widocznym przeobrażeniom. Ostatnie dziesięciolecia nadzwyczajnej intensywności budownictwa kościelnego można postrzegać dzisiaj w kategoriach fenomenu, nie znajdującego współcześnie dla siebie miarodajnej analogii. Zaś zjawiskiem nowym stają się przykłady zaniechania budowy kościoła powodowane oporem, a nierzadko otwartą niechęcią lokalnych społeczności.

---

[6] J. MOSKWA, *Wieczne Miasto potrzebuje świątyń,* Architektura 2/98, s.65-67.
Skalę potrzeb, dotyczących budownictwa sakralnego Rzymu zaprezentował Kardynał Camillo Ruini (wikariusz Rzymu, zastępca papieża - biskupa Wiecznego Miasta) w trakcie sympozjum zatytułowanym: *Pięćdziesiąt kościołów dla Rzymu na rok 2000.*

IL. 5. Kreml w Moskwie - zespół cerkwi prawosławnych wkomponowany w zabudowania ośrodka władzy

IL. 5. The Kremlin in Moscow - a complex of the Russian Orthodox churches blended with the edifices of authority

IL. 6. Cerkiew z wybrzeża Adriatyku - typowa forma świątyni chrześcijańskiej w zróżnicowanym kulturowo i religijnie regionie południowo-wschodniej Europy

IL. 6. An Orthodox Church on the Adriatic coast - a typical form of a Christian temple in the culturally and religiously diversified region of South-Eastern Europe

IL. 7. Ruiny gotyckiego kościoła Św. Mikołaja w Hamburgu - stan z roku 1987 trwający od zniszczeń II wojny światowej

IL. 7. Ruins of Gothic St. Nicolas's Church in Hamburg - the state as of 1987 preserved from the destruction of World War Two

O miejscu architektury sakralnej w dzisiejszej rzeczywistości kulturowej Polski świadczą zarówno tradycyjne stylistycznie, jak i nowoczesne kościoły, kształtujące panoramy polskich wsi, osiedli i miast. Wśród nich szczególną wymowę - prowokującą również kontrowersyjne reakcje - przyjmują świątynie-symbole: Sanktuarium w Licheniu, Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w podkrakowskich Łagiewnikach i Świątynia Opatrzności Bożej w Warszawie.

Zróżnicowany kształt współczesnych świątyń i stosunek do nich - wyrażany przez przedstawicieli hierarchii Kościołów, społeczności wiernych i środowisk twórczych - odzwierciedla złożony stan oczekiwań w stosunku do architektury sakralnej naszych czasów. Poszukiwaniom architektonicznego ideału świątyni, odpowiadającej duchowi współczesności, towarzyszą przejawy relatywizacji sensu budownictwa sakralnego, a także przykłady marginalizacji problemów architektury sakralnej [7]. Podjęcie analiz zawartych w niniejszej pracy jest próbą włączenia się w nurt poszukiwań zobiektywizowanych prawideł w kształtowaniu architektury współczesnych świątyń katolickich.

PRZEDMIOT I CEL PRACY

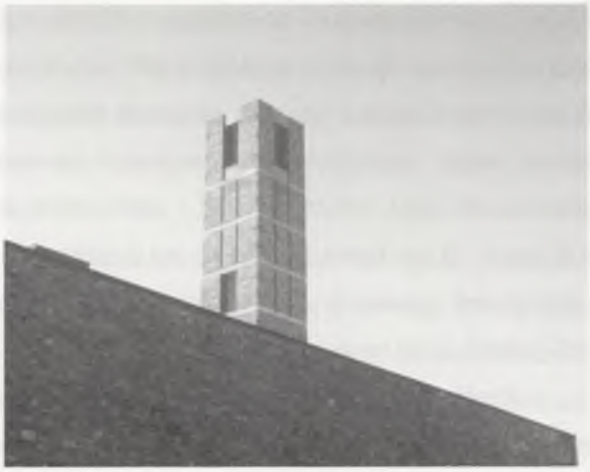
Architektura kościołów katolickich - stanowiąca przedmiot niniejszej pracy - podobnie jak architektura sakralna innych religii, odzwierciedla drogę wierności jej twórców w stosunku do własnej tradycji, a jednocześnie sobie właściwą formę obecności w nowoczesnej przestrzeni kulturowej.

Zagadnienie integracji elementów tradycji i nowoczesności nie odnosi się jedynie do architektury sakralnej. Problem ten zajmował i wciąż zajmuje twórców architektury. W rzeczywistości historycznej każde przesilenie - w sekwencji następujących po sobie epok stylistycznych - wiązało się z intensywnym przewartościowywaniem idei, co w istocie odnosiło się do relacji zachodzących pomiędzy tradycją a nowoczesnością.

---

[7] Rola miejsc kultu w zmieniającym się środowisku życia współczesnych społeczeństw jest zagadnieniem, odnoszącym się do aktualnego kształtu kultury. Jego analizę podjęła Międzynarodowa Unia Architektów w pracach Grupy Roboczej Miejsca Kultu. W odniesieniu do procesu przekształcania budowli sakralnych na obiekty o funkcjach świeckich sformułowane zostały istotne wnioski. Wskazują one na konieczność zachowywania, w zmieniających się funkcjonalnie obiektach kościelnych, ich charakteru duchowego, kulturowego.

Zob. A. DĄBROWSKA, *Święte i niepotrzebne. Wywiad z Ewą Kuryłowicz - dyrektorem programu UIA Miejsca Kultu,* Architektura-Murator, nr 11/2001.



IL. 8. Kościół Św. Krzyża w Zakopanem - arch. W. Cęckiewicz
IL. 8. The Church of the Holy Cross in Zakopane - Arch. W. Cęckiewicz

IL. 9. Kościół Św. Anny w Düren - arch. R. Schwarz
IL. 9. St. Anna's Church in Düren - Arch. R. Schwarz

IL. 10. Kościół Św. Barbary w Bärnbach - arch. F. Hundertwasser
IL. 10. St. Barbara's Church in Bärnbach - Arch. F. Hundertwasser

IL. 11. Kościół Św. Józefa w Cloppenburgu - arch. M. Klemann
IL. 11. St. Joseph's Church in Cloppenburgh - Arch. M. Klemann

Szczególne wyeksponowanie tego problemu towarzyszyło krystalizowaniu się ideałów stylistycznych, nie nawiązujących bezpośrednio do kanonów klasycznych. Gotyk, barok, rokoko, a później secesja aż po modernizm, których wspólną cechą stało się zamknięcie na tradycję reinterpretacji stylów antycznych, odkrywały nowe źródła ideowo-formalnych inspiracji. W konsekwencji każda z tych epok wpisywała własną estetykę w jeden nurt głęboko spójnej tradycji kultury europejskiej. Takie spojrzenie na ewolucję w architekturze skłania do poszukiwania wciąż nowych jej ujęć - adekwatnych do zmieniających się uwarunkowań kulturowych. W tym sensie tradycja nie jest przyczyną stagnacji - ale jak to ujął Álvaro Siza : *„tradycja jest wyzwaniem dla innowacji; [...] jest to akumulacja ewolucji, suma wszystkich doświadczeń, aż po teraźniejszość...*" [8].

Współczesna rzeczywistość, ulegająca przeobrażeniom z niespotykanym wcześniej przyśpieszeniem, stwarza warunki, w których problem relacji tradycji i nowoczesności w architekturze jawi się z wyjątkową złożonością. W tej sytuacji szczególnego znaczenia nabiera pytanie: o istotę współzależności tradycji i nowoczesności w kształtowaniu architektury sakralnej. Rozwinięcie tej kwestii w odniesieniu do kościołów katolickich jest podstawowym celem analiz podjętych w niniejszej pracy. Ich przedmiotem są interpretacje aktualnych tendencji w architekturze sakralnej na tle jej genezy, w świetle uniwersalnych jej walorów i w nawiązaniu do przekształceń, jakim ulegała ona w historii wraz z przemianami kulturowymi. Tak ujęta charakterystyka problemu pozwala na sformułowanie wniosków, przydatnych w kreowaniu współczesnych wzorców budowli sakralnych - integralnie wkomponowanych w środowisko człowieka.

STAN BADAŃ

W literaturze naukowej - dotyczącej architektury - najobszerniejszą część wypełniają opracowania o charakterze historycznym, ilustrujące tradycję kształtowania ideowo-przestrzennych wzorów budowli. Są one podstawowym źródłem wiedzy o architekturze, rozumianej w kategoriach zjawiska kulturowego, wkomponowanego w proces rozwoju naszej

[8] W spojrzeniu Álvaro Siza na przekształcenia, którym podlega architektura, nie ma sprzeczności między *tradycją* a *innowacją*. *„Tradycja oznacza przeciwstawienie się innowacji, która zakłada zmiany gwałtowne i nagłe''.*

cywilizacji. Dopóki dzieła budownictwa odzwierciedlały ciągłość historycznych epok, architektura sakralna zajmowała w nich miejsce szczególne. W jej kształtach mieściła się synteza rozwoju myśli człowieka - jego możliwości intelektualnych i technicznych. Takie ujęcia znajdujemy w opracowaniach, będących do dzisiaj podstawą studiów nad architekturą: N.Pevsner, *Historia architektury europejskiej,* Warszawa 1976; M.Trachtenberger, I.Hyman, *Architecture. From prehistory to post-modernizm,* London 1986; J.Gympel, *Geschichte der Architektur von der Antike bis heute*, Köln 1996.

Rozdzielenie wiedzy i myśli metafizyczno-religijnej, dokonane przez nowożytne przyrodoznawstwo i filozofię, gruntownie przeobraziło obowiązujący przez wieki ład w świecie pojęć i wartości. Pluralizacja idei, charakteryzująca naszą cywilizację od okresu oświecenia, doprowadziła do zasadniczych przeobrażeń w przestrzeni kulturowej. Diametralnie zmieniło się miejsce, jakie przez wieki zajmowała w niej religia, a z nią również budowle sakralne. Przestały one pełnić rolę wiodącą w sekwencji następujących po sobie tendencji estetycznych. Ich powstawaniu towarzyszyło określenie właściwego miejsca tradycji w pluralistycznej współczesności. Stąd też w analizach historycznych, obejmujących architekturę wieków XVIII i XIX, świątynie zajmują miejsce komplementarne z innymi obiektami zatomizowanej przestrzeni kulturowej.

Prace teoretyczne - dotyczące architektury sakralnej - podejmowane są obecnie w oparciu o różnorodne założenia metodologiczne. Traktują one ten specyficzny obszar kultury zarówno jako dziedzinę techniki, jak i jedną ze sztuk pięknych, głęboko uwarunkowaną wpływami, których rozpoznaniem zajmują się nauki antropologiczne, filozoficzne, teologiczne i im pokrewne. Generalnie, istotę współczesnej architektury próbuje się rozwijać w oparciu o dwa systemy myślowe: pozytywizm i fenomenologię. Pozytywizm poddaje kreowanie architektury systematyzacji naukowej, uwarunkowanej racjonalnymi kryteriami poprawności i technologiczności. Fenomenologia zaś - wskazująca na istnienie związków właściwości z ich przedmiotem - otwiera w twórczości architektonicznej drogę kryteriom ideowym, formalnym, estetycznym czy metafizycznym [9].

Zob. Á. SIZA VIEIRA, *Na nowy wiek\ For the New Century,* tekst rozmowy przeprowadzonej przez Martina Pawley z Álvaro Sizą 4 maja 2003 roku, Architektura - Murator, 07/2003, s.14-23.

[9] Na stosowanie kategorii fenomenologicznych w analizach, dotyczących architektury sakralnej, wskazuje Prof. Ewa Kuryłowicz w referacie zatytułowanym : „*Przestrzenie symboliczne i świeckie*

Budowle sakralne, których powstanie odzwierciedlało podejmowane w Kościele XX wieku próby asymilacji nowoczesnych koncepcji intelektualnych, okazały się zjawiskiem, budzącym nowe zainteresowanie architekturą miejsc kultu. Oryginalne jej koncepcje, odpowiadające radykalnym przeobrażeniom kulturowym ostatniego półwiecza, znalazły swoje odbicie w nurcie zmian dokonujących się w samym Kościele i ostatecznie zdefiniowanych w wykładni II Soboru Watykańskiego. Analizę dwudziestowiecznego przełomu w architekturze sakralnej podjęto w licznych opracowaniach. Szczególne uznanie zyskały: P.Thiry, R.M.Bennett, H.L.Kamphoefner, *Churches & Temples,* New York 1953; S.J. Knox, *Religions buildings for today,* New York 1957; L.Schreyer, *Christliche Kunst des XX Jahrhunderts in der katholischen und protestantischen Welt,* Hamburg 1959; R.Gieselman, W.Aebli, *Kirchen von heute,* Stuttgart 1959; *Kirchenbau,* Zürich 1960; *Kirchen,* Stuttgart 1968; J.Pichard, *Les eglises nouvelles à travers le monde,* Paris 1960; H.Muck, *Sakralbau heute,* Aschaffenburg 1961; G.E.Kidder, *Neuer Kirchenbau in Europa,* Stuttgart 1964; S.Nagel, S.Linke, *Kirchliches Bauen,* Bertelsmann 1968; G.Mercier, *L'architecture religieuse contemporaine en France,*Paris 1968; J. Capellades, *Guide des eglises nouvelles en France,* Paris 1969; H.Schnell, *Der Kirchenbau des 20 Jahrhunderts in Deutschland,* München 1973; S.Robin, *Églises modernes. Evolution des édifices religieux en France depuis 1955,* Paris 1980. Ważne miejsce w tej literaturze zajmuje praca w języku polskim: M.E.Rosier-Siedleckiej, *Posoborowa architektura sakralna,* Lublin 1979, czego wyrazem są liczne jej cytowania przez autorów, podejmujących zagadnienia

---

w realizacjach światowych okresu III Rzeczypospolitej", wygłoszonym 12.06.2003 w Kielcach, w ramach obrad II Konferencji: „*Kościoły naszych czasów - jakie* ?".

„Szkołę fenomenologiczną" w filozofii zainicjowały prace E.Husserla opublikowane na poczatku XX wieku (*Badania logiczne,* 1900 r., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii,* 1913 r.) Pod ich wpływem pozostali: M.Scheler, H. Conrad-Martius, E.Stein, R.Ingarden, M.Heidegger, N.Hartmann, G.Marcel, J.P.Sartre, M.Merleau-Ponty, P.Ricoeur, E.Levinas. Fenomenologiczny opis świata zmierza do ukazania w nim obiektywnego - głęboko ukrytego podłoża. Dla Husserla jest nim syntetyzująca funkcja umysłu ludzkiego - nazwana transcendentalną. „*Zadaniem fenomenologii miało być jakby powtórne odkrycie* [...] *świata barw, zapachów i kształtów, w którym obiektywność jest obiektywnością międzyludzkiego, intersubiektywnego doświadczenia, a nie nieobserwowalną obiektywnością naukową. Fenomenologia miała też opisać świat życia po to, aby pokazać dominującą świat nauki pierwotność. Była to pierwsza , tak teoretycznie zaawansowana, próba odnowienia utraconej po Galileuszu pierwotności świata*".

Metodologia fenomenologiczna uzasadnia i wyjaśnia postrzeganie współczesnych budowli sakralnych na tle złożonych uwarunkowań kulturowych, czy w kontekście wzajemnych wpływów różnych religii.

Zob. S. JUDYCKI, *Fenomenologia i filozofia dialogu - aspekty historiozoficzne,* w: A. BRONK (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą,* Lublin 1995, s. 245-261.

związane z architekturą dwudziestowiecznych świątyń. W polskim piśmiennictwie powstały również jednorodne tematycznie opracowania, charakteryzujące przeobrażenia w polskiej architekturze sakralnej wieku XX. W tym zakresie unikalna pozostaje książka pt.: *Kościoły w Polsce*, zredagowana przez Tadeusza Dobrzenieckiego, Janinę Jankowską i Tadeusza Sielskiego, wydana w roku 1969 nakładem Ars Christiana. Zasadniczą jej treść zajmują: ilustracje i opisy kościołów, które wzniesiono w Polsce w latach 1945-1967. Swego rodzaju kontynuacją tego opracowania stała się książka zatytułowana *Nowe kościoły w Polsce* autorstwa Konrada Kuczy-Kuczyńskiego i Andrzeja Mroczka, wydana przez Instytut Wydawniczy PAX w roku 1991. Znajdujemy w niej charakterystykę czterdziestu przykładów polskiej architektury sakralnej, powstałych w latach 1972-1989.

W ostatnich latach ukazały się w polskim piśmiennictwie opracowania, zawierające pogłębione analizy architektury współczesnych świątyń. Wśród nich ważne miejsce zajmują prace teoretyczne architektów: Adama Szymskiego pt: *„Kanon formy architektonicznej w Kościele Katolickim - współczesna koncepcja przestrzeni sakrum"* (Szczecin 1990) i Waldemara Wawrzyniaka pt: *„Sacrum w architekturze. Paradygmaty kościoła św. Ducha i zboru zielonoświątkowego we Wrocławiu "* (Wrocław 1996). Książka ks. Henryka Nadrowskiego *„Kościoły naszych czasów. Dziedzictwo i perspektywa"* (Kraków 2000) prezentuje spojrzenie kapłana, teologa, liturgisty, historyka sztuki na współczesną architekturę chrześcijańską. Wymienione prace wpisują się w nurt piśmiennictwa, podejmującego bezpośrednio problematykę obecności pierwiastków tradycji w kształtowaniu współczesnej architektury sakralnej chrześcijaństwa.

W architekturze sakralnej chrześcijaństwa ostatnich dziesięcioleci XX wieku wyraźne odzwierciedlenie znalazły poszukiwania ideowo-formalne, których zróżnicowane nurty określa się wspólnym mianem postmodernizmu. Prezentacje najnowszych koncepcji kościołów są rozproszone w opracowaniach monograficznych, dotyczących dorobku twórczego wybitnych współczesnych architektów, bądź poświęconych znaczącym kierunkom stylistycznym w dzisiejszej architekturze lub podsumowujących wydarzenia architektoniczne, mieszczące się w określonych cezurach czasowych. Tę grupę piśmiennictwa fachowego, w której znajdujemy również ilustracje aktualnych tendencji w architekturze sakralnej, tworzą serie opracowań renomowanych wydawnictw, takich jak: Benedikt Taschen Verlag Gmbh czy Elcroquis. Polskim

ich odpowiednikiem stał się cykl opracowań redagowanych przez Prof. Przemysława Szafera, wydawanych przez Arkady w postaci Diariuszy Nowej Architektury Polskiej. Bieżące zainteresowanie tą tematyką ze strony periodyków architektonicznych - zarówno tych o zasięgu międzynarodowym (The Architectural Review, L'architucture d'aujourd'hui, Werk, Bauen+Wohnen), jak i krajowych (Architektura, Architektura & Biznes, Archivolta, Architekt) - skupia się na wydarzeniach spektakularnych. Nieliczne poświęcają architekturze sakralnej szersze łamy numerów (Architektura 5/1980, Architektura 2/98, AW Architektur+ Wettbewerbe 174/1998, Architektura & Biznes 12/2001, Architektura - Murator 12/2002, Architektura & Biznes 12/2002, The Architectural Review 3/2003). Z końcem 2002 roku ukazał się w Krakowie pierwszy numer pisma Sztuka Sakralna, które wzorem analogicznych pism z Zachodniej Europy może stać się forum wymiany myśli, obejmujących integralne zagadnienia, związane ze współczesną świątynią.

Analizy dotyczące architektury sakralnej - prowadzone z fenomenologicznego punktu widzenia - znajdujemy w pracach Christiana Norberg-Schulza (*Intentions in Architecture*, 1963; *Existence, Space and Architecture*, 1971; *Meaning in Western Architecture*, 1974). Fenomenologiczną metodologię analiz architektury sakralnej utorowały między innymi koncepcje filozoficzne Martina Heideggera zawarte szczególnie w dwóch jego pracach: ,,*Bauen Wohnen Denken"* (wyd. pol. *Budować, mieszkać, myśleć,* Warszawa 1977) i ,,*Being and Time"* (wyd. pol. *Bycie i czas,* Warszawa 1994). Charakteryzują one człowieka jako istotę, której byt jest w swej naturze ,,przestrzenny". Ten specyficzny rys natury człowieka warunkuje jego zachowania i decyduje o kształcie rzeczywistości egzystencjalnej, w której budowle zajmują miejsce znaczące. Opis tych związków, w bezpośrednim odniesieniu do przestrzeni architektonicznej podejmowali w swoich pracach Siegfried Giedion (*Space, Time and Architecture*, 1941), Rudolf Schwarz (*Von Bau der Kirche, Von der Bebauung der Erde*, 1949), Bruno Zevi (*Architecture and Space*, 1957), Kevin Lynch (*The Image of the City,* 1960), Maurice Merleau-Ponty (*The Phenomenology of Perception*, 1962).

W nawiązaniu do założeń fenomenologicznych kształtują swoje rozważania również: Philippe Boudon (*Sur l'espace architectural* ,1971) czy Franck Debié i Pierre Vérot (*Urbanisme et ART SACRÉ. Une aventure du Xxe siécle,* 1991). W analogicznym nurcie interpretacji przekazów i znaczeń, zawartych w historycznych i współczesnych budowlach, mieszczą się

poglądy wielu współczesnych luminarzy architektury, czego wyrazem są ich dzieła i - nierzadko - obszerne do nich komentarze. Koncepcję rozumienia architektury poprzez właściwe człowiekowi uniwersalne umiejętności postrzegania przestrzeni podejmują w swych wypowiedziach Bernard Tschumi, Tadao Ando, Álvaro Siza, Steven Holl, Peter Zumtor i inni. Podmiotem ich architektury jest „Człowiek" - żyjący w przestrzeni, wrażliwy na jej przymioty, poprzez zmysły integralnie z nią związany.

METODA PRACY

Przyjęte w niniejszej pracy założenie, iż proces kształtowania architektury kościołów katolickich tłumaczą wpływy integracji ideowo-formalnych pierwiastków tradycji i nowoczesności, znajduje oparcie w wizji świata, precyzowanej przez fenomenologię. Stąd podjęte analizy lokują się w nurcie opracowań, przyjmujących w swej metodologii kryteria fenomenologiczne. Pozwalają one na formułowanie zobiektywizowanych zasad, prawidłowości, znaczeń tkwiących w architekturze sakralnej. Mają one swoje źródła w złożonych uwarunkowaniach, towarzyszących ich powstawaniu i w naturze człowieka - w przymiotach jego fenomenu.

Praca ma charakter monograficzny. Warstwę epistemiologiczną analiz w niej zawartych stanowią:

- materiały ikonograficzne i opisowe, dotyczące historycznych i współczesnych przykładów architektury sakralnej,
- studia dziedzin pokrewnych teorii architektury: estetyki, semiologii, historii religii i innych z pogranicza antropologii, filozofii i teologii,
- własne doświadczenia projektowo-twórcze, związane z architekturą i sztuką sakralną.

Układ pracy - odnoszącej się do zagadnienia integracji tradycji i nowoczesności w kształtowaniu architektury kościołów katolickich - ujęty w trzech rozdziałach, odzwierciedlają trzy komplementarne części analiz przedmiotowych.

Pierwszy rozdział pracy dotyczy problemu **dwoistości** architektury sakralnej. Wynika ona z przenikania się w świątyniach pierwiastków materii i transcendencji, rzeczywistości *profanum* z rzeczywistością *sacrum*. Ontologiczna dwoistość tkwi w archetypach miejsc kultu, stanowi o kształcie ewolucji architektury sakralnej chrześcijaństwa i jej miejscu we

współczesnych uwarunkowaniach kulturowych. W tej części pracy zamieszczono charakterystykę stosunku do archaicznej antynomii *sacrum i profanum* na tle znanych typowych układów budowli sakralnych - od wczesnochrześcijańskich „domów modlitwy", bazylik i budowli cmentarnych, poprzez średniowieczne kościoły pielgrzymkowe, klasztory, romańskie kolegiaty, gotyckie katedry, renesansowe świątynie humanizmu, barokowe świątynie-pałace, neoklasyczne świątynie-pomniki aż po świątynie, inspirowane ideami modernizmu. Z tego nurtu - obejmującego liczne wzorce - czerpią również aktualne tendencje kształtowania architektury sakralnej. Koncepcje współczesnych kościołów katolickich odzwierciedlają nowe odniesienia do relacji *sacrum-profanum,* wynikające z nauki II Soboru Watykańskiego.

Drugi rozdział pracy podejmuje zagadnienie **uniwersalizmu** architektury kościołów katolickich. O jego istocie decydują symboliczne znaczenia, przypisywane założeniom budowli sakralnych oraz poszczególnym elementom ich przestrzennej struktury: fundamentom, ścianom, filarom, dachom, wieżom, światłu - metafizycznemu kreatorowi architektury. Są one ponadkulturowymi atrybutami miejsc kultu. Tworzą spójną sferę odniesień ideowych, które zachowują czytelność zarówno w zróżnicowanej architekturze współczesnych kościołów chrześcijańskich, jak i architekturze innych religii - nie tylko monoteistycznych. Dobór przykładów, analizowanych w tej części pracy, obejmuje historyczne układy chrześcijańskich świątyń, nowoczesne założenia kościołów katolickich oraz analogiczne do nich budowle sakralne Prawosławia i Protestantyzmu.

Trzeci rozdział pracy jest poświęcony aspektowi **ciągłości** w kształtowaniu współczesnej architektury kościołów katolickich. Zachowują one ścisłe związki z kulturą, której stają się integralną cząstką. W nurcie tym znajdujemy nowoczesne reinterpretacje typowych wzorców chrześcijańskich budowli sakralnych, nie będące jednak ich stylistycznymi powtórzeniami. Przedmiotem analiz tej części pracy są wybrane przykłady architektury kościołów katolickich, będące w warstwie funkcjonalno-symbolicznej współczesnymi odpowiednikami: domów modlitwy, kościołów parafialnych, kaplic cmentarnych, kościołów pielgrzymkowych, klasztorów i katedr. Charakteryzują one najistotniejsze tendencje w kształtowaniu architektury sakralnej kościoła rzymskokatolickiego w ostatnim półwieczu - od koncepcji formułowanych pod wpływem modernizmu, bezpośrednio poprzedzających reformy

II Soboru Watykańskiego, aż po realizacje oryginalnych projektów z okresu przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia.

Zaprezentowane w pracy spojrzenie na współczesne budowle sakralne poprzez pryzmat ich **ontologicznej dwoistości, znaczeniowego uniwersalizmu i ideowo-formalnej ciągłości** pozwala na określenie aktualnych horyzontów w kreowaniu nowoczesnej architektury kościołów katolickich - w jej wymiarze ideowym i formalnym.

Przedmiot i zakres analiz podjętych w pracy wymaga ujmowania zagadnień, dotyczących architektury sakralnej zarówno w ścisłym związku z dziedzinami nauki komplementarnych z teorią architektury - historią architektury, archeologią, estetyką, semiologią - jak i w odniesieniu do nauk filozoficzno-teologicznych czy antropologicznych. Interdyscyplinarne tło dla wielu sformułowań zawartych w pracy znajduje odzwierciedlenie w jej warstwie językowej. Stąd równoległymi wątkami tekstu opracowania są: opisy charakteryzujące cechy przestrzenne i ideowe wybranych budowli sakralnych na tle towarzyszących ich powstawaniu uwarunkowań historycznych i kulturowych, a także tematycznie uporządkowane komentarze z elementami: myśli filozoficzno-teologicznej, egzegezy biblijnej, literackich metafor czy autorskich interpretacji, analogii i skojarzeń.

Integralną warstwą treści każdego rozdziału pracy są ilustracje w postaci: rysunków, grafik, fotografii i ideogramów. W podsumowaniu sformułowano wnioski obejmujące całość warstwy epistemiologicznej analiz. Bibliografia obejmuje pozycje literaturowe, do których w treści pracy znajdują się bezpośrednie odwołania. Zawartość merytoryczną pracy zamykają streszczenia w języku polskim i angielskim. Spis ilustracji zawiera numerację, informacje o ich treści i źródłach pochodzenia.

ROZDZIAŁ 1

DWOISTOŚĆ ARCHITEKTURY SAKRALNEJ CHRZEŚCIJAŃSTWA

PROFANUM I *SACRUM* W PRZESTRZENI KULTUROWEJ

IL. 12. Wieża kościoła Św. Bartłomieja w Gliwicach - charakterystyczna dominanta w sylwecie miasta ulega znaczeniowym przekształceniom we współczesnych uwarunkowaniach kulturowo - przestrzennych

IL. 12. The Spire of St. Bartholomew's Church in Gliwice - typical dominant of the town structure underwent semantic alterations in consideration of the modern cultural and spacial conditions

WPROWADZENIE

Architektura współczesnych kościołów katolickich zachowuje podobieństwa i odmienności zarówno w stosunku do architektury sakralnej innych systemów religijnych (Hinduizmu, Buddyzmu, Konfucjonizmu czy Toaizmu), w porównaniu ze wzorcami budowli sakralnych religii monoteistycznych (Judaizmu i Islamu), jak i w odniesieniu do architektury różnych wyznań z kręgu Chrześcijaństwa. O zróżnicowaniach, zachodzących między budowlami sakralnymi, wywodzących się nierzadko ze wspólnych ideowo-przestrzennych wzorców, decyduje szereg uwarunkowań. Można je usystematyzować w dwóch grupach, w zależności od ich źródeł:

1) **uwarunkowania doktrynalne** - mają charakter arbitralnie obowiązujących kanonów – ściśle odzwierciedlających niezmienne pryncypia poszczególnych systemów religijnych, wyznań, konfesji, obrządków czy rytów,
2) **uwarunkowania kulturowe** - są pochodnymi komplementarnych obszarów środowiska kształtowanego przez człowieka, którego integralnym elementem stają się miejsca kultu religijnego.

W syntezie tych uwarunkowań tkwi istota różnic, jakie zachodzą w architekturze sakralnej różnych religii i wyznań. Niezależnie od wyraźnie zarysowanych wzajemnych odmienności współczesne świątynie nie przestają odzwierciedlać ontologicznej dwoistości. Budowlom tym wciąż przypisujemy jednocześnie przymioty materii i ducha, zwyczajności i nadzwyczajności, ułomności i doskonałości, doczesności i ponadczasowości. Znajdujemy je w archetypach - stanowiących o prehistorycznych korzeniach architektury sakralnej chrześcijaństwa - jak również w jej ewolucji, którą odzwierciedlają wzory świątyń, wznoszonych w zróżnicowanych uwarunkowaniach kulturowych na przestrzeni dwóch tysięcy lat. Dwoistość architektury sakralnej - określana najkrócej antynomią pojęć *profanum i sacrum* - zyskuje nowe ujęcia w świetle sformułowań II Soboru Watykańskiego, odnoszących się do kryteriów kształtowania idei i form świątyń katolickich.

1.1. ARCHETYPY ARCHITEKTURY SAKRALNEJ CHRZEŚCIJAŃSTWA

1.1.1. DOM MIESZKALNY

SIEDLISKO CZŁOWIEKA - MIEJSCE KULTU

Wiedza o prehistorycznych warunkach życia człowieka ukazuje zmagania stopniowego poszerzania przestrzeni podporządkowanej, gwarantującej ochronę osiągniętych dóbr. Człowiek pierwotny koczował z miejsca na miejsce w poszukiwaniu „ziemi obiecanej". Dotarcie do tego celu równało się z odkryciem własnego „środka świata" (*imago mundi*). W tym miejscu następowała celebracja „*stwarzania swojego świata*". Miejsce, w którym człowiek się zadomowił, osiągało wartość przedmiotu kultu - „*kult miejsca stał się religią*" [10]. Intuicja człowieka pierwotnego kierowała jego dążenia do utrwalania swego domostwa. Jego trwałość - budowana również w oparciu o wiarę w przychylność sił nadprzyrodzonych - była podstawowym gwarantem bytu. Własne ograniczenia człowiek niestrudzenie okupował wysiłkiem i ofiarami, składanymi bogom. Archaiczne domostwa, w murach których odkrywamy dzisiaj pradawne szczątki kultu w postaci ludzkich czaszek czy zwierzęcych poroży, pozwalają widzieć w nich zarówno pozostałości spichrzy, jak i szczątki domowych sanktuariów, a być może wręcz relikty świątyń [11].

Najstarsze znane siedliska człowieka powstawały w miejscach nieprzypadkowych. O ich wyborze decydowały złożone czynniki, związane ściśle ze światem przyrody i jednocześnie uzależnione od sfery mistycznej - irracjonalnej. Wyniki badań etnograficznych podają szereg informacji, ilustrujących różnorodne tradycje upowszechniania zwyczajów, towarzyszących wyborowi miejsca na osiedla ludzkie [12].

Kształt ludzkiego siedliska określał od pradziejów krąg lub kwadrat wyłączony z przestrzeni żywiołów. Świadomość głębi tego aktu czyniła miejsce wybrane do zamieszkania

---

[10] B. SZMIDT, *Ład przestrzeni,* Warszawa 1981, s.334.

[11] M. TOBOLCZYK, *Narodziny architektury,* Warszawa 2000, s.169.
MELLAART, *Earliest Civilization of the Near East,* London 1967, s.42.

[12] M. ELIADE, *Traktat o historii religii,* Łódź 1993, s.357-361.
O wyborze miejsca na ludzkie siedlisko przesądzało na przykład istnienie pobliskiego źródła wody, obecność lub brak mrówek czy myszy itp. Istniały w tym względzie również inne wymowne kryteria - tajemnicze i niezrozumiałe. Przykład takich podaje legendarna historia założenia El-Hemel w końcu XVI wieku. Wówczas znakiem sprawczym stał się kij założyciela, który wbity w miejscu nocnego spoczynku podróżnego zapuścił korzenie i zakwitł.

hierofanią - urzeczywistnieniem *sacrum* [13]. Taki sens przyjmowało samo zakreślenie w ziemi bruzdy. Analogiczną tradycję podaje legendarny przekaz, dotyczący rytuału założenia Rzymu. Romulus wyznaczył pierwotny środek tego miasta w akcie przeorania głębokiej bruzdy (*fossa*). Wypełnił ją owocami, przykrył ziemią i wzniósł nad nią ołtarz (*ara*), po czym uformował pługiem wał ochronny. Odtąd ślady tych czynności obrazowały miejsce przecięcia trzech płaszczyzn kosmicznych. Podobne znaczenia przypisuje się poznanym rytuałom zakładania siedlisk ludzkich z obszarów Afryki i Azji. Pozwalają one przyjąć, iż archetyp muru miejskiego, zakreślającego uporządkowaną przestrzeń w wymiarze kosmicznym, wyprzedza jego znaczenie militarne. Uformowanie muru, ogrodzenia, kamiennego kręgu - znane jako najdawniejsze struktury architektoniczne - wyznaczają krawędzie między sferami *sacrum* i *profanum*. Naruszenie wyznaczonej granicy nie wiąże się jedynie z oczywistym utrudnieniem w samym forsowaniu przeszkody, lecz odnosi się przede wszystkim do niebezpieczeństwa profanacji. *Sacrum* chroni i jednocześnie jest niebezpieczne [14]. To właśnie zachowanie wzajemnych relacji między sferami *sacrum* i *profanum* czyni siedlisko człowieka przestrzenią uporządkowaną - wewnętrznie zrównoważoną.

DOM - UNIWERSALNA PRZESTRZEŃ *SACRUM*

Dom - zmienia się obecnie jego kulturowe znaczenie. To pojęcie nie jest już dzisiaj wyłącznym synonimem ogniska rodzinnego - źródłem tożsamości rodu czy plemienia. Człowiek żyjący w środowisku pluralistycznym skazany jest na egzystencję w warunkach złożonych - często niejednoznacznych, również w odniesieniu do najbliższych mu relacji interpersonalnych. Jakkolwiek środowisko związane z życiem człowieka staje się coraz bardziej skomplikowane,

---

[13] M. ELIADE, *j.w.*, s. 15-19.

W świetle szeregu przykładów, dokumentujących zachowania człowieka, pojęcie *hierofanii* jawi się z całym bogactwem swej złożoności. Rzeczywistym przejawem *hierofanii* może stać się ryt, mit, bóstwo i jednocześnie cząstka materii, np. kamień. Jednak dialektyka *hierofanii* wskazuje na wyraźne wyodrębnienie, konkretny wybór. *„Oddzielenie przedmiotu hierofanicznego jest w każdym bądź razie oddzieleniem przynajmniej od niego samego, ponieważ przedmiot ten staje się hierofanią dopiero wtedy, gdy przestaje być zwykłym przedmiotem świeckim i przybiera nowe „wymiary", wymiary sakralności"*.

[14] Świadomość tę zawarto w formach zwyczajowych i obrzędach ludów śródziemnomorskich, dotyczących czynności przekraczania progu domu czy świątyni. Biblijny obraz spotkania Mojżesza z Bogiem Jahwe na górze Horeb (Księga Wyjścia, 3,) oddaje istotę dramaturgii zetknięcia nieświadomego człowieka - profana z sacrum. Warunkiem przestąpienia „progu" miejsca świętego jest zdjęcie obuwia. Tak ukorzony Mojżesz rozmawia z Bogiem, bojąc się jednak spojrzeć otwarcie w jego stronę.

tym nie mniej dla spełnienia swego indywiduum człowiek nadal potrzebuje właśnie domu. Jeśli współcześnie tak łatwo udaje się zrelatywizować najgłębsze kanony ludzkich zachowań, tym bardziej zdumiewające wydaje się niegasnące uzależnienie człowieka od jego siedliska. Tylko we własnym domu możemy być w pełni wolni. Dopóki mamy dom, możemy być sobą u siebie. Tam nie grozi nam osamotnienie i jednocześnie nie brakuje w nim miejsca dla naszej samotności, ochraniającej osobistą intymność i autonomię. W domu odnajdujemy miejsce na naszą codzienność i na to, co dla nas jest świętością.

Znaczenie domu tkwi nie tylko w jego walorach, które kształtują najpełniej człowieka jako istotę społeczną. Zachowanie psychofizycznej równowagi każe człowiekowi pielęgnować również swoje najgłębsze „ego". Dom jest koniecznym minimum, dającym warunki zrównoważonego rozwoju ludzkiego indywiduum. W nim w pełni może realizować się ludzki altruizm i egocentryzm - jednocześnie. Tę instynktowną świadomość nosimy w sobie wraz z nieugaszoną tęsknotą za utraconą pełnią raju - domu doskonałego. Życie bez domu skazuje nas na upokarzającą tułaczkę. Koczujący człowiek - również ten współczesny - odzyskuje namiastki egzystencjalnej stabilizacji z chwilą zapewnienia sobie trwałego lokum - własnej cząstki przestrzeni. Staje się ona świętością, zanim dokona się jej pełne oswojenie. „*Być*" człowieka znaczy „*mieszkać*" [15]. Zamieszkiwać zaś w domu znaczy „*być na Ziemi*" i jednocześnie „*być pod Niebem*" [16]. Zatem, to co najgłębsze w ludzkiej naturze uzależnione jest od tego co dla niej niemal elementarne - obok pokarmu i odzienia - najpowszedniejsze.

Z wyjątkowymi pokładami świadomości człowieka wiąże się również sama budowa domu. Okazuje się, iż w tej wręcz pospolitej formie ludzkiej aktywności tkwi szereg symbolicznych czynności i gestów. Tak jak nadzwyczajny staje się akt lokalizacji ludzkiego siedliska, podobnie w sekwencję głęboko wymownych działań układają się poszczególne fazy budowy domu. Bez względu na jego kształt - przestrzenny wyraz - wypełnia go ładunek emocji właściwy doświadczeniom metafizycznym. Określenie rysunku fundamentów i ich posadowienie w ziemi, wzniesienie ścian w porządku wyznaczającym miejsca poszczególnym

---

[15] CH. NORBERG-SCHULZ, *Bycie, przestrzeń i architektura,* Warszawa 2000, s.30-31.
Znaczenie dla człowieka domu, a w nim i elementarnych podstaw „bycia" wymownie odzwierciedla etymologiczna głębia podstawowych zwrotów w wielu językach. Przykładowo, niemieckie *Ich bin* - ja jestem - pozostaje w związku ze słowem *bauen* - budować.

[16] M. HEIDEGGER, *Budować, mieszkać, myśleć,* Warszawa 1977, s.321.

funkcjom mieszkania i w końcu ich przysklepienie dachem czynią dom człowieka rzeczywistością sakralną - umocowaną w kosmosie. Dotykamy tym samym istoty najzwyklejszych zachowań człowieka, które mają mistyczną głębię i symboliczny wymiar.

To, co stanowi dzisiaj o uniwersalności walorów świątyni, wypływa również z jego cech, nawiązujących do wartości domu - siedliska, mieszkania, sanktuarium. Wznoszenie tych nadzwyczajnych budowli, szukanie dla nich wzorca oddaje odwieczną tęsknotę człowieka do stanu przestrzennego ładu, który sprzyjałby idealnym relacjom człowieka z człowiekiem i człowieka z Bogiem - „twarzą w twarz". Świątynia to „Dom Boży" i „Mieszkanie Boga z ludźmi".

1.1.2. ŚWIĄTYNIA JEROZOLIMSKA

URZECZYWISTNIENIE IDEAŁU

W genezie świątyni chrześcijańskiej znajdujemy szereg elementów, uzasadniających analogie do architektury miejsc kultu wielu tradycji religijnych. W łańcuchu związków, spajającym najstarsze tradycje budownictwa sakralnego, ogniwem wyjątkowym - najbliższym chrześcijaństwu i genetycznie go wyprzedzającym - był Judaizm. W nim tkwiły formułowane przez pokolenia ideały, których urzeczywistnienie podjął nurt judeo-chrześcijaństwa. Ich syntezą stała się Świątynia Salomona wzniesiona w Jerozolimie około roku 950 p.Ch. Ona też skupia głębie symbolicznych odniesień, stanowiących również o warstwie ideowej świątyni chrześcijańskiej.

Uznanie Świątyni Jerozolimskiej za ideowy archetyp świątyni chrześcijańskiej znajduje uzasadnienie z wielu powodów. Wynikają one z bezpośredniego kontekstu kulturowego, w którym tkwią korzenie chrześcijaństwa. Przy całej dramaturgii dziejów Jezusa Nazarejczyka Mesjasza chrześcijaństwo wyrosło z monoteizmu religii Izraela, nie znajdującego właściwie innego odpowiednika w ówczesnym świecie wierzeń religijnych, zdominowanym przez politeizm. Okoliczność ta stwarza relacje ścisłego pokrewieństwa obu religii, przypieczętowanego jednoznacznie ziemskim rodowodem Jezusa. Podobnie kształt obrzędowości formowanej przez chrześcijan czerpie ze starotestamentalnej tradycji, utrwalonej przez Naród Wybrany, dla której Świątynia Jerozolimska była miejscem centralnym. W jej świetle zbawcza ofiara Jezusa Mesjasza, wypełniająca treścią rytuał liturgii chrześcijan, staje

się zrozumiała i nabiera pełnego sensu. Przebieg szczytowych wydarzeń, stanowiących o istocie chrześcijaństwa, został niejako wpisany w kalendarz żydowskich świąt i obrzędów, sprawowanych w obrębie Świątyni Jerozolimskiej przez społeczność Izraela [17].

Skarbiec idei, przejętych przez chrześcijaństwo z tradycji religii żydowskiej, wypełniają również pierwiastki oddające stosunek społeczności wiernych do istoty świątyni - „Domu Bożego". Mówią o tym okoliczności, wyprzedzające i towarzyszące powstaniu Świątyni Jerozolimskiej. Idea budowy świątyni dla Jedynego Boga Izraela dojrzewała w narodzie wybranym, prowadzonym przez wieki zawiłymi drogami do Ziemi Obiecanej. W przedłużającej się tułaczce uczestniczył najświętszy znak obecności Boga wśród swoich wiernych - Arka Przymierza. Można powiedzieć, iż dzieliła ona dramatyczny los Izraela. Jej miejsce w wędrówce po pustyni znajdowało się w namiocie. W biblijnej Księdze Wyjścia znajdujemy dokładną ilustrację Przybytku z Arką Przymierza, ukazującą w szczegółach dzieło jego wznoszenia zgodnie z wolą Boga i dosłownie pod Jego dyktando [18]. Wolę Boga, odnoszącą się do miejsca kultu, podjął Mojżesz, a realizowała ją cała wspólnota Narodu Wybranego.

---

[17] B. MOKRZYCKI SJ, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia,* Warszawa 1983, s.376-392; W obszernym studium, ilustrującym genezę i teologiczną wymowę Świętych Sakramentów Kościoła, autor przywołuje liczne elementy tzw. „Biblijnej Prehistorii", stanowiące korzenie „Życia Kościoła". Z Jerozolimą i jej świątynią ściśle związane były doroczne uroczystości paschalne w Izraelu, które stanowią genezę Liturgii Eucharystycznej Kościoła. Uroczystości paschalne Starego Przymierza okazały się spójną kanwą dla wydarzeń paschalnych Nowego Przymierza - misterium ofiary, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Dla chrześcijan stały się one ostatecznym spełnieniem mesjańskiej wizji proroctw. Pierwszy akt świątecznych obrzędów paschy dokonywał się w Świątyni Jerozolimskiej.

„Niezliczony tłum mężczyzn (ojcowie rodzin, nauczyciele) z barankami na ramionach przewijał się przez dziedzińce świątynne.[...] Na dziedzińcu świątynnym zabijano baranki paschalne w godzinach od 15-18 (a więc po złożeniu codziennej ofiary całopalnej z baranka). Kapłani zbierali krew baranków do czasz i wylewali ją na podstawę ołtarza całopalenia. [...] Wnętrzności i tłuszcz z baranków spalano na ołtarzu. Skórę zdejmowano. Mięso zaś - po tych ofiarniczych czynnościach - zabierano do domu, by spożyć je w rytualnym posiłku podczas wieczerzy, zespalającej całą rodzinę przy świątecznym stole.[...] Wieczerzę paschalną z barankiem oraz z całym rytuałem religijnym wolno było sprawować tylko w Jerozolimie. Dlatego tak liczne tłumy ciągnęły do świętego miasta na Paschę nie tylko z całej Palestyny, ale także z innych krajów. Dobrowolne zaniechanie tej uroczystości pociągało za sobą wykluczenie ze świętej społeczności Izraela (por. Lb 9,13).

[18] Kształt Przybytku - miejsca przechowywania Arki z kamiennymi tablicami Dekalogu - przyjmuje swoją postać zgodnie z myślą Boga i znajduje swoje miejsce w rozległym opisie prawa, jakie obowiązywało Naród Wybrany. W przepisach o zorganizowaniu kultu znajduje się warunek materialnego udziału indywidualnego członka wspólnoty w dziele wznoszenia Przybytku:

„Jahwe tak przemówił do Mojżesza „Powiedz synom Izraela, aby zebrali dla mnie daninę. Od każdego człowieka, którego skłoni do tego serce, przyjmijcie dla mnie daninę. Macie zaś przygotować dla mnie jako daninę: złoto, srebro, i brąz, purpurę fioletową i czerwoną,

Myśl zbudowania „Domu Bożego" zrodziła się w okolicznościach sprzyjających Narodowi Wybranemu. Izraelici pod wodzą króla Dawida zdobyli Jerozolimę, zadając dotkliwą klęskę Filistynom - swoim odwiecznym wrogom. Spełniły się tym samym prorockie zapowiedzi potęgi Królestwa Dawidowego. Aktem wielkiego tryumfu okazało się sprowadzenie Arki Przymierza do Jerozolimy. Odtąd Jerozolima stała się „miastem świętym" - symbolem doskonalej wspólnoty Boga ze swoim Narodem Wybranym. Jednak Arka zajmowała w nim nadal miejsce tułacza - w namiocie - gdy tym czasem król Dawid osiadł w wytwornym pałacu. Ten stan budził w królu pragnienie wzniesienia świątyni, godnej miejsca obecności Boga wśród swojego ludu. Spełnienie tego zamiaru dokonało się już z udziałem samego Boga. To On przyjmując zamiar Króla Dawida, nadał mu kształt spełnionej obietnicy. Paradoksalnie - jej wypełnienie nie stało się jednak bezpośrednim udziałem Dawida, ale dokonało się dopiero za sprawą jego syna Salomona.

SACRUM I PROFANUM - WIEŻA BABEL

Archetyp Świątyni Jerozolimskiej ilustruje znamienny rys, podkreślający uniwersalną naturę miejsca świętego. To miejsce - przy swym jednoznacznie kultowym charakterze - stało się centrotwórczym ośrodkiem wielofunkcyjnego układu urbanistycznego. Wokół niego skupiały się różnorodne formy życia codziennego społeczności Izraela [19]. Świątynia Jerozolimska była przede wszystkim jedynym „Domem Boga Izraela", gdzie oddawano mu cześć w modlitwie i nieustających ofiarach. Do tego miejsca zmierzały rzesze pielgrzymujących Żydów. Stawała

---

karmazyn, bisior i sierść kozią; baranie skóry barwione na czerwono i skóry delfinów oraz drzewo akacjowe; oliwę do świecznika, wonności do wyrobu oleju namaszczenia i pachnących kadzideł; kamienie onyksowe i inne drogie kamienie dla ozdobienia efodu i pektorału." [Wj 25, 1-7.]

Również precyzyjnie brzmi wola Boga, odnosząca się do materialnego kształtu Przybytku i trybu jego wznoszenia:

„*Budowę zaś przybytku i robotę wszelkich jego sprzętów wykonacie dokładnie według tego, co ci ukażę."* [Wj 25, 9.]

[19] W świecie antycznym świątynie wchodziły w rozległe założenia miejskich rynków (greckie agory i rzymskie fora) skupiające poza nimi obiekty służące sprawowaniu władzy i funkcjom o charakterze kulturalnym, sportowym, handlowym. Centrum starożytnego Rzymu było rozległym założeniem forów, służących Rzymianom jako miejsca różnorodnych zgromadzeń religijnych i świeckich. Obok - co najmniej kilkunastu świątyń - znajdowały się bazyliki, w których odbywały się między innymi debaty sądowe. Przykładowo w najbliższym sąsiedztwie gmachu posiedzeń senatu (Curia Hostilia) wznosiła się Świątynia Wenus i Bazylika Emilii. Zaś budynek tabularium, czyli archiwum, gdzie przechowywano dokumenty wagi państwowej, stał w towarzystwie Świątyni Wespazjana i Świątyni Zgody.

się ona miejscem tłumnych zgromadzeń - nie tylko w dni świąteczne. Towarzyszyły im różnorodne formy wymiany myśli i dóbr materialnych. W obrębie świątyni rozwijały się również główne ośrodki teologii i filozofii judaistycznej. Jednocześnie święte mury przybytku otulały kramy kupców i kuglarzy. Można rzec, iż najgłębsze akty wiary człowieka dokonywały się przy akompaniamencie tłumnego zgiełku dysput i handlowych targów. W takiej atmosferze dochodziło do zacierania granic między obszarami *sacrum i profanum* [20].

Świątynia Jerozolimska nie stała się dziełem wiecznym. Jej tradycję wypełnia dramaturgia wzlotów i upadków - budowania, niszczenia, odbudowywania. W roku 587 p.Ch. zburzyli Świątynię w Jerozolimie Babilończycy. Po tej profanacji wysiłek odbudowy „Przybytku Jahwe" podjęli Żydzi w latach 520-515 p.Ch. pod kierunkiem Zorobabela i kapłana Jozuego. Jednak odbudowane sanktuarium, w którym po zaginięciu zabrakło Arki Przymierza, nie powróciło już do legendarnej świetności z czasów Salomona. Kolejny raz zbeszcześcił je syryjski król Antioch IV Epifanes. Po tej klęsce ponowne oczyszczenie świątyni nastąpiło w roku 165 p.Ch. Następnie gruntowną jej odnowę podjął około roku 20 p.Ch. Król Herod I. W rzeczywistości dzieło to polegało na odbudowie w stylu architektury greckiej. Prace te trwały aż do roku 66 po Ch. W tym stanie ponownej świetności Świątynia Jerozolimska dotrwała do roku 70 po Ch., kiedy to uległa ona za sprawą Rzymian bezpowrotnemu - jak dotąd - upadkowi.

Z pierwotnych kształtów architektury Jerozolimskiej Świątyni Salomona do naszych czasów przetrwała jedynie Ściana Płaczu, którą wieńczy dzisiaj złota kopuła Meczetu Omara. Obraz - znak - symbol pełen tajemniczej dramaturgii i milczącego napięcia. Wzgórze Świątynne w Jerozolimie jest dzisiaj miejscem przecinania się trzech nurtów tradycji monoteistycznych religii. W warstwie architektonicznej obrazują je szczątki starożytnej świątyni Salomona, wątki pochodzące z antycznej jej odbudowy i meczet Kopuły Skały, wzorowany w swej

[20] Świątynia Jerozolimska, w której dokonywało się uświęcenie wielu pokoleń Izraela, nie była wolna od związanych z nią przejawów zgorszenia, a nawet zepsucia. Nie zawsze pochodziły one z zewnętrza świątyni. Nierzadko wynikały z nadużyć, rodzących się w jej wnętrzu. Źródłem swoistej profanacji miejsca najświętszego dla Narodu Wybranego byli sami kapłani, stając się niepohamowanymi beneficjantami dóbr składanych w ofiarach Bogu. Wiadomo również, że wokół świątyni pełniącej w społeczeństwie role instytucji narastały zjawiska przyjmujące społecznie gorszący wydźwięk. Takim właśnie stały się podatki na rzecz świątyni. Dość powiedzieć, że świątynni poborcy podatkowi nie cieszyli się dobrą sławą już z powodu samej ich roli. W społeczeństwie traktowano ich z niechęcią tym większą, im bardziej widoczne stawały się fakty ujawnianych sprzeniewierzeń.

IL. 13. Panorama Jerozolimy - święte miasto trzech religii monoteistycznych: Judaizmu, Chrześcijaństwa i Islamu

IL. 13. Jerusalem - the Holy City of the three monotheistic religions: Judaizm, Cristianity, Islam

IL. 14. Ruiny Świątyni Jerozolimskiej - stan po zburzeniu przez Rzymian w roku 70 po Ch.

IL. 14. Ruins of the Jerusalem Tempie - state as of 70 A.D. after the Roman demolition

formie na chrześcijańskich bazylikach bizantyjskich [21]. Paradoksalnie ubogacana przez wieki tradycja tego miejsca wciąż przerasta świadomość religijną Żydów, Chrześcijan i Muzułmanów. Wymową kamiennej sylwety tego wzgórza stało się oczekiwanie czasów, kiedy znaki dzisiejszych podziałów przeistoczą się w architektoniczną polifonię jedności - integrującą bogatą złożoność różnorodnych tradycji.

W dziejach Świątyni Jerozolimskiej - w jej wzlotach i klęskach - dostrzegamy dzisiaj wiele symbolicznych analogii do losów Wieży Babel. Jej powstanie również było próbą spełnienia zamierzeń społeczności, dążącej do stanu bezpieczeństwa i umocowania wzajemnych więzi w oparciu o moc Nieba. Trwałym znakiem spełnienia tych tęsknot miała stać się niezwykła budowla, której sens wykraczałby ponad wymiar doczesności. W biblijnej Księdze Rodzaju czytamy:

> *„Chodźcie, zbudujemy sobie miasto i wieżę, w której wierzchołek będzie sięgał nieba i w ten sposób uczynimy sobie znak, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi."*
>
> [Rdz. 11, 4]

Nie zbudowana Wieża Babel pozostaje symbolicznym *memento* - znakiem tajemniczej i po ludzku niezrozumiałej ingerencji Boga w realizację zamierzeń człowieka, motywowanych dobrem wspólnym i religijnymi impulsami.

W okolicznościach towarzyszących wznoszeniu i trwaniu wielu świątyń - w tym również chrześcijańskich - istnieje wiele analogii do wzlotów i upadków, metaforycznie zamkniętych w dziejach Świątyni Jerozolimskiej. Sensem Świątyni Jerozolimskiej, którego nie da się zamknąć jedynie w wymiarze religijnym, stało się szerokie oddziaływanie na tożsamość kulturową Izraelitów. Wokół tego miejsca toczyło się życie społeczności zgodnie z powtarzającym się cyklicznie ruchem świąt. W tym znaczeniu Świątynia Salomona jest ideałem dla świątyń Chrześcijan, których wymiar religijny ściśle łączy się z wymiarem kulturowym - tradycja przenika we współczesność.

---

[21] Zanim w miejscu tym powstała Świątynia Salomona Bóg wskazał je Abrahamowi, aby tam złożył w ofierze swego syna Izaaka. Wydarzenie to jednoczy wspólną tradycję Judaizmu, Chrześcijaństwa i Islamu. Dla muzułmanów Wzgórze Jerozolimskie jest jednocześnie miejscem, z którego Mahomet został uniesiony do niebios.

