

Stanisław Kobiela

Niebieska Jerozolima : temat biblijny w sztuce

Studia Theologica Varsaviensia 23/1, 85-107

1985

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW KOBIELUS

NIEBIESKA JEROZOLIMA — TEMAT BIBLIJNY W SZTUCE

Treść: Wstęp; I. Historyczny i idealny obraz Jerozolimy w Starym Testamencie; II. Miasto Święte z Apokalipsy św. Jana w kulturze średniowiecza; III. Przeobrażenia idei Niebieskiej Jerozolimy w ikonografii. Zakończenie.

WSTĘP

Niebieska Jerozolima to temat, który stosunkowo trudno jest wydzielić z Ksiąg Starego Testamentu. Zwłaszcza niełatwo uchwytana jest zależność między wyglądem Jerozolimy historycznej a wyobrażeniami Jerozolimy w perspektywie eschatologicznej. Tę samą trudność, choć w mniejszym stopniu, napotyka się w Księgach Nowego Testamentu.

Celem tego przeglądownego z konieczności opracowania jest ukazanie procesu tworzenia się, a następnie integracji rzeczywistości historycznej z kilkoma nurtami wyobrażeń i wizji Niebieskiej Jerozolimy w obu Testamentach. Drugi zamiar to przedstawienie wpływów obrazów biblijnych oraz późniejszej tradycji chrześcijańskiej na ikonografię Niebieskiej Jerozolimy w sztuce, głównie w średniowieczu i w czasach nowożytnych.

I. HISTORYCZNY I IDEALNY OBRAZ JEROZOLIMY W STARYM TESTAMENCIE

Przyjmijmy pewien moment historyczny jako punkt wyjścia dla tych rozważań. Niech to będzie czas panowania króla Dawida (ok. 1012—972 r. przed Chr.), a właściwie fakt opowania przez niego twierdzy Jebuzejczyków, Jerozolimy, położonej na pagórkowatym terenie wapiennym o przeciętnej wysokości 800 mnp Morza Śródziemnego.¹ Po zdobyciu mia-

¹ J. Jelito, *Historia czasów Starego Testamentu*, Poznań 1961, s. 199.

sta Dawid je rozbudowuje, szczególnie południową część wschodniego wzgórze z zamkiem obronnym Syjonem. Obszar ten zwać się będzie odtąd m. in. Miastem Dawidowym. W obrębie Syjonu ustawiono Przybytek-Namiot z Arką Przymierza.² W tymże Przybytku Dawid organizuje służbę liturgiczną i równocześnie gromadzi materiały na budowę gmachu świątyni, 1 Krn 22 i n.

Granice miasta zakreślane przez mury zmieniały się w ciągu wieków. Jednak nieprzerwana tradycja stale jednoznacznie potwierdza niezmienną lokalizację placu ze świątynią, który miał znajdować się na najwyższym punkcie terenu.³ Wymiary świątyni i miejsce wskazał Bóg Dawidowi⁴, lecz wznosił ją dopiero jego syn Salomon, za panowania którego państwo żydowskie stanie u szczytu potęgi. Księgi Królewskie i Kronik podają dokładny opis budowy i wyglądu świątyni mającej liczne analogie na Bliskim Wschodzie, a szczególnie w północnej Syrii.⁵ Wznoszenie jej rozpoczęło w 968 roku przed Chr. i kontynuowano przez siedem i pół roku po czym nastąpiło uroczyste poświęcenie.⁶ Wzniesiono ją z kamienia, wewnątrz wyłożono drewnem cedrowym, a niektóre partie pokryto złotymi blachami. Zdobiły ją płaskorzeźby kielichów i „girlandy kwiecia”, podobizny cherubów i palm. Sprowadzeni fenicy rzemieślnicy⁷ wykonali złoty ołtarz, złoty stół na chleby pokładne, dwa cheruby z drewna oliwkowego pokryte złotem, tzw. „morze miedziane” wsparte na wyobrażeniach dwunastu wołów, dziesięć spizowych umywalni, dziesięć złotych świeczników, jeden świecznik o siedmiu lampach, kotły, kropielnice, czarki, popielnice, nożyce do przycinania knotów, widełki do mięsa itd. Wreszcie z Syjonu wniesiono uroczyscie do świątyni Arkę Przymierza i złożono w Świętym Świętych pod skrzydłami cherubów. W tym mo-

² 1 Krn 15—16; 1 Sml 6, 1—23. Por. *Księgi Samuela. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz. Ekskursy*, opr. J. Łach, Poznań—Warszawa 1973, s. 358 i in.

³ Por. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, Paris 1967, s. 97.

⁴ „O tym wszystkim — rzekł Dawid — o pracach według planu budowy, pouczony zostałem na piśmie przez Pana”, 1 Krn 28, 19. Podobnie Bóg daje wymiary arki Noemu, Rdz 6, 15—16, Mojżeszowi zaś wymiary Arki Przymierza i Przybytku-Namiotu, Wj 25, 10 i n; 26, 1—37.

⁵ Vaux, dz. cyt., s. 154—155.

⁶ Por. Jelito, dz. cyt., s. 209.

⁷ 2 Krn 3, 13; 1 Krn 22, 15. J. A. Thompson, *Biblia i archeologia*, przekł. A. i K. Komorniccy, Warszawa 1965, s. 73.

mencie „Chwała Jahwe napełniła świątynię”, 3 Krl 8, 11 i zamieszkał w niej Bóg. Świątynia związana z pałacem Salomona, jako „sanktuarium królewskie” staje się wkrótce centralnym ośrodkiem kultu Jahwe w historii Narodu Żydowskiego,⁸ a Jerozolima stolicą polityczną i religijną państwa. Do świątyni, zgodnie z przepisami Prawa, podążały pielgrzymki Żydów, aby stanąć wobec „oblicza Jahwe”, Pp 16, 16.⁹ Wkrótce nazwa Syjon przechodzi na wzgórze, na którym wzniesiona była świątynia, a z czasem zaczyna oznaczać całą Jerozolimę. W świadomości Żydów, pójść do Jerozolimy, oznaczało pójść do Miasta Bożego, znaczyło zobaczyć Syjon, wstąpić do świątyni Jahwe. Następuje u Ludu Wybranego proces utożsamiania się pojęć Jerozolimy — Miasta Bożego — Syjonu — świątyni.¹⁰

Niestety, czas świetności Salomonowego królestwa nie trwał długo. Po śmierci tego władcy († 929) nastąpiło rozbitcie państwa na dwie części: Królestwo Izraelskie ze stolicą w Sychem, a później w Samarii, oraz Królestwo Judzkie ze stolicą w Jerozolimie. Stało się to na skutek nieudolnej polityki syna Salomona, Roboama.¹¹ Jemu to wymknęło się spod berła dziesięć spośród dwunastu pokoleń żydowskich. Pozostałe przy jego tronie plemiona Judy i Beniamina tworzyły wspomniane Królestwo Judzkie. Odchodzenie i powroty do wierności Jahwe, częste reformy religijne, wojny, pałacowe pucze, zabójstwa proroków, to tylko niektóre aspekty dziejów obu państewek. Historia Królestwa Izraelskiego skończyła się definitywnie za króla Ozeasza w latach 722—721 przed Chr.

Tymczasem małe Królestwo Judzkie dyplomatycznie lawiruje między potęgą faraonów a siłą Asyrii. Nie trwa to jednak długo. Pierwsza większa katastrofa miała miejsce w 605 roku, kiedy do Jerozolimy wkroczyły wojska chaldejskie. Uprowadzono wtedy do niewoli pewną część ludności żydowskiej. W 597 roku następuje ponowna deportacja.¹² Podczas kolejnej interwencji Chaldejczyków, Jerozolima w 586 roku

⁸ Vaux, dz. cyt., s. 159.

⁹ Por. M. Join-Lambert, *Lex Pèlerinages en Israël*, w: *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'occident médiéval*, Paris 1973, s. 59.

¹⁰ Przejawy tej tradycji zauważyć można w Liście do Hebrajczyków 12, 22: „Wy natomiast przystąpiliście do góry Syjonu, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego”.

¹¹ Jelito, dz. cyt., s. 217—218.

