



Ewa Kubiak

Reinterpretacje

Percepcja i recepcja
dzieł architektury
na przykładzie świątyń jezuickich
Ameryki Południowej
okresu kolonialnego

Reinterpretacje

Percepcja i recepcja
dzieł architektury
na przykładzie świątyń jezuickich
Ameryki Południowej
okresu kolonialnego



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Ewa Kubiak

Reinterpretacje

Percepcja i recepcja
dzieł architektury
na przykładzie świątyń jezuickich
Ameryki Południowej
okresu kolonialnego



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2015

Ewa Kubiak – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Katedra Historii Sztuki
91-431 Łódź, ul. Uniwersytecka 3

RECENZENT

Zbigniew Bania

SKŁAD, ŁAMANIE I OPRACOWANIE ILUSTRACJI

Bartek Smoczyński

KOREKTA

Zuzanna Hylla, Elżbieta Marciszewska-Kowalczyk

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: Kościół jezuitów La Compañía de Jesús, Cuzco, Peru
autorstwa Katarzyny Turkowskiej

Badania realizowane w ramach projektu Narodowego Centrum Nauki:
Model rzymskiego kościoła Il-Gesù w architekturze i badaniach nad architekturą jezuicką
w Ameryce Południowej w okresie kolonialnym, numer umowy 2144/B/T02/2011/40

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

© Copyright by Ewa Kubiak, Łódź 2015

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2015

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.07124.15.0.M

Ark. druk. 28,875

ISBN 978-83-7969-220-0

e-ISBN 978-83-7969-937-7

<https://doi.org/10.18778/7969-937-7>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

Od Autorki	11
Mapy	15

WSTĘP

1. Cel pracy	21
2. Ramy chronologiczne i terytorialne	24
3. Stan badań	25
3.1. Architektura kolonialna w Ameryce Południowej	25
3.2. Architektura jezuitów w Ameryce Południowej	27
3.3. Sztuka kolonialna – badania polskie i rosyjskie	31
4. Metody badań	35
4.1. Badania terenowe	35
4.2. Charakterystyka źródeł rękopiśmiennych i drukowanych	36
4.3. Charakterystyka materiału ikonograficznego	39
5. Metodologia badań	40
5.1. Percepcja dzieła architektury	42
5.1.1. Percepcja zmysłowo-estetyczna	43
5.1.2. Percepcja semiotyczna	44
5.1.3. Cztery typy obrazowości w percepcji dzieła architektonicznego	46
5.1.4. Percepcja jako indywidualna iluzja	51
5.2. Estetyka recepcji i recepcja dzieł architektonicznych	54
5.3. Interpretacje dzieła architektury	55
6. Struktura pracy	58
7. Nazwy geograficzne, nazwy własne, wyrazy obcego pochodzenia i inne kwestie językowe	59
Ilustracje	61

ROZDZIAŁ I

KRÓTKIE WPROWADZENIE HISTORYCZNE, KULTUROWE I ARTYSTYCZNE

1. Ramy kulturowe i związany z nimi aparat pojęciowy	69
1.1. Nowy Świat	70
1.2. Indie Zachodnie	71
1.3. Ameryka Łacińska	71
1.4. Kolonia i kolonializm	73
1.5. Kultura i cywilizacja	75
2. „Terminologiczne grzęzawisko”, czyli aparat pojęciowy z zakresu historii sztuki charakterystyczny dla sztuki prezentowanego obszaru w XVI–XVIII wieku	77
3. Historia kolonii w Ameryce Południowej i podstawy ich funkcjonowania	81
3.1. Ameryka hiszpańskojęzyczna – Wicekrólestwo Peru, Nowa Granada, La Plata	81
3.1.1. Historia, podział terytorialny i podstawy ekonomiczne funkcjonowania kolonii	81
3.1.2. Stosunki etniczne i społeczne	85
3.1.3. Kościół i ewangelizacja	86
3.1.4. Sztuka	88
3.2. Brazylia	90
3.2.1. Historia, podział terytorialny i ekonomiczne podstawy funkcjonowania kolonii.	90
3.2.2. Stosunki etniczne i społeczne	92
3.2.3. Kościół i ewangelizacja	93
3.2.4. Sztuka	94
4. Historia zakonu jezuitów	95
4.1. Powstanie zakonu jezuitów	95
4.2. Historia jezuitów w Ameryce Południowej	96
4.2.1. Obszar hiszpańskojęzyczny	96
4.2.2. Brazylia	96
4.2.3. Wygnanie jezuitów	97
5. Architektura jezuicka – zagadnienia ogólne i teoretyczne	98
5.1. Charakterystyka architektury jezuickiej – rodzaje świątyń ze względu na funkcje	98
5.2. Styl jezuicki	99
5.2.1. Styl jezuicki jako bogactwo form i dekoracji	100
5.2.2. Styl jezuicki jako skromność i umiar	102
5.2.3. Styl jezuicki a kościoły Il Gesù i Sant’Ignazio w Rzymie	103
5.2.4. Na sposób jezuicki, czyli <i>modo nostro</i> i akomodacja w architekturze	105
Ilustracje	109

ROZDZIAŁ II

ARCHITEKTURA MISYJNA – MIĘDZY GLOBALNOŚCIĄ A LOKALNOŚCIĄ

1. Misyjny charakter Towarzystwa Jezusowego	115
2. Jezuici i strategia urbanistyczna	118
2.1. Miasta „idealne” Ameryki Południowej	119
2.1.1. Lima	120
2.1.2. Trujillo	124
2.1.3. Cusco	125
2.2. Urbanistyka i budownictwo zakonu jezuitów	129
2.3. Metropolie, miasta i miasteczka	130
2.4. Redukcje i misje	133
2.4.1. Dzielnice indiańskie i redukcje – miasta i prowincja	140
2.4.2. Misje wśród Indian Guaraní, Chiquitos i Mojos	147
2.4.3. Brazylijskie aldeamento	150
3. Typ kościoła misyjnego	152
3.1. Interpretacja „międzynarodowa” architektury misyjnej	152
3.1.1. Plan i struktura kościoła misyjnego	153
3.1.2. Materiał konstrukcyjny	154
3.2. Lokalne odmiany architektury misyjnej, jej znaczenie dawniej i dziś	158
3.2.1. Kolumbia i peruwiańskie Altiplano	158
3.2.2. Misje wśród Indian Guaraní, Chiquitos i Mojos	161
3.2.3. Chiloé	164
3.2.4. Kościoły brazylijskie – pomiędzy architekturą centrum i prowincji	169
Ilustracje	175

ROZDZIAŁ III

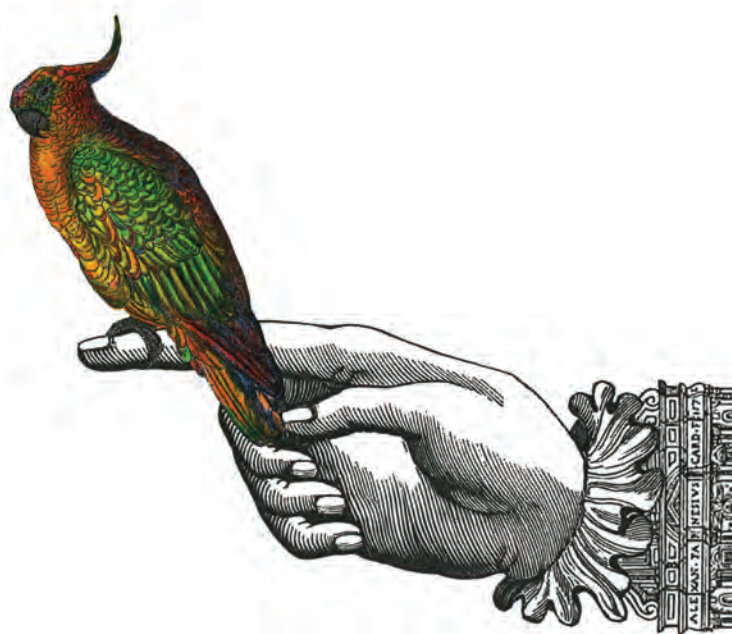
ARCHITEKTURA REGIONALNA — KOŚCIOŁY JEZUICKIE

1. Metropolia i prowincja	205
2. Lokalne nurty i miejscowe tradycje architektoniczne	207
2.1. Świątynia jezuitów i architektura regionu kuzkeńskiego	207
2.1.1. Fasada kościoła jezuitów w Cusco i jej wpływ na architekturę miasta oraz regionu	210
2.1.2. Plan kościoła, system konstrukcyjny i układ przestrzenny	215
2.1.3. Motywy dekoracyjno-ornamentalne	217
2.1.4. Cusqueñismo i architektura kolonialna miasta	217
2.2. Dekoracja <i>mestizo</i> i <i>mudéjar</i>	220
2.2.1. Dekoracja <i>mestizo</i> w regionie arequipeńskim	221
2.2.2. Dekoracja <i>mestizo</i> w Collao	223
2.2.3. Sucre i Potosí – dekoracja w typie <i>mudéjar</i>	227
2.3. Kościoły jezuickie w Cordobie, Asunción i Santa Fe	231
2.4. Kościoły peruwiańskiego wybrzeża	233
Ilustracje	239

ROZDZIAŁ IV

**MODEL KOŚCIOŁA IL GESÙ I ARCHITEKTURA KOLONIALNA
AMERYKI POŁUDNIOWEJ – KONFRONTACJE**

Wprowadzenie	263
1. Modele w badaniach humanistycznych i w architekturze	264
1.1. Model architektoniczny	266
1.2. Model architektoniczny a model mentalny w badaniach form architektonicznych i ich percepcji	267
2. Model kościoła Il Gesù jako model badawczy	272
2.1. Plan i układ przestrzenny – model	272
2.2. Kompozycja fasady – model	273
2.3. Kaplice i nawy boczne – terminologia, forma, funkcja	275
3. Kościół Il Gesù i architektura Ameryki Południowej – relacje	280
3.1. Buenos Aires	281
3.2. Quito	283
3.3. San Pablo w Limie i San Ignacio w Bogocie	285
3.4. San Francisco w Limie	288
4. Kościół Il Gesù i badania nad architekturą Ameryki Południowej – interpretacje	289
4.1. Kościół Il Gesù w historii architektury nowożytnej Europy	289
4.2. Południowoamerykańskie fasady kościołów w typie Il Gesù	292
4.2.1. Fasada La Compañía w Quito	292
4.2.2. Fasada kościoła w Salvadorze da Bahia	295
4.2.3. Fasada kościoła São Miguel	302
4.2.4. Fasady kościołów jezuickich	304
4.3. Układ przestrzenny Il Gesù w kontekście badań architektury południowoamerykańskiej	307
4.3.1. Układ przestrzenny kościołów w Popayán, Cartagenie, Buenos Aires	308
4.3.2. Struktura przestrzenna kościołów jezuickich w Brazylii i model Il Gesù	310
4.3.3. Układ przestrzenny Il Gesù a świątynie jezuickie	311
Ilustracje	313
Podsumowanie	339
Ilustracje	351
Spis map i ilustracji	367
Skróty	379
Bibliografia	381
Summary	433
Indeks osób	441
Indeks topograficzno-rzeczowy	449
Od redakcji	461



OD AUTORKI

Ameryka Południowa od chwili jej odkrycia stanowiła jeden z najbardziej fascynujących kierunków wypraw europejskich podróżników. Transatlantycka przeprawa miała być początkiem nowego życia, które – choć nie zawsze spełniało oczekiwania wędrowców – zwykle okazywało się szczęśliwą lub tragiczną przygodą. Pierwsze spotkanie z południowoamerykańskimi zabytkami zawdzięczam mojemu mężowi i dwumiesięcznej wakacyjnej wyprawie w roku 2000, kiedy to przemierzaliśmy szlak wiodący z wenezuelskiego Caracas przez brazylijską Amazonię i boliwijskie Andy do peruwiańskiej Limy. Od tego czasu Nowy Świat stał się na długie miesiące moim drugim domem; miejscem, za którym tęsknię i do którego zawsze wracam z radością; światem, który przyjął mnie i moje zainteresowania badawcze z otwartymi ramionami; kontynentem, na którym mieszka wielu moich przyjaciół – historyków, historyków sztuki, antropologów kultury, ale i zwykłych *campesinos* z andyjskich prowincji, wspierających różnymi sposobami wysiłki naukowe *de una polaca aventurera*. Wdzięczna jestem południowoamerykańskim badaczom, że przyjęli mnie tak przyjaźnie, a pomagając, dali szansę poznania i zbadania tego odmiennego świata. Dzięki temu wsparciu początkowa fascynacja bogatą i egzotyczną sztuką kolonialną mogła przerodzić się w prawdziwą pasję naukową. Dziś każdy zabytek, o którym piszę, to nie tylko „obiekt” badawczy, ale miejsce spotkań, rozmów, a nawet niezapomnianych przygód.

Pomysł zajęcia się badaniami dotyczącymi sztuki kolonialnej Ameryki Południowej narodził się w 2002 r. Pierwszy rok po podjęciu tej decyzji okazał się dla mnie dość trudny. Tradycja zajmowania się sztuką kolonialną nie istnieje w naszym kraju, choć badania amerykańistyczne w innych dziedzinach (archeologia, antropologia, etnologia, geografia, literatura, politologia, stosunki międzynarodowe) są bardzo rozwinięte. Moja determinacja pomogła mi w zdobyciu przychylności części środowiska naukowego. Najważniejsze w czasie powstawania pracy było dla mnie wsparcie udzielane przez mojego męża Radka Olewczyńskiego, który od samego początku niezachwianie wierzył w powodzenie niekonwencjonalnego pomysłu, a następnie pomagał mi na każdym z etapów badań i powstawania książki – od wspólnych

wyjazdów terenowych na początku pracy po żmudne korekty i tworzenie indeksów na zakończenie. Dziękuję także całej mojej rodzinie oraz wszystkim przyjaciółom za wsparcie, cierpliwość i wyrozumiałość w związku z moją przedłużającą się „nieobecnością w świecie” wynikającą z prowadzenia badań i pisanie książki.

Ogromną wdzięczność winna jestem mojemu nauczycielowi, profesorowi Zbigniewowi Bani, który uczestniczył w kształtowaniu koncepcji pracy i zawsze z zainteresowaniem śledził jej postępy, udzielając cennych rad i wskazówek. Dziękuję także kierownikom Katedry Historii Sztuki Uniwersytetu Łódzkiego – profesorowi Grzegorzowi Sztabińskiemu i profesorowi Krzysztofowi Stefańskiemu – którzy wielokrotnie udzielali mi zgody na długie wyjazdy naukowe pomimo utrudnień dla pracy Katedry, z jakimi się to wiązało. Dziękuję również gronu dziekańskiemu, w którego skład wchodzię od 2012 r., za wyrozumiałość i wsparcie podczas pisania pracy, a w szczególności profesor Elżbiecie Jung, która cały czas mobilizowała mnie do jej zakończenia.

Chciałabym także wyrazić wdzięczność wszystkim pracownikom łódzkiej Katedry Historii Sztuki, wspierającym w różnoraki sposób moje badania, czasem dobrym słowem, a niekiedy zastępstwem na zajęciach dydaktycznych i przejęciem części obowiązków w czasie moich zagranicznych wyjazdów. Pierwszy raz po podjęciu decyzji o zajęciu się badaniem sztuki kolonialnej zagościłam w Ameryce w 2004 r. i był to pobyt o charakterze studyjnym, trwający ponad trzy miesiące, następny, krótszy, bo czterotygodniowy, miał miejsce w 2006 r., a od roku 2008 corocznie spędzałam w gościnnych progach tego kontynentu przynajmniej miesiąc.

Niezwykle ważnym wsparciem ze strony polskich przyjaciół była transkontynentalna wymiana korespondencji, pozwalająca na pełne zaangażowanie funkcjonowanie na drugiej półkuli, zwłaszcza w czasie dłuższych, wielomiesięcznych pobytów, za co szczególnie dziękuję profesor Urszuli Aszyk – wiernej i nieustrudzonej korespondentce w czasie mojej wyprawy w 2008 r., zawsze ciekawej wszelkich wieści i refleksji „o” i „z” „Nowego Świata”, oraz dr. Krzysztofowi Cichoniowi, który wspierał mnie i inspirował w czasie długiej transkontynentalnej podróży w 2012 r. „szlakiem archiwów” z Bogoty do Buenos Aires, śledząc na bieżąco na mapie moje naukowe peregrynacje.

Niektórzy wykazali ogromne zaangażowanie, cierpliwie czytając powstający tekst. Dziękuję za cenne wskazówki i wsparcie profesorowi Zbigniewowi Bani, profesorowi Tomaszowi Torbusowi, dr. Krzysztofowi Cichoniowi, dr. hab. Piotrowi Gryglewskiemu. Ważną osobą w czasie pisania pracy była także dr Joanna Pietraszczyk-Sękowska, antropolog związana z tematyką Peru i badaniami dotyczącymi współczesnych zjawisk kulturowych i społecznych tego kraju. Znając doskonale peruwiańskie realia, mogła udzielać mi cennych wskazówek praktycznych, a jej pasja historyczna i naukowa rzetelność oraz zaangażowanie zaowocowały wielogodzinnymi dyskusjami, które zdecydowanie poszerzyły moje horyzonty badawcze i zrozumienie współczesnej Ameryki Łacińskiej.

Ogromne podziękowania winna jestem wszystkim południowoamerykańskim przyjaciółom i badaczom. Najważniejszą dla mnie osobą w świecie hiszpańskojęzycznym pozostaje dr Olga Isabel Acosta Luna, która wielokrotnie udzielała mi gościny, a także służyła swoimi kontaktami naukowymi. Dzięki niej mogłam poznać wielu z najbardziej znaczących południowoamerykańskich badaczy. Nie bez znaczenia pozostały też niekończące się wieczorne dyskusje, szczególnie dotyczące sztuki Nowej Granady. Dzięki Oldze poznałam profesora Jaimego Borja z Universidad de los Andes w Bogocie, który udostępnił mi swoje fotografie kościoła San Ignacio w Bogocie, a także Juana Ricarda Reya, Kolumbijczyka przygotowującego pracę doktorską w Buenos Aires, udzielającego mi pomocy w czasie kwerendy w Bibliotece Narodowej w Bogocie oraz służącego pomocą w odnalezieniu kilku cennych pozycji bibliograficznych. W kolumbijskiej Bibliotece Narodowej jej pracownica Leonilde Chirva była niezwykle pomocna i cierpliwa w objaśnianiu zawiłości systemu katalogowania wszelkich zasobów placówki, pomagając mi w kopiowaniu potrzebnych materiałów. W Boliwii zostałam otoczona opieką przez Normę Campos, która umożliwiła mi spotkanie z jedną z najsłynniejszych badaczek sztuki kolonialnej – profesorem Teresą Gisbert. Dziękuję także Marii José Diez za interesujące rozmowy w czasie naszego wspólnego pobytu w archiwum w Sucre, jak również za udostępnienie mi ciekawych zapisów dokumentów znajdujących się w archiwach hiszpańskich.

W Brazylii wdzięczność winna jestem przede wszystkim André Tavaresowi, profesorowi Universidade Federal de São Paulo, oraz ojcu Maurowi Fragosowi z zakonu benedyktynów w Rio de Janeiro, którzy gościli mnie w 2011 r. w czasie mojego najdłuższego, dwumiesięcznego pobytu w tym kraju. Obaj wspierali mnie radą i zaprosili na wykłady na miejscowych uniwersytetach, gdzie mogłam podzielić się moimi pomysłami dotyczącymi sztuki kolonialnej i jezuickiej z szerszym gronem odbiorców. Za pomoc w czasie kwerendy w Arquivo Histórico do Exército w Rio de Janeiro i bardzo ciepłe przyjęcie dziękuję kapitanowi Alcemarowi Ferreirze Juniorowi, porucznikowi Antoniemu Maurowi de Oliveira Pereira oraz sierżantowi Marcelowi de Albuquerque Fontesowi.

Za pomoc w opracowaniu i tłumaczeniu tekstu z języka polskiego na język hiszpański, korekty, uwagi i wskazówki chcę podziękować dr Annie Wendorff, dr Katarzynie Szoblik, mgr Elżbiecie Więckowskiej, mgr Agacie Andrzejewskiej, dr. Karolowi Demkowiczowi i dr. Carlosowi Dimeo. Dzięki ich zaangażowaniu i poświęconemu czasowi praca mogła osiągnąć obecny kształt; możliwe było też opracowanie tekstu książki w dwóch wersjach językowych, polskiej i hiszpańskiej.

Z pewnością badania w tym odległym świecie nie byłyby możliwe bez wsparcia polskich instytucji naukowych. Pierwszy miesięczny pobyt w rzymskim archiwum jezuitów (Archivum Romanum Societatis Iesu) zawdzięczam stypendium Fundacji Lanckorońskich z Brzezia. Dwa stypendia konferencyjne przyznane przez Fundację na Rzecz Nauki Polskiej umożliwiły mi nie tylko uczestnictwo

w kongresach w Brazylii i Argentynie, ale również zapoznanie się z zasobami tamtejszych archiwów i bibliotek, co z kolei pozwoliło na zaplanowanie dalszych kwerend. Wreszcie, książka nie mogłaby powstać bez grantu przyznanego w 2011 r. przez Narodowe Centrum Nauki, przeznaczonego na ukończenie badań nad wybranym przeze mnie tematem, którego efektem końcowym jest prezentowana książka¹.

Na koniec dziękuję Bartkowi Smoczyńskiemu, który uczynił pracę nad składem tekstu interesującą i dającą dużo satysfakcji przygodą, dr. Krzysztofowi Cichoniowi za wykonanie grafik stron tytułowych poszczególnych rozdziałów, a dr. hab. Piotrowi Gryglewskiemu, Nadii Smoczyńskiej za wykreślenie niektórych planów miast i zabytków. Dziękuję również Zuzannie Hylli za redakcyjne opracowanie tekstu publikacji, co nie byłoby możliwe bez jej ogromnej cierpliwości i wyrozumiałości wobec niefrasobliwej niekiedy postawy autorki.

Dziękuję Wam wszystkim, bez Was książka ta na pewno nigdy by nie powstała!

¹ Grant zatytułowany: „Model rzymskiego kościoła Il-Gesù w architekturze i badaniach nad architekturą jezuicką w Ameryce Południowej w okresie kolonialnym”, Narodowe Centrum Nauki, nr umowy 2144/B/T02/2011/40, nr umowy z UŁ 504/213.



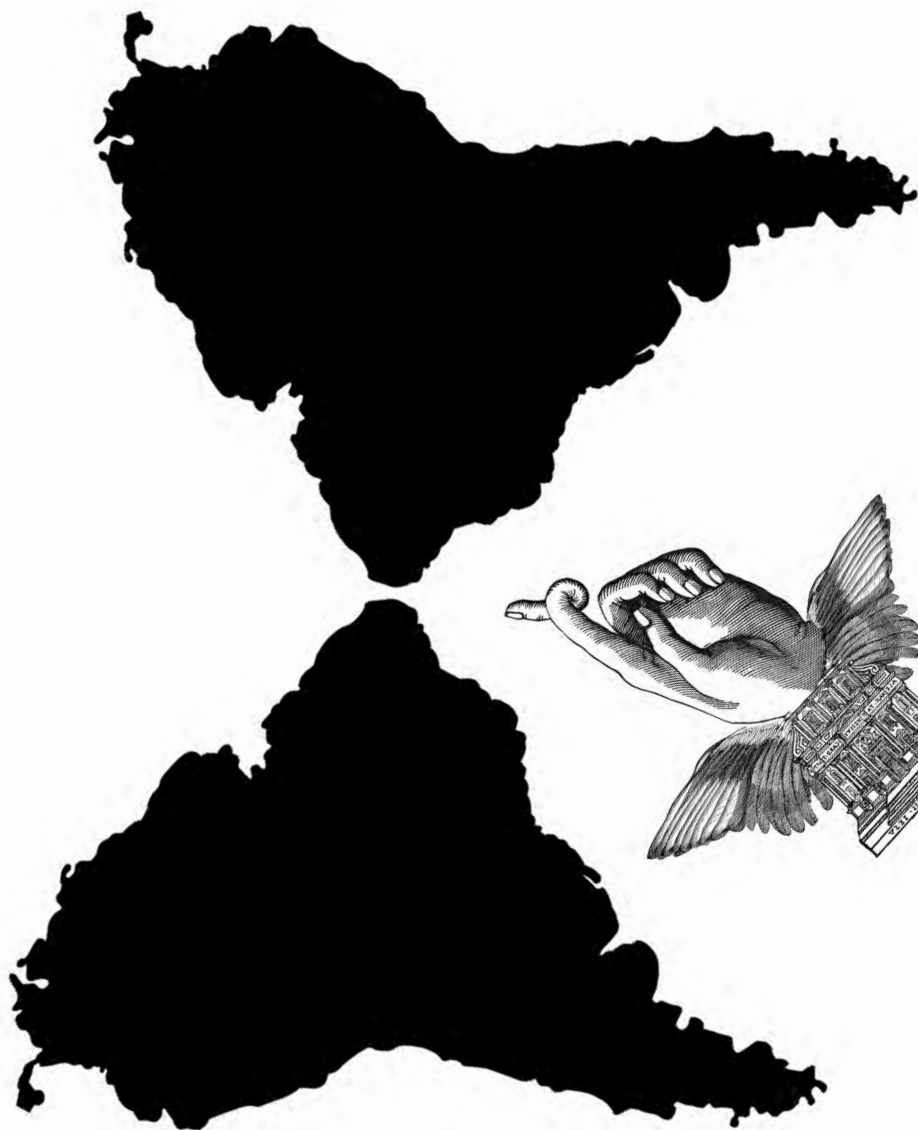
Mapa nr 1



Mapa nr 2



Mapa nr 3



WSTĘP

1. CEL PRACY

Prezentowana książka wymaga kilku słów charakterystyki i wyjaśnienia. Celem pracy jest nowe, poszerzone spojrzenie na budownictwo zakonu jezuitów w Ameryce Południowej. Przeprowadzona została analiza porównawcza wybranych form architektonicznych i zjawisk artystycznych. Świątynie jezuickie przedstawiono na tle architektury sakralnej obszaru Ameryki Południowej, ale także w powiązaniu z architekturą europejską (jezuicką i niejezuicką), jak również z niektórymi obiektami znajdującymi się na terenach azjatyckich kolonii imperiów iberyjskich (na przykład Goa). Analizy dokonano zatem z uwzględnieniem rozległego i zróżnicowanego materiału porównawczego. Nie jest moim celem stworzenie nowej syntezy architektury jezuickiej w Ameryce Południowej, ale wyodrębnienie kilku problemów badawczych, będących podstawą do ukazania budownictwa południowoamerykańskiego XVII i XVIII w.

Obszarem badań stała się tu Ameryka Południowa i w odniesieniu do tego terytorium i kręgu kulturowego przebiega konkretyzacja stawianych hipotez. Architektura kościołów jezuickich wzniesionych w pierwszym okresie funkcjonowania Towarzystwa Jezusowego na terenie Ameryki Południowej została wybrana jako „materiał bazowy” analizy ze względu na jej powszechność, stosunkowo dobry stan zachowania i różnorodność. Przykłady budownictwa jezuickiego odnajdujemy na całym znanym ówczesnie kontynencie, a ze względu na misyjny charakter działalności jezuitów również w tych najodleglejszych zakątkach nowo odkrywanego świata. Budownictwo jezuickie w Ameryce Południowej stanowi reprezentatywną grupę obiektów pozwalającą na szersze refleksje. Wiele obiektów już dziś nie istnieje, jednak te, które pozostały, stanowią dość liczną grupę umożliwiającą przeprowadzenie studiów. Pomimo stereotypowego postrzegania architektury jezuickiej jako homogenicznej, zajmując się budownictwem zakonu, nie można nie zauważyć różnorodności i bogactwa jego dzieł architektonicznych. Całą złożoność zjawisk i form charakterystycznych dla architektury kolonialnej możemy odnaleźć, w mniejszej skali, w obiektach sakralnych należących do zakonu jezuitów.

Prezentowane studium skonstruowane zostało według klucza stawianych hipotez badawczych i obejmuje szerokie spektrum geograficzne, zestawiając zabytki całego kontynentu. Podstawą analizy jest przekonanie, że zjawiska o charakterze kulturowym determinują pewne rozwiązania formalno-architektoniczne oraz artystyczne, które ujęte zostały w szerokiej perspektywie. Struktura książki, wbrew istniejącemu do tej pory zwyczajowi podziałów terytorialnych¹, została wyznaczona poprzez postawienie poszczególnych pytań badawczych, które stały się podstawą konstruowania kolejnych rozdziałów. Poza kręgiem zainteresowań pozostała uporządkowana systematyka typologiczna obiektów. Nie został też wykorzystany stosowany dotychczas najczęściej w literaturze przedmiotu podział świątyń jezuickich na trzy rodzaje kościołów: zeuropeizowaną architekturę w metropoliach, obiekty odwołujące się do stylu *mestizo*, budowane na wyżynach andyjskich, oraz jezuickie kościoły misyjne². Taka systematyka świątyń Towarzystwa Jezusowego w Ameryce Południowej wydaje się niepełna i upraszczająca niektóre problemy. Zaproponowany podział pracy, opierający się na przekonaniu, że istnieją pewne mechanizmy kulturowe determinujące sposób tworzenia form architektonicznych, pozostawia miejsce na rozważania na temat szczegółowych rozwiązań lokalnych czy regionalnych dekoracji. W szerszej problematyce umieszczone zostały zatem zagadnienia związane z konkretnymi, pojedynczymi obiektami.

Wiele ze stawianych w książce pytań ma charakter ogólny, globalny, odnoszący się do całego obszaru imperiów iberyjskich, a nawet jeszcze szerzej – do świata chrześcijańskiego okresu nowożytnego. Dziś coraz częściej możemy napotkać studia tego typu, są one prowadzone jednak głównie w zakresie etnohistorii³ czy historycznej

¹ Na przykład: ALCALÁ 2002a czy VARGAS UGARTE 1963.

² ALCALÁ 2002a.

³ Etnohistoria („nieslubny owoc związku dwóch czasem antagonistycznych dyscyplin, antropologii i historii” / „the illegitimate product of two sometimes antagonistic disciplines, anthropology and history”, HARKIN 2010: 113) jest obszarem badań typowym dla kręgu Stanów Zjednoczonych i Ameryki Łacińskiej oraz mniej popularnym, choć obecnym, w studiach europejskich, łączącym analizę antropologiczno-kulturową z historyczną. W Stanach Zjednoczonych od 1954 r. ukazuje się czasopismo „Ethnohistory”, a w Austrii od 1970 r. „Wiener Ethnohistorische Blätter”, OBEREM 1982 [1974]: 1; szerzej na temat tradycji badań etnohistorycznych w Stanach Zjednoczonych: HARKIN 2010: 113–128, na temat szkoły niemiecko-austriackiej ze szczególnym uwzględnieniem badań wiedeńskich: MÜLLAUER, MONGE 2009: 19–112. Prace dotyczące metod i problemów związanych z badaniami etnohistorycznymi poruszają także: EWERS 1961: 262–270; LEACOCK 1961: 256–261; VALENTINE 1961: 271–280; FENTON 1962: 1–23; STURTEVANT 1966: 1–51; EULER 1972: 201–207; AXTELL 1979: 1–13; TRIGGER 1982: 1–19; TRIGGER 1986: 253–267; KRECH III 1991: 345–375. W Ameryce Łacińskiej badania z zakresu etnohistorii są bardzo popularne. W Meksyku w ramach Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) funkcjonuje jako osobny ośrodek badań La Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), gdzie jednym z kierunków studiów i badań jest właśnie etnohistoria, BARJAU MARTÍNEZ 2006; PÉREZ ZEVALLOS 2001: 103–133; PÉREZ ZEVALLOS, PÉREZ GOLLÁN 1987. Także w Ameryce Południowej – w Peru, Boliwii czy Argentynie – etnohistoria jest popularnym obszarem badań, MOLINA RIVERO 1998: 217–244; ARANA BUSTAMANTE 2011a: 75–91; ARANA BUSTAMANTE 2011b: 421–445; IZARD MARTÍNEZ 2011: 85–111; LORANDI 2010: 271–283; ZANOLI 2010; TOPIC 2009; VARCÁCEL 1967 [1959].

antropologii kulturowej, a warto podobne rozważania przenieść także na pole historii sztuki i historii architektury. Studia podejmujące pewne problemy formalne i funkcjonalne architektury w kontekście uniwersalnym z pewnością wzbogaciłyby istniejący zespół opracowań o charakterze monograficznym, otwierając jednocześnie pole do dyskusji. Książką ujmującą problemy kulturowe w ramach „szerokiej perspektywy”, a dotyczącą zagadnień historyczno-kulturowych na obszarze imperium iberyjskiego, jest praca Serge’a Gruzinskiego *Les quatre parties du monde. Histoire d’une mondialisation*⁴. Autor wybrał okres dziejowy, w którym monarchia hiszpańska połączyła ogromne tereny pod rządami Filipa II. W 1580 r. Portugalia wraz z jej zamorskimi posiadłościami została w wyniku unii włączona pod panowanie Habsburgów, w rękach których w tym momencie znalazły się tak odległe krainy jak Nowa Hiszpania, Peru, Królestwo Neapolu oraz takie miasta jak Goa, Manila, Salvador de Bahia, Lima, Potosi, Antwerpia, Neapol, Madryt czy Mediolan. Po śmierci Filipa II jego sukcesorzy (Filip III i Filip IV) zarządzali tym ogromnym terytorium aż do roku 1640⁵. Autor podkreśla zarówno realny przepływ towarów (w tym na przykład książek czy dzieł sztuki), jak i mobilność wielu idei; jak pisze:

W czasie tego długiego półwiecza cały Półwysep Iberyjski, duża część Włoch, Niderlandy, Ameryki hiszpańska i portugalska (od Kalifornii po Ziemię Ognistą), wybrzeża Afryki Zachodniej, pewne regiony Indii i Japonii, oceany i dalekie morza współtworzyły „filipiński świat”⁶, w którym nie było chwili, aby gdzieś nie celebrowano mszy świętej⁷.

Przy takiej mobilności i „mundializacji” przestrzeni kulturowych nie możemy sztuki Ameryki Południowej rozpatrywać w ograniczeniu do jednego kontynentu, a nawet tylko w ramach relacji z Półwyspem Iberyjskim albo szerzej z Europą, ale należy odnajdować konteksty jeszcze dalej, bardziej globalnie, światowo. W taki schemat doskonale wpisała się działalność Towarzystwa Jezusowego. Jak pisze Serge Gruzinski w jednym ze swych artykułów: „[...] od połowy XVI w. jezuici stworzyli sieć misji, która rozciągała się na cztery kontynenty, biorąc tym samym udział w pierwszej światowej globalizacji”⁸ [il. 1].

⁴ Korzystam z tłumaczenia hiszpańskiego książki: *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, GRUZINSKI 2010 [2004]. Serge Gruzinski jest także autorem kilku innych opracowań historycznych dotyczących kultury na terenie Ameryki Łacińskiej (a głównie Meksyku), które zawsze charakteryzują się szeroką perspektywą antropologiczną: *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, GRUZINSKI 2007 [1999]; *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI–XVIII*, GRUZINSKI 2007 [1988]; *La Guerra de las imágenes De Cristóbal Colón a „Blade Runner (1492–2019)”*, GRUZINSKI 2006 [1990].

⁵ GRUZINSKI 2010 [2004]: 44–45.

⁶ „Filipiński świat” jest określeniem dotyczącym ziem znajdujących się pod panowaniem Filipa II.

⁷ „Durante ese largo medio siglo, toda la península ibérica, una buena parte de Italia, Países Bajos meridionales, las Américas españolas y portuguesas, desde California hasta la Tierra del Fuego, costas del África occidental, regiones de India y Japón, océanos y mares lejanos componían «el planeta Filipino» en el que cada media hora se celebraba la misa”, GRUZINSKI 2010 [2004]: 45.

⁸ „Desde mediados del siglo XVI los jesuitas crearon una red de misiones que se extendía por los cuatro continentes contribuyendo de esta manera a la primera globalización del mundo”, GRUZINSKI 2009: 33.

Moja praca, jak już zaznaczyłam, ma na celu przedstawienie przekrojowego spektrum analityczno-interpretacyjnego. Termin użyty w tytule – reinterpretacja – ma podwójne znaczenie. Z jednej strony chciałabym się odwołać do istniejących już, dawnych interpretacji form i funkcji obiektów architektury jezuickiej, z drugiej zaś zaproponować własną linię interpretacyjną. W kręgu moich zainteresowań pozostają zatem poprzednie ujęcia, z których wiele jest już traktowanych jako kanoniczne – z niektórymi z nich się zgadzam, z innymi podejmuję dyskusję, uzasadniając swoje poglądy. Książka jest zatem dialogiem z dotychczas powstałą literaturą przedmiotu, a także propozycją nowych ujęć badawczych. Celem badań jest także rewizja zasobów archiwalnych. Przy pracy nad tekstem pomocne okazały się zbiory piętnastu archiwów i bibliotek, zarówno w Ameryce Południowej, jak i w Europie. Niektóre wykorzystane przeze mnie dokumenty pojawiały się już w literaturze przedmiotu (najczęściej jednak w innym kontekście lub interpretacji), wiele jednak zostanie opublikowanych po raz pierwszy.

2. RAMY CHRONOLOGICZNE I TERYTORIALNE

Choć zwykle istnieją problemy ze ścisłym określeniem dat granicznych pewnych zjawisk artystycznych, w pracy przyjęto stosunkowo wyraźne ramy chronologiczne, które podyktowane zostały względami historycznymi. Obejmują one okres funkcjonowania zakonu jezuitów w Ameryce Łacińskiej w czasach kolonialnych. Ważne daty, o których należy wspomnieć, to moment powstania Towarzystwa Jezusowego w 1540 r. i pojawienie się zakonników w Ameryce Południowej – w Brazylii (1549 r.) oraz Peru (1568 r.) – następnie wygnanie jezuitów ze wszystkich terenów podległych Koronie portugalskiej (1759 r.) i hiszpańskiej (1767 r.), a wreszcie rozwiązanie zakonu (1773 r.). Jednak w pewnych fragmentach książki te klarowne granice zostały przekroczone. Po pierwsze, wiąże się to z zainteresowaniem losami niektórych wcześniej powstałych kościołów w okresie po kasacie zakonu (na przykład w Salvadorze da Bahia czy Asunción). Po drugie, za ważne uznałam prześledzenie kontynuacji pewnych zjawisk artystycznych, trwających (po wygnaniu jezuitów) jeszcze w XIX w., a nawet dłużej – najlepszym przykładem jest tu trwająca po dziś dzień tradycja architektoniczna na wyspie Chiloé w Chile.

Także granice terytorialne, choć stosunkowo jasno wyznaczone – obszar Ameryki Południowej – wymagają kilku słów wyjaśnienia. Studium dotyczy dwóch ogromnych jednostek administracyjnych, jakimi były Wicekrólestwo Peru i Brazylia. Ich obszary zmieniały się, zajmując prawie cały kontynent, jednak zawsze istniały tereny pozostające poza wpływami Korony hiszpańskiej i portugalskiej, takie jak na przykład Gujana Francuska, kolonizowana przez Francuzów od końca XVII w., czy Surinam (Gujana Holenderska), zasiedlany przez Holendrów już w końcu XVI w. W interesującym nas okresie także stopień poznania kontynentu ulegał zmianie, a pewne jego części nie były poddane eksploracji w czasach kolonialnych. Początkowo skupiska ludności europejskiej (a potem kreolskiej) koncentrowały się na wybrzeżach i terenach wyżynnych, z czasem coraz lepiej poznawano obszary w głębi

ładu, ale Amazonia jeszcze długo pozostawała terenem nieznanym i tajemniczym. Pojęcie Ameryki Południowej jest tu zatem, ze względu na uwarunkowania historyczno-kulturowe, pojęciem dynamicznym.

W związku z „rozszerzaniem” się kontynentu w świadomości i pod panowaniem Hiszpanów zmieniał się także podział administracyjno-polityczny Ameryki Południowej. Ziemie podległe Koronie hiszpańskiej od 1542 r. formowały Wicekrólestwo Peru, które podzielone było na mniejsze jednostki administracyjne – *audiencias*. Z czasem wyodrębnione zostało Wicekrólestwo Nowej Granady (początkowo w latach 1717–1723, a potem trwale od 1739 r.), a także Wicekrólestwo Río de la Plata (1776 r.)⁹. Terytorium podległe Koronie portugalskiej to Brazylia. Odkryta została w 1500 r., ale kolonizację ziem, a także organizację podziału terytorialnego na kapitanie, datuje się od 1534 r.¹⁰ Historia kolonialna Brazylii kończy się w 1822 r., kiedy formalnie uzyskała ona niepodległość i przekształcona została w cesarstwo, funkcjonujące do roku 1889¹¹.

3. STAN BADAŃ

3.1. ARCHITEKTURA KOLONIALNA W AMERYCE POŁUDNIOWEJ

Do najważniejszych opracowań o charakterze ogólnym traktujących o architekturze albo szerzej, o sztuce kolonialnej Ameryki Łacińskiej należą publikacje badaczy hiszpańskich, latynoamerykańskich oraz pochodzących ze Stanów Zjednoczonych. Lista lektur jest obszerna, dlatego w tym miejscu chciałabym wymienić tylko najistotniejsze nazwiska i prace, najbardziej klasyczne dla historiografii południowoamerykańskiej, szeregując je od tych bardziej ogólnych do szczegółowych, ostatni akapit poświęcając wydawnictwom z początku XXI w. Niezwykle ważnymi autorami prac przekrojowych, do których cały czas, od momentu ich wydania, odwołują się badacze sztuki latynoamerykańskiej, są George Kubler, Ramón Gutiérrez, Santiago Sebastián, Teresa Gisbert, José de Mesa, Damián Bayón i Murillo Marx. George Kubler jest autorem rozpraw antropologicznych i teoretycznych¹², a także studiów regionalnych dotyczących prekolumbijskiej i kolonialnej sztuki Meksyku¹³, w 1959 r. opublikował również (wraz z Martinem Sorią) niezwykle ważne opracowanie pt. *Art and Architecture in Spain and Portugal and Their American Dominions: 1500 to 1800*¹⁴. Trzy rozdziały autorstwa G. Kublera zostały poświęcone

⁹ HIDALGO NUCHERA 2012 [2006]a: 316–320.

¹⁰ KULA 1987: 10–15.

¹¹ MALINOWSKI 2013: 24–45; PALECZNY 2004: 13.

¹² Najśłynniejszą książką G. Kublera, tłumaczoną na wiele języków, jest *Kształt czasu*, KUBLER 1970 [1962]. Niektóre artykuły, w których autor podejmuje zagadnienia problemowe związane ze sztuką kolonialną: KUBLER 1985 [1961]: 66–74; KUBLER 1985 [1965]: 75–80; KUBLER 1985 [1968]: 81–87.

¹³ Niektóre prace dotyczące sztuki prekolumbijskiej: KUBLER 1962; KUBLER 1986; KUBLER 1967; oraz meksykańskiej: KUBLER 1983 [1948].

¹⁴ KUBLER, SORIA 1959, do publikacji odwoływał się między innymi Jan Białostocki, pisząc swoją *Sztukę dawnej Ameryki*, BIAŁOSTOCKI 1972.

architekturze kolonialnej Ameryki Środkowej, hiszpańskojęzycznej Ameryki Południowej oraz budownictwu Portugalii i Brazylii¹⁵. Troje wymienionych wyżej badaczy (Santiago Sebastián, Teresa Gisbert i José de Mesa)¹⁶ opracowało dwutomową historię sztuki kolonialnej Ameryki Łacińskiej; jest to obszerne studium opublikowane w ramach projektu wydawniczego *Summa Artis*¹⁷. Ramón Gutiérrez wydał natomiast kompendium dotyczące architektury i urbanistyki Ameryki Łacińskiej, obejmujące okres od początku czasów kolonialnych do drugiej połowy XX w.¹⁸ Damián Bayón i Murillo Marx opracowali studium na temat sztuki kolonialnej Ameryki Południowej¹⁹.

Oprócz prac o charakterze ogólnym, w których autorzy przekrojowo traktują zagadnienia sztuki latynoamerykańskiej, należy wymienić także obszerne studia dotyczące architektury kolonialnej poszczególnych regionów. Kolumbijską architekturą zajął się wymieniany już Santiago Sebastián wraz z Carlosem Arbeláezem Camacho²⁰. Architektura peruwiańska obszaru andyjskiego stała się przedmiotem szczegółowych badań Teresy Gisbert i José de Mesy²¹, a także Ramóna Gutiérreza²². Antonio San Cristóbal, choć zajmował się również architekturą wyżyn²³, szczególną uwagę poświęcił budownictwu peruwiańskiego wybrzeża, a przede wszystkim Limy²⁴. Na budownictwie Argentyny skupił się Mario José Buschiazzo²⁵. Architekturę Paragwaju opracował zarówno Ramón Gutiérrez, jak i Juan Giuria²⁶. Germain Bazin

¹⁵ KUBLER, SORIA 1959: 62–119.

¹⁶ Każdy z wymienionych autorów jest znanym badaczem sztuki (nie tylko kolonialnej). Santiago Sebastián to autor kilku bardzo ważnych publikacji dotyczących ikonografii: SEBASTIÁN 1989 [1981]; SEBASTIÁN 2007 [1990]; SEBASTIÁN 1995a, a także istotnych opracowań sztuki kolonialnej w Kolumbii; w 2006 r. kilka jego najważniejszych esejów zostało zebranych i wydanych w publikacji książkowej: SEBASTIÁN 2006. Teresa Gisbert i José de Mesa są powszechnie rozpoznawani jako wybitni badacze sztuki Boliwii i Peru. Oprócz problematyki sztuki kolonialnej (opublikowali bardzo znaną książkę zatytułowaną *Historia de la pintura cuzqueña*, MESA, GISBERT 1982) ich prace poświęcone są sztuce prekolumbijskiej i popularnej, np.: MESA, GISBERT 1966: 45–68; MESA, GISBERT 2002 [1970]: 3–22; GISBERT 2006 [1987].

¹⁷ SEBASTIÁN, MESA, GISBERT 1985.

¹⁸ GUTIÉRREZ 2002 [1984].

¹⁹ BAYÓN, MARX 1992 [1989].

²⁰ ARBELÁEZ CAMACHO, SEBASTIÁN LÓPEZ 1967; SEBASTIÁN 1971.

²¹ Podstawowa pozycja wymienionych autorów, dwutomowe studium o charakterze problemowym: MESA, GISBERT 1985.

²² GUTIÉRREZ 1986 [1979]; GUTIÉRREZ 1987a; w drugiej z książek znajduje się spis publikacji Ramóna Gutiérreza dotyczących Cusco i Peru: GUTIÉRREZ 1987a: 219–221.

²³ SAN CRISTÓBAL 1998; SAN CRISTÓBAL 2004; Antonio San Cristóbal jest także autorem książki o charakterze teoretycznym *Teoría sobre la historia de la arquitectura virreinal peruana*, SAN CRISTÓBAL 1999.

²⁴ Napisał dwie książki dotyczące architektury peruwiańskiej stolicy w drugiej połowie XVII w. i w XVIII stuleciu: SAN CRISTÓBAL 2010; SAN CRISTÓBAL 2009.

²⁵ BUSCHIAZZO 1959; BUSCHIAZZO 1967.

²⁶ GIURIA 1950; GUTIÉRREZ 1975.

opublikował w latach 1956–58²⁷ dwa potężne tomy (dostępne dziś w języku francuskim i portugalskim), w których szeroko analizuje architekturę kolonialną Brazylii. Choć z niektórymi interpretacjami możemy obecnie polemizować, wymienione książki są podstawą wszelkich rozważań dotyczących architektury kolonialnej.

Ostatnie publikacje na temat architektury kolonialnej to albo przeglądowe kompendia, wydawane głównie w języku angielskim, jak praca Gauvina Alexandra Baileya²⁸ czy Kelly Donahue-Wallace²⁹, albo prace o zawężonej problematyce, dotyczące poszczególnych regionów czy miast³⁰, albo też monografie poszczególnych obiektów³¹. Z najnowszych publikacji warta krótkiej charakterystyki jest praca Gauvina Alexandra Baileya *The Andean Hybrid Baroque. Convergent Cultures in the Churches of Colonial Peru*³². Choć samo pojęcie „baroku hybrydycznego” propagowane przez autora wydaje się dość niezręczne, praca zawiera interesujące analizy dekoracji architektonicznych kościołów położonych w miejscowościach nad brzegami jeziora Titicaca (Juli, Puno), jak również w Arequipie i w jej okolicach. Wartość publikacji podnosi niezwykle cenne kompendium transkrypcji dokumentów archiwalnych dotyczących zabytków omawianego regionu³³.

3.2. ARCHITEKTURA JEZUITÓW W AMERYCE POŁUDNIOWEJ

Kościoły amerykańskie Towarzystwa Jezusowego są bardzo ważne dla architektury kontynentu, o czym świadczy ich obecność w większości wymienionych opracowań przekrojowych dotyczących całej architektury kolonialnej Ameryki Południowej czy Ameryki Łacińskiej³⁴. W zakresie studiów nad architekturą jezuicką dominują

²⁷ BAZIN 1956–1958.

²⁸ BAILEY 2006.

²⁹ DONAHUE-WALLACE 2008.

³⁰ CHARA ZERECEDA, CAPARÓ GIL 2006 [2004].

³¹ A. San Cristóbal opracował monografię założeń San Francisco i La Merced w Limie: SAN CRISTÓBAL 2006; SAN CRISTÓBAL 2008. Katedrą w Cusco zajął się Víctor Angles Vargas: ANGLES VARGAS 1999.

³² BAILEY 2010.

³³ Autor wybrał dokumenty z trzynastu archiwów, transkrypcje wykonane są rzetelnie i z pewnością posłużą wielu badaczom w analizach zabytków regionu Collao i Arequipy, BAILEY 2010: 339–514.

³⁴ Damián Bayón i Murillo Marx nie wyodrębniają osobnych „grup budowli jezuickich” w architekturze kolonialnej poza kilkoma stronami dotyczącymi misji, w pozostałych przypadkach obiekty zostały włączone w szeroką historię architektury kolonialnej: BAYÓN, MARX 1992 [1989]: 24–27, 46–49, 65–66, 102, 151–152, 155–157, 160, 187–189, 199–207, 295–298, 301–303. Podobnie w książkach Jorge Bernalesa Ballesterosa, Ramóna Gutiérreza i Kelly Donahue-Wallace: BERNALES BALLESTROS 1987: 185, 188–189, 205–206, 208–210, 259–261, 278–279, 283–284, 291–293, 349–350, 353–355, 362–365; GUTIÉRREZ 2002 [1984]: 59–60, 71–73, 88, 100, 144–146, 149–151, 157–169, 185–186, 190–194, 210–219, 231–235; DONAHUE-WALLACE 2008: 23, 173–177, 188–193. W opracowaniu Santiago Sebastián, José de Mesy i Teresy Gisbert pojawia się kilka niewielkich „podrozdziałów” poświęconych wyłącznie architekturze jezuitów (podobnie jak franciszkanów, dominikanów czy mercedarian): SEBASTIÁN, MESA, GISBERT 1985: vol. 1, 383–385, 497–499, 576–580, 607–612, vol. 2, 13–18, 49–54, 231–236, 321–323, 364–368, 410–414, 420–423, 467–468, 511–521, podobnie w książce José de Mesy i Teresy

opracowania monograficzne lub takie, w których autorzy zajmują się konkretnym regionem lub grupą obiektów. Najłatwiej scharakteryzować literaturę przedmiotu, porządkując ją według klucza geograficznego. W Argentynie za jednego z pierwszych badaczy jezuickich należy uznać Guillermo Furlonga³⁵, którego zajmowała szeroko pojęta historia, kultura i sztuka. Kolejne postacie związane z historią architektury jezuickiej na terenie Argentyny to Carlos Page³⁶ czy publikujący ostatnio Norberto Levinton³⁷.

Misje jezuickie zorganizowane w okresie nowożytnym wśród Indian Guaraní leżą dziś w granicach Argentyny, Paragwaju i Brazylii. Wielu autorów zajmuje się nimi, nie zwracając uwagi na obecne podziały administracyjno-polityczne, co wydaje się trafnym podejściem. Literatura na ten temat prezentuje się niezwykle obficie. Publikacja, o której na pewno trzeba wspomnieć, to książka Hernána Busaniche *La arquitectura en las misiones jesuitas guaraníes*³⁸. Jedną z ciekawszych, dość wcześniejszych prac jest książka Josefíny Plá *El barroco Hispano Guaraní*³⁹. Ważną postacią dla badań tego regionu, z bogatym dorobkiem, jest Ramón Gutiérrez⁴⁰, wymienić należy także Bozidara Sustersica⁴¹ oraz ostatnie opracowania Norberto Levintona oraz Horacia Bolliniego⁴². Kolejnym regionem, którego jezuickie dziedzictwo zostało dość obszernie opracowane, jest boliwijski obszar misji wśród Indian Mojos i Chiquitos. Jako jednego z pierwszych autorów publikujących prace na ten temat wymienić trzeba Maria José Buschiazza⁴³. Dziś, moim zdaniem, najważniejszą publikacją pozostaje praca zbiorowa wydana pod redakcją Pedra Querejazu *Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos*, w której znalazły się artykuły różnych autorów zarówno na temat historii i kultury (w różnych okresach)⁴⁴, jak i urbanistyki, architektury i wyposażenia⁴⁵.

Peruwiańską architekturą jezuitów zajął się historyk i członek Towarzystwa Jezusowego Ruben Vargas Ugarte⁴⁶. Trzeba jednak zaznaczyć, że ogromna większość jego publikacji dotyczy historii zakonu oraz historii kościoła

Gisbert *Arquitectura Andina 1530–1830* – MESA, GISBERT 1985: vol. 1, 55–119. Również w książce Germaina Bazina architektura jezuitów została wyodrębniona w osobnym rozdziale: BAZIN 1956: 1, 56–85; BAZIN 1958: 2, 11–12, 14, 18–21, 39, 48–49, 56–59, 118–120, 121, 123, 126, 134–135, 142–143, 153–155, 157–159, 161–162, 165–166, 168–169.

³⁵ FURLONG 1946.

³⁶ PAGE 2000; PAGE 1999.

³⁷ LEVINTON 2012.

³⁸ BUSANICHE 1955.

³⁹ PLÁ 1975.

⁴⁰ GUTIÉRREZ 1987b.

⁴¹ SUSTERSIC 1999: 105–129; SUSTERSIC 2004 [1999]; SUSTERSIC 2010.

⁴² LEVINTON 2008; BOLLINI 2009; BOLLINI 2012.

⁴³ BUSCHIAZZO 1952: 25–40.

⁴⁴ GUTIÉRREZ, GUTIÉRREZ VIÑUALES 1995: 303–385; FISCHERMANN 1995: 387–401; FISCHERMANN 1996: 111–125; KÜHNE 1995: 557–560; KÜHNE 1996: 19–24; PAREJAS MORENO 1995: 252–302.

⁴⁵ ROTH 1995: 463–525; QUEREJAZU 1995b: 651–658; KÜHNE 2008.

⁴⁶ VARGAS UGARTE 1963; VARGAS UGARTE 1968.

w Peru⁴⁷. Z kolei spośród Ekwadorczyków w kontekście badań nad sztuką jezuicką należy wymienić José Gabriela Navarra⁴⁸, a z bardziej współczesnych badaczy Alfonsa Ortiza Crespo, Marię Antonietę Vásquez Hahn oraz Christiana Báeza⁴⁹. W Kolumbii naukowcami zainteresowanymi ściśle sztuką jezuicką są: Tulio Aristizabal (także członek Towarzystwa Jezusowego), Patricia Rentería Salazar⁵⁰ oraz Felipe González Mora⁵¹. Trzeba także wspomnieć o wenezuelskim badaczu, jezuitcie, José del Rey Fajardo, który jest autorem kilku prac o charakterze historycznym. Zawsze porusza w nich problemy artystyczne i kulturowe związane z Towarzystwem Jezusowym, zajmuje się zarówno obszarami należącymi dziś do Kolumbii, jak i Wenezueli, między innymi misjami w rejonie Orinoko⁵². Badania nad architekturą jezuitów w Chile koncentrują się przede wszystkim na kościołach misyjnych. Na wyspie Chiloé pierwsze obiekty jezuickie zapoczątkowały długą tradycję budowlaną, trwającą do dziś. Zainteresowanie tymi przepięknymi drewnianymi kościołami zaowocowało kilkoma bardzo udanymi publikacjami na ich temat⁵³. Na koniec tego przeglądu trzeba wspomnieć osobno o tradycji badań nad architekturą jezuicką Brazylii. Zainteresowanie tematem sięga pierwszej połowy XX w. Z lat 40. pochodzą dwie bardzo ważne publikacje Roberta Chestera Smitha i Lucia Costy⁵⁴; w późniejszym okresie także nie brakowało opracowań, zwykle o charakterze regionalnym⁵⁵ lub monograficznym⁵⁶.

Dotychczas nie powstało monograficzne opracowanie przekrojowe dotyczące jezuickiego budownictwa Ameryki Południowej. Jedyną publikacją o charakterze przekrojowym na temat architektury jezuickiej Ameryki Łacińskiej jest książka

⁴⁷ Niektóre z ważniejszych publikacji tego autora: VARGAS UGARTE 1941; VARGAS UGARTE 1951–1954; VARGAS UGARTE 1963–1965; VARGAS UGARTE 1966–1971.

⁴⁸ José Gabriel Navarro wydał cztery tomy zatytułowane *Contribuciones a la Historia del Arte Ecuatoriano*, które były efektem ponad trzydziestu lat badań autora i publikowane były kolejno w latach: 1921, 1925, 1939, 1950. W pracy wykorzystany został reprint całej serii z 2007 r., NAVARRO 2007 [1921]; NAVARRO 2007 [1925]; NAVARRO 2007 [1950]; NAVARRO 2007 [1952].

⁴⁹ ORTIZ CRESPO 2002: 86–107; ORTIZ CRESPO 2008: 173–211; VÁSQUEZ HAHN 2005.

⁵⁰ ARISTIZABAL 1998; ARISTIZABAL 1999; ARISTIZABAL 2003: 125–158; RENTERÍA SALAZAR 2001; RENTERÍA SALAZAR 2003: 159–172.

⁵¹ Felipe González Mora jest autorem monografii na temat architektury i urbanistyki jezuitów w regionie Casanera, Meta i Orinoko: GONZÁLEZ MORA 2004; GONZÁLEZ MORA 2007: 34–49. Jest współautorem prac na temat jezuitów w miejscowościach Antioquia i Tunja: REY FAJARDO, GONZÁLEZ MORA 2008; REY FAJARDO, GONZÁLEZ MORA 2010.

⁵² REY [FAJARDO] 1977; REY FAJARDO 2003; REY FAJARDO 2007: 8–33; REY FAJARDO 2010; REY FAJARDO 2011.

⁵³ CABEZA MONTEIRA 2003: 6–15; GUTIÉRREZ 2003: 16–27; MONTECINOS BARRIENTOS 1988: 41–43; MONTECINOS BARRIENTOS 2008; GUARDA 1984; GUTIÉRREZ 2007: 50–69; BERG COSTA 2007: 126–141.

⁵⁴ SMITH 1948: 187–213; COSTA 1941: 9–103.

⁵⁵ SANTOS DE OLIVEIRA 1988; CHRIST 1962: 44–49; CARVALHO 1982; SILVA TELLES 1998: 33–45.

⁵⁶ AROEIRA NEVES 1980: 17–53; MORAES 1979; TIMBÓ 1998: 19–30; COELHO 1998: 129–145; COELHO, LODI DIAS 1998: 47–53; LODI DIAS 1998: 77–91.

Fundaciones jesuitas en Iberoamerica opracowana przez Luisę Elenę Alcalę i opatrzona wprowadzeniem jej autorstwa⁵⁷. Książka składa się z dwóch części. Pierwszą stanowi wstęp przybliżający tło historyczne i artystyczne, koncentrujący się na początkach i dziejach Towarzystwa Jezusowego, funkcjonowaniu zakonu w Ameryce Łacińskiej oraz zarysowaniu pewnych problemów badawczych w sposób ogólny. Druga część składa się z krótkich opracowań monograficznych poszczególnych obiektów, przygotowanych przez trzech autorów i ujętych w „porządku terytorialnym”⁵⁸. W przypadku obu publikacji ujęcia te są kulturowo szerokie, interesujące, podejmujące różnorodne kwestie artystyczne, jednak problemy badawcze skonstruowane zostały przez autorów w taki sposób, że do ich przesledzenia zbędne okazało się wykorzystanie na przykład planów architektonicznych. Jak zaznaczyłam, jest to zgodne z ogólną koncepcją opracowań zakładaną przez autorów, którzy nie podejmują badania struktury architektonicznej prezentowanych obiektów. Niniejsza praca zakłada jednak przeprowadzenie takiego rodzaju formalno-architektonicznej analizy, w której zamieszczenie i wykorzystanie planów jest konieczne. W porównaniu z omawianymi publikacjami prezentowana książka została zatem wzbogacona o materiał ikonograficzny tego typu.

Ciekawą i bliską mi w sensie konstrukcji metodologicznej pozycją jest książka Gauvina Alexandra Baileya *Art in the Jesuit Missions in Asia and Latin America*⁵⁹, jednak autor zajął się tam nie tylko architekturą, ale również szerzej, sztuką jezuitów, a w zakresie terytorialnym opracowanie dotyczy przede wszystkim obiektów artystycznych powstałych w Azji. Problemy amerykańskie poruszone zostały w pierwszym, ogólnym rozdziale opracowania, mającym charakter wprowadzenia w problematykę książki, kolejne trzy, uporządkowane według kryterium geograficzno-artystycznego, traktują o sztuce jezuitów w Azji (Japonii, Chinach, Indiach), a jedynie ostatni rozdział, zatytułowany *The New Planet of the Primitive Church: The Jesuit Reductions Among the Guaraní in Paraguay, 1609–1768*⁶⁰, dotyczy wąskiego (biorąc pod uwagę rozległy obszar terytorialny i kulturowy Ameryki Łacińskiej) zagadnienia sztuki jezuitów w misjach paragwajskich. Gavin Alexander Bailey jest także autorem dwóch artykułów o charakterze problemowym, wydanych w 2001 r. i dotyczących architektury jezuitów w Ameryce Południowej⁶¹.

⁵⁷ ALCALÁ 2002a: 8–67.

⁵⁸ Tę część pracy możemy traktować jako rodzaj katalogu zabytków, w każdym opracowaniu zostały zebrane najważniejsze dane faktograficzne dotyczące poszczególnych obiektów, które zilustrowano bogatym materiałem ikonograficznym.

⁵⁹ BAILEY 2001 [1999]; Bailey jest także autorem książki na temat sztuki jezuitów w Rzymie: BAILEY 2009 [2003].

⁶⁰ BAILEY 2001 [1999]: 144–182.

⁶¹ BAILEY 2001a: 233–265; BAILEY 2001b: 211–240.

3.3. SZTUKA KOLONIALNA – BADANIA POLSKIE I ROSYJSKIE

Omówienie ogólne stanu badań dotyczącego sztuki kolonialnej i jezuickiej Ameryki Południowej zostało już dokonane, w tym miejscu zaś chciałabym w kilku akapitach przybliżyć polskie osiągnięcia w tym zakresie, a także wspomnieć o niektórych publikacjach rosyjskich. W naszym kraju badania nad architekturą jezuitów Ameryki Południowej dopiero się rozpoczynają⁶², dotąd sporadycznie tylko w literaturze pojawiały się problemy związane ze sztuką kolonialną. Pierwszym opracowaniem na ten temat (choć dziś już nie do końca aktualnym) jest artykuł Władysława Tatarkiewicza z 1936 r. *Architektura barokowa Brazylii*⁶³. Na początku lat 60. odbyła się w Warszawie wystawa zatytułowana *Skarby sztuki meksykańskiej od czasów prekolumbijskich do naszych dni*, gdzie znalazło się także miejsce dla sztuki kolonialnej. W związku z wystawą wydano katalog o tym samym tytule⁶⁴. Od lat 60. publikował także Leszek Zawisza, historyk architektury i architekt, który przez długi czas przebywał na emigracji w Wenezueli; jego prace dotyczą urbanistyki⁶⁵, jednak w późniejszym okresie autor koncentruje się przede wszystkim na budownictwie XIX w.⁶⁶ W 1972 r. Zbigniew Hornung w opracowaniu dotyczącym problemów rokoka w architekturze sakralnej XVIII w., w czwartym rozdziale *Twórczy dorobek*

⁶² Warto jednak zaznaczyć, że w zakresie innych dyscyplin (archeologia, antropologia, politologia, geografia, historia, muzykologia) tematyka związana z Ameryką Łacińską jest obecna w literaturze przedmiotu. Z najważniejszych autorów wymienić należy: Aleksandra Posern-Zielińskiego, Jana Szemińskiego, Marcina Kulę, Andrzeja Dembicza, Magdalenę Śniadecką-Kotarską, Piotra Nawrota oraz należących do młodszego pokolenia Justynę Olko, Marcina Floriana Gawryckiego, Martę Kanię, Martę Kwaśnicką czy Joannę Pietraszczyk-Sękowską (niektóre prace wymienionych autorów: POSERN-ZIELIŃSKI 1974; POSERN-ZIELIŃSKI 1985; POSERN-ZIELIŃSKI 2005a; POSERN-ZIELIŃSKI 2005b; SZEMIŃSKI, ZIÓŁKOWSKI 2006; SZEMIŃSKI 1977a; SZEMIŃSKI 1977b; KULA 1987; DEMBICZ 2010 [2006]; ŚNIADECKA-KOTARSKA 2003; ŚNIADECKA-KOTARSKA 2006; NAWROT 2011; OLKO 2010; GAWRYCKI 2004a; GAWRYCKI 2004b; GAWRYCKI 2008; GAWRYCKI 2010; KANIA 2010; KWAŚNICKA 2010; PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA 2009; PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA 2011; PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA 2015). Spośród archeologów wymienić trzeba: Mariusza Ziółkowskiego, Andrzeja Krzanowskiego, Miłosza Giersza i Patrycję Prządękę-Giersz. Mówiąc o badaczach działających poza granicami Polski, wspomnieć należy Marię Rostworowski czy Krzysztofa Makowskiego. Wielu z wymienionych naukowców prowadzi badania interdyscyplinarne, wykraczające poza podstawową dla nich dyscyplinę naukową.

⁶³ Komunikat zgłoszony dn. 16 grudnia 1935 r., referat nadesłany w maju 1936 r.; artykuł publikowany w *Sprawozdaniach z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, TATARKIEWICZ 1936: 14–36, opublikowany ostatnio w opracowaniu autorki: TATARKIEWICZ 2011: 17–43. Tekst został opracowany na nowo, ujednolicono bibliografię, zostały zaznaczone numery stron w odnośnikach do niektórych publikacji; pomimo kwerendy w zagranicznych bibliotekach dwóch pozycji bibliograficznych nie udało się zidentyfikować. Ortografia została dostosowana do norm dzisiejszych, uaktualniono także fotografie.

⁶⁴ GAMBOA 1961: 26–29.

⁶⁵ Na przykład: ZAWISZA 1969: 90–122.

⁶⁶ Mowa tu o opracowaniu dotyczącym polskiego architekta i jego twórczości w Wenezueli, Wojciecha Lutowskiego: ZAWISZA 2000. Inne pozycje dotyczące architektury XIX w.: ZAWISZA 1998; ZAWISZA 1989.

rokoka w krajach europejskich i na terenie Ameryki Łacińskiej⁶⁷, na trzech stronach scharakteryzował krótko architekturę XVIII w. w Hiszpanii i Portugalii oraz na terenie ich amerykańskich kolonii⁶⁸. Autor podsumowuje nawet (nieco europocentrycznie w duchu), że w kręgu hiszpańsko-portugalskim:

[...] rokokowe tendencje objawiły się najpełniej nie w europejskich metropoliach tych państw, lecz w Ameryce Łacińskiej, a niektóre z tych dzieł zaliczyć wypada do najbardziej udanych manifestacji artystycznych tego stylu; mogą one z powodzeniem rywalizować z najcenniejszymi kreacjami rokokowego budownictwa w Europie⁶⁹.

Kolejną publikacją, której część poświęcona została sztuce kolonialnej, jest pochodząca z tego samego roku książka Jana Białostockiego *O sztuce dawnej Ameryki. Meksyk i Peru*⁷⁰. Autor podzielił swoją publikację na sześć niezatytułowanych rozdziałów. Dwa pierwsze traktują o sztuce prekolumbijskiej, trzy kolejne dotyczą architektury i dekoracji architektonicznej okresu kolonialnego, ostatni, szósty rozdział jest podsumowaniem, zbiorem uwag na temat malarstwa i zawiera kilka refleksji o charakterze ogólnym. Chociaż autor docenia innowacyjny charakter architektury kolonialnej i rzeźby dekoracyjnej w Ameryce Łacińskiej, trudno się zgodzić z niektórymi jego uwagami na temat malarstwa kolonialnego. Jego zdaniem w malarstwie „spotyka się w Ameryce niewiele oryginalności”, a niezwykle, doceniane dziś „serie anielskie” mają według J. Białostockiego „wdzięk prymitywa kopiującego wytworne wzory modnych kostiumów”⁷¹. Te nieliczne publikacje na pewien czas wyczerpały zainteresowanie polskich historyków sztuki „egzotycznymi” tematami baroku latynoamerykańskiego. Spośród zarysów obejmujących całość historii sztuki i uwzględniających sztukę Ameryki Południowej wymienić trzeba udaną trzypięciową pracę autorstwa Mieczysława Porębskiego i Ksawerego Piwockiego *Dzieje sztuki w zarysie*. W pierwszym tomie znalazła się zwięzła charakterystyka sztuki prekolumbijskiej⁷², w dwóch kolejnych krótkie wzmianki na temat sztuki kolonialnej⁷³ i nowoczesnej⁷⁴. W 1984 r. została opublikowana niewielka książka Tadeusza Baruckiego *Architektura Meksyku*, w której znajdujemy niedługi rozdział zatytułowany *Czasy kolonialne*⁷⁵. Ważna pozycja ukazała się w 1994 r., mowa tu o rozdziale opracowanym przez Przemysława Trzeciaka pt. *Architektura nowożytna*

⁶⁷ HORNUNG 1972: 71–95.

⁶⁸ HORNUNG 1972: 86–89; wśród ilustracji znalazły się zdjęcia kościoła pielgrzymkowego w Ocotlán w Meksyku (il. 70) oraz kościoła São Francisco w São João del Rei w Brazylii (il. 71).

⁶⁹ HORNUNG 1972: 88–89.

⁷⁰ BIAŁOSTOCKI 1972.

⁷¹ BIAŁOSTOCKI 1972: 106.

⁷² PORĘBSKI 1976: 181–191 (*Sztuka starożytnej Ameryki*).

⁷³ PIWOCKI 1977: 176–177 (*Ameryka w wieku XVI*), 282 (*Sztuka Ameryki Łacińskiej wieku XVII*), 357 (*Sztuka Ameryki Łacińskiej wieku XVIII*).

⁷⁴ PORĘBSKI 1988: 408–410.

⁷⁵ BARUCKI 1984: 43–68.

*Ameryki Łacińskiej*⁷⁶ wchodzącym w skład siódmego tomu serii *Sztuka Świata*. Autor uporządkował krótki, ale bardzo ciekawy tekst zgodnie z podziałami administracyjnymi, charakteryzując w oddzielnych podrozdziałach sztukę Nowej Hiszpanii, Wicekrólestwa Nowej Granady, Wicekrólestwa Peru i Brazylii. Publikację, choć to tekst dość przekrojowy, ocenić trzeba jako pozostającą na dobrym poziomie merytorycznym. Kolejne opracowania dotyczące sztuki kolonialnej pojawiły się już w XXI w. W ramach projektu wydawniczego PWN powstała seria, której poszczególne tomy dotyczą dziejów kultury różnych regionów świata. W 2009 r. ukazał się tom pod redakcją Marcina F. Gawryckiego *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, gdzie jeden z rozdziałów, autorstwa Marii Eleonory Hebisz, poświęcony został sztuce, a jego fragment – sztuce kolonialnej, potraktowanej jednak dość powierzchownie⁷⁷.

Wypada jeszcze wspomnieć o wydawnictwach popularnych, często „ocierających się” pewnymi zagadnieniami o problematykę z zakresu historii sztuki, których coraz więcej pojawia się na rynku księgarskim. Pozycją godną polecenia, związaną tematycznie z zakresem prezentowanej książki, jest publikacja z 2006 r. autorstwa Jana Gacia pt. *Raj utracony, śladami chrześcijaństwa. Pierwsze misje jezuitów w Ameryce*⁷⁸.

Badania nad sztuką kolonialną zaczynają się w Polsce rozwijać. W założonym w 2006 r. Polskim Stowarzyszeniu Sztuki Orientu (przekształconym w 2011 r. w Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata) została powołana i działała od 2008 r. najpierw Sekcja Sztuki Ameryki Środkowej i Południowej, a od 2011 r. Zakład Sztuki Ameryki Środkowej i Południowej, którego działania coraz bardziej się poszerzają. W tym samym roku został powołany do życia rocznik „Sztuka Ameryki Łacińskiej”, wydawany przez wydawnictwo Adam Marszałek, a koordynowany merytorycznie przez Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata. Tematyka prezentowanych w nim artykułów jest skupiona na sztuce i kulturze wizualnej Ameryki Łacińskiej, w każdym z opublikowanych dotąd trzech numerów przynajmniej kilka artykułów dotyczy sztuki kolonialnej; oprócz autorów zagranicznych można też wymienić nazwiska polskich doktorantów rozpoczynających swoje badania nad sztuką kolonialną: Agaty Andrzejewskiej czy Pawła Drabarczyka⁷⁹.

Moje zainteresowania badawcze i będące ich efektem publikacje koncentrują się wokół dwóch zagadnień. Pierwsze z nich dotyczy architektury kolonialnej⁸⁰, jej postrzegania, związków z obiektami europejskimi oraz rozwoju miejscowej tradycji

⁷⁶ TRZECIAK 1994: 239–261.

⁷⁷ HEBISZ 2009: 395–407.

⁷⁸ GAĆ 2006.

⁷⁹ ANDRZEJEWSKA 2011: 259–278; DRABARCZYK 2012: 135–151.

⁸⁰ Ze szczególnym uwzględnieniem działalności artystycznej zakonu jezuitów, przykładowe artykuły dotyczące tej tematyki: KUBIAK 2004: 298–307; KUBIAK 2008: 169–186; KUBIAK 2012a: 1041–1048; KUBIAK 2012c: 101–127; KUBIAK 2012d: 147–156.

budowlanej⁸¹. Drugim obszarem badań jest ikonografia w okresie nowożytnym. Niezwykle interesującym tematem wydaje mi się istnienie wspólnych wzorów graficznych dla kompozycji malarskich XVII i XVIII w. w całej ówczesnej chrześcijańskiej *koine*. Niezależnie od miejsca powstawania dzieł sztuki można odnaleźć bardzo podobne kompozycje (czasem niemal identyczne) inspirowane grafikami (głównie niderlandzkimi, ale także niemieckimi czy francuskimi); jako materiał porównawczy w tych studiach posłużyły mi obiekty pochodzące z Wicekrólestwa Peru i z nowożytnej Polski⁸².

Na koniec warto też wspomnieć o rosyjskich badaniach latynoamerykańskich związanych z epoką kolonialną, a dotyczących historii, kultury i sztuki. Spośród istotnych nazwisk wymienić należy Nikolaja Rakutza – etnohistoryka badającego problemy antropologiczno-kulturowe misji jezuickich w Ameryce Południowej, jak również historię państwa Inków i wczesnej kolonii w Peru⁸³. Jest on także autorem komentarzy do rosyjskiego wydania pierwszej części kroniki Felipe Guamana Poma de Ayala *Nueva Cronica y Buen Biblierno*⁸⁴. Spośród historyków sztuki największy dorobek związany z problematyką sztuki kolonialnej ma Larisa Tananaeva, autorka opracowań na temat sztuki Ameryki Łacińskiej, która w 2001 r. wydała książkę o sztuce kubańskiej z obszernym rozdziałem poświęconym okresowi kolonialnemu⁸⁵, następnie w 2003 r. opublikowała pozycję zatytułowaną *Między Andami i Europą*, w ogromnej większości poświęconą sztuce kolonialnej Wicekrólestwa Peru⁸⁶. Także w ostatnio wydanej książce (2013 r.) *O manieryzmie i baroku* część trzecia, licząca ponad 150 stron, poświęcona została peruwiańskiej sztuce kolonialnej⁸⁷. W.L. Hajt w 1989 r. opublikował książkę pt. *Sztuka Brazylii* z rozdziałem traktującym o czasach kolonialnych⁸⁸. Natalia Šelešnieva-Solodovnikova jest natomiast autorką przekrojowego studium na temat sztuki Ameryki Łacińskiej, w którym obszerny pierwszy rozdział dotyczy sztuki kolonialnej⁸⁹. Warto wymienić także publikację *Andyjskie krainy w epoce kolonialnej* autorstwa Denisa Fedosova w całości poświęconą czasom kolonialnym i problemom kulturowo-artystycznym wyżyn andyjskich⁹⁰.

⁸¹ Inne: KUBIAK 2010b: 45–65; KUBIAK 2011d: 589–597; KUBIAK 2012b: 197–230; KUBIAK 2012e: 97–116.

⁸² Wybrane publikacje związane z tym tematem: KUBIAK 2009: 81–90; KUBIAK 2010a: 483–491; KUBIAK 2011a: 211–240.

⁸³ RAKUTZ 2010: 385–394; RAKUTZ 2012: 98–131; RAKUTZ 2013a: 741–749; RAKUTZ 2013b: 63–94.

⁸⁴ RAKUTZ, KUDEĀROVA 2011: 249–268; RAKUTZ 2011: 269–284.

⁸⁵ TANANAeva 2001: 9–62.

⁸⁶ TANANAeva 2003.

⁸⁷ TANANAeva 2013: 483–640.

⁸⁸ HAJT 1989: 23–66.

⁸⁹ ŠELEŠNEVA-SOLODOVNIKOVA 2007: 11–122.

⁹⁰ FEDOSOV 2006.

4. METODY BADAŃ

W miejscach, gdzie dochodzi do współlistnienia różnych kultur i grup etnicznych, możemy mówić o zjawisku hybrydyzacji⁹¹. Dostrzegamy je w wielu obszarach badawczych, ale na terenie Ameryki Łacińskiej zjawisko to jest szczególnie widoczne i dotyczy dwóch sfer: kultury i tożsamości. Proces hybrydyzacji w zakresie kultury możemy obserwować z perspektywy zewnętrznej⁹² i pokusić się o analizę form kulturowych podlegających transformacji, a co za tym idzie – również form artystycznych. Jednocześnie zrozumienie wielu mechanizmów kształtujących społeczeństwo kolonialne (także i współczesne) wymaga pewnej wrażliwości, wnikliwości, ale przede wszystkim czasu. Nie bez znaczenia był tu dla mnie intensywny kontakt z miejscowymi badaczami, którzy w ogromnej większości służyli radą i pomocą. Przeprowadzone badania można podzielić na kilka grup: badania terenowe, pracę ze źródłami i wreszcie konfrontację wniosków z zastaną literaturą.

4.1. BADANIA TERENOWE

Za bardzo ważne uważam badania terenowe, które związane były przede wszystkim z kompletowaniem dokumentacji fotograficznej, a także z kontaktami z miejscową ludnością. Dzięki wielokrotnym wizytom w poszczególnych regionach, mającym miejsce na przestrzeni trzynastu lat, możliwe było zaobserwowanie zmian zachodzących w stanie zachowania i strukturze obiektów architektonicznych. Niektóre z nich zniknęły już na zawsze, jak kościół jezuitów w Pisco (Peru), którego dokumentacja fotograficzna wykonana w 2004 r. stała się niespodziewanie „materiałem archiwalnym”. Nocą 15 sierpnia 2007 r. północne prowincje regionu Ica nawiedziło silne trzęsienie ziemi, które przyczyniło się do zniszczenia wielu zabytków architektury. Epicentrum wstrząsów zlokalizowane było w odległości 40 km od miejscowości Chíncha Alta. Znacznie ucierpiały pobliskie kościoły w El Carmen i dawnej hacjendzie jezuitów San José, świątynie udało się jednak odrestaurować. Natomiast ruiny kościoła jezuitów w Pisco zostały usunięte, a w miejscu świątyni powstała prowizoryczna konstrukcja, która w niczym nie przypomina kolonialnego kościoła [il. 2]. W obliczu katastrofy, która dotknęła wielu mieszkańców okolic, odbudowa świątyni nie jest możliwa i do dziś w całym mieście (pomimo upływu lat) widać skutki trzęsienia ziemi⁹³.

⁹¹ MOJICA 2001: 8–10, szerzej na temat samego pojęcia: YOUNG 1995; PAPASTERGIADIS 2000: 168–195; hybrydyzacja lub hybrydyczność pojawia się także jako ważne pojęcie w rozważaniach na temat postkolonializmu: BHABHA 2010 [1994]: 48–51, 111–118; LOOMBA 2011 [1998]: 183–193; YOUNG 2012 [2003]: 85–109.

⁹² HUMMEL, WĄDOŁOWSKA, WOŁOSZCZAK 2009: 460.

⁹³ KUBIAK 2012d: 155.

Prace dokumentacyjne łączyły się także z różnymi stopniami trudności. Wiele obiektów, jak kościoły Cartageny, Limy, Salvadoru czy Buenos Aires, jest ogólnie dostępnych. W świątyniach można wykonywać fotografie, a nawet liczyć na wsparcie i pomoc gospodarzy. Jednak już w Bogocie, pomimo dwukrotnej wizyty (2008 r., 2012 r.) i rekomendacji od miejscowych historyków sztuki oraz pracowników muzeów, nie udało mi się nawet wejść do kościoła, który cały czas jest w trakcie remontu. Badania nad architekturą świątyni stały się w ogóle możliwe dzięki życzliwości profesora Jaimego Borja z Uniwersytetu Los Andes w Bogocie, który ofiarował mi całą posiadaną przez siebie dokumentację fotograficzną kościoła – była ona jednak wykonywana pod kątem inwentaryzacji zabytków malarstwa, w związku z tym pewne elementy architektury pozostały niedoświetlone albo potraktowane marginalnie. W innych miastach konieczne było uzyskanie oficjalnych pozwoleń na wykonywanie fotografii (Quito, Cusco). W Cusco otrzymanie takiej zgody trwało ponad tydzień i obejmowała ona możliwość wykonania tylko dziesięciu fotografii. Nie bez znaczenia była także terenowa dostępność niektórych obiektów. Podróże po peruwiańskiej, boliwijskiej czy paragwajskiej prowincji (głównie górskiej) czy też przemierzanie olbrzymich dystansów na brazylijskim lądzie łączyły się ze sporymi wyzwaniami. Jednak dzięki wykonanej dokumentacji oraz obserwacjom i sporządzanym na miejscu opisom znacznie łatwiejsza stała się analiza form architektonicznych.

4.2. CHARAKTERYSTYKA ŹRÓDEŁ RĘKOPIŚMIENNYCH I DUKOWANYCH

Drugim ważnym elementem badań była praca ze źródłami, zarówno rękopiśmiennymi, jak i drukowanymi. W przypadku gdy dokumenty, z których korzystałam w oryginale, zostały opublikowane w całości lub częściowo, informacja na ten temat znalazła się w tekście wraz z ewentualną notatką o tym, skąd pochodzą wiadomości o istnieniu niektórych archiwaliów.

W momencie wygnania członków zakonu jezuitów z ziem hiszpańskojęzycznych kolonii w Ameryce powołany został organ nazwany Zarządem Dóbr (Junta de Temporalidades⁹⁴). Instytucja ta odpowiedzialna była za przygotowanie inwentarzy dóbr, administrację i przekazanie własności jezuickiej nowym zarządom lub jej sprzedaż. Większość sporządzonych w tym czasie inwentarzy datowana jest na lata 1767–1768. Prezentują one różny poziom szczegółowości, w zależności od terenów, na których powstawały, i osób, które przeprowadzały inwentaryzację. Niewiele zachowało się inwentarzy opisujących kościoł San Ignacio w Bogocie, a w powstałych wcześniej odnajdujemy co prawda opisy ołtarzy, relikwiarzy,

⁹⁴ W języku hiszpańskim istnieje bardziej popularne słowo używane przy opisywaniu stanu majątkowego, zarówno ruchomości, jak i nieruchomości, czyli „dobra” (*bienes*). Spotykamy je w dokumentach powstałych w epoce kolonialnej, w inwentarzach i testamentach. Jednak w przypadku własności jezuitów używano terminu „doczesności” (*temporalidades*) dla określenia wszystkich własności i dóbr różnego typu, które pozwalały na utrzymanie i istnienie zakonu, MAEDER 2001: 14; JURADO DE GUERRA 2003: 1557.

wizerunków, naczyń i innych aparatów liturgicznych, jednak zupełnie brakuje opisów architektury⁹⁵. Pewne wzmianki dotyczące struktury budowli można odnaleźć przy opisach wyposażenia, wspominane jest usytuowanie ołtarzy w kaplicach albo w innych częściach kościoła, co wraz ze znajomością niektórych planów pozwala na pewną orientację w przestrzeni świątyni. Dopiero inwentarze wykonane przez Zarząd Dóbr dają pełniejszy obraz architektury. W zasobach Archivo de la Nación w Bogocie znajduje się inwentarz kolegium z 1767 r., w którym pojawiają elementy opisu budynków: „[...] najpierw wspomniane patio [...] z cegły i kamienia, trzy korytarze na dole i dwa na górze”⁹⁶. W przypadku kościoła opisy powstałe w latach 1767⁹⁷, 1772 i 1891 pozwalają na pełniejszą orientację w wystroju wnętrza w powiązaniu z topografią świątyni⁹⁸.

Inwentarze, plany budynków oraz plany miast rozrzucone są po wielu archiwach, nie zawsze zgodnie z historycznym czy obecnym podziałem administracyjnym. Ich ogromna większość pochodzi z czasów funkcjonowania Zarządu Dóbr i są to materiały wyjątkowo ważne w badaniach nad architekturą i sztuką zakonu jezuitów.

Bardzo istotne okazało się wykorzystanie zasobów Archivo Nacional de Chile znajdującego się w Santiago de Chile, w którym przechowywane są zespoły dokumentów związane z historią jezuitów w Peru i Argentynie, dotychczas eksploatowane w niewielkim stopniu, zwłaszcza te dotyczące terenów Peru. Znajdują się tam między innymi inwentarze kościoła i kolegium Santiago de Cercado w Limie z 1767 r.⁹⁹ oraz plany budynków wykreślone w tym samym roku¹⁰⁰. Kościół do dnia dzisiejszego stoi w dzielnicy sąsiadującej z limskim starym miastem, pozbawiony jest jednak większości pierwotnego wystroju wnętrza, który można odtworzyć na podstawie inwentarza sporządzonego w momencie wygnania jezuitów [il. 3]¹⁰¹. Zbiory chilijskie pochodzą z kolekcji dokumentów dotyczących dóbr kościelnych zebranych w Hiszpanii przez

⁹⁵ AHJ, *Libro quinto* (1701), Sygn. 840.

⁹⁶ „[...] primeramente dicho Patio [...] de Ladrillo y piedra, tres corredores en lo bajo y dos en lo alto”, AGNC, Sección Colonia, Fondo: Colegios, Codigo: SC. 12, 2, D. 38: f. 1027.

⁹⁷ Fragmenty inwentarza z 1767 r. opublikowane są w: VILLALOBOS ACOSTA 2012: s. 99–100.

⁹⁸ Kopię inwentarza z lat 1772 i 1891 otrzymałam od profesora Jaimego Borja z Universidad de los Andes w Bogocie, za co serdecznie dziękuję. Pierwszy to odpis oryginału wykonany 12 czerwca 1941 r. przez ojca Luisa Davida i przechowywany obecnie w kościele jezuitów San Ignacio (*Inventario* 1941 [1772]). Drugi wykonany został na polecenie ówczesnego biskupa Bogoty Ignacia Leona Velazca.

⁹⁹ ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 409 (1767), Cercado Lima, Inwentarz biblioteki, f. 34 r.–f. 160 r., Inwentarz kościoła i kolegium, f. 160 v.–246 v.

¹⁰⁰ ANCh, *Plano del Colegio del Cercado de Lima* 1767, Sygn. 835; natomiast w rzymskim archiwum znajdujemy wzmiankę o nowym kościele „del colegio del Cercado” z 1685 r.: „La iglesia del colegio del Cercado se sta enmaerando de Nuevo con muchas mejoras en su fabrica y sera mucho culto de N. S.^{ra} con la necesidad gran de que tenia de Fe”; ARSI, Provincia peruana 17 Litt. Ann VI 1678–1751, f. 40; dotychczasowa literatura na temat obiektu: VARGAS UGARTE 1963: 76–77, autor cytuje tam krótki opis kościoła z początków XVIII w. przekazany nam przez Diega Francisco Altamirano (1625–1715) w *Historia de la provincia Peruana de la Compañía de Jesús*, opublikowanej po 1891 r.

¹⁰¹ Osobna monografia kościoła na podstawie materiałów archiwalnych i przeprowadzonych badań terenowych jest w trakcie przygotowania przez autorkę.

Francisca Javiera Brava. Kolekcjoner skupował materiały pochodzące ze starych bibliotek i rozproszone archiwalia pojawiające się podczas publicznych aukcji, a w 1872 r. część swojej kolekcji podarował Archivo Histórico de Madrid, bezskutecznie starając się sprzedać pozostałe zbiory. Kilka lat później chilijski dyplomata Carlos Morla Vicuña miał możliwość zapoznania się z pozostałościami kolekcji Brava i zarekomendował ich zakup rządowi chilijskiemu. Projekt udało się sfinalizować w 1876 r., od tego czasu dokumenty te stanowią integralną część zbiorów najpierw Archivo Histórico, a aktualnie Archivo Nacional de Chile¹⁰².

Architektura jezuitów budziła zainteresowanie już w momencie jej powstawania. Miała na to wpływ popularność zakonu w świecie katolickim, postrzeganego jako organizacja o silnej pozycji w sferze politycznej, która w niezwykle sprawny sposób szerzyła katolicyzm na nowo odkrytych ziemiach, co przysparzało jej tak sympatyków, jak i wrogów. Nie bez znaczenia pozostają również legendy, którymi przez lata obrastała obecność jezuitów w Ameryce Południowej, mity na temat ich bogactwa i autonomii godzącej we władzę Korony hiszpańskiej¹⁰³. Kościoły jezuickie były często traktowane jako materialny dowód potęgi zakonu. Oczywiście postrzeganie architektury, nie tylko jezuickiej, zmieniało się na przestrzeni wieków, inaczej wyglądają relacje szesnastowieczne, a inaczej osiemnastowieczne i późniejsze. Jednak interesujące nas obiekty, w odniesieniu do których używano czasami określenia „w typie jezuickim”, powstały głównie w XVII i XVIII stuleciu, zatem interesujące dla analizy są opisy powstałe w wieku XVII, XVIII oraz XIX.

Relacje dotyczące kościołów jezuitów podzielić można na dwie podstawowe grupy: te, których autorami byli sami zakonnicy, oraz te, które znamy dzięki przekazom niezależnych obserwatorów. Do pierwszej należą z pewnością dzieje Towarzystwa Jezusowego spisane przez przybyłych do Ameryki jezuitów, którzy bezpośrednio uczestnicząc w życiu zakonu, tworzyli pisane historie swych domów i prowincji. Dzieła takie powstawały od początków funkcjonowania zakonu w Ameryce Południowej, najstarsze pochodzą jeszcze z końca XVI w., kolejne tworzone były w XVII i XVIII w.¹⁰⁴ Do tej grupy należeć będą także listy zakonników wysyłane do Europy oraz relacje

¹⁰² RODRIGUEZ VILLEGAS 1984: 52; również sposób przechowywania zbiorów jest zróżnicowany w zależności od archiwum. W Chile czy Boliwii większość dokumentów została uporządkowana w formie kodeksów, w Buenos Aires zostały posegregowane w oddzielnych tekturowych pudełkach (*legajos*), częściowo zszyte, częściowo luźne, bez ciągłej numeracji stron, MATEOS 1963: 129–176.

¹⁰³ Już od połowy XVII w. szerzyły się pogłoski o królu Paragwaju, a w 1756 r. opublikowano nowelę *Nicolás I, rey del Paraguay y emperador de los mamelucos* (Mikołaj I, król Paragwaju i cesarz mameluków), patrz relacje José Cardiel i komentarze w przypisach Piotra Nawrota, CARDIEL 2009 [1771]: 164, a także BECKER 1980.

¹⁰⁴ Anonimowa kronika prowincji peruwiańskiej z 1600 r. została wydana przez Francisca Mateosa w 1944 r. (*Historia general* 1944 [1600]), praca autorstwa Pedra de Mercado *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús* napisana została pod koniec XVII stulecia, ale po raz pierwszy opublikowano ją w 1917 r., MERCADO 1957 [po 1683]; kronika Alonsa de Ovalle *Historica relación del Reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en el la Compañía de Jesús* powstała w połowie XVII w., OVALLE 1646; w kolejnym stuleciu Bernardo Recio napisał *Compendiosa relación de la cristianidad de Quito*, RECIO 1947 [1766].

z podróży, źródła te możemy traktować jako bardziej osobiste, choć niektóre z nich służyły także w pewnym stopniu celom oficjalnym. Mowa tu o listach takich jak Juana Dominga Coletiego z 1757 r., w którym opisuje Quito, czy Carlosa Gervasoniego z 1729 r. z wrażeniami z Buenos Aires¹⁰⁵. Bardzo ciekawymi źródłami są relacje z podróży spisywane przez jezuitów, najważniejsze pochodzą z XVII i XVIII w., kiedy już istniała architektura zakonu wzbudzająca zainteresowanie podróżników¹⁰⁶. Bardziej problematyczne jest jednoznaczne przypisanie do jednej z grup inwentarzy: zachowało się ich sporo, część była spisywana przez jezuitów, ale większość pochodzi z okresu kasaty zakonu oraz wypędzenia jezuitów z obszarów Ameryki Południowej i przygotowywana była w celu przejścia dóbr jezuickich przez kler świecki lub inne zakony. Zdecydowanie do źródeł „niejezuickich” należy część relacji podróżników. Włosi i Francuzi pomimo hiszpańskiego zakazu podróżowania po ziemiach Nowego Świata przynależnych do Korony podejmowali wyprawy w głąb lądu; niemniej dopiero po wstąpieniu francuskich Burbonów na tron hiszpański wyprawy francuskich i włoskich podróżników stały się częstsze¹⁰⁷. Najwięcej jednak ciekawych relacji pochodzi już z XIX w. lub z przełomu XIX i XX stulecia, w nich znajdują się opisy zabytków architektury (także jezuickich) pozostawione nam przez podróżników, którzy coraz liczniej docierali na ziemie Ameryki Południowej i coraz częściej spisywali obszernie wspomnienia z podróży¹⁰⁸.

4.3. CHARAKTERYSTYKA MATERIAŁU IKONOGRAFICZNEGO

Na materiał ilustracyjny książki składają się, poza omówionymi już fotografiami, plany prezentowanych budowli. Możemy je podzielić na trzy grupy. Na pierwszym miejscu chciałabym wymienić plany archiwalne, których spory zbiór został zaprezentowany w książce. W publikacji wykorzystano zasoby archiwum w Kolumbii (Archivo General de la Nación), wymieniany już zbiór planów z Archivo Nacional de Chile, a także z Archivo General de la Nación w Buenos Aires oraz Arquivo Histórico do Exército i Biblioteca Nacional do Brasil w Rio de Janeiro. Poza materiałami południowoamerykańskimi pokazane zostały ilustracje prezentujące archiwalia przechowywane w Europie. W książce znalazły się wybrane przykłady z ogromnego zbioru planów jezuickich opracowanego i opisanego przez Jeana Valéry-Radota¹⁰⁹ z Bibliothèque Nationale de Paris, jak również z sewilskiego Archivo General de Indias oraz rzymskiego Archivum Romanum Societatis Iesu. Poza planami archiwalnymi jako materiał ilustracyjny wykorzystane zostały rzuty

¹⁰⁵ COLETI 1963 [1757]: 167–187; GERVASONI 1941 [1729]: 197–207.

¹⁰⁶ EGUILUZ 2010 [1696]; MARBAN 2005 [1700]: 53–66; ALTAMIRANO 2005 [1713]: 67–76; QUINTANA 2005 [1756]: 129–159; BEINGOLEA 2005 [1763]: 161–196; EDER 1985 [1772].

¹⁰⁷ LEONARD 1992 [1972]: 116.

¹⁰⁸ Mowa tu o słynnych badaczach Nowego Świata, jak Alexander von Humboldt, HUMBOLDT 2003 [1801–1804]; czy Alcides d'Orbigny, d'ORBIGNY 2011 [1826–1833]; ale także o mniej znanych podróżnikach, jak Charles Wiener, WIENER 2010 [1888]; WIENER 1888; czy William Bennet Stevenson, STEVENSON 1925.

¹⁰⁹ VALLERY-RADOT 1960.

wykreślane w czasie inwentaryzacji i pomiarów obiektów kolonialnych przeprowadzanych w drugiej połowie wieku XX, przechowywane w Archivo Historico Javeriano w kolumbijskiej Bogocie, które zostały mi udostępnione wraz z możliwością ich publikacji¹¹⁰. Ostatnią grupę materiału ilustracyjnego prezentującego plany budynków stanowią rysunki wykreślane na podstawie rzutów wcześniej istniejących i już publikowanych.

5. METODOLOGIA BADAŃ

W badaniach nad sztuką nowożytną wykorzystane zostało już wiele schematów metodologiczno-badawczych. Jednym z bardziej atrakcyjnych i kompleksowych wydaje się przyjęty przez Piotra Gryglewskiego schemat retorycznej wypowiedzi¹¹¹ zaczerpnięty z Kwintyliana, odnoszący się do techniki (*ars*), osoby (*artifex*) i samego dzieła (*opus*)¹¹². Należy zauważyć, że „retoryka jest obecnie powszechnie uważana za istotę renesansowego humanizmu”¹¹³. Trzeba też pamiętać, że jest to przykład zastosowania w badaniach nad sztuką stanowiska równoważącego wcześniejsze tradycje o charakterze pozytywistycznym, wzorowane na przyrodoznawstwie¹¹⁴. Jak pisze autor:

Ars retorycznego wywodu to przyjęta koncepcja, wzorce i schematy wypowiedzi. W realiach architektonicznych można w ten sposób odczytywać generalne założenia, przeznaczenie, materiał. Myślę, że na tym etapie może znajdować się również stylistyczna konwencja, wzorzec konkretnego dzieła-pierwowzoru, a wybór takich rozwiązań musiał być podyktowany konkretnymi potrzebami, funkcjami dzieła. *Artifex* jest nadawcą zespołu informacyjnego, ale w tym przypadku współpracującym lub posługującym się architektem zapewniającym realizację pożądaných rozwiązań technicznych i formalnych. Ale nawet w realizacjach na najwyższym poziomie to dysponent pozostaje właściwym twórcą, jemu przypada zasługa realizacji zamysłu, a w ostatecznym rozrachunku jemu też będzie taka struktura służyć. Trudno więc mówić, w większości przypadków, o równorzędnym tandemie artysty i fundatora, oddziaływanie bowiem obiektu, jego funkcje informacyjne znajdowały się przede wszystkim w sferze zainteresowań fundatora, artysta zaś mógł zaproponować w swej biegłości repertuar odpowiednich środków. *Opus* to ostateczna realizacja architektonicznej wypowiedzi, zespolenie generalnych części składowych i przez to uzyskanie nowej jakości¹¹⁵.

¹¹⁰ Są to plany obiektów znajdujących się na terenie dzisiejszej Kolumbii.

¹¹¹ Na temat schematów wypowiedzi retorycznej jako modelu interpretacji sztuki: GRYGLEWSKI 2012: 41–44. Autor dokonuje też przeglądu opracowań, w których pojawiają się próby zastosowania schematów wypowiedzi retorycznej w badaniach nad sztuką nowożytną, z bardziej interesujących wymienić można: POLLEROS 1996; ENGELBERG 2005; JURKOWLANIEC 2008.

¹¹² Schemat ten pojawia się wcześniej w badaniach nad literaturą u Nancy Struever, STRUEVER 1992: 112; oraz Krzysztofa Koehlera, KOEHLER 2004: 44.

¹¹³ „Rhetoric, now generally recognized as the core of Renaissance humanism”, BOUWSMA 1990: 75; na temat ideologicznej konotacji retoryki w renesansie patrz także: GRAY 1963: 497–514; STRUEVER 1970, STRUEVER 1992.

¹¹⁴ „Sztuką poprawnego myślenia, argumentowania, będącą dotąd domeną retorycznej inwencji, zajęła się definitywnie logika, przyjmująca od czasów Kartezjusza postać logiki matematycznej”; KOROLKO 1990: 17.

¹¹⁵ GRYGLEWSKI 2012: 43.

W badaniach skonstruowanych według powyższego schematu retorycznego aktywności fundacyjnej Gryglewski podkreśla istotną rolę „kontekstu”, w jakim została ona zainicjowana. Uważa on, że ważnym elementem „rekonstruowania” tego kontekstu są informacje dotyczące osoby samego fundatora oraz sytuacji, w której się on znajdował, podejmując decyzje o realizacji konkretnego obiektu architektonicznego. Kolejnym elementem jest lokalizacja fundacji budowlanej w różnych perspektywach, lokalnej i szerszej¹¹⁶ – państwowej, europejskiej czy nawet światowej. Na wszystkich trzech poziomach powstawania dzieła, od konceptu poprzez tworzenie aż do gotowej realizacji, postać fundatora jest widoczna i decydująca. Taki schemat badawczy wydaje się atrakcyjny, bo nie ignoruje „retorycznego” – wyrażanego poprzez i pod wpływem słów – sposobu kształtowania i podejmowania decyzji przez ludzi (w tym fundatorów). Jest interesujący ze względu na kompleksowość ujęcia problematyki, przy odpowiednio przeprowadzonej analizie daje możliwości bardzo szerokich studiów nie tylko w aspekcie artystycznym, ale również historycznym, społecznym i kulturowym. Przy obecnym stanie badań nad architekturą kolonialną Ameryki Południowej trudne jest pełne scharakteryzowanie „kontekstu” fundacyjnego. Zdecydowanie zauważalny jest brak opracowań i studiów dotyczących sfery działalności fundacyjnej. Analiza architektury zwykle ograniczona jest do podania podstawowych danych faktograficznych (w tym czasami nazwiska fundatora czy architekta) oraz klasycznego opisu formy, ewentualnych jej źródeł i zależności¹¹⁷. Jednak w przypadku badań nad architekturą jezuitów można zamiast fundatora wyodrębnić użytkowników powstających założeń sakralnych, czyli zakon jezuitów i wpisane w jego działalność cele, które decydowały o formie architektonicznej powstających świątyń. Nawet z pominięciem konkretnych postaci fundatorów interesująca wydaje się analiza *ars*, czyli ogólnej koncepcji, funkcji i materiału dzieła, jak również stylistycznej konwencji oraz poszukiwanie konkretnych lub bardziej ogólnych dzieł-pierwowzorów w kręgu kulturowym zakonu. Jako *artifex* („nadawca zespołu informacyjnego”) może być zatem znów potraktowany zakon jezuitów, czyli będąca głównym nośnikiem form i znaczeń instytucja z jej polityką budowlaną i artystyczną. W tym punkcie nie można jednak pominąć postaci samych architektów (jeśli tylko są znani) jako osób dysponujących odpowiednią wiedzą oraz umiejętnościami i przekazujących pewne idee czy tendencje architektoniczne. Trzeba pamiętać, że architektami bardzo często byli sami zakonnicy¹¹⁸. Najważniejsze jednak w analizie pozostanie *opus*, czyli dzieło końcowe i jego percepcja oraz recepcja form i idei w kolejnych epokach.

¹¹⁶ GRYGLEWSKI 2012: 43.

¹¹⁷ Co w niczym nie umniejsza fundamentalnego i bardzo przydatnego dla historii sztuki i kultury charakteru tego rodzaju dzieł. Można przywołać tu wspomniane już opracowania: ALCALÁ 2002a czy VARGAS UGARTE 1963.

¹¹⁸ Na przykład w Cusco w 1585 r. społeczność jezuicka składała się z dziewięciu ojców i dziesięciu braci, z czego jeden z ojców i czterech braci udzielało się przy wznoszeniu budynków dla zakonu. Wymienieni są z zawodu: dwóch cieśli, murarz, malarz i kowal. Wielu zakonników, nawet jeśli nie posiadało wykształcenia w zakresie konkretnego rzemiosła, mogło szybko osiągnąć wystarczająco dużo w dziedzinie budownictwa. Zwykle liczyło się praktyczne doświadczenie i niemal

Brak badań nad polityką fundacyjną nie jest jedyną luką w studiach nad historią architektury południowoamerykańskiej. Nie ma również opracowań dotyczących percepcji¹¹⁹ i recepcji dzieł architektury okresu nowożytnego. W związku z tak licznymi problemami badawczymi, czekającymi nadal na ich podjęcie, zdecydowałam zająć się obiektami architektonicznymi, nie tyle przedstawiając proces powstawania budowli, ile ukazując ich pojawienie się w lokalnej i szerszej przestrzeni oraz dalszą historię kulturową. W pracy przyjęty został schemat badawczy związany z dziełem architektury i jego odbiorem – percepcją (przez współczesnych dziełu i późniejszych odbiorców), recepcją (przyswojeniem pewnych form i rozwiązań architektonicznych – zarówno europejskich w Ameryce, jak i lokalnych na gruncie rodzimym – oraz ich dalszą żywotnością) oraz interpretacją (prześledzeniem, jak wyodrębnione problemy były traktowane w dotychczasowej literaturze przedmiotu i jak możemy się na nowo z nimi zmierzyć).

5.1. PERCEPCJA DZIEŁA ARCHITEKTURY

Przez percepcję rozumiemy błądziemy czynność o charakterze psychicznym, akt poznawczy władz zmysłowych i intelektualnych człowieka, która polega na rozpoznaniu i przetworzeniu obrazu ze względu na określony punkt widzenia, a następnie skonfrontowanie go z doświadczeniem odbiorcy¹²⁰.

5.1.1. PERCEPCJA ZMYŚLOWO-ESTETYCZNA

Percepcja dzieł architektonicznych odbywa się na kilku poziomach. Pierwszy z nich możemy określić jako zmysłowy i estetyczny – refleksja związana z dziełem sztuki opiera się na indywidualnym zmysłowym odczuciu i znajduje wyraz w określeniach odpowiadających kategoriom estetycznym¹²¹. Na tym samym poziomie, także w sferze odbioru estetycznego, znajduje się percepcja przestrzeni (wielkości, przestronności, wysokości)¹²², a w związku z tym również sposobu oświetlenia czy rodzaju kolorystyki. W pismach estetycznych wydanych do początku XX w. możemy odnaleźć opinię, że architektura należy do sztuk nieprzedstawiających,

wszystkie drogi nabywania umiejętności w szesnastowiecznej Ameryce Południowej oparte były na praktyce, w tym na doświadczeniu zdobywanym w warsztatach rzemieślniczych i na placach budowy; FRASER 1990: 103–104.

¹¹⁹ Powstały prace dotyczące relacji z podróży, diariuszy czy listów z Ameryki wysyłanych do Europy, są to jednak studia ujmujące „percepcję całościową” Nowego Świata, a nie koncentrujące się na dziełach architektury, choć i one pojawiają się na kartach relacji, na przykład LEONARD 1992 [1972]; BAPTISTA GUMUCIO 2011; BAPTISTA GUMUCIO 2012; BAPTISTA GUMUCIO 2013.

¹²⁰ Termin percepcji został wyjaśniony na podstawie dwóch definicji: „spostrzeżenie”, DASZKIEWICZ 2008: 157; oraz „percepcja”, MŁODKOWSKI 1998: 391.

¹²¹ Kategorie estetyczne: SOURIOU A. 1998 [1990]: 255–257.

¹²² Na temat wizualnej percepcji przestrzeni z psychologicznego punktu widzenia patrz np.: GRAHAM 1951: 870–871; MILLER, JOHNSON-LAIRD 1976: 57–66.

a zatem pozbawiona jest znaczeń. Podobny pogląd prezentował jeszcze Roman Ingarden¹²³, który uważał, że w odbiorze architektury najważniejsze jest „bezsrednie ujęcie tego, co dane w percepcji spostrzeżeniowej”¹²⁴. Autor pisze dalej, że:

[...] wystarczy, żeby budowla była w pełni widziana i w swej strukturze i doborze własności po prostu zrozumiana, żeby ujawniła się nam „katedra” czy „zamek”, czy „pałac” jako dzieło architektoniczne. Kto zaś odda się w przeżyciu estetycznym jego kontemplacji, dotrze na tej drodze do odpowiedniego przedmiotu estetycznego¹²⁵.

Zdaniem Ingardena należy zatem pozbawić obiekt architektoniczny naszej wiedzy na temat jego funkcji, a pozostać przy percepcji samego dzieła jako takiego. Jak pisze Władysław Tatarkiewicz, do połowy XIX w. najważniejszym pojęciem estetycznym w większości systemów filozoficznych była kategoria piękna¹²⁶. Oczywiście należy zgodzić się z prezentowanym poglądem, że na poziomie estetycznego doznania, momentu „zachwytu”, percepcja pozbawiona jest znaczeń¹²⁷. Estetyczna kontemplacja, w tym architektury, nie służy przetwarzaniu informacji, jakich nośnikiem miała być jakaś budowla na przykład w zamierzeniu twórców, ale jest doznaniem-przyjemnością zmysłową¹²⁸. W przypadku opisów kolonialnych świątyń Ameryki Południowej określenie przymiotnikowe „piękny” (*bello*) czy rzeczownikowa forma „piękno” (*belleza*)¹²⁹ pojawiają się dość często, nie tylko zresztą w stosunku do budowli jezuickich. Jako „piękna” została opisana w 1757 r. przez Juana Dominga Coletiego i także znacznie później, w 1852 r., przez Henriego Comyneta fasada kościoła San Francisco w Quito¹³⁰, podobnie świątynia jezuitów w Guayaquil w 1766 r. przez Bernarda Recio¹³¹ czy

¹²³ LENARTOWICZ 1992: 98.

¹²⁴ INGARDEN 1966: 10; podobnie zresztą jak w muzyce, która także uznana została przez R. Ingardena za sztukę nieprzedstawiającą, a w percepcji wydaje się być najbardziej porównywalna z architekturą. Rasmussen uważa natomiast, że analogie pomiędzy muzyką i architekturą są często powierzchowne i nadużywane; RASMUSSEN 1999 [1959].

¹²⁵ INGARDEN 1966: 130–131.

¹²⁶ Dopiero od połowy XIX w. punkt ciężkości przesuwają się na pojęcie „przeżycia estetycznego”, TATARKIEWICZ 1988 [1975]: 377.

¹²⁷ Dotyczy to zarówno architektury dawnej, jak i współczesnej; ciekawymi refleksjami, odnoszącymi się głównie do zmysłów i płynącego stąd zadowolenia/satysfakcji lub rozczarowania, są wypowiedzi architektów na temat projektowania i architektury, np. ZUMTHOR 2010 [2006].

¹²⁸ Na temat zmysłowej percepcji architektury patrz: WINSKOWSKI 2000: 67–77; autor wspomina o badaniach Marii Gołaszewskiej i Krystyny Wilkoszewskiej, GOŁASZEWSKA 1997; WILKOSZEWSKA 1998: 235–251; swoją analizę Piotr Winkowski zaczyna od zmysłu wzroku; odwołując się do Witruwiusza (i „złudzenia optycznego” – patrz także: SALWA 2010), ale też do Umberta Eco, a za nim do Edwarda Halla i jego koncepcji proksemiki, WITRUWIUSZ 2004 [20–10 p.n.e.]; Eco 1972 [1968]; HALL 2005 [1966]; dalej przechodzi do efektów akustycznych i zapachowych.

¹²⁹ E. SOURIOU 1998 [1990]: 187–189.

¹³⁰ „La [Iglesia] de San Francisco es bella por la fachada” / „[Kościół] San Francisco jest piękny za sprawą fasady” COLETI 1963 [1757]: 172; „une belle façade” / „piękna fasada”, COMYNET 1974 [1852]: 21.

¹³¹ „Una buena Iglesia muy bella” / „Dobry kościół bardzo piękny”, RECIO 1947 [1766]: 278.

katedra w Limie przez Charlesa Wienera w 1888 r.¹³² Poza tym spotykamy także określenia takie jak: *hermoso*, *magnífico*, *suntuoso*, *aseado*, czasem mowa jest także o dobrych proporcjach¹³³.

5.1.2. PERCEPCJA SEMIOTYCZNA

Następnym poziomem percepcji, najbardziej nas interesującym, jest odbiór pewnych informacji i przekazów, znaczeń, które wiążą się z każdym dziełem architektonicznym. Badania dotyczące semiotyki¹³⁴ architektury sięgają lat 50. XX w., kiedy okazało się, że jest ona dziedziną wiedzy obejmującą nie tylko językoznawstwo, ale także inne obszary i systemy znaków, które nie wykorzystują słów. Krzysztof Lenartowicz na początku lat 90. starał się scharakteryzować badania dotyczące semiotyki w kontekście dzieł architektury. Jego „przegląd” kończy się (zgodnie z datą wydania książki) na początku lat 80.¹³⁵ Oprócz własnego krótkiego omówienia jako pracę „poglądową” wskazuje książkę Martina Krampena z 1979 r. *Meaning in the Urban Environment*¹³⁶. Dalej jednak stwierdza, że badania semiotyczne na temat architektury są „[...] w stanie żywiołowego rozwoju. Z jednej strony istnieje ogromna ilość prac, co uniemożliwia ich omówienie, z drugiej nie wykrystalizowały się jeszcze wyraźniejsze kierunki badań, co pozwalałoby na zaproponowanie jakiejś systematyki”¹³⁷. Poza pracami omawianymi przez Lenartowicza bardziej szczegółowo warte wyróżnienia wydają się publikacje Geoffreya Broadbenta, niektóre wspomniane przez Lenartowicza, ale mało przez niego eksponowane. W drugiej połowie lat 70. powstał artykuł Broadbenta *A Plain Man's Guide to the Theory of Signs in*

¹³² „La bella cathédrale de Lima” / „Piękna katedra Limy”, WIENER 2010 [1888]: 70.

¹³³ Wszystkie określenia (odpowiadające przymiotnikom: piękny, wspaniały, okazały, znakomity, wytworny) znalazły się w opisie kościołów jezuickich misji Chiquitos z wizytacji w 1805 r., zarówno w ogólnej charakterystyce architektury: „la fábrica de los templos es la más hermosa que se puede pensar”, „bella estructura”, jak i w opisach poszczególnych misji: „la iglesia es muy hermosa” (San Francisco Javier), „la torre hermosa”, „la casa o colegio es magnífico” (Concepción), „iglesia [...] es muy aseada” (San Miguel), „la iglesia es [...] tan suntuosa que puede servir de catedral en cualquier parte” (San Ignacio), „torre es magnífica”, „tiene mejor proporciones para ser el mejor pueblo de todos los de Provincia” (San José), RAH, Colección Mata Linares, *Expediente de la Visita Eclesiástica de Chiquitos*, 1805, tomo LXXVI 9–9–3, Doc. 3179, f. 11–26. Podobnie opisywane są kościoły w relacji Sancheza Labrador z 1769 r.: „bella arquitectura” (San Miguel), świątynia „es más bella que tiene la América” (Santiago) czy „hermosa” (San Ignacio), RAH, Colección Cortes, Doc. 147 [9/2275] y 148 [9/2276], Sanchez Labrador, *El Paraguay Católico*, 1769; jak również w *Relación del estado de Chiquitos* z 1800 r.: „los pueblos son de hermosa construcción”, „suntuosas” (San Ignacio, Cocepción, San Rafael, San José), BNB, Misiones (29), Doc. 849, I-29, 6, 43, *Relación del estado de los Pueblos de Chiquitos. Riglos al Marqués de Avilés*, San Miguel, 16 noviembre 1800.

¹³⁴ Problemy badań semiologicznych (tradycja europejska) i semiotycznych (tradycja amerykańska) datować można na lata 50. XX w. i wiąże się je z powstaniem francuskiej szkoły strukturalizmu.

¹³⁵ Rozdział zatytułowany: *Semiologia architektury*, LENARTOWICZ 1992: 89–99.

¹³⁶ KRAMPEN 1979.

¹³⁷ LENARTOWICZ 1992: 94.

*Architecture*¹³⁸, w 1980 r. praca *Architects and Their Symbols*¹³⁹, a także książka pod redakcją Broadbenta oraz Richarda Bunta i Charlesa Jencksa *Signs, Symbols and Architecture*¹⁴⁰, będąca zbiorem artykułów różnych autorów¹⁴¹. Z dawniejszych prac niezwykle interesująca pozostaje interpretacja Umberta Eco¹⁴² czy krótki tekst Mieczysława Porębskiego¹⁴³. W późniejszych badaniach problem semiotyki architektury na stałe zagościł wśród innych rozważań na temat „znaczeń”¹⁴⁴. W 1993 r. wydana została publikacja pod redakcją Jorge Mediny Vidala¹⁴⁵, która jest zbiorem monograficznych artykułów dotyczących interpretacji znaczeń w architekturze. W książce z 1997 r. *Semiotics Around the Worlds: Synthesis in Diversity*, będącej pokłosiem kongresu zorganizowanego w 1994 r. przez International Association for Semiotic Studies, jedna z części dotyczy badań semiotycznych w zakresie architektury i przestrzeni¹⁴⁶. Również w 1997 r. wydana została publikacja *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory* pod redakcją Neila Leacha¹⁴⁷, będąca antologią tekstów teoretyczno-filozoficznych na temat architektury, w której nie zabrakło miejsca dla problemów semiologii – znalazły się tam teksty Rolanda Barthes’a¹⁴⁸ oraz Umberta Eco¹⁴⁹. Wśród hiszpańskojęzycznych studiów z nowszych publikacji można wymienić artykuł Claudia Gueriego (2001 r.)¹⁵⁰ i książkę Brunona Chuka (2005 r.)¹⁵¹. Z polskich prac warto wspomnieć o jednej z ostatnich publikacji, książce Magdaleny Borowskiej z 2013 r. *Estetyka i poszukiwanie znaczeń w przestrzeniach architektonicznych*¹⁵². Wymienione prace, choć sięgają po przykłady dzieł z epok poprzednich, w głównej mierze koncentrują się na architekturze nowoczesnej. To ona poddawana jest refleksji, to na tym polu poszukuje się znaków i ich interpretacji. Z pewnością

¹³⁸ BROADBENT 1977: 474–482.

¹³⁹ BROADBENT 1980: 10–28.

¹⁴⁰ BROADBENT, BUNT, JENCKS 1980.

¹⁴¹ O obu pozycjach wspomina Lenartowicz. Krótka charakterystyka książki *Signs, Symbols and Architecture* w recenzji NECIPOĞLU 1981: 259–260; na uwagę zasługują następujące artykuły: JENCKS 1980: 71–118; VENTOS 1980: 169–202; GANDELSONAS, MORTON 1980: 243–273; BLAU 1980: 333–366; GARRONI 1980: 379–410.

¹⁴² ECO 1972 [1968]: 271–323.

¹⁴³ PORĘBSKI 1972: 151–169.

¹⁴⁴ Między innymi Paul Crossley wykorzystał zdobycze semiotyki do studiów dotyczących znaczeń w architekturze średniowiecznej, CROSSLEY 1986: 55–68.

¹⁴⁵ Książka powstała w wyniku pracy studentów uczestniczących w kursach *Semiotyka ogólna* oraz *Semiotyka architektury* (w latach 1986–1993) prowadzonych przez Jorge Medinę Vidala w Instituto de Diseño na Wydziale Architektury Uniwersytetu w Montevideo, MEDINA VIDAL 1993.

¹⁴⁶ Część dotycząca architektury i przestrzeni liczy 18 artykułów, RAUCH, CARR 1997: 511–581.

¹⁴⁷ LEACH 1997.

¹⁴⁸ BARTHES 1997 [1986]: 166–172; BARTHES 1997 [1979]: 172–180.

¹⁴⁹ ECO 1997 [1986]: 182–202; ECO 1997 [1987]: 202–204.

¹⁵⁰ GUERI 2001: 211–250.