1.2. EWOLUCJA ARCHITEKTURY SAKRALNEJ CHRZEŚCIJAŃSTWA

1.2.1. KOŚCIOŁY DOMOWE

Dzieje formowania architektury sakralnej chrześcijaństwa obrazuje złożony proces transformacji miejsca kultu w formę świątyni kolejno poprzez sakralizację domu mieszkalnego, wyłączenie z jego przestrzeni części świętej - sanktuarium, aż po wznoszenie autonomicznych budowli sakralnych - Domów Bożych [22].

Pierwsze wspólnoty chrześcijan tworzyły tzw. Kościół Jerozolimski, wyznający naukę Jezusa z Nazaretu, ale jednocześnie pozostający w ścisłej łączności z tradycją Narodu Wybranego, skupioną wokół Świątyni Jerozolimskiej. W niej chrześcijanie gromadzili się codziennie zgodnie z prawem żydowskim, aby później spotykać się już w swoich domach „na łamaniu chleba" [23]. Domy mieszkalne, będące pierwszymi miejscami zgromadzeń chrześcijan na Eucharystii, nie stawały się tym samym sanktuariami, na wzór świątyń świata antycznego. Zachowywały one najczęściej swój pierwotny charakter, zaś funkcje liturgiczne przyjmowały wydzielone ich części.

Domy mieszkalne pierwszych chrześcijan - zachowujące swoją pierwotną architektoniczną postać, ale przyjmujące nową religijną funkcję - nazywano *domus ecclesiae* (dom kościoła) lub *ecclesia domestica* (kościół domowy). Tym samym dom Kościoła (*Domus Ecclesia*) stawał się domem Boga (*Domus Dei*). Z tych związków znaczeniowych czerpało pochodzące z początku IV wieku określenie kościoła słowem: *Dominicum*. Współczesne włoskie *duomo* współbrzmi ze starowłoskim *domo*. Do dziś w wielu językach europejskich rdzeń tego brzmienia znajdujemy w nazwach kościołów, bazylik czy katedr.

Przyjęte dla domów-kościołów określenie *Domus Dei* oddaje przypisywany im sakralny charakter. Nasuwające się w tym względzie analogie do form domu-świątyni wymagają komentarza o istotnym znaczeniu. Otóż, domy pierwszych chrześcijan stawały się miejscami o charakterze sakralnym nade wszystko w postaci wspólnoty wiernych, gromadzących się w imię Jezusa Chrystusa. Określenie *ecclesia* odnosiło się najpierw do Kościoła - wierzących,

---

[22] M. TOBOLCZYK, *Narodziny architektury*, Warszawa 2000, s. 168-179.

[23] Religijność gminy jerozolimskiej ilustruje nowotestamentalna księga Dziejów Apostolskich. Gorliwość pierwszych wyznawców Chrystusa pozwalała zachować ich religijne przywiązanie do świątyni w Jerozolimie. Szczegóły opisów apostolskich świadczą, iż stanowili oni charakterystyczną

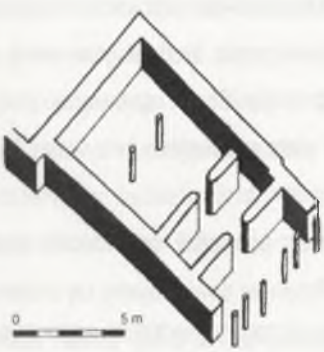
a w konsekwencji również do kościoła - domu [24]. W tym sensie archetyp domu - świątyni w chrześcijaństwie wypełnił się nowymi pierwiastkami. Wypływały one z istoty nauczania Jezusa z Nazaretu. Było ono głęboko zakorzenione w starożytnej tradycji judaistycznej, ściśle związanej ze Świątynią Jerozolimską. Jednocześnie o oryginalności tej nauki zadecydowały rewolucyjne elementy, odnoszące się również do świątyni - rozumianej w kategoriach budowli i symbolu. Nową świątynią, której powstanie głosił Chrystus, była jego wspólnota z wiernymi. Jej fundament, którego kamieniem węgielnym stał się sam Jezus, tworzyli prorocy i apostołowie. W mistycznym kształcie świątyni zyskał swój wyraz uniwersalizm chrześcijaństwa. W jego perspektywie każda budowla, w której spotykają się chrześcijanie na celebracji liturgii, zachowuje tę samą istotową pełnię. Stanowi to o znaczeniowej równowadze, jaka zachodzi między *domami kościoła* a wzniosłymi świątyniami Rzymu, Konstantynopola czy Jerozolimy.

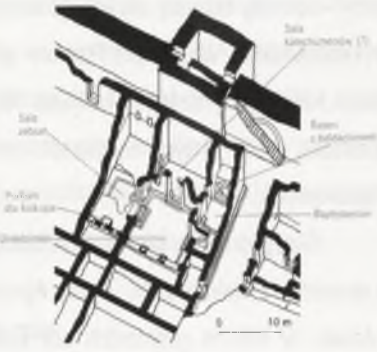
Pierwotna postać Domu Bożego chrześcijan mieściła w sobie wielorakie funkcje. Zachowując główną swą rolę - jako miejsce modlitwy i nauczania prawd wiary - ogarniała również inne formy apostolskiej działalności wspólnoty wiernych, których zasięg wykraczał poza grono wspólnoty wiernych. Nierzadko chrześcijanie dysponowali całymi, obszernymi rezydencjami, gdzie mogło gromadzić się ponad pięćset osób. Wille hellenistyczne zamożnych obywateli - piętrowe, z kilkoma sypialniami, termami (łazienkami), z przylegającymi do nich ogrodami - odpowiadały potrzebom i charakterowi małych i większych zgromadzeń chrześcijan. W kościołach domowych świadczono pomoc głodnym, ubogim, bezdomnym i chorym. Nierzadko znajdowały się w nich biblioteki, a w wyznaczonych biura prezbiterów i biskupów. Z racji przypisywanego im przywileju nietykalności domostwa (*ius domiciliare*) były nieraz jedynymi azylami bezpieczeństwa i wolności. W warunkach potęgujących się prześladowań

---

wspólnotę, która gromadziła się w stałym miejscu świątyni - w tzw. krużganku Salomona. [Dz 2, 46; 3, 10-11; 5, 12-13]

[24] Słowo „kościół'' (*ecclesia*) w pierwotnym brzmieniu odnosiło się do „zgromadzenia wiernych''. W tekście z początku III wieku, przypisywanym Klemensowi Aleksandryjskiemu czytamy: „*nie miejsce ale zgromadzenie wybranych nazywam tu kościołem*''. Dopiero w III wieku znaczenie „kościoła'' zaczęło obejmować również samo „miejsce'', w którym chrześcijanie gromadzili się w celach liturgicznych. Stąd w tekstach pochodzących z pierwszej połowy III wieku niejednokrotnie trudno jednoznacznie stwierdzić, czy użyte w nich pojęcie „kościół'' odnosi się do budowli, czy ma sens metaforyczny.





IL. 15. Rekonstrukcja świątyni w Jerychu - ok. 6800 p. Ch.; schemat megaronu, świadczący o istnieniu analogii między archetypami starożytnych budowli mieszkalnych i sakralnych

IL. 15. Reconstruction of the Temple of Jericho - about 6800 B.C. ; outlay of the megaron, giving evidence to the existence of an analogy between the archetypes of ancient housing structures and sacral structures

IL. 16. Rekonstrukcja kościoła domowego w Dura Europos - III w.; plan charakterystyczny dla domów hellenistycznych tego regionu; o jego przystosowaniu do celów liturgicznych świadczy między innymi duża sala z południowej strony dziedzińca

IL. 16. Reconstruction of a house church in Dura Europos - the 3rd century; outlay typical to Hellenic houses in this region; its adjustment to serve the purposes of lithurgy manifested, among othetr elements, by the presence of a big room in the southern wing of the courtyard

IL. 17. Kafarnaum - miejsce kultu religijnego chrześcijan związane z domem rodzinnym apostoła Piotra; współczesna budowla sakralna na planie ośmioboku, wzniesiona na fundamentach świątyni z V w. obok ruin starożytnej synagogi

IL. 17. Kefar Nahum - Christian cult site associated with St. Paul the Apostle's home, modern sacral structure developed on the plan of an octagon, erected on the foundations of a 5th century temple, next to the ruins of an ancient synagogue

domy - kościoły stawały się konspiracyjną szansą przetrwania i - jak się okazało - rozwoju religii chrześcijańskiej. W samym Rzymie istnieją potwierdzone przez archeologów relikty jednego domu kościoła z czasów biskupa Kaliksta (217-222 r. po Ch.) i dziewięciu tzw. *domus ecclesiae, tituli.* W tych miejscach powstały później wielkie świątynie nazywane bazylikami tytularnymi [25].

Ślady domów pierwszych chrześcijan, w których gromadził się Kościół, znajdujemy w opisach z I wieku po Ch. Z listu Apostoła Pawła do Rzymian dowiadujemy się o domu Pryski i Akwili, w którym gromadzili się wyznawcy Chrystusa [Rz 16, 3-5.]. Dzieła apokryficzne zachowane do dzisiaj podają szereg przykładów domów mieszkalnych, powierzonych do dyspozycji Kościoła. Ze świadectw zawartych w tekstach *Recognitiones Clementinae*, pochodzących z IV wieku dowiadujemy się o obywatelu Antiochii Teofilusie, który swój dom ofiarował miejscowej wspólnocie. Z tych samych źródeł, dotyczących lat 200-230 po Ch., znamy okoliczności przekazania Kościołowi domu z wielkim ogrodem przez Marona - obywatela syryjskiej Trypolis. Przykład kościoła domowego z Dura Europos - naukowo potwierdzony w oparciu o wyniki badań archeologicznych - stanowi dzisiaj najlepiej zachowany relikt pierwotnych założeń budowli, służących zgromadzeniom chrześcijan. Ruiny domu odkryto w obrębie murów miasta - ówczesnej nadgranicznej twierdzy rzymskiej nad środkowym biegiem Eufratu [26]. Jego plan odpowiada charakterystycznym w tym regionie cechom hellenistycznych domów. Centralny dziedziniec o boku długości 8 m - dostępny od wschodu poprzez portyk - otaczają z trzech stron mniejsze pomieszczenia, ułożone na dwóch poziomach.

Bogatą ilustrację przykładów pierwszych domów - kościołów wypełniają również dzieje budowli wyjątkowych, upamiętniających wydarzenia związane z życiem Jezusa i jego pierwszych wyznawców. Do takich należy odsłonięty w 1968 roku przez misję archeologiczną

---

[25] B. FABIANI, *...Muszę i Rzym zobaczyć,* Warszawa 1998, s.106 - 118.

Domy Kościoła, z racji przypisanych im tytułów prawnych własności, obejmowała klauzula *ius domiciliare.* Stosowany również dla określania pierwszych kościołów przywilej *titulus* nawiązywał do znanych w starożytności znaczeń, m.in. *erigere in titulu* - „wznieść coś na pamiątkę''. *„To samo słowo w przenośni oznaczało powód (tytuł) do dumy. Nie jest zupełnie jasne, które z tych znaczeń wpłynęło na określenie pierwotnych kościołów, ale przyjęło się określać terminem tituli historyczne miejsca spotkań pierwszych chrześcijan, a także postawione na nich po roku 313 kościoły.*

[26] B. FILARSKA, *Początki architektury chrześcijańskiej,* Lublin 1983, s.23-25.

Zob. C.H. KRAELING, *The Christian Building,* w: *The Excavations at Dura Europos. Final Report. T.8, 2,* New Haven 1967.

OO. Franciszkanów, dom apostoła Piotra w Kafarnaum. Wnioski archeologów pozwalają przyjąć, iż szczątki budowli mieszkalnej znajdujące się w warstwach pod ruinami tamtejszej synagogi i późniejszego kościoła bizantyjskiego, są reliktami domu - kościoła z I wieku po Ch. Podobnie pod dwunastowiecznym kościołem Zwiastowania w Nazarecie odsłonięto pomieszczenia w kształcie grot. Układ przestrzenny, pozostałości wystroju i wyposażenia pozwalają widzieć w tym założeniu miejsce modlitw chrześcijan z III wieku [27].

1.2.2. PIERWSZE ŚWIĄTYNIE CHRZEŚCIJAN - DOMY MODLITWY

Przekazy pisane pochodzące z lat 260-303 dowodzą, iż jeszcze przed historycznym wyzwoleniem chrześcijaństwa aktem Edyktu Mediolańskiego z 313 roku upowszechniało się wznoszenie w miastach ówczesnego imperium chrześcijańskich kościołów - wolno stojących, autonomicznych budowli. Wznoszenie budowli kościelnych o funkcjach liturgicznych, odpowiadających wzrastającym potrzebom wspólnot chrześcijańskich, potwierdza między innymi tekst Porfiriusza z rozprawy *„Przeciwko chrześcijanom"*, pochodzącej z około 270 roku. Czytamy w niej, że *„chrześcijanie, naśladując budowę świątyń, budują wielkie domy, w których zbierają się na modlitwę"*. Rodzaj „naśladownictwa" we wczesnym budownictwie sakralnym chrześcijan, kojarzonym z formami religijności pogańskiej, wywoływał wewnętrzne opory chrześcijan. Z ówczesnej dyskusji o kształcie świątyni szczególną wymowę zachowuje wypowiedź Minucjusza Feliksa :

> *„Czy sądzicie, że my ukrywamy przedmiot naszej czci, jeśli świątyń i ołtarzy nie mamy... Jaką świątynię dla Niego wystawię, jeśli cały ten świat Jego wszechmocą zbudowany nie może go objąć".*

Wyraźnie akcentowany brak zainteresowania materialną formą kościoła utrzymywał się przez III wiek i trwał również w okresie bezpośrednio poprzedzającym wydanie edyktu tolerancyjnego [28]. Okoliczności prześladowań nie były w stanie skutecznie paraliżować żarliwości religijnej młodych społeczności chrześcijan, wznoszących nowe miejsca kultu [29].

---

[27] B. FILARSKA, *jw.*, Lublin 1983, s.25.
Przekaz tradycji każe widzieć w tym miejscu pozostałości domu rodzinnego Maryi.

[28] B. FILARSKA, *jw.*, s.23-24.

[29] R. SENNETT, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji zachodu,* Gdańsk 1996, s.115-116. Autor podkreśla dynamikę rozwoju chrześcijaństwa w pierwszych jego wiekach na przykładzie Rzymu. Według oceny Richarda Krautheimera w roku 250 (okres intensywnych prześladowań)

Dziełom tym towarzyszyła głęboka świadomość jedności w wierze, wykraczającej ponad materialną wartość kościoła - budowli. Podkreśla ją wspomniany Laktancjusz w relacji odnoszącej się do przebiegu prześladowań kościoła w Galii:

„Konstancjusz (Chlorus) starał się raczej tylko pozornie współdziałać z imperatorami; zezwolił wprawdzie na niszczenie ścian naszych budynków kościelnych, które łatwo można naprawić, ale nie tknął prawdziwej świątyni bożej, tj. samych ludzi" [30].

Wznoszone kościoły chrześcijan - nawet o znaczniejszych rozmiarach - były prostymi budowlami, których konstrukcja z łatwością ulegała niszczycielskim działaniom prześladowców [31]. Z przekazów pisanych tego okresu wiemy o istniejących wówczas kościołach w Galii, Cezarei Palestyńskiej, Neocezarei Pontyjskiej i w innych miejscach rozprzestrzeniania się nowej religii. Przykładowo, o kościele w Kartaginie wiemy z listu biskupa Mansuriusza. Z relacji Laktancjusza, odnoszących się do pierwszego edyktu prześladowczego z 303 roku, dowiadujemy się o istnieniu kościoła w Nikomodei. Z działalnością biskupa Domnio wiąże się wzniesienie kościołów w Salone w Dalmacji. O kościele w Hipponie świadczą znane teksty Św. Augustyna, odnoszące się do działalności biskupa Teogenesa.

O roli, jaką pełniły kościoły w środowisku kulturowym zamieszkiwanym przez chrześcijan, wiele mówi sama ich lokalizacja. Pozostałości ówczesnych domów modlitwy znajdujemy w obszarach intensywnie zabudowanych - nierzadko wyeksponowanych. Przykładowo, kościół w Nikomodei wzniesiony na wzgórzu, widocznym z pałacu cesarskiego, otaczały okazałe budynki miejskie. Wykopaliska odsłaniające ruiny chrześcijańskiego kościoła w Hipponie ujawniają ślady istnienia w tym miejscu wyjątkowego zespołu budowli. Tworzył go kościół z przylegającym do niego baptysterium - urządzonym w obrębie niewielkiego domu z łazienką - oraz znajdujący się w jego sąsiedztwie budynek pięcionawowej bazyliki. Budowla

---

w Rzymie było od trzydziestu do pięćdziesięciu tysięcy chrześcijan. Zaś na początku IV wieku (po nawróceniu cesarza Konstantyna) stanowili oni już jedną trzecią całej ludności.

Por. R. KRAUTHEIMER, *Earli Christian and Byzantine Architecture,* s. 24-25.

[30] B. FILARSKA, *Początki architektury chrześcijańskiej,* Lublin 1983, s.37-40.

Skalę aktywności pierwszych gmin chrześcijańskich, wznoszących swoje kościoły bogato dokumentują materiały źródłowe zaczerpnięte z ówczesnego piśmiennictwa, jak i miarodajne opracowania archeologiczne.

[31] B. FILARSKA, *jw.*, s.38-40.

ta o wymiarach 43x16 m kryła w sobie trzy części: portykowy dziedziniec, salę kolumnową i zamykającą założenie salę liturgiczną [32].

O powstawaniu pierwszych kościołów chrześcijańskich decydował również czynnik sprawnej organizacji, jaką musiały charakteryzować się ówczesne gminy wiernych. Społeczności chrześcijan wykazywały bezinteresowną ofiarność. Ilustrują ją opisy z kart Dziejów Apostolskich :

„Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne.[...] Nikt z nich nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze (uzyskane) ze sprzedaży i składali je u stóp Apostołów". [Dz 4, 32; 34-35]

Budowa kościoła w warunkach dotkliwych prześladowań stawała się aktem odwagi i determinacji nie tylko osoby biskupa gminy, ale całej jej społeczności. Z historią jednego z pierwszych kościołów chrześcijańskich, zbudowanym około 258 roku w Neocezarei Pontyjskiej, związana jest postać Grzegorza Cudotwórcy, o którym Grzegorz z Nyssy pisał:

„tak sobie zjednał lud, że skoro przystąpili do budowy świątyni, pomagali mu tak finansowo, jak i własną pracą [33]".

Na mocy Edyktu Mediolańskiego, wydanego przez cesarza Konstantyna w 313 roku, chrześcijanie uzyskali warunki swobodnego działania. Religia do niedawna prześladowana stała się niemal wyznaniem oficjalnym, za którym stał autorytet i potęga władzy cesarza. Młode gminy chrześcijańskie, wewnętrznie dojrzewające w warunkach konspiracyjnych zyskiwały miano Kościoła Powszechnego. W tych okolicznościach kształtowanie wzorca świątyni, w pełni odpowiadającego potrzebom i charakterowi chrześcijańskich zgromadzeń liturgicznych, zyskało nowy impuls.

1.2.3. BAZYLIKI CHRZEŚCIJAŃSKIE

Jawność religii gwarantowana Edyktem Mediolańskim stwarzała warunki, sprzyjające wznoszeniu przez chrześcijan nowych świątyń. Sam Cesarz Konstantyn naciskał na biskupów, by podejmowali budowy kościołów. Wyrazem tej woli były listy takie jak ten, skierowany do

---

[32] E. MAREC, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint Augustin,* Paris 1958, s.183-212.

[33] B. FILARSKA, *jw.,* s.37.

biskupa Euzebiusza z Cezarei: *„Upomnij tedy wszystkie kościoły, jako też wszystkich biskupów, kapłanów i diakonów, bądź to odnawiając lub rozszerzając już istniejące, bądź też starając się o budowę nowych gdzie trzeba"* [34].

Doświadczenia z czasów prześladowań - a nawet te z okresu tzw. „małego pokoju" - nie przystawały do nowej sytuacji. Nie zmienił się zasadniczo ogólny kanon, kształtujący liturgię chrześcijańskich zgromadzeń. Wymogi płynące ze specyfiki liturgii nie były jednak jedynymi, których uwzględnienie pozwoliłoby trafnie uformować architektoniczny kształt świątyni chrześcijan. Poza problemem wzrastającej liczebności uczestników zgromadzeń religijnych wolnego kościoła, innym - znacznie trudniejszym - stawało się pogodzenie prostoty i ubóstwa wyznawców Chrystusa z rodzącymi się aspiracjami tryumfującego kościoła. Tym bardziej iż rozbudzały je ambicje wzorowane na przepychu i wspaniałościach cesarskiego dworu. Sprzeczności, rodzące się przy krzewieniu chrześcijańskiej religijności na obcym gruncie głęboko utrwalonych wierzeń, potęgowały trudności w dochodzeniu do spójnego wzorca nowej świątyni. W rezultacie miały one jednak również wpływ inspirujący.

W religiach antyku świątynia była mieszkaniem bóstwa, często dostępnym jedynie dla ścisłej elity wybranych. Dla chrześcijan Dom Boży *(Domus Dei)* był miejscem sprawowania liturgii przez społeczność wiernych pod przewodnictwem kapłana. Mimo tak zasadniczych odmienności chrześcijanie znajdywali miejsce dla swoich zgromadzeń w murach ówczesnych bazylik, służących wcześniej celom publicznych zgromadzeń, sądom, nauczaniu, handlowi *(basilica forensis)* czy sprawowaniu kultu [35]. Swoistą wymowę przyjmuje fakt, iż w genezie świątyni chrześcijańskiej „pośrednimi ogniwami" stały się kultowe bazyliki pogańskie i żydowskie synagogi [36]. Tylko pozornie przyjęcie pogańskiej bazyliki jako wzorca dla pierwszych chrześcijańskich świątyń Rzymu nosi znamiona paradoksu. Okazuje się, że wprowadzenie chrześcijańskiej liturgii do przestronnych sal starożytnych bazylik wyraźnie ukierunkowało kształtowanie architektury sakralnej. Trudno dziś zrozumieć do końca aurę

---

[34] B. FABIANI, *jw.*, s. 119.

[35] K. ESTREICHER, *Historia sztuki w zarysie,* Warszawa 1979 Kraków, s.172.

[36] M. SIMON, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa,* Warszawa 1979, s.350-354.
Ilustrując genezę bazyliki chrześcijańskiej autor wskazuje pogańską bazylikę pitagorejską przy Bramie Większej (Porta Maggiore) w Rzymie i żydowską bazylikę synagogi w Kafarnaum, pochodzącą z czasów Sewerów. W porównaniu z bazylikami chrześcijańskimi były to budowle o znacznie skromniejszej skali.

tamtych przełomów, wskutek których miejsca publiczne - skażone funkcjami targowiska, giełdy, a w najlepszym przypadku sądu - stawały się centrami religijnymi.

Wyłanianie się kształtów chrześcijańskich świątyń w skomplikowanych uwarunkowaniach kulturowych pierwszych wieków odzwierciedla charakterystyczny rys religijności ówczesnego Kościoła. Jako religia zyskująca znaczące wpływy w ówczesnym porządku społecznym - a także politycznym - wczesne chrześcijaństwo wolne było od agresywnej ekspansywności, charakterystycznej dla wyznań dominujących. Jego ideowy radykalizm w rzeczywistości nie prowokował przejawów wrogości czy odwetu w stosunku do religii, które stały dotąd po stronie bezpośrednich prześladowców. Ten wyraz chrześcijaństwa ilustrują przykłady tolerancji i szacunku dla form i miejsc innych religii.

Nowa sytuacja chrześcijaństwa po roku 313 zmieniła diametralnie okoliczności, towarzyszące powstawaniu budowli sakralnych. Wymownym przykładem tych przeobrażeń jest historia Bazyliki na Lateranie. Zaczęto budować ją w roku 313 z inicjatywy Konstantyna, pierwszego chrześcijańskiego cesarza. Była własnością władcy i jako taka tworzyła całość z podmiejskimi zabudowaniami cesarskich rezydencji i ogrodów [37]. Istniejący pałac i wzniesioną - na fundamentach koszarów legionu Equitos Singulares - bazylikę cesarz ofiarował papieżowi [38]. Stała się ona pierwszym kościołem katedralnym biskupa Rzymu, przyjmując jednocześnie tytuł „*matki i głowy wszystkich kościołów miasta i świata*" utrwalony tekstem widniejącym w jej fasadzie: *Omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput.* Jej funkcja liturgiczna odzwierciedlała jedność między wiernymi, prezbiterami i biskupem, a jednocześnie wspaniałość i majestat władzy cesarza - namiestnika Boga. Odtąd świątynia chrześcijan mogła skupiać w swoim kształcie jedynie najdoskonalsze dzieła myśli i rąk ludzkich. Działo się tak nie tylko za przyczyną możnego protektoratu władcy. Wzory świątyń cesarskich czy biskupich inspirowały intensywny rozkwit budownictwa sakralnego w pierwszych wiekach wolnego chrześcijaństwa. Przykładami, wyznaczającymi poniekąd kierunki rozwoju architektury

---

[37] R. KRAUTHEIMER, *Rome. Profile of a City, 312-1308,* Princeton 1983, s.24.

[38] Budowę Bazyliki Laterańskiej ukończono za pontyfikatu papieża Sylwestra I (314-324), który uroczyście konsekrował ją 9 listopada 324 roku ku czci Zbawiciela. Lateran ze swoim pałacem i bazyliką był siedzibą papieży przez niemal tysiąc lat. W VII wieku patronami bazyliki ustanowiono również świętych Janów - Chrzciciela i Ewangelistę. W jej głównym ołtarzu złożono relikwie czaszek Apostołów Piotra i Pawła. Tradycyjnie każdy nowo wybrany papież swój pontyfikat rozpoczyna od objęcia katedry na Lateranie. To w niej doszło w roku 1215 do słynnego spotkania Św.Franciszka ze

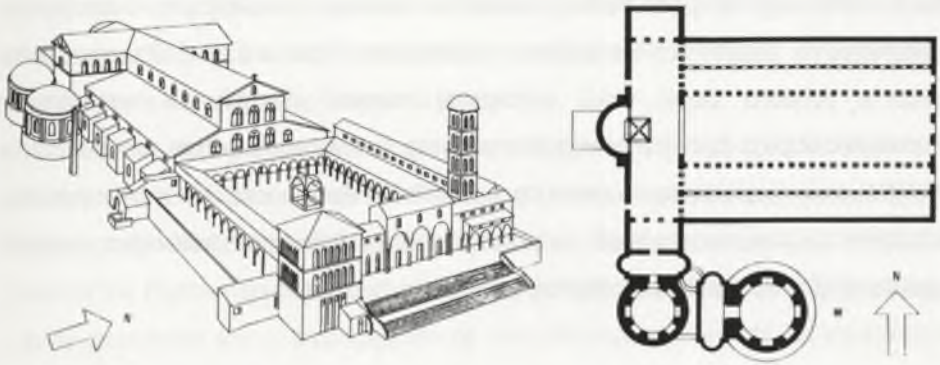
sakralnej chrześcijaństwa stały się bazyliki rzymskie: Św. Jana na Lateranie i Św. Piotra w Watykanie. Wokół nich skupiały się wysiłki najwybitniejszych architektów i artystów. Podobnie w wielu innych miejscach, rozprzestrzeniającego się chrześcijaństwa, budowniczowie dzieł architektury sakralnej przetwarzali zaangażowanie wiernych. Powstające świątynie, wyróżniające się coraz bardziej spośród innych budowli, były wyrazem materialnych i twórczych możliwości, jakie wyzwolić mogły ówczesne społeczności. W ten sposób powstawały „Domy Boże" - dzieła ludzkiej wiary, mądrości i ambicji.

Kulturotwórczy charakter chrześcijańskich świątyń znajdował swoje odzwierciedlenie zarówno w skali urbanistycznej, jak również w układzie ich wnętrz i w kształcie sprawowanej w nich liturgii. Wyróżnikiem bazylik chrześcijańskich - w porównaniu z bazylikami świeckimi - był ich centralny charakter w stosunku do innych budowli założenia. Ogół tych cech miał zasadniczy wpływ na charakter chrześcijańskich zgromadzeń i na formujący się wokół świątyń ład przestrzenny. Jak wielki stawał się udział Kościoła w życiu i wizerunku ówczesnych miast, świadczyć może przykład Saloni z wybrzeża dalmatyńskiego, gdzie zespoły bazylik - otoczone licznymi budowlami o różnych funkcjach - tworzyły swego rodzaju dzielnice kościelne [39].

Doskonałym urzeczywistnieniem porządku urbanistycznego, którego rdzeniem jest „Dom Boży", stała się świątynia Bożej Mądrości, wzniesiona w Konstantynopolu w latach 532-537 na miejscu konstantyńskiej bazyliki. Hagia Sofia to jedna z pierwszych budowli chrześcijaństwa, której twórców znamy z imienia. Jej architektami byli matematyk Antemios z Tralles i Izydor z Miletu. Im przypisuje się również autorstwo innych znaczących budowli, wzniesionych w Konstantynopolu pod protektoratem cesarza Justyniana. Architektoniczny kształt kościołów Św. Sergiuszai Bachusa oraz Świętych Apostołów pozwala widzieć w nich ilustrację logicznej drogi twórczych poszukiwań, ostatecznie spełnionych w niepowtarzalnym kształcie Świątyni Bożej Mądrości. O nadzwyczajności tej budowli świadczy czas, w jakim ją wzniesiono. Świadectwo jej wielkości tkwi jednak nie tyle w skali odmierzanej miarą długości, wysokości i rozpiętości, a raczej wypływa z urzekającej harmonii architektonicznych form.

Św.Dominikiem, w niej również w roku 1300 papież Bonifacy VIII ogłosił pierwszy w historii chrześcijaństwa Rok Święty.

[39] M. SIMON, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa,* Warszawa 1979, s.354.



IL. 18. Rekonstrukcja sylwety i planu pierwszej bazyliki watykańskiej - IV w.
IL. 18. Recinstruction of the outline and plan of the first Vatican Basilica - 4th century

IL. 19. Kościół Hagia Sofia w Konstantynopolu - 532-562 po Ch., kopułową bazylikę chrześcijańską otaczają cztery islamskie minarety, obecnie kościół pełni rolę muzeum
IL. 19. Hagia Sofia Church in Istambul - 532-562 A.D., four Islamic minarets surround the cupola-shaped Christian basilica, nowadays housing a museum

Znane z historycznych przekazów okoliczności towarzyszące jej budowie świadczą o niezwykłym rozmachu tego przedsięwzięcia - możliwym dzięki osobistemu zaangażowaniu Cesarza. Dla niego na placu budowy wzniesiono siedzibę, pozwalającą na bezpośrednie uczestnictwo w codziennych naradach z projektantami i budowniczymi. Zaangażowanie monarchy pozwoliło skupić wokół wznoszonej świątyni najbieglejszych konstruktorów i rzemieślników. Jego dekrety zobowiązywały prowincje ówczesnego imperium do dostarczania na plac budowy najcenniejszych kamieni i kruszców [40]. Dla wielkich kościołów chrześcijańskich, powstałych na przestrzeni wieków późniejszych, Hagia Sofia była doskonałym punktem odniesienia zarówno w warstwie formalnej, jak i ideowej.

1.2.4. MEMORIA, MARTYRIA, KATAKUMBY

Religijność młodego Kościoła wyróżniało specyficzne podejście do problemu śmierci człowieka. W akcie tym chrześcijanie uznawali - w przeciwieństwie do wierzeń pogańskich - pełne nadziei „narodziny dla Boga". Co więcej - grób człowieka stawał się miejscem oczekiwania na zmartwychwstanie ciała na wzór zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Zatem, ciało człowieka złożone do grobu jest niejako „oddane Bogu w depozyt" - na jakiś czas. Mogiła chrześcijanina opatrzona częstokroć skrótem łacińskiego słowa *depositus* (D lub DP, albo DEPO czy DEP) może być miejscem skromnym, nie wyzywającym swoją formą pamięci jeszcze żywych śmiertelników. Tak uformowana teologia śmierci czyni cmentarz miejscem snu. Pierwsi chrześcijanie - podobnie jak Żydzi - nie poddawali kremacji zwłok zmarłych, a swoje cmentarze określali mianem *coemeterium* (od greckiego słowa *koimeterium* - sypialnia) [41]. Zastępowało ono utrwalone w kulturze antycznej pojęcie *nekropolis* (miasto zmarłych).

Mimo charakterystycznych odmienności, wynikających ze stosunku do życia pozagrobowego chrześcijan, ich miejsca pochówku znajdowały się najczęściej wśród pogańskich grobowców. Na nich wznoszono również obiekty w skali architektonicznej, przyjmujące czasem postać memorium czy martyrium. Wśród najbardziej znanych pozostaje rzymskie Memorium Apostołów, upamiętniające męczeńską śmierć apostołów Piotra i Pawła. Wzniesiono je nie w miejscu grobów męczenników, lecz na terenach pogańskiej nekropolii przy

---

[40] J. PIJOAN, *Sztuka świata,* tom 3, Warszawa 1993, s. 75-81.
[41] B. FABIANI, *jw.*, s.147-149.

via Appia, dokąd przeniesiono relikwie czczonych świętych w czasie prześladowań po edykcie Waleriana (258 r. po Ch.). Była to budowla naziemna, składająca się z odsłoniętego dziedzińca i krytej sali zwanej *triclia*. W miejscu tym zbierano się na obrzędy nagrobne, przejęte z kultu rodzinnego zmarłych tzw. regriferia (bankiety nagrobne). Dla chrześcijan były one formą uczestnictwa w kanonicznym „ obcowaniu świętych".

Innym - analogicznym w idei - przejawem religijności młodego kościoła były budowle wznoszone bezpośrednio w miejscu śmierci lub pochówku męczenników, zwane *martyrium*. Znane szczątki Martyrium Kasjana w Bonna, Martyrium Asteriusza w Salone czy Martyrium Walentyna w Rzymie dają pogląd o ich pierwotnym architektonicznym kształcie. Były to z reguły zwykłe prostokątne sale z przylegającymi do nich półkolistymi eksedrami lub prostokątnymi występami [42]. Założenia te rzutowały bezpośrednio na kształt innych ówczesnych i przyszłych budowli kościelnych.

Katakumby to budowle cmentarne powstałe w związku ze zmieniającymi się obyczajami grzebalnymi w II wieku po Ch., kiedy zaczęto odchodzić od palenia zwłok, a upowszechniało się grzebanie całych ciał. Rzymskie prawo wymuszało tworzenie cmentarzy poza murami miast i jednocześnie gwarantowało ich nietykalność. Ówczesne nekropolie tworzyły rozległe założenia wzdłuż głównych arterii komunikacyjnych prowadzących do miasta. Taka była np. słynna nekropolia przy via Appia. Nietykalność miejsc pochówku prowadziła do stale rozszerzających się obszarów podmiejskich cmentarzy. Stanowiły one poważny problem, jeśli zważyć, że Rzym od czasów cesarza Augusta był miastem milionowym. W tych warunkach pewnym rozwiązaniem stała się możliwość zakładania cmentarzy podziemnych, drążonych w podłożu z tufu - miękkiej i porowatej skały pochodzenia wulkanicznego [43]. Kształt katakumb wyznaczały podziemne korytarze, których ściany wypełniały ciągi komór grobowych, sytuowanych na kilku poziomach. W ich obrębie drążono również wydzielone krypty o znacznych rozmiarach. Były to najczęściej grobowce rodzinne zamożnych obywateli. Początkowo podziemne cmentarze tworzyły rozproszone skupiska, ale ich kilkuwiekowy rozrost doprowadził do utworzenia rozległej sieci korytarzy, która pokrywa dzisiaj znaczne połacie intensywnie zurbanizowanego Rzymu.

---

[42] B. FILARSKA, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1983, s.40-42.

[43] Wykorzystanie właściwości tufu znali już starożytni, którzy w wielu miastach Azji Mniejszej i Afryki wykuwali podziemne piwnice czy magazyny żywności.

Zjawisko katakumb ściśle przylgnęło do dziejów pierwszych wieków chrześcijaństwa. Jak się okazuje nie zawsze w postaci wiarygodnych przekonań. Katakumby były miejscami, w których chrześcijanie odprawiali liturgię pogrzebową swoim zmarłym. Przekonanie o ich roli, jako głównych miejsc zgromadzeń i schronienia dla prześladowanych uczniów Jezusa, jawi się w świetle dzisiejszego stanu wiedzy jako mało prawdopodobna legenda. Okazuje się, że restrykcje z okresu prześladowań obejmowały również zakaz wstępu wiernym w obręb cmentarzy. Ponadto rejony te były powszechnie znane - nie mogły zatem być miejscami tajemnego azylu. Przekazy historyczne potwierdzają dwukrotną konfiskatę katakumb rzymskich za cesarzy Waleriana i Dioklecjana (w latach 303-310 po Ch.). Nie ulega wątpliwości, że życie religijne ówczesnych gmin chrześcijańskich koncentrowało się w domach prywatnych. Martyrologię chrześcijan, utożsamianą z rzymskimi katakumbami, potwierdzają nieliczne przykłady poniesionego w nich męczeństwa. Ich świadectwem są wydarzenia z sierpnia 258 roku, kiedy to ujęto w katakumbach papieża Sykstusa, odprawiającego zakazane nabożeństwo. Tam też ścięto go wraz z towarzyszącymi mu kapłanami i diakonami [44].

Budowle sakralne wznoszone przez pierwszych chrześcijan w miejscach pochówku zmarłych znalazły w kolejnych wiekach szereg nowych uformowań w postaci cmentarnych kaplic. Zachowywały one charakter budowli - pomników poświęconych pamięci zmarłych, a jednocześnie stawały się odzwierciedleniem różnorodnych wzorów świątyń - miejsc modlitwy- „Domów Bożych".

1.2.5. KOŚCIOŁY PIELGRZYMKOWE - SANKTUARIA

Chrześcijański kult zmarłych - określony w *credo* dogmatyczną formułą „ obcowania świętych" - przyjmował swój wyraz w wielu nowych formach. Sanktuariami chrześcijan stały się miejsca naznaczone obecnością Jezusa Chrystusa, jego zbawczą męką i śmiercią oraz te, związane z męczeńską śmiercią apostołów. Sławę tych miejsc potęgowały rzesze pielgrzymów, przemierzających szlaki pełne śladów ewangelicznych wydarzeń. Wyprawy pokutne, skierowane w stronę Jerozolimy i Rzymu, stały się pierwowzorem ruchu pielgrzymkowego chrześcijan, którego szczególny rozkwit zaznaczył się w średniowieczu. Jego sakralizujące znaczenie - choć pełne analogii do starożytnych tradycji pielgrzymowania - wykraczało poza

[44] B. FABIANI, *jw.*, s.156.

ramy chrześcijańskiej religijności i okazało się wyjątkowo twórcze dla europejskiej kultury [45]. W tym kontekście wypada również widzieć ruch pielgrzymkowy związany z Wyprawami Krzyżowymi. Ich wielorakie skutki ukształtowały pamięć historyczną, określającą do dzisiaj wzajemne stosunki między trzema wielkimi religiami monoteistycznymi.

Dzieje ruchów pielgrzymkowych, kultywowanych w obrębie wielu systemów religijnych, przeżywały swoje wyjątkowe ożywienie w okresie odpowiadającym historycznie europejskiemu średniowieczu. Trudno dopatrywać się w tej zbieżności rezultatu bezpośrednich - wzajemnych oddziaływań. Uznać należy raczej istnienie pewnej prawidłowości w zachowaniu człowieka, uznającego metafizyczne walory swej natury. Pielgrzymowanie jest podjęciem wysiłku podróży do miejsca, naznaczonego w sposób szczególny obecnością istoty transcendentnej [46]. Pielgrzymi średniowiecza wyróżniali się spośród rozlicznych grup wędrowców, którym przyświecały cele polityczne, handlowe czy kulturowe. Ich oczekiwania zmierzały do rzeczywistości niewidzialnej, ale mającej wpływ na stan doczesności [47]. Pielgrzymowanie w samotności czy we wspólnocie nie jest ucieczką od świata, lecz przejawem jego afirmacji - dokonującej się jednakże w perspektywie, którą może odsłonić religijny instynkt człowieka.

Pielgrzymowanie pierwszych chrześcijan drogami wiodącymi do Rzymu, Jerozolimy i innych sanktuariów, rozsianych po całej Europie, stało się sposobem rozpowszechniania form architektury sakralnej. Charakter zgromadzeń, skupiających rzesze pątników, prowadził do ukształtowania tzw. kościołów pielgrzymkowych (*ecclesia peregrinorum).* Ich plany wyróżniały rozbudowane absydy i nawy. Wnętrza tych świątyń zapewniały odpowiednie warunki zgromadzonym na nabożeństwach, jednocześnie umożliwiając modlitwę indywidualną, przystępowanie do sakramentów czy adorację relikwii. Kościoły pielgrzymkowe były również

---

[45] W świecie starożytnym istniały miejsca - wyrocznie, których sława utrzymywała się przez setki lat. Tam przybywano pieszo, statkami czy wozami, aby zasięgnąć rady najczęściej w sprawach doczesnych i pozyskać życzliwość bogów. Centrum pielgrzymkowym świata antycznego były Delfy, które Grecy uznawali za środek świata. Usytuowane po stronie północnej Zatoki Korynckiej stały się sanktuarium, którego sława trwała przez 1000 lat.

Waranasi (Miasto Światła) położone nad rzeką Ganges - najświętsze miejsce Hinduizmu - pielęgnuje tradycję sięgającą 1500 r.p.Ch. Skupione tam liczne świątynie tworzą imponujący panteon hinduskich bogów. Do dzisiaj miejsce to wypełnia nieustanny ruch pielgrzymów.

Islam szczyci się Mekką - centrum pielgrzymkowym, które jest punktem orientacyjnym każdego muzułmanina. Wszystkie meczety na całym świecie skierowane są niszami *mihrabów* w kierunku Matki Miast.

[46] J. HARPUR, *Tajemnice miejsc świętych,* Warszawa 1998, s.187-229.

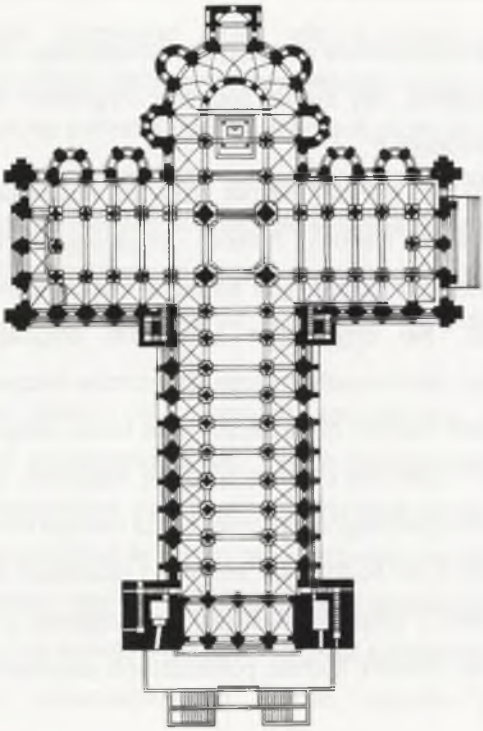
[47] J. RIES, *Panorama pielgrzymek. Aspekty religijne i kulturowe,* ComP 100(1997). Z.4, s.3-11.

miejscami wypoczynku i zapewniały schronienie w czasie niepogody. Służyły temu empory nad nawami bocznymi lub rozbudowane wielonawowe narteksy. Sanktuaria chrześcijańskiej stolicy i te upamiętniające życie Jezusa w Ziemi Świętej stały się wzorcami kościołów wznoszonych w ówczesnym świecie. To swoiste naśladownictwo dotyczyło pojedynczych obiektów, a z czasem przyjmowało skalę odwzorowań całych rejonów miast świętych. Miejsca kultu religijnego, motywujące do wysiłku pielgrzymowania, stawały się intensywnie rozwijanymi ośrodkami życia, pełniącymi niejednokrotnie rolę autonomicznych miast. Okazuje się, iż dzisiejszy kształt zurbanizowania Europy w pewnej mierze odzwierciedla ewoluujący od średniowiecza układ pielgrzymich szlaków [48].

Wiele znanych kościołów pielgrzymkowych, pochodzących z okresu wczesnego średniowiecza, dotrwało do naszych czasów w postaci wielokrotnie przekształconej, stając się świadectwem wielowiekowej tradycji pielgrzymowania Europejczyków. Ten charakterystyczny rys europejskiego chrześcijaństwa wyznaczają liczne kościoły wzniesione na pątniczych szlakach, uczęszczanych po dziś dzień. Obok Rzymu, Jerozolimy czy Konstantynopola wyprawy współczesnych pielgrzymów kierują się w stronę Santiago de Compostella, Canterbury, Tours, Kolonii, Chartres, Amiens czy Asyża.

---

[48] S. RABIEJ, *Europa szlaków pielgrzymich. Duchowe dziedzictwo Europy,* Opole 1998, s.105-112.
Europa - geograficznie i kulturowo związana z basenem Morza Śródziemnego - jest skazana na nieustanny ruch. Imperatyw ten zawiera etymologiczny rdzeń pojęcia *„europe"*. Jego grecki źródłosłów odpowiada znaczeniu słów: kraj, okolica, szeroki, obszerny. Nie pozbawione podstaw jest wywodzenie „europy" z semickiego *eris* - ciemność, zachód słońca. Hellenowie zwykli określać „Europą" ziemie położone na zachód od Morza Egejskiego, w odróżnieniu od starszych ziem leżących w Azji Mniejszej. Stąd można rysować obraz „Europy" podążającej drogą słońca - ze wschodu na zachód. Godne szczególnej uwagi jest odwiecznie przypisany Europie stan głębokich więzi z Azją i Afryką. Znalazły one odzwierciedlone w przyjętym przez Rzymian trójpodziale globu ziemskiego na: Azję, Afrykę i Europę. *„Powstająca nowa cywilizacja, obejmująca swym zasięgiem cały półwysep, rodziła się w tej wędrówce przemieszczającej ludzi oraz dobra ich myśli i pracy: z jednego krańca globu na drugi. Podróż ta wyrażała mityczny związek starożytnego Egiptu z Grecją, Azji z Europą, Wschodu z Zachodem. Ten ruch nie ustał, jest nadal dostrzegalny. W sposób symboliczny wyraża go po dzisiaj idea wędrówki, która w języku religii zwana jest „pielgrzymowaniem"*.



IL. 20, IL. 21. Katedra w Santiago de Compostella - rekonstrukcja pierwotnej sylwety i planu z XII w.(wg Conanta)

IL. 20, IL. 21. The Cathedral in Santiago de Compostella - reconstruction of the original outline and plan from the 12th century (according to Conant)

1.2.6. KLASZTORY - MIASTA IDEALNE

Uformowane w chrześcijaństwie wzorce życia monastycznego, które odcisnęły głębokie piętno na kulturze europejskiej, dały również podwaliny oryginalnym tradycjom kształtowania architektury kościoła katolickiego [49].

Założony ok. 320 roku pierwszy klasztor przez Św. Pochomiusza stał się zalążkiem organizacji zakonnych osiedli - męskich i żeńskich - przyjmujących określony regułą kształt. Ówczesne osady zakonne były ogrodzonymi koloniami małych domków, skupionych wokół jednej świątyni (*vicus*). Nie były zatem założeniami oryginalnymi pod względem urbanistycznym. Ich plany zachowywały analogie do wzorców ówczesnych miast, w których *domy Boże* były zespołami budowli, mieszczących obok funkcji liturgicznych również funkcje mieszkalne i usługowe [50]. Jeśli zaś chodzi o specyfikę klasztorów, to na uwagę zasługuje widoczna w nich struktura organizacyjna. Przyjmuje się, że miasteczka zakonne skupiały nawet 1500 ludzi, mieszkających w ok. 40 domkach. Inny układ zabudowań klasztornych przyjmował postać zwartego założenia z kościołem w środku i otaczającymi go obiektami, w których mieściły się cele mnichów, refektarz, kuchnia, pomieszczenia gospodarcze i pomieszczenia dla gości.

Początkowo społeczność zakonną stanowili przede wszystkim rzemieślnicy, żyjący z *owoców pracy rąk własnych* pod kierownictwem jednego opata. Wspólnoty te nie przyjmowały jednak hermetycznego charakteru w stosunku do społeczności świeckich. Wiadomo na

---

[49] D. OLSZEWSKI, *Dzieje Chrześcijaństwa w zarysie,* Katowice 1983, s. 45-48.

Początki monastycyzmu chrześcijańskiego wiążą się z postacią św.Antoniego pustelnika, który podjął skrajnie radykalną drogę realizacji przykazań ewangelicznych, odchodząc od świata i świeckiej kultury w samotne odosobnienie na pustyni. Tym niemniej geneza zakonów chrześcijańskich sięga do odległej tradycji biblijnej. W łonie judaizmu istniały specyficzne formy życia wspólnego w separacji od ogółu społeczeństwa. Anachoretyzm pierwszych mnichów wynikał również ze specyficznych uwarunkowań społecznych, jakie panowały w III w. w Egipcie, gdzie obok miast przeniknętych wpływami kultury hellenistycznej rozwijała się kultura niższych warstw ludu koptyjskiego, związana z tradycją sięgającą jeszcze starożytności. Paradoksalnie ruch monastyczny będący formą ucieczki od kultury był zaczynem zjawiska, które w kulturze nowożytnej znaczyło i znaczy wciąż bardzo wiele. Doniosłość kulturotwórczej roli zakonów wykracza znacznie poza obszar kreślony myślą religijną i obejmuje szereg dziedzin życia społeczeństw, związanych z nauką, techniką i gospodarką.

Por. M. SIMON, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa,* Warszawa 1979, s.360-367.

[50] S. MAGISTER, R.DI CARO, *Architektura i teologia*, FORUM nr 51/52 (1274/1275), s. 26-27. Autor artykułu zwraca uwagę na te cechy architektury sakralnej, które poszerzają jej funkcje o elementy związane z codziennością życia lokalnej społeczności. Okazuje się, że już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa „domy ludzi'' przylegały do „Domu Boga", tworząc zintegrowaną funkcjonalno-przestrzenną całość.

przykład, że cenobici z Egiptu opuszczali w czasie żniw swoje klasztory, by pomóc okolicznym rolnikom przy zbiorach, odgrywając istotną rolę w rozwoju tamtejszego rolnictwa. W innych miejscach wspólnoty zakonne tworzyły wewnątrz swoich osiedli różnego rodzaju przytuliska i szpitale, służąc potrzebującym z najbliższych okolic czy pielgrzymom [51]. Jak się okazuje, z naszego punktu widzenia liczne formy otwarcia społeczności monastycznych dały impuls wielu innym przejawom aktywności zakonów, wywierających znaczący wpływ na rozwój kultury w bardzo szerokim zakresie. W bogatej mozaice chrześcijańskiego monastycyzmu dostrzegamy dzisiaj walory, dzięki którym w kulturze europejskiej przetrwały ideały starożytności [52].

Klasztory, obok istotnej roli w postępie gospodarczym, w stopniu znaczącym przyczyniały się również do szerzenia edukacji. W nich najczęściej koncentrowały się ośrodki myśli filozoficzno-teologicznej oraz wielu innych dziedzin nauki i sztuki. Trudno o pełny obraz rozwoju cywilizacyjnego społeczeństw Europy bez klasztornego piśmiennictwa. Miejsca te były w ówczesnej rzeczywistości również nośnikami postępu technicznego. Także w dziedzinie rozwoju budownictwa - a w rozwoju architektury sakralnej szczególnie - zakonnicy stawali się częstokroć kreatorami upowszechnianych szeroko wzorców (benedyktyni, cystersi, templariusze, bożogrobcy).

Wzorce zabudowań zakonnych, rozwijane w średniowieczu, nawiązywały do wielofunkcyjnych założeń miejskich. Kształt wczesnych zabudowań klasztornych odzwierciedlał ówczesne wyobrażenie *miasta idealnego*. Dowodzi tego szereg analogii zachodzących między układami funkcjonalno-kompozycyjnymi zabudowań zakonnych i miejskich. Szczególną ilustracją tych związków jest znany dzisiaj plan wzorcowego klasztoru Sankt Gallen, pochodzący z czasów karolińskich [53]. Centrum tego założenia stanowiła podłużna świątynia z dwiema absydami, zamykającymi oś wschód-zachód. Nie była ona autonomicznym, wolno stojącym *domem Boga*, lecz pełniła rolę ideowo-formalnego rdzenia w wielofunkcyjnym

---

[51] J. UMIŃSKI, *Historia Kościoła*, tom I, Opole 1959, s.149-154.

[52] M. SIMON, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979, s.367.

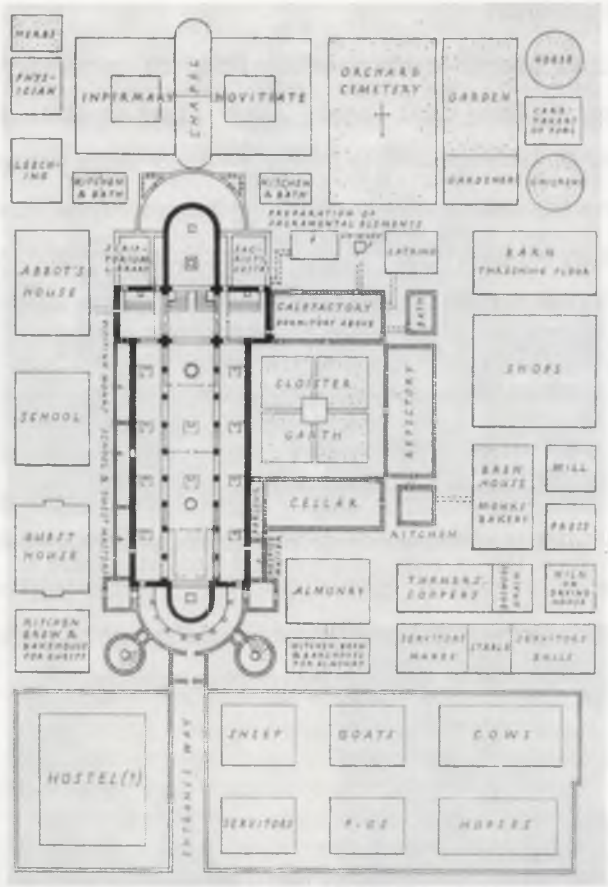
[53] J. PIJON, *Sztuka świata*, tom 3, Warszawa 1993, s.296-297.
Plan klasztoru Sankt Gallen jest schematem, pomocnym przy budowie klasztoru, nie zaś dokładnym projektem architektonicznym. Jest on kopią dokładniejszego planu, który powstał w 800 roku na dworze Karola Wielkiego lub po 816 roku w reformatorskim kręgu św. Benedykta z Aniane. W tym czasie Haito opat Reichenau przesłał go Gozbertowi, opatowi Sankt Gallen. Plan ten przechowuje tamtejsza Biblioteka Klasztorna.

założeniu urbanistycznym, integrującym wokół siebie program samowystarczalnego miasta. W samym obrysie świątyni znalazły miejsce również funkcje administracyjne klasztoru. Obok budynków z pomieszczeniami ściśle zakonnymi racjonalnie rozmieszczono grupy obiektów obejmujących: szkołę, bibliotekę, szpital, domy dla gości, mieszkania dla ubogich podróżnych, łaźnie, młyn, spichlerze, piekarnie, browary, obory, stajnie, chlewy, owczarnie, stodoły, warsztaty rzemieślnicze. W obrębie granicy klasztoru wyznaczono miejsce na ogrody, sad i cmentarz, zaś całość założenia otaczały pola uprawne.

To, co w planie z Sankt Gallen można uznać za kompletny ideał ówczesnych klasztorów, znalazło urzeczywistnienie w wielu różnorodnych odwzorowaniach. Klasztory średniowieczne stawały się centrami nowo powstających siedlisk. Tak działo się na przykład z klasztorem Saint-Riquier, wokół którego w VIII wieku wyrosła duża wieś, zamieszkana głównie przez rodziny rzemieślników. Liczne inne przykłady dowodzą, że miejsca skupiające życie zakonników stawały się obok feudalnych zamków ważnymi ośrodkami o znaczeniu kulturalnym i ekonomicznym. Specyfika rozwijających się w ten sposób osad, wsi i miast zaważyła w stopniu zasadniczym na kształcie europejskiej cywilizacji. W aurze pełnej niepokojów, nękających kontynent po upadku Cesarstwa Rzymskiego, klasztory tworzyły sieć autonomicznych ośrodków, w których życie toczyło się według podobnych zasad. Dzięki nim ówczesna Europa - mimo politycznego rozbicia i ekonomicznej słabości - zyskiwała na wewnętrznej jedności i sile. Średniowieczne klasztory stały się obrazem chrześcijaństwa, zdolnego swym ponadczasowym wymiarem przenikać doczesność [54].

