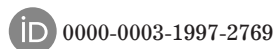


Bazyli Degórski

*Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu
w Rzymie*

DOI: 10.15290/std.2023.09.02



UWAGI DOTYCZĄCE MIEJSC KULTU W OKRESIE STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

NOTES ON RELIGIOUS SITES IN CHRISTIAN ANTIQUITY

Abstract: The Church Fathers' view of Christian temples is linked to their Christocentric worldview, which was reflected in patristic biblical exegesis. The most important symbol is the cross of Christ. The Church Fathers refer to the cross and the quadrangle in connection with the four rivers that flow out of paradise and irrigate the church and the mountain. Noah's Ark in the NT is a figure of the Church because it was formed from a square. Another ideal of a Christian temple is the Heavenly Jerusalem, whose length is equal to its width and which is a square. The plan of the early Christian Basilica often reflected the shape of the cross, which was placed in the geometric figure of a rectangle or square. A completely new element in such a plan was the T-shaped transept, which intersected the nave, or the always odd number of longitudinal aisles. Thus, the cross inscribed in a square, reflects the concept according to which the world is created for man, and man is born to sing God's glory: outstretched arms (horizontal line) and straight body (vertical line) form a square. Numerous forms of circular cult buildings were also known. They were connected with the figure of the octagon and the symbolism of the numbers 8 and 100. The number 100 was a symbol of the highest perfection, as well as a symbol of the glory achieved by martyrs and virgins. This was reflected in the application of the principle of *modus, species, ordo*. In Christianity, geometric figures combine to create symbolism relating to Christ and the cross. It can be said that

the thought of the Church Fathers had not only symbolic, but also practical significance for sacral structures.

Key words: early Christian temples, symbolism, rhetoric, numerology, *flexio et loquela digitorum*.

Wstęp

Omawianie tematu rozpocząć trzeba od truizmu: świątynia zawsze, we wszystkich czasach, religiach i tradycjach, miała wymiar symboliczny. Czy to było u pierwotnych ludów, w starożytnych cywilizacjach, w dziejach narodu wybranego, w początkach chrześcijaństwa czy na późniejszych etapach jego rozwoju – zawsze, obok jak największej funkcjonalności, starała się odzwierciedlać prawdę wiary i kultu.

Chrześcijanin wiecznym mieszkaniem Boga

W chrześcijaństwie na uwagę zasługuje pojęcie „świątyni”, które materialnemu wymiarowi tego słowa nadaje szczególną wartość duchową. Święty Paweł stwierdza: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? (...) Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście” (1 Kor 3,16-17). Święty Piotr dopowiada: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem...” (1 P 2,9). Świątynią Boga – jego wiecznym mieszkaniem, a jednocześnie kapłanem w tej świątyni – jest więc sam chrześcijanin. Stanowi on jedność z budynkiem, w którym wraz z podobnymi mu osobami-świątyniami gromadzi się na nabożeństwa. Miejsce, w którym gromadzą się chrześcijanie, na Zachodzie od najdawniejszych czasów nazywane jest (zgodnie z Mt 21,13) *domus Dei* lub *domus orationis*¹. Panem tego domu jest Jezus Chrystus – Najwyższy i Wieczysty Kapłan, w którego kapłańskiej funkcji uczestniczy poprzez chrzest każdy chrześcijanin. Chrystus – jako światło, które świeci w ciemności (J 1,5) i światłość świata (J 8,12) – jest źródłem świętości, wzorem i nauczycielem modlitwy². Aby w pełni zrozumieć wartość chrześcijańskiej modlitwy i kościoła jako budynku kultu, trzeba koniecznie wziąć pod uwagę tę właśnie zależność istniejącą pomiędzy Głową Mistycznego Ciała Chrystusa, a jego członkami. Chrześcijanie są jak kamienie budujące świątynię i każdy z nich ma swoje miejsce.

¹ Tertullianus Carthaginensis, *De resurrectione mortuorum* 1, 1, CCL 2, 1106: *Domus Dei*; Augustinus Hipponensis, *Sermo* 336, 1, PL 38, 1471: *domus orationis*.

² Iohannes Cassianus, *Conlationes Patrum* 10, 6, SCh 54, 80-81.

Biblijno-patrystyczne koncepcje, które łączą modlącego się chrześcijanina z miejscem kultu, są nadal aktualne. Zwraca tu uwagę połączenie terminu *domus* z terminem *pax*. Nowożytna anafora z poświęcenia kościoła przywołuje ewangeliczne zdanie „Pokój temu domowi” (Łk 10,5), nadając mu pogłębione znaczenie. To właśnie termin *pax*, rozpoczynający każdy z trzech wersetów inwokacji, przywołuje epiforę *domui*: „Pax aeterna ab aeterno huic domui. || Pax perennis, Verbum Patris sit Pax huic domui. || Pacem pius consolator huic praestet domui”³.

Tak rozumiany pokój jest niezbędnym elementem domu zbudowanego na skale (Mt 7,24-28), a takim ma być dom Boży w każdym z jego wymiarów. Ci, którzy nie posiadają w sobie pokoju, nie mogą zjednoczyć się z innymi w modlitwie. Człowiek ma świadczyć o zasadach wiary i pozostawać w pokoju we wspólnocie świętych, która już tworzy Kościół na ziemi. Pieśń chwały Bożej jest wspólną pieśnią męczenników i aniołów w niebie oraz wiernych na ziemi. Nie jest się świętym w niebie, jeśli nie jest się kapłanem na ziemi, zachowując pokój pozostawiony przez Chrystusa, a nie pokój świata (por. J 14,27). Warto tu pamiętać, że dla Ojców Kościoła wina zaciągnięta po chrzcie jest nałogiem, który pozbawia człowieka kapłańskiego przywileju modlitwy.

Chrystocentryczna budowa świątyni w świetle antropologii Ojców

Chrystocentryzm naszej wiary ma swoją podstawę w Piśmie Świętym, które skoncentrowane jest na osobie Chrystusa. Dla Ojców Kościoła Stary Testament i Nowy Testament stanowią nierozłączną całość: „w Starym ukryty jest Nowy, a w Nowym jest widoczny Stary”⁴. Jak stwierdził św. Paweł (2 Kor 5,17) w Chrystusie człowiek staje się nowym stworzeniem. Chrystocentryczna wizja świata wczesnochrześcijańskiego determinuje sposób jej wyrazu – tę jedność języka wspólnego dla różnych dziedzin, która nam obecnie umyka. Wciąż nie potrafimy do końca jej uchwycić, mimo wysiłków badaczy literatury patrystycznej, historii liturgii, archeologii, filozofii i teologii. Każda z tych dziedzin obrała własną drogę i podążała nią bez łączenia się z innymi. Egzegeza biblijna Ojców, która oświetla najróżniejsze aspekty życia i duchowe przejawy tamtych czasów, nie jest w pełni dowartościowana. Egzegeza biblijna Ojców jest chrystocentryczna, podobnie jak chrystocentryczna jest literatura, liturgia i sztuka figuratywna pierwszych

³ Pontificale Romanum a Benedicto XIV et Leone XII Pont. Max. recognitum et castigatum, Ratisbonae 1891, s. 126.