¹² A. Parrot, *Babylone et l'Ancien Testament*, Paris 1956, s. 67.

zostaje zdobyta po dwuletnim oblężeniu. Miasto oraz świątynię spalono i zburzono, uprzednio je doszczętnie ograbiwszy.¹³ Do Babilonu odesłano między innymi kosztowności i naczynia ze świątyni. Ludność Jerozolimy i ważniejszych ośrodków miejskich królestwa skazano na niewolę i rozmieszczono w różnych rejonach imperium babilońskiego.¹⁴ Bóg „opuścił świątynię”, a dla mieszkańców miasta świętego rozpoczął się wieloletni okres tzw. niewoli babilońskiej.¹⁵

W Babilonii powstały żydowskie kolonie,¹⁶ które pielegnowały życie religijne w oparciu o wierzenia ojców, co nie było łatwe w kraju o silnie rozwiniętym i dynamicznym kultcie boga Marduka i bogini Isztar.¹⁷ Niemniej duża część Żydów przestrzegała przepisów Prawa, praktykowała obrzezanie i szabat, obchodziła święta. Gromadzono się wspólnie aby wspominać i opłakiwać ojczyznę, Jerozolimę, Syjon.¹⁸ Wracano myślą i sercem do wspaniałej świątyni Salomona, do uroczystych ceremonii ofiarnych, opowiadano o tym dzieciom. Były to, niestety, tylko wyobrażenia tego co było niegdyś, i to co było, urastało teraz do rangi świętego symbolu.

Bardzo ważną rolę w życiu Izraelitów pozbawionych ojczyzny i świątyni odegrał prorok Ezechiel. Deportowany już w 597 roku, staje się rychło duchowym przywódcą diaspory babilońskiej, prorokiem wygnania.¹⁹ Zapowiada zmiłowanie Jahwe, głosi słowa pociechy, zapewnia, że Bóg nadal czuwa nad swym ludem, który wkrótce się odrodzi, że wróci mu ojczyznę.²⁰ Aktualną historię Narodu wybranego Ezechiel wi-

¹³ Tamże, s. 74.

¹⁴ D. Arnaud, *Starożytny Bliski Wschód. Od wprowadzenia pisma do Aleksandra Wielkiego*, przeł. M. Ryszkiewicz, K. Wakar, Warszawa 1982, s. 269.

¹⁵ L. Stachowiak, *Starotestamentalna koncepcja Boga*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 1/1972, s. 62; H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation. Théologie III, L'Ancien Testament I*, Paris 1974, s. 236.

¹⁶ Parrot, dz. cyt., s. 96; Thompson, dz. cyt., s. 116.

¹⁷ Por. R. Asnur, *Asyrie-Babylonie. La mystique dans les hymnes et prières aux grands dieux*, w: *Encyclopédie des mystiques*, red. M.-M. Davy, t. 3, Paris 1978, s. 97—117.

¹⁸ Znamienne są tutaj psalmy 74 i 137.

¹⁹ J. Homerski, *Rola proroków w życiu politycznym Izraela w ocenie współczesnych egzegetów*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 1/1972, s. 40.

²⁰ B. Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel*, Stuttgart 1978, s. 81 i n.

dzi w perspektywie eschatologicznej dając jakby początek idei mesjańskiej.²¹ Zachowały się mowy tego proroka zwane Księgą Ezechiela. W rozdziale szesnastym Księgi opisuje on, w sposób alegoryczny, wspaniałość Jerozolimy. Ukazuje jej losy jako historię życia kobiety, którą w dzieciństwie wzgardzono i niezauważono w okresie dojrzałej młodości. Dopiero Jahwe ją dostrzegł, wybrał i otoczył szczególną opieką. W końcowych rozdziałach Księgi, najbardziej zagadkowych z punktu widzenia egzegezy, opisuje Ezechiel świątynię. Sugestywne obrazy, którymi się posługuje, miały na celu nie tylko przywołać wygnańcom pamięć o utraconej świątyni i sprawowanym w niej kulcie, lecz także ukazać to, co w przyszłości po powrocie do ojczyzny miano zrealizować — odbudować czy zbudować na nowo.²² Egzegeci twierdzą, że te wizjonerskie opisy to alegoryczne przedstawienie Kościoła oraz piękna świątyni czasów mesjańskich — Kościoła jako społeczności wiernych, wywiedzionego wprawdzie z Narodu Żydowskiego, z Synagogi, lecz który swą pełnię uzyska przez Mesjasza.

Podobną tęsknotę za świątynią, Jerozolimą i jej przyszłą chwałą, osiągniętą po powrocie z wygnania, wyrażają niektóre fragmenty Księgi Tobiasza: „Bramy Jerozolimy będą odbudowane z szafiru i ze szmaragdu, a wszystkie mury twoje z drogich kamieni. Wieże Jerozolimy będą zbudowane ze złota, a wały ochronne ze szczerego złota. Ulice Jerozolimy wyłożone będą rubinami i kamieniami z Ofiru”, Tb 13, 21—22. Niemal identycznych obrazów używa prorok Izajasz 54, 11—13. Ten idealny wizerunek przyszłej Jerozolimy jest z pewnością celowo przesadzony, aby podkreślić różnicę między pięknem dawnej i wspaniałością przyszłej stolicy Jahwe i Ludu Wybranego.²³ Wierzone w istnienie niebieskiego prawnora Jerozolimy, o którym wspomina IV Księga Ezdrasza 10, 25—27²⁴.

Wygnańcy doczekali się wolności. Imperium babilońskie rozpadło się pod ciosami nowej potęgi, Persji, której tolerancyjny władca Cyrus, ogłosił wolność religijną dla podbitych na-

²¹ L. Stachowiak, *Historia i eschatologia u proroków*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 1/1971, s. 92—93.

²² Tamże, s. 93.

²³ *Księga Tobiasza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, opr. S. Grzybek, Poznań 1963, s. 134—135.

²⁴ J. Wilk, *Triumf Baranka, jako idea przewodnia Apokalipsy*, Collectanea Theologica 40, f. 3, 1970, s. 56.

rodów.²⁵ Izraelici zwrócili się z prośbą o zezwolenie na powrót do ojczyzny. Po otrzymaniu zgody ruszają w 537 roku w stronę Palestyny pierwsze, wielotysięczne karawany żydowskie. Cyrus zaakceptował także odbudowę Jeruzolimy i świątyni oraz polecił zwrócić naczynia świątynne zabrane przez Chaldejczyków, Ezd 1, 2—4. Fundamenty pod świątynię założono w 637 r., zaś rozpoczęto ją wznosić dopiero za panowania Dariusza w 520 roku, a ukończono w roku 515.²⁶ Swym wyglądem, tyllko w niewielkim stopniu, przypominała wspaniałą świątynię Salomona.²⁷ Była o wiele skromniejsza. Przepowiednie proroków o wspaniałości nowej świątyni nie spełniły się. Realizacja ich wizji przesunęła się dla Żydów w czasy mesjańskie. W niedalekiej przyszłości prorockie wyobrażenia Jeruzolimy i świątyni staną się dla chrześcijan typem Miasta Świętego, Niebieskiego Jeruzalem czasów ostatecznych — eschatologicznych.²⁸

Mimo tego, świątynia jerozolimska zabłysła jeszcze raz ziemskim pięknem. Stało się to za panowania króla Heroda Wielkiego. Okrucieństwo tego władcy szło w parze z namiętnością budowania. Wzniósł on wiele wspaniałych budowli i aby zjednać sobie naród podjął się odbudowy świątyni Jahwe.²⁹ Wznoszenie świątyni, a raczej jej przebudowę rozpoczęto w 20 roku przed Chr.³⁰ Tę świątynię nawiedzi Mesjasz, Jezus.

W 70 roku po Chr. legiony rzymskie, dowodzone przez Tytusa, zdobyły, zbuntowaną przeciw jarzmu rzymskiemu Jeruzolimę. Spalona i zrównana z ziemią świątynia do dziś nie została odbudowana. Pozostały tylko starotestamentalne, prorockie wizje o zabarwieniu mesjańskim i echatologicznym,³¹ których epigonem będzie św. Jan Ewangelista. Blask,

²⁵ H. Langkammer, *Edykt Cyrusa w Ezd 1 w świetle tekstów biblijnych i pozabiblijnych a myśl teologiczna kronikarza*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 1/1971, s. 21—32.