¹⁵¹ CHUK 2005.

¹⁵² BOROWSKA 2013.

jednak także analiza dotycząca architektury nowożytnej – jak w prezentowanej tu pracy – może być przeprowadzona w oparciu o pewne elementy badań semiotycznych, ze świadomością ich ograniczeń. Ważne wydają się także ustalenia z zakresu hermeneutyki, można w tym miejscu powtórzyć słowa Ferdinanda Fellmanna z jego książki *Symbolischer Pragmatismus*, które cytuje Paweł Dybel:

„Podczas gdy poznanie kieruje się bezpośrednio na przedmioty, to rozumienie otwiera perspektywę, w których przedmioty się pojawiają. [...] obiektywność nie tkwi jednak w przedmiotach, lecz w formach symbolicznych, które dopiero czynią możliwą przedmiotową obiektywność”¹⁵³

Dybel pisze dalej: „[...] hermeneutyka w tej postaci jest teorią rozumienia, która zamiast w języku (pojęciach i słowach), w obrazach i w wizjach upatruje źródło wszelkiego sensu”¹⁵⁴.

5.1.3. CZTERY TYPY OBRAZOWOŚCI W PERCEPCJI DZIEŁA ARCHITEKTONICZNEGO

W pracy odwołuję się do koncepcji stworzonej przez katalońskiego estetyka Josepha M. Català Domènecha, który wykorzystując wcześniejsze ustalenia, tworzy schemat percepcji dzieła malarskiego podzielony według serii czynników decydujących i filtrujących to, co postrzegamy. Czynniki te nie tylko decydują o tym, co widzimy, ale także w dużym stopniu strukturalizują sposób, w jaki prezentujemy nasze postrzeganie¹⁵⁵. Kiedy nie odrzuca się zdolności architektury do wypełniania funkcji semiotycznej – wyrażania treści – podobny schemat możemy zastosować także w percepcji jej wytworów.

W swoich studiach Català Domènech wymienia cztery różne sposoby obrazowania, którym podlegamy¹⁵⁶. Trzeba jednak pamiętać, że żaden ze sposobów postrzegania nie występuje jednostkowo, pewne czynniki są tylko dominujące przy oglądzie konkretnych obiektów lub nawet charakterystyczne dla poszczególnych etapów naszej refleksji.

¹⁵³ FELLMANN 1991: 204, cyt. za: DYBEL 2012: 20; w tym wypadku obiektywność budowli-kościoła. Na temat hermeneutyki w sztuce patrz też: BRYL 2008: 433–494.

¹⁵⁴ DYBEL 2012: 20.

¹⁵⁵ CATALÀ DOMÈNECH 2008: 320.

¹⁵⁶ W stworzonej przez siebie koncepcji J.M. Català Domènech czerpie z teorii złudzeń Francisa Bacona zawartej w *Novum Organum* (1620). F. Bacon uważał, że człowiek podlega złudzeniom (*idola* – stąd teoria idoli) wynikającym ze złych nawyków umysłu. Jak pisze: „Cztery są rodzaje idoli osaczających umysły ludzkie. Nadaliśmy im w wykładzie naszym nazwy; mianowicie pierwszy rodzaj to idole plemienne (*idola tribus*), drugi to idole jaskini (*idola specus*), trzeci – idole rynku (*idola fori*), czwarty – idole teatru (*idola theatri*)” (BACON 1955 [1620]: 66; wyjaśnienie na s. 67–69). Złudzenie plemienne związane jest z ludzką naturą i wspólnym wszystkim ludziom oczekiwaniem uporządkowania, jasnego sklasyfikowania zjawisk przyrody, które często pozostają niemierzalne; drugie, złudzenie jaskini, wynika z przesądów jednostek ukształtowanych przez wychowanie i środowisko; trzecie, złudzenie rynku, które spowodowane jest wieloznacznością pojęć, znaków i symboli, niedokładnością języka; wreszcie czwarte, złudzenie teatru, wynika z błędnych konceptów filozoficznych, które przyjmowane są apriorycznie, na zasadzie autorytetu; RUSSELL 2000 [1961]: 626; KUDEROWICZ 1989: 148–151.

Pierwszy z mechanizmów postrzegania autor określa jako wyobrażenia indywidualne, które są związane z naszą własną kulturą wizualną. Są to obrazy (ale mogą też być zabytki architektury), które znamy, które robią na nas wrażenie i działają partykularnie. Jest to percepcja różnicująca postrzeganie przez poszczególne osoby ze względu na zindywidualizowanie ładunku znaczeniowego konkretnych obiektów¹⁵⁷. Dla mnie taką szczególną, „mówiącą” przestrzenią jest Plaza de Armas w Cusco [il. 5], główny plac, który jest w równej mierze symbolem inkaskiej przeszłości, kolonialnej dominacji i współczesnych przejawów poszukiwania tradycji, miejscem sakralnym, ale i tętniącą życiem przestrzenią ludyczną, gdzie często odbywają się fiesty i parady z udziałem wielu mieszkańców miasta¹⁵⁸.

Drugi sposób postrzegania to wyobrażenia społeczne korespondujące z wizualnością społeczeństwa, z którym związany jest obserwator. Istnieje wiele poziomów możliwych do wyodrębnienia w tym obszarze percepcji. Istnienie niektórych jest oczywiste, jak w odniesieniu do grup pochodzących z określonych terytoriów (społeczności miast czy państw), inne zakotwiczone są w strukturach społecznych (klasa społeczna)¹⁵⁹, jeszcze inne w instytucjach charakterystycznych dla konkretnej epoki (jak badany w pracy zakon jezuitów w okresie nowożytnym). Aby pozostać w kulturowej przestrzeni Ameryki Południowej, możemy się tu posłużyć ikoną-widokiem Machu Picchu. W zależności od odbiorcy będzie to przede wszystkim świadectwo wielkości dawnego, minionego świata i symbol odległych prekolumbijskich korzeni, przedmiot dumy (Peruwiańczycy, a nawet szerzej mieszkańcy andyjskiej Ameryki Południowej), dla Europejczyków podobne konotacje pozostaną w tle (niektóre znikną zupełnie), a widok twierdzy, w klasycznym ujęciu z zasłoną z chmur, stanie się przede wszystkim obrazem egzotyki, symbolem wymarzonej i nieosiągalnej podróży [il. 6]¹⁶⁰.

¹⁵⁷ CATALÀ DOMÈNECH 2008: 320.

¹⁵⁸ Oczywiście mają indywidualną percepcję przestrzeni Cusco dzielę z innymi obserwatorami. Ciekawym studium poświęconym symbolicznemu traktowaniu przestrzeni miasta (ze szczególnym uwzględnieniem właśnie Plaza de Armas) jest artykuł autorstwa Ramona Gutiérreza traktujący o redefinicji miasta inkaskiego w okresie kolonialnym; GUTIÉRREZ 1992b: 215–232. Na temat Cusco w kontekście kształtowania nowych tradycji narodowych patrz także: KANIA 2010: 279–303; CUMMINS 1996: 157–170; MAJLUF 2005: 276–279.

¹⁵⁹ Nawet w dzisiejszym świecie, pomimo znacznej homogenizacji współczesnej wizualności powodującej przemieszanie wyobrażeń indywidualnych i społecznych, tworzą się różnice zależne od politycznych czy ideologicznych uwarunkowań; CATALÀ DOMÈNECH 2008: 320. Wydaje się, że w minionych epokach różnice takie rysowały się znacznie ostrzej, choć i w tym kontekście nie możemy zapominać o pewnej globalności świata chrześcijańskiego, w obrębie którego się poruszamy.

¹⁶⁰ Już w 1913 r., po publikacji zdjęć zamieszczonych w „National Geographic Magazine” przez „odkrywcę” Hiramę Bingham, miasto stało się celem wielu podróży, BINGHAM 1913: 387–571 (patrz także BINGHAM 1982 [1970] – wydanie polskie opatrzone posłowiem i bibliografią w opracowaniu Andrzeja Krzanowskiego). Bardzo interesującą pozycją dotyczącą postrzegania Machu Picchu przez pryzmat historii, ale i polityki, jest książka Marty Kani *Machu Picchu między archeologią a polityką*, KANIA 2013.

Trzecim rodzajem wyobrażeń są wyobrażenia kulturowe związane z konkretnym społeczeństwem i epoką. W tym wypadku determinacja następuje nie tylko w zakresie tego, co można zobaczyć, ale również tego, w jaki sposób należy widzieć przedmiot postrzegany. Każdy obraz, wizerunek, obiekt może wpisać się w historię jako element charakterystyczny dla określonego społeczeństwa czy też grupy społecznej, jest definiowany jako element historii nie poprzez zwykłą egzystencję w konkretnym okresie, ale poprzez intensywność obecności¹⁶¹. Takimi przykładami w odniesieniu do południowoamerykańskiej architektury jezuitów może być „typ kościoła Il Gesù” (w kontekście szerszym) czy „typ kościoła regionu kuzkeńskiego” (w kontekście regionalnym) [il. 4]; problemy te zostaną scharakteryzowane bardziej szczegółowo w kolejnych rozdziałach¹⁶².

Ostatnim, czwartym typem wizualności jest obrazowość antropologiczna. Związana jest ze strukturami spoza naszej świadomości, które decydują o konstruowaniu pewnych obrazów-przedstawiń¹⁶³, możemy to zjawisko połączyć z pojęciem archetypu opisywanym przez Gustava Junga lub bardziej ikonicznie z „tematami ramowymi” i „grawitacją ikonograficzną” charakteryzowanymi przez Jana Białostockiego¹⁶⁴. W przypadku architektury i przestrzeni możemy dodać do tego fenomen „pamięci miejsca”. Często pomimo zmieniających się i przemijających kultur pewne przestrzenie, *locis*, posiadają długą tradycję sakralności, która w kolejnym etapie pomaga budować obrazy funkcjonujące nawet w oderwaniu od swej pierwotnej lokalizacji jako ponadwymiarowo metaforyczne. W tym miejscu chciałabym się powołać na ikonę metysażu kulturowego¹⁶⁵, czyli wizerunek Virgen de Cerro Rico. Góra wznosząca się nad Potosí, która była dla lokalnej ludności odwiecznym miejscem kultu¹⁶⁶, po podboju hiszpańskim przybrała nową, chrześcijańską twarz Matki

¹⁶¹ CATALÀ DOMÈNCH 2008: 320.

¹⁶² O architekturze barokowej w regionie Cusco: SAMANEZ ARGUMEDO 2002: 144–199; SAMANEZ ARGUMEDO 2003: 107–117; KUBIAK 2012c: 101–127 [41–72].

¹⁶³ Podobne problemy, tj. wpływu otoczenia, ze szczególnym uwzględnieniem otoczenia wizualnego, na konstruowanie sposobu postrzegania interesują w ostatnich latach badaczy związanych z nurtem neurohistorii sztuki (*neuroarthistory*). Jest to dziedzina, w której odnajdujemy elementy „kognitywizacji wielu problemów rozwiązywanych do tej pory za pomocą środków tradycyjnej humanistyki i nauk społecznych”, PRZYBYŚ 2006: 32. Badania są oparte na odkryciach neurofizjologów, ze szczególnym uwzględnieniem możliwości badań ośrodka wzrokowego, ONIANS 2008.

¹⁶⁴ CATALÀ DOMÈNCH 2008: 320; BIAŁOSTOCKI 1973: 117; BIAŁOSTOCKI 1961a: 160–168; BIAŁOSTOCKI 1961b: 137–159.

¹⁶⁵ Pojęcie wprowadzone przez francuskich antropologów określające zjawiska mieszanki kulturowej wszelkiego rodzaju w oderwaniu od konotacji rasowych i terytorialnych związanych z obszarem Ameryki Łacińskiej, patrz: LAPLANTINE, NOUSS 2007 [2001].

¹⁶⁶ GISBERT, MESA 2003: 27; GISBERT 2008 [1980]: 19–20; „[...] trochę dalej niż dwie mile od miasta Potosí na drodze królewskiej znajdują się dwa wzgórza, którym Indianie od niepamiętnych czasów oddawali wyjątkową cześć, zwracając się z ofiarami i konsultując z demonami swoje wątpliwości” / „[...] poco más de dos millas de esta Villa (Potosí), en el camino real están dos cerros a que los indios desde tiempo inmemorial han tenido extraña devoción acudiendo allí a hacer sus ofrendas y sacrificios y consultando al demonio en sus dudas”; ARRIAGA 1974 [1599]: 687–688.

Boskiej¹⁶⁷. Dzisiaj wizerunek ten jest symbolicznym obrazem synkretyzmu będącego nową manifestacją tożsamości kulturowej Ameryki Południowej. Dobrym przykładem są dwa kadry z filmu Claudii Llosy *Madeinusa* (2006 r.), w którym synkretyczne wyobrażenie Matki Boskiej jako góry pojawia się w dekoracji efemerycznej architektury wzniesionej w związku z obchodami świąt Wielkiej Nocy i procesją [il. 8], która wówczas się odbywa, w niedookreślonym miejscu, baśniowo-mitycznej lokalizacji „gdzieś za siedmioma Andami”¹⁶⁸.

W strukturze miasta, zgodnie z posiadaną przez nas obrazowością antropologiczną, oczekujemy pewnych budynków-instytucji w konkretnych miejscach. Spodziewamy się katedry czy głównego kościoła przy centralnym placu miasta, wyeksponowanej siedziby rady miasta czy pałacu władcy, znaczących rezydencji przy głównych ulicach – by odwołać się do obrazu dawnych metropolii. Ale w powiązaniu z obrazowością antropologiczną także pewne elementy architektury mogą stać się „tematami ramowymi”, jak na przykład struktura kopuły, określająca w wielu kulturach *sacrum*. W Europie tradycja taka sięga starożytności, a przeżywa na nowo niezwykle popularność w renesansie. Pomimo przerwania tradycji konstrukcyjnej (acz nie ikonicznej) w średniowieczu termin „kopuła” cały czas funkcjonował w piśmiennictwie – od scholastyków po wiek XVIII – jako symbol, metafora połączenia. Słowo *copula* jako termin logiczny oznacza łącznik, związek między podmiotem i orzeczeniem, jak pisze Wiliam Ockham¹⁶⁹, także pomiędzy tym, co materialne, a tym, co duchowe (Marsilio Ficino)¹⁷⁰, jest symbolem wiecznego związku duchowości i cielesności w ludzkim życiu (Giovanni Pico della Mirandola)¹⁷¹ albo – jak podaje Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling – relacji pomiędzy makro- i mikrokosmosem¹⁷². Sakralizacja przestrzeni z wykorzystaniem kopuły jako pewnego znaku, będącego

¹⁶⁷ GISBERT 1996: 191; GISBERT 2003: 62–64; GISBERT 2008 [1980]: 17–22; GISBERT, MESA 2003: 27; SALLES-REESE 2008: 37–48; GISBERT MESA, GISBERT, MESA 2012: 100, 121. Synkreza wierzeń dawnych o charakterze chtonicznym z kultem Matki Boskiej związana jest też z innymi wizerunkami maryjnymi, np. z Virgen de Urupuiña: RAMOS FELIX 2009; SZEMIŃSKI, ZIÓŁKOWSKI 2006: 308–309; BAUMANN 2007 [1994]: 64, 70; na temat akulturacji i idolatrii, QUISBERT CONDORI 2011: 383–391.

¹⁶⁸ Utożsamianie boskości z górą charakterystyczne jest nie tylko dla chrześcijaństwa Ameryki Łacińskiej. W liturgii kościoła wschodniego Matka Boska bywała określana jako „Święta Góra”, a jej łono nazywano grotą. W homilii na dzień Zwiastowania NMP św. German pisze: „Witaj łaski pełna, góro Boża, góro tłusta, góro niewycinana, góro wszystkim widoczna” (*Ojcowie Kościoła*, 1981: 70, cyt. za KOBIELUS 2005: 32); porównanie Matki Boskiej do góry znaleźć można także u św. Efrema Syryjczyka w jego *Pieśni o Najświętszej Marii Pannie*, KOBIELUS 2005: 32.

¹⁶⁹ „Copula autem vocatur verbum copulans praedicatum cum subiecto”, OCKHAM 1957 [1285–1327]: 86.

¹⁷⁰ Według Ficina człowiek pełni funkcję horyzontu, *copula mundi*, swego *terminus medius* pomiędzy siłami nieba a materią, co wspiera i czyni dzieło Natury doskonałym, FICINO 1576: 570–572.

¹⁷¹ PICO DELLA MIRANDOLA 1994 [1486]: 24.

¹⁷² Zdaniem Schellinga *Copula* jest absolutnym łącznikiem („das absolute Band, oder die *Copula*”, SCHELLING 1807 [1798]: 6) i życiodajnym źródłem natury („Der Lebensquell der [...] Natur ist [...] die *Copula*”, SCHELLING 1807 [1798]: 31). Jest łącznikiem między skończonym a nieskończonym (SCHELLING 1807 [1798]: 7), między ciężarem a ulotnością (SCHELLING 1807 [1798]: 31), czyli między dwoma założeniami, które czynią rzecz rzeczywistą.

odwzorowaniem nieba przez człowieka tworzącego na ziemi model kosmosu, pojawia się w wielu religiach i kręgach kulturowych – od starożytnego Rzymu poprzez chrześcijaństwo zachodnie i wschodnie po islam i buddyzm [il. 7]¹⁷³.

Sakralność kopuły w odniesieniu do sferycznej konstrukcji czaszy kościoła Hagia Sofia świetnie ilustrują słowa wizji Anthemiosa z powieści Franza Spundy¹⁷⁴:

Widzę wyraźnie przede mną – mówi w uniesieniu Anthemios. – Z góry wpada nieprzerwany świetlny strumień boskiej mocy (*Pleroma*), wybucha pod sferycznym sklepieniem Sofii, dryfuje wiedzą (*Achamoth*), wreszcie spada na ziemię. Ale z dołu, gdzie znalazł się w duszy ludzkiej, zwraca się w oceanie światła ku górze. Innymi słowy, eter z górnych sfer zagęszcza się ku dołowi, a materia z dolnych partii sublimuje ku eterowi. Wieczny wdech i wydech boskiej mocy (*Pleroma*), wieczna wymiana pieśni między Bogiem a światem. Ten naprzemienny śpiew światła, przestrzeni i barwy wypływa z nas pod sklepieniem Mądrości Bożej (*Hagia Sofia*).

To jest poza ziemską miarą! – szepcze Justynian zachwycony wizją.

Jesteśmy budowniczymi dusz! – potwierdza Izydor¹⁷⁵.

Oczywiście kopuła jest tylko jednym z przykładów. Istnieje znacznie więcej takich struktur-elementów architektonicznych, które można zinterpretować właśnie w duchu „tematów ramowych” Białostockiego [il. 9]. Innym, bardzo charakterystycznym, są schody, które często oprócz swej funkcji praktyczno-komunikacyjnej pełnią także funkcje symboliczne; Goeffrey Broadbent określa schody jako strukturę o znaczeniu „międzykulturowym”¹⁷⁶. Kolejnym elementem może być brama¹⁷⁷ czy też kolumna¹⁷⁸.

¹⁷³ Wystarczy przywołać tutaj jedną z najsłynniejszych budowli świata muzułmańskiego – Kopułę na Skale w Jerozolimie; na temat budowli patrz: ETTINGHAUSEN, GRABAR, JENKINS-MEDINA 2007 [2001]: 15–16; GRABAR 2006; NUSAIBEH, GRABAR 1996; RABBAT 1993: 66–75; KHOURY 1993: 57–65; RABBAT 1989: 12–21; GRABAR 1987 [1973]: 48–67; GRABAR 1959: 33–62; JAKUBCZYK 1999: 15–33.

¹⁷⁴ Franz Spunda (1890–1963), austriacki pisarz zainteresowany sztuką, filozofią, ale także alchemią i okultyzmem. Podróżował na Bliski Wschód i do Grecji, co znalazło odzwierciedlenie w jego twórczości.

¹⁷⁵ „Ich sehe alles bildhaft vor mir – jubelte Anthemios. – Von oben herab ergießt sich der unendliche Lichtstrom des Pleroma, strömt in die Kugelschalen der Sophia und wiegt dann über in die Achamoth, von der er schließlich zum Boden absinkt. Aber von unten her, wo er in der Menschenseele erfasst wird, flutet er wieder zurück in den Lichtezean nach oben. Oder anders gesagt: Der Äther von oben verdichtet sich in der Richtung nach unten, und die Materie, die nach oben gerissen wird, verflüchtigt sich zu Äther. Ein ewiges Einatmen und Ausatmen des Pleroma, ein ewiges Wechselsied zwischen Gott und Welt. Dieser Wechselgesang aus Licht, Raum und Farbe soll im Dom der Heiligen Weisheit von uns gestaltet werden!

Das übersteigt irdisches Maß! – hauchte Justinian, himgerissen von der Vision.

Wir sind Baumeister des Geistes! – bekräftigte Isidor; SPUNDA 2008: 91; opis Spundy pod względem atmosfery i rodzaju percepcji budowli przypomina słynną deskrypcję Hagii Sofii u Prokopiusza z Cezarei, PROKOPIUSZ Z CEZAREI 2006 [po 550–551]: 85–90; ciekawy problem oddziaływania kopuły Hagia Sofia w okresie renesansu na sakralną architekturę zarówno muzułmańskiego Konstantynopola, jak i katolickich Włoch przedstawia Hubertus Günther, GÜNTHER 2009: 275–283; GÜNTHER 2003: 31–87.

¹⁷⁶ *Cross-cultural*; BROADBENT 1997: 511; w symboliczno-globalnej perspektywie ująć można także np. motyw drabiny, patrz: CICHON, KUBIAK 2013: 487–488.

¹⁷⁷ BIAŁOSTOCKI 1982: 158–186.

¹⁷⁸ ECO 1980: 213–232.

5.1.4. PERCEPCJA JAKO INDYWIDUALNA ILUZJA

W oglądzie świata architektury widza często ogarnia niepokój, gdy w „odkryciach” poszczególnych obiektów (Wieży Eiffla, Big Bena czy Statui Wolności) ich obraz w bezpośrednim kontakcie różni się od prefiguracji powstałej dzięki pocztówkom, ilustracjom w książkach, reklamom czy filmom. W rzeczywistości widz nie szuka prawdy, ale własnego *déjà-vu*¹⁷⁹. Jest to spowodowane między innymi realiami dzisiejszego świata, w którym obrazy poprzedzają rzeczywistość¹⁸⁰. Jednak i w czasach wcześniejszych znajomość obiektów Rzymu, Sewilli czy innych miast europejskich opierała się w wielu przypadkach nie na doświadczeniu, a na znajomości pewnych wydawnictw, czasem opatrzonych ilustracjami, a czasem oferujących tylko bardzo rozbudowane opisy¹⁸¹. Prowadziło to niekiedy do zaskakujących wizualizacji niektórych powszechnie znanych obiektów architektury¹⁸². Bardzo ciekawymi przykładami syntetycznego odwzorowania są „obrazy” i „prawdziwe opisy” Jerozolimy, ograniczające się czasami do świętych miar-odległości pomiędzy poszczególnymi obiektami na przykład

¹⁷⁹ FONTCUBERTA 1997 [1996]: 71; CATALÀ DOMÈNECH 2008: 320; o indywidualnej roli odbiorcy w postrzeganiu dzieła sztuki patrz także: GOMBRICH 1981 [1956]: 181–281.

¹⁸⁰ FONTCUBERTA 1997 [1996]: 71; zapewne każdy w swojej wizualnej historii postrzegania posiada podobne doświadczenia. Pamiętam, jak w czasie pierwszej wizyty w Luwrze byłam rozczarowana malarstwem Rubensa, zupełnie niezgodnym z moimi wcześniejszymi wyobrażeniami mistrzostwa, za to zachwyciły mnie swą namacalnością holenderskie martwe natury. Niezapomniane pozostało wrażenie przestrzeni świątyni Hagia Sofia, niemożliwe do opisanania i odczucia za pośrednictwem fotografii. Myślę, że w tym miejscu warto w kontekście współczesnego odbioru rzeczywistości przywołać spopularyzowane przez Jeana Baudillarda pojęcie symulakrum i hiperrzeczywistości poprzedzającej-zastępującej realny świat, BAUDILLARD 2005 [1981].

¹⁸¹ W spisach bibliotek kolegiów jezuickich Ameryki Południowej sporządzonych w momencie wygnania zakonu wymienianych jest sporo tytułów, które określone są jako *antigüedades* (np. ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 409 (1767), f. 126 v., *Antigüedades varias un tomo*, w bibliotece kolegium Cercado w Limie), część z nich możemy zidentyfikować: *Item otro tomo Antigüedades de Roma de a folio* (z inwentarza biblioteki jezuitów w kolegium w La Paz, 1769), AGNP, Temp. (Inventarios) Caja 1 Lagajo 16: f. 4 v. Trudno jednoznacznie stwierdzić, jaką książkę wymieniono w inwentarzu. Różne wydania (różnego autorstwa) *antigüedades de Roma* stały się popularnymi repertoriarnymi-przewodnikami dla podróżujących do Wiecznego Miasta i tych, którzy chcieli je poznać bez wyruszania z domu. Mogły to być między innymi traktaty z 1558 r. (Rzym) Antonia Labacca, z 1537 r. (Wenecja) Sebastiana Serlia lub z 1575 r. (Wenecja) Luigiego Contariniego, RUEDA RAMÍREZ 2005: 426; albo też publikacja Palladia z 1554 r., PALLADIO 1554; która do 1711 r. doczekała się 19 wydań (MAGRINI 1845: IX–X). Kolejną wymienianą książką są *Kościół Rzymu / Iglesias de Roma*, ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 409 (1767), f. 69 r.; znów w bibliotece kolegium Cercado w Limie. Innym przykładem może być książka z biblioteki kolegium jezuitów w Potosi: „en folio Antigüedades y Principado de la ciudad de Sevilla por Don Rodrigo Caro”, AGNP, Temp. 172/10: f. 58 v. Z pewnością mowa tu o *Antigüedades y principado de la Ilustrísima ciudad de Sevilla y corografía de su convento jurídico o antigua Chancillería* (Sevilla, 1634) autorstwa Rodriga Cara (1573–1647) – książce, która nie została wyposażona w ilustracje, choć zawiera interesujące opisy zabytków.

¹⁸² Bardzo ciekawe jest zestawienie anonimowych prac zaprezentowane przez Ernsta Gombricha (drzeworytu i rysunku) ukazujących Zamek Anioła z 1557 r. i 1540 r. ze współczesną fotografią. Okazuje się, że szkic piórkim dość wiernie oddaje rzymski widok, podczas gdy niemiecka grafika

drogi krzyżowej. Wyznaczenie długości pojmowane było jako jedyna mierzalna i niezmienna, a zatem obiektywna wartość, za pomocą której możliwe było przeniesienie sakralności oryginału w inną przestrzeń¹⁸³. Powielano też ułatwiające duchową pielgrzymkę plany z naniesionymi najważniejszymi punktami. W Peru zachował się taki obraz w zbiorach kościoła parafialnego San Miguel w Caymie¹⁸⁴ – dużych rozmiarów płótno powtarzające znany plan Jerozolimy¹⁸⁵ – który po raz pierwszy pojawił się w pracy Krystiana Adrychomiusza *Urbis Hierosolimae quemadmodum ea Christi tempore floruit suburbanorum eius brevis descriptio* wydanej w Kolonii w 1584 r.¹⁸⁶, a potem reprodukowany był w wielu innych publikacjach. W świecie hiszpańskojęzycznym – na terenie samej Korony, ale i w kolonialnej Ameryce – równie popularnym, jak praca Adrychomiusza „przewodnikiem” po Jerozolimie i Ziemi Świętej była książka Antonia de Castilla *El devoto peregrino y viaje de Tierra Santa*, która po raz pierwszy ukazała się w Madrycie w 1654 r. Autor, zakonnik franciszkański, prócz własnych doświadczeń i refleksji dotyczących Ziemi Świętej i pielgrzymowania wykorzystywał wiedzę z relacji swoich poprzedników i zapewne dlatego wśród innych licznych obrazów Ziemi Świętej na początku książki znalazł się plan Świętego Miasta z dzieła Andrychomiusza, zatytułowany podobnie jak obraz z kościoła w Caymie – *Ierusalén como estava quando murio en ella Jesu Christo Nuestro Redemptor* [il. 11]¹⁸⁷.

Ale nawet bezpośredni, osobisty kontakt z zabytkami podlegał przekształcaniu pod wpływem czasu, pewne elementy ulegały zatarciu, czasami porównanie ze znanymi budowlami czy architekturą konkretnego regionu podyktowane było tylko detalem, fragmentem jakiejś zapamiętanej formy czy materiałem¹⁸⁸.

wykonana została najprawdopodobniej na podstawie relacji i choć artysta starał się zaznaczyć cechy charakterystyczne budowli, zamek zdecydowanie przypomina „niemiecki *Burg*”, GOMBRICH 1981 [1956]: 73–74.

¹⁸³ BANIA 1997.

¹⁸⁴ MUJICA PINILLA 2003: 300–301; KUBIAK 2011b: 218–219; KUBIAK 2011c: 96–98. Obraz wymieniany jest w inwentarzu kościoła z 1820 r.: „Ytem inny bardzo duży, małej lub żadnej wartości, który przedstawia miasto Jerozolimę” / „Ytem otro dho muy Grande de poco ó ningun merito que reprecenta la Ciudad de Jerusalem”, AAA 3.1.3: *Vicario; Arequipa, legajo1: Inventario de la Obra material [...] de la Iglesias parroquial de San Miguel de Cayma* (1820), f. 12, cyt. za: *Documenary Appendixes* 2010: 391.

¹⁸⁵ Obraz miał zapewnić możliwość duchowej pielgrzymki do niedostępnego dla wiernych parafii San Miguel świętego miasta, KUBIAK 2011b: 221; KUBIAK 2011c: 100; mógł też służyć jako „ilustracja” kazań, MUJICA PINILLA 2003: 300–301.

¹⁸⁶ Dzieło to zostało następnie włączone do obszerniejszego wydania zatytułowanego *Theatrum Terrae Sanctae et bibliocarum historiarum cum tabulis geographicis aere expressis*, które ukazało się już po śmierci autora, również w Kolonii, w 1590 r., KOBIELUS 1989: 74; BANIA 1997: 72–76.

¹⁸⁷ Plan Jerozolimy w wydaniu madryckim z 1654 r. znajduje się we wkładce pomiędzy stronami 30 i 31, KUBIAK 2011c: 97–98.

¹⁸⁸ Jak pisze Rudolf Arhheim: „Grupowanie na zasadzie podobieństw występuje zarówno w czasie, jak i przestrzeni. Arystoteles uważał podobieństwo za jedną z właściwości rzeczy wywołujących skojarzenie w umyśle, każących pamięci wiązać przeszłość z teraźniejszością”; ARNHEIM 2013 [1974]: 92.

Można, idąc tym tropem, wskazać sposoby kontekstualizowania architektury kolonialnej przez oglądających ją przybyszów z Europy, którzy poznając nową rzeczywistość, starali się opisać swoje wrażenia wizualne, przywołując znane im wcześniej obiekty¹⁸⁹. Ciekawa jest na przykład relacja Juana Dominga Coletiego, który opisując w 1757 r. główny plac Quito, odnosi poznawane obrazy nowego dlań miasta do swoich doświadczeń wizualnych z Włoch: „[...] pośrodku placu znajduje się fontanna z twardego kamienia, który przypomina nasz kamień zwany *robigno* w Istrii; nie jest złej roboty, zbiornik wieńczy postać złożonego anioła, który wyrzuca wodę przez trąbkę, zdając się grać”¹⁹⁰.

Hiszpan José de la Rosa, wspominając katedrę w Limie, pisze, że „swoją architekturą wnętrza naśladuje tę [architekturę] katedry w Sewilli” [il. 10]¹⁹¹. Podobnie Antonio Sepp, opisując kolegium jezuitów w Buenos Aires, z pewną dumą i podziwem stwierdza, że „przed pięciu laty nasi ojcowie znaleźli wapno i sposób wyrabiania cegieł. Dlatego dach kolegium nie jest kryty strzechą, lecz dachówkami jak w Niemczech”¹⁹², czyli jego ojczyźnie. Jest to zobrazowaniem słusznej uwagi Mieczysława Porębskiego: „[...] każda budowla jest mniej lub bardziej wiernym powtórzeniem innej budowli”¹⁹³ (uwaga ta bardziej dotyczy kreacji, ale przecież i odbioru dzieł architektury przez jej twórców, a także zwykłych obserwatorów) czy też myśli Rudolfa Arnheima:

Percepcji nie można jednak ograniczyć do tego, co rejestruje oko, patrząc na świat zewnętrzny. Akt percepcyjny nigdy nie jest izolowany; jest on jedynie bieżącą fazą strumienia niezliczonych podobnych aktów, dokonywanych w przeszłości i żyjących nadal w pamięci¹⁹⁴.

¹⁸⁹ Jest to pogląd obecny w rozważaniach estetycznych, Johann Wolfgang Goethe pisze: „Dopiero to się widzi, co się wie! Albowiem tak jak ludzie krótkowzroczni widzą lepiej przedmiot, od którego się oddalają, niż ten, do którego się zbliżają, ponieważ wtedy przychodzi im z pomocą wzrok duchowy, tak pełnia oglądu zawiera się dopiero w znajomości rzeczy”, GOETHE 1981 [1798]: 144.

¹⁹⁰ „En la mitad de la plaza se halla una fuente de piedra dura que se asemeja a nuestra piedra llamada de Robigno en la Istria, no es de mal trabajo, y en la enci ma de la pila tiene un ángel dorado que arroja el agua por una trompeta que parece tocada”, COLETI 1963 [1757]: 171.

¹⁹¹ „La fachada del oriente ocupa la Iglesia Cathedral y Palacio Arzobispal: la Iglesia imita en su arquitectura interior a la de la Cathedral de Sevilla”, AGI, MP-LIBROS_MANUSCRITOS, 9 (1789): f. 41 v.

¹⁹² „Hace cinco años, nuestros Padres encontraron y el modo de cocer ladrillos. Por ello, el techo del Colegio no es de paja, sino de tejas, como en Alemania”, SEPP 2003 [1696]: 20.

¹⁹³ PORĘBSKI 1972: 163.

¹⁹⁴ ARNHEIM 2011 [1969]: 99; również Herman A. Witkin i Donald Goodenough, psychologowie prowadzący badania w zakresie percepcji, doszli do wniosku, że to, czego się spodziewamy, ma duże znaczenie w postrzeganiu rzeczywistości. Ciekawe jest także zróżnicowanie sposobu odbioru w zależności od społeczeństwa, w którym wychowuje się obserwator. Percepcja jest inna u odbiorcy, który jako jednostka cieszy się dużym zakresem wolności, a inna u odbiorcy należącego do społeczeństwa ograniczającego sferę swobód i wolności człowieka, WITKIN, GOODENOUGH 1981. Ernst Gombrich zaś pisze: „[...] to, co nazywamy widzeniem, uwarunkowane jest przyzwyczajaniem i oczekiwaniem”, GOMBRICH 1981 [1956]: 91.

5.2. ESTETYKA RECEPCJI I RECEPCJA DZIEŁ ARCHITEKTONICZNYCH

Termin „estetyka recepcji” pochodzi z Niemiec, między innymi z prac Hansa Roberta Jaussa¹⁹⁵ oraz Wolfganga Isera¹⁹⁶, i dotyczy badań nad recepcją dzieł literackich¹⁹⁷. Nie jest autonomiczną dyscypliną, ale jedną z metod badawczych, jak zaznacza Jauss, otwartą na uzupełnienia i zależną od współdziałania z innymi dyscyplinami¹⁹⁸. Estetyka recepcji zakłada, że aby zrozumieć literaturę i sztukę jako proces estetycznej komunikacji, potrzebne jest wzięcie pod uwagę trzech komponentów jednakowo zaangażowanych w proces: autora, dzieła sztuki i odbiorcę¹⁹⁹. Istnieją dwa typy estetyki recepcji. Teoria recepcji, czyli przyswajania, koncentruje się na analizie sposobu, w jaki pewne dzieła sztuki zostały przyjęte i przyswojone w momencie ich powstania oraz w kolejnych epokach; przedstawicielem tego nurtu jest Hans Robert Jauss²⁰⁰. Drugi typ określany jest jako estetyka wytwarzania – teoria kreacji, czyli analiza dzieła sztuki z punktu widzenia artysty i/lub epoki; przedstawicielami tego nurtu są Konrad Fiedler, Theodor W. Adorno, Wolfgang Iser czy René Passeron. Estetyka recepcji zakłada, że nie można dyskwalifikować żadnej reakcji odbiorcy, która jest efektem kontaktu z dziełem sztuki. Od pewnego czasu uznaje się twórczy charakter „przyswajania”, mówi się o „kreacji kierowanej”. Pozostaje ona jednak zawsze drugorzędna w relacji do tej, która jest implikowana przez pochodzenie dzieła. Ważne jest to, że w powstających później dziełach sztuki odnajdujemy elementy tych, które powstały wcześniej, albo oryginalne interpretacje inspirowane dawniejszymi obiektami. Estetyka recepcji stoi w opozycji do historyzmu XIX w., różni się od niego dążeniem do skonstruowania krytycznego nurtu wartościującego. To krytyka związana z konkretną epoką jest fundamentalna dla ukonstytuowania się przedmiotu estetycznego, to „epoka” decyduje, które dzieło przeszłości przetrwa jako „literatura” (w przypadku historii sztuki jako „dzieło sztuki”), a które nie²⁰¹. Zarówno dla Jaussa, jak i Isera ważny jest element „otwartości” dzieła sztuki, to, co można do niego „dodać”²⁰². Według Isera element niedookreśloności dzieła pozwala na tworzenie różnego rodzaju sytuacji, które są uzupełniane przez odbiorcę. Natomiast zdaniem Jaussa niedookreśloność dzieła literatury (my możemy to odnieść do dzieła architektury) jest przyczyną odmiennych interpretacji i asygnacji

¹⁹⁵ Fundamentem dla jego koncepcji była filozofia hermeneutyczna Hansa-Georga Gadamera, JAUSS 2010 [1982]; na ten temat patrz także: JAUSS 1995: 996–1001; ANTON 2013: 650–652.

¹⁹⁶ ISER 1978.

¹⁹⁷ Patrz także: BÜRGER 1987 [1977]: 177–211; KEMP 2009 [2003]: 139–154; KEMP 2011: 388–391; HERKLOTZ 2011: 391–394; BARSCH 2013: 652–654; ZAPF 2013: 654–656.

¹⁹⁸ RUÍZ DE SAMANIEGO 1998 [1990]: 936; to samo twierdzi Peter Uwe Hohendahl, HOHENDAHL 1987 [1974]: 31.

¹⁹⁹ JAUSS 1995: 996; na temat roli odbiorcy patrz także: JAUSS 1987 [1975].

²⁰⁰ ROCHLITZ 1998 [1990]: 937; recepcja jako koncepcja metodologiczna pojawiła się po 1950 r., najpierw w badaniach dotyczących teologii i filozofii, później także historii, JAUSS 1995: 996.

²⁰¹ RUÍZ DE SAMANIEGO 1998 [1990]: 936.

²⁰² Warto w tym miejscu wspomnieć o koncepcji „dzieła otwartego” Umberta Eco, Eco 2008 [1962].

znaczeniowych dzieła w różnym czasie i epoce. Wprowadza on określenie „odmienności hermeneutycznej” pomiędzy dawną i aktualną percepcją tego samego dzieła²⁰³. Podstawowa koncepcja Jausa została przez niego zdefiniowana jako *Erwartungshorizont* („horyzont oczekiwań”). Koncepcja jest miernikiem innowacyjnego charakteru dzieła dzięki obserwacji sposobu, w jaki dzieło wychodzi naprzeciw „horyzontom oczekiwań” odbiorców konkretnego czasu²⁰⁴.

Pewne elementy „estetyki recepcji” zostały w niniejszej książce wykorzystane przy analizie dzieł architektonicznych. Dla rozważań zawartych w prezentowanej pracy ważniejsze będą ustalenia Roberta Jausa i problemy odmienności interpretacyjnych w poszczególnych epokach, a zatem odbiór konkretnych dzieł sztuki przez współczesnych ich powstaniu oraz przez oglądających je znacznie później obserwatorów-podróżników, po współczesne interpretacje. Ważne jest także miejsce wybranych obiektów w kulturowym horyzoncie różnych epok, odczytywane nie tylko na podstawie interpretacji zaproponowanej przez historyków sztuki, ale też poprzez przegląd zjawisk, których „bohaterami” stały się konkretne dzieła. W odniesieniu do badanego materiału architektonicznego w zakresie recepcji szczególnie interesujące wydają się dwa aspekty. Po pierwsze, bardzo istotna jest recepcja wzorów europejskich w architekturze kolonialnej Ameryki Południowej i ich lokalne przeinterpretowanie, dostosowanie do potrzeb, czyli jausowskiego „horyzontu oczekiwań” członków ówczesnego społeczeństwa: metropolii, miast, miasteczek i prowincji rozległych wicekrólestw południowoamerykańskich. Po drugie, ważna jest także kreacja nowych, lokalnych modeli i ich oddziaływanie na architekturę konkretnych regionów. W przypadku zakonu jezuitów odnajdziemy zarówno budowle dające początek pewnym tradycjom architektonicznym, jak i te, które wpisują się w istniejące już nurty lokalnego budownictwa.

5.3. INTERPRETACJE DZIEŁA ARCHITEKTURY

Pojęcie „interpretacja” z historycznego punktu widzenia jest polskim odpowiednikiem łacińskiego *interpretatio* oraz greckiego *hermeneiai* (ἑρμηνείαι), a pierwotnie było używane w rzymskim języku prawniczym i handlowym. Jego etymologia jest sporna, jednak powszechnie przyjmuje się, że podstawowe znaczenie wyrazu „interpretacja” to: „wykładanie i wytłumaczenie”, a wywodzi się od augurów i tłumaczy snów (*interpretes divum*). Poświadcza to Pliniusz Starszy piszący o *interpretatio fulgurum et somniorum*, do tego zakresu znaczeń należy także *interpretatio fouagii*, „tłumaczenie płomieni i dymu” – ogni rozpalanych na paleniskach wróżbitów²⁰⁵. Późniejsza historia pojęcia „interpretacja” ujmuje je w sensie wykładni i wytłumaczenia. Francis Bacon poznanie przyrodnicze nazywał *interpretatio naturae* i rozumiał jako objaśnienie poprzez metodyczną generalizację i indukcję.

²⁰³ RUÍZ DE SAMANIEGO 1998 [1990]: 936.

²⁰⁴ ROCHLITZ 1998 [1990]: 937.

²⁰⁵ HÜGLI 1976: 514–515.

Przez Gottfrieda Leibniza pojęcie „wykładnia ustaw prawniczych” porównywane jest z interpretacją Pisma Świętego, a Georg Hegel zwrócił uwagę na to, że interpretacja nie jest samym tylko objaśnieniem słownym, lecz powinna być objaśnieniem sensu²⁰⁶. Od czasów Friedricha Nietzschego zaczyna się subiektywizacja rozumienia pojęcia „interpretacja”, używa on tego terminu dla wyrażenia cofania się poza świadomość, a dla Martina Heideggera od „interpretacji” zależna jest egzystencjalna struktura rozumienia²⁰⁷.

Pojęcie „interpretacja” jest obecne we wszelkich metodologiach badań naukowych. Antoni Posiad podaje współczesną definicję pojęcia, pisze, że interpretacja to „wyjaśnienie czynności lub wytworów ludzkich przez wskazanie ich genezy, struktury i funkcjonowania oraz odchyłeń od racjonalnego zachowania”²⁰⁸. W niniejszej pracy przez interpretację dzieła architektury rozumiem jego ocenę przeprowadzoną przez historyka sztuki lub historyka architektury. W związku z tym w książce zostały poddane retrospekcji wybrane analizy konkretnych zabytków.

Pierwsze teksty tego typu wiążą się z narodzinami dyscypliny i pochodzą z lat 20. XX w., a ostatnie z pierwszego czy nawet początków drugiego dziesięciolecia XXI w. Ramón Gutiérrez w swojej książce *Historiografía iberoamericana. Arte y arquitectura (XVI-XVIII)*²⁰⁹ bardzo szeroko potraktował piśmiennictwo dotyczące sztuki kolonialnej. Autor dzieli historiografię sztuki iberoamerykańskiej na kilka okresów, sięgając do samych jej początków i upatrując tychże początków już w pierwszych traktatach oraz relacjach podróżniczych czy też spisach i opisach dokonywanych przez miłośników sztuki niezajmujących się profesjonalnymi badaniami. Ten najwcześniejszy okres, przypadający na lata 1870–1915, nazywa „etapem prekursorów”²¹⁰, a następny, zamknięty datami 1915–1935, określa jako „etap pionierów”²¹¹, który wiąże z powstawaniem pierwszych opracowań i analiz oraz kielkowaniem nowej metodologii badań nad sztuką. Jak pisze Alfredo Moreno Cabrián, pierwszą rewaloryzację sztuki kolonialnej zawdzięczamy Martinowi Noelowi w Argentynie oraz Federico Mariscalowi w Meksyku, którzy zapoczątkowali nowy sposób postrzegania dziedzictwa posthiszpańskiego. W 1930 r. Diego Angulo Iníguez stworzył w Sewilli Laboratorio de Arte Americano, które łączyło takie instytucje jak Instituto de Arte Americano e Investigaciones w Meksyku oraz Instituto de Arte Americano w Buenos Aires²¹², zapewniając przepływ

²⁰⁶ HÜGLI 1976: 515.

²⁰⁷ HÜGLI 1976: 515; bardzo rozbudowane wyjaśnienie pojęcia „interpretacja” zarówno w ujęciu historycznym jak i problemowym: LESCHKE 2010: 330–367.

²⁰⁸ POSIAD 2000: 405.

²⁰⁹ GUTIÉRREZ 2004; w tym akapicie wymieniono tylko te opracowania, które potem wykorzystane zostały przy analizie konkretnych problemów.

²¹⁰ W tej pracy opisy kolonialnych obiektów sakralnych przekazane nam przez podróżników różnych profesji (archeologów, botaników, dyplomatów czy literatów) zostały przeanalizowane w kontekście percepcji.

²¹¹ GUTIÉRREZ 2004: 11–16.

²¹² MORENO CABRIÁN 2004: 9.

informacji pomiędzy nimi. Kolejny etap rozwoju historiografii Gutiérrez określił jako „okres konsolidacji” i wyznaczył jego ramy na lata 1935–1971²¹³. Rozważania Gutiérreza kończą się na roku 2000 i ten ostatni okres, przypadający na lata 1970–2000, autor określa jako „nowe spojrzenie”²¹⁴. Uzupełniając tę krótką charakterystykę dokonywania interpretacji w relacji do upływu czasu, wypada jeszcze wyodrębnić kolejny etap, czyli „badania współczesne”, z publikacjami wydanymi po roku 2000.

W odniesieniu do okresu po roku 1950 Gutiérrez odnotowuje trójpodział na badania prowadzone przez historyków, historyków sztuki i architektów (sam autor należy do ostatniej z tych grup)²¹⁵. Stara się także wyodrębnić podziały terytorialne, włączając w to również obszar Brazylii. Nie jest to miejsce na dokładne opisywanie historiografii i badań nad sztuką Ameryki Łacińskiej, chciałabym tu jedynie dookreślić, które prace (wymienione już w podrozdziale charakteryzującym stan badań) traktuję jako interpretacyjne i jaki rodzaj analizy stał się podstawą dla dalszej reinterpretacji. Poza moim zainteresowaniem w tym kontekście pozostają prace sprzed narodzin dyscypliny, w których autorzy nie posługiwali się narzędziami metodologicznymi typowymi dla historii sztuki. Najwcześniejsze prace wykorzystane do reinterpretacji, jak już zaznaczyłam, pochodzą z lat 20. i 30. XX w. Istotne będą publikacje niektórych badaczy z „okresu pionierów”, jak wymienionego już Diega Angula Íñigueza²¹⁶ czy Juana Kronfussa²¹⁷. Do „klasyki gatunku”, bez której nowe interpretacje nie byłyby możliwe, zaliczyć trzeba publikacje: Ramóna Gutiérreza, Teresy Gisbert i José de Mesy, Damiána Bayóna, Germaina Bazina, Carlosa Arbeláeza Camacho, Santiago Sebastián, George’a Kublera czy Pála Kelemen²¹⁸. Wreszcie ostatnie prace to, z jednej strony, najnowsze publikacje autorów obecnych już wcześniej na arenie badań latynoamerykańskich, prezentujących bardziej tradycyjne podejście do problemów artystycznych (jak ostatnie studium Darka Sustersica²¹⁹), ale także analizy autorstwa badaczy młodszego pokolenia (jak wymieniane już bardzo ważne prace Gauvina Alexandra Bailey²²⁰).

²¹³ GUTIÉRREZ 2004: 22–34.

²¹⁴ GUTIÉRREZ 2004: 34–42.

²¹⁵ Opracowania różnią się od siebie metodologią badań – od ujęć faktograficznych poprzez spojrzenie artystyczno-kulturowe po analizę planów i konstrukcji. Oczywiście niekiedy kilka sposobów badań współgra ze sobą i tylko mocniej postawione akcenty informują nas o szczególnych zainteresowaniach autora.

²¹⁶ Nie wszystkie prace publikowano już w tym pierwszym okresie (etap pionierów), np. *Historia del Arte Hispanamericano* opracowana wraz z Enrique Markiem Dortą i Mariem Buschiazem wydana była w Sewilli w latach 1945–1956: ANGULO ÍÑIGUEZ, DORTA 1945; ANGULO ÍÑIGUEZ, BUSCHIAZZO, DORTA 1950; ANGULO ÍÑIGUEZ, BUSCHIAZZO, DORTA, 1956.

²¹⁷ KRONFUSS 1920.

²¹⁸ GUTIÉRREZ 2002 [1984]; GUTIÉRREZ 1986 [1979]; MESA, GISBERT 1985; BAYÓN, MARX 1992 [1989]; BAZIN 1956–1958; ARBELÁEZ CAMACHO, SEBASTIÁN LÓPEZ 1967; KUBLER, SORIA 1959; KELEMEN 1951.

²¹⁹ SUSTERSIC 2010.

²²⁰ BAILEY 2010.

6. STRUKTURA PRACY

Praca, poprzedzona obszernym wstępem o charakterze metodologiczno-poglądowym, została podzielona na mniejsze jednostki rozdziałów i podrozdziałów. Pierwszy rozdział ma charakter panoramiczny, przybliża czytelnikowi realia kulturowe, polityczne, społeczne i ekonomiczne funkcjonowania amerykańskich kolonii, zarówno tych hiszpańskojęzycznych, jak i Brazylii podporządkowanej Koronie portugalskiej. Została w nim również zarysowana historia zakonu jezuitów w Nowym Świecie. W ostatniej części rozdziału znalazło się także miejsce na krótką charakterystykę sztuki jezuitów ze szczególnym uwzględnieniem budownictwa na terenie Ameryki Południowej oraz problemów artystycznych związanych z zakonem. Kolejne rozdziały stanowią analizę wybranych zagadnień.

Drugi rozdział traktuje o architekturze misyjnej jezuitów. Ideą było wyodrębnienie cech charakterystycznych kościoła misyjnego, by odpowiedzieć na pytanie, jak bardzo architektura taka będzie związana tylko z budownictwem Towarzystwa Jezusowego. Okazuje się, że podobne cechy formalne posiadają nie tylko świątynie jezuickie, ale także związane z innymi zakonami (na przykład franciszkanami) czy w ogóle te, które powstawały na odległych terenach i funkcjonowały jako kościoły misyjne (również diecezjalne). Przy tych rozważaniach nie możemy zapominać o „lokalnych” odmianach architektury misyjnej, które do dzisiaj stanowią bardzo ważny przedmiot identyfikacji kulturowej dla mieszkańców tych regionów.

Kolejny rozdział stanowi tematyczną kontynuację poprzedniego i dotyczy problemu „lokalności” pewnych rozwiązań architektonicznych i obecności kościołów jezuickich w panoramie architektonicznej poszczególnych regionów. W przypadku budownictwa jezuickiego możemy w tym wypadku wyodrębnić trzy podstawowe zagadnienia. Często kościoły zakonu stawały się pierwowzorami dla grupy innych świątyń powstających w konkretnym regionie (Cusco, Arequipa). W innych przypadkach niektóre cechy kompozycji obiektów powtarzane były bardziej jednostkowo, a przynajmniej takie oddziaływanie udało się ustalić. Wreszcie dość powszechne jest dostosowanie architektury do zastanych tradycji i „wpisanie” się jezuitów nowo powstającymi obiektami w istniejące już lokalne nurty architektoniczne.

Ostatni rozdział poświęcony został „modelowi Il Gesù” w architekturze południowoamerykańskiej. Po wstępnych rozważaniach na temat powtarzalności pewnych cech rzymskiej świątyni w architekturze zdefiniowane zostały modele, formalny i mentalny, przydatne do celów dalszej analizy. Prześladowany został wpływ formy na realizacje południowoamerykańskie, recepcja rzymskiego modelu na odległym od Europy obszarze, dotychczasowy sposób interpretacji problemu oraz percepcja form w oczach osiemnastowiecznych, a przede wszystkim dziewiętnastowiecznych obserwatorów.

Problemowe ujęcie powoduje, że jeden obiekt może się pojawiać w tekście kilkakrotnie, w różnych kontekstach. Przy powoływaniu się na konkretną realizację podaję tylko daty powstania budowli (ogólnie przyjęte, bez uwzględniania szczegółowych rozważań na ten temat, odsyłając jednocześnie do opracowań monograficznych, jeśli takie istnieją) i architekta (jeśli znamy jego osobę). Opisy formalne także zostały ograniczone do elementów struktury oraz dekoracji architektonicznej niezbędnych do przeprowadzenia analizy, czasem są one mniej, a czasem bardziej szczegółowe.

7. NAZWY GEOGRAFICZNE, NAZWY WŁASNE, WYRAZY OBCEGO POCHODZENIA I INNE KWESTIE JĘZYKOWE

W pracy używam toponimów zgodnie z zasadami polskiej ortografii, w przypadku form spolszczonych (takich jak Sewilla, Madryt, Bogota czy Amazonka) zachowałam pisownię charakterystyczną dla języka polskiego. Natomiast w przypadku nazw geograficznych nieistniejących w polskim słowniku (na przykład Río Magdalena, São Paulo, Cartagena) zachowuję pisownię oryginalną. Przymiotniki pochodzące od nazw własnych, jeśli tylko spotkałam się z takim ich użyciem, staram się stosować w spolszczonej wersji (na przykład limski, kuzkański).

Odzielnym problemem jest stosowanie nazwy „Cusco”. Tradycyjna forma zapisu „Cuzco” przez „z” pojawiła się w pierwszych dokumentach hiszpańskich z epoki kolonialnej, z których najstarszy znany pochodzi z 12 marca 1533 r.²²¹ Jednak w 1971 r. na wniosek członków Instituto Americano del Arte władze miasta zdecydowały o przyjęciu nowej formy pisowni nazwy – Cusco – która jest zgodna z hiszpańską wymową, a jednocześnie kompromisem pomiędzy formą kolonialną i formą „Qosqo” będącą zapisem zgodnym ze współczesną fonetyką języka quechua²²².

Nazwy własne obiektów pozostawiłam w oryginalnej formie, jak również wezwania kościołów (na przykład San Juan, São Miguel), zgodnie z ich dzisiejszą lokalizacją. Podobnie oryginalną pisownię zachowałam w przypadku świątyń znajdujących się we Włoszech (na przykład Il Gesù, Santa Maria Della Scala, Santa Maria dei Monti) czy w innych krajach. Wydaje mi się, że jest to zwyczaj najszerzej przyjęty w literaturze przedmiotu²²³.

W książce pojawiają się słowa pochodzenia hiszpańskiego i portugalskiego (pisane kursywą), które zawsze są objaśnione w tekście lub w przypisie, w zależności od potrzeby i toku narracji. W książce zastosowano rozbudowany zapis bibliograficzny, w którym zawarta została informacja dotycząca wydawnictwa i pierwszego wydania publikacji wznawianych lub też tłumaczonych z języków oryginalnych. W tym drugim przypadku w nawiasie kwadratowym umieszczono

²²¹ VALENCIA ESPINOZA 1990.

²²² KANIA 2011: 99.

²²³ Sztuka kolonialna: BIAŁOSTOCKI 1972; TRZECIAK 1994.

tytuł oryginału. Niekiedy taka dokładna informacja była niemożliwa do odtworzenia ze względu na rozproszenie artykułów oryginalnych składających się na jakieś wydawnictwo. W nielicznych przypadkach nie udało się ustalić pełnego imienia autora (w takich zapisach pozostał inicjał) lub nazwisk osób redagujących prace zbiorowe, szczególnie zbiory artykułów pokonferencyjnych (wówczas informacja ta zostawała pominięta). W przypisach zastosowano skrócony zapis, ograniczony do nazwiska autora i roku wydania, w odniesieniu do prac wcześniej publikowanych lub tłumaczonych w nawiasie kwadratowym umieszczono rok pierwszego wydania. W odniesieniu do źródeł data w nawiasie kwadratowym informuje o pierwszym wydaniu dzieła, jeśli było publikowane w epoce, w której powstało, lub o dacie powstania, jeśli pozostawało nieopublikowane.



1. Alegoria Towarzystwa Jezusowego, anonim, XVIII w., kościół San Pedro w Limie, Peru (fot. E. Kubiak, 2008).



↑ II. 2



↑ II. 3



↑ II. 4



↑ II. 5



↑ II. 6

PO LEWEJ:

2. Dawny kościół jezuitów w Pisco, Peru, fasada (fot. E. Kubiak, 2004); fasada konstrukcji świątyni postawionej na miejscu dawnego zabytku (fot. E. Kubiak, 2013).
3. Kościół jezuitów Santiago de Cercado, Lima, Peru, XVIII w., plan z 1767 r., Archivo Nacional de Chile w Santiago de Chile, Sygn. 835 (fot. E. Kubiak, 2012); wnętrze kościoła i fasada (fot. E. Kubiak, 2013).
4. Mural w sąsiedztwie dworca autobusowego reklamujący miasto i region, z widokiem kościoła w „typie kuzkańskim” w Santo Tomás de Chumbivilcas, Cusco, Peru (fot. E. Kubiak, 2013).

U GÓRY:

5. Procesja Bożego Ciała na Plaza de Armas w Cusco, Peru (fot. E. Kubiak, 2013).
6. Cusco, plakat reklamowy linii lotniczych LAN Chile z widokiem Machu Picchu (fot. E. Kubiak, 2013); Machu Picchu, Peru, panorama miasta (fot. E. Kubiak, 2000).



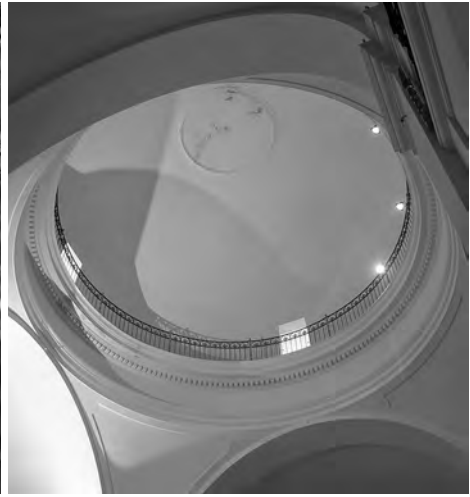
↑ II. 7



↑ II. 8



↑ II. 9



↑ II. 10

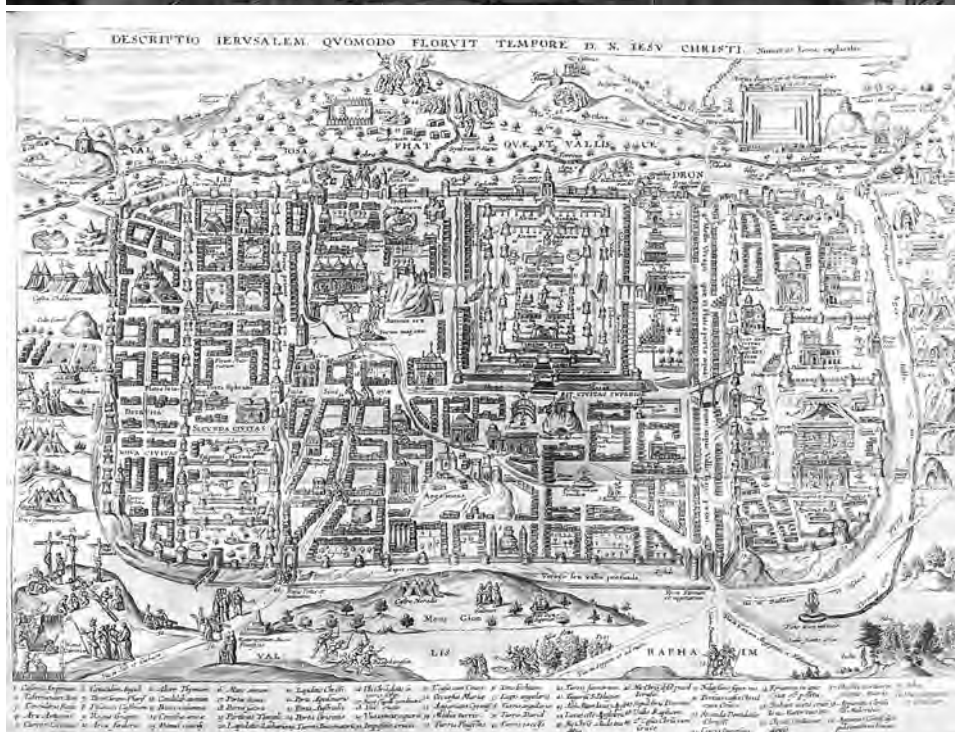


PO LEWEJ:

7. Wnętrze kopuły Panteonu, 121-125, Rzym, Włochy (fot. E. Kubiak, 2004); model stupy Thuparama Vatadage (250–210 p.n.e.); rekonstrukcja według dr. S. Paranavtana, Anuradhapura Site Museum, Anuradhapura, Sri Lanka (fot. E. Kubiak, 2012); kopuła na Skale, 691, Jerozolima, Izrael (fot. E. Kubiak, 2010).
8. Cerro Rico w Potosi, Boliwia (fot. E. Kubiak, 2010); kadr z filmu *Madeinusa*, reż. Claudia Llosa (2006); Virgen del Cerro, wizerunek Matki Boskiej, kopia siedemnastowiecznego obrazu z Museo Casa de Moneda w Potosi w kawiarni znajdującej się w kościele Belén, Potosi, Boliwia (fot. E. Kubiak, 2004).

U GÓRY:

9. Kopuła kościoła Hagia Sofia, 532–537, arch. Anthemios z Tralles i Izydor z Miletu, kopuła odbudowana 558–563, Stambuł (Konstantynopol), Turcja (fot. E. Kubiak, 2011); kopuła kościoła jezuitów San Ignacio, 1712–1733, arch. Johann Kraus, Johannes Wolff, Andrea Bianchi, Giovanni Battista Primoli, Peter Weger, Buenos Aires, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2011).
10. Wnętrze katedry, Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2012); wnętrze katedry, Sewilla, Hiszpania (fot. E. Kubiak, 2005).



11. Jerozolima – *Ierusalén como estaua quando christo nuestro Señor murió*, obraz z XVIII w., kościół San Miguel w Caymie, Arequipa, Peru (fot. E. Kubiak, 2010); Jerozolima według Adrychomiusza (CASTILLO 1666).

I



KRÓTKIE WPROWADZENIE HISTORYCZNE, KULTUROWE I ARTYSTYCZNE

1. RAMY KULTUROWE I ZWIĄZANY Z NIMI APARAT POJĘCIOWY

Nowo odkrywane ziemie wymagały nazwania, by zostały w pełni objęte w posiadanie. Jak pisze Tzvetan Todorov, „Kolumb, niczym Adam w Edenie, pasjonuje się wyszukiwaniem nazw i imion dla dziewiczej rzeczywistości”¹, a Marcin F. Gawrycki i Andrzej Szeptycki stwierdzają, że:

Krzysztof Kolumb nie tyle odkrywa Amerykę, co ją konstruuje. Tworzy ją ze znanych mu elementów, jest tłumaczem Nowego Świata na język europejski. Doskonale wie, że odkrywane lądy mają już swoje nazwy, ale on pragnie dać im nazwy „właściwsze”. Kiedy Kolumb przybył do Nowego Świata, jedną z pierwszych rzeczy, jaką uczynił, było nazywanie wszystkiego i wszystkich. [...] Tym aktem nazewnictwa brał te ziemie w posiadanie².

Najczęściej przywoływanym zobrazowaniem tego aktu jest fragment listu Kolumba do Luisa Santángela:

Pierwszej wyspie, jaką spotkałem, nadałem nazwę San Salvador dla uczczenia Wszechmocnego, który cudownie to sprawił; Indianie nazywali ją Guanahani. Drugą wyspę nazwałem Santa María de Concepción, trzecią Fernandina; czwartą Isabela; piątą Juana i tak dalej, każdej nadałem nową nazwę³.

Podobne opisy znajdują się również w innych relacjach odkrywców, a samo zjawisko określane jest jako „lingwistyczna kolonizacja”.

¹ TODOROV 1996 [1982]: 34.

² GAWRYCKI, SZEPTYCKI 2011: 135; „Wszak nazwanie ich jest równoznaczne z wzięciem w posiadanie”, TODOROV 1996 [1982]: 35; „Kto jeszcze dziś wierzy w niewinność słów? [...] Aby coś posiadać, trzeba najpierw to nazwać”, ATTALI 1992 [1991]: 247.

³ KOLUMB 1970: 149; patrz też: TODOROV 1996 [1982]: 34; GAWRYCKI, SZEPTYCKI 2011: 135; DEMBICZ 2010 [2006]: 40; „Dotarłem do lądu w godzinę niesporów przy przyłasku, który nazwałem Cabo de la Galea, nadawszy wprzód całej wyspie nazwę Trynidad”, KOLUMB 1970: 188–189; „Nazwałem tę ziemię Jardines, wedle jej wyglądu”, KOLUMB 1970: 192; Luis-Jean Calvet opisuje mechanizmy, które w procesie kolonizacji funkcjonują na poziomie lingwistycznym. W swojej książce zajmuje się głównie obszarem francuskojęzycznym, ale wyjaśniając niektóre procesy, sięga często po przykłady z okresu podbojów hiszpańskich.

1.1. NOWY ŚWIAT

Określenia „Stary Świat” i „Nowy Świat” wprowadzone zostały przez Europejczyków w czasach wielkich odkryć geograficznych, a używane są do dziś, choć obecnie raczej w kontekście historycznym. Terminem „Stary Świat” określa się ziemie znane w Europie od starożytności – kontynent europejski i azjatycki oraz Afrykę. Mianem „Nowego Świata” początkowo nazywano Ameryki, a później także Australię i Oceanię oraz Antarktydę. Po raz pierwszy określenie „nowy świat” (pisane jeszcze nieśmiało małą literą) pojawiło się już w relacjach Krzysztofa Kolumba. Podróżnik, choć nie do końca orientował się w geograficznych realiach swojego odkrycia, z pewnością świadom był wagi „momentu historycznego”, w którym uczestniczył. Niepewność Kolumba przebija z kart jego listów i fragmentów dziennika⁴. Z jednej strony eksplorowane ziemie zazwyczaj nazywał Indiami, z drugiej targaly nim wątpliwości: „[...] a jeżeli ta ziemia jest kontynentem, to wszak przedmiot godny podziwu i takim będzie dla wszystkich uczonych”⁵. Tego rodzaju uwagi można odnaleźć w dzienniku z trzeciej wyprawy, tak jak i słowa skierowane do hiszpańskiej pary królewskiej: „[...] a Wasze Wysokości zdobyły teraz ziemie tak rozległe, że tworzą one nowy świat”⁶. Kolumb podkreśla jednocześnie swój udział w zdobyciu terenów, które „[...] dzisiaj Wasze Wysokości posiadają w tym nowym świecie”⁷. Jak pisze Jan Kieniewicz:

Nowy Świat wyłaniał się przed zdumionymi Europejczykami nie tyle z wód Ciemnego Oceanu, co z kart relacji o pierwszych podróżach, określających odkrywana rzeczywistość w kategoriach własnej kultury. *De Orbe Novo* Piotra Martyra i *Mundus Novus* Ameriga Vespucciego to pierwsze próby nazwania odkrytej rzeczywistości, pogodzenia jej z posiadanym doświadczeniem i włączenie w europocentryczny kosmos⁸.

W podobny sposób spotkanie z Nowym Światem opisuje Arturo Usral Pietri. Wspomina, że rok 1492 nie był momentem odkrycia Ameryki, lecz zaledwie początkiem procesu poznawania i odgadywania, intelektualnej kreacji i trudnej asymilacji, a także tworzenia „mitycznych wyobrażeń”, co zainicjowało ogromne problemy, mające swój oddźwięk i w dzisiejszym świecie⁹.

Interesują go różne aspekty lingwistycznej kolonizacji, np. procesy nadawania nazw etnonimicznych i toponimicznych, CALVET 2005 [1974]: 125–127. Autor podkreśla zasadę „prawa absolutnego” kolonizatorów do nadawania imion, pisze, że „wszystko zaczyna się od nadawania imion” – „todo empieza al asignar nombres”, CALVET 2005 [1974]: 72.

⁴ KOLUMB 1970: 19.

⁵ KOLUMB 1970: 213–214.

⁶ KOLUMB 1970: 211.

⁷ KOLUMB 1970: 200.

⁸ KIENIEWICZ 2008 [1989]: 80; w 1530 r. wydano *De Orbe Novo* Pedra Mártira de Anghiera (1457–1526), zachowało się także wiele jego listów, w jednym z nich, adresowanym do kardynała Sforzy, użył określenia *Mundus Novus*. Na temat Nowego Świata postrzeganego w kategoriach własnej kultury patrz także: GRUZINSKI 2007 [1999]: 108–127; ZEA 1993 [1978]: 31.

⁹ USRAL PIETRI 1990: 230.

W książce termin „Nowy Świat” stosowany jest przeze mnie w kontekście historycznym, w odniesieniu do Ameryki w okresie kolonialnym. Pomimo eurocentrycznych konotacji określenie wydaje się doskonale obrazować wzajemne zaskoczenie, zdziwienie i fascynację spotkaniem dwóch nieznanym sobie światów.

1.2. INDIE ZACHODNIE

Kolejnym historyczno-terytorialnym terminem pojawiającym się w tekście są „Indie Zachodnie”. W osiemnastowiecznym słowniku geograficzno-historycznym Indii Zachodnich termin ten został wyjaśniony oddzielnie:

Indie Zachodnie to nazwa nadana Ameryce, aby odróżnić ją od Indii Wschodnich Azji, ta pierwsza [tj. Ameryka] znajdowała się na zachód od Europy, a te drugie na wschód. Nazwa pochodzi od określeń nadawanych przez pierwszych odkrywców Ameryki, którzy płynęli do Indii [...] ¹⁰.

Zdaniem Waltera Mignola możemy traktować moment nadania tej nazwy nowo odkrytym ziemiom jako początek okcydentalizmu, potrzeby wpisania wcześniej nieznanego ładu w orbitę świata zachodnio-chrześcijańskiego¹¹. Badacz ten wspomina też o idei „zachodniej półkuli” (pojawiającej się w kartografii osiemnastowiecznej), w którą Ameryka zostaje wkomponowana; pomimo swej odmienności należy ona do tego samego, zachodniego świata. Nie jest Europą, ale nie jest też Orientem, nie ma nic wspólnego ani z Afryką, ani z Azją¹². Termin „Indie Zachodnie” można odnaleźć w pracy tylko w cytatach źródłowych jako pojęcie o charakterze historycznym.

1.3. AMERYKA ŁACIŃSKA

Natępnym terminem pojawiającym się w książce jest „Ameryka Łacińska”. Pojęcie to, mając oczywiście terytorialne odniesienie, posiada jednocześnie zdecydowanie mniej geograficzne konotacje niż określenie „Ameryka Południowa”, a w moim rozumieniu ma szczególne znaczenie nie tyle dla doprecyzowania lokalizacji pewnego obszaru, ile dla zaznaczenia względnej wspólnoty kulturowej grupy ludności zamieszkującej pewien konkretny region świata¹³. Termin po raz pierwszy został użyty przez Francuza Michela Chevaliera (1806–1879)¹⁴ i wówczas był pojęciem propagandowym i politycznym, stworzonym na potrzeby

¹⁰ ALCEDO 1787: 429; „Indias Occidentales, nombre dado á la América para distingirla de las Indias Orientales del Asia; aquella está al Poniente de la Europa, y estas á Levante. Este nombre debe su origen á la solicitud de los primeros descubridores de la América que pasaron á la India”.

¹¹ MIGNOLO 2003: 38.

¹² MIGNOLO 2000: 12.

¹³ W odniesieniu do terminu „terytorium” bliskie wydaje mi się traktowanie tego pojęcia przez Waltera Mignola, który rozumie przez to określenie nie tylko „rzeczywistość geograficzną”, lecz także historyczną i symboliczną, MIGNOLO 1990: 174.

¹⁴ Nazwa została użyta w listach Michela Chevaliera (*Lettres sur l'Amérique du Nord*) wydanych po raz pierwszy w 1836 r., CHEVALIER 1936. Na temat rozumienia terminu patrz rozdział *Primera idea de una América „latina”*: Michel Chevalier, ARDAO 1980: 31–61.

chwili. Chevalier starał się podkreślić „łacińskie” podłoże amerykańskiej cywilizacji kolonialnej, co miało na celu usprawiedliwienie uzasadnianej wspólnotą „rasy łacińskiej” interwencji francuskiej w Meksyku w latach 60. XIX w. i dążeń cesarza Napoleona III do ekspansji terytorialnej¹⁵. Określenie zostało zaakceptowane przez część elit Ameryki. Po raz pierwszy w tym rejonie świata użyli go: kolumbijski pisarz i publicysta José María Torres Caicedo (1830–1889) w 1856 r. w swoim poemacie *Las Dos Americas*¹⁶ oraz chilijski pisarz Francisco Bilbao Baraquín (1823–1865)¹⁷ w książce *La Iniciativa de la América* opublikowanej w tym samym roku w Paryżu¹⁸. Jak stwierdza Marshall C. Eakin, Ameryka Łacińska „jest to termin europocentryczny, który kładzie nacisk na łańciską (hiszpańską, portugalską, francuską) spuściznę regionu, pomijając kultury Indian i Afrykanów”. Podobnie jak wspomniany autor, w momencie określania pewnych elementów

¹⁵ LEWIS, WIGEN 1997: 181; MCGUINNESS 2003: 88; SCHREIBER, GAWRYCKI 2009: 18; w czasie swej podróży po Meksyku doszedł do wniosku, że hiszpańsko- i portugalskojęzyczne społeczeństwa mają wspólne kulturowe czy też rasowe podłoże z całą społecznością europejską wywodzącą się z „kultury rzymskiej”. Wprowadził zatem pojęcie „rasy latynoskiej”, która wraz z Europą „łacińską” w naturalny sposób będzie stała w opozycji do Europy „teutońskiej”, „anglosaskiej” i „słowiańskiej”; MIGNOLO 2005: 77–80, patrz także: QUIJADA 1998: 595–616.

¹⁶ SCHREIBER, GAWRYCKI 2009: 18. Poemat nosi datę 26 września 1856 r. i powstał w Wenecji. Pisarz utożsamia Amerykę Łacińską z Ameryką Południową (rozumianą nie tyle geograficznie, ile w sposób symboliczny jako obszar obejmujący strefę hiszpańsko- i portugalskojęzyczną) i przeciwstawia jej Amerykę Północną (rozumianą jako Stany Zjednoczone) oraz Europę: „Mas aislados se encuentran, desunidos, / Esos pueblos nacidos para aliarse / La unión es su deber, su ley amarse / Igual origen tienen y misión; / La raza de la **América latina**, / Al frente tiene la sajona raza, / Enemiga mortal que ya amenaza / Su libertad destruir y su pendón. / La América del Sur está llamada / A defender la libertad genuina, / La nueva idea, la moral divina, / La santa ley de amor y caridad. / El mundo yace entre tinieblas hondas: / En Europa domina el despotismo, / De América en el Norte, el egoísmo, / Sed de oro e hipócrita piedad” – „Lecz żyją odizolowane, poróżnione, / Te plemiona ku przymierzu zrodzone / Obowiązkiem ich więź jest, wzajemna miłość nakazem / Wspólne u nich korzenie i jedno posłannictwo; / Ludom **Ameryki łacińskiej** / Anglosaska rasa przewodzi, / Wróg śmiertelny, który już grozi / Zniszczyć wolność jej i sztandar. / Dociera do Ameryki Południowej wezwanie / Do obrony swej wrodzonej wolności / Nowej idei, boskiej sprawiedliwości, / Świętego prawa miłości i miłosierdzia. / Świat pogrążony w głębokich ciemnościach: / W Europie rządzi despotyzm, / W Ameryce Północnej egoizm, / Żądza złota i litość obłudna” (wyróżnienie E. Kubiak). Po raz kolejny określenie „Ameryka Łacińska” pojawiło się u tego autora w książce pt. *Unión Latinoamericana* wydanej w Paryżu w 1865 r., TORRES CAICEDO 1980 [1856]: 175.

¹⁷ SCHREIBER, GAWRYCKI 2009: 18.

¹⁸ „Pero la América vive, la **América latina**, sajona e indígena protesta, y se encarga de representar la causa del hombre, de renovar la fe del corazón, de producir en fin, no repeticiones más o menos teatrales de la edad-media, con la jerarquía servil de la nobleza, sino la acción perpetua del ciudadano, la creación de la justicia viva en los campos de la República” – „Lecz Ameryka żyje, ta **Ameryka łańciska**, anglosaska i tubylcza, protestuje oraz reprezentuje z przekonaniem sprawę człowieka, sprawę odnowienia wiary serca, która zawiedzie nas w końcu nie do mniej lub bardziej teatralnych średnio-wiecznych repetycji o poddańczej hierarchii szlachectwa, lecz do nieustannego działania obywatela, do ukształtowania czynnej sprawiedliwości na polach Republiki”, BILBAO 1856: 290–291 (wyróżnienie E. Kubiak).

kręgu kulturowego charakterystycznych dla kolonialnej Ameryki hiszpańsko- i portugalskojęzycznej „pozostaną jednak przy tym określeniu – pamiętając o jego ograniczeniach – z braku innego, lepszego”¹⁹.

Pojęcie to może dotyczyć różnych ram terytorialnych. Jak podają Hanna Schreiber i Marcin Gawrycki, możemy postrzegać jako Amerykę Łacińską tylko kraje hiszpańsko- i portugalskojęzyczne, włączyć w zakres tego pojęcia również kraje francuskojęzyczne położone w obrębie obu Ameryk lub wreszcie rozumieć je bardzo szeroko – jako obejmujące także były kolonie angielskie i holenderskie regionu karaibskiego²⁰. Jest to jednak rozumienie „współczesne” Ameryki Łacińskiej. Marshall C. Eakin podaje, że najbardziej tradycyjna definicja określa Amerykę Łacińską jako dwadzieścia krajów, które uzyskały niepodległość, wyzwalając się spod panowania Hiszpanii, Portugalii i Francji (Haiti) w XIX w., co jednak pozostawia poza zakresem tej definicji takie kraje jak Gujana, Gujana Francuska, Surinam czy Curaçao. Autor słusznie konkluduje, że w rzeczywistości Ameryka Łacińska jest „nieustannie ewoluującym tworem politycznym i kulturowym”, który w zależności od momentu historycznego zmienia swój zasięg, „kurcząc się” i „rozszerzając”²¹. Zatem, pisząc o okresie kolonialnym, przez to określenie będą rozumieć wszystkie ziemie na obszarze obu Ameryk, znajdujące się w danym momencie pod panowaniem Hiszpanii lub Portugalii. Obok terminu „Ameryka Łacińska”, który ze względu na tradycję oraz z powodu ogólnej akceptacji w wielu kręgach kulturowych wydaje się pojęciem najmniej nacechowanym ideologicznie, pojawiają się także określenia „Iberoameryka” („Hispanoameryka”) oraz „Panameryka”. Pierwszy termin łączy w jeden krąg nie tylko terytorium Ameryki Łacińskiej, ale także państwa Półwyspu Iberyjskiego – Hiszpanię i Portugalie. Natomiast strefa panamerykańska obejmuje wszystkie kraje obu Ameryk od Kanady po Chile²². Każde z tych pojęć łączy się z odpowiednią ideologią i nie jest pozbawione konotacji politycznych.

W książce określenie „Ameryka Łacińska” najczęściej używane jest dla scharakteryzowania zjawisk typowych dla kolonii, zaś „Ameryka Południowa” – zwykle jako konkretyzacja terytorium badań. Czasami dla rozróżnienia wyodrębniona zostaje hiszpańsko- i portugalskojęzyczna strefa badanego obszaru.

1.4. KOLONIA I KOLONIALIZM

„Kolonia” jest terminem, który odnosi się nie tylko do historii cywilizacji, ale funkcjonuje także w świecie biologii. Jak podaje Jack David Eller, jest to „segment populacji (nie tylko ludzkiej), który wprowadza się na niezajmowane wcześniej przez tę populację terytorium i zajmuje je, często wypierając lub podporządkowując sobie jego poprzednich mieszkańców”²³.

¹⁹ EAKIN 2009 [2007]: 2.

²⁰ SCHREIBER, GAWRYCKI 2009: 18.

²¹ EAKIN 2009 [2007]: 2–3.

²² GARCÍA CANCLINI 2004: 133.

²³ ELLER 2012 [2009]: 397.

Kolonializm jest zorganizowanym (choć w różnym stopniu) systemem okupowania i eksploataowania obcych terenów w wyniku podboju i zasiedlenia, który w nowożytnej formie funkcjonuje od (umownego) 1492 r., czyli odkrycia Ameryki²⁴. W rozumieniu socjologii współczesnej pod pojęciem „kolonializm” rozumiemy ustanowienie i utrzymywanie przez długi czas panowania nad obcymi ludami. Trzeba jednak zaznaczyć, że określenie to pojawiło się w naukach społecznych dość późno i na początku miało charakter czysto opisowy, odnosząc się do posiadania kolonii i działalności kolonizacyjnej (podbój, uzależnienie i eksploatacja krajów zamorskich)²⁵.

W naukach politycznych pojęcie znane jest dłużej. W ich ramach istnieje podział kolonializmu na dwa modele: francuski i brytyjski. Pierwszy z nich charakteryzuje się formami władzy centralistycznej, dążeniem do włączenia terenów kolonii w terytorium imperium kolonialnego i zasymilowania podbitej ludności. W modelu brytyjskim wykorzystywane są istniejące struktury, funkcjonujące przed kolonizacją instytucje lokalne i tworzony jest system pośredniego zarządzania i kontroli nad kolonią²⁶. Dziś tradycyjny kolonializm, określany jako proces, wskutek którego państwo (zazwyczaj europejskie) ustanowiło władzę w odległej części świata, dalekiej od jego własnego terytorium, jest już zjawiskiem historycznym²⁷, ale właśnie najbardziej nas interesującym²⁸. Kolonializm łączy się także z wykształceniem pewnych postaw i doktryn implikowanych istnieniem kolonii, jak na przykład paternalizm i poczucie „misji białego człowieka”²⁹, które w efekcie prowadziły do akulturacji i hybrydyzacji kultury.

W prezentowanej książce termin „kolonia” pojawia się w odniesieniu do terenów podległych i zdominowanych przez Hiszpanię lub Portugalię w okresie od XVI do początku XIX w. Jeśli określenie „kolonia hiszpańska” czy „kolonia portugalska” pojawia się bez dodatkowych dookreśleń terytorialnych, mowa jest zawsze o terenie Ameryki Łacińskiej. W przypadku Hiszpanii sytuacja jest niemal jednoznaczna. Obszarem porównań pozostało – poza tytułową Ameryką Południową – terytorium Wicekrólestwa Nowej Hiszpanii i sporadycznie Filipiny. W przypadku Portugalii więcej będzie odniesień do azjatyckich kolonii, wówczas zawsze pojawią się dookreślenia precyzujące obszar badań. Przymiotnik „kolonialny” zostaje także użyty w odniesieniu do sztuki okresu od XVI do początków wieku XIX, choć

²⁴ Trzeba jednak pamiętać, że już znacznie wcześniej jedno społeczeństwa kolonizowały inne. Zjawisko to znane jest z czasów prehistorycznych i antycznych, ELLER 2012 [2009]: 397–398.

²⁵ Od końca XIX w. zaczyna mieć coraz większe znaczenie, szczególnie w myśli polityczno-społecznej o charakterze lewicowym, CHMARA 1999: 34.

²⁶ CHMARA 1999: 34. Patrz także: ARENDT, t. 1, 2008 [1951]: 190–200.

²⁷ GIDDENS 2012 [2001]: 723; jego miejsce zajął neokolonializm, CHMARA 1999: 35.

²⁸ Na temat typów projektów kolonizacyjnych w Ameryce patrz: ZEA 1993 [1978]: 47–82.

²⁹ Istnieją dwa najbardziej popularne określenia: „brzemień białego człowieka” (bryt.) i „misja cywilizacyjna” (franc.), CHMARA 1999: 35.

budzi on wątpliwości i pojawiają się pytania o możliwość zastąpienia tego terminu innymi określeniami (jednym z najczęściej stosowanych jest *arte virreinal* – sztuka okresu wicekrólestwa).

1.5. KULTURA I CYWILIZACJA

Pojęcia „kultura” i „cywilizacja” traktowane są odmiennie w tradycji niemieckiej, francuskiej i brytyjskiej. Po raz pierwszy określenia *cultura* w znaczeniu metaforycznym użył Ciceron³⁰. Klasyczna definicja kultury pochodzi z drugiej połowy XIX w., z roku 1871, i została stworzona przez Edwarda Burnetta Tylora: „Kultura czy też Cywilizacja w szerokim etnograficznym rozumieniu jest złożoną całością składającą się z wiedzy, wierzeń, sztuki, moralności, prawa, zwyczajów oraz wszelkich innych zdolności i zwyczajów nabytych przez człowieka jako członka społeczeństwa”³¹.

Od XIX w. spojrzenie na kulturę jako zjawisko elitarne uległo jednak całkowitej zmianie w sensie jakościowym. Jeśli mimo wszystko przyjmiemy definicję kultury jako zmiennego zjawiska, zależności i interakcji pewnych elementów, powodujących ciągłą transformację (rozumienie takie jest może nieostre pojęciowo, ale znacznie celniej oddaje rzeczywistość)³², to łatwiej będzie nam zrozumieć pewne płynne procesy nieustannie zachodzące w obrębie kultury. Jednym z nich jest hybrydyzacja kultury, będąca fenomenem wszechobecnym, nie tylko na całym świecie, ale także w każdej sferze, którą wiążemy z kulturą – „w religiach synkretycznych, eklektyzmie filozoficznym, mieszkankach językowych, kuchni, a także w stylach architektonicznych, muzyce czy literaturze hybrydycznej”³³.

Terminy „kultura” i „cywilizacja” są trudne do oddzielenia. Nie możemy przyjąć prostego rozgraniczenia, jakie podaje Leszek Korporowicz, że przez cywilizację można rozumieć „techniczne i organizacyjne osiągnięcia działalności człowieka”, czyli materialne efekty rozwoju ludzkiego służące do zaspokajania podstawowych potrzeb, zaś „przez kulturę – aktywność realizującą duchowy wymiar istnienia, przejawiający się w systemach wartości moralnych, społecznych, artystycznych i religijnych”³⁴. Historia tych pojęć jest długa, a ich rozumienie znacznie bardziej skomplikowane, nie stanowią one części odrębnych, ale zawierają się w sobie, ich pojmowanie zależy zaś od kręgu kulturowego. Lucien Febvre porównywał już pod

³⁰ „Cultura autem animi philosophia est” (Tusc. Disp II, 5), cyt. za: JAROSZYŃSKI 1998: 13.

³¹ „Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society” TYLOR 1871: 1; definicja przytaczana lub wspominana jest w znacznej części publikacji dotyczących antropologii kultury: BURSZA 1998: 28; ELLER 2012 [2009]: 35; BURKE 2012 [2004]: 7.

³² W moim przekonaniu definicja ta dotyczy nie tylko kultury współczesnej, choć tempo i charakter zmian tejsze są nieporównywalnie bardziej dynamiczne niż w badanym przeze mnie okresie nowożytnym.

³³ BURKE 2010: 73.

³⁴ KORPOROWICZ 2011: 67.

koniec lat 20. XX w. francuskie pojęcie „cywilizacja” z niemieckim terminem „kultura”, uważając, że w sensie ideowym są one zbieżne³⁵. Wydaje się jednak, że, tak jak później rozumiał i wyjaśniał to Norbert Elias, w tradycji francuskiej określenie „cywilizacja” było ideą szeroką, wielokierunkową i złożoną, obejmującą różne aspekty życia od ekonomii, polityki, osiągnięć technicznych po religię, moralność i sztukę, rozumiane jako świadectwo dokonań świata Zachodu i jego własnego przekonania o wyższości nad społeczeństwami „bardziej prymitywnymi”³⁶. Z kolei dla Niemców cywilizacja była tym, co zewnętrzne, obce, dynamiczne, tym, co zmieniało świat, procesem wymierzonym w kulturę ograniczoną w czasie i przestrzeni, a postrzeganym w kontekście tożsamości narodowej³⁷. Bardzo znamienity jest przykład przytoczony przez Hannę Schreiber i Marcina Gawryckiego³⁸. Amerykańska książka Samuela Huntingtona *The Clash of Civilisations*³⁹ (tytuł polskiego wydania: *Zderzenie cywilizacji*) została przetłumaczona na język niemiecki jako *Kampf der Kulturen* (dosłownie „walka kultur”). Idea uniwersalnej cywilizacji przemawiała nie tylko do Francuzów, koncepcja ta była także bliska Brytyjczykom⁴⁰. Podsumowując, obecnie jako cywilizację (poza ujęciem niemieckim) rozumie się pewną złożoną ciągłość kulturową, przyjmuje się to pojęcie w kontekście stylu życia danego kręgu kulturowego (którym może być także naród)⁴¹. W Polsce używa się pojęcia „kultura”, opisując zjawiska węższe, czasem lokalne (kultura polska, kultura miejska, kultura pogranicza), podczas gdy mianem cywilizacji określamy zjawiska szerokie, jak „cywilizacja Zachodu”, ale i na przykład „cywilizacja latynoamerykańska”⁴².

W książce terminem przeze mnie używanym będzie „kultura”. W moim przekonaniu dla okresu kolonialnego pojęcie „cywilizacja” pozostaje określeniem wartościującym i stosowanym przede wszystkim w sensie szerokim i metaforycznym w odniesieniu do Europy i osiągnięć Zachodu, rzadziej przy określaniu dawnych tradycyjnych cywilizacji, jak „cywilizacja Inków” lub „cywilizacja Majów”⁴³.

³⁵ KUPER 2005 [1999]: 24.

³⁶ KUPER 2005 [1999]: 27.

³⁷ KUPER 2005 [1999]: 27.

³⁸ SCHREIBER, GAWRYCKI 2009: 20.

³⁹ HUNTINGTON 2011 [1996].

⁴⁰ W przypadku koncepcji brytyjskiej komplikuje się pojęcie kultury, będącej elementem składowym cywilizacji. Kultura rozumiana jako wysoka, elitarna, zagrożona jest ze strony materialnej cywilizacji, ale także i kultury masowej, popularnej, KUPER 2005 [1999]: 32.

⁴¹ HUNTINGTON 2011 [1996]: 48.

⁴² SCHREIBER, GAWRYCKI 2009: 21; Samuel Huntington wśród innych cywilizacji współczesnego świata (chińskiej, japońskiej, hinduistycznej, islamskiej, prawosławnej i zachodniej) wymienia także latynoamerykańską, choć jej rozumienie, zawieszone między kulturą Zachodu i lokalną odrębnością, nie jest jednoznaczne: „Sami Latynosi rozmaicie określają swoją tożsamość. Jedni mówią, że należą do Zachodu. Inni twierdzą, że mają własną, jedyną w swoim rodzaju kulturę”, HUNTINGTON 2011 [1996]: 54–57.

⁴³ Anthony Giddens wskazuje trzy cywilizacje w Ameryce Łacińskiej: Azteków i Majów w dawnym Meksyku oraz Inków w Peru, GIDDENS 2012 [2001]: 56–57. W archeologii mianem cywilizacji mogą

2. „TERMINOLOGICZNE GRZĘZAWISKO”, CZYLI APARAT POJĘCIOWY Z ZAKRESU HISTORII SZTUKI CHARAKTERYSTYCZNY DLA SZTUKI PREZENTOWANEGO OBSZARU W XVI–XVIII WIEKU

Historia sztuki, choć jako dyscyplina naukowa powinna być obiektywna, od zawsze niesie ze sobą ogromny ładunek ideologiczny, który uwidacznia się w sposobie kształtowania hipotez badawczych i poszukiwań mających na celu ich wyjaśnienie. Wydaje się, że w przypadku badań nad kulturą, która zawsze była i jest nośnikiem wielu treści, również tych trudno eksplikowanych, a czasem wręcz ukrytych, znacznie łatwiej również w interpretacji poddać się pewnym zewnętrznym uwarunkowaniom. Niektóre linie badawcze definiowano opierając się na aktualnych nurtach ideologicznych, a pewne idee formułowano tylko po to, by można było swobodnie prowadzić badania. Charakterystyczny dla historii sztuki związanej z terenami Ameryki Łacińskiej jest gęszcz terminologiczny (czy jak nazwał to zjawisko kanadyjski historyk sztuki Gauvin Alexander Bailey – „terminologiczne grzęzawisko”⁴⁴), odnoszący się przede wszystkim do problemów stylistycznych sztuki kolonialnej.

Samo określenie „sztuka kolonialna” pojawiło się wraz z rozwojem nowoczesnej historiografii. Uporządkowanie dziejów poszczególnych krajów i wyodrębnienie okresu kolonialnego skutkowało również opisywaniem sztuki określanej mianem „kolonialnej”. W Kolumbii po raz pierwszy termin ten można znaleźć najprawdopodobniej w biografii najsłynniejszego nowożytnego malarza Wicekrólestwa Nowej Granady Gregoria Vásqueza, napisanej przez Roberta Pizana, a wydanej po raz pierwszy w 1926 r.⁴⁵ Natomiast w Argentynie jedną z pierwszych publikacji na temat sztuki kolonialnej była pozycja z 1920 r. autorstwa Juana Kronfussa *Arquitectura colonial en Argentina*⁴⁶. Zupełnie innym terminem jest określenie „styl kolonialny”, pojawiające się od końca XIX w., które od początku powiązane było z wystrojem wnętrz i budownictwem mieszkalnym⁴⁷. Pojęcie to często dookreślano przymiotnikiem konkretyzującym państwo, któremu podporządkowana była kolonia lub cechy formalne artystycznych rozwiązań. Mamy zatem styl kolonialny angielski, niemiecki, holenderski, hiszpański i (bardziej „niepodległy”) amerykański⁴⁸. W Stanach

być także opisane inne kultury okresu prekolumbijskiego, jak „cywilizacja Tiahuanaco” czy „cywilizacja Huari”, SZYKULSKI 2010: 250, 282.

⁴⁴ „Terminological quagmire”, BAILEY 2010: 19.

⁴⁵ „El arte colonial”, „arquitectura colonial”, „pintura colonial”, PIZANO 1926: 34, 90, 134. Historia sztuki jako oddzielna dyscyplina powstaje w Kolumbii w latach 60. XX w. Pojęcie sztuki kolonialnej jest od tamtej pory coraz częściej używane przez badaczy, ROJAS COCOMA 2012: 24–59.

⁴⁶ KRONFUSS 1920.

⁴⁷ Po wystawie Centennial International Exhibition, która odbyła się w Filadelfii w Stanach Zjednoczonych w 1876 r., obudziło się zainteresowanie Amerykanów z USA ich kolonialną przeszłością, kulturą, a w konsekwencji architekturą i sztuką. Od tego czasu datuje się istnienie „Colonial Revival Style”, który pozostaje popularny wśród przedstawicieli klasy średniej do początku lat 30. XX w., LINDEN 2004: 18.

⁴⁸ Na temat mebli kolonialnych: CARRUTHERS 1891: 64–65; styl holenderski, EMBURY 1913, a z bardziej współczesnych: holenderski styl kolonialny, HARMON 1982a; francuski styl kolonialny, HARMON

Zjednoczonych do dziś określenie „styl kolonialny” jest nośnikiem pewnych wartości, idei protestanckiego etosu pracy zakorzenionego w społeczności małego agrarnego miasteczka. „Styl kolonialny” stał się nurtem wystroju wnętrz, który okresowo jest mniej lub bardziej popularny. Książki Matthew Schoenerra z 2003 r. *Colonials* i Treeny Crochet z 2006 r. *Colonial Style* są rodzajem poradników. Autorzy piszą na temat renowacji dawnych obiektów, ale także o możliwościach urządzenia w duchu „kolonialnym” poszczególnych pomieszczeń w nowych budynkach i odpowiedniego doboru elementów ich wystroju⁴⁹. Oczywiście „styl kolonialny” jest obecny także na innych kontynentach, jego wyznacznikiem bowiem nie są cechy formalne, a zależności od artystycznych nurtów europejskich, stąd też między innymi trudności w jego scharakteryzowaniu.

Obecnie określenie „styl kolonialny” używane jest w moim przekonaniu przede wszystkim w celach marketingowych. Ma podnieść niezwykłość niektórych przedmiotów, służyć egzotyce zamorskich (i pseudozamorskich) elementów wystroju wnętrza i romantyzowaniu obrazu „dalekich krain”⁵⁰. Na polskim rynku przedmiotami „kolonialnymi” najczęściej spotykanymi w sklepach są meble i elementy wystroju określane jako „indyjskie” oraz „arabskie”.

W pracy pojawiać się będzie zatem określenie „sztuka kolonialna”, które ma na celu uściślenie ram chronologicznych i granic obszaru, a nie elementów formalnych. Nigdy zaś nie używam pojęcia „styl kolonialny”, które dziś wydaje się zupełnie nieadekwatne z wielu powodów, zarówno merytorycznych, jak i ideowych. Najważniejszym terminem używanym w literaturze w celu scharakteryzowania odmiennej stylistyki sztuki Ameryki Łacińskiej, a szczególnie andyjskich obszarów przenikania się kultur, jest określenie „styl *mestizo*”. Pojęcia tego użył po raz pierwszy Ángel Guido w pracy naukowej z 1936 r., opublikowanej w 1940 r.⁵¹ pt. *Redescubrimiento de América en el arte*⁵². Termin budzi wiele kontrowersji, a dyskusja dotycząca zasadności jego używania trwa (z mniejszą lub większą intensywnością) do dziś. Gauvin Alexander Bailey w książce *The Andean Hybrid Baroque* przedstawił we wstępnym rozdziale historię debaty na temat tego pojęcia, scharakteryzował poglądy jego najważniejszych przeciwników (Graziano Gasparini, Ilmar Luks⁵³) i zwolenników

1982b; hiszpański styl kolonialny, HARMON 1982c; wymienione pozycje to przewodniki bibliograficzne, w każdej jednak znalazła się ogólna charakterystyka konkretnego stylu.

⁴⁹ SCHOENHERR 2003; CROCHET 2006.

⁵⁰ Jest to moim zdaniem jeden z przykładów neokolonializmu.

⁵¹ GUIDO 1940.

⁵² Pierwszy rozdział pracy został przetłumaczony na język angielski i opublikowany wraz z komentarzem w 2010 r. w Wielkiej Brytanii przez Lois Parkinson Zamorę i Monikę Kaup: GUIDO 2010 [1936]: 179–197. Choć literalnie określenie *estilo mestizo* pojawia się w 1936 r., ideę tego pojęcia możemy znaleźć już wcześniej, w pracy Ángela Guida z 1925 r. *Fusión hispano-indígena en la arquitectura colonial*, GUIDO 1925; z późniejszych publikacji warto zwrócić uwagę także na prace G.A. Bailey’a, jak i Ramóna Gutiérreza: BAILEY 2010: 16; GUTIÉRREZ 2000: 430.

⁵³ GASPARINI 1965: 51–66; LUKS 1980.

(José de Mesa, Teresa Gisbert⁵⁴), którzy wypowiadają się na ten temat, jak również wskazał niektóre poglądy zawieszone pomiędzy tymi biegunami. Autor podzielił dyskusję na temat omawianego terminu na trzy etapy: wczesne studia dotyczące stylu *mestizo* w architekturze (1925–1958), wielką debatę (1958–1980) i studia „po debacie” (1980–2010)⁵⁵. Bailey uważa, że określenie „styl *mestizo*” nie jest najtrafniejsze, szczególnie dla przedmiotu jego badań, czyli dekoracji architektonicznej w regionach Collao, w Arequipie i okolicach, w Cayllomie i Cotahuasi (Peru) czy w La Paz i Alto Perú (Boliwia). Autor proponuje własne określenie „andyjski barok hybrydyczny”, uważając, że jest ono odpowiedniejsze (jako narzędzie dla badań historycznych) od pojemnego *estilo mestizo*. W nazwie zostały w pewnym stopniu określone granice czasowe (barok), geograficzne (obszar andyjski) i charakter form (hybrydyczny)⁵⁶. Uważam jednak, że nie jest konieczne osobne dookreślanie stylu każdego regionu, a nazwa w moim odczuciu nie znalazła szerszego oddźwięku w środowisku naukowym. Warto w tym miejscu przypomnieć, że „hybrydyczny” charakter sztuki barokowej Ameryki jako cecha wyróżniająca był już przywoływany przez teoretyków literatury⁵⁷. Trzej badacze: José Lezama Lima, Alejo Carpentier i Severo Sarduy rozpoczęli rehabilitację latynoamerykańskiej literatury barokowej, deprecjonowanej w latach 40., głównie za sprawą Alfonsa Reyesa, Pedra Henríqueza Ureñi i Mariana Picóna Salasa⁵⁸. Od późnych lat 50. po lata 70. powstawała koncepcja kultury barokowej Nowego Świata jako zróżnicowanej i hybrydycznej. Roberto González Echevarría napisał, że barok jest wyjątkowym i specyficznym momentem wrażliwości w historii Ameryki Łacińskiej, który dzięki rozprzestrzenieniu kulturowemu i geograficznemu włączył Amerykę w obszar swojego oddziaływania jako jeden z ważnych i oryginalnych elementów⁵⁹. Co ciekawe, znacznie szybciej zaakceptowano odmienność baroku latynoamerykańskiego w sztukach plastycznych, doceniono indywidualność form, a teoretycy literatury czerpali z prac Manuela Toussainta, George’a Kublera, a szczególnie Pála Kelemena. Zarówno Lezamę Limę, jak i Carpentiera fascynowała przestrzeń miast kolonialnych, które

⁵⁴ MESA, GISBERT 1968: 93–119.

⁵⁵ BAILEY 2010: 15–43.

⁵⁶ BAILEY 2010: 2. Bailey odwołuje się tu do koncepcji sformułowanej przez Pabla Macerę w 1973 r., a zaprezentowanej w roku 1993, gdy jego praca na temat malarstwa ściennego została opublikowana. We wstępie Macera deklaruje, że napisał ją wcześniej, wspominając o późniejszych kłopotach z jej wydaniem, o „oporze, nieprzyjaźni, sabotażu i blokowaniu” / „resistencias, enemistades, sabotajes y bloques”, MACERA 1993: 1. W książce autor wprowadza termin *cultura andina colonial*, zdeterminowany, jego zdaniem, w zakresie obszaru i ram czasowych, MACERA 1993: 59.

⁵⁷ Ważny artykuł podsumowujący zagadnienie: SALGADO 1999: 316–331.

⁵⁸ Autorów należy zaliczyć do filologów, REYES 1948; HENRÍQUEZ UREÑA 1945; PICÓN SALAS 1944, w przeciwieństwie do obrońców wartości artystycznych amerykańskiej literatury barokowej, którzy byli przede wszystkim poetami, pisarzami i eseistami, nie o klasycznym wykształceniu, a o „eklektycznej edukacji”, SALGADO 1999: 320; najistotniejsze prace „obrońców” związane z tematem to: LEZAMA LIMA 1957; CARPENTIER 1964; SARDUY 1987.

⁵⁹ GONZÁLEZ ECHEVARRÍA 1993: 198.

stawały się strefą spotkań europejskiej architektury, kreolskiej literatury i metyskiego rzemiosła, obszarem wielobarwnego publicznego performance'u – dwujęzycznych sztuk religijnych, łuków triumfalnych dekorowanych motywami z Nahua, procesji i maskarad z użyciem indiańskich lub afrykańskich instrumentów muzycznych i tańców – w wysoce ceremonialnym społeczeństwie wicekrólestwa⁶⁰.

Zarówno „hybrydyczność”⁶¹ kultury barokowej, jak i „metysaż kulturowy” są pojęciami, których nie powinniśmy traktować literalnie, oba mają charakter koncepcji określających sposób myślenia. Sztuka *mestizo* jest w moim mniemaniu sposobem kreowania mechanizmów decydujących o powstawaniu form specyficznych dla obszarów granicznych, a nie samymi formami. „Metysaż kulturowy” ma szansę stać się pojęciem, które będzie rozumiane w taki sposób również w innych strefach kulturowych, nie tylko w Ameryce Łacińskiej. W literaturze francuskojęzycznej termin *métissage* w odniesieniu do kultury pogranicza pojawia się coraz częściej. Serge Gruzinski opisuje ten proces w kontekście indiańskiej kultury w Ameryce, ale i w relacjach z szeroko rozumianą „cywilizacją renesansu”⁶². Natomiast François Laplantine i Alexis Nouss w swoim słowniku *Métissages. De Arcimboldo à Zombi*⁶³ zarówno w samym wstępie, jak i poprzez rozległy i bardzo zróżnicowany dobór haseł (o czym świadczy już sam tytuł) potwierdzają znacznie szersze rozumienie pojęcia niż tylko ograniczone do zjawisk wynikających z mieszanki kulturowej indiańsko-europejskiej Ameryki Łacińskiej⁶⁴.

Ale nawet pojęcie stylu *mestizo* w kontekście sztuk plastycznych zaczyna wymykać się pojmowaniu ograniczającemu termin do literalnie rozumianego metysażu. W analizie dzieł rzeźbiarskich Aleijadinha (Antônia Francisca Lisboa) – poza

⁶⁰ SALGADO 1999: 320.

⁶¹ Hybrydyczność pojawia się najczęściej jako pojęcie charakteryzujące sztukę współczesną. Odnosi się do ogromnej różnorodności mediów pozwalających na jej kreowanie i istnienie. Zmieniła się także metodologia badań – współczesne obiekty wizualne badane są nie tylko w tradycyjnym ujęciu historii sztuki, ale również w kontekście studiów kulturowych czy teorii postkolonialnych, LAUBE 2011: 183. W swoim pierwotnym znaczeniu termin *hybris* oznaczał przekroczenie boskiego lub ludzkiego porządku. Jako „nadmiar” występuje na przykład u Homera, RIEKS 1974: 1234.

⁶² GRUZINSKI 2007 [1999].

⁶³ LAPLANTINE, NOUSS 2007 [2001].

⁶⁴ Z innych licznych we Francji publikacji na ten temat można wymienić wcześniejszą książkę obu autorów *Le Métissage*, LAPLANTINE, NOUSS 2011 [1997] czy też dwa zbiory artykułów, jeden pod redakcją Dominique Berthet, drugi opracowany przez Roselyne de Villanova i Geneviève Vermès, w których część esejów dotyczy samego pojęcia ujętego w kontekście kulturowym, inne – zagadnień związanych ze sztuką, architekturą, estetyką i teorią sztuki: CHATEAUX 2002: 39–52; HENRI 2002: 91–106; STROBEL 2002: 107–120; LAMPLA 2002: 121–132; D'INGIANNI 2002: 133–147; BROSSARD 2002: 149–160; BACQUET 2002: 163–178; BRACY 2002: 179–185; BOUDINET 2005: 107–116; VILLANOVA 2005: 217–235; HUBLIN 2005: 129–145; LOUBES 2005: 177–196; CARITA 2005: 197–215. Pojęciem wartym wspomnienia, używanym w podobnym kontekście i pojawiającym się w wymienionych publikacjach, jest „kreolizacja”. Na ten temat patrz także: BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIAINT 1989; SZTABIŃSKI 2002: 72–76; KUBIAK 2014: 147–166.

podkreśleniem cech regionalnych jego sztuki, które stają się dla badaczy cechami unikatowymi i narodowymi – pojawia się też opinia, że są one manifestacją sztuki *mestizo*. Pogląd taki prezentuje między innymi Lutuf Isaias Mucci, który starał się przy pomocy tego terminu określić specyfikę twórczości Aleijadinha w kontekście osadzonej w brazylijskich realiach mieszanki sztuki europejskiej z afrykańską⁶⁵.

W niniejszej książce pojawiają się także i inne określenia stylistyczne. Niektóre z nich pomagają w charakteryzowaniu cech formalnych sztuki Ameryki Łacińskiej (na przykład „styl mudéjar”), inne, choć wykorzystuję je bez pełnego przekonania o ich adekwatności formalno-historycznej, pomagają w zrozumieniu pewnych zjawisk kulturowych i odmienności interpretacyjnych w literaturze przedmiotu (na przykład „brazylijski styl jezuicki”).

3. HISTORIA KOLONII W AMERYCE POŁUDNIOWEJ I PODSTAWY ICH FUNKCJONOWANIA

3.1. AMERYKA HISPANOSKOJEZYCZNA – WICEKRÓLESTWO PERU, NOWA GRANADA, LA PLATA

3.1.1. HISTORIA, PODZIAŁ TERYTORIALNY I PODSTAWY EKONOMICZNE FUNKCJONOWANIA KOLONII

Wicekrólestwo Peru powstało w 1542 r.⁶⁶ jako druga z dużych jednostek administracyjnych w nowo odkrytej Ameryce⁶⁷. Formalnie jego terytorium było niezwykle rozległe, stwarzało to jednak trudności w zarządzaniu i kontrolowaniu wszystkich podległych obszarów. Uważa się, że do momentu powstania nowych jednostek administracyjnych w XVIII w. Wicekrólestwo Peru obejmowało całą znaną wówczas Amerykę Południową z wyjątkiem terenów podporządkowanych Portugalii. W rzeczywistości jednak kontrola władz Wicekrólestwa Peru nad wspomnianym terytorium była bardzo ograniczona. Obszar składał się z różnych regionów, czasem słabo ze sobą skomunikowanych. Na północy audiencja Santa Fe de Bogota i audiencja Quito zostały założone bardzo wcześnie, jeszcze w pierwszej połowie XVI w., i już wtedy cieszyły się dość dużą autonomią⁶⁸. Jedynie w momentach krytycznych

⁶⁵ Lutuf Isaias Mucci wygłosił referat *O Aleijadinho, mestiço barroco* na kongresie latynoamerykani-
stycznym, który odbył się w Brazylii w Ouro Preto w listopadzie 2006 r. (IV Congreso Internacional
de Barroco Iberoamericano).

⁶⁶ W 1542 r. zostały wydane tzw. Nowe Prawa (*Leyes Nuevas*), które między innymi zakładały
utworzenie Wicekrólestwa Peru. Niektórzy badacze jako datę początkową przyjmują rok 1542, inni
rok 1543, a nawet moment przybycia do Limy pierwszego wicekróla w maju 1544 r., por. HIDALGO
NUCHERA 2012 [2006]a: 316; SERRERA 2011: 182.

⁶⁷ Po utworzonym w 1535 r. Wicekrólestwie Nowej Hiszpanii.

⁶⁸ Autonomię tych obszarów potwierdzają źródła z końca XVI w. W pracy José de Acosty *Historia
natural y moral de las Indias* z 1590 r. czytamy: „Por Pirú entendemos no todo aquella parte del Mundo
que intitulan la América, pues en éste comprende el Brasil y el reino de Chile el de Granada, y nada esto

władza w Limie przypominała sobie o zależności tych obszarów od stolicy. Na wschodzie kontrola hiszpańska sięgała jedynie po *sierrę*, a dopiero pod koniec XVIII w. zaczęto się interesować terenami Amazonii. Miejscowości takie jak Chachapoyas, Tarma czy Huamanga (Ayacucho) funkcjonowały jako miasta graniczne (*ciudades-fronteras*) i stanowiły najdalej wysunięte na wschód ośrodki administracyjne podporządkowane Limie. Na południu kontrola wicekrólestwa rozciągała się po założone w XVI w. miasta Tucumán i Córdoba (obecnie w Argentynie), włączając w to terytorium audiencji Charcas (znane także jako Alto Perú – odpowiadające w dużym stopniu wyżynnym obszarom dzisiejszej Boliwii).

Mimo że audiencia Charcas została założona dość wcześnie, bo w drugiej połowie XVI w.⁶⁹, ze względu na górnictwo w rejonach Potosí i Oruro zawsze bardzo silnie związana była ze stolicą w Limie, która często ingerowała w jej sprawy. Na wybrzeżu Pacyfiku stopień podporządkowania rządowi limskiemu był uzależniony od odległości; oczywiście im dalej na południe, tym kontrola stawiała się słabsza⁷⁰. W XVIII w. Korona hiszpańska zdecydowała o podziale ogromnego obszaru Wicekrólestwa Peru. Najpierw powstało Wicekrólestwo Nowej Granady, które funkcjonowało czasowo w latach 1717–1723, a ostatecznie zostało ustanowione w 1739 r., obejmując obszary audiencji Santa Fe de Bogotá, Quito i Panamy oraz tereny należące dziś do Wenezueli i podległe wcześniej audiencji Santo Domingo. Następnie w 1776 r. powstało Wicekrólestwo Río de La Platy, w którego skład weszły audiencje: Charcas, Tucumán, Cuyo, Paragwaj i Buenos Aires⁷¹ [mapa nr 1].

Historię Wicekrólestwa Peru w okresie kolonialnym dzieli się zwykle na trzy etapy: konkwistę (czyli okres podboju)⁷², okres wczesnej kolonii (czyli kształtowania się systemu kolonialnego) oraz okres kolonii dojrzałej⁷³.

Po okresie walk związanych z konkwistą pomiędzy najeźdźcami i ludnością tubylczą oraz upadku antyhiszpańskiej monarchii inkaskiej z Vilcabamby sytuacja polityczna w Wicekrólestwie Peru unormowała się i sprzyjała poszerzeniu działań proponowanych przez wicekróla Francisca de Toledo (1569–1581)⁷⁴. Jego reformy

es Pirú” / „Pod nazwą Peru rozumiemy nie całą część Świata, który nazywają Ameryką, w niej mieści się Brazylia, królestwo Chile i Granady, i żadna z nich nie jest Peru”, ACOSTA 2006 [1590]: 142–143. Bernardo de Vargas Machuca w opisie *Descripción breve de todas las Indias Occidentales* z 1599 r. w podobny sposób podaje: „Comprenden las Indias en si, a nueva España, nuevo reyno de Granada, y Piru: y por sus espaldas, Río de la plata y Brasil” / „Pod nazwą Indie rozumie się Nową Hiszpanię, Królestwo Nowej Granady i Peru, i dalej Río de la Plata i Brazylia”, VARGAS MACHUCA 1599: 127.

⁶⁹ Audiencia de Charcas została utworzona na mocy *Cédula Real* z dnia 18 września 1559 r., wydanej przez Filipa II w Valladolid, MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012: 129.

⁷⁰ CONTRERAS 2009: 14.

⁷¹ HIGALGO NUCHERA 2011: 318–319; MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012: 165–166.

⁷² Pierwsza tercja XVI w.

⁷³ PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA 2009: 112–113.

⁷⁴ NOEJOVICH 2009: 65–88; MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012: 102–105. Ostatnio ukazała się dwutomowa monografia, w której scharakteryzowane zostały rządy wicekróla Francisca de Toledo, TANTALEÁN ARBULÚ 2011.

można potraktować jako moment kluczowy w procesie kształtowania się systemu kolonialnego. Polityka Toledo była propagandą etatyzmu, wicekról starał się jak najskuteczniej przeprowadzić centralizację wicekrólestwa i dążył do zbudowania zwartego systemu kolonialnego⁷⁵.

Wprowadzając reformy, Toledo w dużej mierze wykorzystywał traktat (rodzaj podręcznika czy też instrukcji) *Gobierno del Perú* z 1567 r., napisany przez hiszpańskiego prawnika Juana Matienza⁷⁶. Istniały trzy najważniejsze punkty w planie przygotowanym przez wicekróla: koncentracja ludności tubylczej w osadach zwanych *reducciones*⁷⁷, regulacja systemu powinności (*tributo*) względem hiszpańskich panów – posiadaczy ziemskich – oraz stworzenie systemu pracy przymusowej w kluczowych sektorach gospodarczych (na przykład w kopalniach)⁷⁸. *Reducciones* miały przede wszystkim pomagać w projekcie ewangelizacji, zwalczaniu kultów lokalnych i idolatrii oraz w planowej akulturacji⁷⁹, ale jednocześnie bardzo istotny był ich aspekt ekonomiczny – koncentracja Indian ułatwiała egzekwowanie nałożonych świadczeń⁸⁰. Pozostałe elementy reform miały na celu przede wszystkim zapewnienie stabilizacji ekonomicznej południowoamerykańskiej kolonii – najważniejsze były *encomiendas* (opisane niżej)⁸¹ – oraz rozwój górnictwa, możliwy dzięki stworzeniu systemu *mity*, czyli pracy przymusowej Indian⁸².

Encomiendas oparte były na tradycjach hiszpańskich feudalnych struktur ekonomicznych zaadaptowanych do warunków kolonii⁸³. Teoretycznie system ten został zniesiony w Peru w 1542 r., w praktyce jednak funkcjonował do początków XVIII stulecia. Hiszpański właściciel ziemski, określany jako *encomendero*, miał prawo do zebranych na terenie swojej posiadłości plonów oraz wyników pracy poddanych mu Indian, określanych jako *encomendados*. W zamian miał dbać o chryścianizację podległej mu ludności tubylczej oraz uiszczanie przez nią podatków na rzecz Korony hiszpańskiej. W ramach *encomiendas* funkcjonowała także zasada *reparto* (lub *repartimiento*). W wiekach XVI i XVII terminy *encomienda* i *repartimiento* stosowano w Peru wymiennie, przy czym drugi z nich dotyczył podziału nie

⁷⁵ PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA 2009: 112.

⁷⁶ MATIENZO 1910 [1567].

⁷⁷ SÁNCHEZ ALBORNOZ 1982: 11.

⁷⁸ KLARÉN 2004 [2000]: 88.

⁷⁹ PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA 2009: 112; na temat akulturacji i różnego rozumienia tego pojęcia patrz także: NOWICKA 1998: 17–20.

⁸⁰ ROEL PINEDA 1970: 94–97; MÁLAGA MEDINA 1974: 819–842; SÁNCHEZ ALBORNOZ 1977 [1973]: 67; MÁLAGA MEDINA 1989.

⁸¹ ROEL PINEDA 1970: 89–94.

⁸² ROEL PINEDA 1970: 97–98.

⁸³ PUENTE BRUNKE 1992: 13; ogólne wiadomości na temat *encomiendas* patrz także: RAMÍREZ 2007: 437–438.

ziemi, a ludności⁸⁴. Jednak w XVIII stuleciu używano go także w innym znaczeniu, do określenia przymusu zakupu towarów od *encomendero*. Podległa ludność była zobowiązana do handlu z własnym patronem oraz przyjmowania zapłaty za pracę w postaci produktów dostarczanych przez właściciela *encomiendy*⁸⁵.

Mita teoretycznie oparta była na tradycji inkaskiej, ale w okresie kolonialnym system ten uległ zniekształceniu, a nawet wynaturzeniu, służąc jedynie wyzyskowi miejscowej ludności i tracąc charakter pracy odpowiadającej rzeczywistym potrzebom ogółu⁸⁶. Szczególnie niebezpieczna i wyczerpująca była praca w kopalniach. W Potosi *mitayos* spędzali jednorazowo sześć miesięcy; cztery, pracując w kopalni, i dwa jako pracownicy pomocniczy⁸⁷. *Mita* była najbardziej uciążliwym obowiązkiem wypełnianym przez ludność tubylczą i stała się symbolem ucisku hiszpańskiego w Ameryce⁸⁸.