⁴ Augustinus Hipponensis, *Quaestiones in Heptateuchum* 73, CCL 33, 106: “Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet” (*nota bene*: wszystkie tłumaczenia w tym artykule, oprócz tekstów biblijnych, są moje).

wieków chrześcijaństwa, która nawet poprzez wykorzystanie scen ze Starego Testamentu naucza prawdy o Chrystusie. Symbolem zaś Chrystusa jest krzyż.

Tutaj znów dotykamy podwójnego wymiaru chrześcijańskiej świątyni: na drzewie krzyża zbudowana jest, jak na skale, wewnętrzna świątynia człowieka. Nic więc dziwnego, że krzyż determinuje też i określa strukturę zewnętrznej świątyni – budynku kultu. Harmonia między tymi dwiema świątyniami sprrowadza całe stworzenie z powrotem do Boga poprzez krzyż. Wszechświat, a wraz z nim wszyscy ludzie wszystkich czasów i miejsc, są obecni w zgromadzeniu wiernych zebranych wokół ołtarza. Nić łącząca architektoniczną widzialność z niewidzialnością wielkiej tajemnicy krzyża jest subtelna. Ołtarz jest punktem spotkania części horyzontalnej (widzialność) z częścią wertykalną (niewidzialność) wielkiego krzyża, który wznosi się jako *ianua coeli*. Dokonuje się to w Chrystusie i przez Chrystusa. Symbolika Ojców zawsze znajduje rozwiązanie w Chrystusie: Chrystus, Najwyższy Kapłan, który przewodniczy zgromadzeniu liturgicznemu i składa ofiarę Bogu, jest widoczny zarówno w ogólnym planie budynku kultu, jak i we wszystkich jego elementach, które zbiegają się w harmonijną jedność samego budynku.

Chrystus i krzyż w swojej widzialnej formie i symbolicznej wymowie stają się natchnieniem dla doskonałego planu budynku kultu chrześcijan. Pamiętajmy przy tym, że wraz z Chrystusem do architektury przenikają również Jego starotestamentowe prefiguracje, takie jak np. Noe i jego arka czy też Izaak, Jakub i Mojżesz, będący zwiastunami tajemnicy Bożej miłości⁵.

Symbolika patrystyczna świątyni w okresie pokoju konstantyńskiego

Wraz z nastaniem pokoju konstantyńskiego wspólnota chrześcijańska rozrosła się do nieprzewidzianych rozmiarów. W zakresie budowy kościołów nastąpił skok ilościowy. Budynek kultu zaczęły powstawać w przyspieszonym tempie wszędzie, we wszystkich prowincjach cesarstwa. Zaistniał pewien rodzaj zapału, widoczny jeszcze w następnym stuleciu, do budowania kościołów, które coraz bardziej odpowiadałyby potrzebom i coraz doskonalej wyrażałyby istotne treści. Choć architektoniczny problem zagospodarowania przestrzeni był rozwiązywany stosownie do miejsc i dostępnych środków, to jednak z jakościowego punktu widzenia w symbolice zachowane zostały elementy poprzednich dwóch stuleci⁶.

Wczesnochrześcijańska bazylika – prostokątna nawa (nawy), z transeptem i absydą – tworzy obraz krzyża. Transept jest całkowicie nowym elementem

⁵ Tertullianus, *Adversus Marcionem* 3, 18, 1-7, CCL 1, 531-533.

⁶ A. Quacquarelli, *I luoghi di culto e il linguaggio simbolico nei primi due secoli cristiani*, [w:] *Saggi patristici*, „Quaderni di Vetera Christianorum” 5, Bari 1971, s. 451-483.

w architekturze wczesnochrześcijańskiej. Niezależnie od tego, jak się pojawia, należy go postrzegać jako nawę poprzeczną, która przecina nawę główną lub nawy podłużne (zawsze nieparzystą liczbę) w kształcie litery T⁷. Transept ma na celu nadanie budynkowi, co jest oczywiste, rangi symbolu krzyża, który spaja stworzenie, chroni nas i jest schodami do nieba, jak mówi św. Andrzej z Krety⁸. Architektoniczny plan bazyliki doskonale pasuje do języka chrystologicznego, który zajmuje tak wiele miejsca w literaturze patrystycznej.

Obok typowych form bazylikowych pojawiają się też inne: krzyżowe, kwadratowe, wielokątne i okrągłe. Zawsze są to formy, w których symboliczna świadomość odnajduje Chrystusa. Od strony architektonicznej natomiast formy te wymykają się wszelkiej klasyfikacji i trudno powiedzieć, która z nich jest dominująca. W architekturze wczesnochrześcijańskiej często bowiem mamy do czynienia ze zjawiskiem kontaminacji – przejmowania elementów typowych dla innych regionów czy tradycji. Budowniczości i artyści, szukając niestandardowych form ekspresji, sięgają po nie niejako spontanicznie. Ewangelicki teolog Gerhard Kittel⁹, przy wszystkich jego błędach ideologicznych, w tej sprawie słusznie zauważył, że tych analogii z innymi tradycjami religijnymi nie można analizować zbyt drobiazgowo, aby przypadkiem nie sprowadzić na błędne drogi badań czysto chrześcijańskich. Aby tego uniknąć, elementy konstrukcji kościołów czerpane przez świat zachodni ze wschodu (i na odwrót) powinny być postrzegane i opracowywane w świetle tekstów biblijnych. Przyjrzyjmy się najpierw bliżej kościołom w kształcie krzyża.

Kontaminacje sprawiają, że mamy tu do czynienia z niezliczoną wprost różnorodnością niuansów różnych apsydalnych i anapsydalnych form krzyża. Grecki budynek kultu w kształcie krzyża jest ustawiony nie na prostokącie, jak to ma miejsce w typowej zachodniej bazylice, lecz na kwadracie, który u podstawy kopuły przybiera prawdziwy wygląd krzyża. Ważne są tutaj: „miara, forma i porządek (*modus, species, ordo*) – podstawowe dobra w rzeczach stworzonych przez Boga, czy to w duchu, czy w ciele”¹⁰, jak je określa św. Augustyn. To one decydują o chrześcijańskim (bądź niechrześcijańskim) charakterze obiektu. Należałoby zebrać wszystkie teksty patrystyczne dotyczące komentarza do biblijnego „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26), aby zrozumieć różnicę, jaka zachodzi między pogańską koncepcją filozoficzną, która postrzega człowieka jako mikrokosmos w makrokosmosie, a koncepcją

⁷ P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma 1958, s. 575-578.