²⁶ *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz. Ekskursy*, opr. H. Langkammer, Poznań—Warszawa 1971, s. 154.

²⁷ Plany i wygląd świątyni z Księgi Ezechiela 40, 1—44, nie zostały nigdy zrealizowane, por. Vaux, dz. cyt., s. 162.

²⁸ Stachowiak, *Historia...*, s. 94.

²⁹ J. Nowak, *Ziemia biblijna*, Warszawa 1966, s. 89; Thompson, dz. cyt., s. 210 i n.

³⁰ Por. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przeł. E. Dąbrowski, Poznań—Warszawa—Lublin 1962, s. 742 i n.

³¹ J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jesus-Christ. La théologie, t. 1, La théologie dogmatique*, Paris 1934, s. 429 i n.

piękno i chwałę świątyni jerozolimskiej i Syjonu przeniesie on na Kościół, który zostanie nazwany Niebieską Jerozolimą, Oblubienicą Baranka. W niej dopiero spełnią się wszystkie wyobrażenia i wizje Miasta Świętego w wymiarze nieskończenie je przerastającym. Stanie się ona jakby syntezą dziejów Izraela i historii Kościoła.³² Z kolei w rozumieniu Jerozolimy ziemskiej, tak u chrześcijan jak u Żydów, zaznaczają się wyraźnie następujące etapy: historyczny, mesjanistyczny, eschatologiczny i spirytualistyczny.³³

Między 70 a 95 rokiem po Chr., w okresie prześladowań dopiero co powstałych gmin chrześcijańskich, napisał Jan Apostoł księgę zwaną Apokalipsą. Pragnął w niej dać wyznawcom Chrystusa obraz losów Kościoła w perspektywie jego ostatecznego triumfu i chwały nie tylko na ziemi, lecz także w wieczności.³⁴

II. MIASTO ŚWIĘTE Z APOKALIPSY ŚW. JANA W KULTURZE ŚREDNIOWIECZA

Grecki czasownik *'αποκαλυπτω* oznacza odkryć, odsłonić coś co było zakryte.³⁵ W środowisku żydowskim, apokalipsyka, jako gatunek literacki, pojawiła się już w V wieku przed Chr. Znaczny jej rozkwit przypadł na wieki między II przed a II po Chrystusie. Jan Apostoł jest więc w prostej linii spadkobiercą starotestamentalnej symboliki i apokalipsyki judaistycznej.³⁶ Jednym z głównych wątków treściowych Apokalipsy Jana jest wizja Niebieskiej Jerozolimy oraz obraz godów weselnych Baranka-Chrystusa i Jego Oblubienicy-Koś-

³² H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, 2, Paris 1959, s. 645; J. Szlaga, *Chrystus i apostołowie jako fundament Kościoła*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 1/1971, s. 129.

³³A. Gelin, *Jérusalem dans le dessein de Dieu*, Vie spirituelle, 86/1951, s. 366.

³⁴ A. Klawek, *Miasto Święte Jeruzalem*, Ruch Biblijny i Liturgiczny, 6/1964, Kraków, s. 359. Podobny cel miał św. Paweł pisząc do Galatów, że: „Górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono jest naszą matką”, Gal 4, 26.

³⁵ W Nowym Testamencie rzeczownik grecki apokalipsis bywa też używany jako synonim Paruzji Chrystusa. *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, opr. A. Jankowski, Poznań 1959, s. 71.

³⁶ *Apokalipsa świętego Jana*, opr. Jankowski, s. 84; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1981, s. 139.

ciola.³⁷ Są one osadzone głęboko w rzeczywistym wyglądzie i funkcji świątyni jerozolimskiej, którą Autor nawiedzał i o której słuchał komentarzy samego Chrystusa.

Apokaliptyczny opis Jerozolimy należy rozpocząć od następującego fragmentu Księgi Objawień: „Pójdź, a pokażę ci oblubienicę, małżonkę Baranka. I zaniósł mnie w duchu na górę wielką i wysoką, i pokazał mi święte miasto Jeruzalem zstępujące z nieba od Boga. Miało ono jasność Bożą, a blask jego podobny do drogiego kamienia...”, 21, 9—11. Dalej następuje opis struktury architektonicznej Miasta Świętego i organizacja jego przestrzeni, charakterystyka mieszkańców i ich czynności.

Jest to miasto „strojne jako oblubienica” 21, 12. Ogranicza je „mur wielki i wysoki”, 21, 12, wsparty na fundamencie o dwunastu warstwach. Każdej warstwie, wykonanej z innego kamienia kosztownego, odpowiada imię jednego z apostołów, 21, 14. Mur miasta, wzniesiony na tak wspianych fundamentach, ma kształt czworoboku i wykonany jest z jaspisu. W murze, odpowiednio po trzy z czterech stron świata, rozmieszczonych jest dwanaście bram oznaczonych imionami dwunastu pokoleń izraelskich. Według proroctwa Izajasza 54, 12 bramy miały być wykonane z kryształu górskiego. W wersji Jana, każda sporządzona jest z jednej perły i stoi w niej anioł. Miasto jest otwarte, lecz wejść do niego mogą tylko błogosławieni i „zapisani w księdze żywota Baranka”, 21, 27. Poza murami muszą pozostać „psy i czarownicy, rozpustni i mężobójcy, bałwochwalcy i wszyscy, którzy kłamstwo miłują i żyją w kłamstwie”, 22, 15. Rynek miasta wyłożony jest czystym, przezroczystym jak szkło złotem, 21, 21.

Bardzo ważnym elementem w apokaliptycznej wizji Jerozolimy jest światło. Nie potrzebuje ona oświetlenia lampami, słońcem ani księżycem, gdyż ma niezwykle źródło światła — oświetla je „jasność Boża” i lampa, którą jest Baranek, 22, 23; 22, 5.

Miasto zaszczyca swą obecnością Bóg, określany w Apokalipsie mianem Siedzącego lub Żyjącego, 4, 2, 10. Siedzący, podobny do „jaspisu i sardiusza” spoczywa na okolonym tęczę tronie, przed którym pali się siedem lamp, 4, 5. Jest to wyobrażenie Boga, którego nieodłączną właściwością jest

³⁷ Wilk, dz. cyt., s. 54.

tronowanie łączone z władzą królewską.³⁸ Z tronu wychodzą błyskawice, grzmoty i głosy 4, 3—5. Siedzący w swojej pracy trzyma księgę z siedmioma pieczęciami, 5, 17. Tron Siedzącego okalają dwadzieścia cztery inne trony przeznaczone dla Starców apokaliptycznych, odzianych w białe szaty, z wieńcami na głowie, trzymających w dłoniach harfy i złote czasze kadzielnic, 5, 8. Siedzącemu towarzyszą uskrzydłone i pełne oczu Cztery Zwierzęta podobne do lwa, wołu, człowieka i orła, 4, 7. W bezpośredniej bliskości Siedzącego stoi Baranek o siedmiu rogach i siedmiu oczach, 5, 6. Baranek apokaliptyczny nie jest tutaj symbolem cichości, niewinności i pokory, lecz obrazem siły, jest Władcą zdolnym ukarać winnych, to „lew z pokolenia Judy”, 5, 5. †

Niebieska Jeruzolima nazwana jest „przybytkiem Boga z ludźmi”, 21, 3, a więc jest miejscem przeznaczonym dla zbawionych, których stanowi „sto czterdzieści cztery tysiące tych, którzy mają imię jego (Baranka) i imię Ojca jego wypisane na czołach”, 14, 1. O kolejnych mieszkańcach mówi następujący fragment: „Potem ujrzałem rzeszę wielką, której nikt nie mógł zliczyć, ze wszystkich narodów i pokoleń, ludów i języków”, 7, 9. Niebieską Jeruzolimę zamieszkuje jeszcze niezliczona ilość aniołów, 5, 11.