---

[54] Ch. NORBERG-SCHULZ, *Znaczenie w architekturze Zachodu*, Warszawa 1999, s.77. *„W średniowieczu ten „święty krajobraz" stanowił konkretny wyraz działania chrześcijaństwa w czasie i przestrzeni. Nowy obraz nie wyrastał z nadawania abstrakcyjnej formy siłom przyrody i postaciom, jak to było w Egipcie, Grecji i Rzymie, ale wyrażał rozprzestrzenianie się znaczeń nowego, duchowego rodzaju".*



IL. 22, IL. 23. Klasztor w St. Gallen - 820 r., plan (wg N. Pevsnera), model założenia (wg W. Horna)

IL. 22, IL. 23. The Monastery in St. Gallen - 820, the plan (according to N.Pevsner), the layout model (according to W. Horn)

1.2.7. ŚWIĄTYNIE - TWIERDZE

Burzliwe dzieje ostatnich wieków pierwszego tysiąclecia - pełne wojen, plag i epidemii - pustoszyły Europę, dla której coraz bardziej odległy stawał się obraz dawnej świetności Imperium Rzymskiego. Namiastki tamtych tradycji przywrócił swymi podbojami cesarz Karol Wielki. Wznoszone wówczas kościoły naśladowały budowle Rzymu, Rawenny lub innych ośrodków architektury wczesnochrześcijańskiej. Kaplica pałacowa w Akwizgranie, wybudowana z okazji koronacji cesarskiej Karola Wielkiego, nawiązuje wyraźnie do kościoła San Vitale w Rawennie, a kościół w Fuldzie - wzniesiony w czasach opata Ratgara - był świadomą repliką bazyliki św.Piotra w Rzymie. Bizantyjską genezę oratorium w Germigny-des-Pres z ok.806 roku uzupełniają wzorce katalońskich kościołów Tarrasy [55].

Dziełem Karola Wielkiego stało się sformułowanie podwalin europejskiej tożsamości [56]. Epoka karolińska trwała za krótko, aby ostatecznie zjednoczyć Europę wokół wspólnych idei, czerpiących z tradycji starożytnego Rzymu i opartych na chrześcijańskim uniwersalizmie. Szereg danych historycznych pozwala przyjąć, iż rzeczywiste cywilizacyjne przesilenie w dziejach Europy przyniósł przełom pierwszego i drugiego tysiąclecia.

---

[55] J. PIJOAN, *Sztuka świata,* tom 3, Warszawa 1993, s.291-296.

[56] Wbrew nadal nierzadko powielanym wyobrażeniom średniowiecza, jako mrocznego okresu w dziejach Europy, nie sposób zanegować znaczenia dla kultury, ówcześnie utrwalonej symbiozy między tradycjami grecko-rzymskimi i judaistyczno-chrześcijańskimi. To one stały się źródłem tożsamości kulturowej Europy i zarazem stanowią o jej bogatej złożoności, z której czerpały i wciąż mogą czerpać narody Starego Kontynentu.

Por. D. SIMONIDES, *Złożone korzenie Europy. Duchowe dziedzictwo Europy,* Opole 1998, s.15-24.

Autorka przytacza przykłady, pozwalające widzieć w średniowieczu okres kształtowania podstaw tożsamości europejskiej. W średniowiecznej Europie odnajdujemy przejawy demokracji, których owocem było sformułowanie pierwszego katalogu praw człowieka.

> *„Zdecydowało to o tym, że możemy mówić o historii idei społeczeństwa obywatelskiego, a więc o tym modelu społeczeństwa, do którego współcześnie zmierzamy. Idea ta polegała na ciągłym procesie włączania kolejnych upośledzonych pod względem społecznym grup, np. niewolników, chłopów, mieszczan, kobiet, w społeczeństwo. Ciągłość tej idei zapewniały już wówczas samorządy miejskie, rady miejskie. Społeczeństwo średniowieczne, choć było społeczeństwem stanowym o niewielkich możliwościach zmiany położenia społecznego, wyznaczonego przez urodzenie, przez status społeczny, było mimo to społeczeństwem tolerancyjnym, a nade wszystko społeczeństwem otwartym na inne kultury".* (s.17)
>
> Zob. A. GURIEWICZ, *Kategorie kultury średniowiecznej,* Przeł. J.Dancygier, Warszawa 1976, s.5.

IL. 24. Opactwo benedyktyńskie w Cluny - fragment „trzeciego kościoła" z XII w.
IL. 24. The Benedictines' Abbey in Cluny - a fragment of "the thrid church" from the 12th century

IL. 25. Kościół Św. Andrzeja w Krakowie - budowla wzniesiona po roku 1086 przy siedzibie palatyna Sieciecha na podwawelskim Okole
IL. 25. St. Andrew's Church in Cracow - erected after 1086 at the seat of Sieciech, the Palatine, under the Wawel Hill

IL. 26. Zamek krzyżacki w Malborku - Kościół NMP jest rozbudowaną formą kaplicy z pierwotnego założenia klasztoru z XIII w. - obecnie kształtuje on wraz z dzwonnicą zwieńczenie czworoboku tzw. Zamku Wysokiego
IL. 26. The Teutonic Knights Castle in Malbork - The Holy Virgin Mary's Church is an extended form of the chapel from the original layout of the 13th century moanastery - nowadays, together with the bell tower, it comprises the top of the so called "High Castle"

Perspektywa przezwyciężenia dziejowych ciemności znalazła swój wyraz między innymi w pobudzeniu budownictwa sakralnego. Jak wyglądał ówczesny krajobraz Europy, wiemy po części z opisu mnicha opactwa Cluny, utrwalonego w 1003 roku:

„Było to tak, jakby cała ziemia, zrzuciwszy ze siebie stare jednym wstrząśnięciem, przyodziewała się w białą szatę kościołów" [57].

Obraz ten nabiera właściwej realności, jeśli zważyć, iż dla ówczesnych wędrownych społeczności właśnie klasztory i opactwa ze swoimi warownymi świątyniami były jedynymi miejscami względnego bezpieczeństwa [58].

Wzniesione w romańskim średniowieczu monumentalne świątynie w Hildesheim, Spirze, Moguncji, Wormacji, Pizie, Cluny, Tuluzie, Santiago de Compostela okazały się zwiastunami rozkwitu architektury sakralnej chrześcijaństwa, którego apogeum miały stać się katedry gotyckie [59]. Budowle te scalone jednym stylistycznym rodowodem zachowywały znamiona różnych tradycji regionalnych. Dzisiaj postrzegamy średniowieczne katedry Europy nie tylko jako budowle sakralne, odzwierciedlające ówczesną świadomość Kościoła - z jego doktryną, hierarchicznością, obrzędowością i duchowością. Niewątpliwie są to fenomenalne dzieła, pozostające trwałą ilustracją złożonej epoki.

Średniowieczne miasta były formą *„rozciągnięcia braterstwa klasztornego"* [60]. Reguły funkcjonowania organizmów miejskich znajdowały przejrzyste odzwierciedlenie w postaci uporządkowania przestrzeni zurbanizowanej. Jej granicę zakreślała linia murów miejskich, z wyraźnie uformowanymi w nich bramami. Elementy te, przyjmujące w warunkach zagrożeń rolę fortyfikacji, określały stopień jego dostępności oraz warunki powiązań miasta ze światem zewnętrznym. Linie podziałów, przebiegające wewnątrz osady, wyznaczały granice poszczególnych jej obszarów, wypełniających wielofunkcyjną tkankę. Tworzyły ją miejsca do

---

[57] J. PIJOAN, *Sztuka świata,* tom 3, Warszawa 1993, s.311.

[58] R. SENNETT, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji zachodu,* Gdańsk 1996, s.125.

[59] Pojęcie *„katedra"* odnoszone do szczególnego rodzaju kościoła czerpie ze starożytnych znaczeń przypisywanych formie krzesła-tronu, na którym zasiadali władcy, urzędnicy, gospodarze domu, nauczyciele, filozofowie, retorzy czy dostojne niewiasty. Z katedrą wiąże się ukształtowana również w starożytności symbolika urzędu nauczycielskiego. W tym znaczeniu katedra pojawiła się w kościele chrześcijańskim w miejscu przeznaczonym dla biskupa. Jest ona po ołtarzu najważniejszym elementem wnętrza kościoła, podkreślającym jego jedność i trwałość.
Por. M. ARCTA, *Słownik wyrazów obcych,* wydanie dziewiąte, Warszawa 1929, s.131.
D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej,* Warszawa 1990, s.430-432.

[60] Ch. NORBERG-SCHULZ, *Znaczenie w architekturze Zachodu,* Warszawa 1999, s. 94-96.

zamieszkania, handlu, uprawiania rzemiosła - nierzadko z zachowaniem odmienności cechowej czy etnicznej. Odpowiednie rejony zajmowały spichlerze, zbrojownie, szpitale, cmentarze. Jednak kompozycyjny, funkcjonalny i ideowy środek tego złożonego organizmu znajdował się w jednym - szczególnym - miejscu, przyjmującym formę rynku, a skupiającym w sobie najistotniejsze walory miasta.

W centrach miast dojrzałego średniowiecza miejsce szczególnie eksponowane zajmował kościół farny - odpowiednik dzisiejszego kościoła parafialnego. W obrębie miast - aczkolwiek na ich obrzeżach - lokowano świątynie zakonne. Zaś w wydzielonych obszarach podgrodzia wznoszono katedry. Tam, gdzie było to możliwe, powstawały one na wyspie (czyli „ostrowie tumskim") lub na wzgórzach zamkowych. Tradycyjnym ich sąsiedztwem były rezydencje książąt. Z czasem przy katedrach wznoszono również pałace biskupów, a przy nich nierzadko przykatedralne szkoły [61]. Dokonująca się w ich monumentalnych formach integracja, stapiająca w niepowtarzalną całość architekturę, rzeźbę, malarstwo z innymi dziełami sztuki i rzemiosła, pozostaje powszechnie uznawanym jednym ze szczytowych osiągnięć ludzkości. Średniowieczne katedry stają się tym bardziej zachwycające, jeśli widzieć w nich wielkość fenomenu kulturowego, którego kamienną, genialną strukturę wypełniają treści teologiczne, filozoficzne i estetyczne zarazem.

1.2.8. KATEDRY GOTYCKIE

Budowa katedry gotyckiej inicjowana z reguły przez królów, książąt, biskupów, prałatów bądź innych hierarchów kościelnych stawała się dziełem i przedmiotem ambicji wszystkich warstw społeczności miejskiej. Zarówno fundatorzy, jak i budowniczowie katedr tworzyli liczne wielopokoleniowe grono, szczerze owładnięte pasją wznoszenia *Domu Boga*. Zapewne to nadzwyczajne zjednoczenie wielu stanów wokół idei budowy świątyni nie wypływało z powszechnego poczucia egalitaryzmu. Panujące wówczas uwarunkowania społeczne odzwierciedlały utrwalony ład feudalny, poddany układowi władzy świeckiej i kościelnej. Władający król rządził w otoczeniu biskupów. Ci zaś, stowarzyszeni z gremiami kapituł, zajmowali najwyższe szczeble hierarchii feudalnej. Na tym wzorze piramidalnej struktury

[61] A. BUJAK, *Katedry polskie*, Kraków 1997, s.12.

władzy opierała się również zależność miast. Z ich bogactwa i dostatku budowano potęgę rządzących oraz wyrastały katedry - *„kwiaty królestwa"* [62].

Wyrazisty przykład osobliwości, jakie towarzyszyły budowie gotyckiej katedry, znajdujemy w wydarzeniach związanych z panowaniem we Francji króla Ludwika IX [63]. To za jego przyczyną rozkwit epoki gotyku przyjął najokazalszą postać. Ówczesna Francja ze swoją stolicą w Paryżu przeżywała lata swojej wielkiej świetności. W tak przychylnym klimacie swoje szczyty osiągała sztuka miejska, dla której katedra była znakomitym zwieńczeniem.

„Przychylność monarchii i kleru, którym się dobrze wiodło, nadała sztuce Francji piętno pogody. Powoli nauczyła ją uśmiechu, obdarzyła ją wyrazem radości. Że zaś sama osoba króla zespala w sobie ściśle sacrum i profanum i dokonuje cudownego połączenia tego, co doczesne z tym co ponadczasowe, radość ta nie jest jedynie ziemska. Sztuka katedr pełnię swą osiąga w głoszeniu chwały Boga wcielonego i w wyrażaniu spokojnego zespolenia Stwórcy z tym, co stworzył. W ten sposób przenosi się w sferę przeżyć ponadzmysłowych i rzeczywiście sakralizuje radość życia, jakiej doznawali rycerze galopujący wśród kwiecistych łąk i żniwnych pól i tratujący je beztrosko" [64].

Ówczesna sztuka Francji była sztuką liturgiczną. Osoba króla była jej animatorem i mecenasem. Jednak nadanie jej realnych kształtów stało się możliwe dzięki geniuszowi takich postaci jak Suger z opactwa z Saint–Denis-en-France. To on sformułował prawidła nowej estetyki, w której kościół był dziełem przede wszystkim teologicznym. Kwintesencją teologii świątyni gotyckiej pozostaje przebudowany - według planów i ideowego zamysłu Sugera - kościół opactwa Saint-Denis. W nim znalazły swoje inspirujące wzorce wielkie katedry z Chartes, Paryża, Amiens, Reims i liczne inne, wypełniające po dziś dzień krajobraz Europy.

Budowa katedry gotyckiej była aktem natury religijnej. Tym nie mniej dzieła te stanowiły przedmiot ambicji ich kreatorów. Postać opata Sugera z Saint-Denis, zaangażowanego bez

---

[62] G. DUBY, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420,* Warszawa 1986, s. 115.

[63] Dzieła francuskiego gotyku czerpały w znacznej mierze z nieprzecenionej wielkości, jaką nadawała ówcześnie tworzonej sztuce wyjątkowa osobowość króla - Świętego Ludwika. Jego autorytet, sława i prestiż w całym chrześcijańskim świecie miały swoje podstawy nie tylko w sile i monarszej świetności, ale również w jego mądrości i czynami świadczonej wierze. Postać świętego króla Ludwika IX tak barwnie ilustrowana przez wielu historyków pozwala widzieć w nim pełny wymiar epoki gotyku. Nie sposób sprowadzić ją jedynie do najbardziej nawet odkrywczych innowacji stylistycznych. O jej istocie zadecydował głęboko jednoczący rys, przenikający całą rzeczywistość, jaką współtworzy człowiek.

[64] G. DUBY, *jw.*, s. 115-116.

reszty w budowę katedry, nie była wolna od ludzkiej ambicji. Ten niezwykle skuteczny organizator, człowiek wykształcony, obdarzony twórczą odwagą, był świadom swego sukcesu [65]. Odkąd katedra stawała się wyrazem sukcesu, rosło zainteresowanie nią ze strony środowisk nie tylko twórczych. Stąd określone w niej miejsce zaczęły zajmować bractwa cechowe, kupieckie i inne. Przyjmując ją za swoją, dążąc do jej świetności, społeczności te pozostawiały swoje w niej ślady w postaci sygnowanych kaplic, ołtarzy, figur, witraży i wszelakich ozdób. Jak się okazuje, ten typ zainteresowania katedrą miał swoje drugie tło. Tworzyły je rozległe przywileje i ulgi celne przysługujące tzw. „ludziom kościoła". Tą drogą wprowadzano do katedry znamiona współzawodnictwa i wręcz rywalizacji przeniesione z miejskich ulic i rynków. Katedry gotyckie były przedmiotem chluby dla mieszkańców miast dojrzałego średniowiecza - to one *„nadawały miastu wielkość, formę i znaczenie"* [66]. Okazuje się, iż sława tych niezwykłych budowli wykraczała znacznie poza granice murów miejskich. Ich świetność była domeną wyraźnego współzawodnictwa, toczonego między miastami biskupimi w królestwie, a nierzadko i w całej Europie. Sława wspaniałych katedr Paryża, Chartes, Amiens, Reims rozbudzała tęskne ambicje na wielu monarszych dworach, w biskupich pałacach i wśród społeczności miast ówczesnych Niemiec, Hiszpanii, Italii, Anglii, Czech, Polski.

W rozprzestrzenianiu wzorców gotyckich katedr zadziwia niespotykane nigdzie wcześniej zjawisko upowszechnienia spójnych stylistycznych cech w stosunkowo krótkim czasie i na znacznym obszarze. Zyskało ono miano „stylu międzynarodowego" [67]. Jego wyrazem stał się zunifikowany charakter budownictwa sakralnego, możliwy dzięki swobodnemu przepływowi myśli i umiejętności. Ten szeroki ruch budowlany w Europie średniowiecznej

---

[65] Postać opata Sugera została utrwalona w dziejach przede wszystkim dzięki jego własnym opisom, dotyczących budowli, którym nadawał teologiczny i estetyczny kształt. Teksty - te niezwykle jeśli chodzi o zawartą w nich genezę najszerzej pojętej sztuki gotyku - nacechowane są, jak to trafnie ujmuje Georges Duby, *„dreszczem pychy"*.

[66] W. BRAUNFELS, *Mittelalterliche Stadtbaukunst in der Toskana,* Berlin 1953, s.246.

[67] W historii architektury średniowiecza znajdujemy pojęcie: „gotyk międzynarodowy". Odnosi się ono do szeroko rozpowszechnionych w Europie późnogotyckich rozwiązań, nawiązujących do dzieł architektonicznych Brunsberga. Jednym ze znaczących obiektów „gotyku międzynarodowego" jest kościół NMP w Gdańsku. Cechy stylu Brunsberga występują również w kolegiacie NMP na Ostrowiu Tumskim w Poznaniu. Świątynie te są ceglanymi halami o scalonym przestrzennie wnętrzu i zwartej, nierozczłonkowanej bryle. Rolę łuków przyporowych przyjmują w nich skarpy. Wsunięte do wnętrza łączą się w przyścienne arkady.

Zob. A. MIŁOBĘDZKI, *Zarys dziejów architektury w Polsce,* Warszawa 1988, s. 80-81, 96-99.

dokonywał się za sprawą wędrownych grup budowniczych. W polskiej tradycji zwykło się nazywać je *strzechami* - od niemieckiego określenia *Bauhütte*. Tworzono je w związku z budową katedr francuskich, a później również niemieckich. Skupiały one zespoły kamieniarzy, murarzy oraz mistrzów innych rzemiosł budowlanych i artystycznych.

Te wysoko kwalifikowane przedsiębiorstwa pracowały czasowo przy kolejno wznoszonych kościołach, często wzajemnie od siebie bardzo odległych. Z umiejętnościami poszczególnych *strzech* wiązała się twórczość architektów, prowadzących budowy katedr nierzadko w wielu miejscach Europy. Stąd nie może dziwić fakt, iż najwspanialsze dzieło niemieckiego gotyku - katedra w Kolonii - najprawdopodobniej została zaprojektowana przez architekta związanego wcześniej z budową katedry w Amiens. Wiele wskazuje na to, że w budowie katedry mediolańskiej - uważanej za najbardziej gotycką z włoskich budowli - uczestniczyli architekci z Francji i Niemiec. Również gotycką katedrę w Strasburgu wznoszono angażując budowniczych z Francji. Nie inaczej kształtowały się początki architektury gotyckiej w Hiszpanii. Katedry w Burgos i Toledo zostały wzniesione według wzorców francuskich i prawdopodobnie przy udziale architektów związanych z katedrami w Amiens i Reims [68]. Podobnie angielską katedrę w Canterbury odbudowywano po pożarze w 1174 r. pod kierunkiem francuskiego mistrza Wilhelma, znanego w związku z budową katedry w Sens.

Wyrazem średniowiecznego uniwersalizmu kulturowego gotyckiej Europy stały się dzieła architektoniczne wznoszone przez wędrowne szkoły katedr. Ich udziałem było ukształtowanie ideału chrześcijańskiej świątyni - programowo dalece spójnego, ale jednocześnie otwartego na osobliwości lokalnych tradycji.

---

[68] J. PIJOAN, *Sztuka świata,* tom 4, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 1990, s.65.

IL. 27. Katedra Notre-Dame w Paryżu
IL. 27. The Notre-Dame Cathedral in Paris

IL. 28. Katedra w Amiens
IL. 28. The Cathedral of Amiens

IL. 29. Bazylika NMP w Gdańsku
IL. 29. The Basilica of the Holy Virgin Mary in Gdansk

IL. 30. Katedra w Strasburgu
IL. 30. The Cathedral of Strasbourg

1.2.9. ŚWIĄTYNIE HUMANIZMU

Schyłek epoki gotyku był dla Europy zwiastunem przełomu, którego skutki stały się nieporównywalnie głębsze od wszelkich przeorientowań, wywoływanych wcześniej sekwencją kolejno następujących tzw. stylów [69].

Człowiek renesansu nie zdobył się jeszcze na akt negacji Boga. Tym nie mniej, wraz z uznaniem prymatu rozumu nad wiarą Bóg pozostał wprawdzie praprzyczyną stworzenia, ale jego istnienie traciło uniwersalną wagę dla oświeceniowego myślenia. Odtąd *uomo universale* niejako pozyskał świadomość uczestnictwa w twórczej potędze Transcendentnego. Ten krok w relacjach, jakie człowiek od wieków układał z Bogiem, doprowadził do odsłonięcia nowych elementów w horyzoncie ludzkiej świadomości. *„Najwyraźniej człowiek renesansowy wierzył w uporządkowany kosmos tak samo, jak jego średniowieczni przodkowie, ale w zasadniczo odmienny sposób interpretował koncepcję porządku. Zamiast szukać bezpieczeństwa egzystencjalnego w ramach Królestwa Bożego, postrzegał kosmos w aspekcie liczbowym, a architekturę uważał za naukę matematyczną, która powinna odzwierciedlać porządek kosmosu"* [70].

W rzeczywistości zurbanizowanej gotyckie wysiłki, zmierzające do odwzorowania w mieście ideału *Miasta Bożego*, ewoluowały w kierunku renesansowego *miasta idealnego*. Jego forma i organizacyjny ład wzorowały się na harmonii wszechświata - obrazującej boską harmonię. Renesans nie zarzucił średniowiecznego dążenia do doskonałości. Istotną różnicą stało się jednak upatrywanie wzorców dla niej w rozpoznawalnych zasadach porządku

---

[69] Epoka stylowa określana mianem renesansu - mimo iż zasadniczo nie negowała ideałów epoki gotyku - w istocie otwierała dzieje nowożytnej - pluralistycznej Europy. Istota ówczesnego przełomu tkwiła w nowym rozłożeniu akcentów, porządkujących proces budowania ładu społecznego i przestrzennego. Otóż jeśli w gotyku ideą przewodnią aktywności społeczeństw było jak najpełniejsze zbliżenie człowieka z Bogiem, tak by rzeczywistość ludzka stała się rzeczywistością Boga, to w renesansie człowiek zaczął kreować siebie jako istotę boską - bliską Stwórcy, bo od niego pochodzącą.

Zob. H. SEDLMAYR, *Verlust der Mitte,* Salzburg 1948, s.223-226.

Zwięzła ilustracja przeobrażeń, dokonanych w obszarze myśli renesansowej, tkwi w zestawieniu pojęcia człowiek-Bóg z gotyckim wzorem Bóg-człowiek. Renesans zatem pozwalał w samej naturze widzieć spełnienie boskich ideałów. Stąd sięganie - w poszukiwaniu form doskonałych - do ideałów starożytnych nie oznaczało *„rosnącej pogańskości chrześcijaństwa, lecz chrystianizację pogańskiej starożytności"*. Wszak wzorce starożytności opierały się na założeniu, odnoszącym się do doskonałości proporcji ludzkiego ciała. W nich zawiera się nijako klucz do zrozumienia zasad harmonii właściwej całemu stworzeniu.

[70] Ch. NORBERG-SCHULZ, *Znaczenie w architekturze Zachodu,* Warszawa 1999, s.113.

wszechświata. Stąd w poszukiwaniu formalnych kształtów *miasta idealnego* na znaczeniu zyskały motywy natury empirycznej. Traciły na wartości koncepcje miasta - żywego organizmu na rzecz koncepcji miasta - doskonałego mechanizmu, działającego w idealnej kompozycji przestrzeni. Matematyczny model ładu w kosmosie stał się podstawą odwzorowań w skali autonomicznego porządku miasta. Koncentryczny układ wszechświata wyznaczał naczelną zasadę kształtowania renesansowego *miasta idealnego* [71]. Jego funkcjonowanie opierało się na scentralizowanym układzie zależności. Rdzeniem tego układu nie była już jednak świątynia, lecz pałac władcy. To on przejął funkcje centrum w znaczeniu ideowym i formalnym zarazem. W tym kształcie miasta kościół - co prawda - nie został pozbawiony całkowicie swej wyjątkowej roli, jednak jego miejsce i forma stawały się zależne od nowej idei ładu w przestrzeni. Społeczności miast europejskich, rozbudowujące swój zatomizowany i jednocześnie pluralistyczny charakter, wyznaczały świątyniom nowe role w krajobrazie kulturowym - wedle zasad, nie mających już jednoznacznie uniwersalistycznego wymiaru.

Odkąd Dom Boży przestał scalać w jedno hierarchicznie zróżnicowaną społeczność, tym samym kościół utracił swe uniwersalne znaczenie w środowisku zurbanizowanym. Architektura kościoła stawała się wymowną formą manifestacji, a nierzadko wręcz „znakiem konfrontacji" w rzeczywistości pogłębiających się podziałów. W tych warunkach zmieniły się formy odpowiedzialności za dzieło budowanej świątyni. Model zaangażowania rzesz wiernych, inspirowanych jednomyślnie brzmiącą wolą hierarchów, teologów i twórców, stawał się zanikającym anachronizmem. Projektanci, artyści współtworzący dotąd wizerunek Domu Bożego, niemal współcelebrujący z kapłanami liturgię, nie pozostawali na wyłącznej służbie Kościołowi - teraz nowe obszary fascynacji odnajdywali w doczesności człowieka. Kościół stawał się dla nich jednym z mecenasów.

---

[71] Poszukiwania zasad kształtowania „miasta idealnego" stało się przedmiotem dociekań największych teoretyków architektury i urbanistyki, począwszy od Leona Battisty Albertiego (1404-1472). Jedną z konkluzji jego analiz było przypisanie formie koła najoptymalniejszych kształtów dla planu miasta idealnego. Na planie koła z wpisaną w nie gwiazdą opiera się pierwszy znany przykład miasta idealnego: Sforzinda Filarete'a z 1464 r. Podobną centralną formę przyjmowały założenia miast, powstające w oparciu o teoretyczny traktat i projekty Francesca di Giorgio (1432-1502). Regularnym założeniem centralnym jest słynne Palma Nova - dzieło Savorgnana i Scamozziego, zrealizowane w 1593 roku.

Zob. L.B. ALBERTI, *Ksiąg dziesięć o sztuce budowania,* Księga IV, Warszawa 1960.

R. PAPINI, *Francesco di Giorgio Architette,* Mediolan 1946.

Powstająca w czasach owego kulturowego zwrotu nowa bazylika Św. Piotra w Rzymie, w przeciwieństwie do swojej poprzedniczki i wbrew intencjom jej twórców, nie stanowiła już uniwersalnego centrum świata chrześcijańskiego. Jako katedra biskupa Rzymu, strzegącego pierwotnej tradycji Kościoła, przyjęła ostateczny kształt, wypełniając wielkie założenie Piazza San Pietro. Główny kościół katolików tylko dla nich zachowywał centralne znaczenie. W teatralności założenia Placu i Bazyliki Św. Piotra w Rzymie jest miejsce zarówno na demonstrację apoteozy Kościoła, jak i znajduje tam wyraz głęboki dramat postępującego w nim rozłamu. Tworząc autonomiczną, zamkniętą całość, świątynia ta wraz ze swoim otoczeniem pozostaje jednocześnie przestrzenią otwartą - szukającą możliwych związków z otaczającym ją światem.

Fenomen bazyliki watykańskiej tkwi nie tylko w jej skali i estetycznej niepowtarzalności. Wydaje się, iż w przestrzeni placu i świątyni, wpisanej w wielowiekową tradycję kultury chrześcijańskiej, trwa klimat sprzyjający nie tylko pielgrzymom. Jest w niej miejsce na wielkie zgromadzenia, których spoiwem nie jest już jednak powszechne poczucie jedności wiary. To wielkie dzieło, budzące od swego początku tak wiele kontrowersji, stało się źródłem podziwu i uniesień, ale również krytycznej rezerwy, wrogości, a nawet pogardy. Taka jest wymowa świątyni powstałej na krawędzi epok. Gdy rosły jej mury i dopełniał się jej ostateczny kształt, pękało wnętrze Kościoła, tracącego swoją pierwotną jedność. Główny kościół chrześcijan, który miał być przypieczętowaniem wielowiekowej trwałości, stał się znakiem rozbicia [72].

---

[72] Z dziejami nowej Bazyliki Św. Piotra w Rzymie wiąże się znamienna okoliczność, dotycząca - co pozornie wydaje się paradoksalne – samej genezy reformy protestanckiej. Jedną z istotnych przyczyn wystąpień Marcina Lutra stała się tzw. „sprawa odpustów''. Obejmowała ona między innymi formy praktycznego wypełniania woli papieży Juliusza II (1503-1513) i Leona X (1513-1521), którzy w związku z budową bazyliki watykańskiej ogłosili specjalne odpusty dla wszystkich, wspomagających ofiarami materialnymi to dzieło.

Podjęcie budowy nowej bazyliki Św. Piotra nie spotkało się z powszechnie przychylnym przyjęciem. Okoliczność zburzenia znacznych części starej wczesnochrześcijańskiej bazyliki - z zaprzepaszczeniem jej fresków i mozaik - wywołała głębokie niezadowolenie wśród wielu kardynałów i części Rzymian. Kontrowersje i dyskusje na temat tej budowli nie ustały z chwilą ostatecznego wzniesienia kolumnady Berniniego w latach 1655-1667. Głos, w tej wymianie zdań, zabierali również wielcy architekci XX w.: Le Corbusier, Frank Lloyd Wright, Charles Moore i inni.

Zob.LE CORBUSIER, *New Architecture,* New York, Payson and Clarke 1927, s. 168 i 172. F.L. WRIGHT, *On Architecture; Selected Writings 1894-1940,* New York, Duell, Sloan and Pearce, 1941, s.108.

Ch. MOORE, G. ALLEN, *Dimensions, Space, Shape and Scale in Architecture,* Architectural Record Books, 1976, s.22.

IL. 31. Renesansowa kopuła gotyckiej katedry S. Maria del Fiore we Florencji -1418-1467
IL. 31. The Reneissance cupola of Gothic S. Maria del Fiore Cathedral in Florence - 1418-1467

IL. 32. Barokowy plac przed bazyliką Św. Piotra w Rzymie - 1675-1677
IL. 32. The Baroque yard in front of St. Peter's Basilica in Rome - 1675-1677

Wiek XVI, w którym powstawała najznakomitsza świątynia chrześcijaństwa - rzymska bazylika Św.Piotra, wykreował podstawy nowożytnego humanizmu. Pozwalał on dylematy ludzkiej egzystencji postrzegać nie jedynie w stosunku człowieka do Boga, ale w całokształcie relacji człowieka do innych ludzi, do przyrody, do kultury i do samego siebie. W tej aurze swoje oparcie znalazła myśl protestancka, podważająca tradycyjny fundament kultury europejskiej. W pewnym stopniu protestantyzm rozwiązywał dylematy kryzysu człowieka, wskazując na rzeczywistość pozbawioną uniwersalnych wartości bożego w niej uczestnictwa. W egzystencji człowieka - w pełni uzależnionej od „łaski bożej" - nie ma sensownej racji dla jakichkolwiek trwałych i powszechnie uznawanych obrazów i znaczeń, również tych wyartykułowanych w kształtach Domu Bożego [73]. W konsekwencji traci na przejrzystości dualistyczny kształt doczesności, zamknięty w archaicznej antynomii *sacrum i profanum.*

1.2.10. ŚWIĄTYNIE - PAŁACE

Cywilizacja europejska ery oświecenia zachowywała znamiona ciągłości kulturowej - opartej na chrześcijańskim rodowodzie - tym nie mniej pojawiły się w niej symptomy przełomu. Głębokie przeobrażenia w świadomości społeczeństw przyjęły swój charakterystyczny wyraz także w kształcie nowożytnego środowiska zurbanizowanego. Ówczesne miasta, również te, które zachowywały swój średniowieczny układ przestrzenny, ulegały zasadniczym przekształceniom. W nowym kształcie traciły one jednorodny i statyczny charakter, a stawały się przestrzeniami zróżnicowanymi i dynamicznymi. Idea *continuum* sprowadzała organizm miejski - pozornie niczym nie ograniczony - do układu wzajemnie połączonych ze sobą i funkcjonalnie zależnych licznych ośrodków [74]. W tak dynamicznym systemie, wypełnionym

---

[73] M.WEBER, *The Protestant Ethic,* Tybinga 1920, Nowy Jork 1930.
Studium protestanckiego stosunku do rzeczywistości egzystencjalnej prowadzi do wniosków, pozwalających zrozumieć genezę współczesnego społeczeństwa technokratycznego. Jeszcze dalej idące wnioskowanie autora każe widzieć - w zlaicyzowanym dzisiaj człowieku - naturalny skutek założeń protestantyzmu.

[74] Do pierwszych spójnych planów miast, oddających istotę przełomu po okresie europejskiego średniowiecza, należy koncepcja przebudowy Rzymu przypisywana Sykstusowi V - Papieżowi. Według niej nowe miasto było złożonym skupiskiem węzłów miejskich połączonych siecią traktów komunikacyjnych, które z osobna pełniły role osi urbanistycznych. Jednak za wiodące przykłady rozwoju ówczesnej myśli urbanistycznej uznaje się siedemnastowieczne przekształcenia Paryża i Turynu. W przeciwieństwie do Sykstusa V, który w przebudowywanym Rzymie musiał nawiązać do istniejącego już układu ośrodków miejskich, Henryk IV tworzył w Paryżu nowe jego monumentalne

wieloma fenomenami indywidualnych miejsc, nie sposób wykreować jednego z nich do rangi uniwersalnego centrum. Zmieniła się również rola świątyni w środowisku człowieka, nawet jeśli nie zmieniło się jej usytuowanie. Intelektualnym anachronizmem stało się w ogóle upatrywanie w Kościele jedynego uniwersalnego centrum, stanowiącego o ładzie przestrzennym i społecznym. W miejsce absolutyzmu religijnego rozprzestrzenił się absolutyzm świecki [75]. Odtąd budowanie świątyni przestało być najdonioślejszym wyrazem kultury narodów Europy.

Znaczenia świątyni dla chrześcijańskich wyznań poreformacyjnych i prawosławnych nie sposób zrozumieć bez pogłębionego studium różnic, jakie w tej mierze utrwaliły się od chwili historycznych rozłamów [76]. W architekturze sakralnej prawosławia upowszechniły się wzorce czerpiące jeszcze z przykładów bizantyjskich średniowiecznych budowli wielokopułowych,

---

centra z placami, połączone uporządkowaną strukturą komunikacyjną. Nowe centra Paryża w swej warstwie ideowej odnosiły się przede wszystkim do relacji władcy i jego ludu.

Zob. Ch. NORBERG-SCHULZ, *Znaczenie w architekturze Zachodu,* Warszawa 1999, s.150.

Ch. NORBERG-SCHULZ, *BaroqueArchitecture,* New Jork 1971, s.64.

A. CAVALLARI-MURAT, *Forma urbana e architettura nella Torino barocco,* Turyn 1968.

[75] S. GIEDION, *PRZESTRZEŃ, CZAS i ARCHITEKTURA. Narodziny nowej tradycji,* Warszawa 1968, s. 163-165.

Autor podkreśla znamienną rolę wzniesienia przez Ludwika XIV Pałacu w Wersalu (1661-1708), symbolizującego ostateczną *„eliminację władzy kościelnej papieża przez świecki absolutyzm króla''*. W akcie tym tkwiły charakterystyczne cechy przełomu, jaki dokonywał się ówcześnie w powszechnej świadomości - co znalazło odwzorowanie w kształtowaniu nowego ładu przestrzennego.

Skutki oświeceniowej rewolucji intelektualnej w rezultacie doprowadziły do demontażu fundamentów, bez których jej postulaty stały się paradoksalnie irracjonalne i nieludzkie. Wskazuje na te zależności Leszek Kołakowski, formułując pogląd:

„[...] *Oświecenie zwróciło się samobójczo przeciw sobie: zaczynając od pochwały rozumu i nauki, od walki o prawdę przeciw religijnym zabobonom, doszło do wniosku, że nie ma czegoś takiego, jak rozum w dawnym znaczeniu, nie ma prawdy ani zła i dobra. Historycznie rzecz rozważając, Oświecenie - wcale niekoniecznie w intencjach jego wielkich inspiratorów - otwarło nam drzwi do niepojętego chaosu i rozpowszechnione dziś myślenie pragmatyczne jest konsekwencją tej przemiany. Jest to przemiana niebezpieczna, bo odmienia samą ideę człowieczeństwa; wolno nam uznać, że jednostki ludzkie są zredukowane do swojej funkcji, a więc wymienialne. Z punktu widzenia oświeceniowego obrazu świata niewymienialna godność jednostki ludzkiej może być uznana tylko na podstawie arbitralnego kaprysu, nie ma żadnej podstawy* in re''.

Zob. L. KOŁAKOWSKI, *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?,* Tygodnik Powszechny, Nr 40, 1 Października 2000.

[76] Dotkliwym przejawem kryzysu reformacji stały się wojny religijne, których areną były ówczesne miasta. Ich podłoże natury doktrynalnej dodatkowo podsycały ambicje i obawy, skłaniające skonfliktowane wspólnoty wyznaniowe do wymuszania własnej dominacji. W nurcie protestantyzmu powstawały miejskie formy kościelnej organizacji. Ich szczególne upowszechnienie nastąpiło w miastach niemieckich i szwajcarskich. Wyrazem ich znaczenia stało się utworzenie w 1527 roku „Chrześcijańskiego Związku Miejskiego'', a później tzw. „Unii chrześcijańskiej''. Typ miasta-Kościoła stał się np. trwałym wyróżnikiem reformacji szwajcarskiej, mającym swoje odniesienia w procesach reformacyjnych Francji.

opartych najczęściej na planie krzyża greckiego. W doktrynach kościołów reformowanych nie mieściło się tradycyjne pojmowanie świątyni jako *domu Boga* na ziemi. Wspólnoty protestanckie wróciły do pierwotnej dla chrześcijaństwa idei kościoła - domu modlitwy. Kościół Rzymski zachował przywiązanie do rozbudowywanej aż do gotyku sfery znaczeń, odnoszących się do świątyni uniwersalnego absolutu. Jednocześnie sformułowane przez kontrreformacyjny Sobór Trydencki (1562-1563) założenia ideowe i formalne dla katolickiej architektury sakralnej stały się niemal obowiązującym kanonem na kilka następnych stuleci. W oparciu o nie powstał wzorzec kościoła katolickiego w postaci jezuickiej świątyni Il Gesù.

Wskazania Soboru Trydenckiego, dotyczące architektury sakralnej, wywołały usztywnienie poszukiwań nowych idei kościoła – budowli. Te zaś, które ukształtowano od epoki baroku - także w postaci stylowych dzieł architektury wyjątkowej klasy - stawały się bardziej pałacami dedykowanymi Bogu aniżeli wyrazami urzeczywistniania Królestwa Bożego. Wiele z nich powstało jako monumenty, upamiętniające znamienne wydarzenia w życiu publicznym społeczeństw lub jako wyrazy hołdu składane wybitnym osobistościom. Ich wzniosłe wizerunki, zdradzające pokrewieństwo ze świątyniami antyku, upodabniały się jednocześnie do teatralnych założeń ówczesnych pałaców i miejskich rezydencji [77].

Zob. D. OLSZEWSKI, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie,* Katowice 1983, s.152.

[77] Formalne analogie między obiektami sakralnymi i dworskimi odzwierciedlają stan głębokich zależności, jakie występowały równocześnie między władzą kościelną i świecką. Dotyczyło to obszarów zdominowanych zarówno przez katolików, jak i protestantów. Można w tym miejscu przytoczyć trafną konkluzję za Karolem Estreicherem: „[...] *w baroku znaleziono narzędzia dla symbolizowania potęgi i chwały, boskiego powołania i ziemskich celów."*

Zob. K. ESTREICHER, *Historia sztuki w zarysie,* Warszawa1979 Kraków, s.458.

IL. 33. Kościół Il Gesù w Rzymie - 1568 - 1575
IL. 33. Il Gesù Church in Rome - 1568 -1575

IL. 34. Karlskirche w Wiedniu - 1716 – 1737
IL. 34. Karlskirche in Vienna - 1716 - 1737

IL. 35. Bazylika Św. Piotra w Rzymie - 1547 - 1564
IL. 35. St. Peter's Basilica in Rome - 1547 - 1564

IL. 36. Kościół S. Maria della Salute w Wenecji - 1631-1687
IL. 36. S. Maria della Salute Church in Venice - 1631 - 1687

1.2.11. ŚWIĄTYNIE - POMNIKI

Architektura sakralna epoki Oświecenia utraciła integralną więź z nurtami cywilizacyjnego postępu, które w tym czasie przejawiały niezwykły dynamizm. Stan świadomości społeczeństw, ulegający rewolucyjnym przeobrażeniom nie zyskiwał miarodajnego odzwierciedlenia w kształcie świątyń, jakie wciąż wypełniały krajobraz Europy.

Jak dalece zmieniła się rola i miejsce kościoła w poreformacyjnej Europie, ilustrować może przykład Paryża, gruntownie przebudowanego w wieku XVII. Jego ład regulował tolerancyjny Edykt Nantejski z roku 1598. Po jego wydaniu przez Henryka IV ucichły konflikty religijne, a nowa rzeczywistość kształtowana wedle pokojowej polityki wyznaniowej sprzyjała w rezultacie ogólnemu ograniczeniu znaczenia religii. Stąd inspirowane wówczas odrodzenie religijne przyjęło formy odwołujące się nade wszystko do pobożności indywidualnej - pogłębionej, ale jednocześnie praktycznej. Propagatorami i kontynuatorami polityki Henryka IV stali się wpływowi kardynałowie Richelieu i Mazarin. Za ich sprawą nie doszło we Francji do poszerzenia wpływów protestanckich, ale równocześnie Kościół Katolicki zachował istotne znamiona niezależności od Rzymu, co pozwoliło prowadzić mu bardziej otwartą politykę w stosunku do nowych ruchów religijnych. W tej aurze powstawały nowe kościoły Paryża, których charakter i znaczenie wykraczały poza funkcje wyznaniowe. Ich zleceniodawcami nie były już gminy miejskie, lecz możnowładcy i król. Na przykład kościół Saint-Louis-des-Invalides wypełnia rozlegle założenie o nazwie Hotel Royal des Invalides, gdzie mieścił się przytułek dla żołnierzy królewskich. Zaś kościół benedyktynów Val-de-Grace powstał jako wotum wdzięczności królowej Anny Austriaczki za długo oczekiwanego potomka. Skądinąd kardynał Mazarin ufundował budowę College des Quatre Nations z kopułową kaplicą, w której przewidział miejsce na swój nagrobek. Podobna tradycja wznoszenia kościołów - pomników upowszechniła się również w innych katolickich krajach Europy. Z nią wiążą się również typowe rozwiązania architektoniczne, nawiązujące najczęściej do wzorców włoskiego baroku.

Zmiany w świadomości społeczeństw, którym przypisano miano *oświecenia,* sprzyjały dalszej pluralizacji warunków życia. Przychylny klimat dla rozwoju koncepcji liberalnych w rzeczywistości utrwalał laickie ideały. W tej sytuacji codzienność ulegała stopniowej sekularyzacji, a wymiar religijny życia społeczeństw stracił swoją tradycyjną intensywność. Wątki religijne przestały być wiodącymi w sztuce czy literaturze, zaś nową inspiracją dla

architektury stało się uprzemysłowienie. Ideał świątyni, utrwalony w swej tradycyjnej - potrydenckiej postaci pozostał raczej synonimem tego, co w ówczesnych uwarunkowaniach kulturowych było zachowawcze czy nawet konserwatywne. W tej aurze twórczy potencjał „proroków oświecenia" zmierzał ku wyznaczeniu nowych horyzontów cywilizacyjnego postępu. Epoka rozkwitu myśli przyniosła rozejście się dróg tradycyjnego Kościoła i intelektualnej awangardy. W dziedzinie architektury sakralnej nastąpił długotrwały zanik nowych kreacji, oddających istotę obecności Kościoła w rozwoju społeczeństw.

Wieki XVIII i XIX - wiążące się z niezwykłymi przeobrażeniami kulturowymi, wywołanymi postępem technicznym - charakteryzują świątynie o wyraźnie historyzującym rodowodzie. Z tego nurtu wywodzą się neoklasyczne monumenty Paryża - kościół Św. Genowefy (1780) - przekształcony w Panteon podczas Rewolucji Francuskiej, kościół Św. Magdaleny (1777-1842) - ustanowiony przez Napoleona „Świątynią chwały", czy kościół Sacré-Coeur (1874-1919) o wyraźnie neobizantyjskiej stylistyce. W tym czasie (1842-1880) ukończono budowę gotyckiej katedry w Kolonii. Równocześnie powstawała - eklektyczna stylistycznie - katedra w Marsylii (1870). Neohistoryzm utrwalił się również od początku XVIII wieku w architekturze sakralnej Anglii. Wpływ włoskiego baroku zadecydował o kształtach londyńskiej katedry Św. Pawła - odbudowywanej po pożarze w latach 1675-1710. Wyraźne odniesienia do ideałów architektury Palladia podkreśla się w londyńskim kościele St. Matin-in-the-Fields, który stał się wzorcem rozpowszechnianym w koloniach brytyjskich aż po Australię.

Powrót do wzorów klasycznych bądź stylów średniowiecza utrwalił stan zastoju w architekturze sakralnej. Wśród kościołów tego okresu trudno wskazać budowle oryginalne, odzwierciedlające skalę przeobrażeń, jakim ulegała ówczesna rzeczywistość. Paradoksalnie - symptomy przezwyciężania owej stagnacji wyłoniły się dopiero wraz z krystalizowaniem idei modernizmu poprzez różnorodne nurty europejskiej secesji. Budowlą, którą można uznać zwiastunem ożywienia poszukiwań nowych koncepcji w architekturze sakralnej chrześcijaństwa, jest bazylika Sagrada Familia w Barcelonie. W fenomenie tej budowli dostrzegamy przymioty ostatniej katedry o średniowiecznym rodowodzie i jednocześnie pierwszej katedry Europy XX wieku.

1.2.12. ŚWIĄTYNIE NOWOCZESNOŚCI

Wiek dwudziesty - pełen przełomowych wydarzeń i rewolucyjnych wstrząsów - przyniósł przeobrażenia, których rozmiar wydaje się w dalszym ciągu trudny do miarodajnego oszacowania. U ich źródeł dostrzec wypada wiele różnorodnych czynników. Jednym z istotniejszych wydaje się rewolucyjna koncepcja intelektualna - określana modernizmem. Jego siła i świeży powab zainspirowały proces głębokich przewartościowań, gruntownie weryfikujących fundamentalne pryncypia zachodniej cywilizacji. Ferment modernizmu przeobraził pokłady świadomości całych społeczeństw, ewolucyjnie kształtowanych przez stulecia. Zmienił się tym samym stosunek człowieka do wartości, które dotąd zachowywały charakter absolutny i uniwersalny [78].

Kult ahistorycznej nowoczesności zaczął wyznaczać nowe kryteria, kształtujące wizerunek najbliższego środowiska życia człowieka. Ideał modernistycznego miasta przeobraził horyzonty ludzkich dążeń, również tych, które zachowały religijny charakter. Zasadniczo zmieniło się miejsce świątyni w modernistycznym świecie. Jej kształt i znaczenia, przejmowane dosłownie ze wzorców epok minionych, najwyraźniej nie przystawały do nowoczesnej sytuacji. Stąd, obok budowli sakralnych, będących architektonicznymi powtórzeniami historycznych założeń, wzniesiono również świątynie, które dały podstawy nowoczesnym ich koncepcjom.

---

[78] Awangardowe koncepcje kreowane w architekturze przez ostatnie dziesięciolecia próbują weryfikować klasyczne jej pojmowanie, oparte chociażby na witruwiuszowskiej triadzie formy, funkcji i konstrukcji. Modernistyczna rewolucja - postulująca zerwanie związków z historyczną stylizacją - w rzeczywistości aspirowała do uwolnienia architektury od kategorii czasu. To ekscytujące wyzwanie bardzo szybko obnażyło swój zwodniczy charakter. Nurt kulturowy, u którego źródeł znajdujemy tak bogatą mozaikę koncepcji intelektualnych i estetycznych - obejmującą przecież zarówno Art Nouveau, Secesję, Młodą Polskę - uchodzi dzisiaj niemal powszechnie za przyczynę wielu porażek XX wieku. Odrzucenie kategorii czasu doprowadziło w rezultacie do znaczeniowej pustki - „kaleczącej'' tożsamość przestrzeni kulturowej. W sytuacji ponownego powrotu do pierwotnych założeń modernizmu nie brakuje i takich jego charakterystyk, które w aurze kryzysu nowych możliwości twórczych przyjmują retorykę odradzającego się *„herostratyzmu''*:

> *„Katastrofalne, utopijne projekty nowego świata i nowego człowieka, podobnie jak odpowiadającą im wizję nowego miasta, w którym nie sposób było odróżnić jednego budynku od drugiego, wszystko to uważano za jej dzieło. Utożsamiano ją z bezkrytycznym rozumem, wierzącym w postęp, w technikę, upraszczającym, pozbawionym wątpliwości i nie liczącym się ani z człowiekiem, ani z pamięcią, ani z naturą, a w monotonnej obojętności budowli branych za symbole nowoczesnej architektury widziano jej jedyny możliwy wyraz ''.*
>
> Cyt. B. PACZKOWSKI, *Architektura w strumieniu życia,* TP, 34/2001, s.14.

W zróżnicowanych nurtach poszukiwań nowych koncepcji architektury znaczące miejsce zachowują obecnie próby reinterpretacji pierwotnych założeń modernizmu, w których budowle zachowują znaczeniowy wymiar.

Wśród nich znajdujemy oryginalne przykłady twórczych reinterpretacji znanych z przeszłości stylowych form kościołów chrześcijańskich. W tym nurcie poszukiwań mieszczą się takie dzieła architektury, jak: kościół Notre-Dame-de-Raincy w Paryżu (arch. August Perret), kościół Saint-Esprit w Paryżu (arch. Paul Tournon), kościół Św. Józefa w Zabrzu (arch. Dominikus Bőhm), kościół Św. Rocha w Białymstoku (arch. Oskar Sosnowski). W tym samym czasie powstały również budowle sakralne, których związki z tradycją osiągnęły dalece bardziej odkrywczą postać. W ich genezie znajdujemy, obok reinterpretowanych elementów architektury chrześcijańskiej, również uniwersalne pierwiastki archetypów budowli sakralnych.

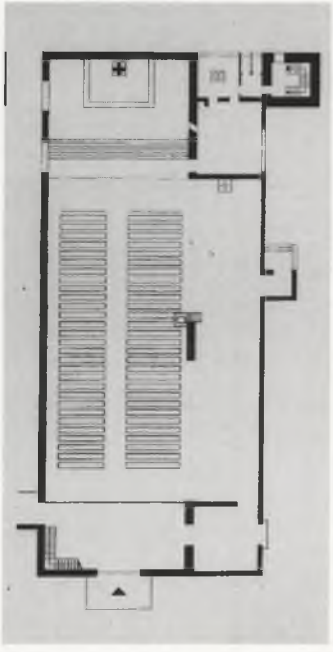
Znaczącym przykładem awangardowego nurtu poszukiwań nowoczesnej estetyki w architekturze sakralnej jest Fronleichnamskirche w Aachen. Zaprojektowany przez Rudolfa Schwarza - powstał w 1930 roku. Na jego architektoniczny kształt wpłynęły znamiona ówczesnych przeobrażeń kulturowych. Stał się jednym z pierwszych - tak radykalnych - urzeczywistnień ideałów modernizmu w katolickiej architekturze sakralnej. Plan oraz struktura przestrzenna kościoła Bożego Ciała są syntezą tradycyjnych założeń świątyń chrześcijańskich i rewolucyjnych postulatów nowoczesnej - ahistorycznej stylistyki. Podłużny - asymetryczny - układ funkcjonalno-ideowy kościoła wyznaczają bieguny głównego wejścia i strefy ołtarza. Oś założenia podkreślają proporcje nawy głównej i jednej nawy bocznej. Podobnie zachowawcze w kompozycji wnętrza świątyni okazuje się miejsce chóru i ambony oraz obecność światła, koloru i materii budulca. Jednak wymowa każdego z tych elementów z osobna i wszystkich razem jest apoteozą ascetycznej prostoty, czystości, klarowności - mistycznej „nicości". Jeśli architektura gotyckiej katedry nie zniosłaby usunięcia z jej struktury najmniejszego elementu, tak architektura tego kościoła nie zniosłaby dodania do niej najmniejszego nawet ornamentu. Wszystko, czym jest ta świątynia, zostało podporządkowane istocie jej funkcji. W swej nie skażonej postaci stanowi otwartą przestrzeń, ożywianą przez społeczność wiernych - uczestniczących w liturgii. Bez „liturgicznego poruszenia" kościół ten staje się - w myśl koncepcji modernistycznej architektury - przestrzenią uwolnioną z ograniczeń czasu.

Minimalistyczna architektura Fronleichnamskirche budzi wciąż zainteresowanie, ale i wiele kontrowersji. Zapewne nie jest propozycją dla kościoła masowego. Okazuję się jednak, iż w tym nurcie poszukiwań formy świątyni katolickiej, ich twórcy znajdują wciąż źródło nowych inspiracji. Współczesne budowle sakralne, utrzymane w duchu prostoty, formalnego umiaru

i znaczeniowego uniwersalizmu, są się miejscami kultu, otwartymi na różnorodność innych religii.

Przykłady kościołów wznoszonych w drugiej połowie XX wieku dowodzą, że dalekosiężnym skutkiem modernistycznej rewolucji stało się ożywienie poszukiwań nowoczesnej formuły świątyni, odpowiadającej zmieniającym się uwarunkowaniom kulturowym. Impuls ten legł u podstaw przełomu, jaki podjął w Kościele Katolickim II Sobór Watykański. Jego otwarcie na współczesną rzeczywistość kulturową - przy jednoczesnym pogłębieniu świadomości własnej tradycji - określiły nową perspektywę dwoistości w kształtowaniu architektury świątyń katolickich. Stosunek do archaicznej antynomii *sacrum i profanum* znajduje dzisiaj szereg odwzorowań w koncepcjach stylistycznych, mieszczących się w różnorodnych nurtach architektury postmodernistycznej.

IL. 37, IL. 38. Kościół Św. Józefa w Zabrzu - arch. Dominikus Bőhm, ok. 1935
IL. 37, IL. 38. St Joseph's Church in Zabrze - Arch. Dominikus Bőhm, about 1935



IL. 39, IL. 40. Fronleichnamskirche w Aachen - arch. Rudolf Schwarz, 1930; widok wnętrza, plan
IL. 39, IL. 40. Fronleichnamskirche in Aachen - Arch. Rudolf Schwarz, 1930; the interior, the outlay

ROZDZIAŁ 2

UNIWERSALIZM ARCHITEKTURY KOŚCIOŁÓW KATOLICKICH

WSPÓŁCZESNE ZNACZENIA ARCHAICZNYCH SYMBOLI

IL. 41. Kościół Miłosierdzia Bożego w Zakopanem – arch. J. Ingarden, współczesna architektura o cechach regionalnych zachowuje czytelne odwołania do tradycyjnej symboliki chrześcijańskiej

IL. 41. God's Mercy Church in Zakopane – Arch. J. Ingarden, modern architecture of regionalism maintains legible references to traditional Christian symbolics

WPROWADZENIE

Antropologiczne miano *homo symbolicus* - przez E.Cassirera określane pojęciem *animal symbolicus* - wynika z permanentnej skłonności człowieka do tworzenia znaków - symboli, porozumiewania się nimi i ich rozumienia. E.Cassirer postrzega całą kulturę jako świat *„symbolicznych form"*. Za L.Bloyem można powiedzieć, iż *„w rzeczywistości każdy człowiek jest symboliczny i jest żywy na miarę swego symbolu "* [79]. Właśnie dzięki symbolom człowiek może pełniej uczestniczyć w istocie swego jestestwa, zanurzonego w materii, co M.Eliade ujmuje w twierdzeniu, że *„dzięki symbolom świat staje się „przeźroczysty"* [80]. W teorii osobowości G.Junga pierwiastki symboliczne, mityczne czy poetyckie wypełniają tzw. *„kolektywną podświadomość"*, będącą zapisem prastarych więzi między Bogiem, Człowiekiem i Kosmosem [81].