⁸ *In exaltatione crucis oratio* 10, PG 97, 1021.

⁹ G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh 1932, s. 9.

¹⁰ Augustinus Hipponensis, *De natura boni contra Manichaeos* 3, CSEL 25/2, 856: *generalia bona in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore*.

chrześcijańską, która uważa świat za stworzony dla człowieka, a człowieka – za zrodzonego do wyśpiewywania chwały Bożej. Wyciągnięte ramiona (linia pozioma) i proste ciało (linia pionowa) tworzą kwadrat. Oznacza to, że miara otwartych ramion człowieka jest równa mierze, jaką ma on od stóp do głowy. Ich połączenie tworzy element tak ważny dla pierwszych chrześcijan – krzyż w kwadracie. Jest to miara człowieka stworzonego do panowania nad stworzeniami i do wyśpiewywania Bożej chwały.

Ojcowie Kościoła nawiązują też do krzyża i czworokąta w związku z czterema rzekami, które wypływają z raju i nawadniają kościół i górę. Dokumentację znajdujemy w strofach poetyckich, np. u Pseudo-Tertuliana:

Uczcie się wniosków od odwiecznego źródła rzek, które karmi drzewo (podwójna łaska owocu dla starca), rozlewa się na ziemię i wiatry ku czterem stronom świata i do poszczególnych źródeł płynie jedna barwa i smak. Tak też dzięki przepowiadaniu apostoelskiemu, z łona Chrystusa rozszerza się Kościół pełen wszelkiej chwały Ojca, aby spłukać brud i ożywić martwy zasiew¹¹.

Do wizji Pseudo-Tertuliana nawiązuje wiersz Seduliusza, który obraz rzek rozlewających się na cztery strony świata (*cruciformiter et quadriformiter*) przedstawia z płynnością naśladującą płynność wód: „Płynąca nauka przemierzała świat tak samo, jak z jednego rajskiego źródła biorą swój początek cztery ogromne strumienie, których wody rozlewają się po całym świecie”¹². Niebiańskie Jeruzalem staje się ideałem chrześcijańskiej świątyni. Miasto jest kwadratem, a jego długość jest równa jego szerokości, mówi Apokalipsa (21,10-21). Dla św. Hieronima liczba cztery „zawsze jest wysławiana, a kwadratowy kamień się nie chwieje, nie jest niestabilny i dlatego też w takiej liczbie uwiecznione są ewangelie”¹³.

Święty Augustyn, który umieszcza jako *lapis angularis* apostołów i proroków – żywą duszę każdego budynku, stara się wyjaśnić, dlaczego taka forma jest naturalna dla chrześcijanina:

¹¹ Pseudo Tertullianus, *Carmen adversus Marcionitas* 2, 38-44, CCL 2, 1428: *Discite de fonte fluvium manare perennem || qui nutrit lignum (bis seni gratia fructus) || exit et in terram ventosque in quattuor orbis || tot fluit in partes fontis color et sapor unus. || Sic et apostolico decurrit ecclesia verbo || ex utero Christi, patris omni gloria plena || sordida diluere et sata mortua vivificare.*

¹² Sedulius, *Paschale carmen* 3, 172-175, CSEL 10, 77: *in reliquum doctrina fluens decurreret aevum: || qualiter ex uno Paradisi fonte leguntur || quattuor ingentes procedere cursibus amnes, || ex quibus in totum sparguntur flumina mundum.*

¹³ Hieronymus Stridonensis, *In Matthaeum* 15, 32, CCL 77, 136: *semper in laude ponitur et quadrangulus lapis non fluctuat, non est instabilis et ob hanc causam etiam evangelia in eo numero consecrata sunt.*

Zauważcie podobieństwo do kwadratowego kamienia. Taki powinien być chrześcijanin. W żadnej pokusie swojej chrześcijanin nie upada; nawet jak jest popychany i prawie że powalony nie upada, ponieważ kwadratowy kamień stoi, jakkolwiek go obrócisz. Widziano, jak męczennicy upadali, gdy zostali uderzeni; ale co mówi na to głos kantyku? A choćby upadł, to nie będzie leżał, bo rękę jego Pan podtrzymuje (Ps 36 [37], 24). Tak więc zachowujcie się jak kwadrat, przygotowani na wszelkie pokusy; cokolwiek uderzy, nie obali was. Niech każda sytuacja zastanie Cię stojącym¹⁴.

Ojcowie Kościoła, których dawna historiografia kościelna obdarzyła mianem alegorystów, w swojej egzegezie często skupiali uwagę na tekstach biblijnych, zawierających odniesienia do liczby cztery i kwadratu, co doskonale obrazowało liczbę i znaczenie czterech Ewangelii. Święty Hieronim widzi Kościół założony, zgodnie z zamysłem Pana, na skale. Ma on cztery krawędzie (rogi) i cztery złote pierścienie na wzór starotestamentalnej arki z Wj 25, 12, dzięki którym, podobnie jak Arka Przymierza (strażnik prawa Pańskiego), jest przenoszony przez nieporuszalne drewno – czterech Ewangelistów¹⁵.

Taka wizja Kościoła-instytucji ma odzwierciedlenie w koncepcjach architektonicznych kościoła-świątyni. Kwadratowe budynki kultu znajdują się wszędzie: w Syrii, Anatolii, Syrakuzach, Apulii itd. Istnieją również kwadratowe baptysteria, jak np. w Syrii, na Majorce, w Kartaginie. W *quadriporticus* zaopatrzona była świątynia Tyru opisana nam przez Euzebiusza¹⁶. Tworzył go czworokąt opierający się z każdej strony na kolumnach. Także Paulin z Noli, opisując atrium pierwszej Konstantyńskiej Bazyliki na Watykanie, wspomina o czterech kolumnach, na których wspierała się kopuła ocieniająca fontannę i z emfazą (zainspirowany być może Łk 24, 32, gdzie uczniowie z Emaus mówią do siebie o sercach pałającym pod wpływem słów Jezusa, co można by odnieść do znaczenia czterech Ewangelii) nadaje tym czterem kolumnom wartość symboliczną, mówiąc, że „otacza wytryskające wody czterema kolumnami nie bez mistycznego sensu”¹⁷. Tego typu wejście do świątyni było dla

¹⁴ Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 86, 3, CCL 39, 1201: „Adtendite similitudinem quadrati lapidis || similis debet esse christianus. || In omni tentatione sua christianus non cadit || etsi impellitur et quasi vertitur non cadit: || nam quadratum lapidem quacumque verteris stat. || Cadere visi sunt martyres cum percuterentur; || sed quid dixit quaedam vox cantici? || Cum ceciderit iustus non conturbabitur; || quoniam Dominus confirmat manum eius (Ps 36, 24). || Sic ergo conquadramini ad omnes tentationes parati; || quidquid impulerit non vos evertat. || Stantem te inveniat omnis casus”.