Z tronu Baranka i Boga wypływa rzeka o kryształowych i życiodajnych wodach, 22, 1. Nad brzegami rzeki rośnie aleja drzew życia, nieustannie płodnych z liśćmi o uzdrawiającej mocy. Zbawieni mogą bez przeszkód czerpać z tych wód nie wnosząc żadnej zapłaty. „Ja pragnącemu dam darmo ze źródła wody żywota”, 21, 6.

Zarówno wspomniany wyżej motyw światła jak motyw wody nawiązują do żydowskiego Święta Namiotów obchodzonego w Jeruzolimie z niezwykle przepychem przez siedem dni. Ponieważ kulminacyjny punkt tego Święta miał miejsce w nocy, z tej okazji świątynia jerozolimska była bogato iluminowana. Codziennie też odbywała się procesja od źródła Siloe, gdzie kapłan czerpał wodę, mieszał ją następnie z winem i wśród śpiewów oraz muzyki wylewał na ołtarz całopalenia.³⁹ Miasto Niebieskie w Apokalipsie rozbrzmiewa więc hymnami i śpiewami, 15, 3; 14, 2—3.

³⁸ J. Szlaga, *Wizja Królestwa Bożego w Apokalipsie, w: Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 205.

³⁹ J. Comblin, *La liturgie de la Nouvelle Jérusalem*, Ephemerides Theologicae Lovanienses, XXIX, 1953, s. 35—36.

W Niebieskiej Jerozolimie panuje nastrój niezmaconego po-koju i szczęścia. Zbawionym nie zagraża płacz, łzy, spiekota, pragnienie i głód. Nie znana jest śmierć, żaloba, krzyk cierpienia i trud, 7, 16—17; 21, 4. Błogosławionych pasie Baranek i poi ich w źródłach wód życia, 7, 17.

Znamienny jest fakt, że Niebieska Jerozolima nie ma w swych murach świątyni. Teologia żydowska nie wyobrażała sobie ludu bez świątyni.⁴⁰ Zniszczenie świątyni jerozolimskiej w 70 roku przez Rzymian oznaczało koniec „starego ludu” i wygaśnięcie „Starego Przymierza”.⁴¹ Wcześniej, przez śmierć Chrystusa, przez krew Nowego Baranka Paschalnego dokonało się „Nowe Przymierze”. Jan Apostoł, pisząc Apokalipsę, był świadomy tej zmiany i był jej najbardziej autentycznym świadkiem. Ukazując zatem powołanie do istnienia Nowego Ludu-Kościoła, w Nowej Niebieskiej Jerozolimie, powinien wziąć pod uwagę obecność nowej świątyni. Nie uczynił tego. Dlaczego? Wyjaśnia to w następującym wierszu Apokalipsy: „A świątyni nie widziałem w nim, bo Pan, Bóg wszechmogący i Baranek jest jego świątynią”, 21, 22.

Przybytek, namiot, świątynia były miejscami szczególnego sposobu obecności Boga. Linia rozwojowa biblijnej obecności Boga, zapoczątkowana w Księdze Wyjścia, osiągnęła w Apokalipsie swój kres.⁴² Bóg jest teraz obecny dla zbawionych „twarzą w twarz”, 1 Kor 13, 12, jest Emmanuelem — Bogiem z nimi 21, 3. Świątynia, kapłan, ofiara, to było coś, co kiedyś służyło do pośredniczenia między Bogiem i człowiekiem. W Niebieskiej Jerozolimie niepotrzebne jest jakiegokolwiek pośrednictwo.⁴³ Nastąpiły bowiem, intymne, nierozzerwalne zaślubiny między Oblubieńcem Chrystusem i Oblubienicą Kościołem.⁴⁴

Ta tajemnicza, żydowska i antyczna symbolika Apokalipsy, nasycona wieloznacznymi treściami, była od dawna, szczególnie dla artystów, niewyczerpanym źródłem inspiracji twórczej. Szczególną rolę odegrał tutaj opis wyglądu Niebieskiej Jerozolimy, który kształtował w społeczności Kościoła wyobrażenie nieba, doskonałej świątyni, idealnego miasta i państwa

⁴⁰ Comblin, tamże, s. 20; T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1962, s. 195.

⁴¹ Szlaga, *Chrystus i apostołowie...*, s. 126—127.

⁴² *Apokalipsa świętego Jana*, opr. Jankowski, s. 274.

⁴³ Holtz, dz. cyt., s. 198.

⁴⁴ J. B. Lotz, *Das religiöse Geheimnis der Stadt*, München 1958, s. 44—45.

już od wczesnych wieków chrześcijaństwa. Ten funkcjonujący w kulturze chrześcijańskiej wieloraki w wyrazie i w treści obraz Niebieskiej Jerozolimy formowany był nie tylko w oparciu o Apokalipsę. Sięgano także do alegorycznych wypowiedzi św. Pawła.⁴⁵ Dodatkowymi źródłami w tej dziedzinie były, zwłaszcza w średniowieczu, egzegeza biblijna i teologia oraz relacje pielgrzymów i uczestników wypraw krzyżowych: o wyglądzie Jerozolimy historycznej i wczesnych pomnikach architektury chrześcijańskiej w Ziemi Świętej.

Ojcowie Kościoła, pisarze kościelni, a następnie egzegeci średniowiecza i nowożytni komentatorzy Apokalipsy poświęcili wiele miejsca idei Niebieskiej Jerozolimy. Przetwarzali też często na wieloraki sposób jej apokaliptyczne obrazy.

Z wczesnych komentarzy tej księgi napisanych przez św. Ireneusza († 202), św. Hipolita († 235) czy Orygenesza († 253) zachowało się niewiele. Dopiero z końcem IV i początkiem V wieku dokonuje się przełom w dziedzinie egzegezy Apokalipsy Jana. Powstają słynne komentarze św. Wiktoryna († 304) i Tykoniusza († 390). W VIII wieku następuje ponowny rozkwit egzegezy Apokalipsy. W 2 połowie tego wieku Beatus z Liébany, opat benedyktyńskiego klasztoru w Valcavado w Asturii († 798), napisał dwanaście ksiąg komentarza do Apokalipsy. Jego tekst wywarł ogromny wpływ na dalszy rozwój zainteresowania się Księgą Objawień. Do naszych czasów dochowało się w różnych odpisach około trzydziestu kodeksów tego komentarza, głównie z wieków od XI do XII. Szczególną wagę w średniowieczu miał także komentarz włoskiego mistyka, cystersa Joachima de Fiore († 1202). W egzegezie nowożytnej o charakterze kompilatorskim wstawił się między innymi jezuita Korneliusz à Lapide († 1637).

W pismach teologicznych i w komentarzach posługiwano się alegoryczną terminologią dotyczącą Niebieskiej Jerozolimy. Już Tertulian nazywa chrześcijanina „pielgrzymem na tym świecie i obywatelem górnego miasta Jerozolimy”.⁴⁶ Św. Augustyn († 430) identyfikuje jednoznacznie Niebieską Jerozolimę z Kościołem jako oblubienicą Chrystusa, a ziemską Jerozoli-

⁴⁵ Por. Gal 4, 24—26; Fil 3, 20, a także Hbr 11, 10—16; 12, 22—24. Np. św. Paweł i św. Łukasz świadomie używają terminów Jeruzalem i Jerozolima, gdzie Jeruzalem ma wyźwięk teologiczny, a Jerozolima znaczenie geograficzno-historyczne. J. Kudasiwicz, *Nazwy Jeruzalem i Jerozolima w użyciu św. Łukasza*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 1/1973, s. 27 i n.