Okres kształtowania systemu kolonialnego trwał do końca XVI w.⁸⁹, przez niektórych badaczy przyjmowana jest data 1635 r.⁹⁰, inni wskazują nawet rok 1700, zamykając tą datą nie tylko fazę formowania się systemu (wiek XVI), ale i epokę wczesnej kolonii (wiek XVII). Wydaje się, że najbardziej jasnym kryterium periodyzacji kolonialnej Ameryki jest podział zgodny z okresem panowania w Hiszpanii dwóch dynastii królewskich, czyli Habsburgów (1517–1700) i Burbonów (1700–1808)⁹¹, jako że polityka kolonialna władców pochodzących z tych rodzin znacznie się od siebie różniła. Habsburgowie pozostawiali koloniom więcej autonomii, pozwalali na funkcjonowanie lokalnych odrębności⁹², jednocześnie starając się czerpać z kolonii jak najwięcej korzyści i nie dbając o ich samodzielny rozwój i kondycję. Okres panowania Burbonów to czasy władzy bardziej autorytarnej, choć jednocześnie wiek XVIII określany jest jako stulecie reform⁹³. Burbonowie w większym stopniu dbali o odpowiedni dobór i rotację osób zarządzających koloniami, kładli nacisk

⁸⁴ HAMPE 1982: 173, 203–206; PUENTE BRUNKE 1992: 13–14.

⁸⁵ PUENTE BRUNKE 1992: 14.

⁸⁶ PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA 2009: 112; SÁNCHEZ ALBORNOZ 1983: 31; MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012: 102–103; patrz także: BLANCO SÍO-LÓPEZ 2007: 792–793.

⁸⁷ WOLF 2009 [1982]: 158; MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012: 117, 168–169; więcej na temat pracy *mitayos* w różnych sektorach gospodarki: WOLF 2009 [1982]: 158–160.

⁸⁸ MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012: 169.

⁸⁹ Do lat 50. XVI w. możemy mówić w przypadku Peru o trwającym podboju: GARCÍA BERNAL, ROMERO SOTO 2012 [2006]: 240–258.

⁹⁰ FRASER 1990: 1–4.

⁹¹ Taki podział znajduje odzwierciedlenie w publikacjach; Ramón María Serrera opisuje Amerykę za czasów Habsburgów, SERRERA 2011; również książka pod redakcją Carlosa Contrerasa na temat ekonomii w okresie kolonialnym została podzielona na dwie części, z których jedna dotyczy okresu wczesnej kolonii za panowania Habsburgów, a druga okresu późnej kolonii za czasów Burbonów. Odpowiednio wstępy do wymienionych publikacji: CONTRERAS 2009: 13–21; CONTRERAS 2010a: 11–17.

⁹² CONTRERAS 2009: 13.

⁹³ SERRERA 2011: 17; MARTÍNEZ DE SALINAS ALONSO 2012 [2006]: 529–547.

na ich stosowne przygotowanie i wykształcenie, starali się również o wzrost zaludnienia Ameryki, rozwój ekonomiczny podległych im ziem i poprawę warunków życia na terenie kolonii⁹⁴. Gospodarka kolonii była zróżnicowana w zależności od regionu. Najbardziej intratną gałęzią gospodarki pozostawało górnictwo, zwłaszcza na obszarach wyżynnych Peru⁹⁵, w rejonach wydobywania cennych kruszców. Oprócz tego bardzo ważne było rolnictwo, zapewniające utrzymanie ludności⁹⁶, powoli rozwijała się także lokalna produkcja towarów⁹⁷.

3.1.2. STOSUNKI ETNICZNE I SPOŁECZNE

Bardzo trudno jest określić liczbę ludności Ameryki Łacińskiej przed inwazją hiszpańską⁹⁸. Jeżeli nawet dość ostrożnie przyjmiemy, że w państwie inkaskim żyło około sześciu milionów mieszkańców⁹⁹, sto lat po podboju możemy liczbę Indian szacować na sześćset tysięcy. Oprócz tego należy doliczyć kilkadziesiąt tysięcy niewolników afrykańskich i mniej więcej taką samą liczbę Hiszpanów i Metysów. Powodem spadku populacji były choroby nieznane wcześniej w Ameryce¹⁰⁰, a także wojna, przemoc i wyzysk ekonomiczny¹⁰¹. Pod koniec XVII w. liczba ludności zaczęła się stabilizować, po zmniejszeniu się populacji Indian o 80%. Region wybrzeża zdecydowanie bardziej ucierpiał w wyniku kryzysu demograficznego niż obszary andyjskie¹⁰². W okresie 1700–1821 liczba ludności podwoiła się, na co wpływ miała poprawa warunków materialnych życia. Do tego należy doliczyć imigrantów – szukających lepszego życia Hiszpanów i sprowadzanych jako siła robocza Afrykańczyków. Ludność indiańska w przeddzień niepodległości nadal

⁹⁴ CONTRERAS 2010a: 11.

⁹⁵ HIDALGO NUCHERA 2012 [2006]b: 456–468. Na temat górnictwa w Wicekrólestwie Peru: CONTRERAS 2010b: 103–168; SALAZAR-SOLER 2009: 109–226.

⁹⁶ GLAVE 2009: 313–446; CHOCANO 2010: 33–83.

⁹⁷ SALAS OLIVARI 2009: 468–538; QUIROZ 2010: 169–222.

⁹⁸ Na temat demografii w Ameryce przed podbojem patrz: GARCÍA BERNAL, ROMERO SOTO 2012 [2006]: 323–370.

⁹⁹ Eric R. Wolf pisze, że liczbę ludności w państwie Inków w okresie przed konkwistą trudno oszacować, waha się ona między 6 a 30 milionami, biorąc pod uwagę skrajne ustalenia, WOLF 2009 [1982]: 155.

¹⁰⁰ Pierwsza zanotowana epidemia ospy wybuchła w 1519 r. na Hiszpanioli i rozprzestrzeniła się poprzez Amerykę Środkową aż do Peru. Po raz kolejny nawiedziła tereny wicekrólestwa w latach 80. XVI w. Odra pierwszy raz pojawiła się na Karaibach w 1529 r. Tereny andyjskie najbardziej ucierpiały w wyniku jej epidemii w latach 1585 i 1591. W 1545 r. choroba nazywana przez Azteków *matlazahuatl* (przypuszczalnie tyfus lub grypa) wywołała w Wicekrólestwie Nowej Hiszpanii dużą śmiertelność, następnie odnotowana została w Nowej Granadzie, a później w całym Wicekrólestwie Peru z podobnymi efektami, GARCÍA BERNAL, ROMERO SOTO 2012 [2006]: 330–331. W latach 1520–1600 w Ameryce Środkowej wybuchło 14 poważnych epidemii i około 17 w rejonach andyjskich, WOLF 2009 [1982]: 154.

¹⁰¹ GARCÍA BERNAL, ROMERO SOTO 2012 [2006]: 328–329.

¹⁰² CONTRERAS 2009: 15.

stanowiła jednak więcej niż połowę populacji¹⁰³. Zarówno w stosunku do niej, jak i wobec afrykańskich niewolników stosowano politykę polegającą na inkulturacji, połączonej z wykluczeniem i marginalizacją. Mimo to stopniowo postępował proces metysażu kulturowego. Było to możliwe dzięki pracy administracji kolonialnej¹⁰⁴ oraz prężnej działalności Kościoła jako instytucji¹⁰⁵. Stosowano dwie taktyki: paternalistyczną¹⁰⁶ i autorytarną¹⁰⁷. Społeczeństwo powstałe w wyniku konkwisty i kolonizacji było zróżnicowane w swych strukturach społecznych i silnie zhierarchizowane, kastowe. Jednym z systemów podziału była kategoryzacja rasowa¹⁰⁸. Dominującą rolę odgrywali biali, powoli kształtowała się społeczność metyska¹⁰⁹, Indianie i Afrykanie byli marginalizowani¹¹⁰.

3.1.3. KOŚCIÓŁ I EWANGELIZACJA

Struktura terytorialna kościoła w Ameryce Łacińskiej odpowiadała istniejącej w Hiszpanii, wraz z podziałem na archidiecezje, diecezje i parafie. Po pierwszym, krótkim okresie, gdy wszelkie prawa i obowiązki organizacji Kościoła przeniesione były na zakony mendykanckie¹¹¹, bardzo szybko zaczęto tworzyć struktury odpowiadające tym ze Starego Świata, pojawiły się diecezje i prowincje kościelne, dzielone na nowe terytoria wraz z postępującymi podbojami i wzrostem liczby wiernych.

¹⁰³ CONTRERAS 2010a: 13, patrz także: CHOCANO 2010: 19–101; HERNÁNDEZ GONZÁLEZ 2012 [2006]: 371.

¹⁰⁴ System administracji był rozbudowany i działał sprawnie, składał się zarówno z instytucji funkcjonujących w Hiszpanii (La Casa de Contratación, El Consejo de Indias), jak i na obszarach podbitych (wicekról, *gobernadores* czy *alcaldes mayores*), MOLINA MARTÍNEZ 2012 [2006]: 262–273.

¹⁰⁵ PAŁEczNY 2010: 15–16.

¹⁰⁶ Taktyka paternalistyczna zakładała możliwość akulturacji. Konieczne jednak było przejście przez ludność tubylczą religii, języka oraz wartości kultury najeźdźców, przedstawicielem takiego rodzaju polityki był Bartolomé de las Casas, ZEA 1993: 48; w połowie XVI w. sposób traktowania Indian nie był jednoznaczny, szerzej na ten temat: KRUPECKA 2014: I–XXII; CASAS, GINÉS DE SEPÚLVEDA, SOTO 2014 [1552].

¹⁰⁷ Taktyka autorytarna zakładała przede wszystkim eksploatację i ekspansję wszelkiego rodzaju. Ludność rdzenna spychana była do roli podrzędnej kategorii społecznej, skazana na marginalizację, a w końcowym efekcie na wyginiecie. Zwolennikiem takiego rodzaju polityki kolonialnej był Juan Ginés de Sepúlveda, PAŁEczNY 2010: 16.

¹⁰⁸ Najważniejsi pozostawali zawsze przybysze z Europy (*peninsulares*), następnie biali urodzeni w Ameryce (*criollos*). Każda mieszanka krwi miała swoją nazwę, coraz liczniejszą grupą stawali się Metysi (*mestizo*), czyli potomkowie mieszanych związków hiszpańsko-indiańskich. Wartą wspomnienia grupą są też *zambos*, czyli potomkowie Indian i murzyńskich niewolników, MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012: 130; do dziś określenie takie jak *zambo* funkcjonuje w kulturze Peru.

¹⁰⁹ HERNÁNDEZ GONZÁLEZ 2012 [2006]: 373–389, 403–405; GARCÍA BERNAL, ROMERO SOTO 2012 [2006]: 336–337.

¹¹⁰ HERNÁNDEZ GONZÁLEZ 2012 [2006]: 389–403.

¹¹¹ Zakony mendykanckie jako pierwsze pojawiły się na ziemiach Nowego Świata (w wyniku ogłoszenia bulli *Exponere Nobis*).

Początkowy okres misyjny związany był z procesem kształtowania aktywności ewangelizacyjnej i podporządkowywania Indian wspólnocie chrześcijańskiej. Kolejny, określany jako postmisyjny albo indiańsko-kreolski, miał przede wszystkim charakter miejski i związany był z dynamiczną hispanizacją ludności indiańskiej¹¹². Podział ten wydaje się istotny ze względu na formy architektoniczne, które stały się wynikiem takiej organizacji działań.

Kościół w koloniach hiszpańskich Ameryki tworzyli Hiszpanie, Kreole i Metysi. W miastach zwykle istniały oddzielnie parafie hiszpańskie i parafie dla Indian. Na prowincji tworzone osady przeznaczone dla miejscowej ludności (*doctrinas*). Te ostatnie mogły być kierowane przez kler świecki lub zakonników¹¹³.

W dużym stopniu w procesie kolonizacji uczestniczyli zakonnicy. Najważniejszymi byli franciszkanie (wszechobecni w Ameryce, od południowych terenów dzisiejszych Stanów Zjednoczonych po Chile), a następnie dominikanie, mercedarianie i augustianie. W latach 60. XVI w. pojawili się jezuici, którzy odegrali szczególną rolę w historii hiszpańskich kolonii¹¹⁴.

Już w 1541 r. utworzona została diecezja w Limie¹¹⁵, początkowo jako sufragania archidiecezji w Sewilli, w 1546 r. podniesiona do rangi archidiecezji. Podlegały jej diecezje w Panamie, León de Nicaragua, Cusco, Quito, Popayán, a następnie także Asunción (Paragwaj), La Placie (obecnie Sucre) (Charcas), Santiago de Chile, Santa Cruz de la Sierra, Arequipie i Huamandze (Ayacucho)¹¹⁶. Następnie w 1564 r. stworzono prowincję kościelną dla terytorium Nowej Granady, najpierw jednak w 1562 r. przeniesiono główną siedzibę władz kościelnych z Santa Marta do Bogoty. Podporządkowane zostały jej diecezje Popayán (wcześniej w archidiecezji Limy) oraz Cartagena de Indias (do tego momentu należąca do Santo Domingo)¹¹⁷. La Plata uzyskała status archidiecezji w 1609 r., z diecezjami w Asunción, Tucumán, La Paz, Santa Cruz de la Sierra i Buenos Aires (od 1620 r.)¹¹⁸.

¹¹² ZABALLA BEASCOECHEA, PANIAGUA PÉREZ 2012 [2006]: 415; misyjność kościoła amerykańskiego trwale zapisała się na kartach historii Kościoła Katolickiego, w większości publikacji znajduje się rozdział dotyczący tego zagadnienia: TÜCHLE, BOUMAN 1986 [1965]: 5–13; ROGIER, BERTIER DE SAUVIGNY, HAJJAR 1987 [1967]: 135–138; DELUMEAU 1986 [1971]: 104–105.

¹¹³ W Wicekrólestwie Peru do 1600 r. istniało 237 *doctrinas*, z czego za 118 byli odpowiedzialni księża świeccy, a pozostałe były kierowane przez zakonników. Parafie miejskie przeznaczone dla Indian także miały nieco odizolowany charakter, ZABALLA BEASCOECHEA, PANIAGUA PÉREZ 2012 [2006]: 416. Kościół amerykański miał też inne uprawnienia od europejskiego; pewne funkcje przynależne Stolicy Apostolskiej, ze względu na odległość, zostały przekazane biskupom.

¹¹⁴ To na zakonach w dużym stopniu spoczywał obowiązek ewangelizacji, ZABALLA BEASCOECHEA, PANIAGUA PÉREZ 2012 [2006]: 431–439.

¹¹⁵ TINEO 1990: 57.

¹¹⁶ NIETO 2001: 3104.

¹¹⁷ TINEO 1990: 60.

¹¹⁸ NIETO 2001: 3104.

W II Kanonie *Decretum de Reformatione* Sesji 24 Soboru Trydenckiego nakazano, by „synody prowincjonalne, dla uporządkowania obyczajów, sprawy nadużyć, rozstrzygania sporów oraz dla innych celów, dopuszczonych w świętych kanonach, powinny być odnowione tam, gdzie nie są odprawiane”¹¹⁹. Metropolici zostali zobowiązani do zwołania synodu prowincjalnego w ciągu roku od zakończenia Soboru Trydenckiego, a następnych co trzy lata¹²⁰. Dla obszarów amerykańskich papież Pius V 12 maja 1570 r. zatwierdził oddzielny dokument, wydłużający czas pomiędzy synodami do pięciu lat. Zalecenia Soboru Trydenckiego były odległe od codzienności życia religijnego¹²¹. W Limie były najważniejsze trzy pierwsze synody prowincjalne, zwołane kolejno w latach 1551–1552, 1567–1568 i 1582–1583¹²².

3.1.4. SZTUKA

Sytuacja polityczno-społeczna miała oddźwięk w sztuce, okres ten pokrywa się z pierwszą fazą architektury kolonialnej w Peru. Jak wspomina Roberto Samenes Argumedo:

[...] aby zrozumieć i ocenić sztukę i architekturę na rozległym terytorium Wicekrólestwa Peru, należy przybliżyć kontekst globalny; określić, gdzie powstawały te dzieła i wyjaśnić kilka współdziałających czynników, które wpływały na kreatywność, poczynając od procesów historycznych i socjalnych ukorzenionych w epoce przedhiszpańskiej¹²³.

Sztukę, także na terenie hiszpańskich kolonii, można interpretować nie tylko z estetycznego i czysto formalnego punktu widzenia, ale także w aspekcie polityczno-społecznym, rozważając wpływ rozwoju politycznego na formy artystyczne. Trzeba też uwzględnić podział tego ogromnego obszaru i różnorodność powstających wówczas obiektów architektonicznych. Zaczynając charakterystykę od „serca” wicekrólestwa (czyli obszaru dzisiejszego Peru i Boliwii), można zauważyć, że w XVI w. sztuka bez wątpienia funkcjonowała jako narzędzie wspomagające umocnienie władzy sprawujących rządy Hiszpanów. Architektura powstająca w okresie wczesnej kolonii była zatem, w tym ujęciu, rodzajem manifestacji politycznej.

¹¹⁹ *Dokumenty* 2007 [1511–1870]: 737.

¹²⁰ FEITLER, SALES SOUZA 2010: 10.

¹²¹ BUARQUE DE HOLANDA 2010 [1924]: 61. Instrukcje wprowadzano z opóźnieniem i to nie tylko w dalekiej Brazylii, ale również na kontynencie europejskim, w takich krajach jak Francja czy Portugalia (FEITLER, SALES SOUZA 2010: 10; WANEGFFELEN 1999; PALOMO 2006), gdzie do postanowień Trydentu podchodzono z dystansem i – jak pisał Sérgio Buarque de Holanda – „sim reservas nem restrições”, BUARQUE DE HOLANDA 2010 [1924]: 61.

¹²² *Concilios* 1951 [1551–1601]: 3–375; teksty synodów prowincjalnych z lat 1551–1772 opracował i wydał Rubén Vargas Ugarte, patrz także *Concilios* 1952 [1772]; potem także w Santa Fe de Bogota i La Placie: *Constituciones* 2002 [1619–1620].

¹²³ „Para comprender y valorar en su justa dimensión el arte y la arquitectura producidos en el extenso territorio de Virreinal del Perú, es imprescindible una aproximación al contexto global donde se produjeron esas manifestaciones y explicar algunos factores concurrentes que influyen en la creatividad, a partir de procesos históricos y sociales enraizados en el pasado prehispánico”, SAMANEZ ARGUMEDO 2002: 145.

Wśród zabytków wczesnego okresu kolonialnego odnajdujemy niemal wyłącznie obiekty, których formy artystyczne były importami wzorów europejskich. Wynikało to nie tyle z upodobań estetycznych, co świadomej polityki. Architektura kolonizatorów, chrześcijan, miała być „czysta”, stojąca w opozycji do miejscowej estetyki i wyrobów artystycznych rdzennych mieszkańców Peru. Szesnastowieczny język klasycznych form doskonale się do tego nadawał, wiele zabytków peruwiańskich drugiej połowy stulecia i początków XVII w. to materialne ilustracje żywotności traktatów Leona Battisty Albertiego czy Sebastiana Serlia¹²⁴ w dalekich koloniach. Przykładami tej tendencji mogą być portale kościołów San Francisco w Ayacucho czy też San Juan Bautista i Asunción w Juli. Można wymienić i inne obiekty: kościół w Paucarcolli, La Asunción de Chucuito (najlepiej zachowany obiekt szesnastowieczny w regionie Collao), portal w kościele San Pedro w Acora oraz portal świątyni San Miguel w Ilave¹²⁵.

Pod koniec pierwszej połowy XVII w. architektura peruwiańska w niektórych regionach traci „europejski” charakter¹²⁶. Ważną cezurą był rok 1650, w którym miało miejsce trzęsienie ziemi w Cusco, niszczące dotychczas istniejące obiekty¹²⁷, a co za tym idzie, będące impulsem do intensyfikacji ruchu budowlanego. Jednym z niewielu kościołów, które nie uległy zniszczeniu, była niedokończona jeszcze wówczas katedra kuzkańska, odgrywająca wyjątkową rolę w rozwoju architektury barokowej Peru. Kilka lat później trzęsienie ziemi nawiedziło także Limę (1656 r.), co zdecydowało o wzmożonym ruchu budowlanym w stolicy w drugiej połowie stulecia i w wieku następnym¹²⁸, oczywiście w tym wypadku w peruwiańskiej metropolii architektura pozostała znacznie bliższa europejskim wzorcom. Architekturę barokową Wicekrólestwa Peru należy rozpatrywać raczej w kontekstach regionalnych niż ogólnopaństwowych. Od połowy XVII w. i w kolejnym stuleciu zaczynają wykształcać się lokalne tradycje budowlane. Architektura przybierała różne formy w zależności od miejsca powstania. Pomimo baroku dominującego¹²⁹ w jego ogólnych tendencjach zmieniać się będzie język stylistycznych form obiektów: od położonej daleko na północy Cartageny, poprzez Bogotę, Popayán i Quito, peruwiańską Cajamarkę, metropolitalną Limę, andyjskie Ayacucho, Cusco czy Arequipę, La Paz, Sucre i Potosí,

¹²⁴ FRASER 1990: 154–167.

¹²⁵ SAN CRISTÓBAL 2004: 61–79; zarówno w tym pierwszym okresie, jak i w późniejszych wiekach w budownictwie (szczególnie na prowincji, choć nie tylko) bardzo często stosowano nietrwale materiały, takie jak trzcina, słoma, drewno, *adobe*. María del Carmen Borrego Plá pisze, że wykorzystywano po prostu materiał dostępny w danym regionie-otoczeniu, BORREGO PLÁ 2012 [2006]: 556.

¹²⁶ Nie możemy mówić o takiej samej periodyzacji we wszystkich regionach, ale pewne elementy i mechanizmy pozostają wspólne dla rozwoju architektury kolonialnej i przypadają mniej więcej na podobne czasy, patrz na przykład audienca Charcas: MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012: 180–181, 238–240.

¹²⁷ Trzęsienie ziemi miało miejsce 31 marca 1650 r., według relacji z epoki wstrząsy powtarzały się często tego roku, aż do 24 listopada, ANGLES VARGAS 1999: 30–33.

¹²⁸ MACKEY 2000: 541.

¹²⁹ BORREGO PLÁ 2012 [2006]: 557.

aż po Santiago de Chile i Buenos Aires. Lokalne odmienności są niezwykle ciekawym zjawiskiem, które stało się jednym z ważniejszych, w moim odczuciu, elementów wyznaczających zakres badań nad architekturą jezuicką.

3.2. BRAZYLIA

3.2.1. HISTORIA, PODZIAŁ TERYTORIALNY I EKONOMICZNE PODSTAWY FUNKCJONOWANIA KOLONII

Brazylia została odkryta dla Europejczyków w 1500 r.¹³⁰ wraz z dotarciem na wschodnie wybrzeże Ameryki Południowej floty Pedra Álvaresa Cabrala. W momencie odkrywczy statki dobiły do wyspy (najprawdopodobniej był to jednak stały ląd, choć dokładna lokalizacja miejsca pozostaje nieznana). Po dopłynięciu Cabral nakazał postawienie krzyża, symbolu triumfu religii chrześcijańskiej, a ląd nazwany został „ziemią Świętego Krzyża”¹³¹. Ten symboliczny gest¹³² pozwalał na objęcie w posiadanie nieznanego lądu nie tylko w zgodzie z traktatem podpisanym w Tordesillas w 1494 r.¹³³, według którego wykreślona została umowna linia w odległości 370 mil na zachód od Wysp Zielonego Przylądka i nastąpiło oddanie we władanie Portugalczyków wszystkich ziem położonych na wschód od niej¹³⁴, ale także w sensie symbolicznym – krzyż uświęcał nieznaną ziemię, a więc „odnawiał” ją i ponownie „stwarzał” dla odkrywców¹³⁵.

Ziemie brazylijskie przez pewien czas nie budziły szczególnego zainteresowania portugalskich kolonizatorów zaangażowanych w Afryce i Azji, choć zawsze wiązano z nimi duże nadzieje. Od początku miały przede wszystkim stanowić

¹³⁰ Co prawda, istnieją podejrzenia, że wcześniej w tej części Ameryki Południowej znaleźli się Francuzi, Hiszpanie, Włosi, a nawet Niemcy, BUARQUE DE HOLANDA 2010 [1924]: 53–58, ale – jak słusznie zauważa Marcin Kula – „z punktu widzenia historycznych konsekwencji odkrywcą Brazylii” pozostanie Pedro Álvares Cabral, KULA 1987: 10.

¹³¹ KULA 1987: 10.

¹³² Gest umieszczania krzyża jest powszechny zarówno w hiszpańskiej, jak i portugalskiej tradycji odkryć geograficznych. Emblemata krzyża umieszczany był też na żaglach [patrz il. 15, GENTIL DA SILVA 1987]. W historii portugalskich wypraw morskich sławne były także *padrões de pedra*, czyli znaki kamienne ustawiane na nowych ziemiach, do których dotarli portugalscy żeglarze. Słupy ozdobione były krzyżem i herbem Portugalii. Najstarszy zachowany, z 1501 r., znajduje się w Fortaleza Dos Reis Magos w Natal w Brazylii. Ciekawe informacje na temat symboliki *padrões de pedra* jako elementów reprezentacji dominacji i władzy w kartografii zawarł w swoim referacie *Cosmografia ibérica en el siglo XVI: simbolismo y utilitarismo en la representación cartográfica de los imperios español y portugués* Antonio Sánchez (sesja: *Los imperios portugués y español: comparaciones estudios globales y diálogos historiográficos, siglos XV–XIX*); referat został wygłoszony na międzynarodowym kongresie amerykańistów 54ICA w Wiedniu w 2012 r. Autor rozpatruje problem w nurcie „nowej historii kartografii” zapoczątkowanej przez Briana Harleya: HARLEY 2005 [2001].

¹³³ VARELA MARCOS 2012 [2006]: 178–183; BUARQUE DE HOLANDA 2010 [1924]: 41, 49–50.

¹³⁴ KULA 1987: 10.

¹³⁵ ELIADE 2008 [1957]: 30–31.

zaplecze ekonomiczne dla europejskiej monarchii. Na początku XVI w. dużo bardziej interesująco rysowały się możliwości ekspansji na tereny Azji¹³⁶. Określenie nowego lądu „ziemią Świętego Krzyża” szybko zostało zmienione na słowo „Brazylia”, pochodzące od nazwy drzewa *pau-brasil*¹³⁷ – produktu eksportowego nowej kolonii, poszukiwanego surowca, z którego otrzymywano czerwony barwnik, uważany za oznakę luksusu¹³⁸. Dopiero od 1534 r. datuje się początek kolonizacji, nie tyle z powodu zainteresowania samych Portugalczyków nowymi ziemiami, ile ze względu na konieczność faktycznego objęcia we władanie „przyznanych” im terenów w obliczu zagrożenia ekspansją francuską¹³⁹ i angielską¹⁴⁰. W latach 1534–1536 nastąpił podział ziem Brazylii na kapitanie, które wyznaczono poprzez rozgraniczenie ziem od wybrzeża w głąb lądu w formie równoleżnikowych pasów sięgających (przynajmniej w teorii) aż do linii przyjętej w Tordesillas. Powołano dwunastu namiestników (*donatorios*), aby zarządzali podzielonym terytorium¹⁴¹.

Najważniejszym źródłem dochodu Brazylii była uprawa trzciny cukrowej. Wcześniejsze doświadczenie Portugalczyków z Azorów, Wysp Kanaryjskich i Wyspy Św. Tomasza pozwoliło na utworzenie plantacji, w ramach których realizowana była samowystarczalna produkcja. Oprócz pól uprawnych większość majątków posiadała także młyn cukrowy, rafinerię, pastwiska (konieczne ze względu na bydło służące do transportu)¹⁴². Brazylia w wiekach XVI i XVII produkowała niemal wyłącznie cukier, jeśli nie brać pod uwagę marginalnie funkcjonujących plantacji tytoniu i kakao¹⁴³. Całe państwo miało charakter rolniczy. W tym czasie powstały w Brazylii tylko miasta-porty funkcjonujące na wybrzeżu, nie wykształciły się jednak mniejsze ośrodki miejskie w głębi kraju, których rolę przejęły centra majątków cukrowych¹⁴⁴. Portugalia traktowała kolonię niezwykle instrumentalnie, także sprzyjający interesom Europy Kreole przyczyniali się do utrwalania takiej sytuacji. W Brazylii z trudem rozwijały się struktury miejskie¹⁴⁵ i jakkolwiek lokalna produkcja o charakterze rzemieślniczym czy wczesnoindustrialnym. Okres

¹³⁶ SÁNCHEZ GÓMEZ 2012 [2006]: 877.

¹³⁷ Brazyliis (Brasil) od portugalskiego słowa „żar”: *brasa*, KULA 1987: 12. *Pau-brasil*, inaczej brezyłka ciernista, czyli *Caesalpinia echinata*, SÁNCHEZ GÓMEZ 2012 [2006]: 877, raczej nie brezyłka garbarska: *Caesalpinia coriaria*, jak podają: MAKOWSKI, MIĘTKIEWSKA-BRYNDA 2009: 37.

¹³⁸ KULA 1987: 12.

¹³⁹ KULA 1987: 13–14.

¹⁴⁰ SPYRA 2009: 49.

¹⁴¹ Każdy z nich miał prawo do objęcia w prywatne posiadanie do 20% zarządzanych terenów, przysługiwały im także znaczne przywileje ekonomiczne. Szybko okazało się jednak, że kapitanie nie funkcjonują zgodnie z planami, KULA 1987: 15.

¹⁴² KULA 1987: 16–17.

¹⁴³ KULA 1987: 22.

¹⁴⁴ KULA 1987: 21; WOLF 2009 [1982]: 173–176.

¹⁴⁵ MALINOWSKI 2013: 21.

całkowitej dominacji gospodarki cukrowej skończył się z początkiem XVIII w., a załamanie produkcji wiązało się przede wszystkim ze zmniejszeniem popytu na skutek konkurencyjności produkcji cukrowej na Antylach. Nie bez znaczenia było także odkrycie złota na terenie dzisiejszego stanu Minas Gerais, co spowodowało znaczny przepływ siły roboczej do sektora wydobywczego przy jednoczesnym wzroście wartości pracy robotników¹⁴⁶. Jest to także początek zainteresowania interiorom i ekspansji w głąb kraju¹⁴⁷.

Okres kolonialny w Brazylii kończy się w roku 1822, w momencie oficjalnego uzyskania niepodległości¹⁴⁸. Można jednak ten rozległy przedział czasowy podzielić na wstępny okres kolonizacji (wiek XVI), okres rozwoju plantacji i osadnictwa koncentrującego się na wybrzeżu (wiek XVII) i etap ekspansji skierowanej w głąb lądu¹⁴⁹.

3.2.2. STOSUNKI ETNICZNE I SPOŁECZNE

W momencie przybycia Portugalczyków Brazylia zamieszkała była przez trzy najważniejsze grupy Indian, sklasyfikowane przez historyków i antropologów według kryteriów lingwistycznych jako Tupi-guarani (nazywani przez Portugalczyków *tapuia*, „ci, którzy mówią w języku tupi”), Arawakowie na wybrzeżu północnym oraz ludność karaibska. Poza tym istniało wiele pomniejszych grup posługujących się innymi językami niż wyżej wymienione¹⁵⁰. Liczbę ludności w Brazylii w chwili przybycia Portugalczyków szacuje się na około cztery miliony¹⁵¹.

Dominująca w Brazylii jako podstawa funkcjonowania gospodarki produkcja cukru zadecydowała o strukturze społecznej kolonii, gdyż do jej rozwoju konieczna była siła robocza. Początkowo starano się wykorzystywać do tego celu Indian, jednak bardzo szybko okazało się, że ciężka praca na plantacji jest dla nich wyniszczająca¹⁵², więc zdecydowano się na import siły roboczej z Afryki. Pierwsze transporty przybyły w latach 60. XVI w., na przełomie XVI i XVII w. w Brazylii mieszkało około sześćdziesiąt tysięcy czarnoskórych niewolników¹⁵³. Szacuje się, że na przestrzeni XVII w. sprowadzono na te ziemie 350 tysięcy niewolników, a w wiekach XVIII i XIX niemal trzy miliony. Z czasem pewna ich część zyskiwała wolność, ale zniesienie niewolnictwa

¹⁴⁶ KULA 1987: 26.

¹⁴⁷ PAŁEČNY 2004: 25.

¹⁴⁸ PAŁEČNY 2004: 13.

¹⁴⁹ MAKOWSKI 1992: 37.

¹⁵⁰ SÁNCHEZ GÓMEZ 2012 [2006]: 875.

¹⁵¹ PAŁEČNY 2004: 14.

¹⁵² KULA 1987: 26. Nieprzydatność ludności tubylczej do pracy na plantacjach zadecydowała o jej zupełnej marginalizacji. Indianie w teorii byli traktowani przez portugalskie elity jako „młodszy bracia” i posiadali prawa społeczne i polityczne, nie zapobiegało to jednak ich dyskryminacji i wyzyskowi oraz eksterminacji fizycznej, PAŁEČNY 2004: 15; KRYSIŃSKA-KAŁUŻNA 2012: 74–77.

¹⁵³ KULA 1987: 27.

w Brazylii miało miejsce dopiero w 1888 r., co jednak nie poprawiło automatycznie złego położenia ekonomicznego i społecznego czarnej ludności¹⁵⁴. Stopniowo w kolonii rosła liczba Mulatów, tak, że na przykład w 1786 r. szacowano wolną kolorową ludność Minas Gerais na 34% ogółu¹⁵⁵. Stworzono nawet określenie *pretos criolos*, czyli „czarni Kreole”, które dotyczyło czarnoskórych urodzonych na terenie Brazylii¹⁵⁶. Doszło do zmiany struktury społeczeństwa kolonii, pod koniec epoki kolonialnej ludność pochodzenia afrykańskiego przekroczyła liczebnością ludność indiańską¹⁵⁷.

Istnienie wielkich majątków-plantacji zdecydowało o pewnych formach organizacji społecznej na terenie Brazylii. Pan majątku, głowa rodziny, mieszkał w *casa grande* i otoczony był służbą – zarówno domową, jak i pracującą na plantacji – która składała się z niewolników, przeważnie afrykańskich, później także Mulatów. Jego władza była nieograniczona, co rodziło silne podziały społeczne¹⁵⁸.

Luzytańczycy, jak nazywali samych siebie biali potomkowie pierwszych kolonistów portugalskich w Brazylii, rozwinęli feudalny, latyfundialny, arystokratyczny, niewolniczy system społeczny. Stali się kategorią dominującą, nadającą formę i treść procesom integracji społeczno-politycznej, najważniejszą w pierwszej, kolonialnej fazie asymilacji i homogenizacji kulturowej – zwłaszcza religijnej i językowej, wyznaczającą ideologiczne oraz strukturalne zasady strukturalizacji etniczno-rasowej¹⁵⁹.

3.2.3. KOŚCIÓŁ I EWANGELIZACJA

Pierwszy etap funkcjonowania kościoła na terenie Brazylii (podobnie jak w Hispanoameryce) związany był z procesem ewangelizacji. Najważniejszym zakonem biorącym udział w akcji ewangelizacyjnej było Towarzystwo Jezusowe¹⁶⁰. Z czasem powstały tradycyjne struktury organizacji kościelnej. Pierwsze biskupstwo Brazylii z siedzibą w Salvadorze da Bahia zostało ustanowione w 1551 r.¹⁶¹, a dopiero ponad sto lat później, w 1676 r., miasto stało się siedzibą arcybiskupstwa (na mocy bulli *Inter pastoralis officii* wydanej przez Innocentego XI), do tego czasu diecezja brazylijska podlegała Lizbonie. O zależności portugalskich kolonii od rodzimego imperium może świadczyć struktura organizacji kościoła w Ameryce. Ustanowione na mocy tej samej bulli z 1676 r. diecezje z siedzibą Rio de Janeiro

¹⁵⁴ PAŁECHNY 2004: 16; SMOLANA 1992: 82–84; zniesienie niewolnictwa było poprzedzone wyzwoleniem dzieci niewolników w 1871 r. („prawo wolnego brzucha”) i osób po sześćdziesiątym roku życia w 1885 r., GENTIL DA SILVA 1987: 397.

¹⁵⁵ KULA 1987: 43–44.

¹⁵⁶ KUBLER 1990: 431–432.

¹⁵⁷ PAŁECHNY 2004: 16–17.

¹⁵⁸ KULA 1987: 21; na temat ludności w Brazylii patrz także: MACDONALD 1996: 41–48.

¹⁵⁹ PAŁECHNY 2004: 15.

¹⁶⁰ BUARQUE DE HOLANDA 2010 [1924]: 156–162; SÁNCHEZ GÓMEZ 2012 [2006]: 882.

¹⁶¹ SÁNCHEZ GÓMEZ 2012 [2006]: 881, wcześniej w 1531 r., zostały erygowane diecezje na Azorach, Wyspach Zielonego Przylądka, Wyspie Św. Tomasza i w Goa, BUARQUE DE HOLANDA 2003 [1924]: 66.

i Olindzie, jak i założone później w São Paulo i Marianie (1745 r.), były podporządkowane Salvadorowi, ale biskupstwa ustanowione w 1677 r. w Marnahão i w 1719 r. w Belém do Pará nadal podlegały Lizbonie¹⁶².

Jak już wspomniano, metropolici urzędujący w diecezjach wicekrólestw zostali zobowiązani do zwołania synodu prowincjalnego w ciągu roku od zakończenia Soboru Trydenckiego, ale w Brazylii dopiero piąty arcybiskup, Sebastião Monteiro de Vide, zdecydował się na zorganizowanie synodu prowincjalnego, który obradował w Salvadorze da Bahia w 1707 r. (pierwszy i jedyny w okresie kolonii). W efekcie spotkania powstała publikacja *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, wydana w Coimbrze w 1720 r. Postanowienia synodu obowiązywały we wszystkich biskupstwach portugalskiej kolonii w Ameryce, a ich publikacje były wznawiane do końca XIX w. Ogromna większość rozporządzeń dotyczy organizacji Kościoła i życia religijnego¹⁶³, ale niektóre dekrety Księgi IV traktują o budowie świątyń, modernizacji wyposażenia kościołów oraz kulcie cudownych wizerunków, co nie pozostawało bez wpływu na budownictwo sakralne Brazylii XVIII w.

Ciekawym elementem organizacji kościoła w Brazylii był zakaz funkcjonowania zakonów w niektórych regionach. Na terenie dzisiejszego stanu Minas Gerais, w strefie wydobywania złota i diamentów, istniał od 1711 r.¹⁶⁴ zakaz osadzania i działalności zakonów, ustanowiony w obawie przed ewentualnym zwiększeniem bogactwa i wpływów Kościoła¹⁶⁵. Funkcjonowały natomiast bractwa (*irmandades* i *confrarias*) oraz zakony tercjarskie, których obowiązkiem było sprawowanie kultu, animowanie działań charytatywnych oraz opieka duchowa nad członkami stowarzyszenia¹⁶⁶.

3.2.4. SZTUKA

Architekturę kolonialną Brazylii możemy podzielić w sposób tradycyjny, ze względu na chronologię powstawania obiektów, wyróżniając cechy charakterystyczne dla XVI, XVII i XVIII stulecia i zaczynając od form najprostszych, a kończąc na dekoracyjnych budowlach późnobarokowych i rokokowych. Ważne jest również rozmieszczenie obiektów na mapie kraju.

¹⁶² BUARQUE DE HOLANDA 2003 [1924]: 71.

¹⁶³ Rozważania na temat problemów życia społecznego i religijnego ujętych w postanowieniach synodu odnajdujemy w: RODRIGUES SANDRI 2010: 429–440 (małżeństwo); ALVES DE MELO 1996: 53 (ewangelizacja i duszpasterstwo); LOPES 2010: 249 (wstępowanie do różnych rodzajów zakonów).

¹⁶⁴ Za wszystkie działania misyjne i ewangelizacyjne, a także opiekę nad parafiami, odpowiedzialny był kler świecki. Przez około trzy lata w Marianie istniało kolegium jezuickie, jednak zakonnicy zostali zmuszeni do opuszczenia Minas Gerais, MOREIRA 2006: 55. Hamowano w ogóle rozwój szkolnictwa wyższego na terenach wydobywania złota i diamentów. W 1768 r. próba utworzenia szkoły medycznej w Minas Gerais spotkała się ze zdecydowaną odmową władz, KULA 1987: 57.

¹⁶⁵ CAVALCANTI LUSTOSA 2005: 264.

¹⁶⁶ Bractwa zrzeszały także przedstawicieli różnych profesji. Istniały trzy typy *confrarias*, pod wezwaniem Najświętszego Sakramentu, Młki Pańskiej oraz pozostałe (pod wezwaniem Trójcy Świętej, Najświętszej Marii Panny oraz wszelakich świętych). Do bractw należeli zarówno biali, Mulaci, jak i czarnoskórzy niewolnicy, KUBLER 1990: 429.

W Brazylii istnieją skupiska fundacji architektonicznych okresu kolonialnego w oddalonych od siebie regionach, które zgodne są z rozmieszczeniem ludności i ośrodków miejskich. W wieku XVI inicjatywy architektoniczne skoncentrowane były w strefie wybrzeża. Oprócz skromnych fundacji kościelnych¹⁶⁷ najbardziej charakterystyczne dla tego okresu są forty i architektura obronna¹⁶⁸. Od początków XVII w. datuje się fundacje pierwszych klasztorów, większość z nich charakteryzuje się przewagą elementów manierystycznych. Kolejne stulecie to okres z przewagą architektury o cechach barokowych, która w drugiej połowie XVIII w. przybierać będzie cechy rokoka. Ten ostatni typ dekoracji pojawił się najpierw w Rio de Janeiro, następnie rozprzestrzenił się w stanie Minas Gerais, a wreszcie na północnym wschodzie. Klasycyzm występował w Brazylii na początku XIX w.¹⁶⁹

W okresie kolonialnym najważniejszym miastem na północy Brazylii była ówczesna stolica Salvador da Bahia oraz pobliskie miejscowości i położone nieco bardziej na północ Recife i Olinda. Na południu wymienić należy São Paulo oraz nadmorskie Rio de Janeiro. Wraz z ekspansją osadnictwa ciekawe obiekty architektury możemy odnaleźć też w Belém i w całym stanie Pará. W głębi kraju regionem najbardziej interesującym pod względem architektonicznym pozostaje stan Minas Gerais, gdzie architektura rozwijała się w wieku XVIII w związku z odkryciami złóż złota i diamentów. Do najsłynniejszych artystycznie miejscowości tego regionu należą Ouro Preto, Mariana, Sabará, São João del Rei, Tiradentes i Congonhas do Campo z sanktuarium Bom Jesus de Matosinhos, jednym z najsłynniejszych w Brazylii i całej Ameryce Łacińskiej.

4. HISTORIA ZAKONU JEZUITÓW

4.1. POWSTANIE ZAKONU JEZUITÓW

Twórcą zakonu jezuitów, inaczej Towarzystwa Jezusowego, był Ignacy Loyola. Zatwierdzenie nowej organizacji przez papieża Pawła III miało miejsce 27 września 1540 r. bullą *Regimini militantis Ecclesiae*¹⁷⁰. Wśród jezuitów silnie akcentowano posłuszeństwo papieżowi i jego bezpośrednią zwierzchność nad członkami zakonu oraz misyjny charakter Towarzystwa Jezusowego. W *Formule* zakonu czytamy:

[...] zobowiązujemy się szczególną więzią ślubu do tego, żeby – o ile to od nas zależy – natychmiast wykonać cokolwiek Jego Świątobliwość rozkaże dla dobra i postępu dusz, i dla rozszerzenia wiary; mamy to uczynić bez wymówek i ociągania się, choćby nas wysyłał do Turków czy do Nowego Świata, czy do luteranów, czy jakichkolwiek innych niewiernych, czy chrześcijan¹⁷¹.

¹⁶⁷ Pierwsze kościoły nie tylko miały skromne formy, ale (podobnie jak na obszarach hiszpańskojęzycznych kolonii) wznoszone były z nietrwałych materiałów, CAMPIGLIA 1957: 9.

¹⁶⁸ TIRAPELI 2008: 14.

¹⁶⁹ TIRAPELI 2008: 14–15; CAMPIGLIA 1957: 17–18; na temat sztuki barokowej i rokokowej w Brazylii patrz: RIBEIRO DE OLIVEIRA 2003.

¹⁷⁰ O'MALLEY 1999 [1993]: 23; TÜCHLE, BOUMAN 1986 [1965]: 111.

¹⁷¹ *Formuła* 1968 [1539]: 454–455.

Pierwszym ważnym misjonarzem „egzotycznych krain” był Franciszek Ksawery. W 1540 r. został wysłany do Indii, skąd przysyłał listy opisujące jego podróż, „które elektryzowały jego współbraci i każdego, kto je czytał”¹⁷². Od tego czasu misje jezuickie zaczynają rozwijać się na szeroką skalę, zarówno w Europie, jak i w Azji, Afryce i Ameryce.

4.2. HISTORIA JEZUITÓW W AMERYCE POŁUDNIOWEJ

4.2.1. OBSZAR HISPANSKOJĘZYCZNY

W Peru przed pojawieniem się jezuitów funkcjonowały zakony dominikanów, franciszkanów, augustianów, mercedarianów oraz kler świecki. W 1566 r. generał Towarzystwa Jezusowego Franciszek Borgiasz zaakceptował prośbę Filipa II o wysłanie jezuitów na Florydę i do Peru. W marcu następnego roku wyznaczył Luisa de Portillo na prowincjała wszystkich obszarów „indyjskich”, czyli kolonii podporządkowanych Hiszpanii. Grupa jezuitów pod jego opieką i przewodnictwem wyruszyła w listopadzie z Sanlúcar de Barrameda, zakonnicy dotarli do Limy na początku kwietnia 1568 r.¹⁷³ Po rozpadzie Prowincji Indii (1572 r.) na część północną (Meksyk) oraz południową na opisywanym tu terenie hiszpańskojęzycznej Ameryki Południowej początkowo istniała jedna Prowincja Peru, jednak wkrótce wyodrębniona została Prowincja Paragwaju (1604 r.)¹⁷⁴, następnie Prowincja Nowego Królestwa Granady (1611 r.)¹⁷⁵, Chile (1683 r.)¹⁷⁶ i Quito (1696 r.)¹⁷⁷. Z Hiszpanii do Ameryki Łacińskiej przybyło ponad 3000 zakonników, do czego należy doliczyć jeszcze cudzoziemców, przede wszystkim Włochów i Niemców¹⁷⁸.

4.2.2. BRAZYLIA

Jezuici dotarli do Brazylii bardzo wcześnie¹⁷⁹ i to właśnie im przypadła najważniejsza rola w procesie ewangelizacji nowo odkrytych ziem. Funkcjonowali w portugalskiej kolonii od roku 1549 (kiedy przybyli tu pod wodzą Manuela da Nóbregi) do roku 1759 (gdy nastąpił czas wygnania jezuitów ze wszystkich terytoriów kontrolowanych przez Portugalczaków). Często ich obecność w Brazylii jest porównywana do działalności franciszkanów w Nowej Hiszpanii – najważniejszego i pierwszego zakonu misyjnego hiszpańskich kolonii¹⁸⁰.

¹⁷² O'MALLEY 1999 [1993]: 58.

¹⁷³ NIETO 2001: 3105.

¹⁷⁴ BAPTISTA, BRUNO 2001: 3033.

¹⁷⁵ GONZÁLEZ OROPESA 2001: 3923–3924; VILLALBA 2001: 1188.

¹⁷⁶ TAMPE 2001: 772.

¹⁷⁷ BURRIEZA SÁNCHEZ 2004: 193–218; VILLALBA 2001: 1188; MENACHO, BAPTISTA 2001: 476–477.

¹⁷⁸ ZABALLA BEASCOECHEA, PANIAGUA PÉREZ 2012 [2006]: 433.

¹⁷⁹ Co prawda, wcześniej przybyli do portugalskich kolonii franciszkanie (w latach 1503, 1515, 1543), ale był to czas, gdy Brazylia nie funkcjonowała jako zorganizowane terytorium portugalskie, a raczej jako faktoria handlowa zajmująca się pozyskiwaniem *pau-brasil*, KULA 1987: 12–17.

¹⁸⁰ BURY 1950: 385.

Ścisłe z działalnością jezuitów można wiązać politykę charakteryzującą się *aldeamento indigena*, czyli koncentracją ludności miejscowej w wioskach, co wynikało z idei misyjności zakonu i miało pomóc w łatwiejszej ewangelizacji i katechizacji miejscowej ludności. Założenie podobne było do funkcjonowania *reducciones* na terenie Wicekrólestwa Peru – zarówno tych szesnastowiecznych, związanych z reformami Francisca de Toledo, jak i późniejszych, zakładanych przez zakon jezuitów w Paragwaju i na wschodnich krańcach Boliwii. Samodzielna prowincja Brazylii została utworzona w 1553 r.¹⁸¹, a funkcję pierwszego prowincjała pełnił Manuel da Nóbrega¹⁸².

4.2.3. WYGNANIE JEZUITÓW

Gdy mówimy o tak odległych terenach jak Ameryka Południowa, to pomimo istnienia i funkcjonowania jednego chrześcijańskiego świata w okresie nowożytnym możemy spodziewać się pewnych różnic. Pierwszą z nich jest już nomenklatura stosowana w kontekście kasaty zakonu jezuitów. Proces ten w Hiszpanii i Portugalii, a zatem i w koloniach podporządkowanych tym imperiom, zaczął się kilka lat przed rokiem 1773, czyli momentem rozwiązania zakonu. Z Portugalii i obszarów jej podległych jezuita zostali wygnani na podstawie dekretu z 3 września 1759 r.¹⁸³, choć pierwsze „deportacje” zakonników z terenów Brazylii miały miejsce kilka lat wcześniej, już w 1755 r. przymusowo opuścili Amerykę czterej jezuita¹⁸⁴. Wygnanie z obszarów Ameryki Południowej podległych Koronie hiszpańskiej nastąpiło na mocy dekretu podpisanego przez Karola III dnia 1 marca 1767 r.¹⁸⁵ – stąd w odniesieniu do tych terenów prawie nigdy nie pojawia się określenie „kasata” (*desolución*), zazwyczaj mówi się o poprzedzającym kasatę „wygnaniu” (*expulsión*), będącym rzeczywistym końcem pierwszej fazy funkcjonowania zakonu jezuitów w Ameryce Łacińskiej. Był to moment znaczący dla historii zgromadzenia. Z Hiszpanii i Hispanoameryki wygnano ponad pięć tysięcy osób.

Wypędzenie jezuitów z Ameryki Łacińskiej możemy określić jako decyzję rodzącą pod wieloma względami bardzo negatywne konsekwencje. Ucierpiała ewangelizacja i posługa duszpasterska w odległych regionach, obniżył się również poziom edukacji, za którą w wielu ośrodkach odpowiedzialny był zakon. Opustoszały warsztaty artystyczne rozwijające się dotąd pod opieką jezuitów. Guissela Jurado de Guerra pisze o destrukcji dorobku kulturowego i apostolskiego jezuitów¹⁸⁶, która – ze względu na aktywność i pozycję zakonu – w szczególny sposób dotknęła właśnie tereny Ameryki. W anonimowej relacji z terenów misji Chiquitos z 1768 r. możemy

¹⁸¹ PALACÍN 2001: 525.

¹⁸² BURRIEZA SÁNCHEZ 2004: 220.

¹⁸³ VAZ DE CARVALHO 2001: 3198.

¹⁸⁴ PALACÍN 2001: 530.

¹⁸⁵ BAPTISTA 2001a: 1353.

¹⁸⁶ JURADO DE GUERRA 2003: 1551.

przeczytać o licznych niedogodnościach związanych z koniecznością objęcia tych odległych terenów przez kler świecki. Już ogólna charakterystyka architektury sakralnej regionu wzbogacona została ciekawą uwagą na temat insektów, które stanowią wielką „niewygodę”, „uśmiercają ciało [...] i pożerają tkaniny”¹⁸⁷, jak również szaty liturgiczne i książki przechowywane w zakrystiach. Wspomnienie tego ostatniego pomieszczenia pozwoliło autorowi płynnie powrócić do opisu architektury i organizacji przestrzennej misji. W dalszej części skarży się także na problemy dotyczące porozumiewania się z mieszkańcami redukcji. Regiony Mojos i Chiquitos słynęły z „bogactwa i różnorodności języków”¹⁸⁸, wiele z redukcji powstało stosunkowo niedawno i Indianie nie zdążyli nauczyć się jeszcze hiszpańskiego, więc misjonarze musieli porozumiewać się w lokalnych językach. Nowi księża, dla których sam wyjazd w wilgotny, odległy teren z uprzykrzającymi życie insektami musiał być przykrą koniecznością, mieli spore problemy z nawiązaniem kontaktu z tubylcami.

Przed wyruszeniem na tereny misyjne często szukali tłumaczy, ale tych w Santa Cruz było niewiele, a jeśli już, to mało inteligentni („fueron pocos y muy corta inteligencia”¹⁸⁹). Niektórzy zmuszeni byli wykorzystywać do spowiedzi listę pytań i odpowiedzi tłumaczoną na lokalny język, ale i tu napotykali trudności z wymową, zwłaszcza głosek nosowych i gardłowych („más se explican con las narizes y garganta”¹⁹⁰). Smutną konsekwencją tych problemów było stopniowe opuszczanie misji, zwłaszcza w regionach najbardziej odległych, co wiązało się z popadaniem w ruinę, a wreszcie „znikaniem” tamtejszych świątyń. Na szczęście są regiony, w których coraz bardziej dba się o architekturę jezuicką, przywracając jej dawny splendor, a wielkie świątynie miast stanowią jedno z ważniejszych i bardziej reprezentacyjnych zabytków.

5. ARCHITEKTURA JEZUICKA – ZAGADNIENIA OGÓLNE I TEORETYCZNE

Architektura jezuitów na obszarach kolonii iberyjskich od lat traktowana jest jako odrębna jakość. Jedną z ważniejszych kwestii, szczególnie w kontekście badań i interpretacji architektury amerykańskiej, jest problem stylu jezuickiego (powracający od lat i od lat obecny też w literaturze przedmiotu).

5.1. CHARAKTERYSTYKA ARCHITEKTURY JEZUICKIEJ – RODZAJE ŚWIĄTYŃ ZE WZGLĘDU NA FUNKCJE

Kościół jezuیتów pełniły rozmaite funkcje. Misja ewangelizacyjna i duszpasterstwa jezuitów obejmowała zarówno rozrastającą się społeczność miejską, jak i odległe obszary wiejskie w niedostępnych Andach oraz w tropikalnych rejonach wybrzeży i interioru. Nawet w kościołach miejskich budowano osobne kaplice dla Indian (jak

¹⁸⁷ ABNB, Sygn. M. y Ch., GRM, vol. 24, II, 1768: f. 8 r.

¹⁸⁸ EDER 1985 [1772]: 42; „en Santa Cruz y el Beni se usa multitud de dialectois, según los pueblos y parcialidades”, BRAVO 1894: 104.

¹⁸⁹ ABNB, Sygn. M. y Ch., GRM, vol. 24, II, (1768), f. 11 v.

¹⁹⁰ ABNB, Sygn. M. y Ch., GRM, vol. 24, II, (1768), f. 12 r.

w Bogocie czy w Cusco), tak by zaspokoić duchowe potrzeby wszystkich warstw społecznych, nie naruszając ładu hierarchicznego społeczeństwa. Wiele świątyń znajdowało się w centrum miasta, zwykle zakon starał się o pozyskanie miejsca usytuowanego jak najbliżej głównego placu lub innego terenu w szczególny sposób eksponowanego i ważnego dla topografii miasta, by tam ufundować swój główny kościół. W Ameryce najważniejsze były świątynie kolegialne – najbardziej reprezentacyjne, często budowane przez architektów wykształconych na Starym Kontynencie lub według planów przywiezionych z Europy. Oprócz kolegiów w miastach zakładano także nowicjaty, którym oczywiście towarzyszyły osobne świątynie, a z czasem na przedmieściach czy w dzielnicach indiańskich tworzone także misje. Zapleczem gospodarczym zapewniającym utrzymanie obiektów w ośrodkach miejskich były ogromne gospodarstwa rolne, określane w Peru jako *haciendas*, w Argentynie *estancias*, a w Brazylii *fazendas*¹⁹¹. W każdym z nich funkcjonowała kaplica albo kościół, czasem nawet dość dużych rozmiarów. Jezuici prowadzili także ewangelizację na odległych terenach, gdzie tworzyli redukcje, których centra stanowiły świątynie. Pojezuickie losy tych kościołów zależały od ich położenia, wielkości i stanu materialnego, ale także od okoliczności zewnętrznych [mapy nr 2, 3; il. 45].

5.2. STYL JEZUICKI

Określenie „styl jezuicki” w odniesieniu do architektury sakralnej zakonu i dekoracji architektonicznej narodziło się w wieku XIX, a wprowadzone zostało przez historiografię sztuki tego okresu. Debata nad problemem jego adekwatności przybrała na sile na początku XX w.¹⁹² Do dziś to pojęcie jest obecne w literaturze przedmiotu, szczególnie w leksykografii. Brak tu jednak miejsca, by szczegółowo przytaczać raz jeszcze poczynione już historyczne ustalenia dotyczące tego terminu. Po raz pierwszy szerzej zajął się nim Joseph Braun w swoich publikacjach na temat europejskiej architektury jezuickiej¹⁹³, następnie w latach 50. powstała książka Carla Galassiego Paluzziego *Storia segreta dello stile dei Gesuiti*¹⁹⁴ i kilka kolejnych artykułów dotyczących tego tematu¹⁹⁵. Wreszcie ostatnio Evonne Levy¹⁹⁶, Giovanni Sale¹⁹⁷ czy Gauvin Alexander Bailey¹⁹⁸ powrócili do analizy tego zagadnienia. Na gruncie polskim po raz pierwszy problematykę „stylu jezuickiego” zasygnalizował w swoim

¹⁹¹ ALCALÁ 2002a: 17–18.

¹⁹² SALE 2003: 33; PASZENDA 2000: 163.

¹⁹³ BRAUN 1914: 545–551.

¹⁹⁴ GALASSI PALUZZI 1951.

¹⁹⁵ Na przykład: DAINVILLE 1955: 3–16; CHRIST 1962: 44–49; BARRETT 1966: 335–341.

¹⁹⁶ W swojej książce *Propaganda and the Jesuit Baroque* autorka poświęciła rozdział problematyce stylu jezuickiego, LEVY 2004: 15–41.

¹⁹⁷ SALE 2003: 31–46.

¹⁹⁸ BAILEY 1999: 38–89.

artykule Franciszek Klein¹⁹⁹, a scharakteryzował bardziej szczegółowo w dwóch artykułach Jerzy Paszenda. Pierwsza publikacja pochodzi jeszcze z lat 60.²⁰⁰ i ukazała się w „Biuletynie Historii Sztuki”. Drugą z nich, rozszerzoną, acz pozbawioną ilustracji, opublikowano w 2000 r. na łamach tego samego periodyku²⁰¹. Historyczne ujęcie wydaje się zatem wyczerpane²⁰², uzasadniony niepokój wzbudzają jednak merytoryczne aspekty pojęcia.

Pejoratywne wartości determinujące określenie „styl jezuicki” zawdzięczamy z pewnością krytyce polityki i organizacji zakonu, jaka pojawiła się już w wieku XVIII, na jakiś czas przed jego rozwiązaniem. W duchu oświeceniowym katolicyzm był postrzegany jako religia przesyciona rytuałami, szkodliwa i niewskazana lub wymagająca gruntownych reform, a Towarzystwo Jezusowe jako jej narzędzie.

Z drugiej strony powszechna obecność pojęcia w literaturze naukowej (w różnym kontekście) wiąże się albo z brakiem zgody na jego stosowanie, albo ze stereotypowym traktowaniem architektury jezuickiej jako formalnie jednorodnej. Trzeba też zaznaczyć, że jednocześnie przykładą się zbyt dużą wagę do obowiązkowi konsultacji i zatwierdzania planów i projektów budowlanych przez Rzym²⁰³.

Pierwszą osobą, która podjęła się krytyki pojęcia stylu jezuickiego, był Joseph Braun²⁰⁴. Możemy wyodrębnić cztery podstawowe sposoby rozumienia tego terminu. Okazuje się, że elementy formalne, które decydowały o określeniu danej budowli jako wzniesionej „w stylu jezuickim”, są niekiedy zaskakująco wykluczające się, a strzępy różnych interpretacji niejednokrotnie zebrane zostały w jednej definicji.

5.2.1. STYL JEZUICKI JAKO BOGACTWO FORM I DEKORACJI

Pierwsze rozumienie stylu jezuickiego w architekturze kojarzone jest z bogactwem, niezwykłością dekoracji, przepychem. Pejoratywny kontekst takiego ujęcia związany jest przede wszystkim z krytyką polityki zakonu jezuitów. Na formułowanie pewnych stereotypów nie bez wpływu pozostała publikacja Hipolita Taine’a, który w swojej relacji z podróży do Włoch poświęcił spory passus opisom rzymskich kościołów jezuickich, oddając w sugestywny sposób ich barokowy charakter, jego zdaniem trąący dekadencją, a nawet degradacją (w domyśle w opozycji do klasycznych form renesansowych). Zobrazowaniem tego może być krótki cytat z jego książki opisujący kościół Il Gesù:

¹⁹⁹ KLEIN 1909: 359, 371.

²⁰⁰ PASZENDA 1967: 146–156.

²⁰¹ PASZENDA 2000: 163–171.

²⁰² Oczywiście zawsze można by było dodać kolejną, bardziej współczesną definicję, z powołaniem się na pewne ustalone wcześniej poglądy lub negując – w duchu najnowszych ustaleń – istnienie stylu jezuickiego. Pojęcie cały czas obecne jest w publikacjach, zarówno drukowanych, jak i internetowych.

²⁰³ Pogląd taki przeważa w literaturze przedmiotu: GALASSI PALUZZI 1951: 30; BENEDETTI 1984: 82; SALE 2003: 42.

²⁰⁴ BRAUN 1914: 545–551.

[...] reszta jest tylko dekoracją i trąci zbytkiem i świecidłem. Z tęgiej posady i krągłości kształtów, z pompatycznej majestatyczności filarów obciążonych złotem i kapitelami, z malowanych kopuł, na których kręcą się postacie udrapowane i na wpół nagie, z malowideł oprawionych w ramy złożone, z rzeźbionych aniołków, które rzucają się z wylogów konsol, kościół ten podobny jest do wspaniałej sali ogrodowej, do jakiegoś ratusza w stolicy, który wystawia na pokaz wszystkie srebro, jakie posiada, wszystkie kryształy, obrusy wzorzyste, firanki koronkami obszyte, ażeby przyjąć monarchę i przynieść zaszczyty miastu²⁰⁵.

Jedną z pierwszych definicji stylu jezuickiego możemy odnaleźć w dziewiątym tomie *Meyers Konversations-Lexikon* z 1888 r., gdzie został on określony jako zdegenerowany barok, który jezuita stosowali od XVII w., podążając za osiągnięciami Borrominiego i Pozza w zakresie architektury sakralnej. Charakteryzował się uwolnieniem formy od konstrukcji, przeładowaniem dekoracjami, licznymi efektami wizualnymi, które w zamyśle miały oszalać, świadcząc o potędze zakonu²⁰⁶. Podobne, choć nieco krótsze wyjaśnienie terminu zawiera *Brockhaus Enzyklopädie* z 1911 r.²⁰⁷ W *Słowniku języka polskiego* z 1902 r. znajdujemy tylko odnośnik: „Styl jezuicki patrz Rokoko”²⁰⁸. Jednak już w wydaniu *Meyers Lexikon* z 1927 r. pojawia się krytyka definicji stylu jezuickiego jako zwyrodniałego baroku²⁰⁹, jak słusznie zauważa Jerzy Paszenda, najpewniej po publikacjach Josepha Brauna²¹⁰. Od tego momentu autorzy haseł będą często starali się zestawiać w jednej definicji przeciwstawne wartości, które ich zdaniem determinują styl jezuicki – z jednej strony skromność i umiar kompozycyjny oraz oszczędność form, a z drugiej bogactwo, przepych, ostentacja. Okazuje się, że każda z tych charakterystyk dotycząca stylu jezuickiego może być prawdziwa. Wiele ze świątyń prezentuje bogaty wystrój wnętrza, zgodny z duchem epoki i tradycją regionu, w którym kościół został zbudowany. Przykładem może być wnętrze świątyni nowicjatu jezuitów Heilig-Kreuz-Kirche w Landsbergu nad Lechem. Kościół powstał w drugiej połowie XVIII w., architektem był Ignaz Merani, a autorem fresków Christof Thomas Scheffler²¹¹ [il. 13].

²⁰⁵ TAINE 1885 [1866]: 303–304.

²⁰⁶ *Jesuitenstil* 1888, „Jesuitenstil - der ausgeartete Barockstil, den die Jesuiten seit dem 17. Jahrh. auf Grund der Bestrebungen von Borromini und Pozzo in ihren Kirchenbauten befolgten, und der sich durch Emanzipation der Form von der Konstruktion, durch regellose Überladung in der Dekoration, durch Effekthascherei in der Komposition des Ganzen charakterisiert, wodurch eine die Sinne berauschende Wirkung zur Erreichung der Ordenszwecke beabsichtigt war”.

²⁰⁷ PASZENDA 2000: 165.

²⁰⁸ *Jezuicki* 1902: 174.

²⁰⁹ *Jesuitenstil* 1927: 330.

²¹⁰ PASZENDA 2000: 165.

²¹¹ LICHTENSTERN 2012: 123–124. Istniejący do dziś kościół jest trzecią świątynią jezuitów zbudowaną w Landsbergu, NISING 2004: 182–183.

We francuskiej publikacji *Grand Larousse encyclopédique* styl jezuicki został określony jako „typ architektury religijnej zaadaptowany przez jezuitów na przestrzeni XVII w.”²¹² W leksykografii hiszpańskojęzycznej często określenie „jezuicki” w zakresie sztuki i architektury wiązanym jest z bogactwem. W *Diccionario de términos del arte* autorstwa Luisa Monreala y Tejady i Reginalda Haggara, wydanym w Barcelonie w 1999 r., czytamy, że „choć oryginalny typ odpowiada jeszcze umiarkowanemu klasycyzmowi [Il Gesù], później kościoły pokrywano nadmierną dekoracją barokową, w której dominują złocenia i polichromie”²¹³. Podobnie w *Diccionario clásico de arquitectura y bellas artes* opracowanym przez Andrésa Calzadę Echaverię i Bonaventurę Bassegodę Musté, także opublikowanym w Barcelonie, ale w 2003 r., odnajdujemy informację, że „cechy charakterystyczne kościołów jezuickich to dekoracyjne bogactwo materiałów, marmurów, jaspisów i złożonych brązów, polichromia, na którą składa się malarstwo, rzeźba i złocenia, komplikacja form architektonicznych, dające efekt wystawności lub piękna”²¹⁴.

5.2.2. STYL JEZUICKI JAKO SKROMNOŚĆ I UMIAR

Już Joseph Braun, obalając mit stylu jezuickiego jako zdegenerowanego baroku, pisał, że niektóre świątynie jezuickie charakteryzują się skromnymi formami i że nie ma właściwie jednego stylu typowego dla całej architektury zakonu. Jego zdaniem formy kościołów zależały od epoki i regionu, w którym powstawały. I tak na przykład świątynie jezuickie w Hiszpanii są zazwyczaj skromne, o wnętrzach pozbawionych dekoracji²¹⁵. Po opublikowaniu artykułu Brauna *Jesuitenstil*, poprzedzonego badaniami nad kościołami Niemiec, Belgii i Hiszpanii²¹⁶, coraz częściej pojawiały się w literaturze przedmiotu bardziej wyważone charakterystyki sztuki jezuickiej i stylu jezuickiego, w których podkreślano skromność, a nawet ubóstwo budowli, zrównoważoną kompozycję i prostotę form. W niektórych definicjach stylu jezuickiego uznana została zmienność form, od najprostszych w wieku XVI, czego przykładem mogą być fasady kościoła jezuickiego w Perugii²¹⁷ (z oryginalną dolną kondygnacją) czy też nieistniejącej już świątyni dell'Annunziata w Rzymie²¹⁸ [il. 14], po wybijając,

²¹² *Jésuite* 1962: 353, „style jésuite, type d'architecture religieuse adopté généralement par les Jésuites au cours XVII^e s.”

²¹³ MONREAL Y TEJADA, HAGGAR 1999 [1992]: 219, „Aunque el tipo original respondía a un clasicismo todavía sobrio, luego las iglesias se cubrieron de profusa decoración barroca en la que dominan los dorados y la policromía”.

²¹⁴ CALZADA ECHAVERRÍA, BASSEGODA MUSTÉ 2003: 419, „Rasgos particulares de las iglesias jesuitas: la riqueza decorativa de los materiales, mármoles, jaspes y bronce dorados, la policromía completada por la pintura, la escultura y los dorados, la complicación de las formas arquitectónicas, procurando un efecto suntuoso o bello”.

²¹⁵ BRAUN 1914: 454–551.

²¹⁶ BRAUN 1907; BRAUN 1908; BRAUN 1910; BRAUN 1913.

²¹⁷ BÖSEL 1985: 132; MATRACCHI 1999: 118–123; PIRRI 1955: 31–32.

²¹⁸ BÖSEL 1985: 181–182; PIRRI 1955: 27–30.

ozdobne i bogate formy osiemnastowieczne, typowe dla baroku. W polskiej leksyko-graphii już w 1925 r. spotykamy wyjaśnienie mówiące o tym, że pojęcie „styl jezuicki” jako określenie bogactwa barokowych budowli nie jest ściśle, ponieważ jezuici wznosili także kościoły w innych stylach, „często zupełnie skromne”²¹⁹, a w *Słowniku języka polskiego* z 1961 r. czytamy, że jest to „określenie powściągliwego w formach i opartego na tradycjach renesansowych stylu wczesnobarokowego w architekturze kościelnej”²²⁰. Również w encyklopedii z 1963 r. dotyczącej kultury w Portugalii i Brazylii znajduje się informacja, że „na początku styl jezuicki charakteryzował się surowością linii”²²¹. Taka interpretacja wydaje się zupełnie uzasadniona w kręgu luzofońskim, zarówno bowiem w Portugalii, jak i w Brazylii pierwsze kościoły jezuitów charakteryzowały się prostotą i klasycznością form. Można tu wspomnieć o fasadach portugalskich kościołów São Paulo w Bradze czy São Roque w Lizbonie²²² lub też o brazylijskich świątyniach w Niterói koło Rio de Janeiro (São Lourenço dos Índios, São Francisco Xavier)²²³, w Anchieta (Reritiba) i w Nova Almeida w stanie Espírito Santo²²⁴ czy w Embu i Santos w stanie São Paulo²²⁵. Istnieje nawet opinia o istnieniu odrębnego stylu jezuickiego charakterystycznego dla Portugalii²²⁶ czy szerzej – także dla Brazylii²²⁷.

Interesujące jest, że interpretacja stylu jezuickiego jako surowego i charakterystycznego dla pierwszych fundacji XVI stulecia pojawia się w relacji z podróży Charlesa Wienera z końca XIX w., a więc jeszcze przed publikacjami J. Brauna²²⁸. Opisując katedrę w Santiago de Chile, o wschodniej fasadzie pisze, że jest „hispano-amerykańska”, o zachodniej zaś, że prezentuje „styl jezuicki końca XVI w.”²²⁹ i choć powstała w wieku XVIII, pojawia się w niej porządek tokański. Jak można wnioskować, autor zamierzał w ten sposób podkreślić surowość stylu opisywanej budowli.

5.2.3. STYL JEZUICKI A KOŚCIOŁY IL GESÙ I SANT’IGNAZIO W RZYMIE

Kolejnym rozumieniem pojęcia „styl jezuicki” jest naśladownictwo form macierzystego kościoła jezuitów w Rzymie. W wielu słownikach i opracowaniach odnajdujemy informację, że świątynia Il Gesù oraz późniejszy kościół Sant’Ignazio stanowiły

²¹⁹ Cyt. za: PASZENDA 2000: 166.

²²⁰ *Jezuicki styl* 1961: 412.

²²¹ TORRES JÚNIOR 1963: 515, „De começo, E.J. [Estilo Jesuítico] caracterizava-se pela austeridade de linhas”.

²²² FREITAS MORN 1996: 16–17; MADEIRA RODRIGUES 1970: 5–25; MADEIRA RODRIGUES 1980; BRITO 2008.

²²³ ANDRADE DE ARAUJO 2000: 75–83; TIRAPELI 2008: 148–151.

²²⁴ CARVALHO 1982: 99–122; TIRAPELI 2008: 144–147.

²²⁵ BAZIN 1958: 159, 161–162; SMITH 1948: 204–207; TIRAPELI 2008: 202–203.

²²⁶ FREITAS MORN 1996: 17.

²²⁷ COSTA 1941: 10–11; BURY 1950: 402–405.

²²⁸ Francuski podróżnik i naturalista, podróżował między innymi do Peru i Chile z ramienia francuskiego Ministerstwa Edukacji, KANIA 2013: 83.

²²⁹ WIENER 1888a: 6, „hispano-américaine”, „style jésuitique de la fin du XVI^e siècle”.

naśladowane wzorce [il. 137, 138, 139, 141, 143]. Takie stwierdzenia odnajdujemy w *Meyers Neues Lexikon* z 1962 r., w *Lexikon der Kunst* z 1971 r.²³⁰, jak również w późniejszym wydaniu z 1996 r.²³¹ Definicje przestają być jednoznaczne, z tego samego hasła dowiadujemy się także, że charakterystyczne dla budownictwa jezuickiego było przystosowanie do lokalnych tradycji. W portugalskiej encyklopedii zostały powtórzone wiadomości z niemieckich leksykonów, czytamy tam, że:

Za prototyp dla stylu jezuickiego uznaje się kościół Il Gesù w Rzymie fundacji kardynała Aleksandra Farnese, nad którym prace rozpoczęto w 1568 r. Plan Vignoli został „skomplikowany” przez dekoracje Giacomina della Porta, który kontynuował zaczęte prace. Także w Rzymie znaczącym był kościół San Ignacio (1625 r.) Domenichina, z pozorną kopułą z zaznaczoną perspektywą, autorstwa brata koadiutora Andrei Pozza, który jest także autorem ołtarzy w San Ignacio i w [kościół Il] Gesù²³².

Z jednej strony możemy zauważyć, że typ kościoła Il Gesù (jednonawowy ze skomunikowanymi między sobą kaplicami bocznymi, transeptem, prezbiterium i kopułą nad skrzyżowaniem naw) rzeczywiście dość często pojawia się w budownictwie jezuickim, nawet wówczas, gdy tradycja architektoniczna danego miejsca bywa odmienna; przykładem może być świątynia zakonu w Wenecji²³³ [il. 17]. Trzeba jednak pamiętać, że równie często zarówno schemat bezwieżowej fasady ze spływami wolutowymi, jak i wspomniany właśnie układ wnętrza obecny jest w architekturze niejezuickiej. Jako przykład można przytoczyć fasadę kościoła Santa Maria ai Monti w Rzymie²³⁴ (początek budowy 1580 r.) [il. 17], którą zaprojektował Giacomo della Porta, co może uzasadniać podobieństwo do fasady kościoła jezuitów. Ale tradycja odwołania do typu Il Gesù sięga jeszcze daleko w wiek XVII, jak widać to na przykładzie kościoła filipinów Chiesa Nuova w Perugii²³⁵, powstałego w latach 1629–65 [il. 15].

Układ kościoła Il Gesù był rozpoznawany jako charakterystyczny już przez współczesnych. Bartłomiej Nataniel Wąsowski w swojej relacji z podróży po Europie z połowy XVII w. opisuje kościół jako „świątynię, która wśród rzymskich [świątyń] ma znaczące miejsce” („Templum inter Romana nobiliora loci habet”)²³⁶. Zainteresowała go zwłaszcza partia centralna z kopułą, której formę określa jako „ex Pantheo

²³⁰ PASZENDA 2000: 170.

²³¹ *Jesuitenbauten* 1996: 535.

²³² TORRES JÚNIOR 1963: 515–516; „Considera-se igreja protótipo de E.J. o Gesù, de Roma, fundação do Cardenal Alexandre Farnésino, començando-se a obra em 1568. A traça é da Vignola, mas veio a ser complicada de ornatos por Giacomino della Porta, que prosseguiu a obra começada. Tb., em Roma, é notável a Igreja de Sto. Inácio (1625), de Dominichino, com cúpula falsa que é um prodígio de perspectiva, da autoria do Irmão coadjutor André Pozzo, autor tb. do altar de Sto. Inácio no Gesù”.

²³³ LENZO 2008: 302–32; BÖSEL 1994: 689–704.

²³⁴ WHITMAN 1970: 109–110.

²³⁵ AVE 2008; RICCI 1969.

²³⁶ BCzart, WĄSOWSKI 1650–1656: 418.

seu vulga Rotunda”²³⁷. Zdaniem Jerzego Baranowskiego Wąsowski w dalszej partii swojego dziennika odwołuje się do architektury rzymskiego kościoła jezuitów, oglądając inne obiekty europejskie. W Madrycie zainteresował go na przykład kościół San Isidro el Real, według Baranowskiego w komentarzu i na rysunku towarzyszącym opisowi, prezentującym przekrój poprzeczny budowli, architekt skupił się na cechach różniących oba obiekty: świątynię madrycką i kościół Il Gesù²³⁸. Jednak trzeba zauważyć, że w dzienniku Wąsowskiego we fragmencie, w którym opisywany jest kościół jezuitów w Madrycie nie ma żadnego odwołania do rzymskiej świątyni jezuitów. W rzeczywistości w komentarzach architekt stara się wydobyć cechy charakterystyczne dla architektury sakralnej Hiszpanii, a więc generalnie odróżniające budowlę od powszechnie znanej i akceptowanej architektury włoskiej. Jednak przekonanie o znaczeniu świątyni Il Gesù skłania Baranowskiego do interpretacyjnego domniemania, przyjmowanego następnie jako pewnik, że Wąsowski ujmuje w swoich uwagach różnice między kościołami madryckim i rzymskim²³⁹. Pogląd Baranowskiego powtórzony został jako fakt przez Małgorzatę Wrześniak²⁴⁰.

5.2.4. NA SPOSÓB JEZUICKI, CZYLI *MODO NOSTRO* I AKOMODACJA W ARCHITEKTURZE

Bardzo ważnym aspektem architektury jezuickiej było przystosowanie do miejscowych tradycji architektonicznych, określane również jako akomodacja czy też *modo nostro*, mówiące raczej o sposobie budowania, a nie typowych cechach formalnych jezuickiego budownictwa. Jak już wspomniałam, Joseph Braun pisał o tym, że architektura jezuitów dostosowana była do miejscowej tradycji i oczekiwań, wspomina on także, że wiele kościołów jezuickich zostało zbudowanych w stylu gotyckim, zgodnie z lokalnym zwyczajem budowlanym. J. Braun w swojej książce na temat niemieckiej architektury jezuitów (jak słusznie zauważa Jeffrey Chipps Smith²⁴¹) stosuje podział stylistyczny na obiekty gotyckie i niegotyckie w pierwszym tomie publikacji oraz budowlę gotyckie, renesansowe, barokowe i rokokowe w tomie

²³⁷ BCZART, WĄSOWSKI 1650–1656: 418.

²³⁸ BARANOWSKI 1975: 40–41.

²³⁹ Najbardziej charakterystycznym elementem kościołów w Hiszpanii okazuje się podwyższenie prezbiterium i prowadzące do niego stopnie. Na odręcznym szkicu schody zostały oznaczone literą „d”, a poniżej architekt umieścił komentarz: „[...] są gradus kilka od kopuły się poczynające. Zkąd jusz wyszszy pawiment przed wielkim ołtarzem, do które” znowu dwa grady. A taki kształt jest Hiszpański w nowych y starych kościołach. Tam jusz ludzie nie wchodzą tylko officiantes y ministrantes. Communia ad gradus u ostatnie” [...] stopnia. Miał kręte tylko zelazne pręty, które się odejmują”, BCZART, WĄSOWSKI 1650–1656: 515.

²⁴⁰ WRZEŚNIAK 2010: 129. Autorka pisze także, że Wąsowski wysoko cenił architekturę włoską, a podróżując po miastach europejskich i oglądając obiekty architektoniczne, często odnajdywał analogie z włoską architekturą.

²⁴¹ SMITH 2002: 124.

drugim²⁴². Podobne zresztą stylistyczne kryterium podziału przyjmuje w swoich opracowaniach dotyczących architektury jezuitów w Belgii i Hiszpanii. W jego książce opisującej budownictwo zakonu w Belgii odnajdujemy części poświęcone kościołom gotyckim i barokowym (mniej więcej w równych proporcjach), natomiast w studium na temat architektury jezuitów w Hiszpanii po interesującym wstępie i krótkim omówieniu architektury o cechach gotyckich następuje obszerna część dotycząca architektury nowożytnego zakonu – renesansowej i barokowej²⁴³.

Podział taki był głosem w dyskusji na temat „wystawności” i „zwyrodnienia” sztuki jezuickiej, ale jest też świadectwem elastyczności wyborów estetycznych i formalnych oraz faktycznego dostosowania się do oczekiwań regionu i wykorzystania lokalnych tradycji²⁴⁴. Sztandarowym przykładem pozostaje kościół w Kolonii [il. 16] powstały za sprawą fundacji Wittelsbachów w 1618 r.²⁴⁵, ale realizacji i planów o cechach stylistycznych nawiązujących do gotyku było znacznie więcej. W zbiorze Biblioteki Narodowej w Paryżu zachowało się kilkadziesiąt takich propozycji, z których nie wszystkie zostały zrealizowane, przykładem może być projekt kościoła jezuitów w Vienne we Francji²⁴⁶ [il. 12]. Rudolf Otten zastanawia się jednak, czy rzeczywiście zjawisko określone jako *Nachgotik* w interpretacji jezuitów jest tak jednoznacznym przystosowaniem do przeważającej tradycji stylu gotyckiego w północnej Europie, podając w wątpliwość, czy istotnie była ona przeważająca (szczególnie w Nadrenii, gdzie zdecydowanie dominował styl romański). Poza tym uważa on, że w przypadku gotyckich realizacji jezuitów nie możemy mówić o ogólnym „nawiązaniu do tradycji”, a każdy z przypadków trzeba – pomimo podobnej formy – rozpatrywać jednostkowo i z kilku punktów widzenia, nie zaś opierać się tylko na bliżej niezdefiniowanej północnoeuropejskiej „tradycji”; trzeba wziąć pod uwagę oczekiwania i stopień wykształcenia fundatora, lokalizację obiektu, gust epoki, symbolikę form i wiele innych aspektów. Wydaje się, że problem stylu gotyckiego w architekturze jezuitów, choć wielokrotnie podnoszony, czeka jeszcze na bardziej szczegółową analizę zarówno w ujęciu ideowym, jak i historycznym²⁴⁷.

Trzeba pamiętać, że zasada akomodacji dotyczyła nie tylko aspektów stylistycznych, ale także materiałów, wyboru miejsca oraz skali. Formy stylistyczne kościołów i ich skala zdeterminowane były przez funkcje i lokalizację. Przykładem może być architektura drewniana, która pojawiała się zawsze wraz z osadzeniem zakonu

²⁴² BRAUN 1908; BRAUN 1910.

²⁴³ BRAUN 1907; BRAUN 1913.

²⁴⁴ Na temat odniesień do gotyku w architekturze jezuitów patrz także: GRYGLEWSKI 2012: 346–349; GALEWSKI 2012.

²⁴⁵ BÖSEL 2003: 105; także w kościele jezuitów w Bonn pojawiły się podobne formy: SAUTER 2004; KRASNY 2008a; KRASNY 2008b; na temat wpływu kolońskiego kościoła jezuitów na kolejalne świątynie zakonu na terenie Nadrenii i Westfalii: SCHMITT 1979.

²⁴⁶ VALLERY-RADOT 1960: 210–212.

²⁴⁷ OTTEN 2000: 30.

w nowej przestrzeni. Jest ona typowa nie tylko dla dalekich misji (choć tam utrzymywała się najdłużej), ale w ogóle dla pierwszych fundacji zakonu, również na terenie Polski. Jerzy Paszenda pisze, że:

Jezuici nie kojarzą się nam z budownictwem drewnianym, jednak wbrew pozorom zbudowali wiele drewnianych kościołów, lecz zachowało się ich bardzo mało. Były dwie kategorie tych kościołów: w miastach – tymczasowe, funkcjonujące do czasu wybudowania kościoła murowanego i potem usunięte, a w wioskach – kościółki przeznaczone do obsługi poddanych w posiadłościach jezuitów. Jednych i drugich było wiele, ale z pierwszej grupy nie pozostał ani jeden, a drugiej ocalało ich bardzo mało, a jeszcze mniej mamy o nich wiadomości pisanych. Kroniki pisano tylko w kolegiach, a o stacjach misyjnych z rzadka trafiają się lakoniczne zapiski²⁴⁸.

Architektura Ameryki Południowej w swej różnorodności oferuje wiele przykładów budownictwa sakralnego, które z łatwością można by było dopasować do podanych wyżej definicji. W niektórych opracowaniach określenie „styl jezuicki” charakteryzowane jest nawet jako zjawisko szczególnie typowe dla Ameryki Łacińskiej²⁴⁹. W moim przekonaniu dwa aspekty przedstawionej problematyki wydają się szczególnie interesujące w kontekście sztuki kolonialnej – po pierwsze obecność rzymskiego modelu *Il Gesù*, po drugie różnorodność architektury jezuickiej wpisująca się w tradycje budowlane poszczególnych regionów, dostosowanie do lokalnych potrzeb i upodobań, czyli akomodacja.

²⁴⁸ PASZENDA 2003: 95; autor wymienia ponad trzydzieści takich realizacji, najszerzej omawia kościoły drewniane w Słucku, patrz także: PASZENDA 1999 [1978]: 339–366.

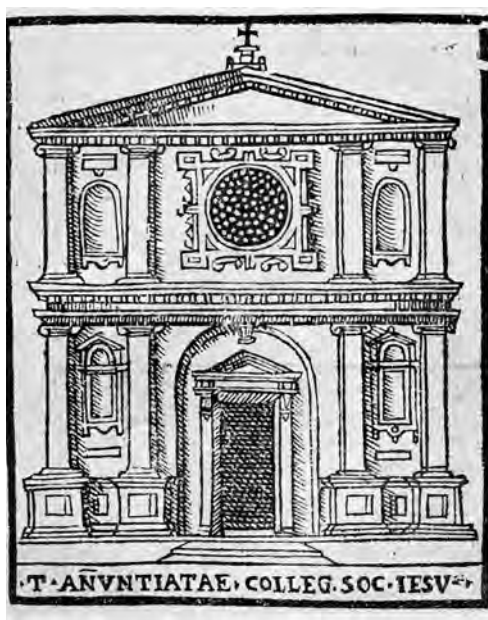
²⁴⁹ PASZENDA 2000: 170–171; w *Brockhaus die Enzyklopädie* z 1996 r. w haśle na temat sztuki budowlanej jezuitów czytamy, że styl jezuicki był wprowadzony w Ameryce Łacińskiej przez franciszkanów, ale jest określany jako jezuicki, ponieważ był popierany przez jezuitów i szerzony we wszystkich zakładanych przez nich osadach Ameryki Południowej; „Lateinamerika, wo sich der Kolonialbarock durch bes. üppigen Dekor und gestalter. Fantasie auszeichnet, ist das größte Verbreitungsgebiet der J. Ursprünglich wurde dieser Stil von Franziskanern eingeführt, wird aber als Jesuitenstil bezeichnet, da er von den Jesuiten gefördert und in allen von ihnen gegründeten Siedlungen Südamerikas verbreitet wurde”, *Jesuitenbaukunst* 1996: 181; w *Meyers Neues Lexikon* z 1962 r. z hasła „Jesuitenstil” dowiadujemy się, że jest to styl barokowego budownictwa kościelnego w Ameryce Łacińskiej, który rozwijany był głównie przez jezuitów; „Jesuitenstil: Bezeichnung für den barocken Kirchenbaustil Lateinamerikas, der hauptsächlich von Jesuiten angeregt wurde”, *Jesuitenstil* 1962: 542.



↑ Il. 13



↑ Il. 14





↑ Il. 15



↑ Il. 16

PO LEWEJ:

13. Wnętrze kościoła nowicjatu jezuitów Heilig-Kreuz-Kirche, 1754, arch. Ignaz Merani, freski: Christof Thomas Scheffler, Landsberg am Lech, Niemcy (fot. E. Kubiak, 2012).
14. Fasada kościoła jezuitów, 1571 (kondygnacja dolna, projekt kościoła Giovanni Tristano), 1934 (kondygnacja górna, arch. Eduardo Vignaroli), Perugia, Włochy (fot. E. Kubiak, 2011). Fasada kościoła dell'Annunziata, kolegium jezuitów, Rzym, Włochy (FELINI 1610: 95).

U GÓRY:

15. Fasada i wnętrze kościoła filipinów Chiesa Nuova, 1629–65, architekt Paolo Maruscelli, Perugia, Włochy (fot. E. Kubiak, 2011).
16. Kościół jezuitów St. Mariä Himmelfahrt, 1618, Kolonia, Niemcy (fot. E. Kubiak, 2012).



17. Fasada kościoła S. Maria ai Monti, pocz. 1580, arch. Giacomo della Porta, Rzym, Włochy (fot. E. Kubiak, 2012).
Wnętrze kościoła jezuitów, 1714, proj. Domenico Rossi, Wenecja, Włochy (fot. E. Kubiak, 2007).



II

ARCHITEKTURA MISYJNA – MIĘDZY GLOBALNOŚCIĄ A LOKALNOŚCIĄ

1. MISYJNY CHARAKTER TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO

Towarzystwo Jezusowe było zakonem misyjnym. Jak już zostało to wspomniane, formuła zakonu zobowiązywała nie tylko do posłuszeństwa wobec papieża, ale także do szerzenia prawd wiary zarówno w krainach zdominowanych przez pogaństwo (wymienione zostały Turcja i Nowy Świat), jak i na obszarach, na których rozprzestrzeniała się herezja – za taką uważano wszystkie odłamy religii protestanckiej¹. Chociaż Kościół w okresie kontrreformacji przywiązywał wielką wagę do działalności ewangelizacyjnej, trzeba zaznaczyć, że rola jezuitów w tym zakresie pozostawała kluczowa². W 1523 r. Ignacy Loyola udał się do Ziemi Świętej, skąd dość szybko powrócił, wtedy jednak zrodziła się idea pomocy niesionej niewiernym wraz z jednoczesną nauką religii i nawracaniem.

Po pierwszych podróżach Franciszka Ksawerego, wysłanego do Indii w 1541 r.³, misje jezuickie zaczęły rozwijać się na szeroką skalę, zarówno w rodzimej Europie, jak i na dalekich kontynentach – w Azji, Afryce i Ameryce. Niemal każdego roku jezuici wyruszali w różne zakątki świata, by głosić Słowo Boże; jeszcze za życia Ignacego Loyoli podjęli pracę w Indiach, na Molukach i w Japonii⁴. W Nowym Świecie ewangelizację prowadzono zarówno w miastach, jak i w wioskach czy osadach. W Wicekrólestwie Peru pierwszymi terenami działalności misyjnej były duże ośrodki miejskie, a jezuici założyli swoje siedziby w Limie, Cusco, Arequipie, Potosí, Santa Cruz de la Sierra, Santiago de Estero, Asunción, Quito, Santiago de Chile, Collao, Huancavelice i Oruro⁵. W niektórych miastach starano się koncentrować ludność tubylczą na określonym obszarze, by łatwiej było poddawać ją procesowi chrystianizacji – najbardziej spektakularną z takich dzielnic było limskie Cercado⁶ [il. 18].

¹ *Formuła* 1968 [1539]: 454–455.

² O'MALLEY 2001: 2691.

³ O'MALLEY 1999 [1993]: 58.

⁴ LÓPEZ-GAY 2001: 2697.

⁵ ŁAGODA-KAŻMIERSKA 2007: 23.

⁶ Na temat Cercado patrz: BROMLEY 2005: 76–78; BROMLEY, BARBAGELATA 1945: 59.

Oprócz głoszenia Ewangelii, aktywnej posługi duszpasterskiej i sprawowania sakramentów członkowie zakonu angażowali się w wiele działań o charakterze społecznym i charytatywnym⁷. Osiem lat po przybyciu do Peru jezuici rozpoczęli ewangelizację na terenach oddalonych od ośrodków miejskich. W 1576 r. założona została misja w Juli nad jeziorem Titicaca, stanowiąca wzór dla redukcji⁸ powstających w późniejszym czasie⁹. W Brazylii jezuici także działali na dwóch płaszczyznach aktywności misyjnej, ich zadaniem było bowiem zarówno nawracanie Indian, jak i prowadzenie działalności apostolskiej i edukacyjnej wśród portugalskich kolonizatorów. Pod koniec lat 40. i na początku 50. dotarli do Salvadoru da Bahia, Ilhéus, Puerto Seguro, São Paulo, São Vicente, Olindy i Espírito Santo¹⁰, otwierając pierwsze kolegia w Salvadorze da Bahia w 1564 r., w Rio de Janeiro w 1566 r. i w Pernambuco w 1574 r. W tym samym czasie zinstytucjonalizowana została praca apostolska wśród Indian, zaczęto zakładać osady koncentrujące ludność tubylczą, określane jako *aldeas* lub *aldeamentos*¹¹.

Do najśłynniejszych misjonarzy pierwszego okresu działalności jezuitów, którzy mieli wpływ na formowanie się wykorzystywanych przez cały okres kolonialny metod ewangelizacyjnych, należeli José de Anchieta (w Brazylii) i José de Acosta (na terenie Peru)¹². W 1554 r. José de Anchieta (1534–1597) wraz z dwunastoma studentami-jezuitami osiedlił się w niewielkiej osadzie Indian w Piratinindze. Wezwanie tamtejszego kolegium jezuickiego São Paulo dało nazwę całej miejscowości (1560 r.), późniejszej metropolii. Przez wiele lat było to jedyne portugalskie osiedle oddalone od wybrzeża. Anchieta pracował jako nauczyciel w kolegium i misjonarz, a zdając sobie sprawę, jak ważne w ewangelizacji jest poznanie miejscowej kultury – w tym wypadku przede wszystkim mowy – opracował pierwszą gramatykę języka tupi¹³,

⁷ ŁAGODA-KAŻMIERSKA 2007: 23.

⁸ Termin „redukcja” w odniesieniu do osad indiańskich, zarówno tych powstałych za sprawą reform wicekróla Francisca de Toledo, jak i późniejszych misji kierowanych przez jezuitów oraz inne zakony, funkcjonuje w polskiej literaturze przedmiotu, choć oczywiście w słownikach języka polskiego pod hasłem „redukcja” nie odnajdziemy takiego rozumienia tego pojęcia. Używają go w pracach w języku polskim: BRZOWSKI 2007; ŁAGODA-KAŻMIERSKA 2007; KWAŚNICKA 2010; podobnie jak w pracy Marty Kwaśnickiej termin „redukcja” (*reducción*), związany z administracją świecką, jest przeze mnie używany wymiennie z określeniami „misja” (termin związany z administracją kościelną), *doctrina* i „osada”. *Doctrinas*, czyli parafie, powstawały, gdy misja zaczynała funkcjonować w regularny, uporządkowany sposób; w nomenklaturze świeckiej odpowiada to jednostce organizacyjnej określanej jako wioska lub osada, KWAŚNICKA 2010: 9.

⁹ Misja jezuicka w Juli była miejscem pierwszych doświadczeń ewangelizacyjnych i dzięki niej stworzono pewien model funkcjonowania, zastosowany później w całym Wicekrólestwie Peru, ŁAGODA-KAŻMIERSKA 2007: 24; MEIKLEJOHN 1986: 109–185; ESTERAS, GUTIÉRREZ 1984: 53–58; NIETO VÉLEZ 1994: 129–144.

¹⁰ PALACÍN 2001: 525.

¹¹ PALACÍN 2001: 526.

¹² LÓPEZ-GAY 2001: 2697.

¹³ *Arte de gramática da lingua mais usada na costa do Brasil*, wydana w Coimbrze w 1595 r., MOUTINHO, PALACÍN 2001: 157.

napisał katechizm (*Diálogos da Fé*), jak również krótkie prace wspomagające działalność misyjną w Brazylii: instrukcję chrztu czy instrukcję spowiedzi. W 1563 r. odgrywał rolę negocjatora, gdy plemiona indiańskie zagroziły znajdującej się na wybrzeżu portugalskiej miejscowości São Vicente, spędził cztery miesiące wśród ludności tubylczej¹⁴. Pełnił funkcje superiora i prowincjała, przeprowadzał wizytacje, pod koniec życia powrócił jednak do pracy misyjnej, osiadł w miejscowości Reritiba (dziś Anchieta), gdzie niedługo później zmarł. Został ogłoszony „apostołem Brazylii” i trzeba przyznać, że przez wiele następnych lat nie było nikogo, kto by wniknął tak głęboko w miejscowe struktury społeczne i poznał na drodze bezpośredniego kontaktu codzienne życie Indian. Jego żywot został spisany już w rok po śmierci przez Quiricia Caxa, w 1609 r. poszerzony i na nowo opracowany przez Pedra Rodriguesa¹⁵.

Natomiast José de Acosta (1540–1600)¹⁶ pracował na terenie Wicekrólestwa Peru, gdzie przybył w 1572 r. i bardzo szybko zdobył sławę jako charyzmatyczny kaznodzieja. Towarzyszył wicekrólowi Franciscowi de Toledo w podróżach do La Paz, Chuquisaki (Sucre) i Potosí w dzisiejszej Boliwii, co zaowocowało fundacjami kolegiów jezuickich w tych miejscowościach. Prócz sprawowania pomniejszych funkcji Acosta dwukrotnie został mianowany prowincjałem Peru i za jego właśnie czasów, w 1576 r., została zwołana pierwsza Kongregacja Prowincjalna, na posiedzeniach której zajmowano się metodami ewangelizacyjnymi, tworzeniem *doctrinas* i misji w miastach, a także zdecydowano o konieczności fundowania kolegiów przeznaczonych dla synów indiańskich kacyków. Pomysły ewangelizacyjne Acosty zostały zebrane w książce *De Procuranda indorum salute*. Na pierwszej Kongregacji uznano za pilne i konieczne stworzenie katechizmów w dwóch najbardziej popularnych językach indiańskich w Peru – quechua i aymara¹⁷. W czasie drugiej Kongregacji Prowincjalnej Alonso da Barzana został oddelegowany do nowo powstałej misji jezuickiej w Juli z zadaniem stworzenia słownika, gramatyki i wreszcie katechizmu w języku aymara. Po zakończeniu pełnienia po raz drugi funkcji prowincjała Acosta uczestniczył jako teolog w III Synodzie Limskim (1582–1583)¹⁸, gdzie wypowiadał się przeciwko pełnieniu funkcji kapłanów i otrzymywaniu święceń przez Indian, przychylił się jednak do otwarcia takiej drogi dla Metysów. Zgodnie z postanowieniami synodu

¹⁴ Żyjąc w bardzo trudnych warunkach, wielokrotnie unikając śmierci, złożył wówczas śluby, że za ocalenie stworzy poemat ku czci Marii, którego wersy podobno spisywał na piasku i zapamiętywał, a po powrocie przelał na papier, MOUTINHO, PALACÍN 2001: 157.

¹⁵ *Vida do Padre José de Anchieta*, MOUTINHO, PALACÍN 2001: 157, na temat działalności José de Anchiety patrz także: MARZAL 1992: 71–100.

¹⁶ Powstało bardzo wiele opracowań dotyczących życia José de Acosty i jego działalności misyjnej, do klasycznych publikacji należy: LOPETEGUI 1942a; z nowszych wymienić można: LEURIDAN HUYS 1997.

¹⁷ BAPTISTA 2001d: 10.

¹⁸ III Synod Limski miał szczególne znaczenie dla ewangelizacji Indian. Na temat udziału José de Acosty: LOPETEGUI 1942b: 63–84; postanowienia synodów limskich z lat 1551–1772 zostały opublikowane przez Rubéna Vargasa Ugarte: VARGAS UGARTE 1951–1954; a ich rolę w ewangelizacji

Acosta przyczynił się do powstania publikacji, które wspomagały działalność ewangelizacyjną jezuitów, biorąc udział w opracowywaniu części hiszpańskiej trójjęzycznego katechizmu *Catecismo y exposición de la doctrina Christiana* (castellano-quechua-aymara) oraz *Confesionario para los curas de Indios. Con la instrucción sobre sus ritos*, opublikowanych w Limie w 1585 r. przez Antonia Ricarda¹⁹.

Ze względu na stan zdrowia oraz pewne niesnaski z ówczesnym prowincjałem Baltasarem Piñasem Acosta zdecydował się na powrót do Hiszpanii, dokąd dotarł w 1587 r.²⁰ W 1590 r. zostało wydane w Sewilli najbardziej znane z jego dzieł, *Historia natural y moral de las Indias*, które niemal natychmiast zostało przetłumaczone na języki: włoski (1596 r.), francuski (1598 r.), niemiecki (1598 r.), angielski (1604 r.), holenderski (1598 r.) i na łacinę²¹. Z punktu widzenia misji i ewangelizacji najważniejszą pracą pozostaje *De procuranda indorum salute*, pierwsza książka jezuitska napisana w Ameryce. Jest ona pewnym kompendium, usystematyzowaną refleksją na temat problemów związanych z ewangelizacją Indian, w której autor opowiada się przeciwko niszczeniu miejscowych wierzeń i obyczajów religijnych, sugerując raczej wykorzystanie wszystkich pochodzących z nich elementów, które można podporządkować celom ewangelizacyjnym, i stopniowe zastępowanie dawnych tradycji nowymi, chrześcijańskimi²².

2. JEZUICI I STRATEGIA URBANISTYCZNA

Towarzystwo Jezusowe było kolejnym z zakonów, który musiał odnaleźć swoje miejsce w zabudowanej przestrzeni południowoamerykańskich miast. Zarówno w Europie, jak i w Ameryce Łacińskiej fundacje jezuitów poprzedzone były funkcjonowaniem na terenie miast wcześniej założonych klasztorów, do najważniejszych należały siedziby zakonów mendykanckich: franciszkanów i dominikanów, a w Nowym Świecie także mercedarianów.

W Ameryce miasta wznoszone w zupełnie nowej lokalizacji, jak i te powstające na miejscu dawniejszych osiedli otrzymywały zazwyczaj plan szachownicowy w takim stopniu, w jakim pozwalało na to ukształtowanie terenu i wcześniejsza zabudowa.

w zakresie ogólnym przedstawił Primitivo Tineo: TINEO 1990. Warto także w tym miejscu wspomnieć o książce wydanej w języku polskim, zawierającej omówienie znaczenia trzech pierwszych synodów limskich dla ewangelizacji misyjnej Indian Guarani: BRZOWSKI 2007.

¹⁹ O'GORMAN 2006a: LXXIII; więcej na temat działalności José de Acosty patrz: MARZAL 1992: 192–208; szerzej o stosunku jezuitów do kultur tubylczych: ALBÓ 1966: 395–445.

²⁰ BAPTISTA 2001d: 10.

²¹ O'GORMAN 2006b: XVII; José de Acosta włączył do tego dzieła dwie pierwsze księgi ze swojej wcześniejszej publikacji z 1588 r. pt. *De Natura Novi Orbis, libro duo, et de Promulgatione Evangelii, apud barbaros sive de Procuranda Indorum Salute libri sex*. Wydanie hiszpańskie zostało poszerzone, BAPTISTA 2001d: 11; Theodore de Bry włączył dzieło do wydawanych przez siebie w latach 1590–1634 w języku łacińskim *Collectiones peregrinationum in Indiam Orientalem et Indiam Occidentalem*, O'GORMAN 2006a: LXXVI.

²² BAPTISTA 2001d: 10–11.

Przy formowaniu miast amerykańskich wykorzystywano najpierw dostosowane do nowych potrzeb *Leyes de Burgos* (1512), następnie *Instrucción dada por el Rey á Pedrarias Dávila, para su viaje a Provincia de Castilla del Oro que iba á poblar y pacificar con la gente que llevaba* z 1513 r., podpisaną w Valladolid przez Ferdynanda Aragońskiego, a potem *Real Cédula* (1521 r.) Karola V oraz *Instrucción para la población de la Nueva España, conversión de indios y organización del país* z 1523 r., w których zostały zebrane normy z wcześniejszych instrukcji²³. Urbanistykę nowożytną w Ameryce ostatecznie regulowały *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* (1573 r.) spisane z polecenia Filipa II²⁴.

2.1. MIASTA „IDEALNE” AMERYKI POŁUDNIOWEJ

W instrukcji Filipa II zawarto nie tylko sposób poszukiwania miejsc dla nowo powstających miast, ale także preferowany dla nich układ, z położonym centralnie głównym placem (*plaza maior*) proporcjonalnym do liczby ludności, przy uwzględnieniu przyszłego rozwoju demograficznego osady. Jako najlepsze rozwiązanie w zakresie rozplanowania miasta wskazywano tam regularny układ szachownicowy. Według zaleceń z placu powinny wychodzić cztery główne ulice na osi każdej pierzei oraz po dwie na narożach, jednak rzadko było to w pełni realizowane²⁵. Jak zawsze, ostateczny kształt realizacji był dość odległy od teoretycznych założeń „miasta idealnego”²⁶. Podobnie jak w renesansowych Włoszech, oraz całej Europie tego okresu, w Ameryce o finalnym kształcie miasta decydowało położenie, względy funkcjonalne, a także moment powstania i czas istnienia miejscowości. Większość miast Ameryki Łacińskiej ma przemyślany i nowoczesny układ urbanistyczny z głównym placem i krzyżowym układem ulic. Wśród miast Nowej Hiszpanii taki schemat obserwujemy w Ciudad de México, Coatepec, Chalco, Texupie, Nochistlán, Tennango del Valle²⁷, Choluli²⁸, co dokładnie przedstawia George Kubler. Podobna jest także urbanistyka ośrodków Wicekrólestwa Peru (Lima, Cusco, Cajamarca, Piura, Trujillo)²⁹. Pamiętać należy, że w ten nowoczesny układ wkomponowane były budynki o strukturach gotyckich.

W Ameryce Południowej powstało sporo miast, które wpisują się w linię rozwojową nowożytnej urbanistyki europejskiej. Nie sposób przedstawić tu wszystkich założeń, jednak najciekawszymi przykładami wydają się Lima i Trujillo w Peru, w których widoczna jest regularna siatka ulic i które otoczono nowoczesnymi umocnieniami wyposażonymi w bastiony. Natomiast zupełnie szczególna była

²³ BREWER-CARÍAS 2008: 89–91; LEJEUNE 2005: 35.

²⁴ *Ordenanzas de descubrimiento* 1973 [1573].

²⁵ BREWER-CARÍAS 2008: 88.

²⁶ Na temat „miast idealnych” we Włoszech: ZARĘBSKA 1971: 210–222.

²⁷ KUBLER 1942: 160–171.

²⁸ KUBLER 1985 [1966]a: 92–101; KUBLER 1985 [1966]b: 90–91.

²⁹ KUBLER 1952: 24–25.

percepcja Cusco – stolicy dawnego państwa Inków i świętego miasta czasów pre-kolumbijskich – którego sakralny charakter wpłynął znacząco na jego wizualizacje i opisy w okresie kolonialnym.

2.1.1. LIMA

Lima została założona 18 stycznia 1535 r., a symbolicznego aktu fundacyjnego dokonał Francisco Pizarro. Na pierwotny plan miasta składało się 117 kwartałów tworzących prostokątny układ – dziewięć kwartałów wyznaczało szerokość, a trzynaście długość założenia. Każdy z nich był kwadratowy, o boku równym 450 stopom, podzielony na cztery działki mieszkalne, a wszystkie ulice mierzyły po 40 stóp szerokości³⁰. Do dziś schemat ten można odnaleźć w historycznym centrum metropolii [il. 18].

Znaczenie strategiczne Limy i pobliskiego portu Callao dla transportu „skarbów” Korony zadecydowało o rychłym ufortyfikowaniu miasta. Projekt Juana Ramóna Koeniga (Koenicka), zrealizowany w latach 1684–1687, przewidywał otoczenie Limy pojedynczym murem [il. 19]. Umocnienia te zostały częściowo zburzone w wyniku trzęsienia ziemi w 1746 r. i nigdy już nie przywrócono pierwotnego stanu wałów³¹.

Jednym ze starszych planów Limy ukazującym regularność centralnej partii założenia jest rysunek z 1626 r.³² [il. 35], kolejne plany prezentują już zarys murów obronnych otaczających miasto z towarzyszącymi im bastionami. Najstarszy z nich, wykonany przez brata Pedra Nolasca, pochodzi z 1685 r. i – jak się wydaje – został wykonany według oryginalnych projektów Koeniga³³.

Układ miasta wzbudzał zainteresowanie zarówno kronikarzy, jak i podróżników. Jedną z pierwszych, bardzo interesujących relacji jest opis Limy przekazany nam przez francuskiego inżyniera wojskowego, botanika i kartografa Amédée-François Fréziera w jego publikacji z lat 1716–1717³⁴ [il. 19]. W latach 1712–1714 podróżował on po wybrzeżach Chile i Peru z zadaniem określenia ogólnej kondycji hiszpańskich kolonii oraz możliwości obronnych wybrzeża, stąd znaczną część jego relacji, oprócz refleksji ogólnych, zajmują bardzo fachowe opisy fortyfikacji, w tym także limskich. Autor informuje nas, że:

³⁰ TERÁN, COLOMER 2005: 64; wymiary te odpowiadają 125,37 m – szerokość każdej kwatery miejskiej i 11,14 m – szerokość ulic; BROMLEY, BARBAGELATA 1945: 50.

³¹ TERÁN, COLOMER 2005: 65.

³² Datowany na 12 maja 1626 r. plan miasta z projektem obrony artyleryjskiej stanowił część relacji Cristóbalu Espinosa z tego samego roku, MP-PERÚ_CHILE, 7.

³³ MÍNGUEZ, RODRÍGUEZ 2006: 349–350.

³⁴ Nieco zaledwie wcześniejszy osiemnastowieczny opis Limy i plan miasta pochodzi z pracy Louisa Éconchesa Feuillée, który zamieścił je w dzienniku z podróży pod datą: styczeń 1710 r. Był on członkiem reformowanego zakonu eremickiego franciszkanów OM (minimici), a jednocześnie francuskim botanikiem, geografem, astronomem i podróżnikiem. Plan znajduje się w pracy *Journal des observations physiques, mathématiques et botaniques, Faites par l'ordre du Roy sur les Côtes Orientales de l'Amérique Méridionale, & dans les Indes Occidentales, depuis l'année 1707. jusques en 1712* wydanej w Paryżu w 1714 r.; FEUILLÉE 1714: 498–501.

Mury miasta, które muszą być dziełem wiecznym, nie są budowane z innego materiału [jak z *adobe*], mają osiemnaście do dwudziestu stóp wysokości i dziewięć grubości w koronie murów, [są] takiego rodzaju, że na całym obwodzie nie ma jednego miejsca dosyć obszernego, aby można było umieścić tam armatę, co każe sądzić, że zostały one zrobione nie po co innego, jak żeby ochronić miasto przed wypadami, które mogli urządzać Indianie. Pas murów flankowany jest przez bastiony o boku prostopadłym do kurtyny [o długości] piętnastu sążni i około trzydziestu sążni czoła, które tworzą kąt barku 130 stopni, skąd następuje frontalna obrona. Dwie trzecie kurtyny są po drugiej stronie, tak że kąty boczne [bastionów] są często zbyt ostre. Jako że kurtyny są osiemdziesięciosążniowe, wielka linia obrony ma około 110 [sążni]. Poza tym nie ma ani fosy, ani przedpola. Fortyfikacje zostały poprowadzone około roku 1685, za panowania wicekróla księcia de la Palata, przez księdza flamandzkiego nazywanego D. Jean Ramond³⁵.

Samo miasto opisane zostało przez niego jako „zbudowane na pięknej równinie”³⁶, z ulicami perfekcyjnie wytyczonymi³⁷ i placem w centrum założenia skupiającym najważniejsze budynki: katedrę z siedzibą arcybiskupstwa, pałac wicekrólewski, ratusz miejski, sąd, więzienie i zbrojownię, jak również hale handlowe. Na środku placu znajdowała się fontanna z brązu ozdobiona alegorią Sławy³⁸.

W wieku XIX, w związku z rosnącą liczbą osób odwiedzających Amerykę Południową, Lima coraz częściej stawała się przedmiotem obserwacji i refleksji, niemal każdy przybysz w swoim *itinerario* uwzględniał stolicę, czy to wicekrólestwa, czy – już później – republiki. Bardzo dokładny opis miasta pozostawił William Bennett Stevenson, angielski podróżnik, który odwiedził Amerykę pod koniec XVIII w., a opuścił ją w 1809 r., w okresie początków rewolucji. Relacja Stevensona została wydana w 1825 r. w języku angielskim, a już w 1826 r. ukazała się w Paryżu w języku francuskim. Tak opisał Limę:

Kształt miasta Limy przypomina półkole, które za średnicę ma rzekę Rímac. Ma długości dwie mile ze wschodu na zachód i jedną czwartą mili szerokości od mostu po mury; jest podzielone na kwatery o długości 130 jardów z każdej strony, ale niektóre w pobliżu murów nie zachowują takiej regularności; wszystkie ulice są proste i w większości szerokie na 25 stóp; [miasto] posiada 157 kwater [...]. Mury, które otaczają Limę z wyjątkiem brzegu rzeki, są wzniesione z cegieł *adobe*

³⁵ FRÉZIER 1717: 378–379; „Les murs de la Ville, qui doivent être un ouvrage éternel, ne sont pas bâtis d'autre matière, ils sont de dixhuit à vingt pieds de haut, & de neuf d'épaisseur au cordon, de forte que dans tout le contour de la Place il n'y a pas un seul endroit assez large pour y mettre une pièce de canon, ce qui me fait croire qu'ils n'ont été faits que pour mettre la Ville à couvert des entreprises que pourroient faire les Indiens. L'enceinte est flanquée par des bastions de quinze toises de flanc perpendiculaire a la courtine, & d'environ trente toises de face, qui sont l'angle de l'épaule de 130 degrez, d'où vient une défense si fichante, que les deux tiers de la courtine sont en second flanc, & que les angles flanquez sont souvent trop aigus; comme les courtines sont de 80 toises, la grande ligne de défense est d'environ 110. Au reste il n'y a ni fossé ni dehors. Ces Fortifications ont été conduites ainsi vers l'an 1685. sous la Viceroyauté du Duc de la Palata, par un Prêtre Flamand appelé D. Jean Ramond”.

³⁶ FRÉZIER 1717: 359; „Elle est bâtie dans une belle plaine”.

³⁷ FRÉZIER 1717: 362; „La distribution du Plan en est fort belle, les rues y sont parfaitement bien alignées, & de largeur commode”.

³⁸ FRÉZIER 1717: 362–363.

suszonych na słońcu i każda ma dwadzieścia cali długości, czternaście wysokości i cztery grubości. [...] Mury mają średnio dwanaście stóp wysokości z parapetem na trzy stopy [...], mają około dziesięć stóp grubości u podstawy i osiem w wyższej partii, tworząc przepiękną promenadę obiegającą jakieś dwie trzecie miasta. Ściany zostały wyposażone w 34 bastiony bez strzelnic; mają siedem wejść i trzy bramy późniejsze, które są zamykane każdego dnia o jedenastej w nocy i otwierane następnego dnia o czwartej. Mury te, które służą bardziej jako zamknięcie niż w celach obronnych, zostały wzniesione przez wicekróla księcia de la Plata i ukończone w 1685 r., i niemal w całości odrestaurowane przez wicekróla markiza de la Concordia w 1808 r.³⁹

Wasilij Michajłowicz Gołowin opisał szachownicowe założenie Limy: „[...] miasto jest rozplanowane regularnie, w ten sposób, że wszystkie ulice się krzyżują pod kątem prostym i jest pośród nich wiele placów”⁴⁰. Podróżnik poświęcił także spory passus murom miejskim:

Całe miasto jest zamknięte przez wysoki mur wykonany z surowej cegły czy, dokładniej mówiąc, z prostopadłościennych bloków gliny suszonej na słońcu. Jako że w Limie nigdy nie pada, takie mury są dość mocne i używa się ich tutaj wszędzie: służą jako zamknięcie dziedzińców i ogrodów, rozdzielają pola uprawne, a nawet wiele domów wiejskich budowanych jest z gliny. Mury miejskie mają cztery czy pięć bram. Widziałem dwie z nich, zbudowane z cegły, z kolumnami i malowane, można powiedzieć, że są pięknej konstrukcji⁴¹.

W 1822 r. Gabriel Lafond de Lurcy podziwiał miasto, pisząc, że ulice Limy są świetnie wytyczone i zamykają się w trójkątnym planie założenia. Mury (mowa tu o wałach ziemnych) wyposażone zostały w bastiony „bez artylerii”, do miasta prowadziło siedem bram i trzy furtki⁴². Także Roberto Proctor, odwiedzający Peru

³⁹ „The figure of the city of Lima approaches to that of a semicircle, having the river Rima for its diameter; it is two miles long from east to west, and one and a quarter broad from the bridge to the wall; it is chiefly divided into squares, the length of each side being 130 yards; but in some parts approaching to the wall this regularity is not preserved; all the streets are straight, and they are generally about 25 feet wide; the place contains 157 *quadras* [...]. The wall which encloses Lima, except on the side bordering on the river, is built of *adobes*, sun-dried bricks, each brick being twenty inches long, fourteen broad and four thick. [...] The walls are on an average twelve feet high, with a parapet three feet [...], they are about ten feet thick at the bottom, and eight at the top, forming a beautiful promenade round two-thirds of the city. The wall is flanked with thirty-four bastions, but without embrasures; it has seven gates and three posterns, which are closed every night at eleven o'clock, and opened again every morning at four. This wall of enclosure more than of defence was built by the Viceroy Duke de la Plata, and finished in the year 1685; it was completely repaired by the Viceroy Marquis de la Concordia, in the year 1808”; STEVENSON, 1825, vol. 1: 210–211.

⁴⁰ MICKAILOVICH GOLOVIN 1971 [1818]: 163.

⁴¹ „Toda la ciudad está cercada por una alta muralla hecha de ladrillo crudo, o mejor dicho de pedazos cuadrados de barro secado al sol. Como nunca llueve en Lima, tales muros son bastante fuertes y se usan aquí en todas partes: sirven como cerco de patios y jardines, dividen tierras de cultivos, y hasta muchas casitas de campo están construidas con este barro. La muralla de la ciudad tiene cuatro o cinco portadas. He visto dos de ellas, contruidas de ladrillo, con columnas y pintadas; se puede decir que son de bonita contrucción”; MICKAILOVICH GOLOVIN 1971 [1818]: 164.

⁴² LAFOND DE LURCY 1971 [1822]: 111–112.

w latach 1823–1824, wspomina o odpowiednich rozmiarach, zaludnieniu i pięknie miasta, opisując jego układ oraz prowadzące do niego bramy, z których trzy określa jako „piękne łuki z kamienia, [wykonane] według modeli rzymskich lub greckich”⁴³. Mury miejskie opisał także w 1829 r. Charles Samuel Stewart, zauważając, że fortyfikacje Limy mają „tylko pojedynczy mur wykonany z niewypalanej cegły o wysokości od piętnastu do dwudziestu stóp i prawie takiej samej szerokości, z bastionami obronnymi w odległości nie większej niż dwieście jardów” i że „mury zostały wykonane w 1685 r. przez Juana Ramóna Koeniga, niderlandzkiego duchownego [...]. Mury są dzisiaj zaniedbane i bez naprawy”⁴⁴.

W przypadku Limy bardzo ważne wydają się dwa aspekty urbanistyki miasta: z jednej strony regularny, szachownicowy układ ulic, a z drugiej zaś otaczające metropolię fortyfikacje. Pod wpływem hiszpańskiej misji ewangelizacyjnej w Nowym Świecie zaczęto nadawać regularnemu układowi urbanistycznemu miast Ameryki Łacińskiej sens transcendentálny, co pozwalało uznać plan Limy za zobrazowanie idei religijnej. Zdaniem Humberta Rodrigueza-Camilloniego jest to symbol unifikacji, będący niezbędnym elementem tworzenia nowego społeczeństwa po konkwisie i kolonizacji – odzwierciedlenie jednorodnej struktury organizacyjnej miasta podporządkowanego jednej władzy, którego społeczeństwo władało jednym językiem, a przede wszystkim miasta, w którym zaczęła panować jedna religia⁴⁵.