¹⁵ Hieronymus Stridonensis, *In Matthaeum: Praefatio*, CCL 77, 2. Por. Augustinus Hipponensis, *Quaestiones in Heptateuchum* 104 Ex., CCL 33, 120-121.

¹⁶ Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* 10, 4, 39, Roma 1964, s. 753.

¹⁷ Paulinus Nolanus, *Epistula* 13, 13, CSEL 29, 95: „non sine mystica specie quattuor columnis salientes aquas ambiens”, *ŻMT* 82, s. 111. Por. także B. Degórski, *Uczta dla biedaków*

niego znakiem całej zbawczej tajemnicy działającej w Kościele: „Taka ozdoba przystoi wejściu do kościoła – pisze – by dokonujące się wewnątrz misterium zbawienia zaznaczało się z zewnątrz okazałą budowlą”¹⁸.

Kościół jako statek a budowa świątyni. Kwadrat, krzyż, ośmiokąt

Metafora to środek stylistyczny bardzo ekspresywny. Przechodząc od właściwego znaczenia słowa do przenośnego, rozwija przed oczami obserwatora, słuchacza czy czytelnika bardzo wymowny obraz. Tak też ma się sprawa z obrazem statku wykorzystanym jako symbol Kościoła. Wpisuje się on w obraz bardzo charakterystyczny dla epoki. W starożytnym świecie najczęściej używanym, ale jednocześnie najniebezpieczniejszym środkiem transportu był statek. Podróż morską budziła wiele obaw. W prozie i poezji zachowały się liczne teksty autorów pogańskich i chrześcijańskich, odzwierciedlające związane z tym emocje. Żegluga spontanicznie kojarzona była z życiem. Niebezpieczeństwa życia są bowiem podobne do niebezpieczeństw morza – tu i tam trzeba umieć żeglować.

Choć mamy do czynienia z katachrezą, nikt nie ma wątpliwości, że obraz żeglowania faktycznie może odzwierciedlać w jakiś sposób różne koleje ludzkiego życia, w którym, podobnie jak na morzu, trzeba pokonywać przeciwności świata, co zauważył m.in. Hypatiusz¹⁹. Doszukano się też analogii pomiędzy statkiem zdolnym pokonać przestrzeń morza (zbudowanym z drewna, co nie jest bez znaczenia) a Krzyżem, będącym drewnem, które pozwala nam przepłynąć przez morze życia²⁰. Tertulian utożsamia Kościół ze statkiem, który *na morzu, czyli w świecie jest miotany falami, czyli prześladowaniami i pokusami*²¹. Cyprian widzi siebie w łonie swojego Episkopatu jako pilota arki, poza którą nie jest możliwe zbawienie. Dla niego bowiem nikt nie może być zbawiony, kto nie jest ochrzczony w Kościele, *który opiera się na jedności sakramentu Pana jednej*

w Konstantyńskiej Bazylice św. Piotra w Rzymie na podstawie Listu św. Pammachiusza, „Dissertationes Paulinorum” 27 (2018), s. 26-27.

¹⁸ Paulinus Nolanus, *Epistula* 13, 13, CSEL 29, 95: „decet ingressum ecclesiae talis ornatus || ut quod intus mysterio salutari geritur || spectabili pro foribus opere signetur”, *ŽMT* 82, s. 111.

¹⁹ Callinicus, *Vita Hypatii* 36, 8, SCh 177, 226.

²⁰ Augustinus Hipponensis, *Tractatus in Iohannem* 2, 2, CCL 36, 12: „Instituit lignum quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus”.

²¹ Tertullianus Carthaginensis, *De baptismo* 12, 7, CCL 1, 288: „id est in saeculo, fluctibus id est persecutionibus et temptationibus inquietetur”.

arki²². Dla Grzegorza Wielkiego sternik musi mocno trzymać ster, zarówno po to, aby kierować statkiem po falach, jak i przeciwstawiać się bocznym wiatrom²³.

Głównym jednak powodem przyrównania Kościoła do statku była nie tyle konieczność pokonywania życiowych trudności, ile utożsamienie go z arką Noego. Widać tu, jak starotestamentalne sceny wpłynęły na formację duchową chrześcijanina i jak jednolitą tworzą kanwę. Nie są one od siebie oderwane, ale stanowią jedną wizję – historię zbawienia. Brzmi to znowu jak katachreza, językowe nadużycie, ale jest to starodawne wyrażenie, znane z tekstów patrystycznych i innych, a ze względu na jego duchową zawartość nie jest łatwo zastąpić go innym.

Uzasadnienie przyrównania Kościoła do arki, której budowę nakazał sam Bóg (Rdz 6,14), znajdujemy już u św. Piotra. Widzi on w wodzie, po której pływała arka z Noem, jego żoną, synami i synowymi, w sumie ośmioma osobami, figurę chrztu (1 P 3,20-21). Do występującej tu liczby „osiem” za chwilę wrócimy, najpierw jednak wypada zauważyć, że obraz arki wykorzystywany był przez Ojców Kościoła w różny sposób i różne aspekty tego podobieństwa podkreślano. Obrazy wiązały się ze sobą, uzupełniały i wzmacniały siłę działania symbolu. Arka, podobnie jak Jerozolima, staje się metaforą, przeniesieniem obrazów świata ziemskiego do królestwa niebieskiego. Dla Justyna, tak jak ludzkość została kiedyś zbawiona w arce, tak teraz Chrystus zbawia nowy ród wierzących²⁴.

Także w interpretacji symbolu arki miały swoje znaczenie liczby. Nie chodziło jednak o wymiary arki opisane w Rdz 6,14. To nie proporcje były ważne, lecz kształt, który miał być symbolem. Niemniej jednak w Apamei w Syrii, gdzie według tradycji spoczywała arka, sztuka figuratywna nie omieszkała jej przypomnieć²⁵.

Augustyn kojarzy przybytek i świątynię z arką ze względu na jej kwadratowy kształt; nie tyle ze względu na cztery równe boki i cztery kąty proste, ale ze względu na to, co przedstawiał kwadrat: stabilność. Arka Noego w NT jest figurą Kościoła, ponieważ została uformowana z kwadratu: „bo nie na próżno

²² Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 74, 11, CSEL 3, 2, 809: „quae ad arcae unius sacramentum dominica unitate fundata est”.