⁴⁶ Simon, dz. cyt., s. 161.

ma jest dla niego obrazem Miasta Bożego. Dla Alkuina († 804) Niebieska Jeruzolima oznacza samego Chrystusa i matkę wszystkich.⁴⁷ Jean de Fecamp († 1078) używa dla Niebieskiej Jeruzolimy określeń: Miasto święte Boga, Najdostojniejsza Oblubienica Chrystusa. Anzelm z Canterbury († 1109) stosuje nazwy: Miasto Górne, Jeruzalem Górne. Dla Ruperta Deutz († 1138) Jeruzolima zstępująca z nieba to Kościół pielgrzymujący. Św. Bernard z Clairvaux († 1153) zwany ojcem mistyki oblubieńczej, posługuje się często terminem Oblubienica. Dla Hugues de Fouilloy († 1174) Miasto Niebieskie to jakby klasztor, do którego zbawieni wchodzą przez dwanaście bram. Bóg Ojciec jest tam opatem. Syn Boży przeorem. Znajdują się tam odpowiednie cele i oratoria, refektarz i dormitorium. W pomieszczeniach panuje pokój i silentium.⁴⁸

Niemalży wpływ na kształtowanie się wyobrażeń Niebieskiej Jeruzolimy miały pielgrzymki do Ziemi Świętej oraz wyprawy krzyżowe. Dla chrześcijan zwyczaj pielgrzymowania miał swoje źródło w tradycji judaistycznej,⁴⁹ a nie można wykluczyć także pewnych wpływów antycznej Grecji.⁵⁰ Istniejący w pierwszych trzech wiekach w imperium rzymskim klimat prześladowań chrześcijan nie wpływał zachęcająco na praktykę pielgrzymowania do Jeruzolimy. Jak już wspomniano Jeruzolima została zniszczona w 70 roku. Upadek kolejnego powstania żydowskiego pod dowództwem Bar Kochby (132—135) przyniósł ponowne zniszczenie stolicy Palestyny przez Rzymian za cesarza Hadriana. Na gruzach powstało pogańskie miasto Aelia Capitolina, do którego Żydom wzbroniono wstępu.⁵¹ Dopiero uzyskanie swobód religijnych przez chrześcijan za Konstantina Wielkiego zrodziło żywsze praktykowanie pielgrzymek i ich rozwój.⁵²

Pierwszą, obszerniejszą chrześcijańską relacją z pielgrzym-

⁴⁷ Alcuini *Compendium in Canticum canticorum*, PL, 100, szp. 658.

⁴⁸ E. Lamirande, *Jérusalem céleste*, w: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t. VIII, Paris 1974, szp. 951—953.

⁴⁹ Por. Join-Lambert, dz. cyt., s. 57—62.

⁵⁰ Por. G. Siebert, *Reflexions sur la notion de Pèlerinage dans la Grèce antique*, w: *Les pèlerinages...*, s. 33—53; por. także A. Sadurska, *Antyczne sanktuarium pielgrzymie bogini Fortuny w Pre-neste (Italia)*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 4/1979, s. 79.

⁵¹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 150.

⁵² R. Oursel, *Pèlerins du Moyen Age. Les hommes, les chemines, les sanctuaires*, Paris 1978, s. 3.

ki do Ziemi Świętej jest tzw. *Itinerarium Burdigalense* z 333 roku, a następnie *Peregrinatio Aetheriae* z końca IV wieku.⁵³ W 637 roku Palestynę zajęli mahometanie, którzy na ogół nie utrudniali pątnikom dostępu do miejsc świętych. Znakomitym i ważnym świadectwem z wyprawy do Ziemi Świętej w latach 679—682 jest opis biskupa galijskiego Arculfa, *De locis Sanctis*.⁵⁴

Dla pielgrzymów sytuacja zmieniła się radykalnie na niekorzyść około 1078 roku gdy rejony Palestyny opanowali nietolerancyjni Turcy. Aby uwolnić Ziemię Świętą z rąk pogan podjęto w Europie szereg wypraw krzyżowych, w wyniku których dostęp do Jerozolimy stał się łatwiejszy nie tylko dla chrześcijan, lecz także dla Żydów.⁵⁵ W kręgach chrześcijańskich spodziewano się, że powodzenie krucjat da okazję do przywrócenia w Jerozolimie królestwa o charakterze mesjańskim. Nastąpiłoby wtedy zjednoczenie się Żydów, mahometan i chrześcijan.

Tak krzyżowcy jak pielgrzymi przyczynili się do podnoszenia znaczenia i zaciekawienia Jerozolimą ziemską, a to zainteresowanie dawało konkretną podstawę do rozważań nad wspaniałością Jerozolimy Niebieskiej. Ziemski i niebieski ideał Jerozolimy nieustannie wzajemnie się przenikały. Tradycja pielgrzymowania o różnym stopniu nasilenia aktualna była nie tylko w średniowieczu, kontynuowano ją także w następnych epokach.

W wyniku wspomnianej tradycji biblijnej, egzegetycznej i historycznej funkcjonowało w mentalności chrześcijan kilka modeli w przedstawianiu wyglądu Niebieskiej Jerozolimy: biblijno-apokaliptyczny, historyczny, fantastyczny i społeczny.

Pierwszym i najsilniejszym, pod względem oddziaływania, był wzorzec biblijno-apokaliptyczny. Stanowiło go wyobrażenie Jerozolimy zbudowanej na planie kwadratu, zgodnie z tekstem Objawień Jana „Miasto układa się w czworobok”, 21, 16. Podobnie jak w estetyce średniowiecza autorytet Starego Testamentu sankcjonował i czynił bezpieczną dla chrześcijan myśl pitagorejską,⁵⁶ tak na tej samej zasadzie sankcjonowana

⁵³ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg—Basel—Wien 1966, s. 245.

⁵⁴ C. Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris 1963, s. 113.

⁵⁵ Np. w 1210 r. z Francji i Anglii wybrało się do Jerozolimy 300 rabinów. Join-Lambert, dz. cyt., s. 61.

⁵⁶ Myśl pitagorejska wyrażona została w Księdze Mądrości 11, 21: „Sed omnia in mensura, et in numero, et pondere disposuisti”. Por.

była w historii chrześcijaństwa koncepcja budowli na planie kwadratu.⁵⁷ Sanktuarium w świątyni Salomona miało „dwadzieścia łokci wzdłuż i dwadzieścia łokci wszerz”, 1 Krl 6, 20, podobne wymiary miało Święte Świątych w wizji świątyni u proroka Ezechiela 41, 4. Chrześcijanie znali, prócz biblijnej, także tradycję antyczną w tej dziedzinie. Babilon, zwany także „miastem niebieskim” był zbudowany na planie czworoboku,⁵⁸ ateńska Agora miała formę kwadratu, a antyczny Rzym zwano „Urbs quadrata”.⁵⁹

Kolejnym wzorem dla przedstawień Niebieskiej Jerozolimy był jej historyczny, ziemski wygląd. Jeruzolima ziemska, w wyobraźni chrześcijan, uchodziła za miasto idealne, nawet jeśli nie była takim w rzeczywistości. Wspomniane częste wyprawy do Palestyny i Jeruzolimy spowodowały powstanie licznych map z wytyczonymi trasami podróży oraz wielu planów samej Jeruzolimy. W kosmografii mistycznej i na mapach geograficznych Jeruzolima z reguły umieszczana była w centrum świata, jako pępek świata. Papież Urban II wołał w 1095 roku do zgromadzonych uczestników synodu w Clermont: „Jeruzolima jest pępkiem świata, królewskim miastem położonym w środku świata”.⁶⁰ Na takim przekonaniu opierały się naśladowcze plany centralne nie tylko modeli miast idealnych, lecz także rzeczywisty wygląd miast historycznych.⁶¹

Z Jeruzolimą ziemską wiązał się ściśle następny wzorzec wynikający z istniejących w Palestynie budowli wczesnochrześcijańskich. Z czasów Konstantyna Wielkiego pochodzi w Jeruzolimie między innymi rotunda Wniebowstąpienia i rotunda Anastasis z memoriał Grobu Chrystusa otoczona „kolumnowym obejściem, w którym dwanaście kolumn ustawionych było w czterech grupach po trzy między czterema parami filarów ustawionych według stron świata”.⁶² Pielgrzymi z Bi-

Wł. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, Wrocław—Warszawa—Kraków 1962, s. 13.

⁵⁷ Wj 27, 1; 28, 16; 30, 2; por. Vaux, dz. cyt., s. 150.

⁵⁸ Lotz, dz. cyt., s. 193.

⁵⁹ Parrot, dz. cyt., s. 13; W. Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart 1961, s. 22 i n.

⁶⁰ Müller, dz. cyt., s. 53; B. Brentjes, *Die Stadt des Yima. Weltbilder in der Architektur*, Leipzig 1981, s. 70.

⁶¹ Müller, dz. cyt., s. 57.