Fortyfikacje Limy, jak o tym wspomniano w przytoczonych relacjach, pełniłyby umiarkowaną funkcję obronną w przypadku ataku artylerii, były potrzebne na wypadek lokalnych niepokojów, ale także jako symboliczny element konsolidacji struktury miejskiej, wyraźny *limes* pomiędzy tym, co uporządkowane wewnątrz, i tym, co nieustrukturyzowane poza nimi. W tworzenie umocnień miejskich mieli swój wkład jezuici. Juan Ramón Koenig, autor planów fortyfikacji limskich, był członkiem Towarzystwa Jezusowego, a od 1680 r. pełnił funkcję głównego kosmografa Wicekrólestwa Peru (*Cosmógrafo Mayor del Virreinato del Perú*)⁴⁶.

⁴³ „[...] son hermosas arcos de piedra, según modelos romanos o griegos”; PROCTOR 1971 [1823–1824]: 193.

⁴⁴ „meramente una muralla construida con ladrillos no quemados, de 15 a 20 pies de alto, y casi la misma medida de grosor, con bastiones de defensa, situados a una distancia no extendente de 200 yardas”; „fue construida la muralla en 1685 por Juan Ramón Koenig, un sacerdote flamenco [...]”. La muralla está hoy día muy descuidada y sin reparar”; STEWART 1971 [1829]: 355–356.

⁴⁵ RODRÍGUEZ-CAMILLONI 1993: 28–29; Lima otrzymała nazwę godną chrześcijańskiej stolicy w Nowym Świecie – Ciudad de los Reyes, czyli Miasto Trzech Króli. Według relacji Fréziera z odbytej przez niego w latach 1713–1715 podróży do Ameryki Południowej Hiszpanie podbili dolinę Rímac w dniu Trzech Króli i dla upamiętnienia tej daty nadali nazwę miastu. Chociaż do naszych czasów dotrwało określenie miasta, które stanowi przekształcenie dawnej nazwy doliny – Rímac, to w herbie pozostało wspomnienie dawnego miana – wizerunek trzech koron; FRÉZIER 1717: 359–360.

⁴⁶ Koenig wraz z inżynierem wojskowym Venegasem Osoriem kierował także pracami budowlanymi przy wznoszeniu całej konstrukcji, MÍNGUEZ, RODRÍGUEZ 2006: 350.

2.1.2. TRUJILLO

Trujillo powstało w 1534 r. (za sprawą Diega de Almagro), ale oficjalnej fundacji dokonano dopiero w 1535 r.⁴⁷ Widoki planów Trujillo, owalu z regularną strukturą dział obronnych i szachownicową siatką ulic, przywodzą na myśl obrazy miast idealnych. Znanych jest kilka planów miasta, najwcześniejszy pochodzi z 1687 r. – jest to *Planta de la Ciudad de Truxillo y sus fortificaciones* sporządzony przez Josepha Formenta [il. 22]. Również mapa z 1761 r. zatytułowana *Descripción del Valle de Chimo y planispherica de la Ciudad de Truxillo del Perú* uzupełniona została owalnym planem Trujillo, który umieszczono w szerszej perspektywie panoramy regionu⁴⁸. Ten ostatni plan stanowił pierwotnie część opisu miasta pióra Miguela Feijoo, w którym autor również próbuje oddać bardzo regularne rozplanowanie. Używa przy opisie miar i liczb, za pomocą których stara się zobiektywizować relację i w pewien sposób „zgeometryzować” naszą percepcję. Czytamy, że obwarowanie:

Składa się z piętnastu beluard i piętnastu kurtyn. Jest uczynione ze wszystkimi zasadami sztuki, ale brakuje fos, wałów ziemnych i innych podstawowych elementów, bardziej służy do ozdoby, niż ma możliwości prawdziwej obrony. [...] Ulice miasta są proste i dobrze wyrównane, o szerokości trzech *varas*. Od jednego krańca murów do drugiego na długość jest odległość 1634 *varas* i szerokości 1354 [*varas*]. Kwartaly lub „wyspy” w swej regularności mają więcej niż sto trzydzieści *varas*. Domy są bardzo ładne, elegancko wymurowane, z okazałymi portalami, balkonami i oknami⁴⁹.

Na planie z 1687 r. zaznaczone są najważniejsze budowle miasta, czyli kościoły (w tym kościół jezuitów) oraz trzy konstrukcje określone jako *estanques*, pełniące funkcję zbiorników wody dla miasta. Mury obronne datuje się na koniec XVII w., a wzniesiono je ze względu na zagrożenie atakami piratów francuskich i angielskich⁵⁰. Kolejny, podobny plan Trujillo możemy odnaleźć w manuskrypcie sporządzonym na polecenie Baltazara Jaimego Martíneza Compañóna w latach 1782–1785, w tomach pierwszym i drugim przechowywanych w Colección de la Biblioteca Real de Madrid w zbiorze Manuscritos de América⁵¹.

⁴⁷ TERÁN, COLOMER 2005: 72.

⁴⁸ Oba plany przechowywane są w Archivo General de Indias: AGI, MP-Peru y Chile, 14; AGI, MP-Peru y Chile, 39.

⁴⁹ „Se compone de Quince valuartes y Quince cortinas. Esta hecha con todas las reglas del arte, pero como la faltan fosos, terraplenes, y otros comprincipios, mas sirve de adorno, y honor que verdadera defensa. [...] Las calles de la ciudad son derechas y bien anibeladas con el ancho de tres varas. De un estremo de la muralla al otro por lo longittudinal ay de distancia un mill seicientos treinta y quatro Varas, y de lattitud mill trescientas cinquenta y quatro. Las quadras, ô Islas porlo rregular son de mas de ciento y treintta varas. Las Casas son hermosas, pulidamentte labradas con vistosas porrtadas, valcones y ventanas”, AGI, MP-LIBROS_MANUSCRITOS, 18 (1761) – Miguel Feijoo, *Relación descriptiva*, f. 4 v.–5 r.; manuskrypt został wydany drukiem w Madrycie pod tym samym tytułem w roku 1763, MARTÍNEZ MARTÍN 2010: 322–323.

⁵⁰ TERÁN, COLOMER 2005: 72.

⁵¹ RBM, Codex de Trujillo, vol. 1 [1782–1790]: 12 r.; RBM, Codex de Trujillo, vol. 2 [1782–1790]: estampa V.

Plan Trujillo nie jest układem typowym tylko dla Ameryki, ale wyrasta z nowoczesnych rozwiązań, pojawiających się najpierw we Włoszech, a potem w całej Europie i na świecie. Dotyczy to przede wszystkim projektów miast, które budowane były od początku, „na surowym korzeniu”. Plan Trujillo można porównać między innymi z regularnym układem włoskiego Livorno, gdzie autorem projektu był Bernardo Buontalenti. Architekt zaplanował tam nowoczesny ośrodek miejski w sąsiedztwie średniowiecznego portu i nadał mu regularny układ lekko wydłużonego oktagonu; założenie w widoczny sposób zostało otoczone murem z bastionami i „wypełnione” szachownicową siatką ulic⁵². Zastosowanie takiego schematu nie ograniczało się tylko do Europy i Ameryki, podobne zarysy i układ mają na przykład portugalskie fortece Damão i Beçaim na zachodnim wybrzeżu Indii⁵³.

Ramón Gutiérrez uważa Trujillo za przykład obrazujący nakładanie się wielu tradycji architektonicznych i urbanistycznych, a w planie miasta zauważa brak korelacji pomiędzy idealnym zarysem fortyfikacji i regularnością siatki ulic. Uważa on, że w tym wypadku mamy do czynienia z połączeniem dwóch planów idealnych, które nie zostały skonsolidowane w jeden system, ale funkcjonują raczej jako dwie nałożone na siebie warstwy, tworząc rodzaj dość abstrakcyjnej kompozycji⁵⁴. Nie na wszystkich podróżnikach miasto robiło podobne wrażenie. Charles Wiener zauważa co prawda jego regularność (*ville régulière*), ale całość przypomina mu założenie średniowieczne⁵⁵, zwłaszcza z powodu ciągnących się wzdłuż ulic murów klasztorów pozbawionych okien. Główny plac i ulica Trujillo jawią mu się także jako:

[...] bardzo hiszpańskie z jego domami o płaskich dachach, werandą-balkonem i małą [figurką] świętego w jakiejś niszy z boku drzwi lub pomiędzy oknami. *Media naranja* (mała kopuła) kościoła, fronton jakiejś kaplicy, krzyż nad oratorium nadają ulicom surowy charakter⁵⁶.

2.1.3. CUSCO

Kolejnym problemem jest idealizowanie wizerunków miast i dostosowywanie ich do europejskich wyobrażeń. W pewnym stopniu dotyczyło to już Limy, traktowanej jako ziemską emanacja Niebieskiej Jerozolimy⁵⁷, ale w znacznie większym

⁵² ZARĘBSKA 1971: 16; tam również ilustracje, projekt Bernarda Buontalentiego z 1676 r. oraz widok miasta w końcu XVI w. z fresku w Sali Bony w Pałacu Pittich we Florencji. Układ Trujillo można także porównać z planami miast z traktatu Pietra di Giacoma Catanea, CATANEO 1567 [1554].

⁵³ Ilustracja: BENEVOLO 2008 [1968]: 397 (plan z 1674 r., il. 379); w pewnym stopniu „zgodnie z kryterium »nowoczesności«” planowane były również Chaul, Cangranor i São Tomé. Szerzej na temat fortu Chaul (Indie): ROSSA 2011a: 92–95; a na temat Damão: ROSSA 2011b: 100–104.

⁵⁴ GUTIÉRREZ 2002 [1984]: 84.

⁵⁵ „[...] une physionomie qui rappelle le Moyen Âge”, WIENER 2010 [1888]: 128.

⁵⁶ „[...] bien espagnoles avec leurs maisons aux toits plats, leur véranah-balcon et leur petit saint dans quelque niche à côté de la porte ou entre les fenêtres. La *media naranja* (petite coupole) d'une église, le fronton d'une chapelle, la croix d'un oratoire autorisé, donnent aux rues des silhouettes accidentées”, WIENER 2010 [1888]: 128.

⁵⁷ RODRIGUEZ-CAMILLONI 1993: 28–43; MÍNGUEZ, RODRÍGUEZ 2006: 350; KUBIAK 2011c: 90–94.

stopniu można powiązać tendencje do symbolicznych interpretacji z imperialnym inkaskim Cusco. Święte miasto Inków postrzegano w sposób „sakralny”, od samego początku swojej hiszpańskiej historii porównywane było do Jerozolimy lub Rzymu. Starano się zaadaptować istniejącą już przestrzeń, zmieniając jej funkcje i znaczenie, wprowadzając nowe porządki, dostosowując ją do nowych struktur społecznych i proponując nowe formy architektoniczne. Zgodnie z tradycją inkaskie miasto zostało przeobrażone w czasach panowania Pachacuteca (1438–1471), jego plan otrzymał wówczas zarys pumy, zaś samo założenie i jego mieszkańcy oddani zostali pod opiekę tego świętego zwierzęcia.

Inkaskie Cusco zostało zdobyte przez Hiszpanów w 1533 r., a oficjalna fundacja kolonialnego miasta miała miejsce 23 marca 1534 r.⁵⁸ Już w pierwszych relacjach i wizualizacjach jego panoramy możemy zauważyć skrajną idealizację wizerunku miasta. Szesnastowieczne wyobrażenie Cusco, które dotarło do Europy, przypominało symboliczne, odrealnione widoki Jerozolimy⁵⁹; taki skonwencjonalizowany obraz funkcjonował aż do początków XIX w. Jednym z pierwszych opisów Cusco jest tekst znajdujący się w *Relacji z podboju Peru (Relación de la Conquista del Perú)* pióra Pedra Sancha de la Hoza, sekretarza Francisca Pizarra. Włoskie tłumaczenie dzieła zostało wydane w 1534 r., a zawarty tam opis miasta odpowiednio zainspirował wydawcę, wskutek czego edycję z 1536 r. zilustrowano już grafiką zatytułowaną *Il Cuscho citta principale della provincia del Peru*. Co prawda, w opisie Sancha de la Hoza była mowa o prostych i uporządkowanych ulicach, kamiennych budowlach, głównym placu i twierdzy górującej ponad całym założeniem, jednak widok zdecydowanie nie odpowiada historycznej relacji, a raczej wyobrażeniu miasta idealnego, Niebieskiego Jeruzalem⁶⁰, tak jak zostało ono opisane w Apokalipsie św. Jana. Ta panorama Cusco była powielana w różnych publikacjach, między innymi w *Navigazioni et Viaggi* (1555–1559) Giovanniego Battisty Ramusia czy w *Civitatis Orbis Terrarum* (1572–1618) Georga Brauna i Fransa Hogenberga⁶¹. Prezentowany tutaj wizerunek miasta dołączono do francuskiego tłumaczenia książki zatytułowanej *Cosmographia Universalis*, napisanej przez Sebastiana Müstera [il. 20]. Francuska wersja tego dzieła, *La Cosmographie Universelle de tout le monde*, została opublikowana w 1575 r. przez Nicolasa Chesneau i Michela Sonniusa z tekstem François de Belleforesta⁶². Na załączonej ilustracji Cusco posiada niemal kwadratowy zarys murów okalających założenie, z trzema bramami po trzech stronach, z regularnym układem kwater miejskich i górującą nad miastem twierdzą o zarysie prostokąta,

⁵⁸ MÍNGUEZ, RODRÍGUEZ 2006: 335.

⁵⁹ FLORES OCHOA, KUON ARCE, SAMANEZ ARGUMEDO 2009: 48–49.

⁶⁰ FLORES OCHOA, KUON ARCE, SAMANEZ ARGUMEDO 2009: 51–52; PALM 1979: 122–123.

⁶¹ MÍNGUEZ, RODRÍGUEZ 2006: 338.

⁶² BNF, Département Cartes et plans, GE D-26415; wcześniej ten sam widok Cusco wraz z opisem miasta pojawił się w pracy Antoine'a du Pineta Plantz, *pourtraitz et descriptions de plusieurs villes et forteresses, tant de l'Europe, Asie, & Afrique, que des Indes & terres neuves*, wydanej w Lyonie w 1564 r., PINET 1564: 292–293 [widok miasta], 294–296 [opis Cusco].

przypominając nie tylko biblijny opis Niebieskiego Jeruzalem⁶³, ale również idealizowane plany Jerozolimy z *Sancta Sanctorum* otoczonym potrójnym kordonem murów⁶⁴, jaki znamy choćby ze wspomnianych już prac Adrychomiusza [il. 11].

„Imperialna” inkaska historia Cusco i jego dawna funkcja stolicy państwa skłaniała zarówno mieszkańców, jak i odwiedzających miasto do porównań z Rzymem. Już Inka Garcilaso de la Vega, opisując Cusco, odwoływał się do tradycji historyczno-kulturowej Wiecznego Miasta.

Cozco w swoim imperium było niczym drugi Rzym w jego własnym; wolno zatem jedno z drugim porównywać, ponieważ podobne są w tym, co miały najwspanialszego. Po pierwsze i najważniejsze, oba zostały założone przez swoich królów. Po drugie, oba podbiły i poddały swojemu imperium liczne i różne narody. Po trzecie, dla zarządzania swoimi rzeczamiwspólnymi ustanowiły prawa tak liczne, dobre i znakomite. Po czwarte, zrodziły tyłu i tak doskonałych mężów i wydały naukę mądrą i wytworną oraz sztukę wojenną⁶⁵.

Taki sposób postrzegania miasta długo nie przemijał, jeszcze pod koniec XIX w. odwiedzający je Charles Wiener miał podobne skojarzenia z europejską metropolią, jej wielowiekową historią i bogatą tradycją:

Cusco jest Rzymem Ameryki Południowej. [...] I tak samo jak istniał Rzym legendarny, Rzym królów, Rzym republikański, Rzym cesarów, powszechny Rzym papieski i istnieje dzisiejszy włoski, tak samo odnajdziemy w Cusco miasto cyklopie, miasto Purhuas, miasto Amautas, miasto Inków, miasto Hiszpanów i Peruwianczyków, każde doskonale wyróżniające się i tworzące, pomimo swej różnorodności, jedność charakteryzującą Wieczne Miasto⁶⁶.

Leonardo Mattos-Cárdenas w sposób kompleksowy starał się ukazać postrzeganie miasta jako „drugiego Rzymu”, zarówno w aspekcie interpretacji urbanistyki inkaskiej, jak i późniejszych przekształceń architektonicznych za czasów hiszpańskich, a także w kontekście funkcji kulturowych Cusco i jego oddziaływania⁶⁷.

⁶³ MATTOS-CÁRDENAS 2005: 61.

⁶⁴ O podobieństwie kuzkańskiej twierdzy ze świątynią Salomona pisał Erwin Walter Palm, wskazując również na kopułę widoczną na szczycie obwarowań i jej możliwe podobieństwo do Kopuły na Skale, PALM 1979: 126–127.

⁶⁵ GARCILASO DE LA VEGA 2000 [1609]: 429; „[...] el Cozco, en su Imperio, fue otra Roma en el suyo, y así se puede cotejar la una con la otra porque se asemejan en las cosas más generosas que tuvieron. La primera y principal, en haber sido fundadas por sus primeros Reyes. La segunda, en las muchas y diversas naciones que conquistaron y sujetaron a su Imperio. La tercera, en las leyes tantas y tan buenas y llanísimas que ordenaron para el gobierno de sus repúblicas. La cuarta, en los varones tantos y tan excelentes que engendraron y con su buena doctrina urbana y militar criaron”, GARCILASO DE LA VEGA, vol. II, 1985 [1609]: 100.

⁶⁶ „Le Cuzco est bien la Rome de l'Amérique du Sud. [...] Et de même qu'il a existé une Rome légendaire, une Rome des rois, une Rome républicaine, une Rome de César, une Rome universelle des papes et qu'aujourd'hui il existe une Rome italienne, nous retrouvons au Cuzco la ville cyclopéenne, la ville des Purhuas, la ville des Amautas, la ville des Incas, la ville des Espagnols et des Péruviens, chacune parfaitement caractérisée, et formant, malgré toutes leurs diversités, cet ensemble qui caractérisée une cité éternelle”, WIENER 2010 [1988]: 297–298.

⁶⁷ MATTOS-CÁRDENAS 2005: 53–75; autor rozpoczyna swoją analizę od słów Inki Garcilasa de la Vegi i wspomina, że idea ta powraca silniej w czasach republikańskich, nie podaje jednak konkretnych przykładów.

Porównuje podobieństwa mitów założycielskich, komponenty urbanistyczne i kulturowe przekształcenia, które przez kronikarzy zestawiane były z rzymskimi. I tak na przykład najważniejszym budynkiem dawnego miasta inkaskiego była świątynia Słońca (Qorikancha), o której w jednej z anonimowych relacji z XVI w. czytamy, że „miało Cusco świątynię, która była jak Panteon w Rzymie”⁶⁸. Towarzyszący jej dom kapłanek-dziewic, *casa de mamacunas*⁶⁹, Pedro Cieza de León porównywał do miejsca, gdzie „w Rzymie dziewice westalki żyły i mieszkaly”⁷⁰. W wielu relacjach dla centralnego placu Cusco ze zbiegającymi się na nim czterema Drogami Królewskimi (Caminos Reales) poszukuje się analogii z założeniem Forum Romanum skupiającym w starożytności, jak piszą kronikarze, wszystkie *viae militares*⁷¹.

Ważnym zabiegiem było także, jak we wszystkich momentach dominacji kulturowej, także i rzymskiej, wykorzystanie dawnych najważniejszych miejsc kultu i władzy w nowej topografii miasta. Główny plac rytualny miasta Inków został podzielony na trzy mniejsze⁷², ale najważniejsza droga procesyjna kolonialnego Cusco, biegnąca od dzisiejszego kościoła San Pedro do kościoła San Blas, skupiała na swym trakcie najważniejsze budowle dawnego założenia. Interesujący nas kościół jezuitów również zastąpił dawną inkaską budowlę określaną jako Amarukáncha lub też „pałace Inki Huayny Capaca”⁷³.

⁶⁸ Cyt. za: MATTOS-CÁRDENAS 2005: 59.

⁶⁹ *Mamacunas* jest zhispanizowaną formą słowa *mamakúna* pochodzącego z języka quechua. *Mamakúna* jest już rzeczownikiem w liczbie mnogiej i nie potrzebne jest dodawanie końcówki „s”, wskazującej w języku hiszpańskim na liczbę mnogą, a samo słowo określa raczej matrony-przełożone *Aklla wasi* (domu dziewczic), które opiekowały się westalkami Słońca; LIRA, MEJÍA HUAMÁN 2008: 245.

⁷⁰ „[...] en Roma las vírgenes vestales vivían y estaban”, cyt. za: MATTOS-CÁRDENAS 2005: 57.

⁷¹ MATTOS-CÁRDENAS 2005: 59.

⁷² GUTIÉRREZ 1992b: 216, 225; Plaza de Armas, Plaza de Regocijo, Plaza de San Francisco – podział placu jest nie tylko materialnym przekształceniem przestrzeni, ale także projektem społeczno-funkcjonalnym. Najważniejszym placem miasta stało się założenie Plaza de Armas z katedrą i kościołem jezuitów, postrzegane jako centrum życia społeczności kolonizatorów, natomiast najbliższy plac (Plaza de Regocijo) z towarzyszącym mu indiańskim targowiskiem przy kościele La Merced był zdecydowanie związany z lokalną ludnością. Te dwie przestrzenie podkreślały podział pomiędzy „dwoma społeczeństwami” Peru – hiszpańskim i indiańskim.

⁷³ „palacios del inca Huayna Capac”; MATTOS-CÁRDENAS 2005: 58–59; oczywiście, zdania na temat tego, jaka konstrukcja poprzedzała kościół jezuitów, są podzielone. W słowniku *Diccionario quechua-castellano, castellano-quechua* czytamy, że Amarukáncha to dawny pałac inkaski z sanktuarium poświęconym wężowi, obecnie zastąpiony przez Convento de las Nazarenas; LIRA, MEJÍA HUAMÁN 2008: 36; Ramón Gutiérrez pisze, że kościół jezuitów znajduje się na miejscu wspomnianego już *Aklla wasi* – domu dziewczic; GUTIÉRREZ 1992b: 216; jednak u Inki Garcilasa de la Vega czytamy, że: „Na końcu placu na południe odeń znajdowały się następne dwa pałace królewskie. Ten bliższy strumienia, za przecznicą, nazywał się Amaru cancha, czyli dzielnica Wielkich Węży [...]. Były to pałace Huayny Capaca, dziś należące do Świętego Towarzystwa Jezusowego”; GARCILASO DE LA VEGA 2000 [1609]: 439; „Al cabo de la plaza, al mediodía de ella, había otras dos casas reales; la que estaba cerca del arroyo, calle en medio, se llamaba Amarucancho, que es: barrio de las culebras grandes; [...] fueron casas de Huaina Cápac, ahora son de la Santa Compañía de Jesús; GARCILASO DE LA VEGA, vol. II, 1985 [1609]: 108; także w późniejszych relacjach: SQUIER 1945 [1863]: 83.

Mattos-Cárdenas przyznaje jednocześnie, że „idea Rzymu” była ważnym elementem ideologicznym, nie tylko w interpretacji miasta, ale przede wszystkim w odniesieniu do sposobów planowania jego rozwoju i legitymizacji wielu przedsięwzięć Hiszpanów, zarówno w samym Cusco, jak i w ogóle w koloniach amerykańskich⁷⁴.

2.2. URBANISTYKA I BUDOWNICTWO ZAKONU JEZUITÓW

Aspekty urbanistyczne działalności budowlanej zakonu jezuitów zaczęły od lat 90. XX w. budzić coraz większe zainteresowanie, choć jeszcze w ograniczonym stopniu poświęcano im odrębne studia. Bardzo ważnym wydarzeniem była zorganizowana w Bibliotece Watykańskiej na przełomie lat 1990 i 1991 wystawa zatytułowana *Saint, Site, and Sacred Strategy: Ignatius, Rome, and Jesuit urbanism*. W katalogu towarzyszącym wydarzeniu znalazł się tekst Thomasa M. Lucasa dotyczący zagadnień związanych właśnie z urbanistyką zakonu jezuitów⁷⁵. Sposób planowania miast i strategia budowlana jezuitów z jednej strony związane są z całą urbanistyką południowoamerykańską, z drugiej zaś zakon wykształcił rozwiązania specyficzne i tylko dla niego charakterystyczne.

Członkowie Towarzystwa Jezusowego w znacznym stopniu włączyli się w rozwijający się w okresie nowożytnym nurt architektury militarnej i problematykę wznośzenia umocnień miejskich; niejednokrotnie za budowę fortyfikacji odpowiedzialni byli właśnie zakonnicy, tak jak w opisanym już przypadku peruwiańskiej Limy. Bardzo często nawet najsłynniejsi architekci interesowali się również architekturą militarną⁷⁶, przykładowo po Orazio Grassim, autorze planów budowy słynnego kościoła Sant’Ignazio w Rzymie, pozostały między innymi rysunki fortyfikacji i portu w Genui czy też umocnień Watykanu i Zamku Anioła⁷⁷. Wiedza matematyczna jezuitów dotycząca konstruowania umocnień wykorzystywana była nie tylko w Europie, ale również w Ameryce Południowej, na Archipelagu Filipińskim czy w Chinach⁷⁸. Wśród jezuitów można odnaleźć wielu autorów, którzy zajmowali się opracowywaniem traktatów z zakresu sztuki militarnej, spośród ich dzieł wymienić można *De Re militari veterum Romanorum* Giovanniego Antonia Valtrinio z 1597 r. czy też *De Caliga veterum* Giulia Negronego z 1617 r., ale było ich znacznie więcej⁷⁹.

⁷⁴ MATTOS-CÁRDENAS 2005: 54; Pablo Macera Dall’Orso we wstępie do książki będącej zbiorem relacji podróżników francuskich odwiedzających Peru pisze, że widok Cusco znany między innymi z publikacji Antoine’a du Pineta prezentuje układ miasta naśladujący rzymskie *castrum*, a kopuła świątyni Słońca przypomina europejskie konstrukcje, w tym także tę znaną z rzymskiej Bazyliki św. Piotra, MACERA DALL’ORSO 1999: 21; w kontekście relacji Cusco – Rzym warto też wspomnieć o popularno-naukowej książce wydanej w Polsce, autorstwa Romana Warszawskiego i Arkadiusza Paula, zatytułowanej *Cuzco. Rzym Nowego Świata*, WARSZEWSKI, PAUL 2012.

⁷⁵ LUCAS 1990: 16–45; wśród polskich przykładów warto zwrócić uwagę na książkę Bogny Galantowicz dotyczącą rozwiązań urbanistycznych barokowych zespołów budowlanych jezuickich na Śląsku; GALANTOWICZ 1997.

⁷⁶ DE LUCCA 2012: 78–79.

⁷⁷ BÖSEL 2004: 278–290.

⁷⁸ DE LUCCA 2012: 69.

⁷⁹ DE LUCCA 2012: 185–197.

Ciekawym zadaniem wydaje się także omówienie strategii urbanistycznej jezuitów w dużych założeniach miejskich i analiza porównawcza planów miast oraz określenie miejsca kościołów jezuickich w ich strukturze. Warto zwrócić uwagę na usytuowanie świątyń w stosunku do centrum miasta, jak również na sąsiedztwo, w którym zdecydowano się wznieść świątynię oraz na to, w jaki sposób obecność i funkcjonowanie kościołów jezuickich wpłynęły na przekształcanie się ich najbliższego otoczenia. Strategia urbanistyczna zakonu zależna była od lokalizacji w szerszym ujęciu. Innego miejsca poszukiwano dla fundacji w metropoliach, zadawając się zwykle usytuowaniem kościoła w ścisłym centrum, choć nie przy głównym placu, a innego w miasteczkach czy na prowincji, gdzie świątynia jezuitów była zwykle najważniejszym obiektem w miejscowości.

2.3. METROPOLIE, MIASTA I MIASTECZKA

Kościoły jezuitów, budowane zarówno w metropoliach jak i mniejszych ośrodkach miejskich, wznoszone były możliwie jak najbliżej centrów miast⁸⁰. W dawnych opisach miast, czy to relacjach, czy nawet inwentarzach, lokalizacja kościołów zwykle oznaczana była poprzez określenie odległości od głównego placu miasta, centralnej *plaza mayor*, co z jednej strony było najłatwiejszym elementem orientacji topograficznej, z drugiej jednak natychmiast sytuowało świątynię w hierarchicznej strukturze zabudowy. Jak piszą Paulo Varela Gomes i Rui Lobo w odniesieniu do kościołów portugalskich (zarówno europejskich, jak i kolonialnych), usytuowanie świątyń jezuickich zawsze było przemyślane. Wybierano punkty ważne strategicznie, takie, które dawały „dobry ogłąd” obiektu, a jednocześnie były wyeksponowane w strukturze miasta⁸¹.

W kilku przypadkach udało się umiejscowić świątynie jezuickie bezpośrednio przy głównym placu, w bezpośrednim sąsiedztwie katedry, jak miało to miejsce w Cusco, Asunción czy też w brazylijskich Belém i Rio de Janeiro [il. 21, 32]. W kuzkańskich opisach miasta zaznaczano wyjątkową lokalizację i znaczenie świątyni jezuickiej [il. 21]. W relacji z 1773 r. pióra Concoloncorva (Alonsa Carrió de la Vandra) czytamy, że:

[...] główny plac (*plaza mayor*), gdzie wzniesiona została katedra oraz świątynia i kolegium, które należały do ojców jezuitów, jest doskonały i otoczony portykami, z wyjątkiem miejsc, gdzie znajdują się katedra i kolegium, które są dwiema świątyniami mogącymi olśniewać w Europie⁸².

⁸⁰ O'MALLEY 1999 [1993]: 66.

⁸¹ VARELA GOMES, LOBO 2012: 508.

⁸² CONCOLONCORVO 1945 [1773]: 82; „[...] la plaza mayor, a donde está erigida la catedral, templo y casa que fué de los regulares de la Compañía, es perfecta y rodeada de portales, a excepción de lo que ocupa la catedral y colegio, que son los templos que pudieran lucir en Europa”.

Mówi się nawet o konkurencji, jaką stanowił kościół jezuitów dla świątyni metropolitalnej, przewyższając ją przepychem i poziomem artystycznego wykonania⁸³. George Squier, odwiedzający Cusco w 1863 r., podziwiał katedrę wzniesioną przy głównym placu, ale zanotował, że przy tym samym placu znajduje się kościół jezuitów, który „jest cudem piękna architektonicznego”, a jego fasada jest najpiękniejsza ze wszystkich, jakie widział w Ameryce Południowej⁸⁴.

Kiedy niemożliwe było ulokowanie kościoła zakonnego przy głównym placu, wybierano jego umiejscowienie przy jednej z ulic odchodzących od tego placu, w jak najbliższym jego sąsiedztwie. Taką lokalizację otrzymały kościoły jezuickie w Trujillo, Ayacucho [il. 22, 25], Arequipie, Túcuman czy Mendozie [il. 31]⁸⁵.

Kiedy i taka lokalizacja nie była możliwa, kościoły jezuickie sytuowano w oddaleniu jednego lub dwóch kwartałów od głównego placu miasta. Takie rozwiązanie znamy z Santiago de Chile [il. 24], Quito, Bogoty, Limy, Buenos Aires [il. 35] czy Córdoby. W opisie kościoła jezuitów w Santiago de Chile na początku znalazła się informacja dotycząca lokalizacji obiektu, który „znajduje się w odległości jednego kwartału od głównego placu miasta na zachód. I zajmuje jeden kwartał [o rozmiarach] 138 *varas castellanas*”⁸⁶. Podobnie Juan Flórez de Ocariz, opisując kościół jezuitów w Bogocie, zanotował, że świątynia znajduje się „na rogu poza głównym placem”⁸⁷, a jak zauważyła Luisa Elena Alcalá, na planie kościoła i kolegium jezuitów w Bogocie (Bibliothèque nationale de France w Paryżu) znajduje się notatka w miejscu, gdzie kwartał jezuicki dochodzi do głównego placu: „[...] kościół główny [katedra] znajduje się w tym kwartale przy innym narożniku placu”⁸⁸ [il. 163]. Niezależnie od odległości od *plaza mayor* największą konkurencją był kościół katedralny, który czasami pojawiał się jako punkt odniesienia w opisach kościoła jezuitów. Niemiecki jezuita Johann Wolfgang Bayer, odwiedzający

⁸³ CHARA ZERECEDA, CAPARÓ GIL 2006 [2004]: 60–61; ALCALÁ 2012: 483.

⁸⁴ „[...] una maravilla de belleza arquitectónica”; SQUIER 1945 [1863]: 108.

⁸⁵ Ilustracją takiej lokalizacji są archiwalne plany trzech miast: Trujillo, Ayacucho (WUFFARDEN 2002i: 162–171) i Mendozy. Jednak taki układ jest do dziś czytelny w tych miastach, podobnie jak w Arequipie. W przypadku Túcuman ilustracją może być współczesna rekonstrukcja rozmieszczenia świątyń w mieście w okresie kolonialnym, ZAVALÍA MATIENZO 1982: 286/287; w opisie Trujillo z 1761 r. zostały wymienione wszystkie ważniejsze świątynie miasta. Lokalizacja większości z nich została określona w stosunku do głównego placu, oprócz katedry, która przy tym placu się znajduje. I tak kościół Santo Domingo usytuowany jest o przecznicy od *plaza mayor*, podobnie San Francisco i San Agustín, natomiast o pół przecznicy – kościół i klasztor La Merced, AGI, MP-LIBROS_MANUSCRITOS, 18 (1761) – Miguel Feijoo, *Relación descriptiva*, f. 4 v.–5 r.

⁸⁶ ANCh, Capitanía General, 453, f. 143 v.

⁸⁷ „[...] en la esquina afuera de la Plaza Mayor”, FLÓREZ DE OCÁRIZ 1674: 168.

⁸⁸ „[...] la yglesia mayor esta en esta quadra en la otra esquina dela Plaça”; BNF, Fondo: Vallery-Radot, 490, *El colegio de Bogotá*, Juan Bautista Coluccini, 1610; podobna notatka dotycząca lokalizacji i odległości od głównego placu miasta znajduje się na planie kościoła jezuitów w Puebli w Meksyku, również przechowywanym w Bibliothèque nationale de France w Paryżu; ALCALÁ 2012: 483.

Limę w 1750 r., opisywał kościół jezuitów San Pablo jako przewyższający swoją wystawnością wszystkie inne świątynie miasta, nawet katedrę, która co prawda była większa, jednak pod wieloma względami nie mogła się równać z kościołem jezuitów⁸⁹.

Szczegółne rozwiązanie urbanistyczne odnajdujemy w brazylijskim Salvadorze da Bahia. Dawny kościół jezuitów usytuowany jest na terenie Górnego Miasta przy największym placu, czyli Terreiro de Jesus, w odległości dwóch przecznic od dawnego placu katedralnego [il. 30]. Początek budowy aktualnej świątyni miał miejsce w 1657 r., a prace wykończeniowe trwały jeszcze w pierwszej połowie XVIII w.⁹⁰ Wraz z planami budowy powstała też w 1654 r. instrukcja, napisana przez ówczesnego prowincjała i wicerektora kolegium jezuitów, określająca najważniejsze wymagania stawiane przez samych zakonników oraz fundatorów. Mowa była o pewnych szczegółach konstrukcji, ale także o usytuowaniu kościoła z fasadą skierowaną na „Terreiro, który jest najważniejszym placem miasta”, a więc i nowo powstająca architektura miała być olśniewająca (*muito lustrosa*)⁹¹. Na drugim krańcu placu, przedłużonego o przestrzeń Cruzeiro de São Francisco, stanął kościół franciszkanów, którego budowę rozpoczęto na samym początku XVIII w.⁹² Przy Terreiro de Jesus w pierwszej połowie XVIII w. zaczęto wznosić kościół Ordem Terceira de São Domingos, a w drugiej połowie – kościół São Pedro dos Clérigos. Plac stał się jedną z najbardziej reprezentacyjnych przestrzeni miasta, za taki uważał go też Luís dos Santos Vilhena, opisujący miasto w końcu XVIII w.:

[...] plac Terreiro de Jesus; ma formę prostokąta [...] i jest ozdobiony od strony zachodniej słynną świątynią i częściowo kolegium, które należało do jezuitów, przeznaczone dziś, po uprzednim zrujnowaniu, na szpital wojskowy; naprzeciwko znajduje się kościół tercjarzy São Domingos i siedziba konsystorza szlachecka i w guście nowoczesnym; i inna duża posiadłość z boku kościoła. W części północnej znajduje się kościół bractwa Clérigos de São Domingo, jeszcze do wykończenia; i wszystkie po tej stronie domy są małe, starodawne i nieregularne; strona przeciwna jest bardziej regularna i ma też lepsze budynki: plac ten komunikuje się z dzielnicami całego miasta siedmioma ulicami, na które ma wyjścia⁹³.

Za najbardziej reprezentacyjne budynki w mieście Santos Vilhena uznał właśnie świątynię jezuitów oraz kościół franciszkanów i przylegającą do niego kaplicę tercjarzy franciszkańskich⁹⁴.

⁸⁹ BAYER 2009 [1749–1769]: 68.

⁹⁰ MACHADO LEAL 2002: 29.

⁹¹ MACHADO LEAL 2002: 73.

⁹² OCHI FLEXOR 2009: 178.

⁹³ „[...] praça o Terreiro de Jesus; forma esta um retângulo [...], e orna o seu lado ocidental o famoso templo, e parte do Colégio, que foi do Jesuítas, destinado hoje, depois de arruinadíssimo para Hospital Militar; e fronteira fica a igreja dos Terceiros de São Domingos, com sua casa de consistório nobre, e de gosto moderno; e outra grande propriedade ao lado da igreja. Pela parte Norte fica o templo da Irmanande do Clérigos de São Pedro, ainda por acabar; e tudo o mais naquela lado são casa pequenas, antigas, e irregulares; a face oposta é mais regular, e tem melhores edificios; comunica-se esta praça com os bairros da cidade tôda, por sete ruas, que nela vão sair”, SANTOS VILHENA 1969 [1802]: 45.

⁹⁴ SANTOS VILHENA 1969 [1802]: 67.

2.4. REDUKCJE I MISJE

Osady indiańskie możemy podzielić na dwa rodzaje w zależności od miejsca i czasu powstania. W wieku XVI i XVII były to redukcje, wioski indiańskie zakładane wraz z posuwającą się w głąb kraju konkwistą, w których skupiano ludność tubylczą w celach ewangelizacji, ale i separacji. Jak zostało już opisane, była to polityka zapoczątkowana przez wicekróla Francisca de Toledo i ułatwiała sprawowanie kontroli nad Indianami zarówno w zakresie politycznym, jak i ekonomicznym⁹⁵. Nie wszystkie osady podlegały zakonowi jezuitów, ale wiele z nich kierowanych było przez członków Towarzystwa Jezusowego. Tworzenie redukcji było zjawiskiem charakterystycznym dla dużych obszarów Wicekrólestwa Peru, jako przykład posłużą tu redukcje z terenów Nowej Granady, limskie Cercado oraz osady andyjskie z okolic Cusco i parafie indiańskie w samym mieście, a także misja w miejscowości Juli znajdującej się nad brzegami jeziora Titicaca. Z czasem miejscowości te stawały się zwykłymi osadami, po opuszczeniu ich przez jezuitów nadal się rozwijały i traciły swój monoetniczny charakter.

Drugim rodzajem osad indiańskich były misje (także określane jako redukcje), związane z prowadzeniem ewangelizacji na terenach odległych i niedostępnych, które w owym czasie, choć formalnie podległe Koronie, nie były jeszcze zamieszkałe przez Hiszpanów i Kreoli. Wspomniane tu obszary to misje wśród Indian Chiquitos i Mojos na terenie dzisiejszej Boliwii, wśród Indian Guarani na pograniczach Paragwaju, Argentyny i Brazylii oraz osady jezuickie w regionach Casanare, Mety i Orinoko w Kolumbii, a także misje na wyspie Chiloé. Losy osad zaliczonych do tej kategorii są bardzo różne, wiele z nich po wygnaniu jezuitów zostało opuszczonych na zawsze, w przypadku niektórych dopiero w XX w. w sąsiedztwie dawnych założeń misyjnych zaczęły powstawać nowe miejscowości, inne zachowały w mniejszym lub większym stopniu swój dawny charakter.

Problemy urbanistyczne dotyczyły w podobnym zakresie obu rodzajów redukcji. Pierwszą istotną sprawą przy zakładaniu misji (podobnie jak w przypadku fundacji miejskich) był wybór odpowiedniego miejsca przeznaczonego na nową siedzibę. Brano tu pod uwagę doświadczenia typowe dla nowożytnej urbanistyki, które zawarte zostały w klasycznych traktatach architektonicznych (Witruwiusz, Alberti), a w XVII w. były już ogólnie przyjętą normą. Starano się zatem uwzględnić dogodności klimatyczne oraz wybrać odpowiednio urodzajną glebę, a więc w pierwszej kolejności próbowano zadbać o podstawowe warunki życia. Ważna była dostępność czystej wody i obfitość pożywienia. W anonimowej relacji na temat działalności jezuitów z początku XVIII w. znajdujemy informację dotyczącą terenów misyjnych w Paragwaju, w której autor podaje, że: „ziemie misji są

⁹⁵ Redukcje jako system kontroli ludności indiańskiej zostały bardzo wcześnie wprowadzone na terenie Ameryki. Alejandro Málaga Medina odnalazł potwierdzenie istnienia pięciu redukcji na terenie Antyli oraz pięciu innych na obszarze Nowej Hiszpanii (w Meksyku i Gwatemali) w początkowym okresie funkcjonowania kolonii; MÁLAGA MEDINA 1974: 144–145.

żyzne, przecięte wieloma rzekami, które tworzą liczne wyspy; lasy wysokopiennne i drzewa owocowe są obfite, wspaniałe warzywa, zboża, len, indygo, konopie, bawełna, cukier [...]”⁹⁶.

Jako kolejny praktyczny aspekt lokacji postrzegano zapewnienie misjom odpowiednich warunków strategicznych, które ułatwiałyby ewentualną obronę; osady zakładano więc zwykle na wzniesieniach i w sąsiedztwie rzek. W pewnym stopniu wpływ na wybór miejsca miał także aspekt estetyczny – misjom starano się zapewnić „przyjemne położenie”⁹⁷. Alcides d’Orbigny, opisując misję Santa Ana de Chiquitos, zwraca uwagę, że „jest zlokalizowana w małej kotlinie otoczonej dolinami, które jezuici przekształcili w przepiękne jeziora ograniczające dostęp. Te jeziora otoczone przez drzewa, które porastają pobliskie zbocza, podnoszą urok krajobrazu”⁹⁸.

Redukcje zakładane były wokół dużego placu, zwykle na planie zbliżonym do kwadratu, który stanowił centrum całego założenia. Osiedla miały szachownicowy układ uliczek, charakterystyczny dla całej nowożytnej urbanistyki Ameryki Łacińskiej. Typowe było również tworzenie ośrodka miejskiego wokół kościoła, stanowiącego centrum całego założenia, a w tym wypadku usytuowanego przy jednym z boków placu. Plany redukcji jezuickich nie różniły się więc na pierwszy rzut oka od innych układów miast amerykańskich, bardziej złożona natomiast wydaje się ich wymowa ideowa.

Bardzo ważnym elementem urbanistycznym stał się plac przed kościołem, który spełniał funkcje zarówno religijne, jak i świeckie, stanowiąc centrum życia duchowego i społecznego, a określany był jako atrium.

Atrium jest formą znaną w sakralnej architekturze europejskiej od czasów wczesnochrześcijańskich⁹⁹, jednak w świątyniach na terenie Starego Świata pochodzących z późniejszych epok zanika ono jako element założenia kościelnego¹⁰⁰. W Ameryce popularność atrium można tłumaczyć specyficzną sytuacją społeczną, odmienną

⁹⁶ „Les Terres de la Mission sont fertiles, traversées par beaucoup de Rivières, qui forment noble d’îles; les Bois futaye & Arbes fruitiers y sont abondants. Les legumes excellents, le bled, le lin, l’indigo, le chanvre, le coton, le sucre [...]”; anonimowa relacja *Memoire touchant l’établissement des peres jesuites dans les Indes de l’Espagne*, która jako samodzielna publikacja ukazała się po raz pierwszy w 1712 r., została włączona do drugiego tomu dzieła Amédée-François Fréziera; FRÉZIER 1717: 579.

⁹⁷ LUGON 1971 [1949]: 72.

⁹⁸ D’ORBIGNY 2011 [1826–1833]: 242; francuski geolog, paleontolog i zoolog, który odbył w latach 1826–1833 podróż do Ameryki Południowej. Spisał swoje relacje, które wydane zostały pt. *Voyage en Amérique méridionale* w wielotomowym wydawnictwie w Paryżu w latach 1835–1847, w niniejszej pracy wykorzystano wybór wydany w hiszpańskiej wersji językowej, D’ORBIGNY 2011 [1826–1833].

⁹⁹ BOHDZIEWICZ 1973: szp. 1057.

¹⁰⁰ W początkowym okresie atrium przeznaczone było dla katechumenów. Klasyczne wczesnochrześcijańskie atrium powinno być otoczone portykami kolumnowymi z czterech stron (Pergamon, Milet, Betlejem, Gerasa), ale często funkcjonowały bardziej zredukowane wersje z trzema (Konstantynopol, Epidauros, Nikopolis) lub dwoma portykami (Teby). Atrium występowało także w późnoantycznych założeniach synagogałnych na Bliskim Wschodzie, SCHNEIDER 1950: szp. 888–889.

od istniejącej w szesnasto- i siedemnastowiecznej Europie i bardziej zbliżoną – zwłaszcza we wczesnych latach konkwisty – do realiów pierwszych wieków chrześcijaństwa niż do mechanizmów funkcjonujących w społeczeństwie renesansowym. Podstawowym zadaniem, patrząc z punktu widzenia zakonników jako krzewicieli wiary, była ewangelizacja ogromnej rzeszy Indian, szerzenie nowej religii – w tym kontekście atrium okazało się narzędziem wspomagającym ewangelizację i cieszyło się wielką popularnością ze względów funkcjonalnych.

Podstawowym bezpośrednim powodem powstawania atriów w architekturze kolonialnej Ameryki Łacińskiej była potrzeba eksterioryzacji kultu, czyli przeniesienia liturgii na zewnątrz budynków kościelnych i umieszczenia jej w otwartej przestrzeni. Był to zabieg świadomy, realizowany z jednej strony ze względu na brak miejsca w kościołach w obliczu konieczności ewangelizacji setek Indian, z drugiej zaś z potrzeby dostosowania się do upodobań i tradycji kultów indiańskich. Doświadczenia miejscowej ludności związane były ze sprawowaniem obrzędów religijnych na wolnym powietrzu, na ogromnych placach otoczonych budowlami sakralnymi¹⁰¹. Zdaniem niektórych badaczy atrium z umieszczonymi na jego narożach kaplicami jest typowym rozwiązaniem meksykańskim, ale tego rodzaju założenia pojawiają się w całej Ameryce Łacińskiej. José de Mesa i Teresa Gisbert wymieniają na terenie Wicekrólestwa Peru szesnaście przykładów kościołów z atrium i *posas*, czyli czterema narożnymi kaplicami¹⁰², także na terenie Nowej Granady funkcjonowały założenia atrium z narożnymi kaplicami¹⁰³, a w podsumowaniu III Synodu Limskiego, który został zwołany przez arcybiskupa Toribia Alfonsa de Mogrovejo w 1583 r., czytamy:

I na koniec, ponieważ jest rzeczą pewną i odnotowaną, że tę nację Indian pociągają i pobudzają niezmiernie do poznawania i wiary w Boga Najwyższego ceremonie odbywające się na zewnątrz i wystawność kultu boskiego; niechaj starają się biskupi, a także w diecezjach księża, żeby wszystko, co dotyczy kultu boskiego, przeprowadzone było z najwyższą doskonałością i blaskiem, jakim tylko można¹⁰⁴.

Odpowiednia oprawa, ale i funkcjonalne założenie urbanistyczne były tymi elementami, które wspomagać miały efekty ewangelizacji. Atrium w Ameryce Łacińskiej przyjęło konkretną, skanonizowaną, a następnie powielaną formę: plac założony na planie zbliżonym do kwadratu, usytuowany przed wejściem do kościoła, ograniczony murem z prowadzącą doń bramą; często w narożach atrium umieszczano wykorzystywane podczas procesji *posas*, zaś w centrum dużych rozmiarów krzyż.

¹⁰¹ GUTIÉRREZ 2002 [1984]: 29.

¹⁰² MESA, GISBERT 1961.

¹⁰³ ROMERO SÁNCHEZ 2010b: 96–109; ROMERO SÁNCHEZ 2012: 20.

¹⁰⁴ VARGAS UGARTE 1951–1954, vol. III: 374; „Ultimamente, porque es cosa cierta y notaria que esta nacion de yndios se atraen y provocan sobremanera al. conocimiento y veneracion del summo Dios con la ceremonias exteriores y aparatos del culto divino; procuren muchos los obispos y tambien en su tanto los curas, que todo lo que toca al. culto divino se haga con mayor perfeccion y lustre que puedan”.

Atrium jako forma architektoniczna z pewnością „przywędrowało” do Ameryki z Europy dzięki zakonnikom (szczególnie franciszkanom i dominikanom), którzy byli pierwszymi architektami świątyń Nowego Świata, ale funkcje wiążące się z tą przestrzenią są już charakterystyczne i specyficzne dla konkretnego miejsca. Niektórzy badacze jednoznacznie uznają atrium w Ameryce za kontynuację dawnych placów kultowych z czasów sprzed konkwisty (John McAndrew¹⁰⁵), ale zdaniem George’a Kublera rozwiązanie to ma przede wszystkim związek z innymi atryami chrześcijańskimi¹⁰⁶; świadczyć o tym miałyby między innymi rozmiary założeń – znacznie mniejsze niż w przypadku rozległych placów przy świątyniach prekolumbijskich. Jednocześnie warto zauważyć, że atria amerykańskie mają większe rozmiary niż te znane z architektury europejskiej – było to także związane z lokalną specyfiką. Zakonnicy, zakładając klasztory, dysponowali niemal nieograniczonymi obszarami, które mogli wykorzystywać w celach ewangelizacyjnych¹⁰⁷.

Często jednak atrium powiązane było z tzw. *capilla abierta*, czyli otwartą kaplicą – jest to niewielki budynek składający się zwykle z prostokątnego lub kwadratowego prezbiterium i poprzecznej nawy otwartej portykiem lub arkadami w kierunku atrium, które pełniło wówczas rolę nawy kościoła. Rozwiązanie to typowe było dla Meksyku i terenów Nowej Hiszpanii¹⁰⁸, ale już założenia, gdzie *capilla abierta* pojawia się jako element towarzyszący właściwej świątyni, sąsiadując z nią, są charakterystyczne dla całej Ameryki Łacińskiej – jako przykłady mogą tu posłużyć zespoły sakralne z terenów Meksyku w miejscowościach Huaquechula, Tepotztlán czy Tlalmanalco¹⁰⁹, ale i z terenów Wicekrólestwa Peru, jak na przykład w kościele San Pedro w Juli¹¹⁰.

¹⁰⁵ John McAndrew jest autorem obszernego opracowania dotyczącego problemu atrium i otwartych kaplic, książka ta ogranicza się jednak tylko do problematyki meksykańskiej, McANDREW 1965; na temat meksykańskich atriów, *capillas abiertas* i *posas* patrz także: ARTIGAS 2010: 11–307.

¹⁰⁶ George Kubler pisze o atryach, które przetrwały w architekturze Hiszpanii i Włoch jeszcze do wieku XVI, KUBLER 1985 [1968]: 81; dość obszernie na temat europejskich pierwowzorów amerykańskich atriów pisze Erwin Walter Palm; PALM 1953: 47–64.

¹⁰⁷ ZAWISZA 1969: 119; atria w Ameryce Łacińskiej możemy podzielić ze względu na rodzaj świątyni, z którą były związane, jak również ze względu na organizację samej architektury placu. Atrium umieszczone przed kościołem znajduje się w założeniu sakralnym w Manquiri (Boliwia) czy w kościołach w Juli (Peru) – najlepiej zachowane do dziś przy kościele Santa Cruz. Czasami atrium nie było umieszczone od frontu, ale przylegało do bocznej ściany kościoła, wówczas boczny portal przejmował zwykle funkcję głównego wejścia do świątyni. Takie rozwiązania spotykamy w kościele Asunción w Juli, ale też w Santiago Apóstol w Pomacie (Peru) czy w Copacabanie (Boliwia), MESA, GISBERT 2002 [1970]: 46; 48–50; MESA, GISBERT 1962: 103–109; niekiedy atrium otaczało kościół, jak na przykład w Peru w Umachiri czy w Boliwii w San José de Cala i w Yarvicolla, GUTIÉRREZ 1986 [1979]: 234–238; MESA, GISBERT 2002 [1970]: 101, 104; taki układ przypomina europejskie nowożytne założenia pielgrzymkowe, jak choćby sanktuarium maryjne w Świętej Lipce na terenie Polski. Czasami założenia wyposażano w podwójne atrium – jedno otaczało świątynię, drugie przylegało do jednego z boków zasadniczego założenia – za przykład mogą tu służyć również kościoły boliwijskie w Callapie, Jesus de Machaca, Copacabanie de Andamarca czy Supuluras; MESA, GISBERT 2002 [1970]: 101.

¹⁰⁸ Można je wskazać w nieistniejącym już dziś założeniu sakralnym w Ciudad de México – San José de los Naturales – czy w założeniu w Tzintzuntzan w stanie Michoacán, ARTIGAS 1985.

¹⁰⁹ BOUHLEEC 1997: 8–13; ZAWISZA 1969: 112; CURIEL 1988: 15–16; 75–96.

¹¹⁰ Relikty dawnej konstrukcji (otwartego balkonu), którą można interpretować jako otwartą kaplicę, widoczne są jedynie na fotografiach archiwalnych, GUTIÉRREZ 1986 [1979]: 332, 334.

Niekiedy w samych fasadach kościołów umieszczano rodzaj otwartej kaplicy – był to balkon albo rodzaj loggii otwierającej się w kierunku atrium. Jako przykłady można tu wskazać kościoły z terenów Peru w Urcos, Cusco (La Merced, San Jerónimo) i Ayacucho (Santo Domingo, La Merced) czy jezuicką świątynię w Andahuaylillas¹¹¹.

Leszek Zawisza pokusił się o porównanie funkcjonalnych aspektów założenia kościoła i atrium z rozwiązaniami europejskimi. Toribio Motolinía, franciszkanin żyjący w XVI wieku i prowadzący ewangelizację na terenie Meksyku, jest autorem między innymi książki *Historia de los Indios en la Nueva España*, w której opisuje atria przed kościołami w Nowej Hiszpanii: „[...] dziedzińce są bardzo duże i bardzo eleganckie, ponieważ ludzi jest wielu, nie mieszczą się w kościele, dlatego mają swoje kaplice na dziedzińcu, i wszyscy słuchają [tam] mszy w niedziele i święta, a w kościele w dni powszednie”¹¹². Zawisza przywołuje tu jako funkcjonalną paralełę Bazylikę św. Piotra w Rzymie, która w „realizacji berniniowskiej” zachowała ograniczony kolumnadą plac przed świątynią, czyli atrium, na którym zbierają się tłumy wiernych i oczekują na ukazanie się papieża na balkonie umieszczonym na wyższej kondygnacji fasady – niczym w meksykańskiej „otwartej kaplicy”¹¹³. W Ameryce, jak pisze Ramón Gutiérrez, atrium nie było jednak tylko przedłużeniem przestrzeni zamkniętego kościoła, ale także „rewitalizacją” socjalną i religijną naturalnego otoczenia, oznaczało dla Indian „odzyskanie” otwartej przestrzeni do celów sakralnych i możliwość rozwijania rytuałów procesyjnych, które były jedną z podstaw ich kulturowej specyfiki i tożsamości¹¹⁴.

Moim zdaniem w przypadku atriów amerykańskich możemy mówić o synkrezie dwóch rozwiązań architektonicznych. Z jednej strony mamy zatem rozległe place rytualne o charakterze sakralnym w założeniach prekolumbijskich, które były charakterystyczne – pomimo odmienności i wielokulturowości kontynentów – dla całej Ameryki Łacińskiej, z drugiej zaś europejskie atrium wywodzące się z architektury bazyliki wczesnochrześcijańskiej. Są to według mnie dwa równorzędne źródła specyficznego tworu, jakim było atrium w kościołach kolonialnych Ameryki, będące z pewnością układem niezwykle indywidualnym. Należy podkreślić specyfikę jego funkcji i architektury, elementy dopełniające program założenia – *posas*, *capillas abiertas*, *capillas miserere*. Podsumowując – atrium w Ameryce Łacińskiej jest z pewnością oryginalnym wkładem twórców budownictwa kolonialnego w historię architektury.

Należy zaznaczyć raz jeszcze, że ważnym elementem urbanistycznym założeń misyjnych były kaplice *posas*, które pojawiały się jako rozmieszczone na czterech narożach głównego placu oratoria wykorzystywane do celów procesyjnych.

¹¹¹ MESA, GISBERT 1985: 150; BERNALES BALLESTEROS 1975: 113–130.

¹¹² „[...] Los patios son muy grandes y muy gentiles, porque la gente es mucha, y no caben en las iglesias, y por eso tienen su capilla fuera en los patios, porque todos oigan misa todos domingos y fiestas, y las iglesias sirven para entre semana”, cyt. za: ZAWISZA 1969: 117.

¹¹³ ZAWISZA 1969: 117.

¹¹⁴ GUTIÉRREZ 1986 [1979]: 30.

Spotykamy je na obszarze całego Wicekrólestwa Peru, od założeń z terenów Nowej Granady (nie tylko jezuickich), poprzez zespoły architektoniczne w osadach indiańskich w Alto Peru (Boliwia), po misje jezuitów zarówno wśród Indian Chiquitos, jak i Mojos (Boliwia).

Kaplice charakteryzowały się skromną architekturą, miały niewielkie rozmiary, często początkowo kryte były strzechą, z czasem dopiero zakładano dachówki. Na terenie Wicekrólestwa Nowej Granady zachowało się zaledwie kilka założeń, gdzie do dziś istnieją kaplice *posas*, jednak niegdyś funkcjonowały one w znacznie większej liczbie osad indiańskich. Najbardziej znanym przykładem jest Sutatausa [il. 33], gdzie na wyniesionej ponad wioskę platformie zbudowano poprzedzoną rozległym atrium świątynię, a na narożach placu zlokalizowano cztery kaplice [il. 38], z których trzy przetrwały do dziś, a jedną zrekonstruowano¹¹⁵. Pojedyncza kaplica istnieje także w miejscowości Cucaita (niegdyś pod opieką dominikanów) oraz w wiosce Tópaga (w misji jezuickiej) [il. 38]. W tej ostatniej cztery *posas* istniały jeszcze w latach 30. XVIII w., o czym informuje nas Juan Rivero na kartach swojej relacji z 1736 r. zatytułowanej *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanares y los Ríos Orinoco y Meta*. Autor wspomina w niej o jezuickiej osadzie Tópaga i panujących w niej zwyczajach:

Aby celebrować z możliwie największą powagą procesję Bożego Ciała, jak również procesję, które odbywały się w pierwsze niedziele miesiąca, ołtarz ku czci Najświętszego Sakramentu wznoszono i budowano na czterech narożach placu, [gdzie stały] cztery eremy czy też przepiękne kaplice, które pokryto strzechą¹¹⁶.

Na terenie Alto Peru (Boliwia) żadne z istniejących lub udokumentowanych założeń z kaplicami *posas* nie było związane z zakonem jezuitów. Najbardziej interesujące z architektonicznego punktu widzenia jest sanktuarium w Copacabanie, które w 1576 r., po wygnaniu dominikanów przez wicekróla Francisca de Toledo, dostało się pod zarząd kleru świeckiego, by w 1589 r. przejść w ręce augustianów. Każda z narożnych kaplic jest murowana i nakryta kopułą ozdobioną płytkami ceramicznymi (*azulejos*)¹¹⁷. Znacznie skromniejsze założenia z kaplicami *posas* znajdowały się (a niektóre znajdują do dziś) w wioskach indiańskich oddalonych od głównych szlaków komunikacyjnych, takich jak Jesús de Machaca¹¹⁸, San José de Cala¹¹⁹, Copacabana de Andamarca¹²⁰

¹¹⁵ ARBELÁEZ CAMACHO, SEBASTIÁN LÓPEZ 1967: 254; ROMERO SÁNCHEZ 2010b: 96–97; ROMERO SÁNCHEZ 2012: 20.

¹¹⁶ „Para que la procesión del Corpus Cristi se celebre con la solemnidad posible, y también las procesiones que hacía todos los primeros domingos del mes en honra del Santísimo Sacramento del Altar, levantó y fabricó en las cuatro esquinas de la plaza cuatro ermitas ó Capillas hermosas, que cubrió de teja”, RIVERO 1883 [1736]: 96.

¹¹⁷ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 49–50.

¹¹⁸ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 55.

¹¹⁹ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 101.

¹²⁰ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 107, 111.

czy sanktuarium w Manquiri¹²¹. Także w okolicach Cusco istniały założenia, w których funkcjonowały kaplice *posas*, najczęściej jako przykłady wymieniane są takie miejscowości jak Urcos i Huaru¹²², choć José de Mesa i Teresa Gisbert wspominają także o możliwości istnienia narożnych kaplic w związanym z jezuitami Andahuaylillas¹²³.

Natomiast w wielu jezuickich misjach, zarówno w regionie Chiquitos, jak i Mojos, znajdowały się liczne założenia wyposażone w cztery kaplice *posas*. W inwentarzu osady San Miguel de Chiquitos z 1795 r., sporządzonym kilkanaście lat po wygnaniu jezuitów, dość dokładnie scharakteryzowane zostały najważniejsze elementy urbanistyczne misji, w tym kaplice *posas*.

Cmentarz znajduje się z boku kościoła po stronie północnej, ze ścianą z *adobe* i dachem krytym dachówką; także w tej części znajduje się pomieszczenie nazywane *misericordia* nakryte dachówką, wyłożone cegłą, z korytarzami w jedną i drugą stronę, w którym znajduje się ogromny Święty Chrystus zawieszony na krzyżu, zamknięcie i klucz do wspomnianego pomieszczenia (*misericordia*) z drewna; cztery kaplice na czterech rogach placu, które służą w czasie procesji Bożego Ciała i innych [świąt] w czasie roku, ze ścianami z *adobe* i dachówką, zamknięciem i kluczem drewnianym, ozdobione dekoracją w kolorach ziemi, białym i żółtym¹²⁴.

Inną osadę, San José de Chiquitos, w 1830 r. odwiedził Alcides d'Orbigny, który opisał narożne kaplice znajdujące się w miejscowości: „[...] w czterech narożnikach placu kaplice procesyjne”¹²⁵. W późniejszym okresie kontynuowano tę tradycję architektoniczną. W inwentarzu miejscowości San Francisco de Javier (Mojos) z 1800 r., wykonanym przy okazji zmiany lokalizacji misji, czytamy, że ukończono jedną z kaplic *posas*, a drugą zaczęto już wznosić: „[...] jedna kaplica nakryta dachem z dachówką na jednym z narożników placu, a na drugim narożniku inna, rozpoczęta”¹²⁶. W misjach w regionie Mojos i Chiquitos jest więcej udokumentowanych przypadków istnienia *posas*, elementu urbanistycznego misji, którego nie znamy z terenu paragwajskich osad jezuickich zakładanych wśród Indian Guarani¹²⁷.

¹²¹ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 179–181.

¹²² GUTIÉRREZ 1992c: 104.

¹²³ MESA, GISBERT 1985: 124.

¹²⁴ „Un Seminterio componente al costado de la Iglesia a la parte del Norte con tapia de adoves y techo de teja: asimismo a esta parte dicha un Quarto componente Nombrado la Misericordia techado con teja, su piso con ladrillo con sus corredores a una y otra Parte, em el que se halla un Santo Cristo grande filado en su Cruz, su chapa y llave de dtha Misericordia de palo=, Quatro capillas en las quarto esquinas de la plaza que sirve p.^a la procesión del Corpus, y de mas del año, con sus paredes de adoves y techadas con teja, sus chapas y llaves de palo adornadas con varios colores de tierra colorada, blanca, y amarilla”, ABNB M. y Ch. 365, f. 5 v.

¹²⁵ „[...] en los cuatro ángulos de la plaza, capissas destinadas a las procesiones”; D'ORBIGNY 2011 [1826–1833]: 261.

¹²⁶ „[...] una capilla con solo el techo de texa en una esquina de la Plaza y otra, en la otra esquina, empezada”, ABNB, M. y Ch., GRM, vol. 16, X, f. 40 r.

¹²⁷ BUSCHIAZZO 1972: 45–54.

2.4.1. DZIELNICE INDIAŃSKIE I REDUKCJE – MIASTA I PROWINCJA

Zwyczaj oddzielania ludności indiańskiej od białych i metyskich mieszkańców funkcjonował także na terenie miast. W dużych ośrodkach miejskich zwykle istniały oddzielne parafie hiszpańskie i parafie dla Indian, co często prowadziło do wykształcenia odrębnej dzielnicy indiańskiej, która przypominała *doctrinas* tworzone na prowincji i przeznaczone dla ludności tubylczej. Trzeba pamiętać, że w momencie pojawienia się Hiszpanów ludność Państwa Inków zamieszkiwała także miasta, co spowodowało konieczność wydania stosownych regulacji. Około 1565 r. w samym Trujillo i najbliższym sąsiedztwie funkcjonowało ponad dwieście osiedli indiańskich, jeszcze przed wprowadzeniem reform toledańskich¹²⁸.

W czternastym rozdziale wspomnianej już książki Juana Matienza *Gobierno del Perú*, opublikowanej w 1567 r., znajduje się nie tylko opis „idealnej” osady indiańskiej, ale także plan modelowej wioski z podziałem na kwartały i placem w centrum, przy którym opisane zostały: kościół, dom ojców, budynek przeznaczony dla przyjezdnym Hiszpanów, więzienie, siedziba corregidora, siedziba rady oraz szpital i dom szpitalny. Założenie takie przypomina typowe, tradycyjne rozplanowanie nowożytnych miast hiszpańskich¹²⁹.

Cercado w Limie jest ciekawym przykładem miejskiej dzielnicy indiańskiej [il. 18], która znajdowała się pod opieką jezuitów. Nowa osada rozpoczęła swoje funkcjonowanie 25 lipca 1571 r., w dzień św. Jakuba Apostoła – stąd nazwa najpierw misji, a potem dzielnicy Cercado de Santiago¹³⁰. W 1590 r., gdy osada była już w pełni zorganizowana, otoczona murem, z funkcjonującym w jej obrębie kościołem, ówczesny wicekról García Hurtado de Mendoza wydał akt prawny, w którym definiował funkcjonalną organizację osady:

Cercado de Santiago, w istocie odpowiednie i stosowne, żeby w nim zlokalizować wspomnianą redukcję, jest miejscem zdrowym i urodzajnym, i wszystko jest zamknięte wysokim glinianym murem z zamykanymi bramami, i ukończone, a wszystkie ulice są wykończone, i domy, i plac, i urząd miejski, i więzienie, i szpital, i najlepszy kościół, jaki znajduje się w jakiegokolwiek z indiańskich osad; i obecnie we wspomnianym Cercado [Indianie] są katechizowani lepiej niż gdziekolwiek dzięki trosce, jaką ich otaczają członkowie Towarzystwa Jezusowego, pod których opieką jest wspomniana *doctrina*, nauczając ich prawd naszej świętej wiary katolickiej¹³¹.

¹²⁸ CÁRDENAS AYAIPOMA 1980: 22.

¹²⁹ MATIENZO 1910 [1567]: 32.

¹³⁰ CÁRDENAS AYAIPOMA 1980: 25; BROMLEY 2005: 77.

¹³¹ „[...] El Cercado de Santiago por ser muy apto y aparente para que en él se haga la dicha reducción y ser sitio sano y fértil y está todo cercado de tres tapias del alto y con sus puertas cerradas y hechas y formadas todas las calles y casas y plaza y con casa de cabildo y cárcel y hospital y la mejor Iglesias que hay en todos los pueblos de indios; y en los que al presente hay en el dicho cercado se van doctrinando mejor que otros ningunos por el cuidado que en ello ponen los religiosos de la Compañía de Jesús a cuyo cargo está la dicha doctrina enseñándoles las cosas de nuestra snata fe católica”, BROMLEY 2005: 77.

Dość dokładny opis z początku XVII w. pozwala na zrekonstruowanie osiedla:

Posiada Lima na wschodzie osiedle indiańskie [*cercado de los indios*], zamieszkane przez 180 sąsiadów, wszyscy oni są bogaci i *ladinos*. *Ladinos*, czyli tacy, którzy znają hiszpański. Nazywa się *cercado* [zamknięte], ponieważ wszystko wokół jest ograniczone nasypem ziemnym, którego bramy zamykają na noc. Wszyscy Indianie mają w swoich domach ogrody z wodą płynącą z rzeki. Mają w środku tego osiedla ojcowie jezuici bogaty i dobry kościół. Nauczają i katechizują Indian¹³².

Założenie, zgodnie z ustaleniami José Barbagelaty, składało się z 35 kwartałów o powierzchni ok. czterdziestu hektarów, z placem i kościołem w centrum, otoczone było murem z *adobe*. Juan Bromley zrekonstruował nawet plan Limy i towarzyszącej miastu dzielnicy indiańskiej – Cercado¹³³. W momencie wznoszenia murów miejskich nowe plany nie uwzględniały zachowania osady w niezmienionej formie, obwarowania przebiegały tuż przy głównym placu, na zawsze niszcząc część struktury urbanistycznej indiańskiej osady. Zmianę tę uwzględniają wszystkie plany powstałe po 1685 r., jak na przykład ten znajdujący się w publikacji Amédée-François Fréziera z 1717 r.¹³⁴ [il. 19].

W innych miastach Wicekrólestwa dzielnice indiańskie, choć funkcjonowały jako odrębne organizmy administracyjne, nie miały tak odizolowanego charakteru w sensie urbanistycznym. W Potosí, pomimo dyspozycji wydanych przez Francisca de Toledo, oddzielenie ludności hiszpańskiej od Indian nie odbyło się w sposób natychmiastowy. Wicekról nakazał uporządkowanie miasta i utworzenie sztucznej rzeki, która wyznaczała granicę pomiędzy strefą hiszpańską (wewnątrz miasta) i indiańską (poza nim, na stokach Cerro Rico). Ludność tubylcza została zgrupowana w parafiach przeznaczonych tylko dla niej. Luis Capoché w swojej relacji opisującej Potosí z 1585 r. wymienił czternaście funkcjonujących w ten sposób parafii-dzielnic indiańskich¹³⁵. Pierwsze osady zamieszkiwane przez tubylców znajdowały się w północnej części miasta, z czasem pojawiły się też dzielnice na zachodzie i południu, ale również poza granicami miasta¹³⁶.

¹³² „[...] Tiene Lima a la parte del oriente el cercado de los indios, ques población de ochocientos vecinos, todos estos indios son ricos y ladinos. Ladinos se entiende que saben español. Llámase cercado porque todo en redondo está cercado de un muro hecho de tierra. Y lo cierran de noche con sus puertas. Todos estos indios tienen dentro de sus casas jardines, con agua que corre del río. Tienen dentro de este cercado los padres jesuitas una rica y buena iglesia. Estos doctrinan y enseñan [a] los indios”, *Descripción c. 1620* 1958 [c. 1620–1620]: 33.

¹³³ BROMLEY, BARBAGELATA 1945: 59.

¹³⁴ FRÉZIER 1717: 358–359, Planche XXXVIII.

¹³⁵ Nuestra Señora de la Concepción, San Cristóbal, San Francisco (el chico), San Pedro, San Pablo, San Sebastián, San Agustín (Copacabana), Santa Bárbara, Santiago, San Benito, San Juan Bautista, Nuestra Señora de la Encarnación (San Lorenzo), San Bernardo i San Martín, SORDO 1995: 233.

¹³⁶ ESCOBARI DE QUEREJAZU 2012 [2001]: 60–63; patrz także: GISBERT 1988; MEDINACELI 2011: 68–72, 103–104, 121–126.

Podobną sytuację osadniczą zaobserwować można w La Paz. Fundacja miasta miała miejsce w 1548 r., zostało ono zlokalizowane w dolinie Chuquiago (Chuquiyapu), zamieszkałej przez ludność przynależną do różnych grup etnicznych, zachowujących swoją odrębność, tożsamość oraz zwyczaje związane z życiem codziennym. Ten stan rzeczy utrzymywał się także po założeniu redukcji i osiedleniu w nich Indian. Dzielnice tubylcze zostały zlokalizowane na południe i wschód od miasta, na stokach górskich opadających w kierunku doliny rzeki i oddzielone od założenia miejskiego jej szerokim korytem¹³⁷.

Także Cusco zostało poddane restrukturyzacji po osiedleniu się tam hiszpańskich konkwistadorów. Pierwsze redukcje indiańskie powstałe w mieście miały charakter mniej formalny, parafie tubylcze zostały powierzone trzem zakonom: franciszkanom, dominikanom i mercedarianom, z czasem wiele z nich zostało przejętych przez kler świecki. Utworzono także pięć parafii indiańskich w dolinie kuzkeńskiej, lokalizując kościoły w miejscach dawnych kultów (*huacas*), co miało symbolizować dominację wiary katolickiej. Z czasem redukcje sytuowano coraz dalej od miasta, jak San Jerónimo czy San Sebastián¹³⁸, czy wreszcie ufundowana wraz z innymi z polecenia Francisca de Toledo w 1572 r. osada indiańska w Andahuaylillas, która początkowo podlegała klerowi świeckiemu, ale w pierwszej połowie XVII w. znalazła się pod opieką jezuitów¹³⁹.

Jedną z pierwszych, „eksperymentalnych” misji jezuickich Wicekrólestwa Peru była miejscowość Juli na wybrzeżach jeziora Titicaca¹⁴⁰, wyjątkowa ze względu na organizację i funkcjonowanie, ale również w kontekście urbanistycznym [il. 27]. W Juli pierwszymi misjonarzami byli dominikanie, oni stworzyli osadę i wzniesli świątynię. Wiemy z relacji pochodzącej z 1567 r., że jeden z kościołów w mieście był już wówczas ukończony¹⁴¹. Informacja prowincjała dominikańskiego o złym przykładzie dawanym przez niektórych braci z Juli spowodowała, że wicekról Toledo podjął decyzję o wycofaniu zakonu z misji w regionie Collao – między innymi z Juli¹⁴² – i postarał się o sprowadzenie na ich miejsce jezuitów; misja została przekazana Towarzystwu Jezusowemu w 1576 r.

Na terenie miasta zbudowano cztery kościoły, najważniejsza była świątynia przy *plaza mayor*, czyli San Pedro, a całą społeczność podzielono na cztery parafie. Tu znów pojawia się pytanie, czy układ ten jest europejski, czy też odwołuje się do miejscowej tradycji. Według wielu badaczy południowoamerykańskich decydująca

¹³⁷ ESCOBARI DE QUEREJAZU 2012 [2001]: 35–37.

¹³⁸ FLORES OCHOA, KUON ARCE, SAMANEZ ARGUMEDO 2009: 308–312.

¹³⁹ WUFFARDEN 2002n: 141.

¹⁴⁰ Potem było ich znacznie więcej, także na terenie dzisiejszej Boliwii istniały redukcje, w których koncentrowano ludność tubylczą. Caquiviri powstało z połączenia 23 wiosek, Tiuhuanaco dzięsięciu, a Jesús de Machaca piętnastu, MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012: 118–119.

¹⁴¹ Relacja z wizyty Garcíi Dieza de San Míguela: „[...] la iglesia nueva que ahora se ha acabado en Juli y casa de los religiosos”, cyt. za: ESTERAS, GUTIÉRREZ, 1984: 53.

¹⁴² ESTERAS, GUTIÉRREZ 1984: 53

o podziale była dawna struktura społeczna państwa Inków. Wiadomo, że społeczność podzielona była na cztery części, opis tej organizacji podaje między innymi Inka Garcilaso de la Vega:

Królowie Inkowie podzielili swoje imperium na cztery części, które razem nazwali Tahuantin suyu, co oznacza cztery części świata, odpowiadające czterem podstawowym kierunkom na niebie: wschodowi, zachodowi, północy i południu. [...] Część wschodnią nazwali Anti suyu od prowincji Anti położonej na wschodzie, [...] Cunti suyu przezwali część zachodnią od pewnej bardzo małej prowincji zwanej Cunti. Część północną nazwali Chinchasuyu od wielkiej prowincji położonej na północ od miasta [Cuzco] zwanej Chinchasuyu, a okręg południowy nazwali Colla suyu od ogromnej prowincji Colla, położonej na południu¹⁴³.

Zdaniem Ramóna Gutiérreza właśnie ten podział inkaskiego królestwa zdecydował o ustanowieniu w Juli czterech parafii – czterech społeczności odpowiadających wcześniejszemu podziałowi. Jezuici podporządkowali się tradycji, by w ten sposób – w znanych już Indianom strukturach społecznych – łatwiej prowadzić działalność misyjną. W Juli – już w czasach działalności misji jezuickich – dzielnicę nazywano tradycyjnie: *los ayllus*¹⁴⁴, a każdy sektor miał swoją nazwę własną: Huancollo, Chambilla, Muchcho, Amancka¹⁴⁵.

Zachowała się nawet osiemnastowieczna relacja, w której autor stara się opisać te stosunki:

Siedzibą misji jest też duża osada, w której żyją tylko Indianie, ma ulice długie i proste; w centrum duży plac, szeroki i kwadratowy, gdzie Indianie sprzedają swoje produkty w niedziele i dni świąteczne. W osadzie są cztery piękne kościoły dobrze wybudowane [...]. Te cztery wspomniane świątynie mają następujące wezwania: pierwszy San Pedro, do którego przynależą Indianie nazywani Quancollos [=Wanquyllu] oraz dom jezuitów; kolejny [to] Santa Cruz, w którego ołtarzu głównym przechowuje się duży fragment Krzyża Świętego, którym San Borja go obdarzył; do kościoła przynależą Indianie nazywani Incas [=Inqa], Chambillas [=Champilla] i Chinchayas [=Chinchaya]; trzecia [świątynia to] Asunción de la Santísima Virgen, do której przynależą Indianie nazywani Mochos [=Muchu]; czwarta i ostatnia [to] San Juan Bautista [...]; przynależą do niej Indianie nazywani Ayancas [=Ayanka]¹⁴⁶.

¹⁴³ GARCILASO DE LA VEGA 2000 [1609]: 101; „[...] Los Reyes Incas dividieron su Imperio en quatro partes, que llamaron Tauantinsuyu, que quiere decir las quatro partes del mundo, conforme a las quatro partes principales del cielo: oriente, poniente, septentrion y mediodia. Pusieron por punto o centro la ciudad del Cuzco. [...] Llamaron a la parte del oriente Antisuyu, por una provincia llamada Anti que está al oriente, [...] Llamaron Cuntisuyu a la parte de poniente, por otra provincia muy pequeña llamada Cunti. A la parte norte llamaron Chinchasuyu, por una gran provincia llamada Chinchasuyu, aue está al norte de la ciudad. Y al distrito del mediodia llamaron Collasuyu, por otra grandísima provincia llamada Colla, que está al sur [...]”; GARCILASO DE LA VEGA, vol. I, 1985 [1609]: 83–84.

¹⁴⁴ *Ayllu* był to ród, optymalnie składający się z dziesięciu rodzin, w rzeczywistości grupa ludzi wierząca w posiadanie wspólnego przodka-założyciela lub też dowolna grupa ludzi, którzy wspólnie uprawiali ziemię z prawem własności nadrzędnym w stosunku do uprawnień rodzin składowych; SZEMIŃSKI, ZIOŁKOWSKI 2006: 331.

¹⁴⁵ ESTERAS, GUTIÉRREZ 1984: 56.

¹⁴⁶ BAYER 2009 [1749–1769]: 93; „La sede de la misión es también un pueblo grande en el que viven solamente indios, tiene calles largas y rectas; en el centro, una plaza grande ancha y cuadrada,

Pogląd Gutiérreza jest z pewnością słuszny, ale jak większość rozwiązań urbanistycznych w Ameryce, także i to ma pewne konotacje europejskie. Moim zdaniem należy pamiętać także o tradycjach Starego Świata¹⁴⁷. We wczesnym średniowieczu w momencie zakładania miasta początkowo budowano cztery kościoły (najczęściej wraz z klasztorami) – w zamyśle odpowiadające czterem stronom świata – z których jeden pełnił rolę świątyni głównej, nadrzędnej. Najlepszym przykładem takiej myśli urbanistycznej jest Kolonia, gdzie w obrębie pierwszych murów miejskich znalazły się cztery świątynie – katedra oraz kościoły: św. Andrzeja, św. Cecylii i Marii na Kapitolu¹⁴⁸, a społeczność miejska została podzielona na cztery parafie.

W Juli wszystkie kościoły otrzymały atria, czyli opisane już wyżej ograniczone przestrzenie poprzedzające wejście do kościoła, a trzy z nich niegdyś otoczone były murem. Do dziś zachowały się one w trzech założeniach – Asunción, Santa Cruz i San Pedro. José de Acosta, opisując prace misyjne jezuitów, pozostawił taką relację:

[...] o poranku przybywają Indianie na wielki plac, który jest przed kościołem [San Pedro] i tam dzielą się na dwanaście chórów po dwanaście [osób] albo na piętnaście po piętnaście [osób], osobno mężczyźni i osobno kobiety, modlą się i poznają [nową wiarę], mając jednego za nauczyciela, który [ich] ewangelizuje; i używają jakiegoś przedmiotu czy rejestru, który jest wykonany ze sznura z węzłami, dzięki czemu mogą pamiętać to, co utrwalają, jak my za pomocą pisma. Następnie zbierają się wszyscy i ojciec Barzana głosi im kazanie, ponieważ nie ma kościoła tak obszernego, by mogli się w nim pomieścić¹⁴⁹.

Relacja ta wydaje się bardzo ważna. Z pewnymi wątpliwościami możemy podejść do informacji dotyczącej „zapisywania” nauk religijnych w formie *kipu*, ale z całą pewnością należy przyjąć, że „katecheza” odbywała się przed kościołem, na terenie

donde las indias venden sus productos los domingos y los dias festivos. Cuenta con cuatro bellos templos bien contruidos [...]. Estos cuatro templos citados tienen las titulaciones siguientes: el primero el de San Pedro, al que pertenecen los indios llamados Quancoellos [=Wanqullu] y es de la casa de los jesuitas; otro es el de la Santa Cruz, en cuyo altar mayor se guarda un trozo grande de la sagrada cruz que San Borja le ha obsequiado; a él pertenecen los indios llamados Incas [=Inqa], Chambillas [=Champilla] y Chinchayas [=Chinchaya]; el tercero es el de la Asunción de la Santísima Virgen y a él pertenecen los indios llamados Mochos [=Muchu]; el cuarto y ultimo está dedicado a San Juan Bautista [...]; pertenecen a esta parroquia los indios llamados Ayancas [=Ayanka].”

¹⁴⁷ Czwórpodział świata, któremu podporządkowane zostały stosunki przestrzenne, wydaje się być dość popularną zasadą o charakterze archetypicznym. Ważna była, jak pisze Yi-Fu Tuan, zarówno dla Indian Saulteaux z Manitoby, jak i Chińczyków czy Europejczyków, TUAN 1987 [1977]: 120–126.

¹⁴⁸ BRAUNFELS 1985 [1969]: 203.

¹⁴⁹ List: *Carta del padre José de Acosta 12 de febrero de 1577*: „[...] por la mañana venían los indios a una plazuela grande que hay delante de la Iglesia [San Pedro] y allí repartidos por coros de 12 en 12 ó de 15 en 15, los hombres aparte y las mujeres aparte decían las oraciones y doctrinas teniendo uno como Maestro que enseña y ellos van pasando unos equipos o registros que tienen hecho de cordeles con nudos por donde se acuerdan de lo que prenden como nosotros por escrito. Después se juntaron todos y el Padre Barzana les predicó allí porque no hay Iglesia tan capaz donde puedan caber”, cyt. za: ESTERAS, GUTIÉRREZ 1984: 56.

otwartego atrium. Dodatkowym argumentem – w przypadku kościoła San Pedro w Juli – który potwierdzałby umiejscowienie nauk pod gołym niebem, jest udokumentowane istnienie otwartej kaplicy w sąsiedztwie wejścia do świątyni.

Na koniec należy zaznaczyć szczególną rolę i pozycję Juli. Z jednej strony miejscowość stała się niezwykle ważnym ośrodkiem kulturalnym, często nazywana była *Seminario de lenguas* – to tutaj zakonnicy zapoznawali się z miejscowymi językami, by swobodnie porozumiewać się z ewangelizowaną ludnością, a w 1612 r. wydano słownik języka aimara opracowany przez zakonnika Ludovica Bertoniego. Juli było ośrodkiem, który stał się dla jezuitów modelem misji – to stąd czerpano wzorce dla redukcji w Paragwaju i Boliwii, zarówno pod względem urbanistyczno-architektonicznym, organizacyjnym, jak i ogólnokulturowym. Podobne rozplanowanie misji jezuickich można odnaleźć na tak odległych terenach jak Chile, co widać na planie miejscowości San Luis Gonzaga de Rere z 1766 r., przechowywanym w archiwum w Santiago de Chile¹⁵⁰ [il. 28].

Z kolei na terenie Nowej Granady, oprócz wspomnianych już (przy okazji omawiania kaplic *posas*) osiedli indiańskich, na uwagę zasługuje jezuicka redukcja Fontibón zlokalizowana w zachodniej części dzisiejszej Bogoty [il. 23]. Znajdowała się ona pod opieką jezuitów i miała klasyczny układ o szachownicowym rozplanowaniu. Co najciekawsze, zachował się interesujący plan pochodzący z lat 1612–1618 i ukazujący dyspozycję przestrzenną osady, który opatrzony został tytułem *Osada indiańska Fontibón należąca do Korony Hiszpańskiej przekazana Ojcom Towarzystwa Jezusowego: Indie Zachodnie, Nowe Królestwo Granady*¹⁵¹ oraz opisem:

Każdy kwartał ma czterysta stóp z każdej strony i są one rozdzielone pomiędzy Indian w ten sposób, że [mieszkają oni] tam, gdzie sięją, i mają swoje *bujíos*¹⁵² czy też okrągłe domy, z których większe mają średnicę osiemnastu stóp i wysokość jest połową okręgu w odpowiednich proporcjach, mniejsze i zwyczajne mają po dziesięć stóp. Kwadratowe będą miały szerokości piętnastu stóp i długości 24. Mniejsze i zwyczajne będą miały szerokości dwunastu stóp i długości osiemnaście. [Kwartał] pański ma przejście z dwoma *bujíos* i domem o podwójnej szerokości i długości tych największych, a najwyższe [domy] będą miały półtora *estado* i ten [dom] pański dwa [*estados*], i wszyscy śpią na podłodze na byle słomie, i wszystko jest w wielkiej biedzie¹⁵³.

¹⁵⁰ ANCh, Mapoteca, Sygn. 343, *Villa de San Luis Gonzaga de Rere*, Chile, plan misji, 1766.

¹⁵¹ *El pueblo de los indios de Fontibón de la real corona dado a los Padres jesuitas*.

¹⁵² *Bujío* lub *bohío* – jest to słowo pochodzące z jednego z języków tubylczych z archipelagu Antyli i oznaczało początkowo tradycyjną indiańską chatę, z czasem każdy dom indiański, VAQUERO DE RAMÍREZ 1996: 45; LENZ 1977: 68; BOYD-BOWMAN 1972: 126.

¹⁵³ „Cada una destas quadras son quatrocientos pies por cada un lado, y están repartidas a cada Indio en esta manera adonde sembran, y tienen su bujíos o casas las redondas maiores tienen su diametro de diez y ocho pies y el alto es medio circulo a su proportion, las menores y ordinarias de diez pies. Las quadras las mayores de ancho tendran 15 pies y de largo 24. Las menores y ordinarias tendran de ancho 12 pies y de largo 18. La del señor bien un corredor con dos bujíos, o casa delante y su ancho y largo sera doblado de las mayores, y los mas altas seran un estado o destado y medio, y la del señor dos y todos duermen en el suelo incima de alguna paja, y todo es pobreça muy grande”, BNF, Fondo: Vallery-Radot, 495, *Résidence de Fontibón, Colombie: plan de la „Doctrina” de Fontibón, 1612–1619*.

W centrum planu widoczny jest plac, przy nim kościół, dom ojców oraz szkoła i siedziba władz – wszystko to odpowiada tradycyjnej urbanistyce hiszpańskich miast kolonialnych. Jednak w obrębie miejskich kwartałów widoczne są też domostwa Indian, które – jak wynika z rysunku – miały kolisty plan. Jest to nawiązanie do jednego z charakterystycznych (typowych dla ludów tubylczych Ameryki), lokalnych sposobów budowania. Ramón Gutiérrez wspomina o geograficznej rozległości tradycji wznoszenia konstrukcji opartej na planie koła i nakrytej stożkowatym dachem. Wymienia różne rodzaje chat, jak na przykład: *chozas cónicas* budowane przez Indian Mariquitari w Wenezueli, liczne przykłady podobnych konstrukcji, które możemy oglądać w Museo de Antropología e Historia w mieście Meksyk, *pirhuas*, *putucos* i *colacas* z terenów Peru, a także *chozas* Indian Chipaya w Boliwii oraz *culatas-yovai* w Paragwaju¹⁵⁴. Teresa Gisbert w podobny sposób oznaczyła na planie-rekonstrukcji wczesnokolonialnego La Paz i jego podmiejskich dzielnic indiańskich domy ludności tubylczej jako niewielkie okręgi, przeciwstawiając tym samym uporządkowane, szachownicowe centrum miasta „rozproszoną” strukturze urbanistycznej przedmieścia¹⁵⁵. Także Günter Weimer w swojej książce na temat ludowej architektury Brazylii w wielu regionach kraju opisuje domy tubylcze założone na planie okręgu. Czasami, jak w przypadku Indian Ianomâmi, są to nie tylko domy, ale ogromne struktury o średnicy około dwudziestu metrów, odpowiadające funkcjom całej wioski, z rodzajem dziedzina w centrum założenia¹⁵⁶. W innych wypadkach ludność tubylcza wznosiła zwykłe chaty, choć czasami dość dużych rozmiarów, jak w przypadku domów Indian Xavante, których średnica sięga około pięciu, a nawet sześciu metrów¹⁵⁷. Tradycyjne domy Indian Quichua znad rzeki Napo w ekwadorskiej Amazonii miały zawsze kształt owalny¹⁵⁸, w rdzennej kulturze Indian zakorzeniony był kształt zaokrąglony, który w symboliczny sposób odzwierciedlał wspólnotowy sposób życia¹⁵⁹.

Na terenie dzisiejszej Kolumbii także mamy udokumentowane liczne przykłady istnienia tradycyjnych domów ludności tubylczej mających charakter konstrukcji centralnych; często oparte były one na planie koła lub owalu. Silvia Arango wymienia przykłady takich założeń, a na ilustracjach prezentuje rekonstrukcje domów ludów Tayrona i Muisca¹⁶⁰. W Museo Arqueológico de Sogamoso znajduje się także

¹⁵⁴ GUTIÉRREZ 2002 [1984]: 360; José de Mesa i Teresa Gisbert bardziej szczegółowo opisują organizację przestrzenną i formy architektoniczne typowe dla Indian Chipaya, których osady pozbawione były ulic, a pewne ustrukturyzowanie przestrzeni osiągnęto poprzez zgrupowania domów w obrębie osiedli, MESA, GISBERT 2002 [1970]: 98–101.

¹⁵⁵ Rysunek w: ESCOBARI DE QUEREJAZU 2012 [2001]: 36.

¹⁵⁶ WEIMER 2005: 45–47.

¹⁵⁷ WEIMER 2005: 50–51.

¹⁵⁸ ADAMCZAK 2011: 53.

¹⁵⁹ ADAMCZAK 2014: 47.

¹⁶⁰ ARANGO 1993 [1989]: 19–31; autorka jednocześnie pisze o tym, że relacje zawarte w kronikach nie wspominają o jednoznacznej dominacji form okrągłych, choć pogląd taki jest dziś bardzo rozpowszechniony wśród badaczy.

zrekonstruowana (na podstawie studiów archeologa i antropologa kolumbijskiego Eliécera Silvy Célsa) świątynia Słońca Indian Muisca na planie koła, nakryta stożkowym dachem krytym strzechą, o czterech wejściach skierowanych na cztery strony świata, które najprawdopodobniej wiązać można z dzienną wędrówką Słońca [il. 26].

Okazuje się, że okrągłe konstrukcje indiańskich domów i świątyń znalazły swoje odzwierciedlenie nie tylko w rysunkowym planie podbogockiego, jezuickiego Fontibón, ale także w anonimowym opisie misji Mojos (Boliwia), gdzie wspomniane zostały jako element zabudowy indiańskiej osady („domy małe, okrągłe, w formie pawilonów”¹⁶¹), jak również w rozplanowaniu świątyni jezuickiej w miejscowości San Salvador del Puerto de Casanare (Kolumbia) [il. 26]. Jak pisze Felipe González Mora, jest to wyjątkowe odstępstwo od konstrukcji longitudinalnych¹⁶². Według osiemnastowiecznej relacji Juana Rivera ojciec Alonso de Neira „wzniósł w półtora miesiąca świątynię stosowną, ale zadziwiającą, o bardzo rzadkiej konstrukcji”¹⁶³; mowa tu o centralnym kościele opartym najprawdopodobniej na planie ośmioboku, jak proponuje przyjąć w swojej rekonstrukcji González Mora¹⁶⁴. Juan Rivero tak opisał świątynię:

[...] składa się z czterech naw, proporcjonalnie długich i szerokich, pośrodku ponad nimi wzniesiono prezbiterium (*capilla mayor*) przypominające kopułę opartą na dwunastu efektownych drewnianych kolumnach, ma rozmiar pięćdziesięciu stóp szerokości i tyle samo długości; na szczycie kopuły umieszczono na zewnątrz wysoki i budzący podziw krzyż, który przydaje mocy całej konstrukcji¹⁶⁵.

2.4.2. MISJE WŚRÓD INDIAN GUARANÍ, CHIQUITOS I MOJOS

Pierwsza misja jezuicka na terytorium Indian Guaraní – Loreto – założona została w marcu 1610 r.; znana jest instrukcja prowincjała Paragwaju, ojca Diega de Torresa Bolla, przekazana dwóm ojcom jezuitom, José Cataldiniemu i Simónowi Mascetcie, wraz z zadaniem założenia misji¹⁶⁶. José Cataldino i Simón Mascetta powołali do życia wspomniane już Loreto, jak również redukcję San Ignacio Guazú (1611 r.) – obie następnie posłużyły

¹⁶¹ „[...] casas pequeñas, redondas en forma de pabellones”, *Descripción* 1754 [2005]: 96.

¹⁶² GONZÁLEZ MORA 2007: 42.

¹⁶³ „[...] levantó en mes y medio un templo muy capaz y curioso, y de una fabricación bien rara”, RIVERO 1883 [1736]: 120

¹⁶⁴ GONZÁLEZ MORA 2007: 42.

¹⁶⁵ „[...] componíase de cuatro naves en cuadro, largas y anchas de proporción, en medio de las cuales sobresalía la capilla mayor, a manera de media naranja, que estribaba y se mantenía sobre doce vistosas columnas de madera, en el espacio de cincuenta pies de ancho y otros tantos de longitud; en lo alto de la media naranja colocó por fuera una bien alta y curiosa cruz, la cual daba a la obra mayor realce”, RIVERO 1883 [1736]: 121.

¹⁶⁶ *Instrucción del P. Provincial para los Padres Joseph Cataldino, y Simon Mazeta, quienes salen de la Assumpción, para emprender la conversion de los Infieles del Guayrá, y se refiere lo que obraron en el camino*, LOZANO 1755: 136–146.

jako modele dla kolejnych misji¹⁶⁷. Jezuici starali się korzystać z wcześniej nabytych doświadczeń, w tekście czytamy zatem, że „wioska ma być zbudowana w taki sposób, jak te w Peru, lub w taki, który bardziej spodoba się Indianom”¹⁶⁸.

Pomimo że praca Clovisa Lugona *La Republique Communiste Chretienne des Guaranis* (1610–1768)¹⁶⁹ jest dość przestarzała i zawiera romantyczną wizję fundacji jezuickich, trzeba przyznać rację autorowi, opisującemu założenia urbanistyczne misji w Paragwaju, iż „układ wewnętrzny redukcji stosował się niemal do jednolitego wzoru”¹⁷⁰, a „każda budowla mieściła się w planie ogólnym”¹⁷¹. Słuszne wydaje się też odwołanie do *Utopii*, gdzie Tomasz Morus twierdził, że „kto pozna jedno z tych miast, zna je wszystkie, wszystkie bowiem są do siebie dokładnie podobne, w miarę jak zezwalają na to warunki siedliska”¹⁷². Zresztą odniesienia do *Utopii* Morusa czy *Państwa* Platona pojawiają się często zarówno w źródłach, jak i w późniejszych opracowaniach¹⁷³, powstało nawet dzieło *La República de Platón en las misiones guaranílicas* autorstwa ojca Manuela Peramása¹⁷⁴. Jako ilustracja typowego rozplanowania misji wśród Indian Guaraní posłużył rysunek zaczerpnięty z tej właśnie książki – plan osady La Candelaria [il. 29]¹⁷⁵.

Najbardziej okazałymi elementami misji były zlokalizowane przy jednej z pierzei głównego placu kościół i kolegium oraz nieco oddalony cmentarz. Zawsze stanowiły one centrum redukcji, a jednocześnie przestrzeń sakralną – „centrum miejskie i centrum życia duchowego”¹⁷⁶. Takie rozwiązanie urbanistyczne było interpretacją ludzkiego życia, czasu przygotowań, śmierci i oczekiwanego życia wiecznego. Cmentarz umieszczano zwykle w głębi kompleksu, często już przy bocznej uliczce (Santa Ana, San Ignacio Mini), niekiedy tylko przy głównym placu (San Borja), czasem też usytuowany był z dala od centrum założenia (Trinidad)¹⁷⁷. Opisywany kompleks urbanistyczny tworzył rodzaj scenografii umieszczonej na skraju placu, służącej zarówno codziennemu życiu, jak i świętom kalendarza liturgicznego. Ponadto konstruowanie takiego układu spełniało funkcję praktyczną – kompleks sakralny stawał się granicą, swego rodzaju stałym i niewzruszonym elementem, a osady misyjne rozrastały się

¹⁶⁷ Po 1620 r. uczestniczył w tworzeniu kolejnych ośmiu misji, STORNI 2001a: 711–712; CARAMAN, McNASPY 2001b: 2554.

¹⁶⁸ „El Pueblo se trae al modo de los del Perú, o como más gustaren los Indios”, LOZANO 1755: 138.

¹⁶⁹ Tytuł został przetłumaczony na język polski jako *Chrześcijańska Komunistyczna Republika Guaranów* (1610–1768), LUGON 1971 [1949].

¹⁷⁰ LUGON 1971 [1949]: 73.

¹⁷¹ LUGON 1971 [1949]: 73.

¹⁷² LUGON 1971 [1949]: 73.

¹⁷³ Odwołania te pojawiają się także w tekstach atakujących metody pracy jezuitów.

¹⁷⁴ PERAMÁS 1946 [1793]: 89; MESA, GISBERT 1970: 89; MESA, GISBERT 1992: 249; SEBASTIÁN 2007 [1990]: 61.

¹⁷⁵ PERAMÁS 1946 [1793]: 22/23.

¹⁷⁶ „[...] el núcleo urbano y el centro de la vida espiritual”, PLÁ 1975: 47.

¹⁷⁷ GIURIA 1950: 31, 39.

tylko w trzech – z góry ustalonych – kierunkach. Redukcje jezuickie stanowią przykład urbanistyczny podporządkowujący się wspomnianym już zaleceniom planistycznym Filipa II z 1573 r.¹⁷⁸

Kościółowi zwykle towarzyszyła górująca nad osadą dzwonnica¹⁷⁹, na głównym placu każdej redukcji stał wysoki krzyż, a w narożnikach umieszczano cztery mniejsze krzyże. Taki układ charakterystyczny był zarówno dla misji jezuickich w Paragwaju, jak i w Boliwii. W obrębie osiedla znajdowały się też warsztaty rzemieślnicze (*talleres*) oraz ogrody (*huerto*). Pracownie rzemieślnicze czasem usytuowane były z boku założenia (Santa Ana) lub częściej na tyłach kościoła (Nuestra Señora de Loreto, San Ignacio Miní). Pozostałe trzy pierzeje placu zabudowywano budynkami mieszkalnymi (*viviendas*) przeznaczonymi dla członków osady. Domy miały prostą konstrukcję architektoniczną, wykonane były z drewna, nakryte dachem pomieszczenie otoczone było werandą. Ważnym elementem był także oddzielny dom „dla wdów” (*coty guazu*) i szpital, które początkowo mieściły się w jednym budynku¹⁸⁰. *Coty guazu* zajmował zwykle miejsce na uboczu, poza centrum, gdzie toczyło się codzienne życie społeczności osad misyjnych.

Misje funkcjonujące wśród Indian Chiquitos i Mojos w zasadzie powtarzały ten sam schemat urbanistyczny, z pewnymi tylko lokalnymi odmiennościami. W anonimowej relacji z XVIII w., która powstała już po wygnaniu jezuitów, znajduje się ogólna charakterystyka osad w regionie Chiquitos. Po pierwsze dowiadujemy się z niej, że „wioski są dobrze uformowane, kościoły są przestrzenne i o dobrej architekturze”¹⁸¹. Następnie opisane zostały główne elementy każdej osady: „[...] tuż przy kościele znajduje się otoczone murem miejsce nazywane *camposanto*, gdzie grzebie się zmarłych, jako że żaden Indianin nie rości sobie [praw] do pochówku wewnątrz kościoła”¹⁸². W dalszym opisie wioski czytamy:

W sąsiedztwie kościoła znajduje się dom księży nazywany kolegium, który we wszystkich osadach jest rozległy; znajdują się w nim warsztaty stolarskie, kowalskie, tkackie, młyny (*trapiche*) do mielenia trzciny cukrowej i warsztaty do wytwarzania koszy; poza tym magazyny i wszystkie domy mieszkalne; dalej odpowiednio rozległe ogrody, które służą głównie „dla widoku”, ponieważ rosną w nich tylko pomarańcze i niektóre owoce typowe dla terenów górskich, następnie znajduje się szkoła, w której uczy się chłopców czytać, a nawet pisać. [...] Domy Indian mają tylko jedną izbę z drewnianymi podcieniami czy też przejściami połączonymi na wschód i północ i tak dobrze uregulowanymi, że tworzą niezwykle proste ulice i wyznaczają kwadratowy plac¹⁸³.

¹⁷⁸ *Ordenanzas* 1973 [1573].

¹⁷⁹ TÜCHLE, BOUMAN 1986 [1965]: 206.

¹⁸⁰ LUGON 1971 [1949]: 74.

¹⁸¹ „[...] los pueblos están bien formados las Iglesias son espaciosas y de buena arquitectura”, ABNB, M. y Ch., GRM, vol. 24, II: f. 8 r.

¹⁸² „Inmediato a la Yglesia esta un sitio murado que llaman Camposanto donde se entierran los que mueren, sin que ninguno de los Indios pretenda sepultarse dentro de la Yglesia”, ABNB, M. y Ch., GRM, vol. 24, II: f. 8 r.

¹⁸³ „Contigua a la Yglesia esta la Casa de los Curas que llaman Colegio, y es en todos los pueblos de mucha estención; encierra las oficinas de Carpinteria, herreria, telares, trapiches para moler caña, tendales para el beneficio de la Sera, despensas Almasenes y todas las viviendas correspondientes

Podobnie rozplanowane były misje w regionie Mojos, choć oczywiście tam także pojawiają się niekiedy elementy indywidualne, charakterystyczne tylko dla niektórych założeń i odpowiadające lokalnym potrzebom, jak w przypadku osad w okolicach miejscowości Santísima Trinidad, usytuowanych w regionie wieloletnicznym, „pomiędzy dwiema wielkimi rzekami”. Wioski Indian Baures na północ od Trinidade opisane zostały jako „osady dobrze wykonane i uformowane z ulicami i placami” oraz „przygotowane do wojny” w ten sposób, że „otoczone są fosami i nasypami”¹⁸⁴. Większość osad jednak, także w regionie Mojos, miała, jak przekazują nam relacje, regularny i tradycyjny układ – „wszystkie te redukcje zostały założone na nowo, z dużym placem i ulicami stosownie do [liczby] mieszkańców każdej osady”¹⁸⁵.

2.4.3. BRAZyliJSKIE ALDEAMENTO

Na terenie Brazylii jezuici pojawili się bardzo wcześnie, bo już w 1549 r., i od samego początku swej obecności na ziemiach Korony portugalskiej w Ameryce mieli bardzo duży udział w działalności ewangelizacyjnej. Za sprawą zakonu powstawały liczne osady indiańskie, w których (podobnie jak na terenach podległych Hiszpanii) osiedlano i ewangelizowano ludność tubylczą. Pierwsza z takich osad (*aldea* lub *aldeamento*) została utworzona w stanie Bahia w 1557 r. Opisany tu system ewangelizacji był najbardziej charakterystyczny dla Brazylii w wieku XVI w. i pierwszej połowie wieku XVII, choć *aldeamentos* zakładano jeszcze w wieku XVIII¹⁸⁶. Zależało to od lokalizacji – i tak na przykład w regionie Pará i Maranhão działalność jezuitów na dobre rozpoczęła się dopiero w XVII stuleciu¹⁸⁷, podczas gdy na tereny obecnego stanu Espírito Santo dotarli oni już w roku 1551, a pierwsza osada – Reritiba (dzisiejsza Anchieta) – została wspomniana w źródłach w 1598 r.¹⁸⁸

Choć brazylijskie *aldeamento* możemy porównywać do *doctrinas* i redukcji z obszarów hiszpańskojęzycznej Ameryki, zdecydowanie zabrakło w tym wypadku ciągłości ich funkcjonowania i ustabilizowanych warunków bytowania mieszkańców. Kolonizatorzy traktowali wioski indiańskie jako rezerwuár zasobów ludzkich, do którego sięgali, poszukując półdarmowych pracowników do pracy w swoich hacjendach lub gdy potrzebowali łuczników na wojnie albo podczas wypraw eksploracyjnych¹⁸⁹.

ademas de las espaciosas huertas aunque solo sirven para la vista porque solo tienen naranjos y algunos frutales propios de los montes; comprende igualmente la escuela para enseñar los muchachos a leer y aun escribir. [...] Las casas de los Indios solo tienen una piesa con sus ramadas o corredores por el Sur y el Norte unidas y tan bien Regladas que forman calles muy derechas y dejan la plasa quadrada”, ABNB, M. y Ch., GRM, vol. 24, II: f. 8 r.–9 r.

¹⁸⁴ „[...] entre dos grandes ríos”, „[...] bien hechas, formando sus calles y plazas dispuestas para la guerra”, „[...] están rodeados de fosos y estacadas”, QUINTANA 2005 [1756]: 149.

¹⁸⁵ „Todas estas reducciones se han formado de nuevo con su plaza grande y calles proporcionadas a los habitantes de cada población”, ALTAMIRANO 2005 [1713]: 72.

¹⁸⁶ TIMBÓ 1998: 21.

¹⁸⁷ VAINFAS 2000: 23.

¹⁸⁸ TIMBÓ 1998: 21.

¹⁸⁹ PALACÍN 2001: 526.

Porównując rozplanowanie brazylijskich *aldeamentos* z peruwiańskimi redukcjami, zauważymy, że w Brazylii ze znacznie mniejszą konsekwencją wdrażano uporządkowane zasady urbanistyki. W centrum założenia każdorazowo znajdował się duży niezabudowany plac, wokół którego koncentrowano zabudowę. Najważniejszymi obiektami były zawsze kaplica lub kościół, rezydencja ojców jezuitów oraz szkoła, zlokalizowane przy jednej z pierzei placu; pozostałe pierzeje zajmowały domy Indian¹⁹⁰ wraz ze wszystkimi niezbędnymi warsztatami¹⁹¹.

Mimo to obok osad o dość regularnym rozplanowaniu odnajdujemy takie, w których poza wyraźnie zaakcentowanym głównym placem brak jest regularnej siatki ulic, a zabudowa raczej „otacza” kościół położony na lekkim wyniesieniu, jak w São Pedro de Aldeia [il. 34]. Na obszarach nadmorskich usytuowanie kościoła na wyraźnym wzniesieniu stało się regułą. Taką lokalizację otrzymała świątynia w osadzie São Lourenço na terenie dzisiejszego Niterói; w inwentarzu z 1794 r. czytamy, że: „kościół był zbudowany na szczycie wzgórza, z fasadą skierowaną na północny zachód, [gdzie] cieszy [oczy] wspaniałymi widokami, przede wszystkim na część miasta i na całość terenu, który można dostrzec w jego otoczeniu”¹⁹². Świątynia w osadzie indiańskiej Nossa Senhora da Guia (Mangaratiba), znajdującej się pod opieką jezuitów, wzniesiona została na wzgórzu, „skierowana fasadą ku morzu”¹⁹³; kościół São Francisco Xavier w osadzie Itagoahy także był „usytuowany na wzgórzu”¹⁹⁴. Malownicze położenie kościołów zwracało uwagę podróżników, w dziewiętnastowiecznej relacji Auguste de Saint-Hilaire opisał lokalizację świątyni jezuickiej w miejscowości Reritiba, którą odwiedził w 1818 r. Określił kościół jako znajdujący się na wzgórzu, dominujący nad okolicą, z wejściem usytuowanym od strony morza¹⁹⁵. Na północy Brazylii, na terenach obecnych stanów Amazonas i Pará,

¹⁹⁰ AZEVEDO SALOMAO, BRASILEIRO TEXEIRA VALE 2012: 159.

¹⁹¹ TIMBÓ 1998: 23.

¹⁹² „[...] foi edificada esta Igreja no alto d'um moro, com a frente para o rumo de [NW onde] se goza de exelente porção de vista principalm.^e p.^a a parte de esta Cidade, e de todo o terreno, que mais de pode divisar na sua circunferencia”, *Freguezia de S. Lourenço* 2008 [1794]: 273.

¹⁹³ „[...] a face do mar”, *Freguezia de N. Sr.a da Guia (Mangaratiba)* 2008 [1794]: 115.

¹⁹⁴ „[...] situada sobre um morro”, *Freguezia de S. Francisco Xavier* 2008 [1794]: 217; ulokowanie kościoła na wzniesieniu było charakterystyczne nie tylko dla osiedli jezuickich, w inwentarzu kościoła Nossa Senhora da Guia (Orago de Pacóbaiba) możemy znaleźć informację o usytuowaniu świątyni na „wzgórzu nad morzem, z wesółym i przestronnym widokiem” / „morro sobre o mar, de alegre, e desafogada vista”, *Freguezia de N. Sr.a da Guia (Pacóbaiba)* 2008 [1794]: 67.

¹⁹⁵ „Ao redor do principal grupo de casas, que é o mais próximo do riacho e apresenta uma espécie de triângulo, o terreno eleva-se, formando um declive rápido onde a rocha se mostra a nu. Esse declive termina numa plataforma muito larga dominando, não apenas a campina, mas, ainda o mar e lá se acham o antigo convento dos Jesuítas e sua igreja, hoje a paróquia de todos os fiéis do distrito. A entrada desta última defronta o Oceano” / „Wokół głównej grupy domów, która jest najbliższej potoku i układa się w rodzaj trójkąta, teren wznosi się, tworząc strome zbocza z widocznymi odsłoniętymi skałami. Stok kończy się bardzo szeroką platformą, która dominuje nie tylko nad osadą, ale i nad morzem. Tam znajduje się dawny klasztor jezuitów i jego kościół, dziś parafialny, skupiający wszystkich wiernych z okolicy. Wejście do tej [świątyni jest] od strony oceanu”, SAINT-HILAIRE 1936 [1833]: 65; patrz także: TIMBÓ 1998: 23.

organizacja przestrzenna wiosek indiańskich była odmienna. Osiedla wznoszono w układzie liniowym wyznaczonym przez brzeg rzeki, wzdłuż której koncentrowało się codzienne życie mieszkańców¹⁹⁶.

Dziś w odniesieniu do osad indiańskich funkcjonujących w Brazylii w okresie kolonialnym znacznie częściej używane – i chętniej akceptowane we współczesnej historiografii brazylijskiej – jest określenie *aldeamento*. Drugie pojęcie, *aldeia*, stosuje się zazwyczaj do określania osad indiańskich, które funkcjonują i funkcjonowały bez ingerencji kolonizatorów, zgodnie z własnymi tradycjami kulturowymi¹⁹⁷. Po wygnaniu jezuitów w 1759 r. nastąpiła „sekularyzacja” osiedli i rozpoczął się nowy okres w polityce wdrażanej wobec ludności tubylczej Brazylii¹⁹⁸.

Trzeba także pamiętać, że choć koncepcja *aldeamentos* i zdecydowana większość aktywności ewangelizacyjnej wśród autochtonicznej ludności przypisywana jest jezuitom, na terenie Brazylii funkcjonowały w tym zakresie również inne zakony, przede wszystkim franciszkanie, ale także kapucyni, karmelici, mercedarianie i filipini¹⁹⁹.

3. TYP KOŚCIOŁA MISYJNEGO

3.1. INTERPRETACJA „MIĘDZYNARODOWA” ARCHITEKTURY MISYJNEJ

Na terytorium całej Ameryki Łacińskiej w różnych okresach (jeszcze w wieku XVIII) funkcjonowała na różnych obszarach architektura, którą można określić mianem misyjnej – mowa tu o świątyniach o prostych formach, które powstawały w miejscach, gdzie dopiero wprowadzano nową wiarę. Architektura taka będzie przede wszystkim zdeterminowana przez swoją funkcję, nie podlegając tak bardzo regionalizacji, choć niektóre elementy dekoracyjne i pewne warianty kompozycji można określić mianem rozwiązań lokalnych.

Skromna architektura misyjna (nie tylko jezuitska) powstawała w całej Ameryce Południowej. W niniejszej analizie skupimy się przede wszystkim na przykładach architektury tworzonej przez Towarzystwo Jezusowe, rozprzestrzenionej od Kolumbii (Tópaga, Fontibón), poprzez Peru (Andahuaylillas i Juli), boliwijskie misje wśród Indian Mojos i Chiquitos, słynne misje Guaraní na terenie dzisiejszej Argentyny, Paragwaju i Brazylii, aż po dalekie południowe Chiloé. Zazwyczaj będzie mowa o skromnej architekturze istniejącej w pierwszym okresie funkcjonowania misji, kiedy to zwykle budulcem świątyń było drewno lub *adobe*, znacznie rzadziej kamień. Architektura jezuitów, nawet ta misyjna, wpisywała się w ogólny krajobraz architektoniczny regionu lub też wywierała znaczący wpływ na rozwiązania stosowane przez inne zakony oraz kler świecki na tych samych terenach. Nie ma w tym nic dziwnego, ponieważ Kościół katolicki, tworząc misje ewangelizacyjne, odwoływał się do tych samych schematów, dyktowanych przede wszystkim utylitaryzmem.

¹⁹⁶ AZEVEDO SALOMAO, BRASILEIRO TEXEIRA VALE 2012: 159.

¹⁹⁷ AZEVEDO SALOMAO, BRASILEIRO TEXEIRA VALE 2012: 163.

¹⁹⁸ VAINFAS 2000: 24.

¹⁹⁹ VAINFAS 2000: 24.

3.1.1. PLAN I STRUKTURA KOŚCIOŁA MISYJNEGO

Świątynie misyjne miały bardzo prostą strukturę architektoniczną. Możemy wyodrębnić dwa podstawowe typy takich kościołów – jedno- lub trójnawowe. Większość kościołów jednonawowych charakteryzowała się bardzo wydłużonymi proporcjami (Fontibón, Tópaga, Andahuaylillas, Juli), co wynikało najprawdopodobniej ze skromnych umiejętności budowniczych świątyn²⁰⁰. Aby zapewnić obiektom odpowiednią kubaturę, wydłużano nawę, zachowując dość małą szerokość, tak by bez problemów nakryć dachem całą konstrukcję. Kościoły jednonawowe nakrywane były otwartą więźbą dachową, w niektórych obiektach częściowo lub w całości zasłoniętą stropem tworzącym trapezoidalny przekrój nakrycia (Tópaga, Andahuaylillas, Juli) [il. 36, 37, 41, 42, 43, 44]. Także jednonawowe kościoły brazylijskie nakrywane były stropem o przekroju trapezoidalnym, jak w São Lourenço [il. 71] i São Francisco Xavier w Niterói, świątyni Nossa Senhora do Rosario w Embu (São Paulo) czy w kościołach kolegialnych w Olindzie (Pernambuco) i Reis Magos (Espírito Santo). Świątyniom jednonawowym w większości przypadków towarzyszyły pomieszczenia o charakterze użytkowym, takie jak zakrystia czy baptysterium umieszczone po bokach prezbiterium, czasami też wznoszono kaplice boczne czy wręcz ramiona transeptu, dzięki którym świątynia uzyskiwała plan krzyża łacińskiego. Przykładami tego ostatniego rozwiązania mogą być kościoły Asunción i San Juan Bautista z Juli [il. 36, 37], znamy także relacje źródłowe potwierdzające istnienie podobnych struktur w regionie misyjnym w Boliwii (Mojos); jak podaje Diego Francisco Altamirano, kościół San José zbudowany w 1691 r. „[...] z *adobe* i drewna, ma 56 *varas* długości i dwie kaplice, które tworzą [układ] krzyżowy”²⁰¹.

Drugi typ świątyni misyjnej to kościoły trójnawowe o zwartym planie opartym na rzucie prostokąta. Przykłady takich konstrukcji można wskazać zarówno na obszarach misyjnych Mojos, Chiquitos i Guaraní, jak i w kolumbijskich misjach na terenach Casanere, Mety i Orinco, w brazylijskich *aldeamientos* czy w architekturze sakralnej wyspy Chiloé. Strukturę wewnątrz tych obiektów można określić jako pseudobazylikową, z nawą główną co prawda wyższą od naw bocznych, ale nakrytą wraz z nimi jedną konstrukcją dachową i oświetloną tylko za pośrednictwem okien umieszczonych w ścianach naw bocznych. We wnętrzu zazwyczaj widoczna była otwarta więźba dachowa (San José de Chiquitos, San Javier de Chiquitos, Boliwia) [il. 46, 48], zakryta czasami – podobnie jak w kościołach jednonawowych – częściowo trapezoidalnym stropem (Nossa Senhora da Assunção, Anchieta i São Pedro de Aldeia, Brazylia) [il. 66, 67] lub wykonana z drewna pozorna struktura kolebkowa (kościół jezuitów w Achao na wyspie Quinchao, Chiloé) [il. 55, 57].

²⁰⁰ Podobne struktury miały także kościoły nienależące do jezuitów, jak np. w Duitamie w Kolumbii, ROMERO SÁNCHEZ 2010a: 7–29.

²⁰¹ „[...] su iglesia de adobe u madera, de 56 varas de largo, con dos capillas que forman un crucero”, ALTAMIRANO 1979 [1712]: 218.