²³ Gregorius Magnus, *Regula Pastoralis* 3, 32, 90, PL 77, 114.

²⁴ Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 138, 2, [w:] G. Archambault (red.), *Justin. Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index*, Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 8, t. 2, Paris 1909, s. 296.

²⁵ H. Leclercq, *Apamée*, [w:] *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. 1, Paris 1907, kol. 2504-2507.

też arka Noego była zbudowana z drewna o kształcie kwadratu, skoro stanowiła figurę Kościoła”²⁶.

Także w przypadku ośmiokąta mamy do czynienia z numerologią, która nie czerpie swoich obrazów z *flexio digitorum*, ale z innych elementów biblijnych. Kwadrat należy odnosić do czterech, zaś ośmiokąt do ośmiu, i jest to oczywiste. Liczba osiem przypomina o zmartwychwstaniu Chrystusa w niedzielę, ósmego dnia po szabacie, co św. Augustyn tak wyjaśnia:

Dlatego także nasz Pan położył swą pieczęć na swoim dniu, to znaczy na trzecim dniu po męce. W porządku tygodniowym jest to jednak dzień ósmy, przypadający po siódmym, czyli po szabacie, a więc w pierwszym dniu tygodnia²⁷.

Ósemka staje się symbolem nowych narodzin chrzcielnych i życia wiecznego, które rozpoczyna się w wodzie i ma swoje wypełnienie w wizji uszczęśliwiającej. Ogdoada (ósmy dzień)²⁸, historycznie poprzedzona starotestamentalnym obrzezaniem, które miało miejsce ósmego dnia po urodzeniu, obrazuje chrzest – sakrament duchowego obrzezania, które włącza w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa²⁹. Chodzi tu o augustiańską „wieczną szczęśliwość, która zaczyna się od ósmego (dnia)”³⁰. Według Klemensa Aleksandryjskiego wywyższenie chrześcijanina mocą chrztu jest tajemnicą ósemki. Dla niego ludzie czystego serca to ci, którzy nie pozostają w *septenarium*, ale przez uczynki jednoczące z Bogiem wzniesli się wyżej – do dziedzictwa dobra, do ósemki, do nieskończonej kontemplacji³¹. Tajemnica Chrystusa dla Cyryla Aleksandryjskiego jest symbolizowana przez ogdoadę³².

²⁶ Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 86, 3, CCL 39, 1201: „non enim frustra etiam de lignis quadratis aedificata est arca Noe, quae nihilominus figuram gestabat ecclesiae”.

²⁷ Augustinus Hipponensis, *Sermo 8 in octava Paschali* 4, PL 46, 841: „ideo etiam Dominus diem in sua resurrectione signavit, qui post diem passionis eius tertius, in numero autem dierum post sabbatum octavus est, idemque primus”.

²⁸ Por. A. Quacquarelli, *Logdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*, „Quaderni di Vetera Christianorum” 7, Bari 1973.

²⁹ Por. B. Degórski, *Chrzest w Traktatach Wielkanocnych św. Gaudentego z Brescji*, „Vox Patrum” 32 (2012), s. 103-113; J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009, s. 174.

³⁰ Augustinus Hipponensis, *Epistula* 55, 9, 17: „sempiterna beatitudo quae excipitur ab octavo”; por. także Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 14, CSEL 22, 12: „In octavum numerum per octavos versus secundum Hebraeos singularum litterarum initia collecta sunt; sed et ipsa virtus psalmi sacramentum ogdoadis edocet”.

³¹ Augustinus Hipponensis, *Epistula* 55, 9, 17, CSEL 34, 188.

³² Clemens Alexandrinus, *Stromata* 6, 13, 107, 2-3, GCS 52, 485.

Piękne wyrażenia związane z ósemką są przeznaczone dla katechumenów³³. Nic więc dziwnego, że plan ośmiokąta staje się widoczny w baptysteriach. Już sam widok budynku ma wzbudzać obraz zwracający myśl ku królestwu niebieskiemu. W praktyce spotykamy najróżniejsze jego formy, wciąż jeszcze bez symbolicznych kontaminacji. Mamy więc czysty ośmiokąt; kwadrat na zewnątrz, a ośmiokąt wewnątrz; ośmiokąt na zewnątrz z okrągłym wnętrzem; dziesięciokąt na zewnątrz, a ośmiokąt w środku; krzyż na zewnątrz, zaś ośmiokąt w środku³⁴.

Oprócz baptysteriów mamy ośmiokątne *martyria*³⁵, a także kościoły o takim kształcie, np. w Armenii, Rawennie czy Akwizgranie. Nie brakuje złożonych planów z krzyżem i ośmiokątem, gdzie te dwa symbole przecinają się. O takim właśnie oratorium pisze do Amfilochiusza Grzegorz z Nyssy, który widział, jak ten budynek wznoszono³⁶. Kościół w kształcie krzyża na planie ośmiokąta zwieńczony kopułą stał się powszechny. W Kalat-Seman w Syrii, sanktuarium św. Szymona Słupnika (cieszącego się na Wschodzie szczególnie wielką czcią) charakteryzuje się zestawieniem trzech naw z ośmiokątem.

Okrągły budynek świątyni. Znaczenie Księgi Ezechiela dla symboliki sakralnej

Symbolem mającym duży wpływ na budownictwo sakralne był też okrąg. Przypominał on niebiosa zarówno poganom, jak i chrześcijanom. Okrągły budynek był uważany przez starożytnych za najwyższy wyraz harmonijnych praw rządzących wszechświatem i najbardziej odpowiedni do zobrazowania boskości: Boga – centrum, do którego wszystko się odnosi. Okrągłe budynki, szeroko wykorzystujące sklepienia i kopuły, znane są już w starożytnej „architekturze klasycznej”. Niektóre z nich osiągają imponujące rozmiary, jak np. Rzymski Panteon czy Trofeum z La Turbie w Prowansji. Według Rutyliusza Namacjana ich wielkość jednoczy człowieka z niebem: „Dzięki twoim świątyniom nie jesteśmy daleko od nieba”³⁷. Jest to topos, który powraca u innych pogańskich

³³ Por. B. Degórski, *Katechezę przedchrześcijańską Nicetasa z Remezjany*, „Vox Patrum” 10 (1990) s. 107-112.

³⁴ Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Exodum 2*, [w:] idem, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 441.

³⁵ P. Verzone, *Il martyrium ottagono a Hierapolis in Frigia*, „Palladio” 10 (1960), s. 1-20; A. Khatchatrian, *Les baptistères paléochrétiens*, Paris 1962, *passim*.