⁶² B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1983, s. 163.

blią w ręku obchodzili miejsca święte, które pełniły funkcję jakby ilustracji do tekstów Pisma Św.⁶³ Oglądane formy architektoniczne utrwały się w wyobraźni pątników i przekształcały w uświęcone i godne naśladowania kanony. Wielką rolę odegrało tutaj dziełko wspomnianego Arculfa, które zawiera liczne rysunki planów najwcześniejszych budowli upamiętniających miejsca ważnych wydarzeń z życia Chrystusa — na szczególną uwagę zasługują rysunki Grobu Świętego i rotundy Wniebowstąpienia.⁶⁴

III. PRZEOBRAŻENIA IDEI NIEBIESKIEJ JEROZOLIMY W IKONOGRAFII

Do wspomnianych wyżej wzorców sięgali ilustratorzy rękopisów komentarzy Apokalipsy, budowniczości przy wznoszeniu świątyń, twórcy w malarstwie, rzeźbie i rzemiośle artystycznym oraz projektanci idealnych założeń miejskich a nawet struktur państwowych. Miało tutaj często miejsce pewnego rodzaju sprzężenie zwrotne. W oparciu o apokaliptyczny i historyczny obraz Niebieskiej Jerozolimy budowano świątynie i planowano założenia miejskie, a te z kolei stały się wzorami dla symbolicznych wyobrażeń Świętego Miasta w sztukach przedstawieniowych.⁶⁵

„Coelestia exempla sunt terrestrium” — rzeczy niebieskie są wzorem dla ziemskich, powiedział św. Bernard z Clairvaux.⁶⁶ W imię tej zasady wczesnochrześcijańskie bazyliki, bizantyjskie kościoły kopułowe wznoszone były z wyraźnymi analogiami do biblijnego modelu Jerozolimy Niebieskiej.⁶⁷ Kościół ziemski, rozumiany jako mieszkanie Boga, pragnął imitować prawdziwe sanktuarium Boga jakim jest niebo, „Pan ma swój tron na niebiosach”, Ps 11, 4. Pełne przepychu wnętrza jawiły się zatem widzowi na ziemi jako niebieski

⁶³ Simon, dz. cyt., s. 307; taki charakter ma pamiętnik Eterii, *Eteria. Pielgrzymka do miejsc świętych*, przeł. W. Szoldrski, Warszawa 1970.

⁶⁴ Heitz, dz. cyt., s. 113.

⁶⁵ A. Guimbretiere, *Quelques remarques sur la fonction du symbole à propos de l'espace sacralisé*, Cahiers internationaux de symbolisme 13/1967, s. 35.

⁶⁶ H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich 1950, s. 131.

⁶⁷ Sedlmayr, tamże; A. Stange, *Basiliken, Kuppelkirchen, Kathedralen. Das himmlische Jerusalem in der Sicht der Jahrhunderte*, Regensburg 1964, s. 11.

„salon de Dieu”. Zakożenia romańskich kościołów i okazałe fasady gotyckich katedr z bogato dekorowanymi portalami — bramami do nieba, kontynuowały poprzednie tradycje. Kolorowe szkła witraży przywodziły na myśl szlachetne kamienie fundamentów Świętego Miasta z Apokalipsy.⁶⁸

Prawdopodobnie w VII wieku powstał Hymn na uroczystość poświęcenia kościoła, Urbs Jerusalem beata. Warto tutaj przytoczyć jego fragment:

O Jeruzalem szczęśliwe,
Które zwiesz się „Pokój”,
Zbudowane jesteś w niebie
Z żyjących kamieni,
Otoczone aniołami
Jak orszakim ślubnym.
Miasto Boże, pełne chwały,
Idziesz na swe gody,
By stać się oblubienicą
Bożego Baranka;
Twoje mury i ulice
Z najczystszej złota.
Bramy błyszczą blaskiem pereł
I otworem stoją
Dla każdego, który wejdzie
Bogaty w zasługi.⁶⁹

Ten hymn, czytany w ciągu tylu wieków przez liczne pokolenia duchownych, od których zależało w dużej mierze wznoszenie, wystrój i wyposażenie świątyń, wycisnął także swe piętno na organizacji przestrzeni sakralnej.

W dziedzinie malarstwa, przed końcem IV wieku nie istniała jednoznaczna w wyrazie chrześcijańska ikonografia apokaliptyczna,⁷⁰ lecz już w następnych wiekach zaznaczają się wyraźne wpływy treści Apokalipsy na szatę ilustracyjną komentarzy Apokalipsy. Okres przedromański i romański, a zwłaszcza czasy tzw. renesansu karolińskiego, w którym na-

⁶⁸ Stange, dz. cyt., s. 66.

⁶⁹ *Liturgia godzin*, I, Poznań 1982, s. 1057; *Hymny kościelne*, przekł. T. Karyłowski, Warszawa 1978, s. 317.

⁷⁰ Y. Christe, *Traditions littéraires et iconographiques dans l'interprétation des images apocalyptiques*, w: *L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques III^e—XIII^e siècles*, Genève 1979, s. 110.

stąpił rozkwit zakonnych skryptoriów, dostarcza tutaj licznych przykładów wyobrażeń Niebieskiej Jerozolimy głównie w sztuce miniatorskiej. Jedne przedstawienia ukazywały obraz Miasta Świętego zbudowanego na planie koła,⁷¹ np. w Apokalipsie z opactwa St. Amand z IX wieku, czy w tzw. Apokalipsie z Bambergu pochodzącej ze skryptorium benedyktyńskiego na Reichenau z pierwszej ćwierci XI wieku.⁷² W założeniach centralnych Niebieskiej Jerozolimy miasto okalał mur, wzdłuż którego znajdowało się dwanaście bram ułożonych po trzy z czterech głównych kierunków świata, lub uszeregowanych w regularnych odstępach. Dwanaście fundamentów z kosztownych kamieni ukazywano w formie kolorowych koncentrycznych kół, które miały ewokować doskonałą harmonię budowli. W innych manuskryptach, zwłaszcza w komentarzach Beatusa, Niebieską Jerozolimę wyobrażano na rzucie kwadratu,⁷³ co było zgodne z tekstem Apokalipsy 21, 16, „Miasto układa się w czworobok”. Np. w jedenastowiecznym rękopisie z opactwa benedyktyńskiego w Saint-Sever,⁷⁴ Niebieska Jerozolima wyobrażona jest właśnie w kształcie czworoboku. Do każdej ze stron przylegają trzy półkolisty arkady, w których stoją apostołowie z niewielkimi kolistymi wyobrażeniami kosztownych kamieni. Czworobok otacza mur z licznymi wieżyczkami wśród których ukazane są postacie aniołów. Centralne miejsce w tych strukturach zajmuje, zazwyczaj stojący w świetlistym kręgu, Baranek. Temat Jerozolimy podejmuje także średniowieczne malarstwo tablicowe i monumentalne. Funkcjonują tutaj głównie dwa

⁷¹ Koło, jako figura geometryczna, już przez Platona uważane za doskonałą figurę, symbolizowało niebo i wskazywało na samego Boga, por. *Dzieła świętego Dionizjusza Areopagity*, przekł. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 44; R. Krautheimer, *Introduction to an „Iconography of Mediaeval Architecture”*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, V, 1942, London, s. 9; św. Augustyn pisze, że „wśród figur płaskich koło jest bardziej od innych podobne do cnoty”, *O wielkości duszy, Dialogi filozoficzne*, t. 2, przekł. A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 136.

⁷² Heitz, *Retentissement de l'Apocalypse dans l'art de l'epoque corolingienne*, w: *L'Apocalypse de Jean...*, s. 227, il. 11; P. K. Klein, *Les cycles de l'Apocalypse du Moyen Age (IX^e—XIII^e s.)*, w: *L'Apocalypse de Jean...*, s. 150, il. 30.

⁷³ Kwadrat, jako figura geometryczna symbolizuje stan nienaruszalnej doskonałości, J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, t. 1, Paris 1973, s. 264; Guimbretiere, dz. cyt., s. 43; por. T. Mroczo, *Ze studiów nad Apokalipsą wrocławską*, w: *Średniowiecze, Studia o kulturze*, t. 1, Warszawa 1961, s. 143.