Na koniec tej części rozważań warto zauważyć, że przedstawiona powyżej charakterystyka architektury misyjnej nie dotyczy wyłącznie kościołów jezuickich. Bardzo podobny układ i strukturę będą miały kościoły podlegające klerowi świeckiemu, wznoszone w redukcjach indiańskich czy też kościoły misyjne innych zakonów – przede wszystkim franciszkanów. Pokrewne formy z kościołem jezuickim w Tópadze ma inna kolumbijska świątynia znajdująca się w miejscowości Sutatausa [il. 39, 40], osadzie oddanej pod opiekę klerowi świeckiemu. Niedaleko jezuickiego Andahuaylillas w Peru znajduje się podobny do niego kościół w Huaró, będący także świątynią parafialną dawnej redukcji indiańskiej [il. 43]. Nie znamy świątyń z terenów misji jezuickich Indian Guaraní, które wykonane były z nietrwałych materiałów, ale poza świadectwami archiwalnymi pewną pomocą przy rekonstruowaniu ich struktur architektonicznych mogą być jezuickie kościoły powstające w wieku XVIII w regionie Indian Chiquitos²⁰², jak również powstające w tym samym okresie kościoły w misjach franciszkańskich okolic Parany oraz założenia w pobliżu Asunción. Przykładem tych ostatnich są świątynie franciszkańskie w miejscowościach Yaguarón, Capiatá [il. 51, 52] i Caazapá w regionie Asunción²⁰³, wszystkie prezentujące bardzo interesującą architekturę. Kościołami o zbliżonej strukturze, choć odmiennym detalu dekoracyjnym, są świątynie San Francisco, Santa Bárbara czy San Agustín w kolumbijskim Mompós [il. 54, 80]. Po wygnaniu jezuitów tradycje architektoniczne zapoczątkowane przez zakon nadal funkcjonowały w budownictwie niejezuickim; przykładem tego mogą być kościoły na wyspie Chiloé. Najstarsza świątynia w Achao na wyspie Quinchao faktycznie zbudowana była przez jezuitów [il. 55, 56, 57], ale później wznoszone kościoły, choć utrzymane w tradycyjnych formach, powstały w większości dopiero pod koniec XIX i na początku XX w. [il. 58, 59].

3.1.2. MATERIAŁ KONSTRUKCYJNY

Proces konstrukcyjny zarówno świątyń, jak i całych osad misyjnych, był w znacznym stopniu uzależniony od stosowania konkretnych materiałów. W pierwszym okresie istnienia osiedla używano budulca nietrwałego, ale mocno związanego z lokalną tradycją, takiego jak drewno czy *adobe*. Po pewnym czasie zastępowano dawne konstrukcje nowymi, niekiedy wykorzystując te same materiały; czasami jednak wznoszono budowle z kamienia, o skomplikowanej strukturze i planie, posługując się formami zdecydowanie bliższymi architekturze europejskiej niż misyjnej. W tym wypadku angażowani byli do budowy profesjonalni architekci, jak na przykład pochodzący z Włoch Giovanni Battista Prímoli.

Najważniejszym materiałem stosowanym w architekturze misyjnej wszystkich regionów było drewno i *adobe*, czasami wykorzystywano oba materiały, niekiedy tylko drewno²⁰⁴. Jak możemy przeczytać w anonimowej relacji dotyczącej misji

²⁰² KUBLER, SORIA 1959: 100.

²⁰³ KUBLER, SORIA 1959: 100.

²⁰⁴ Także w obiektach sakralnych w dużych miastach drewno było ważnym materiałem konstrukcyjnym, było to spowodowane także względami praktycznymi, jak większa wytrzymałość w przypadku trzęsień ziemi. „[...] kościoły w Santiago [de Chile] nie mają urody [tych], które

regionu Mojos, „[...] kościoły są przestrzenne, o dobrej architekturze, wykorzystujące drewno jako swoją główną dekorację”²⁰⁵, czy w innej – autorstwa Diega Francisca Altamirano – z 1713 r.: „[...] dostosowując się do [możliwości stosowania] materiałów, którą przynoszą te ziemie, gdzie zupełnie brakuje wapna i kamienia, tylko z drewna wznosi się budynki solidne i pełne uroku, kościoły trójnawowe wsparte na przepięknych kolumnach”²⁰⁶. Wydaje się, że drewno pełniło w kontekście architektury misyjnej więcej funkcji niż tylko praktyczną i estetyczną. Ważna była także warstwa pozawizualna. Drewno jako materiał naturalny, wywodzący się ze świata przyrody, traktowane było jako nośnik ukrytych treści, niedostępnych na pierwszy rzut oka. Z pewnością wartością dodatkową i możliwą do jednoznacznego określenia był zapach panujący w drewnianych kościołach. Jako ilustrację tego typu percepcji można zaprezentować wzmiankę dotyczącą kościoła San Francisco w Sucre, który – pomimo że murowany – po dziś dzień nakryty jest drewnianą konstrukcją. Reginaldo de Lizárraga, odwiedzający świątynię na początku XVII w., wspomina, że „kościół jest wygodny, jednonawowy, nakryty dwuspadowym dachem cedrowym, a kiedy wejdzie się do świątyni, bardzo ładnie pachnie”²⁰⁷ – jak możemy się domyślać, chodzi tu o zapach drewna²⁰⁸. Pierwsze kościoły na wyspie Chiloé nie były podobne do tych, które znamy dzisiaj. Ojcowie jezuici sprawowali msze pod zadaszonymi konstrukcjami z drewna – *unas ramadas*²⁰⁹ – czyli altanami czy też wiatami wspartymi na palach. Określenie to pojawia się później w opisach misji boliwijskich i paragwajskich w odniesieniu do portyków-podcieni poprzedzających domostwa, zadaszonych przejść wspartych na drewnianych filarach²¹⁰.

podziwia się we Włoszech. Jedyną tego przyczyną są wstrząsy, [...] nie mogą mieć murowanego sklepienia, a strop drewniany” / „[...] las iglesias de Santiago [de Chile] no tienen aquella magnificencia [estas] [...] que se admira en Italia. La causa unica de esto son los temblores, [...] no puede ser el techo de bobeda sino de madera”, ARSI, Provincia chilensis 5, *Chilensis Historia* 1592–1766, f. 17 v.

²⁰⁵ „[...] las Iglesias son espaciosas y de buena arquitectura, haciendo las maderas su principio adorno”, ABNB, M. y Ch., GRM, vol. 24, II: f. 8 r.

²⁰⁶ „[...] acomodándose a los materiales que lleva la tierra, donde totalmente se carece de cal y canto, sólo de madera se han erigido edificios firmes y airosas, Iglesias de tres naves sobre hermosas columnas”, ALTAMIRANO 2005 [1713]: 72.

²⁰⁷ „[...] la iglesia es cómoda, de una nave, cubierta toda a dos aguas con madera de cedro. En entrado en ella huele muy bien”, LIZÁRRAGA 2013 [1603]: 35.

²⁰⁸ Mowa tu o wcześniejszej konstrukcji, dzisiejsza powstała pomiędzy latami 1618–1630, czyli już po wizycie Reginalda de Lizárragi, QUEREJAZU 1995a: 259; MESA, GISBERT 2002 [1970]: 185.

²⁰⁹ LOZANO 1755: 41.

²¹⁰ BOYD-BOWMAN 1972: 778; autor podaje różne przykłady użycia terminu, głównie w odniesieniu do architektury mieszkalnej: „tienen casas grandes con ramadas grandes delante” / „mają duże domy poprzedzone dużymi ramadas”, „tres bohíos y una ramada” / „trzy chaty i jedna ramada”. Znalazł także termin *ramada* określający konstrukcję drewnianą skonstrastowaną z konstrukcją kamienną: „hay iglesias formadas, muchas de piedra y otras de ramada” / „wiele kościołów jest wznoszonych z kamienia, ale inne z bali”.

Jednym z pierwszych historyków sztuki, którzy nie poprzestali na oczywistym zauważeniu i inwentaryzacyjnym wyliczeniu budowli drewnianych, ale zwrócili też uwagę na ich wpływ na niematerialną część kultury, był Josef Strzygowski. Budowla drewniana jest jego zdaniem mocno powiązana z lokalną społecznością i z najbliższą okolicą dostarczającą budulca: „[...] jedynym kluczem do wewnętrznych treści drewnianych kościołów jest [sama] wieś i przynależny jej las”²¹¹. Strzygowski w swoich pracach postulował konieczność paralelnego badania wartości kulturowych, których śladem jest architektura drewniana, uznawana przez wielu za drugorzędną. W europejskiej tradycji historii architektury dominuje do dziś tendencja studiów dotyczących niemal w całości budownictwa monumentalnego, które powstawało przede wszystkim z kamienia i innych trwałych materiałów. W terminologii Strzygowskiego architektura monumentalna była wyrazicielem i nośnikiem tej warstwy kultury, którą określał jako „sztukę mocy” (*Machtkunst*)²¹², związaną z władzą i służącą jej prezentowaniu oraz umacnianiu jej sakralnego charakteru – za pośrednictwem zjawiska, które Strzygowski określał jako „sakralna przemoc” (*Gewaltmacht von Gottes Gnaden*). Opozycyjna wobec niej i – zdaniem Strzygowskiego – niedoceniana pozostaje sztuka ludowa (*Volkskunst*), a w jej obrębie między innymi budownictwo drewniane: lokalne i mniej trwałe. Wydaje się to interesujące w kontekście szukania wczesnych przejawów krytycznego myślenia wobec kolonialnego porządku kultur. Źródłem tej dychotomii Strzygowski upatruje jeszcze w obrębie kultury antycznej²¹³. Ignorowanie wpływu *Volkskunst*, którego zasięg często ograniczano w badaniach nad sztuką tylko do ornamentu, powoduje budowanie błędnego obrazu powiązań i zależności między kulturami²¹⁴.

Architekturę drewnianą Strzegowski opisuje i interpretuje według swojego stałego, trójdziałowego sposobu badania sztuki, zgodnie z kategoriami: znawstwa, istoty, rozwoju (*Kunde, Wesen, Entwicklung*)²¹⁵.

Wracając do architektury misyjnej Ameryki Południowej, trzeba jeszcze raz zaznaczyć, że oprócz naturalnego materiału, jakim było drewno, tradycyjnym budulcem była suszona na słońcu cegła *adobe* czy też ogólnie glina jako element pochodzący

²¹¹ „Der einzige Schlüssel zum seelischen Gehalte der alten Holzkirchen ist das Dorf und der dazu gehörige Wald”, STRZYGOWSKI, KUHN, KARASEK 1927: 32.

²¹² STRZYGOWSKI 1940: 124; *Machtkunst* – sztuka władzy jest zdaniem Strzygowskiego reprezentowana między innymi przez architekturę kamienną, monumentalną, obecną według niego w kulturze europejskiej co najmniej „od dziesięciu tysięcy lat” i silnie związaną z tradycją dominującej religii. Służy ona do umacniania i ekspresji symbolicznej „sakralnej przemocy”. Syntezą tego poglądu była ostatnia opublikowana przez Strzygowskiego monografia *Europas Machtkunst im Rahmen des Erdkreises*.

²¹³ STRZYGOWSKI 1941: 75.

²¹⁴ STRZYGOWSKI 1941: 59.

²¹⁵ STRZYGOWSKI, KUHN, KARASEK 1927: 41. Na temat metody badania sztuki Josefa Strzygowskiego patrz: SCHOLZ 2013: 1076; o znaczeniu architektury drewnianej Strzygowski pisał również wielokrotnie w swoim monumentalnym opracowaniu dotyczącym sztuki armeńskiej, mającym być w jego zamyśle wzorcowym omówieniem kultury, w której upatrywał śladów tradycji Ariów, STRZYGOWSKI 1918.

z ziemi, z którą Indianie czuli szczególny, sakralny związek. Specyficzny sposób użycia obydwu naturalnych materiałów opisał w XVIII w. w odniesieniu do misji wśród Indian Guaraní José Cardiel. Autor dość szczegółowo zrelacjonował kolejne etapy konstruowania świątyni, pisząc:

Najpierw buduje się dach i kładzie dachówki, następnie ściany; w ten sposób: w części, gdzie buduje się ściany oraz środkowe nawy, wykopuje się głębokie dziury o głębokości trzech łokci oraz średnicy dwóch [łokci]. Wykłada się je mocnymi kamieniami. Na kolumny ścina się pewne drzewa, które tam rosną i które są mocniejsze niż zimozielone dęby lub inne dęby w Europie; i w ogóle się ich nie przycina, lecz wyciąga się je z dużą częścią ich korzeni. [...] Przycina się korzenie, tak by całość zmieściła się w dołku: i się je pokrywa rozgrzaną smołą, aby chronić je przed wilgotnością. Części, która pozostaje powyżej wykopu, nadaje się kształt okrągłej kolumny wraz ze swym piedestałem, [rzeźbi się jej] gzymsy itd. lub też [obrabia się ją] w kształcie kwadratu czy też cylindra. [...] Gdy to jest już wykonane, przechodzi się do budowy ścian, od fundamentów: i jak powiedziałem, są one z *adobe*²¹⁶.

Oczywiście stosowanie naturalnych materiałów z jednej strony podyktowane było tradycją, z drugiej zaś – pragmatyzmem, ale wydaje się, że prowadząc badania dotyczące tego problemu, należy brać pod uwagę oba te czynniki. George Kubler, opisując misje franciszkańskie w północno-wschodniej Arizonie, przytacza ciekawy przykład „porządku budowania” charakterystycznego dla ludności z plemion grupy Pueblo. W dolinie rzeki Rio Grande i w kraju Indian Hopi znajduje się wiele reliktów dawnej architektury, a także funkcjonuje silna tradycja mieszkalna w osiedlach o swoistej urbanistyce i budownictwie. Franciszkanie chrystianizujący żyjącą tam ludność przystosowali się do zwyczajów panujących wśród Indian Pueblo i zachowywali je także przy konstruowaniu świątyni chrześcijańskich. W opisywanych społecznościach funkcjonowała matrylokalność i to kobiety odpowiedzialne były za zapewnienie rodzinie miejsca zamieszkania. Pewne zwyczaje przeniesione zostały także na proces budowlany kościołów, mężczyźni dostarczali potrzebny materiał, przycięte drewno i cegły *adobe*, a kobiety wznosiły z nich budynek – świątynię²¹⁷.

Czasami w relacjach dotyczących misji jezuickich autorzy opisów sięgali do pozaczasowych i pozageograficznych, sięgających odległych tradycji znaczeń sakralnych przypisywanych naturalnym materiałom. Diego Francisco Altamirano, opisując kościół w Loreto na obszarze misji wśród Indian Mojos, zaznacza, że jezuici „skłonili się do zbudowania w Loreto wygodniejszego domu i wyjątkowego kościoła: jego materiałem jest surowa cegła *adobe*, taka jaka była produkowana w Egipcie, a którą faraon przejął od potomków Jakuba, zanim Mojżesz uwolnił ich z ciężkiej niewoli”²¹⁸.

²¹⁶ CARDIEL 2009 [1771]: 36–37.

²¹⁷ KUBLER 1985 [1961]: 68.

²¹⁸ „[...] se inclinaron a fabricar en Loreto casa más cómoda y lucido templo: su material es de adobes crudos como eran las fábricas de Egipto en que Faraon aflijó a los descendientes de Jacob antes que Moisés los rescates de duro cautiverio”, ALTAMIRANO 1979 [1712]: 72.

Amédée-François Frézier natomiast pisze, że w Peru „powszechnym materiałem” wykorzystywanym w architekturze jest cegła *adobe* – nieco większych rozmiarów na terenie Chile i mniejsza w Peru²¹⁹. Informuje też, że ze względu na niewielką ilość opadów możliwe jest użycie takiego budulca. Tradycji wykorzystywania suszonych cegieł w architekturze poszukuje jednak nie jak Altamirano w Egipcie i czasach proroków, ale w starożytnym Rzymie, odwołując się do Witruwiusza²²⁰. Oczywiście bardzo ważne w użyciu *adobe* były także praktyczne aspekty, a przede wszystkim elastyczny charakter i właściwości „antysejsmiczne” tego materiału, cechy doceniane szczególnie na wybrzeżu peruwiańskim i wyżynach andyjskich – terenach najczęściej nawiedzanych przez trzęsienia ziemi. Jak pisze William Bennet Stevenson, cegłę *adobe* uznawano za lepszą od kamienia, ponieważ dzięki elastyczności była bardziej wytrzymała na wszelkiego rodzaju ruchy sejsmiczne²²¹.

Rodzaj wykorzystywanego w architekturze materiału zależał od lokalizacji i zwyczajów. Na obszarze brazylijskiego wybrzeża ściany kościołów, nawet w osadach indiańskich, wznoszono z kamienia łączonego zaprawą, po czym pokrywano wapnem. Jak czytamy w inwentarzu z 1794 r., ściany kościoła São Francisco Xavier w Aldêa de Itagoahy wykonane były z „kamienia i wapna”, a sam kościół został umocniony (w sensie obronnym)²²²; podobna informacja zachowała się w odniesieniu do kościoła São Lourenço w Niterói²²³. Jedynie do konstrukcji stropów i dachów oraz stolarki drzwiowej i okiennej, a także elementów wyposażenia wnętrz, wykorzystywane było drewno.

3.2. LOKALNE ODMIANY ARCHITEKTURY MISYJNEJ, JEJ ZNACZENIE DAWNIEJ I DZIŚ

3.2.1. KOLUMBIA I PERUWIAŃSKIE ALTIPLANO

Usytuowane na wyżynach kościoły kolumbijskich *doctrinas* oraz peruwiańskich *reducciones* miały wiele cech wspólnych, jednak istniały i takie właściwości, które wyróżniały obie grupy budowli. Najważniejszą cechą wspólną była funkcja kościoła oraz to, że świątynie na tych terenach należały do niezwykle rozbudowanej sieci kościołów (nie tylko jezuickich) zlokalizowanych w indiańskich redukcjach. Z tych powodów najbliższych analogii należy szukać w sąsiednich miejscowościach o podobnym charakterze, a nie wśród innych

²¹⁹ „[...] les matériaux ordinaires des bâtimens particuliers font des Adoves”, FRÉZIER 1717: 462.

²²⁰ FRÉZIER 1717: 462.

²²¹ STEVENSON 1925, vol. 1: 210–211.

²²² „[...] as paredes desta Igreja são de pedra e cal, e bem fortalecida” / „[...] ściany tego kościoła są z kamienia i wapna, i dobrze umocniony”, *Freguezia de S. Francisco Xavier* 2008 [1794]: 217.

²²³ „[...] as suas paredes são de pedra e cal; e p.' isso duraveis” / „[...] jego ściany są z kamienia i wapna i dlatego są trwałe”, *Freguezia de S. Lourenço* 2008 [1794]: 273.

kościół należącego do Towarzystwa Jezusowego. Wszystkie kościoły miały także podobną strukturę, były jednonawowe z drewnianymi konstrukcjami stropów i dachów. Za najważniejszy element wyróżniający poszczególne grupy świątyń należy uznać zindywidualizowanie dekoracji oraz kompozycji fasad.

Z jezuickim kościołem w Tópadze możemy zestawiać podlegający klerowi świeckiemu kościół w Sutatausie. Oprócz podobieństw w rozplanowaniu całej fasady i struktury świątyń uwagę zwraca kompozycja fasad obu kościołów – bardzo skromna, z arkadowym wejściem, w Sutatausie zaznaczonym odcinkami gzymsów sugerujących podpory, w Tópadze także pozbawionym dekoracji, ale opracowanym w kamieniu, odcinającym się od jasnej tynkowanej ściany. Najbardziej charakterystycznym elementem fasad obu kościołów jest jednak pseudokruchta, czyli zadaszne podcienia uzyskane poprzez wydatne wysunięcie dachu, po hiszpańsku określane jako *soportal*. Zazwyczaj konstrukcja taka wsparta jest na kolumnach czy filarach, jednak w kolumbijskich kościołach oparcie dla zadaszienia stanowią wysunięte ku przodowi ściany boczne. Z prawej strony fasady dostawiona została masywna dzwonnica. Guadalupe Romero Sánchez przeanalizowała charakterystyczne elementy architektury kościołów w kolumbijskich wioskach indiańskich i w odniesieniu do *soportales* prezentuje archiwalne potwierdzenia funkcjonalnego wykorzystania zadaszonych przestrzeni poprzedzających kościoły, gdzie nauczano dzieci religii katolickiej²²⁴. Kompozycja fasad, którą oglądamy w kościołach w Tópadze i Suatausie, nie była charakterystyczna tylko dla tych kościołów, ale odnaleźć ją można w wielu innych *doctrinas*, jak na przykład w SÁCHICE, ZIPACÓN, CUCAICIE czy OTENDZE²²⁵.

Kościoły nabierają indywidualnego charakteru poprzez wystrój wnętrza. W Sutatausie najcenniejszym elementem dekoracyjnym (ze względu na swoją unikatowość) są polichromie²²⁶, natomiast w Tópadze uwagę przykuwa snycerka ołtarzowa. Jeszcze w okresie kolonialnym Juan Rivero w wydanej w 1736 r. książce *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanares y los Ríos Orinoco y Meta* dość dokładnie opisuje odwiedzany przez niego kościół w Tópadze. Autor wyraźnie

²²⁴ ROMERO SÁNCHEZ 2010b: 91; REINA MENDOZA 2008.

²²⁵ ROMERO SÁNCHEZ 2010b: 90–95, 109, 256, 313; ROMERO SÁNCHEZ 2012: 60–62, 943–953.

²²⁶ Na wewnętrznych ścianach nawy za pomocą iluzjonistycznego malarstwa zostały przeprowadzone podziały na rytmicznie zarysowane arkady z ukazanymi pomiędzy nimi kolumnami w porządku korynckim, podtrzymujące belkowanie z fryzem wypełnionym manierystycznym ornamentem. Poszczególne arkady wypełniono scenami figuralnymi prezentującymi wybrane epizody Pasji Chrystusa, pomiędzy przedstawieniami znalazła się też kompozycja ukazująca Sąd Ostateczny, VALLÍN 1998: 81–84. Stan zachowania dekoracji jest dość dobry w porównaniu z innymi kościołami w kolumbijskich *doctrinas*, choć i gdzie indziej można znaleźć dekoracje wykonane w technice polichromii, jak np. w Monguí, VALLÍN 1998: 86–87. Bardzo ważnym ośrodkiem, gdzie rozwijało się malarstwo ścienne, nie tylko w obiektach sakralnych, ale także w świeckich rezydencjach, była Tunja; VALLÍN 1998: 89–129; SEBASTIÁN 2007 [1990]: 100–104. Na temat znaczenia malarstwa ściennego w kościołach osad indiańskich w Kolumbii patrz także: ROMERO SÁNCHEZ 2010b: 144–151.

pozostaje pod wrażeniem świątyni, pisze, że ojciec Francisco Ellauri przebudował kościół „od fundamentów”²²⁷, a także:

[...] udoskonalił kościół wykonany z kamienia i przykrył go dachówką; wyposażył go w trzy tabernakula prześlicznie złocone, z przepięknymi rzeźbionymi figurami, które przywiózł z Santa Fe [de Bogotá], ozdobił też kościół bogatymi draperiami, świecznikami i kazalnica z srebra, lampami i lichtarzami, także ze srebra²²⁸.

We wnętrzu kościoła zachwyca bogactwo złożonych ornamentów pokrywających ołtarz główny, łuk tęczy oraz rozbudowany zespół ołtarzy bocznych [il. 41], pomiędzy którymi także umieszczono złocone i przepięknie rzeźbione drewniane panele z wizerunkami świętych jezuickich oraz lustra dodatkowo podkreślające wystawność wystroju²²⁹. Ważna dla kultu w kościele w Tópadze jest postać św. Judy Tadeusza, o czym świadczy nie tylko obecność jego wizerunków, ale także zespół obrazów wotywnych dedykowanych świętemu.

Kościół w redukcjach indiańskich regionu kuzkeńskiego i terenów Collao posiadają bardzo podobną strukturę architektoniczną – są to także świątynie jednonawowe, nakryte dwuspadowym dachem, z widoczną we wnętrzu, częściowo nieosłoniętą wieżbą dachową, czasami posiadają transept. Wznoszone były na platformach, tak by górować nad okolicą, co można zaobserwować w świątyniach San Jerónimo, Andahuaylillas czy Urcos (w regionie Cusco), ale także Asunción czy San Pedro w Juli (w Collao)²³⁰. Cechą wyróżniającą kościoły regionu jest kompozycja fasady, w której nad portalem umieszczony został balkon pełniący funkcję otwartej kaplicy; można go zobaczyć w kościele jezuickim w Andahuaylillas, jak również w innych świątyniach redukcji tego regionu, jak na przykład w San Jerónimo, Huasac, Colquepacie czy w San Pedro de Acomayo.

Kolejną cechą charakterystyczną kościołów w osadach indiańskich regionów kuzkeńskiego i Collao, odróżniającą te świątynie od innych, jest bogaty wystrój wnętrza i dekoracja wykonana w technice malarstwa ściennego. Tematyka przedstawień koncentrowała się na scenach z życia Chrystusa, Marii i niektórych świętych (zwykle związanych z wezwaniem kościoła, choć nie tylko) oraz ilustrowaniu arkanów wiary katolickiej, takich jak tajemnica Eucharystii czy istnienie Trójcy Świętej. Przedstawienia miały wspomagać nauki religijne, wizualizując różne ich aspekty²³¹.

²²⁷ „desde sus cimientos”; RIVERO 1883 [1736]: 95.

²²⁸ „[...] perfeccionó una iglesia de calicanto, y la cubrió de teja; hizo en ella tres tabernáculos hermosamente dorados, adornóla de ricos ornamentos, de imágenes preciosas de bulto que llevó desde Santa-Fe; hermoseó la iglesia con colgaduras ricas, con ciriales é incensarios de plata, lámparas y candeleros de lo mismo”; RIVERO 1883 [1736]: 95.

²²⁹ WUFFARDEN 2002o: 234.

²³⁰ FLORES OCHOA, KUON ARCE, SAMANEZ ARGUMEDO 1993: 106.

²³¹ FLORES OCHOA, KUON ARCE, SAMANEZ ARGUMEDO 1993: 107.

Bogate dekoracje malarskie można podziwiać w kościołach w Andahuaylillas²³², Huaró²³³, Chinchero²³⁴, Pitumarce²³⁵ czy Checacupe²³⁶ (region Cusco) oraz w świątyni Asunción w Juli (Collao)²³⁷.

Zwykle bogate dekoracje kościołów były zaplanowane w ramach współistnienia różnych elementów wystroju wnętrza. Dużą rolę odgrywało wspomniane tu malarstwo ścienne, ale za niezwykle istotną trzeba także uznać snycerkę pokrytą złoceniami oraz zespoły obrazów sztalugowych. W kościele w Andahuaylillas można zauważyć imponujący wystrój wnętrza obejmujący wszystkie te elementy. Polichromie, które przypisywane są Luisowi de Riaño i powstały przed 1626 r., znajdują się w dolnej partii ścian nawy, tworzą portal wejściowy do baptysterium, zostały także umieszczone zostały po obu stronach drzwi do kościoła, gdzie namalowano dwie sceny przedstawiające drogę do nieba i drogę do piekła wykonane według grafik Hieronima Wierixa²³⁸. Poza tym w górnej partii ścian nawy zawieszono rząd obrazów olejnych dość dużych rozmiarów, oprawionych w bardzo bogate złocene ramy dostosowane formą i układem do wnętrza kościoła, natomiast stropy i belki konstrukcyjne znów ozdobione zostały polichromią.

3.2.2. MISJE WŚRÓD INDIAN GUARANÍ, CHIQUITOS I MOJOS

Formy architektoniczne kościołów w misjach w regionie Guaraní, Chiquitos i Mojos należałoby – pomimo odmienności regionów – przedstawić wspólnie. Najwcześniej rozwijało się budownictwo na pierwszym z wymienionych obszarów i to ono właśnie jest przedmiotem rozważań dotyczących systematyzacji form. George Kubler podaje za Mariem J. Buschiazem podział historii misji Indian Guaraní i ich architektury na trzy okresy. Pierwszy obejmuje prawie na cały wiek XVII. Kościoły miały wówczas prostą konstrukcję – dach wsparty był na drewnianych słupach, a wewnętrzną przestrzeń ograniczały niekonstrukcyjne ściany kurtynowe wznoszone z *adobe* lub cegły. W drugim okresie – to jest mniej więcej w latach 1690–1725 – wznoszono już kamienne fasady kościołów, a ściany wzmocniano drewnianymi kolumnami. Wreszcie w trzecim okresie, od 1725 r. aż do końca funkcjonowania misji, powstające kościoły stały się sklepieniami kamiennymi strukturami, budowanymi pod nadzorem profesjonalnych architektów²³⁹. Horacio Bollini i Darko Sustersic proponują nieco inny podział, na cztery etapy, pierwsze dwa związane z powstawaniem

²³² MACERA 1993: 85–100; FLORES OCHOA, KUON ARCE, SAMANEZ ARGUMEDO 1993: 138–142.

²³³ MACERA 1993: 139–162; FLORES OCHOA, KUON ARCE, SAMANEZ ARGUMEDO 1993: 147–153; MESA, GISBERT, vol. I, 1982: 248–251.

²³⁴ MACERA 1993: 109–113; MESA, GISBERT, vol. I, 1982: 247–248.

²³⁵ MACERA 1993: 137; MESA, GISBERT, vol. I, 1982: 243.

²³⁶ MACERA 1993: 132–136.

²³⁷ FLORES OCHOA, KUON ARCE, SAMANEZ ARGUMEDO 1993: 108–113, 127–128.

²³⁸ MESA, GISBERT, vol. I, 1982: 237–238.

²³⁹ KUBLER, SORIA 1959: 100.

architektury drewnianej (1610–1641 i 1641–1695), zaś dwa kolejne odpowiadające czasom powstawania konstrukcji kamiennych (1695–1730 i 1730–1768)²⁴⁰. Norberto Levinton proponuje tylko dwa okresy – 1609–1731 z przewagą architektury drewnianej i 1731–1767 z przewagą architektury kamiennej²⁴¹. Wszyscy natomiast są zgodni, że przy badaniu drewnianej architektury misji Guaraní, która nie zachowała się do dziś, najlepszymi obiektami mogącymi przybliżyć nam formy dawnych kościołów są świątynie misji Chiquitos²⁴² lub też osiemnastowieczne kościoły franciszkańskie okolic Parany i założenia w okolicach Asunción²⁴³. Przykładami mogą być kościoły: franciszkański z 1670–1784 w Yaguarón w regionie Asunción²⁴⁴, kościół w Capiacie [il. 51, 52] czy też kościoły redukcji boliwijskich wśród Indian Chiquitos [il. 45] w Concepción [il. 48], San Javier²⁴⁵ [il. 46], San Rafael, San Miguel czy San Ignacio²⁴⁶. Pierwszymi budowniczymi byli zwykli zakonnicy. W latach 30. XVII w. kilka kościołów w różnych misjach powstało pod kierownictwem ojca Bartolomea Cardenosa; następnie około 1678 r. Domenico Torres wznosił kościół w San Nicolás, a także współpracował przy budowie kościołów w redukcjach San Carlos, Loreto i San Ignacio Miní. W przypadku tych kościołów starano się maksymalnie dostosować nowe świątynie do miejscowych upodobań oraz w jak największym stopniu wykorzystać umiejętności rodzimych rzemieślników i artystów do budowy i dekoracji świątyń. Powstające kościoły miały być w swych strukturach możliwie znajome, a więc i akceptowalne, ułatwiając tym samym zakonnikom pracę misyjną. Za najbardziej charakterystyczną cechę kościołów misji Guaraní można uznać opisany już system konstrukcji, o którym wspominał nie tylko José Cardiel, ale także inni wizytujący misje, jak na przykład Pedro Lozano w relacji z 1755 r.²⁴⁷ Wciąż trwa dyskusja dotycząca interpretacji antropologicznych i stopnia wpływu indiańskiej kultury na architekturę misyjną, przy czym wydaje się, że nie do końca możliwe jest jej ostateczne rozstrzygnięcie, przede wszystkim ze względu na zbyt małą liczbę źródeł dotyczących rodzimej kultury istniejącej w wieku XVII²⁴⁸.

Zupełnie inny mechanizm decydował o ukształtowaniu późnej architektury misji wśród Indian Guaraní, gdzie w osadach istniejących już od wielu lat decydowano się na wprowadzanie architektury o charakterze „europejskim”, projektowanej

²⁴⁰ BOLLINI 2009: 61–62; SUSTERSIC 2004 [1999]: 29–64.

²⁴¹ LEVINTON 2008: 45–102.

²⁴² KUBLER, SORIA 1959: 100.

²⁴³ CHASE 2000: 521.

²⁴⁴ KUBLER, SORIA 1959: 100.

²⁴⁵ ALCALÁ 2002b: 248–255.

²⁴⁶ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 241–258; podobne formy jeszcze do niedawna istniały w misjach wśród Indian Mojos w Exaltación czy San Ramón, ALCALÁ 2002b: 248–255.

²⁴⁷ LOZANO 1755: 767.

²⁴⁸ Zdaniem Norberta Levintona Darko Sustersic nietrafnie interpretuje różnice pomiędzy *og-guazú* (duży dom) i *og-je-kutú* (dom, który się zbija), przez co także błędnie stosuje te pojęcia do opisu architektury sakralnej okresu misyjnego, LEVINTON 2008: 27–28.

przez profesjonalnych architektów. Świadectwem funkcjonowania tych wyjątkowych struktur są zarówno istniejące do dziś ruiny, w których można rozpoznać dawną świetność obiektów, jak i opisy archiwalne, potwierdzające wystawność i bogactwo dawnych założeń w São Miguel (Brazylia) [il. 158], Loreto²⁴⁹, San Ignacio Mini (Argentyna), San Ignacio Guazú²⁵⁰, Trinidadzie i Jesús de Tavarangue (Paragwaj) [il. 214]. W misjach tych, zatrudniając europejskiego architekta, „przetransportowywano” dalekie, a co za tym idzie, niezwykle dla miejscowych, zachwycające wzory architektoniczne pochodzące ze Starego Kontynentu. Początek zjawiska można odnotować pod koniec XVII w., kiedy zaczynają działalność dwaj zakonnicy: Antonio Sepp i Johann Kraus, których należy zaliczyć do najważniejszych architektów czynnych na tych terenach. Pierwszy z nich był autorem kościoła w misji San Juan, a po jego śmierci prace przy tej budowlu kontynuował Johann Kraus, którego ostatni okres działalności związany był z budową kościoła w redukcji Santo Tomé. Jednak najważniejszym z architektów misji paragwajskich był Włoch – urodzony w Mediolanie Giovanni Battista Prímoli. Artysta pojawił się w regionie Río de la Plata przed 1717 r., pracował najpierw w Buenos Aires i w Córdobie, a następnie w *reducciones*, między innymi w São Miguel, Concepción i Trinidadzie²⁵¹. Kościół w São Miguel [il. 158] będzie przedmiotem analizy w dalszej części książki, dotyczącej funkcjonowania modelu Il Gesù w architekturze jezuickiej Ameryki Południowej. W tym miejscu trzeba jednak zaznaczyć, że „kamienisty” okres rozwoju architektury osad Guaraní jest najbardziej znamienisty i szczególnie dla tego regionu, ponieważ funkcjonowanie redukcji na żadnym innym z omawianych obszarów nie weszło w fazę takiej konsolidacji i trwałości, by zdecydowano się na zastąpienie prostych świątyń misyjnych formami architektury „europejskiej”. Oczywiście elementy lokalne, zwłaszcza w formach reliefów zdobiących ściany, ciągle były obecne w dekoracji świątyń, nawet w kościołach wznoszonych według projektów wykonanych przez profesjonalnych architektów.

W Boliwii zachowały się kościoły misyjne w regionie Chiquitos. Świątynie w San José de Chiquitos, San Javier, Concepción czy San Rafael po pracach renowacyjnych prezentują się niezwykle interesująco [il. 46, 47, 48], przedstawiają nam obraz

²⁴⁹ Inwentarz z 1768 r.: „Una iglesia edificada en sesenta y cinco varas de largo, y treinta de ancho, con tres naves, crucero, media naranja, y presbiterio, paredes de piedra” / „Kościół długości 75 *varas* i trzydzieści szerokości, trzynawowy, z transeptem i kopułą, prezbiterium, ścianami z kamienia”, ANCh, Fondo Jesuitas, Sign. 141, 6, f. 246 v.

²⁵⁰ W inwentarzach kościołów w San Ignacio Guazú i San Ignacio Mini z 1768 r. czytamy: (San Ignacio Mini) „[...] primeramente la iglesia de tres naves con media naranja en todo cumplida” / „[...] najpierw kościół trójnawowy z kopułą zupełnie wykończoną, w całości malowaną”, ANCh, Fondo Jesuitas, Sign. 141, 1, f. 3 v.; (San Ignacio Guazú) „[...] una iglesia de tres naves 6 cuerpos con cinco retablos dorados” / „[...] kościół trójnawowy, o sześciu przęsłach, z pięcioma złożonymi ołtarzami”, ANCh, Fondo Jesuitas, Sign. 141, 4, f. 302 v.; „media naranja” / „kopuła”, ANCh, Fondo Jesuitas, Sign. 141, 4, f. 305 v.

²⁵¹ GIURIA 1950: 36–37.

architektury misyjnej regionu nie tylko poprzez swoją formę i strukturę, ale przede wszystkim będąc świadectwem bogatego wystroju wnętrza i kontynuowanej do dziś tradycji dekoracyjnej.

We wszystkich prezentowanych tu misjach bardzo ważne było wykorzystanie muzyki, szczególnie podczas procesji oraz dramatycznych przedstawień misteryjnych²⁵². Szybko okazało się, że Indianie są niezwykle wrażliwi na ten rodzaj sztuki, wspomniano także, że „mają oni bardzo dobry słuch i niepospolite wycucie harmonii”²⁵³. W dekoracjach wielu kościołów powtarzają się postacie muzykujących aniołów (niekiedy używających lokalnych instrumentów), jak w słynnym fryzie kościoła w paragwajskim Trinidadzie²⁵⁴.

Do dziś ludność w regionie dawnych misji Mojós i Chiquitos upatruje lokalnej odmienności swojej kultury w mieszance, na którą składają się dawne zwyczaje indiańskie i elementy wprowadzone przez jezuitów. Muzyka i kultura misyjna są dla ludności tubylczej elementem tożsamości regionalnej. W regionie misji Mojós nie zachowała się żadna ze świątyń jezuickich, jednak w San Ignacio przy budowie nowego kościoła (czy też odbudowywaniu go) zdecydowano się na wykorzystanie dawnych wzorów i rozwiązań formalnych [il. 49].

3.2.3. CHILOÉ

Na wyspie Chiloé większość kościołów to realizacje dziewiętnasto- i dwudziestowieczne, ale inspiracją dla obecnie istniejącej drewnianej architektury sakralnej były osiemnastowieczne misyjne świątynie jezuickie.

Ciekawe, że w kilku przypadkach misyjna architektura jezuicka stała się jednym z ważniejszych elementów kształtujących poczucie lokalnej tożsamości. Wspomniano już o występowaniu tego zjawiska w regionie dawnych misji Mojós i Chiquitos, ale na chilijskim Chiloé poczucie kulturowej odrębności także kształtowane było w oparciu o pewne elementy dawnej kultury misyjnej. Na tym ostatnim obszarze jezuici pojawili się bardzo wcześnie, bo w 1595 r., i pierwotnie na terenie Chiloé i okolicznych wysepek funkcjonowały misje „objazdowe” (*circular*). Jezuici od 1608 r. rezydowali na stałe w Castro, skąd w określonych przedziałach czasowych wyruszali na wędrowniki misyjne po ustalonych szlakach²⁵⁵. Z czasem w ważniejszych miejscach

²⁵² HOLLIS 1974 [1968]: 92.

²⁵³ LUGON 1971 [1949]: 137; jak mówi Piotr Nawrot: „Główną cechą baroku misyjnego było ukierunkowanie na *sacrum*. Muzyka w redukcjach miała zawsze znaczenie czysto liturgiczne. Jej sukces zależał od umiejętności kierowania serc i umysłów do Boga. Repertuar był w większości własnością misji, owocem intensywnego życia liturgicznego i wspólnotowego. Bez względu na to, czy był tworzony przez cudzoziemców, czy autorów miejscowych, zawsze wypływał z życia wspólnoty na chwałę Boga i Jego Matki. Repertuar ten jest widziany jako śpiew wiary, który pomaga w jej pogłębianiu, chroni przed niebezpieczeństwami, jakich dostarcza życie, i dodaje siły do walki ze złem”, cyt. za: SUJKA 2002: 51.

²⁵⁴ SUSTERSIC 2004 [1999]: 182–212.

²⁵⁵ GUTIÉRREZ 2003: 17–18; sposób zarządzania misją został przejęty przez franciszkanów, GONZALEZ DE AGUEROS 2007 [1791]: 161.

zaczęto wznosić kościoły, do połowy XVIII w. jezuici założyli, oprócz funkcjonującej świątyni i kolegium w Castro, stałe rezydencje z kościołami w Achao, Chacao i Chonchi²⁵⁶ oraz Cailín²⁵⁷. Do budowy wykorzystywano lokalny materiał budowlany, czyli drewno, a powstające tu obiekty architektoniczne stały się wizytówką regionu. Kościoły Chiloé wykazują wiele cech wspólnych ze świątyniami misyjnymi jezuitów w innych regionach, posiadają jednak i elementy indywidualne. Podobnie jak wczesne kościoły w Paragwaju czy świątynie we wschodniej Boliwii mają strukturę trójnawowych pseudobazylik, jednak zamiast widocznej, otwartej wieży dachowej we wnętrzach zostały skonstruowane drewniane sklepienia pozorne.

Elementem typowym tylko dla regionu *chilota* jest masywna wieża umieszczona na osi fasady²⁵⁸, jak również arkadowa kruchta poprzedzająca wejście do świątyni oraz pewne formy dekoracyjne i ornamentalne opracowane w drewnie. Najstarszym zabytkiem regionu jest pochodzący z końca XVIII w. dawny kościół jezuitów Nuestra Señora de Loreto w miejscowości Achao na wyspie Quinchao²⁵⁹ [il. 55, 56, 57]. Jest to trójnawowa świątynia, która została wzniesiona najprawdopodobniej pomiędzy 1730 a 1750 r. Do konstrukcji użyto lokalnych gatunków drewna – modrzewia i cyprysu, które licznie występują na Chiloé i były wykorzystywane przez miejscową ludność do budowy łodzi. Fasada została skomponowana jako pięcioarkadowy krużganek, ze środkową szerszą arkadą, która podkreśla centralnie usytuowane wejście do świątyni. Ponad podcieniami góruje zlokalizowana na osi budynku dwusegmentowa wieża – odpowiednio o formach czworoboku i ośmioboku²⁶⁰. Wewnątrz kościół jest trójnawową pseudobazyliką. Bardzo ciekawie skomponowane zostało sklepienie nawy głównej, składające się z narastających trzech kolebek pokrytych dekoracją sugerującą żebrowanie [il. 57]. Poszczególne żebra opracowano bardzo misternie i wykończono koronkowym ornamentem. Lokalizacja ołtarzy bocznych została podkreślona umieszczonymi w stropach naw bocznych ośmioczęściowymi, bardzo spłaszczonymi pozornymi kopułkami, w których listwy podziałów zostały ozdobione podobnie jak żebra nawy głównej.

W relacji z 1791 r. czytamy, że kościoły są dominującymi elementami krajobrazu, „jedyne, co widać w bezpośrednim sąsiedztwie morza, to kościoły”²⁶¹. Na temat zachowanej świątyni w Achao możemy przeczytać, że jest „najlepsza ze wszystkich, które znajdują się na archipelagu. Kościół trójnawowy, chociaż drewniany, ma wyjątkową architekturę, ozdobioną bogatym ornamentem”²⁶². Gauvin Alexander Bailey, bazu-

²⁵⁶ MORENO JERIA 2007: 163.

²⁵⁷ GUARDA 1984: 21.

²⁵⁸ CABEZA MONTEIRA 2003: 12; MONTECINOS BARRIENTOS 1988: 43.

²⁵⁹ MONTECINOS BARRIENTOS 2008: 11; GUARDA 1984: 59.

²⁶⁰ BAILEY 2002e: 284–286; MANCILLA PÉREZ 2004 [1987]: 30–31.

²⁶¹ „[...] lo que únicamente vemos con inmediatez al mar son las Iglesias”, GONZALEZ DE AGUEROS 2007 [1791]: 85.

²⁶² „[...] lo mejor que se halla en todo aquel Archipiélago. La iglesia, que es de tres naves, es toda ella, aunque de madera, de particular y proliza arquitectura”, GONZALEZ DE AGUEROS 2007 [1791]: 159.

jąc na wcześniejszych ustaleniach, wymienia dwóch artystów związanych z budową kościoła: Antona Millera i Michaela Chollera²⁶³. Autor uważa, że w architekturze sakralnej Chiloé z łatwością można zauważyć wpływy form południowoniemieckich²⁶⁴. Wieża umieszczona w fasadzie decyduje jego zdaniem o podobieństwie kościoła w Achao z Peterskirche w Monachium (siedemnastowieczny z osiemnastowiecznym wystrojem) czy też Margarethenkapelle w Salzburgu (1491 r.), a arkadowy portyk można porównać z niewielką kaplicą znajdującą się w pobliżu kościoła pielgrzymkowego w Einsiedeln w Szwajcarii²⁶⁵.

Wszystkie trzy analogie wydają się trudne do zaakceptowania. Pierwszy z kościołów jest, moim zdaniem, zbyt monumentalny w formach i zbyt wertykalnie skomponowany, wysoka wieża w fasadzie odwołuje się tu raczej do niemieckich założeń katedralnych i tradycji średniowiecznej. Drugi obiekt jest niewielką kaplicą na cmentarzu salzburskim, zwieńczoną rodzajem lekkiej sygnaturki, tu także podobieństwo z kościołami Chiloé wydaje się wątpliwe. Natomiast arkady i podcienia są charakterystyczne w ogóle dla architektury pielgrzymkowej z jednej strony oraz dla drewnianych obiektów sakralnych z drugiej, niekoniecznie zresztą związanych z religią katolicką. Natomiast kolejna teza Bailey'a mówiąca o pewnej tradycji budowlanej, zgodnie z którą w Chile istniał zwyczaj wznoszenia fasad kościołów z centralnie umieszczoną masywną wieżą, wydaje się jak najbardziej słuszną. Autor wymienia wiele przykładów prezentujących takie rozwiązanie. Jako pierwszy w jego opracowaniu opisany został nieistniejący już kościół jezuitów San Miguel w Santiago de Chile, który znany jest z rysunku Johanna Moritza Rugendasa z 1839 r. i opisów. Świątynia powstała w latach 1751–1766, architektem był Franz Grueber. W fasadzie kościoła umieszczona została niska masywna wieża składająca się z dwóch segmentów: czworoboku i ośmioboku. Autor podaje też inne przykłady takich kościołów, powstających w różnym czasie: San Francisco w Curimón (ukończony w 1765 r. z wieżą wzniesioną pod koniec XIX w.²⁶⁶), Buen Pastor w San Felipe oraz pielgrzymkowy kościół San Antonio de Padua w Almendral (po 1873 r.) i kościół Santa Ana w Santiago de Chile (po 1806 r.)²⁶⁷. Można by jeszcze do tej listy dodać wiele innych przykładów, jak kościół San Francisco w Valparaíso (po 1843 r.) czy też znajdującą się w Santiago de Chile świątynię franciszkanów rekoletów (mocno przekształcona w latach 1730–1811, po trzęsieniu ziemi).

Bailey uważa również, że wewnętrzne dekoracje kościoła – ornamenty wykonane w drewnie – przypominają stiukowe elementy na sklepieniach południowoniemieckich kościołów, jako przykład podaje norbertański kościół w Obermarchtal

²⁶³ BAILEY 2002e: 284–286; BAILEY 2006: 220; PEREIRA SALAS 1965: 114.

²⁶⁴ BAILEY 2006: 212, 222–224.

²⁶⁵ BAILEY 2006: 222.

²⁶⁶ GUTIÉRREZ 2002 [1984]: 186.

²⁶⁷ BAILEY 2006: 223; na temat kościoła jezuitów San Miguel w Santiago de Chile patrz także: PEREIRA SALAS 1965: 109–111.

w Bawarii (1686–1701). Tutaj także trudno się zgodzić ze wskazanymi przez autora analogiami, ale już następna promowana przez niego teza na temat unikatowości snycerki regionu Chiloé wydaje się jak najbardziej zrozumiała²⁶⁸. Jest to nie tylko ważny element formalny kościołów, ale także część artystycznej tożsamości regionu²⁶⁹.

Na Chiloé poza kościołem w Achao świątynie jezuickie nie przetrwały, ale wiemy, że istniały. Kościół w Castro był „bardzo przestrzenny, trójnawowy, z odpowiednią zakrystią [...] i zdobionymi ołtarzami”²⁷⁰, dziś zastąpiony konstrukcją z 1910 r. zbudowaną według projektów włoskiego architekta Eduarda Provasoliego. Obecny kościół zaplanowany był jako murowany, ale budowla pomimo jej dość monumentalnych rozmiarów i form (trójnawowa bazylika z pozornymi sklepieniami i kopułą oraz dwuwieżową fasadą) zgodnie z tradycją regionu została wzniesiona z drewna. Pracami zarządzał franciszkanin ojciec Angel Subiabre, a przy budowie kościoła pracowali głównie miejscowi snycerze pod kierunkiem Salvadora Calixta Sierpego²⁷¹.

Kościół w Chonchi, wymieniany wśród innych świątyń jezuickich²⁷², istnieje co prawda do dziś, ale w znacznym stopniu go przebudowano [il. 58]. W 1769 r. został opisany jako drewniany, trójnawowy, kryty dachówką, w połowie zbudowany. Prace przy zakończeniu budowy prowadzone były już przez franciszkanów, jako artystów wymienia się ojców Juana Bautistę Periana i Felipe Linaresa²⁷³. Wstawiono wówczas trzy ołtarze, przekształcono wieżę i zakrystię. Następnie kościół był przebudowany w 1849 r., a obecna świątynia pochodzi z 1883 r., została jednak przebudowana po pożarze w 1907 r. Była jeszcze poddawana renowacjom w latach 1995 i 2004²⁷⁴.

Na miejscu dawnych kościołów jezuickich odbudowywane były obiekty o podobnych formach. Nawet po zastąpieniu misji jezuickich franciszkańskimi, a potem przejęciu kościołów przez kler świecki, utrzymano taki zwyczaj; dzięki temu ukształtowała się tradycyjna architektura sakralna regionu, dziś reprezentowana przez kilkadziesiąt obiektów. Przykładami tej charakterystycznej grupy zabytków są przedstawiane w tym opracowaniu dziewiętnastowieczne kościoły w Dalcachue na Chiloé²⁷⁵ czy też w Aldachildo²⁷⁶ i Ichuac²⁷⁷ na wyspie Lemuy [il. 58, 59]. W tej ostatniej miejscowości świątynia istniała już za czasów jezuickich, zbudowana została po roku 1754.

²⁶⁸ BAILEY 2006: 225–227.

²⁶⁹ Jako pierwszy zwraca na to uwagę chilijski badacz Isidoro Vázquez de Acuña, PEREIRA SALAS 1965: 263–264.

²⁷⁰ „[...] muy espaciosa, y de tres naves, con Sacristía correspondiente, [...] y adorno de los Altares”, GONZALEZ DE AGUEROS 2007 [1791]: 158.

²⁷¹ MONTECINOS BARRIENTOS 2008: 23; GUARDA 1984: 62; na temat samej miejscowości patrz także: MANCILLA PÉREZ 2004 [1987]: 38–39.

²⁷² GONZALEZ DE AGUEROS 2007 [1791]: 161.

²⁷³ GUARDA 1984: 65.

²⁷⁴ MONTECINOS BARRIENTOS 2008: 31; MANCILLA PÉREZ 2004 [1987]: 52–53.

²⁷⁵ MONTECINOS BARRIENTOS 2008: 35; GUARDA 1984: 66; MANCILLA PÉREZ 2004 [1987]: 24–25.

²⁷⁶ MONTECINOS BARRIENTOS 2008: 17; MANCILLA PÉREZ 2004 [1987]: 48.

²⁷⁷ MONTECINOS BARRIENTOS 2008: 41.

W pobliskiej przystani miejscowa ludność przyjmowała przybywających z Castro ojców jezuitów i w procesji odprowadzała ich do kaplicy w Ichuac, która była pierwszym punktem na dawnym szlaku „objazdowych” misji²⁷⁸. Drewniana architektura stała się charakterystyczna nie tylko dla obiektów sakralnych, ale także dla zabudowy mieszkalnej. Obok domów o prostych konstrukcjach, podobnych w formach do architektury europejskiej, przetrwały domy umieszczone na palach (określane jako *palafitos*)²⁷⁹, zlokalizowane najczęściej w płytkich zatoczkach [il. 62].

Moim zdaniem bardzo interesującym problemem związanym z formami kościołów na Chiloé jest próba oddania w drewnie elementów typowych dla architektury murowanej. Mowa tu zarówno o dekoracji zewnętrznej, jak i rozwiązaniach istniejących wewnątrz kościołów. Ważna wydaje mi się obecność detali odpowiadających porządkom architektonicznym, mamy zatem kolumny z bazą i kapitelem, co jest charakterystyczne także dla architektury regionów Mojos i Chiquitos, ale – co ważniejsze – zarówno we wnętrzach, jak i w fasadach pojawiają się elementy belkowania, najczęściej doryckiego. Tryglify i metopy, potraktowane zupełnie swobodnie, znajdują się we fryzach ponad arkadami krążganków w fasadach kościołów w Chonchi, Ichuac czy Aldachildo. Czasami pojawiają się również w belkowaniu portali, jak w kościele w Dalcahue, z kolei w świątyni w Quinchao kolumnom nadano przekrój kwadratu, a ich trzony ozdobiono wyraźnie zaznaczonymi kanelurami.

We wnętrzach także znaleźć można ciekawe rozwiązania. W samym Achao zredukowane belkowanie nawy głównej zostało zagierowane i wylamuje się ponad kolumnami arkad umożliwiającymi komunikację pomiędzy centralną przestrzenią kościoła i nawami bocznymi. W wnętrzach kościołów w Chonchi i Dalcahue mamy ponad arkadami, konsekwentnie w stosunku do fasady, belkowanie porządku doryckiego. We wnętrzu świątyni w Llao Llao belkowanie zostało zredukowane do gzymsu o wydatnym *denticulum*. Także podłucza arkad, zarówno w fasadach, jak i we wnętrzu, otrzymały dekorację kasetonową z formami geometrycznymi rombów, kół, rozet.

Kolejnym problemem jest konstrukcja pozornych sklepień drewnianych. Ogólny system ich budowania jest stały. Kolumny i ściany zewnętrzne w tych trójnawowych kościołach pełnią ważne funkcje konstrukcyjne. Ich zadanie nie ogranicza się do podtrzymywania pozornego sklepienia, spoczywa na nich także cała konstrukcja dachowa. Kolumny między nawowe pełnią rolę podpór rozbudowanych więzarów, które podtrzymują pokrycie dachowe i ujmują po obu stronach kolebkę. Układ konstrukcyjny może być bardziej rozbudowany w poszczególnych obiektach, ale schemat sprowadza się do ustawienia czterech podpór oraz trójkątnej konstrukcji

²⁷⁸ MONTECINOS BARRIENTOS 2008: 41; MORENO JERIA 2007: 166; zgodnie z ustalonym porządkiem wizyt 17 września po jezuitów wypływały dwie łódki i przywoziły misjonarzy na wyspę Lemuy. Misje Chiloé funkcjonowały dwuetapowo w cyklu rocznym. Misja stała istniała w Castro i przeznaczona była dla Hiszpanów, Kreoli, Metysów i dla Indian mieszkających na wyspie. We wrześniu rozpoczynał się „objazd”, MORENO JERIA 2007: 153–183.

²⁷⁹ GUARDA 1984: 29.

dachowej. Skrajne podpory podtrzymują najbardziej wysunięte podstawy dachów, wewnętrzne zostają podwyższone do krokwi, a przestrzeń pomiędzy nimi zostaje wykorzystana do „podwieszenia” formy kolebkowej. Jak pisze Adam Miłobędzki na marginesie analizy drewnianego sklepienia kościoła w Bielsku Podlaskim, taka zasada konstrukcyjna została wprowadzona jeszcze w neolicie i wykorzystywana była w średniowiecznej drewnianej architekturze monumentalnej północno-wschodniej Europy²⁸⁰, a za pośrednictwem misjonarzy została zaadaptowana do architektury kolonialnej Chile.

3.2.4. KOŚCIOŁY BRAZYLIJSKIE – POMIĘDZY ARCHITEKTURĄ CENTRUM I PROWINCJI

W architekturze jezuickiej w Brazylii i Portugalii wykształciły się dwa podstawowe typy kompozycyjne fasad kościołów. Pierwszy z nich jest bardzo skromny i – mimo że pojawia się także w kolegiach – przypomina rozwiązania jezuickiej architektury misyjnej w Brazylii. Proporcje fasad są niemal kwadratowe, artykulację architektoniczną ograniczono do pilastrów i belkowania, całość nakrywa trójkątny szczyt, czasami podziały poziome (belkowanie lub skromny gzyms) wyznaczają dwie kondygnacje.

Początkowo rozwiązania takie pojawiały się w Portugalii. Do skromniejszych należy fasada kościoła São Pablo w Bradze (1567–1588)²⁸¹ [il. 79], gdzie widzimy dwie kondygnacje oddzielone gzymsem, a artykulacja pionowa wyznacza trzy osie. Na skraju kompozycji fasady umieszczono parę pilastrów, z kolei pojedyncze pilastry ograniczają oś środkową. Do kościoła prowadzi skromny portal nakryty trójkątnym przyczółkiem. W bocznych osiach fasady, w jej górnej partii, znajdują się niewielkie prostokątne okna, spoczywające bezpośrednio na gzymsie dzielącym kondygnacje. Belkowanie zamykające kompozycję od góry zostało przerwane w osi środkowej, gdzie umieszczono rozglifiony okulus. Całość nakrywa trójkątny przyczółek, ponad nim osie pilastrów zostały podkreślone niewielkimi postumentami zwieńczonymi ostrosłupowymi formami z kulą na szczycie. W osi środkowej nad całością góruje kamienny krzyż. Również kościół São Roque w Lizbonie (1565–1573)²⁸² [il. 78] posiada dość skromną fasadę. Także tutaj widzimy podział na dwie kondygnacje i trzy osie, ale do wnętrza prowadzą trzy portale. W górnej kondygnacji znajdują się trzy duże

²⁸⁰ MIŁOBĘDZKI 1969: 422–423; HORN 1958: 2–23; Adam Miłobędzki zastanawia się także nad obecnością podwieszonych sklepień pozornych w architekturze polskiej i dochodzi do wniosku, że zaczęły one się pojawiać pod koniec wieku XVII, a popularność zyskały w kolejnym stuleciu. W tym wypadku na uwagę zasługuje grupa podlaskich synagog drewnianych, MIŁOBĘDZKI 1969: 424; KRASSOWSKI 1961: 13; PIECHOTKOWIE 1957: 35.

²⁸¹ MADEIRA RODRIGUES 1980: 10; FREITAS MORA 1996: 16.

²⁸² Kościół był drugim w tym miejscu. Choć jego plany przypisuje się Giovanniemu Tristanowi, autorem ostatecznego kształtu fasady był architekt Filipa II, króla Hiszpanii, Filippo Terzi, PIRRI 1955: 89–90; BRITO 2008: 18; MADEIRA RODRIGUES 1970: 20; MADEIRA RODRIGUES 1980: 18; NOÉ 2006: 40.

prostokątne okna nakryte przyczółkiem trójkątnym w centralnej partii i zamkniętymi lukami odcinkowymi w osiach bocznych. Okulus o nieco spłaszczonych, eliptycznych formach umieszczony został w strefie trójkątnego przyczółka wieńczącego całą fasadę. Lizboński kościół stał się inspiracją dla architektury portugalskiej, nie tylko w Europie, ale także w Brazylii i portugalskich koloniach dalekowschodnich. Źródłem takich rozwiązań jest architektura północnowłoska i rzymska. Przykładem może być tutaj rzymski kościół San Giovanni Decollato z pierwszej połowy XVI w.²⁸³ czy wenecki San Giobbe jeszcze z końca XV stulecia (konsekracja w 1493 r.). Nie chodzi tu oczywiście o bezpośrednią zależność pomiędzy obiektami, ale o popularność pewnego schematu kompozycyjnego, która nie ograniczała się do wieku XVI. Podobne obiekty realizowane były także w wieku XVII czy XVIII, jak na przykład przypisywany Vincenzowi Scamozziemu kościół Santissimo Redentore w Palmanovie (1603–1639) [il. 76], San Lio w Wenecji (ufundowany w XI w., przebudowany w 1783 r.) czy też rzymskie kościoły San Salvatore alle Coppelle (jedenastowieczna świątynia z fasadą z 1739 r.)²⁸⁴, Il Gesù Nazareno z 1722 r. i San Salvatore ai Monti z 1762 r.²⁸⁵ Ten typ fasady odnajdujemy w kościołach brazylijskich kolegiów w Olindzie, Rio de Janeiro, Santos czy São Paulo²⁸⁶ [il. 75, 74, 73].

W nieistniejących już świątyniach w Rio de Janeiro, São Paulo i Santos artykulacja architektoniczna ograniczona została do pilastrów flankujących fasadę i belkowania oddzielającego jej dolną partię od trójkątnego przyczółka wieńczącego budowlę. Najciekawszym rozwiązaniem wśród wymienianych obiektów jest fasada kościoła Nossa Senhora da Graça w Olindzie, której projekt zachował się w Bibliothèque nationale de France [il. 75]. Kościół miał zmienioną formę, ale przy ostatniej poważnej renowacji, tj. w 1975 r., postarano się przywrócić mu pierwotne kształty²⁸⁷. Na fasadę składa się kwadratowa ściana ujęta kamiennymi pilastrami, na których spoczywa belkowanie i nakrywający całość trójkątny przyczółek. Delikatny gzyms dzieli fasadę w poziomie na dwie części. W partii dolnej znajduje się prosty kamienny portal ujęty pilastrami i zamknięty odcinkiem belkowania. Ponad portalem, na przedłużeniu pilastrów, zostały umieszczone dwie listwy biegnące aż do belkowania wieńczącego fasadę. Wszystkie te elementy odpowiadają rysunkowi, który znajduje się Bibliothèque nationale de France w zbiorze projektów nierozpoznanych z kolekcji „Vallery-Radot”, brakuje jedynie okrągłego emblematu Towarzystwa Jezusowego

²⁸³ SCHLIMME 1999: 86.

²⁸⁴ San Salvatore alle Coppelle powstał w XI w., autorem wzniesionej w 1739 r. fasady był Carlo de Dominicis, SCHLIMME 1999: 86.

²⁸⁵ SCHLIMME 1999: 84.

²⁸⁶ Ten typ fasady bliski jest kompozycjom fasad kościołów misyjnych w brazylijskich koloniach, które jednak, najczęściej jeszcze skromniejsze, pozbawione były podziałów architektonicznych. Kościół w Santos już nie istnieje ale znamy go dzięki zachowanym rysunkom archiwalnym, AHE, Sygn. 05.04.1068 (z 1808 r.); AHE, Sygn. 05.04.1100 (z 1801 r.).

²⁸⁷ BELLO 2000: 64–65.

z literami IHS w polu przyczółka²⁸⁸. Budowa kościoła co prawda rozpoczęta została jeszcze pod koniec XVI w., ale prace ukończono w pierwszych latach wieku XVII, najbardziej intensywne z nich przypadły na lata 1590–1607²⁸⁹.

Na koniec warto zastanowić się nad pojęciem „brazylijskiej architektury jezuickiej” czy też „brazylijskiego stylu jezuickiego”. Powstałe w XVI w. obiekty można zinterpretować bardziej uniwersalnie niż tylko w kontekście architektury zakonnej. Augusto Carlos da Silva Telles dzieli architekturę jezuitów w Brazylii na dwie grupy, ustalając, że dla pierwszej z nich typowe są realizacje charakteryzujące się wysokim poziomem wykonania, jak o nich pisze: „o charakterze erudycyjnym” („de caráter erudito”)²⁹⁰, i zaliczając do nich założenia w Salvadorze da Bahia, Olindzie, Rio de Janeiro, Santos, Vitorii, São Luís, Belém, powstałe po przybyciu do Brazylii w 1577 r. architekta i konstruktora jezuickiego – brata Francisca Diaza. Druga grupa to budowle o charakterze wernakularnym (*vernacular*) – kaplice i kościoły związane raczej z *aldeias missionárias*, osadami zarządzanymi przez jezuitów, zlokalizowanymi na prowincji i organizacyjnie podlegającymi większym kolegiom.

W ogólnych założeniach możemy zgodzić się z podziałem Silva Tellesa, trzeba jednak pamiętać, że większość wczesnych założeń jezuickich została przebudowana w drugiej połowie XVII i XVIII w., a znaczna część wszystkich realizacji dziś już nie istnieje. Wczesna architektura jezuicka powstawała przede wszystkim na terenach trzech dzisiejszych stanów: São Paulo, Rio de Janeiro i Espírito Santo.

Moim zdaniem bardziej adekwatny będzie jednak podział architektury ze względu na jej formę, bez odwołań do funkcji kościołów. Do jednej grupy zaliczyć można rozbudowane fasady dwuwieżowe, przede wszystkim kościoły w Salvadorze i Belém. Natomiast kościoły o prostej fasadzie to z jednej strony świątynie kolegiów w Olindzie, Rio de Janeiro, Santos, Vitorii, ale z drugiej – kościoły misyjne w brazylijskich *aldeamentos*, których formy należałoby rozpatrywać wspólnie. Do tej drugiej grupy należy świątynia w stanie São Paulo Nossa Senhora do Rosario w Embu (pochodząca z drugiej połowy XVII w.)²⁹¹. W stanie Rio de Janeiro można wymienić kościoły w Niterói: São Lourenço dos Índios (1620–1670, z późniejszymi modyfikacjami)²⁹² oraz São Francisco Xavier (1696)²⁹³, niedaleko miasta Rio de Janeiro znajduje się również założenie z kościołem w São Pedro de Aldeia (1617 r.)²⁹⁴. Natomiast w stanie Espírito Santo najciekawszymi, w moim mniemaniu, obiektami, które można by zestawzić z wymienionymi wyżej obiektami, są kościoły

²⁸⁸ BNF, Fondo: Vallery-Radot, 1154.

²⁸⁹ BELLO 2000: 89–91.

²⁹⁰ SILVA TELLES 1998: 33.

²⁹¹ BAZIN 1958: 159; TIRAPELI 2008: 202.

²⁹² TIRAPELI 2008: 148.

²⁹³ ANDRADE DE ARAÚJO 2000: 76–77.

²⁹⁴ SILVA TELLES 1998: 39.

Nossa Senhora da Assunção (1597–1604) w Anchiecie²⁹⁵ oraz kościół i kolegium jezuickie Reis Magos (1615 r.) w Novej Almeidzie²⁹⁶. Także na innych odległych obszarach imperium portugalskiego można odnaleźć podobne formy kościołów. W forcie Nossa Senhora da Guia w Makau znajduje się kaplica o prostych formach, która powstała pod koniec XVII w.²⁹⁷ [il. 77]. Fasada posiada niezwykle skromną kompozycję, dwa pilastry flankują ściany, całość została nakryta trójkątnym przyczółkiem. Umieszczony na osi portal jest jakby zminiaturyzowaną formą całej kompozycji, nieco wyciągniętą wertykalnie, tak by zamknąć drzwi wejściowe. Ponad portalem umieszczone zostało okno, które wydaje się być późniejszą ingerencją w pierwotną strukturę kaplicy.

Jak można zaobserwować, we wszystkich przypadkach brazylijskie fasady kościołów są bardzo skromne, pozbawione jakiejkolwiek dekoracji czy dodatkowej artykulacji, o proporcjach zbliżonych do kwadratu, zamknięte trójkątnym szczytem z wyższą lub niższą pojedynczą wieżą i symetrycznie rozmieszczonymi otworami okiennymi. Nic dziwnego, że często przy opisach tych zabytków pojawia się określenie „architektura wernakularna”²⁹⁸. Popularność takich form architektonicznych można też tłumaczyć trwałością tradycji funkcjonowania pozbawionego dekoracji *estilo chão*²⁹⁹.

Wnętrza prezentowanych kościołów także są bardzo skromne, zwłaszcza pod względem struktury architektonicznej. Odnajdujemy wśród nich zarówno jedno-, jak i trójnawowe, z wyodrębnionym niższym prezbiterium, czasami flankowanym dwiema bocznymi kaplicami. Nawy nakryte są bądź płaskimi stropami, bądź też pojawia się widoczna otwarta więźba dachowa – jako ilustracja mogą posłużyć tu wnętrza kościołów: Reis Magos w Novej Almeidzie, Nossa Senhora da Assunção w Anchiecie czy São Pedro de Aldeia.

Bardzo interesującą interpretację brazylijskiej architektury jezuitów proponuje Lucio Costa (1902–1998), mówiąc nie tylko o jej cechach charakterystycznych, ale pisząc także o „brazylijskim stylu jezuickim”. Lucio Costa był autorem pierwszego większego studium na temat architektury zakonu jezuitów w Brazylii³⁰⁰ i uznać go można za jedną z najważniejszych postaci brazylijskiej architektury XX w., nie tylko

²⁹⁵ SILVA TELLES 1998: 39; CARVALHO 1982: 99–113; TIRAPELI 2008: 144.

²⁹⁶ SILVA TELLES 1998: 39; CARVALHO 1982: 113–122; TIRAPELI 2008: 146.

²⁹⁷ DIAS 1998: 416.

²⁹⁸ WEIMER 2005: 286–287.

²⁹⁹ Twórcą pojęcia był George Kubler. Samo określenie zapożyczył z pism Júlia de Castilho, ten z kolei zaczerpnął je z kroniki jezuickiej powstałej w latach 1645–1647. W interpretacji Kublera formy tego stylu wywodziły się z militarnej architektury Włoch i północnej Europy oraz, przede wszystkim, z architektonicznej tradycji portugalskiej. Pierwotnie pojęcie funkcjonowało w języku angielskim jako *plain style*, a dopiero później pojawiło się w języku portugalskim. Z czasem zaczęto charakteryzować *estilo chão* jako odpowiadający hiszpańskiemu *estilo desornamentado* epoki herreriańskiej, choć tradycje architektury w obu krajach są różne, co dotyczy także form *estilo chão* i *estilo desornamentado*, KUBLER 1972: 56–75; SERRÃO 2003: 183–222.

³⁰⁰ COSTA 1941: 9–103.

twórcę-artystę, ale także reformatora szkolnictwa artystycznego, propagatora nowoczesnych idei oraz teoretyka sztuki i historyka architektury³⁰¹. Jego prace architektoniczne kojarzą się przede wszystkim z formami modernistycznymi³⁰², nowoczesnymi (takimi jak projekt urbanistyczny stolicy Brazylii). Jednak w latach 20., gdy współpracował z Fernandem Valentine, włączył się w ruch tradycjonalistyczny budownictwa Ameryki Południowej, tworząc projekty inspirowane osiemnastowieczną architekturą Brazylii, poszukując stylu narodowego i współkreując nurt neokolonialny³⁰³.

Dla Lucia Costy ważne były poszukiwania „brazylijskości” w architekturze. Idea architektury narodowej, „państwowo zaangażowanej” – pomimo zmiany upodobań estetycznych i wyboru drogi „nowoczesności” – zawsze powracała w jego pismach i rozważaniach. Gust modernistyczny Brazylijczyków, upodobanie do prostoty i surowości przejawiały się zdaniem Costy już wcześniej i to właśnie architektura jezuitów była zapowiedzią przyszłej drogi nowoczesnej architektury narodowej. W tym przypadku dla wyjaśnienia tego fenomenu możemy posłużyć się teorią „tradycji wynalezionej” stworzoną przez Erica Hobsbawma³⁰⁴.

³⁰¹ Do ważniejszych prac teoretycznych Lucia Costy należą: *Razões da Nova Arquitetura* (1939); *Considerações sobre o Ensino da Arquitetura* (1945); *O Arquiteto e a Sociedade Contemporânea* (1952); *Sobre Arquitetura* (1962); *Brasília Revisitada* (1987); *Registro de uma Vivência* (1995).

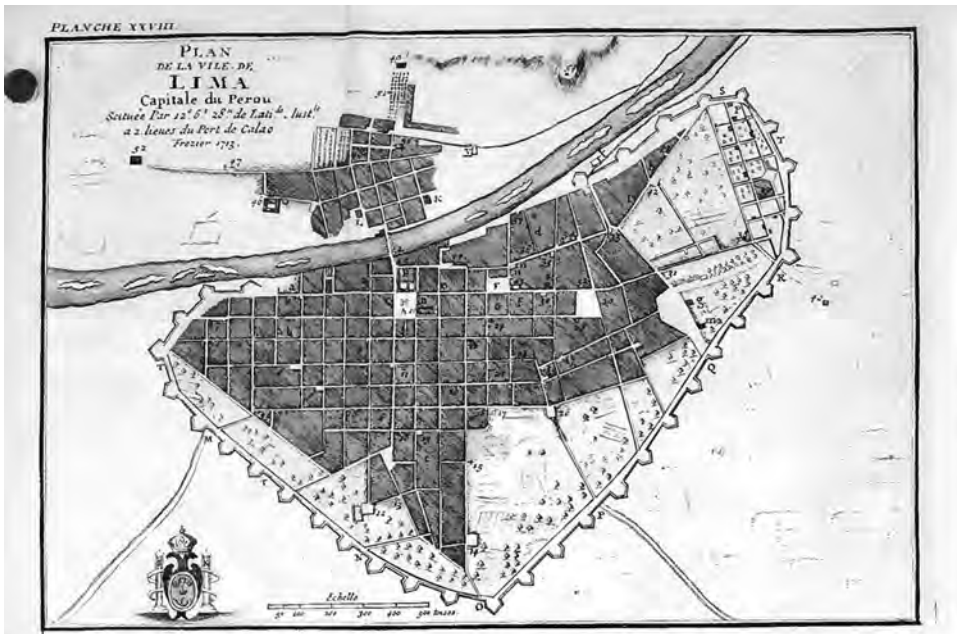
³⁰² FICHER 2000: 209–212.

³⁰³ Tworzył w tym czasie projekty domów, ale wygrał także dwa ważne konkursy architektoniczne: na Pawilon Brazylijski przeznaczony na wystawę w Filadelfii w 1925 r. oraz na budynek ambasady argentyńskiej w Rio de Janeiro – żaden z nich nie doczekał się realizacji. Niektóre obiekty mogą nas dziś zaskoczyć, jak na przykład Largo Boticario w Rio de Janeiro – budynek (o dziewiętnastowiecznej metryce) w formach neokolonialnych, przekształcony w latach 30. i 40. XX w. z elementami autorstwa Lucia Costy i Gregoriego Warchavchika.

³⁰⁴ HOBBSAWM 2008 [1983]: 9–23.

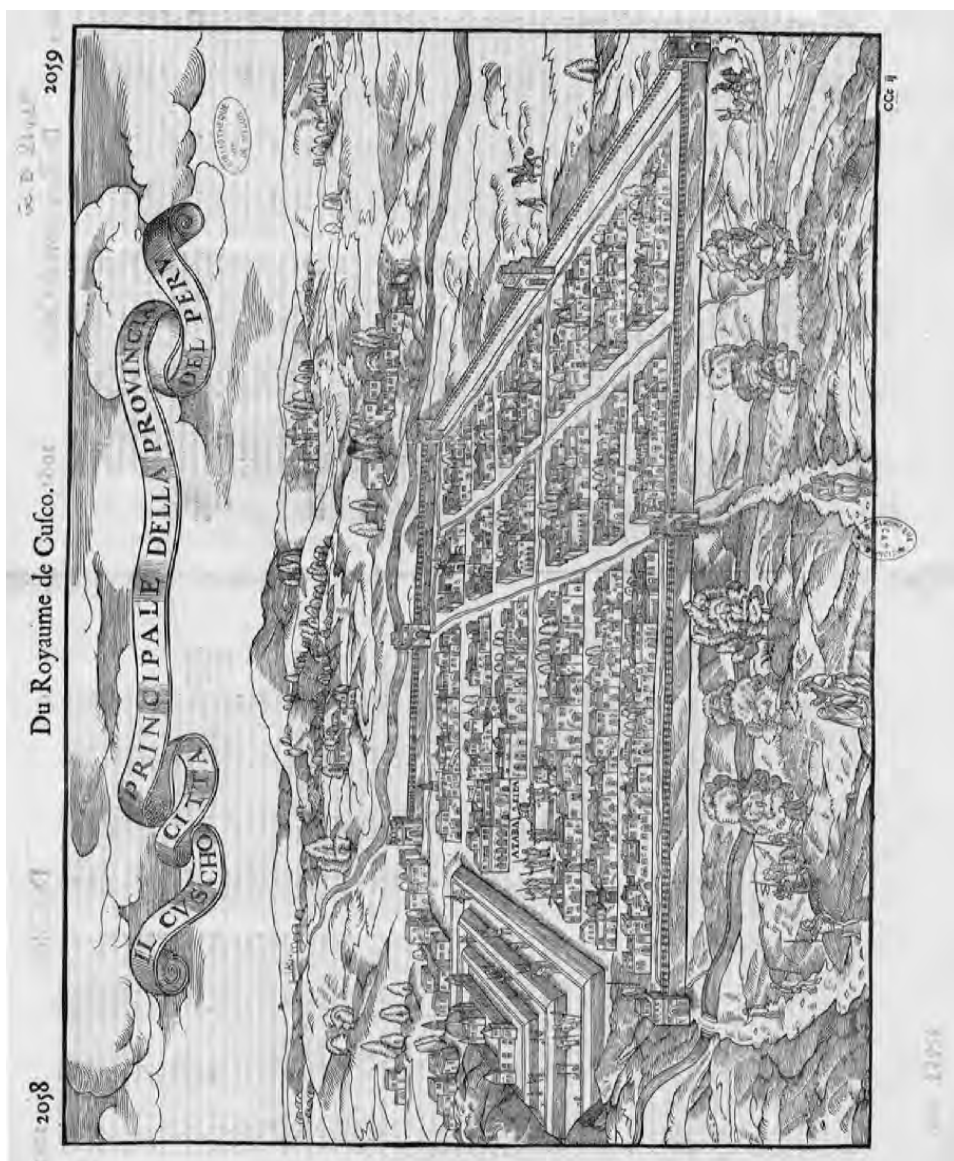


↑ il. 18



↑ il. 19

18. Rekonstrukcja planu Limy i Cercado z 1613 r. (rys. N. Smoczyńska za: BROMLEY, BARBAGELATA 1945).
 19. Plan Limy (FRÉZIER 1717, plan XXVIII, pomiędzy s. 358 i 359).



U GÓRY:

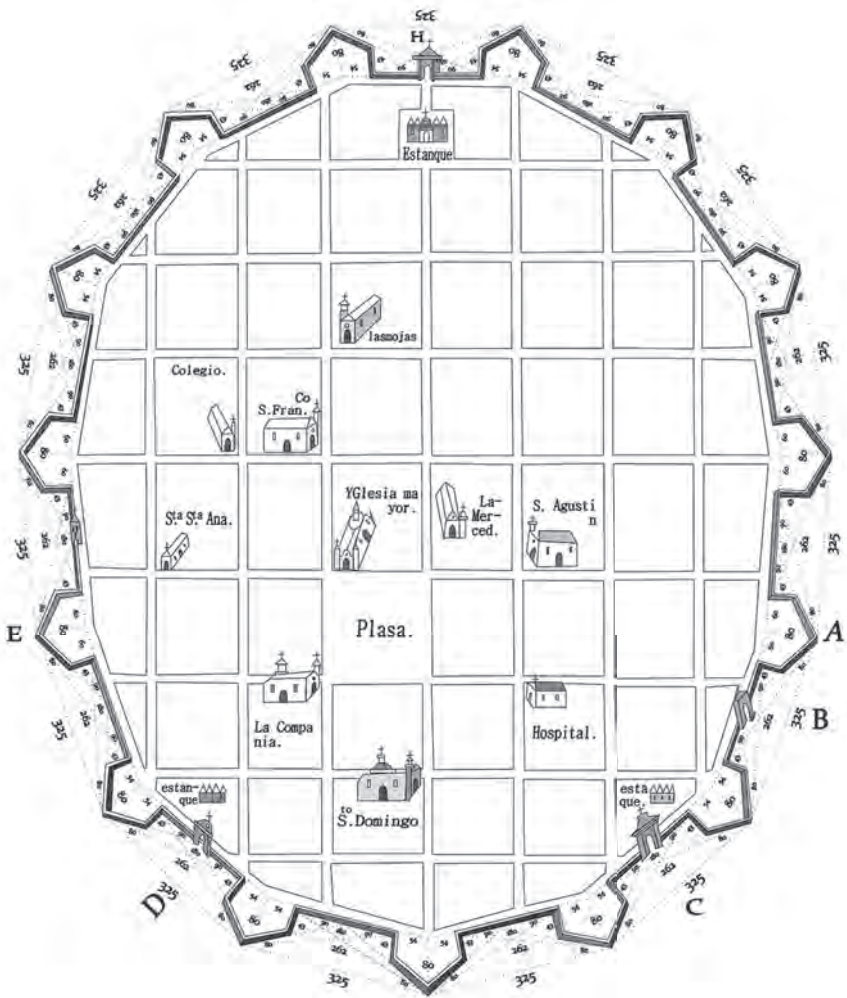
20. Widok Cusco, *La Cosmographie Universelle de tout le monde*, 1575 r., François de Belleforest (BNF, Département Cartes et plans, GE D-26415, Du Royaume de Cusco, Pérou / François de Belleforest, 1575).

PO PRAWIEJ:

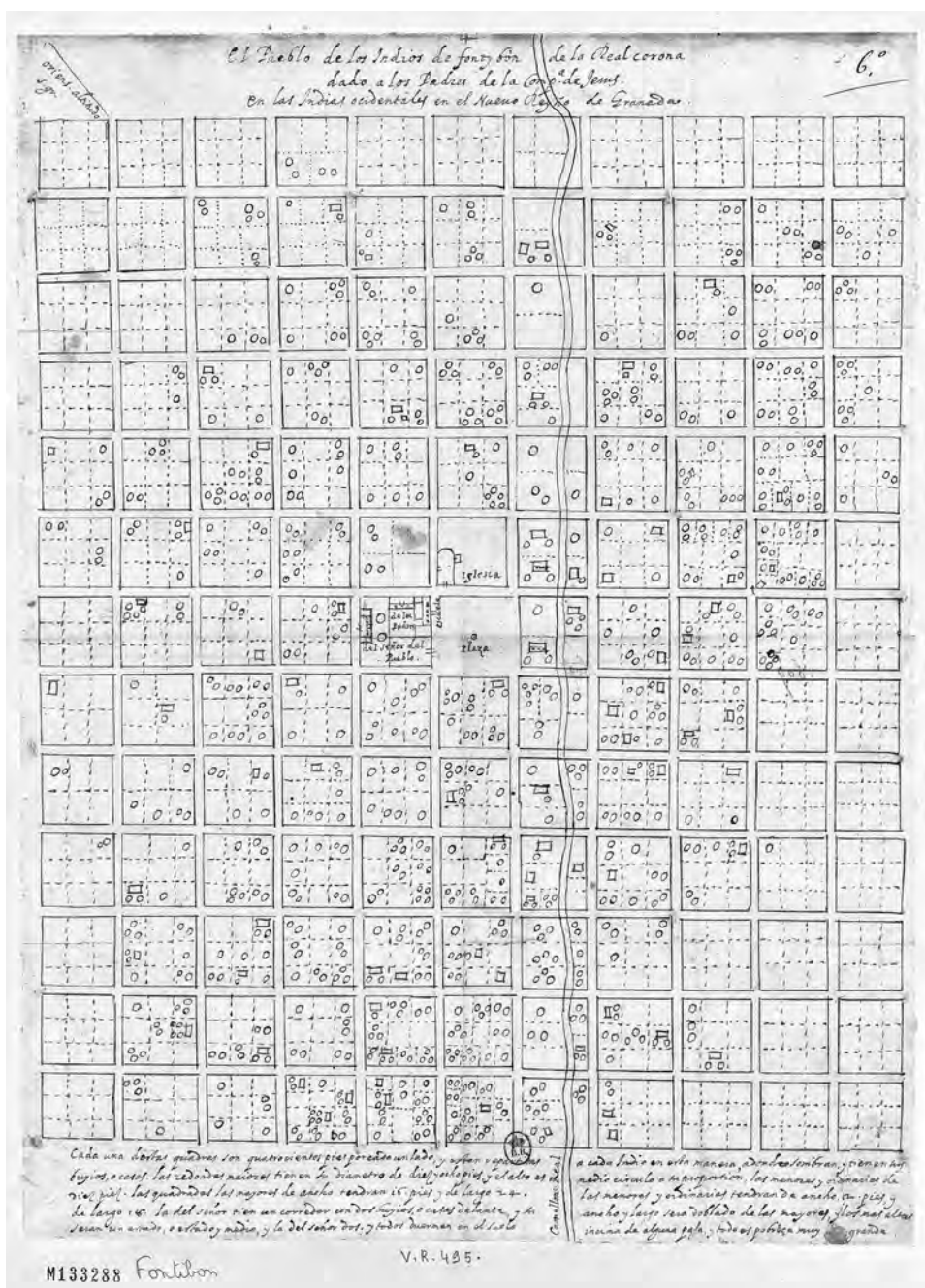
21. Plan miasta Belém do Gran Pará, Brazylia, 1753, A. Katedra, B. Kościół i kolegium jezuitów (BNB, Sygn. ARC. 025,09,009 – Cartografia); szkic planu Cusco, Peru, n.d., A. Katedra, B. Kościół i kolegium jezuitów (szkic, ANCh, Mapoteca, n.842, s.f.).
22. Plan miasta Trujillo, Peru (rys. P. Gryglewski za: AGI, Sygn. MP-PERU_CHILE 14).

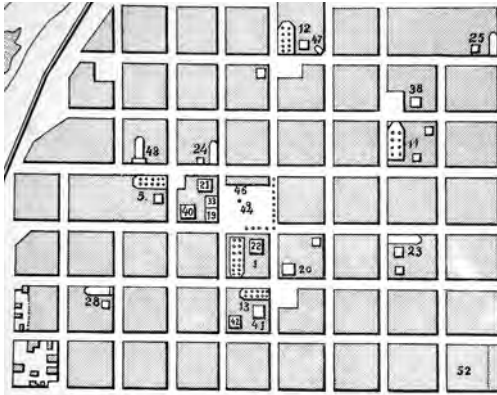


↑ II. 21

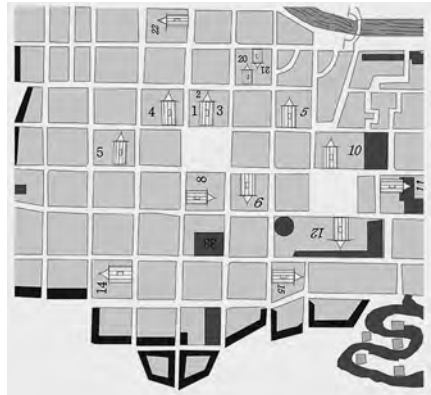


↑ II. 22

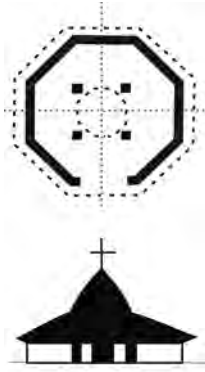




↑ Il. 24



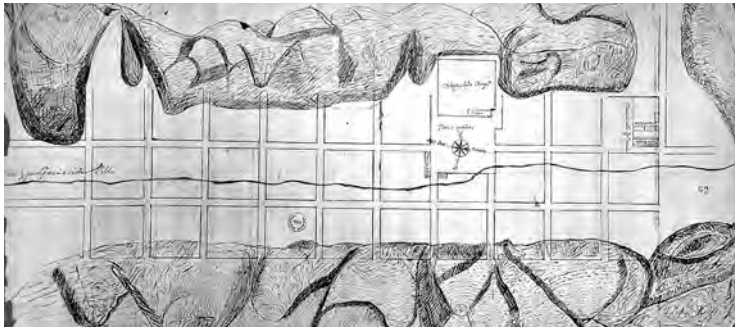
↑ Il. 25



↑ Il. 26



↑ Il. 27



↑ Il. 28



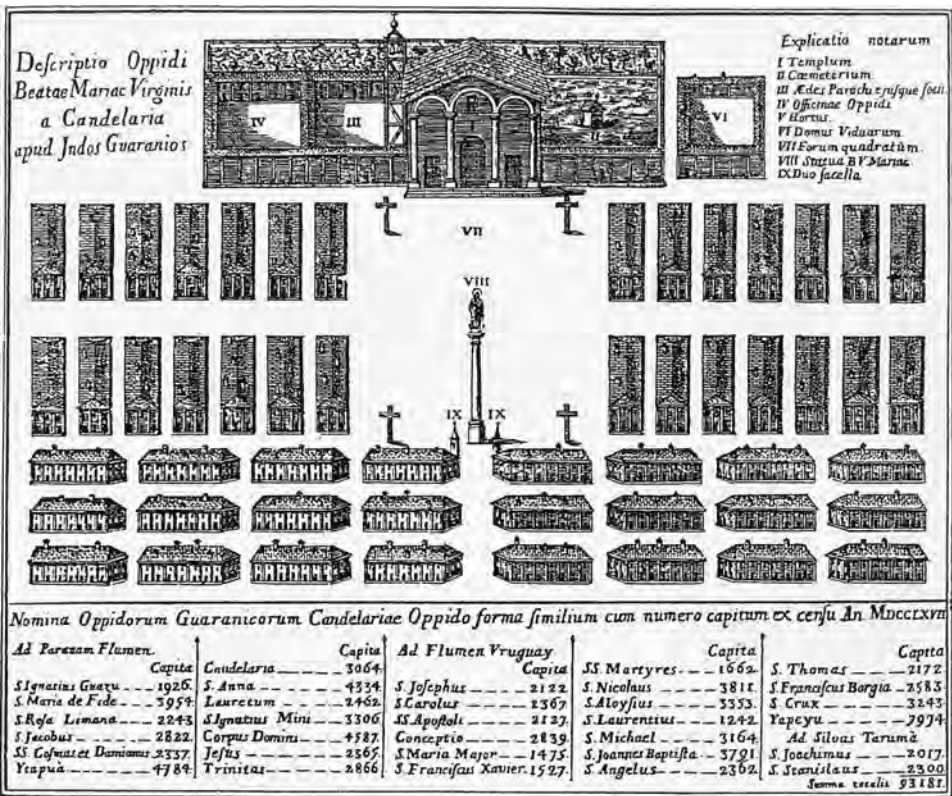
24. Plan Santiago de Chile, 1793, 1. Katedra, 5. Santo Domingo, 13. Kościół San Miguel (dawny jezuitów), (ANCh, Mapoteca, n. 639).

25. Plan miasta Ayacucho, Peru (rys. P. Gryglewski za: AGI, Sygn. MP-PERU_CHILE 152).

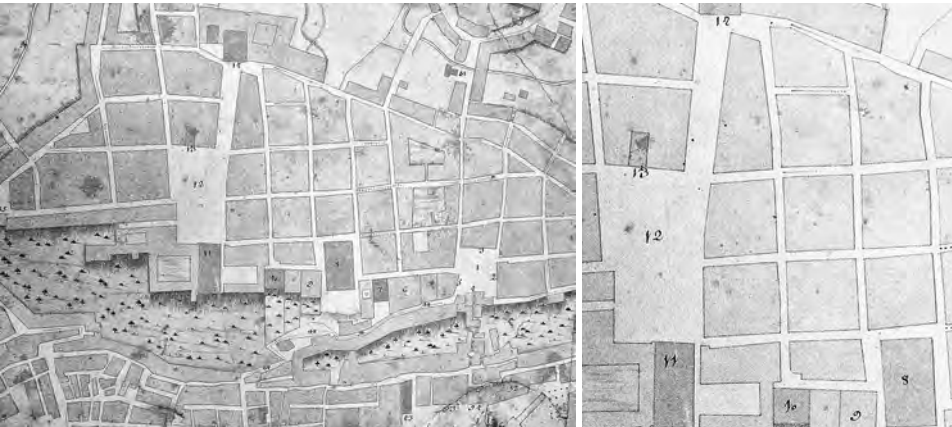
26. Kościół w redukcji San Salvador del Puerto de Casanare, 1661–1669 (rys. E. Kubiak za: GONZÁLEZ MORA 2004: 42); Świątynia Słońca, Museo Arqueológico, Sogamoso, Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2012).

27. Juli, Peru, plan miasta, 1. San Pedro, 2. Asunción, 3. San Juan Bautista, 4. Santa Cruz (rys. E. Kubiak za: GUTIÉRREZ 1986 [1979]: 26).

28. Villa de San Luis Gonzaga de Rere, Chile, plan misji, 1766 (ANCh, Mapoteca n. 343).



↑ Il. 29

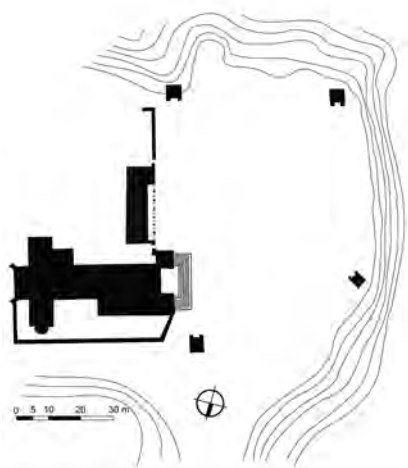


↑ Il. 30

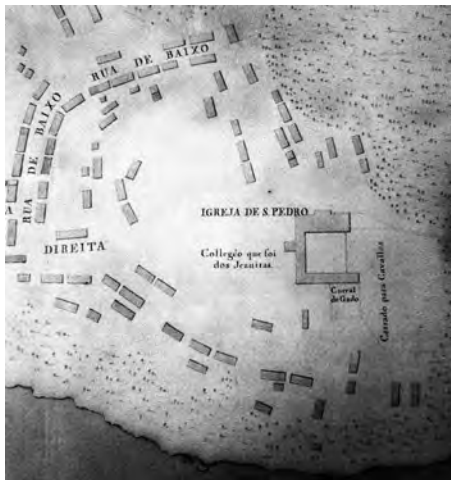
29. La Candelaria, Argentyna, plan misji, XVII w. (PERAMÁS 1946 [1793]: 22/23).
30. Salvador de Bahia, Brazylia, fragment planu miasta, 1779, 8. Katedra, 9. Pałac Arcybiskupi, 10. Kaplica São Pedro dos Clerigos, 11. Kolegium, 12. Terreiro de Jesus, 13. Kaplica São Domingos, 14. Convento dos Franciscanos e Ordem 3a (AHE, Sygn. 23.03.239).



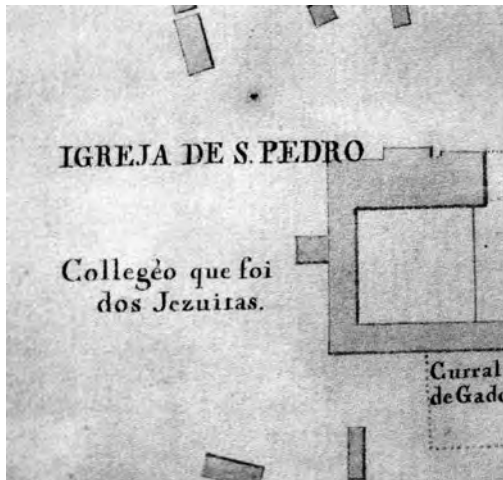
↑ Il. 32



↑ II. 33



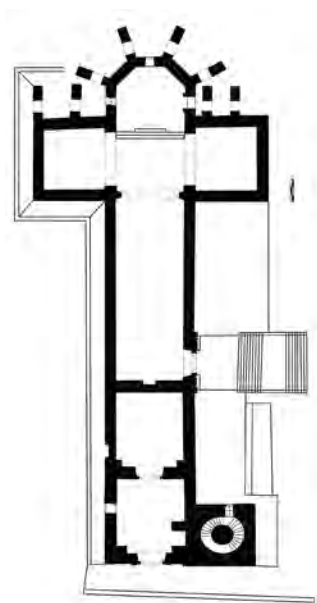
↑ Il. 34



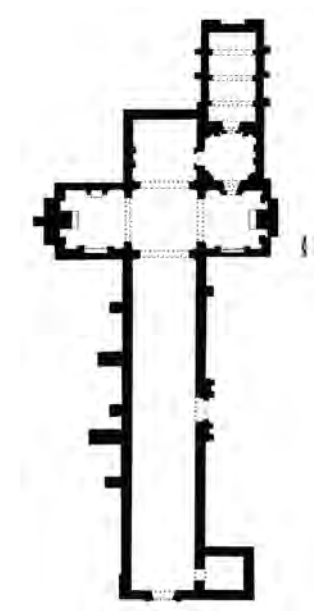
32. Rio de Janeiro, Brazylia, fragment planu miasta z 1767, A. Dawna katedra, B. Kolegium jezuitów (AHE, Sygn. 04.03.743).
33. Kościół i atrium, Sutatausa, Kolumbia, XVII w. (rys. E. Kubiak za: ARBELÁEZ CAMACHO, SEBASTIÁN LÓPEZ 1967: 253).
34. São Pedro de Aldeia, Brazylia, plan misji, 1786 (AHE, Sygn. 04.05.870).



↑ Il. 36



↑ Il. 37



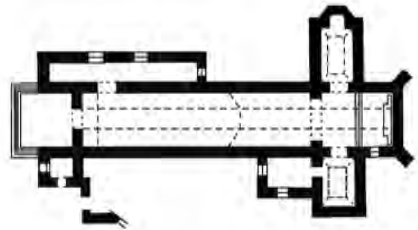
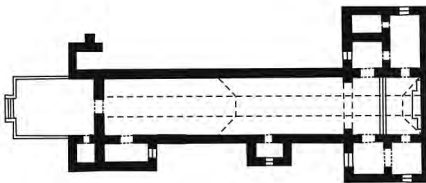
36. Kościół Asunción, Juli, Peru, wnętrze, plan, XVI w. (fot. E. Kubiak, 2004, rys. E. Kubiak za: GUTIÉRREZ 1986 [1979]: 344).
37. Kościół San Juan Bautista, Juli, Peru, wnętrze, plan, XVI w. (fot. E. Kubiak, 2004, rys. E. Kubiak za: GUTIÉRREZ 1986 [1979]: 339).



↑ II. 38



↑ II. 39

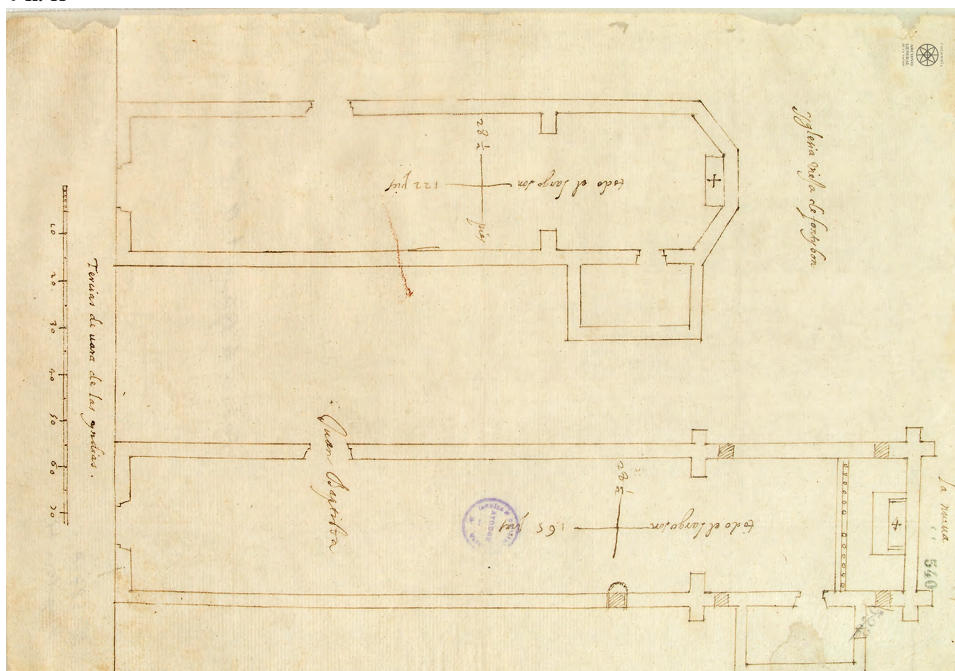


↑ II. 40

38. Kaplice *posas*: Sutatausa, Kolumbia, XVII w., pozostały trzy kaplice *posas*, jedna zrekonstruowana (fot. E. Kubiak, 2008); Tópaga, Kolumbia, kościół poświęcony w 1642 r., pozostała jedna kaplica *posas*, *doctrina jesuita* (fot. E. Kubiak, 2012).
39. Kościół w Tópadze, Kolumbia, fasada, konsekracja w 1642 r. (fot. E. Kubiak, 2012); kościół w Sutatausie, Kolumbia, fasada, XVII w. (fot. E. Kubiak, 2008).
40. Plany kościołów: Tópaga, Kolumbia 1642, Sutatausa, Kolumbia, XVII w. (rys. E. Kubiak za: GIL TOVAR 1976: 730).



↑ Il. 41



↑ Il. 42

41. Kościół jezuitów, wnętrze, konsekracja kościoła w 1642 r., Tópaga, Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2012).
42. Plany kościołów w Fontibón, Kolumbia, starego i nowego (AGNC, Sygn. M4-587A).



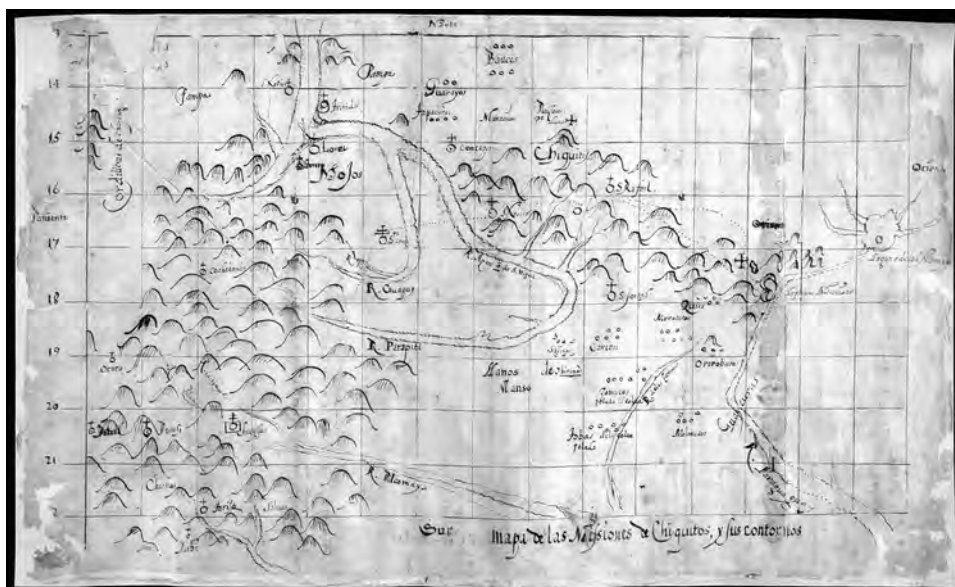
↑ II. 43



↑ II. 44

43. Kościół San Pedro Apóstol, Andahuaylillas, Peru, przed 1626 r. (fot. E. Kubiak, 2004); kościół w Huaru, XVIII w., Peru (fot. E. Kubiak, 2004).

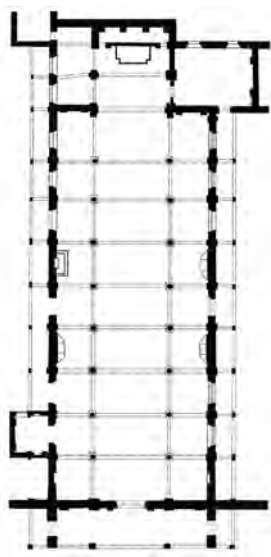
44. Kościół San Juan Bautista, Juli, Peru, wewnątrz, widok, XVI-XVIII w. (fot. E. Kubiak, 2004).



↑ Il. 45



↑ Il. 46



U GÓRY:

45. Mapa misji Chiquitos, Boliwia (BNB, Sygn. ARC. 030,01,003 – Cartografia).
46. Kościół San Francisco Javier, Chiquitos, Boliwia, widok i plan, XVIII w. (fot. E. Kubiak, 2004, rys. E. Kubiak za: SUÁREZ SALAS 1995: 447).

PO PRAWIEJ:

47. Kościół San José de Chiquitos, Boliwia, XVIII w. (fot. E. Kubiak, 2004).
48. Kościół Concepción, Chiquitos, Boliwia, fasada, wnętrze, XVIII w. (fot. E. Kubiak, 2004).



↑ Il. 47



↑ Il. 48



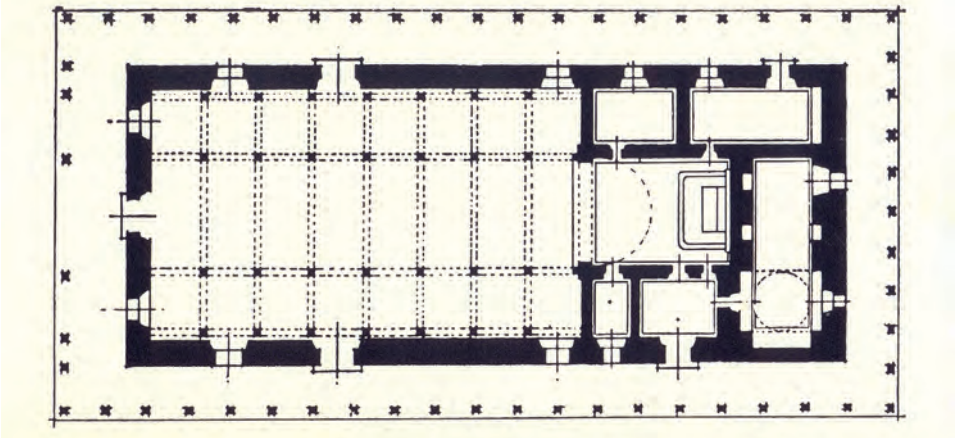
↑ Il. 49



↑ Il. 50

49. Kościół San Ignacio de Mojos, Boliwia, fasada i wnętrze, współczesny kościół zaprojektowany na wzór kościołów misyjnych regionu (fot. E. Kubiak, 2004).

50. Kościół w Yguarón, Paragwaj, 1755–1772, wnętrze (fot. E. Kubiak, 2011).



↑ II. 51



↑ II. 52



↑ II. 53

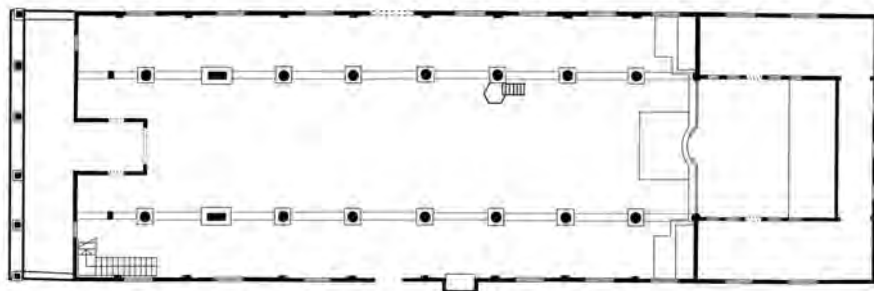
51. Kościół w Yaguarón, Paragwaj, 1755–1772, widok ogólny, plan (fot. E. Kubiak, 2011, rys. E. Kubiak za: BAYÓN, MARX 1992 [1989]: 202).
52. Ołtarz główny w kościele w Yaguarón, Paragwaj (fot. E. Kubiak, 2011); ołtarz główny w kościele w Capiatá, Paragwaj, XVIII w. (fot. E. Kubiak, 2011).
53. Kościół San Pedro Apóstol, fasada, Andahuaylillas, Peru, przed 1626 r. (fot. E. Kubiak, 2013).



↑ Il. 54



↑ Il. 55

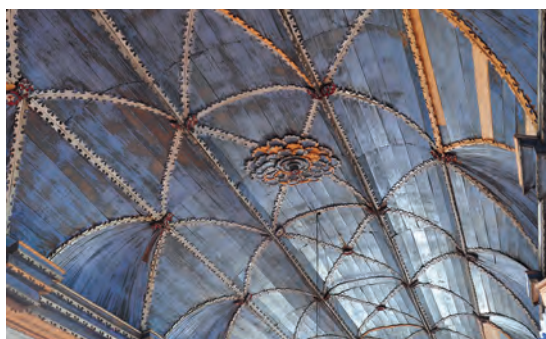
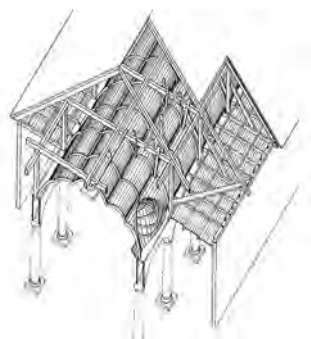


↑ Il. 56

54. Kościół San Francisco, Mompos, Kolumbia, XVIII w., fasada i wnętrze (fot. E.Kubiak, 2008).

55. Dawny kościół jezuitów, Achao, Chiloé, Chile, XVIII w., fasada i wnętrze (fot. E. Kubiak, 2012).

56. Dawny kościół jezuitów, Achao, Quinchao, Chile, XVIII w., plan (rys. E. Kubiak za: GUARDA 1984: 185).



↑ Il. 57



↑ Il. 58



↑ Il. 59

57. Konstrukcja pseudosklepienia (rys. B. Smoczyński za: GUARDA 1984: 184); dawny kościół jezuitów, Achao, Chiloé, Chile, XVIII w. (fot. E. Kubiak, 2012).
58. Kościoły w Chonchi, Aldachildo i Ichuac, Chiloé, Chile, XIX w., fasady (fot. E. Kubiak, 2012).
59. Kościół w Dalcahue, Chiloé, Chile, XIX w., fasada i wnętrze (fot. E. Kubiak, 2012).



↑ Il. 60



↑ Il. 61



↑ Il. 62

60. Fasada kościoła franciszkanów rekoletów, przeb. w latach 1730–1811, Santiago de Chile (fot. E. Kubiak, 2012).

61. Kaplica w pobliżu kościoła pielgrzymkowego w Einsiedeln, Szwajcaria (fot. G. Siracusano, 2014).

62. Palafitos – tradycyjna zabudowa mieszkalna na Chiloé, Castro, Chile (fot. E. Kubiak, 2012).



↑ Il. 63



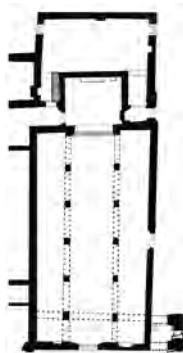
↑ Il. 64

63. Kościół San Francisco, ukończony w 1765 r., wieża koniec XIX w., Curimón, Chile (fot. E. Kubiak, 2012).

64. Dekoracje kościoła Virgen de la Candelaria w Ihuac na wyspie Lemuy, Chiloé, Chile (fot. E. Kubiak, 2012).



↑ Il. 65



↑ Il. 66



↑ Il. 67



↑ Il. 68



↑ Il. 69

U GÓRY:

68. Fasada kościoła w Reis Magos, Nova Almeida, 1615, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).

69. Fasada kościoła w São Pedro de Aldeia, 1617, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).

PO LEWEJ:

65. Fasada kościoła Nossa Senhora do Rosario w Embu, Brazylia, II poł. XVII w. (fot. E. Kubiak, 2011); fasada kościoła Nossa Senhora da Assunção, Anchieta, Brazylia, 1597–1604 (fot. E. Kubiak, 2011).

66. Wnętrze kościoła Nossa Senhora da Assunção, Anchieta, Brazylia, 1597–1604 (fot. E. Kubiak, 2011; rys. E. Kubiak za: NAJJAR 1998: 171).

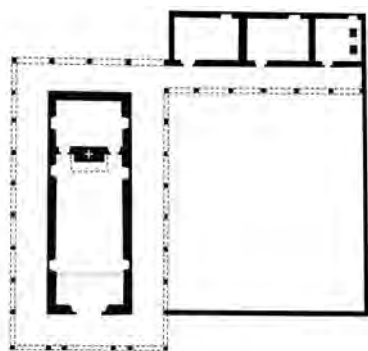
67. Wnętrze kościoła w São Pedro de Aldeia, Brazylia, 1617, wnętrze (fot. E. Kubiak, 2011).



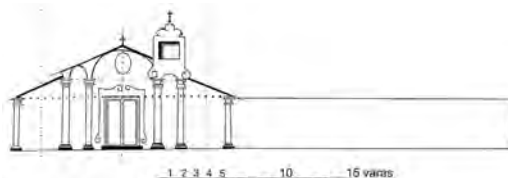
↑ Il. 70



↑ Il. 71



↑ Il. 72



70. Kościoły São Lourenço i San Xavier, Niterói, Brazylia, fasady (fot. E. Kubiak, 2011).

71. Kościół São Lourenço, Niterói, Brazylia, wnętrze (fot. E. Kubiak, 2011).

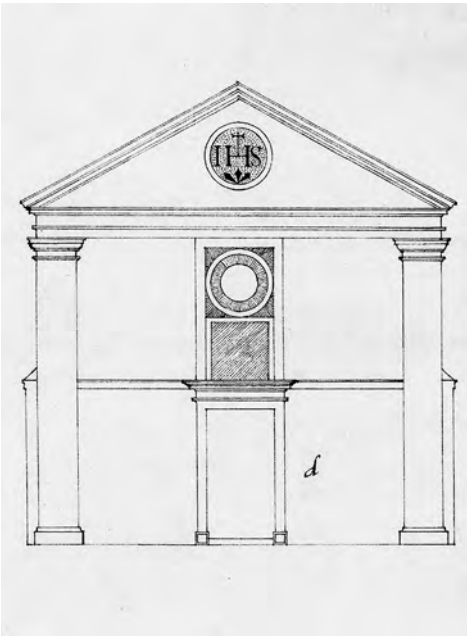
72. Redukcja, San Francisco del Río, Argentyna, 1775, plan (rys. E. Kubiak za: AGI, MP-BUENOS AIRES 240b).



↑ Il. 73



↑ Il. 74



↑ Il. 75



73. Rekonstrukcja dawnego kościoła jezuitów, São Paulo, Brazylia, XX w. (fot. E. Kubiak, 2011).
74. Rysunek fasady kościoła jezuitów Santos, plan, 1801, São Paulo (AHE Sygn. 05.05.1100); widok kościoła i kolegium w Rio de Janeiro (ARSI, Fondo: Brasilia 4, Brasilia Epistolae 1696–1737).
75. Fasada kościoła jezuitów: rysunek, widok, Olinda, 1661 (fot. E. Kubiak, 2011, BNF, Fondo: Vallery-Radot, 1154).



↑ Il. 76



↑ Il. 77



↑ Il. 78



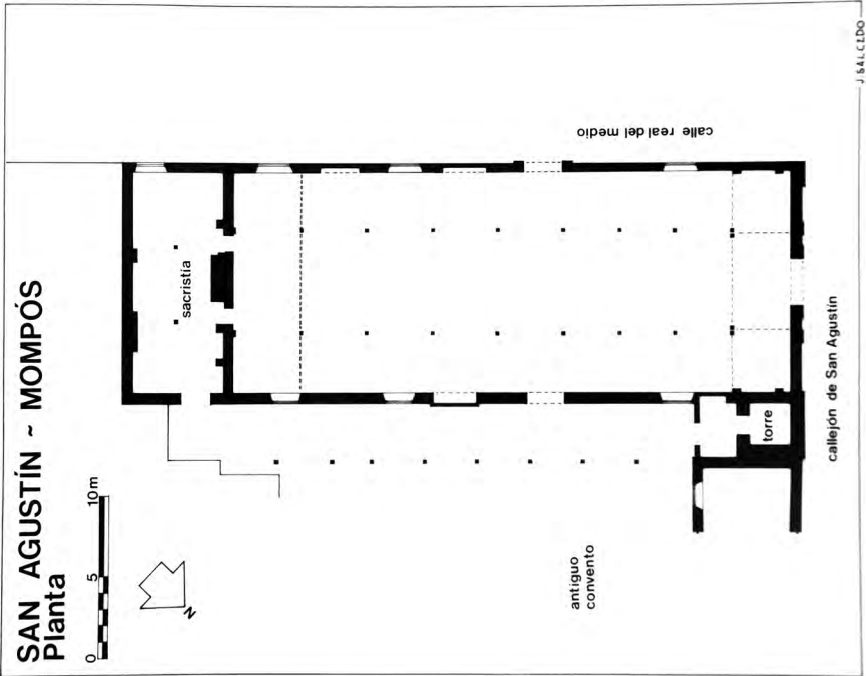
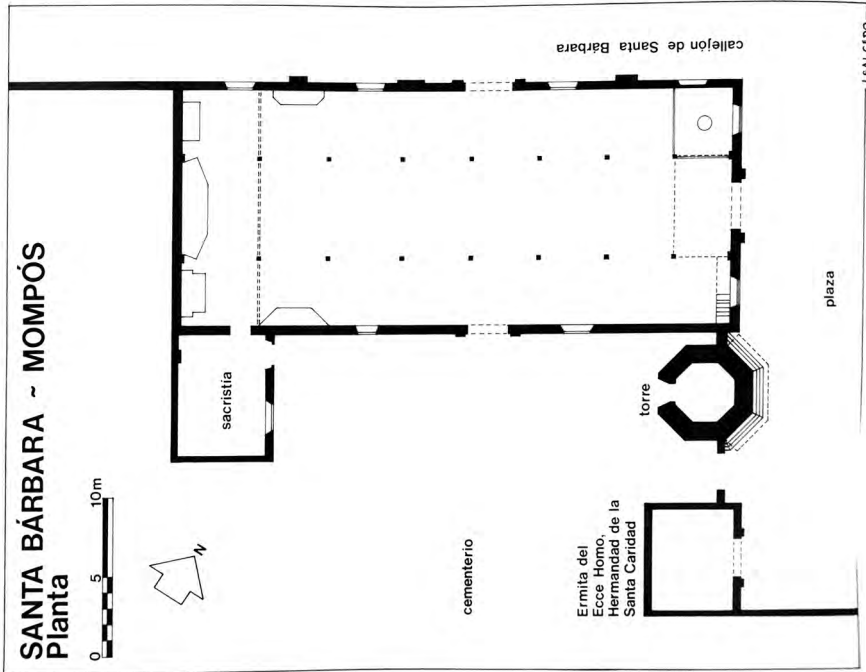
↑ Il. 79

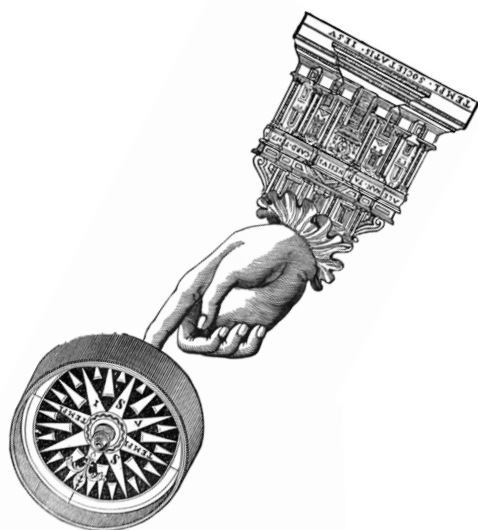
U GÓRY:

76. Kościół del Santissimo Redentore, fasada, 1603–1639, Palmanova (fot. E. Kubiak, 2012).
77. Kaplica Nossa Senhora da Guia, koniec XVII w., fort Nossa Senhora da Guia, Makau (fot. E. Kubiak, 2014).
78. Kościół jezuitów São Roque w Lizbonie, 1566, fasada (fot. E. Kubiak, 2013).
79. Fasada kościoła jezuitów w Bradze, po 1567 (fot. E. Kubiak, 2013).

PO PRAWEJ:

80. Kościół San Agustín, Mompos, Kolumbia, plan (AHJ). Kościół Santa Barbara, Mompos, Kolumbia, XVIII w., plan (AHJ).





ARCHITEKTURA REGIONALNA — KOŚCIOŁY JEZUICKIE

1. METROPOLIA I PROWINCJA

Jan Białostocki w przedmowie do drugiego cyklu *Refleksji i syntez* napisał:

Zawsze wierzyłem w możliwość patrzenia na sztukę w perspektywie całego globu; ograniczenia praktyczne nie pozwoliły mi jednak na wyjście poza krąg europejskiej twórczości i jej zaatlantycznych przedłużeń. Przyswoiwszy sobie nieźle dorobek artystyczny kolonialnego, a częściowo przedkolumbijskiego Meksyku, nie mogłem już nigdy opanować wiedzy o kulturze artystycznej Azji i Afryki. Ale konieczność zbudowania porównawczej historii sztuki w skali światowej odczuwałem zawsze jako podstawowy postulat¹.