³⁶ Gregorius Nyssenus, *Ep.* 25, PG 46, 1093-1100.

³⁷ Claudius Rutilius Namatianus, *De reditu suo* 1, 50: „Non procul a coelo per tua templa sumus”.

autorów, takich jak Marcjalis: „blisko jego nieba jaśnieją świątynie”³⁸ i Klaudian: „a świątynie zrównały się z obłokami”³⁹.

Dla Dionizego Areopagity⁴⁰ okrąg niebios jest symbolem boskiej miłości. Mądrość mówi, że była obecna, gdy Pan uporządkował niebios i nakreślił koło na powierzchni otchłani (Prz 8,27)⁴¹. W egzegezie koło połączone z czterema obliczami przedstawia Pismo Święte⁴². Takie symboliczne koła spotykamy w wizji Ezechiela (Ez 1,15 nn.; 10,9-17). Księga Ezechiela ma wielkie znaczenie dla wczesnego chrześcijaństwa: dotyczy upadku Jerozolimy. Zawiera też zapowiedź nowego przymierza i przyszłego królestwa mesjańskiego oraz wizję nowej świątyni z drobiazgowym opisem poszczególnych jej składników. Nas interesują przede wszystkim koła, występujące w wizji boskiego rydwanu, od której zaczyna się księga. Widzimy tam cztery istoty o postaci człowieka, z których każda ma cztery twarze i cztery skrzydła. W egzegezie patrystycznej zapowiadają one Ewangelie, które rozprzestrzeniają się na cały świat i *zmiierzają ku górze*⁴³. U boku każdej z tych istot Ezechiel widzi koło lśniące jak szlachetny kamień. Cztery istoty poruszały się, chodząc i unosząc się, a wraz z nimi poruszały się koła – zawsze w tym samym kierunku, co sprawiało wrażenie, że był tylko jeden ruch okrężny. Hieronim⁴⁴ kładzie nacisk na ten ruch, który miał ducha życia. Cztery Ewangelie tworzą jedność, która obejmuje cały świat w swoim ogromnym ruchu kołowym. Mamy więc symbolikę czwórki i koła, która wzbogaca nowymi obrazami patrystyczną literaturę i sztukę. Odnieśliśmy się tu do św. Hieronima. Możemy też odnieść się do św. Grzegorza Wielkiego, który przedstawia odmienną egzegezę. Widzi on bowiem Pismo Święte w centrum koła – *in medio rotae* i wyjaśnia znaczenie koła (a raczej kół, które w Ez 1,16 „były wykonane tak, że jedno koło było w drugim”) jako alegorię Starego i Nowego Testamentu, gdzie ST ukrywa w sobie NT⁴⁵.

Wiele metafor musi zostać jeszcze rozwikłanych, aby zrozumieć tajemnicę i rozwój sztuki chrześcijańsko-starożytnej. Niektóre, takie jak statek, są bardziej rozbudowane; inne natomiast bardziej zwarte. Do tych drugich

³⁸ Marcus Valerius Matialis, *Epigrammaton* 10, 51, 14: „nitent coelo proxima templa suo”.

³⁹ Claudius Claudianus, *De Consulatu Stilichonis* 3, 67: „aequataque templa nubibus”.

⁴⁰ Pseudo Dionysius Areopagita, *De Divinis nominibus* 4, 4, PG 3, 697-700.

⁴¹ Prz 8,27 Vlg: „Gdy według dokładnego prawa kołem otaczał głębiny”.

⁴² Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem* 6, 12, CCL 142, 73-74.

⁴³ Hieronymus Stridonensis, *In Hiezechielem* 1, 1, 8b-91, CCL 75, 14-15: „semper ad altiora procedunt”.

⁴⁴ Hieronymus Stridonensis, *Homiliae in Hiezechielem* 1, 1, 15-21, CCL 142, 19-21.

⁴⁵ Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem* 6, 14-15, CCL 142, 75-77.

należy Jerozolima – miasto, które oznacza nadzieję na królestwo niebieskie⁴⁶. Jerozolima, prawdziwe mieszkanie, wieczny ideał, jest metaforą metafor, jak śpiewano w hymnie przy poświęceniu kościoła: *Caelestis urbs Ierusalem, beata pacis visio*⁴⁷. Jerozolima była niszczone za panowania Nabuchodonozora, Antiocha IV, Pompejusza i cesarza Tytusa, co jednak nie miało wpływu na jej metaforyczne znaczenie. Gatunek apokaliptyczny zawsze zawierał obrazy miasta idealnego. Jednak spośród gatunku apokaliptycznego to św. Jan, opisując w najdrobniejszych szczegółach niebiańską Jerozolimę (Ap 21-22), wywarł wpływ na sztukę figuratywną. Zatrzymując się przed budynkiem kultowym z epoki paleochrześcijańskiej – składającym się z różnorodnych i nieraz oryginalnych elementów, które trudno zrozumieć i wytłumaczyć (nawet pomijając nadbudowy późniejszych wieków i nie zawsze racjonalnie prowadzone wykopaliska) nie możemy zapominać o motywach Apokalipsy, które mogą być pouczające. Na przykład w przypadku bazyliki św. Szczepana na wzgórzu Celio, która później przyjęła nazwę S. Stefano Rotondo ze względu na swój okrągły kształt, ważne są niektóre spostrzeżenia Sandora Ritza⁴⁸. Zastosowana tam religijna pedagogika symbolizmu służyć miała temu, by ci którzy do kościoła weszli, natychmiast nawiązywali kontakt z Chrystusem.

Tutaj znów wspomnieć trzeba o numerologii, która dla świata klasyczno-pogańskiego stanowiła fundament przy ustalaniu wymiarów i kształtów świątyń, a nawet całych miast. Kombinacje cyfr – wyrażane za pomocą *flexio digitorum*, czyli odpowiednich gestów i układów palców oraz rąk, której to sztuki uczono w szkołach retoryki – odgrywały w chrześcijańskiej numerologii wielką rolę i wraz z symbolami pochodzącymi ze Starego Testamentu wytworzyły oryginalną symbolikę w egzegezie Nowego Testamentu⁴⁹. Nie zrozumiemy znaczenia okrągłego planu kościołów i bazylik, jeśli nie odniesiemy się do liczby „sto” z ewangelicznych przypowieści o siewcy i o zagubionej owcy. Liczba „sto” była wskazywana na prawej dłoni palcem wskazującym tworzącym okrąg. Był to symbol najwyższej doskonałości, usankcjonowany przez dwie przypowieści

⁴⁶ O. Rousseau, *Quelques textes patristiques sur la Jérusalem céleste*, „La vie spirituelle” 86 (1952), s. 378-388.