Symbole są istotnym elementem, składającym się na kształt swoistej umowy, porządkującej funkcjonowanie społeczności i chroniącej ją przed „organizacyjną anarchią" [82]. Obecność znaków - symboli wypełnia przestrzeń wyróżnikami, umożliwiającymi właściwą w niej orientację. W tym sensie wiążą się one ściśle z architekturą, rozumianą jako „zwierciadło" kultury. W architekturze sakralnej symbole pełnią rolę „uniwersalnego języka". Świątynie pozbawione wymiaru znaczeniowego budzą wrażenie okaleczenia - zostają w konsekwencji zredukowane do roli pasywnego tła, wyalienowanego z przestrzeni *sacrum*. Architektura paradoksalnie nie znosi kategorii skończoności, tworząc ciągle otwarty obszar możliwości twórczych i interpretacyjnych. Warstwa znaczeniowa każdej budowli - a szczególnie budowli sakralnej - pozostaje otwarta i żywa, dopóki zainteresowany jest nią człowiek (*homo symbolicus*) [83].

---

[79] J. GRZEŚKOWIAK, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, s.178.

[80] M. ELIADE, *Sacrum. Mit. Historia*, Warszawa 1974, s.134.

[81] C.G. JUNG, *Archetypy i symbole*, Warszawa 1993, s.5- 71.

[82] A.M. SZYMSKI na łamach czasopisma architektonicznego *Architektura & Biznes* (4/1995, s.12) charakteryzując rolę znaków i symboli w architekturze podkreśla ich społeczne walory. Jego zdaniem *„dążność do jasności przekazu symbolicznych wartości formy stanowi najistotniejsze zadanie architektury jako sztuki"*.

[83] J. SŁAWIŃSKA, *Problematyka formalizmu i symboliki w architekturze*, Wrocław 1992, s.25. Autorka formułując pojęcie *„kultury otwartej"*, wskazuje na *„powszechną wędrówkę motywów i przemieszczanie się wzorów z różnych obszarów i okresów"* - w rezultacie czego *„zapis myśli dokonuje się w jednej epoce, a ich odczytywanie w epokach następnych"*.

2.1. FUNDAMENT - *ORIENTACJA*

2.1.1. LOKALIZACJA - IDENTYFIKACJA *SACRUM*

Wielowiekowe doświadczenia związane ze wznoszeniem budowli sakralnych wskazują na symboliczny wymiar samego ich usytuowania w przestrzeni [84]. W akcie lokalizacji splatały się impulsy natury nadprzyrodzonej z motywami racjonalnymi - tak jak sama świątynia łączy w sobie sprawy boskie ze sprawami ludzkimi. Wspólnym paradygmatem wielu systemów religijnych - również tych, z których wyrosło chrześcijaństwo - było uzależnienie miejsca i czasu wznoszenia świątyni od woli Boga. O miejscu dla „Domu Boga" nie decydował człowiek. Bóg wyznaczał obszary święte. Pierwszym z nich stał się Ogród w Eden. Inne Wszechmocny wskazywał człowiekowi bezpośrednio - tak jak w spotkaniu z Mojżeszem - lub pozwalał człowiekowi znajdywać je dzięki udzielanym mu znakom w snach, widzeniach czy zjawiskach. Świętość miejsca jest warunkiem, pozwalającym na obecność w nim świątyni. „*Świątyń nie można zrobić, a ich miejsca wybrać, lecz zawsze można je tylko „znajdować"* [85]. To odnajdywanie miejsca świętego jest rodzajem sztuki, zwanej „*orientacją*". Pozwala ona wskazywać w przestrzeni obszary o walorach „*siedziby*", które znamionuje obecny w nich nadnaturalny porządek. „*Niektóre miejsca - szczyty gór, przełęcze, brzegi rzek, skrzyżowania szlaków, obfite źródła itp. - zostały niejako przeznaczone na obszary sacrum przez samą naturę*" [86]. Świątynia natury okazuje się najstarszą ze świątyń, jaką odkryła ludzkość.

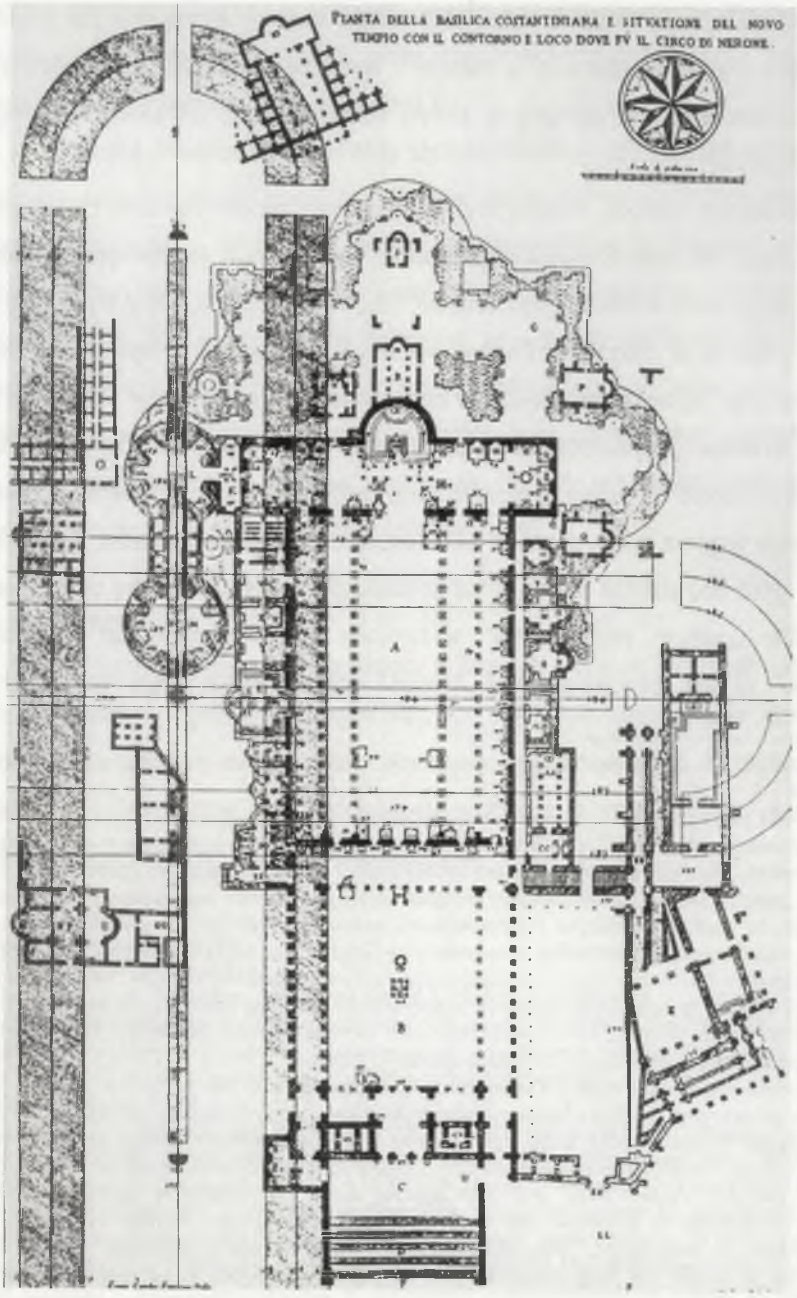
Samo odsłonięcie przed człowiekiem miejsca świętego nie czyni go bezpośrednio przygotowanym do przebywania w nim i uczestnictwa we wspólnocie z Bogiem. Dopiero mocą aktu poświęcenia, konsekracji lub dedykacji natura miejsca tego ulega „otwarciu", a człowiek doznaje wewnętrznej transformacji, tak by mogło dokonać się w nim zjednanie z Bogiem -

---

[84] J. HANI, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994, s.9.
„Sanktuaria wielkich epok - bo do nich trzeba się odwołać, chcąc poznać właściwe zasady i możliwe sposoby ich stosowania w twórczości współczesnej - były „narzędziami" skupienia, radości, ofiary i duchowego podniesienia. Poprzez harmonijny układ wielu symboli, dla których podstawą jest symboliczna całość sanktuarium jako takiego, a następnie, poprzez swoją funkcję rezerwuaru dla symboli liturgicznych, świątynia wraz z liturgią tworzy tę niezwykłą atmosferę, która przysposabia człowieka na świadome przyjęcie Łaski i na epifanię Ducha w tym co cielesne".

[85] G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s.347-355.

[86] R. GOUIRAN, *La porte des dieux. L'architecture ésotérique et les structures de l'invisibile*, Paris 1976, s.137-138.



IL. 42. Nawarstwienia planów Bazyliki Świętego Piotra w Rzymie - wg Alpharaniego
IL. 42. The stratification of the plans of St. Peter's Basilica in Rome - according to Alpharani

identyfikacja sacrum [87]. Zatem, w symbolu umocowania świątyni w świętym miejscu znajdujemy rzeczywiste spotkanie natury stworzonej z nadprzyrodzoną - nie zaś jedynie z jej substytutem. Symbol umiejscowienia świątyni - podobnie jak wszystkie ją tworzące - jest symbolem istotowym (esencjalnym), w którym ściśle łączy się „porządek kosmologiczny" z „porządkiem teologicznym" [88].

Kwintesencję symbolu miejsca, wyznaczonego dla budowli sakralnej chrześcijaństwa, obrazuje dzisiaj Wzgórze Świątyni w Jerozolimie. Było ono - w świadomości jej twórców - wyjątkowym punktem kosmosu, jego centrum, środkiem, miejscem, gdzie stykają się niebo, ziemia i piekło (*axis mundi*), kamieniem węgielnym świata stworzonego przez Boga [89]. W kierunku tego najświętszego miejsca na ziemi zwracają się chrześcijanie - „*orientują*" swoje świątynie ku miejscu, gdzie dokonała się tajemnica zbawienia i skąd nadejść ma pełnia Bożego Królestwa w osobie Chrystusa, zapowiadanego jako *Oriens, Lux ex oriente* [90]. Golgota - jerozolimskie wzgórze, gdzie dokonała się zbawcza ofiara Jezusa Mesjasza, jest „*miejscem czaszki*", gdzie Bóg stworzył Adama, gdzie go pochowano i skąd zaczęło się dzieło stwarzania świata. Oto „centrum wszechświata", w kierunku którego orientują się chrześcijańskie świątynie [91]. W pełni uobecnia go ołtarz Chrystusa – centrum i sens każdej świątyni katolickiej.

---

[87] S. KOBIELUS, *Podstawy biblijne i symboliczne budowli sakralnej,* Ateneum Kapłańskie, 482-484, 1989, s.5.

[88] J. HANI, *jw.*, s.13-15.
W rozważaniach nad symboliką świątyni chrześcijańskiej autor odwołuje się do rozróżnienia dwóch typów symboli: symbole intencjonalne (konwencjonalne) i symbole istotowe (esencjalne). Symbole istotowe „*określa ukryty i nierozerwalny związek łączący przedmiot materialny z jego znaczeniem duchowym; ta więź hierarchiczna i substancjalna, analogiczna do tej, jaka istnieje między duszą i ciałem, rzeczywistością widzialną i niewidzialną, więź, którą umysł postrzega jako organiczną całość, prawdziwą hipostazę dającą się ująć pojęciowo w momentalnej syntezie zrozumienia i błysku intuicji. Symbolika może tu tylko wyjaśniać rzeczywistość duchową istniejącą już implicite w samym przedmiocie, w jego wnętrzu, które zamieszkuje jako intymne centrum jego bycia. Tak właśnie dzieje się w przypadku wody chrzcielnej czy chleba eucharystycznego.*"

[89] *Architektura sakralna,* tłum. J.Kumaniecka, Warszawa 1998, s. 140-141;
W tekście rabinicznym, Midrasz Tanhuma, znajdujemy kosmiczno-teologiczną wykładnię wiary w to, że „*jak pępek stanowi środek ciała, tak państwo Izrael jest centrum świata, miasto Jerozolima centrum Izraela, świątynia centrum Jerozolimy, święte świętych centrum świątyni, a Arka centrum świętego świętych. Naprzeciwko Arki leży kamień, który był kamieniem węgielnym stworzenia świata.*" Koncepcja ta podobnie jak inne tradycje kosmologiczne wyraża symbolizm środka w nawiązaniu do embriologii. „*Najświętszy stworzył świat na modłę embrionu. Tak jak embrion rozwija się od pępka, tak Bóg stworzył świat od pępka, a z pępka świat rozprzestrzenił się na wszystkie strony*".
Zob. M. ELIADE, *Traktat o historii religii,* Łódź 1993, s.361-164.

[90] Por. Mt 24, 27; Zach 6, 12, wg Wulgaty.

[91] M. E LIADE, *Traktat o historii religii,* Łódź 1993, s.361-362, 364.

W nim koncentrują się główne osie kościołów. W konsekwencji wszystkie miejsca święte, naznaczone obecnością Boga są w istotowym związku z dziełem stworzenia świata - stają się *„środkiem wszechświata"* (*imago mundi*), przez które przechodzi oś kosmiczna, przenikająca sferę niebieską, sferę ziemską i sferę podziemną [92].

W symbolice umiejscawiania świątyni chrześcijańskiej - *„identyfikacji sacrum"* - tkwi paradoksalna dialektyka świętej przestrzeni. Miejsce ołtarza, otulone przestrzenią świątyni jest jednocześnie dostępne i niedostępne, jedyne i transcendentne, a zarazem wielokrotnie powtarzalne. Stan ten, dopuszczający współistnienie wielu *„centrów"*, tłumaczy istota przestrzeni świętej. Jest w nią wpisany dynamizm, pozwalający na powtarzanie archetypu świątyni. *„Człowiek odczuwa nieustanną potrzebę realizowania tych archetypów nawet na najpodlejszym i najbardziej „nieczystym" szczeblu swej bezpośredniej egzystencji"* [93]. W rezultacie tworzy wzajemnie tożsame znaczeniowo budowle w ważnych miejscach swego środowiska, nadając im rangę nadzwyczajności - sakralności.

2.1.2. MIASTO BOŻE

Miasto Boże (*Civitas Dei)* to jeden z licznych obrazów biblijnych, który żyje w chrześcijaństwie w postaci wielu symbolicznych ujęć. Starotestamentalny ideał Miasta Bożego stał się źródłem intuicji, odnoszących się do rzeczywistości Kościoła Nowego Przymierza [94]. Teologiczne jego pogłębienie wyznacza również wymiar symboliczny w kształtowaniu architektury współczesnych kościołów.

---

[92] M. ELIADE, *jw.*, s.364-365.
Każda budowla (dom, świątynia, miasto) na skutek konsekracji zmienia się w „centrum''. Skutkiem tego wszystkie świątynie znajdują się w jednym i tym samym miejscu w „centrum wszechświata''. *„Chodzi tu, jak widzimy, o przestrzeń transcendentną, o całkowicie innej strukturze niż przestrzeń świecka, dająca się pogodzić z wielością, a nawet z nieskończoną ilością „środków''.*

[93] M. ELIADE, *jw.*, s.370.

[94] Jerozolima, a w niej świątynia Boga Jahwe były najwyższymi wartościami - sanktuariami narodu wybranego. Ich dzieje ściśle odzwierciedlały losy Izraela - wypełnione licznymi tryumfalnymi wzlotami i tragicznymi klęskami. Wyrazem łaskawości Boga w stosunku do swego ludu stawał się bezpieczny i szczęśliwy byt w Mieście Bożym. Akty sprzeniewierzenia się przymierzu z Jahwe skutkowały upadkiem Świątyni, Jerozolimy i długotrwałym upokorzeniem. Wysiłek nawrócenia wiązał się każdorazowo z mozołem odbudowywania sanktuarium Miasta Bożego, które wiązało się z nadzieją trwałego - wiecznego - trwania w przymierzu z Wszechmocnym. Obraz Miasta Bożego (*Civitas Dei*) kształtują wysiłki Dawida, Salomona, Ezdrasza, Nehemiasza i licznych innych aż do osoby Jezusa, z którym chrześcijanie wiążą swoją eschatologiczną nadzieję szczęścia w Mieście Bożym.

Do ideału *Civitas Dei* nawiązywali twórcy świątyń od pierwszych wieków swobodnej działalności chrześcijaństwa. Szczególny rozkwit tej idei w życiu Kościoła inspirowały okoliczności dynamicznego rozprzestrzeniania się nowej religii po wydaniu Edyktu Mediolańskiego w roku 313. W krótkim czasie chrześcijaństwo stało się religią dominującą. Protektorat cesarzy dawał jej przywilej wyznania oficjalnego. Budowanie nowego ładu cesarstwa w powiązaniu z majestatem władzy kościelnej stwarzał warunki niemal ziszczenia wizji Królestwa Bożego na ziemi. W tej aurze Konstantynopol - stolica odradzanego cesarstwa - stawał się centrum ówczesnego świata - urzeczywistnieniem biblijnego ideału Miasta Bożego. Jego rdzeniem, skupiającym istotę ziemsko-niebiańskiej wielkości i piękna, była świątynia Bożej Mądrości - Hagia Sofia. Kościół ten spełniał nadprzyrodzoną rolę w przestrzeni miasta i w skali kosmosu.

Mury kościoła okrywają rzeczywistość nieziemską - transcendentną, umocowaną w wieczności. Zgromadzenie wiernych, wypełniające wnętrze świątyni, doświadcza swej obecności w Mieście Bożym, stając na drodze do jego centrum. Przestrzeń ta nie jest namiastką - wyobrażeniem wiecznej *Civitas Dei*, ale jej urzeczywistnieniem. Wspólnota wiernych jest Kościołem - Sakramentem, w którym obecny jest Chrystus w pełni swojego Bóstwa [95]. Fizyczna postać wnętrza kościoła jest ikoną, której istotą nie jest „wyobrażanie", lecz „urzeczywistnianie". Kościół nie jest podobizną niedostępnej idei *Civitas Dei*, lecz autentycznym w niej uczestnictwem [96]. Wnętrze kościoła ukształtowane według wzoru idei „centrum" i „drogi" odsłania sens ludzkiego istnienia w perspektywie życia wiecznego w Mieście Bożym. Zgromadzenie Kościoła nie jest specyficzną postacią ziemskiej egzystencji, ale autentyczną obecnością wiernych w nieprzemijającej rzeczywistości. Spełnienie obietnicy

---

[95] Katechizm Kościoła Katolickiego uczy, że *„Sakramenty będące „mocami, które wychodzą" z zawsze żywego i ożywiającego Ciała Chrystusa, oraz działaniami Ducha Świętego urzeczywistnianymi w Jego Ciele, Którym jest Kościół, są „arcydziełami Bożymi" w nowym i wiecznym Przymierzu" (artykuł 1116).*

[96] Prawda o istocie Ikony pielęgnowana w Kościele Prawosławnym, czerpiącym z filozofii, teologii i obrzędowości Bizancjum, podkreśla ontologiczną jej więź z pierwowzorem. Zaniechanie tego przeświadczenia czyni ikonę „sobowtórem" rzeczywistości transcendentnej. W *Ikonostasie* Pawła Floreńskiego znajdujemy wyrażoną tę prawdę w słowach:„[...] *ikona, będąc zjawiskiem, energią, światłem jakiegoś bytu duchowego, a ściślej mówiąc, łaską Bożą, jest czymś więcej, niż chce to uznać myśl, wydająca sobie świadectwo „trzeźwości", gdy zaś nie nastąpiło owo zetknięcie z bytem duchowym, nie ma ikona w ogóle znaczenia poznawczego".* [...] *Jeśli istotą ikony jest „wyobrażenie", to bezsensem i wręcz grzechem jest oddawanie jej tymi ceremonialnymi sposobami „czci" należnej jednemu tylko Bogu"* (s.134-135).

IL. 43. Wnętrze świątyni Bożej Mądrości w Konstantynopolu - arch.arch. Antemios z Tralles, Izydor z Miletu, ideowe centrum nowej stolicy Cesarstwa i Kościoła wzniesione przez Cesarza Justyniana

IL. 43. The interior of God's Wisdom Church in Istambul - Arch.Arch. Antemios of Tralle, Isidore of Milet, the ideological centre of the new capital of the Empire and the Church erected by Emperor Justinian

IL. 44. Zespół świątyń na jednym ze wzgórz w południowej części Jerozolimy (Mount Zion) - jedno z wielu sanktuariów Świętego Miasta - miejsce grobu Króla Dawida, Ostatniej Wieczerzy i Zaśnięcia Matki Jezusa

IL. 44. The complex of the temples on one of the hills in southern Jerusalem (Mount Zion) - one of the many sanctuaries of the Holy City - the site of King David's grave, the Last supper and the Dormition of the Blessed Mother

IL. 45. Kościół Nawrócenia Świętego Pawła Apostoła w Warszawie - arch. arch. K. Kucza-Kuczyński, A. Miklaszewski, B. Osiński, współczesna świątynia usytuowana na obrzeżu osiedla mieszkaniowego przyjmuje rolę wielofunkcyjnego ośrodka, skupiającego w sobie również odniesienia do istoty idei „Miasta Bożego"

IL. 45. The Church of the Conversion of St. Paul the Apostle in Warsaw - Arch. Arch. K.Kucza-Kuczyński, A. Miklaszewski, B. Osiński, the modern church situated on the outscirts of the housing estate assumes the role of a multi-functional centre, concentrating, at the same time, on the essence of the concept of "The City of God"

odkupienia otwiera Chrześcijanom dostęp do uczestnictwa w życiu Kościoła Powszechnego [97].

Pierwiastki ideału *Civitas Dei* skoncentrowane wewnątrz świątyni uzyskują swoje odbicie również w przestrzeni na jej zewnątrz. Chrześcijaństwo, przenikające wszelkie dziedziny życia, skłania do kształtowania według wzorca Miasta Bożego całej przestrzeni doczesności. Taką próbą radykalnej „przebudowy świata" stało się dzieło Cesarza Konstantyna, przenoszącego w 330 roku stolicę Imperium Rzymskiego do Konstantynopola. Jego wielkość wypływała z umiejętności zespolenia zdobyczy starożytnego Rzymu, z tym co w kulturę mógł wnieść chrześcijański uniwersalizm. W akcie tym wymiar polityczny współgrał z wymiarem religijnym. W nowej stolicy cesarstwa skupiono atrybuty centrum chrześcijańskiego świata. Konstantynopol, przez samo swoje usytuowanie na granicy Europy i Azji, stał się *„syntezą dawnego Imperium i „nowego paktu", czyli Rzymu i Jerozolimy"*. Miejsce to wyznaczał punkt przecięcia głównych osi biegnących ze wschodu na zachód i z północy na południe. *Cardo i decumanum* w skali chrześcijańskiego świata sytuowało to miasto między niebem i ziemią. Najpełniej jego kształt charakteryzował obraz przecinających się „dróg" w jednoczącym ówczesny świat „centrum". Odtąd pojęcia „drogi" i „centrum" odzwierciedlały zasadę porządkującą miasta chrześcijan. Na tle miast greckich czy rzymskich sylwety miast chrześcijańskich wyróżniały formy budowli sakralnych. Tylko w niektórych osadach zamek stawał się drugim *„centrum"*. *Centrum* skupione w postaci świątyni stanowiło czytelne odniesienie dla wszelkich dróg. „Droga" nie mająca związku z „centrum" pozbawiona była

---

[97] D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 379.

Autorka przytacza charakterystyczne przejawy w myśli chrześcijańskiej pojęcia *civitas sancta*. Prorocza obietnica życia wiernych w Mieście Boga spełniła się w Kościele Jezusa Chrystusa, umocowanym jego odkupieńczą śmiercią i zmartwychwstaniem. Odtąd Chrześcijanie już należą do *Civitas Dei*. Św. Paweł w Liście do Hebrajczyków tak ujmuje tę prawdę: *„Wy natomiast przystąpiliście do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie, do Kościoła pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach"*. (12,22)

W tym miejscu podkreślenia wymaga charakter uczestnictwa Chrześcijan w Civitas Dei. Nie jest on jedynie obrazowy i metaforyczny, lecz *„wypełnioną treścią, poręką i „zaliczką" pełnego posiadania"*. Podobnie Ch. Norberg-Schullz akcentuje to przeświadczenie wierzących Chrześcijan w odniesieniu do architektury wnętrza kościoła: *„Wczesne kościoły stanowiły wewnętrzne światy, miejsca reprezentujące wieczną Civitas Dei.[...] Dlatego też wierny nie wkraczał do kolejnej ziemskiej przestrzeni, w której obowiązują prawa fizyki, lecz czuł się przeniesiony do jakościowo innego świata.[...] Dlatego chrześcijańska przestrzeń egzystencjalna nie wynika z konkretnego środowiska człowieka, lecz symbolizuje obietnicę i proces odkupienia, wyrażone za pomocą motywów centrum i drogi. Centrum i droga, obleczone w formę kościoła, ujawniały nowy sens istnienia."*

Por. Ch. NORBERG-SCHULZ, *Znaczenie w architekturze Zachodu*, Warszawa 1999, s.58.

właściwego sensu. Zasada „drogi" i „centrum" - prowadząca we wnętrzu świątyni do urzeczywistnienia obietnicy przebywania w Mieście Bożym - określała w skali urbanistycznej znamiona harmonii utraconego raju. W takim kształcie miasta świątynia stawała się symboliczną ostoją ładu, warunkującego również poczucie bezpieczeństwa jego mieszkańców.

2.2. ŚCIANA, FILAR - NAWA

2.2.1. *DROGA* - UKŁADY PODŁUŻNE

Nawa to symboliczne pojęcie, które charakteryzuje plan chrześcijańskiej świątyni. W jego łacińskiej etymologii znajdujemy szeroki zakres znaczeń przypisywanych łodziom, statkom, okrętom [98]. W symbolice świątyni chrześcijańskiej „nawa" - kształtowana spójnym układem ścian i filarów - obrazuje pielgrzymujący lud Boży (*ecclesia peregrinans*). Jej proporcje układają się wzdłuż drogi zorientowanej ku wschodowi słońca, prawdziwej Światłości - ku Chrystusowi [99]. Jest to miejsce bezpieczne tak jak „nawa" Arki Noego. Jej „nawigatorem" jest sam Stwórca - *Alfa i Omega,* początek i koniec, źródło i ostateczny cel wszechrzeczy.

Nawowość architektury chrześcijańskich świątyń ma swoją genezę w założeniach starożytnych - pogańskich bazylik. W bazylikach Laterańskiej czy Watykańskiej - budowlach sakralnych wolnego chrześcijaństwa - nawy podłużne występowały łącznie z innymi, utrwalonymi wcześniej rozwiązaniami architektonicznymi, takimi jak: empory, drewniane konstrukcje dachu, podwyższona absyda, atrium, wyniesienie nawy głównej nad nawy boczne. Z jednej strony, nawowość planu bazyliki pozwala na eksponowanie w jej wnętrzu wymiaru podłużnego - osiowego. Z drugiej strony, o istocie tego założenia decyduje jego środek - centrum, zajmujące miejsce przecięcia nawy podłużnej z poprzeczną (*transeptem*). Tak jak sensem i ideowym rdzeniem wspólnoty chrześcijan jest osoba Jezusa Chrystusa, tak samym środkiem wnętrza bazyliki staje się ołtarz, usytuowany w docelowym miejscu nawy. W przestrzeni wytyczonej formą nawy znajdujemy znaczący trójpodział, nawiązujący do układu Świątyni Jerozolimskiej. Dojście do nawy następuje stopniowo - z dziedzińca poprzez próg bramy i przedsionek (*narthex*). Brama i narteks wyznaczają obszar oddzielający miejsce święte

---

[98] M. ARCTA, *Słownik wyrazów obcych,* wydanie dziewiąte, Warszawa 1929, s.198.
[99] D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej,* Warszawa 1990, s.371.

od świata świeckiego, który trzeba przekroczyć, aby wejść. Obecność wewnątrz nawy skłania do podjęcia drogi ku miejscu najświętszemu, skupionemu w symbolu ołtarza [100].

Treści teologiczne, wypełniające pierwotny sens symbolu nawy świątyni chrześcijańskiej, nawiązywały również do znaczeń, zachowujących analogie z formami i wymową ówczesnych rytuałów świeckich, towarzyszących życiu dworskiemu. Podłużny - osiowy układ bazyliki odpowiadał obrzędowości, która odzwierciedlała wspaniałość majestatu cesarza i hierarchiczną strukturę podległych wiernych. Niewątpliwie imponująca widowiskowość dworskich orszaków i ich sceneria odciskały bezpośrednie piętno na kształtującym się wizerunku „Królestwa Bożego" [101]. W tym sensie świątynia chrześcijan stała się „domem króla", co znajduje odzwierciedlenie w etymologii słowa bazylika od *basileus* - „król" [102]. Na osobie króla - liturgicznie uosabianego w postaci ołtarza Jezusa - skupiała się uwaga wiernych zgromadzonych w nawach podłużnych i w skrzydłach transeptu. Społeczność kościoła, wypełniająca wnętrze bazyliki, kreśliła tym samym znak krzyża.

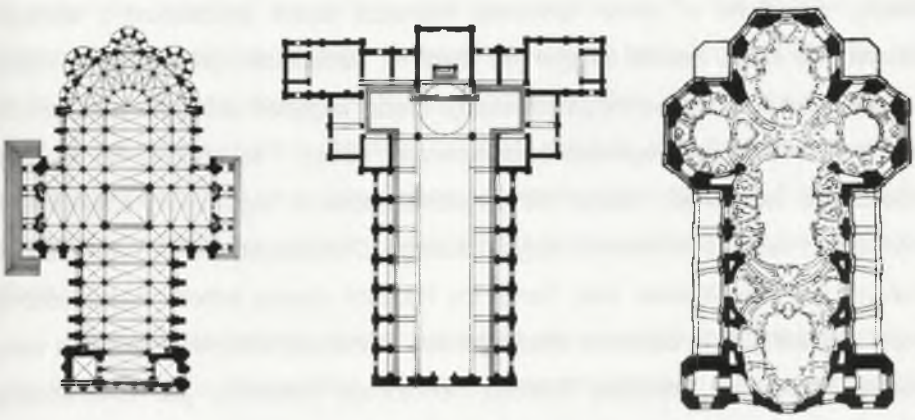
Układ naw zamknięty w formie krzyża łacińskiego stał się głównym wyznacznikiem planów świątyń chrześcijańskich aż do późnego średniowiecza. W założeniach romańskich i gotyckich budowli sakralnych - wywodzących się z wczesnochrześcijańskich bazylik - upatrywano jednocześnie proporcje, odpowiadające wyobrażeniom Chrystusa ukrzyżowanego.

---

[100] D. FORSTNER, *jw.*, s.371.
„Narthex wyobraża - według opinii św. Szymona z Tesaloniki - nieprzemieniony świat, nawa kościelna jest obrazem stworzonego, ale już przemienionego świata, a więc i obrazem Kościoła jako ludu Bożego. Prezbiterium nawet w sensie fizycznym należy uważać za mieszkanie Boga, ponieważ w tym miejscu sprawuje się sakrament Eucharystii".
Zob. L. OUSPENSKY, w: E. HAMMERSCHMIDT, *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentum,* Stuttgart 1962, s. 60-62, 66.

[101] R. SENNETT, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji zachodu,* Gdańsk 1996, s.116-117.
Stan głębokiej integralności duchowo-materialnych pierwiastków kultury autor ilustruje również przykładem Bazyliki Chrześcijańskiej na Lateranie w Rzymie: *„Linearny, osiowy układ rzymskiej Bazyliki, kosztowny i zmysłowy wystrój teraz służył imperialnej wersji Chrystusa. Liturgia przybrała formę stosowną do cesarskiej budowli. Pomiędzy dostojnikami Kościoła a wiernymi otwarła się głęboka przepaść. Biskup wytwornie odziany, majestatyczny niczym sędzia, wchodził do Bazyliki Laterańskiej wraz z orszakiem niższego duchowieństwa; kapłani towarzyszyli mu, kiedy uroczyście kroczył główną nawą, odprowadzany spojrzeniami parafian. W końcu zasiadał na tronie przed absydą, przodem do kongregacji [...] Po mszy biskup opuszczał świątynię, zstąpiwszy z tronu, minąwszy rzędy wiernych - niemych świadków. Tak oto Kościół powrócił do świata."*

[102] M. SIMON, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa,* Warszawa 1979, s.354.
Z pojęciem „bazylika" wiążą się również określenia związane z przywilejami papieskimi nadawanymi kościołom - niekoniecznie będącym bazylikami pod względem architektonicznym. Tytuł *basilicea maiores* odnosi się do kościoła z tzw. ołtarzem papieskim.



IL. 46, IL. 47, IL. 48. Plany gotyckiej katedry w Chartes (1194-1220), renesansowej bazyliki San Lorenzo we Florencji (1421-1469) i barokowego kościoła Vierzehnheiligen w pobliżu Staffelstein (1743)
IL. 46, IL. 47, IL. 48. The plans of the Gothic Cathedral in Chartes (1194-1220), Reneissance San Lorenzo Basilica in Florence (1421-1469) and Barogue Vierzehnheiligen Church near Staffelstein (since 1743)

IL. 49. Plany kaplicy protestanckiej, synagogi i kaplicy katolickiej, zlokalizowanych w kampusie Uniwersytetu Waltham w Massachusetts (USA) - 1957, arch. arch. Harrison, Abramovitz
IL. 49. The plans of the Protestant chapel, synagogue and Catholic chapel at the Waltham Univeristy campus in Massachusetts (USA) - 1957, Arch. Arch. Harrison, Abramovitz

Korpus ciała układa się wzdłuż osi nawy podłużnej, rozpięte ramiona zakreślają skrzydła transeptu, zaś głowa w koronie cierniowej wyznacza obszar prezbiterium z wieńcem okalających go kaplic. Sercem świątyni jest ołtarz [103]. Świadomość symboliki planu krzyża łacińskiego stała się podstawą wyraźnych analogii między wyglądem kościołów, wznoszonych w odmiennych kulturowo regionach średniowiecznej Europy. Ten wspólny rys wymiaru symbolicznego ówczesnych świątyń nie przysłaniał jednakże bogatej ich różnorodności, wypływającej z osobliwości lokalnych tradycji i wzorców. Charakterystyczne przykłady budowli sakralnych z terenów Niemiec, Italii, Francji czy Hiszpanii ukazują jedność średniowiecznej Europy, budowanej na fundamencie chrześcijaństwa ze złożonej kulturowo tożsamości wielu regionów. Przykładowo, wyrazistą ilustracją niemieckiego romanizmu jest konsekrowany w 1033 roku kościół Św. Michała w Hildesheim. Poprzedza on późniejsze wielkie budowle sakralne w Spirze, Moguncji i Wormacji. Jego bazylikowy korpus, oparty na planie krzyża łacińskiego, spinają dwa chóry: klasyczny chór zachodni (z absydą) i naprzeciw niego chór wschodni (również zamknięty absydą). Innym wyróżnikiem niemieckiej architektury romańskiej jest występowanie dwóch transeptów. Obrazują one drogę odkupienia społeczności chrześcijan, którą spajają dwa bieguny władzy - *regnum i sacerdotium* (królestwo i kapłaństwo) [104].

Słynna katedra w Pizie - znana przede wszystkim dzięki stojącej obok niej krzywej wieży - jest dorodnym przykładem romańskiej architektury Włoch. Z jednoznacznego na pozór planu bazyliki w kształcie krzyża łacińskiego wyłania się oryginalny obraz połączonych trzech bazylik: pięcionawowej położonej wzdłuż osi głównej i dwu trójnawowych, tworzących skrzydła transeptu. Kościół Saint-Sernin w Tuluzie - jeden z największych zachowanych kościołów pielgrzymkowych - zbudowany w latach 1080-1160 pod protektoratem papieży Urbana II i Kaliksta II, zawiera charakterystyczne cechy przypisywane tego typu świątyniom. Jego korpus wypełnia pięć naw podłużnych, skrzyżowanych z trzema nawami transeptu i zamkniętych rozbudowaną absydą. Przestrzeń prezbiterium, przeznaczoną dla kleru, otula ambit - obejście.

---

[103] S. KOBIELUS, *Podstawy biblijne i symboliczne budowli sakralnych,* Ateneum Kapłańskie, 482-484 rok 1989, s.11.

Zob. W. TATARKIEWICZ, *Estetyka średniowieczna,* t. 2, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962, s.200.

[104] Ch. NORBERG-SCHULZ, *jw.*, s.77-78.

Układ ten umożliwia dostęp z naw do kaplic - promieniście usytuowanych wokół absydy - oraz do relikwii św. Saturnina, złożonych w zamknięciu prezbiterium [105]. Trójwymiarową strukturę wnętrza kościoła pielgrzymkowego wyznacza procesyjny ruch, koncentrujący się wokół sanktuarium. Założenie *ecclesia peregrinorum* przenikają idee „drogi" i „celu". Czynią one romański kościół pielgrzymkowy otwarty i zamknięty zarazem. Jego dostępność zapowiadają rozbudowane wejścia od strony nawy głównej i z kierunku ramion transeptu. Prowadzą one ze wszystkich stron świata do wnętrza, zapewniającego bezpieczeństwo i poczucie tajemniczego ciepła.

Szczytem symbolicznej spójności osiowego planu świątyni chrześcijańskiej stała się gotycka katedra. To ona określała horyzont przestrzenno-ideowego ładu średniowiecznego miasta. W katedrze gotyckiej - miejscu przecięcia kosmicznego *cardo i decumanus* - dopełniało się urzeczywistnienie idei *drogi* i *celu*. W niej ogniskowały się ambicje, twórcze wysiłki oraz metafizyczne uniesienia rzesz mieszczan - tych wielkich i znaczących, ale również biednych i bezradnych. W niej człowiek dostępował pełni wewnętrzności, bezpieczeństwa i wolności. W porównaniu z katedrą romańską - akcentującą swoją formą wyraźny stopień zamknięcia, hermetyczności i ukierunkowania ku zjednoczonemu wnętrzu - gotycka katedra, przy całej swej strukturalnej integralności, otwierała się na świat zewnętrzny niejako ogarniając go swoim zasięgiem. Stąd jej ideał zmierzał do nieograniczonej wręcz przeźroczystości - dematerializacji. Kształt gotyckiej katedry rozprzestrzeniał się w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym jednocześnie, stając się symbolem chrześcijańskiego uniwersalizmu, zdolnego budować jedność z bogactwa wielorakich różnorodności.

Wewnętrzne podziały reformacji, prowadzące do trwałego rozbicia jedności chrześcijan, uczyniły symbol „chrystusowej łodzi" ideałem, do urzeczywistnienia którego dąży podzielony Kościół. „Droga" i „cel" współczesnego Kościoła obejmują również wysiłki odradzania pierwotnej wspólnoty wiary. Znajdują one swój wyraz w architektonicznych kształtach świątyń, jakie wciąż wznoszą chrześcijanie. Wymiar symboliczny współczesnego kościoła staje się

---

[105] J. PIJOAN, *Sztuka świata,* tom 3, Warszawa, s.314-315.
Plan absydy z obejściem i wieńcem kaplic wokół prezbiterium pojawił się najwcześniej prawdopodobnie w kościołach z obszaru Owernii. Były one, tak jak np. kościół Notre-Dame-du-Port i świątynia w Clermont-Ferrand, budowlami mniejszymi i skromniejszymi od późniejszych kościołów pielgrzymkowych.

ważną płaszczyzną porozumienia. Symboliczna przestrzeń świątyni wydaje się tworzyć doskonałe warunki dla afirmacji złożonych korzeni wiary. Wymowną tego stanu ilustracją okazał się przykład kaplicy w Ronchamp. Pół wieku jej trwania dowiodło istnienia w tej sakralnej budowli wymiaru symbolicznego, który porusza ludzi, niezależnie od ich indywidualnej metafizycznej wrażliwości, światopoglądu czy wyznawanej religii. W przestrzeni tej świątyni możliwa staje się jedność w różnorodności. Istota symbolicznej wymowy kaplicy w Ronchamp nie tkwi w przypisywanych jej i wielokrotnie naśladowanych skojarzeniach z formą łodzi czy arki, lecz w odwzorowanych architektonicznymi formami przymiotach przestrzeni, sprzyjającej zetknięciu rzeczywistości zmysłowej z rzeczywistością metafizyczną.

Kaplica w Ronchamp stała się przedmiotem licznych „architektonicznych parafraz", których motywem wiodącym jest postać łodzi - symbolizująca Kościół. Formy świątyń budzące bezpośrednie skojarzenia z kształtami łodzi, barek, żaglowców najczęściej zachowują w swej warstwie znaczeniowej jedynie cechy symbolu intencjonalnego (konwencjonalnego). Stąd wiele z tych kościołów, które swą sylwetą „udają" *nawy*, pozostaje w stosunku do głęboko istotowej (esencjalnej) symboliki kościoła Notre-Dame du Haut Le Corbusiera, tylko powierzchowną parafrazą [106].

Górska kaplica Sogn Benedetg - wzniesiona według projektu Petera Zumthora w szwajcarskim Sumvitg - jest kolejną budowlą sakralną, do której przylgnęło metaforyczne miano „łodzi" (*boat-shaped*). Interpretacji tej nie prowokuje dosłowna retoryka formy architektonicznej - nie tworzą jej rozfalowane profile burt, maszty krzyży, owale świetlików - tym nie mniej jest ona niemal oczywista i jednoznaczna. Płynna krawędź korpusu kaplicy, pozbawiona - poza akcentem wejścia - jakichkolwiek wyróżników formalnych jawi się w otaczającym go krajobrazie niejako „Arka Noego" osiadła na zboczu góry po zejściu wód potopu.

---

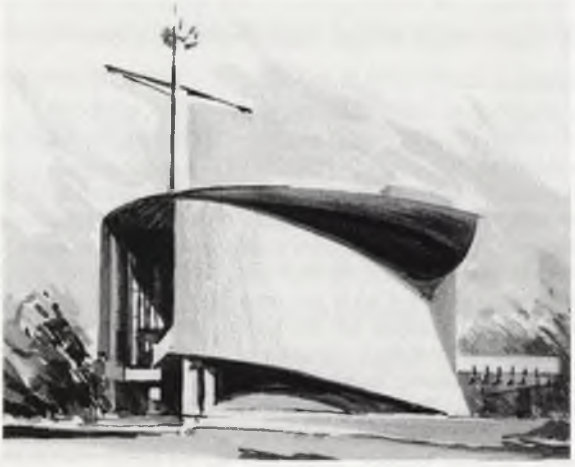
[106] Symbol „łodzi-Kościoła" znalazł szczególne upowszechnienie w polskiej posoborowej architekturze sakralnej. Nietrudno zauważyć w wielu z tych budowli wyraźnych analogii do warstwy formalnej kaplicy w Ronchamp. Istnieją również nowe kościoły, w których symbolika „łodzi" (nawy) wykracza ponad jej intencjonalny poziom. Takim przykładem jest niewątpliwie nowohucki kościół w Bieńczycach, zaprojektowany przez architekta Wojciecha Pietrzyka. Jego ekspresyjna forma przemawia wyraźnie językiem metafory, wyrażonej mianem „Arka Pana".

Zob. K. KUCZA-KUCZYŃSKI, A.A. MROCZEK, *Nowe kościoły w Polsce*, Warszawa 1991, s.3.

S. LATOUR, A. SZYMSKI, *Rozwój współczesnej myśli architektonicznej*, Warszawa 1985, s. 329.

IL. 50. Kościół Notre-Dame du Haut w Ronchamp - arch. Le Corbusier
IL. 5O. Notre-Dame du Haut Church in Ronchamp - Arch. Le Corbusier

IL. 51. Kościół Sogn Benedetg w Sumvitg - arch. P. Zumthor
IL. 51. Sogn Benedetg Church in Sumvitg - Arch. P. Zumthor



IL. 52. Kościół NMP Królowej Polski w Krakowie - arch. W.Pietrzyk
IL. 52. The Church of The Holy Virgin Queen of Poland in Cracow -
Arch. W.Pietrzyk

Wnętrze kaplicy ściśle odwzorowuje obrys *nawy*, zamykający jednorodną przestrzeń, skupioną wokół ołtarza. „Droga" zmierzająca do tego „centrum" została wpisana w szlak górski, którego sens przyjmuje teraz wymiar symboliczny. Utrwalony w tradycji architektury chrześcijańskiej archaiczny symbol *nawy* okazał się w kaplicy Sogn Benedetg wciąż żywym źródłem znaczeń - inspirującym do nowoczesnych reinterpretacji.

2.2.2. *CENTRUM* - UKŁADY CENTRALNE

Miejsce centralne w świątyniach chrześcijańskich - od samego ich początku - zajmował ołtarz, symbolicznie uobecniający osobę samego Chrystusa. Ołtarz jest sensem świątyni - najświętszym jej przedmiotem i celem. Liturgię Eucharystii można celebrować w okaleczonej świątyni - pozbawionej ścian lub dachu - czy na zewnątrz niej, ale nie można jej sprawować bez ołtarza [107]. W tradycji pierwszych wieków chrześcijaństwa usytuowanie ołtarza niejednokrotnie odpowiadało dosłownie miejscu, upamiętniającemu męczeńską śmierć wyznawców Chrystusa. Akty ofiary wiernych, zaszczepione w ofierze zbawczej Jezusa, współtworzą fundament chrześcijaństwa. Pozwalają one budować społeczność chrześcijan wokół misterium zbawczej ofiary Chrystusa. W niej utwierdzone zostało „centrum" - cel, scalające Kościół żywych i zmarłych. Symbol chrystocentrycznie zorientowanej wspólnoty chrześcijan znalazł swój wyraz w koncentrycznych planach budowli sakralnych. Twórcze poszukiwania człowieka, zmagającego się od tysiącleci z kształtem przestrzeni miejsc świętych, prowadziły najczęściej do okręgu - najdoskonalszej z form [108].

---

[107] J. HANI, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994, s.108-109.
„Ołtarz jest stołem, kamieniem ofiarnym tej ofiary, która dla upadłej ludzkości jest jedynym sposobem nawiązania kontaktu z Bogiem".

[108] Znane z historii założenia architektoniczne, wpisujące się w kształt koła, powstawały, by oddać tajemniczy charakter relacji, jakie wiążą człowieka - żyjącego we wspólnocie - z otaczającą go rzeczywistością. Zatoczenie kręgu wokół miejsca wybranego do zamieszkania było aktem rytualnym pierwotnych wspólnot, których świadomość zapewne wykraczała poza granice egzystencjalnych instynktów. Podobnie kręgi kultowe - takie jak megalityczna budowla ze Stonehenge - świadczą o osobliwych formach życia odległych od nas historycznie ludów. Horyzonty ich świadomości dotykały tajemnicy ludzkiego fenomenu, wpisanego w porządek kosmiczny. Kształt wynikający z figury koła przyjmowały budowle kultowe cywilizacji, genetycznie związanych z nowożytną cywilizacją śródziemnomorską. Trwale towarzyszące człowiekowi dociekanie tajemnicy życia i śmierci ilustrują charakterystyczne formy pochówku. W starożytnych Mykenach odkryto dziewięć grobowców w kształcie okrągłej komory, zwężającej się ku górze. Te kopulaste wnętrza wykute w skale są poniekąd pierwowzorem antycznego *tolos*, stanowiącego kanwę wielu świątyń. Doskonałym wyrazem starożytnej kultury jest rzymski Panteon, którego plan i wieńcząca go kopuła wpisują się w okręgi.

W pierścieniu koła mieści się czytelny obraz ładu kosmicznego, utrzymywanego siłą oddziaływań między Stwórcą i Stworzeniami. Obraz ten, spotykany w wielu systemach religijnych, znalazł również swoje rozwinięcie w średniowiecznej „geometrycznej definicji Boga", opartej na doskonałych właściwościach kuli. Alan z Lille wyraził ją w słowach: *„Bóg jest rozumowo poznawalną kulą, której środek znajduje się wszędzie, zaś obwód nigdzie"* [109]. Przestrzeń ogarnięta sferą kuli staje się jednorodna - zorientowana ku jej środkowi. Jednorodny charakter wnętrza najpełniej oddaje istotę uniwersalizmu, znamionującego Kościół Powszechny. Jego fundamentem jest ofiara śmierci krzyżowej Jezusa, zaś filarami są dary życia, złożone przez rzesze męczenników i wyznawców. Miejsca upamiętniające te wydarzenia znaczą kościoły, których kształty wpisują się w figurę koła. Koliste są ich plany i nierzadko w koło wpisane są formy ich sklepień.

Forma koła wyznaczała plany wielu świątyń od najwcześniejszych budowli sakralnych chrześcijaństwa. Miejsce Grobu Chrystusa otaczała otwarta absyda, nad którą później wzniesiono dużą rotundę (*Anastasis*). Założenie Kościoła Świętego Grobu w Jerozolimie nawiązuje do rzymskich sal pogrzebowych - centralnych mauzoleów. Charakter koncentryczny przyjmowały na swój sposób również inne budowle chrześcijaństwa, związane z miejscami pochówku męczenników. Świątynie na planie centralnym szczególnie upowszechniono w architekturze sakralnej Cesarstwa Wschodniego. Wśród nich za najwcześniejszy uznaje się kościół świętych Sergiusza i Bakchusa - kopułową budowlę na planie ośmioboku.

Oktogon wpisany w koło to schemat, który w historycznych budowlach chrześcijaństwa znajdował wielorakie odwzorowania - szczególnie w mauzoleach i baptysteriach. Symbolika liczby osiem przywołuje bezpośrednio osobę Chrystusa, otwierającego epokę Nowego Testamentu. Zmartwychwstanie Mesjasza w „pierwszym dniu tygodnia" - następującym po siódmym - stało się symbolem nowego stworzenia. Zatem ósmy dzień przyniósł początek wiecznego wieku, w którym nie ma już śmierci i przemijania. Osiem błogosławieństw ogłoszonych przez Chrystusa wytycza drogę do zmartwychwstania człowieka i jego szczęśliwej wieczności. Te prawdy wiary chrześcijan nadają sens odrodzeniu przez wodę chrztu (w symbolu baptysterium) i oczekiwaniu na zmartwychwstanie (w symbolu mauzoleum) [110].

---

[109] ALANI DE INSULIS, *Regulae de sacra Theologia,* Patrologia Latina, t.210, s.447.

[110] D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej,* Warszawa 1990, s.48-49, 60-61.
Zob. P. SANTARCANGELI, *Księga labiryntu,* przeł. I. Bukowski, Warszawa 1982, s.210.

Studium historycznych budowli sakralnych pozwala wskazać szereg obiektów centralnych, opartych jednakże nie dosłownie na planie koła czy oktogonu, lecz także na planach innych figur regularnych wieloboków, takich jak heksagon, heksagram, pentagram czy kwadrat. Do wznoszenia „doskonałych budowli" na rzucie kwadratu nakłaniał Witruwiusz, odwołując się do doskonałości ciała ludzkiego, którego proporcje wpisują się właśnie w tę figurę [111]. W Biblii i w tradycji antyku znajdujemy przykłady, przypisywania kwadratowi symboliki kosmosu, z jego stabilnością i doskonałością [112]. Formę kwadratu miał ołtarz całopalenia oraz miejsce Święte Świętych w Świątyni Salomona. Niebiańskie Jeruzalem opisywane w Apokalipsie Św. Jana ma także kształty regularnego czworoboku [Ap 21,16].

Plan równoramiennego krzyża greckiego - również będący pochodną planu koła - jest w chrześcijańskiej architekturze sakralnej symbolem szczególnym. W nim najpełniej utrwalona została centralna dla chrześcijaństwa prawda o zbawczej ofierze Jezusa na krzyżu. Równe ramiona krzyża zwrócone w cztery strony świata wskazują na powszechny zasięg zbawienia, płynącego ze źródła Światłości - Chrystusa Odkupiciela. W symbolu tym tkwią przedchrześcijańskie jego znaczenia. W dawnych wierzeniach Germanów i ludów azjatyckich krzyż wpisany w koło był symbolem światła i słońca. W nim kryła się tajemnica harmonii cyklu rocznego i wszelkich zasad biologicznego porządku, życia i zdrowia. Ponadkulturowym zwornikiem znaczeń, zawartych w symbolu krzyża wpisanego w koło jest „jednowładztwo Boga w świecie" [113]. Na planie równoramiennego krzyża greckiego powstawały kościoły wielokopułowe, będące rozwinięciem świątyń centralnych. Ich wnętrza zachowują koncentryczny charakter, wyznaczony przestrzenią przenikających się naw, przykrytych kopułami, wśród których środkowa ma zdecydowanie dominujące znaczenie. Wczesnym przykładem budowli tego typu była pięciokopułowa świątynia Świętych Apostołów w Konstantynopolu, wzniesiona w latach 536-550. Powszechnie znanym ideałem kościoła na planie krzyża greckiego stała się bazylika Św. Marka w Wenecji. W jej architekturze doszło do harmonijnego spotkania różnorodnych wątków kulturowych i religijnych. Jest to - jak dotąd -

---

[111] WITRUWIUSZ, *O architekturze ksiąg dziesięć,* przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1956, s.43,45. *„Żadna budowla nie może mieć właściwego układu bez symetrii i dobrych proporcji, które powinny być oparte ściśle na proporcjach ciała dobrze zbudowanego człowieka. (...) I tak jak ciało ludzkie da się ująć w figurę koła, podobnie da się ono ująć w kwadrat."*

[112] J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles,* t.1, Paris 1973, s.266-267.

[113] D. FORSTNER, *jw.*, s.13.

IL. 53. Bazylika Świętego Grobu w Jerozolimie - wzniesiona z inicjatywy Cesarza Konstantyna w latach 326-335
IL. 53. The Holy Grave Basilica in Jerusalem - erected upon Emperor Constantine's initiative in 326-335

ostatni przykład świątyni, której wymiar symboliczny ożywia jednocześnie tradycje chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Typ pięciokopułowego kościoła na planie krzyża greckiego nie wywiera dzisiaj znaczącego wpływu na architekturę sakralną Zachodu. Pozostał on wzorcem dla architektury bizantyjskiej, a później na trwałe przyjął się w architekturze Wschodniego Chrześcijaństwa. Modelowe kościoły na planie krzyża greckiego wpisywano w kwadrat (*quincunx*), ramiona wieńczono mniejszymi kopułami, zaś po obu stronach prezbiterium dostawiano mniejsze absydy (*diaconicon i protthesis*) [114].

Szczytowym dziełem architektury sakralnej zachodniego chrześcijaństwa, o jednoznacznie centralnym założeniu *pentyrigionu* miała stać się nowa bazylika Św. Piotra w Rzymie, której pierwsze plany uformował Donato Bramante. Koncepcję koncentrycznej świątyni podjął w dalszych opracowaniach Michał Anioł. Jednakże jego wyobrażenie centralnego kościoła chrześcijaństwa - zresztą ostatecznie w pełni nie zrealizowane - okazało się zmierzać w kierunku budowli jednorodnej przestrzenie, zdominowanej sferą kopuły. Rozczłonkowana, wieloelementowa bryła wyznaczona planem krzyża greckiego uległa istotnej transformacji, stając się jedną, symbolicznie zintegrowaną formą. *„W rezultacie harmonijna, statyczna, renesansowa bryła zamierzona przez Bramantego zmieniła się w dynamiczną całość, przenikniętą symbolicznymi napięciami"* [115].

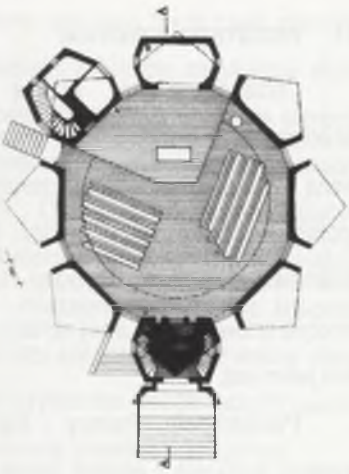
Tam gdzie we współczesnej architekturze sakralnej spotykamy nowe odwzorowania układów centralnych, doświadczamy wciąż tej samej istoty kościoła - jednorodnej przestrzeni, skupiającej wokół jednego celu zróżnicowaną wewnętrznie społeczność wiernych.

---

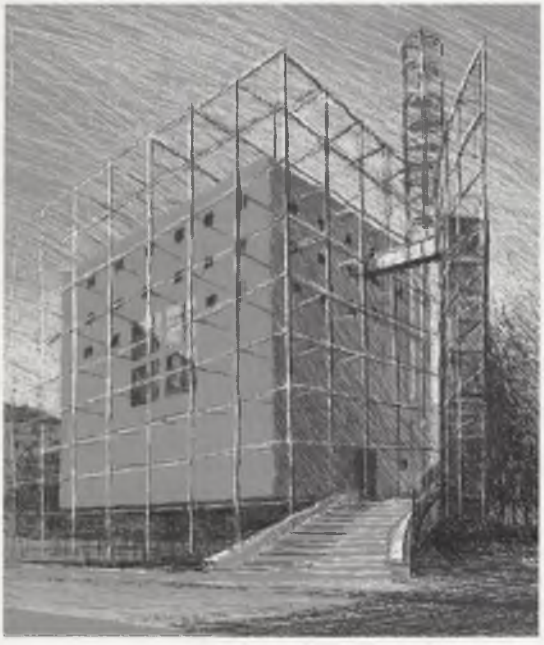
[114] CH. NORBERG-SCHULZ, *Znaczenie w architekturze Zachodu,* Warszawa 1999, s. 63,72.