Nie jest to jedyna tego typu uwaga w opracowaniach jego autorstwa. Esej zatytułowany *Perspektywy porównawczej historii sztuki w skali światowej* Białostocki kończy refleksją:

Wydaje się, że należy podjąć zespołowe prace, zapraszając specjalistów z różnych obszarów kulturowych świata do wspólnej pracy nad zbudowaniem artystycznej historii globu. Trudno przewidzieć, czy będziemy umieli ustalić ogólne linie rozwoju artystycznego w różnych sytuacjach wynikających z różnych specyficznych warunków społecznych i poziomu życia kulturalnego w danym momencie i czasie. [...] Ale niezależnie od trudności trzeba podejmować takie próby, jeśli dzisiejszy stan rzeczy nas nie zadowala².

Są to słowa świadczące o wielkości polskiego uczonego, profetycznie wskazującego przyszłe kierunki badań nad sztuką. W ostatnim czasie coraz częściej traktuje się sztukę (lub pewne jej aspekty) w perspektywie globalnej. W 2013 r. w dniach 12–14 czerwca odbyła się w Paryżu konferencja zatytułowana „Global Art History and the Peripheries”, dwa lata wcześniej w Williamstown (Massachusetts) miała miejsce zorganizowana przez Sterling & Francine Clark Art Institute konferencja „In the Wake of the Global Turn: Propositions for an Exploded Art History without Borders”. W kontekście sztuki kolonialnej związanej z imperiami hiszpańskim i portugalskim w dniach 16–20 czerwca 2014 r. odbyła się w Einsiedeln w Szwajcarii

¹ BIAŁOSTOCKI 1987b: 8.

² BIAŁOSTOCKI 1987a: 224.

szkoła letnia „International Workshop Baroque and Neobaroque in the Spanish and Portuguese World and its Modern and Postmodern Reception”, zorganizowana przez Universität Zürich i Universidade Federal de São Paulo, a wspierana przez The Getty Foundation Los Angeles and the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences.

Dzisiejsza perspektywa możliwa jest dzięki wcześniejszym studiom Thomasa DaCosty Kaufmanna³, opartym przede wszystkim na przemyśleniach George’a Kublera⁴, ale odnoszącym się także do niektórych myśli zawartych w pracach Jana Białostockiego⁵. George Kubler jako jeden z pierwszych pisał o geografii sztuki, twierdząc, że związana jest ona z troską o badania przejawów sztuki w określonym czasie na określonym obszarze, z wyodrębnieniem cech charakterystycznych tej sztuki, ale nie jest w żadnym wypadku zbieżna z geografą fizyczną czy polityczną, których ustalone granice często przekracza⁶. Nie zawsze jest też zgodna z geografą kulturową⁷. Kubler stara się wyodrębnić centra i peryferia, wskazując na szybkość zmian i tłumacząc to symboliczną prędkością przemijania czasu w niektórych rejonach⁸. Dla Ameryki Łacińskiej wyodrębnia siedem regionów, które w różny sposób odpowiadają funkcjonującej w tym samym czasie sztuce europejskiej. Nas będą interesowały cztery z nich, przynależące do obszarów Ameryki Południowej⁹. Z niektórymi poglądami Kublera trudno się dziś zgodzić, jak na przykład z wyodrębnieniem trzech momentów w sztuce Ameryki Łacińskiej, w których przewyciężono „permanentną niedbałość o przyspieszenie biegu wydarzeń”; autor wymienia tu „architekturę Cusco i Limy z lat 1660–1710, architekturę wicekrólestwa w Meksyku z lat 1730–1790 i brazylijskie kaplice Trzeciego Zakonu w Minas Gerais z lat 1760–1820”¹⁰. Takich miejsc i momentów, moim zdaniem, znalazłoby się więcej, natomiast koncepcja centrum i peryferii nadal pozostaje bardzo istotna. Janowi Białostockiemu zawdzięczamy „rehabilitację” problemów związanych ze sztuką prowincji jako ważnych i często unikatowych¹¹.

Regiony odległych Andów, pustyni czy stref tropikalnych i subtropikalnych można z całą pewnością traktować jako prowincję w odniesieniu do znacznie większych ośrodków artystycznych Ameryki Południowej, ale i one, we własnej skali i lokalności, posiadają swoje centra i peryferia. Można przy tej okazji wychwycić przykłady inspirowania się w skali lokalnej miejscowymi dziełami, które urastały do rangi wzorców.

³ DAcOSTA KAUFMANN 1999b: 11–27; DAcOSTA KAUFMANN 2004; DAcOSTA KAUFMANN 2005: 1–20.

⁴ KUBLER 1970 [1962]; KUBLER 1985 [1964]: 61–65; KUBLER, SORIA 1959; KUBLER 1985 [1968]: 81–87.

⁵ BIAŁOSTOCKI 1987a: 213–224; BIAŁOSTOCKI 1991 [1989]: 129–136.

⁶ KUBLER 1985 [1964]: 61.

⁷ KUBLER, SORIA 1959: 65.

⁸ KUBLER 1970 [1962]: 145–147; DAcOSTA KAUFMANN 1999b: 13.

⁹ KUBLER 1985 [1964]: 62.

¹⁰ KUBLER 1970 [1962]: 173.

¹¹ ZIEMBA 2011: 169; przegląd literatury na temat „geografii sztuki” prezentuje Janusz Kęblowski, skupiając się głównie na pozycjach niemiecko- i francuskojęzycznych, KĘBŁOWSKI 1998: 25–42.

2. LOKALNE NURTY I MIEJSCOWE TRADYCJE ARCHITEKTONICZNE

2.1. ŚWIĄTYNIA JEZUITÓW I ARCHITEKTURA REGIONU KUZKEŃSKIEGO¹²

Katedra w Cusco była jedną z pierwszych realizacji, które można łączyć ze stylizacją baroku [il. 81], jednak, nie umniejszając wagi tego obiektu, warto podkreślić także inne źródła dla architektury barokowej regionu. Bezspornie na kształtowanie się nowego nurtu miejscowego budownictwa wpłynęło powstanie świątyni jezuitów w Cusco [il. 82]. Kościół ten jest, co prawda, wymieniany jako obiekt ważny dla peruwiańskiej architektury okresu kolonii, ale traktuje się go zwykle jako jeden z elementów w ciągu rozwojowym architektury barokowej Peru. Warto podkreślić rolę, jaką świątynia jezuitów odegrała w kreowaniu pewnych modeli architektonicznych obecnych w budownictwie peruwiańskim drugiej połowy XVII i w XVIII stuleciu. Analizie poddać należy trzy elementy: kompozycję fasady; plan, układ przestrzenny i system konstrukcyjny, oraz motywy dekoracyjno-ornamentalne. Dla dokładniejszego zobrazowania zagadnienia warto jednak zacząć od charakterystyki form architektonicznych obu obiektów: katedry w Cusco oraz tamtejszego kościoła jezuitów.

Biskupstwo w Cusco powstało w 1539 r., a w 1560 r. zdecydowano o wzniesieniu „trwałej” katedry, zastępując istniejącą już, bardziej prowizoryczną konstrukcję. Zgodnie z tendencją lokowania chrześcijańskich kościołów w miejscach dawnych tubylczych kultów¹³ katedra została usytuowana przy głównym placu, który pozostał także sercem hiszpańskiego miasta. Nowym obiektem zastąpiono inkaskie Sunturhuasi, czyli świątynię Wirakoczy¹⁴. Autorem planów architektonicznych był najprawdopodobniej przybyły do Peru w 1581 r. Francisco Becerra¹⁵, który następnie został poproszony przez wicekróla Martín de Almansa y Ulloa o kontynuację prac przy katedrze – architekt pojawił się w Cusco w 1585 r. Po nim budowę katedry prowadzili kolejno: do 1616 r. mistrz Francisco lub Bartolomé Carrión¹⁶, w latach 1615–1649 Miguel Gutiérrez Sencio, a od 1649 r. Francisco Domínguez Chávez de Orellana. Ukończenie budowy miało miejsce w 1654 r.¹⁷

Katedra w Cusco składa się z trzech obiektów: głównej świątyni katedralnej, mniejszego kościoła de Jesús, José y María oraz niewielkiego kościoła El Triunfo¹⁸. Nas interesować będzie centralna, największa konstrukcja. Kościół zbudowany

¹² Fragmenty dotyczące problemów związanych z architekturą jezuicką i tradycją w architekturze regionu kuzkeńskiego zostały oparte na publikacji: KUBIAK 2012c.

¹³ Taki sposób traktowania świątyń inkaskich przypomina praktyki wczesnego średniowiecza. W obu przypadkach kościoły miały być materialnym symbolem konkwisty, dominacji religii chrześcijańskiej, jej triumfu nad dawnymi obiektami sakralnymi i miejscami wcześniejszych kultów, KUBLER 1985 [1961]: 67.

¹⁴ GUTIÉRREZ 1992b: 216.

¹⁵ Znany już jako budowniczy katedr w Meksyku, Limie i Quito, ANGLES VARGAS 1999: 28.

¹⁶ ANGLES VARGAS 1999: 28.

¹⁷ SAMANEZ ARGUMEDO 2002: 155–156.

¹⁸ ANGLES VARGAS 1999: 61.

został na planie prostokąta z prosto zamkniętym prezbiterium. Jest trójnawową halą¹⁹ z bardzo głębokimi kaplicami bocznymi. Przemysław Trzeciak pisze, że katedra w Cusco posiada surowe wnętrze i dekoracyjną fasadę, w której wyróżnia się trójkondygnacyjny portal. Zdaniem autora jest to „pierwsze dzieło peruwiańskiego baroku i wzór dla innych świątyń”, jak na przykład dla kościoła jezuitów czy San Pedro w Cusco²⁰.

Fasada katedry jest dość szeroka, skomponowana horyzontalnie. W części środkowej znajdują się trzy portale odpowiadające trzem nawom, po bokach umieszczono dwie flankujące wieże wysunięte przed linię muru partii środkowej, ale połączone z nią wspólnym załamaniem cokołem w partii dolnej oraz zagierowanym belkowaniem powyżej. Niewielka attyka w partii środkowej odpowiada cokołom zwieńczeń wież, które przybrały formę ażurowych, jednokondygnacyjnych wieżyczek-dzwonnicy nakrytych kopułkami. Najważniejszym elementem fasady, który wywarł wpływ na kształtowanie się architektury kuzkańskiej, jest jej środkowa, trójkondygnacyjna część.

Kościół jezuitów w Cusco był bardzo ważnym obiektem, o jego znaczeniu świadczy obecność świątyni we wszystkich opracowaniach na temat architektury kolonialnej Peru, a nawet tych dotyczących budownictwa kolonialnego całej Ameryki Łacińskiej. Krótkie wzmianki i pobieżna charakterystyka architektury kościoła znalazły się także w nielicznych istniejących polskich opracowaniach na temat sztuki kolonialnej – w książce Jana Białostockiego²¹, w opisie Przemysława Trzeciaka²² i artykule mojego autorstwa²³.

Jezuici przybyli do Cusco w połowie stycznia 1571 r.²⁴ Około 1578 r. zaczęto wznosić pierwszy kościół. Budowę wspierała finansowo Teresa Ordóñez, żona kapitana-konkwistadora Diega de la Silvy. Pracami kierował mistrz snycerski, jezuita Juan Ruiz, któremu przypisuje się autorstwo planów kościoła. Inny zakonnik nadzorował nakrycie świątyni drewnianym dachem w latach 1584–1585. Konsekracja miała miejsce w 1593 r.²⁵ Prace wykończeniowe trwały jeszcze jakiś czas, w 1605 r. umieszczono we wnętrzu ołtarz główny autorstwa Bernarda Bittiego (malarza) i Pedra Vargasa; tabernakulum i ambona były wykonane przez brata Mosquera.

¹⁹ W niektórych opracowaniach pojawia się informacja o pięciu nawach – za nawy zostały uznane również głębokie kaplice boczne, ANGLES VARGAS 1999: 59.

²⁰ TRZECIAK 1994: 255.

²¹ BIAŁOSTOCKI 1972: 86–87.

²² TRZECIAK 1994: 252–253, 254; autor nie tylko wspomina o zależności w kompozycji fasady, ale sugeruje także wpływ organizacji wnętrza: „Jednonawowe wnętrze na planie krzyża przykryto gotyckimi sklepieniami, które kontrastują z kopułą na skrzyżowaniu naw, kościół wyraźnie nawiązuje do znajdującej się przy tym samym placu katedry”; TRZECIAK 1994: 252.

²³ KUBIAK 2004: 298–307.

²⁴ VARGAS UGARTE 1963: 66.

²⁵ WUFFARDEN 2002h: 117.

Kościół został zniszczony podczas trzęsienia ziemi 31 marca 1650 r.²⁶ – zachodnia ściana nawy zawaliła się, w wyniku czego zniszczeniu uległy zabudowania klasztorne i założenie nie spełniało już warunków umożliwiających dalsze funkcjonowanie. Po tych tragicznych wydarzeniach nastąpiła jednak odbudowa kościoła, który w barokowych formach dotrwał do naszych czasów²⁷.

Kroniki jezuickie jako autora świątyni wskazują Juana Bautistę Egidiana, z pochodzenia Niderlandczyka, który kierował pracami budowlanymi w latach 1651–1658²⁸, jednak dziś jego wyłączne autorstwo budowli budzi wątpliwości – istnieją hipotezy, że pełnił jedynie rolę kierownika budowy. Najpierw wzniesiono Kaplicę Indian²⁹ pod wezwaniem Matki Boskiej Loretańskiej, przylegającą do południowo-zachodniej ściany dzisiejszego kościoła, w związku z tymi pracami wymieniany jest architekt Francisco Domínguez Chávez de Orellana³⁰, który w 1652 r. został zobowiązany do wykonania portali, pilastrów i kapiteli. Wiadomo, że w momencie wznoszenia fasady kościoła w 1664 r. pracami kierował już inny mistrz budowlany – wymieniany w dokumentach Diego Martínez de Oviedo, którego zadaniem było wykonanie portalu głównego kościoła oraz wykończenie wież według istniejących rysunków ojca Fructuosa de Vieiry. Zakończenie prac budowlanych datuje się na 1668 r., a ołtarz główny ukończono dwa lata później. Autorstwo ołtarza jest dyskusyjne, kroniki jezuickie po raz kolejny wymieniają Juana Bautistę Egidiana³¹, ale stylistycznie można by dzieło przypisać raczej Diegowi Martinezowi de Oviedo [il. 74].

Kościół jezuitów jest mniejszy od katedry, inny w proporcjach, ale z pewnością równie bogaty w wystroju. Powtarzana jest nawet anegdota, że „jezuici, w związku z budową kościoła, który miał być większy od katedry, weszli w długotrwały konflikt z kapitułą katedralną, broniącą prawa pierwszeństwa biskupiej siedziby co do jej wielkości, jak i wystroju architektonicznego”³². Nowo wznoszony kościół jezuicki miał przyćmić skalą i rozmachem nie tylko katedrę, ale wszystkie świątynie miasta. Najpierw w spornej kwestii wypowiedział się wicekról, następnie zostało wydane orzeczenie dworu hiszpańskiego popierające stanowisko biskupa, jednak konflikt rozstrzygnięty został dopiero przez papieża³³, który jednoznacznie zdecydował o dominacji biskupstwa – także w architekturze – i przykazał, by jezuici zredukowali swoje plany budowlane. W wyniku:

²⁶ WUFFARDEN 2002h: 120.

²⁷ Co prawda, w roku 1950 znów miało miejsce trzęsienie ziemi, podczas którego zniszczone zostały szczyty wież, dziś jednak są już zrekonstruowane i kościół wciąż zachwyca swoją architekturą, KUBLER 1952: 10.

²⁸ WUFFARDEN 2002h: 120.

²⁹ Kaplica posiada bezpośrednie przejście do nawy kościoła, o czym czytamy w inwentarzu z 1767 r.: „Itt en el frente por el lado izquierdo en la puerta que cae a la Capilla de Loreto”, AGNP, Fondo: Temp. (Inventarios) Caja 1 Legajo 13, f. 20 r.

³⁰ WUFFARDEN 2002h: 122.

³¹ SAMANEZ ARGUMEDO 2002: 159–162.

³² GAĆ 2002: 34.

³³ TICKELL, TICKELL 1991: 102.

[...] ograniczenia kubatury wznoszonego kościoła [...] jezuici cały zapal twórczy przenieśli na jego architekturę. Dzięki temu powstał jeden z najpiękniejszych kościołów obu Ameryk, perła peruwiańskiego baroku, szczytowe osiągnięcie ludzkich poszukiwań harmonii, symetrii i piękna³⁴.

Już w czasach kolonialnych kościoł jezuیتów wzbudzał podziw, w osiemnastowiecznej relacji czytamy: „[...] piękne i wspaniałe [są] dom i świątynia jezuیتów, tak jak i ogromny budynek uniwersytetu, wzbudzają dużą uwagę dzięki swojemu niezwykle stylowi”³⁵.

2.1.1. FASADA KOŚCIOŁA JEZUITÓW W CUSCO I JEJ WPŁYW NA ARCHITEKTURĘ MIASTA ORAZ REGIONU

Najbardziej fascynującym i niezwykle elementem architektury kościoła jezuیتów jest fasada [il. 82]. Cusco zasłynęło w wieku XVII szczególną tradycją kompozycji fasad kościołów. W wielu miastach Ameryki Łacińskiej poprzez architekturę fasad świątyń i układ urbanistyczny przestrzeń osiedli przystosowana została do procesji – portale pełniły funkcje ołtarzy, do których udawali się uczestniczący w nabożeństwie wierni. Ze względu na taką funkcję – ale i szczególną formę – stworzona została nazwa „portal-retabulum”³⁶. Istnieje hipoteza, że przeniesienie liturgii na zewnątrz budowli sakralnych było dostosowaniem kościoła do miejscowych tradycji i upodobań. Indianie niechętnie uczestniczyli w nabożeństwach wewnątrz świątyń, przyzwyczajeni od wieków do ceremonii, które odbywały się na wolnym powietrzu³⁷.

Fasada kościoła jezuیتów jest dwuwieżowa, o zwartej kompozycji sprawiającej wrażenie jednocześnie masywnej i lekkiej. Boczne dominanty spinają część środkową, która wydaje się być wtłoczona pomiędzy wieże, zakotwiczona w masywnych murach. Środkowa część pnie się ku górze, napierając na wygięty już, ale jeszcze nie rozerwany pod naporem „działających sił” wydatny gzyms, tworząc ciekawy trójdzielny łuk układający się w dekoracyjny szczyt części centralnej. Nietypowe jest zwieńczenie wież. Na kwadratowej podstawie ustawione zostały ośmioboczne struktury nakryte kopułkami, ozdobione na narożach z rodzajem aedicul³⁸.

³⁴ GAĆ 2002: 34.

³⁵ „[...] bellas y magnificas de la casa y del templo de los jesuitas, así como del gran edificio de la universidad, llaman poderosamente la atención por su maravilloso estilo”, BAYER 2009 [1749–1769]: 87.

³⁶ MACKAY 2000: 541.

³⁷ Podobne funkcje pełniły omawiane już kaplice *posas*, SEBASTIÁN 1990: 52; można też zauważyć, że fasada-retabulum odgrywała inną rolę w miastach hiszpańskich, a inną w osiedlach zamieszkałych przez ludność tubylczą. W tych ostatnich kościół był jedyną tak monumentalną budowlą, miał za zadanie nie tylko ozdabianie przestrzeni urbanistycznej, ale także sakralizację całego otoczenia świątyni. *Sacrum* nie ograniczało się do samej budowli, ale następowała jego ekspansja, ogarniająca całą okolicę. Idea świętego wzgórza, będącego miejscem przebywania Boga, materializowała się w świątyni, która jako dominanta umieszczana była w centrum osiedla, GUTIÉRREZ 2002 [1984]: 162.

³⁸ KUBLER, SORIA 1959: 92.

W fasadzie kuzkeńskiego kościoła jezuitów możemy jednak odnaleźć także pewne zaskakujące i dziwne rozwiązania kompozycyjne. W trzonach wież pojawiają się irracjonalnie umieszczone dużych rozmiarów okna-drzwi otwierające się na rodzaj półki-balkonu pozbawionej balustrady, które zaskakują brakiem funkcjonalnego uzasadnienia. Nowatorski jest natomiast, jak na połowę XVII w., nawet na gruncie europejskim, kształt otworów w górnej kondygnacji wież (zaokrąglony na górze i na dole), w których umieszczone zostały dzwony³⁹.

W świątyniach zarówno Cusco, całego regionu kuzkeńskiego, jak i bardziej odległych terenów Altiplano można odnaleźć wiele elementów odwołujących się do architektury kościoła jezuitów. Najbardziej rzucającą się w oczy zależnością jest ogólna kompozycja fasady: schemat dwuwieżowy z bogato zdobioną partią środkową w typie *retablo* o zdecydowanie wertykalnych proporcjach. Pomimo przeplatania się w nowo powstających obiektach elementów kompozycyjnych pochodzących z fasady katedry i kościoła jezuitów, ten drugi odegrał większą rolę w kształtowaniu ogólnej kompozycji fasad regionu ze względu na swoją skalę, zdecydowanie skromniejszą, a co za tym idzie – łatwiejszą do naśladowania.

W samym Cusco odnotować można trzy kościoły, które w zdecydowany sposób w ogólnej kompozycji fasady nawiązują do kościoła jezuickiego – są to świątynie San Pedro, Nuestra Señora de Belén oraz San Sebastián [il. 83, 84, 85]. Pierwszy z nich wzniesiony został z inicjatywy bratanka biskupa Andrésa Mollineda y Rado. Autorem planów był miejscowy twórca, Juan Tomás Tuyru Tupac Inca⁴⁰. Początek budowy kościoła datuje się na rok 1688⁴¹, a zakończenie na 1699 r.⁴² Fasada ma charakter wertykalny, pomiędzy dość smukłymi, pozbawionymi dekoracji wieżami umieszczona została dwukondygnacyjna partia środkowa, także niemal pozbawiona elementów ornamentalnych, ale trójwymiarowa i dynamiczna dzięki nagromadzeniu form architektonicznych: półkolumn umieszczonych na tle zwielokrotnionych pilastrów, aedicul, wyłamanych łuków, a także dzięki zagierowanemu belkowaniu. Jedyne na osi centralnej, ponad wejściem do świątyni, pojawia się herb Kastylii i Leonu, a w zwieńczeniu drobne elementy dekoracyjne.

Drugi z wymienionych obiektów, czyli świątynia Nuestra Señora de Belén, zbudowany został w latach 1678–1698⁴³, a wieże ukończono nawet później – w 1715 r.⁴⁴ Kompozycja fasady jest podobna do kościoła San Pedro, jednak wzbogacono ją większą liczbą dekoracji ornamentalnych, a jej struktura jest bardziej trójwymiarowa. Na osi, ponad wejściem do świątyni, wyeksponowane zostało za pomocą

³⁹ KUBLER, SORIA 1959: 92; BIAŁOSTOCKI 1972: 87.

⁴⁰ Członek rodu królewskiego, potomek Tupaca Yupanqui, określany w dokumentach jako autor ołtarzy (*retablista*) i architekt, SAMANEZ ARGUMEDO 2002: 164.

⁴¹ CHARA ZERECEDA, CAPARÓ GIL 2006 [2004]: 78.

⁴² SAMANEZ ARGUMEDO 1994: 138.

⁴³ SAMANEZ ARGUMEDO 2002: 166.

⁴⁴ CHARA ZERECEDA, CAPARÓ GIL 2006 [2004]: 97.

załamanego pod kątem prostym wydatnego gzymsu prostokątne pole wypełnione płaskorzeźbioną dekoracją ze sceną Bożego Narodzenia w środkowym medalionie i antytetycznie umieszczonymi postaciami konnych jeźdźców, których możemy interpretować jako królów składających hołd nowo narodzonemu Jezusowi – ich liczba została zredukowana ze względów kompozycyjnych. W każdej z fasad można także odnaleźć elementy unikatowe i charakterystyczne, niepowtarzające się w innych kompozycjach. W fasadzie kościoła Nuestra Señora de Belén można zauważyć rozwiązanie nietypowe – w partii środkowej gzyms dzielący kondygnacje i zamykający partię dekoracji rzeźbiarskiej zaskakująco „ucina” w połowie cztery kolumny wyższej kondygnacji, co wiązać należałoby bardziej z manierystycznym niż barokowym językiem form.

Ostatni z interesujących obiektów zbudowany został w osadzie Indian fundowanej przez Francisca de Toledo; San Sebastián to zarówno nazwa miejscowości, jak i wezwanie kościoła. W tym wypadku nie wznoszono od podstaw całej struktury architektonicznej kościoła; po trzęsieniu ziemi w 1650 r. pozostawiono szesnastowieczną nawę, wzbogacając ją nawami bocznymi otwierającymi się w kierunku środkowej przestrzeni arkadami zamkniętymi łukami pełnymi. Do tej struktury dostawiona została w latach 1664–1678 kamienna fasada. Jej autorstwo przypisuje się lokalnemu artyście Juanowi Manuelowi Sahuaraurze. Kościół zachwycał już współczesnych, napisano o nim, że „jest takiej piękności, że wydaje się być opracowany w wosku”⁴⁵. Choć ogólna struktura kompozycyjna fasady przypomina wcześniej omawiane budowle, z trzech wymienionych świątyń ta ozdobiona została najbardziej bogato. Płaskorzeźby zostały skoncentrowane w osi środkowej, ale pojawiają się także po bokach kompozycji oraz w partii cokołu.

Proporcje fasad opisanych kościołów, jak i ogólny schemat kompozycyjny zdecydowanie nawiązują do architektury świątyni jezuitów w Cusco, jednak w literaturze często porównuje się je nie tylko do tegoż kościoła⁴⁶, ale także do katedry kuzkańskiej⁴⁷.

Pogląd o zależności form architektonicznych od świątyni metropolitalnej związany jest z podobieństwami elementów partii środkowej, jednak związek ogólnej kompozycji fasady ze strukturą kościoła jezuitów wydaje się bezsporny.

⁴⁵ „[...] de belleza tal que parece haber sido trabajado en cera”, SAMANEZ ARGUMEDO 2002: 167.

⁴⁶ O zależności trzech świątyń od kościoła jezuitów w Cusco pisze np. Damian Bayón: BAYÓN, MARX [1992] 1989: 53.

⁴⁷ SAMANEZ ARGUMEDO 2002: 164, 166–167; SAMANEZ ARGUMEDO 2003: 112; choć we wcześniejszych pracach ten sam autor zaznacza: „Jest łatwo rozpoznać, że w tej samej linii stylistycznej [co kościół] Towarzystwa znajdują się [świątynie] San Sebastián (1678), San Pedro (1699) i Belén (1698)” / „Es fácil reconocer que en la misma línea estilística de la Compañía se encuentran las iglesias de San Sebastián (1678), la de San Pedro (1699) y la de Belén (1698)”, SAMANEZ ARGUMEDO 1993–1994: 138; o podobieństwach fasady kościoła San Sebastián do architektury katedry i kościoła San Pedro, ale także kościoła San Francisco, wspominają Oscar Chara Zereceda i Viviana Caparó Gil: CHARA ZERECEDA, CAPARÓ GIL 2006 [2004]: 162.

Także na mniej lub bardziej oddalonych obszarach można odnaleźć obiekty, w których ogólna kompozycja fasady jest echem kuzkeńskiej świątyni jezuitów. Są to zarówno konstrukcje zrealizowane w XVII, jak i w XVIII stuleciu. Wiele z nowo powstałych obiektów regionu łączyć należy z postacią biskupa Manuela de Mollineda y Ángulo, jak już zostało wspomniane, był on inicjatorem szerszego ruchu budowlanego. Za jego sprawą wzniesione zostały duże świątynie na północnych obszarach regionu Collao w Lampie, Ayaviri, Juliace i Pucarze, a także mniejsze kościoły w Asillo [il. 89], Vilque i Cabanilli⁴⁸. Nie wszystkie nowo powstałe obiekty można porównywać z formami kościoła jezuitów w Cusco, ale do siedemnastowiecznych realizacji utrzymanych w stylistyce „szkoły kuzkeńskiej” (oczywiście z elementami indywidualnymi, charakterystycznymi dla każdego z kościołów) zaliczyć możemy świątynie: San Francisco de Asís w Ayaviri, San Jerónimo w Asillo, San Miguel w Mamarze czy San Martín w Huaquirze. Podobieństwo do kuzkeńskiej świątyni jezuitów zaobserwować można także w partii *portada-retablo* kościoła w Lampie.

Jednym z ciekawszych przykładów architektury siedemnastowiecznej jest kościół San Francisco de Asís w Ayaviri ukończony w 1696 r. [il. 86]. Według Harolda E. Wetheya świątynia w Ayaviri inspirowana jest kościołem w Lampie, a ten ostatni bezpośrednio świątynią jezuitów w Cusco⁴⁹. Jednak nie wszyscy badacze są tego zdania. Antonio San Cristóbal uważa taką interpretację za błędną, porównując liczbę kolumn w każdej z fasad, a nie – jak Wethey – ich ogólny schemat kompozycyjny⁵⁰.

Do osiemnastowiecznych przykładów kościołów o formalnych podobieństwach ze świątynią jezuitów w Cusco zaliczyć można katedrę w Puno (pod wezwaniem San Carlos Borromeo) [il. 90], kościół Santiago de Pupuja czy też kościół w Santo Tomás de Chumbivilcas [il. 87, 88]. Najciekawszym przykładem osiemnastowiecznej architektury jest katedra w Puno. Samą miejscowość założono dość późno, bo 9 września 1668 r., zaś 4 grudnia tego samego roku obrano ją stolicą prowincji Paucarcolla. Było to związane z odkryciem złóż srebra. Kolejny etap rozwoju miasta wiąże się z odkryciem następnych złóż, co miało miejsce po roku 1709. Budowa katedry w Puno została zainicjowana przez właścicieli kopalń – jednym z nich był Miguel Jacinto de San Roman Zeballos, który w momencie swojej śmierci w 1778 r. pozostawił mury kościoła wzniesione do nasady sklepień. Wiadomo, że autorem fasady był Simón de Asto – miejscowy mistrz budowlany pochodzenia indiańskiego. Ponad portalem widnieje data 1757 i podpis twórcy – jest to jednak data ukończenia fasady, nie zaś kościoła, przy którym prace trwały do końca XVIII w.⁵¹ Fasada katedry w Puno ma typowy dla regionu andyjskiego układ dwuwieżowy, a dekoracja rzeźbiarska koncentruje się tylko w partii środkowej kompozycji i (w niewielkim

⁴⁸ BAILEY 2010: 285.

⁴⁹ WETHEY 1949: 167–168.

⁵⁰ SAN CRISTÓBAL 2004: 86–93.

⁵¹ GUTIÉRREZ 1986 [1979]: 148–149.

stopniu) w zwieńczeniach wież. Masywne, choć niepozbawione ekspresji podstawy wież – gładkie, monumentalne i ciężkie w swej kamiennej konstrukcji – stają się tłem dla pokrytej drobnym reliefem części środkowej. Jest ona dwukondygnacyjna, w partii dolnej trójosiowa, w górnej jednoosiowa. Oś centralna – powtarzająca się w obu kondygnacjach – jest znacznie szersza od partii bocznych. Podziały obu kondygnacji przeprowadzone zostały poprzez układ cokołów i kolumn przykrytych pełnym, silnie zagierowanym belkowaniem.

Kościół w Santo Tomás de Chumbivilcas, miejscowości będącej stolicą departamentu położonego w południowej części regionu Cusco⁵², został wzniesiony pod koniec XVIII w., dokładna data widoczna jest na inskrypcji umieszczonej w fasadzie kościoła, która informuje, że „na honor i chwałę Boga zaczął prace nad świątynią dr Manuel de Bosa Irarrázabal w roku 1787”⁵³. Na innych inskrypcjach wewnątrz kościoła można odnaleźć napisy mówiące o ukończeniu portalu de Santiago w 1790 r., kaplicy loretańskiej w 1792 r. czy kopuły w 1794 r.⁵⁴ Fasada świątyni otrzymała kompozycję dwuwieżową, z umieszczonym na osi portalem pokrytym dekoracją płaskorzeźbiarską.

Kościół franciszkanów w Limie [il. 91] jest obiektem uznawanym przez niektórych badaczy za jedno z najpóźniej zrealizowanych nawiązań do „szkoły kuzkańskiej”. Pierwotna fasada świątyni wyglądała inaczej i nie przypominała tak bardzo opisywanych kościołów z terenów andyjskiego Altiplano. W dzisiejszej fasadzie można wyodrębnić ogólny schemat kompozycyjny, który jest podobny do form kościołów andyjskich – wertykalne wieże flankują środkowy portal w typie *retablo*. Tylko środkowa część opracowana została w kamieniu, wieże pokryto tynkiem i urozmaicono pasowym boniowaniem. Należy jednak pamiętać, że tylko niższa partia środkowego portalu powstała w tym samym czasie co bryła kościoła i została ukończona przed 1672 r., zwieńczenie zaś dodano w wieku XVIII, kiedy świątynia była przebudowywana po trzęsieniu ziemi w 1687 r. Wiadomości na temat kościoła San Francisco w Limie zbiera w monograficznym opracowaniu Antonio San Cristóbal⁵⁵. Autor podaje wcześniejsze analizy i zwraca uwagę na błędy, które w nich (jego zdaniem) popełniono z braku ścisłych informacji źródłowych. Nie zgadza się z atrybucją Rubena Vargasa Ugarte⁵⁶ i Harolda E. Wetheya⁵⁷, którzy jako architekta kościoła podają Carlosa Pavía. Opierając się na źródłach, wskazuje osobę Asensia de Salasa. Krytykuje także analizę strukturalną portalu

⁵² GUTIÉRREZ 1987a: 95.

⁵³ „A onra y gloria de dios se comenso aser este templo por el d[o]n maunuel de boza yrarrázabal el año 1787”, BAILEY 2010: 265; Gauvin Alexander Bailey wskazuje na bliskie podobieństwo układu kompozycyjnego fasady do katedry w Puno, BAILEY 2010: 262–264.

⁵⁴ GUTIÉRREZ 1987a: 96–97.

⁵⁵ SAN CRISTÓBAL 2006; recenzja książki: KUBIAK 2011d: 589–597.

⁵⁶ VARGAS UGARTE 1968: 301.

⁵⁷ WETHEY 1949: 222.

przeprowadzoną przez George'a Kublera⁵⁸ i jego pogląd o ścisłych zależnościach formalnych franciszkańskiej świątyni względem fasady kościoła jezuitów w Cusco i tamtejszej katedry, powtarzany przez Graziana Gaspariniego⁵⁹. Autor proponuje własną analizę strukturalną fasady, wprowadzając określenie *semi-retablo* i wyjaśniając, że w tym przypadku mamy do czynienia ze zwykłym portalem flankowanym parami kolumn w dolnej kondygnacji i z konstrukcją typu retabulum (*retablo*) w górnej, ze względu na umieszczenie tam nisz z figurami świętych i strukturę podobną do kompozycji ołtarzy⁶⁰.

2.1.2. PLAN KOŚCIOŁA, SYSTEM KONSTRUKCYJNY I UKŁAD PRZESTRZENNY

W kościele jezuitów w Cusco zastosowano plan oraz system konstrukcyjny, które zyskały bardzo dużą popularność w całym regionie. Świątynia została wzniesiona na planie krzyża łacińskiego, jest zbudowana z kamienia, jednonawowa, z transeptem i prostokątnym prezbiterium [il. 92]. Po bokach nawy głównej znajdują się dość płytkie kaplice nakryte poprzecznymi kolebkami-łukami, które łączą poszczególne filary podtrzymujące sklepienie – konstrukcję można określić jako system ścienno-filarowy⁶¹ [il. 94]. Na skrzyżowaniu naw umieszczono na pendentywach kopułę z latarnią; nawa, transept i prezbiterium nakryte zostały sklepieniami żaglastymi oddzielonymi gurtami. Pomiędzy wieżami znajduje się chór, nawa składa się z czterech przęseł. Taki plan, schemat organizacji przestrzeni i system konstrukcyjny rozpowszechniły się zarówno w Cusco, jak i w bardziej odległych regionach; podobne kościoły powstawały nie tylko jako świątynie jezuickie, ale również niezwiązane z fundacjami zakonu.

W samym Cusco w systemie ścienno-filarowym wzniesiono kościół San Pedro [il. 93, 97]. Świątynia oparta została na planie krzyża łacińskiego, ma również sklepienia żaglaste oraz taki sam układ przestrzenny – z jedną czteroprzęsłową nawą, bocznymi kaplicami, transeptem, prostokątnym prezbiterium i kopułą na skrzyżowaniu naw. Podobną organizację otrzymał także kościół Nuestra Señora de Belén, w tym wypadku jednak kaplice boczne są znacznie płytsze i brak jest kopuły. Przęsło na skrzyżowaniu naw ma trochę większe rozmiary, a umieszczone nad nim sklepienie żaglaste zostało nieco bardziej wyniesione ku górze⁶².

⁵⁸ KUBLER, SORIA 1959: 91–93.

⁵⁹ GASPARINI 1972: 252–253; podobny pogląd prezentuje także Damian Bayón, BAYÓN, MARX [1992] 1989: 63.

⁶⁰ SAN CRISTÓBAL 2006: 21.

⁶¹ W inweniarzu z 1767 r. w opisie nawy wspomniane są tylko ołtarze, a nie kaplice, ale w opisie belkowania nawy mowa jest o kaplicach: „Item seis dichos comunes marcos grandes iguales dorados en las columnas de cañon y cima de los arcos de las Capillas sobre la verandilla que corre toda la iglesia, diez y seis lienzos, abrazando dos cada ventana con sus dos de Laurel dorado” (AGNP, Fondo: Temp. (Inventarios) 1/13: 26 r.

⁶² CHARA ZERECEDA, CAPARÓ GIL 2006 [2004]: 97.

Plan, układ przestrzenny i system konstrukcyjny kościoła jezuitów w Cusco powtarza się w świątyni San Pedro w Juli⁶³ [il. 99]. Od świątyni zakonu w Cusco różni się przede wszystkim proporcjami, znacznie wydłużono nawę główną, która składa się aż z sześciu przęseł, a sklepienia żaglaste zostały zastąpione sklepieniem kolebkowym z lunetami. Jednak kamienne sklepienie w kościele pojawiło się stosunkowo późno, najprawdopodobniej w latach 1760–1767⁶⁴. Według Ramona Gutiérreza pierwotnie nawa kościoła nakryta była lekką konstrukcją z trzciny i zaprawy wapiennej nazywaną *quincha*, która opierała się dość często nawiedzającym Peru trzęsieniom ziemi. Konstrukcja taka charakterystyczna była przede wszystkim dla architektury wybrzeża, ale i na wyżynach wiele siedemnastowiecznych kościołów początkowo posiadało tego typu nakrycie nawy, zastępowane w XVIII stuleciu sklepieniami kamiennymi – jako przykłady można wymienić kościoły w Asillo, Lampie czy Orurillo.

Podobny w proporcjach i układzie jest kościół Santiago Apóstol w miejscowości Pomata [il. 99, 94]. Świątynię zaczęto wznosić w połowie XVIII w., a ukończono w 1798 r.⁶⁵ Struktura odpowiada schematowi wykorzystanemu w kościele jezuitów w Cusco, a proporcje budowli są bardzo podobne do tych w San Pedro w Juli – nawa również otrzymała aż sześć przęseł i także nakryto ją sklepieniem kolebkowym z lunetami⁶⁶.

Taki układ świątyni był charakterystyczny nie tylko dla kościołów w regionie wyżynnym, świątynia jezuitów w Pisco powtarza opisywany już schemat [il. 98, 97]. Inicjatorem jej budowy, zakończonej w 1680 r., był Diego de la Maza. Miasto jednak bardzo ucierpiało w 1687 r. podczas silnego trzęsienia ziemi, a kościół uległ zniszczeniu. Kolejny wzniesiono na fundamentach poprzedniego, być może wykorzystując fragmenty dawnej budowli⁶⁷. Świątynię i zabudowania kolegium ukończono w 1723 r., a fundatora nowego kompleksu – Andrésa Ximéneza de Vilches y Vallés – upamiętniono portretem, który zawisł na ścianie zakrystii. Architekt kościoła nie jest bliżej znany, choć na fasadzie pozostała informacja, że budowlę wykonał w 1723 r. Ortega, pozostał on jednak postacią niezidentyfikowaną. W księdze rachunkowej kościoła zachowała się natomiast wzmianka o dwunastu rzemieślnikach z Limy, którzy przybyli ze stolicy, by wykończyć świątynię⁶⁸.

Kościół w Pisco był niewielkich rozmiarów, ale bardzo proporcjonalny i bogato wyposażony. Został wzniesiony z *adobe* i wypalanej cegły, a sklepienia wykonano w technice *quincha*. Świątynię zbudowano na planie krzyża łacińskiego, była ona jednonawowa z transeptem i prosto zamkniętym prezbiterium oraz kopułą na skrzyżowaniu naw opartą na pendentywach. Nawa składała się z chóru o dość dużych

⁶³ Dawny kościół jezuitów.

⁶⁴ GUTIÉRREZ 1986 [1979]: 330.

⁶⁵ GISBERT, MESA 1985: 292.

⁶⁶ GUTIÉRREZ 1986 [1979]: 316; WETHEY 1949: 158.

⁶⁷ VARGAS UGARTE 1963: 102.

⁶⁸ WUFFARDEN 2002f: 180.

rozmiarach i czterech przęseł nakrytych sklepieniem kolebkowym na gurtach, a oświetlona została oknami umieszczonymi w lunetach. Podobne nakrycie otrzymało jednoprzęsłowe prezbiterium. Kościół został wzniesiony w systemie ścienno-filarowym, pomiędzy wydatnymi podporami bocznymi umieszczono cztery pary kaplic, od kamiennych świątyń Altiplano odróżnia go przede wszystkim lekka konstrukcja z *adobe* i w technice *quincha*.

System ścienno-filarowy był charakterystyczny dla wielu obszarów Wicekrólestwa Peru, w taki sposób budowano większe kościoły w regionach górskich oraz mniejsze w strefach wyżynnej i nizinnej. Dość późnym przykładem takiego rozwiązania jest projekt kościoła San Camilo dla kolumbijskiego Popayán, datowany na rok 1787 [il. 98]⁶⁹.

2.1.3. MOTYWY DEKORACYJNO-ORNAMENTALNE

Ostatnim już, jednak bardzo interesującym problemem związanym z wpływami architektonicznymi kościoła jezuitów w Cusco jest odnalezienie pewnych elementów dekoracyjnych, które po raz pierwszy pojawiają się w kuzkeńskiej świątyni, by potem upowszechnić się w regionie.

Na uwagę zasługują zwieńczenia wież. Jak już wspomniano, na kwadratowej podstawie ustawiono ośmioboczne bębny z rodzajem aedicul na narożach, te konstrukcje nakryto zaś kopułkami⁷⁰ [il. 101]. Rozwiązanie to będzie naśladowane w późniejszych realizacjach architektonicznych Cusco, jak na przykład w kościele San Pedro⁷¹, jednak kopułki zastąpione zostały w tym wypadku daszkami konicznymi.

Podobne zwieńczenia wież można zaobserwować w kościele la Merced. W tym wypadku małe aedicule pojawiają się nie tylko na narożach, ale także na każdej osi kompozycji wieży, dochodząc do liczby ośmiu [il. 101].

Innym ciekawym motywem są przewiązki umieszczone w jednej trzeciej wysokości kolumn, zarówno tych znajdujących się w drugiej kondygnacji fasady kościoła, jak i półkolumn na narożach przestrzeni podkopułowej wewnątrz. Mają one formę plecionki ozdobionej od góry wywiniętymi stylizowanymi liśćmi. Niemal identyczne dekoracje umieszczone zostały na półkolumnach usytuowanych na skrzyżowaniu naw oraz w portalach wewnętrznych w partii transeptu w dawnym kościele jezuickim Santa Cruz w Juli [il. 100].

2.1.4. CUSQUEÑISMO I ARCHITEKTURA KOLONIALNA MIASTA

Cusco jako miejsce, w którym łączą się historia i tradycja, jest bardzo ważne dla mieszkańców samego miasta, regionu i całego Peru. Jak pisze Luis Nieto Degregori, „Cusco jest, bez wątpienia, [jednym] z tych miast, które zdolne jest wywołać podziw

⁶⁹ AGI, MP-PANAMA, 335 (1787), Copia del plano que se ha formado para la iglesia de San Camilo de Popayán.

⁷⁰ KUBLER, SORIA 1959: 92.

⁷¹ Jan Białostocki zauważa wpływ świątyni jezuitów na kościół San Pedro i Nuestra Señora de Belén, nie wskazuje jednak na szczegóły kompozycji architektonicznej, BIAŁOSTOCKI 1972: 87.

zarówno mieszkańców, jak i przyjezdnych”⁷². Sama należą do osób, które poddały się jego magicznemu urokowi. Bogata historia miasta, jego dawny imperialny charakter oraz uwarunkowania ogólne⁷³ zdecydowały o tym, że Cusco od początku XX w. stało się jednym z głównych ośrodków rozwoju nurtów reformatorskich i odrodzeniowych związanych ze społecznościami indiańskimi. Bez wątpienia bardzo ważnym momentem było wystąpienie studentów w 1909 r., kiedy to, wtargnąwszy na obrady profesorów, domagali się reformy uniwersytetu (San Antonio Abad) – zarówno w zakresie organizacji instytucji, jak i programu studiów⁷⁴. Jednak ich postulaty i dążenia były znacznie szersze, a wystąpienie zdecydowało o powstaniu na początku XX w. pewnego fenomenu określanego jako *cusqueñismo*. Początkowo był on związany z ruchami indygenistycznymi, z czasem został utożsamiony z poczuciem lokalnego patriotyzmu i silną samoidentyfikacją mieszkańców, dla których Cusco stało się przedmiotem dumy. *Cusqueñismo* stało się fenomenem stale opisywanym i dyskutowanym zarówno w kręgach intelektualistów, jak i przez samych mieszkańców⁷⁵, i wydaje się, że postulat „cusquenizar a los cusquenos” znalazł odzwierciedlenie w życiu lokalnej społeczności⁷⁶.

Bardzo ważną organizacją związaną z nurtem indygenistycznym była założona przez Luisa Eduarda Válcara, José Uriela Garcíę i José Sabogala Grupa Odrodzenie (Grupo Resurgimiento), której członków zwano „pokoleniem 1909”⁷⁷. Ich zainteresowania skupiały się przede wszystkim na historycznej i aktualnej roli rdzennych mieszkańców w procesach kształtowania koncepcji narodu peruwiańskiego. Ogromne zasługi dla kreowania nowej świadomości kulturowej miał Luis Eduardo Válcara, którego prace przywracały znaczenie Andów dzięki hasłom propagującym poszukiwania źródeł peruwiańskości w tradycyjnych kulturach mieszkańców *sierry*⁷⁸.

⁷² „El Cusco, sin duda, de esas ciudades capaces de despertar la admiración de propios y extraños”, NIETO DE GREGORI 1995: 113.

⁷³ Koniec wieku XIX był w Peru okresem przemian w świadomości zarówno metysko-indiańskiego chłopstwa, jak i peruwiańskiej elity intelektualnej. Problem górskich regionów Peru (*sierry*) zaczął wówczas oddziaływać na coraz szersze kręgi głównego nurtu społeczeństwa. Indygeniści i reformiści ze środowisk akademickich byli najważniejszymi w tym okresie promotorami „kwestii indiańskiej”. Początek wieku XX to okres wzmożonej aktywności organizacji i ugrupowań o charakterze indygenistycznym. Jedną z pierwszych organizacji o takim charakterze było Asociación Pro-indígena (Stowarzyszenie Pro-indiańskie) założone w stolicy w 1909 r. przez Pedra Salvina Zulena Aymara, studenta filozofii na Uniwersytecie San Marcos w Limie, profesora tego uniwersytetu Joaquína Capela oraz Dorę Mayer de Zulen, dziennikarkę pochodzenia niemieckiego; PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA 2015; KANIA 2010: 93–94; KLARÉN 2004 [2000]: 304–305.

⁷⁴ KANIA 2011: 100–104.

⁷⁵ MILLA 1993–1994: 1–15; GUTIÉRREZ SAMANEZ T. 1993–1994: 47–54.

⁷⁶ GUTIÉRREZ SAMANEZ J. A. 1993–1994: 23.

⁷⁷ „Pokolenie 1909” to termin stosowany przez pisarza i polityka peruwiańskiego Francisca Garcíę Calderóna. Członkami ruchu byli między innymi historycy i zwolennicy nurtu neoinkaskiego, poza wymienionymi do jego ważnych postaci należeli między innymi: Manuel Antonio Astete (historyk), Francisco Tanayo Pacheco (polityk), Félix Cosío, Rafael Aguilar Páez (pisarze), KANIA 2010: 286–287; KANIA 2011: 107–108; patrz także: KLARÉN 2004 [2000]: 305; NALEWAJKO 1995: 10–11.

⁷⁸ PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA 2015.

Termin *cusqueñismo* po raz pierwszy został użyty przez José Ángela Escalante w artykule opublikowanym w 1928 r. w czasopiśmie „Mundial”⁷⁹. Autor odwoływał się w nim do wspomnianych już zamieszek studenckich z początku XX w., od których datuje się rewolucyjne przemiany społeczne, kulturowe i światopoglądowe całego miasta⁸⁰. Z ideą *cusqueñismo* wiąże się silną identyfikację z samym Cusco, jak i całym regionem. Początkowo podziwiano przede wszystkim inkaskie tradycje i okres świetności sprzed przybycia Hiszpanów, jednak z czasem doceniono także niezwykle bogatą i barwną spuściznę kolonialną. Przełomowym momentem, w którym mieszkańcy Cusco wypowiedzieli się na temat swojej historii, było trzęsienie ziemi w 1950 r. Miasto zostało w znacznej części zniszczone, a wiele kościołów i klasztorów z okresu kolonialnego zostało zrujnowanych⁸¹. Wówczas nadeszła pora na decyzję, w jakim stopniu także i te zabytki należy uznać za ważne oraz czy warto inwestować w przywracanie im dawnej świetności. Burzliwe dyskusje oscylowały wokół pytania, który z okresów historycznych – inkaski czy kolonialny – jest ważniejszy dla Cusco i dla światowego dziedzictwa kulturowego. Zastanawiano się, czy wizerunek Cusco ma się ograniczać do obiektów inkaskich, czy też zostaną w niego włączone również zabytki okresu dominacji hiszpańskiej, będące świadectwem narodzin i istnienia społeczeństwa metyskiego. W efekcie zdecydowano się uznać za ważny dla lokalnego, peruwiańskiego i światowego dziedzictwa kulturowego także kolonialny okres historii miasta. Dość szybko, przy wsparciu UNESCO, w którego ramach została powołana specjalna komisja koordynująca prace restauracyjne⁸², odnowiono nie tylko obiekty przedhiszpańskie, ale także zabytki okresu kolonialnego. W ramach przeprowadzanego projektu George Kubler opracował publikację, w której przedstawił prace restauracyjne, zamieścił zdjęcia zrujnowanych budynków i udokumentował ich renowację⁸³. Jak określa to sam autor, prace obejmowały „trzy miasta”: inkaskie, kolonialne i nowoczesne⁸⁴. Architektura religijna okresu kolonialnego została umieszczona na początku publikacji, zajmując znaczną jej część, obiekty opisane zostały zgodnie ze stopniem zniszczenia i typem interwencji budowlanych przeprowadzonych przez restauratorów⁸⁵.

W latach 90. XX w. nasiliła się częstotliwość dyskusji na temat stosunków etnicznych, co przybierało postać działań mających na celu promowanie odrębności kulturowych⁸⁶. W przypadku Peru regionalizacja kultury i nadal trwający, w moim

⁷⁹ NIETO DEGREGORI 1995: 114; José Ángel Escalante także był przedstawicielem „pokolenia 1909”.

⁸⁰ KANIA 2011: 99.

⁸¹ KANIA 2010: 283.

⁸² KANIA 2010: 283–284.

⁸³ KUBLER 1952; publikacja jest określana jako „raport” z misji UNESCO przeprowadzonej w 1951 r., została wydana w ramach serii „Museums and Monuments”.

⁸⁴ KUBLER 1952: 2.

⁸⁵ KUBLER 1952: 7–23.

⁸⁶ Jak pisze Lech Mróz, etniczna czy też lokalna odmienność często funkcjonuje jako rodzaj towaru oferowanego w ramach przemysłu turystycznego, Mróz 2004: 5; na temat „etniczności” i komercjalizacji patrz także: COMAROFF, COMAROFF 2011 [2009].

przekonaniu, fenomen *cusqueñismo* mają związek z ogólnymi tendencjami poszukiwań tożsamościowych w Ameryce Południowej. Mimo powszechnych procesów globalizacji, a zatem i asymilacji, lokalne społeczności zachowują spory zakres odrębności. Nadal bardzo ważnym postulatem realizowanym w kontekście kulturowym jest „jedność w wielości”⁸⁷. Pomimo wyraźnie zauważalnego procesu integracji ogólnokontynentalnej latynoamerykanizacja nie oznacza końca istnienia regionalizmów⁸⁸. W przypadku Cusco poczucie dumy z własnej historii, kultury i zabytków rozszerzyło się zarówno przestrzennie, jak i chronologicznie – dotyczy już nie tylko samego miasta, ale całego regionu; fenomen *cusqueñismo* zaczyna obejmować nie tylko odwołania do okresu dawnej świetności państwa inkaskiego, ale też spuściznę czasów kolonialnych. Przekonanie Andyjczyków o dużym znaczeniu ich kultury jest niezwykle silne, stanowi też odpowiedź na marginalizację społeczności Indian jako takiej oraz prowincjonalizację odległych od stolicy terenów *sierry*. Oczywiście nadal najistotniejsze w świadomości mieszkańców pozostają zabytki okresu inkaskiego. Ważnym momentem dla rozwoju Cusco był fakt ogłoszenia miasta przez rząd Peru w 1983 r. „turystyczną stolicą Peru” oraz przyznania mu rangi symbolu „kulturowego dziedzictwa narodu peruwiańskiego”⁸⁹. W przestrzeni miejskiej od końca XX w. powstawało i wciąż powstaje wiele dzieł kreowanych przez artystów kuzkańskich, w których twórcy odwołują się do inkaskiej przeszłości. Wzniesiono ogromnych rozmiarów pomnik upamiętniający Inkę Pachacutecę przy Avenida del Sol, posąg kondora Apuchín w dzielnicy San Sebastián, monument z wizerunkami mitycznych założycieli państwa Inków Manca Capaca i Mamy Ocllo na placu Limacpampa, a fontanny licznych skwerów dekorowane są wyobrażeniami pumy czy węża Amaru⁹⁰. Jednak przez tę warstwę „inkaskiej” tradycji powoli przebija się kolonialne miasto. W okolicach dworca autobusowego umieszczono ogromny mural, reklamujący nie tylko Cusco, ale i okoliczne zabytki, prezentujący (jako tło dla roztąńczonych par w tradycyjnych strojach, lam, inkaskich ruin i indiańskich targów) kościół w Santo Tomás de Chumbivilcas. Świątynia, choć znajduje się w znacznym oddaleniu od „metropolitalnego” Cusco (około dwieście kilometrów), posiada cechy formalne pozwalające na usytuowanie zabytku w obrębie architektury kuzkańskiej [il. 4, 87, 88], a tym samym wpisanie jej w krąg regionalnego dziedzictwa historycznego.

2.2. DEKORACJA MESTIZO I MUDÉJAR

Pojęcie „styl *mestizo*” oraz termin „metysaż kulturowy” zostały scharakteryzowane w pierwszym rozdziale książki. Nie sposób jednak, przeprowadzając w szerszej perspektywie analizę wszechobecną na całym kontynencie architektury jezuickiej, nie przywołać przykładów budowli ogólnie uznawanych za związane ze stylem *mestizo*. W Ameryce Południowej istnieją regiony, w których odnajdujemy wyjątkowo

⁸⁷ PAŁECCZYŃSKI 2001: 39–40.

⁸⁸ PAŁECCZYŃSKI 2010: 22–23.

⁸⁹ KANIA 2011: 114.

⁹⁰ KANIA 2011: 114.

bogate kamienne dekoracje rzeźbiarskie ozdabiające obiekty architektoniczne. Charakter tych dekoracji jest tak odmienny, że trudno porównać je z jakimikolwiek realizacjami europejskimi. Zabytki w stylu *mestizo* szczególnie fascynują i pociągają swoistą estetyką, zaskakującymi formami, egzotycznymi motywami, a czasem i odmienną od europejskiej symboliką. Do zabytków związanych z fenomenem *mestizo* zaliczyć możemy budowle barokowe na obszarze Arequipy i jej okolic oraz kościoły Collao – oba regiony leżą w górskich strefach Peru. Trzeba pamiętać jednak, że wszelkie odmiany dekoracji były ważnym elementem architektury, a ich „reinterpretacja” fascynowała andyjskich artystów. Nic zatem dziwnego, że obok elementów charakterystycznych dla „stylu *mestizo*” zaadaptowane zostały także różnego rodzaju typy ornamentów pochodzenia europejskiego, między innymi drewniane dekoracje utrzymane w stylu *mudéjar*. W Europie były one charakterystyczne przede wszystkim dla południa Hiszpanii, w Ameryce pojawiły się w różnych regionach, gdzie przekształcono je i zaadaptowano do lokalnych warunków. Jednak i na tym odległym kontynencie *mudéjar* stał się jedną z istotnych odmian dekoracji, szczególnie ważną w kreowaniu wystroju wnętrz, przede wszystkim przy ozdabianiu drewnianych stropów.

2.2.1. DEKORACJA MESTIZO W REGIONIE AREQUIPEŃSKIM

Arequipa jest miastem zlokalizowanym na wyżynach w południowej części Peru, w połowie drogi pomiędzy wybrzeżem i Altiplano, otoczonym zaśnieżonymi szczytami wulkanów Misti, Chachani, Pichu Pichu i nieco oddalonej Coropuny⁹¹. Miasto zostało założone 15 sierpnia 1540 r. z inicjatywy Francisca Pizarra⁹². Jest wyjątkowym miejscem ze względu na architekturę kolonialną, nie tylko z powodu liczby zabytków. Wykształciła się tutaj powszechnie rozpoznawalna tradycja budowlana związana ze specyfiką wykorzystanego materiału, białego kamienia wulkanicznego (*sillar*), w którym opracowywano dekoracje rzeźbiarskie zdobiące fasady budynków.

W Arequipie, jak i w całym regionie, architektura zaczęła się rozwijać ze szczególną intensywnością w ostatniej tercji XVII w.⁹³ Pierwszymi obiektami, które możemy określić jako barokowe, były istniejące do dziś kościół i klasztor Santo Domingo. Na uwagę zasługuje przede wszystkim portal boczny świątyni powstały w latach 1677–1680⁹⁴.

Jednak jednym z najważniejszych obiektów arequipeńskich jest kompleks zabudowań jezuickich; w Archivo Nacional de Chile zachował się plan założenia, na którym widać trójnawową świątynię, dwa dziedzińce i zabudowania kolegium⁹⁵ [il. 95]. Prace przy wznoszeniu kościoła rozpoczęto w 1595 r., a zakończono w 1667 r.⁹⁶

⁹¹ GUTIÉRREZ 1992a: 17.

⁹² GUTIÉRREZ 1992a: 21.

⁹³ TORD 2003: 173.

⁹⁴ BAILEY 2010: 76–78.

⁹⁵ RODRIGUEZ VILLEGAS 1984: 51–52.

⁹⁶ OLIVARES 2004; MARIATEGUI OLIVA 1952b: 9–12.

Szczególnie interesująca jest główna fasada świątyni, która powstała w 1698 r.⁹⁷, o czym informuje nas inskrypcja umieszczona w jednym z medalionów [il. 103, 96]. Fasada posiada reliefową dekorację (czasami określaną w opracowaniach hiszpańskojęzycznych jako *planiforme* – „o płaskich formach”), która charakteryzuje się dość płytko opracowanym, niezwykle bogatym ornamentem⁹⁸. Kompozycja fasady jest klasyczna, dwukondygnacyjna, trójosiowa na dole i jednoosiowa na górze, zwieńczona zamkniętym półkoliście szczytem. Całość została umieszczona na tle surowej, pozbawionej dekoracji ściany, dzięki czemu bogaty ornament portalu staje się bardziej wyeksponowany. Podziały pionowe zostały przeprowadzone poprzez umieszczenie par kolumn, a poziome za pomocą belkowania. Wszystkie płaskie pola pomiędzy kolumnami, na obelkowaniach i obramieniach, pokryte zostały ornamentem dostosowanym do ram architektonicznych. Podziały na regularne pola wypełnione płaskim reliefem przypominają efekt dekoracji tkanin [il. 96].

Technika ta stała się typowa dla całego regionu, dekoracje były wykonywane za pomocą niezbyt głębokich wcięć w powierzchnię. Poza świątynią jezuitów liczne fasady kościołów i domów ozdobiono podobnymi dekoracjami. W kompozycjach z jednej strony możemy odnaleźć klasyczny dla sztuki nowożytnej układ podziałów architektonicznych, z drugiej zaś miejscowe motywy, jak kwiaty cantuta, kolby kukurydzy, ryby i maski fantastycznych stworzeń⁹⁹, symboliczne elementy stroju inkaskiego – nakrycie głowy (*mascaypacha*) czy typową inkaską tunikę *uncu*¹⁰⁰. Do ciekawszych przykładów lokalnej architektury należą kościół San Juan de Yanahuaru z 1730 r.¹⁰¹ [il. 112] oraz świątynia San Miguel w Caymie z fasadą wzniesioną w latach 1730–1739 [il. 111]¹⁰². Oba kościoły zbudowane zostały w podmiejskich indiańskich redukcjach¹⁰³.

Za najbardziej interesujący element kościoła San Juan w Yanahuarze należy uznać jego bogato zdobioną fasadę. Nie jest duża, ma tylko jedną rozbudowaną oś i dwie kondygnacje. Arkada wejściowa została ujęta parami kolumn, w wyższej kondygnacji umieszczono trzy arkady, w głębszej, środkowej, znajduje się figura św. Jana Chrzciciela. Tak jak w kościele jezuitów, wszystkie płaskie powierzchnie pomiędzy podziałami architektonicznymi pokryte zostały gęstym ornamentem. Podobnie zorganizowana została fasada kościoła San Miguel w Caymie [il. 113].

⁹⁷ Budowa kościoła rozpoczęła się wcześniej, w 1664 r. ukończony został boczny portal, utrzymany w jeszcze bardziej europejskiej stylistyce, BAILEY 2010: 49; WUFFARDEN 2002j: 148–161.

⁹⁸ TORD 2003: 178.

⁹⁹ MACKAY 2000: 32.

¹⁰⁰ BAILEY 2010: 53–55.

¹⁰¹ BAILEY 2010: 103.

¹⁰² BAILEY 2010: 108.

¹⁰³ Pierwszym monograficznym opracowaniem na temat kościoła w Caymie jest praca Ricarda Mariateguiego Olivy: MARIATEGUI OLIVA 1952a; kolejnym jest artykuł Ramóna Gutierrez: GUTIÉRREZ 1997: 39–60.

Charakterystyczne formy dekoracji fasad stała się wizytówką regionu. Ciekawym przykładem jest historia kościoła San Agustín w Arequipie [il. 114], który uległ niemal całkowitemu zniszczeniu podczas trzęsienia ziemi w 1868 r. Zdecydowano się odbudować świątynię, struktura i układ przestrzenny zrekonstruowanego kościoła korespondują w ogólnych zarysach z dawną budowlą, natomiast w fasadzie postarano się jak najwierniej odtworzyć formy historyczne osiemnastowiecznego obiektu¹⁰⁴. Ramón Gutiérrez cytuje słowa José Luisa Bustamante y Rivero, który symbolicznie rozumiał „pejzaż architektoniczny” Arequipy i materiał, z którego zbudowano najważniejsze zabytki miasta: „Kamienne, surowe miasto. Stabilne bloki domów; *sillar* jest symbolem psychologii kolektywnej: skały i piany; twardości i plastyczności. Amalgamat ognia, a w nim oddech wulkanu, duch kamienia i dusze [ludzkie]”¹⁰⁵. Arequipa była pierwszym miastem, gdzie pojawiły się kamienne dekoracje uznane za wykonane w stylu *mestizo*, stąd formy promieniowały na inne regiony peruwiańskiego i boliwijskiego Altiplano, przybierając tam swoiste formy, charakterystyczne dla poszczególnych obszarów¹⁰⁶.

2.2.2. DEKORACJA MESTIZO W COLLAO

Collao to historyczna nazwa określająca jeden z górskich obszarów Peru, położony na zachodnich wybrzeżach jeziora Titicaca oraz na północ od niego, którego terytorium leży w granicach dzisiejszego regionu Puno. W przeszłości był on częścią inkaskiego Collasuyu, stąd najprawdopodobniej wyżynny płaskowyż nad jeziorem Titicaca otrzymał nazwę Collao¹⁰⁷.

Architektura na tych terenach charakteryzuje się specyficznym stylem dekoracji. Płaskorzeźby zdobiące fasady kościołów są zdecydowanie odmienne od tych, które znamy z Europy, a także od obiektów istniejących w pozostałych regionach Ameryki Południowej. Najbardziej reprezentatywne dla tego obszaru są budowle sakralne. Architektura kościołów charakteryzuje ogromną „statycznością” planów (zazwyczaj jest to krzyż łaciński, czasami z kopułą na skrzyżowaniu naw) i archaizmem struktury architektonicznej¹⁰⁸ przy niezwykle nagromadzeniu dekoracji rzeźbiarskiej, zwykle koncentrującej się w fasadach kościołów i portalach bocznych¹⁰⁹. W ten

¹⁰⁴ Fasada kościoła jest określana przez Luisa Enrique Torda jako osiemnastowieczna, TORD 2003: 188.

¹⁰⁵ „Petrea ciudad adusta. Sólida trabazón de viviendas donde sillar es símbolo de la psicología colectiva: roca y espuma; dureza y ductilidad. Amalgama del fuego, en que el aliento del volcán funde y anima las piedras y las almas”, José Luis Bustamante y Rivero, *Arequipa*, Lima: Contur 1947, cyt. za: GUTIÉRREZ 1992a: 54.

¹⁰⁶ SAN CRISTOBAL 1997: 23–30; GUTIÉRREZ 1992a: 64–66.

¹⁰⁷ BAILEY 2010: 163; STANISH 2003: 46.

¹⁰⁸ MESA, GISBERT 1985: 249.

¹⁰⁹ W niektórych realizacjach pojawia się także kamienna dekoracja płaskorzeźbiarska we wnętrzach świątyń, jak na przykład w kościele Santiago Apóstol w Pomacie, San Juan Bautista i Santa Cruz w Juli. W wielu przypadkach dekoracja ogranicza się do zewnętrznych ścian – fasady i portali bocznych, jak w świątyniach w Lampie, Zepicie czy Juliace.

fenomen dekoracyjny wpisuje się także architektura jezuitów powstała w regionie Collao, a dokładnie cztery kościoły w opisywanej już miejscowości Juli. W całym regionie formy dekoracji rzeźbiarskiej fasad pozostają takie same¹¹⁰.

Misja w Juli została przekazana Towarzystwu Jezusowemu w 1576 r. Miejscowość tę opisano już pod kątem układu urbanistycznego i przykładów architektury misyjnej. Wraz z opieką nad Juli jezuici przejęli trzy kościoły – Asunción, San Juan Bautista i San Pedro Martirio, sami wzniesli czwartą świątynię – Santa Cruz. Forma przestrzenna prezentowanych kościołów jest bardzo prosta, a o ich wyjątkowym znaczeniu decyduje bogaty ornament i wystrój. Wszystkie świątynie przebudowano w XVIII w. i z tego okresu pochodzą dekoracje fasad czy też kamiennych portali bocznych wpasowanych w istniejące już mury świątyni¹¹¹. Prace przy wznoszeniu i dekorowaniu kościoła San Juan Bautista są związane z dwoma okresami największego ożywienia budowlanego w regionie Collao, które przypadały na drugą połowę XVI w. oraz w drugą tercję wieku XVIII¹¹². Ten drugi okres był ostatnim i decydującym dla ukształtowania dekoracji architektonicznej kościoła. Najdalej od centrum dzisiejszego miasta wznosi się kościół Santa Cruz. Wiadomo, że 15 sierpnia 1741 r. budynek został zniszczony na skutek silnego trzęsienia ziemi, ale odbudowa świątyni trwała zaledwie kilkanaście lat – inauguracja nowego kościoła miała miejsce 25 stycznia 1753 r. Pracami kierował ojciec José de Olivera, ale przy wznoszeniu świątyni brali także udział Indianie¹¹³.

W kościele San Juan Bautista w Juli osiemnastowieczne dekoracje rzeźbiarskie znajdują się zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz świątyni. Bardzo ciekawym elementem jest dobudowany w tym okresie portal boczny [il. 104]. Jego kompozycja oparta jest na klasycznym układzie arkad, nisz, wydatnych cokołów i równie wyrazistego, silnie zagierowanego belkowania. Nisze są puste i sprawiają wrażenie, jakby nigdy nie umieszczono w nich posągów; chociaż w portalu nie ma przedstawień figuralnych, i tak wydaje się on być bardzo bogaty dzięki różnorodności motywów zaczerpniętych z lokalnej flory i fauny. Kompozycja została podzielona na dwa poziomy i trzy osie, całość od góry zamknięto trójkątnym zwieńczeniem. Na każdym z poziomów umieszczono po trzy arkady – z czego środkowa na dole jest arkadą wejściową. Jej szczególny charakter został podkreślony rozmiarami – jest szersza i wyższa od pozostałych. Schemat przypomina kompozycję fasady kościoła Santissima Annunziata

¹¹⁰ Większość realizacji andyjskiego Collao posiada wspólne cechy stylistyczne, rzadko pojawiają się jakieś realizacje o zdecydowanie odmiennych cechach formalnych, chociaż i takie możemy odnaleźć. Kontrastowym przykładem w stosunku do pozostałych obiektów wybrzeży jeziora Titicaca jest na pewno sanktuarium w Copacabanie. Założenie powstało w pierwszej połowie XVII w. O artystycznej sioistości tej świątyni nie decyduje rzeźba architektoniczna, ale dekoracja wykonana z płytek ceramicznych – popularnych iberoamerykańskich *azulejos*, MESA, GISBERT 2002 [1970]: 49–50.

¹¹¹ GUTIÉRREZ 1986 [1979]: 330–331; WUFFARDEN 2002e: 131–134.

¹¹² WUFFARDEN 2002e: 134.

¹¹³ VARGAS UGARTE 1963: 90.

w Rzymie [il. 14], którą pod koniec XVI w. zaprojektował Giovanni Tristano. Projekt tej fasady znany był w zakonie, niejednokrotnie powielano go w formie graficznej¹¹⁴ i z pewnością służył jako rodzaj wzoru realizowanego w kolejnych fundacjach. Kompozycję podobną do tej z kościoła Juan Bautista w Juli posiada boczny portal świątyni San Pedro w Zepicie (ok. 1725 r.)¹¹⁵. W tym wypadku trzy płasko potraktowane arkady górnej kondygnacji zostały wypełnione dekoracjami ornamentálnymi, środkowa arkada dolnej kondygnacji służy jako oprawa wejścia do świątyni, a w bocznych osiach, w aediculach pomiędzy kolumnami, umieszczono (dziś już poważnie zniszczone) postacie śś. Piotra i Pawła. Portal boczny kościoła Santiago Apóstol w Pomacie (po 1750 r.)¹¹⁶ [il. 106] posiada bardzo podobny schemat kompozycyjny, dodatkowym elementem w tym wypadku jest zwieńczenie całości płaskim szczytem zamkniętym łukiem odcinkowym. Wszystkie aedicle fasady pozbawione są dziś figur, a kolumny w porządku salomonowym pokrywa dekoracja rzeźbiarska typowa dla Collao; uznaje się, że płaski relief wypełniający szczyt pozostaje pod wpływem form charakterystycznych dla Arequipy i okolic¹¹⁷.

Także w kościele Santa Cruz w Juli fasada i umieszczony w niej portal wejściowy posiadają klasyczny układ [il. 105]. Pewna asymetria została uzyskana poprzez dodanie po lewej stronie szerokiej wieży-dzwonnicy. Kompozycja ozdobionej rzeźbami głównej części fasady otrzymała schemat jednoosiowy i trójkondygnacyjny. Centralna partia została ujęta kolumnami o spiętrzonym układzie, w kolejnych kondygnacjach mamy zatem w każdej osi bocznej odpowiednio trzy (licząc od najniższej), dwie i jedną podporę w porządku salomonowym. Elementem wyróżniającym kompozycję jest bogata ornamentyka obfitująca w motywy inspirowane lokalną florą i fauną oraz groteskowe maski wplecione w dekoracje, umieszczone na bordiurach. Na dole całą szerokość pomiędzy kolumnami zajmuje arkada wejściowa. Elementem szczególnym są postacie aniołów w górnej kondygnacji fasady kościoła, umieszczone antytetycznie po bokach arkady o mniejszych rozmiarach. Ich wizerunki zaznaczone zostały płytkim, bardzo płaskim reliefem i lekko odcinają się od tła. W kościele Santa Cruz w Juli ornament został umieszczony także wewnątrz świątyni; widać go na portalach i obramieniach okien.

Układy części centralnych fasad oraz mniejszych, bocznych portali wywodzą się z szesnastowiecznych wzorców klasycznych, które przywędrowały do Ameryki głównie w formie grafik, były powielane i tworzyły schemat ciesząc się popularnością aż do schyłku baroku. Stylistyczne cechy sztuki osiemnastowiecznej przejawiają się w obfitości dekoracji rzeźbiarsko-reliefowej – tylko ona „uplastycznia” fasady, dodaje im splendoru i wrażenie bogactwa. Możemy w niej zauważyć wiele cech wspólnych dla wszystkich wymienionych realizacji; niektóre ornamenty z różnych

¹¹⁴ SALE 2001: 39, il. 3.

¹¹⁵ SAN CRISTÓBAL 2004: 52.

¹¹⁶ SAN CRISTÓBAL 2004: 54.

¹¹⁷ SAN CRISTÓBAL 2004: 114.

obiektów są w zasadzie nie do odróżnienia [il. 102, 104, 105, 107, 108, 109]. Cechą charakterystyczną jest także porządek salomonowy. Spiralnie skręcone kolumny są motywem dość popularnym zarówno w Hiszpanii, jak i w krajach iberoamerykańskich, jednak realizacje regionu Collao posiadają cechy charakterystyczne. Na terenie Altiplano porządek salomonowy nie jest tak giętki i dynamiczny jak w pierwowzorach europejskich; został on przekształcony, dokonano swoistej lokalnej interpretacji, dostosowano jego formy do „planiformalistycznego” ujęcia¹¹⁸. Użycie spiralnie skręconych kolumn szczelnie okrytych bujną roślinnością niewiele ma wspólnego z rzymskim pierwowzorem – kolumnami w konfesji św. Piotra na Watykanie. Tam także, co prawda, pojawia się winna latorośl, ale w redakcji europejskiej, tu zdecydowanie mamy do czynienia z miejscową interpretacją. Lokalna flora i fauna stają się bardzo ważnym motywem ikonograficznym, który nie ogranicza się jedynie do kolumn, ale jest wszechobecny we wszystkich częściach kompozycji fasad; jednocześnie pojawiają się europejskie maszkarony czy groteski, przekształcone jednak według miejscowych upodobań, co nadaje im zdecydowanie bardziej indywidualny charakter w porównaniu z formami, które znamy z Europy.

Formy dekoracji terenów Collao można jednoznacznie określić jako miejscową interpretację nowożytniej ornamentyki typowej dla architektury europejskiej. Przy prostocie form architektonicznych i ubogim schemacie kompozycyjnym zaskakuje nas niezwykle bogactwo dekoracji ornamentalno-rzeźbiarskich, oddziałujących poprzez obfitość, natłok i zagęszczenie. Zdaniem Luisa Eduarda Wuffardena w regionie jeziora Titicaca nastąpiło przekształcenie stylu *mestizo* pochodzącego z Arequipy i zaadaptowanie go do lokalnej wrażliwości¹¹⁹. Niektóre detale można zidentyfikować jako typowe dla miejscowej flory czy fauny. W dekoracji kościoła San Juan Bautista w Juli wśród splecionych winnych latorośli odnajdujemy ptaki i małpy, Gauvin Alexander Bailey rozpoznał w nich miejscowe gatunki drozdów i małpy pigmejki¹²⁰. Do lokalnych gatunków zwierząt często występujących na ornamentach można zaliczyć także wiskacze [il. 108]. Repertuar dekoracyjny jest podobny w większości kościołów regionu, zwykle – na przykład w Santiago Apóstol w Pomacie – odnajdujemy elementy znane z Europy, jak pędy winorośli czy fragmenty ornamentu okuciowego, ale jednocześnie kwiaty *cantuta*, *misicu*, symbolizujące inkaskie władze nakrycia głowy *mascaypacha*¹²¹ czy maski pumy lub jaguara [il. 109]. Dekoracje regionu Collao stały się ogólnomerykańską wizytówką sztuki *mestizo*. José Lezama Lima, kubański poeta, prozaik i eseista, był zagorzałym obrońcą baroku. W swoich esejach personifikował amerykańską sztukę baroku, używając określenia *Señor barroco americano* i gloryfikował styl

¹¹⁸ TUZI 2002: 276–293.

¹¹⁹ WUFFARDEN 2002e: 131; kolejnym obszarem zawiązanym ze stylistyką *mestizo* jest Potosí, WUFFARDEN 2002b: 204–207.

¹²⁰ BAILEY 2010: 184.

¹²¹ BAILEY 2010: 230.

mestizo, uznając witalność jego form za przejaw autentyczności. Autor, wspominając obiekty z obszaru Collao, pisze o formach nabrzmiałych emocjami i żywotnością, przesiąkniętych symboliką:

Jeśli kontemplujemy wnętrze kościoła w Juli lub jeden z portali katedry w Puno, oba w Peru, zdajemy sobie sprawę z istniejącego w nich napięcia. Pomiędzy bujnymi konarami z trójliściami, emblematami z dalekimi reminiscencjami inkaskimi, plecionymi rozetami, aediculami przypominającymi morskie grotty, odczuwamy, że wysiłek podejmowany, by stworzyć jednorodną formę, podlega napięciu. Impuls, nie wertykalności jak w gotyku, ale impuls powracania do formy w poszukiwaniu ich ostatecznego symbolu¹²².

2.2.3. SUCRE I POTOSÍ – DEKORACJA W TYPIE MUDÉJAR

Sztuka mudéjar była efektem zetknięcia się kultur i odmiennych tradycji artystycznych, spotkania Wschodu z Zachodem. Dekoracje w tym stylu powstawały na terenie Hiszpanii, gdzie początkowo za mudéjar uznawano sztukę tworzoną przez muzułmanów, ludzi o odmiennych upodobaniach estetycznych i umiejętnościach rzemieślniczych, którzy znaleźli się pod rządami chrześcijańskich rekonkwistatorów, pozostając w służbie nowych władców i nowej religii. Koncepcja sztuki mudéjar związana była nierozdzielnie z dwoma czynnikami – etnicznym i stylistycznym¹²³. Gdybyśmy pozostali przy interpretacji stylu jako odzwierciedlenia nie tylko kategorii formalno-estetycznej, ale również pewnego ogólnego klimatu epoki, sztuka mudéjar musiałaby się ograniczać do Półwyspu Iberyjskiego. Jednak elementy formalne, takie jak dekoracje układane z glazurowanych cegieł, drewniane stropy o bogatej ornamentyce i płytki ceramiczne z geometrycznymi wzorami, stały się na tyle charakterystyczne, że nawet w innych częściach świata, dokąd dotarły wraz z Hiszpanami, łączone są z tradycją mudéjar. Styl ten w jego formalnych przejawach stał się charakterystyczny nie tylko dla Hiszpanii, jego elementy możemy odnaleźć także, choć w znacznie mniejszym natężeniu, w obiektach powstałych na terenie Ameryki Łacińskiej¹²⁴. Kiedy przyjmiemy, że historia Hiszpanii i kolonii amerykańskich jest wspólną historią jednego imperium, to pomimo dystansu dzielącego Europę od Nowego Świata za wspólne dla tych obszarów możemy także uznać pewne mechanizmy decydujące o formach powstających obiektów¹²⁵.

¹²² „Si contemplamos el interior de una iglesia de Juli, o una de las portadas de la catedral de Puno, ambas en el Perú, nos damos cuenta que hay allí una tensión. Entre el frondoso chorro de las trifolias, de emblemas con lejanas reminiscencias incaicas, de trenzados rosetones, de hornacinas que semejan grutas marinas, percibimos que el esfuerzo por alcanzar una forma unitiva, sufre una tensión, un impulso si no de verticalidad como en el gótico, sí un impulso volcado hacia la forma en busca de la finalidad de su símbolo”, LEZAMA LIMA 2011 [1957]: 133.

¹²³ SEBASTIÁN 1995b: 45.

¹²⁴ HENARES CUÉLLAR 1995: 17–33; SEBASTIÁN 1995b: 45–49; ORTIZ CRESPO 1995: 227–237; GUTIÉRREZ 1995: 239–251; QUEREJAZU 1995a: 253–263; NICOLINI 1995b: 265–271; BENAVIDES COURTOIS 1995: 273–277; ROSSO DEL BRENNIA 1995: 279–284; NICOLINI 1995a: 285–291.

¹²⁵ GUTIÉRREZ 1995: 239.

Wśród budowli jezuickich powstałych w Ameryce Południowej znalazły się i takie, w których wykorzystano elementy stylu mudéjar. Czasami odnajdujemy fragmenty dekoracji wykonane z płytek ceramicznych, ale szczególnie często pojawiały się ozdobne konstrukcje stropów wykonane z drewna (określane jako *artesonados*). Na terenie Wicekrólestwa Peru obiekty ze stropami zdobionymi konstrukcjami przypominającymi styl mudéjar znajdowały się w Limie¹²⁶, a z kościołów jezuickich można wymienić prezentowaną już świątynię leżącą na terenie *sierry* niedaleko Cusco, w Andahuaylillas¹²⁷ [il. 43]. W Peru mudéjar koegzystował z elementami stylistycznymi charakterystycznymi dla późnego gotyku, renesansu i manieryzmu, bez szczególnej dominacji któregośkolwiek z nich¹²⁸.

Miejscem, gdzie formy te rozwijały się szczególnie żywotnie, było Sucre, stamtąd zaś ten typ dekoracji dotarł do pobliskiego Potosí. Sucre znajduje się dziś na terenie Boliwii i pełni funkcje jej konstytucyjnej stolicy. W ciągu swojej przedhiszpańskiej i hiszpańskiej historii miało wiele nazw, które zmieniały się wraz z przebiegającymi transformacjami politycznymi. Przed konkwistą miejscowość określana była przez Indian jako Choquechaca, w czasach przynależności do Wicekrólestwa Peru miasto nosiło nazwę La Plata¹²⁹, następnie, po zmianie podziałów administracyjnych i przyłączeniu audiencji Charcas do nowo powstałego Wicekrólestwa La Platy, miastu nadano nazwę Chuquisaca¹³⁰ (w nawiązaniu do pierwotnej, przedhiszpańskiej), wreszcie w 1825 r. miasto zostało nazwane na cześć wojownika i wyzwoliciela, generała Antonia José de Sucre. W okresie kolonialnym było ważnym ośrodkiem życia politycznego, naukowego i artystycznego. W 1553 r. ustanowiono w La Placie biskupstwo, co bez wątpienia wpłynęło na podniesienie rangi miasta¹³¹. W 1624 r. został założony uniwersytet, pewnym lokalnym elementem był fakt, że obok sześciu innych katedr od samego początku znajdowała się tam katedra języka aymara¹³². Natomiast Potosí zawdzięcza swój rozwój odkryciu w roku 1545 złóż srebra wewnątrz wzgórza wznoszącego się nad miastem¹³³. Już w 1592 r. w mieście znajdowały się klasztory i kościoły franciszkanów, mercedarianów, dominikanów, augustianów, siedziba jezuitów, dziesięć parafii indiańskich i dwie przeznaczone dla Hiszpanów¹³⁴. W połowie XVII w. Potosí było największym miastem na obszarze obu Ameryk; według sporządzonego pod koniec XVI w. spisu ludności liczyło dwanaście tysięcy mieszkańców, a w 1650 r. liczba ta sięgała

¹²⁶ Wiele z nich zostało przebudowanych w XVIII stuleciu.

¹²⁷ GUTIÉRREZ 1995: 244–245; LÓPEZ GUZMÁN 1995: 308.

¹²⁸ GUTIÉRREZ 1995: 43.

¹²⁹ MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012: 94.

¹³⁰ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 183.

¹³¹ MEDINACELI 2011: 21.

¹³² MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012: 152–153.

¹³³ MEDINACELI 2011: 21–23; MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012: 100.

¹³⁴ MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012: 107.

160 tysięcy¹³⁵. Podczas gdy w Sucre znajdowało się centrum administracyjne audiencji Charcas i rezydowali tam wysocy urzędnicy będący reprezentantami Korony hiszpańskiej oraz pewna liczba szlachetnie urodzonych, Potosí zamieszkiwali przede wszystkim właściciele kopalni oraz ludność murzyńska i indiańska wykorzystywana jako siła robocza do eksploatacji złóż. Oba miasta, położone niedaleko od siebie, tworzyły – jednocześnie uzupełniając się i zachowując kontrasty – rodzaj całości, stanowiącej najlepszy przykład dualizmu funkcjonowania miast w świecie andyjskim¹³⁶. Ich architektura zdecydowanie różni się od siebie – w Sucre odnajdziemy więcej form klasycznych, w Potosí przeważa dekoracja w typie *mestizo*¹³⁷ – ale w obu znalazło się miejsce na dekoracje wnętrz kościołów z wykorzystaniem elementów mudéjar.

Kościół jezuitów w Sucre wzniesiony był jako świątynia pod wezwaniem San Juan Bautista, po wygnaniu jezuitów w 1767 r. zmieniono jego wezwanie i do dziś funkcjonuje jako kościół San Miguel¹³⁸. Budynek, który możemy dziś podziwiać, jest drugim powstałym na tym miejscu kościołem jezuitów, zdaniem Pedra Querejazu ukończony został około 1620 r.¹³⁹, jednak José de Mesa i Teresa Gisbert podają wcześniejszą datę ukończenia kościoła, rok 1612¹⁴⁰. Układ wnętrza jest bardzo prosty, jest to kościół jednonawowy z transeptem, do którego przylega para kaplic, oraz dwoma pomieszczeniami po bokach prezbiterium [il. 110, 115]. Skrzyżowanie naw, ramiona transeptu i jedna z kaplic zostały nakryte przepiękną konstrukcją drewnianą, *artesonado*. W strefie ponad skrzyżowaniem naw i w kaplicy dekoracje mają formę ośmioboczną [il. 115]. Ta znajdująca się w centrum świątyni została podzielona dodatkowo na trzy poziome sektory, w których przeplatają się kształty gwiazd sześcioramiennych i siedmioboków¹⁴¹. W pozostałych partiach formy nakrycia bazują na wzorze ośmioboku,

¹³⁵ Było to ściśle związane z funkcjonującymi w mieście kopalniami srebra, po wyczerpaniu złóż Potosí znacznie podupadło. Na początku XIX w. miasteczko liczyło zaledwie osiem tysięcy mieszkańców, EAKIN 2009 [2007]: 138.

¹³⁶ MEDINACELI 2011: 21.

¹³⁷ Oczywiście architektura obu miast jest różnorodna. W „klasycznym” Sucre bardzo ciekawym (i jedynym w mieście) przykładem architektury *mestizo* jest fasada kościoła Santa Mónica – świątyni wzniesionej przy klasztorze augustianek, gdzie pojawiają się niezwykle postacie aniołów, czworonożne stworzenia (lwy?), rozety i kwiaty, a klasyczne kolumny zostały zastąpione przez elementy naśladujące formę pni palmowych z krótko przyciętymi liśćmi tworzącymi kapitele, MESA, GISBERT 2002 [1970]: 202–203. W Potosí klasyczne formy znamy głównie z ilustracji (jak np. z obrazu Melchora Péreza Holguína *Wjazd Wicekróla Morcillo de Auñón do Potosí* z 1716 r., na którym widać katedrę i kościół San Martín), choć zachowały się także np. w portalu bocznym kościoła Santo Domingo, skomponowanym w oparciu o schemat renesansowy, z kolumnami i belkowaniem w porządku doryckim, czy też w pięknym kamiennym portalu świątyni San Agustín, tym razem z kolumnami w porządku jońskim w obu kondygnacjach, MESA, GISBERT 2002 [1970]: 127–129.

¹³⁸ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 191.

¹³⁹ QUEREJAZU 1995a: 260.

¹⁴⁰ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 191.

¹⁴¹ QUEREJAZU 1995a: 260; WUFFARDEN 2002k: 208–217.

choć nie powtarzają schematu w całości. Niezwykle ważną rolę odgrywa też barwa – bogata polichromia w kolorach czerwonym i złotym kontrastuje z ciemnymi elementami drewna, nadając dekoracji wrażenie niezwykle przepychu i bogactwa. Łuki, na których wsparta jest konstrukcja, zostały ozdobione stylizowaną wicią roślinną o cechach nowożytnych i pokryte w całości złoceniami. Jak pisze Rafael López Guzmán, stropy mudéjar w kościele jezuitów w Sucre są najbardziej spektakularnym przykładem tego typu realizacji w Wicekrólestwie Peru¹⁴².

Podobna dekoracja nakrycia istnieje w kościele San Francisco w Sucre, zdaniem Pedra Querejazu pochodzi ona z 1630 r.¹⁴³, a według José de Mesa i Teresy Gisbert ukończona została w roku 1618¹⁴⁴ [il. 116]. Przy obu datacjach dekoracja ta powstała później niż w świątyni jezuitów. W kościele San Francisco także mamy ośmioboczną pozorną kopułę, tym razem jednak wypełnioną motywami gwiazd szesnastoramiennych¹⁴⁵. Bardziej bogata jest kolorystyka – polichromie pokrywające stropy wykorzystują barwy: czerwoną, niebieską i szarą, znów skonstrastowane z ciemnym kolorem drewna. Dekoracja, być może w związku z nieobecnością tak dużej ilości złocen oraz brakiem połączenia z typowymi ornamentami nowożytnymi, sprawia znacznie skromniejsze wrażenie. W Sucre jeszcze jeden kościół otrzymał dekorację w stylu mudéjar – La Merced [il. 117]. Świątynia ma znacznie bardziej rozbudowany układ przestrzenny w porównaniu z dwiema wyżej opisanymi. Jest trójnawowa, posiada dwuprzęsłowy korpus, następnie szersze przęsło transeptu i dość płytkie, prostokątnie zamknięte prezbiterium z dwoma pomieszczeniami po bokach. Jedno z ramion transeptu oraz jedno przęsło nawy bocznej otrzymało strop drewniany, w którym możemy odnaleźć elementy stylu mudéjar. José de Mesa i Teresa Gisbert datują je na ten sam okres, co konstrukcje w kościele San Francisco¹⁴⁶.

Elementy dekoracyjne w stylu mudéjar były charakterystyczne nie tylko dla Sucre, ale również dla dekoracji architektonicznej niektórych obiektów pobliskiego Potosí. W czasie prac restauracyjnych w kościele La Merced odkryte zostały przepiękne konstrukcje drewnianych stropów z dekoracjami w formie gwiazd, pochodzące najprawdopodobniej z połowy XVII w.¹⁴⁷ W kościele Virgen de Copacabana znajdują się drewniane stropy i sklepienia pozorne z około 1680 r. [il. 118]. Świątynia, zgodnie ze słowami Pedra Querejazu, jest „znamienitym zabytkiem

¹⁴² LÓPEZ GUZMÁN 1995: 309–310.

¹⁴³ QUEREJAZU 1995a: 259.

¹⁴⁴ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 185.

¹⁴⁵ QUEREJAZU 1995a: 259.

¹⁴⁶ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 187; w czasie moich odwiedzin kościoła w 2010 r., kiedy wykonywane były fotografie stropów, trwały prace renowacyjne, które w ciągu kolejnych wizyt (lata 2012 i 2013) nadal nie zostały ukończone.

¹⁴⁷ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 133.

Potosí”, w którym odnaleźć można styl mudéjar¹⁴⁸. Drewniane stropy znajdują się także w kościele Santo Domingo¹⁴⁹ oraz w kościele parafialnym w miejscowości Sacaca w departamencie Potosí¹⁵⁰.

Stropy w typie mudéjar były najbardziej popularne w początkowym okresie kolonii i pojawiały bardzo często się jako system nakryć zarówno w obiektach sakralnych, jak i świeckich. Niestety nie wszystkie dotrwały do naszych czasów, wiele z nich znamy tylko z przekazów. System konstrukcyjny w typie mudéjar przywieźli do Ameryki Hiszpanie, ale został on zaadaptowany do lokalnych warunków klimatycznych, społecznych i funkcjonalnych w każdym regionie kontynentu. Tego typu stropy konstruowano w koloniach jeszcze w XVIII w., co pozwala wnioskować, że funkcjonowały tu wyspecjalizowane warsztaty, w których twórcy potrafili zachować wiedzę na temat techniki zanikającej lub marginalizowanej w kulturze artystycznej Półwyspu Iberyjskiego¹⁵¹. Wiemy, że w Cusco funkcjonowały dwa bractwa religijne snycerzy i cieśli. Jedno z nich, złożone z lokalnych indiańskich artystów, związane było z katedrą i tamtejszym ołtarzem San José. Drugie, skupiające hiszpańskich rzemieślników, początkowo miało siedzibę w kościele Santo Domingo, następnie przeniesione zostało także do katedry. Obie konfraternie funkcjonowały jeszcze pod koniec XVIII w.¹⁵² Warto się także zastanowić, w jaki sposób specyficzne tradycje rzemieślnicze z Półwyspu Iberyjskiego przywędrowały do Ameryki. Traktat autorstwa Diega Lópeza de Arenasa, w którym opisane zostały sposoby budowania drewnianych stropów, został wydany w Hiszpanii w 1633 r., zatem jego oddziaływanie można datować dopiero na drugą połowę wieku XVII i później¹⁵³. Stąd wniosek, że wiedza na temat konstrukcji drewnianych i dekoracji w stylu mudéjar dotarła do Ameryki raczej za pośrednictwem mistrzów snycerskich niż publikacji książkowych.

2.3. KOŚCIOŁY JEZUICKIE W CÓRDOBIE, ASUNCIÓN I SANTA FE

Świątynie, o których mowa, leżały niegdyś na terytorium Wicekrólestwa Peru, dziś znajdują się w północnej części Argentyny. Kościół w Córdoba, jak zauważa Ramón Gutiérrez, jest jednym z niewielu zachowanych siedemnastowiecznych obiektów architektonicznych na terytorium tego państwa¹⁵⁴. Możemy go uznać za dzieło wyjątkowe, choć prosta kompozycja fasady nie znalazła analogii w tradycji budowlanej regionu, a jego plan i układ przestrzenny także jest dość skromny. Świątynia oparta została na planie krzyża łacińskiego, z pojedynczą nawą i transeptem

¹⁴⁸ QUEREJAZU 1995a: 259.

¹⁴⁹ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 128.

¹⁵⁰ MESA, GISBERT 2002 [1970]: 171–173.

¹⁵¹ LÓPEZ GUZMÁN 1995: 312–314.

¹⁵² GUTIÉRREZ 1995: 242.

¹⁵³ QUEREJAZU 1995a: 261.

¹⁵⁴ GUTIÉRREZ 2002 [1984]: 190; BAILEY 2002g: 262–269.

[il. 130]. Takie same plany i układ wnętrza miały kościoły Santa Fe i Asunción, co możemy stwierdzić dzięki planom zachowanym w archiwum w Buenos Aires [il. 133, 134]¹⁵⁵.

Elementem, który przykuwa uwagę, jest konstrukcja pozornego sklepienia kolebkowego i pseudokopuły (oba wykonane z drewna), które rozpoczęły nową tradycję budowania drewnianych sklepień w regionie¹⁵⁶. W zasadzie trudno jest powiedzieć, który z kościołów jezuickich powstał wcześniej, świątynia w Córdobie czy w Asunción, wiemy jednak, że w obu zastosowano ten sam system konstrukcyjny, będący wówczas zupełną nowością¹⁵⁷. Zdaniem Ramóna Gutiérreza kościół w Asunción powstał w pierwszej tercji XVII w., a świątynia w Córdobie nieco wcześniej¹⁵⁸. Znamy autora sklepienia pozornego w Córdobie [il. 131], był nim belgijski jezuita Philippe Lemaire, który wykorzystał swoje doświadczenia zdobyte przy konstrukcji statków, jak również dostępność materiału (drewna) dostarczanego z terenów misji jezuickich. Jednak, jak informuje nas krótka wzmianka w *Cartas Anuas*, bezpośrednią inspiracją była dla niego francuska publikacja; wznosząc pozorne sklepienia drewniane, jezuita „wziął formy tej struktury z książki drukowanej” – jak pisze Ramón Gutiérrez, mowa tu o traktacie Philiberta de l'Orme *Nouvelles inventions*, opublikowanym w 1561 r.¹⁵⁹ Pozorne sklepienia wzbudzały zainteresowanie już wśród pierwszych historyków architektury. Juan Kronfuss poświęcił kościołowi jezuitów w Córdobie cały rozdział swojej książki wydanej w 1920 r., a spory jego fragment samym konstrukcjom drewnianych nakryć, zaopatrując opisy w poglądowe rysunki¹⁶⁰ [il. 132]. Formy sklepienia pozornego z kościoła w Asunción znamy dzięki rysunkom wykonanym przez Julia Ramóna de Césara [il. 132, 133], które załączone zostały do napisanej przez niego opinii na temat stanu kościoła po wygnaniu jezuitów¹⁶¹.

Taka konstrukcja istniała nie tylko w Asunción, ale także w innych kościołach jezuickich, w Santa Fe i w Salcie¹⁶². Kościół w Salcie zbudowano w połowie XVIII w., ale dziś już nie istnieje, został zniszczony na początku XX stulecia¹⁶³. Wiemy, że nawa kościoła nakryta była drewnianym sklepieniem pozornym w formie kolebki¹⁶⁴. Z dawnego kościoła w Santa Fe pozostało tylko przęsło prezbiterium z nakrywającą

¹⁵⁵ Asunción: AGNA, Sign. IX 31–5–5; Santa Fe: AGNA, Sign. IX 37–6–5.

¹⁵⁶ GUTIÉRREZ 2002 [1984]: 190.

¹⁵⁷ Wiadomo, że kościół jezuitów w Asunción został wzniesiony przed 1634 r., GUTIÉRREZ 1992a: 209.

¹⁵⁸ GUTIÉRREZ 2002 [1984]: 190; inną informację podaje Juan Giuria, który pisze, że kościół jezuitów został zniszczony w 1649 r., a ten, który znamy z przekazów, powstał przed końcem XVII w., GIURIA 1950: 84.

¹⁵⁹ GUTIÉRREZ 2002 [1984]: 191, „[...] sacó las formas de esa estructura de un libro impreso entre galos”.

¹⁶⁰ KRONFUSS 1920: 82–89.

¹⁶¹ Asunción, AGNA, Sign. IX 31–5–5.

¹⁶² GUTIÉRREZ, ASENCIO 1980–1981: 41.

¹⁶³ GUTIÉRREZ 2002 [1984]: 188.

¹⁶⁴ VIÑUALES 1969: 4.

je płaską kopułą ozdobioną dekoracją malarską¹⁶⁵. Konstrukcja ta, choć bardzo skromna, przypomina nieco wykonaną misternie drewnianą kopułę w kościele San Francisco, również w Santa Fe, pochodzącą lat 80. XVII w.¹⁶⁶ [il. 135].

Pisząc o pozornych sklepieniach w kościołach jezuickich, warto wspomnieć także o odległych świątyniach w Quito i Popayán, które z pewnością nie podlegały wpływowi pochodzącym z północnej Argentyny, ale stanowią interesujące obiekty, w których można odnaleźć tego typu konstrukcje. Na temat pierwszego kościoła jezuitów w Popayán niewiele wiadomo. W relacji opisującej nieistniejącą obecnie świątynię znalazła się informacja: „[...] wspaniały kościół, bardzo duży, z trzema nawami i dwoma kopułami”¹⁶⁷. Nie jest to wiele, ale po wizycie w kościele Towarzystwa Jezusowego w Quito nasuwa się pytanie, czy nie mógł on być podobny do tamtejszej świątyni. Kościół jezuitów w Quito został wzniesiony na początku wieku XVII, najprawdopodobniej przed 1634 r., ponieważ pracami kierował brat Marcos Guerra, który w tym właśnie czasie został skierowany do Bogoty. Zatem przed 1634 r. świątynia w Quito została nakryta sklepieniami, a na skrzyżowaniu naw umieszczono sferyczną kopułę opartą na tamburze. Nad prezbiterium powstała pozorna kopuła [il. 136], którą nawet w literaturze przedmiotu z ostatnich lat określano – choć nie do końca zasługuje na to miano – jako kopułę¹⁶⁸, w taki też sposób mogła być postrzegana w XVIII w. Kościół w Popayán został ukończony na początku wieku XVIII¹⁶⁹, mógł więc w swoim układzie być naśladownictwem jezuickiego kościoła w Quito, zwłaszcza że związki artystyczne pomiędzy tymi dwoma miastami były bardzo silne. Oczywiście problem ten pozostanie w sferze hipotez.

2.4. KOŚCIOŁY PERUWIAŃSKIEGO WYBRZEŻA

Podział geograficzny obszaru Peru na trzy strefy: wybrzeże (*costa*), góry (*sierra*) i strefę tropikalną (*selva*) znajduje także swoje odzwierciedlenie w architekturze. Obszar wybrzeża był najbardziej zależny od wpływów europejskich, posiadał również najlepszą infrastrukturę komunikacyjną (zarówno morską, jak i lądową), nic więc dziwnego, że powstająca na tym terenie architektura charakteryzowała się pewną jednorodnością i klasycznością form. Jednak i tutaj istniały wyjątki, powstawały fundacje o cechach indywidualnych, zależnych od możliwości finansowych właścicieli czy też oczekiwań fundatorów. Przykładem może być kościół San Pablo w Limie, wznoszony w latach 1627–1638¹⁷⁰, który – choć ma pewne cechy charakterystyczne dla

¹⁶⁵ GUTIÉRREZ, ASENSIO 1980–1981: 41; kościół jezuitów został wzniesiony w obecnym miejscu (w jednym z naroży głównego placu) na początku XVII w., CALVO 2006: 88–89.

¹⁶⁶ NICOLINI 1995b: 270; GONZÁLEZ ACHA, CAPITAINE FUNES, PUJOL 1980.

¹⁶⁷ VELASCO 1941 [1788]: 305, „[...] la magnífica iglesia, muy grande con tres naves y dos cúpulas o cimborios”.

¹⁶⁸ ORTIZ CRESPO 2002: 89.

¹⁶⁹ SEBASTIÁN 1965: 100.

¹⁷⁰ VARGAS UGARTE 1963: 21–23.

architektury peruwiańskiego wybrzeża – w znacznym stopniu różni się od innych realizacji. Układ przestrzenny świątyni został opisany w kolejnym rozdziale w relacji do rzymskiego modelu Il Gesù, jednak zewnętrznych form kościoła nie można wiązać z tym pierwowzorem. Fasada świątyni powstała około połowy XVII w.¹⁷¹ Posiada „dwie wieże o proporcjonalnej wysokości”¹⁷², część środkowa pomiędzy nimi została podzielona na dwie kondygnacje i nakryta trójkątnym szczytem, wieże rozbudowano o dwie dodatkowe kondygnacje, z czego najwyższe są ośmioboczne i nakryte kopułowymi hełmami [il. 119]. Poszczególne partie w układzie horyzontalnym oddzielone są od siebie linią belkowania, ale oprócz tego „dzielą dwie kondygnacje każdej wieży dwie drewniane balustrady”¹⁷³. Takie same drewniane elementy wieńczą trójkątny szczyt partii środkowej. Pięć osi w dolnej partii fasady podzielono pilastrami porządku doryckiego, co znalazło też odzwierciedlenie w stosownym belkowaniu ozdobionym tryglifami i metopami. Do kościoła prowadzą trzy kamienne portale¹⁷⁴ z arkadami ujmującymi drzwi na dole i aediculami z wizerunkami św. Antoniego Opata i św. Bernarda w skrajnych osiach oraz tarczą z monogramem IHS w osi środkowej. W wyższej kondygnacji podziały pionowe zostały przeprowadzone także za pomocą doryckich pilastrów, jednak umieszczone nad nimi belkowanie nie posiada dekoracji i jest gładkie. Partię środkową przepruto trzema oknami o układzie serliany. W znajdującym się wyżej trójkątnym zwieńczeniu umieszczono niszę z postacią św. Piotra.

Fasada posiada dość monumentalne i klasyczne formy, wyjątkowe w porównaniu z innymi obiektami sakralnymi wzniesionymi w stolicy¹⁷⁵. Pojawiają się w niej jednak także elementy typowe dla limskiej architektury wybrzeża, do których należy między innymi boniowanie, które nigdy nie pokrywa całości ścian, ale umieszczane jest w wybranych partiach fasad. W tym wypadku znalazło się ono zarówno w górnych strefach portali, jak i w wyższych partiach środkowej części fasady.

Innym przykładem niespójności stylistycznej architektury wybrzeża może być architektura Trujillo. Miasto jest na tyle odległe od metropolitalnej Limy, że zdołano tam wykształcić kompozycje fasad charakterystyczne i indywidualne tylko dla Trujillo i jego okolic¹⁷⁶. W takiej stylistyce został zbudowany także kościół jezuitów, który powstał w 1711 r. i uległ przebudowie już po wygnaniu zakonu w 1795 r. [il. 126].

¹⁷¹ VARGAS UGARTE 1963: 25.

¹⁷² ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 405, f. 54 r., „dos Torres de proporcionada altura”.

¹⁷³ ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 405, f. 54 r., „dividen los dos cuerpos de cada Torre dos balustradas de madera”.

¹⁷⁴ Kompozycja fasady znajduje odzwierciedlenie w układzie wnętrza, już w inwentarzu z 1767 r. jego autor zauważa, że „daje wejście do kościoła, do odpowiednich naw, troje wielkich drzwi” / „Dan entrada a la Iglesia tres Puertas grandes a sus respectivas nabes”, ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 405, f. 54 r.

¹⁷⁵ WUFFARDEN 2002m: 92.

¹⁷⁶ Patrz także: BAYÓN, MARX 1989: 140–153.

Układ przestrzenny kościołów wybrzeża jest podobny do form obiektów powstających na innych obszarach Wicekrólestwa Peru. Poza najważniejszymi obiektami, takimi jak kościół kolegium w Limie, świątynie otrzymały skromną jednonawową strukturę. Niektóre z nich wzbogacone zostały kaplicami bocznymi umieszczonymi pomiędzy filarami wysuniętymi do wnętrza kościoła, dzięki czemu możemy je włączyć w tradycje konstrukcji ściennie-filarowych, często też w takich świątyniach pojawia się transept i kopuła na skrzyżowaniu naw. Taką formę otrzymał wspomniany kościół jezuitów w Pisco [il. 98] lub nieistniejąca już świątynia Nuestra Señora de los Desamparados w Limie (także należąca do Towarzystwa Jezusowego) [il. 127].

Najbardziej charakterystyczną cechą architektury wybrzeża była struktura i dekoracja fasad. Większość z nich otrzymała dość smukłe w proporcjach kompozycje dwuwieżowe. Aby zilustrować charakterystyczne formy dekoracji funkcjonujące w pasie wybrzeża i ukazać ogólne tendencje architektoniczne tego regionu, możemy posłużyć się obiektami jezuickimi. Nie znaczy to jednak, że charakteryzowały się one jakimiś szczególnymi cechami, architektura jezuicka tego obszaru świetnie wpisywała się w lokalną tradycję budowlaną, wykorzystując popularny w regionie zestaw ornamentów. Szczególnie interesujące wydaje się użycie wspomnianego boniowania, które odnajdujemy zarówno w dekoracji portali, jak i wież oraz drewnianych balustrad oddzielających poszczególne kondygnacje. Kościoły jezuitów zlokalizowane były nie tylko w samej Limie, istniały także świątynie przy kolegiach jezuickich poza stolicą, jak te w Ice i w Pisco¹⁷⁷, jak również kościoły w centrach majątków wiejskich (hacjend) zarówno w pobliżu stolicy, jak i w pewnym oddaleniu od miasta¹⁷⁸.

Kościół nowicjatu jezuitów San Antonio Abad w Limie został wzniesiony po trzęsieniu ziemi w 1746 r., budowę rozpoczęto w 1758 r., a inauguracja świątyni miała miejsce w 1766 r.¹⁷⁹ [il. 119]. Fasada ma dość szerokie proporcje, część środkowa otrzymała dwie kondygnacje i trzy osie, z czego dwie skrajne są dość wąskie. Dolną partię wykonano z kamienia, górna została pokryta tynkiem. Środkowa oś, znacznie szersza, jest flankowana po bokach parami pilastrów, pomiędzy którymi umieszczono nisze – w formie aedicul w dolnej kondygnacji i spłaszczonych wnęk zamkniętych łukami w górnej. Całość fasady wieńczy niezwykle fantazyjny szczyt składający się ze zwielokrotnionych łuków odcinkowych, wygiętych łączników, postumentów i spływów wolutowych. Podobną organizację struktury fasady posiada kościół San Marcelo w Limie, choć wykorzystane dekoracje – spiralnie skręcone kolumny w porządku salomonowym – są znacznie bardziej dynamiczne [il. 129].

¹⁷⁷ VARGAS UGARTE 1963: 101–105.

¹⁷⁸ Na temat grupy jezuickich kościołów związanych z hacjendami: RODRÍGUEZ-CAMILLONI 2006: 240–261; NEGRO 2005: 449–492.

¹⁷⁹ WUFFARDEN 2002p: 110.

Jednorodną grupę kompozycyjną tworzą fasady takich kościołów jak San Juan de Surco (1752 r.)¹⁸⁰ [il. 124], San José w Nazca¹⁸¹ [il. 120], kolegium w Pisco [il. 2], Santiago de Cercado [il. 3], Nuestra Señora de los Desamparados w Limie (dziś nieistniejący) [il. 125], El Carmen w Chinchu [il. 122], San José w jezuickiej hacjendzie w tej samej miejscowości [il. 123], a nieco odmienne formy otrzymał kościół San Javier w Nazca (również w jednej z jezuickich hacjend) [il. 121].

Na uwagę zasługują zarówno kompozycje partii centralnych fasad, jak i zwieńczenia wież. Środkowe części są zawsze cofnięte w stosunku do flankujących je wież, posiadają dwukondygnacyjne portale i często przerwany łuk ponad wejściem do świątyni, stałym elementem są także regularne prostokąty i kwadraty boniowania. Zestawione tu górne partie wież trzech kościołów (Pisco, El Carmen w Chinchu i San José w Chinchu) [il. 128] przykuwają uwagę powtarzalnością rozwiązań kompozycyjnych, detalu i ornamentu. Posiadają bardzo podobne dekoracje boniowania, kroksztyny podtrzymujące gzyms wieńczący czy fragmenty balustrad drewnianych. Takie same są też kopułki nakrywające wieże i cztery sterczyny na ich narożach.

W Limie tradycje artystyczne także okazały się trwałe i zakorzenione w gustach jej mieszkańców. Miasto rozwija się i modernizuje, powstają obiekty zupełnie nowoczesne, ale istnieją w stolicy kościoły, które zostały odbudowane już w XX w. (po którymś z kolejnych kataklizmów regularnie nawiedzających stolicę) i otrzymały formy charakterystyczne dla osiemnastowiecznych obiektów sakralnych Limy. Przykładem może być kościół Nuestra Señora de las Victorias wzniesiony w stylu neokolonialnym na początku XX w.

Architektura kolonialna i stosunek do niej w poszczególnych regionach Wicekrólestwa Peru jest odzwierciedleniem potrzeby identyfikacji mieszkańców z konkretnymi obszarami. Lokalne społeczności nie tylko czują dumę z historycznego dziedzictwa, ale mają poczucie wspólnej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Interesująca wydaje się refleksja nad faktycznymi podobieństwami i zbieżnościami formalnymi obiektów znajdujących się w poszczególnych regionach oraz „wewnętrznym” i „zewnętrznym” postrzeganiem architektury. Myślę, że lokalny charakter zabytków często nie jest tak jednoznaczny i oczywisty, jak chcieliby to widzieć mieszkańcy, a wyraźnie zarysowane granice pomiędzy poszczególnymi regionami przy bardziej dokładnej analizie form nie są już tak precyzyjne. Jednak identyfikacja społeczności ze spuścizną kulturową wydaje się być odrębnym zagadnieniem. Obiekty architektoniczne pomimo niezmienności form zmieniają swoją

¹⁸⁰ RODRÍGUEZ-CAMILLONI 2006: 244.

¹⁸¹ Wieże zwracały uwagę autorów w czasie sporządzania inwentarzy. Opis kościoła San José rozpoczyna się od słów: „Najpierw w fasadzie wizerunek św. Józefa, dwie wieże z dziesięcioma dzwonami od większych do mniejszych” / „Prim.^{te} en la fachada un S.ⁿ Josef de bulto, dos torres con diez campanas de mayor a menor”, ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 344, 19, f. 306 r., WUFFARDEN 2002a: 182–187.

wartość w zależności od czasu i kontekstu oraz obserwatora – każde „spojrzenie” może przynieść coś nowego. Przy dzisiejszej modzie na badania dotyczące globalnej historii i sztuki nie powinny zaniknąć studia pozwalające na analizowanie zabytków z różnych innych perspektyw, także narodowych, regionalnych, etnicznych czy zupełnie jednostkowych¹⁸².

¹⁸² DAcOSTA KAUFMANN, DOSSIN, JOYEUX-PRUNEL 2015: 17–18.



↑ Il. 81



↑ Il. 82



↑ Il. 83



↑ Il. 84



↑ Il. 85



↑ Il. 86

81. Fasada katedry w Cusco, 1651–1657, Peru (fot. Ewa Kubiak, 2008).
82. Fasada kościoła jezuitów Transfiguración, po 1650, Cusco, Peru (fot. Ewa Kubiak, 2008).
83. Fasada kościoła San Pedro, 1688–1699, Cusco, Peru (fot. Ewa Kubiak, 2008).
84. Fasada kościoła Nuestra Señora de Belén, 1678–1698, Cusco, Peru (fot. E. Kubiak, 2004).
85. Fasada kościoła San Sebastián, 1664–1678, Cusco, Peru (fot. Ewa Kubiak, 2008).
86. Kościół San Francisco de Asís, 1677–1696, Ayaviri, Peru (fot. E. Kubiak, 2004).



↑ Il. 87



↑ Il. 88

87. Kościół Santo Tomás, po 1787 r., Chumbivilcas, Peru (fot. R. Hostnig, 2012).

88. Dekoracja rzeźbiarska fasady kościoła Santo Tomás, po 1787 r., Chumbivilcas, Peru (fot. R. Hostnig, 2012).



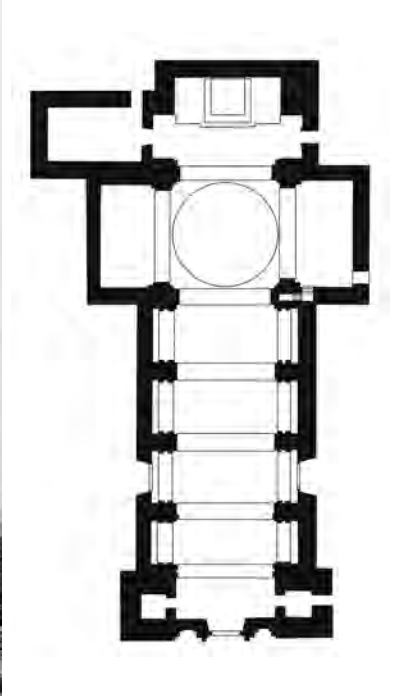
↑ II. 89



↑ II. 90



↑ II. 91



↑ II. 92

89. Fasada kościoła San Jerónimo, 1696, Asillo, Peru (fot. E. Kubiak, 2012).

90. Fasada katedry San Carlo Borromeo, 1757, Puno, Peru (fot. E. Kubiak, 2012).

91. Fasada kościoła San Francisco, 1672, szczyt XVIII w., Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2012).

92. Plan kościoła jezuitów Transfiguración, po 1650, Cusco, Peru (rys. E. Kubiak za: VARGAS UGARTE 1963: lám 37).

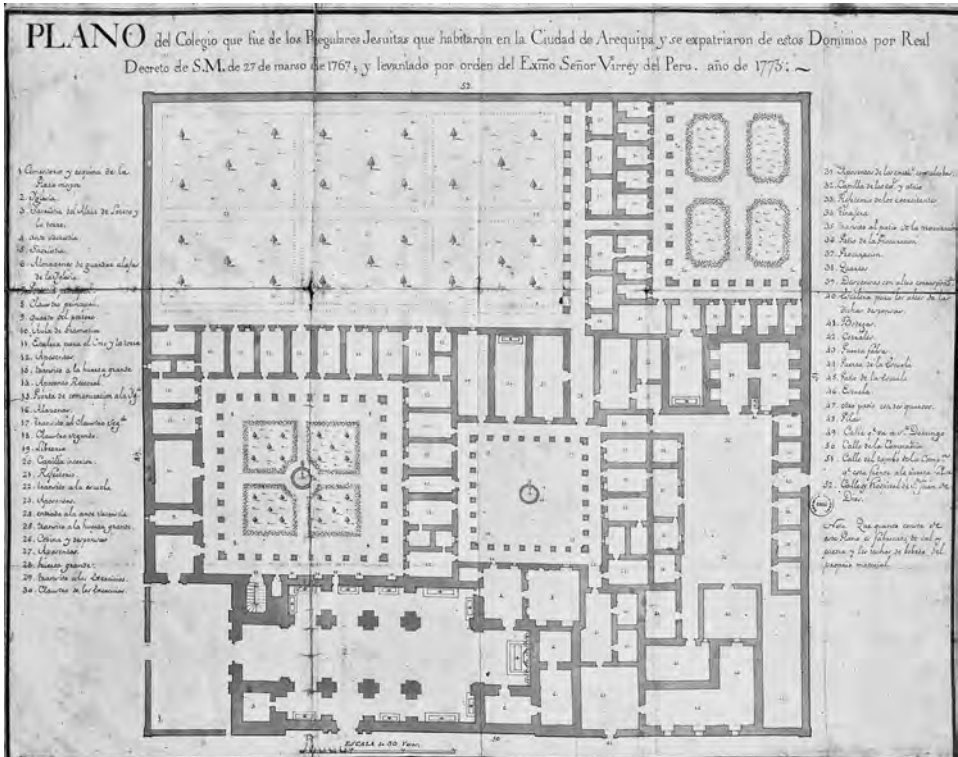


↑ II. 93



↑ II. 94

93. Plan i przekrój kościoła San Pedro, Cusco, Peru (AGI, MP-PERU_CHILE, 192 (1699) – Planta y perfil de la Iglesias del hospital de los naturales de Cuzco).
94. Wnętrze kościoła jezuitów Transfiguración, po 1650, Cusco; wnętrze kościoła Santiago Apóstol w Pomacie, 1798, Peru (E. Kubiak 2004, 2010).



↑ II. 95



↑ II. 96

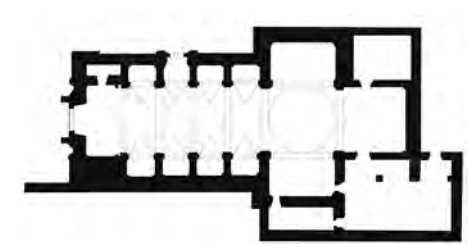


95. Plan kościoła i kolegium w Arequipie, Peru (ANCh, Sygn. Mapoteca, n. 424).

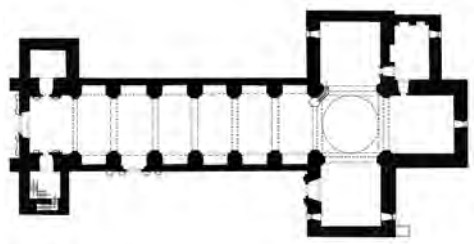
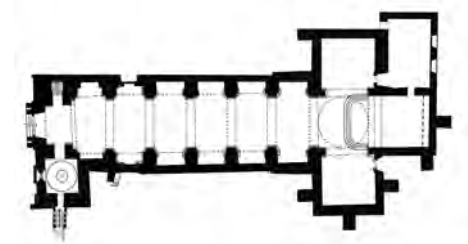
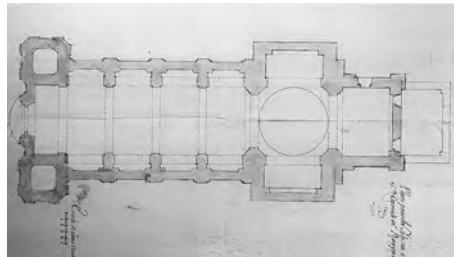
96. Detale rzeźbiarskie fasady kościoła jezuitów, 1698, Arequipa, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).