⁴⁷ J. Connelly, *Hymns of the roman liturgy*, London 1957, s. 158.

⁴⁸ S. Ritz, *La nuova Gerusalemme dell'Apocalisse e Santo Stefano Rotondo*, Roma 1967; idem, *Le città celesti dei primi cristiani: quella dell'Apocalisse secondo Eusebio, e quella del Monte Celio in Roma*, Roma 1971.

⁴⁹ A. Quacquarelli, *Ai margini dell'actio: la loquela digitorum*, „Vetera Christianorum” 7 (1970) s. 199-224.

Chrystusa. Aby zaznaczyć niebiańską chwałę męczenników i dziewic, zwykło się mówić, że osiągnęli oni „sto”⁵⁰.

Formy okrągłych budynków kultowych są tak liczne, jak symboliczne obrazy, z których się wywodzą. Okrąg, trójkąt, kwadrat to figury geometryczne, którymi sztuka posługuje się powszechnie. Mają one znaczenie religijne i kosmiczne. Podobnie jak w poezji, w architekturze istnieje *ars combinatoria*, w której jeden obraz przenika inny, rodząc jeszcze inne. W chrześcijaństwie figury geometryczne łączą się, tworząc symbolikę odnoszącą się do Chrystusa i krzyża. Kombinacją krzyża i centralnej figury jest trójkoncha. W planie centralnym spotykamy też inne wzory jak kwadrat, ośmiokąt, półkole czy sześciokąt. Należy je jednak badać pojedynczo i zawsze w kontekście wiary chrześcijańskiej. Charakter tych symbolicznych elementów w odniesieniu do kultu słońca i ognia w cywilizacjach starożytnych jest bowiem zupełnie inny. Twierdzenia o synkretyzmie religijnym nigdy nie wyjaśnia symboliki chrześcijańskiej. Choćby z tego powodu, że w układzie chrześcijańskich budynków kultowych dominuje zawsze krzyż. Występuje on zarówno w połączeniu z kwadratem, jak i z kołem. Wspomniany już kościół S. Stefano Rotondo, zbudowany za czasów papieża Symplicjusza (468-483), ma plan okrągły z greckim krzyżem wpisanym w pierścieniową nawę. Okrągłe budynki kultowe budowano wszędzie. Wszystkie one posiadają charakterystyczne elementy, takie jak kopuła czy łuk. Kopuła, mająca być symbolem sklepienia niebieskiego, w *Anastasis* w Jerozolimie była otwarta w środku, aby upamiętnić wniebowstąpienie, będące przypieczętowaniem zmartwychwstania (ἀνάστασις). Łuk triumfalny na końcu nawy jest też związany z „setką” z przypowieści o siewcy i zagubionej owcy. Miał on wskazywać na wejście do królestwa niebieskiego. Łuk triumfalny znany jest od starożytności, jednak jego znaczenie tutaj jest wczesnochrześcijańskie. Nie jest on istotny dla konstrukcji i jest czasami pokryty kompozycjami mozaikowymi, dotyczącymi tematów biblijnych. Łuki wzbudziły wiele wyobrażeń u starożytnych autorów. Augustyn wspomina, że widział łuk w Kartaginie, który wyróżniał się doskonałą harmonią. Wywarł on na nim tak wielkie wrażenie, że napisał: *to, co jest dostarczane umysłowi przez oczy i przekazywane do pamięci, tworzy obrazowy widok*⁵¹, zgodnie z zasadą, że od widzialnego przechodzimy do niewidzialnego. Wszystko bowiem, co widzimy, z oczu przechodzi do pamięci w postaci obrazu.

⁵⁰ A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60, 30 (Mt. 11, 8 nelle diverse interpretazioni)*, Roma 1953.

⁵¹ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* 9, 6, 11, CCL 50, 303: „res quaedam menti nuntiata per oculos memoriaeque transfusa imaginarium conspectum facit”.

Zakończenie

Ojcowie zdawali sobie sprawę z tego, jak zapisany w pamięci obraz interpretuje istotę rzeczywistości⁵². Źródła literackie często pozwalają „odnaleźć się” w zabytku, zrozumieć znaczenie jego kształtów, wymowę rozmieszczenia poszczególnych składników architektonicznych, sens zastosowanych zdobień itd. Są bardziej czytelne niż zabytki, które bardzo rzadko zachowały się w swojej pierwotnej postaci. Tak jest np. w przypadku kościoła św. Szczepana w Konstantynopolu, opisanego w dwóch utworach poetyckich Pawła Silencjariusza († ok. 575-580); bazyliki Świętych Apostołów z tego samego miasta, uwiecznionej w wierszach Konstantyna z Rodos (X wiek); kościołów Gazy w Palestynie ze zdobiaczami je malowidłami, o których mówi retoryk Korycjusz z Gazy (VI wiek), uczeń i następca Prokopiusza z Gazy.

Dla zrozumienia symboliki zabytków architektonicznych należy też brać pod uwagę źródła liturgiczne, a także eklezjologię⁵³. Musimy bowiem pamiętać, że język starożytnego chrześcijaństwa odznaczał się jednością, która wywodziła się z harmonii postawy wewnętrznej z zewnętrzną oraz z nieustannego konfrontowania ich z nadrzędną Prawdą, jaką jest Bóg. Chciałoby się tu zacytować św. Augustyna: „I tak oceniamy te cielesne rzeczy zgodnie z wieczną prawdą, którą postrzega intuicja rozumnej duszy”⁵⁴.

Jedność tę widać w budynku sakralnym już na pierwszy rzut oka. Tworzy on całość ze swoim otoczeniem i ze wszystkim, co zawiera w sobie i swoim wnętrzu: drzwi, kolumny, ołtarze, cyborium, ambony, rzeźby, obrazy itp. Podobnie jak niełatwo jest zrekonstruować warstwy historyczne budowli, tak też trudno jest ustalić rozwój obrazów, jakie wzbudzały i wzbudzają jej symboliczne elementy. Wciąż trzeba brać pod uwagę fakt, że choć mamy do czynienia z całością, w której wszystkie elementy stanowią jedność, to w tej jedności znalazły zastosowanie najróżniejsze środki wyrazu. Jest tu amplifikacja i jest redukcja; jest paralelizm i jest antyteza; jest elipsa; jest *syллеpsis*; jest *enallage* itd. Istnieje wiele kombinacji, które się przeplatają, podobnie jak obrazy wylaniające się z *compositio verborum* prozy artystycznej. Niestety, nie potrafimy dzisiaj zrozumieć wielu symboli, których duchowy wymiar był jasny dla starożytnych.

⁵² Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* 9, 6, 11, CCL 50, 303.