⁷⁴ Heitz, *Retentissement...*, s. 229, il. 13.

nurty. Pierwszy, to wyobrażenia Jerozolimy Niebieskiej, a drugi przedstawienia Jerozolimy ziemskiej. Pierwszy wariant był do pewnego stopnia tematem bardziej samodzielnym, widoczne to jest np. na fresku z końca XI wieku w przedsionku kościoła San Pietro al Monte w Civate w północnych Włoszech lub malowidle z 2 połowy XI wieku w kaplicy we wschodnim ramieniu transeptu kościoła opackiego Saint-Chef w Dauphine w południowo-wschodniej Francji czy fresku z 1 połowy XIII wieku w katedrze w Gurk w Austrii.⁷⁵ Podobnie rzecz się ma np. w przedstawieniach tzw. Żyjącego Krzyża, w których niebo otwierane przez jedno z ramion krzyża wyobrażane jest przez strukturę architektoniczną wzorowaną na Apokalipsie.⁷⁶ Wariant drugi był raczej podporządkowany scenie głównej i stanowił np. tło dla wyobrażeń Ukrzyżowania, Opiakiwania, Zmartwychwstania, Kamieniowania św. Szczepana.⁷⁷ Doskonałym przykładem jest tutaj m. in. tzw. Ołtarz Jerozolimski z kościoła Mariackiego w Gdańsku z końca XV w.⁷⁸ Założenie urbanistyczne i budowlane w tych obrazach są bardziej lub mniej zbliżone do historycznego wyglądu Jerozolimy, a niekiedy jest to miasto wyimaginowane o funkcji wyłącznie symbolicznej.

Jeśli w okresie karolińskim obrazy inspirowane Apokalipsą były bardziej optymistyczne i pogodne, to w następnych wiekach nadawano im charakter nieco katastroficzny.⁷⁹ Wynikało to z historycznych aktualizacji wizji apokaliptycznych w związku ze zbliżającym się rokiem tysięcznym, w którym oczekiwano powtórnego przyjścia Chrystusa, końca świata i sądu ostatecznego.⁸⁰ Podobne nastroje miały miejsce jeszcze

⁷⁵ H. Schrade, *La peinture romane*, Paris—Bruxelles 1966, s. 108, 69 i 174.

⁷⁶ R. L. Füglistner, *Das Lebende-Kreuz. Ikonographisch-ikonologische Untersuchung der Herkunft und Entwicklung einer spätmittelalterlichen Bildidee und ihrer Verwurzelung im Wort*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1964, s. 113, np. il. XV, jest to obraz z 1 poł. XVI w. z Hamburga.

⁷⁷ Np. przedstawienie Kamieniowania św. Szczepana z krypty w kościele Saint-Germain w Auxerre, fresk z lat 850—860. Por. E. Kubach, V. E. Elbern, *L'art de l'empire au début du Moyen Age*, Paris 1973, il. na s. 124.

⁷⁸ A. S. Labuda, *Malarstwo tablicowe w Gdańsku w 2 poł. XV w.*, Warszawa 1979, s. 197, il. 83 i n.

⁷⁹ Heitz, *Recherches...*, s. 129.

⁸⁰ J. Ptaśnik, *Kultura wieków średnich*, Warszawa 1959, s. 342; F. Saxl, *A Spiritual Encyclopaedia of the later Middle Age*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, V, 1942, London, s. 85 i n.

w wieku XII i XIII, głównie pod wpływem pism wspomnianego już Joachima de Fiore. Proroctwa o końcu świata pojawiały się także u schyłku wieku XIV i w wieku XV.⁸¹ Być może, że owocem tego katastroficznego spojrzenia na losy świata były między innymi grafiki A. Dürera i H. Bosa.⁸² Konsekwentnie i obrazy Niebieskiej Jeruzolimy, w dojrzałym, a zwłaszcza w późnym średniowieczu, noszą na sobie znamiona fantastyki i wizyjności.

W XI i XII wieku, w kościołach romańskich, głównie na obszarach Niemiec i Francji, pojawiły się jeszcze inne alegoryczne wyobrażenia Niebieskiej Jeruzolimy. Były to potężne, wiszące, jakby „z nieba zstępujące”, żyrandole w formie korony. Wykonywano je najczęściej ze złoczonego brązu i bogato zdobiono. Kształt, dekoracja i napisy jakimi je opatrywano wyraźnie wskazywały na obraz Górnego Jeruzalem.⁸³ Wystarczy tu wspomnieć fragment inskrypcji ze świecznika w katedrze akwizgrańskiej: „Coelica Jerusalem signatur imagine tali, visio pacis, certa quietis spes ibi nobis” — Jeruzolima, oaza pokoju, ukazana w tak wspaniałym obrazie, tam jest dla nas pewną nadzieją odpocznienia.⁸⁴

Tak też rozumiał symbolikę tego świecznika Honoriusz z Autun (XII w.), pisząc: „Świecznik w kształcie korony zawieszany jest w świątyni z trzech powodów: po pierwsze, aby zdołał kościół oświetlać go swymi światłami; po drugie, aby widoki swym pouczał, że ci, co pobożnie służą Bogu, otrzymują koronę życia i światło radości; po trzecie, aby przypominał nam niebiańską Jeruzalem, na wzór której zdaje się być zrobiony”.⁸⁵

Niebieska Jeruzolima rozumiana jako „Przybytek Boga z ludźmi”, Ap 21, 3 znalazła swój plastyczny wyraz w goty-

⁸¹ Ch. Dawson, *Religia i powstawanie kultury zachodniej*, Warszawa 1958, s. 269; T. Manteuffel, *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974, s. 300; Ptaśnik, dz. cyt., s. 343 i n.

⁸² Koniec XV i początek XVI w. to czas kolejnego odrodzenia się Apokalipsy ilustrowanej. G. Bing, *The Apocalypse Block-Books and their Manuscript Models*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, V, 1942, London, s. 143.

⁸³ Sedlmayr, dz. cyt., s. 126 i n; spośród licznych niegdyś świetlistych koron, dotwały do naszych czasów świeczniki w Hildesheim, Grosskumburg i Aachen. H. Schnell, *Christliche Lichtsymbolik in den einzelnen Kunstepochen. Ein entscheidendes Element in der Metamorphose der Ikonologie des Kirchengebäudes und von Stilen*, Das Münster 1/1978, s. 33.

⁸⁴ Heitz, *Recherches...*, s. 139.

⁸⁵ Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 200.

ckich monstrancjach wieżowych gdzie Chrystus, w postaci hostii, stanowił centrum bogato rozbudowanej struktury architektonicznej.⁸⁶

Formy architektoniczne, z wyraźnymi analogiami do Niebieskiej Jerozolimy, stosowano w relikwiarzach,⁸⁷ kadzielnicach⁸⁸ i naczyniach na wodę święconą.⁸⁹ Z kolei w odlewanych w brązie płytach nagrobnych szeroko rozpowszechnionych w XIV w. problematykę przejścia z bytowania ziemskiego do raju starano się ukazać poprzez wyobrażenie zmarłego w rozbudowanej formie bramy nawiązującej do Niebieskiej Jerozolimy.⁹⁰ Słynny zespół tkanin z Angers (2 poł. XIV w.) o tematyce apokaliptycznej, świadczy, że niemal w każdej dziedzinie rzemiosła artystycznego korzystano z inspiracji Księgi Objawień św. Jana.

Do Niebieskiej Jerozolimy jako wzorca sięgano także w celu wykreślenia planów miast,⁹¹ które miały sięgać ideału rajskiego, bowiem, jak brzmiało zarządzenie miasta Brecji, „civitates factae sunt ad similitudinem paradisi” — miasta niech będą budowane na podobieństwo ogrodu rajskiego.⁹² Oczywiście, w realizowaniu wzorca niebieskiego na ziemi nie zapomniano o świątyni chociaż tekst Apokalipsy brzmiał: „A świątyni w niej nie dojrzałem”, 21, 22. W ziemskiej egzystencji była ona jeszcze człowiekowi potrzebna. Jak zaś ściśle łączono świątynię z założeniem miejskim świadczy chociażby inskrypcja na kamiennej tablicy wmurowanej w zachodnią fasadę kościoła św. Jana Chrzciciela w Corvey-sur-Weser (IX w.): „Civitatem istam tu circumda Domine, et angeli

⁸⁶ L. Perpeet-Frech, *Die gotischen Monstranzen im Rheinland*, Düsseldorf 1964, s. 78, il. 41, jest to monstrancja z 1394 r. z kościoła św. św. Piotra i Pawła w Ratingen.