↑ II. 97



↑ II. 98



↑ II. 99



↑ II. 100



↑ II. 101



↑ II. 102



↑ II. 103

U GÓRY:

101. Zwińczenia wież – kościół La Merced, po 1650, Cusco; kościół jezuitów Transfiguración, po 1650, Cusco, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).
102. Kolumna salomonowa, detal, fasada kościoła San Juan Bautista, przed 1767, Juli, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).
103. Kościół jezuitów w Arequipie, 1698, fasada, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).

PO LEWEJ:

97. Wnętrze kościoła jezuitów w Pisco, 1723; wnętrze kościoła San Pedro w Juli, przebudowa pierwsza poł. XVIII w., sklepienie 1760–1767, Peru (E. Kubiak, 2010, 2004).
98. Plan kościoła jezuitów w Pisco (rys. E. Kubiak za: WETHEY 1949: il. 6); plan kościoła San Camilo, 1787, Popayán, Kolumbia (AGI, MP-PANAMA, 335, 335bis, Copia del plano que se ha formado pata la iglesia de San Camilo de Popayán).
99. Plan kościoła Santiago Apóstol, 1798, Pomata, Peru (rys. E. Kubiak za: GUTIÉRREZ 1986 [1979]: 316); plan kościoła jezuitów San Pedro w Juli, Peru (rys. E. Kubiak za: GUTIÉRREZ 1986 [1979]: 333).
100. Kolumny z przewiązką z plecionki i stylizowanych liści; kościół Santa Cruz, 1606, przebudowa 1753, Juli; wnętrze i fasada kościoła jezuitów Transfiguración, po 1650, Cusco (E. Kubiak 2004, 2010).



↑ Il. 104



↑ Il. 105

104. Portal boczny – widok i detal dekoracji rzeźbiarskiej, kościół San Juan Bautista, druga tercja XVIII w., Juli, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).

105. Fasada kościoła Santa Cruz – widok ogólny i kolumny salomonowe, świątynia ukończona na początku XVII w., przebudowana gruntownie w drugiej połowie XVIII w., Juli, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).



↑ II. 106



↑ II. 107



↑ II. 108



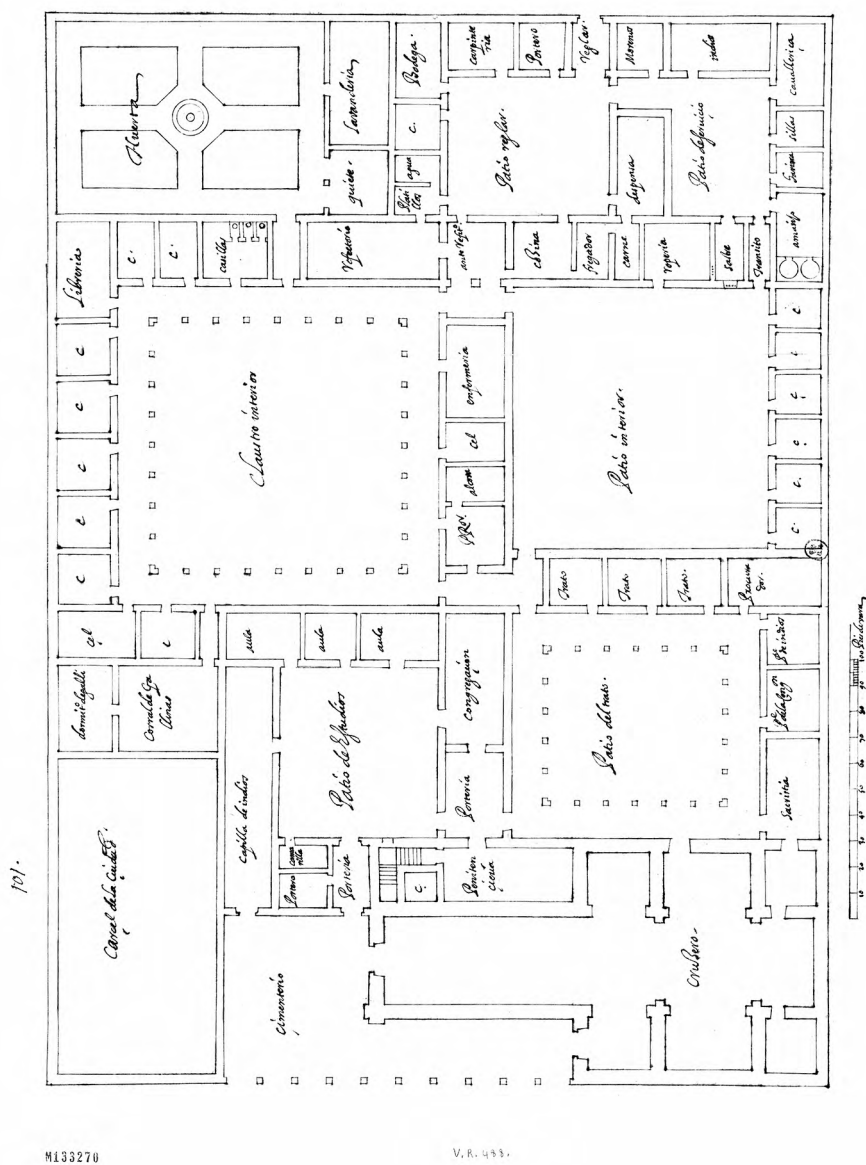
↑ II. 109

106. Portal boczny kościoła Santiago Apóstol, druga połowa XVIII w., Pomata, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).

107. Kolumna salomonowa, portal boczny kościoła Santiago Apóstol, druga połowa XVIII w., Pomata, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).

108. Wiskacza, portal boczny kościoła Santiago Apóstol, druga poł. XVIII w., Pomata, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).

109. Pysk pumy, portal boczny kościoła Santiago Apóstol, druga poł. XVIII w., Pomata, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).



U GÓRY:

110. Plan kościoła i kolegium jezuitów w Sucre, ok. 1620, Boliwia (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 488).

PO PRAWEJ:

111. Kościół San Miguel w Caymie, rysunek (1804), fasada (początek XVIII w.), Peru (ANCh, Sygn. Mapoteca, n. 676, 2010, fot. E. Kubiak).
112. Kościół San Juan w Yanahuarze, fasada, 1750, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).



↑ II. 111



↑ II. 112





↑ Il. 113



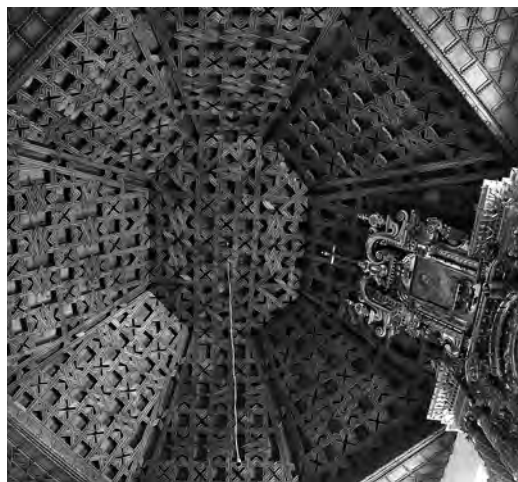
↑ Il. 114

113. Detale dekoracji, Cayma, początek XVIII w., Yanahuara, 1750, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).

114. Fasada kościoła San Agustín w Arequipie, po 1868, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).



↑ II. 115



↑ II. 116



↑ II. 117

115. Kościół jezuitów w Sucre, dekoracja mudéjar, ok. 1620, Boliwia (fot. E. Kubiak, 2012).

116. Kościół San Francisco w Sucre, dekoracja mudéjar, ok. 1618, polichromia XVIII w., Boliwia (fot. E. Kubiak, 2012).

117. Dekoracja mudéjar w kościele La Merced, ok. 1630, Sucre, Boliwia (fot. E. Kubiak, 2010).



↑ Il. 118



↑ Il. 119

U GÓRY:

- 118. Dekoracja mudéjar w kościele Virgen de Copacabana, ok. 1680, Potosi, Boliwia (fot. E. Kubiak, 2010).
- 119. Fasada kościoła jezuitów San Pablo, 1627–1638, Lima; fasada kościoła nowicjatu jezuitów San Antonio Abad, po 1746, Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2013).

PO PRAWEJ:

- 120. Kościół San José, 1740–1744, Nazca, Peru (fot. E. Kubiak, 2004).
- 121. Kościół San Javier, 1744–1745, Nazca, Peru (fot. E. Kubiak, 2004).
- 122. Kościół parafialny El Carmen, druga poł. XVIII w., Chinchipe, Peru (fot. E. Kubiak, 2013).



↑ II. 120



↑ II. 121



↑ II. 122



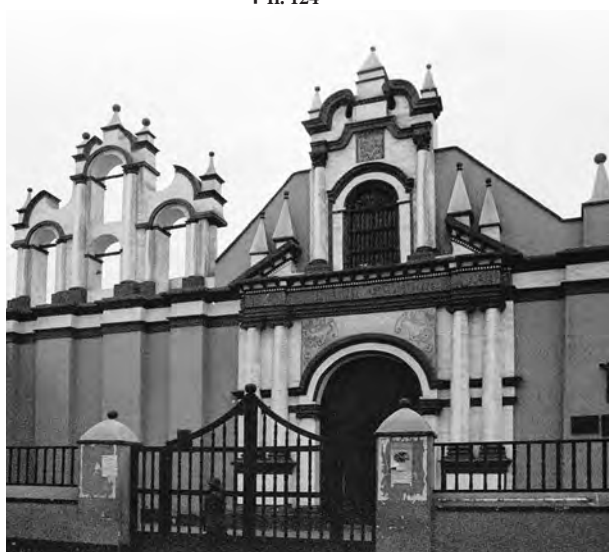
↑ Il. 123



↑ Il. 124



↑ Il. 125



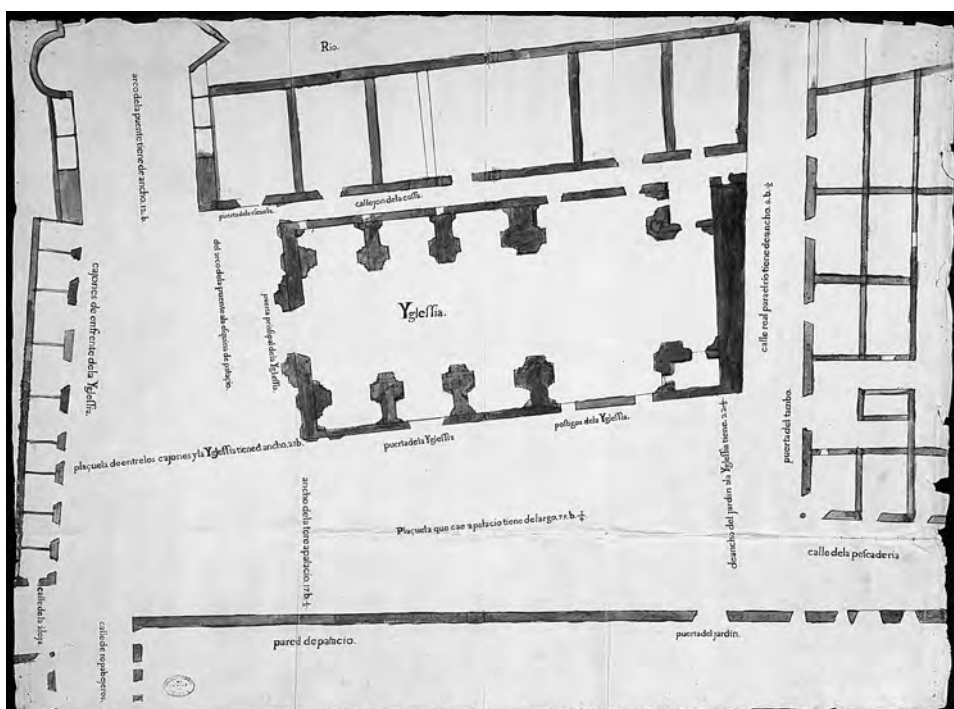
↑ Il. 126

123. Kościół San José, Chinchipe, XVIII w., Peru (fot. E. Kubiak, 2013).

124. Kościół San Juan, (hacienda), Surco, 1752, Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2013).

125. Fotografia archiwalna kościoła jezuitów Nuestra Señora de los Desamparados, pocz. 1669, zniszczony, Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).

126. Fasada kościoła kolegium jezuitów, 1711, przebudowywany do 1795, Trujillo, Peru (fot. E. Kubiak, 2004).



↑ Il. 127



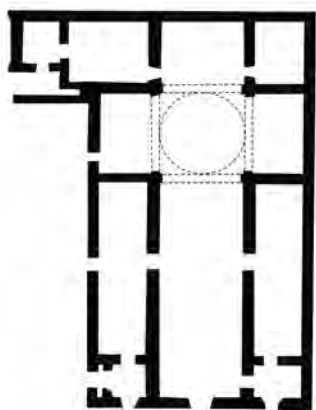
↑ Il. 128

127. Plan kościoła Nuestra Señora de los Desamperados, Lima, Peru (AGI, MP-PERU_CHILE, 9 [1678] – Capilla de Nuestra Señora de los Desamparados, que construía en Lima la Compañía de Jesús).

128. Wieże kościołów: jezuickiego w Pisco, El Carmen w Chincha, San José w Chincha, Peru (fot. E. Kubiak, 2004, 2012).



↑ Il. 129



↑ Il. 130

U GÓRY:

129. Fasada kościoła San Marcelo w Limie, fasada XVIII w., Peru (fot. E. Kubiak, 2013).

130. Plan i wnętrze kościoła jezuitów, 1645/54–1671, Córdoba, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2008, rys. E. Kubiak, za: KRONFUSS 1920: 50).

PO PRAWEJ:

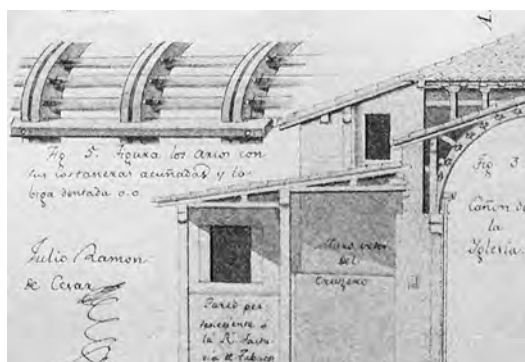
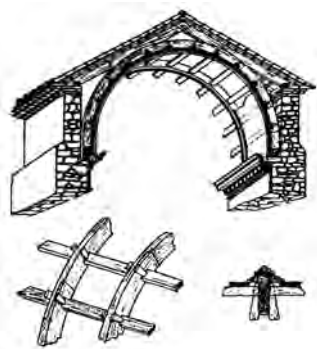
131. Sklepienia pozorne kościoła jezuitów, 1645/54–1671, Córdoba, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2008).

132. Konstrukcja sklepienia pozornego nawy kościoła jezuitów w Córdoba, Argentyna (rys. B. Smoczyński, za: KRONFUSS 1920: 50), kościół jezuitów w Asunción, konstrukcja sklepienia pozornego nawy, Paragwaj, (AGNA, Sygn. Sala IX 31–5–5).

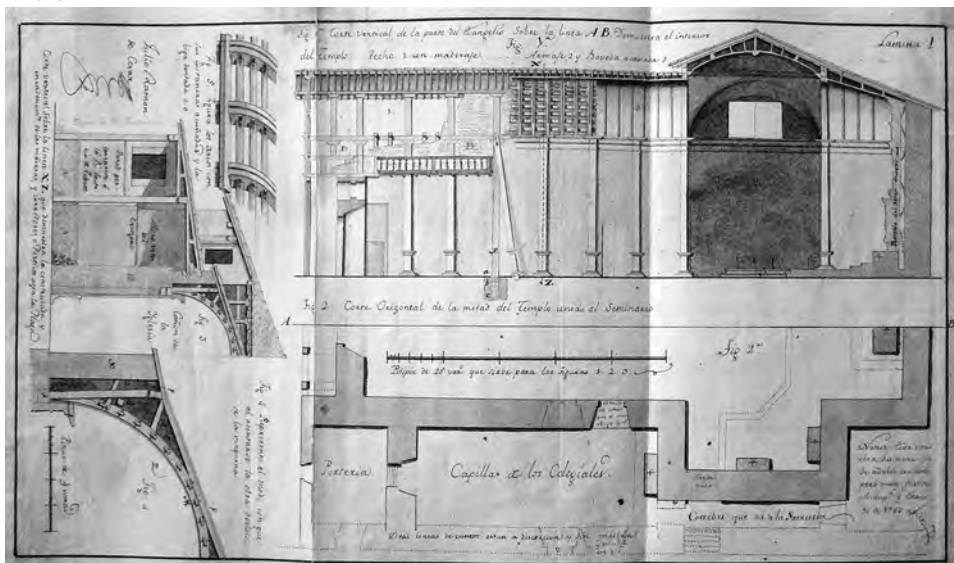
133. Kościół jezuitów w Asunción, 1794, Paragwaj (AGNA, Sygn. Sala IX 31–5–5).



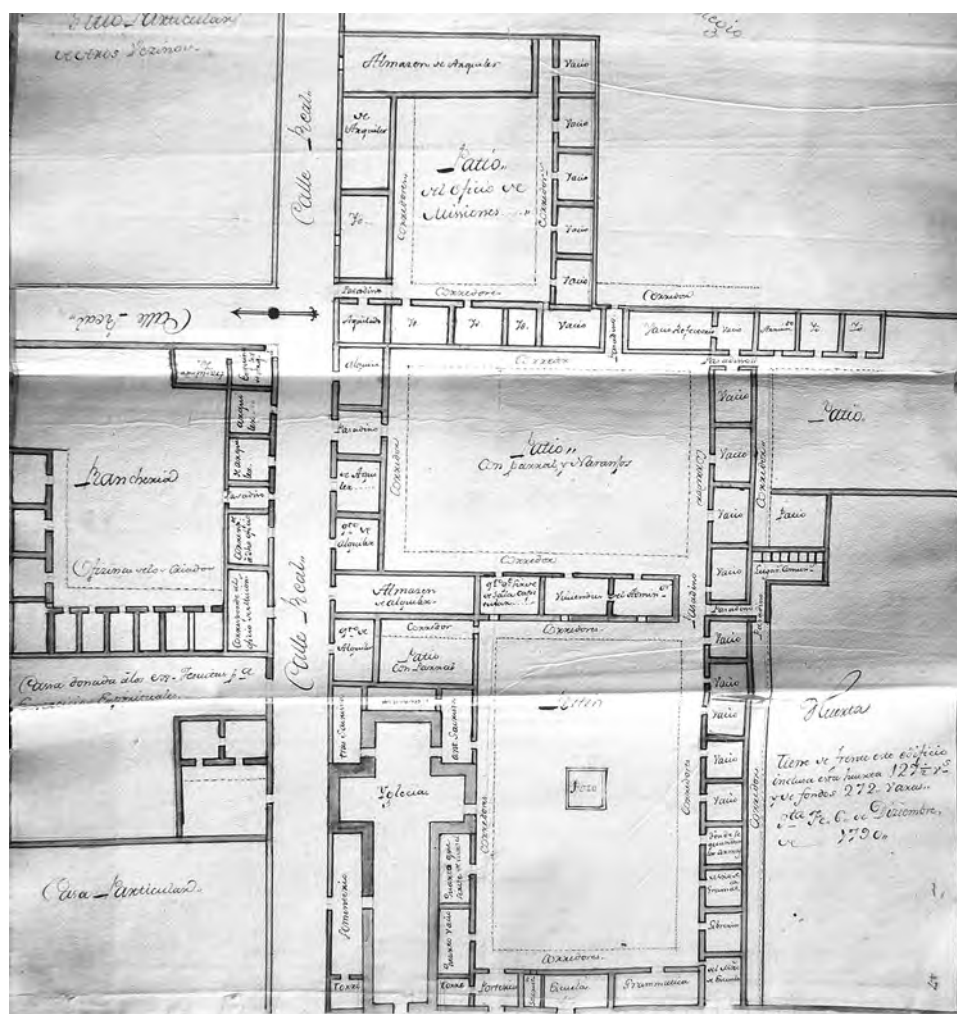
↑ II. 131



↑ II. 132



↑ II. 133



U GÓRY:

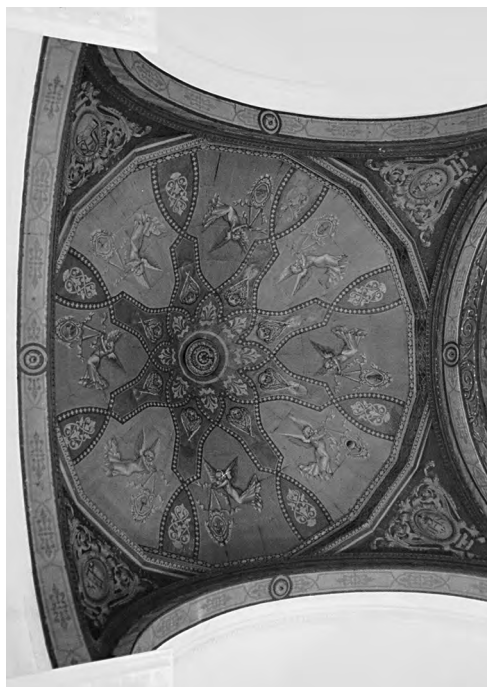
134. Plan kolegium jezuitów w Santa Fe, 1790, Argentyna (AGNA, Sygn. Sala IX 37-06-05).

PO PRAWEJ:

135. Kopyły pozorne w kościele jezuitów (po 1660) i franciszkanów (po 1680), Santa Fe, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2004).
 136. Kościół San Ignacio, sklepienie pozorne prezbiterium, przed 1634, Quito, Ekwador (fot. E. Kubiak, 2008).

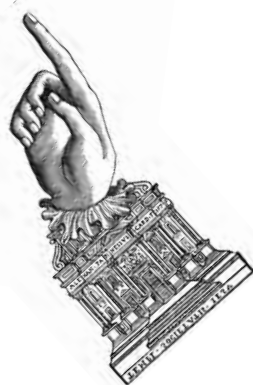


↑ Il. 135



↑ Il. 136

IV



MODEL KOŚCIOŁA IL GESÙ I ARCHITEKTURA KOLONIALNA AMERYKI POŁUDNIOWEJ – KONFRONTACJE

WPROWADZENIE

Kościół Il Gesù w Rzymie to jedna z najsłynniejszych europejskich budowli sakralnych okresu nowożytnego [il. 137, 139, 141]. Historia powstania obiektu jest już bardzo dobrze znana, zatem niepotrzebne wydaje się dokładne przywoływanie wszystkich faktów¹. Wznoszenie świątyni rozpoczęto w 1568 r., dnia 26 czerwca położono kamień węgielny pod budowę kościoła, a poświęcenia dokonał biskup Augsburga kardynał Otto Truchsess von Waldburg². Autorem ostatecznego projektu był Jacopo Barozzi da Vignola. Za życia architekta, czyli do 1573 r., wzniesione zostały ściany korpusu do poziomu gzymsów nawy głównej. Budowę kończył, według planów Vignoli, Giacomo della Porta, który miał także swój autorski wkład artystyczny w kształt powstałego kościoła, tworząc projekt fasady, ostatecznie zrealizowany. Kościół został konsekrowany w czwartą niedzielę miesiąca, w dniu 25 listopada 1584 r.³

Określenia „typ Il Gesù” czy też „model Il Gesù” nie są sformułowaniami jednoznaczными. Przede wszystkim istotne wydaje się ustalenie, co właściwie rozumiane jest przez pojęcie „model Il Gesù” w odniesieniu do architektury sakralnej; czy istnieje określony zespół cech formalnych, które musi spełniać świątynia, aby została sklasyfikowana w ten sposób, i czy tylko elementy formalne decydowały o przyporządkowaniu obiektu do grupy „w typie Il Gesù”. Ważna wydaje się także odpowiedź na pytanie, na ile naśladowanie kościoła Il Gesù w rozumieniu siedemnasto-, osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych kronikarzy, historyków i podróżników odnosi się do struktur architektonicznych, a na ile tylko do pewnej idei, za którą nie stoją konkretne cechy formalne.

¹ Najbardziej obszerny opis historii wznoszenia świątyni jezuickiej Il Gesù w Rzymie został przedstawiony w książce: PECCHIAI 1952: 3–217; zob. także: PIRRI 1955: 138–159; BÖSEL 1985: 162–178.

² BÖSEL 1985: 164.

³ PECCHIAI 1952: 79–80; kardynał Farnese, przebywający wówczas w swojej rezydencji w Capraroli, pomimo że był fundatorem świątyni, nie mógł ze względu na swój stan zdrowia i podeszły wiek przybyć do Rzymu; konsekracji dokonał kardynał Giulio Antonio Santori.

Zaznaczano już wielokrotnie, że nawiązania do architektury świątyni mogły dotyczyć kilku aspektów – zarówno kompozycji fasady, jak i organizacji wnętrza kościoła. Adam Małkiewicz podkreśla, że autorem każdego z tych elementów był inny architekt i (z czym się zgadzam) rozpatrywać należałoby każdy z tych problemów oddzielnie⁴. Pomimo tego, że w literaturze często pojawia się określenie „model Il Gesù”, rzadko kiedy autorzy próbują uściślić, co właściwie należy rozumieć pod tym pojęciem.

1. MODELE W BADANIACH HUMANISTYCZNYCH I W ARCHITEKTURZE

Modele od dawna funkcjonują w wielu dziedzinach nauki, stały się także przedmiotem analizy filozoficznej i ważnym elementem metodologii badań na różnych polach, zarówno w zakresie humanistyki, nauk przyrodniczych, jak i ścisłych. Nie jest to wynalazek ostatnich czasów czy też szeroko rozumianej epoki nowożytnej, początków „modelowania” możemy poszukiwać już w starożytności, przywołując w tym miejscu jako przykład wyobrażenie atomów u Demokryta czy Epikura, porównywanych do deszczu, wichury lub ulewy. W nowożytności pojęcie modelu upowszechniło się wraz z triumfem przyrodoznawstwa i powstaniem prac Galileusza, Izaaka Newtona i Johna Locke’a⁵. W nominalistycznej tradycji nauki tego okresu zasada modelowania odgrywała szczególnie ważną rolę zarówno pod względem teoretycznym, jak i metodologicznym⁶. Bardzo sugestywnie oddziaływały modele w pismach Kopernika⁷ czy Keplera; miały znaczenie nie tylko naukowe, wiele z nich oprócz wartości czysto poznawczych niosło za sobą poważny ładunek symboliczny. W renesansie bardziej zrozumiała była centryczna, uporządkowana koncepcja Kopernika, podczas gdy w baroku znacznie łatwiejszy do

⁴ MAŁKIEWICZ 2000 [1970]: 71.

⁵ W kulturze nowożytnej racjonalistyczny nurt przyrodoznawczy bywa postrzegany jako wyraźnie opozycyjny wobec religii katolickiej, a więc i zakonu jezuitów, który powstał jako instytucja występująca „w obronie” *status quo*. Może wydać się dość przewrotne analizowanie sztuki jezuickiej z wykorzystaniem koncepcji „modelu”, zważywszy, że we francuskich szkołach, a zwłaszcza w kolegiach, kontrolowanych przez jezuitów aż do 1750 r., istniał zakaz wykładania teorii Newtona, która zaczęła triumfować we Francji dopiero w okresie po rozwiązaniu zakonu, APPLEBY, HUNT, JACOBS 2000 [1994]: 33; BROCKLISS 1987: 366. Jednak wydaje się, że dyskurs ten we Francji miał charakter szczególny, a opozycja dotyczyła nie tylko nauki i religii, ale była także dyskusją pomiędzy Anglikami i Francuzami. Można zauważyć, że astronomia i matematyka były ważnymi przedmiotami w jezuickiej edukacji. Dziś już opozycja jezuitów wobec Kartezjusza, Newtona czy Galileusza nie jest tak jednoznacznie eksponowana, REMMERT 2006: 291–313; WALLACE 2006: 314–335; ROMANO 2006: 355–370; trzeba jednak pamiętać, że popularność takich autorów jak Kepler, Kartezjusz czy Newton rozpoczyna się faktycznie około połowy XVIII w., wtedy następuje też modernizacja programów nauczania w jezuickich kolegiach. W Walencji na przykład Mateo Aymerich uznał za konieczne wprowadzenie elementów zaawansowanej fizyki eksperymentalnej, podobnie Tomás Credá (ich prace teoretyczne powstały odpowiednio w latach 1747 i 1753), NAVARRO BROTONS 2006: 392–394. Przykłady takie można by mnożyć.

⁶ KAULBACH 1984: 46.

⁷ SZTOFF 1971 [1966]: 9.

zaakceptowania stał się eliptyczny ruch planet odkryty przez Keplera⁸. Dla rozumienia pojęcia „model” w sensie filozoficznym decydująca była dyskusja pomiędzy Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem i Johnem Locke’iem, która odwoływała się do nominalistyczno-realistycznej dwuznaczności terminu. Podczas gdy Locke zajmuje stanowisko empiryczno-nominalistyczne w pojmowaniu idei modelu, Leibniz broni koncepcji wiedzy o świecie jako poszukiwania „wewnętrznych” istot rzeczy. Dla tego ostatniego modelem są „duchowe formy”, którymi posługuje się w swych kreacjach zarówno natura, jak i człowiek w procesie poznawania⁹.

Określenie „model” pochodzi od słowa *modus*, *modulus*, które można tłumaczyć jako miarę, obraz, sposób. Jak pisze Wiktor Sztoff, „jego pierwsze znaczenie było związane ze sztuką budowniczą i niemal we wszystkich językach europejskich używano go dla oznaczenia wzorca, pierwowzoru lub rzeczy podobnej pod jakimś względem do innej rzeczy”¹⁰. W XV w. określano jako *modelli* odwzorowanie dzieła w skali i dotyczyło ono zarówno malarstwa, jak i architektury¹¹.

W nauce występuje wiele typów modeli. Ian Barbour wyróżnia „modele doświadczalne”, czyli takie, które faktycznie są możliwe do skonstruowania; zwykle są one kopiami statycznymi („modele w skali”) lub dynamicznymi („modele działające”), oddającymi stosunki przestrzenne lub mechanizm działania. Do modeli doświadczalnych zaliczyć należy także „modele analogiczne”, w których do odwzorowania jednego systemu i jego cech charakterystycznych wykorzystuje się inny system, używając analogicznego elementu czynnego. Autor wymienia także „modele logiczne” i „modele matematyczne”, i wreszcie, najczęściej pojawiające się w szerokim spektrum nauk, „modele teoretyczne”. Te ostatnie definiuje jako „zobrazowanie mechanizmu lub procesu [...] na podstawie *analogii* z jakimiś dobrze znanymi mechanizmami lub procesami po to, by zbudować teorię wiążącą ze sobą zbiór *danych obserwacyjnych*”¹². Można je wykorzystywać nie tylko w naukach ekonomicznych czy społecznych, ale także w humanistyce, autor skupia się w tym zakresie na modelach kreowanych w religii¹³. Wiktor Sztoff, choć używa nieco innych terminów, także pisze o podziale modeli na dwie podstawowe grupy: „modele materialne”, inaczej „działające, rzeczywiste, substancjalne”, oraz „modele idealne”,

⁸ SARDUY 1987 [1969]: 155–197; na temat relacji pomiędzy teorią, modelem i rzeczywistością na przykładzie wybranych teorii współczesnej fizyki i astronomii patrz także: GRABIŃSKA 1993; na temat poglądów Keplera i Galileusza w kontekście sztuki patrz także: PANOFKY 1971 [1954]: 293–306.

⁹ KAULBACH 1984: 46.

¹⁰ SZTOFF 1971 [1966]: 9.

¹¹ MYSSOK 2011: 75.

¹² BARBOUR 1984 [1976]: 41–43. Autor pisze także, że „modele teoretyczne są oryginalnymi konstrukcjami ludzkiego umysłu. Powstają one w wyniku połączenia podobieństwa do tego, co znane, z wyobraźnią twórczą, tworzącą nowe idee. Modele te mają charakter otwarty, są możliwe do rozwinięcia i prowadzą do tworzenia nowych hipotez”, BARBOUR 1984 [1976]: 64.

¹³ BARBOUR 1984 [1976]: 65–91.

pojmowane jako „wyobrażeniowe, spekulatywne, myślowe”¹⁴. Do pierwszych zalicza modele konstrukcji budowlanych, które mają odzwierciedlać cechy charakterystyczne lub stosunki przestrzenne, modele dynamiczne, które obrazują nie tyle kształt, co mechanizm działania, i wreszcie, tak jak Barbour, modele analogiczne¹⁵. Wśród modeli idealnych Sztoff wyróżnia modele obrazowe, umowne (posługujące się znakami-symbolami) oraz mieszane. Dla autora wszystkie modele, które służą realnym, „eksperymentalnym” badaniom, należy traktować jako rzeczywiste, również modele w ekonomii pozwalające na badanie konkretnych stosunków ekonomicznych czy też ogólnych prawidłowości, natomiast modele idealne mają przede wszystkim charakter teoretyczny¹⁶.

1.1. MODEL ARCHITEKTONICZNY

Pierwsze rozumienie słowa „model” w historii architektury odnosi się do wykonanej w skali, trójwymiarowej makiety będącej wizualizacją powstającego obiektu architektury lub jego części, czasami także detalu dekoracyjnego [il. 140]. Może być wykonany z drewna, gipsu, ale także z kamienia, wosku czy korka¹⁷, niektóre (choć wykonywane w skali) osiągały dość duże rozmiary. Materiał zależał od funkcji modelu. W przypadku działalności architektonicznej Brunelleschiego czy Michała Anioła modele służyły przede wszystkim jako wskazówki dla robotników realizujących ich projekty¹⁸, jednak mogły być także wizualizacją przyszłej budowli, jaką prezentowano fundatorowi¹⁹.

¹⁴ Podobny podział przytacza Marek Hetmański, pisząc o modelowaniu zjawisk, również przytaczane przykłady są odwołaniami do opracowania W. Sztoffa: HETMAŃSKI 2000: 83.

¹⁵ SZTOFF 1971 [1966]: 25–27.

¹⁶ SZTOFF 1971 [1966]: 28–34; o podziale na modele teoretyczne i realne pisze także Witold Marciszewski, MARCISZEWSKI 1988: 128.

¹⁷ KOEPF, BINDING 1999: 56.

¹⁸ Wykonanie modelu też bywało pracą wieloetapową. Giorgio Vasari opisuje konstruowanie modelu Bazyliki św. Piotra. Najpierw Michał Anioł wykonał „mały model z gliny, aby przy jego pomocy oraz planów i przekrojów, jakie narysował, zrobić duży model z drzewa. I ten model po upływie roku został wykonany przez mistrza Jana Farnese z wielką pracowitością i trudem. Wszystkie wymiary, choć zmniejszone, odpowiadały dawnej mierze rzymskiej dłoni, tak zewnątrz, jak i wewnątrz budowli. Farnese zrobił ów model tak zręcznie, że takie części jak kolumny, bazy, kapitele, drzwi, okna, gzymsy, ryzality, słowem wszystkie szczegóły nie mogły być lepsze”, VASARI 1985 [1568], vol. I: 182–183. Od czasów Michała Anioła zaczyna się zachowywanie modeli (choć sam mistrz wiele z nich osobiście zniszczył) wraz z rysunkami jako dokumentacji procesu budowlanego, MYSSOK 2011: 76.

¹⁹ Modele Sangalla wykonane były z drewna (więcej na temat modeli Bazyliki św. Piotra autorstwa Sangalla: THOENES 1995: 101–109; BENEDETTI 1995: 110–111), ale na przykład (jak czytamy powyżej) model Michała Anioła dla Bazyliki św. Piotra na Watykanie powstał w glinie, a niektóre wykonane były nawet z *papier-mâché*, ANDERSON 2013: 78. Od lat 70. XVII w. popularnością cieszyły się modele korkowe budowli starożytnych, które konstruowano w celach kolekcjonersko-wystawienniczych aż do końca następnego stulecia, ŚWITEK 2013: 423; na temat włoskich modeli architektonicznych w renesansie patrz także: LEPIK 1994.

Gabriela Świtek pisze, że model budowli stał się też ważnym atrybutem określającym architekta i zobrazowaniem panowania twórcy „nad mikrokosmosem modelu przyszłej budowli”²⁰. Od czasów starożytnych modele służyły do sprawdzenia możliwości technicznych pewnych projektów²¹, ale również wizualizowały ich formy²². Zachowało się sporo modeli-makiet z czasów nowożytnych, które funkcjonują dziś jako samodzielne obiekty muzealne. Stały się elementem porównań, ale także oddzielnych studiów z zakresu historii sztuki i historii architektury²³.

1.2. MODEL ARCHITEKTONICZNY A MODEL MENTALNY W BADANIACH FORM ARCHITEKTONICZNYCH I ICH PERCEPCJI

W architekturze, a właściwie w badaniach nad architekturą, pojęcie „model” również może być rozumiane w różnoraki sposób. Z jednej strony będzie to model doświadczalny, służący badaniom *per analogiam*, z drugiej strony możemy mówić o modelu myślowym o charakterze obrazowym, skonstruowanym przez badacza w celu poszukiwania podobieństw i różnic pomiędzy pierwowzorem, obrazem mentalnym a postrzeganym obiektem. Warto zaznaczyć, że model realny, jak podaje Witold Marciszewski, nie zawsze „jest tworem fizycznym, ale przedmiotem lub zbiorem przedmiotów skonstruowanych myślowo, jak np. idealna moneta”²⁴ czy – odwołując się do sfery architektury – miasto idealne.

W badaniach nad architekturą pojawiają się czasem syntetyczne modele pewnych typów budowlanych mające na celu wyeksponowanie cech najbardziej charakterystycznych przynależnych danym obiektom. Jako przykład może służyć książka Piotra Korduby *Patrycjuszowski dom gdański w czasach nowożytnych*, w której autor skonstruował model domu gdańskiego istniejącego w określonej epoce, uwzględniając sekwencyjność pewnych pomieszczeń w ujęciu zarówno konstrukcyjno-formalnym, jak i funkcjonalnym²⁵. W podobny sposób skonstruowany został przeze mnie model rzymskiego kościoła Il Gesù, który po ustaleniu pewnych cech – najbardziej reprezentatywnych i sugestywnych dla tego obiektu – pozwolił na poszukiwanie analogii pomiędzy pierwowzorem a realizacjami architektonicznymi na interesującym mnie obszarze Ameryki Południowej.

²⁰ ŚWITEK 2013: 416.

²¹ Wiemy, że w Grecji starożytni architekci używali *paradeigma* (gr. Παράδειγμα), modelu całego budynku lub też fragmentów wizualizujących detale architektoniczne, ŚWITEK 2013: 422.

²² Podobnie gipsowe modele wykonywane przez rzeźbiarza pełniły podwójną funkcję. Po pierwsze pozwalały na artystyczne eksperymenty (w mniejszej skali i łatwiejszym do opracowania materiale), po drugie stanowiły wzór dla ostatecznej realizacji w kamieniu, metalu czy marmurze, KAULBACH 1984: 46.

²³ MILLON 1994: 19–73; MILLON 1995: 21–27; BREDEKAMP 1995: 116–23; OECHSLIN 1995: 40–9; COMOLI 1999: 348–369; KRAPF 1999: 396–417.

²⁴ MARCISZEWSKI 1988: 128.

²⁵ KORDUBA 2005.

Osobnym problemem jest percepcja dzieła architektury i odnajdywanie przez obserwatorów form typowych dla jednego obiektu (w tym przypadku kościoła Il Gesù w Rzymie) w innym oglądanym dziele architektury. Każdy z takich procesów wiąże się z intuicyjnym tworzeniem w umyśle modelu, do którego odwołuje się obserwator. Oglądany budynek, konstrukcja czy widok ogólny jest przez perceptora rozpoznawany. Wówczas pojęcie modelu bliższe będzie temu, co nazywamy pierwowzorem (łac. *exemplar*, gr. *paradeigma*)²⁶.

Urszula Żegleń w swojej *Filozofii umysłu*²⁷ przypomina poglądy Franza Brentano. Z fenomenów psychicznych wyodrębnionych przez Brentano – przedstawień, sądów, fenomenów zainteresowania – dla nas interesujące są te pierwsze²⁸. Zgodnie z założeniem intencjonalności każdy akt psychiczny nakierowany jest na jakiś przedmiot²⁹. Jak podaje Żegleń, scholastycy, na których poglądy powoływał się Brentano, wyróżniali intencję pierwszą (*primo intentio formalis*), która jest aktem intelektu, ujęciem przedmiotu bezpośrednio, i dotyczy kontaktu z przedmiotem, bytem realnym (*ens reale*), oraz intencję drugą (*secundae intentio formalis*), która jest aktem refleksji odnoszącym się do tego przedmiotu i dotyczy bytu stworzonego w umyśle, bytu mentalnego (*ens mentale*)³⁰.

Obrazy mentalne pierwowzorów rzadko są identyczne z oryginałem, mało który z obserwatorów wyposażony jest wszak w pamięć ejdetyczną. Jak pisze Rudolf Arnheim, choć „obrazy przechowywane w pamięci służą do identyfikacji, interpretacji i uzupełnienia postrzeżeń”³¹, to „ślad w pamięci generuje pewne uogólnienia”³², mowa tu nie o mechanicznej rejestracji danych, lecz o aktywnym ujmowaniu cech strukturalnych³³.

Każdy obiekt wizualny, który oglądamy, możemy ująć w trzech porządkach – ze względu na morfologię, strukturę i kontekst. Dobrosław Bagiński i Piotr Francuz podają nawet jako przykład obiekt architektoniczny:

²⁶ RENTSCH 1989: 74.

²⁷ ŻEGLEŃ 2003: 151–156.

²⁸ BRENTANO 1999 [1874].

²⁹ ŻEGLEŃ 2003: 152, 155; BRENTANO 1999 [1874]: 126.

³⁰ ŻEGLEŃ 2003: 152; w dzisiejszym, naturalistycznym podejściu do problemu intencjonalności odrzuca się istnienie przedmiotu mentalnego, na który miałby być nakierowany stan mentalny, lub stoi się na stanowisku, że dany przedmiot jest percypowany bezpośrednio w swoim wyglądzie. Jako najważniejsze wysuwa się tu zagadnienie przyczynowości, jak pisze Urszula Żegleń: „[...] myśli są o czymś, dotyczą przedmiotów zewnętrznych, które je wywołują”, a intencjonalność zostaje zastąpiona przez przyczynowość, ŻEGLEŃ 2003: 157–158; na temat przyczynowości: ŻEGLEŃ 2003: 174–204.

³¹ ARNHEIM 2011 [1969]: 103.

³² ARNHEIM 2011 [1969]: 100. Dochodzi jednak do „interakcji między percepcją a pamięcią przy rozpoznawaniu obiektów, które widzimy”, ARNHEIM 2011 [1969]: 110.

³³ ARNHEIM 2011 [1969]: 119.

Kiedy mamy na myśli jakąś budowlę, możemy powiedzieć, że jest ona zrobiona z cegieł, betonu, drewna, szkła, plastiku itd. To, z czego zbudowana jest rzecz, nazywamy morfologią. Możemy także powiedzieć, że budowla ta składa się z fundamentów, ścian, kondygnacji, stropów, schodów i dachu. Wówczas powiemy coś o jej strukturze. Jeśli zaś w wyobraźni umieścimy ją na skraju słonecznej plaży lub na półce z zabawkami, wówczas kontekst przestrzenny podpowie nam, z jakim obiektem mamy do czynienia. Wszystkie te porządki są umysłowymi reprezentacjami rzeczy³⁴.

Tworzone w umyśle repliki obiektów fizycznych nie są wierną rejestracją wszystkich trzech aspektów, mają zazwyczaj charakter ogólny, z pewnymi wyeksponowanymi cechami charakterystycznymi. W badaniu percepcji architektury ważne staje się wyodrębnienie tych elementów, które decydują o istocie danego obiektu w procesie postrzegania i mogą dotyczyć zarówno morfologii, struktury, jak i kontekstu.

W tym miejscu pojawia się problem relacji pomiędzy pierwowzorem, modelem mentalnym i kopią, która powstaje już jako obiekt materialny. Tłumaczenia na języki narodowe łacińskiego terminu *origo* (i *originale*) pojawiają się dopiero w późnym średniowieczu. Od XIV w. termin ten funkcjonuje w języku niemieckim jako określenie dla tego, co „pierwotne [*ursprünglich*] w przeciwieństwie do naśladownictwa i kopii”³⁵. W piśmiennictwie dotyczącym sztuki i historii sztuki termin „oryginał” posiada dwa znaczenia. Po pierwsze określa dzieła sztuki: budowle, rzeźby, obrazy, grafiki, przedmioty rzemiosła artystycznego, które mają indywidualny charakter. Jednak w przypadku dzieł architektonicznych to określenie odnosi się również (a nawet przede wszystkim) do projektów, które – reprodukowane jako grafika – mogą być później częściowo zrealizowane w wielu budowlach³⁶. W przypadku kościoła Il Gesù oddziaływanie oryginału można rozpatrywać na kilku płaszczyznach. Jest to po pierwsze oddziaływanie struktury przestrzennej budowli, po drugie projektu fasady, który był reprodukowany, i wreszcie po trzecie – trudnej do zdefiniowania „idei” kościoła Il Gesù, kiedy podkreślenie związku z pierwowzorem nie polega na formalnych podobieństwach, a raczej na potrzebie nobilitacji obiektu architektonicznego, który został wykonany według znamienitego wzoru.

W okresie nowożytnym należy wyważyć oczekiwanie „nowości” w sztuce z potrzebą odwołania do pewnych uznanych, a więc nobilitujących wzorców. Możemy powiedzieć, że w dużym stopniu zależy to od miejsca i jaussowskiego „horyzontu oczekiwań”. Giorgio Vasari, pisząc o znakomitych mistrzach, podkreśla nowatorstwo ich działań, o Giotcie powiedział, że stworzył „nową i dobrą sztukę”³⁷, a Brunelleschi „został nam zesłany z niebios, aby architekturze, popsutej od wieków, dać nowe formy”³⁸. Vasari pisze jednak w tym przypadku o rewolucjonistach zmieniających charakter sztuki, w tym samym czasie odwoływanie się do znakomitego dzieła nie

³⁴ BAGIŃSKI, FRANCUZ 2007: 26.

³⁵ SÖDING 2010: 2.

³⁶ HAESLER 2002: 639–643.

³⁷ VASARI 1985 [1568], vol. I: 284.

³⁸ VASARI 1985 [1568], vol. II: 104. Na ten temat patrz także: HERLES 2011: 232.

było deprecjonujące³⁹. Cesare Ripa, opisując alegorię naśladownictwa, nie dezawuuje procesu powtarzania. Autor definiuje pojęcie, czytamy u niego, że „Naśladownictwo widzimy w jakimkolwiek działaniu albo dziele wykonanym tak, by było podobne do innego”. Atrybuty postaci, czyli pęk pędzli, objaśnia jako „narzędzia sztuki naśladowującej barwy i kształty wytworzone przez naturę albo samą sztukę”⁴⁰. Zupełnie współcześnie Hans-Georg Gadamer, zajmując się ontologią dzieła sztuki, pisze:

Prezentacja pozostaje więc w pewnym istotnym sensie odniesiona do pierwowzoru, który się w niej prezentuje. To, że prezentacja jest obrazem – a nie samym pierwowzorem – nie oznacza nic negatywnego, jakiejś redukcji ontologicznej, lecz raczej pewną autonomiczną rzeczywistość⁴¹.

Jan Białostocki wspomina, że „wyrośliśmy w pogardzie dla kopii”, i dodaje: „[...] warto uświadomić sobie, iż tego rodzaju ocena kopii i taki do niej stosunek jest zjawiskiem stosunkowo niedawnym”⁴². Problem funkcjonowania kopii ogranicza Białostocki raczej do malarstwa, w przypadku architektury pisze o „repetycjach”. Po pierwsze zauważa, że „według jednego projektu można zrealizować szereg architektonicznych oryginałów”⁴³, po wtóre pisze, że „formy świątyń Ziemi Świętej, Rzymu, Konstantynopola i Rawenny stały się archetypami niezliczonych repetycji, których autorzy wraz z formami – choć niekiedy ogólnikowo pojmowanymi – pragnęli przenieść sprzężone z nimi treści ideowe i symboliczne”⁴⁴. Kinga Blaschke wspomina, że architekt tworzący projekt był autorem pewnej koncepcji przestrzennej, ale również wskazywał konkretny wzór, do którego dzieło miało się odwoływać⁴⁵.

³⁹ Johann Georg Sulzer w swojej pracy *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771–1774) wprowadza pojęcie *Originalgeist*, „duch oryginalności”. Innowacja i wyjście ponad poziom przeciętności jest dla niego wyznacznikiem określającym wybitne dzieło sztuki. Autor krytykuje uzależnienie od naśladownictwa i brak kreatywności. Natomiast Johann Joachim Winckelmann uznaje, że kopiowanie ze zrozumieniem i wyczuciem doskonałych wzorów klasycznych pozwala na stworzenie nowatorskiego dzieła sztuki, HERLES 2011: 233.

⁴⁰ RIPA 2008 [1593]: 104.

⁴¹ GADAMER 2007 [1975]: 207. Wywody autora dotyczą obrazu, ale w dalszej części tekstu zaznacza on: „[...] charakter pierwowzoru nie jest ograniczony do »odwzorowującej« funkcji obrazu – a tym samym nie ogranicza się do szczególnej dziedziny »przedmiotowego« malarstwa i »przedmiotowej« rzeźby, z których na przykład architektura pozostawałaby całkowicie wyłączona”, GADAMER 2007 [1975]: 212.

⁴² BIAŁOSTOCKI 1971: 14–15.

⁴³ BIAŁOSTOCKI 1971: 17.

⁴⁴ BIAŁOSTOCKI 1971: 16.

⁴⁵ BLASCHKE 2010: 10. Należałoby chyba dodać tutaj sprawczą moc życzeń fundatora, które w wielu przypadkach nie pozostawały bez wpływu na przyjęcie pewnego pierwowzoru dla konkretnej realizacji. Można przypomnieć jeden z bardziej sugestywnych przykładów z obszaru Polski – świątynię filipinów w Gostyniu. Koncepcja kościoła, którego budowę rozpoczęto już w 1675 r., została zmieniona po wyprawie fundatorki Zofii z Opalińskich Konarzewskiej do Wenecji, skąd przyniosła kopie projektów Baltassare Longheny dla kościoła Santa Maria della Salute. Powtórzono zarówno plan, jak i dyspozycję przestrzenną weneckiej świątyni, zatracony został natomiast kontekst urbanistyczny. Architektem realizującym projekt był jeden z braci Catenazzich, Jerzy lub Andrzej, bądź też obydwaj, MIŁOBĘDZKI 1980: 414. Na temat kościoła w Gostyniu patrz także: KOWALCZYK 1978: 3–38; BASSI, KOWALCZYK 1972: 250–262; LEVY 2004: 217.

Autorka pisze także, powołując się na Günthera Bandmanna⁴⁶, że tylko niewielki odsetek budowli średniowiecznych nie posiadał swoich pierwowzorów, „średniowieczna kopia nigdy jednak nie oddawała wszystkich cech oryginału”, bo miała być przede wszystkim powtórzeniem pewnej idei, a nie materialnych form i struktur⁴⁷. Jest to, jak się wydaje, nawiązanie do wywodów Richarda Krautheimera dotyczących kopii w średniowiecznej architekturze⁴⁸. Krautheimer przyznaje, że dla współczesnych koncentrujących się na formalnych cechach obiektu architektonicznego niezrozumiałe jest czasami, dlaczego średniowieczny autor pisał o odwzorowaniu jednej budowli w drugiej przy tak znikomym podobieństwie formalnym między dwoma opisywanymi obiektami⁴⁹. Jak słusznie zauważa K. Blaschke:

Wystarczyło [...] powtórzyć jedynie te cechy, które odbiorcy przywozili na myśl pierwowzór, budziły w nim skojarzenie, lecz nie dawały złudzenia obcowania z oryginałem. Ten zaś był w pewien sposób sprowadzany do zestawu charakterystycznych elementów, cytatów, rozumianych jako rodzaj niepisanego kodu, który następnie swobodnie zestawiano. Symboliczne znaczenie mógł mieć nie tylko kształt – np. centralny plan, lecz także ilość czy kształt podpór, a nawet poświęcenie świątyni konkretnemu patronowi, dlatego często dopiero źródła pozwalają nam rozpoznać wzór ideowy budowli⁵⁰.

Funkcjonowanie pierwowzoru jako pewnej idei⁵¹ odnajdujemy także w dziełach okresu nowożytnego i ich opisach, choć coraz częściej pojawiają się nawiązania, gdzie ważnym aspektem stało się podobieństwo formalne. Jednym z bardziej spektakularnych przykładów ideowych wzorców architektonicznych w XVII i XVIII w. była Bazylika św. Piotra na Watykanie. W jednym ze swoich artykułów Zbigniew Bania starał się określić, dlaczego w stosunku do kolegiaty w Klimontowie od wieku XVIII zaczynają pojawiać się porównania z bazyliką watykańską, powszechne w inwentarzach frazy mówiące, że kościół „ad normam Vaticani Romani erecta et fundata”. Autor dochodzi do wniosku, że określenia te pojawiają się po wzniesieniu w Klimontowie kopuły, która, zdaniem Bani, była symbolicznym nawiązaniem do rzymskiego pierwowzoru⁵². Jeszcze bardziej zaskakujące jest porównanie kościoła w Kodniu „na kształt watykańskiej bazyliki wystawionego”, które znajduje

⁴⁶ BANDMANN 2005 [1951]: 49–51, patrz także: WOOD 2008: 50.

⁴⁷ BLASCHKE 2010: 10.

⁴⁸ KRAUTHEIMER 1971 [1942]: 116–130.

⁴⁹ KRAUTHEIMER 1971 [1942]: 116.

⁵⁰ BLASCHKE 2010: 10.

⁵¹ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że pewne budowle, które funkcjonują jako mity czy archetypy, pozostają w sferze idei, nie istnieją i – jak pisze Jan Rabiej – być może nigdy realnie nie istniały. „Przywołujemy ich kształty z pamięci. Nadajemy tym postfiguracjom wyrazistość uniwersalnych idei. Katalog mitycznych budowli wypełniają również niezapomniane cuda architektury – Wieża Babel, Wiszące Ogrody Semiramidy, Świątynia Salomona, Kryształowy Pałac czy Wieżowce WTC w Nowym Jorku. W nich znajdujemy wy tłumaczenie dramaturgii dziejów, a jednocześnie wyznaczają one sens tworzonych obecnie kształtów przyszłości”, RABIEJ 2013: 41.

⁵² BANIA 2010: 40–41.

się w osiemnastowiecznym przedruku dokumentu datowanego na 1636 r. Zdaniem Piotra Krasnego możemy „domyślać się, że watykańskie skojarzenia budził krzyżowy plan niewielkiej kodeńskiej świątyni i wieńcząca jego bryłę kopuła na wyniosłym tamburze”⁵³. Autor wspomina także o naśladowaniu Bazyliki św. Piotra w katedrze w węgierskim Wacowie (Vác), gdzie przede wszystkim fasada, choć w odmiennych formach stylistycznych, zawierała elementy identyfikowane jako nawiązujące do rzymskiego pierwowzoru: wieżę i balustradę z masywnymi posągami, zza której widać tylko część zwieńczenia kopuły. Przekonanie o podobieństwie do Bazyliki kreowano także (a może przede wszystkim) za pomocą piśmiennictwa na temat wacowskiej katedry⁵⁴.

W Brazylii porównywano do Bazyliki św. Piotra kościół Nossa Senhora da Candelaria w Rio de Janeiro. Nawa świątyni została opisana jako miniatura nawy bazyliki na Watykanie, jak pisze André Tavares, takie postrzeganie budowli miało związek najprawdopodobniej ze wzniesieniem wydętnej kopuły nad skrzyżowaniem naw w roku 1860, co dla oglądających było jednoznaczne z odniesieniem do rzymskiego wzorca⁵⁵.

Piotr Krasny uważa, że średniowieczny schemat powtarzania w kopiach jedynie pewnych elementów, jak określa to za Jérôme Baschetem i Herbertem Kesslerem, „aktywnych cytatów” odwołujących się do aspektów ideologicznych, był nadal bardzo popularny w renesansie i baroku⁵⁶. Zdaniem Ernsta Gombricha nie bez znaczenia było również w okresie nowożytnym poszukiwanie pewnych schematów, sumaryczne traktowanie elementów determinujących „istotę rzeczy”. Metoda taka, pomimo stosowania reguł, pozwalała na zaprezentowanie „nieskończonej różnorodności”⁵⁷.

2. MODEL KOŚCIOŁA IL GESÙ JAKO MODEL BADAWCZY

2.1. PLAN I UKŁAD PRZESTRZENNY – MODEL

Wydaje się, że jedną z najbardziej charakterystycznych i rozpoznawalnych cech kościoła Il Gesù jest jego organizacja przestrzenna [il. 139, 141]. Kościół robi wrażenie jednorodnego, choć naprawdę składa się z dwóch członów: centralnego (prezbiterium i skrzyżowanie naw wraz z czterema kaplicami w narożach) oraz

⁵³ KRASNY 2012: 140, patrz także: KRASNY 1992: 30.

⁵⁴ KRASNY 2012: 148.

⁵⁵ TAVARES 2003: 67.

⁵⁶ KRASNY 2012: 151, patrz także: BASCHET 2005: 57; Herbert Kessler przeciwstawia pasywną kategorię modelu aktywnemu pojęciu cytatu, który odpowiada pewnej formie intertekstualności, KESSLER 1988: 176–178. Piotr Krasny zauważa, że „ideowe” kopiowanie bazyliki watykańskiej implikowała sytuacja samego pierwowzoru, który postrzegany był nie jako nowa fundacja, ale jako restauracja bazyliki konstantynowskiej, pomimo zdecydowanie odmiennych form obu realizacji, KRASNY 2012: 153.

⁵⁷ GOMBRICH 1981 [1956]: 155.

podłużnego korpusu (jedna nawa i trzy pary identycznych kaplic komunikujących się ze sobą). Jednorodność kompozycji i struktury jest podkreślona przez elementy architektoniczne wnętrza, w nawie widzimy ciągle belkowania bez jakichkolwiek wyłamań nad głowicami pilastrów dzielących przęsła⁵⁸.

Wiernych powtórzeń układu przestrzennego kościoła Il Gesù znamy niewiele. Najbliższy pierwowzorowi jest rzymski kościół teatynów Sant'Andrea della Valle (po 1591 r.) [il. 142], gdzie również wyodrębnić możemy część centralną i podłużną kościoła. Głębsze jest jednak prezbiterium, jak i ramiona transeptu, a we wnętrzu nie zachowano ciągłego belkowania. Dość bliski pierwowzorowi jest także układ przestrzenny kościoła Sant'Ignazio w Rzymie (1626–1698) [il. 143], w którym pogłębiono prezbiterium, kaplice w części centralnej zredukowano do dwóch wschodnich i zastąpiono kopułę iluzjonistyczną kompozycją malarską⁵⁹. W kolejnych naśladownictwach następowały dalsze uproszczenia. W wyniku tego procesu możemy wyodrębnić dwa najbardziej popularne modele Il Gesù: „model pełny” – korpus jednonawowy z bocznymi kaplicami skomunikowanymi między sobą, transept z kopułą na skrzyżowaniu naw – oraz „model zredukowany” – korpus jednonawowy z bocznymi kaplicami skomunikowanymi między sobą.

2.2. KOMPOZYCJA FASADY – MODEL

Rzymska fasada jezuitów [il. 137], którą możemy dziś podziwiać, jest dwukondygnacyjna, z szerszą pięćosiową podstawą i węższą trójosiową partią górną – obie kondygnacje połączone zostały spływami wolutowymi⁶⁰. Struktura ta jest bardzo konsekwentna i odpowiada układowi przestrzennemu wnętrza: wyższej nawie i niższym kaplicom bocznym, ponad którymi znajdują się niewysokie *coretti* o trudnej do wyjaśnienia funkcji. Podziały pionowe fasady zostały przeprowadzone za pomocą par pilastrów, które tylko na osi, po bokach portalu głównego, zastąpione zostały kolumnami, częściowo wtopionymi w ściany, zaś na skraju trójosiowej części środkowej zostały zdwojone. Podpory wsparto na dość wysokich cokołach (sięgających do połowy wysokości bocznych portali) i od góry zamknięto pełnym belkowaniem. Kondygnacje oddzielone zostały wydatnym gzymsem zamykającym kompozycję dolnej części fasady, ale stanowiącym jednocześnie podstawę dla wysokiego cokołu wyższej partii. Górna kondygnacja została podzielona na trzy osie, także za pomocą

⁵⁸ W tym miejscu warto wspomnieć o analizie układu przestrzennego kościoła, której dokonał Adam Małkiewicz. Autor koncentruje się przede wszystkim na przebadaniu genezy układu przestrzennego, rozpowszechnianiu się typu i, jak sam pisze, „stosunku naśladownictwa do pierwowzoru”; w zakresie tej analizy jego obserwacje i badania okazały się bardzo pomocne. Charakterystyka formy kościoła proponowana przez Małkiewicza jest bardzo przekonująca; MAŁKIEWICZ 2000 [1970]: 71–147.

⁵⁹ Odstąpiono też ponownie od podkreślenia przeszłowej struktury wnętrza kościoła, rezygnując z wyłamań belkowania na osiach ponad pilastrami podziałów wnętrza (być może bezpośrednio pod wpływem Il Gesù); o popularności przeszłowej struktury w Rzymie ok. roku 1600: HIBBARD 1971.

⁶⁰ Dwukondygnacyjny schemat w takim układzie oczywiście sięgał do wcześniejszych tradycji architektury włoskiej, LORCH 1999.

podwójnych pilastrów. Po jej bokach, ponad skrajnymi osiami parteru, umieszczono spływy wolutowe o giętkim zarysie, z niewielką wolutą górną i znacznie większą dolną. Całość zamyka trójkątny przyczółek. Oś główna została wyodrębniona dzięki „podwójnemu” portalowi ujmującemu właściwe wejście w niższej kondygnacji oraz dużemu oknu w wyższej. W kolejnych dwóch osiach środkowych zostały umieszczone niższe boczne portale, a ponad nimi aedicule z rzeźbami w kondygnacji dolnej oraz nisze aedikulowe bez dekoracji rzeźbiarskiej w partii górnej. Osie skrajne dolnej kondygnacji zostały zupełnie pozbawione ozdób. Środkową oś architekt podkreślił również poprzez formę belkowania, które w dolnej kondygnacji wyłamane zostało podwójnie w części środkowej oraz ponad kolejnymi parami pilastrów, pozostając bez zagierowania nad skrajnymi pilastrami. Także alternacja łuków odcinkowych i trójkątnych przyczółków wyróżnia kompozycyjnie oś środkową. Fasada, przy całej zwartości bryły, sprawia wrażenie dynamicznej dzięki nagromadzeniu form koncentrujących się na osi środkowej i uspokojeniu kompozycji na osiach skrajnych.

Fasada w projekcie Vignoli ma bardziej klasyczny charakter [il. 138]. Także należy do typu fasad bezwieżowych, została jednak skomponowana z dziewięciu osi w dolnej kondygnacji oraz pięciu w górnej. Oś środkowa jest szersza od pozostałych, poza tym wyróżniono ją, podobnie jak w fasadzie autorstwa Giacomo della Porty, „podwójnym” portalem w dolnej kondygnacji oraz dużym oknem o prostokątnym zamknięciu w górnej, a także wyłamanym belkowaniem. Pięć osi środkowych zostało nieco wysuniętych w stosunku do dwóch osi skrajnych, co podkreśla zagierowane belkowanie dolnej kondygnacji. Osie fasady nie mają równej szerokości, zestawione są na zasadzie alternacji. Pionowe podziały architektoniczne przeprowadzono za pomocą pilastrów – tylko oś środkowa w obu kondygnacjach flankowana jest półkolumnami umieszczonymi na tle pilastrów. We wszystkich osiach znajdują się aedicule z rzeźbami dostosowane wielkością do szerokości poszczególnych osi. Kondygnacje połączone zostały płaskimi spływami. Struktura fasady tworzy schemat kompozycyjny, który literowo można opisać: A–B–A–B–C–B–A–B–A – w stosunku do dolnej kondygnacji oraz A–B–C–B–A – górnej, a odpowiada on zarówno szerokości poszczególnych osi, jak i formom dekoracyjnym.

Oczywiście żaden z tych obiektów – ani projekt Vignoli, ani zrealizowana fasada Il Gesù autorstwa della Porty – nie był naśladowany „wiernie”, ale wytworzyła się pewna moda, która bardzo dobrze widoczna jest w samym Rzymie⁶¹. Największe podobieństwo z pierwszym kościołem jezuitów wykazuje fasada Santa Maria ai Monti z 1580 r., także autorstwa Giacomo della Porty, choć centralna oś świątyni jest znacznie mniej ekspresyjna. W podobnym typie została skomponowana także fasada kolejnego kościoła jezuitów w Rzymie – Sant’Ignazio, tym razem jednak

⁶¹ Kompozycja fasady, niebędąca obiektem zainteresowań, została potraktowana przez Małkiewicza bardziej powierzchownie. Nie można zgodzić się z opinią autora (w szczególności gdy mowa o architekturze Ameryki Łacińskiej), iż „pojęcie »typu Gesù« w odniesieniu do fasady jest całkowicie jasne”, MAŁKIEWICZ 2000 [1970]: 72. Na temat typologii fasad rzymskich patrz: SCHLIMME 1999; o rzymskiej tradycji fasad aedikulowych: WHITMAN 1970: 108–123.

o znacznie bardziej dynamicznej kompozycji i mocno zagierowanym (wyłamanym) belkowaniu. Ten sam model powtarza projekt fasady dla kościoła jezuitów Santa Lucia w Bolonii.

Ogólnie możemy założyć, że schemat kompozycyjny „w typie Il Gesù” to fasada bezwieżowa z pięcioma osiami w dolnej kondygnacji i trzema w górnej, zwieńczona trójkątnym przyczółkiem i ze spływami łączącymi obie kondygnacje. Możemy także przyjąć zredukowany schemat – trzy osie w dolnej i jedna w górnej kondygnacji.

Zgodnie z przeprowadzonymi badaniami i analizą literatury przedmiotu dotyczącej budownictwa kolonialnego można stwierdzić, że na terenie Ameryki Południowej określenie kompozycji fasady jako opartej na „schemacie Il Gesù” pojawia się wielokrotnie, ale znacznie częściej mowa jest o niezrealizowanym projekcie autorstwa Vignoli niż zrealizowanej kompozycji Giacomina della Porta. Również stopień podobieństwa tak opisywanej fasady do pierwowzoru może być bardzo zróżnicowany.

2.3. KAPLICE I NAWY BOCZNE – TERMINOLOGIA, FORMA, FUNKCJA

W opisach kościołów nowożytnych Ameryki Łacińskiej, jak również w opisach świątyń hiszpańskich, od czasów im współczesnych (a więc w sporządzanych wówczas inwentarzach i relacjach z podróży) po najnowsze analizy architektoniczne, określenia „nawa” i „kaplica” są stosowane wymiennie. Dotyczy to w dużej mierze kościołów jezuitów, dlatego że były często, zwłaszcza w dużych miastach latyno-amerykańskich, świątyniami o znacznie bardziej złożonych układach przestrzennych. W Ameryce Południowej układ trójnawowy zarezerwowany był niemal wyłącznie dla katedr, ale odnajdujemy go także w dużych świątyniach założeń klasztornych franciszkanów, dominikanów i mercedarianów, a następnie jezuitów⁶². Jednak kościoły tego ostatniego zakonu różnią się zwykle pod względem struktury od świątyń innych zgromadzeń zaakcentowaniem odrębności poszczególnych przestrzeni (kaplic) składających się na nawy boczne.

W okresie kontrreformacji zalecanym układem kościoła był plan krzyża łacińskiego; jak pisze Karol Borromeusz w *Instructiones fabricae et supellectilis ecclesasticae* z 1577 r., „prawie zawsze od czasów apostołskich stosowany [...], jak to jasno widać w świętych rzymskich bazylikach większych wznoszonych w ten sposób”⁶³. Przecistawiano go planom centralnym, typowym dla świątyń pogańskich (*idolorum templis*), „mniej używanym w społeczności chrześcijańskiej”⁶⁴. Pietro Cataneo w swoim traktacie *L'Architettura* z 1554 r. propozycję planów kościołów zaczyna od tych o układzie krzyża łacińskiego i zaznacza, że taką formę powinien mieć główny

⁶² KUBIAK 2012e: 97–107.

⁶³ „[...] ab apostolicis fere usque temporibus ducta [...] ut plane ex sacris basilicis Romanis maioribus, ad eum modum extractis, perspicitur”, BORROMEO 2010 [1577]: 6–7; patrz także: KRASNY 2010: 36; BLUNT 1962: 129–13; Anthony Blunt jako spektakularny przykład kościoła na planie krzyża łacińskiego zbudowanego w duchu kontrreformacyjnym podaje oczywiście świątynię Il Gesù w Rzymie.

⁶⁴ „[...] minus usitata in populo christiano”, BORROMEO 2010 [1577]: 7.

kościół miasta („il principi tempio della città”⁶⁵). Piotr Krasny, analizując zagadnienia związane ze sztuką w dziełach nowożytnych pisarzy kościelnych, dochodzi do wniosku, że w zalecanych planach podłużnych poza kwestiami symbolicznymi i funkcjonalnymi⁶⁶, które zawsze pojawiają się w dyskusji na temat zmian w sztuce sakralnej podyktowanych reformą trydencką, bardzo ważna była potrzeba odzworowania w układzie świątyni hierarchicznej struktury Kościoła katolickiego. Plan krzyża łacińskiego pozwalał na czytelny podział wnętrza świątyni, z przestrzenią przeznaczoną wyłącznie dla kapłanów oraz tą dostępną dla wiernych:

[...] zasadniczą kwestią nowożytnej dysputy na temat rozplanowania kościołów nie był bynajmniej wybór planu podłużnego lub centralnego, ale zachowanie bądź odrzucenie silnej hierarchizacji wnętrza świątyni, odziedziczonej po sztuce wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej⁶⁷.

Podobnej zasadzie podporządkowane były i inne elementy struktury przestrzennej kościoła. Karol Boromeusz, pisząc o zakładaniu kaplic przy świątyniach, kieruje się względami funkcjonalnymi, wyjaśniając zalecenia argumentami o charakterze kultowym, liturgicznym, jak i czysto konstrukcyjnym. Uważa on, że w kościele istnieją trzy zhierarchizowane lokalizacje odpowiednie dla kaplic. Pierwsza – po dwóch stronach prezbiterium, druga – jeśli istnieje transept, to w jego sąsiedztwie (lub w samych przestrzeniach ramion transeptu), i wreszcie trzecia – po obu stronach korpusu. Tu pojawia się też uwaga, że należy ołtarze kaplic umieszczać w taki sposób, by nie znajdowały się zbyt blisko ołtarza głównego, tak „by kapłan celebrujący mszę przy jednym nie przeszkadzał innemu sprawującemu ofiarę”⁶⁸.

Dla nas najbardziej interesujące są kaplice boczne, szczególnie te wznoszone przy wnętrzu jednonawowym. W tekście wyraźnie widać gradację lokalizacji, korpus kościoła został wymieniony na końcu, autor pisze: „[...] jednak gdy brakuje ołtarzy, jest to powodem, by zaadaptować trzecie miejsce do ich [tj. kaplic] zbudowania, czyli po obu stronach kościoła, oczywiście jedna z nich zostanie zorientowana na południe, druga na północ”⁶⁹. Boromeusz dopuszcza też budowę większej liczby kaplic w sąsiedztwie korpusu kościoła. W pierwszej wersji proponuje rozwiązanie, w którym kaplice wzniesione po obu stronach nawy mają dostęp z wnętrza świątyni,

⁶⁵ CATANEO 1567 [1554]: 74; BLUNT 1962: 130.

⁶⁶ Jak podaje Piotr Krasny, w dyskusjach nad adekwatnością planu centralnego czy podłużnego bardzo rzadko padają argumenty mówiące o lepszym funkcjonowaniu kościoła w sensie liturgicznym (tak często podnoszone przez historyków sztuki). Znamy tylko kilka wzmianek na temat kłopotów, które powstawały przy jednoczesnym odprawianiu mszy świętej we wnętrzu centralnym, kiedy kapłani, widząc i słysząc się nawzajem, przeszkadzali sobie w czasie sprawowania liturgii, KRASNY 2010: 44–45; SINDING-LARSEN 1965: 207–209.

⁶⁷ KRASNY 2010: 85.

⁶⁸ „[...] que minus sacerdos in uno celebrans, ab alio, qui sacrum in altero facit, impediri perturbare queat”, BORROMEO 2010 [1577]: 21.

⁶⁹ „[...] ubi item altaribus compluribus opus est, illorum aedificationi locus tertius propterea aptus erit, nempe ecclesiae latus utrumque, unum scilicet, quod ad meridiem, alterum quo ad septentriones vergit”, BORROMEO 2010 [1577]: 22.

ale zaprojektowane są w taki sposób, by zachować między nimi odpowiednią odległość, na tyle dużą, by „można było w kaplicy umieścić okna boczne, tak by światło wpadało zdadne i w sposób wolny”⁷⁰. Borromeusz dopuszcza także zbudowanie w razie potrzeby przylegających do siebie kaplic bocznych. Píše, że gdy nie ma możliwości pozostawienia przestrzeni pomiędzy nimi, można je połączyć, ale wówczas (ze względu na odpowiednie oświetlenie wnętrza) trzeba zadbać o wydatną formę zamykającą przestrzeń kaplicy – półkolistą lub półoktagonalną („semicirculi aut semiocanguli”), tak by światło nadal mogło wpadać przez okna umieszczone po dwóch stronach⁷¹. W praktyce niepotrzebne było zamykanie kaplic formami umożliwiającymi umieszczenie okien i doświetlanie wnętrza. Gdy wrócimy do analizowanej formy kościoła jednonawowego z rzędami kaplic bocznych, okaże się, że problem oświetlenia wnętrza rozwiązano w odmienny sposób. Każda z kaplic bocznych była zazwyczaj nakryta kopułką z oknami w czaszy, źródłem światła mógł być także okulus lub latarnia. W ten sposób zachowywano prostą linię zewnętrzną ścian kaplic, forma architektoniczna była uporządkowana i zunifikowana, integralność architektoniczna nawy i kaplic pozostawała nienaruszona. Jednocześnie we wnętrzu, pomimo jedności, nadal odczuwa się silne zhierarchizowanie przestrzeni, od prezbiterium poprzez nawę i ramiona transeptu po boczne kaplice. Z jednej strony zachowana została funkcja komunikacyjna, kaplice z obszernymi przejściami (arkadami lub portalami) działały jako miejsca tranzytowe, jako nawy boczne, z drugiej zaś powstały oddzielne przestrzenie, w których można było umieścić ołtarze i przyporządkować im odrębne funkcje. W przypadku Ameryki Łacińskiej bardzo ważna była działalność bractw⁷², które najczęściej właśnie w kaplicach bocznych umieszczali fundowane przez siebie wizerunki (rzeźby i obrazy) czy nawet całe ołtarze. Bractwa i konfraternie funkcjonowały od średniowiecza w całej Europie, ale w wiekach XV i XVI ich liczba zaczyna wzrastać, jest to zjawisko szczególnie zauważalne w Andaluzji, na południu Hiszpanii⁷³. W Ameryce bractwa były zakładane już w pierwszych latach po przybyciu Hiszpanów, ich organizacja, struktura i wezwania były podobne jak w Europie. Funkcjonowały przy parafiach, ale najczęściej pod opieką zakonów⁷⁴, a ich świetność przypada na okres od XVI w. do początków XIX stulecia⁷⁵. W wieku XVIII zarówno w Hiszpanii, jak i w koloniach zaczął się proces ograniczania liczby bractw, wprowadzano także kontrolę ich działalności, co stanowiło część reformy przeprowadzanej

⁷⁰ „[...] ut ab uniuscuiusque capellae utroque latere fenestrae extruit possint, unde lumen apte aperteque accipiat”, BORROMEO 2010 [1577]: 22.

⁷¹ BORROMEO 2010 [1577]: 22.

⁷² Za konsultacje związane z tym problemem dziękuję profesorowi Jaimemu Borja.

⁷³ MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ 2007: 13; więcej na temat średniowiecznej struktury i typologii bractw na przykładzie ich organizacji w Sewilli: SÁNCHEZ HERRERO 1999: 9–34.

⁷⁴ W Ameryce w wielu przypadkach pochodzenie etniczne ograniczało przynależność do bractwa. Istniały organizacje przeznaczone dla Hiszpanów (przez co rozumiano białych) czy dla ludności murzyńskiej, MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ 2007: 13.

⁷⁵ MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ 2007: 18.

przez Burbonów⁷⁶. Wiele z tych organizacji związanych było z zakonem jezuitów. Dla przykładu przy kościele Towarzystwa Jezusowego w argentyńskiej Córdoba w okresie nowożytnym funkcjonowały następujące bractwa: Najświętszego Sakramentu (Santísimo Sacramento) i Dzieciątka Jezus (Niño Jesús) od około 1600 r., Świętego Serca Jezusowego (Sagrado Corazón de Jesús) od początków wieku XVIII, stowarzyszenie studentów pod wezwaniem Matki Boskiej Niepokalanie Poczętej (Inmaculada Concepción) od 1610 r., Hiszpanów – Matki Boskiej Loretańskiej (Virgen de Loreto) od 1614 r., czarnoskórych – Matki Boskiej Gromnicznej (Virgen de Candelaria) od 1613 r., a także bractwo Dobrej Śmierci (Buena Muerte), które pojawiło się dopiero w połowie XVIII w.⁷⁷ W przypadku świątyni jezuitów w Bogocie znamy nie tylko działające przy kościele bractwa, ale możemy także odnaleźć w topografii kościoła miejsca, w których umieszczano wizerunki czy całe ołtarze fundowane przez poszczególne kongregacje. Przy świątyni San Ignacio w Bogocie w latach 1605–1759, zgodnie z ustaleniami Marii Constanzy Villalobos Acosty, funkcjonowało trzynaście bractw⁷⁸. W starym kościele, który był jednonawowy, obrazy, rzeźby i ołtarze lokowano wzdłuż ścian budowli⁷⁹, niektóre wizerunki umieszczano w ołtarzu głównym. W nowym kościele było znacznie więcej przestrzeni, wezwania ołtarzy umieszczonych w przestrzeniach bocznych naw/kaplic pokrywały się z patronatem poszczególnych bractw, „stowarzyszenia fundowane przez jezuitów skupiały swoją aktywność w kaplicy, gdzie znajdował się ołtarz, którego centralny wizerunek odpowiadał wezwaniu [konfraterni]”⁸⁰.

⁷⁶ MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ 2007: 23–24.

⁷⁷ MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ 2007: 25–27; nie wszędzie liczba bractw przy kościołach jezuickich była tak duża, w kolumbijskim Popayán na przykład, przy bardzo dużej liczbie konfraterni w innych kościołach (w katedrze było ich aż dwanaście, podobnie w kościele klasztorным Encarnación), nie zachowały się informacje na temat bractw przy kościele jezuitów. Wiadomo tylko, że w czasie, gdy świątynia pełniła funkcję katedry, wszystkie bractwa katedralne działały w kościele pojezuickim, HARTMAN, VELÁSQUEZ 2004: 86.

⁷⁸ VILLALOBOS ACOSTA 2012: 34; nie posiadamy pełnych danych dotyczących wszystkich bractw. Najstarsze, bractwo studenckie pod wezwaniem Zwiastowania Matki Bożej (Nuestra Señora de la Asunción), powstało w 1605 r. Z ważniejszych wymienić można dwa bractwa skupiające Hiszpanów (Nuestra Señora de Loreto / Matki Boskiej Loretańskiej, 1607 r., i Esclavos de Nuestro Señor Sacramentado / Niewolników Pana Naszego Eucharystycznego, 1615 r.), bractwo czarnoskórych i Mulatów (Nuestra Señora de Guadalupe / Matki Boskiej z Gwadelupy, 1608 r.) oraz Indian (Cofradía del Niño Jesús / Bractwo Dzieciątka Jezus).

⁷⁹ VILLALOBOS ACOSTA 2012: 45; autorka zwróciła uwagę, że inwentarzu siedemnastowiecznym odnajdujemy informacje na temat niektórych wizerunków w relacji z funkcjonującymi przy kościele bractwami; „Dzieciątko Jezus duże, które umieścił ojciec Gonzalo de Lyra, aby ufundować konfraternię Indian, które jest w ołtarzu głównym” / „Yten un niño Jesus Grande q puso el p^e Gonzalos de Lyra Para fundar la cofradía de los indios el qual esta en el altar mayor”, BNC, 1619–1662: f. 2 v.; konfraternie pełniły także bardzo ważną rolę konsolidacyjną i edukacyjną w wioskach indiańskich, SOTOMAYOR 2004.

⁸⁰ VILLALOBOS ACOSTA 2012: 53–54; „Las congregaciones fundadas por los jesuitas tenían su centro principal en el espacio de la capilla donde se ubicaba el retablo, cuya imagen central estaba dedicada a la advocación correspondiente”.

Także w Brazylii istniała rozbudowana struktura bractw, konfraterni i zakonów tercjarskich, które uzyskiwały status organizacji, gdy już „stanowiły organiczne ciało”.⁸¹ Ich działalność wspierana była przez koronę, a Socorro Targino Martinez uważa te organizacje za „najbardziej znamienity wyraz [ówczesnej] organizacji społecznej”⁸². I tak na terenie Salvadoru da Bahia funkcjonowała ogromna liczba legalnych stowarzyszeń religijnych, szczyt ich rozwoju i działalności przypadał na wiek XVIII. Kreując wspólne sprawowanie kultu i organizując święta, kościelne bractwa potrzebowały własnej przestrzeni. Miały one wpływ na budowę i przebudowę licznych świątyń i kaplic na terenie miasta (zarówno wolno stojących, jak i przyświątynnych)⁸³.

Trzeba zatem pamiętać, że w opisach kościołów nazwy „nawa” i „kaplica boczna” w tym szczególnym przypadku „modelu Il Gesù” są stosowane wymiennie, zarówno przez odwiedzających świątynie podróżników, jak i spisujących inwentarze zakonników lub urzędników. W opisie kościoła San Pablo w Limie autor inwentarza z 1767 r. konsekwentnie używa określenia „kaplica”, zarówno na początku, szkicując ogólną charakterystykę kościoła⁸⁴, jak i na kolejnych stronach, przemierzając jego wnętrze i skupiając się na dekoracji poszczególnych przestrzeni⁸⁵; podobnie w opisie kościoła San Miguel w Santiago de Chile z 1768 r.⁸⁶, choć w obu inwentarzach znajdujemy jednocześnie pojęcie „nawa główna” (*nave principal*)⁸⁷. Natomiast o świątyni San Ignacio w Bogocie dowiadujemy się, że „korpus tego kościoła, który ma długości sześćdziesiąt osiem regularnych kroków i szerokości trzydzieści, [jest] z ośmioma łukami w dwóch nawach po obu stronach”⁸⁸, potem następują opisy ołtarzy bocznych bez dokładnego określenia ich lokalizacji⁸⁹.

Ujmując problem historycznie, pierwszą nowożytną strukturą jednonawową z rzędami bocznych kaplic (co prawda, jeszcze ze sobą nieskomunikowanych) był kościół Sant'Andrea w Mantui wzniesiony według planów Leona Battisty Albertiego

⁸¹ „constituem um corpo orgânico”, MARTINEZ 1979: 11.

⁸² MARTINEZ 1979: 11.

⁸³ SILVA SANTOS 2002: 36–37; szczególnie imponująca była działalność architektoniczna zakonów tercjarskich, a kościół wzniesiony i administrowany przez Ordem Terceira da Penitência do Sérafico Padre São Francisco da Congregação da Bahia należy do najpiękniejszych w mieście. Na temat tercjarzy franciszkańskich w Salvadorze, ich historii i działalności artystycznej patrz: VIDAL DE NEGREIROS CAMARGO 2009: 373–414; BITTENCOURT SANTOS CASIMIRO 2009: 417–455.

⁸⁴ ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 405 (1767), f. 53 v.; „Fábrica material de la Iglesia y Adorno de sus altares Capillas arcos y Pilares” / „Fabryka kościoła i ozdoby z ich ołtarzami, kaplicami i filarami”.

⁸⁵ Opis pięciu par kaplic: ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 405 (1767), f. 55 v.–67 r.

⁸⁶ ANCh, Fondo Capitanía General, Sygn. 425 (1768), f. 123 v.–135 v.

⁸⁷ ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 405 (1767), f. 67 r.–67 v. „Łuki, które dają przejście z dziesięciu kaplic do nawy głównej” / „Arcos qe dan paso de las diez capillas para la Nave principal”; ANCh, Fondo Capitanía General, Sygn. 425 (1768), f. 132 v.

⁸⁸ Iglesia de San Ignacio (Bogotá), Inventario 1941 [1772]: 123; „El cuerpo de esta Iglesias que tiene de largo sesenta y ocho pasos regulares y de ancho treinta, con ocho arcos en las dos naves de los lados”.

⁸⁹ Iglesia de San Ignacio (Bogotá), Inventario 1941 [1772]: 125–137.

[il. 144]. Jest to budowla znacznych rozmiarów, sprawiająca na odwiedzających wrażenie monumentalnej konstrukcji. Nawa jest szeroka, a potężna kolebka dominuje we wnętrzu. Rozwiązanie Albertiego było bardzo nowoczesne jak na okres, w którym się zrodziło, ale być może dlatego kościół nie został wówczas w całości wzniesiony. Nawę główną ukończono w 1500 r., budowę transeptu i prezbiterium rozpoczęto w 1597 r., natomiast kopuła powstała dopiero w 1763 r.⁹⁰ Adam Małkiewicz podkreśla, powołując się na wcześniejsze ustalenia, że ewentualny wpływ tego kościoła na ukształtowanie przestrzenne rzymskiej świątyni Il Gesù należy ograniczyć, ze względu na daty jej powstania, do partii korpusu⁹¹. W kościele Sant'Andrea, w którym stworzono nieskomunikowane przestrzenie boczne przylegające do nawy, nie ma kłopotu z określeniem „kaplica”, problem ten pojawia się w kolejnych latach, gdy coraz częściej, na wzór rzymskiego Il Gesù, poszczególne przestrzenie łączone są portalami lub arkadami, kumulując funkcje kultowe i komunikacyjne, a tym samym zacierając jednoznaczność używanych terminów. Wśród wielu definicji kaplicy w słowniku języka hiszpańskiego z 1783 r. istnieje również ta, która dotyczy pojęcia architektonicznego, a dokładniej kaplic przy świątyniach, i czytamy tam, że jest to „niewielki budynek wewnątrz kościołów z ołtarzem i własnym wezwaniem”⁹².

Przy opisach kościołów starałam się jasno rozgraniczyć określenia odpowiadające strukturalnym architektoniczno-konstrukcyjnym od terminów o charakterze funkcjonalnym. Z formalnego punktu widzenia struktury kościołów jezuickich w Ameryce Południowej bardzo często mają układ bazylikowy, pomimo pewnej separacji poszczególnych przestrzeni bocznych, arkady pomiędzy nimi są tej samej wysokości, co arkady otwierające się na nawę, a to pozwala na opisanie formalnego układu kościoła jako trójnawowego. Jednak biorąc pod uwagę funkcje poszczególnych przestrzeni bocznych oraz próbę ich wyizolowania, można określić je mianem skomunikowanych ze sobą kaplic bocznych. W pracy w ogromnej większości używane jest określenie „kaplica”, za wyjątkiem wstępnego, formalnego zdefiniowania architektonicznej struktury kościoła, cytatów z tekstów źródłowych oraz przytaczanych opracowań.

3. KOŚCIÓŁ IL GESÙ I ARCHITEKTURA AMERYKI POŁUDNIOWEJ – RELACJE

W opisach kościołów jezuickich z XVIII i XIX w. bardzo rzadko pojawia się określenie „typ Il Gesù” czy „model Il Gesù”, czasami odnaleźć można określenie „w stylu jezuickim” lub „w typie rzymskim”. Jednak najczęściej relacje są mniej lub bardziej dokładnymi opisami kościołów, bez użycia sformułowań określających stylistykę czy model, skomponowanymi zgodnie z wiedzą architektoniczną i wrażliwością artystyczną autorów.

⁹⁰ ULATOWSKI 1964: 110–111.

⁹¹ MAŁKIEWICZ 2000 [1970]: 93–94.

⁹² *Diccionario* 1783: 204; „Edificio pequeño dentro de algunas Iglesias con altar y advocación particular”.

3.1. BUENOS AIRES

Relacja, w której pojawia się porównanie miejscowej architektury z rzymskim kościołem jezuitów, dotyczy świątyni San Ignacio w Buenos Aires [il. 145, 146]. W 1729 r. na tamte tereny przybył włoski jezuita ojciec Carlos Gervasoni⁹³, który zobaczywszy miasto, opisał je w liście⁹⁴, wspominając także o świątyni jezuitów. Prace nad budową kościoła San Ignacio rozpoczęto w 1712 r. Plany zostały sporządzone przez pochodzącego z Czech ojca Johanna Krausa⁹⁵, po jego śmierci w 1714 r. budowę kierował Johannes Wolff⁹⁶, a następnie, od 1727 r., Giovanni Andrea Bianchi⁹⁷. Carlos Gervasoni przybył tam w czasie, kiedy trwała konstrukcja sklepienia nawy głównej kościoła. Prace wykonywane były pod kierownictwem brata Giovanniego Prímoliego⁹⁸. Konsekracja kościoła miała miejsce 7 września 1734 r.⁹⁹

⁹³ Carlos Gervasoni był Włochem, pracował w kolegiach w Sienie, Frascati, Florencji i Maceracie, a następnie został wysłany do prowincji paragwajskiej. Przybył do Buenos Aires 19 kwietnia 1729 r. i udał się na północ do Córdoby, w latach 1744–1747 pełnił funkcję rektora kolegium San Miguel w Tucumán, a przez trzy kolejne lata – ekonoma prowincji. Następnie został wysłany do Rzymu i Madrytu jako prokurator prowincji paragwajskiej, gdzie protestował przeciwko traktatowi z dnia 13 stycznia 1750 r. rozgraniczającemu tereny hiszpańskie i portugalskie w Ameryce Południowej, za co został wydalony z Hiszpanii i ziem jej podległych. Zamieszkał w Genui i tam zmarł krótko po rozwiązaniu Towarzystwa Jezusowego, STORNI 2001: 1720.

⁹⁴ Był to pierwszy list, z dnia 9 czerwca 1729 r., skierowany do ojca Cominiego. Gervasoni opisuje miasto jako rozległe, ale jego zabudowę jako niską, częściowo tylko murowaną. Na tym tle wyjątkowo, jego zdaniem, prezentują się budynki jezuitów. Pisze, że kolegium mogłoby się znaleźć w jakimkolwiek mieście Europy, jest dużych rozmiarów, ma dwie kondygnacje i sklepienie, GERVASONI 1941 [1729]: 199–200.

⁹⁵ Bardziej szczegółowe informacje na temat konstrukcji kościoła: GENOVESE OYEN 1946: 26–33; LEVINTON 2012: 54–68; SOULÉS, GARRIDO 1997: 17–22; NIEVES ARIAS INCOLLÁ 1997: 59–64; Johann Kraus był jezuitą, architektem, pochodził z Pilzna. Zanim został wysłany do Ameryki, przebywał w bawarskich kolegiach w Landsbergu i Ingolstadt, do Buenos Aires przybył 24 września 1698 r., pracował przy budowie kolegium Montserrat w Córdobie oraz przy wznoszeniu opisywanego tu kościoła San Ignacio w Buenos Aires, CARAMAN, McNASPY 2001: 225; być może brał również udział w budowie kościoła w Alta Gracia, PAGE 2000: 109–111.

⁹⁶ NIEVES ARIAS INCOLLÁ 1997: 62; Johannes Wolff urodził się w 1691 r. w Bambergu, a zmarł w 1757 r. w Salcie w Argentynie. Do Ameryki przybył w 1717 r., gdzie w Córdobie ukończył nowicjat. Z innych jego prac znane są kościoły w redukcjach w Valle de Salinas, w Rosario i Concepción. Był także rzeźbiarzem, ebenistą i lutnikiem, BAPTISTA 2001c: 4049.

⁹⁷ NIEVES ARIAS INCOLLÁ 1997: 62–63; Giovanni Andrea Bianchi przybył do Buenos Aires w 1717 r. wraz z bratem Giovannim Battistą Prímolim (także architektem). Zawsze ściśle ze sobą współpracowali, stąd czasami trudno dokładnie przypisać im autorstwo prac. Bianchiiego uważa się za autora portalu katedry w Córdobie, pracował tam także przy wznoszeniu Colegio Máximo. Do jego indywidualnych prac należą kościół San Francisco i Belén w Buenos Aires, CARAMAN 2001: 436, na temat architekta patrz także: SOBRÓN 1997.

⁹⁸ O czym wspomina w swoim liście ojciec Gervasoni, wymienia też inne prace architekta, kościoły jezuitów i katedrę w Córdobie, świątynie franciszkanów rekoletów i mercedarianów w Buenos Aires, GERVASONI 1941 [1729]: 201; Giovanni Battista Prímoli był jezuitą pochodzącym z Mediolanu, w 1717 r. przybył do Buenos Aires. Pracował przy budowie kolegium Montserrat i Colegio Máximo w Córdobie, wraz z Giovannim Andreą Bianchim uczestniczył w budowie kościołów w majątkach jezuickich (*estancias*) w Alta Gracia i Jesús María, a także w redukcjach jezuickich w São Miguel, Trinidad i Concepción. W Buenos Aires, prócz wymienionych prac, był jednym z budowniczych ratusza (*cabildo*), BAPTISTA, CARAMAN 2001: 3232; NIEVES ARIAS INCOLLÁ 1997: 63–64.

⁹⁹ SOULÉS, GARRIDO 1997: 20.

Z formalno-architektonicznego punktu widzenia kościół San Ignacio w Buenos Aires jest świątynią trójnawową z emporami, transeptem, wydłużonym prezbiterium, kopułą nad skrzyżowaniem naw, jednak funkcjonalnie z pewnością możemy mówić o rzędach kaplic bocznych. Trzy pierwsze pary kaplic (patrząc od wejścia) nakryte są sklepieniami krzyżowymi, dwie kolejne – spłaszczonymi kopułkami przypominającymi sklepienia żaglaste. Po bokach prezbiterium umieszczona została zakrystia i antyzakrystia, tak że plan wpisano niemal w całości w wydłużony prostokąt. Ponad kaplicami bocznymi oraz zakrystiami umieszczone zostały empory z oknami doświetlającymi świątynię. Podział nawy na przęsła przeprowadzony został za pomocą pilastrów w porządku doryckim i gurt sklepiennych opartych bezpośrednio na pilastrach z pominięciem belkowania. Pilastry mają wyraźne kanelury. Nieco powyżej jednej trzeciej wysokości ich trzony przedzielone zostały listwami odpowiadającymi nasadzie łuków arkad prowadzących do naw bocznych, zaś kapitele pilastrów umieszczono na poziomie nasady łuków arkadowych empor.

Gervasoni tak pisze o świątyni jezuitów: „[...] kościół też jest wystawny, zrobiony na sposób rzymski, z kopułą i pięcioma kaplicami z każdej strony, poza trzema dużymi, które są po bokach kopuły”¹⁰⁰. W pozostałych relacjach z epoki brak jest takich uwag, jednak niektóre opisy struktury świątyni mogą być dla nas pomocne. Wracając do wcześniejszych rozważań na temat nazewnictwa i wymienności określeń „nawa” i „kaplice boczne”, można zauważyć, że we wcześniejszej relacji z 1712 r. (*Instrucción de lo que se debe observar en la fábrica de San Ignacio de Buenos Aires*) autorstwa Antonia Garrigi, wizytatora i wiceprowincjała, czytamy, że kościół ma „pięć kaplic na każdym skraju”¹⁰¹, natomiast w inwentarzu świątyni sporządzonym w 1767 r. w opisie wspomniana została już „nawa główna [...] i dwie boczne”¹⁰². Wydaje się, że opis kościoła Gervasoniego możemy interpretować jako odniesienie do rzymskiej świątyni jezuitów Il Gesù. Według jego słów kościół miał jedną nawę z bocznymi kaplicami. Poza tym Gervasoni wspomina o części centralnej kościoła z kopułą i transeptem. Możemy więc odnaleźć dwie części kompozycyjne kościoła, jak zostało zdefiniowane to wcześniej w modelu badawczym. W świetle całego opisu wyrażenie: „hecha a la Romana” / „zrobiona na sposób rzymski” możemy zinterpretować nie jako odwołanie do ogólnie rozumianej architektury rzymskiej, ale właśnie do pierwowzorów kościołów jezuitów – Il Gesù i być może Sant’Ignazio. W południowoamerykańskiej świątyni jezuita rozpoznał znajome formy rzymskich

¹⁰⁰ GERVASONI 1941 [1729]: 200; „La iglesia también es soberbia, hecha a la romana, con cúpula y cinco capillas por parte (por cada lado o nave), además de last res grandes, que están a los costados de la cúpula”.

¹⁰¹ „las cinco capillas por cada banda”, Biblioteca Nacional, Manuscrito N. 6104, *Instrucción de lo que se debe observar en la fábrica de San Ignacio de Buenos Aires*, del Visitador y Vice-Provincial Antonio Garriga en 1712, cyt. za: GENOVESE-OYEN 1946: 27, patrz także: NIEVES ARIAS INCOLLA 1997: 64; LEVINTON 2012: 59–60.

¹⁰² „la nave mayor [...] y las dos Colaterales”, AGNA, Sygn. IX 7–3–7, *Invenatrio*, f. 374 r.–374 v., inwentarz został opublikowany: *Tasación e Inventario* 1949 [1761–1773].

świątyni. Wydaje się, że w pierwszej połowie XVIII w. pewna świadomość form architektonicznych była powszechna wśród członków zakonu, ale ważnym elementem takiej wiedzy była znajomość architektury Towarzystwa Jezusowego.

3.2. QUITO

Drugim ciekawym przekazem w kontekście porównań architektonicznych z rzymską świątynią jezuitów jest fragment relacji Williama Bennetta Stevensona¹⁰³ opublikowanej w 1825 r. dotyczący kościoła jezuitów w Quito. Świątynia ta powstawała w kilku etapach, początek budowy datujemy na rok 1605¹⁰⁴, nie znamy autora planów kościoła¹⁰⁵ [il. 147, 148, 149, 150]. W 1613 r. ukończono wznoszenie struktury architektonicznej korpusu, a kościół został otwarty dla wiernych, choć nadal prowadzone były prace pod kierownictwem brata Francisca Ayerdiego. W 1636 r. przybył do Quito brat Marcos Guerra, który był najprawdopodobniej odpowiedzialny za nakrycie korpusu kościoła sklepieniem, zbudowanie kopuły na skrzyżowaniu naw oraz nakrycie prezbiterium spłaszczoną kopułą¹⁰⁶. Fasada powstała dopiero w XVIII w.¹⁰⁷ [il. 147]. William Bennett Stevenson tak pisze o quiteńskim kościele jezuitów:

[...] wnętrze kościoła zbudowane zostało według modelu Il Gesù w Rzymie, ma wygląd poważny i dostojny; filary są kwadratowe i podtrzymują pozbawione dekoracji sklepienie krzyżowe posiadające w centrum małą kopułę. Wnętrze kościoła zostało bogato ozdobione przed wypędzeniem zakonu, lecz ograbiono je z kosztowności¹⁰⁸.

Znając układ przestrzenny kościoła jezuitów w Quito, możemy zastanowić się, co dokładnie rozpoznał Stevenson. Świątynia quiteńska jest trójnawowa, z trójbocznie zamkniętym, lekko pogłębionym prezbiterium, wyraźnym transeptem i kopułą nad skrzyżowaniem naw. Arkady dzielące kaplice są tej samej wysokości co arkady łączące je z nawą główną (jeśli zauważamy jakąś różnicę w wysokości, wynika to raczej z niedostatków warsztatowych, a nie zamierzeń budowlanych), zatem formalnie, z architektonicznego punktu widzenia, cztery pary kaplic tworzą nawy boczne. Oratoria służą jako przestrzeń komunikacyjna, jednak do określenia ich jako kaplice skłania indywidualizacja każdej z nich poprzez nakrycie

¹⁰³ William Bennett Stevenson w czasie swojej podróży po Ameryce Południowej przebywał w Quito przez dłuższy czas, NAVARRO 2007 [1952]: 92.

¹⁰⁴ VILLALBA 2008: 38; ORTIZ CRESPO 2008: 179.

¹⁰⁵ ORTIZ CRESPO 2002: 89.

¹⁰⁶ ORTIZ CRESPO 2002: 89; ORTIZ CRESPO 2008: 179–180; zdaniem Christiana Báeza transept wraz z kopułą nad skrzyżowaniem naw został wzniesiony wcześniej, w latach 1614–1634, BÁEZ 2008: 47.

¹⁰⁷ VILLALBA 2008: 41–42.

¹⁰⁸ „[...] the interior of the church is from a model of that of Jesus, at Rome; it has a grave solemn appearance; the pillars are square supporting an unornamented groined roof, having a small cupola in the centre. The interior of this temple was richly ornamented before the expulsion of the order, but it has been despoiled of its most costly contents”, STEVENSON 1925: 283–284; gdy patrzymy na sklepienie kościoła quiteńskiego, zastanawia określenie *unornamented*, które wskazuje na dużą indywidualizację odbioru dzieł architektury.

kopułą i oświetlenie rozproszonym światłem wydobywającym się z latarni oraz wystrój wnętrza, gdzie najważniejsze są ołtarze przyporządkowane wezwaniom kaplic¹⁰⁹. Prześla nawy głównej wydzielone zostały za pomocą par zdwojonych pilastrów w porządku korynckim, które w partii sklepienia przechodzą w podwójne gurdy. Bardzo wyraźna jest strefa podziału ściany nawy głównej i sklepienia, mamy tu do czynienia nie tylko z pełnym belkowaniem zagierowanym ponad pilastrami, ale także z balustradą opartą na wydatnie wysuniętym gzymsie. Podziały architektoniczne, choć zaznaczone klarownie, w zgodzie z regułami, wizualnie zlewają się w dekoracyjną całość za sprawą ornamentu plecionkowego pokrywającego wszystkie powierzchnie: płyciny pilastrów, archiwolty i podłucza, a także gurdy i sklepienia.

Podróżnik rozpoznał w quiteńskim kościele strukturę przestrzenną rzymskiego kościoła jezuitów; choć tak naprawdę układy świątyń znacznie się różnią od siebie, układ przestrzenny wnętrza odpowiada „modelowi” kościoła (nawa, kaplice boczne, transept, kopuła na skrzyżowaniu naw), który powszechnie uznawany jest – i był już prawdopodobnie w XIX w. – za stworzony według rzymskiego wzoru. W odniesieniu do kościoła quiteńskiego określenia „nawa” i „kaplica” także stosowane były wymienne. Juan Domingo Coleti¹¹⁰ w liście z dnia 16 czerwca 1757 r. tak opisuje Quito:

[...] jego kościoły bogate i przestronne, szczególnie nasz, z trzema nawami, przybrany złotem na ścianach, arkadach i sklepieniu. Wszystkie ołtarze również złożone, pośród nich ołtarz główny i dwa z ramion transeptu, San Ignacio i San Francisco Javier, są przepiękne i wspaniałej architektury. Wielka kopuła przykrywa skrzyżowanie naw, przybrana złotem i pięknie malowana. Inne świetne malowidła zdobią czoła postumentów, [na których oparte są] arkady dzielące kaplice boczne, cztery po każdej stronie¹¹¹.

Jak możemy zauważyć, autor w jednym fragmencie stosuje odmienne nazewnictwo, przestrzenie boczne kościoła raz określa jako nawy, a w innym zdaniu pisze o kaplicach. W inwentarzu z 1784 r. czytamy, że „Kościół [jezuitów] zbudowany z wapna, kamienia i cegieł składa się z trzech naw, transeptu i kopuły, architektura porządku korynckiego”¹¹², natomiast w objaśnieniu towarzyszącym planowi kościoła i kolegium

¹⁰⁹ Na temat wystroju wnętrza świątyni patrz: PACHECO BUSTILLOS 2008: 222–303.

¹¹⁰ Ukończył nowicjat w Latacundze i studia w Quito. W Quito zorganizował bibliotekę liczącą ponad trzysta tysięcy tomów i czterysta manuskryptów. Cały czas zbierał materiały na temat historii Ameryki Łacińskiej, opracował *Dizionario storico-geografico dell'America meridionale*, wydany w Wenecji w 1771 r., ESCALERA 2001: 854–855.

¹¹¹ COLETI 1963 [1757]: 173–174, „sus Iglesias ricas y amplias, principalmente la nuestra, con tres naves, revestida de oro en las paredes, en los arcos y en la bóveda. Todos los altares son igualmente dorados, entre los cuales el mayor y el de los dos cruceros que son de San Ignacio y de San Francisco Javier, son de arquitectura majestuosa y bellísima. Una gran cúpula cubre la mitad del crucero, revestida de oro y hermosamente pintada. Otras buenas pinturas cubren el frente de los pedestales de los arcos que dividen las capillas laterales y que son cuatro por cada lado”.

¹¹² *Inventario* 2008 [1784]: 399 [f. 11], „La Iglesias-construida, de cal, piedra y ladrillo, compuesta de tres Naves con crucero, y media naranja, Arquitectura de Orden corintio”.

jezuitów z początku XIX w. znajduje się następujący zapis: „[...] kościół z trzema portalami i tylomaż nawami, z transeptem, dwiema kopułami, z ośmioma kopułkami w kaplicach i z trybunami”¹¹³, kopuły zostały zaznaczone również na planie¹¹⁴.

Jak się wydaje, Stevensonowi rzymskie skojarzenie nasunęła nie tylko struktura architektoniczna kościoła, ale także dawni właściciele świątyni, czyli zakon jezuitów. O bardzo podobnej formie kościoła mercedarianów w Quito nie pisze, porównując ją do Il Gesù, wymienia tylko ten kościół wraz ze świątyniami dominikanów i augustinów, stwierdzając: „[...] choć elegancko zbudowane z kamienia i cegły i posiadają wiele rzeczy wartych wspomnienia, nie będę się wdawał w ich drobiazgowo opisy”¹¹⁵.

3.3. SAN PABLO W LIMIE I SAN IGNACIO W BOGOCIE

Bardzo interesującymi przykładami są kościoły jezuitów w Limie¹¹⁶ i Bogocie [il. 151, 153, 161, 162, 163]. Tutaj tradycja interpretacji świątyni jako wykonanych na wzór rzymski sięga czasów konstrukcji kościołów. W odniesieniu do obu budowli znane są relacje mówiące o tym, że plany zostały przywiezione z Rzymu, a w przypadku kościoła limskiego także wykonane według „modelu Il Gesù”. Układ przestrzenny tych południowoamerykańskich świątyni jest dość podobny. Po raz kolejny mamy nawę z czterema parami kaplic, transeptem, prosto zamkniętym prezbiterium i kopułą nad skrzyżowaniem naw, jednak podczas gdy kościół bogotański jest z architektonicznego punktu widzenia bazyliką, świątynia w Limie jest jednonawowa z rzędami skomunikowanych ze sobą kaplic bocznych.

W porównaniu ze świątynią w Bogocie kościół w Limie jest większych rozmiarów, a arkady pomiędzy kaplicami są znacznie niższe od arkad otwierających się na nawę. Podział poszczególnych przestrzeni jest bardziej jednoznaczny, choć przejścia między kaplicami pełnią ważną funkcję komunikacyjną w kościele, świadczy o tym chociażby wzmianka z 1639 r. mówiąca, że ta świątynia:

[...] ma do skrzyżowania nawy z transeptem, które jest przepiękne i bardzo przestrzenne, dzie sięć kaplic, pięć po każdej stronie¹¹⁷, które poprzez piękne łuki komunikują się bez przeszkadzania ludziom, szczęśliwie można celebrować procesję Bożego Ciała, przechodząc bez przeszkód z wysokim krzyżem¹¹⁸.

¹¹³ Explicación 2005 [1788–1812]: 275 [f. 94 r.], „La iglesia de sus 3 puertas, y otras tantas Naves con su cruzero. 2 Medias Naranjas, y 8 Cupulas en las Capillas, y Tribunas”.

¹¹⁴ VÁSQUEZ HAHN 2005: 33.

¹¹⁵ STEVENSON 1925: 287, „Although the churches and convents Santo Domingo, San Augustin, and la Merced are elegantly built of stone and brickwork and contain many things worthy of notice, I shall not enter into a minute description of them”.

¹¹⁶ Dawny kościół jezuitów San Pablo, obecnie pod wezwaniem San Pedro.

¹¹⁷ Ramiona transeptu zostały potraktowane jako odrębne kaplice.

¹¹⁸ VARGAS UGARTE 1956: 18; „Tiene hasta el crucero que es hemosisimo y espaciosísimo, diez capillas, cinco por banda, que por sus arcos hermosos se comunican, sin que se estorbe la gente, de suerte que se puede celebrar la procesión del Corpus Cristi, pasando con Cruz alta sin estorbo”.

Kamień węgielny pod budowę kościoła położono w roku 1624 lub 1625¹¹⁹, konstrukcja zastąpiła wcześniejszą, skromniejszą jednonawową świątynię [il. 152]. Konsekracja miała miejsce 31 lipca 1638 r.¹²⁰, jednak prace nad wystrojem niektórych kaplic prowadzono jeszcze w latach 50. XVII w.¹²¹ Z czasów nowożytnych zachowały się elementy wystroju kaplic bocznych, natomiast nawa, transept, prezbiterium i kopuła zostały przekształcone w duchu klasycyzmu na początku XIX w.¹²²; z przekazów archiwalnych wiadomo, że nawę ozdobiono pilastrami w porządku korynckim, a złoto i kolor niebieski były dominującymi barwami wystroju wnętrza¹²³.

Kościół San Ignacio w Bogocie [il. 161, 162] posiada układ zbliżony do świątyni quiteńskiej i podobnie jak ona, ze strukturalno-architektonicznego punktu widzenia, jest trójnawową bazyliką z łukami między kaplicami o tej samej wysokości co łuki otwierające się na nawę główną. Jednak znów wyodrębniono przestrzenie boczne, każda z nich nakryta została spłaszczoną kopułką przypominającą sklepienie żaglaste, w kaplicach umieszczono także ołtarze. Przęsła nawy podzielone zostały pilastrami w porządku doryckim, na których oparto gurtę wykonanego z drewna pozornego sklepienia kolebkowego z lunetami. W trzech czwartych wysokości pilastrów umieszczono balkon (*tribuna*) z balustradą, biegnący bez zagierowań wzdłuż całej nawy głównej. Kościół zaczęto wznosić w 1610 r., w ostatniej monografii traktującej o architekturze świątyni za projektanta i architekta uznano Włocha, ojca Juana Bautistę Colucciniego¹²⁴, choć we wcześniejszych opracowaniach zdania na ten temat były podzielone¹²⁵.

¹¹⁹ Trudno określić dokładną datę, mamy informację z *carta annua* za lata 1625–1626 (z dnia 25 marca 1627 r.) na temat ukończenia fundamentów, w kolejnej *carta annua*, za lata 1627–1628 znajduje się wzmianka o wzniesieniu i przesklepieniu trzech kaplic po obu stronach nawy, VARGAS UGARTE 1963: 21; od początku działalności jezuitów zakładano sprawną komunikację pomiędzy podwładnymi a prowincjałami oraz pomiędzy prowincjałami a generałem zakonu, BOTTEREAU 2001: 965; *carta annua* to rodzaj rocznej kroniki-relacji z działalności poszczególnych jednostek administracyjnych w prowincjach jezuickich. Początkowo miały być spisywane regularnie w każdym tygodniu, miesiącu albo kwartale (w zależności od odległości) w wersji dwujęzycznej – „jedna [...] w języku narodowym, druga w łacińskim”, *Konstytucje* 2006 [1995]: 231–232; jednak Druga Kongregacja Generalna Towarzystwa Jezusowego z 1565 r. zdecydowała o wysyłaniu rocznych listów dotyczących działalności zakonu na ręce prowincjała, ten następnie miał przekazywać je do Rzymu, OLIVARES 2001: 965; listy stały się bardzo ważnym źródłem wiedzy na temat historii zakonu, RAUSCH 1997: 195–210.

¹²⁰ VARGAS UGARTE 1963: 23.

¹²¹ VARGAS UGARTE 1956: 22–23.

¹²² WUFFARDEN 2002m: 98; VARGAS UGARTE 1956: 23.

¹²³ VARGAS UGARTE 1956: 18.

¹²⁴ RENTERÍA SALAZAR 2001: 97.

¹²⁵ Wcześniej J.B. Colucciniego za projektanta i budowniczego kościoła uznał Carlos Arbeláez Camacho, autor wymienia dwa okresy aktywności architekta przy pracach nad bogotańską świątynią, lata 1610–1620 i 1627–1641, ARBELÁEZ CAMACHO 1966: 90; innego zdania są natomiast José de Mesa i Teresa Gisbert. Autorzy ci uważają, że nie należy wątpić, iż Coluccini miał wystarczające umiejętności, by stworzyć taki plan, i był najprawdopodobniej autorem pierwszego projektu, ale ten rozpoznany przez Mesę i Gisbert jako plan kolegium w Bogocie z Bibliothèque national w Paryżu (a uznawany wcześniej za plan kolegium w meksykańskiej Puebli) został wykonany, zdaniem autorów,

Architekt wzmiankowany był w Bogocie w 1632 r., w liście z tego roku czytamy, że kierował budową kościoła i był osobą odpowiedzialną za jego wzniesienie. Konsekracja świątyni miała miejsce 29 lipca 1635 r.¹²⁶

W odniesieniu do kościoła w Limie zachował się dokument, cytowany już przez Rubena Vargasa Ugarteego, *carta annua* z 1639 r., w którym prowincjał jezuitów, ojciec Mastrilli, podaje, że nowy kościół zakonu został wykonany „według modelu kościoła Casa Profesa w Rzymie, którego plany sam przywiozłem”¹²⁷. O rzymskiej proveniencji planów dla kościoła jezuitów w Bogocie dowiadujemy się natomiast z kronik.

W bogotańskiej relacji z początku XX w. Pedro M. Ibañez powtarza informację podaną przez Juana Flóreza de Ocáriz w wieku XVII, a dotyczącą postaci Juana Bautisty Colucciniego. W *Genealogiach* Ocáriz czytamy, że:

Ojciec Juan Bautista Coluccini, pochodzący z Lukki, był jednym z czterech ojców zakonników, którzy przybyli z Hiszpanii w 1604 r. i ufundowali kolegium, które ten zakon [jezuitów] posiada w mieście Santa Fé [Bogocie]: był wielkim architektem i ze zdolnościami do astrologii. Zdecydował o budowie nowego kościoła i rezydencji, chociaż plany przywieziono z Rzymu¹²⁸.

W pierwszym przypadku informacja wydaje się bardziej wiarygodna, zwłaszcza że układ kościoła bardziej zbliżony jest strukturalnie do rzymskiego modelu. W drugim dane na temat rzymskich planów wydają się jedynie uwagą rzuconą przez autora; nie wiadomo, z jakich źródeł korzystał Ocáriz, nie powołuje się on bowiem na nie w swoich genealogiach¹²⁹. Carlos Arbeláez Camacho, uważając Colucciniego za projektanta świątyni, pisze, że nie można do końca wierzyć relacji Ocáriz, który jako autor genealogii „grzeszył przesadą” w swoich sądach, a potwierdzenia tej informacji nie udało się odnaleźć w kronikach zakonu¹³⁰. José de Mesa i Teresa Gisbert przypuszczają, że błąd pojawił się w związku ze zwyczajem zatwierdzania projektów w Rzymie, które po zaakceptowaniu wysyła-

przez brata Pedra Pereza. Uważają oni także, że budową kościoła jezuitów w Bogocie kierowali kolejno: Andrés Alonzo, Pedro Pérez, Rafael Ramírez de Pamplona i wreszcie Marcos Guerra, MESA, GISBERT 1978: 136–137.

¹²⁶ BORJA MEDINA 2001: 11.

¹²⁷ VARGAS UGARTE 1956: 18, „un modelo pequeño de la [iglesia de] Casa Profesa de Roma, cuya planta traje yo”.

¹²⁸ IBAÑEZ 1952 [1913]: 99–100; FLÓREZ DE OCÁRIZ 1674: 223–224, „El Padre Iuan Baptista Coluchini, natural de Señora de Luca, fue uno de los quatro Padres Sacerdotes, que passaron de España el año 1604 y fundaron el Colegio que esta Religion tiene en la Ciudad de Santa Fe: era gran Arquitecto, y con inteligencia de Astrologia. Dispuso la nueva fabrica de su Iglesia, y vivienda aunque la planta se traxo de Roma”.

¹²⁹ Również w odniesieniu do kościoła jezuitów w Quito odnajdujemy w niektórych opracowaniach informacje na temat rzymskiego pochodzenia projektu świątyni. W tym przypadku wydaje się jednak, że są to spekulacje interpretatorów, brak jest odwołań do konkretnych relacji z epoki. O projektach przywiezionych z Rzymu wspomina Christian Báez, BÁEZ 2008: 51; również Alfonso Ortiz Crespo pisze, że wiadomo o włoskiej proveniencji planów kościoła, które zostały przywiezione z Rzymu przez ojca Nicolása Durána Mastrillego, ORTIZ CRESPO 2002: 89; ORTIZ CRESPO 2008: 179.

¹³⁰ ARBELÁEZ CAMACHO 1966: 89.

były z powrotem¹³¹. Choć w odniesieniu do bogotańskiej świątyni nie ma informacji o tym, by plan był wykonany na wzór kościoła Il Gesù, przekonanie o „rzymskości” struktury przestrzennej kościoła jezuitów w Bogocie jest dość powszechne. Już w drugiej połowie XVII w. w *Historia General de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada* Lucas Fernández de Piedrahíta, opisując świątynię Bogoty, wspomina o doskonałości kościoła San Ignacio w porównaniu z innymi kościołami nie tylko Ameryki, ale i Europy, najwyżej jednak ceni rzymski kościół Il Gesù: „[...] budowa świątyni i domu [zakonnego] są tak dobre, że brak mi wiadomości o innych lepszych tego zakonu, nie tylko w Indiach, ale także w Niderlandach, Hiszpanii i Francji (nie licząc tylko rzymskiego Il Gesù)”¹³².

3.4. SAN FRANCISCO W LIMIE

Na koniec tej części analizy warto przytoczyć jeden z komentarzy, który, moim zdaniem, mówi o podobieństwie przestrzennym do świątyni jezuitów w Rzymie, ale dotyczy obiektu niejezuickiego, kościoła San Francisco w Limie [il. 165]. Wspominany już kilkakrotnie Charles Wiener w swojej książce, w której opisuje podróż po Peru i Boliwii, wydanej w Paryżu w 1888 r., wspomina, że „kościół San Francisco jest piękną budowlą w stylu jezuickim”¹³³. Stoimy tutaj przed pytaniem, co autor rozumiał przez określenie „styl jezuicki”. Z wcześniej przytaczanej wypowiedzi na temat katedry w Santiago de Chile mogliśmy wywnioskować, że chodziło mu o prostotę form typową dla architektury jezuickiej XVI w., lecz zaznaczył to wówczas dość jednoznacznie. W tym przypadku nie mówi nic więcej, pozostajemy zatem bez wskazówek co do interpretacji wypowiedzi podróżnika. Z jednej strony możemy przyjąć, że dotyczyła ona bogactwa wystroju (jedna z bardziej popularnych interpretacji stylu jezuickiego), z drugiej jednak można postawić hipotezę, że Wiener ma na myśli układ przestrzenny. Kościół San Francisco w Limie ma wydłużony plan krzyża łacińskiego wpisane w prostokąt. Dwa pierwsze przęsła zajmuje chór, którego obecność jest wymogiem w świątyniach zakonów konwentualnych, ale dalszy układ przestrzenny kościoła odpowiada „modelowi Il Gesù”. Mamy zatem nawę i trzy pary kaplic, transept z niezbyt głębokim prezbiterium i kopułę nad skrzyżowaniem naw. Arkady pomiędzy kaplicami bocznymi są dość niskie, przypominają te z kościoła jezuitów w Limie. Analogie takie, choć może bardziej intuicyjne niż widziane fachowym okiem, mogły być czytelne dla współczesnych. W Limie istniały trzy kościoły o podobnej strukturze – opisana wyżej świątynia jezuitów, kościół La Merced, wznoszony od 1628 r., a następnie przebudowany po trzęsieniu ziemi w 1687 r.¹³⁴ [il. 164, 166], oraz wymieniony tu kościół franciszkanów,

¹³¹ MESA, GISBERT 1978: 128.