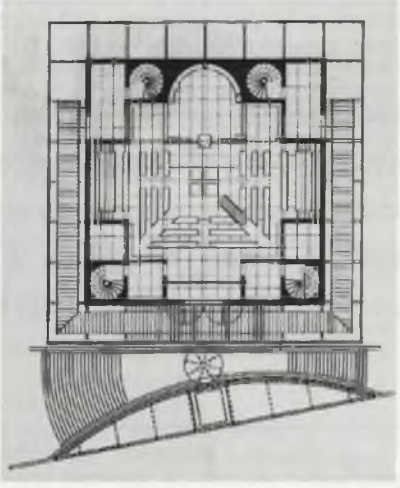
[115] CH. NORBERG-SCHULZ, *jw.*, s.124-129.

Renesansowa koncepcja przestrzeni architektonicznej nawiązywała do wyakcentowanego w gotyku przypisywania konkretnej formy porządkowi kosmicznemu. Jednak o ile w gotyku logika architektury jest funkcjonalna - tak że poszczególne jej części rozumieć można jedynie w odniesieniu do funkcjonującej całości - o tyle renesans rozwija logikę absolutnego i wiecznego porządku geometrycznego. Doskonałość formy zastępuje znaczenia funkcjonalne. Stąd koło - jako forma doskonała - staje się w renesansie ideałem wyznaczającym również ramy przestrzenne świątyni chrześcijańskiej, w czym ponownie wybrzmiała platońska teoria archetypów. Aktualne staje się założenie Platona czyniące synonimami pojęcia: kosmos, porządek i piękno.



IL. 54. Kościół Św. Maksymiliana Marii Kolbego w Kolnicy - arch. A. Chwalibóg, sylweta,plan
IL. 54. The Father Maximilian Kolbe Church in Kolnica - Arch. A. Chwalibóg, the facade, the plan





IL. 55. Kościół Naszej Pani Od Arki Przymierza w Paryżu - arch. arch. Architecture Studio, widok, plan
IL. 55. The Our Lady of the Ark of the Covenant Church in Paris - Arch. Arch. Architecture Studio, the facade, the plan

2.3. DACH - SKLEPIENIE

2.3.1. PRZESTRZEŃ HIEROFANII

Chrześcijanie nie budują świątyń, aby „obłaskawić" niewidzialnego Pana Wszechrzeczy. Osobowy Bóg chrześcijan nie jest tajemniczym demiurgiem, chroniącym własną autonomię wobec stworzonego przez siebie świata. Nie jawi się człowiekowi jedynie z pozycji wszechmocnego władcy. Siły żywiołów nie są jedynymi znakami, jakimi stwórca „przemawia" do swych stworzeń. On jest Emanuelem - „Bogiem z nami" - istotą, która stworzyła człowieka na „swój obraz i podobieństwo" i w swej wiecznej naturze lgnie ku niemu, takim jakim jest.

Patriarchowie, Prorocy i Kapłani Narodu Wybranego dostępowali nadzwyczajnego przywileju spotkania z głosem Jahwe - odwiecznym *Logosem* - na szczytach gór, w Namiocie Spotkania, a w końcu w Świątyni Jerozolimskiej [116]. Z chwilą wcielenia Chrystusa nastąpiło - niewyobrażalne i wciąż dla wielu trudne do przyjęcia - zbliżenie Boga z człowiekiem. Niespotykana w żadnej innej religii zażyłość Stwórcy ze swoim stworzeniem stanowi o fenomenie chrześcijaństwa. Świadczy o nim każde miejsce pod sklepieniem nieba, gdzie człowiek doznaje poczucia bliskości Absolutu. W nich kryje się głębia znaczeń, metaforycznie obecna w każdym sklepieniu nad ludzkim siedliskiem - zarówno tym w postaci namiotu, jak i w formie trwałego dachu nad domem mieszkalnym czy wyniosłym pałacem. Stąd też zarówno płachta namiotu nomadów, jak i sfera świątynnej kopuły są tożsamymi obrazami nieba rozpinającego się nad ziemią. Zachodzi zatem ontologiczna jedność między prymitywnym szałasem, wznoszonym przez misjonarza dla ewangelizowanych plemion, doskonałą w swych kształtach katedrą, czy miejscem w naturalnym krajobrazie, bądź wybranym obszarem przestrzeni zurbanizowanej, który staje się środowiskiem dla celebracji liturgii [117].

---

[116] W Starym Testamencie symbolika świątyni czerpie przede wszystkim z uniwersalnych przymiotów „domu". W psalmach znajdujemy analogiczne zwroty o Przybytku Jahwe zarówno w odniesieniu do namiotu, szałasu, pałacu czy sanktuarium. W każdym z nich wybrzmiewa przede wszystkim tęsknota za domem - *„domem przyjaciela, który można nawiedzić, w nim się zatrzymać, o niego się troszczyć"*.

Zob. T. BRZEGOWY, *Mieszkanie Boga na ziemi w świetle Psalmów,* Ateneum Kapłańskie 482-484 rok 1989, s. 14-24.

[117] R. GUARDINI, *Znaki Święte,* tłum. J. Birkenmajer, Wrocław 1987, s.76-78.

2.3.2. NAMIOT, KOPUŁA

Przekroczenie progu kościoła, wejście przez bramę pod jego dach czyni człowieka współdomownikiem Boga [118]. W architekturze nowoczesnych kościołów znajdujemy dzisiaj wyraźne odniesienia do symboliki nieboskłonu, okrywającego dzieło stworzenia i do symboliki bramy, strzegącej wejścia pod dach „Domu Boga" [119]. Świadczą one o niegasnącej wrażliwości na wieloraki wyraz symbolu „mieszkania Boga z ludźmi". Obok budowli, odpowiadających w swej formie, utrwalonym w tradycji wyobrażeniom kościoła, powstają dzisiaj świątynie w sposób wyraźny nawiązujące do symboliki domu - mieszkania. Sklepienia kościołów w kształtach obszernych połaci dachu, ekspresyjnych sfer czy kopuł przywołują walory nieba. Wyrazistość tych założeń decyduje dzisiaj o semiotycznej czytelności współczesnych budowli sakralnych - pozwala na ich identyfikację w złożonym krajobrazie przestrzeni kulturowej.

Do symbolicznej wymowy kościoła-namiotu nawiązują liczne kościoły, wznoszone w duchu liturgicznej odnowy II Soboru Watykańskiego. Ich architektura staje się syntezą formy dwupołaciowego dachu. Przyjmują one różnorodne postacie - skrajnie lapidarne, tak jak w kościołach z Bürgstat (arch. H. Schädel), Feldberg (arch. R. Disse), czy finezyjnie rozfalowane na wzór katedry w Tokio (arch. K. Tange) lub rzymskokatolickiego kościoła w Paks (arch. I. Makovecz). Z symbolem kościoła - namiotu utożsamiane są również współczesne świątynie, których kształty są transformacjami formy stożka czy piramidy. W sylwetach tych kościołów architektura dachu jest elementem dominującym - niejednokrotnie nawet w stosunku do wyniosłych proporcji stojących obok wież.

---

[118] D. FORSTNER, *jw.*, s.383-386.
Interpretacje symbolu „bramy", w architekturze świątyni chrześcijańskiej znajdują dla siebie oparcie w słowach samego Chrystusa zapisane w Ewangelii Św. Jana :*„Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony - wejdzie i wyjdzie , i znajdzie paszę".*[J 10, 9].
„Według wyobrażeń starożytnego Wschodu zarówno niebo (uważane za trwale sklepienie), jak i świat podziemny miały także swoje bramy. [...] Brama Syjonu, jako część, często symbolicznie zastępuje całość (por. Ps 87,2; 147,13)".
Zob. J. HANI, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994, s.86-87.
„Jeżeli świątynia jest obrazem świata, to z drugiej strony może być również uważana za bramę w zaświaty (Au-delà), według słów Pisma używanych w świętej liturgii: „O, jakimże lękiem napawa to miejsce ! Nic tu innego, tylko dom Boży i brama nieba" [Rdz 28,17]. *Otóż wykazano, że brama jest sama jakby obrazem całej świątyni".*
Por. T. BURCKHARDT, *Je suis la Porte*, w: „Et.trad.", lipiec-sierpień 1953.
J. BALDOCK, *Symbolika chrześcijańska*, tłum. J. Moderski, Poznań 1994, s. 106-107.

[119] J. HANI, *jw.*, s.32.
„Jest to rzecz naprawdę cudowna, że w swej małości (świątynia) może odzwierciedlać cały wielki świat... Oto jej sklepienie rozpościera się jak niebo bez kolumn, sklepione i zamknięte".

W polskiej posoborowej architekturze sakralnej ideał „kościoła-namiotu" znalazł wielorakie interpretacje. Inspiracja tym źródłem znaczeń pozwoliła na uformowanie świątyń, których kształt wyznacza architektura dachu - sklepienia, obejmującego jednorodną przestrzeń wnętrza. Cechy te znajdujemy w metaforycznych kształtach kościołów: Dobrego Pasterza w Rudach Rysich (arch. T. Gawłowski), Św. Michała Archanioła w Sieprawiu (arch. J.Maderski), Zesłania Ducha Świętego w Sufczynie (J. Dutkiewicz), Wniebowstąpienia Pańskiego na warszawskim Ursynowie (arch. M. Budzyński), Miłosierdzia Bożego w Szczecinie (arch. A. Szymski), Św. Ducha w Tychach (arch. S. Niemczyk), Św. Ducha we Wrocławiu (arch. arch. W. Wawrzyniak, J. Wojnarowicz, T. Zipser) i wielu innych.

Kopuła - wzniosły atrybut wielkich świątyń chrześcijańskich - jest w swej istocie synonimem znaczeń, jakie dla koczującego ludu Izraela mieściły się w symbolu namiotu. W architekturze sakralnej chrześcijaństwa stała się formą doskonałą - odwzorowaniem harmonii nieba. Fascynacja symbolicznym kształtem kopuły ujawniła się w chrześcijańskim budownictwie właściwie od jego początków, ale jej geneza sięga głęboko w dzieje kultur starożytnych. W kopułowych budowlach chrześcijaństwa znajdujemy wyraźne odniesienia do kształtów rzymskiego Panteonu. Bez tej świątyni - o pogańskiej genezie - trudno wyobrazić sobie powstanie wspaniałych sklepień świątyni Hagia Sophia w Konstantynopolu, katedry S. Maria del Fiore we Florencji czy bazyliki Św. Piotra w Rzymie, a po nich wielu innych wznoszonych po dzień dzisiejszy [120].

Kopuły kościołów, powstałych u schyłku drugiego tysiąclecia dziejów kultury chrześcijańskiej, odzwierciedlają stan refleksji nad trwałością uniwersalnych znaczeń, możliwych do przeniesienia w fenomen świątyń przyszłości. Przyjmują one postać jednoznaczną i szczerą, skłaniającą jednakże do szerokich analogii, skojarzeń i symbolicznych konotacji. Budowla sakralna z placu Temppeliaukio w Helsinkach - wkomponowana w układ miejskiego placu - wydaje się „być" w nim „od zawsze", a na pewno zanim powstawała otaczająca ją zabudowa. Kościół ten nie tyle zbudowano, co „odsłonięto" spod powierzchni skalnego osiedlowego dziedzińca. O „archaicznym" pochodzeniu tej świątyni świadczy również jego kolisty plan. Konsekwentnie centralne założenie podkreśla forma spłaszczonej kopuły,

[120] Wyraźny podziw i wręcz respekt dla kopuły Panteonu wyraził Michał Anioł, pozostawiając w stosunku do niej o 30 cm mniejszy wymiar średnicy kopuły Bazyliki Św. Piotra w Rzymie.

IL. 56. Kościół Dobrego Pasterza w Rudach Rysich - arch. T. Gawłowski
IL. 56. The Good Shepherd's Church in Rudy Rysie - Arch. T. Gawłowski

IL. 57. Kościół Świętego Michała Archanioła w Sieprawiu - arch. arch. J. Maderski, J. Rączy
IL. 57. The Church of St. Michal the Archangel in Siepraw - Arch. Arch. J. Maderski, J. Rączy

IL. 58. Kościół Świętego Ducha w Tychach - Żwakowie - arch. S. Niemczyk
IL. 58. The Holy Ghost's Church in Tychy - Żwakow - Arch. S. Niemczyk

IL. 59. Kościół Wniebowstąpienia Pańskiego w Warszawie - arch.arch. M. Budzyński, A. Badowski, P. Wichy
IL. 59. The Church of Christ's Ascension in Warsaw - Arch. Arch. M. Budzyński, A. Badowski, P. Wichy

IL. 60. Kościół Parafii Ewangelickiej w Tychach - Hołdunowie - arch. A. Lisik
IL. 60. The Evangelical Parish Church in Tychy - Hołdunow - Arch. A. Lisik

IL. 61. Cerkiew w Hajnówce - arch.arch. A. Grygorowicz, I. Bitas
IL. 61. The Russian Orthodox Church in Hajnówka - Arch.Arch. A. Grygorowicz, I. Bitas

dyskretnie wpisującej się w skalny profil najbliższego otoczenia. Wbrew surowym przestrzennym uwarunkowaniom kościół na placu Temppeliaukio nie wywołuje krępującego wrażenia powagi podziemnej krypty czy schronu. Klimat wnętrza, wypełnionego naturalnym światłem nieba, daje poczucie bezpieczeństwa, uspokaja, sprzyja metafizycznej harmonii [121].

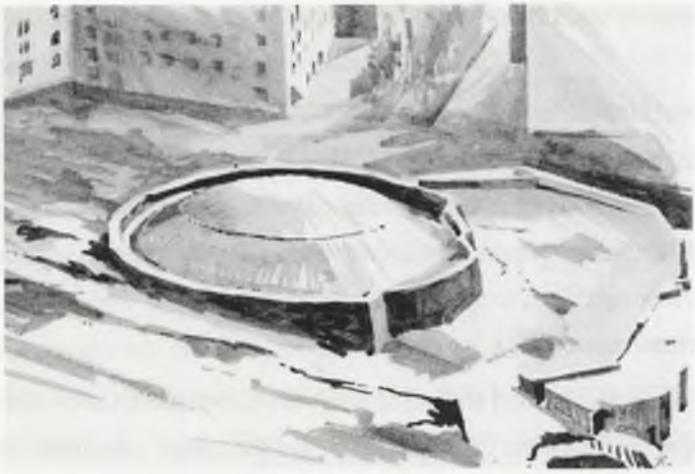
Osobliwą postać przyjęła kopuła wpisana w zespół sakralny pw. Świętych Węgierskich (arch. arch. F. Török, M. Balázs), wzniesiony w podmiejskich rejonach Budapesztu. Jej proporcje przywołujące - choć w nieporównywalnie mniejszej skali - kształty rzymskiego Panteonu wydają się przemawiać językiem nowoczesnej architektury. Decyduje o tym plan i przestrzenny wyraz całego założenia, w którym kopuła pełni dominującą rolę. Symboliczny wymiar tej formy sklepienia świątyni znajduje tym bardziej głęboką wymowę, jeśli zważyć na wyjątkową lokalizację kościoła Świętych Węgierskich - w kraju położonym historycznie na styku kultur i religii Zachodu, bizantyńskiego Wschodu i islamskiego Południa. W wyniku splotu wielu przełomowych okoliczności w dziejach Węgier i całej Europy na terenach planowanej wystawy światowej powstała, jak dotąd, jedynie budowla sakralna - metaforycznie niosąca przesłanie hasła EXPO 96 : *„Komunikacje dla lepszego świata"*.

Nowoczesną reinterpretacją symboliki kopuły w architekturze sakralnej stała się forma świątyni w Kompleksie Świętej Trójcy, wzniesionym w Genewie w latach 1990-1994 według projektu Ugo Brunoniego. Jej powstawaniu towarzyszyło oczekiwanie *„takiego ujęcia strefy uświęconej (sacrum), jakiego nigdy wcześniej nie podjęto"* [122]. Odpowiedzią architekta na tak sformułowane oczekiwanie okazał się radykalny zwrot ku archaicznej symbolice form elementarnych. Dominującym segmentem wielofunkcyjnego założenia stała się kulista bryła kościoła - nie mająca ani początku, ani końca. W tej najdoskonalszej z form tkwi niemal dosłowny obraz nieba - mieszkania Boga, wypełniającego *„wszystko we wszystkim"*. W symbolice tego kościoła wybrzmiewają na nowo znaczenia doskonałości, harmonii, całości, wieczności. *„Jednak Kościół XXI wieku Brunoni widzi jako matriarchalny, gdzie rozszerzona świadomość i niewyczerpana zdolność tworzenia weźmie górę nad mistycyzmem."*

---

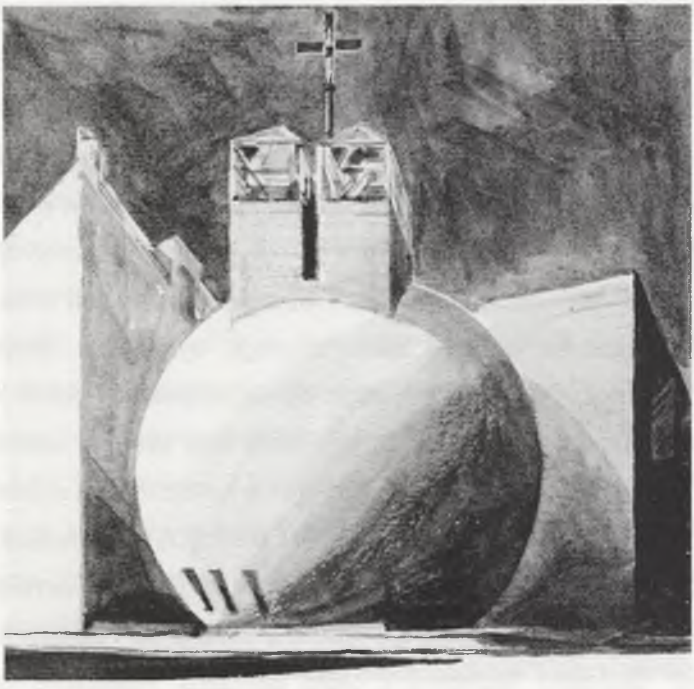
[121] M. PIPREK, *Architektura Finlandii,* Warszawa 1988, s.44, ryc. 285-288.
Kościół na placu Temppeliaukio w Helsinkach powstał w roku 1969 w oparciu o projekt konkursowy. Jego architekci – bracia Timo i Tuomo Suomalainen - stworzyli oryginalną koncepcję „kościoła skalnego", której przypisano określenie „Taivallahti". Przy jego realizacji stosowano metody budowlane, wykorzystywane w górnictwie.

[122] K. JANUSZKIEWICZ, *SACRUM w nowym MILLENNIUM,* ARCHIVOLTA 3(11)2001, s.21.



IL. 62. „Kościół skalny" („Taivallahti") na placu Temppeliaukio w Helsinkach - arch. arch. Timo Suomalainen, Tuomo Suomalainen

IL. 62. „The Church of Rock"' ("Taivallahti") at the Temppeliaukio Square in Helsinki - Arch. Arch. Timo Suomalainen, Tuomo Suomalainen



IL. 63. Kościół Świętej Trójcy w Genewie - arch. U. Brunoni

IL. 63. The Holy Trinity's Church in Geneva - Arch. U. Brunoni

W formie kuli widzimy obraz Ziemi - Matki, która rodzi i chłonie życie, by poczynać je wciąż od nowa [123].

Fenomen świątyni Brunoniego - symbolu Kościoła w III millennium - przemawia językiem znaczeń, które kształtują świadomość człowieka od wielu tysięcy lat. Ich czytelność świadczy o niegasnącej wrażliwości człowieka, który w świecie wielu kultur, odmiennych tradycji religijnych i cywilizacyjnych paradoksów widzi siebie jako istotę metafizyczną.

2.3.3. PRZESTRZEŃ JEDNORODNA

Wokół idei chrześcijańskiej budowli na planie centralnym powstawało i powstaje szereg rozwiązań, które bezpośrednio nawiązują do symbolicznego znaczenia przestrzennej jednorodności kościoła. Architektonicznie są one zespoleniem układu centralnego i osiowego. Przykłady takie istniały już wśród rzymskich bazylik, których podłużne nawy boczne przekształcały się w zaokrąglone trakty, otaczające krąg absydy. Kształt tych obejść prowadził do planu świątyni chrześcijańskiej, będącego syntezą podłużnej bazyliki i centralnego tolosu. Sytuację taką znajdujemy w pierwszej bazylice S.Agnese na Via Nomentana, w bazylice S.Lorenzo na Via Tiburtina, a również w bazylikach S.Sebastiano i SS.Marcelino e Pietro [124].

Doskonałą syntezą idei wyrażanych przez chrześcijan w dwu różnych typach budowli sakralnych - podłużnych i centralnych - stała się świątynia Hagia Sofia w Konstantynopolu. Wokół koncepcji złożenia planu osiowego i centralnego przebiegała również dyskusja przy formułowaniu architektury bazyliki Św. Piotra w Rzymie. Jej ostateczna postać przechyla proporcje całego założenia w stronę układu osiowego, wyznaczając poniekąd zasadę precyzowania planu katolickiej świątyni w całym okresie potrydenckiej historii Kościoła. Ze złożenia planu podłużnego z centralnym czerpała także istota założenia kościoła Il Gesú - wzorcowej świątyni kontrreformacji. W analogicznym tonie kontrreformacyjnej persfazji między planem podłużnym i centralnym mieszczą się zarówno kościoły: S.Carlo alle Quatro i S.Maria dei Sette Dolori Francesco Borrominiego z Rzymu, S.Lorenzo Guarino Guariniego z Turynu, Karlskirche Johanna Bernharda Fischer von Erlacha z Wiednia, jak i pielgrzymkowy kościół Vierzehnheiligen Balthasara Neumanna z okolic Bambergu. Przestrzenie tych świątyń

---

[123] K. JANUSZKIEWICZ, *jw.*, s.22.

[124] Ch. NORBERG-SCHULZ, *Znaczenie w architekturze Zachodu,* Warszawa 1999, s.61-63.

zachowują cechy zarówno niejednoznaczności i zintegrowania, otwarcia i zamknięcia. Stąd w ich odbiorze pojawia się wyjątkowa ambiwalencja odczuć.

Powstające - w długim potrydenckim okresie dziejów Kościoła - liczne świątynie wzorowane na ideałach historycznych czy będące wyrazem twórczych poszukiwań teologów, liturgistów i architektów, tworzą ilustrację wciąż ożywianego archaicznego symbolu „Bożego Domu" - centrum wszechrzeczy. Również współczesne założenia sakralne chrześcijaństwa, których podstawowym wyróżnikiem staje się przestrzenna jednorodność, zachowują znaczeniowe odniesienia do idei „drogi" i „centrum". W architekturze wielu nowych kościołów - wbrew ich formalnej oryginalności - wciąż odnajdujemy elementy ponadkulturowego kanonu symbolicznych treści. Stąd dzisiejsze kościoły przyjmują najczęściej kształty jednoprzestrzennych hal, kompozycyjnie podporządkowanych wyeksponowanej strefie ołtarza. W ich architekturze znajdujemy różnorodne koncepcje trójwymiarowej syntezy archaicznych założeń sakralnych: osiowych i centralnych. Okazuje się, iż walory, wynikające z przestrzennej jednorodności, stwarzają doskonałe warunki dla interpersonalnych relacji wspólnoty wiernych.

Tokijska katedra, wzniesiona w latach 1967-1969 według projektu Kenzo Tange, uderza w pierwszym kontakcie formalnym nowatorstwem, chociaż jej założenie pozostaje w ścisłym związku z historycznym układem świątyni na planie krzyża łacińskiego z przylegającą do niej wolno stojącą campanillą. Wyraźnie uwypuklony w bryle katedry krzyżowy układ planu w rzeczywistości kryje wnętrze jednoprzestrzenne, zamknięte w obrysie czworoboku. Tradycyjne pierwiastki eklezjologicznej symboliki nawy, transeptu przyjęły w tej budowli nową, oryginalną postać - współcześnie w pełni czytelną. Katedra w Tokio jest w rezultacie przykładem uformowania przestrzeni sakralnej poprzez syntezę symbolicznej wymowy zarówno układu osiowego, jak i centralnego chrześcijańskiej świątyni [125].

Założenia przestrzenne XX-wiecznych katedr w Liverpoolu i Brasilii nawiązują bezpośrednio do historycznych świątyń, opartych na planie centralnym. Specyfika warunków, jakich wymaga liturgia katolicka, skłania do usytuowania symbolicznego centrum kościoła (ołtarz w prezbiterium) poza geometrycznym środkiem założenia. Stąd w tych wnętrzach - zdecydowanie centralnych - znajdujemy ślady układu osiowego z jego symbolem „pielgrzymiej

---

[125] E. NORMAN, *The House of God,* London 1990, s.300.
Zob. P. PETERS, *Kirchen, Gemeindezentren,* München 1966, s.28-35.

drogi". Niezależnie od tej dwuplanowości, zarówno w koncepcji Fredericka Gibberda, jak i Oscara Niemeyera, spotykamy konsekwentną adekwatność jednoznacznej geometrii planu oraz formy architektonicznej. Klarowny wyraz bryły budowli okazuje się - w obu przykładach - szczerym odwzorowaniem jednorodnej przestrzeni wnętrza. Warstwa symboliczna tych świątyń wydaje się szczególnie wyrazista. Wyraża ją język form wywodzących się z architektury sakralnej chrześcijaństwa, zachowujących i współcześnie uniwersalny charakter.

2.4. WIEŻA - *ŚWIĘTA GÓRA*

2.4.1. WERTYKALIZM

Wertykalizm - jest uniwersalnym wyróżnikiem budowli sakralnych, wznoszonych w zróżnicowanych warunkach kulturowych. Charakterystyczne dla świątyń założenia planów pozostają w ścisłym związku z pionowością ich sylwet. *„Pionowość zawsze uważano za święty wymiar przestrzeni. Przedstawia ona „drogę" ku rzeczywistości, która może być „wyżej" lub „niżej" niż codzienne życie; rzeczywistości, która przezwycięża siłę przyciągania ziemskiego, czyli istnienie na ziemi, lub się jej poddaje"* [126].

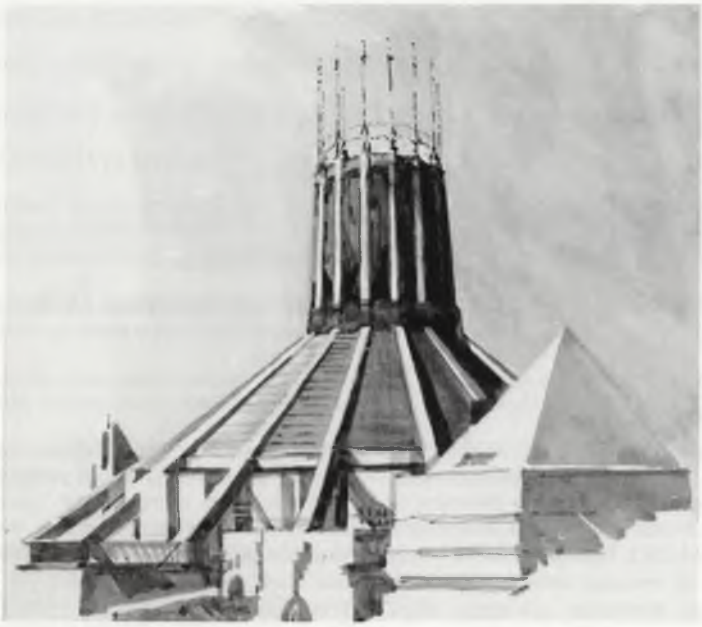
Religijny instynkt każe człowiekowi w „niebie" odnajdywać absolutny punkt oparcia dla swej egzystencji. Słowami M.Eliade można powiedzieć, *„że sama struktura kosmosu zachowuje żywe wspomnienie niebieskiej istoty najwyższej. Jak gdyby bogowie tak stworzyli świat, aby nie mógł nie odbijać ich istnienia: żaden bowiem świat nie jest możliwy bez wertykalności i ten wymiar sam przez się przywodzi myśl o transcendencji"* [127]. Uniwersalny wertykalizm ludzkich dążeń zaważył na kształcie archetypów, porządkujących przestrzeń kulturową człowieka.

Jednymi z pierwotnych wertykalnych form kultowych są „święte słupy obrzędowe". Istotę symboliki „świętego słupa" pielęgnują do dzisiaj plemiona australijskich Nomadów, których ekonomia odpowiada jeszcze fazom wczesnorolniczym i wczesnomyśliwskim. Dla wędrujących Achilpów „święty słup" jest znakiem łączności z niebiosami, pozwalającym im w każdym nowym miejscu pobytu przeżywać transcendentną pełnię swej egzystencji.

---

[126] CH. NORBERG-SCHULZ, *Bycie, przestrzeń i architektura,* Warszawa 2000, s.21.
[127] M. ELIADE, *Sacrum. Mit. Historia.,* Warszawa 1974, s.133.

IL. 64. Katedra w Tokio - arch. K. Tange
IL. 64. The Cathedral in Tokio - Arch. K. Tange



IL. 65. Katedra w Liverpoolu - arch. F. Gibberd

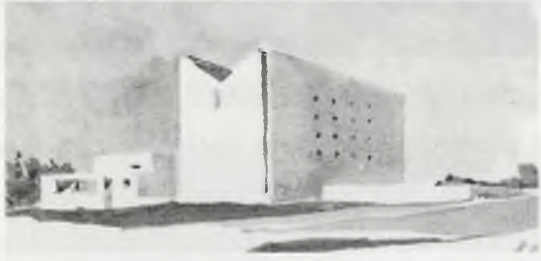
IL. 65. The Cathedral in Liverpool - Arch. F. Gibberd

Jego zagłębienie w ziemi odzwierciedla nieprzerwaną więź z najgłębszą tajemnicą początków plemienia. Złamanie „świętego słupa" jest znakiem końca świata - zepchnięcia w chaos [128].

Formy wertykalne w postaci „świętej góry" stały się szczególnie rozpowszechnionym wyrazem uniwersalnych pojęć religijnych. Piramidy egipskie, wieże schodkowe, sumeryjsko-babilońskie ziguraty symbolizowały „górę świata", a w niej ludzkie dążenia ku niebu. W koncepcjach ewolucyjnego rozwoju architektury właśnie trójkąt równoboczny i kwadrat uważa się za pierwotne figury geometryczne. W trójkącie równobocznym, zwróconym wierzchołkiem ku górze, upatrywano symbol wznoszenia się ku bóstwu. Jednocześnie stożkowe formy egipskich grobowców wyrażały potęgę faraona, jego boskie pochodzenie, czyniące go niedostępnym dla poddanych [129]. W miastach babilońskich - zakładanych według zasad geometrii - formalnymi i ideowymi centrami były zespoły sakralne. Nadawano im postać wyniosłych sanktuariów, do których odnoszono określenia: *„góra domu", „dom góry wszechziem", „góra burz", „więź między niebem i ziemią", „kamień węgielny nieba i ziemi".* Siedem pięter ziguratu obrazowało zbiór planet niebieskich. Wejście na szczyt wieży oznaczało wydostanie się poza sferę rzeczy nieświętych. Syntezą tych pojęć była górzysta forma świątyni Borobudur na Jawie. *„Wejście na nią jest równoznaczne z ekstatyczną wędrówką do środka świata; docierając na najwyższy taras, pielgrzym dokonuje przeskoku na inny poziom; wchodzi do „czystego regionu", który wykracza poza świecki świat* [130]". Sława tych budowli, głoszona w babilońskich pismach, czyniła je wysokimi aż do nieba. Taką miała być biblijna Wieża Babel. Budowlom tym - będącym w wymiarze kosmicznym znakami przymierza Stwórcy ze swoim stworzeniem - przypisywano cechy porządku wszechświata. Sprzeniewierzenie się temu porządkowi traktowano jako świętokradztwo, ściągające „gniew niebios". Lęk przed profanacją

---

[128] M. ELIADE, *jw.*, s.59.
Analogiczne znaczenia przypisywane „świętym słupom" kształtowały religijną symbolikę ludów celtyckich i germańskich, południowoamerykańskich Kwakiuków lub afrykańskich Hamitów. Charakterystyczne podobieństwa zachodzą także w symbolicznej wymowie tzw. „świętych drzew" czy „kolumn świata" (*universalis columna*).
Zob. J. RABIEJ, *Wymiar znaczeniowy form wertykalnych,* Gliwice 1996, s.162-165.
Odnalezione na terenach słowiańskich czterościenne słupy kultyczne również kryją w sobie sens, odpowiadający symbolice „świętego słupa". Przykładem takim jest np. posąg Światowida, znaleziony w okolicach Zbrucza, którego pochodzenie określa się na pierwszą połowę I tysiąclecia ery nowożytnej.
[129] A. NIEZABITOWSKI, *Architektura organiczna Hugona Häringa,* Gliwice 1991, s.53,44.
[130] M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych,* Poznań 1989, s.263.



IL. 66. **Średniowieczne opactwo Mont Saint-Michel** - ok. 1200
IL. 66. **The Medieval Abbey of Mont Saint-Michel** - about 1200

IL. 67. **Kościół Św. Ducha we Wrocławiu** - 1981, arch. arch. W. Wawrzyniak, J. Wojnarowicz, T. Zipser
IL. 67. **The Holy Ghost's Church in Wrocław** - 1981, Arch. Arch. . W. Wawrzyniak, J. Wojnarowicz, T. Zipser

IL. 68. **Kościół pielgrzymkowy w Torreciudad** - Hiszpania, 1970-1975, arch.arch. H. Dols, R. Mondéjar
IL. 68. **The Pilgrim's Church in Torreciudad** - Spain , 1970-1975, Arch. Arch. H. Dols, R. Mondéjar

IL. 69. **Kościół „Kaleva" w Tampere** - Finlandia, 1966, arch. arch. R. Pietilä, R. Paatelainen
IL. 69. **"Kaleva" Church in Tampere** - Finland, 1966, Arch. Arch. R. Pietilä, R. Paatelainen

IL. 70. **Kościół w Randers** - Dania, arch. H. Larsen
IL. 70. **The Church in Randers** - Denmark, Arch. H. Larsen

IL. 71. **Kościół pielgrzymkowy w Neviges** - Niemcy,1962, arch. G. Böhm
IL. 71. **The Pilgrim's Church in Neviges** - Germany, 1962, Arch. G. Böhm

jest przecież równie mocno osadzony w świadomości człowieka jak tęsknota za życiem najbliżej Boga [131].

Archetyp wertykalnej świątyni - *świętej góry*, obrazującej porządek kosmologiczny - znalazł odbicie w judaistycznej koncepcji świątyni, a przez nią w nurcie judeochrześcijańskim. Dla Hebrajczyków Palestyna, Jerozolima i Świątynia Króla Dawida - każda z osobna i wszystkie razem - symbolizują obraz wszechświata i środek świata. Tak rozumiane stopienie w jedno wielu znaczeń odzwierciedlały również rozwinięte formy świątyń chrześcijańskich. W organizmie miejskim pełniły one rolę ideowego *środka*, przenosząc w sobie istotę religijnych odniesień do *świętej góry*.

2.4.2. DOMINANTA ABSOLUTNA

Dzisiaj żyjemy w miastach, których przestrzeń wypełnia konglomerat przeróżnych form wertykalnych, przysłaniających się wzajemnie, a nas pozbawiających naturalnego widoku horyzontu. W innej skali postrzegamy dzisiaj takie fenomeny architektury sakralnej, jak: Opactwo Mont Saint-Michel, paryski Sacrė-Cour na wzgórzu Montmartre czy częstochowskie sanktuarium na Jasnej Górze. Budowle te straciły swój pierwotny prymat w „pejzażu kulturowym". Wertykalizm nie jest już wyłącznym i jednoznacznym atrybutem budowli sakralnych. Jednocześnie kościół pozbawiony walorów wzniosłości wywołuje wrażenie „okaleczenia". W tej sytuacji wyraźnej deformacji ulegają pasma znaczeń, oddających sens obecności sylwet kościołów w panoramach miast, osiedli i wsi. Wzniosłe wieże kościołów stają się – tak jak „wieżowce" w średniowiecznym San Giminiano - uczestnikami dramatycznej rywalizacji o osiągnięcie wysokości, z której można odzyskać choć część *„utraconego horyzontu"* [132]. Warunki kulturowe, w jakich powstają współczesne świątynie, skłaniają do odkrywania aktualnych odniesień w zagubionym bogactwie pierwotnej symboliki chrześcijaństwa.

---

[131] Interesującą analizę dychotomii znaczeń, tkwiącej w symbolu budowli sięgającej nieba, podejmuje William Golding w książce pt: „Wieża". Rysuje w niej charakterystykę człowiek, którego religijna egzaltacja wtrąca w irracjonalne szaleństwo budowy wieży na bagnistym podłożu.
Zob. W. GOLDING, *Wieża,* Warszawa 1986, s.119.

[132] B. SZMIDT, *Ład przestrzeni,* Warszawa 1981, s. 232-237.

IL. 72. Panorama San Gimignano
IL. 72. Panorama of San Gimignano

IL. 73. Panorama Paryża
IL. 73. The Panorama of Paris

IL. 74. Panorama Gdańska
IL. 74. The Panorama of Gdansk

Architektura kościoła wciąż potrzebuje czytelnych symboli [133]. Świadczy o tym narastający dzisiaj stan dezaprobaty dla uniformizmu w architekturze sakralnej. Niewątpliwie odebrał on wielu współczesnym kościołom ich transcendentny sens, czyniąc je pustymi kubaturami utkwionymi w odosobnionych miejscach zrelatywizowanej przestrzeni. Nieme formy tych budowli potęgują tęsknotę za aurą świątyń, wypełnionych tajemniczą głębią symboli. Człowiek współczesny ostatecznie nie zagubił swej naturalnej wrażliwości na subtelne treści metafizycznych znaczeń [134]. W architekturze kościołów, wpisanych w złożoną strukturę zurbanizowanego środowiska, wypatrujemy pełnej spójności idei i materii. Kościół pozostaje w krajobrazie kulturowym naszych czasów żywym symbolem absolutu, skoro nie ustaje zainteresowanie jego fenomenem.

2.5. ŚWIATŁO – *SŁOŃCE*

2.5.1. SOLARNOŚĆ ARCHITEKTURY SAKRALNEJ - RUCH I CZAS

Czym byłaby architektura bez światła ? Światło jest metafizycznym kreatorem architektury. *„Architektura istnieje w świetle: w słońcu, w pochmurnej szarości, w przejrzystości porannego chłodu, w czerwieni wieczoru; istnieje też w świetle nocy. Oglądając rzecz*

---

[133] J. RABIEJ, *Funkcje komunikatywne architektury. Wieże jako elementy otwartego systemu kodów semiotycznych w architekturze,* Gliwice 1993.
W pracy zawarto rozwinięcie problematyki znaczeń form wertykalnych w architekturze sakralnej. Studium nad semiotycznym wyrazem kościołów chrześcijańskich prowadzi między innymi do pytania: czy współczesny kościół winien górować ? Za odpowiedzią negatywną przemawiają motywy natury etycznej, budzące się z analogii do biblijnej Wieży Babel. Jej budowniczowie powodowani byli poniekąd tymi samymi namiętnościami co twórcy dwudziestowiecznych wieżowców. Jednych i drugich owładnęła pycha, której przejaw można za Witkacym nazwać *„nienasyceniem formą''*. Jakkolwiek w dokumentach kościelnych nie znajdujemy jednoznacznych sugestii, przemawiających za koniecznością wyakcentowywania wertykalnych cech architektury sakralnej, tym nie mniej pozostają one w krajobrazie kulturowym wciąż czytelnym przekaźnikiem symbolicznej istoty Kościoła.

[134] Jeśli neguje się symbol, okaleczeniu poddaje się również sens i całe bogactwo liturgii, której język wypełniony jest symbolami. Kwestię obecności symboli w sztuce sakralnej podnosi Romano Guardini w liście z 1964 roku do III Niemieckiego Kongresu Liturgicznego w Moguncji, stawiając retoryczne pytanie:
„Czyżby akt liturgiczny, a z nim w ogóle to co nazywamy „liturgią'', były tak związane z historią - antykiem czy średniowieczem - że należałoby z nich, chcąc być uczciwym, zrezygnować ? Czyżby może jednak należało uznać, że człowiek epoki przemysłowej i technicznej i stworzonych przez nią struktur psychologiczno-socjologicznych, po prostu nie jest zdolny do aktu liturgicznego ?''
Zob. J. NYGA, *Architektura sakralna a Ruch Odnowy Liturgicznej,* Katowice 1990, s.21-22.

architektoniczną, stwierdzamy, że światło należy do architektury, że nie jest jej częścią czy elementem - światło jest architekturą, architektura jest jego właściwym źródłem [135]".

Solarność świątyni jest uniwersalnym odwzorowaniem ruchu w czasie. Orientowanie planu kościoła - kierowanie jego osi w stronę wschodzącego słońca - znajdujemy jako zasadę obowiązującą w architekturze sakralnej aż do późnego średniowiecza. Heliocentryzm, odsłaniający nowe obszary wyobrażeń kosmosu, pogłębił symboliczny sens „Domu Boga". Światło słońca - znak wszechobecnej mocy Boga - stanowi „centrum" naszego świata, utrzymujące wszystkie jego pierwiastki w stałym ładzie. Jasność słońca jest życiodajnym źródłem, ale również pali, poraża, oślepia [136].

Sensem drogi chrześcijanina, który wszedł do świątyni, jest dążenie ku światłu doskonałości [137]. Budowla sakralna zorientowana w skali kosmosu przyjmuje usytuowanie równoległe do równika i w rzeczywistości *„przesuwa się wraz z ziemią na spotkanie Słońca i wiecznego Wschodu"* [138]. Jednocześnie druga jej oś - przechodząca wzdłuż transeptu zgodnie z kierunkiem północ-południe - wyznacza z osią wschód-zachód kształt krzyża. Jego ramiona łączą dwa punkty przesilenia słonecznego i dwa punkty równonocy. Środek krzyża - punkt przecięcia głównych osi świątyni chrześcijańskiej - jest miejscem centralnym trójwymiarowej przestrzeni. W punkcie tym znajdujemy rdzeń ładu kosmicznego, zachowującego rytm cyklu dnia, pór roku i następujących po sobie lat.

---

[135] D. KOZŁOWSKI, *Pomiędzy światłem i ciemnością (architektury),* w: *Definiowanie przestrzeni architektonicznej,* Kraków 2001, s. 25.

[136] W Ewangelii znajdujemy liczne odniesienia symbolu światła do samej osoby Jezusa Chrystusa jak i do jego wiernych naśladowców w Kościele. Św. Jana przytacza obraz Kościoła skupionego wokół „Światła" i niosącego światło światu: *„Chodźcie dopóki macie światłość, aby was ciemność nie ogarnęła. [...] Dopóki światłość macie, wierzcie w światłość, abyście byli synami światłości".* [J 12, 35-36]. Św. Łukasz przytacza komentarz Jezusa, który w przypowieści o świetle ilustruje istotę jego oddziaływania w świecie: *„Jeśli całe twoje ciało będzie w świetle, nie mając w sobie nic ciemnego, całe będzie w świetle, tak jak gdyby światło oświecało cię swym blaskiem".* [Łk 11, 36].

[137] Dla chrześcijanina niegasnącym wschodem słońca staje się moment chrztu. W tradycji wschodniej misterium tego sakramentu wtajemniczenia zachowuje miano „oświecenia" (gr.*photismos*). W akcie tym dokonuje się niezmazywalne zanurzenie człowieka w Chrystusie - „Słońcu sprawiedliwości". W obrazie Chrystusa wchodzącego w wodę chrzcielną autor upatruje analogię do staroegipskiego wyobrażenia o *„wieczornym zstępowaniu z nieba słonecznego boga Re na zachodzie i jego wędrówce przez świat podziemi, by następnego ranka, odmłodzony, mógł zajaśnieć na wschodzie".* Chrzest Chrystusa to zanurzenie wieczornego słońca w zachodnim morzu.
Zob. M. LURKER, *Przesłanie symboli,* Kraków 1994, s.364-365.

[138] J. HANI, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej,* Kraków 1994, s.49.

Przestrzeń kościoła nie jest rzeczywistością „zastygłą" w czasie. Jej ontologicznym imperatywem jest ruch. W symbolicznej przestrzeni świątyni nie ma antynomii między czasem, w którym żyje człowiek, a czasem liturgii. Dynamika i cykliczność świętych obrzędów ściśle przylegają do tętna ludzkiej egzystencji, zgodnego z rytmem przyrody. W symbolu kościoła znajdujemy harmonię licznych pierwiastków. W istotową jedność fundamentów, ścian, filarów i sklepień włączone są wszelkie właściwości architektury kościołów - ich geometryczne parametry, cechy fizyczne i wszystko, co ją wypełnia i nadaje jej sens: kształt i usytuowanie ołtarza; kompozycja wyposażenia funkcjonalnego; forma i treści figur, mozaik, obrazów i witraży; światło słońca, latarni i świec; dźwięki dzwonów, wielkopostnych kołatek i ofiarnych monet; brzmienie głosów celebransa, lektora, kantora, scholi i chóru wiernych; cisza kontemplacji; zapach kadzideł, kwiatów, ziół, chleba i wina. Pierwiastki te tworzą polifonię znaczeń, które ożywia człowiek w liturgicznych aktach [139]. W tym sensie budowle sakralne przestają pełnić rolę niemego tła dla indywidualnej medytacji czy wspólnotowych rytuałów. Ich uniwersalną funkcją staje się nie tyle przywołanie ludzkim zmysłom symbolicznych kształtów rzeczywistości transcendentnej, co rzeczywiste wprowadzenie do niej człowieka.

2.5.2. ILUMINACJA

Dzieje poszukiwania ideału świątyni chrześcijańskiej ilustruje tajemnicze misterium otwierania się architektury kościoła na działanie światła. Stopniowe rozświetlanie przestrzeni budowli sakralnych - od starochrześcijańskich bazylik, przez romańskie kolegiaty, aż po gotyckie katedry - postępowało w ślad za rozwojem myśli teologicznej. W blasku odkrywanej prawdy o Bogu skupiało się całe życie człowieka. Światło obecne w kościele wczesnochrześcijańskim przezwyciężało mroki jego wnętrza, przenikając coraz większe obszary przestrzeni kultu. Tajemniczy półmrok świątyń romańskich zwiastował moment

---

[139] W wymiarze religijnym światło wskazuje na perspektywę dążeń człowieka do wieczności - światła niegasnącego. W przestrzeni kościoła człowiek doświadcza harmonii swego życia z życiem wiecznym Boga. W Liturgii Kościoła następuje komunia - zjednoczenie istnienia stworzeń z bytem Stwórcy. *„Liturgia nie jest więc tylko kultem. Jest raczej dokonywaną za pośrednictwem Chrystusa świętą wymianą i dialogiem miedzy Bogiem, który zbawia i uświęca, a człowiekiem, który odpowiada na działanie Boga aktami kultu i całym życiem przez Boga uświęconym* [...] *Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc''.*
Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje,* Poznań 1967, s.31, 44.

doskonałej dematerializacji katedr gotyckich. To w ich iluminacji znajdujemy symbol pełnego zanurzenia materii w rzeczywistości duchowej.

Gotycka wizja światła, ucieleśniona w strzelistych kształtach obficie przeszklonej formy kościoła, doprowadziła najbliżej do ideału, o którym przez setki lat śnili twórcy chrześcijańskiej architektury. Gotycka katedra stała się *„zwierciadłem świata"* [140]. W epoce jej powstania - czasie pełnym dramatycznych zróżnicowań, określanym dzisiaj *„wiekiem wiary"* - nastąpiło apogeum jednoczenia religijnej intuicji człowieka, jego świadomości i najszerzej pojętego działania. Nie był to czas powszechnego szczęścia i pokoju. Mimo dotkliwych rozwarstwień i w wielu dziedzinach krzywdzących dysproporcji istniał ogólnie przyjmowany „kanon wartości" - stały punkt odniesienia dla całej ówczesnej rzeczywistości kulturowej. Kulturę gotyku przenikały wysiłki człowieka, który *„wierzył, by rozumieć"*. Ideowy program gotyckiej świątyni - będącej obrazem uporządkowanego, chrześcijańskiego kosmosu - był zbudowany w oparciu o zasady, które w doktrynie teologicznej opisał Św.Tomasz z Akwinu. Kompozycja obrazów biblijnych, witraży i figur - współtworzących integralną całość architektonicznej przestrzeni - opromieniało światło scholastycznej myśli, które w istocie nie tyle służyło udowodnieniu wiary, co wyjaśniało tajemnicę stworzenia [141].

Gotycka iluminacja, w której współcześni odnajdywali uniwersalną wykładnię myśli filozoficzno-teologicznej - a nie tylko znak obecności Boga w życiu Kościoła - stała się w dziejach architektury sakralnej chrześcijaństwa szczytowym osiągnięciem. Widziane z dzisiejszej perspektywy walory kulminacji, przypisywane gotyckim katedrom, jeszcze bardziej potęgują skutki reformacyjnego rozłamu w Kościele. Z chwilą pęknięcia jedności chrześcijaństwa rozpadł się również jednolity, wewnętrznie spójny ideał świątyni. Kościoły renesansu, a później baroku i inne wznoszone w konwencjach modnych neostylów z trudem nawiązywały do ciągłości „wzrostu", który, jak się okazuje, osiągnął swoje apogeum u schyłku średniowiecza. Koherentny stosunek Kościoła do pluralizującej się nowożytnej rzeczywistości kulturowej wydają się odzwierciedlać architektoniczne kształty ówczesnych świątyń.

---

[140] CH. NORBERG-SCHULZ, *Znaczenie w architekturze Zachodu,* Warszawa 1999, s.110-112.

[141] E. PANOFSKY, *Studia z historii sztuki,* wybrał, opracował i posłowiem opatrzył Jan Białostocki, Warszawa 1971, *Architektura gotycka i scholastyka,* tłum. Paulina Rutkowska, s.33.

Zob. ŚW. TOMASZ z AKWINU, *Summa Theologiae,* I, qu.1, art.8, ad.2.

Po okresie renesansowych fascynacji, prowadzących niemal do pełnego rozproszenia światła, barok spotęgował jego dramaturgię, powracając do wczesnochrześcijańskiej aury nasyconej głębokimi kontrastami. Podobnie w architekturze kościołów, wznoszonych w tonie polemiki z modernizmem, rola światła ulegała istotnym przeobrażeniom. Tym nie mniej pozostało ono uniwersalnym „kreatorem" znaczeniowego wymiaru nowoczesnej świątyni. Okazuje się, iż liczne symboliczne atrybuty kościołów mogą zmieniać siłę swojej wymowy, ale znak „światła" nadal pozostaje metafizycznym żywiołem, trafiającym wciąż na niegasnące obszary wrażliwości człowieka.

Światło, kreujące fizyczną postać architektury świątyni, wydobywa jej kształty, fakturę i koloryt, decyduje o klimacie przestrzeni, w której człowiek spotyka się z Bogiem, a w swej zmienności wskazuje na żywą obecność Kościoła w czasie. Osobliwy nastrój miejsca, malowany światłem, jest dla współczesnego człowieka - szczególnie uwrażliwionego na impulsy wizualne - dalece wymowniejszy niż bogate w treść narracyjną kompozycje figur czy ikon. W tym sensie światło pozostaje symbolem uniwersalnym, najściślej związanym z percepcyjnymi możliwościami człowieka.

Obecność symbolu światła we współczesnej architekturze sakralnej mówi dzisiaj bardzo wiele o kulturowym fenomenie kościoła. W nim znajdujemy źródło inspiracji, skłaniające do budowy świątyń otwartych na zróżnicowane przejawy religijnej wrażliwości człowieka. Światło jest dzisiaj tym szczególnym „medium", które tworzy aurę sakralności miejsc kultu, bez względu na ich wyznaniową przynależność. Symboliczna wymowa światła jest cząstką ogólnokulturowego archetypu świątyni, opierającą się wszelkim uproszczeniom kanonów czy doktryn. Jest wartością obiektywną, życiodajną energią, bez której ogarnia człowieka nieprzenikniona pustka - nicość ciemności. Wyraz tej świadomości znajdujemy także w nowoczesnych kościołach, których architektura wydaje się konsekwentnie niezależna od symbolicznej retoryki historycznych budowli sakralnych. Bezkompromisowy, formalny minimalizm tych koncepcji nierzadko wywołuje wrażenie pustki - wręcz przestrzennej bezduszności. W wielu przykładach - zachowujących formalną powściągliwość, mieszczącą się w konwencji nowoczesnej estetyki - odnajdujemy walory, które decydują o intuicyjnym poczuciu „*sacrum*". Jego źródłem i kreatorem jest właśnie światło. Tak jak w „kryształowej katedrze"

IL. 75. Wnętrze kaplicy cesarskiej katedry w Akwizgranie - arch. Odo von Metz
IL. 75. The interior of the Emperor's Chapel at the Cathedral in Aachen - Arch. Odo von Metz

IL. 76. Wnętrze kościoła na Olczy w Zakopanem - arch.arch. T. Gawłowski, T. Lisowska-Gawłowska
IL. 76. The interior of "Olcza" Church in Zakopane - Arch. Arch. T. Gawłowski, T. Lisowska-Gawłowska

IL. 77. Wnętrze Kościoła Światła w Osace - arch.T. Ando
IL. 77. The interior of the Church of Light in Osaka - Arch.T. Ando

z Los Angeles (arch. Philip Johnson) czy w protestanckich kościołach projektowanych przez Juha Leiviskä staje się ono wszechobecnym symbolem absolutu. W nim tkwi potencjał budzący zmieniające się stany emocji - od radosnego podekscytowania aż do ascetycznego wyciszenia. Dzięki światłu odsłaniamy przestrzenie, nastrajające do skupienia, mistycznych uniesień, głębokiej kontemplacji. Ono jest tym środkiem wyrazu, bez którego gaśnie fenomen niepowtarzalnych miejsc kultu religijnego [142].

Podobnie jak metafizyczna natura człowieka wymaga światła, tak tylko w jego blasku pełny sens zyskują kościoły, których ideowo-formalną kwintesencją stał się pawilon chrześcijaństwa na wystawie EXPO 2000 w Hanowerze. Z koncepcji - pełnej odniesień do stylistyki nowoczesnej architektury - wyłania się obraz kościoła, który, zachowując ścisłe związki ze współczesnością, nie zatraca swej wielowiekowej tożsamości. Wyrazem tej zasady są, skrajnie racjonalne w swej formie, szkieletowe ściany świątyni - pawilonu. Ich wypełnienie w części kościoła stanowią marmurowe płyty, przywołujące skojarzenia z alabastrowymi taflami w oknach kościołów starochrześcijańskich czy romańskich. Przeszklenia w strefie wirydarza są oryginalną reinterpretacją tradycyjnych kościelnych witraży. Ich treścią, wydobywaną przez promienie światła naturalnego w ciągu dnia i sztucznego nocą, nie są jednak motywy biblijnych scen, lecz „kadry" „malowane" piaskiem, kawałkami drewna, muszelkami, piórami ptaków czy drobnymi przedmiotami codziennego użytku: nożami, łyżkami, widelcami, ołówkami, okularami, plastikowymi strzykawkami. Ściany szklanych witryn pełnią rolę filtra, przez który przenika światło, wprowadzające w przestrzeni kościoła symboliczne treści.

Pawilon Chrystusa po zakończeniu wystawy światowej w Hanowerze został rozebrany, po czym stał się nowoczesnym dopełnieniem historycznego założenia klasztoru Cystersów

[142] Sens symbolu światła odzwierciedla dramaturgia rytuału konsekracji kościoła katolickiego. Poszczególne jej akty dokonują się w stopniowo rozświetlanej przestrzeni świątyni. Światło procesyjnie wprowadzone do wnętrza nowo zbudowanego kościoła oświetla miejsce przewodniczenia i czytania Słowa Bożego. Pierwsze promyki światła wyznaczają kolejno miejsca posadowienia dwunastu kamieni - symbolicznych fundamentów Kościoła. Momentem kulminacyjnym przezwyciężenia ciemności i mroków staje się akt poświęcenia kamiennej menzy ołtarza - symbolu obecności samego Chrystusa. Ostatnim aktem obrazującym dopełnienie konsekracji kościoła staje się zapalenie „wiecznego światła" przy tabernakulum - miejscu nieustającej, sakramentalnej obecności Syna Bożego w kościele.