⁵³ A. Dupont-Sommer, *Une hymne syriaque sur la cathédrale d'Edesse*, „Cahiers Archéologiques” 2 (1947), s. 29-39; A. Grabar, *Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI^e siècle et sur La symbolique de l'édifice chrétien*, „Cahiers Archéologiques” 2 (1947), s. 41-67.

⁵⁴ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* 9, 6, 11, CCL 50, 303: „Itaque de istis secundum illam iudicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu”.

Słowa kluczowe: starożytne chrześcijańskie budownictwo sakralne, symbolizm, retoryka, numerologia, *flexio et loquela digitorum*.

Bibliografia:

Źródła

1. Andreas Cretensis, *In exaltatione crucis oratio*, PG 97, 1017-1036.
2. Augustinus Hipponensis, *De natura boni contra Manichaeos*, CSEL 25/2, 853-889.
3. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, CCL 50-50A.
4. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, CCL 38-40.
5. Augustinus Hipponensis, *Epistulae*, CSEL 34/1-2; CSEL 44; CSEL 57-58.
6. Augustinus Hipponensis, *Quaestiones in Heptateuchum*, CCL 33, 381-465.
7. Augustinus Hipponensis, *Sermones*, PL 38-39; CCL 41.
8. Augustinus Hipponensis, *Tractatus in Iohannem*, CCL 36.
9. Callinicus, *Vita Hypatii*, Sch 177.
10. Claudius Claudianus, *De Consulatu Stilichonis*, [w:] Claudian, *Panegyric on Probinus and Olybrius. Against Rufinus 1 and 2. War against Gildo. Against Eutropius 1 and 2. Fescennine Verses on the Marriage of Honorius. Epithalamium of Honorius and Maria. Panegyrics on the Third and Fourth Consulships of Honorius. Panegyric on the Consulship of Manlius. On Stilicho's Consulship 1*, red. M. Platnauer, Cambridge MA 1922.
11. Claudius Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, [w:] Cl. Rutilius Namatianus. *Édition critique accompagnée d'une traduction française*, red. E. Vessereau, Parigi 1904.
12. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, PG 8, 685 – 9, 602; Sch 30; Sch 38; GCS 52 (15); GCS 17², 3-102 et 231-234.
13. Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae*, CSEL 3/2.
14. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 13-678.
15. Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, PG 20, 45-906; GCS 9/1-2.
16. Gregorius Magnus, *Homiliae in Hiezechielem*, CCL 142.
17. Gregorius Magnus, *Regula Pastoralis*, PL 77; Sch 381-382.
18. Gregorius Nyssenus, *Epistulae*, PG 46, 1093-1100.
19. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem*, CCL 75.
20. Hieronymus Stridonensis, *In Matthaeum*, CCL 77.
21. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos*, CSEL 22.
22. Iohannes Cassianus, *Conlationes Patrum*, Sch 42; 54; 64.
23. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, [w:] G. Archambault (ed.), Justin, *Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index*, Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 8, t. 1-2, Paris 1909.
24. Marcus Valerius Martialis, *Epigrammaton*, [w:] D.R.S. Bailey (ed.), *M. Valerii Martialis epigrammata*, Stuttgart 1990.
25. Paulinus Nolanus, *Epistulae*, CSEL 29, 1-425, tł. M. Wysocki et alii, Paulin z Noli, Listy, ŻMT 82, Kraków 2019.
26. *Pontificale Romanum a Benedicto XIV et Leone XII Pont. Max. recognitum et castigatum*, Ratisbonae 1891.

27. Pseudo Dionysius Areopagita, *De Divinis nominibus*, PG 3, 585-597, 636-652, 680-684, 693-736, 816-825, 856-857, 865-873, 889-897, 909-917, 936-940, 948-956, 969-972, 977-984.
28. Pseudo Tertullianus, *Carmen adversus Marcionitas*, CCL 2, 1421-1454.
29. Sedulius, *Paschale carmen*, CSEL 10, 1-154.
30. Tertullianus Carthaginiensis, *De baptismo*, CCL 1, 277-295.
31. Tertullianus Carthaginiensis, *De resurrectione mortuorum*, CCL 2, 921-1012.
32. Tertullianus Carthaginiensis, *Adversus Marcionem*, CCL 1, 441-726.

Opracowania

1. Connelly J., *Hymns of the roman liturgy*, London 1957.
2. Degórski B., *Katechezy przedchrześcijańskie Nicetasa z Remezjany*, „Vox Patrum” 10 (1990), s. 107-112.
3. Degórski B., *Chrzest w Traktatach Wielkanocnych św. Gaudentego z Brescji*, „Vox Patrum” 32 (2012), s. 103-113.
4. Degórski B., *Uczta dla biedaków w Konstantyńskiej Bazylice św. Piotra w Rzymie na podstawie Listu św. Pammachiusza*, „Dissertationes Paulinorum” 27 (2018), s. 5-35.
5. Dupont-Sommer A., *Une hymne syriaque sur la cathédrale d'Edesse*, „Cahiers Archéologiques” 2 (1947), s. 29-39.
6. Grabar A., *Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI^e siècle et sur La symbolique de l'édifice chrétien*, „Cahiers Archéologiques” 2 (1947), s. 41-67.
7. Khatchatrian A., *Les baptistères paléochrétiens*, Paris 1962.
8. Kittel G., *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh 1932.
9. Leclercq H., *Apamée*, [w:] *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. 1, Paris 1907, kol. 2504-2507.
10. Quacquarelli A., *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60, 30 (Mt. 11,8 nelle diverse interpretazioni)*, Roma 1953.
11. Quacquarelli A., *Ai margini dell'actio: la loquela digitorum*, „Vetera Christianorum” 7 (1970), s. 199-224.
12. Quacquarelli A., *I luoghi di culto e il linguaggio simbolico nei primi due secoli cristiani*, [w:] *Saggi patristici*, „Quaderni di Vetera Christianorum” 5, Bari 1971.
13. Quacquarelli A., *Logdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*, „Quaderni di Vetera Christianorum” 7, Bari 1973.
14. Ritz S., *La nuova Gerusalemme dell'Apocalisse e Santo Stefano Rotondo*, Roma 1967.
15. Ritz S., *Le città celesti dei primi cristiani: quella dell'Apocalisse secondo Eusebio, e quella del Monte Celio in Roma*, Roma 1971.
16. Rousseau O., *Quelques textes patristiques sur la Jérusalem céleste*, „La vie spirituelle” 86 (1952), s. 378-388.
17. Słomka J., *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009.
18. Testini P., *Archeologia cristiana*, Roma 1958.
19. Verzone P., *Il martyrium ottagonale a Hierapolis in Frigia*, „Palladio” 10 (1960), s. 1-20.