⁸⁷ Np. relikwiarz z Kolonii z 1 poł. XIII w., *Die Zeit der Staufer. Geschichte-Kunst-Kultur, Katalog der Ausstellung*, Stuttgart 1977, B. I, s. 491—492, B. II, il. 439.

⁸⁸ Np. kadzielnica z pocz. XIII w. z benedyktyńskiego klasztoru św. Błażeja (Schwarzwald). *Das Tausendjährige St. Blasien. 200 jähriges Domjubiläum*, B. I, *Katalog*, Karlsruhe 1983, s. 238, il. 190.

⁸⁹ Kubach, Elbern, dz. cyt., s. 211, il. 40.

⁹⁰ Por. np. płyta grobowa małżonków Jana i Małgorzaty von Soest w kościele św. Jana w Toruniu wykonana po 1361 r. Z. Kruszelnicki, *XIV-wieczna płyta nagrobna Małżonków von Soest w Toruniu*, w: *Studia Pomorskie*, t. I, Wrocław—Kraków 1957, s. 108.

⁹¹ Müller, dz. cyt., s. 54.

⁹² H. Bauer, *Kunst und Utopie. Studien über das Kunst — und Staatsdenken in der Renaissance*, Berlin 1965, s. 1.

tui custodiant muros ejus" — otocz Panie opieką to miasto, a aniołowie twoi niech strzegą jego murów.⁹³

Do doskonałość ziemskiej i niebieskiej Jerozolimy usiłowano także przenieść na strukturę państwa. Dzieło św. Augustyna *De civitate Dei* odegrało w tym względzie niebagatelną rolę, zwłaszcza w genezie średniowiecznych i renesansowych włoskich miast-republik.⁹⁴

Ponowny rozkwit tematyki Jerozolimy pojawia się w baroku. Pod wpływem odradzającego się kultu Męki Pańskiej, w oparciu o dokładne pomiary topograficzne miejsc męki Chrystusa, powstają potężne założenia kalwaryjne. W Polsce m. in. Kalwaria Zebrzydowska, Wejherowska, Wambierzycka czy Paclawska są doskonałą tego ilustracją. W malarstwie, obok kontynuacji przedstawień Jerozolimy ziemskiej jako tła, pojawia się temat Niebieskiej Jerozolimy, który nie już łączony wyłącznie z formą architektoniczną. Górne Jeruzalem jest pojmowane przede wszystkim jako społeczność zbawionych tj. Kościoł. W egzegezie, w teologii i w kaznodziejstwie odżyło pojęcie Kościoła cierpiącego, walczącego i triumfującego.⁹⁵ Rozumienie Niebieskiej Jerozolimy jako społeczności zbawionych wynikało z nauki soboru Trydenckiego, co ułatwiło artystom wyzwolenie się z obowiązujących dotychczas w sztuce konwencji wyobrażania Niebieskiej Jerozolimy.⁹⁶ W kopułach barokowych świątyń pojawia się iluzjonistycznie wykreślona architektura Niebieskiej Jerozolimy zamieszkaanej przez rzesze patriarchów, proroków, apostołów, męczenników, wyznawców, dziewic, biskupów, doktorów, zakonników. Wielkim powodzeniem cieszył się motyw Adoracji Siedzącego, Księgi opatrzonej siedmioma pieczęciami, temat Pokłonu Starców apokaliptycznych. Na filarach naw umieszczano wyobrażenia apostołów z odpowiadającymi im kosztownymi kamieniami. Przykładem może być tutaj dekoracja malarska kościoła akademickiego św. Anny w Krakowie, kościoła Norbertanek w Imbramowicach czy kościoła Je-

⁹³ Heitz, *Retentissement...*, s. 229.

⁹⁴ Bauer, dz. cyt., s. 4; L. Hautecoeur, *Mystique et Architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole*, Paris 1954, s. 230.

⁹⁵ Znamienny jest tekst dokumentu z XIV w. dotyczący kościoła Saint-Quen w Rouen, który wyjaśnia: „Urbem beatam Iherusalem sacrosancta militans Ecclesia, mater nostra per manufactam et materialem basilicam representat”. Cyt. za Lamirande, dz. cyt., s. 956.

⁹⁶ Por. np. dziełko R. Bellarmina, *O wiecznej szczęśliwości świętych w niebie*, przeł. K. Riedl, Kraków 1896.

zuitów w Świętej Lipce. Barok swym iluzjonizmem pragnął wciągnąć człowieka, będącego jeszcze na ziemi, w strefy chwwały niebieskiej, w rejony przyobiecanej wieczności, która na niego czekała. Jeżeli jednak karmił widza iluzją w formie, to nie miał zamiaru sycić go iluzją w treści. Przedstawienia Niebieskiej Jerozolimy jako zaludnionej świątyni miały określoną wymowę dydaktyczną: ziemia jest tylko miejscem pielgrzymowania do niezagrożonego szczęścia w Świętym Mieście Boga, Górnym Jeruzalem. W epoce baroku Niebieska Jerozolima funkcjonuje głównie jako wzorzec moralny.

ZAKOŃCZENIE

Czyniąc pewne uogólnienia można stwierdzić, że wzajemna zależność tekstu Apokalipsy i plastycznego obrazu była bardziej lub mniej ścisła. Redukcje, jakie stosowano w schematach kompozycyjnych obrazów Niebieskiej Jerozolimy, wywodziły się albo z pewnej niezależności artysty wobec prototypu,⁹⁷ z jego wiedzy i kwalifikacji artystycznych, względnie były efektem linii ideowej przyjętej przez autora komentarza lub samego artystę. Duży wpływ miały także infiltracje cech stylowych epoki.

Już ten pobieżny przegląd ewolucji tematu Niebieskiej Jerozolimy daje wyobrażenie, jak liczne echa budził jej apokaliptyczny i ziemski obraz w różnych dziedzinach chrześcijańskiej kultury. Do dziś Księga Objawień św. Jana odkrywa bogate pokłady symboliki, nie tylko egzegetom i teologom. „I poszedłem do anioła mówiąc mu, aby mi dał księgę. I rzekł mi: „Weźmij księgę i spożyj ją, a najpełni gorzkością wnętrze twoje, ale w ustach twoich stanie się słodka jak miód”, Ap 10, 9.

Heavenly Jerusalem — in Bible and art

Summary

The Heavenly Jerusalem is a topic which can hardly be separated from the books of the Old and New Testament. The following article aims at showing the relationship between the semblance of the

⁹⁷ Krautheimer, dz. cyt., s. 14—15.

historical Jerusalem and representations of the Holy City of the eschatological times in different arts.

After the decline of the Kingdom of Israel and Judah, after the destruction of Jerusalem and Solomon's Temple, most of the Jewish were taken captives by the Babylonians. Representations of Yahweh sanctuary and of the ideal Jerusalem (not a real one), created in captivity, made up for the loss of both homeland and the Temple. Ideals, kept alive and cherished by the prophets, were due to come true in the future. Unfortunately, reality ruined the dreams. Their fulfilment had to be transferred into the eschatological times. In particular, when the Temple, rebuilt on the return from captivity, turned into ruins again as a result of the Jewish uprising against the Roman Empire in 70 A. D.

New Christian communities resumed some trends of the Judaic tradition concerning the Heavenly Jerusalem, but filled them with new substance. The Heavenly Jerusalem, presented mainly in the Book of Apocalypse by St. John, the Apostle, became the representation of the Church — the bride of the Lamb in the eschatological times. The artists of different epochs turned to those visions from St. John's Book of Revelation, as well as to the image of the historical Jerusalem, in order to present the heavenly life of the future by means of some earthly forms. To show that, the artists made use of the ideal structure of a temple, town and state, which had its counterparts in painting and craft, too. What they used as well was the exegesis of the Apocalypse and the accounts given by pilgrims and participants of the crusades to the Holy Land.

Stanisław Kobieltus