IL. 78, IL. 79. Kościół Santa Maria w Marco de Canaveses - arch. A. Siza, (fasada frontowa, wnętrze)
IL. 78, IL. 79. Santa Maria Church in Marco de Canaveses - Arch. A. Siza, (the front façade, the interior)

IL. 80, IL. 81. Pawilon Chrystusa z wystawy EXPO 2000 w Hanowerze - arch. Architekten von Gerkan, Marg und Partner, (fasada frontowa, wnętrze), po zakończeniu wystawy w całości rozebrany i ustawiony jako uzupełnienie założenia klasztoru Cystersów w Volkenroda

IL. 80, IL. 81. Christ's Exhibition Pavillion at EXPO 2000 in Hanover - Arch. Architekten von Gerkan, Marg und Partner, (the front facade, the interior), after the exhibition completely disassembled and reassembled to complement the layout of the Cistercians Monastery in Volkenroda

w Volkenroda [143]. Jest on - obok tak charakterystycznych, współczesnych budowli jak kościół Naszej Pani Od Arki Przymierza w Paryżu (1998, proj. Architecture Studio) czy kościół Serca Jezusowego w Monachium (2000, proj. Allmann Sattler Wappner Architekten) - przykładem uniwersalistycznie pojmowanej roli światła w architekturze sakralnej z przełomu tysiącleci. Wobec stanu „przesycenia formą"- jakiemu ulegają liczne dzisiejsze kościoły - światło jest bodaj ostatnim symbolem, pozwalającym na identyfikację budowli, których sensem jest wyznaczanie perspektywy nieskończoności w trójwymiarowej przestrzeni.

[143] *Pawilon Chrystusa* z wystawy EXPO 2000 w Hanowerze kryje w sobie metaforyczne skojarzenia z *Kryształowym Pałacem,* upamiętniającym pierwszą Wystawę Światową w Londynie z 1851 roku. Ówczesną szklaną „świątynię nowoczesnej technologii" również zdemontowano, aby powtórnie wznieść ją w innym miejscu (Sydenham pod Londynem). Budowle te - o odmiennych funkcjach i diametralnie różnych skalach - są syntezą dążeń do dematerializacji architektury dwu odległych epok.

ROZDZIAŁ 3

CIĄGŁOŚĆ W ARCHITEKTURZE KOŚCIOŁÓW KATOLICKICH

TRADYCJA W NOWOCZESNYCH KSZTAŁTACH

IL. 82. Kościół Wszystkich Świętych w zabudowie starego miasta w Gliwicach - współczesny kształt kościoła odzwierciedla liczne przekształcenia, dokonywane w jego architekturze na przestrzeni ok. 700 lat. Forma wieży - nawiązująca do charakteru średniowiecznych kościołów inkastelowanych - jest rezultatem przebudowy z lat 30 XX w., zaś jej zwieńczenie krzyżem nastąpiło w latach 50

IL. 82. All Saints' Church among the buildings of the old town in Gliwice - Modern shape of the church reflects numerous alterations of its structure in the course of 700 years. The shape of the church spire- corresponding to the character of Medieval churches as a result of the reconstruction conducted in the 1930s, the cross added in the 1950 s

WPROWADZENIE

Otwarcie na różnorodne źródła inspiracji w kształtowaniu współczesnej architektury sakralnej nie oznacza radykalnego jej uwolnienia od historycznej stylistyki i formalnych wzorców. Uniwersalne archetypy budowli sakralnych i uformowane na ich kanwie tradycyjne ideały architektury chrześcijańskiej pozostają wciąż istotnym źródłem oddziaływań na kształt nowo powstających świątyń. Budowane obecnie kościoły zachowują szereg analogii do wzorcowych przykładów z historii. Niektóre stają się ich wiernymi powtórzeniami. Z tego źródła inspiracji czerpią również próby oryginalnych reinterpretacji układów o wyraźnie stylistycznym rodowodzie. Wyznaczają one kierunek poszukiwań współczesnych koncepcji świątyń, które zachowują znamiona ciągłości w stosunku do tradycji i jednocześnie nawiązują do nowoczesnych tendencji w architekturze.

Uwolnienie współczesnej architektury kościołów katolickich z ograniczeń stylistycznych stwarza ich kreatorom warunki twórczej swobody. Wyjątkowa suwerenność, jaką zachowują dzisiaj architekci kościołów, okazuje się czynnikiem zarówno inspirującym, jak i kryjącym szereg „pułapek". Z jednej strony jest ona niezbędnym warunkiem w poszukiwaniu koncepcji kościoła - transcendentnego symbolu, odzwierciedlającego „ducha miejsca i czasu". Z drugiej strony szeroka autonomia działań architekta wiąże się z pokusą traktowania architektury sakralnej jako obszaru formalnych eksperymentów czy powierzchownych stylizacji. Kościoły powstające w oderwaniu od tradycji kształtowania funkcjonalno-ideowej istoty świątyni stają się budowlami pozbawionymi pogłębionej tożsamości. Wiele z nich - obdarzonych walorami oryginalnych dzieł architektury - okazuje się obcymi w stosunku do kulturowej specyfiki miejsca.

Zachowanie ideowo-formalnej ciągłości wydaje się obok ontologicznej dwoistości i znaczeniowego uniwersalizmu jednym z fundamentalnych postulatów w kształtowaniu nowoczesnych kościołów katolickich. Na ich współzależność wskazują współczesne, oryginalne odwzorowania, utrwalonych w architekturze chrześcijańskiej założeń: domów modlitwy, kościołów parafialnych, kaplic cmentarnych, kościołów pielgrzymkowych, klasztorów i katedr. Osiągają one nierzadko ponadkulturowy - globalny zasięg oddziaływania, stając się wymownymi aktami integracji tradycji i nowoczesności.

3.1. DOMY MODLITWY

Otwarcie Kościoła Katolickiego na skomplikowaną złożoność współczesności skutkuje kształtowaniem nowych postaci miejsc kultu religijnego. Jedną z nich stają się kaplice-oratoria, sytuowane w miejskich budynkach mieszkalnych czy usługowych. Są one dzisiaj zatomizowanymi cząstkami tradycyjnego kościoła, skupionego od wieków w murach kościołów parafialnych. Domy modlitwy w postaci kaplic wyznaniowych lub ponadwyznaniowych znajdujemy w szpitalach, sanatoriach, więzieniach, kompleksach handlowo-usługowych, szkołach, na uczelniach, dworcach, lotniskach, w centrach kongresowych, czy przy autostradach, a nawet w zakładach pracy - słowem wszędzie tam, gdzie pojawia się i żyje człowiek. Przestrzenny wyraz tych miejsc kultu, duchowego skupienia i medytacji odpowiada otwarciem na indywidualizm człowieka oraz na bogatą różnorodność, płynącą z doświadczeń wielu religii.

3.1.1. *INDYWIDUUM* W KOŚCIELE POWSZECHNYM

Świątynie katolickie tworzą z kościołami chrześcijaństwa zachodniego bogatą mozaikę uformowań miejsc kultu, nie mających analogicznych odpowiedników w architekturze innych religii. Szczególne odzwierciedlenia architektonicznej różnorodności znajdujemy w powstających współcześnie domach modlitwy - kaplicach ekumenicznych, kaplicach prywatnych, czy kaplicach „małych wspólnot", np. uniwersyteckich. W tych niewielkich świątyniach integrowanie tradycji i nowoczesności przyjmuje częstokroć wyjątkowo oryginalną postać. Wiele z nich stało się wręcz wzorcami inspirującymi nowe tendencje we współczesnej architekturze sakralnej. Taką rolę przypisujemy słynnym kaplicom uniwersyteckim w Chicago (Chapel the Technical Instittute of Illinois in Chicago, arch. L.M. Van der Rohe), w Otaniemi (University Chapel Otaniemi, arch. H. Sirén) czy kaplicom turystycznym w Kalifornii (Wayfarer's Chapel, arch.F.L. Wright) lub w Arizonie nieopodal Sedony (Holy Cross Chapel, arch. Anshen, Allen).

Uniwersyteckie kaplice w Chicago i Otaniemi ukształtowano w minimalistycznej stylistyce, charakterystycznej dla awangardowej architektury lat pięćdziesiątych XX w. Obie budowle wyrosłe z odmiennych tradycji kulturowych opisać można niemal analogicznymi pojęciami. Istotą ich pokrewieństwa jest otwarcie na religijność uniwersalną - nie świąteczną

i spektakularną. W skrajnie neutralnej architekturze akademickich kaplic nie ma miejsca na religijność zamkniętą - pasywną. Te budowle nie są wyalienowanymi z rzeczywistości azylami wzniosłego nastroju. Ich transparentne fasady są najczytelniejszymi argumentami religijnej wrażliwości, która afirmuje świat ze wszystkimi jego walorami i ułomnościami.

Ażurowa struktura kaplicy w Palos Verdes wyznacza miejsce, gdzie stapia się kamienne zbocze wybrzeża, wody Pacyfiku i bezkres nieba. Swoboda, z jaką Frank Lloyd Wright określił materialne granice świątyni, przywodzi skojarzenie z ideałami sakralnej architektury gotyku. Rzec można, iż tę świątynię, podobnie jak średniowieczną kaplicę Sainte Chapelle, kształtuje światło - nieuchwytne, zmienne i tajemnicze. Zdematerializowana forma dwudziestowiecznej kaplicy odsłania otaczającą ją rzeczywistość szczerze i bezpośrednio - bez komentarzy z *biblii pauperum*, wymalowanych w kolorach witraży. To czego dokonali mistrzowie średniowiecza, formułując teologię chrześcijańskiej świątyni, w kalifornijskiej kaplicy przyjmuje nowe kształty.

W skalistych górach Arizony widnieje od kilkudziesięciu lat niezwykła budowla. Wypełnia krawędź skalnego urwiska, stając się jego integralną cząstką. Wpisana w monolit skał wydaję się być w tym miejscu od zawsze. Jej fundamentem są dwa kamienne bloki, które spaja żelbetowa forma krzyża. Stanowi ona rzeczywiste odzwierciedlenie konstrukcji kaplicy. Znak krzyża, wkomponowany w okno ściany prezbiterium, skupia w sobie ideową i formalną istotę tego miejsca - integruje wnętrze architektury z jej otoczeniem. Lapidarna betonowa powłoka otulająca ascetyczne, pełne ciszy wnętrze wyznacza granice przestrzeni bezpiecznej. Wymowa tej budowli wydaje się akcentować niemal milczeniem te walory religijności człowieka, które nie wymagają formalnej persfazji.

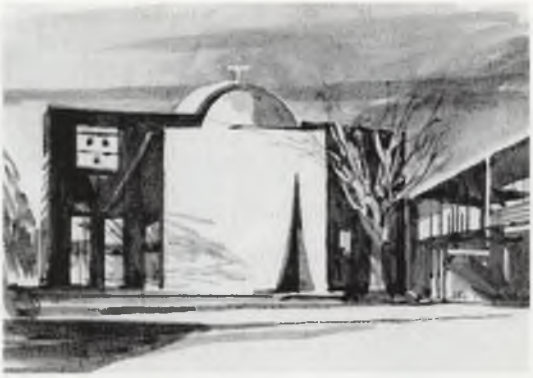
Powstawaniu tych miejsc kultu religijnego towarzyszyły przemiany kulturowe połowy XX wieku, których zasięg i skutki określamy dzisiaj cywilizacyjną rewolucją. Objęła ona najintymniejsze obszary ludzkiej natury. O ile jej wpływy przeobraziły sferę religijności człowieka, o tyle widać ją poniekąd w transformacji, jaka dokonała się w architekturze sakralnej na przestrzeni ostatniego półwiecza. Dla zobrazowania tego procesu warto przyjrzeć się - w kontekście wyżej scharakteryzowanych budowli - analogicznym obiektom wzniesionym pod koniec wieku XX.

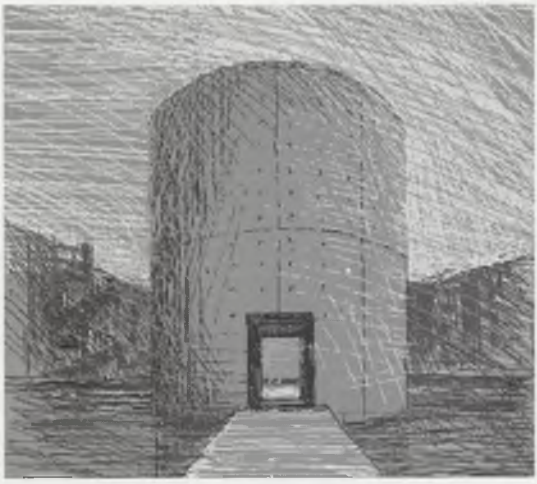
3.1.2. DOMY MODLITWY XXI WIEKU

Kompleks University of St. Thomas (arch. P. Johnson) - zrealizowany w 1957 roku - wyraźnie nawiązuje do stylistyki architektury Technical Institute of Illinois w Chicago. W projekcie tym również przewidziano miejsce na kaplicę akademicką. Jej forma miała stanowić zamknięcie osiowej kompozycji całego założenia. Zbudowano ją jednak dopiero w roku 1997, według nowej koncepcji Philipa Johnsona. Zachowując pierwotnie dla siebie przygotowane miejsce, stała się zwornikiem zespołu budynków uniwersyteckich. Rzeźbiarska forma kaplicy każe odbierać ją jako kompozycyjne centrum w przestrzeni, uporządkowanej neutralnymi architektonicznie pawilonami uczelni. Mimo lapidarnych, kubistycznych kształtów, kolorystycznego zdecydowania i ideowej wyrazistości obiekt ten jest dopełnieniem założenia, a nie jego arbitralną dominantą. Religijny charakter tej budowli nie kryje się za kotarą uniformizmu, lecz jest wyrazisty - dyskretnie odsłaniający tajemnicę *sacrum.*

Kaplica Santa Maria Degli Angeli (arch. M. Botta) wzniesiona na alpejskim grzbiecie Monte Tamaro (1500 m n.p.m.) jest świątynią prywatną - pomnikiem poświęconym pamięci żony fundatora. Lokalizacja, kompozycja sylwety i detale architektoniczne czynią tę budowlę „kościołem w drodze" - widocznym i ogólnodostępnym. W jego przestrzennym wyrazie, skłaniającym do szerokich skojarzeń i narracji, znajdujemy odwołania do uniwersalnej wymowy symboli: bramy, nawy, sklepienia, schodów... Tworzą one niepowtarzalną sekwencję form. Bogatą tektonikę kamiennej świątyni, wyrastającej z monolitu górskiego zbocza, wydobywa światło - kreujące przestrzenie, którym nie sposób wyznaczyć krawędzie między ich wnętrzem i zewnętrzem. Kaplica na Monte Tamaro sama w sobie jest złożeniem różnorodności w spójną całość.

Miejsce medytacji i modlitwy w paryskim kompleksie UNESCO jest przykładem współczesnej budowli sakralnej, której wielowarstwowa geneza znalazła swoją syntezę w absolutnie minimalistycznej architekturze. Z jednej strony purystyczna forma betonowej rotundy uderza swoją neutralnością. Jednocześnie surowe, skrajnie lapidarne kształty świątyni - zaprojektowanej przez Tadao Ando - okazują się kwintesencją prostoty zapisanej w tradycji architektury Dalekiego Wschodu i architektury Europy pierwszych wieków chrześcijaństwa. Transcendentnym kreatorem metafizycznego wymiaru miejsca medytacji i modlitwy staje się światło. Przenikające do wnętrza wydobywa istotę symbolicznych znaczeń,





IL. 83. Kaplica akademicka University of St.Thomas w Houston - arch. P. Johnson
IL. 83. The student chapel at the University of St.Thomas in Houston - Arch. P. Johnson

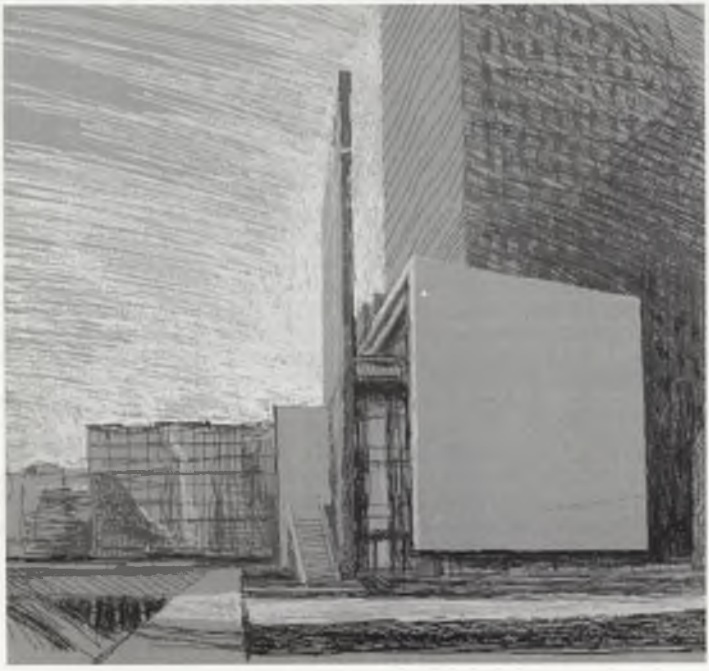
IL. 84. Kaplica Santa Maria Degli Angeli na szczycie Monte Tamaro- arch. M. Botta
IL. 84. Santa Maria Degli Angeli Chapel at the top of Monte Tamaro- Arch. M. Botta

IL. 85. Kaplica w paryskim kompleksie UNESCO - arch. T. Ando
IL. 85. The chapel in the Paris Complex of UNESCO - Arch. T. Ando

które intuicyjnie wyczuwamy w wertykalnych proporcjach ścian rotundy, w osiowej kompozycji portali czy w ekspresji owalnego sklepienia. Jedynymi ornamentami w żelbetowej architekturze świątyni *„Niebiańskiego spokoju"* są systematycznie uszeregowane ślady szalunków, przywołujące szczerą prawdę o budulcu. Właściwości betonu - nieograniczona podatność formowania i jednocześnie nadzwyczajna trwałość - w tej budowli sakralnej, wzniesionej wśród zabudowań instytucji, strzegącej dóbr kultury przyjmują osobliwe znaczenie.

Istnienie ponadwyznaniowej świątyni, obok paryskiego biurowca UNESCO, skłania do porównań z katolicką budowlą sakralną wzniesioną wśród biurowców paryskiej dzielnicy La Défense. Jest ona również - z racji samej lokalizacji i dzięki okolicznościom towarzyszącym jej powstawaniu - wymownym przykładem obecności „domu modlitwy" we współczesnej przestrzeni kulturowej. Wzniesienie budowli sakralnej w tak znaczącym miejscu europejskiej metropolii przewidywano od dawna. Drogę do realizacji tego zamierzenia otwierały rezultaty konkursu architektonicznego rozpisanego w 1994 roku. Formowanie architektury tej świątyni okazało się przedmiotem długotrwałych dociekań i estetycznych poszukiwań. Patronat nad urzeczywistnieniem idei powstania świątyni w centrum paryskiej dzielnicy biznesu - gromadzącej codziennie prawie 150 tysięcy pracowników - sprawował biskup Paryża kardynał Jaen Marie Lustiger. Bezpośredniego zainteresowania budową tego kościoła nie okazywały wielkie międzynarodowe korporacje - najbliżsi jego sąsiedzi. Ostatecznie kościół Notre-Dame de la Pentecôte znalazł swoje miejsce w „skąpo" wykrojonej przestrzeni pomiędzy strukturą trójkątnej w planie, rozłożystej hali wystawowej (obecnie hotel z tzw. przestrzenią komercyjną) a czarną wieżą biurowca koncernu Fiat. Symptomatyczne w swojej wymowie uwarunkowania urbanistyczne znalazły swoje odbicie również w warstwie architektonicznej świątyni. Nie akcentuje jej żadna spektakularna oś widokowa. W formie, pozbawionej tradycyjnych atrybutów świątyni, trudno doczytać się sakralnej funkcji. Świadczy o niej jedynie poświata krzyża, dyskretnie wyłaniająca się z płaszczyzny jednej ze ścian. Jej wyrazistość nie jest mocniejsza od iluzorycznych kształtów, których niezliczone sekwencje wydobywa światło słońca z połyskujących zwierciadeł szklano-kamiennych ścian sąsiednich biurowców. W abstrakcyjnej estetycznie architekturze świątyni znajdujemy wyraźne nawiązania do stylistyki budowli z najbliższego otoczenia. W tej konwencji kształtowania architektury nie ma deformujących kompromisów. Minimalistyczna forma kościoła, jest znakiem „miejsca i czasu".

IL. 86. Paryska dzielnica La Défense - współczesna świątynia usytuowana w otoczeniu komercyjnych biurowców
IL. 86. The Parisian quarter of La Défense - a modern temple placed in the surroundings of commercial office buildings



IL. 87. Kaplica Notre-Dame de la Pentecôte - arch. F. Hammouténe
IL. 87. The Chapel of Notre-Dame de la Pentecôte - Arch. F. Hammouténe

„Jego rozwiązanie nie dotyczy ponownego użycia zakodowanych w tradycji katolickiej typologii czy symboli, ale polega na stworzeniu atmosfery uduchowienia [144]. Nowoczesność architektury świątyni na La Défense nie epatuje tryumfującym samozadowoleniem, ale stwarza dogodne warunki dla wzrostu duchowego współczesnego człowieka - nie ulegającego łatwym sentymentom.

Kościół Notre-Dame de la Pentecôte - podobnie jak wiele innych oryginalnych nowoczesnych „domów modlitwy" - spotyka się ze zróżnicowanym odbiorem. Budzące się w związku z ich istnieniem kontrowersje świadczą o głębokich odmiennościach oczekiwań w odniesieniu do wzorców współczesnych świątyń. W architekturze sakralnej nie ma miejsca na unifikację. Jej kształtowanie przestaje koncentrować się na formułowaniu doskonałego ideału kościoła, a staje się odwzorowaniem w przestrzeni „domu modlitwy" transcendentnych dążeń człowieka, uwarunkowanych również specyfiką miejsca i czasu.

3.2. KOŚCIOŁY PARAFIALNE

Sytuowanie kościołów parafialnych, w wielofunkcyjnych układach urbanistycznych, ulegało na przestrzeni wieków istotnym przeobrażeniom. Ilustrują one ewolucję obecności budowli sakralnych w zmieniających się uwarunkowaniach kulturowych. Obok wymiaru religijnego pełniły one znaczącą rolę w wymiarze społecznym. Ich oddziaływanie na życie społeczeństw nie ograniczało się do formułowania kryteriów światopoglądowych czy norm moralnych. W murach kościołów parafialnych istniały dogodne warunki dla działań związanych z pomocą ubogim, lecznictwem, edukacją czy różnorodnymi formami mecenatu, obejmującego wiele dziedzin nauki i sztuk pięknych. W tej perspektywie wypada postrzegać współczesne *„uspołecznienie kościoła"*, którego charakterystycznym wyrazem stały się architektoniczne założenia wielofunkcyjnych ośrodków parafialnych, wznoszonych powszechnie w ostatnim półwieczu w krajach Europy Zachodniej, w Skandynawii i w Stanach Zjednoczonych.

[144] W. LEŚNIKOWSKI, *Kościół na La Défense,* Architektura & Biznes, nr 12/2001, s.32-41.

3.2.1. WIELOFUNKCYJNE OŚRODKI PARAFIALNE

Wokół takich kościołów, jak: Św. Jana i Św. Michała w Lucernie, Św. Wincentego a Paulo i Św. Pawła d'Orgeval w Reims, Św. Delphina w Bordeaux, Św. Witalisa w Salzburgu, Św. Józefa Cottolengo w Rzymie powstały ośrodki parafialne, świadczące o wnikaniu życia wspólnot chrześcijańskich w obszary działań wychowawczych, charytatywnych i kulturalnych lokalnych społeczności [145]. Na tym tle zarysowały się charakterystyczne odmienności w programach funkcjonalnych i formach zabudowań kościelnych Francji, Niemiec, Szwajcarii, Włoch, Holandii czy Belgii. We Francji, gdzie Kościół skupia się wokół tzw. „małych grup", spotykamy liczne kameralne ośrodki, pozbawione monumentalnej retoryki. W Niemczech i na obszarach niemieckojęzycznych Szwajcarii w centrach parafialnych (*Gemeide Zentrum)* rozbudowuje się przede wszystkich wielofunkcyjne sale z zapleczami, stanowiące alternatywne programy dla młodzieży. Przy parafiach tych lokuje się kluby dla osób starszych, przedszkola, ogólnodostępne biblioteki i czytelnie. Najnowsze obiekty sakralne Włoch stały się szczególnie interesujące pod względem formalnym - zwłaszcza rozwiązania przestrzenne wkomponowane w kontekst krajobrazowy. Odmienną wrażliwością charakteryzują się współczesne ośrodki parafialne z terenów Holandii i Belgii. Ujmuje w nich formalna powściągliwość, autentyczność środków, zapewniająca poczucie harmonii, równowagi, spokoju.

Upowszechnione w krajach Zachodniej Europy wzorce „*uspołecznienia Kościoła*" znalazły swoje odzwierciedlenie również w programach funkcjonalnych i architektonicznych kształtach licznych zespołów sakralnych, wzniesionych w Polsce w ostatnich dziesięcioleciach. Obok przykładów w różnym stopniu powielających wzorce historyczne, powstały liczne budowle, których sens tkwi w integracji funkcji liturgicznej z innymi funkcjami, służącymi złożonym potrzebom lokalnych społeczności. W nurcie kształtowania „kościołów uspołecznionych" powstały symboliczne świątynie w podkrakowskich Bieńczycach i Mistrzejowicach. W trudnych czasach przełomu lat 80 stały się one oazami wolnej myśli. Aranżowano w nich wystawy, spektakle, odczyty, ukrywano prześladowanych. W tym czasie powstawał również kompleks parafialny pw. Św. Jadwigi na krakowskim osiedlu Krowodrza.

---

[145] M.E. ROSIER-SIEDLECKA, *Odpowiedź przestrzenna na nowe założenia liturgii i duszpasterstwa. Przegląd nowych kościołów Europy Zachodniej,* w: *Sacrum i sztuka* (red. Nawojka Cieślińska), Kraków 1989, s.72-84.

Obecnie jest w nim miejsce - obok monumentalnej świątyni - zarówno dla sali teatralnej, biblioteki, kawiarni, galerii, jak i innych funkcji edukacyjno-sportowych. *„Bunkry królowej Jadwigi"* - takim mianem określają między innymi swój kościół parafianie - stały się tętniącym życiem, otwartym centrum sakralno - kulturalnym [146]. Żelbetowa surowa architektura tego zespołu sakralnego - nasuwająca konotacje z formami warownych świątyń średniowiecza - zapewnia dogodne warunki wielu wymiarom oddziaływania współczesnego kościoła parafialnego.

Podobnie ewoluuje społeczny wymiar wielu nowoczesnych kościołów, w przestrzeni których istnieją możliwości dla regularnych działań duszpasterskich, charytatywnych, wychowawczych czy edukacyjnych. W tych „centrach parafialnych" znajdujemy szereg funkcji tradycyjnie związanych z działalnością Kościoła, który od swych początków w obrębie świątynnych murów tworzył: przytułki, szpitale, szkoły czy biblioteki. Nowym walorem współczesnych ośrodków parafialnych jest ich otwarcie na zewnątrz - w potencjalnie nieograniczone kierunki oddziaływania.

Otwarty kierunek *„uspołecznienia kościoła"* ilustrują przykłady współczesnej architektury sakralnej, w których, obok funkcji liturgicznych, duszpasterskich, charytatywno - wychowawczych czy kulturalno-edukacyjnych, znajdują również swoje stałe miejsce funkcje rekreacyjne, a nawet usługowe. Szeroką formułę *„uspołecznienia"* przyjął np.: zespół sakralny pw. Matki Kościoła, konsekrowany w 2001 roku w Katowicach. Obiekt wkomponowany w rozwijający się wciąż układ podmiejskiej dzielnicy mieszkaniowej mieści w sobie skupione wokół wolnostojącego kościoła autonomiczne funkcje: parafii z kancelarią i probostwem, diecezjalnego domu rekolekcyjnego, ośrodka „duszpasterstwa trzeźwości", biura podróży i oddziału poczty. Ogólnodostępnym elementem otoczenia kościoła - integralnie wpisanym w strukturę przestrzenną zespołu sakralnego - jest amfiteatr ze sceną. Architektura tego obiektu honoruje - wśród rozlicznych funkcji w nim zawartych - centralną rangę miejsca celebrowania liturgii. Świątynia jest ideowo-formalnym rdzeniem całego założenia. Zachowuje ona podobnie jak w innych przykładach *„uspołecznionych kościołów"* - przymioty rzeczywistości *sacrum*.

---

[146] E. OWSIANY, *Bunkry królowej Jadwigi*, TP, Nr 20/ 1997, s. 1, 5.

IL. 88. Kościół Św. Jacka w Straszynie - arch. Sz. Baum
IL. 88. St. Jack's Church in Straszyn - Arch. Sz. Baum

IL. 89. Kościół Matki Kościoła w Katowicach - arch. arch. A. Gałkowski, A. Gałkowska, T. Czerwiński, J. Rabiej
IL. 89. The Church of St. Mary Mother of the Church in Katowice - Arch. Arch. A. Gałkowski, A. Gałkowska, T. Czerwiński, J. Rabiej

IL. 90. Kościół Św. Jadwigi w Krakowie - arch.arch. R. Loegler, J. Czekaj
IL. 90. St. Hedwig's Church in Cracow - Arch.Arch. R. Loegler, J. Czekaj

IL. 91. Kościół Miłosierdzia Bożego w Krakowie - arch. arch. S. Niemczyk, M. Kuszewski
IL. 91. God's Mercy Church in Cracow - Arch. Arch. S. Niemczyk, M. Kuszewski

3.2.2. KOŚCIÓŁ ŚWIĘTEGO ROKU 2000 W RZYMIE

Wymowną ilustrację współczesnego spojrzenia na miejsce kościoła w przestrzeni społecznej znajdujemy w koncepcjach, będących rezultatem konkursu architektonicznego na Kościół Świętego Roku 2000 w Rzymie.

Projekty czołowych współczesnych architektów - uznanych indywidualności, reprezentujących odmienne tradycje kulturowe i religijne - stały się syntezą aktualnych wyobrażeń kościoła katolickiego. Pierwiastkiem łączącym wszystkie prace jest wyraźnie uwypuklony w nich wymiar społeczny współczesnej architektury sakralnej. Ten rys, charakteryzujący projekty architektoniczne, w pewnym stopniu warunkował program sformułowany przez inwestora: Wikariat Rzymski. Jego istotę zawarto w słowach, określających sens samego zamierzenia budowy świątyni w konkretnym miejscu i w wyjątkowym czasie. Motywem naczelnym tej idei stało się *„zaproponowanie przestrzeni, która świadczy o powitaniu, zgromadzeniu i Kościele"* [147].

W odpowiedzi na ten warunek programu konkursu powstały propozycje, nawiązujące do archaicznej tradycji budowania przez ludzi wspólnego środowiska, w którym świątynia jest wyrazem ich metafizycznej wrażliwości. W komentarzu autorskim Richarda Meiera do projektu nagrodzonego realizacją czytamy:

> *„Jak wskazano w warunkach konkursu, jego głównym celem jest reintegracja i naprawa odizolowanego i zdegradowanego osiedla i jego społeczności. Kościół pomyślano w opozycji do izolacji miejsca. Został zaprojektowany jako miejsce samo w sobie, częściowo święte, częściowo świeckie, ma dopomóc mieszkańcom w znalezieniu swego miejsca w świecie. W dużej mierze czyni to przez sposób, w jaki umożliwia wspólnocie reprezentację w procesie rytuału, zabawy i celebracji. [...] W planowaniu*

---

[147] A. URBAŃSKA, *Kościół Świętego Roku 2000,* Architektura & Biznes, nr. 7/8, 1996, s.10. Szerszy komentarz do warunków konkursu architektonicznego Kościół Świętego Roku 2000 nawiązuje do wytycznych Konferencji Episkopatu Włoch. Akcentują one rolę kościoła jako *„miejsca, gdzie gromadzi się wspólnota chrześcijańska, by celebrować Tajemnice, to przestrzeń liturgiczna, stanowiąca symboliczny wyraz sposobu zbawienia człowieka. Budowa kościoła to nie tylko wzniesienie budowli, ale przede wszystkim stworzenie wspólnoty - zrozumienie grupy wiernych, jej oczekiwań i nadziei. Wspólnota musi znaleźć w kościele odzwierciedlenie własnej tożsamości. Przestrzeń wewnętrzna kościoła musi wyrażać koncepcję zgromadzenia, którego celem jest celebracja świętych Tajemnic, o strukturze hierarchicznej i organizacji podporządkowanej poszczególnym Tajemnicom, tak by wspomagać regularny przebieg obrządków i sprzyjać aktywnemu uczestnictwu*

kościoła i centrum z ich dziedzińcami mieliśmy na uwadze poglądy H.G.Gaddamera o fundamentalnej roli gry, zabawy i rytuału we wszelkich formach kultury. [...] Powstała zatem koncepcja zespołu jako miejsca formalnej i nieformalnej odświętnej celebracji: symboliczne upamiętnienie ofiary Chrystusa odbywać się będzie przez modlitwę i zorkiestrowanie ludzkiego ruchu" [148].

Pokrewny zakres intencji znajdujemy również w opisie projektu Franka O.Gehry'ego. W tej koncepcji społeczność jest *„centralnym elementem w transformacji lokalizacji i jej najbliższej okolicy"*. Kościół jako autentyczny wyraz duchowości, uniwersalnej transcendencji i kulturowej tradycji staje się rzeźbiarskim spoiwem w otaczającym go środowisku [149].

Uniwersalny charakter relacji człowieka do społeczności z ludźmi i z Bogiem akcentuje projekt Tadao Ando. Jego przestrzenną strukturę również kształtują ponadczasowe i ogólnokulturowe znaki transcendencji: światło, woda, niebo. W ich metafizycznym kontekście dokonuje się indywidualne dla każdego człowieka samookreślenie. Promienie światła, układające się w kształt krzyża, podkreślają dośrodkowy charakter planu kościoła, sprzyjający wzajemnej więzi między *„Jedynym (Bogiem) i wieloma (wiernymi)"*. Woda w obszarze świątyni spaja wspólnotę, oczyszczając antynomie *„pomiędzy miejscem świętym a świeckim, pomiędzy tradycjami Kościoła i nowoczesnego społeczeństwa"*. Niebo jest wspólnym dachem dla wszystkich ludzi, *„rozciąga się poza obszar kościoła, aby połączyć regiony, kontynenty, świat"* [150]. Jednak jego wygląd z każdego miejsca świata jest inny.

W zetknięciu z projektem Petera Eisenmanna trudno o bezpośrednie skojarzenia z utrwalonym w powszechnej świadomości wizerunkiem architektury kościoła. Jednak w genezie swojej koncepcji autor odwołuje się do pierwotnego w chrześcijaństwie rozumienia kościoła jako wspólnoty. To *„ludzie byli architekturą"* w czasach, gdy Kościół nie wymagał przestrzeni budowli dla głoszenia prawdy. Niezmiennym sensem kościoła pozostaje istnienie w nim dwóch obszarów: przestrzeni łączności duchowej (*space of communion*) i przestrzeni trwania społeczności (*space of community*). W urzeczywistnieniu tej koncepcji autor sięgnął do

---

całego Ludu Bożego. Budynek kościoła jest również znakiem żywej obecności Boga wśród ludzi: budynki parafialne muszą odnosić się do otoczenia, wchodzić z nimi w dialog i je wzbogacać".

[148] R. MEIER, *Estetyka logiki,* tłum. M.A. Urbańska, Architektura & Biznes, nr 7/8, 1996, s.11-13.

[149] F.O. GEHRY, *Kościół Franka O.Gehry,* Architektura & Biznes, nr 6, 1997, s.10-11.

[150] T. ANDO, *Krzyż światła,* tłum. M.A. Urbańska, Architektura & Biznes, nr 7/8, 1996, s.14-15.

symbolicznej idei *drogi* (pielgrzymki) - również trwale związanej z religijnym i społecznym wymiarem genezy świątyni chrześcijańskiej [151].

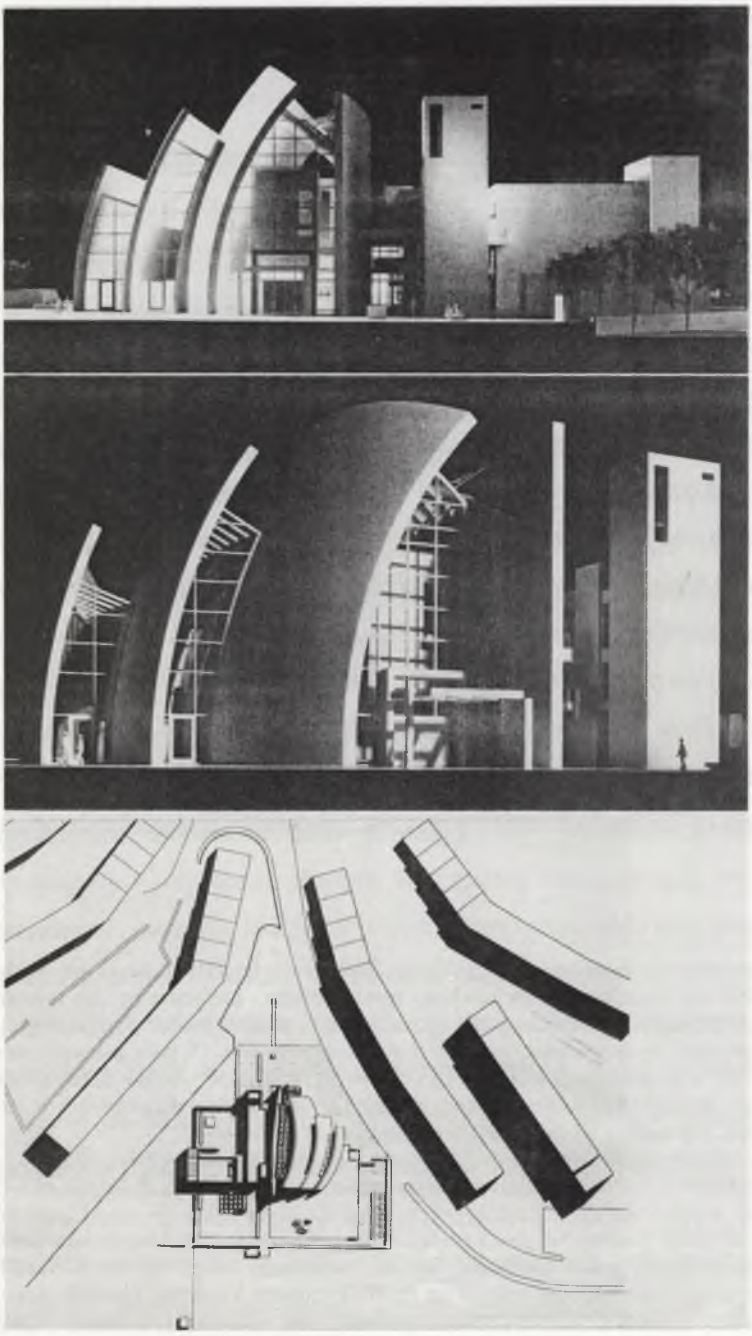
Projekt Güntera Behnischa - nawiązujący do ideału kościoła, ogrodu, raju - jest propozycją także akcentującą wymiar ponadkulturowy kościoła. Powściągliwa metaforyczność przyjętych rozwiązań kompozycyjnych i formalnych jest czytelna dzięki jednoznacznej i realistycznej funkcjonalności rozwiązań przestrzennych. W całości założenia rozpoznajemy upowszechniony w posoborowym Kościele wzorzec ,,centrum parafialnego" (*Gemeide Zentrum*). W intencji autora nowy kościół powstaje, aby znieść dotkliwe ograniczenia, uniemożliwiające naturalny rozwój społeczności żyjącej w jego obrębie. Bezpośrednim impulsem budzącym wspólnotę parafii w rzymskiej dzielnicy Tor Tre Teste ma stać się sama okoliczność obchodów Roku Świętego 2000 z towarzyszącym jej ruchem pielgrzymów z całego świata. Odtąd miejsce to będzie ,,przeistaczane" w ,,*obszar wolności", w którym kościół będzie mógł zademonstrować swoje zaangażowanie w sprawy człowieka i natury, ,,ogród" bliższy Rajowi niż otaczającemu go kontekstowi: tereny spacerowe oraz przestrzenie dostępne dla pojazdów, obszary odkryte i ocienione, zieleńce i zalewy, place zabaw i boiska sportowe, miejsca spotkań, fontanny, altany - praktycznie wszystko to, co można znaleźć w parkach i ogrodach. Zabudowania kościelne będą stanowić część ogrodu. Ten cel powinien przyświecać architekturze, która nie może stanowić znaku odżegnującego się od intencji. Krok po kroku teren kościoła wyrastać będzie z ogrodu.[...] Intencja stworzenia ogrodów o walorach przewyższających normę w danej miejscowości może w pierwszym momencie wydawać się profanacją. Mieściłaby się jednak w tradycji Kościoła (np. cystersi) i wsparłaby wysiłki Kościoła podejmowane w stosunku do ludzkości i stworzenia"* [152].

Konkursowe koncepcje Kościoła Roku Świętego 2000 - mimo wielu zawartych w nich architektonicznych oryginalności - nawiązują do tradycji Kościoła w wielu jej wymiarach. Wszystkie prace konkursowe odwołują się do ideału kościoła, odnajdującego swoje miejsce w zmieniającym się świecie na drodze afirmacji i ewolucji, nie zaś poprzez negację historycznej ciągłości i rewolucyjną arogancję. Kształty współczesnych świątyń pozostają odbiciem złożonej rzeczywistości kulturowej. Jej podmiotem i jednocześnie kreatorem jest człowiek. Stąd kościół,

---

[151] A. ZAERA, *Peter Eisenmann 1990-1997*, el croquis editorial, Madrid 1997, s.152-161.

[152] G. BEHNISCH, *Kościół - ogród - raj ?*, tłum. J. Juruś, Architektura & Biznes, nr 7/8, s.16-17.



IL. 92. Projekt Kościoła Świętego Roku 2000 w Rzymie - arch. R. Meier
IL. 92. The design of the Holy 2000 Year Church in Rome - Arch. R. Meier

jeśli ma być przestrzenią prawdziwie przychylną człowiekowi winien być miejscem otwartym, gościnnym, bezpiecznym, a może również swojskim - tak jak to wyraził F.O. Gehry w odniesieniu do charakteru swego projektu.

Budowa Kościoła Świętego Roku 2000 w Rzymie trwała do roku 2003. Jej kilkuletnia historia wskazuje na znamienną specyfikę współczesnego budownictwa sakralnego. Wznoszenie świątyni w czasach wyjątkowych możliwości technologicznych trwa najczęściej wiele lat. W tym względzie ograniczenia ekonomiczne nie są jedynymi przyczynami. Budowanie kościoła - szczególnie parafialnego - pozostaje wciąż dziełem wspólnotowym, bardzo trudnym do precyzyjnego zaplanowania. Stąd miara czasu nie jest najistotniejszym kryterium, charakteryzującym stopień jego powodzenia. Paradoksalnie przedłużająca się budowa kościoła może być jednocześnie oznaką słabości jego budowniczych, jak i szansą krzepnięcia międzyludzkich więzi, które ostatecznie stają się sensem tych wysiłków.

Kościół dzisiejszy nie wyznacza kierunków spektakularnych przełomów, których łaknie współczesny człowiek. Również Kościół Roku Świętego 2000 - wbrew rozbudzonym oczekiwaniom - nie przyniósł jakościowego przełomu w dziedzinie chrześcijańskiej architektury sakralnej [153]. Skalę wydarzenia epokowego zapewnia raczej fakt powstawania w samej aglomeracji Rzymu kilkudziesięciu kościołów, upamiętniających Rok Święty 2000 [154]. Wśród nich świątynia na Tor Tre Teste staje się obrazem świadomości społeczeństwa, odkrywającego

---

[153] W komentarzach, dotyczących rezultatów konkursu architektonicznego na Kościół Roku Świętego 2000 nie brakuje wyrazów pewnego rozczarowania - niespełnienia. Jak wynika z relacji arch. Romualda Loeglera, uczestniczącego bezpośrednio w pracach konkursowego zespołu jurorów, odczucie *„lekkiego rozczarowania"* pojawiło się w gronie komisji jako pierwsze wrażenie po zapoznaniu się z projektami.„ *Chyba wszyscy jurorzy oczekiwali czegoś bardziej szokującego i odkrywczego, godnego XXI wieku - wstępny przegląd projektów nie wskazywał jednak na to, iż taki właśnie projekt znajduje się wśród tych sześciu zgłoszonych do oceny"*.

Zob. R. LOEGLER, *Refleksje jurora,* Architektura & Biznes, nr 7/8, 1996, s.10.

[154] W. CĘCKIEWICZ, *Blisko Watykanu, daleko od Sacrum,* Architektura & Biznes, nr 6 (59), 1997, s.12.

Nawiązując do faktu budowy na obszarze aglomeracji Rzymu kilkudziesięciu kościołów z okazji Roku Świętego 2000 autor powołuje się na informację oficjalną Radia Watykańskiego. W podsumowaniu rozważań, odnoszących się do konkursowych koncepcji Kościoła Roku Świętego 2000, wyrażone „głębokie rozczarowanie" prowadzi do znamiennej konkluzji: *„Współczesna architektura jako sztuka jest ciągle „w drodze", w stałym zmaganiu i w ciągłym poszukiwaniu odpowiedzi na coraz szybciej zmieniające się warunki życia. Dlatego w chaosie dzisiejszego świata tak trudno znaleźć coraz bardziej potrzebną atmosferę spokoju i ponadczasowego piękna tworzącą „sacrum"*.

w chrześcijaństwie korzenie swej kulturowej tożsamości. W tej wizji współczesnej budowli sakralnej znajdujemy znamiona aspiracji, możliwości i ograniczeń społeczności, które ją tworzą.

3.3. KAPLICE CMENTARNE

Budowle wznoszone przez człowieka w miejscach pochówku zmarłych przyjmowały sakralny charakter od prehistorii, niezależnie od specyfiki wierzeń w życie pozagrobowe, kultywowanych w różnorodnych systemach religijnych. W chrześcijaństwie myśl o tajemnicy śmierci skupia się nie tyle na akcie kończącym życie człowieka, lecz na jego „narodzinach" do życia wiecznego. Charakter i wymowę chrześcijańskich obrzędów pogrzebowych wyznacza perspektywa niekończącego się życia wiecznego w obecności Boga. Pozwala ona na utożsamianie istoty świątyni - „Domu Bożego" z miejscem „obcowania Świętych" - gdzie przenika się rzeczywistość życia ziemskiego z rzeczywistością życia wiecznego. Tak rozumiana dwoistość katolickich budowli sakralnych pozwala łączyć w znaczeniową jedność wczesnochrześcijańskie memoria oraz współczesne kaplice cmentarne z innymi formami kościołów.

Wynikająca - ze zmieniających się uwarunkowań kulturowych - geneza cmentarnych budowli sakralnych inspiruje do nadawania ich architekturze indywidualnych cech. Odzwierciedlają one odmienności lokalnych tradycji, jak i przeobrażenia, jakim ulegają zwyczaje, związane z pogrzebami zmarłych. Współczesne nekropolie stają się najczęściej wielowyznaniowymi „miejscami spoczynku" - nierzadko przyjmują także laicki charakter. Stąd w formowaniu architektury budowli cmentarnych dominują odwołania do uniwersalnych znaczeń, zamkniętych w symbolach: ogrodu, drogi, bramy, światła. Znajdujemy je zarówno w monumentalnym założeniu cmentarza w Modenie (arch. A. Rossi), w pełnej świetlistej nadziei „Bramie do Miasta Umarłych" na cmentarzu w Krakowie - Batowicach (arch. R. Loegler), jak i w parkowym pawilonie Komunalnego Cmentarza Południowego w Antoninie pod Warszawą (arch. P. Szaroszyk). Z tych uniwersalnych inspiracji czerpią także twórcy niepowtarzalnych architektonicznie kaplic cmentarnych, integralnie wpisujących się w nurty lokalnych tradycji. W tym sensie istotową jedność zachowują na przykład tak wzajemnie niepodobne budowle, jak: kaplica pogrzebowa na cmentarzu Św. Wawrzyńca w Rotterdamie i kurhan grobowy w Karniowicach pod Trzebinią. W warstwie formalno-znaczeniowej tych

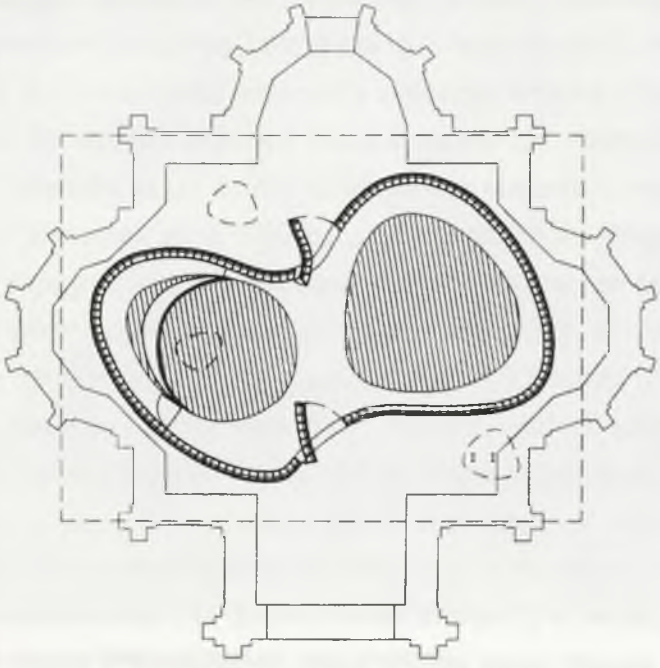
budowli, naznaczonych odmiennymi walorami estetycznymi, zostały zogniskowane analogiczne znamiona wrażliwości współczesnego człowieka wobec tajemnicy życia, przemijania i śmierci.

3.3.1. KAPLICA POGRZEBOWA NA CMENTARZU ŚW. WAWRZYŃCA W ROTTERDAMIE

Historia cmentarza katolickiego w Rotterdamie sięga okresu reformacji, kiedy to w 1680 roku na jego miejscu urządzono warzywny rynek. Odtąd katolicy byli chowani w murach kościoła Św.Wawrzyńca. Dopiero w roku 1865 otwarto nowy cmentarz, wzorowany na włoskim „polu zmarłych"- *campo santo.* Po czterech latach w centrum tego założenia zbudowano neogotycką kaplicę na planie krzyża greckiego. Jej sylweta stanowiła zamknięcie osi widokowej prowadzącej z kierunku głównej bramy cmentarnej oraz promieniście zakomponowanych alei. Słaby grunt spowodował wkrótce osiadanie budowli, co doprowadziło do jej rozebrania. Nową kaplicę wzniesiono na starych fundamentach w roku 1963, ale i ją niebawem spotkał los pierwszej.

Trzecia kaplica wzniesiona w latach 2000-2001 - mimo iż mieści się w obrysie pierwotnych fundamentów - jest budowlą, której architektoniczny wyraz odzwierciedla współczesną specyfikę tego miejsca. Obecnie cmentarz ma charakter ponadwyznaniowy - służy wielokulturowej społeczności Rotterdamu. Stąd też w warstwie formalno-ideowej kaplicy pogrzebowej nie ma bezpośrednich odniesień do tradycyjnych kościołów. Wyznacznikiem jej planu i sylwety stała się sekwencja półotwartych przestrzeni, symbolizujących „przystań w drodze", a nie jej kres. Nie mają początku ani końca miękkie fale ścian, zawieszone ponad ziemią i pod złotym sklepieniem dachu. Iluzoryczna staje się granica między wnętrzem a zewnętrzem kaplicy - miejsca zatrzymania, spotkań i refleksji. Źródłem metafizycznego klimatu tej przestrzeni jest światło. W dzień słońce przenika jej barwne formy, wkomponowane w plener *campo santo.* Nocą architektura kaplicy przyjmuje postać cmentarnej latarni.

Kaplica pogrzebowa na katolickim cmentarzu w Rotterdamie jest przykładem architektury otwartej - wrażliwej na wszelkie źródła intuicji, które pozwalają człowiekowi wnikać w sens życia i śmierci. Skłania ona do medytacji nad tajemnicą ludzkiego przemijania w aurze budzącej otuchę, nadzieję, kojący spokój - w przeciwieństwie do licznych współczesnych budowli cmentarnych, utrwalających przygnębiające wrażenie sterylnego chłodu, pustki, nicości.



IL. 93, IL. 94. Kaplica pogrzebowa na cmentarzu Św. Wawrzyńca w Rotterdamie - arch. F. Houben, widok, plan

IL. 93, IL. 94. The funeral chapel at St. Lawrence's Graveyard in Rotterdamie - arch. F. Houben, the view, the plan

3.3.2. KURHAN GROBOWY W KARNIOWICACH

Geneza grobowców w formie kurhanu sięga do dawnych prasłowiańskich tradycji pogrzebowych. Kamienne kurhany z okresu przedrzymskiego kultury Zachodniobałtyjskiej znajdujemy na terenach Niziny Pruskiej. W kulturze Przedłużyckiej sprzed trzech tysięcy lat – obejmującej swoim zasięgiem Śląsk, znaczną część Wielkopolski i wschodnią Brandenburgię – zmarli chowani byli w grobach pod nasypami kurhanowymi. Podobne cmentarzyska z tego okresu znajdują się pomiędzy doliną Dniepru i Karpatami. Analogiczne tradycje, trwające jeszcze w VI i VII wieku, potwierdzają odkrycia archeologiczne z Wysp Brytyjskich i Skandynawii. Kurhany grobowe wznosili na szczytach gór amerykańscy Indianie znad rzeki Missisipi. W sensie ideowym nawiązują do nich współczesne założenia niektórych ośrodków pogrzebowych w Stanach Zjednoczonych. Upowszechnianiu podobnych koncepcji sprzyjają obecnie również względy natury ekologicznej i ekonomicznej.

Na tle kulturowych przemian, obejmujących również zwyczaje pogrzebowe, powstał kurhan grobowy w Polsce - na wiejskim cmentarzu pod Trzebinią. Jego forma oraz wewnętrzna struktura przywodzi pośrednie skojarzenia z piramidami starożytnego Egiptu i Mezopotamii, rzymskimi katakumbami, czy znanymi z naszej przeszłości „świętymi górami przodków". Założenie świątyni - cmentarza w Karniowicach przyjęło kształt półkolistego kopca. Jego powierzchnia, porośnięta naturalną zielenią, podkreśla ścisłą integralność z otaczającym krajobrazem. Pod warstwą ziemi kryje się - posadowiona na żelbetowej płycie fundamentu - kopułowa budowla. W jej szczycie mieści się kaplica pogrzebowa z centralnie usytuowanym ołtarzem. Jest on kompozycyjnym środkiem (*axis* mundi) - ideowym rdzeniem samej kaplicy, jak również całego założenia grobowca. Wokół niego poniżej - na trzech poziomach - rozmieszczono nisze krypt. W obrębie sklepienia kurhanu - w części przyziemia - znajdują się także pomieszczenia dla przygotowania i obsługi pogrzebów.

Świątynia pogrzebowa w Karniowicach jest budowlą, w której tradycja i nowoczesność przenikają się zarówno w jej warstwie ideowo-formalnej, jak i konstrukcyjno-technologicznej. Archaiczna w geometrii kopuła kurhanu została skonstruowana w oparciu o technologię budowy wielkoprzestrzennnych silosów. W złożonym funkcjonalnie obiekcie zastosowano szereg nowoczesnych rozwiązań technicznych, gwarantujących jego neutralność pod względem ekologicznym. Jednocześnie architekturę tej budowli sakralnej charakteryzuje trafnie

IL. 95, IL. 96. Kurhan grobowy w Karniowicach - arch. T. Krygowska
IL. 95, IL. 96. The burial mould in Karniowice - Arch. T. Krygowska

miano „*kościoła ubogiego*" [155]. Jego powstanie stało się możliwe - przede wszystkim - dzięki szerokiemu udziałowi lokalnej społeczności.

O spójności koncepcji kurhanu grobowego zadecydowała osobowość jej inspiratora - proboszcza lokalnej parafii księdza Stanisława Fijałka. Jego doświadczenia wyniesione z wcześniejszych budów: trzech kościołów z cmentarzami, ośrodka dla głuchoniemych oraz własnego domu z gliny i słomy, stały się podstawą do sformułowania nowej idei świątyni cmentarnej. Jej unikalną istotę określa wrażliwość na tajemnicę ludzkiego życia, odkrywaną w uniwersalnej perspektywie harmonii natury. Kurhan grobowy w Karniowicach - miejsce celebracji pogrzebowych i spotkań rodzinnych - przyjmuje znamiona sanktuarium. Obejmuje ono w integralną całość więzi, które stanowią o tożsamości człowieka. Obrazem związków człowieka ze środowiskiem, w jakim żyje - zarówno w wymiarze doczesnym, jak i w wymiarze transcendentnym - jest forma świątyni - grobowca. Jej kształt opiera się na symbolicznej figurze okręgu. W lapidarnym odwzorowaniu kopułowego sklepienia mieści się oryginalna propozycja nowoczesnej budowli sakralnej, zachowującej znamiona ciągłości w stosunku do tradycji architektury chrześcijańskiej, a jednocześnie nawiązującej do wartości ponadkulturowych naszej cywilizacji. Wyrazami tej ciągłości w wymiarze estetycznym architektury świątyni - cmentarza są: prostota, umiar, autentyczność. Przymioty te odnajdujemy w półkolistej sylwecie zielonego grobowca - zwieńczonego znakiem krzyża, w łukach bram - portali, w kształtach ołtarza - łodzi wyrzeźbionej w drewnianym pniu, wydobytym z dna Wisły oraz w nastroju wnętrza, do którego naturalne światło przenika jedynie poprzez owalny witraż - wkomponowany w szczyt sklepienia.

Urzeczywistnienie nowej idei świątyni - cmentarza w nawiązaniu do archaicznej formy kurhanu grobowego świadczy o skali przeorientowań, jakie dokonują się obecnie w odniesieniu do istoty współczesnego kościoła. Staje się on integralnym elementem przestrzeni zurbanizowanej - rozumianej również w kategoriach ekosystemu. W tym sensie architektura sakralna odzwierciedla ścisłe współzależności między zawartymi w niej walorami: metafizycznego ładu i piękna oraz racjonalnej funkcjonalności i ekonomii.

---

[155] Pojęcie „*kościoły ubogie*" stało się przedmiotem referatów i dyskusji II Konferencji Archisacra'94 na temat polskiej architektury sakralnej, która odbyła się 20.05.1994 r. na Wydziale Architektury Politechniki Warszawskiej.

3.4. SANKTUARIA

Miejsca kultu religijnego, gromadzące tysiące pielgrzymów - częstokroć różnych wyznań - są zadziwiającymi fenomenami współczesności. W ich genezie mieszczą się zarówno pierwiastki tradycji wielkich systemów religijnych, jak i nadzwyczajne doświadczenia lokalnych społeczności czy świadectwa indywidualnych objawień. Budowle sakralne - sanktuaria są materialnymi znakami tej sfery natury człowieka, która wciąż orientuje go ku rzeczywistości transcendentnej. Podejmowanie drogi - pielgrzymki - do miejsc świętych nie jest aktem zamkniętym jedynie w sferze idei, lecz dokonuje się realnie w czasie i przestrzeni. Stąd pielgrzymowanie człowieka odciska wielorakie piętno na jego środowisku - również w skali urbanistycznej. Słynne sanktuaria - Jerozolima, Rzym, Santagio de Compostella w Hiszpanii, Fatima w Portugalii, Lourdes we Francji, Kevelar w Niemczech, czy polska Częstochowa - były ośrodkami, wokół których trwało poruszenie, decydujące o kształcie i rozwoju Europy przez całe stulecia.

Sława tradycyjnych i współczesnych sanktuariów wyznacza obecnie kierunki tzw. turystyki pielgrzymkowej. Jest ona czynnikiem stymulującym procesy urbanizacji w obszarze bezpośrednio przylegającym do tych miejsc, a nierzadko również w skali miast czy rozległych regionów. Paradoksalnie - wbrew racjonalnemu sceptycyzmowi nowoczesności - powstają i dzisiaj miejsca pielgrzymkowe, sygnowane świątyniami. Jedne z nich w postaci skromnych kaplic wtapiają się dyskretnie w naturalny krajobraz, inne zaś swoją skalą zwiastują wręcz globalny zasięg oddziaływania.

3.4.1. KAPLICA PIELGRZYMKOWA NOTRE-DAME DU HAUT W RONCHAMP

Kaplica pielgrzymkowa w Ronchamp to fenomen wśród najwybitniejszych budowli chrześcijaństwa o wciąż nie wyczerpanej sile oddziaływania. W dzisiejszej sławie Ronchamp brakuje bezpośredniej analogii do miejsc cudownych, osławionych niezwykłymi wydarzeniami o wymiarze religijnym. Geneza tego miejsca pielgrzymkowego ma długą tradycję, jednak o lokalnym charakterze. Tym nie mniej ukształtowanie nowej formy Sanktuarium Maryjnego powierzono architektowi o sławie światowej, którego nie kojarzono z architekturą sakralną.

Le Corbusier - wybitny „prorok modernizmu" - nie był człowiekiem Kościoła, a jego duchowość nie mieściła się w granicach tradycyjnych kanonów religijności. O rzeczywistych

motywach inspirujących koncepcję kościoła Notre-Dame du Haut mówi wyznanie samego autora: *„potrzeby religii miały bardzo mały wpływ na projekt; forma była odpowiedzią na psychofizjologię uczuć"* [156]. W tych okolicznościach, odnoszących się do ideowej spójności przekonań twórcy i kształtu jego dzieła, odkrywamy wymowny przejaw powszechnego wymiaru współczesnego Kościoła Katolickiego. W nowej rzeczywistości kulturowej znajdujemy symptomy otwarcia Kościoła niejako „bez wstępnych warunków nawrócenia". Świątynia staje się miejscem dostępnym nie tylko dla herosów wiary lub skruszonych grzeszników, ale tak jak kaplica stojąca na pielgrzymim szlaku w Ronchamp, jest domem-schroniskiem otwartym również dla zagubionych i sceptyków. Jej kształt - na wskroś nowoczesny, niemal nie przystający do utrwalonego przez wieki wizerunku świątyni chrześcijańskiej - wypełniają wątki najgłębiej odzwierciedlające uniwersalne archetypy miejsca kultu: wkomponowanie w naturalny krajobraz, symboliczna wymowa sylwety świątyni, ideowo-formalna integralność architektury wynikająca z metafizycznych przymiotów przestrzeni sanktuarium.

Popularność i sława kaplicy w Ronchamp określa specyficzny charakter jej pielgrzymkowej funkcji. Dzisiaj „pielgrzymują" do niej przede wszyskim grupy turystów, wiedzionych niepowtarzalnym „objawieniem" modernistycznej twórczości Le Corbusiera. Stąd w budowli tej widzimy bardziej dzieło sztuki, aniżeli miejsce kultu związane z religijną tradycją. Fenomen tego dzieła architektury budzi niemal powszechnie odczucia, znajdujące porównanie jedynie z doświadczeniami o transcendentnym wymiarze. Kościół Notre-Dame du Haut to również obiekt muzealny. Paradoksalnie kaplica w Ronchamp jest zamknięta dla pielgrzymów i turystów w każdy wtorek - podobnie jak wszystkie muzea we Francji [157].

---

[156] Ch. JENCKS, *Ruch nowoczesny w architekturze*, Warszawa 1987, s.179.

[157] Od roku 1953, kiedy opublikowano projekt pielgrzymkowego kościoła Notre-Dame du Haut w Ronchamp, nie gaśnie zainteresowanie tym fenomenem. Większość opinii na jego temat przyjmuje formę właściwą interpretacjom percepcji wybitnego dzieła sztuki. Znajdujemy w nich sformułowania, pozwalające ponownie widzieć architekturę jako królową sztuk - integrującą w sobie najdonioślejsze dzieła ludzkich marzeń i wysiłków.

„Le Corbusierowi udało się odzyskać podstawowe cechy chrześcijańskiego sanktuarium. Jego budowla to naczynie i dawca, forteca i poetycka wizja innego świata. [...] Jest to pieczara, otwarta na najistotniejsze znaczenia ludzkiego bytu, poświadczające stwierdzenie Heideggera, że „na Ziemi" znaczy „pod Niebem".

Cyt. Ch. NORBERG-SCHULZ, *Znaczenie w architekturze Zachodu*, Warszawa 1999, s.213.

IL. 97, IL. 98. Kościół pielgrzymkowy w Ronchamp - arch. Le Corbusieur, sylweta, plan

IL. 97, IL. 98. The Pilgrim's Church in Ronchamp - Arch. Le Corbusieur, the outline and plan

3.4.2. SANKTUARIUM BOŻEGO MIŁOSIERDZIA W ŁAGIEWNIKACH

Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w podkrakowskich Łagiewnikach staje się miejscem pielgrzymkowym, o sławie którego decyduje również jego architektura. O ile takim miejscom jak Lourdes we Francji czy Fatima w Portugalii towarzyszą budowle sakralne o wyraźnie tradycyjnej - zachowawczej stylistyce, o tyle nowa bazylika w Łagiewnikach jest „znakiem czasu". Jej sylweta jest wyrazistą „ikoną", kryjącą w sobie ponadstuletnią tradycję szczególnego miejsca, z którego rozkwitł kult Bożego Miłosierdzia. Syntezę tej tradycji, sformułowaną współczesnym językiem form przestrzennych, znajdujemy w architektonicznych kształtach świątyni - arki i wznoszącej się ponad nią wieży - latarni. Do tych symboli odwołuje się bezpośrednio autor projektu sanktuarium arch. Witold Cęckiewicz:

„[...] Podstawową przesłanką w kształtowaniu bryły Bazyliki była próba symbolicznego jej przedstawienia jako współczesnej arki (okrętu, nawy), pokonującej ciągle nowe fale niepokoju dzisiejszego świata. Związana z nią wieża - to latarnia morska - cel pielgrzymich wędrówek szukających tu schronienia, spokoju, pocieszenia"[158].

W rzeźbiarskiej architekturze sanktuarium - inspirującej do metaforycznych narracji - kryje się jednocześnie szereg odwołań do symbolicznych znaczeń o pogłębionej filozoficzno-teologicznej genezie. Przywołują one treści utrwalone w tradycji budowania chrześcijańskich świątyń. W ich świetle pełnego sensu nabiera monumentalna dominanta „Domu Bożego" (*Domus Dei*) z wolno stojącą przy niej strzelistą *campanillą*. Formy te wyznaczają środek założenia - jego rdzeń (*axis mundi*), wokół którego - tak jak w średniowiecznych sanktuariach - porządkowana zostaje kompozycja złożonego programu miejsca pielgrzymkowego. Zakorzenienie w tradycji odczytujemy także w eliptycznym planie kościoła, podejmującym na nowo toczony od wieków dialog między istotą sakralnych założeń: osiowych i centralnych. Architektoniczna struktura bazyliki jest współczesną reinterpretacją archetypu jednoprzestrzennej świątyni zorientowanej ku ideowemu centrum - zogniskowanym w postaci ołtarza, do którego zmierzają promieniście wszystkie „drogi". Temu „celowi" podporządkowane zostały elementy artykulacji wnętrza świątyni: obła otulina ażurowych ścian, wieniec smukłych filarów i gwieździście uformowane żebra niosące rozległe sklepienie.

---

[158] W. CĘCKIEWICZ, *Bazylika w Łagiewnikac. Założenia autorskie*, Architektura - Murator, nr 12/2002, s. 18.

IL. 99, IL. 100, IL. 101. Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach - arch. arch. W. Cęckiewicz, J. Gyurkovich, wieża, wnętrze, fasada wschodnia,

IL. 99, IL. 100, IL. 101. God's Mercy Sanctuary in Łagiewniki - Arch. Arch. W. Cęckiewicz, J. Gyurkovich, the spire, the interior, the eastern facade

Metafizycznym kreatorem walorów tej przestrzeni sakralnej jest światło, wprawiające jej nieruchome kształty w łagodny ruch. Solarność architektury Bazyliki Bożego Miłosierdzia wyznacza jej autonomiczne miejsce w wymiarze kosmicznym - wraz z sakralnymi budowlami prehistorii, monumentalnymi świątyniami starożytności i wielkimi współczesnymi sanktuariami religii monoteistycznych.

Odwołania do uniwersalnych archetypów budowli sakralnych, utrwalonych w tradycji architektury chrześcijańskiej znalazły czytelny wyraz w formach, które pod względem stylistycznym i technologicznym odpowiadają naszym czasom. Sferyczne płaszczyzny betonowych ścian, obszerne tafle przeszkleń, promienie drewnianych dźwigarów zadaszenia, smukła iglica wieży tworzą rzeźbiarską kompozycję, której nowoczesny wyraz zachowuje integralną więź z jej ponadczasowym wymiarem ideowym. Tradycjonalizm i nowoczesność architektury z Łagiewnik skłania do porównań z wielkimi sanktuariami chrześcijaństwa, takimi jak: wczesnochrześcijańskie bazyliki Narodzenia Pańskiego w Betlejem, Świętego Grobu w Jerozolimie i Świętego Piotra w Rzymie, średniowieczny kościół pielgrzymkowy w Santiago de Compostella, czy współczesne centrum kultu maryjnego w Guadelupe. Architektura tych miejsc odzwierciedla charakterystyczne ideały budowli sakralnych, wyrosłe w różnych czasach i z różnorodnych uwarunkowań kulturowych. Łączy je wiele analogicznych cech, stanowiących o ciągłości w tradycji kształtowania świątyń katolickich.

Dokonujące się przekształcenia związane z rozbudową Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Łagiewnikach wpływają na kształt urbanistyczno-architektoniczny najbliższego sąsiedztwa z rejonami zabudowy mieszkaniowej i pobliskim obszarem handlowo-komercyjnym. Znaczenie tych uwarunkowań wskazuje, iż rzeczywiste horyzonty oddziaływania architektury Sanktuarium wykraczają wyraźnie poza skalę integracji wielofunkcyjnego założenia pielgrzymkowego z historycznym założeniem klasztoru.

3.5. KLASZTORY

W warunkach kulturowych, które wyznaczają budowlom sakralnym miejsca obok mieszkalnych dzielnic, uczelni, centrów administracyjnych czy handlowo-usługowych, trudno o autonomiczne rejony dla tak wydawałoby się anachronicznej funkcji, jaką stają się dzisiaj klasztory. Budowle klasztorów - aczkolwiek ściśle związane z architekturą sakralną - zachowują

cechy nadające im nie tylko kultowy charakter. Pierwsze klasztory chrześcijańskie powstawały jako urzeczywistnienie ideałów „Miasta Bożego" (*Civitas Dei*). Ich wielofunkcyjna struktura była istotnym wzorem kształtowania ładu urbanistycznego miast średniowiecznych. Dziedzictwo średniowiecznych klasztorów, utrwalone w rozległych obszarach oddziaływania kultury śródziemnomorskiej zachowuje do dzisiaj widoczne ślady w porządku urbanistycznym wielu rejonów Europy.

Architektura klasztorów benedyktyńskich czy cysterskich okazała się głównym źródłem odniesień w kształtowaniu idei i form świątyń romańskich i gotyckich. Znamienitym przykładem, ilustrującym wpływ zakonów na architekturę sakralną chrześcijaństwa, stało się dzieło opata Sugera z benedyktyńskiego klasztoru Saint Denis. W kolejnych wiekach charakterystyczne piętno na architekturę sakralną wywierały zakony templariuszy, krzyżaków, franciszkanów, dominikanów, bożogrobców, pijarów, jezuitów i inne.

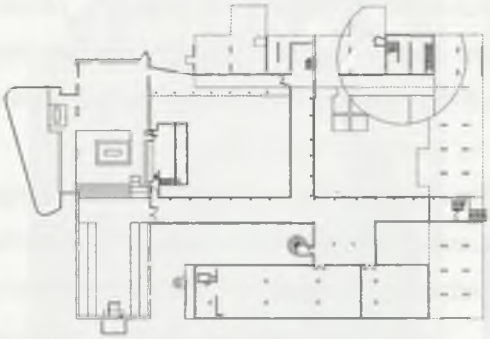
Głębokie przekształcenia nowożytności zmieniły zasadniczo miejsce klasztoru w przestrzeni kulturowej. Jednocześnie w złożonej pluralistycznej rzeczywistości zachowują one swoją autonomię osadzoną w tradycji zakonnych reguł. W architektonicznych założeniach nowo wznoszonych budowli zakonnych dostrzegamy różnorodność koncepcji. Część z nich naśladuje cechy odosobnionych eremów, inne stają się częściami zespołów sakralnych lub zostają wkomponowywane w tkankę miejskich dzielnic czy kwartałów. Wspólną cechą historycznych i obecnie budowanych klasztorów jest ich wielofunkcyjny charakter. Są to przede wszystkim miejsca duchowo-intelektualnej formacji współczesnego człowieka. Integralnymi ich elementami są liczne funkcje, zapewniające samowystarczlność wspólnoty. Równocześnie - w ramach określanych regułami poszczególnych zgromadzeń zakonnych - współczesne klasztory są ośrodkami wielorakiego oddziaływania na zewnątrz. Tym samym przejmują one tradycję ezoterycznych centrów, których wymiar religijny przenika się z wymiarem kulturowym.

3.5.1. KLASZTOR DOMINIKANÓW SAINT- MARIE- DE - LA TOURETTE W EVEUX

Klasztor w La Tourette wzniesiony jeszcze przed rozpoczęciem II Soboru Watykańskiego (1957-1961) w okresie apogeum oddziaływania idei modernistycznych na architekturę jest jednocześnie nośnikiem wielowiekowej tradycji zakonu kaznodziejskiego dominikanów. Ich wkład w kształt kultury europejskiej zarówno w przeszłości, jak

i współcześnie znajduje wielorakie przejawy. Nie ogranicza się on do wymiaru religijnego i nie dotyczy jedynie dokonań z obszaru chrześcijańskiej duchowości, nauk filozoficznych i teologicznych. O szerokim - ogólnokulturowym - formacie Dominikanów świadczy ich otwarcie na nowe nurty dociekań intelektualnych - również tych nie mieszczących się ściśle w doktrynie chrześcijańskiej. Architektura klasztoru z La Tourette jest tego afirmującego otwarcia wymownym przykładem. Świadczy o nim sam fakt powierzenia prac projektowych Le Corbusierowi, w czym trudno doszukiwać się działań inwestorów, obliczonych jedynie na spektakularny efekt. Podobnie jak w przypadku historii powstawania kaplicy w Ronchamp, tak i w tym przykładzie wypada dostrzec obecne w wielu środowiskach Kościoła Katolickiego rzeczywiste zainteresowanie wznoszeniem nowoczesnych budowli sakralnych, wpisanych jednocześnie w ciągłość tradycji architektury chrześcijańskiej.

Architektoniczna koncepcja klasztoru, osadzona przez Le Corbusiera w stylistyce modernistycznej, jest w istocie twórczą reinterpretacją wielu przymiotów historycznych założeń klasztornych. W zamkniętym kompleksie, wkomponowanym w walory krajobrazowe, znajdujemy wewnętrznie zintegrowaną strukturę wielu funkcji: sakralnych, formacyjno-edukacyjnych, mieszkalno-bytowych, gościnnych i innych. Poszczególne elementy programu założenia spajają przestrzenie klasztornych dziedzińców, ogrodów, atriów, tarasów. Szczegółowe rozwiązania funkcji kościoła, biblioteki, czytelni, refektarza, cel zakonników przywołują swymi kształtami skojarzenia z ascetycznymi formami średniowiecznych opactw. Przy niewątpliwej nowoczesności architektury w La Tourette uwidaczniają się również - związane z tradycją - cechy o ideowo-symbolicznym znaczeniu. Ukierunkowanie głównej osi podłużnego założenia kościoła - z zachodu na wschód - wyznacza jasne odwołania do symbolicznie zorientowanych układów świątyń chrześcijańskich. Jego miejsce i proporcje odpowiadają kryteriom funkcjonalnym, odnoszącym się do spoistości całego obiektu. Tym nie mniej skala i ascetyczne w wyrazie wnętrze świątyni klasztornej nosi w sobie znamiona rzeczywistości, którą najcelniej charakteryzują pojęcia z pogranicza metafizyki. Wymownym akcentem sakralności w sylwecie klasztoru jest zgeometryzowana forma dzwonnicy, górująca bezpośrednio nad przestrzenią strefy ołtarzowej. Sam ołtarz stanowi ideowe centrum kościoła - podobnie jak w pierwszych świątyniach chrześcijańskich i jak oczekuje tego posoborowa



IL. 102, IL. 103, IL. 104, IL. 105, IL. 106, IL. 107. Klasztor Dominikanów Saint-Marie-de-La Tourette - arch. Le Corbusieur

IL. 102, IL. 103, IL. 104, IL. 105, IL. 106, IL. 107. The Dominicans' Monastery of Saint-Marie-de-La Tourette - Arch. Le Corbusieur

odnowa liturgii w Kościele Katolickim. Rezultatem pogłębionej reinterpretacji założeń historycznych stały się także architektoniczne kształty kaplicy z bocznym ołtarzem przy północnej ścianie kościoła, forma chóru zachodniego, a w innych fragmentach budowli: kaplica klasztorna, sala nowicjuszy, rozmównice czy mur klasztorny z bramą furty.

Sława niezwykłego architektonicznie klasztoru w La Tourette nie idzie w parze z jego popularnością, jako miejsca rozwoju współczesnych wspólnot dominikanów. Paradoksalnie budowlę - której znamieniem winna być ponadczasowa witalność - dotykają egzystencjalne problemy. Starzeje się jego „fizjonomia". Zanika jego pierwotna funkcja, związana z wielowiekową tradycją zakonu dominikanów. Postmodernistyczne przewartościowania kulturowe czynią ten obiekt zjawiskiem poniekąd anachronicznym - jeśli współcześnie interesującym, to przede wszystkim w warstwie estetycznej, jako fenomen z obszaru modernistycznej architektury sakralnej.

3.5.2. SEMINARIUM KSIĘŻY ZMARTWYCHSTAŃCÓW W KRAKOWIE

Nagroda I Biennale Architektury w Krakowie, przyznana w 1985 roku zespołowi arch. Dariusza Kozłowskiego za projekt Wyższego Seminarium Duchownego Zgromadzenia Księży Zmartwychstańców, zwiastowała wydarzenie nadzwyczajne - nie tylko w skali polskiej architektury sakralnej. Zainteresowanie tym obiektem nie gasło w latach jego realizacji (1985-1993). Wpisany w panoramę dzisiejszego Krakowa okazał się wymownym znakiem miejsca i czasu. Okres powstawania nowego krakowskiego seminarium (lata 1984-1988) był w Polsce czasem odreagowywania w architekturze spuścizny totalitarnej „moderny". Nieograniczone wręcz zrelatywizowanie ideowo-formalnych kryteriów odsłoniły obszary twórczej swobody, ale i drogi prowadzące w „ślepe uliczki". W tym czasie estetycznych eksperymentów dokonywał się polski fenomen - budowa setek nowych kościołów - „boom w architekturze sakralnej". Jego efekty wciąż budzą wiele kontrowersji. Są również przedmiotem merytorycznych dyskusji. W poszukiwaniu jasnych stron polskiej architektury postmodernizmu wskazanie pada zawsze na Seminarium Zmartwychstańców w Krakowie.

Zespół zabudowań seminarium - współczesnego klasztoru - zlokalizowano nie w miejscu pieczołowicie wyszukanym przez inwestora, ale z dala od naznaczonych bogatą tradycją dzielnic Krakowa - na jego przedmieściach, urbanistycznie niedopowiedzianych, ale na

IL. 108, IL. 109, IL. 110, IL. 111. Seminarium Księży Zmartwychstańców w Krakowie - arch. arch. D. Kozłowski, M. Misiągiewicz, S. Janda, K. Jasiński, W. Stefański, S. Szpunar

IL. 108, IL. 109, IL. 110, IL. 111. The Seminary of the Ressurrected Priests in Cracow - Arch. Arch. D. Kozłowski, M. Misiągiewicz, S. Janda, K. Jasiński, W. Stefański, S. Szpunar

swój sposób twórczo inspirujących. W wypełnieniu tego miejsca nową treścią sięgnięto do koncepcji architektury, przemawiającej bogatym językiem znaczeń. Wielofunkcyjne założenie seminarium ukształtowano według idei „Drogi Czterech Bram", odzwierciedlającej oryginalną koncepcję obecności klasztoru we współczesnym świecie - jako miejsca duchowego i intelektualnego wzrostu człowieka. Wyznaczyła ona zarówno warunki wewnętrznej spójności programu seminarium, jak i jego relacje z otoczeniem. W rezultacie budowla ta jest wewnętrznie autonomiczna, a jednocześnie otwarta, dostępna, intrygująca i tajemnicza.

Idea „Drogi Czterech Bram" - Bramy Inicjacji, Bramy Nadziei, Bramy Wiedzy i Bramy Wiary - jest syntezą licznych funkcji seminarium - klasztoru, a w samym założeniu architektonicznym wyznacza główną jego oś. Wokół niej komponują się funkcje: bytowe, administracyjne, edukacyjne i sakralne. „Droga Czterech Bram" obrazuje perspektywę „wzrostu" - jest ikoną dochodzenia człowieka do doskonałości Absolutu. Metaforę tę wypełniają pasma narracji zamknięte w poetyckim uformowaniu sylwety zabudowań seminaryjnych, w kształtach poszczególnych jej elementów i w bogatej symbolice detali architektonicznych. W wieloznacznej geometryzacji planu założenia, jak i w jego trójwymiarowym urzeczywistnieniu znajdujemy tak charakterystyczną dla postmodernistycznej stylistyki swobodę kształtowania przestrzeni. W tym jednak przypadku dotykamy dzieła architektonicznego, którego wymiar przestrzenny i wymiar znaczeniowy pozostają w stosunku ścisłej współzależności. Formy: ścian, filarów, sklepień tworzą niepowtarzalną sekwencję przenikających się wzajemnie wnętrz. Znajdujemy w nich tradycyjne walory przestrzeni klasztoru: mury zewnętrzne z bramą furty, ciągi korytarzy, wewnętrzne dziedzińce i ogrody. Metafizyczną dramaturgię tych miejsc kreuje światło (słoneczne i sztuczne) wyłaniające gamy kolorów i faktur: betonu, cegły, tynku, szkła, papy, blachy, drewna i naturalnej roślinności.

Symboliczne treści, zawarte w architektonicznych formach Wyższego Seminarium Księży Zmartwychstańców, nie stanowią domkniętej całości. Inspirują one do wielorakich skojarzeń i interpretacji, tworzących wciąż otwarte scenariusze znaczeń. Spełniają się tym samym intencje twórcze głównego autora projektu klasztoru - seminarium, dla którego *„architektura jest sztuką budowania rzeczy fikcyjnych, tak by wyglądały jak prawdziwe"* [159].

---

[159] D. KOZŁOWSKI, *Pomiędzy światłem i ciemnością (architektury)*, w: *Definiowanie przestrzeni architektonicznej*, Kraków 2001, s.21.

W tym przykładzie wiarygodność rzeczy zbudowanych nie odnosi się do rzeczywistości fikcyjnej - iluzji prawdy - ale pozwala zbliżyć się do rzeczywistości prawdy absolutnej. W niej tkwią wzory budowli sakralnych o doskonałych kształtach.

3.6. KATEDRY

Wznoszenie katedry jest - wśród wielu form kształtowania architektury sakralnej Kościoła Katolickiego - aktem o wyjątkowym znaczeniu. Jej budowa trwale przypieczętowuje zakorzenienie tradycji Kościoła w ewangelizowanej społeczności, a jednocześnie dokonuje się w tym dziele ofiarowanie Kościołowi walorów lokalnych tradycji kulturowych.

Nasze czasy nie są *„czasami katedr"*. Tym nie mniej powstawaniu dzisiejszych katedr - podobnie jak to miało miejsce w okresie wznoszenia katedr romańskich czy gotyckich - towarzyszą okoliczności o znamionach kulminacji. Decyzje o budowie katedr zapadają na najwyższych szczeblach hierarchii Kościoła. Jednocześnie przedsięwzięcia te stają się punktem uwagi - nierzadko i ambicji - głównych ich kreatorów: biskupów, dostojników kościelnych, a również architektów, konstruktorów, artystów i budowniczych.

Stopień zaangażowania w budowę katedry emocji, talentów i środków materialnych stwarza warunki, w których powstają budowle częstokroć wyznaczające postęp w ewolucji architektury sakralnej. W nich rozpoznajemy dzieła wieńczące nurty poszukiwań współczesnego wyrazu świątyni. Znamiennym rysem architektury katedr naszych czasów jest jej różnorodność, wynikającą z otwarcia na specyfikę lokalnych tradycji kulturowych, których religia jest komplementarnym ogniwem. W tych relacjach znajdujemy wspólny klucz do świadomej percepcji zarówno katedry w Evry, w Irkucku, jak i w Managui, czy w Los Angeles.

3.6.1. KATEDRA W EVRY

Uznawana za ostatnią z XX-wiecznych katedr Kościoła Zachodniego - wzniesiona w podparyskim Evry - nosi w sobie wyraźne piętno szczególnych czasów, w których powstawała i indywidualizmu twórców, którzy je kreowali. Nietrudno w kształtach kościoła - rotundy z Evry doszukać się charakterystycznych wyróżników architektury Mario Botty, niewątpliwie uzależnionej od postmodernistycznej retoryki. Jednocześnie świątynia ta okazuje się głęboko zakorzeniona w tradycji architektury chrześcijańskiej - zarówno w jej warstwie

formalnej, jak i ideowej. Powstała jako główny element wielofunkcyjnego założenia zabudowań kurialnych - urbanistycznie i architektonicznie zharmonizowanych z położoną w sąsiedztwie siedzibą lokalnych władz. Skala i lapidarna forma samej świątyni, rozwinięta w oparciu o plan koła, kryją w sobie genezę, pełną wyraźnych odniesień do bogatej tradycji teologicznej symboliki chrześcijańskich katedr. Źródłem inspiracji dla tych śmiałych rozwiązań architektonicznych stał się archetypiczny ideał świątyni na planie centralnym.

W założeniu tej katedry spotykamy charakterystyczną dwuplanowość. Decyduje o niej osiowa kompozycja przestrzeni liturgicznej, zamkniętej w formę rotundy. Znaczenie osi kościoła wyznacza narastająca wzdłuż „drogi" do ołtarza wysokość wnętrza. Spójne przenikanie się w tym założeniu dwu planów - centralnego i podłużnego - podkreśla kształt i konstrukcyjna struktura jego zwieńczenia. O tradycyjnie symbolicznym charakterze, ostatniej katedry w dwudziestowiecznej historii chrześcijaństwa, świadczy również sam budulec, z jakiego została wzniesiona. Z jednej strony ceglana architektura tej świątyni jest oczywistym nawiązaniem do zabudowań najbliższego sąsiedztwa. Jednak w tym przypadku cegła została użyta do wzniesienia świątyni z pełną świadomością jej symbolicznej wymowy. Cegła - budulec archaiczny - powstaje w wyniku świadomego „stopienia" przez człowieka trzech odwiecznych żywiołów: ziemi, wody i ognia [160]. Z nich powstaje materiał budowlany o wyjątkowej „godności", który podobnie jak naturalny kamień czy drewno może służyć do formowania architektury „Domu Bożego". Symbol ceglanych murów katedry w Evry przemawia dzisiaj w sposób szczególny jeszcze z jednego powodu. Otóż szczeliny spoin między warstwami cegieł - podobnie jak te z kamiennej Ściany Płaczu w Jerozolimie - są miejscami składania spisanych modlitw wiernych, świadczących o dialogu z Bogiem, toczonym przez człowieka. W tym utrwalającym się zwyczaju nietrudno dostrzec walory symbolu, który znajduje wciąż nową siłę wyrazu.

---

[160] M. BOTTA, *La cathédrale d'Evry,* Milan 1996, s.8-9.

IL. 112, IL. 113, IL. 114, IL. 115. Katedra w Evry - arch. M. Botta
IL. 112, IL. 113, IL. 114, IL. 115. The Cathedral in Evry - Arch. M. Botta

3.6.2. KATEDRA W LOS ANGELES

Konsekrowana w 2002 roku katedra w Los Angeles jest trzecią co do wielkości świątynią katolicką na świecie (po bazylice Św. Piotra w Rzymie i jej repliką w Jamusukro w Wybrzeżu Kości Słoniowej). Jej lokalizacja, plan, kształt przestrzenny i skala odzwierciedlają jedną z charakterystycznych dróg poszukiwania współczesnego wyrazu architektury sakralnej. Sensem tej drogi jest budowanie uniwersalności nowoczesnej świątyni nie poprzez stylistyczno-formalne eksperymenty, lecz w oparciu o wnikliwe odniesienia w jej wymiarze estetyczno-znaczeniowym do tła kulturowego.

Kościół katedralny w Los Angeles powstał - według projektu hiszpańskiego architekta Rafaela Moneo - w miejscu, którego chrześcijańskie fundamenty zakładali hiszpańscy misjonarze. Wzniesiony na progu XXI wieku, przy głównej arterii „Miasta Aniołów" - autostradzie 101 Hollywood Freewey - przywołuje w swych kształtach cechy zabudowań dawnych hiszpańskich misji w Kalifornii. W tym splocie współzależności tkwią źródła genezy architektury katedry. W duchu reinterpretacji tradycyjnych form i znaczeń - utrwalonych w architekturze sakralnej chrześcijaństwa - zdefiniowane zostały najistotniejsze właściwości architektury wielofunkcyjnego założenia zabudowań katedralnych. W jego przestrzennej strukturze dominuje sylweta świątyni. W wymiarze wertykalnym dopełnia ją wolno stojąca dzwonnica - *campanilla*. Wejścia w obszar kompleksu katedralnego są integralnymi elementami złożonego układu urbanistycznego. Prowadzą one stopniowo poprzez obszerny plac - dziedziniec do przestrzeni sakralnej. Na progu głównego wejścia do wnętrza katedry - od strony zachodniej - wkomponowano chrzcielnicę, nawiązując do analogicznych lokalizacji *baptysteriów* w kościołach historycznych. Samo wnętrze katedry jest dostępne na wzór starochrześcijańskich bazylik - poprzez *narteks*. W tym rozwiązaniu okala on krawędzie przestrzeni sacrum - nie z jednego, lecz z trzech boków. Plan wnętrza świątyni nawiązuje bezpośrednio do pierwszych kościołów chrześcijańskich. Jego oś podłużna została nałożona na prostą geograficznego kierunku wschód-zachód. Zatem katedra jest „zorientowana" - symbolicznie ukierunkowana na wschód - zgodnie z tradycją utrwalaną w kościołach aż do późnego średniowiecza. W jednoprzestrzenności tego założenia odczytujemy również starochrześcijańską zasadę kompozycji centralnej strefy ołtarza w obszarze przenikania nawy

IL. 116, IL. 117, IL. 118, IL. 119. Katedra w Los Angeles - arch. R. Moneo
IL. 116, IL. 117, IL. 118, IL. 119. The Cathedral in Los Angeles - Arch. R. Moneo

podłużnej z poprzeczną - transeptem. Obrys planu świątyni jest transformacją proporcji krzyża łacińskiego.

W architektonicznej strukturze katedry rozpoznajemy znane elementy kształtujące budowle sakralne od stuleci: filary, obszerne sklepienia, empory chórów, wnęki portali i perforacje okien. Jednocześnie wzajemne relacje, wynikające z usytuowania ołtarza, miejsca przewodniczenia, ambony, tabernakulum, chrzcielnicy, miejsc dla prezbiterów, służby liturgicznej i wiernych odpowiadają wskazaniom posoborowej odnowy liturgii w Kościele Katolickim. Formy: ołtarza, krucyfiksu, ambony, katedry biskupa, chrzcielnicy, prospektu organów, treść obrazów - ikon, światło lamp i witraży integralnie wkomponowane w architekturę katedry dopełniają jej symboliczny wymiar.

PODSUMOWANIE

IL. 120. Kościół Matki Boskiej Królowej Aniołów w Tychach - arch. arch. G. Ratajski, A. Skrzypczyk

IL. 120. The Church of the Blessed Mother Queen of Angels in Tychy - Arch. Arch. G. Ratajski, A. Skrzypczyk

IL. 121. Kościół Matki Kościoła w Gliwicach - arch. arch. M. Bielski, M. Polak

IL. 121. The Church of the Holy Mother of the Church in Gliwice - Arch. Arch. M. Bielski, M. Polak

IL. 122. Kościół NMP Królowej Polski w Gdyni - arch. arch. Romanowski, Ścigacz

IL. 122. The Church of the Holy Virgin Queen of Poland in Gdynia - Arch. Arch. Romanowski, Ścigacz

SAKRALIZACJA CZY SEKULARYZACJA ?

Na tle analiz, rozwiniętych w niniejszej pracy, wyłania się obraz architektury kościołów katolickich, odzwierciedlający odniesienia współczesnych do samej istoty świątyni. W tej mierze możemy mówić obecnie o stanie głębokich zróżnicowań, których źródłem staje się zrelatywizowanie stosunku do tradycyjnych pojęć *sacrum i profanum.*

Antynomia pojęć *sacrum i profanum* - wpisana w ewolucję architektury sakralnej chrześcijaństwa na przestrzeni wieków - jest znamieniem świata, postrzeganego w deformujących go rozwarstwieniach. Charakteryzują je zmagania dobra ze złem, ducha z materią, wieczności z przemijaniem, życia ze śmiercią. Ontologiczna dwoistość - wynikająca z antynomii pojęć *sacrum i profanum* - obrazuje relacje, zachodzące między przedmiotami i istotami świeckimi a przedmiotami i istotami świętymi. Tym drugim przypisuje się cechy doskonałości, która *„nie należy do naszego świata. Jest czymś innym niż ten świat, przychodzi skądinąd"* [161]. Tak najkrócej zarysowana dualistyczna koncepcja porządku świata nie przestaje kształtować naszej percepcji rzeczywistości. Jej wyrazem jest przekonanie, iż człowiek i jego środowisko wymagają nieustannego porządkowania, odnowy, uświęcania - sakralizowania. Sakralizowanie świata materii stało się zasadniczym rysem, charakteryzującym sens architektury sakralnej chrześcijaństwa. Budowanie świątyni jest aktem poszerzania obszaru doskonałości w zdeformowanym porządku natury. Mury kościoła zataczają krąg rzeczywistości na nowo uporządkowanej według wzoru ładu absolutnego.

Upowszechniająca się w kulturze zachodniej pluralizacja myśli i postaw skłania współczesnego człowieka do izolacji swej religijności od rzeczywistości powszedniej. Postępującą marginalizację przejawów religijności można postrzegać jako zjawisko

---

[161] M. ELIADE, *Traktat o historii religii,* Łódź 1993, s.19.
Analizy M.Eliade, dotyczące zachowań człowieka w różnorakich uwarunkowaniach kulturowych i historycznych, pozwalają uznać religię za formę archetypu. Tłumaczy on powszechność i szczególnie uprzywilejowaną rangę, jaką zajmują zjawiska religijne w życiu społeczeństw. Do tej koncepcji nawiązują w tzw. nurcie neoaugustiańskim J.Hessen i R.Guardini, podkreślając naturalną więź człowieka z Bogiem. Budzi ją zmysł *sacrum (sensus numinus),* uzdalniający do wydobywania z ludzkiego wnętrza i percypowanego świata pierwiastków transcendencji. Ów *religijny indeferentyzm,* podatny przecież na świadome zagłuszanie aż do postaci ateizmu, nie pozwala jednak na ostateczne przyjęcie miana *homo religiosus* w kategoriach, takich jak *homo sapiens.*
Por. J. HERBUT (red.), *Leksykon filozofii klasycznej,* Lublin 1987 (TW KUL), s.275-276.

negatywne - a w swoich skutkach destrukcyjne. Z takiego punktu widzenia zeświecczenie (sekularyzacja) jawi się jako proces obcy i wręcz wrogi człowiekowi, zubażający transcendentną perspektywę, jaką ludzkiej egzystencji daje religia. Pustkę religijnego indyferentyzmu zajmuje coraz szerzej zracjonalizowany ateizm. W tej sytuacji rodzi się przekonanie, iż *„w zagrożonym przez ateizm świecie, substancja sakralna musi być broniona wszędzie, gdzie tylko się znajduje"* [162]. Miejsce kultu staje się w tej sytuacji azylem egzystencjalnej równowagi człowieka.

Takiemu obrazowi współczesności przeciwstawia się inny, traktujący proces sekularyzacji (desakralizacji) jako zjawisko wypływające z samej istoty chrześcijaństwa. W tym ujęciu podkreśla się, iż świat głęboko podzielony dostąpił w osobie Chrystusa ponownego scalenia, w którym nie ma już miejsca na antynomię sfer *sacrum i profanum* [163]. Przezwyciężenie tego rozdarcia staje się rzeczywistością obiektywną, w której zbawiony człowiek w pełni uczestniczy. Zatem w samej desakralizacji dokonuje się proces „odmitologizowania świata", zapowiadany przez proroków i zapoczątkowany przez Jezusa z Nazaretu [164].

Rozbieżności wypływające z podejścia do procesów sakralizacji i sekularyzacji (desakralizacji) nie mają jedynie charakteru spekulacji intelektualnych. W rzeczywistości wyzwalają odmienności postaw w samym chrześcijaństwie od wielu stuleci. Ich skutkiem są również głębokie implikacje w odniesieniu do istoty świątyni. Od rozłamu reformacji - który w dziejach kultury europejskiej wyznaczył kres średniowiecza i początek nowożytności - poszukiwania miejsca i architektonicznego kształtu świątyni chrześcijańskiej toruje dyskusja wokół problemu - *sakralizacja* czy *sekularyzacja*. Jej bezpośrednią ilustracją stały się różnice, utrwalone między ideałami architektury prawosławia, protestantyzmu i katolicyzmu.

---

[162] G. ROMBOLD, *Ammerkungen zum Problem des Sakralen und des Profanen,* Freiburg 1969, s.71.

[163] N. GREINACHER, *Strukturwandel der Kirche heute und morgen,* w: G. ROMBOLD (red.), *Ammerkungen zum Problem des Sakralen des Profanen,* s.29.
„Poprzez przyjęcie ludzkiej natury przez Chrystusa świat nie został sakralizowany, lecz w człowieku radykalnie uświęcony, tzn. przez Boga przyjęty".

[164] O. UHL, *Kirchenbau als Prozess,* w: G. ROMBOLD (red.), dz.cyt., s.133.
„Chrześcijaństwo [...] było wypowiedzeniem walki wszelkim mitom i takim pozostało. W tym sensie sekularyzacja jest procesem chrześcijańskim".

Współczesna architektura świątyń katolickich nie przestaje odzwierciedlać ontologicznej dwoistości [165]. Archaiczna paralerność znaczeń - *sacrum i profanum* - leży u podstaw dwóch koncepcji kościoła:

- **kościół sakralizacji** - jest ośrodkiem uświęcania świata; jego architektura odwołuje się bezpośrednio do ideału świątyni, która przez swoją lokalizację, hierarchię układu funkcji, skalę, proporcje i symboliczną wymowę podkreśla indywidualną nadrzędność w przestrzeni; kościoły te przyjmują postać wzniosłych budowli, pozostających poniekąd w opozycji do swego otoczenia; ich sakralizujący charakter dopełniają nierzadko cechy architektury, skłaniające do skojarzeń z monumentalnymi formami świątyń historycznych - niekoniecznie o chrześcijańskim rodowodzie,
- **kościół sekularyzacji** - jest integralnie związany z różnorodnymi budowlami ludzkiego środowiska, co nie pozwala sytuować go ponad czy obok innych obiektów utylitarnych; dlatego jest on znaczeniowo neutralny - wolny od zmitologizowanego symbolizmu; w konsekwencji miejsce sprawowania liturgii przyjmuje otwartą formułę, afirmującą również pozaliturgiczne cele; taki kościół - jak to wyraził wiedeński architekt Ottokar Uhl - *„nie może być uważany za obiekt święty"*[166]; podejmowane w jego murach liczne funkcje i posługi przechylają jego rolę w kierunku założenia utylitarnego - *„total service"*; jest w nim miejsce - obok kaplicy - również na przedszkole, bibliotekę, czytelnię, kawiarnię, kręgielnię... [167].

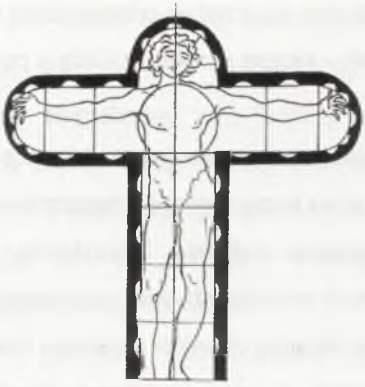
---

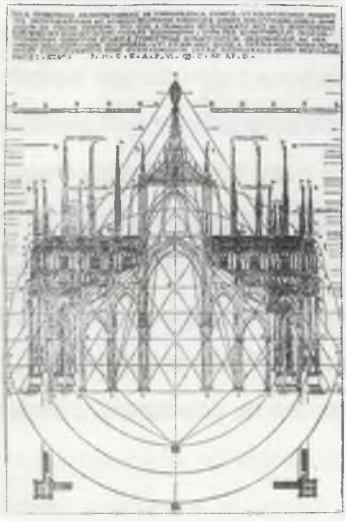
[165] J. NYGA, *Architektura sakralna a ruch odnowy liturgicznej*, Katowice 1990, s.18-25.
W pacy znajdujemy rozwinięcie zasadniczych elementów dyskusji wokół współczesnego budownictwa kościelnego. Głównym zagadnieniem, budzącym wciąż kontrowersje w obszarze myśli chrześcijańskiej, pozostaje kwestia rozumienia istoty sakralności - a co za tym idzie sakralizacji, desakralizacji, sekularyzacji. Dyskusję teologów (D.Bonhofer, M.D.Chenu, Y.Conar, J.B.Metz, J.Daniélou,) podejmują architekci (W.Förderer, O.Uhl, R.Schwarz, D.Böhm, R.Kramreiter).

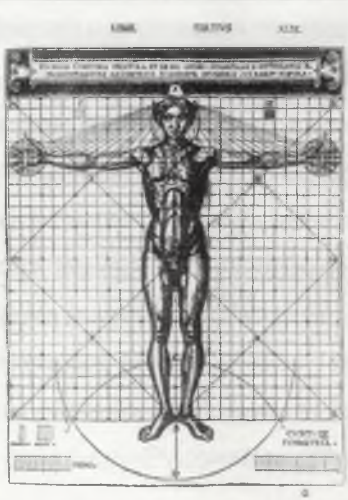
Por. G. ROMBOLD, *Kirchen für die Zukunft bauen*, Freiburg 1969, s.206.
Autor przytacza genezę kontrowersji wokół problemu sakralności w artykule: *„Anmerkungen zum Problem des Sakralen und des Profanen"*. Stwierdza w nim: *„Powodem, dla którego problem sakralności powstał, jest proces desakralizacji, jaki wyzwoliły czasy nowożytne i który obecnie dociera do naszej świadomości. Sytuacja ta jest przez chrześcijan sprzecznie interpretowana, z czego wyrastają też sprzeczne ze sobą postawy: albo uważa się desakralizację za proces rozpoczęty niegdyś przez proroków i Chrystusa, który może, a nawet powinien być akceptowany przez wiarę; albo też uważa się, że desakralizacja jest wyrazem niewiary dzisiejszych czasów, a wtedy chrześcijaninowi nie pozostaje nic innego, jak tylko tworzyć nowe „strefy sakralne", w których współczesny człowiek mógłby zapuścić korzenie"*.

[166] Tamże, s.132.

[167] J. DAHINDEN, *Kirchenbau – Zeichen für was ?*, KuK 41 (1978), s.121.







IL. 123. Proporcje sylwetki człowieka symbolicznym wzorem planu świątyni chrześcijańskiej - XV w., Francesco di Giorgio

IL. 123. The proportions of human siluette as a symbolic pattern of the model of a Christian church - the 15th century, Francesco di Giorgio

IL. 124. Renesansowy ideał proporcji ciała człowieka - XV -XVI w., Leonardo da Vinci

IL. 124. The Reneissance ideal of the proportions of human body - the 15th- 16th century, Leonardo da Vinci

IL. 125. Witruwiańskie zasady konstrukcyjne odzwierciedlone w proporcjach katedry w Mediolanie - ilustracje z wydania dzieła Witruwiusza w opracowaniu Cesariano Como 1521; w proporcjach człowieka zawiera się uniwersalna istota przestrzennych relacji między człowiekiem, architekturą i kosmosem

IL. 125. Vitruvius' principles of construction reflected in the proportions of a cathedral - the illustrations come from the edition of Vitruvius's work by Cesariano Como 1521; there is a universal essence of the spatial relations between man, architecture and the universe embedded in the proportions of thuman body

INKULTURACJA

Zarówno sakralizacja, jak i sekularyzacja, widziane jako źródła odniesień w kształtowaniu architektury katolickich świątyń, znajdują nowe ujęcie w świetle zapisów, jakie w naukę Kościoła Katolickiego wprowadził II Sobór Watykański. Jego kwintesencję charakteryzuje koncepcja „humanizmu teocentrycznego", rozwinięta w *„Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym"*. We wprowadzeniu do niej czytamy: *„wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich środek i szczyt.[...] W człowieku więc dokonuje się zjednoczenie natury z nadnaturą i dlatego wszystkie związki Kościoła ze światem i dorobkiem jego kultury dokonują się ze względu na człowieka, przez człowieka i dla niego, zarówno bowiem Kościół, jak i cała ludzka kultura służy doskonaleniu człowieka, a powinna służyć temu, by człowiek mógł odnaleźć Boga, a przez to samo stał się doskonalszym człowiekiem* [168]".

W urzeczywistnieniu koncepcji „humanizmu teocentrycznego" wzajemny antagonizm między pojęciami sakralizacja i sekularyzacja traci na wyrazistości [169]. Konsekwencją szerokiego otwarcia Kościoła na pełnię człowieczeństwa staje się afirmacja dobrodziejstw kultury - wielu kultur, które tworzy człowiek i które człowieka kształtują. Tym samym w pełni dowartościowane okazuje się miejsce samego Kościoła w kulturze. Kościół współtworzy kulturę, ale również z niej czerpie, będąc w niej niejako zanurzony. W otwarciu współczesnego Kościoła tkwi rdzeń jego kulturotwórczej roli. Kościół jest przestrzenią inkulturacji [170]. Stanowi

---

[168] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje dekrety deklaracje*, Poznań 1986, s.532.

[169] M. ZIELNIOK, *Wspólnota chrześcijan w swoim Kościele*, w: *Sztuka w liturgii*, (red. Bp W. ŚWIERZAWSKI), Kraków 1996, s.24.
Odwołując się do myśli eklezjologicznej, autor podważa zasadność utrzymującego się w badaniach naukowych i w tzw. świadomości nierefleksyjnej podziału na *sacrum i profanum*. *„Fakt, że sakralna przestrzeń ma poprzez materialną izolację od różnorodnych niekorzystnych wpływów zewnętrznych otoczenia zapewnić zgromadzonej w tym wnętrzu wspólnocie dogodne warunki dla podejmowanych akcji, nie przesądza o tym, że z zasady nie powinna ona tej wspólnoty izolować i zamykać. Zwrócenie zatem szczególnej uwagi na zagadnienie dzielenia i łączenia przy kształtowaniu sakralnej przestrzeni ma wielkie znaczenie"*.

[170] Pojecie inkulturacji zyskało na znaczeniu w latach trzydziestych dwudziestego stulecia. Charakteryzowało ono zagadnienie tzw. „przenikania orędzia ewangelicznego do kultury". Sobór Watykański II wyartykułował sposób rozumienia inkulturacji w ścisłym powiązaniu z kategoriami powszechności (katolickości) i misyjności Kościoła. Afirmację i życzliwe otwarcie na kulturowe wartości ewangelizowanych narodów podejmuje w swym pontyfikacie Papież Jan Paweł II. O różnorodności i treściowym bogactwie życia chrześcijańskiego świadczą obecne i szczególnie akcentowane dzisiaj w Kościele - również w jego liturgii - lokalne języki, obrzędy, zwyczaje i rozliczne formy ujawniania przeżyć religijnych. Tendencja ta zmierza do obrazu Kościoła,

ona źródło inspirujących współzależności, odnoszących się również do kościoła - budowli. **Inkulturacja** w kształtowaniu współczesnej architektury sakralnej przynosi rozstrzygnięcie dylematu: **sakralizacja** czy **sekularyzacja** i jednocześnie odsłania jej nowe perspektywy. Idea inkulturacji stanowi źródło kryteriów, określających miejsce i formę kościoła w dzisiejszym świecie.

Świadomość inkulturacji jest zakorzeniona w Kościele od jego początków. Jej znamiona wypełniają dzieje architektury sakralnej chrześcijaństwa. Chrześcijanie pierwszych wieków nie tworzyli dla siebie wydzielonych enklaw, ale gromadząc się w swoich domach stanowili wspólnoty otwarte na wszelką indywidualność jej członków. Ówczesne przyjęcie chrztu nie było aktem inicjacji, wymuszającym bezwzględne zerwanie z własną tożsamością. Cechą chrześcijańskiej gminy w Jerozolimie było zachowanie związków jej członków z religijnością, skupioną wokół tradycji świątyni jerozolimskiej. Tak jak dom mieszkalny mógł udostępnić swą przestrzeń dla sprawowania świętej liturgii, tak człowiek, uformowany w różnorakich uwarunkowaniach kulturowych, wprowadzał ich walory w duchowy i materialny kształt nowej wspólnoty.

Chrześcijanie wychodzący ze swoich domów wnieśli w ówczesną rzeczywistość wartości rewolucyjne, budując „kościół powszechny" na gruncie kultury żydowskiej, greckiej i rzymskiej. Wymownymi wyrazami tej asymilacji stały się świątynie wczesnego chrześcijaństwa. Nie wznoszono ich na zgliszczach świątyń obcych religii, które jeszcze na długo pozostawały istotnymi elementami kulturowego kontekstu. Wiadomo na przykład, że w latach 337-341 - a zatem w okresie rozkwitu chrześcijaństwa jako religii niemal oficjalnej - odnawiano pogańskie świątynie w Rzymie, a wzdłuż via Sacra na Forum Romanum ustawiono ciąg kultowych pogańskich posągów [171].

---

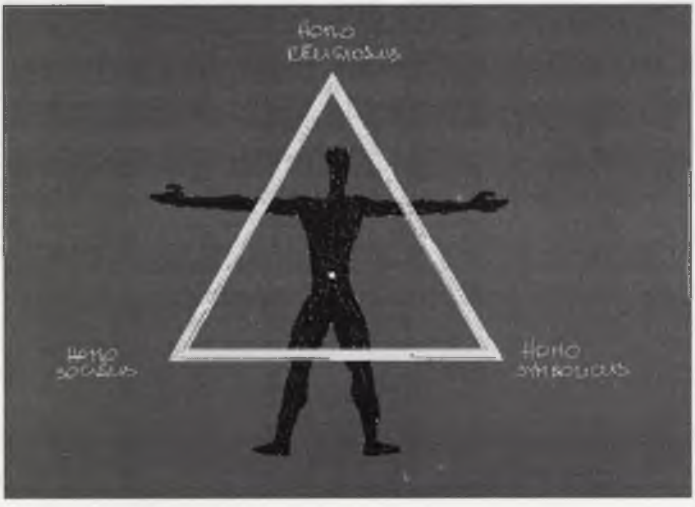
scharakteryzowanego słowami Encykliki *Slavorum Apostoli* (s.27) jako chór złożony *„z głosów niezliczonych rzesz ludzi, który tysiącami tonów, odcieni i motywów wznosi się ku chwale Boga z każdego punktu naszego globu, w każdym momencie historii"*.

Por. S. NAGY, *Ewangelia a Kultura w ujęciu Encykliki Slavorum Apostoli,* w: M. RADWAN, T. STYCZEŃ (red), *Ewangelia i Kultura. Doświadczenia środkowo-europejskie,* Rzym 1988, s.106-118.

[171] B. FABIANI, *...Muszę i Rzym zobaczyć,* Warszawa 1998, s.34.

IL. 126. Ideogram współzależności ludzkich zachowań - relacje interpersonalne są przejawem metafizycznych horyzontów egzystencjalnej świadomości człowieka - ich wyrazem stają się symbole

IL. 126. The ideograph of the interdependencies of human behaviour - interpersonal relations are an expression of metaphysical horizons of man's existential awareness - they arew symbolically expressed



IL. 127. Ideogram integralności natury człowieka - *homo religiosus, homo socialis i homo symbolicus* są komplementarnymi przymiotami natury człowieka - tłumaczą one wielowymiarowość fenomenu świątyni

IL. 127. The ideograph of the integrity of human nature - *homo religiosus, homo socialis and homo symbolicus* are the complementary attributes of human nature - explaining the multidimensionality of the phenomenon of the temple

Tak jak chrześcijaństwo - religia z rewolucyjnymi wręcz ideałami - zakorzeniło się w porządku kulturowym, wypełnionym bogactwami wielu tradycji, tak nowe kościoły chrześcijańskie ze swym oryginalnym programem poniekąd wyrosły ze wzorców ukształtowanych w architekturze pogańskich bazylik i żydowskich synagog. Co więcej, znamy dzisiaj potwierdzone przypadki wprowadzania funkcji kościoła chrześcijańskiego wprost do świątyń pogańskich. Wprawdzie stało się to możliwe dopiero w okresie, kiedy osłabły wiążące się z nimi skojarzenia z pogańskim kultem, a powszechnie panujący niedostatek skłaniał do zajmowania opuszczonych świątyń. Tym nie mniej do przykładów tego typu adaptacji należy przekształcenie rzymskiego Panteonu na kościół Santa Maria Rotonda, dokonane w VII wieku. Podobnie kościół San Lorenzo in Miranda, stojący w obrębie rzymskiego Forum Romanum, został wpisany w VIII wieku w mury świątyni Antonina i Faustyny. Podkreślić należy, iż analogiczne działania były czymś wręcz niedopuszczalnym w pierwszych wiekach swobodnego rozwoju chrześcijaństwa. W tym czasie zdarzało się jednak, iż stare budowle o świeckim charakterze przebudowywano na kościoły lub adaptowano ich części. Tak uczyniono z fragmentem pałacu Domicjana, którego westybul przekształcono na kościół Santa Maria Antiqua. Najbardziej rozpowszechnioną formą sięgania do budowli pogańskich przy wznoszeniu nowych kościołów była tzw. reutylizacja budulca. Tym sposobem wbudowywano kompletne elementy architektury pogańskiej - kolumny, architrawy czy portale - w kształty świątyń chrześcijańskich.

Inną znamienną formą zachowywania więzi nowej religii ze starożytną tradycją świata antycznego ilustruje przykład rzymskiej bazyliki Santa Maria Maggiore. Wzniesiono ją w dzielnicy zwanej Eskwilinem - na miejscu, gdzie zgodnie z opiniami archeologów znajdował się wcześniej kryty targ, zwany Macellum Liviae. Stare antyczne przekazy pozwalają wiązać z tym samym miejscem istnienie świątyni, poświęconej bogini Junonie - patronce macierzyństwa i szczęśliwych narodzin. Ponadto od czasów Serwiusza Tulliusza funkcjonowała przy tej świątyni instytucja rejestrująca narodziny dzieci. Co znamienne - obecnie bazylika Matki Bożej Większej, której konstrukcję współtworzą jońskie kolumny ze świątyni Junony, chroni cenną relikwię betlejemskiego żłóbka, zachowując miano „Rzymskiego Betlejem" [172].

[172] B. FABIANI, *jw.*, s.134-136.

IL. 128. Panteon w Rzymie - wzniesiony przez cesarza Hadriana jako świątynia poświęcona wszystkim bogom

IL. 128. The Pantheon in Rome - erected by Ceasar Hadrian as a temple devoted to all gods

IL. 129. Kościół San Lorenzo in Miranda na Forum Romanum - w wieku VII został „wpisany" w mury pogańskiej świątyni Antonina i Faustyny

IL. 129. The Church of San Lorenzo in Miranda on Forum Romanum - in the 7th century it was "entered"into the walls of the pagan temple of Antonius and Fausine

IL. 130. Wnętrze rzymskiego Panteonu - właściwości tej budowli odzwierciedlają uniwersalne walory porządku kosmicznego - są *symbolem istnienia człowieka w przestrzeni*

IL. 130. The interior of the Roman Pantheon - the qualities of this structure reflect the universal attributes of the order of space - are *symbols of human existence in space*

IL. 131. Koloseum w Rzymie - nie istniało w czasach krwawych prześladowań chrześcijan przez Nerona, stało się jednak symboliczną areną ich męczeństwa

IL. 131. The Roman Colloseum - although non existent at the times of the bloody persecutions of Christians by Neron, it became a symbolic arena of Christian martyrdom

Pierwsze dojrzałe budowle okrzepłego już Kościoła - takie jak pierwsza bazylika Św. Piotra w Rzymie czy trwająca do dziś Hagia Sofia w Konstantynopolu - nie były dziełami architektury o ściśle chrześcijańskim rodowodzie. Nawet jeśli wyróżniały je wyjątkowy rozmach i formalna konsekwencja równa teologicznym traktatom, to ich strukturę architektoniczną tworzyły wątki obecne od dawna w budownictwie monumentalnym. Podobnie architektura wieków średnich - zachowująca stylistyczną jednorodność - nie przyjmowała postaci ostatecznie zdefiniowanych. Ożywcze skutki średniowiecznej inkulturacji chrześcijaństwa miały swe źródła jeszcze na dworze Karola Wielkiego. Tam zetknęły się tradycje klasyczne przyniesione przez plemiona germańskie z dziedzictwem celtyckim, pochodzącym z Irlandii. Karol Wielki władca Franków - germański wojownik Teodoryk - świadom swoich barbarzyńskich korzeni, skupił wokół siebie środowisko międzynarodowe, tworzące bogatą mozaikę przeróżnych inspiracji kulturowych. Teodulf był Wizygotem, Alkuin Anglosasem, Einhard i Angilbert byli Frankami, Paweł Diakon był Longobardem zaś Alkiun - przyjaciel, doradca cesarza i inspirator wielu inicjatyw oświatowych i artystycznych - był anglosaskim duchownym [173].

W europejskim stylu romańskim czy gotyckim nie brakowało miejsca na charakterystyczne osobliwości, nawiązujące do lokalnych tradycji budownictwa Italii, Francji, Niemiec, Hiszpanii czy Anglii. Wieki nowożytne - sprzyjające pluralizacji, wyrosłej z kryzysu poreformacyjnego - ostatecznie zamknęły sekwencję epok stylowych, które jednorodność ideową zdolne były wyrażać w tak bogatej różnorodności form. Baroku nie kształtowały już spójne walory scentralizowanego chrześcijaństwa. Paradoksalnie potencjał tej epoki czerpał z antagonizmu, wywołanego żywiołami nurtów protestanckiej reformacji i katolickiej kontrreformacji. Wielkie dzieła barokowej architektury powstawały w aurze wrogiej rywalizacji, której przedmiotem stały się również wzorce religijności. Jednakże nawet takie budowle, jak rzymska bazylika Św. Piotra, wzorcowy kościół kontrreformacji Il Gesů, wiedeński Karlskirche, pielgrzymkowa świątynia Vierzehnheiligen i liczne inne - nie mniej wzniosłe - wywołują do dziś odczucia ambiwalentne. Aura tamtej epoki - pełna dramatycznych sprzeczności, sprzyjająca religijnym uniesieniom i krwawym religijnym wojnom - zaciążyła dalekosiężnymi skutkami na dziejach europejskiej kultury. Ówczesna rzeczywistość kształtowana wedle zasady *„czyja*

[173] J. PIJOAN, *Sztuka świata*, tom 3, Warszawa 1993, s.291.

władza - tego religia" na długo zdeformowała istotę chrześcijańskiej inkulturacji. Wewnętrzne rozwarstwienie chrześcijaństwa wywołało implikacje, których skutki utrwaliły się w wielu dziedzinach życia, kształtując również naszą świadomość.

Współczesne kościoły chrześcijańskie pokonują wzajemne uprzedzenia i otwierają wspólną przestrzeń dla wielu różnorodnych tradycji. W tym nurcie dążeń inkulturacja staje się miarą uniwersalizmu chrześcijaństwa. Stąd dwoistość architektury sakralnej Kościoła Katolickiego pojmowana w perspektywie inkulturacji nie skupia się na antynomii *sacrum* i *profanum,* lecz stwarza warunki integracji metafizycznych znamion własnej tradycji religijnej, wyznań pokrewnych oraz tych pierwiastków tożsamości kulturowej, które odzwierciedlają ducha miejsca i czasu. Wyrazem inkulturacji stają się świątynie, kształtowane zarówno w oparciu o ponadczasowe pierwiastki chrześcijaństwa - z jego ideowym przesłaniem, liturgią, symboliką, obyczajowością - jak i lokalne walory kulturowe - z naturalnym krajobrazem, cechami kontekstu urbanistycznego, miejscowymi wzorcami budowania, cywilizacyjnymi aspiracjami czy ekonomicznymi możliwościami. Tak rozumiana dwoistość architektury sakralnej staje się źródłem twórczych inspiracji, honorujących wartość tradycji i jednocześnie otwartych na wpływy nowoczesnej myśli i estetyki. W syntezie tych odniesień odnajdujemy istotę znaczeniowego uniwersalizmu oraz ideowo - formalnej ciągłości we współczesnej architekturze kościołów katolickich.

Spojrzenie na architekturę historycznych oraz współczesnych kościołów poprzez pryzmat inkulturacji pozwala dostrzec źródła ich ponadczasowości, jak i autentycznej oryginalności. Jednocześnie kryteria inkulturacji obnażają ograniczoność wysiłków twórczych, zdominowanych powierzchownym naśladownictwem stylistycznych wzorców lub spłyconych poszukiwaniem nowatorskich „ideałów" drogą formalnych eksperymentów. Miarą jakości architektury sakralnej nie jest jej awangardowość, lecz adekwatność w stosunku do wielowątkowej specyfiki uwarunkowań kulturowych, odzwierciedlających niepowtarzalność miejsca i czasu. Z tych relacji wynikają kryteria kreacji nowoczesnych kościołów katolickich - ich percepcji i oceny.

IL. 132. Kościół Matki Boskiej Cudownego Medalika w Zakopanem - arch. arch. T. Gawłowski, T. Lisowska-Gawłowska

IL. 132. The Church of the Holy Mother of the Miraculous Medal in Zakopane - Arch. Arch. T. Gawłowski, T. Lisowska-Gawłowska

IL. 133. Kościół Jezusa Króla w Czechowicach-Dziedzicach - arch. S. Niemczyk

IL. 133. The Church of the Redeemer Jesus Christ in Czechowice-Dziedzice - Arch. S. Niemczyk

IL. 134. Kościół Wniebowstąpienia Pańskiego w Warszawie - arch. arch. M. Budzyński, A. Badowski, P. Wichy

IL. 134. The Church of Christ's Ascension in Warsaw - Arch. Arch. M. Budzyński, A. Badowski, P. Wichy

WNIOSKI

Rozwinięcie zagadnienia współzależności tradycji i nowoczesności w świetle pojęć - dwoistość, uniwersalizm, ciągłość - stanowi podstawę do sformułowania charakterystycznych prawidłowości, którym podlega kształtowanie współczesnej architektury kościołów katolickich:

- Budowle sakralne są architektonicznymi wyróżnikami w przestrzeni kulturowej. We współczesnych układach urbanistycznych nie pełnią roli dominującej. Przyjmują wiele różnorodnych postaci: od prostych form „kościołów ubogich" poprzez typowe założenia wyznaniowych miejsc kultu aż po wzniosłe monumenty „pałaców dedykowanych Stwórcy". Ich wymiar religijny przenika się z wymiarem symbolicznym i społecznym. Wzajemna komplementarność licznych funkcji lokowanych w obiektach sakralnych i przypisywany im wyraz przestrzenny stanowią o ich fenomenie, integrującym w środowisku człowieka pierwiastki tradycji i nowoczesności.

- Kościoły są budowlami, którym niezmiennie przypisuje się funkcje znaku - symbolu. W artykułowaniu wymiaru znaczeniowego współczesnych kościołów dochodzi do reinterpretacji uniwersalnych archetypów architektury sakralnej oraz utrwalonych w tradycji chrześcijaństwa charakterystycznych kompozycji założeń, planów, form i symboli, a także do ukształtowań, posługujących się abstrakcyjnym językiem znaczeń. „Uwolnienie" architektury kościołów z odniesień symbolicznych prowadzi do ich unifikacji. Świątynie neutralne znaczeniowo tracą w powszechnym odbiorze rangę budowli sakralnych.

- Integracja tradycji i nowoczesności przyjmuje we współczesnych przykładach architektury sakralnej obraz niezwykle różnorodny - pełen biegunowo odmiennych cech. Z jednej strony dochodzi do powtórzeń wzorców stylistycznych. Z drugiej strony nowo wznoszone kościoły wykraczają poza ramy formalnych ideałów, odzwierciedlających doktrynalne podziały między religiami. Jednocześnie możliwe staje się odszukiwanie tego, co dla tożsamości poróżnionych religii pozostaje wspólną tradycją architektonicznych form i ich znaczeń. Stąd w kształtowaniu współczesnego wyrazu

świątyni jednym z paradygmatów jest szeroki uniwersalizm, rozumiany w ponadwyznaniowej - ekumenicznej perspektywie.

- W architekturze sakralnej Kościoła Katolickiego nie istnieją założenia wzorcowe, przyjmujące postać obowiązujących kanonów. Utrwalane w historii architektury chrześcijańskiej charakterystyczne typy budowli sakralnych - domy modlitwy, kościoły parafialne, kaplice cmentarne, pielgrzymkowe sanktuaria, klasztory, katedry - znajdują obecnie nowoczesne odwzorowania. Świadczą one o trwaniu ciągłości w ewolucji architektury kościołów katolickich. W tym nurcie powstają zarówno budowle wpisane w specyfikę tradycji regionalnych, jak i takie, których formy i ich wymiar znaczeniowy osiągają globalny zasięg oddziaływania.

- O fenomenie posoborowej architektury Kościoła Katolickiego decydują w znaczącej mierze indywidualne preferencje architektów uczestniczących w jej tworzeniu. Z jednej strony ich domeną pozostaje obiektywizacja wymogów ideowo-programowych, formułowanych przez inwestora (rada parafialna, proboszcz, diecezjalna komisja sztuki sakralnej, biskup) i partykularnych oczekiwań użytkowników świątyni. Jednocześnie architekci stają się suwerennymi kreatorami budowli sakralnych, decydującymi o formie ich wkomponowania w ciągle przekształcaną przestrzeń kulturową.

- Dzisiejsze kościoły są znakami czasów, w których człowiek z łatwością ulega wpływom szeroko popularyzowanych wzorców w myśleniu i zachowaniach, a jednocześnie z trudem akomoduje istotę dokonujących się przeobrażeń kulturowych. W konsekwencji współczesna architektura sakralna ulega również wpływom zmieniających się modnych tendencji stylistycznych. Ramy oddziaływania tych czynników na architekturę kościołów katolickich winna wyznaczać zasada zachowania ścisłych więzi między ideową i formalną sferą budowli. Wiąże się ona z akcentowaną w architekturze od czasów Witruwiusza normą *„stosowności"* (*decorum).*

- Poszukiwania współczesnego kształtu kościołów katolickich nawiązują do podejmowanych obecnie w architekturze różnorodnych koncepcji intelektualnych i estetycznych. Architektura sakralna, której trwałymi przymiotami pozostają: ontologiczna dwoistość, znaczeniowy uniwersalizm i ideowo-formalna ciągłość, przeczy założeniom spektakularnej teorii „schyłku architektury", formułowanej w obliczu perspektywy wirtualizacji ludzkiego środowiska. Człowiek buduje świątynie, by w ich realnej czasoprzestrzeni pielęgnować i rozwijać rozpoznane w swojej naturze pierwiastki transcendencji. Istotą architektury kościołów katolickich jest „odsłanianie" rzeczywistości niewidzialnej, nie zaś symulowanie wzniosłych iluzji.

BIBLIOGRAFIA

ENCYKLOPEDIE, SŁOWNIKI, LEKSYKONY

1. M. ARCTA, *Słownik wyrazów obcych,* wydanie dziewiąte, Warszawa 1929.
2. J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, t.1, Paris 1973.
2. M. OESTERREICHER-MOLLWO, *Leksykon symboli,* Warszawa 1992.
3. J. HERBUT (red.), *Leksykon filozofii klasycznej,* Lublin 1987 (TW KUL).
5. W. KOPALIŃSKI, *Słownik symboli,* Warszawa 1990,
6. H. WALDENFELS (red), *Leksykon religii,* tł. R.Małek,

LITERATURA PODSTAWOWA

1. L. B. ALBERTI, *Ksiąg dziesięć o sztuce budowania,* Księga IV, Warszawa 1960.
2. J. BALDOCK, *Symbolika chrześcijańska,* tłum. J. Moderski, Poznan 1994.
3. Cz. S. BARTNIK, *Personalizm.* Lublin1995.
4. E. BOROWIECKA, *Poznawcza wartość sztuki*, Lublin 1986.
5. M. BOTTA, *La cathédrale d'Evry,* Milan 1996.
6. P. BOUDON, *Sur l'espace architectural*, Paris 1971.
7. G. BOUTHOUL, *Traite de la Sociologie,* t. 2, Payot 1954.
8. A. BUJAK, A. SZCZUCKA, *Świątynia,* Warszawa 1993.
9. R. BURTON, R. CAVENDISH, *CUDA ŚWIATA,* tłum. A. Mysior, Warszawa 1993.
10. J. CAPELLADES, *Guide des eglises nouvelles en France*, Paris 1969.
11. A. CAVALLARI-MURAT, *Forma urbana e architettura nella Torino barocco,* Turyn 1968.
12. R. CIANCHETTA, *Asyż. Sztuka i historia przez wieki,* Narni-Terni 1991.
13. N. CIEŚLIŃSKA, *Sacrum i sztuka,* Kraków 1989.
14. J. DAHINDEN, *Kirchenbau – Zeichen für was ?,* KuK 41 (1978).
15. F. DEBIÉ, P.VÉROT, *Urbanisme et ART SACRÉ. Une aventure du Xxe siécle,* Paris 1991.
16. J. DEWEY, *Sztuka jako doświadczenie,* Wrocław 1975 .
17. G. DUBY, *Czasy Katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420,* Warszawa 1986.

18. U. ECO, *Pejzaż semiotyczny*, Warszawa 1972.
19. M. ELIADE, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993.
20. M. ELIADE, *Sacrum. Mit. Historia*, Warszawa 1974.
21. K. ESTREICHER, *Historia sztuki w zarysie*, Warszawa 1979 Kraków.
22. B. FABIANI, *...Muszę i Rzym zobaczyć*, Warszawa 1998.
23. B. FILARSKA, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1983.
24. P. FLOREŃSKI, *Ikonostas i inne szkice*, Białystok 1997.
25. D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.
26. Z. FREUD, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967.
27. E. FROMM, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966.
28. S. GIEDION, *PRZESTRZEŃ, CZAS i ARCHITEKTURA. Narodziny nowej tradycji*, Warszawa 1968.
29. R. GIESELMANN, W.AEBLI, *Kirchen von heute*, Stuttgart 1959.
30. R. GIESELMANN, W.AEBLI, *Kirchenbau*, Zürich 1960.
31. R. GIESELMANN, W.AEBLI, *Kirchen*, Stuttgart 1968.
32. W. GOLDING, *Wieża*, Warszawa 1986.
33. R. GOUIRAN, *La porte des dieux. L'architecture ésotérique et les structures de l'invisibile*, Paris 1976.
34. J. GRZEŚKOWIAK, *Liturgia dziś*, Katowice 1982.
35. R. GUARDINI, *Znaki Święte*, tłum. J.Birkenmajer, Wrocław 1987.
36. A. GURIEWICZ, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976.
37. E. HAMMERSCHMIDT, *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentum*, Stuttgart 1962.
38. J. HANI, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994.
39. J. HARPUR, *Tajemnice miejsc świętych*, Warszawa 1998.
40. M. HEIDEGGER, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977.
41. M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, Warszawa 1994.
42. A. HUMPHEREY, P. VITEBSKY, *Architektura sakralna*, tłum. J.Kumaniecka, Warszawa 1998.
43. CH. JENCKS, *Ruch nowoczesny w architekturze*, Warszawa 1987.

44. C.G. JUNG, *Archetypy i symbole,* Warszawa 1993.
45. G. E. KIDDER, *Neuer Kirchenbau in Europa,* Stuttgart 1964.
46. S. KISIELEWSKI, *Polityka i sztuka,* Warszawa 1998.
47. S. J. KNOX, *Religions buildings for today,* New York 1957.
48. D. KOZŁOWSKI, *Pomiędzy światłem i ciemnością (architektury);* w: *Definiowanie przestrzeni architektonicznej,* publikacja referatów z Międzynarodowej Konferencji Naukowej, zorganizowanej w dniach 23-24 listopada 2001 w Krakowie przez Instytut Projektowania Architektonicznego Wydziału Architektury Politechniki Krakowskiej, Kraków 2001.
49. R. KRAUTHEIMER, *Rome. Profile of a City, 312-1308,* Princeton 1983.
50. C.H. KRAELING, *The Christian Building,* w: *The Excavations at Dura Europos. Final Report. T.8, 2,* New Haven 1967.
51. K. KUCZA-KUCZYŃSKI, A.A. MROCZEK, *Nowe kościoły w Polsce,* Warszawa 1991.
52. S. LATOUR, A. SZYMSKI, *Rozwój współczesnej myśli architektonicznej,* Warszawa 1985.
53. LE CORBUSIER, *New Architecture,* New York, Payson and Clarke 1927.
54. M. LURKER, *Przesłanie symboli,* Kraków 1994.
55. K. LYNCH, *The Image of the City,* M.I.T.Press, Cambrige, Mass. 1960.
56. T. MANTEUFFEL, *Kultura Europy średniowiecznej,* Warszawa 1974.
57. E. MAREC, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint Augustin,* Paris 1958.
58. A. H. MASLOW, *Theory of Human Motivation,* Psychological Review 1943.
59. MELAART, *Earliest Civilization of the Near East,* London 1967.
60. G. MERCIER, *L'architecture religieuse contemporaine en France,* Paris 1968.
61. M. MERLEAU-PONTY, *The Phenomenology of Perception,* London 1962.
62. M. MESLIN, *Histoire des dieux, des societes et des hommes,* Paris 1985.
63. M. MESLIN, *L'Experience humaine du divin: d'une anthropologie religieuse,* Cogitatio fidei 150, Paris 1988.
64. A. MIŁOBĘDZKI, *Zarys dziejów architektury w Polsce,* Warszawa 1988.
65. B. MOKRZYCKI SJ, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia,* Warszawa 1983.

66. CH. MOORE, G. ALLEN, *Dimensions, Space, Shape and Scale in Architecture,* Architectural Record Books, 1976.
67. S. NAGEL, S.LINKE, *Kirchliches Bauen,* Bertelsmann 1968.
68. F. NIETZSCHE, *Poza dobrem i złem,* przeł. T.S. Wyrzykowski, wyd. II, Warszawa 1907.
69. A. NIEZABITOWSKI, *Architektura organiczna Hugona Häringa,* Gliwice 1991.
70. J.B. BASSEGODA, J.M.GARRUT ROMA, *Guia de Gaudi,* Barcelona 1970.
71. H. NADROWSKI, *Kościoły naszych czasów. Dziedzictwo i perspektywy,* Kraków 2000.
72. CH. NORBERG-SCHULZ, *BaroqueArchitecture,* New Jork 1971.
73. CH. NORBERG-SCHULZ, *Bycie, przestrzeń i architektura,* Warszawa 2000.
74. CH. NORBERG-SCHULZ, *Znaczenia w architekturze Zachodu,* Warszawa 1999.
75. E. NORMAN, *The House of God,* London 1990.
76. J. NYGA, *Architektura sakralna a ruch odnowy liturgicznej,* Katowice 1990.
77. D. OLSZEWSKI, *Dzieje Chrześcijaństwa w zarysie,* Katowice 1983.
78. E. PANOFSKY, *Architektura gotycka i scholastyka,* tłum. Paulina Rutkowska, Warszawa 1971.
79. R. PAPINI, *Francesco di Giorgio Architette,* Mediolan 1946.
80. Z. PASZKOWSKI, *Tradycja i innowacja w twórczości architektonicznej,* Szczecin 2001.
81. P. PETERS, *Kirchen, Gemeindezentren,* München 1966.
82. G. PICON, *Panorama myśli współczesnej,* Paris 1967.
83. J. PIJOAN, *Sztuka świata,* tom 3, Warszawa 1993.
84. M. PIPREK, *Architektura Finlandii,* Warszawa 1988.
85. M. PORĘBSKI, *Sztuka a informacja,* Wydawnictwo Literackie, Kraków Wrocław 1986.
86. M. PORĘBSKI, *Ikonosfera,* Warszawa 1972.
87. J. RABIEJ, Miejsce katedr w krajobrazie Europy, Opole 1997.
88. J. RABIEJ, Wymiar znaczeniowy form wertykalnych, Gliwice 1996.
89. S. RABIEJ, *Jedność Europy a podział chrześcijaństwa,* Opole 2000.
90. S. RABIEJ, Europa szlaków pielgrzymich. Duchowe dziedzictwo Europy, Opole 1998.
91. M. RADWAN, T.STYCZEŃ (red), Ewangelia i Kultura. Doświadczenia środkowo-europejskie, Rzym 1988.
92. J. RIES, *Les Religions, leurs origines,* Paris 1993.

93. J. RIES, *Panorama pielgrzymek. Aspekty religijne i kulturowe,* ComP 100(1997), Z.4.
94. S. ROBIN, Églises modernes. Evolution des édifices religieux en France depuis 1955, Paris 1980.
95. G. ROMBOLD, *Ammerkungen zum Problem des Sakralen und des Profanen*, Freiburg 1969.
96. G. ROMBOLD, *Kirchen für die Zukunft bauen,* Freiburg 1969.
97. M. E. ROSIER-SIEDLECKA, *Posoborowa architektura sakralna,* Lublin 1979.
98. M. RUSECKI, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997.
99. P. SANTARCANGELI, *Księga labiryntu,* przeł. I. Bukowski, Warszawa 1982.
100. H. SCHNELL, *Der Kirchenbau des 20 Jahrhunderts in Deutschland,* München 1973.
101. L. SCHREYER, Christliche Kunst des XX Jahrhunderts in der katholischen und protestantischen Welt, Hamburg 1959.
102. R. SCHWARZ, *Von Bau der Kirche, Von der Bebauung der Erde*, Heidelberg 1949.
103. H. SEDLMAYR, *Verlust der Mitte,* Salzburg 1948.
104. R. SENNETT, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji zachodu,* Gdańsk 1996.
105. M. SIMON, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa,* Warszawa 1979.
106. D. SIMONIDES, *Złożone korzenie Europy,* w: *Duchowe dziedzictwo Europy,* Opole 1998.
107. J. SŁAWIŃSKA, *Problematyka formalizmu i symboliki w architekturze,* Wrocław 1992.
108. H. SMITH, *Religie świata,* Warszawa 1994.
109. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes,* Monachium 1959.
110. B. SZMIDT, *Ład przestrzeni,* Warszawa 1981.
111. W. ŚWIERZAWSKI (red.), *Sztuka w liturgii,* Kraków 1996.
112. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii,* tom I, Warszawa 1978.
113. W. TATARKIEWICZ, *Estetyka średniowieczna,* t. 2, Wrocław – Warszawa - Kraków 1962.
114. M. TOBOLCZYK, *Narodziny architektury,* Warszawa 2000.
115. ŚW. TOMASZ z AKWINU, *Summa Theologiae,* I, qu.1, art.8, ad.2.
116. T. TOMASZEWSKI, *Psychologia,* Warszawa 1978.
117. M. TRACHTENBERGER, I.HYMAN, *Architecture. From prehistory to post-modernism,* London 1969.
118. J. UMIŃSKI, *Historia Kościoła,* tom I, Opole 1959.

119. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia religii,* Warszawa 1978, 1997.
120. W. WAWRZYNIAK, *Sacrum w architekturze. Paradygmaty kościoła św. Ducha i zboru zielonoświątkowego we Wrocławiu,* Wrocław 1996.
121. M. WEBER, *The Protestant Ethic,* Tybinga 1920, Nowy Jork 1930.
122. P. WINSKOWSKI (red), *Uwarunkowania kulturowe architektury,* Kraków-Warszawa 2001.
123. WITRUWIUSZ, *O architekturze ksiąg dziesięć,* przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1956.
124. F. L. WRIGHT, *On Architecture; Selected Writings 1894-1940,* New York, Duell, Sloan and Pearce, 1941.
125. A. ZAERA, *Peter Eisenmann 1990-1997,* el croquis editorial, Madrid 1997.
126. R. ZERBST, *Antoni Gaudi,* 1992 Benedikt Taschen Verlag Gmbh.
127. B. ZEVI, *Architecture and Space,* Horizon Press, New York 1957.
128. M. ZIELNIOK, *Wspólnota chrześcijan w swoim Kościele,* w: W. ŚWIERZAWSKI (red.), *Sztuka w liturgii,* Kraków 1996.
129. P. ZUMTHOR, *Thinking Architecture,* Lars Müller, Baden/ Switzerland 1998.

ARTYKUŁY W CZASOPISMACH

1. A. DE INSULIS, *Regulae de sacra Theologia,* Patrologia Latina, t.210.
2. T. ANDO, *Krzyż światła,* tłum. M.A. Urbańska, Architektura & Biznes, nr 7,8/1996.
3. G. BEHNISCH, *Kościół - ogród - raj ?,* tłum. J.Juruś, Architektura & Biznes, nr 7,8/1996.
4. T. BRZEGOWY, *Mieszkanie Boga na ziemi w świetle Psalmów,* Ateneum Kapłańskie 482-484 rok 1989.
5. T. BURCKHARDT, *Je suis la Porte,* w: „Et.trad.", lipiec-sierpień 1953.
6. W. CĘCKIEWICZ, *Blisko Watykanu, daleko od Sacrum,* Architektura & Biznes, nr 6/1997.
7. A. DĄBROWSKA, *Święte i niepotrzebne. Wywiad z Ewą Kuryłowicz - dyrektorem programu UIA Miejsca Kultu,* Architektura - Murator, nr 11/2001.
8. F. O. GEHRY, *Kościół Franka O.Gehry,* Architektura & Biznes, nr 6/1997.
9. I. GRZESIUK-OLSZEWSKA, *Świątynia Opatrzności,* Architektura - Murator, nr 12/98.
10. Z. HECKER, *Architektura i tradycja,* (tłum. M.A.Urbańska), Architektura & Biznes, nr 1/1996.
11. K. JANUSZKIEWICZ, *SACRUM w nowym MILLENNIUM,* ARCHIVOLTA, nr 3(11)2001.

12. S. KOBIELUS, *Podstawy biblijne i symboliczne budowli sakralnej,* Ateneum Kapłańskie, 482-484 rok 1989.
13. L. KOŁAKOWSKI, *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?,* Tygodnik Powszechny, nr 40, 1 Października 2000.
14. K. KUCZA-KUCZYŃSKI, *Lekcja katedr,* Tygodnik Powszechny, nr 6/2001.
15. W. LEŚNIKOWSKI, *Kościół na La Défense,* Architektura & Biznes, nr 12/2001.
16. R. LOEGLER, *Refleksje jurora,* Architektura & Biznes, nr 7,8/1996.
17. P. MACHURSKI, *Trudno kochać polskie kino,* Tygodnik Powszechny, nr 49, 6 grudnia 1992.
18. S. MAGISTER, R.DI CARO, *Architektura i teologia*, FORUM, nr 51/52 (1274/1275).
19. R. MEIER, *Estetyka logiki,* tłum. M.A. Urbańska, Architektura & Biznes, nr 7,8/1996.
20. H. MUCK, *Sakralbau heute,* t.1. Aschaffenburg 1961, (Das Christ in der Welt XV 5).
20. E. OWSIANY, *Bunkry królowej Jadwigi,* Tygodnik Powszechny, nr 20/ 1997.
21. B. PACZKOWSKI, *Architektura w strumieniu życia,* Tygodnik Powszechny, nr 34/ 2001.
22. B.PACZKOWSKI, *Dziesięć budowli, które zadecydowały o kształcie architektury XX w.,* Tygodnik Powszechny, nr 32, sierpień 1999.
23. J. PASTUSZKA, *Człowiek religijny jako problem psychologiczny,* ZNKUL 6:1963 nr1(21), s. 3-14.
24. K. PIESIEWICZ, *Krzyż w murze,* Architektura - Murator, nr 2/98.
25. Á. SIZA VIEIRA, *Na nowy wiek \ For the New Century,* tekst rozmowy przeprowadzonej przez Martina Pawley z Álvaro Sizą 4 maja 2003 roku, Architektura - Murator, nr 7/2003.
26. W. STRÓŻEWSKI, *Kultura i rozwój,* Tygodnik Powszechny, nr 1/ 2001.
27. A. SZOSTKIEWICZ, *Po pierwsze, kultura,* Rozmowa z profesorem Samuelem Huntingtonem, Tygodnik Powszechny, nr 28, lipiec 1998.
28. A. SZYMSKI, *Najlepszy dyplom '94,* Architektura & Biznes, nr 4/1995.
29. M. ŚRODA, *Powrót do natury,* Rozmowa z Francisem Fukuyamą, Tygodnik Powszechny, 49(2000).
30. A. URBAŃSKA, *Kościół Świętego Roku 2000,* Architektura & Biznes, nr 7,8/1996.
31. *Zumthor the shaman,* The Architecture Review, october '98.

ŹRÓDŁA TEOLOGICZNO-PASTORALNE

1. *BIBLIA TYSIĄCLECIA, PISMO ŚWIĘTE STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU,* Poznań-Warszawa 1971.
2. *KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO,* Pallottinum - Poznań 1994.
3. *SOBÓR WATYKAŃSKI II, KONSTYTUCJE DEKRETY DEKLARACJE,* Poznań 1986.
4. Papież Jan Paweł II, *FIDES ET RATIO,* Encyklika.

STRESZCZENIE

TRADYCJA I NOWOCZESNOŚĆ W ARCHITEKTURZE KOŚCIOŁÓW KATOLICKICH

ŚWIĄTYNIA FENOMENEM KULTUROWYM

Budowle sakralne odzwierciedlają szczególny aspekt naszej cywilizacji. Kształtowanie ich - w różnym stopniu uzależnione od względów doktrynalnych, specyficznych dla poszczególnych religii - dokonuje się w złożonych uwarunkowaniach kulturowych. Materialną postać świątyń wypełniają znaczenia metafizyczne, wyrażające złożone pasma intuicji i myśli człowieka. Architektoniczne formy miejsc kultu są źródłem wiedzy o naturze człowieka. Z drugiej strony rozpoznanie natury człowieka pozwala tłumaczyć istotę i sens architektury sakralnej. W tej perspektywie budowle sakralne nie są jedynie aktami religijności człowieka, ale stanowią wyraz wielu czynników, uzależnionych od miejsca i czasu ich wznoszenia. **Świątynie są fenomenami kulturowymi, w których następuje integracja tradycji i nowoczesności.**

Rozwinięcie tego zagadnienia w odniesieniu do architektury kościołów katolickich pozwala wytyczyć - charakteryzujące ją - trzy komplementarne przymioty: **dwoistość, uniwersalizm, ciągłość.** Stanowią one o specyfice współczesnych świątyń katolickich - pozwalają na ich identyfikację spośród różnorodnych budowli sakralnych wyznań chrześcijańskich i na porównania z architekturą innych religii.

Dwoistość architektury kościołów katolickich wynika z przenikających się w jej przestrzeni pierwiastków materii i transcendencji - rzeczywistości *profanum* z rzeczywistością *sacrum*. Ontologiczna dwoistość tkwi w archetypach miejsc kultu, stanowi o kształcie ewolucji architektury sakralnej chrześcijaństwa i wyznacza jej miejsce we współczesnych - postmodernistycznych - uwarunkowaniach kulturowych.

Uniwersalizm architektury kościołów katolickich ma swoje zakorzenienie w istocie przesłania, jakie w naszą cywilizację wniosło chrześcijaństwo. Jego wyrazem stały się symboliczne znaczenia, przypisywane elementom przestrzennej struktury budowli sakralnych: fundamentom, ścianom, filarom, dachom, wieżom i światłu - metafizycznemu kreatorowi architektury. We współczesnych ich kompozycjach znajdujemy obok nowych odwzorowań

tradycyjnych symboli chrześcijaństwa również odwołania do ponadkulturowych znaczeń, właściwych archetypom miejsc kultu.

Ciągłość w kształtowaniu architektury kościołów katolickich utrwalają nowoczesne reinterpretacje charakterystycznych wzorców chrześcijańskich budowli sakralnych: domów modlitwy, kaplic cmentarnych, kościołów parafialnych, kościołów pielgrzymkowych - sanktuariów, klasztorów, katedr. W mozaice różnorodnych koncepcji świątyń, urzeczywistnionych w ostatnim półwieczu - od przykładów inspirowanych modernizmem, bezpośrednio poprzedzających reformy II Soboru Watykańskiego, aż po realizacje z okresu przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia - trudno o wskazanie wiodących tendencji, a tym bardziej spójnych nurtów stylistycznych. Wspólne cechy wyłaniają się z perspektywy, jaką daje postrzeganie współczesnych budowli sakralnych jako integralnych elementów przestrzeni kulturowej.

Spojrzenie na architekturę kościołów katolickich przez pryzmat pojęć: dwoistość, uniwersalizm, ciągłość umożliwia sformułowanie i rozwinięcie istoty prawideł, towarzyszących jej kształtowaniu. Znajomość tych zależności decyduje o świadomej kreacji i percepcji architektury sakralnej. Charakterystyka stosunku do archaicznej antynomii *sacrum i profanum* na tle różnorodnych koncepcji współczesnych kościołów wskazuje na aktualność problemu: **kościół - aktem sakralizacji czy sekularyzacji** ? Drogę do rozstrzygnięcia tej kwestii otwiera wyakcentowana przez II Sobór Watykański idea **inkulturacji** w Kościele. Wynika z niej postulat utrwalania walorów tradycji w kreowaniu nowoczesnych świątyń, odzwierciedlających „ducha miejsca i czasu". W tej mierze poszerza się perspektywa otwarcia na poszukiwania wspólnych form architektury sakralnej wśród wyznań chrześcijańskich, a być może również w kręgu religii monoteistycznych. Inkulturacja staje się szczególnie nośnym źródłem inspiracji w warunkach potencjalnej swobody, jaka towarzyszy architektom w kształtowaniu współczesnych kościołów katolickich.

ABSTRACT

TRADITION AND MODERNITY OF THE CATHOLIC CHURCH ARCHITECTURE

A TEMPLE AS A CULTURAL PHENOMENON

Sacral structures are reflections of a special aspect of our civilization. To various extents, they are erected depending on the doctrinal concerns that are specific to given religions- under complex cultural conditions. The material forms of temples are overflowing with metaphysical meanings, expressing intricate streaks of human thought and intuition. The architectural forms of worship sites are sources of knowledge about human nature. Conversely, the recognition of human nature makes it possible to explain the subject matter and essence of sacral architecture. Perceived in such way, sacral structures are not only acts of man's religiousness, but an expression of many factors, dependent on the place and time of their erection. **Temples are cultural phenomena that integrate tradition with modernity**.

Further discussion of this issue in relation to the architecture of Catholic churches leads to the recognition of three - distinguishing - complementary attributes of its nature: **duality, universalism, continuity**. They constitute a specific character of modern Catholic churches- and enable their identification out of diverse sacral structures of other Christian creeds as well as their comparison with the architecture of different religions.

The duality of the Catholic churches architecture stems from the intertwining elements of matter and transcendentalism found in their space - the reality of *profanum* with the reality of *sacrum.* Such ontological dualism is embedded in the archetypes of worship sites, determining the shape of the evolution of the sacral architecture of Christianity and setting its place in modern - postmodernist-cultural conditions.

The universalism of the Catholic churches architecture is rooted in the essence of the message that Christianity has brought into our civilization. This is expressed by symbolic meanings attributed to the elements of the spatial structure of churches: the foundations, walls, pillars, roofs, spires and the light - which is the metaphysical creator of architecture. Beside new representations, modern compositions of sacral space contain traditional symbols of

Christianity, as well as references to cross-cultural semantics, typical of the archetypes of worship sites.

The continuity of the Catholic churches architecture is reinforced by modern re-interpretations typical to the patterns of sacral structures: houses of prayer, graveyard chapels, parish churches, sanctuaries - pilgrimage sites, monasteries, cathedrals. In the intricate mosaic of diverse concepts of the churches erected in the last half a century - starting with examples inspired by modernism, through structures built directly before the Second Vatican Council's reforms, to the temples erected at the turn of the millennium - it is difficult to indicate leading tendencies, not to mention more coherent stylistic trends. Their common features may only be detected from the perspective given by the perception of modern churches as integral elements of our cultural space.

Such outlook on the Catholic churches architecture through the prism of the concepts of duality, universalism and continuity makes it possible to formulate and develop the essence of the rules of its construction. An insight into these rules determines a conscious creation and perception of sacral architecture. The characteristics of the attitude towards the archaic antinomy of *sacrum* and *profanum*, set against diverse concepts of modern churches, signify the actuality of the dilemma: Is a church building an act of sacralization or secularization? The way to resolve this problem has been set by the idea of the enculturation of the Church, professed by the Second Vatican Council, and the ensuing postulate of preserving the qualities of tradition in the erection of modern churches, which reflect "the spirit of the place and time". In this respect, the perspective is broadened by opening up to the search for such forms of sacral architecture that are common to all Christian creeds, or, possibly, to other monotheistic religions. Enculturation has become a particularly relevant source of artistic inspiration under the conditions of potential freedom that architects of modern Catholic churches may enjoy.

SPIS ILUSTRACJI

Il. 1. „Okno Akwizgranu" - (*fotografia autora)* ... 8

Il. 2. Piramidy egipskie koło Gizy - (*akwarela autora)* ... 11

Il. 3. Zigurat w Ur - (*akwarela autora*) ... 11

Il. 4. Kościół Sagrada Familia w Barcelonie - (*akwarela* autora) ... 11

Il. 5. Kreml w Moskwie - (*fotografia autora*). ... 13

Il. 6. Cerkiew z wybrzeża Adriatyku - (*fotografia autora*) ... 13

Il. 7. Ruiny gotyckiego kościoła Św. Mikołaja w Hamburgu - (*fotografia autora*) ... 13

Il. 8. Kościół Św. Krzyża w Zakopanem - arch. W. Cęckiewicz - (*fotografia autora*) ... 15

Il. 9. Kościół Św. Anny w Düren - arch. R. Schwarz - (*fotografia autora*) ... 15

Il. 10. Kościół Św. Barbary w Bärnbach - arch. F. Hundertwasser - (*fotografia autora*) ... 15

Il. 11. Kościół Św. Józefa w Cloppenburgu - arch. M. Klemann - (*fotografia autora)* ... 15

Il. 12. Wieża kościoła Św. Bartłomieja w Gliwicach - (*fotografia autora*) ... 26

Il. 13. Panorama Jerozolimy - (*Y.Salomon, M.Milner, Jesus 2000, Holy Land 1998, s.170.*) ... 35

Il. 14. Ruiny Świątyni Jerozolimskiej - (*Y.Salomon, M.Milner, Jesus 2000, Holy Land 1998, s.93.*) ... 35

Il. 15. Rekonstrukcja świątyni w Jerychu - (*M. Tobolczyk, Narodziny architektury, Warszawa 2000, s.170*) ... 39

Il. 16. Rekonstrukcja kościoła domowego w Dura Europos - III w. - (*Sztuka świata,t.3, Warszawa1996, s.50*) ... 39

Il. 17. Kafarnaum - (*Y.Salomon, M.Milner, Jesus 2000, Holy Land 1998, s.410.*) ... 39

Il. 18. Rekonstrukcja sylwety i planu pierwszej bazyliki watykańskiej - IV w. - (*Sztuka świata, t.3, Warszawa 1996, s. 16)* ... 47

Il. 19. Kościół Hagia Sofia w Konstantynopolu - (*akwarela autora*) ... 47

Il. 20, Il. 21. Katedra w Santiago de Compostella - rekonstrukcja pierwotnej sylwety i planu z XII w.(wg Conanta) - (*Sztuka świata, t.3, Warszawa 1996, s.343*) ... 53

Il. 22, Il. 23. Klasztor w St. Gallen - 820 r., plan (wg. N. Pevsnera), model założenia (wg. W. Horna) - (*Architecture from prehistory to post-modernizm, London 1986, s. 190*) ... 57

Il. 24. Opactwo benedyktyńskie w Cluny - fragment „trzeciego kościoła" z XII w. - (*Sztuka świata, t.3, Warszawa 1996, s. 320*) ... 59

Il. 25. Kościół Św. Andrzeja w Krakowie - (*fotografia autora*) ... 59

Il. 26. Zamek krzyżacki w Malborku - (*fotografia autora*) 59

Il. 27. Katedra Notre Dame w Paryżu - (*akwarela autora*)..... 65

Il. 28. Katedra w Amiens - (*Sztuka świata, t. 4, Warszawa 1996, s.37*)..... 65

Il. 29. Bazylika NMP w Gdańsku - (*fotografia autora*)..... 65

Il. 30. Katedra w Strasburgu - (*Sztuka świata, t. 4, Warszawa 1996, s.125*)..... 65

Il. 31. Renesansowa kopuła gotyckiej katedry S. Maria del Fiore we Florencji - (*akwarela autora*)..... 69

Il. 32. Barokowy plac przed bazyliką Św. Piotra w Rzymie - (*fotografia autora*) 69

Il. 33. Kościół Il Gesù w Rzymie - (*akwarela autora*)..... 73

Il. 34. Karlskirche w Wiedniu - (*akwarela autora*)..... 73

Il. 35. Bazylika Św. Piotra w Rzymie - (*akwarela autora*)..... 73

Il. 36. Kościół S. Maria della Salute w Wenecji - (*akwarela autora*)..... 73

Il. 37, Il. 38. Kościół Św. Józefa w Zabrzu - arch. D. Bőhm - (*akwarela autora*) 79

Il. 39, Il. 40. Fronleichnamskirche w Aachen - arch. R. Schwarz, widok wnętrza, plan - (*R. Gieselmann, W. Aebli, Kirchenbau, Zürich 1960, s.50, 51*) 79

Il. 41. Kościół Miłosierdzia Bożego w Zakopanem – arch. J. Ingarden - (*fotografia autora*) 82

Il. 42. Nawarstwienia planów Bazyliki Świętego Piotra w Rzymie - wg Alpharaniego - (*S.E. Rasmussen, Odczuwanie architektury, Warszawa 1999, s. 229*)..... 85

Il. 43. Wnętrze świątyni Bożej Mądrości w Konstantynopolu - (*Sztuka świata, t.3, Warszawa 1996, s. 79*)..... 89

Il. 44. Zespół świątyń na jednym ze wzgórz w południowej części Jerozolimy (Mount Zion) - (*Y.Salomon, M.Milner, Jesus 2000, Holy Land 1998, s.95*) 89

Il. 45. Kościół Nawrócenia Świętego Pawła Apostoła w Warszawie - arch. arch. K .Kucza-Kuczyński, A. Miklaszewski, B. Osiński - (*fotografia autora)* 89

Il. 46, Il. 47, Il. 48. Plany gotyckiej katedry w Chartes (1194-1220), renesansowej bazyliki San Lorenzo we Florencji (1421-1469) i barokowego kościoła Vierzehnheiligen w pobliżu Staffelstein (od 1743) - (*Sztuka świata, , Warszawa 1996,.t.4 - s.34, t.5 - s. 76, t.7 - s. 344*)..... 93

Il. 49. Plany kaplicy protestanckiej, synagogi i kaplicy katolickiej, zlokalizowanych w kampusie Uniwersytetu Waltham w Massachusetts (USA) - 1957, arch. arch. Harrison, Abramovitz - (*R. Gieselmann, W.Aebli, Kirchenbau, Zürich 1960, s.131*) 93

Il. 50. Kościół Notre-Dame du Haut w Ronchamp - arch. Le Corbusier - (*akwarela autora*)..... 97

Il. 51. Kościół Sogn Benedetg w Sumvitg - arch. P. Zumthor - (*akwarela autota*)..... 97

Il. 52. Kościół NMP Królowej Polski w Krakowie - arch. W. Pietrzyk - (*akwarela autora*)..... 97

Il. 53. Bazylika Świętego Grobu w Jerozolimie - (*Y.Salomon, M.Milner, Jesus 2000, Holy Land 1998, s.132*) ... 101

Il. 54. Kościół Św. Maksymiliana Marii Kolbego w Kolnicy - arch. A. Chwalibóg - (*sylweta - akwarela autora, plan - Architektura 5/1980, s. 63*) ... 103

Il. 55. Kościół Naszej Pani Od Arki Przymierza w Paryżu - arch. arch. Architecture Studio, widok, plan - (*grafika autora, Architektura & Biznes, nr 1/2000, s. 15*) ... 103

Il. 56. Kościół Dobrego Pasterza w Rudach Rysich - arch. T. Gawłowski - (*akwarela autora*) ... 107

Il. 57. Kościół Świętego Michała Archanioła w Sieprawiu - arch. arch. J. Maderski, J. Rączy - (*akwarela autora*) ... 107

Il. 58. Kościół Świętego Ducha w Tychach - Żwakowie – arch. S. Niemczyk - (*fotografia autora*) ... 107

Il. 59. Kościół Wniebowstąpienia Pańskiego w Warszawie - arch.arch. M. Budzyński, A. Badowski, P. Wichy - (*grafika autora*) ... 107

Il. 60. Kościół Parafii Ewangelickiej w Tychach - Hołdunowie - arch. A. Lisik - (*akwarela autora*) ... 107

Il. 61. Cerkiew w Hajnówce - arch.arch. A. Grygorowicz, I. Bitas - (*fotografia autora*)) ... 107

Il. 62. „Kościół skalny" („Taivallahti") na placu Temppeliaukio w Helsinkach - arch. arch. Timo Suomalainen, Tuomo Suomalainen - (*akwarela autora*) ... 109

Il. 63. Kościół Świętej Trójcy w Genewie - arch. U. Brunoni - (*akwarela autora*) ... 109

Il. 64. Katedra w Tokio - arch. K. Tange - (*akwarela autora*) ... 113

Il. 65. Katedra w Liverpoolu - arch. F. Gibberd - (*akwarela autora*) ... 113

Il. 66. Średniowieczne opactwo Mont Saint-Michel - (*akwarela autora*) ... 115

Il. 67. Kościół Św. Ducha we Wrocławiu - arch. arch. W. Wawrzyniak, J. Wojnarowicz, T. Zipser - (*akwarela autora*) ... 115

Il. 68. Kościół pielgrzymkowy w Torreciudad - arch.arch. H. Dols, R. Mondéjar - (*akwarela autora*) ... 115

Il. 69. Kościół „Kaleva" w Tampere - arch.arch. R. Pietilä, R. Paatelainen - (*akwarela autora*) ... 115

Il. 70. Kościół w Randers - arch. H.Larsen - (*akwarela autora*) ... 115

Il. 71. Kościół pielgrzymkowy w Neviges - arch. G. Böhm - (*akwarela autora*) ... 115

Il. 72. Panorama San Gimignano - (*akwarela autora*) ... 117

Il. 73. Panorama Paryża - (*fotografia autora*) ... 117

Il. 74. Panorama Gdańska - (*fotografia autora*) ... 117

Il. 75. Wnętrze kaplicy cesarskiej katedry w Akwizgranie- arch. Odo von Metz - (*fotografia autora*) ... 123

Il. 76. Wnętrze kościoła na Olczy w Zakopanem - arch.arch. T. Gawłowski, T. Lisowska-Gawłowska - (*fotografia autora*) ... 123

Il. 77. Wnętrze Kościoła Światła w Osace - arch.T.Ando - (*akwarela autora*) 123

Il. 78, Il. 79. Kościół Santa Maria w Marco de Canaveses - arch. A. Siza - (fasada frontowa - *akwarela autora*, wnętrze - *grafika autora*) 125

Il. 80, Il. 81. Pawilon Chrystusa z wystawy EXPO 2000 w Hanowerze - (*Architektura & Biznes, nr 12/2001, s.22, 26*) 125

Il. 82. Kościół Wszystkich Świętych w zabudowie starego miasta w Gliwicach - (*fotografia autora*) 128

Il. 83. Kaplica akademicka University of St.Thomas w Houston - arch. P. Johnson - (*akwarela autora*) 133

Il. 84. Kaplica Santa Maria Degli Angeli na szczycie Monte Tamaro - arch. M. Botta - (*akwarela autora*) 133

Il. 85. Kaplica w paryskim kompleksie UNESCO - arch. T. Ando - (*grafika autora*) 133

Il. 86. Paryska dzielnica La Défense - (*Architektura & Biznes,nr 12/2001, s. 33*) 135

Il. 87. Kaplica Notre-Dame de la Pentecôte - arch. F. Hammouténe - (*grafika autora*) 135

Il. 88. Kościół Św. Jacka w Straszynie - arch. Sz. Baum - (*grafika autora*) 139

Il. 89. Kościół Matki Kościoła w Katowicach - arch. arch. A. Gałkowski, A. Gałkowska, T. Czerwiński, J. Rabiej - (*A. John, P. Komander, Katowice zmieniający się świat, s. 66*) 139

Il. 90. Kościół Św. Jadwigi w Krakowie - arch.arch. R. Loegler, J. Czekaj - (*fotografia autora*) 139

Il. 91. Kościół Miłosierdzia Bożego w Krakowie - arch. arch. S. Niemczyk, M. Kuszewski - (*fotografia autora*) 139

Il. 92. Projekt Kościoła Świętego Roku 2000 w Rzymie - arch. R. Meier - (*Architektura & Biznes, nr 7/8 1996, s.12*) 143

Il. 93, Il. 94. Kaplica pogrzebowa na cmentarzu Św. Wawrzyńca w Rotterdamie - arch. F. Houben - (*widok - grafika autora, plan - Architektura & Biznes, nr 12/ 2002, s. 61*) 147

Il. 95, Il. 96. Kurhan grobowy w Karniowicach - arch. T. Krygowska - (*fotografia autora, grafika autora*) 149

Il. 97, Il. 98. Kościół pielgrzymkowy w Ronchamp - arch. Le Corbusieur - (*sylweta - akwarela autora, plan - R. Gieselmann, W.Aebli, Kirchenbau, Zürich 1960, s.91*) 153

Il. 99, Il. 100, Il. 101. Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach - arch. arch. W. Cęckiewicz, J. Gyurkovich, wieża, fasada wschodnia, wnętrze - (*fotografie autora*) 155

Il. 102, Il. 103, Il. 104, Il. 105, Il. 106, Il. 107. Klasztor Dominikanów Saint-Marie-de-La Tourette - arch. Le Corbusieur - (*www. arcspace.com/ architects/ corbusier/ La Tourette*) 159

Il. 108, Il. 109, Il. 110, Il. 111. Seminarium Księży Zmartwychstańców w Krakowie - arch. arch. D. Kozłowski, M. Misiągiewicz, S. Janda, K. Jasiński, W. Stefański, S. Szpunar - (*fotografie autora*) 161

Il. 112, Il. 113, Il. 114, Il. 115. Katedra w Evry - arch. M. Botta - (*akwarela autora; M. Botta, La cathédrale d'Evry, Milan 1996, s. 49, 50, 63*) 165

Il. 116, Il. 117, Il. 118, Il. 119. Katedra w Los Angeles - arch. R. Moneo - (*The Architectural Review, march 2003, s.44, 45, 46, 48*) 167

Il. 120. Kościół Matki Boskiej Królowej Aniołów w Tychach - arch. arch. G. Ratajski, A. Skrzypczyk - (*fotografia autora*) 170

Il. 121. Kościół Matki Kościoła w Gliwicach - arch. arch. M. Bielski, M. Polak - (*fotografia autora*) 170

Il. 122.Kościół NMP Królowej Polski w Gdyni - arch. arch. Romanowski, Ścigacz - (*fotografia autora*) 170

Il. 123. Proporcje sylwetki człowieka symbolicznym wzorem planu świątyni chrześcijańskiej - XV w., Francesco di Giorgio - (*J. Hani, Symbolika świątyni chrześcijańskiej, Kraków 1994, s. 54*) 174

Il. 124. Renesansowy ideał proporcji ciała człowieka - XV-XVI w., Leonardo da Vinci - (*Nuova Arti Grafiche Ricordi S.r.l., Milano 1992*) 174

Il. 125. Witruwiańskie zasady konstrukcyjne odzwierciedlone w proporcjach katedry w Mediolanie - ilustracje z wydania dzieła Witruwiusza w opracowaniu Cesariano Como 1521 - (*J. Gympel, Historia architektury, Köln 1996, s. 41*) 174

Il. 126. Ideogram współzależności ludzkich zachowań - (*grafika autora*) 177

Il. 127. Ideogram integralności natury człowieka - (*grafika autora*) 177

Il. 128. Panteon w Rzymie - (*Sztuka świata, t.2, Warszawa 1996, s. 268*) 179

Il. 129. Kościół San Lorenzo in Miranda na Forum Romanum - (*akwarela autora*) 179

Il. 130. Wnętrze rzymskiego Panteonu - (*L. F. dell'Orto, Das Antike Rom, Schio 1982, s. 20*) 179

Il. 131. Koloseum w Rzymie - (*C.M. Carpano, E. Nahmad, Das zentrum des Römischen Reichs, Scala 1982, s. 58*) 179

Il. 132. Kościół Matki Boskiej Cudownego Medalika w Zakopanem - arch. arch. T. Gawłowski, T. Lisowska-Gawłowska - (*fotografia autora*) 182

Il. 133. Kościół Jezusa Króla w Czechowicach - Dziedzicach - arch. S. Niemczyk - (*akwarela autora*) 182

Il. 134. Kościół Wniebowstąpienia Pańskiego w Warszawie - arch. arch. M. Budzyński, A. Badowski, P. Wichy - (*fotografia autora*) 182

Wydano za zgodą Rektora Politechniki Śląskiej

Wydawnictwo Politechniki Śląskiej,
ul. Akademicka 5, 44-100 Gliwice
http://loki.polsl.pl/wydawnictwo

Sprzedaż i Marketing
tel. (032) 237-18-48
wydawnictwo_mark@polsl.pl

Nakład 100+50, Ark. wyd. 14. Ark. druk.12,75.

Fotokopie, druk i oprawę wykonano w UKiP *J&D Gębka*,
Gliwice, ul. Pszczyńska 44, tel. 231-87-09

BIBLIOTEKA GŁÓWNA
Politechniki Śląskiej
P.4351/04/42
Druk. Drukarnia Gliwice, ul. Zwycięstwa 27, tel. 230 49 50