¹³² „[...] su fabrica de Templo, y casa es tan buena, que no tengo noticia de otra mejor de su Religión, no solo en Indias, sino en Flandes, España y Francia (fuera de del Jesus de Roma)” FERNÁNDEZ DE PIEDRAHÍTA 1688: 217.

¹³³ WIENER 2010 [1888]: 73, „L'eglise de San Francisco est un fort beau monument de style jésuitique”.

¹³⁴ SAN CRISTÓBAL 2009: 25; w stosunku do tego kościoła w tekstach źródłowych po raz kolejny możemy spotkać wymiennie stosowane określenia „nawa boczna” i „kaplice boczne”. W relacji z 1639 r.

budowany w latach 1657–1674¹³⁵. Alonso de Ovalle, opisując budynki Limy, wspomina w swojej relacji z pierwszej połowy XVII w., że architektura niektórych świątyń jest bardziej nowoczesna od innych:

[...] świątynie i kościoły, jedne zrobione na stary sposób, z żarem złota od podłogi po sufit jak [kościół] San Agustín i Santo Domingo, i inne, wzniesione na nowoczesny sposób, z zadziwiającymi i świetnie wykonanymi sklepieniami, jak nasz Towarzystwa Jezusowego i Nuestra Señora de las Mercedes, które są dziełem i architekturą znakomitą¹³⁶.

Jako nowoczesne opisane zostały dwa kościoły o nowym układzie przestrzennym, jezuitów oraz mercedarianów, które już w tym czasie miały formę jednonawowych sklepionych świątyń z bocznymi kaplicami. Kościół franciszkanów nie pojawił się w relacji Alonsa de Ovalle, najprawdopodobniej dlatego, że w momencie jego wizyty w Limie świątynia San Francisco jeszcze nie istniała w nowej szacie architektonicznej.

4. KOŚCIÓŁ IL GESÙ I BADANIA NAD ARCHITEKTURĄ AMERYKI POŁUDNIOWEJ – INTERPRETACJE

Pomimo panującego w literaturze poglądu, że „styl jezuicki” jako kategoria stylistyczna nie istnieje¹³⁷, jak też zdecydowanego w tej kwestii stanowiska większości naukowców, pewne schematy są stałe i zakorzenione w świadomości historyków sztuki. Nawet badacze negujący istnienie stylu jezuickiego nadal prezentują pewne poglądy, u podłoża których leży przekonanie o stylistycznej jedności architektury jezuickiej na całym świecie.

4.1. KOŚCIÓŁ IL GESÙ W HISTORII ARCHITEKTURY NOWOŻYTNEJ EUROPY

Rzymski kościół Il Gesù wymieniany jest w większości opracowań dotyczących architektury nowożytnej (renesansowej, manierystycznej i barokowej) i we wszystkich podręcznikach historii architektury. Traktowany jest jako model, do którego nawiązywano w niezliczonych obiektach nowożytnego budownictwa sakralnego, nie tylko w Europie, ale i na pozostałych kontynentach – wszędzie tam, gdzie dotarła

czytamy, że świątynia posiada „[...] dużą nawę [...] z kaplicami po dwóch stronach” / „[...] una grande nave [...] con capillas a los lados”, COBO 1944 [1639]: 14; jednak już w 1858 r. kościół został opisany jako posiadający trzy nawy („La iglesia tiene tres naves”), FUENTES 1944 [1858]: 399; podobnie w 1860 r., gdy pojawia się określenie „nawy boczne” / „las naves laterales”, choć zostaje dookreślona ich forma architektoniczna i opisane są nakrywające je „kopułki” / „los copulines”, D'COUDREY 1944 [1860]: 402.

¹³⁵ GUTIÉRREZ 1987c: 10; SAN CRISTÓBAL 2006: 14.

¹³⁶ OVALLE 1888 [1646], I: 248, „[...] templos e iglesias, unas o lo antiguo hechas una áscua de oro desde el suelo hasta el techo, como son la de San Agustín y Santo Domingo, y otras a lo moderno de muy curiosas y bien labradas bóvedas, como es la nuestra Compañía de Jesús y la de Nuestra Señora de las Mercedes, que son obra y arquitectura insigne”.

¹³⁷ Jak już zostało wspomniane, pogląd taki zaczął przeważać na początku XX w. W połowie ubiegłego stulecia nadeszła kolejna fala opracowań rozpatrujących ten problem. Najszerze studium to książka GALASSI PALUZZI 1951, poza nią powstały także liczne artykuły: DAINVILLE 1955: 3–16; CHRIST 1962: 44–49; BARRETT 1966: 335–341.

wiara katolicka. W pierwszych opracowaniach dotyczących kościoła Il Gesù autorzy koncentrowali się przede wszystkim na danych faktograficznych oraz analizie formalnej obiektu, jednak z czasem wpływ architektury kościoła na nowożytne budownictwo Europy coraz bardziej zajmował historyków sztuki i architektury.

Już w latach 40. XX w. Nikolaus Pevsner napisał, że „wpływ tej budowli był może większy od wpływu jakiegokolwiek kościoła wzniesionego w ciągu ostatnich czterystu lat”¹³⁸, i zaznaczył, że system kompozycji fasady „powtarzano w nieskończoność i z wieloma zmianami w barokowych kościołach Italii i innych krajów katolickich”¹³⁹. Leonardo Benevolo w swoim opracowaniu dotyczącym architektury renesansowej zauważa, że „kościół Il Gesù w Rzymie zaadaptowany [został] przez Towarzystwo jako jednorodny typ budowlany ich kościołów w całym katolickim świecie”¹⁴⁰. Także Peter Murray na zakończenie swej analizy poświęconej rzymskiej świątyni jezuitów napisał: „oddziaływanie Il Gesù Vignoli było tak wielkie, że ten typ planu i fasady kościoła stał się niemal standardem”¹⁴¹. Również w bardziej współczesnych publikacjach odnajdujemy informacje o rozprzestrzenianiu się na całym świecie „modelu architektonicznego” Il Gesù, mowa tu zarówno o podręcznikach, jak i o opracowaniach bardziej specjalistycznych. Edgar Lein i Manfred Wundram w niewielkim, kieszonkowym wydaniu podręcznika dotyczącego zagadnień sztuki w epoce manieryzmu poświęcili osobny podrozdział rzymskiemu kościołowi Il Gesù, pisząc, że budowla ta stała się wzorem dla licznych świątyń barokowych zarówno we Włoszech, jak i w innych krajach katolickich¹⁴². Również Bruno Adorni w monografii poświęconej Barozzemu da Vignoli zaznacza, że „ten plan [kościoła Il Gesù] wkrótce będzie naśladowany niezliczoną ilość razy w okresie co najmniej całego baroku”¹⁴³. Jednak w niektórych najnowszych opracowaniach autorzy powstrzymują się od uogólniających i niepodpartych argumentami sądów na temat oddziaływania kościoła Il Gesù. Andrew Hopkins, pisząc, że rzymska świątynia „stała się wpływowym modelem dla jezuickich kościołów”, podaje konkretne przykłady¹⁴⁴. Natomiast Christoph Luitpold Frommel, który w swoim studium dotyczącym włoskiej architektury renesansowej, zamieszczając krótką analizę obiektu, koncentruje się raczej na jego formach i źródłach architektury, w podsumowaniu sytuuje kościół jezuitów w okresie późnego renesansu i podkreśla jednocześnie jego rolę jako prototypu świątyń barokowych¹⁴⁵. Wśród naśladownictw wymieniane są nie tylko kościoły zakonu jezuitów, ale także budowle niejezuickie

¹³⁸ PEVSNER 1976 [1943]: 229.

¹³⁹ PEVSNER 1976 [1943]: 232.

¹⁴⁰ BENEVOLO 2008 [1968]: 322; „la chiesa del Gesù a Roma, adottata dalla Compagnia come tipo edilizio uniforme delle chiese in tutto il mondo cattolico”.

¹⁴¹ MURRAY 1999 [1963]: 202.

¹⁴² LEIN, WUNDRAM 2008: 158–160.

¹⁴³ ADORNI 2008: 187, „la pianta, presto imitata infinite volte, per tutto il Barocco almeno”.

¹⁴⁴ HOPKINS 2002: 101–103.

¹⁴⁵ FROMMEL 2009 [2007]: 320–321.

nawiązujące układem przestrzennym do rzymskiej świątyni. Listę tę rozpoczyna zazwyczaj rzymska świątynia teatynów Sant'Andrea della Valle (po 1591) [il. 142], ale wymieniane są i inne, kościół filipinów w Rzymie, znany jako Chiesa Nuova (1575 r.)¹⁴⁶, czy – spoza Włoch – kościół klasztorny augustianów São Vicente de Fora w Lizbonie (ukończony w 1627 r.), zaś z później wzniesionych obiektów – kościoły: Sorbony (z lat 1635–1656) i Val-de-Grâce (z lat 1645–1665) w Paryżu czy nawet katedra w Fuldzie (1704 r.)¹⁴⁷. Określenie „model kościoła Il Gesù” oraz badania nad obecnością wzoru rzymskiego w budownictwie sakralnym pojawiają się też często w przypadku szczegółowych studiów regionalnych, dotyczących czy to państw, czy to konkretnych obiektów przedstawianych na szerszym tle panoramy architektonicznej jakiegoś ośrodka, większego terytorium czy wreszcie w kontekście architektury europejskiej¹⁴⁸. Jak pisze Stephan Hoppe, budowlany typ Il Gesù natychmiast został uznany za przekonujący i praktyczny, znalazł też w architekturze barokowej liczne naśladownictwa. Autor zauważa, że fundacja ta łączy ważne aspekty formalno-estetyczne (przestrzenna standaryzacja, operowanie światłem, kopuła), funkcjonalne (wymogi liturgiczne), konstrukcyjno-techniczne (znakomita, wysokospecjalistyczna kamieniarka) oraz organizacyjne zleceńodawców (niemal ogólnosiątkowy zasięg zakonu jezuitów), które wzmacniały rozległe oddziaływanie modelu¹⁴⁹.

Osobną grupę opracowań stanowią studia, w których zagadnienia architektury jezuickiej traktowane są jako najważniejszy problem badawczy, a analiza architektoniczna innych obiektów jest przeprowadzana w kontekście badań nad budownictwem zakonu. Niektóre kościoły jezuickie z obszaru Włoch znane są doskonale, pojawiają się bowiem zarówno w podręcznikach architektury, jak i różnego rodzaju przewodnikach turystycznych – niestety jest to niewielka grupa obiektów¹⁵⁰. Całościowe ujęcie architektury zakonu na tym terenie, z uwzględnieniem wszystkich realizacji, nie doczekało się jeszcze opracowania, prowadzone są jednak badania na ten temat. Richard Bösel wydał w 1985 r. pierwszą część studium dotyczącego włoskiej architektury jezuickiej z obszaru prowincji rzymskiej i neapolitańskiej¹⁵¹. W 2007 r.

¹⁴⁶ Christopher Tadgell zauważa, że „formuła Il Gesù” stała się naturalnym rozwiązaniem dla zakonów kontrreformacyjnych, takich jak jezuiti, teatyni czy filipini, TADGELL 2012: 290.

¹⁴⁷ HOPPE 2003: 28.

¹⁴⁸ Najczęściej określenie odnosić się będzie do planu i układu przestrzennego lub struktury fasady. O polskiej recepcji kościoła Il Gesù pisała Anna Czyż, która scharakteryzowała oddziaływanie rzymskiej świątyni jezuitów w kontekście architektury kościoła św. Piotra i Pawła na Antokolu w Wilnie. Autorka pisze, że „po analizie układu przestrzennego wyraźny staje się fakt, że kościół antokolski wzniesiono, inspirując się wielokrotnie powielanym i przekształcanym w okresie baroku schematem Il Gesù”, Czyż 2008: 67. Jak podaje Yvonne Levy, do rzymskiego modelu nawiązują fasady kościołów w Ferrarze, Lecce, Frascati, Dubrowniku, Wiedniu, Besançon, Avignonie czy też w Montpellier, LEVY 2004: 298; kościół jezuitów jest ważnym obiektem w rozważaniach na temat rzymskich fasad zarówno dla Nathana Whitmana, jak i Hermanna Schlimmego, WHITMAN 1970: 108–123; SCHLIMME 1999: 181–197.

¹⁴⁹ HOPPE 2003: 28.

¹⁵⁰ PASZENDA 1995: 169.

¹⁵¹ BÖSEL 1985.

ukazał się kolejny tom dzieła, opracowany wspólnie z Herbertem Karnerem, omawiający budownictwo zakonu w prowincji mediolańskiej¹⁵². Jerzy Paszenda, omawiając opracowanie z 1985 r., zauważył, że zadziwiająco mało jest we włoskiej architekturze jezuitów naśladownictwo kościoła Il Gesù¹⁵³. Najbardziej zbliżony, jego zdaniem (choć ze względu na lokalizację niewspominany w omawianej publikacji Bösel), jest kościół Santa Lucia w Bolonii. Świadczy o tym nie tylko forma świątyni, ale także zachowane zapisy potwierdzające podobny zamysł i recepcję rzymskiego obiektu. W 1666 r. Massini napisał, że „nowy kościół [jest] wykonany jak Il Gesù w Rzymie, ale poszerzony i poprawiony”¹⁵⁴. Do rzymskiego prototypu miała nawiązywać także fasada, choć znamy ją tylko z niezrealizowanego projektu¹⁵⁵. Spośród polskich kościołów jezuickich za najbardziej „rzymski” i podobny do pierwowzoru uważany jest kościół Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Krakowie; obiekt doceniany nie tylko przez rodzimych badaczy¹⁵⁶, ale coraz częściej wzmiankowany także w opracowaniach zagranicznych¹⁵⁷.

4.2. POŁUDNIOWOAMERYKAŃSKIE FASADY KOŚCIOŁÓW W TYPIE IL GESÙ

4.2.1. FASADA LA COMPAÑÍA W QUITO

Fasada kościoła La Compañía w Quito pochodzi dopiero z XVIII w. [il. 147]. Za jej autora uznaje się ojca Leonarda Deublera, który działał w Quito od 1722 r. W 1725 r. przerwano prace nad nieukończoną fasadą¹⁵⁸, a podjęto je po 35 latach, w 1760 r.; kierował nimi Venecio Gandolfi, Włoch z Mantui, który przybył do Quito w 1754 r.¹⁵⁹

¹⁵² BÖSEL, KARNER 2007; dwa tomy, które już zostały wydane, składają się z katalogu obiektów ujętych w porządku alfabetycznym w obrębie każdej prowincji; planowane są dwie kolejne części, w których ma się znaleźć opracowanie dotyczące budownictwa zakonnego prowincji weneckiej i sycylijskiej, biogramy artystów oraz podsumowanie i przedstawienie ogólnej problematyki dotyczącej architektury jezuitów we Włoszech, KRESTEN 1985: 7; PASZENDA 1995: 169.

¹⁵³ Autor pisze jednocześnie o tym, co jest najbardziej charakterystyczne dla rzymskiej świątyni, wyrażając tu własną opinię, że „istotną cechą tego kościoła jest zestawienie części centralnej z częścią podłużną”, PASZENDA 1995: 170.

¹⁵⁴ „Chiesa nova, fatta come il Gesù di Roma, però ampliata e corretta”, cyt. za: FERRARI AGRI 1999b: 141; PASZENDA 1995: 170, także: BÖSEL 1988: 19–30; FERRARI AGRI 1999b: 136–142.

¹⁵⁵ Opublikowany między innymi w 1937 r. przez Rudolfa Wittkowera, WITTKOWER 1937: 294–295, oraz Nathana Whitmana, WHITMAN 1970: 122.

¹⁵⁶ MAŁKIEWICZ 2000 [1967]: 237–255; tam także bibliografia, MAŁKIEWICZ 2000 [1967]: 187–236; KARPOWICZ 1994, także w wersji włoskiej; KARPOWICZ 2003.

¹⁵⁷ FERRARI AGRI 1999a: 87–104; HOPPE 2003: 28; BÖSEL 2003: 74, 76; LEVY 2004: 199–200; DACOSTA KAUFMANN 1999a: 284–285; DACOSTA KAUFMANN 2004: 250–255; w relacji z rzymskim modelem Il Gesù w zachodnioeuropejskich opracowaniach wspominane są także kościoły jezuitów w Kaliszu, we Lwowie, w Wilnie czy Nieświeżu, DACOSTA KAUFMANN 1999a: 281–286; BÖSEL 2003: 76; coraz częściej także polscy badacze publikują w językach obcych na temat wymienionych kościołów, patrz np.: BERNATOWICZ 1999: 39–55; KARPOWICZ 2003; publikacja przekrojowa z bogatą literaturą przedmiotu: BETLEJ 2012: 277–303.

¹⁵⁸ ORTIZ CRESPO 2002: 89.

¹⁵⁹ ORTIZ CRESPO 2002: 90.

Struktura fasady oparta została na popularnym w okresie nowożytnym schemacie kompozycji dwukondygnacyjnej i bezwieżowej, odpowiadającej w zarysie modelowi Il Gesù, ale na cechach ogólnych kończy się podobieństwo między kościołami.

Kompozycja fasady quiteńskiej jest znacznie bardziej horyzontalna, kondygnacje – pięciososiowa na dole i trójosiowa na górze – spięte zostały mało wydatnymi, dość spłaszczonymi spływami wolutowymi. Dolna kondygnacja posiada szeroką oś środkową, flankowaną przez dwie węższe, oraz szerokie osie skrajne. Oś środkowa na całej wysokości (obu kondygnacji i zwieńczenia) została cofnięta w stosunku do lica fasady w taki sposób, że oddzielające ją od kolejnych osi podpory tworzą wydatne ryzality. Zarówno w górnej, jak i dolnej kondygnacji w ściankach bocznych przylegających prostopadle do cofniętej osi środkowej znajduje się tyle miejsca, że umieszczone zostały tam nisze z posągami (na dole dwie postacie: św. Piotra i św. Pawła; u góry dwa popiersia: św. Franciszka Borgiasza i św. Jana Franciszka Regisa). Cała dolna kondygnacja oparta została na cokole z ozdobnymi płycinami i medalionami ujętymi ornamentem roślinnym, który wysuwa się i cofa zgodnie z artykulacją podziałów fasady. Oś środkową po obu stronach oddzielono od pozostałych trzema symetrycznie „oderwanymi” od muru, spiralnie skręconymi kolumnami z kompozytowymi kapitelami, pozostałe podziały przeprowadzone zostały za pomocą zduplikowanych pilastrów o płycinach ozdobionych kanelurami i korynckich głowicach. Ponad głównym portalem, zamkniętym łukiem pełnym, znajduje się przerwany przyczółek o łuku odcinkowym z parą klęczących aniołków w pozie adoracji. Na jego podstawie umieszczono inskrypcję odnoszącą się do przedstawienia w kolejnej strefie: *Tota Pulchra est et Macula non est in te*. Powyżej znajduje się niewielka aedicula z posągiem Matki Boskiej Niepokalanie Poczętej ujęta spływami wolutowymi z ozdobioną ornamentem linią zewnętrzną i karbowanymi polami. Ponad nią umieszczono gołębicę Ducha Świętego w promiennej glorii i niewielki przyczółek zamknięty łukiem odcinkowym. Wydatny gzyms wieńczący dolną kondygnację został wygięty ku górze na osi środkowej, wchodząc w strefę attyki.

Osie sąsiadujące z partią centralną są węższe, umieszczono w nich aedicle z posągami św. Ignacego Loyoli po lewej stronie (z inskrypcją ponad głową: *Ad Mai[orem] Dei Glo[riam]*) i św. Franciszka Ksawerego po prawej. Aedicle ujęto w ramy ozdobione zawiniętymi ku górze wolutami, a ponad nimi umieszczone zostały trójkątne przyczółki z przerwanymi dolnymi ramkami i główkami uskrzydłonych aniołków. Na przyczółkach także umieszczono po parze (tym razem całopostaciowych) aniołków. Boczne wejścia nie są tak jak w rzymskim kościele Il Gesù umieszczone w sąsiednich osiach, ale przesunięte zostały na skrajne osie fasady, podobnie jak w kościele Sant’Ignazio w Rzymie [il. 143]. Boczne portale zamknięte są prosto i ujęte uszakami. Ponad nimi znajdują się dość duże płyciny o nieregularnym kształcie ujęte spływami wolutowymi. W płycinach umieszczono wyobrażenia serca Chrystusa (po lewej, zwieńczone krzyżem i przepasane koroną cierniową) oraz Marii

(po prawej, z kwiatem lilii na szczycie i otoczone wieńcem kwiatowym) ujęte gloriami. Płyciny zamykają od góry fragmenty gzymsów w formie łuków odcinkowych z parami siedzących pełnopostaciowych aniołków.

Na kapitelach kolumn i pilastrów dolnej kondygnacji spoczywa pełne belkowanie z bardzo wydatnym gzymsem, zagierowane na osiach pilastrów i kolumn, przerwane w części środkowej. Ponad belkowaniem znajduje się attyka stanowiąca jednocześnie cokół górnej kondygnacji. Jej rytmiczna dekoracja przypomina artykulację balustrady tralkowej. W środkowej osi górnej kondygnacji umieszczone zostało okno, a ponad nim przyczółek o przerwanym łuku odcinkowym, w który wkomponowany został ozdobny kartusz z inskrypcją poświęconą patronowi kościoła: *Divo Parenti Ignatio Sacrum*. Ponad kartuszem znajduje się zwieńczenie zamknięte przerwany łukiem odcinkowym, zaś na szczycie fasady postument wolutowy z krzyżem w glorii. W osiach bocznych górnej kondygnacji umieszczono aedicule z posągami św. Ludwika Gonzagi i św. Stanisława Kostki, a ponad aediculami przyczółki zamknięte łukami odcinkowymi. Podziały pionowe przeprowadzono za pomocą zwielokrotnionych pilastrów, które zgrupowane zostały odpowiednio tak jak pilastry i kolumny w dolnej kondygnacji. Podobnie potraktowane zostało belkowanie, znajdujące się tylko w osiach bocznych, kilkakrotnie wyłamane w strefie podziałów pionowych ponad głowicami pilastrów. Płyciny pilastrów zostały bardzo plastycznie ozdobione, są lekko wypukłe w stosunku do ramek i otrzymały poziome karbowanie, umieszczono na nich dekorację ornamentalną – dzwoneczki i niewielkie kartusze z dekoracją muszlowo-roślinną. Pomiędzy pilastrami widać przeplatającą się taśmę tworzącą elementy plecionki i budzącą skojarzenia z ornamentem wstęgowo-cęgowym. Na skrajach fasady znajdują się fragmenty muru stanowiące tło dla kompozycji partii centralnej, na szczycie każdej ze skrajnych osi, na dość szerokich, okrągłych postumentach, umieszczono postacie aniołów wskazujące na fasadę i trzymające kartusze z inskrypcjami, których słowa układają się w biblijny wers z Listu św. Pawła do Filipian: *In nomine Jesu / omne genu flectatur* (Flp 2,10) – „aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano”.

Ornamenty pojawiające się w fasadzie są dość drobne w stosunku do rozmiarów całej struktury, dzięki nim i plastycznej artykulacji podziałów powierzchnia fasady sprawia wrażenie pulsującej, a impresja ta z pewnością jest potęgowana przez ostre słońce Ameryki Południowej, wydobywające silne kontrasty światłocieniowe. To, co dziś widzimy, nie było jedyną dekoracją fasady. W liście z 1853 r. Miguela Maríi Lisboy, który przebywał w Quito z misją dyplomatyczną, zachował się krótki opis fasady – „eleganckiej, dekorowanej spiralnymi kolumnami, pokrytej warstwą scaliolii imitującej marmur, która pozostawała sekretem jezuitów”¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Cyt. za: ORTIZ CRESPO 2008: 198; pewne wyobrażenie o tym, jak mogła wyglądać fasada quiteńskiego kościoła jezuitów, daje nam anonimowa akwarela z połowy XIX w. odnaleziona w Biblioteca Nacional w Madrycie, ORTIZ CRESPO 2002: 93–94.

Część badaczy chce widzieć pierwowzór kościoła jezuitów w Quito w rzymskiej świątyni Il Gesù¹⁶¹. Wydaje się jednak, że pomimo ogólnego, podobnego schematu kompozycyjnego różnice w dekoracji i detalu czynią te dwie realizacje zupełnie odmiennymi. Fasada quiteńskiego kościoła bywa także nazywana „mieszanką” dwóch rzymskich kościołów jezuitów – Il Gesù i Sant’Ignazio¹⁶². Z pewnością horyzontalny układ fasady oraz podobna organizacja portali wejściowych i aedicul zbliżają kościół quiteński do Sant’Ignazio, proporcje możemy porównywać także z rzymską fasadą Vignoli zrealizowaną w kościele Santa Maria dell’Orto¹⁶³ czy też z fasadą kościoła jezuitów w Palermo¹⁶⁴, jednak bogactwo dekoracji, ornamentu i rzeźby czyni koncepcję architektoniczną świątyni amerykańskiej odległą od włoskich realizacji, sytuując ją w orbicie estetyki XVIII w. Bardzo ciekawe jest wykorzystanie motywu spiralnie skręconych kolumn, który pojawił się już wcześniej w dekoracji ołtarzy we wnętrzu świątyni. Wiele z nich w dużym stopniu nawiązuje formą do propozycji Andrei Pozza¹⁶⁵; jako przykład można zestawić ołtarz Ludwika Gonzagi z traktatu rzymskiego architekta z ołtarzem Ignacego Loyoli z quiteńskiej świątyni jezuitów [il. 149].

4.2.2. FASADA KOŚCIOŁA W SALVADORZE DA BAHIA

Istniejący obecnie kościół w Bahia jest trzecim z kolei. Początek budowy obecnej świątyni datuje się na rok 1657, w konstrukcji wykorzystano fragmenty poprzedniego kościoła, ukończenie prac miało miejsce w 1672 r. [il. 154, 155]. Polichromię stropu zakrystii wykonano dwie dekady później, w 1694 r.¹⁶⁶, a drewnianą dekorację pozornego sklepienia nawy wraz z gigantycznym kartuszem z literami IHS jeszcze później, w latach 1694–1701¹⁶⁷ [il. 156].

Twierdzenie o podobieństwie kompozycyjnym fasady kościoła jezuitów w Salvadorze da Bahia i fasady kościoła Il Gesù w Rzymie powtarzane jest przez wielu historyków sztuki i architektury, taki pogląd można odnaleźć w publikacjach: Lucia Costy, Johna Bury’ego, Ramóna Gutiérreza, Murilla Marxa, Gauvina Alexandra Bailey’a¹⁶⁸.

Rzymska fasada jezuitów została już opisana [il. 137]. Jej struktura jest logiczna i odpowiada układowi przestrzennemu wnętrza. Podobne reguły zależności wnętrza i układu fasady można zauważyć w kościele brazylijskim, ale jest to jedna

¹⁶¹ KELEMEN 1951: 159; ANGULO IÑIGUEZ, BUSCHIAZZO, DORTA 1956: 279; WUFFARDEN 2002c: 200.

¹⁶² MICÓ BUCHÓN 2003: 23.

¹⁶³ Więcej na temat kościoła Santa Maria dell’Orto: ADORNI 2008: 163–168 (ilustracje ukazujące fasadę: s. 165, 167), patrz także SCHLIMME 1999: 116.

¹⁶⁴ PIRRI 1955: 50–58 (ilustracja ukazująca fasadę: tab. VIIa).

¹⁶⁵ Traktat Andrei Pozza cieszył się ogromną popularnością. Wiele obiektów, które znalazły się na jego stronach, było powtarzanych w wyposażeniu wnętrz świątyń europejskich oraz w koloniach Ameryki i Azji: FIORE 2012: 165–175; BÖSEL 2012: 177–200; TUZI 2002: 248–298.

¹⁶⁶ BAILEY 2002c: 71.

¹⁶⁷ BAZIN 1956: 80.

¹⁶⁸ COSTA 1941: 35; BURY 1950: 400; GUTIÉRREZ 2002 [1984]: 71; SEBASTIÁN, MESA, GISBERT 1985, vol. XXIX: 16; BAYÓN, MARX 1992 [1989]: 303; BAILEY 2002c: 76; *Inventario* 1997: 24; FRANÇA 2003: 57.

z niewielu zbieżności pomiędzy tymi dwoma obiektami. Fasada kościoła jezuitów w Salvadorze da Bahia [il. 154] jest dwukondygnacyjna, w obu kondygnacjach wyróżnić można pięć osi, z czego środkowa jest najszersza, a kolejne zwężają się w kierunku zewnętrznym tak, że obie skrajne osie stanowią w sumie mniej więcej szerokość osi środkowej. Podziały przeprowadzone zostały za pomocą pilastrów w artykulacji pionowej i belkowaniami w układzie horyzontalnym. Całość zamyka od góry rozbudowane zwieńczenie, na skrajach widać parę zredukowanych wieżyczek; najwyższą partią jest oś środkowa z dodatkową kondygnacją zamkniętą trójkątnym przyczółkiem i zwieńczona kamiennym krzyżem pomiędzy dwoma obeliskami. Między wieżyczkami i częścią centralną umieszczona została para monumentalnych spływów o wywiniętych ku górze i ostro zarysowanych wolutach. Zarys fasady wraz z partią wieńczącą zbliżony jest do kwadratu i odpowiada „pudełkowej” strukturze kościoła. Świątynia jest jednonawowa z komunikującymi się między sobą czterema parami bocznych kaplic, w fasadzie trzy osie środkowe odpowiadają nawie, a dwie skrajne płytkim kaplicom bocznym. Bryła kościoła jest bardzo zwarta, zamknięta została w prostopadłościanie nakrytym dwuspadowym dachem.

Podobieństw pomiędzy fasadami jest niewiele. Nie zgadza się liczba osi, inne są też proporcje kompozycyjne fasad, w odmienny sposób rozwiązano formy zwieńczenia obu budowli. Pomimo że w obu kościołach umieszczono woluty, ich struktura i funkcje także są odmienne. W rzymskim kościele spływy są dosyć ciężkie, ale organiczne, mają za zadanie połączenie dwóch kondygnacji fasady w kompozycyjną całość. W brazylijskim kościele zwieńczenie stanowi element „dodany” do prostokątnej w zarysie struktury fasady. Jeśli można by nazwać je kompozycyjnym łącznikiem, to mowa tu będzie o układzie horyzontalnym najwyższej kondygnacji – połączeniu, jakie stanowią pomiędzy środkową częścią zwieńczenia i skrajnymi wieżyczkami o zredukowanych rozmiarach.

Także forma spływów jest zupełnie inna. W rzymskim kościele ich rysunek został lekko i delikatnie zaznaczony, jak już wspomniano, mają giętki i organiczny charakter. Niewielkie woluty zarysowujące okrąg w górnej partii w sposób naturalny spływają w dół, zamknięte przez większe woluty o podobnych formach oparte na cokole drugiej kondygnacji. Inaczej w kościele brazylijskim, gdzie spływy otrzymały bardziej dynamiczne struktury o wywiniętych ku górze i ostro zarysowanych wolutach, które zwijają się w formy elipsoidalne. Takie elementy wiązać możemy z niektórymi obiektami architektonicznymi Rzymu, ale jeszcze bardziej z północnymi terenami Włoch, z okolicami Mediolanu i Genui, skąd rozpowszechniły się w XVII w. w wielu regionach Europy i świata. Jako przykład północnowłoskiej odmiany spływów może posłużyć zwieńczenie fasady Palazzo San Giorgio w Genui. Ten typ spływów wolutowych, coraz bardziej rozbudowywanych i monumentalizowanych, stał się także charakterystyczny dla osiemnastowiecznej brazylijskiej architektury sakralnej okolic Recife i Olindy.

A jednak fasada kościoła w Bahia bardzo często porównywana jest do rzymskiej świątyni Il Gesù. Osobą, która zapoczątkowała taką interpretację, był Lucio Costa, w swoim opracowaniu z 1941 r. dotyczącym architektury jezuitów w Brazylii określił kompozycję jako połączenie „tradycyjnego rozwiązania z dwiema wieżami z nowoczesnym schematem modnym od czasów, gdy Vignola i Giacomo della Porta, a później Maderna [wykorzystali go] odpowiednio w kościołach Il Gesù i Santa Susana”¹⁶⁹. Od tego czasu opinia ta stała się obowiązująca. W *Inventario de Proteção de Acervo Cultural da Bahia, Monumentos do Município Salvador*, wielotomowym wydawnictwie będącym brazylijskim katalogiem zabytków, interpretacja Costy powtórzona została niemal dosłownie¹⁷⁰. Podobną opinię możemy odnaleźć w pracach autorów zagranicznych publikujących na temat architektury kolonialnej Brazylii. Już w 1950 r. John Bury pisał o kompozycji fasady jako „konflikcie pomiędzy modelem Il Gesù i portugalską fasadą dwuwieżową”¹⁷¹. Z kolei w książce Ramóna Gutiérreza czytamy: „Kompozycja fasady wprawia w zakłopotanie i wydaje się być efektem intencji dialektycznego pogodzenia struktury formalnej rzymskiego Il Gesù z tradycyjnym brazylijskim schematem świątyni z wieżami”¹⁷².

To samo powtarza Gauvin Alexander Bailey:

[...] w cechach najważniejszych fasada jest oparta o [kompozycję] macierzystego rzymskiego kościoła jezuitów (rozpoczętego w 1568 r.), jednak Pires [architekt] odszedł od schematu późnorenansowego i dodał do niego wieżyczki, podążając w ślad za tradycją portugalską bliźniaczych wież, która nie istniała we Włoszech¹⁷³.

Również w niektórych najnowszych publikacjach brazylijskich odnajdujemy tę opinię, jak w książce Rosy Alice Francý z 2003 r.¹⁷⁴ czy opracowaniu Alexeia Bueno z 2002 r.¹⁷⁵ Niektórzy badacze bardziej ostrożnie powtarzają interpretację Lucia Costy, zaznaczając, że jest to jego zdanie – tak jak zrobił to Murillo Marx.

Dla Lucia Costy ta zadziwiająca kompozycja z embrionicznymi wieżami, wysokim tympanonem i wielkimi wolutami próbuje zharmonizować dwie wieże dodane do nowatorskiego [schematu] Vignoli i Giacoma della Porty z kościoła rzymskiego¹⁷⁶.

¹⁶⁹ „[...] a solução tradicional de duas torres, com o traçado erudito em voga desde que o Vignola e Giacomo della Porta, e depois Maderna, nas igrejas de Jesús e de Sta. Susana, respectivamente ...”, COSTA 1941: 35.

¹⁷⁰ „[...] sua fachada procura conciliar o modelo tradicional português, com duas torres, e nova fachada jesuítica com volutas e sem torres, lançada por Vignola e Giacomo della Porta”, *Inventario* 1997: 24.

¹⁷¹ „[...] the conflict between the Gesù model and the Portuguese two tower façade”, BURY 1950: 400.

¹⁷² „La composición de la fachada mueve a perplejidad ya que parece haberse motivado en la intencionalidad dialéctica de compatibilizar la imagen formal del Gesù romano con el esquema tradicional portugués de templo con torres”, GUTIÉRREZ 2002 [1984]: 71.

¹⁷³ „La fachada se basa a grandes rasgos en la de la jesuítica iglesia madre de Il Gesù de Roma (comenzada en 1568), pero Pires se apartó del esquema tardo renacentista al flanquearla con torrecillas, siguiendo la tradición portuguesa de las torres gemelas que no existía en Italia”, BAILEY 2002c: 76.

¹⁷⁴ FRANÇA 2003: 57.

¹⁷⁵ BUENO 2002: 55.

¹⁷⁶ „For Lucio Costa, this curious composition with embryonic towers, high tympanum and huge scrolls, tries to harmonize the two towers by applying the innovations of Vignola and Della Porta in Gesù of Roma”, BAYÓN, MARX 1992 [1989]: 303.

Istnieje jednak grupa badaczy, dla których podobieństwo pomiędzy fasadami kościołów jezuitów w Salvadorze i Rzymie nie jest tak oczywiste. Wprawdzie już Paulo F. Santos w swojej publikacji z 1951 r. pisał, że prototypem kościołów jezuitów w Europie było rzymskie Il Gesù¹⁷⁷, jednak wzór dla kościołów w Salvadorze i Belém widział raczej w architekturze świątyni São Roque w Lizbonie [il. 183, 78] i herreriańskim kościele Escorialu¹⁷⁸. Istnieje dość efemeryczna linia interpretacji form fasady katedry w Salvadorze jako dzieła manierystycznego, wyrastającego wprost z architektury portugalskiej, zapoczątkowała ją Sônia Aroeira Neves¹⁷⁹, a kontynuuje między innymi Percival Tirapeli¹⁸⁰. Aroeira Neves w swoich publikacjach na temat kościoła jezuitów w Salvadorze, opisując architekturę świątyni, określiła jej formy jako manierystyczne¹⁸¹, a źródeł szukała przede wszystkim w tradycji portugalskiej, choć wspomina także o włoskich pierwowzorach i formule fasady z wolutami „wynalezionej” przez Albertiego, a potem „wzbogaconej” przez Palladia oraz zastosowanej w rzymskim Il Gesù – „zarówno w projekcie Vignoli, jak i Giacomo della Porty”¹⁸². W analizie jej autorstwa zaakcentowane są przede wszystkim poszukiwania źródeł „języka form”, dla którego elementy i reguły kompozycyjne włoskiej architektury XVI w. odgrywały ważną rolę, autorka nie porównuje jednak kompozycji obu fasad¹⁸³. Podobne poglądy odnajdujemy w brazylijskiej monografii kościoła Fernanda Machada Leala¹⁸⁴ czy przeglądowym opracowaniu na temat barokowej architektury sakralnej Brazylii Percivala Tirapeliego¹⁸⁵. Również Germain Bazin sytuuje kompozycję fasady w obrębie wzorców portugalskich, wspominając jednak o kompromisie pomiędzy tą tradycją a wpływami kompozycji w typie rzymskim (bez dookreślenia konkretnego wzoru)¹⁸⁶.

Na koniec można się zastanowić, dlaczego opinia na temat podobieństwa kościoła jezuitów w Salvadorze i rzymskiego Il Gesù tak często pojawia się w literaturze przedmiotu. Świątynia jezuitów różni się niewątpliwie od innych kościołów Salvadoru i w ogóle realizacji z terenu Brazylii. Na uwagę zasługuje materiał, z którego wykonana została fasada – kamień, który przywieziono z Portugalii, czyni budowlę elegancką i monumentalną. Możemy zatem stwierdzić, że świątynia została

¹⁷⁷ SANTOS 1951: 139.

¹⁷⁸ SANTOS 1951: 147.

¹⁷⁹ AROEIRA NEVES 1980/1981: 32, na temat manieryzmu i wpływów niderlandzkich w architekturze kościoła jezuitów w Salvadorze (szczególnie w zakresie ornamentyki): AROEIRA NEVES 1983: 87–92.

¹⁸⁰ TIRAPELI 2008: 62.

¹⁸¹ AROEIRA NEVES 1983: 87–91.

¹⁸² AROEIRA NEVES 1980/1981: 31–32.

¹⁸³ AROEIRA NEVES 1980/1981: 31; w moim przekonaniu źródeł architektury portugalskiej w architekturze włoskiej należy szukać nie w Rzymie, a na północy kraju, jak zostało to zaprezentowane w odniesieniu do spływów wolutowych.

¹⁸⁴ MACHADO LEAL 2002: 111.

¹⁸⁵ TIRAPELI 2008: 65.

¹⁸⁶ BAZIN 1956: 80.

wzniesiona z gotowych „prefabrykatów”. W fasadach innych kościołów użycie elementów kamiennych ograniczone jest przeważnie do zaznaczenia ram architektonicznych, podziałów przeprowadzonych za pomocą pilastrów i lizen oraz wykonania niektórych elementów dekoracyjnych: portali, kartuszy, obramień okiennych. Płaszczyzny ścian będących tłem dla tych elementów pokrywano tynkiem. Czasami rezygnowano w ogóle z kamienia, ale wówczas często zaznaczano innym kolorem tynku ramy architektoniczne. Kamienne wykończenie świątyni z Salvadorze sugeruje europejskie pochodzenie struktury i – jak pisze Alexei Bueno – możemy mówić, że jest to „kościół bardziej portugalski, a nie brazylijski”¹⁸⁷. Nie tylko materiał, ale także formy użyte w kompozycji fasady w Salvadorze bliskie są klasycyzującym dekoracjom rzymskim końca XVI i początków XVII w. przefiltrowanym przez tradycję portugalską scharakteryzowanego już wcześniej *estilo chão*.

Już w siedemnastowiecznych relacjach możemy znaleźć opinie o „portugalskości”, jak i „włoskości” budowli. Machado Leal cytuje fragmenty instrukcji z 1654 r. autorstwa Simão Vasconcelosa, ówczesnego prowincjała i wicerektora kolegium jezuickiego, która powstała w związku z planami budowy nowego kościoła – jako wzór usytuowania świątyni względem budynków kolegium jezuita podaje w niej przykłady portugalskich obiektów Santo Antão w Coimbrze i São Bento w Lizbonie. Uzasadnia w ten sposób istnienie dużego patio jako rzeczy „powszechnej w Portugalii”, która jest też nowoczesna¹⁸⁸. Z drugiej strony mamy relację prowincjała Alexandre de Gusmão z roku 1694, w której podaje on, że „ściany są ozdobione marmurem z Italii. Także są z marmuru dwie wieże oraz wysoka i dostojna fasada z trzema portalami wychodzącymi na Terreiro i która jest największa w mieście”¹⁸⁹. Jak już wspomniano wyżej, wiadomo z innych opisów i dokumentów, że kamień sprowadzono z Portugalii, jednak nazywanie wyróżniających się dzieł sztuki „rzymskimi” jest zgodne z ogólną tendencją epoki. W wielu relacjach i inwentarzach jako „rzymskie” (także „włoskie”) określano po prostu obiekty o wyróżniającym się poziomie artystycznym, w ten sposób waloryzowano ich wykonanie i odróżniano od pozostałych¹⁹⁰. Fasada wykonana z kamienia wzbudzała zainteresowanie i wyróżniała kościół spośród innych świątyń miasta. W 1803 r. Thomas Lindley napisał, że „kościół jest

¹⁸⁷ BUENO 2002: 52.

¹⁸⁸ „comumente em Portugal” MACHADO LEAL 2002: 77.

¹⁸⁹ „[...] as paredes são revestidas de mármore de Itália. Também são de mármore as duas torres e o alto e nobre frontispício, com três portas” MACHADO LEAL 2002: 77.

¹⁹⁰ W inwentarzach misji Mojos i Chiquitos często pojawiają się określenia „romanas”, najczęściej przy opisach wizerunków – „laminas” (ABNB, M. y Ch., GRM, vol. 1, I, Loreto 1767, f. 3 r.; Santa Ana de Moxos 1767, f. 37 r.; Misión de Exaltación 1767, f. 49 v.; ABNB, M. y Ch., GRM, vol. 1, III, San Francisco de Borja 1768, f. 168 v.; San Nicolas de Bari 1768, f. 174 v.). Niektóre rzeźby opisywane są jako neapolitańskie, jak „Nuestra Señora, San Pedro, San Ignacio” i trzy figurki Dzieciątka Jezus (ABNB, M y Ch., GRM, vol. 1, I, San Pedro 1767, f. 26 r.), a przedmioty liturgiczne jako mediołańskie (ABNB, M y Ch, GRM, vol. 1, I, Santa Ana de Moxos 1767, f. 36 v.). Najprawdopodobniej część tych przedmiotów pochodziła z Europy, jednak ich „rzymskość” wydaje się przysłowiowa, podobnie jak „chińskość” naczyń ceramicznych.

bez wątpienia najpiękniejszym budynkiem w mieście. W całości wzniesiony z marmuru z Europy, importowanego wielkim kosztem”¹⁹¹. Trzeba przyznać, że zachwyty budziło też bogactwo wystroju wnętrza, dekoracje zostały opisane jako „niezwykle bogate”, dalej sprecyzowano: „Balustrada ołtarza z brązu, wszystkie elementy drewniane są inkrustowane szylkretem, masą perłową i kością słoniową”¹⁹².

W Brazylii wykształciły się dwa typy fasad kościołów jezuickich, pierwszy z nich został już scharakteryzowany w rozdziale dotyczącym architektury misyjnej; drugim typem jest fasada reprezentowana właśnie przez kościół jezuitów w Salvadorze, o dość szerokich proporcjach, zwykle dwukondygnacyjna (czasem trójkondygnacyjna), podzielona na trzy osie w partii środkowej i dwie skrajne odpowiadające osiom wież. Wieże są dość niskie, czasem niższe nawet od środkowego zwieńczenia. Takie struktury fasad odnajdujemy nie tylko w Portugalii i Brazylii, ale i w innych koloniach portugalskich. Mało znanym przykładem jest kościół São Bartolomeu (dawny jezuicki) w Vila Viçosa w Portugalii (początek budowy 1636 r., fasada 1698 r.)¹⁹³ [il. 188], innym może być świątynia Todos-os-Santos w Ponta Delgada na wyspie São Miguel na Azorach (XVIII w.)¹⁹⁴ o wyraźnych cechach rokoka w warstwie ornamentalnej, a także kościoły kolegiów jezuickich w Angrze (1638–1651) i Horcie (po 1680 r.)¹⁹⁵, także na Azorach. Świątynia w Angrze otrzymała „blokową” fasadę o prostokątnym zarysie. Skrajne osie odpowiadające wieżom zostały wyodrębnione poprzez lizeny w wielkim porządku w dwóch dolnych kondygnacjach oraz niższe w najwyższej kondygnacji, przedłużone ponad belkowaniem skromnymi postumentami. Trójosiowa partia środkowa została zamknięta prosto, a całość budynku unifikuje belkowanie z fryzem naśladowującym balustradę tralkową. Natomiast fasada w Horcie jest trochę wyższa, dodatkowo w części środkowej zostało umieszczone zwieńczenie flankowane spływami wolutowymi, a wieże nakryto niewielkimi kopułkami. W Brazylii konstrukcją najczęściej związaną z kościołem jezuickim w Salvadorze da Bahia jest świątynia Santo Alexandre (dawniej São Francisco Xavier) w Belém w stanie Pará (1719 r.)¹⁹⁶ [il. 178], także z pięcioosiową fasadą flankowaną wieżami, ale trójkondygnacyjna, z wyraźnymi podziałami horyzontalnymi przeprowadzonymi za pomocą wydatnych gzymsów i ze szczytem zamkniętym fantazyjnymi spływami wolutowymi. Kościół ma też elementy indywidualne, do których poza wymienioną formą zwieńczenia należą

¹⁹¹ „[...] esta igreja é sem dúvida o mais belo edificio da cidade. Completamente construído em mármore da Europa, importado com grandes custos”, cyt. za: VERGER 1981: 61.

¹⁹² „Os ornamentos do interior são extraordinariamente ricos. A balustrada do altar é de bronze, todos os trabalhos em madeira são incrustados de tartaruga, nacre e marfim”, cyt. za: VERGER 1981: 61.

¹⁹³ KUBLER 1972: 142.

¹⁹⁴ Kościół powstał w XVII w., ale fasada została znacznie przekształcona w latach 40. XVIII w. i nigdy nie została dokończona jedna z wież, SOUSA 2006: 18.

¹⁹⁵ VARELA GOMES, LOBO 2012: 506–507; BAILEY 2002f: 86–89.

¹⁹⁶ COSTA 1941: 35; BURY 1950: 399–400; COELHO 1974: 97.

płaskie dekoracje o formach geometrycznych i rozety umieszczone na płycinach pilastrów. Fasada została pokryta tynkiem, a jej biel uplastycznia się w promieniach słońca dzięki podziałom i ornamentom. Innym przykładem fasady kościoła będącej echem tego samego schematu jest dawna świątynia jezuitów, a dziś kościół parafialny Mãe de Deus w Vigia w stanie Pará (pierwsza tercja XVIII w.)¹⁹⁷ [il. 198], tutaj jednak brak podziałów poziomych pomiędzy dwiema kondygnacjami, a spływy wolutowe pną się ku górze, tworząc zarys przerwanej na środku elipsy z umieszczonym tam cokołem i krzyżem.

Podobne rozwiązania odnajdujemy nie tylko w Brazylii, ale także w innych koloniach portugalskich. Jako przykłady można wymienić klasycyzującą w formach świątynię jezuicką w Racholu (Goa) w Indiach (początek budowy 1606 r.)¹⁹⁸ [il. 189], nieistniejący już kościół Nossa Senhora da Assunção w Pekinie (fundowany w 1650 r. i przebudowany w 1703 r. [il. 193, 194])¹⁹⁹ o wyraźnych dekoracjach rokokowych czy też kościół seminaryjny jezuitów São José w Makau (1746–1758)²⁰⁰ [il. 195]. Wszystkie te obiekty, w zależności od czasu i miejsca powstania, różnią się detalem i elementami dekoracyjnymi, a nawet liczbą kondygnacji czy osi, sposobem przeprowadzenia podziałów architektonicznych, jednak ogólny schemat kompozycyjny pozostaje ten sam²⁰¹. Takie rozwiązanie odnajdujemy oczywiście nie tylko wśród fundacji jezuickich, dobrym przykładem może tu być kościół katedralny z Salvadoru da Bahia (dziś już nieistniejący), który znamy z opisu i rysunku Luisa dos Santosa Vilheny z 1801 r.²⁰² Wiadomo, że dawna katedra była dużą budowlą jednonawową, z głębokimi kaplicami bocznymi, drewnianym malowanym stropem w „starodawnym guście”. Najciekawsza wydaje się fasada: „[...] cała wykonana z miejscowego kamienia i ozdobiona spiralnie skręconymi kolumnami, z dwoma smukłymi i wysokimi wieżami zrobionymi w całości z tego samego kamienia, usytuowana na szczycie wzniesienia z wyjściem na zachód”²⁰³. Choć świątynia nie była już w najlepszym stanie, określana kilkakrotnie przez autora jako *arruinada*, nadal musiała być imponującą konstrukcją, skoro doczekała się nie tylko dość szczegółowego opisu, którego tylko fragment został tu przytoczony, ale i dokumentacji rysunkowej [il. 199], a schemat fasady wydaje się bliski jezuickiej świątyni.

¹⁹⁷ BURY 1950: 401; TIRAPELI 2008: 136–137.

¹⁹⁸ BAILEY 2001 [1999]: 130–131; KOWAL 1999: 497–499; DIAS 1998: 120–121; AZEVEDO 1992 [1970]: 6–7.

¹⁹⁹ BAILEY 2001 [1999]: 109–110.

²⁰⁰ DIAS 2005a: 178; HUGO-BRUNT 1956: 28.

²⁰¹ Niektóre fasady bywają porównywane. Michael Hugo-Brunt wspomina, że kościół seminaryjny São José ma strukturę fasady podobną do pekińskiej świątyni jezuitów. Píše też, że jest on najprawdopodobniej wykonany na podstawie jakiegoś portugalskiego pierwowzoru graficznego, HUGO-BRUNT 1956: 28; LUENGO 2012: 539–540.

²⁰² BAZIN 1956: 110.

²⁰³ „Era a sua frontaria tôda de pedra do país, lavrada, e ornada de colunas retorcidas, com duas esbeltas, e elevadas tôrres, tôdas da mesma pedra, situada no cimo da montanha, com portas para o Ocidente”, SANTOS VILHENA 1969 [1802]: 67.

Obiektem najbliższym (z formalnego punktu widzenia) fasadzie kościoła jezuitów w Salvadorze jest świątynia w portugalskim Santarém (1675–1680²⁰⁴, fasada 1676 r., otwarta dla kultu 1687 r.²⁰⁵), także należąca do jezuitów [il. 184]. W tym wypadku jednak środkowa oś jest zdecydowanie szersza od osi bocznych, w związku z tym umieszczone po bokach szczytu ogromne, ostro zarysowane woluty wyeliminowały możliwość wzniesienia wież, które zredukowane zostały tylko do postumentów-sterczyń na skrajach fasady. Kościół powstał nieco później niż brazylijska świątynia jezuitów i w opracowaniach dotyczących kolonialnej architektury w Brazylii często wymieniany jest jako jego portugalska paralela²⁰⁶. Natomiast salvadorski kościół rzadko pojawia się jako obiekt porównany z portugalską konstrukcją²⁰⁷, choć ostatnio Paulo Varela Gomes i Rui Lobo z Uniwersytetu w Coimbrze przyznali, że „fasada kościoła w Salvadorze jest oczywistym modelem [fasady] kościoła w Santarém”²⁰⁸.

4.2.3. FASADA KOŚCIOŁA SÃO MIGUEL

Kościół misyjny São Miguel [il. 158] został wzniesiony w pierwszej połowie XVIII w. Początek budowy to najprawdopodobniej rok 1735, a zakończenie prac miało miejsce przed rokiem 1747²⁰⁹. W tym przypadku porównanie fasad obu budynków, rzymskiej świątyni Il Gesù i kościoła São Miguel, wydaje się uzasadnione i zrozumiałe, choć w niektórych publikacjach poświęconych sztuce kolonialnej możemy odnaleźć też odmienne opinie. Fasada kościoła jezuitów São Miguel prezentuje kompozycję składającą się z pięciu osi w niższej kondygnacji i trzech w wyższej, całość nakryta została trójkątnym przyczółkiem. Pewne wątpliwości budzi bardziej horyzontalna organizacja fasady niż ta, którą znamy z kościoła rzymskiego, i prowadzi nasze porównania w kierunku kompozycji nie tyle zrealizowanego projektu Giacomina della Porty, co w stronę niezrealizowanego projektu Vignoli. W literaturze przedmiotu możemy odnaleźć takie właśnie odniesienia. Gauvin Alexander Bailey napisał: „Prímoli [architekt] inspirował się, tworząc fasadę kościoła [São Miguel], fasadą Il Gesù w Rzymie, ale nie tą zbudowaną przez Giacomina della

²⁰⁴ KUBLER 1972: 152.

²⁰⁵ KUBLER 1972: 143.

²⁰⁶ SANTOS 1951: 144–148; Percival Tirapeli w swoim opracowaniu prezentuje nawet fotografie fasady kościoła jezuitów w Santarém, ale w związku z datowaniem go na rok 1640 (?) skupia się na podobieństwach formalnych, a nie „wpływach”, TIRAPELI 2008: 62. Germain Bazin pisze tylko ogólnie o podobieństwie fasady w Salvadorze do fasad portugalskich, BAZIN 1956: 80, natomiast szczyt fasady jezuitów w Santarém pojawia się u niego jako porównanie ze zwieńczeniami o podobnych formach, z ostro zarysowanymi wolutami, które można odnaleźć w Brazylii: Santo Antônio w Cairu (ok. 1660 r.) czy też Santo Antônio w Paraguassu (1686 r.), BAZIN 1956: 144, 149.

²⁰⁷ SERRÃO 2003: 129–131; Vítor Serrão wspomina natomiast o wpływie na fasadę jezuitów w Santarém rzymskich projektów dla Il Gesù, zarówno niezrealizowanego Vignoli, jak i wykorzystanego ostatecznie Giacomina della Porty, SERRÃO 2003: 131; SERRÃO 1990: 82–83; KUBLER 1972: 152, 143.

²⁰⁸ „La fachada de la iglesia de Salvador es un modelo evidente para la iglesia de Santarém”, VARELA GOMES, LOBO 2012: 508.

²⁰⁹ BAILEY 2002i: 245.

Portę, ale projektowaną przez Vignolę”. Bailey wskazuje poza tym, że ta ostatnia realizacja była znana za sprawą sztychu wykonanego przez Maria Cartara²¹⁰. Autor powtarza tę opinię także w innych swoich publikacjach²¹¹. Również Bozidar Sustersic zauważa podobieństwa pomiędzy dwoma kościołami, mówiąc o São Miguel i „pięknej fasadzie z modyfikacjami wzorowanej na modelu Il Gesù”²¹². Z drugiej strony Ramón Gutiérrez stwierdza, opisując fasadę kościoła São Miguel, że „brak jest zbieżności formalnych z kościołem Il Gesù” i aby to udowodnić, prezentuje szczegółową analizę detalu architektonicznego obu kościołów. W tym przypadku autor nie poszukiwał powtórzenia o charakterze ogólnym, adaptacji pewnego modelu, a kopii szczegółowych rozwiązań, także dekoracyjnych²¹³. Lucio Costa ograniczył się do stwierdzenia, że kościół prezentuje formy „prawdziwie barokowe”²¹⁴. Ogólnie jednak możemy potwierdzić, że fasada kościoła São Miguel powtarza typ Il Gesù w ogólnych założeniach, oczywiście z modyfikacjami elementów szczegółowych. Jak pisze Bailey, w tym wypadku fasada w typie spopularyzowanym przez Vignolę, z elementami charakterystycznymi dla obiektów projektowanych przez Borrominiego, została później trochę „zdekomponowana” poprzez dodanie portyku z pięcioma arkadami, który służył jako narteks oraz schronienie w czasie ceremonii religijnych odbywających się na zewnątrz. Element ten nadaje fasadzie odmienny, trochę dziwny charakter, zwłaszcza jeśli porównamy ją z innymi włoskimi obiektami. Jest to jednak wyraz „akomodacji” w architekturze jezuickiej. Względny funkcjonalny wzięły górę nad stroną estetyczno-artystyczną. Otwarty portyk w zamierzeniu miał być rodzajem adaptacji do typu ceremonii, które charakteryzowały życie redukcji paragwajskich i odbywały się zewnątrz, na placu przed kościołem²¹⁵. Dziś portyk zachował się jedynie w formie szczątkowej, znamy go jednak z rysunku José Marii Cabrery z ok. 1784 r.²¹⁶ Na zakończenie można jeszcze wspomnieć o fasadzie kościoła misji Trinidad w Paragwaju (kopuła 1750 r., sklepienia, ściany i fasada 1774 r.), którą znamy jedynie z hipotetycznych rekonstrukcji. Pomimo że poszczególne wersje

²¹⁰ „Prímoli [el arquitecto] se inspiró para la fachada [São Miguel] en la de Il Gesù de Roma, pero no aquella construida por Giacomo della Porta sino la proyectada por Giacomo da Vignola”, BAILEY 2002i: 245.

²¹¹ BAILEY 2001b: 228; BAILEY 2001a: 259. W analizie architektury Gauvina A. Baileya odnajdujemy także inny interesujący problem. Wklęsło-wypukłe, falujące linie fasady kościoła São Miguel prowadzą autora do porównań brazylijskiego kościoła ze świątynią Sant’Agnese in Agone Francisca Borrominiego na Piazza Navona w Rzymie. Choć z pewnością w analizowanej fasadzie możemy odnaleźć pewne cechy charakterystyczne dla architektury „borrominiowskiej”, porównanie jednostkowe z kościołem Sant’Agnese in Agone nie jest uzasadnione, biorąc pod uwagę główne elementy kompozycyjne obu obiektów.

²¹² „[...] la bella fachada con modificaciones sobre el modelo del Gesù”, SUSTERSIC 2004 [1999]: 62.

²¹³ „[...] no hay una coherencia formal con el Gesù” GUTIÉRREZ 1982: 65–67.

²¹⁴ COSTA 1941: 98.

²¹⁵ BAILEY 2002i: 246.

²¹⁶ Rysunek jest przechowywany w Archivo Palacio Itamaraty w Brazylii, został odnaleziony w 1982 r. przez Ramona Gutiérreza, SUSTERSIC 2004 [1999]: 62–63, lam. 12.

różnią się między sobą (przede wszystkim propozycją liczbą osi w poszczególnych kondygnacjach), w ogólnych zarysach powtarzają ten sam schemat. Mamy zatem fasadę w typie Il Gesù, zdecydowanie horyzontalną w proporcjach, z dostawioną wieżą-dzwonnica (w wersji Bozidara Darka Sustersica, 1999 r.) lub z dwiema wieżami (w wersji Hernána Busaniche, 1955 r.)²¹⁷.

4.2.4. FASADY KOŚCIOŁÓW NIEJEZUICKICH

W XVII i XVIII w. w Ameryce Łacińskiej schemat fasady bezwieżowej nie cieszył się dużą popularnością. Zarówno w hiszpańskich koloniach Ameryki Południowej, jak i w Brazylii znacznie częściej można spotkać kompozycje fasad z przynajmniej jedną wieżą, pełniącą funkcję dzwonnicy, albo symetryczne układy dwuwieżowe. Istnieją jednak także fasady, w których pewnym echem odbija się rzymski model bezwieżowej kompozycji końca XVI i pierwszej połowy XVII stulecia, pozostają one jednak wyjątkami²¹⁸. Dwie takie fasady można odnotować na terenie Brazylii, w świątyniach nienależących do jezuitów. Kościoły posiadają spływy wolutowe oraz zróżnicowaną szerokość kondygnacji górnej i dolnej, a także trójkątne szczyty, w literaturze przedmiotu porównywane są do rzymskiego kościoła Il Gesù. Pierwszym z nich jest kościół karmelitanek Santa Teresa w Salvadorze [il. 160]. Klasztor i kościół zaczęto wznosić w 1667 r., a ukończenie prac miało miejsce w pierwszych latach kolejnego stulecia. Projekt przypisuje się bratu Macátio de São João, benedyktynowi zmarłemu w 1676 r.²¹⁹ Już na pierwszy rzut oka widać, że głównym podobieństwem pomiędzy fasadami świątyń, włoskiej i brazylijskiej, jest ich bezwieżowa dwukondygnacyjna struktura. Kościół Santa Teresa posiada wyraźny podział na część środkową i lekko cofnięte w stosunku do centralnego ryzalitu dwie osie boczne. Ryzalit jest trójosiowy, ograniczony po bokach lizenami w wielkim porządku, poprowadzonymi przez całą wysokość ściany, z belkowaniem zagierowanym ponad lizenami, zwieńczony trójkątnym przyczółkiem z okulesem. Partia centralna podzielona została wtórnie wąskimi gzymsami na trzy kondygnacje. Najniższa składa się trzech arkad tej samej wysokości, zamkniętych łukami pełnymi. Tworzą one rodzaj wgłębnego portyku pełniącego funkcję kruchty, środkowej arkadzie odpowiadają drzwi prowadzące do wnętrza świątyni. Na osi drugiej kondygnacji znajduje się prostokątna nisza z figurą św. Teresy ograniczona pilastrami i esowatymi spływami wolutowymi. Gzyms dzielący drugą i trzecią kondygnację znajduje przedłużenie w gzymsach wieńczących skrajne osie fasady. W kondygnacji trzeciej następuje powrót do wyodrębnienia trzech osi. Środkowa została podkreślona poprzez prostokątne okno ujęte obramieniem uszakowatym, w osiach bocznych umieszczono tego samego kształtu i wielkości płyciny ozdobione kartuszami.

²¹⁷ SUSTERSIC 2004 [1999]: 161, lam. 31b i 30a.

²¹⁸ BAZIN 1956: 221; SANTOS 1951: 139.

²¹⁹ MOACIR MAIA 1987: 8–9.

Jak widać, podobieństw do rzymskiego kościoła Il Gesù poza bezwieżowym charakterem fasady i ogólnym układem nie ma wiele. Na pewno wśród elementów kompozycyjnych można znaleźć elementy lokalne, jak trzy arkady dolnej kondygnacji, które są charakterystyczne początkowo dla architektury benedyktyńskiej, a następnie stają się motywem powtarzanym w architekturze Brazylii. Znamy takie rozwiązanie nie tylko z kościoła São Bento w samym Salvadorze oraz Rio de Janeiro²²⁰ czy z kościoła benedyktyńskiego w Jaboatão dos Guararapes (Pernambuco), ale także z franciszkańskich świątyń w São Cristóvão (Sergipe) i Igarçu (Pernambuco) czy tercjarskiego kościoła Nossa Senhora do Carmo w Belém (Pará). Schemat kompozycji bezwieżowej, w której kondygnacje połączone zostały spływami wolutowymi, nie jest jednak popularnym rozwiązaniem. Germain Bazin pisał o fasadzie kościoła Santa Teresa, że jest to „w Brazylii unikatowy przykład fasady sprzed końca XVII w. naśladującej typ rzymski”²²¹. Wspomina także o tradycyjnym rozwiązaniu z trójarkadowym wejściem na poziomie pierwszej kondygnacji oraz nawiązaniu do Il Gesù poprzez woluty, w których widzi raczej naśladowanie form z niezrealizowanego projektu Giacomina della Porty niż istniejącego kościoła albo nawiązanie do detalu architektonicznego kolejnego jezuickiego kościoła w Rzymie – Sant’Ignazio²²². W kolejnych publikacjach opinia ta jest powtarzana, ale już bez analizy poszczególnych elementów. W inwentarzu zabytków Salvadoru z 1997 r. czytamy o podobieństwie do kościołów Il Gesù i Sant’Ignazio²²³, także Murillo Marx wspomina o wpływie „rzymskich rozwiązań”²²⁴.

Znacznie większe podobieństwo z rzymskim pierwowzorem wykazuje fasada kościoła Santa Cruz dos Militares w Rio de Janeiro [il. 159]. Jest to niedużych rozmiarów świątynia, której obecna, interesująca nas forma pochodzi z końca XVIII w. Początek budowy datuje się na rok 1780. Autorem projektu był José Custódio de Sé e Faria²²⁵. Fasada została wykonana z kamienia oraz części murowanych i tynkowanych, co jest typowe dla architektury lizbońskiej²²⁶. Kompozycja jest charakterystyczna dla „schematu Il Gesù”, z pięcioma osiami w dolnej i trzema w górnej kondygnacji połączonymi spływami wolutowymi. Górna kondygnacja nakryta

²²⁰ BAZIN 1956: 95, są to rozwiązania wcześniejsze lub współczesne w stosunku do kościoła Santa Teresa w Salvadorze.

²²¹ „c’est un exemple unique au Brésil, avant la fin du XVII^e siècle, d’une façade imitant le type Romain” BAZIN 1956: 94.

²²² BAZIN 1956: 94; SEBASTIÁN, MESA, GISBERT 1985, vol. XXIX: 20.

²²³ Inventario 1997: 52.

²²⁴ BAYÓN, MARX 1992 [1989]: 305.

²²⁵ Wezwanie Świętego Krzyża (Santa Cruz) pochodzi od znajdującego się w tym miejscu fortu o tej nazwie. Został on zniszczony w 1623 r., ale wśród ruin wzniesiono niewielką kaplicę sepulkralną przeznaczoną dla żołnierzy wchodzących w skład garnizonu broniącego miasta. Pierwszy kościół został ukończony w 1628 r. pod wezwaniem Santa Vera Cruz i związany był z Bractwem Wojskowym (Irmandade dos Militares), SCHNOOR 1992: 284.

²²⁶ Do wykonania niezwykle wytrzymałych tynków użyto piasku oraz oleju rybnego, SCHNOOR 1992: 285.

została trójkątnym przyczółkiem. Podziały na osie przeprowadzone zostały za pomocą pilastrów z głowicami jońskimi na dole i korynckimi na górze. Oś środkowa wyeksponowana została poprzez umieszczenie w niej wysokiego portalu wejściowego, zamkniętego tuż pod belkowaniem łukiem pełnym, a po jego bokach kolumn ustawionych na przylegających do fasady postumentach. Na pilastrach i kolumnach dolnej kondygnacji oparte zostało pełne belkowanie, zagierowane ponad kapitelami pilastrów i kolumn. Ponad gzymsem umieszczony został cokół górnej kondygnacji, który możemy także traktować jako attykę dolnego poziomu. W tej strefie na całej szerokości osi środkowej fasady umieszczony został balkon z tralkową balustradą i wychodzącym na niego dużym oknem. Osie sąsiadujące z centralną są nieco węższe, na obu kondygnacjach umieszczono aedicule z rzeźbami czterech ewangelistów²²⁷ ustawionymi na konsolkach. W skrajnych osiach znajdują się niższe portale o uszakowatych obramieniach i trójkątnych gzymсах ponad pięciobocznymi przyczółkami. Główne wejście prowadzi do jednonawowego wnętrza, typowego dla rozwiązań brazylijskich, z niższym i węższym prezbiterium i ustawionymi po obu stronach ołtarzami bocznymi o wystroju rokokowym w białło-złotej kolorystyce. Boczne portale prowadzą zaś do korytarzy przylegających do nawy świątyni i biegnących do pomieszczeń usytuowanych symetrycznie po obu stronach prezbiterium. Całość nakryta została trójkątnym frontonem ozdobionym motywem koła. Jak podaje Percival Tirapeli, „kościół jest rzadkim przykładem, który łączy typ fasady rzymskiej ze szlachetnymi materiałami, jak drewno, granit i marmur”²²⁸. Choć bez wątplenia zestawienie kamienia oraz tynku jest interesującym zabiegiem kompozycyjnym, bardziej zaskakujące wydaje się połączenie italianizującej fasady z typowym luzo-brazylijskim wnętrzem świątyni, której dyspozycja nie odpowiada strukturze kompozycyjnej fasady. Wielu badaczy łączy kompozycję fasady wprost z kościołem Il Gesù w Rzymie. Germain Bazin pisze, że inspiracją dla tego schematu był „rysunek fasady Vignoli dla Il Gesù przed modyfikacjami wprowadzonymi przez Giacomina della Porta”²²⁹. Orlindo José de Carvalho wspomina nawet, że „świątynia jest repliką kościoła Il Gesù w Rzymie”²³⁰, jednocześnie przyznając, że jest to pierwsza fasada w stylu neoklasycyzyzm w Brazylii, zaś wnętrze łączy ze stylem *barroco mineiro*²³¹, czyli architekturą końca XVIII w. w stanie Minas Gerais. Natomiast Paulo F. Santos, porównując fasady kościołów Santa Cruz dos Militares i Il Gesù, pisze, że

²²⁷ Pierwsze dwie rzeźby do fasady, św. Mateusza i św. Jana, wykonane zostały z drewna w latach 1805–1811 przez Mestre Valentima, odpowiedzialnego także za wystrój wnętrza. Obecne wprowadzono z Włoch w 1926 r. i wykonane zostały z marmuru kararyjskiego, TIRAPELI 2008: 186.

²²⁸ TIRAPELI 2008: 186, „É exemplar raro que combina fachadismo romano com materiais nobres como madeira, granito e mármore”.

²²⁹ „[...] façade dessinée par Vignola pour le Gesù avant les modifications introduites par Giacomo Della Porta”, BAZIN 1956: 221.

²³⁰ „O Templo e uma réplica da Igreja Gesù de Roma”, CARVALHO 2009: 73.

²³¹ CARVALHO 2009: 74.

kompozycja z Rio de Janeiro jest późnym przykładem włoskiego stylu jezuickiego²³². Jak widać, najpopularniejszą interpretacją struktury fasady świątyni Santa Cruz dos Militares jest analiza w kontekście modelu-wzoru Il Gesù.

Możemy przyznać, że układ jest podobny, jednak kościoły w zdecydowany sposób różnią się między sobą. Najważniejsza jest odmienna skala obu obiektów. Rzymska świątynia jest budowlą monumentalną, umieszczona została na niewielkim placu, pozwalającym jednak na oglądanie fasady z pewnej perspektywy. Kościół w Rio de Janeiro nie jest duży, znajduje się przy jednej z niezbyt szerokich ulic w centrum miasta, a struktura fasady odpowiada skalą niewielkiemu wnętrzu, które – utrzymane w stylistyce rokoka – ma charakter przestrzeni dość intymnej. Gustavo Schnoor pisze, że pomimo poglądów na temat bliskich inspiracji rzymskich fasad Il Gesù lub Chiesa Nuova (jak proponuje Augusto Carlos da Silva Telles²³³) nie można mówić o bezpośrednich wpływach, a fasada kościoła różni się od obu rzymskich wzorów. Elementy dekoracyjne są delikatne, bliższe stylistyce rokoka niż klasycznym wzorom rzymskim. Trzeba pamiętać, jak pisze, że pierwsze ekspresyjne figury²³⁴, jak i drzwi kościoła były misternie opracowane w miejscowym materiale – cenionym drewnie jakarandy²³⁵. Nie można w fasadzie odnaleźć monumentalizmu rzymskich odpowiedników, poprzez zmianę proporcji i wprowadzenie delikatniejszego ornamentu kościół ma zupełnie inny charakter. Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira zdecydowanie łączy kompozycję fasady Santa Cruz dos Militares ze strukturą fasady świątyni Mártires do Chiado w Lizbonie²³⁶.

4.3. UKŁAD PRZESTRZENNY IL GESÙ W KONTEKŚCIE BADAŃ ARCHITEKTURY POŁUDNIOWOAMERYKAŃSKIEJ

Opisane już kościoły jezuitów w Bogocie, Quito i Limie powstały w zbliżonym czasie, budowę świątyni ukończono w latach 30. wieku XVII. Łączy je nie tylko czas powstania, ale również podobna struktura przestrzenna, przy zupełnie odmiennych kompozycjach fasad. Szczególną bliskość form wykazują kościoły w Quito i Bogocie, czasami też analizy ich przestrzennych struktur podejmowane były wspólnie. Wszystkie trzy świątynie porównywane są do rzymskiej świątyni Il Gesù, co zostało już wspomniane przy analizie relacji z podróży i opisów archiwalnych wymienianych kościołów²³⁷.

²³² SANTOS 1951: 140.

²³³ SCHNOOR 1992: 285.

²³⁴ Figury św. Mateusza i św. Jana znajdują się w zbiorach Museo Historico e Nacional w Rio de Janeiro, TIRAPELI 2008: 186.

²³⁵ SCHNOOR 1992: 285.

²³⁶ RIBEIRO DE OLIVEIRA 2003: 131, mowa tu o kamiennej fasadzie o układzie osi pięć i trzy, z wysuniętym ryzalitem trzech środkowych osi i spływach wolutowych ponad osiami skrajnymi dolnej kondygnacji. Kościół powstał po trzęsieniu ziemi w 1755 r. i ukończony został 1784 r.

²³⁷ Jak stwierdza Gauvin Alexander Bailey, kościołem najczęściej analizowanym w kontekście rzymskiego kościoła jezuitów jest San Ignacio w Bogocie, BAILEY 2001a: 249–250, autor wymienia między innymi prace: BAYÓN, MARX 1992 [1989]: 24–25; KELEMEN 1951: 65; KUBLER, SORIA 1959: 88; FRASER 1990: 143.

Ale nie tylko te najbardziej „podobne” do pierwowzoru obiekty doczekały się porównań z rzymską świątynią jezuitów, także kościoły znacznie bardziej odmienne w swej strukturze są w literaturze przedmiotu zestawiane z Il Gesù.

4.3.1. UKŁAD PRZESTRZENNY KOŚCIOŁÓW W POPAYÁN, CARTAGENIE, BUENOS AIRES

Ciekawy układ organizacji przestrzennej prezentują kościoły jezuickie w Popayán i Cartagenie de Indias w Kolumbii oraz w Buenos Aires [il. 173, 175, 170, 145, 146], wszystkie trzy są często porównywane z kościołem Il Gesù²³⁸, od innych obiektów Ameryki odróżnia je obecność empor otwierających się na nawę i umieszczonych ponad kaplicami bocznymi. Historia i charakterystyka układu przestrzennego kościoła argentyńskiego została już przedstawiona przy okazji omawiania relacji ojca Gervasoniego z 1729 r. Dwie kolejne świątynie zlokalizowane są w zupełnie innym regionie, na terenie byłego Wicekrólestwa Nowej Granady, jedna na wybrzeżu karaibskim w Cartagenie, druga na południu, w Popayán, w orbicie oddziaływań sztuki quiteńskiej.

Autorami projektów wszystkich prezentowanych świątyń byli członkowie zakonu jezuitów pochodzenia niemieckiego. Kościół w Popayán był wznoszony pod kierownictwem Simóna Schenherra, który pracował także w Quito²³⁹. W Cartagenie przy budowie ostatniego kościoła jezuitów pracowało dwóch architektów: Miguel Schlessinger²⁴⁰ i Lorenzo Koninck²⁴¹. W Buenos Aires zaś od

Do wymienionych przez Bailey'a studiów można dodać: MESA, GISBERT 1985: 89–92; RENTERÍA SALAZAR 2001: 113–114; WUFFARDEN 2002: 220. Kościół w Limie jest analizowany z odniesieniami do rzymskiego pierwowzoru w: VARGAS UGARTE 1963: 21–22; WUFFARDEN 2002m: 91. Natomiast układ przestrzenny quiteńskiej świątyni jest porównywany do rzymskiego kościoła Il Gesù między innymi w: NAVARRO 2007 [1952]: 25; VARGAS UGARTE 1963: 13; ORTIZ CRESPO 2002: 88–89; WUFFARDEN 2002c: 189, 194; (dla Luisa Eduarda Wuffardena pomiędzy wszystkimi odmianami rzymskiego Il Gesù w Ameryce kościół jezuitów w Quito otrzymuje historyczne pierwszeństwo); MICÓ BUCHÓN 2003: 23; ORTIZ CRESPO 2008: 175–179; VILLALBA 2008: 38.

²³⁸ WUFFARDEN 2002d: 227.

²³⁹ SEBASTIÁN 1965: 100; Simón Schenherr był architektem i członkiem Towarzystwa Jezusowego (a także bratem koadiutorem), pracował przy kościele w Popayán w połowie XVIII w., ACUÑA 1964: 56.

²⁴⁰ Miguel Schlessinger urodził się w Dillingen w Niemczech 19 maja 1729 r., wstąpił do zakonu jezuitów 18 lutego 1753 r. Przepłynął Atlantyk w ekspedycji z 1754 r. W roku 1756 pracował w Cartagenie de las Indias, gdzie współpracował przy ukończeniu kościoła jezuitów San Pedro Claver. W roku 1763 przebywał na Uniwersytecie Javeriana. Przybył do Caracas na początku 1766 r. z zadaniem wzniesienia kolegium dla Towarzystwa Jezusowego, podejmował liczne aktywności w czasie trzęsienia ziemi w roku 1766. Gdy zapadła decyzja o wygnaniu jezuitów, był w trakcie prac nad kolegium. Został wysłany do Włoch, zmarł w Senigallii 21 grudnia 1793 r., REY FAJARDO 2003: 296–297.

²⁴¹ Lorenzo Koninck urodził się w Amsterdamie 13 marca 1698 r. i wstąpił do zakonu jezuitów 28 lutego 1729 r. Przepłynął z ekspedycją z roku 1735. Przebywał w Cartagenie de Indias w latach 1736–1753, z roczną przerwą, kiedy to przebywał w kolegium w Hondzie. Przypuszcza się, że w brał udział w budowie kościoła San Pedro Claver w Cartagenie. W 1756 r. był członkiem wspólnoty w Pamplonie, a w 1763 r. jest wymieniany w kontekście Maracaibo, gdzie został przeniesiony, aby kierować

roku 1712 przy wznoszeniu kościoła pojawiły się nazwiska architektów: Johann Kraus, Johannes Wolff, Andrea Bianchi, następnie Giovanni Battista Primoli i Peter Weger²⁴².

Pochodzenie architektów miało wpływ na kształt powstającej architektury. Kościoły te są porównywane z modelem Il Gesù, co w pewnym stopniu jest zrozumiałe, możemy jednak w tym przypadku zauważyć pewne cechy charakterystyczne, które pozwolą nam na porównania z architekturą Europy Środkowo-Wschodniej XVII i XVIII w. We wszystkich trzech świątyniach ponad rzędami kaplic bocznych umieszczone zostały empory, których źródeł nie możemy szukać w architekturze rzymskiego kościoła Il Gesù, ale w tradycji artystycznej Niemiec, Austrii, Czech czy Polski. Realizacje takie są charakterystyczne nie tylko dla obiektów jezuickich, choć dwa prezentowane tu przykłady kościołów emporowych z Czech i Polski należały do Towarzystwa Jezusowego. Pierwszy to praski kościół Sv. Mikulaše na Małej Stranie, którego konstrukcja rozpoczęła się w roku 1702 według projektu Krzysztofa Dientzenhofera [il. 176]. Drugi, pochodzący z Kłodzka, jest ciekawym efektem przekształcenia, „barokizacji”, która obejmowała między innymi umieszczenie empor ponad nawami bocznymi gotyckiej struktury²⁴³ [il. 177].

Mimo że wszystkie trzy kościoły posiadają cechy wspólne, szczególnie gdy weźmiemy pod uwagę dyspozycję wnętrza, każdy posiada bardzo indywidualną kompozycję fasady, choć wszystkie są utrzymane w schemacie układów dwuwieżowych. Ciekawy problem dotyczy fasady kościoła jezuitów w Cartagenie, która jest jedną z bardziej efektownych w mieście, choć o dość skromnej kompozycji. Trudno zgodzić się z interpretacją Tulia Aristizabala, który chciałby wpływy niemieckie rozciągnąć nie tylko na dyspozycję wnętrza, ale również uważa, że kompozycję fasady można porównać z fasadą kościoła jezuitów w Landsbergu, przy budowie którego przed przyjazdem do Ameryki pracował Miguel Schlessinger²⁴⁴ [il. 172]. Kościół w Landsbergu posiada jednak fasadę znacznie bardziej „spłaszczoną” kompozycyjnie, która jednocześnie charakteryzuje się większą liczbą linii krzywych, jest także znacznie bardziej wertykalna. Fasada kościoła w Caratgenie sprawia wrażenie dość ciężkiej, wpisana jest niemal w kwadrat, z dwoma niskimi wieżami i uporządkowanym podziałem architektonicznym przeprowadzonym za pomocą pilastrów i belkowania. Wydaje się, że możemy poszukiwać dalekich ech tej kompozycji o charakterze horyzontalnym w organizacji fasady kościoła jezuitów w Santa Fé de Antioquia²⁴⁵, uformowanej jeszcze bardziej w poziomej orientacji [il. 174].

pracami przy wznoszeniu kolegium. Decyzja o wygnaniu jezuitów zaskoczyła go przy pracach budowlanych w Maracaibo, ale nie mógł opuścić miasta wraz z innymi jezuitami z powodu choroby. Zmarł 17 lutego 1768 r. w miejskim szpitalu, REY FAJARDO 2003: 177.

²⁴² NIEVES ARIAS INCOLLÁ 1997: 62–64.

²⁴³ GALEWSKI 2012: 211–218.

²⁴⁴ ARISTIZÁBAL 1999: 30–32.

²⁴⁵ Wznoszenie kościoła jezuitów w Santa Fé de Antioquia rozpoczęto w połowie XVIII w., świątynia została ukończona już po wygnaniu jezuitów w roku 1795 przez Juana Péreza Rublása, VIVES MEJÍA 1988: 59.

4.3.2. STRUKTURA PRZESTRZENNA KOŚCIOŁÓW JEZUICKICH W BRAZYLII I MODEL IL GESÙ

Kościół jezuitów w Brazylii (jeśli chodzi o świątynie przy dużych kolegiach) charakteryzują się wieloma cechami wspólnymi zarówno w organizacji przestrzeni wewnętrznej, jak i układzie fasady. W dawniejszych opracowaniach porównywano brazylijską architekturę jezuitów z rzymskim modelem²⁴⁶, obecnie studia prowadzone są w innych kierunkach²⁴⁷.

W moim mniemaniu korzeni i wzorów architektury kolegiów jezuickich w Brazylii szukać należy, zgodnie z poglądami prezentowanymi w literaturze przedmiotu, przede wszystkim w Portugalii, ale także w północnych Włoszech. Choć Gauvin Alexander Bailey twierdzi, że kościół w Salvadorze da Bahia posiada: „plan z jedną nawą, kaplicami bocznymi i transeptem, dostosowany do podstawowego typu preferowanego przez jezuitów w wielu kościołach jak świat długi i szeroki”²⁴⁸, wydaje się, że jest to układ przestrzenny szczególnie charakterystyczny dla architektury świata portugalskiego.

Kościół brazylijskich i portugalskich kolegiów zwykle posiadają jedną nawę ze skomunikowanymi ze sobą kaplicami bocznymi. Często w świątyniach tych wyodrębniony jest transept (Salvador da Bahia, Belém do Pará) [il. 155, 178] lub pseudo-transept (jak w kościołach w Olindzie i Rio de Janeiro) [il. 182, 181]. Rzut kościoła w Salvadorze bardzo przypomina jeden z planów z kolekcji Bibliothèque nationale de France (szczególnie w strefie nawy) [il. 187], który nie został zidentyfikowany, a jedynie określony jako „portugalski”, przede wszystkim na podstawie inskrypcji w tym języku znajdujących się na planie²⁴⁹, jednak sama struktura kościoła jest także utrzymana w typie luzo-brazylijskim.

Choć opis układu (pojedyncza nawa z bocznymi kaplicami) nasuwa skojarzenia z kościołem Il Gesù, wymieniane świątynie możemy porównywać z rzymskim modelem jedynie w sferze idei, ponieważ zarówno konstrukcja, jak i percepcja przestrzenna portugalskich i brazylijskich kościołów jest zupełnie odmienna. W kościołach luzo-brazylijskich kaplice boczne – jeśli istnieją – nie są nakryte kopułkami, ale sklepieniem kolebkowym, umieszczonym poprzecznie w stosunku do sklepienia nawy. W ten sposób kaplice z takimi sklepieniami, niewielkimi, zazwyczaj prostokątnymi portalami łączącymi przestrzenie poszczególnych kaplic i wysokimi arkadami otwierającymi się na przestrzeń nawy głównej, tworzą jakby „zaułki” rozległej

²⁴⁶ Zwykle wyjaśniano wódrowkę rzymskiego modelu poprzez adaptację form w kościele São Roque w Lizbonie, tak jak opisuje to w swojej książce Paul F. Santos, SANTOS 1951: 99.

²⁴⁷ Germain Bazin pisze na temat modelu Il Gesù, że: „[...] nie istniał aż taki wpływ jaki wcześniej rozpoznawano, zwłaszcza że projekt powstał w 1568 r. i nie mógł oddziaływać na fundacje realizowane przed tą datą” / „no tiene tanta influencia como es reconocida, por que el proyecto fue cerado en 1568 y no podía causar a las fundaciones realizadas antes de esta fecha”, BAZIN 1956: 58.

²⁴⁸ BAILEY 2002c: 76, „[...] la planta, de una sola nave con capillas laterales y transepts, se ajusta el tipo básico preferido por los jesuitas en muchas de sus iglesias a lo largo y ancho del mundo”.

²⁴⁹ VALLERY-RADOT 1960: 115–116.

przestrzeni centralnej. W większości kościołów, także w Il Gesù czy Sant'Ignazio w Rzymie, ale przede wszystkim w jezuickich świątyniach Hispanoameryki (od Buenos Aires po Cartagenę), istnieje możliwość wejścia do kaplic, które służą również jako przestrzeń komunikacyjna.

Natomiast w kościołach luzo-brazylijskich kaplice boczne funkcjonują jako przestrzenie zupełnie odseparowane od nawy, miejsca, które możemy oglądać, ale do których nie można wejść. Czasami kaplice są zredukowane do głębokich arkad umieszczonych w ścianach nawy, jak ma to miejsce w Santarém w Portugalii czy w Olindzie i Rio de Janeiro w Brazylii [il. 185, 186, 182, 181]. Szeroka przestrzeń nawy oparta na planie prostokąta ma swoje źródła w architekturze północnych Włoch, istnieje wiele obiektów z terenów Wenecji czy pobliskich miejscowości, które prezentują takie rozwiązanie – jako przykład może posłużyć kościół przypisywany Vincenzowi Scamozziemu – Santissimo Redentore w Palmanovie (1603–1639) [il. 180], San Leone IX (San Lio) w Wenecji (fundowany w XI w., przebudowany 1783 r.) [il. 179] czy też San Zulian także w Wenecji (budowany w latach 1553–1554 według projektu Jacopa Sansovina, a po jego śmierci ukończony po 1570 r. przez Alessandra Vittorię).

Również dekoracja iluzjonistyczna umieszczana na sklepieniach pozornych kościołów luzo-brazylijskich bliższa jest rozwiązaniom weneckim niż rzymskiej dekoracji z kościoła Sant'Ignazio. Choć w kościołach Portugalii i Brazylii odnajdujemy na drewnianych pseudosklepieniach i stropach iluzjonistyczne kopuły i fantastyczną architekturę, funkcją tych dekoracji jest przede wszystkim wykreowanie odpowiedniego splendoru, a nie „oszukanie” widza.

4.3.3. UKŁAD PRZESTRZENNY IL GESÙ A ŚWIĄTYNIE NIEJEZUICKIE

Ostatnim interesującym problemem występującym w badaniach nad funkcjonowaniem modelu Il Gesù są zagadnienia związane z obiektami podlegającymi zależnościom od rzymskiej świątyni, ale wznoszonymi przez inne zakony. W literaturze dotyczącej architektury kolonialnej Peru takie obiekty jak kościoły San Francisco czy La Merced w Limie nigdy nie są porównywane do rzymskiego kościoła jezuitów (zapewne jako niejezuickie). Jedynym przypadkiem była analizowana już uwaga podróżnika Charlesa Wienera z połowy XIX w. Natomiast w brazylijskiej historii architektury możemy odnaleźć takie kierunki studiów. W kontekście architektury rzymskiego kościoła Il Gesù wymienia się brazylijski kościół São Bento w Salvadorze da Bahia (początek budowy 1681 r.)²⁵⁰ [il. 191, 196, 197], jak i kościół karmelitański Santa Teresa w tym samym mieście (początek budowy 1670 r.)²⁵¹ [il. 192], a także karmelitański kościół w Olindzie (po 1675 r.) [il. 190].

Dwa kościoły w Salvadorze wzniesione zostały w oparciu o plan wyjątkowy jak na warunki brazylijskie – jest to krzyż łaciński wpisany w prostokąt. Świątynie posiadają jedną nawę z czterema parami bocznych kaplic skomunikowanych ze

²⁵⁰ BAZIN 1956: 90–91.

²⁵¹ BAZIN 1956: 91–94.

sobą oraz wyraźny transept i kopułę nad skrzyżowaniem naw. Natomiast kościół karmelitański w Olindzie prezentuje układ zredukowany, pozostała nawa z parami kaplic, a także transept, nie ma natomiast kopuły.

Ostatnim kościołem niejezuickim, który bywa analizowany w relacji do rzymskiego modelu *Il Gesù*, jest świątynia La Merced w Quito (1701–1737) [il. 167, 168]. W przypadku tego obiektu znamy analizy, które wskazują na wpływy architektury jezuickiej i przeprowadzone zostały w kontekście tejże. Wskazuje się szczególnie na zależność nie tyle od rzymskiego pierwowzoru, co od jezuickiego kościoła w Quito, którego La Merced jest dość wierną kopią²⁵²; jako kolejny obiekt w serii „ewolucyjnej” Alfonso Ortiz Crespo wymienia kościół sanktuarium w Guápulo (początek budowy przed 1650), w którym kaplice zostały zredukowane do płtych arkad, tak że kościół można określić jako zbudowany w konstrukcji ścienno-filarowej²⁵³ [il. 169].

Kościół *Il Gesù* jest bardzo ważnym obiektem, a w badaniach nad architekturą nowożytną stał się „legendarny”. Określanie rzymskiej świątyni jako wzoru jest pewnym schematem, przy bardziej szczegółowej analizie widać, że w wielu przypadkach jest to sprawa indywidualna i intuicyjna, a czasami interpretacje, które mówią o podobieństwie pomiędzy niektórymi realizacjami i kościołem *Il Gesù*, zaskakują czytelników. Tak jest w przypadku świątyni jezuitów w Arequipie. Jej fasada z reliefową dekoracją z motywami floralnymi tworzy tło dla sześciu par kolumn, które (zdaniem Georga Kublera) wyznaczają konwencjonalne podziały fasady typu *Il Gesù*²⁵⁴. Oczywiście w prezentowanym opracowaniu zostały wybrane pewne obiekty, listę ich można by jeszcze poszerzyć²⁵⁵. Nawet przy stworzeniu „modelu” jego przystawalność do istniejących obiektów jest dalece subiektywna. Podsumowaniem tej części rozważań mogą być słowa Gauvina Alexandra Baileya:

Naśladowanie [kościoła] *Il Gesù* można również wywodzić z przednowożytnej tradycji funkcjonowania świętych wizerunków. Jak bizantyjskie albo średniowieczne ikony, których moc rozprzestrzeniała się poprzez wykonywane kopie, posiadające w sobie obecność oryginału, nawet jeżeli nie były do niego podobne, tak „kopie” *Il Gesù* mogły posiadać duchową aurę i moc, które były zupełnie niezależne od zagadnienia stylu artystycznego²⁵⁶.

²⁵² ORTIZ CRESPO 2002: 100–101.

²⁵³ ORTIZ CRESPO 2002: 97–98.

²⁵⁴ KUBLER, SORIA 1959: 96.

²⁵⁵ W Santiago de Chile mówi się o kościele kolegium jezuitów San Miguel jako podobnym do rzymskiego *Il Gesù*. Rubén Vargas Ugarte pisze, że świątynia była w tym samym typie, ale zbudowana została w zmniejszonej skali. Znów znana jest wzmianka o tym, że plany przywiózł wiceprowincjał ojciec Francisco Fereyra. Otwarcie kościoła dla kultu miało miejsce 31 lipca 1709 r., VARGAS UGARTE 1963: 13

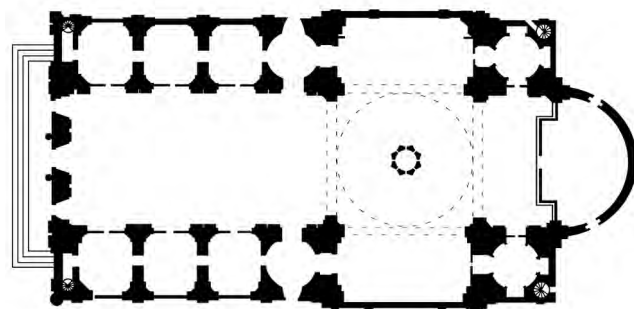
²⁵⁶ „The replication of the *Gesù* may also derive from a pre-modern notion of sacred imagery. Like a Byzantine or medieval icon, whose power was extended by making copies and whose copies possessed the presence of the original even if they did not really look like them, these »copies« of the *Gesù* may have possessed a spiritual aura and authority completely separated from notions of artistic style”, BAILEY 2001a: 249; Bailey pisze, że w podobny sposób naśladowanie kościoła *Il Gesù* ocenia Richard Bösel, mówiąc o „zakonnym sentymencie do kościoła *Il Gesù*”, który niekoniecznie odzwierciedlał formy.



↑ Il. 137



↑ Il. 138



↑ Il. 139



↑ Il. 140



↑ Il. 141



137. Kościół Il Gesù, fasada, 1568–1584, Giacomo della Porta, fasada, Rzym, Włochy (fot. E. Kubiak, 2011).

138. Kościół Il Gesù, projekt fasady, Vignola, Rzym, Włochy (fot. E. Kubiak, 2011).

139. Kościół Il Gesù, plan, 1568, Vignola, Rzym, Włochy (rys. B. Smoczyński za: MURRAY 1999 [1969]: 201).

140. Współczesny drewniany model kościoła San Sebastiano w Mantui ilustrujący ideę architektoniczną Albertiego, kościół San Sebastiano w Mantui, Włochy (fot. E. Kubiak, 2012).

141. Kościół Il Gesù, wnętrze, 1568–1584, Giacomo della Porta, Vignola, Rzym, Włochy (fot. E. Kubiak, 2005).



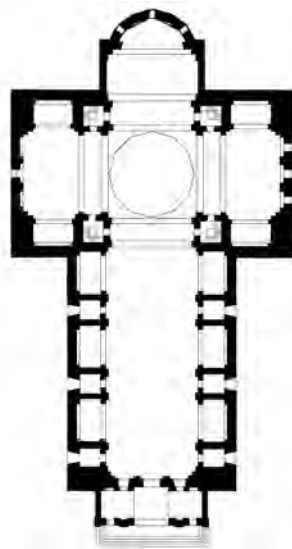
↑ Il. 142



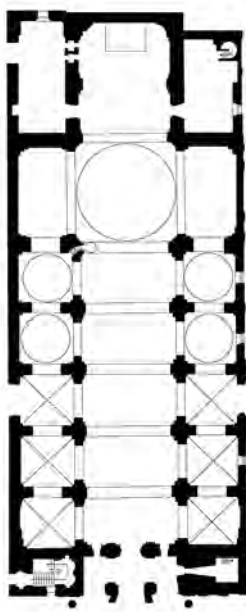
↑ Il. 143

142. Sant'Andrea della Valle, plan, wnętrze, od 1591 według planów Giacomo della Porta, od 1608 Carlo Maderna, wnętrze do 1650 Francesco Grimaldi, Rzym, Włochy (fot. E. Kubiak, 2005; rys. B. Smoczyński za: ORTIZ CRESPO 2002: 95).

143. Fasada, wnętrze i plan kościoła Sant'Ignazio, 1626–1650, Orazio Grassi, Rzym, Włochy (fot. E. Kubiak, 2011, 2005; rys. B. Smoczyński za: ORTIZ CRESPO 2002: 95).



↑ Il. 144



↑ Il. 145

144. Wnętrze i plan kościoła Sant'Andrea, pocz. 1462, Leon Battista Alberti, Mantua, Włochy (fot. E. Kubiak, 2008; rys. B. Smoczyński za: ORTIZ CRESPO 2002: 95).

145. Plan i wnętrze kościoła jezuitów San Ignacio w Buenos Aires, 1712–1733, Johann Kraus, Johannes Wolff, Andrea Bianchi, Giovanni Battista Primoli, Peter Weger (rys. B. Smoczyński za: NIEVES ARIAS INCOLLÁ 1997: 65; fot. E. Kubiak, 2011).



↑ Il. 146



↑ Il. 147

146. Wnętrze kościoła jezuitów San Ignacio w Buenos Aires, 1712–1733, arch. Johann Kraus, Johannes Wolff, Andrea Bianchi, Giovanni Battista Primoli, Peter Weger, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2011).

147. Kościół jezuitów w Quito, fasada, 1765, Ekwador (fot. E. Kubiak, 2008).



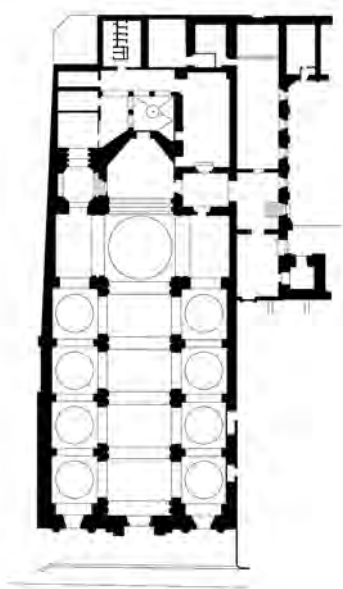
↑ Il. 148



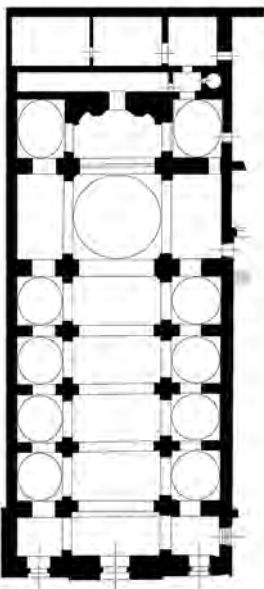
↑ Il. 149

148. Kościół jezuitów w Quito, kopuła po 1636, wnętrze po 1605, Ekwador (fot. E. Kubiak, 2008).

149. Ołtarz Ludwika Gonzagi, Andrea Pozzo (Pozzo 1693: 80), ołtarz św. Ignacego Loyoli, XVIII w., kościół jezuitów w Quito, Ekwador, (fot. E. Kubiak, 2008).



↑ Il. 150

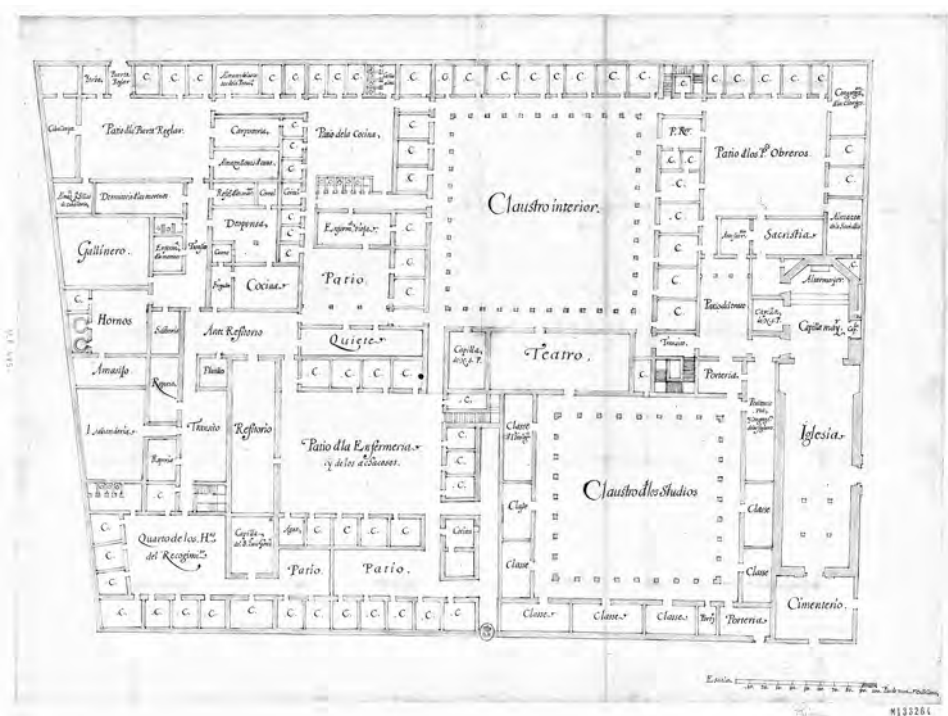


↑ Il. 151



150. Kościół jezuitów w Quito, plan, wnętrze, po 1605, Ekwador (rys. B. Smoczyński za: ORTIZ CRESPO 2002: 95; fot. E. Kubiak, 2008).

151. Kościół jezuitów San Pablo w Limie, plan, wnętrze, po 1624, Peru (rys. B. Smoczyński za: VARGAS UGARTE 1963: lam.3; fot. E. Kubiak, 2011).



↑ Il. 152



↑ Il. 153

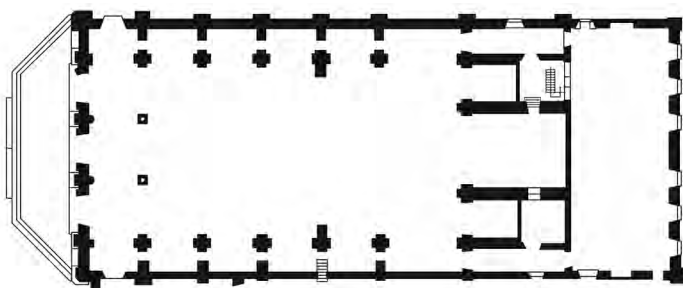


152. Kościół jezuitów San Pablo w Limie, zespół sprzed 1624, Peru (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 485).

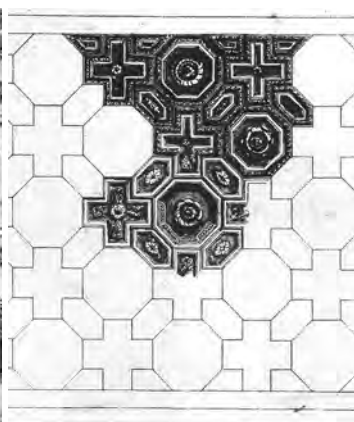
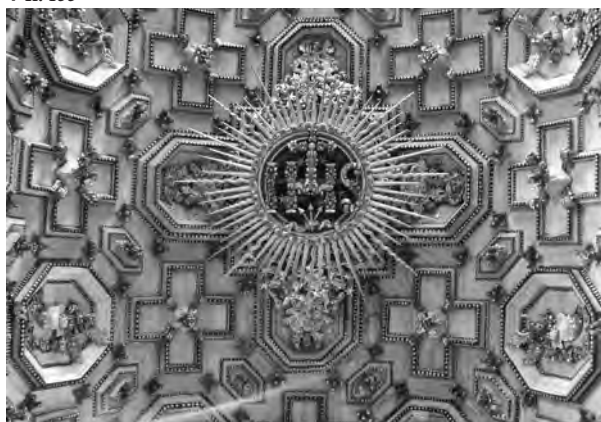
153. Kościół jezuitów San Pablo w Limie, wnętrze, po 1624, Peru (fot. E. Kubiak, 2011).



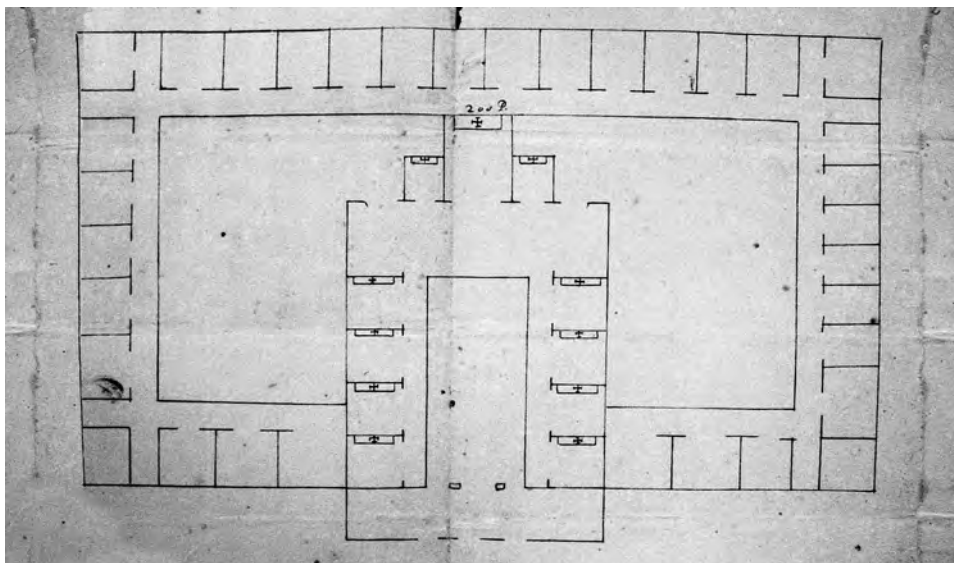
↑ Il. 154



↑ Il. 155



↑ Il. 156



↑ Il. 157



↑ Il. 158

U GÓRY:

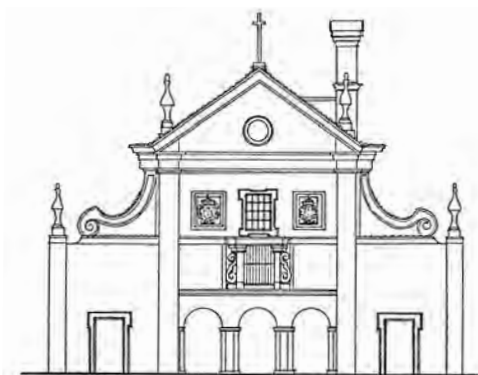
157. Plan kolegium i kościoła w Salvadorze da Bahia, Brazylia (ARSI, Fondo gesuitico 1369, 7–Bahia).
 158. Widok fasady, São Miguel, pierwsza poł. XVIII w., Brazylia (fot. E. Kubiak, 2004).

PO LEWEJ:

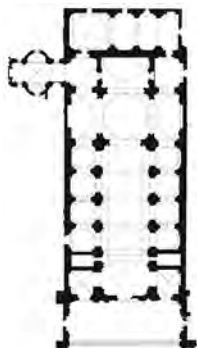
154. Kościół jezuitów w Salvadorze da Bahia, fasada, wnętrze, 1657–1672, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).
 155. Kościół jezuitów w Salvadorze da Bahia, 1657–1672, plan, Brazylia (rys. B. Smoczyński za: BAZIN 1956: 78).
 156. Dekoracja sklepienia pozornego w kościele jezuitów w Salvadorze da Bahia, przed 1672, Brazylia; projekt dekoracji stropu w kościele San Vigilio (?), Orazio Grassi, Siena, Włochy, (fot. E. Kubiak, 2011; Bösel 2004: 235).



↑ Il. 159



↑ Il. 160



↑ Il. 161



↑ Il. 162

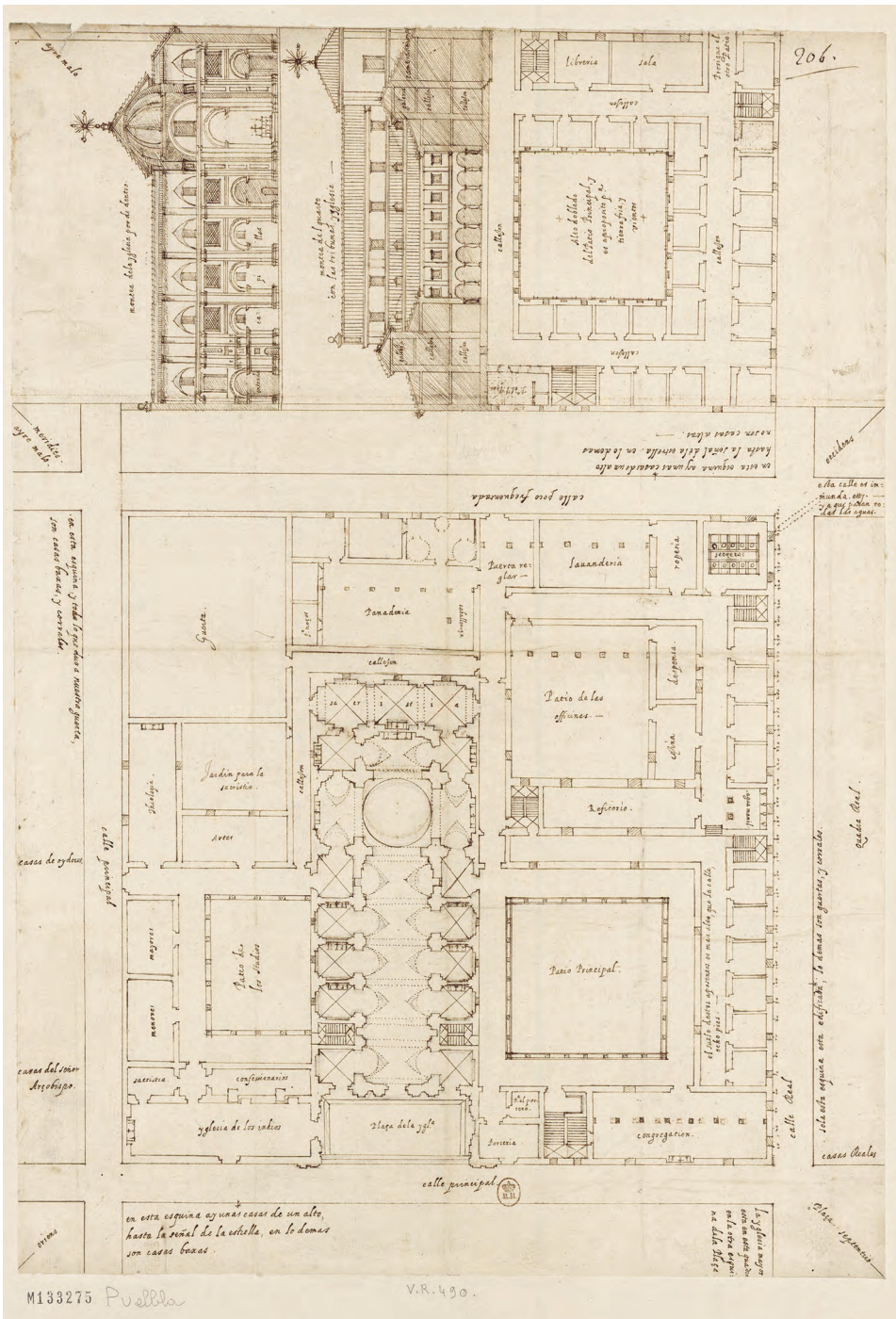


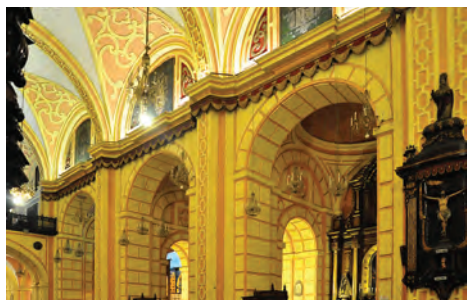
U GÓRY:

- 159. Fasada kościoła Santa Cruz dos Militares, 1628, Rio de Janeiro, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).
- 160. Fasada kościoła Santa Teresa, Salvador da Bahia, Brazylia (rys. B. Smoczyński za: BAZIN 1956: 94).
- 161. Kościół San Ignacio w Bogocie, plan, wnętrze, po 1604 r., arch. Juan Bautista Coluccini, Kolumbia (rys. B. Smoczyński za: RENTERÍA SALAZAR 2001: 121; fot. J. Borja, 2012).
- 162. Kościół San Ignacio w Bogocie, wnętrze, po 1604 r., arch. Juan Bautista Coluccini, Kolumbia (fot. J. Borja, 2005).

PO PRAWIEJ

- 163. Projekt kolegium jezuitów w Bogocie, Juan Bautista Coluccini, 1610 (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 490).



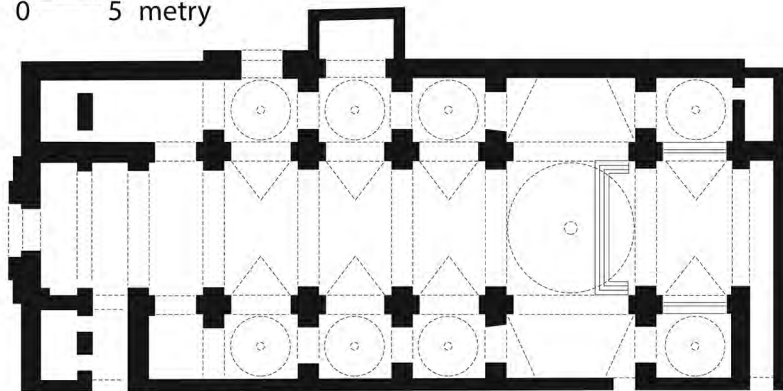


↑ Il. 164



↑ Il. 165

0 5 metry



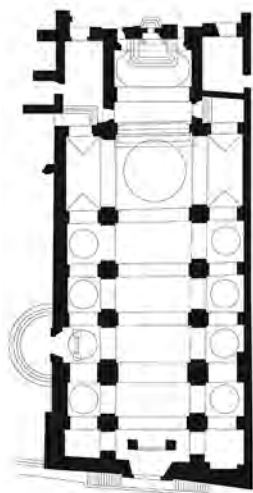
↑ Il. 166



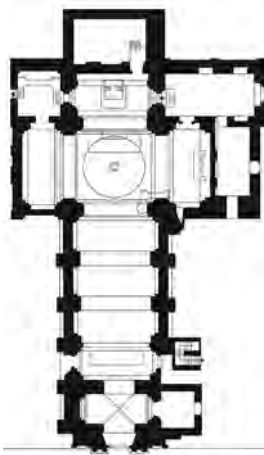
↑ Il. 167



↑ II. 168



↑ II. 169

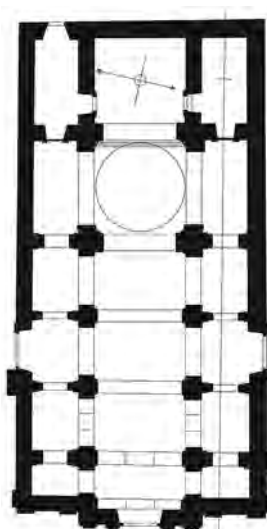


U GÓRY:

168. Kościół La Merced, wnętrze, plan, Quito (fot. E. Kubiak, 2012; rys. B. Smoczyński za: ORTIZ CRESPO 2002: 100).
 169. Kościół sanktuarium w Guapulo, wnętrze, plan (fot. E. Kubiak, 2012; rys. B. Smoczyński za: ORTIZ CRESPO 2002: 98).

PO LEWEJ:

164. Wnętrze kościoła La Merced, po 1614 r., Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2012).
 165. Wnętrze kościoła San Francisco, po 1673 r., Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2012).
 166. Plan kościoła La Merced, po 1614, Lima, Peru (rys. B. Smoczyński za: SAN CRISTOBAL 1998: 54).
 167. Kościół La Merced, wnętrze, Quito, Ekwador (fot. E. Kubiak 2012).



↑ Il. 170



↑ Il. 171



↑ Il. 172

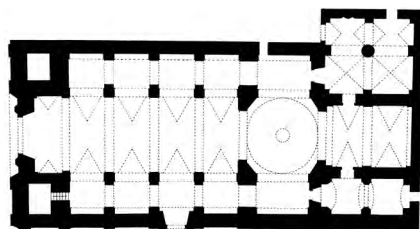
170. Kościół jezuitów San Pedro Claver, Cartagena de Indias, 1754, plan, wnętrze, Kolumbia (rys. B. Smoczyński za: ARISTIZABAL 1999: 29; fot. E. Kubiak, 2008).

171. Fasada kościoła jezuitów San Pedro Claver, Cartagena, Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2012).

172. Fasada kościoła nowicjatu jezuitów Heilig-Kreuz-Kirche, Landsberg am Lech, 1754, arch. Ignaz Merani, Niemcy (fot. E. Kubiak, 2012).



↑ Il. 173



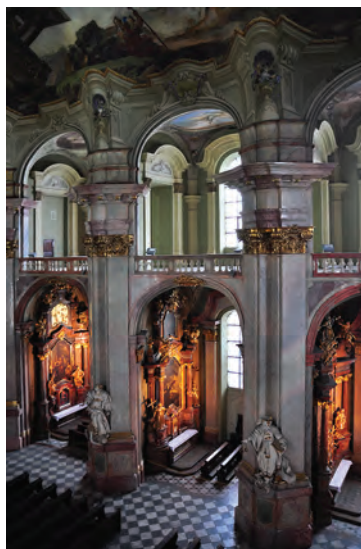
↑ Il. 174

↑ Il. 175

173. Fasada kościoła jezuitów San José w Popayán, wnętrze, po 1736, Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2012).

174. Santa Fé de Antioquia, fasada dokończona po 1768 r., Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2008).

175. Kościół jezuitów San José w Popayán, plan, wnętrze, po 1736 r., Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2012, rys. B. Smoczyński za: SEBASTIÁN 1965: 101).



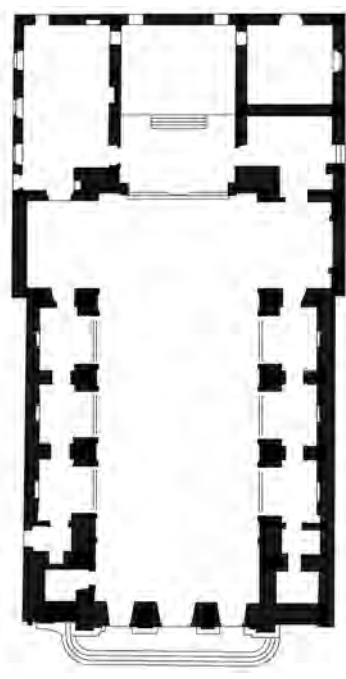
↑ Il. 176



↑ Il. 177



↑ Il. 178



176. Kościół Sv. Mikulaše, wnętrze, po 1702, Krzysztof Dientzenhofer, Praga, Czechy (fot. E. Kubiak, 2013).
 177. Kościół jezuitów, Wniebowzięcia NMP, emporya południowa, Kłodzko (fot. P. Gryglewski, 2012).
 178. Kościół jezuitów w Belém do Pará, fasada, plan (fot. E. Kubiak, 2011; rys. B. Smoczyński za: BAZIN 1956: 81).



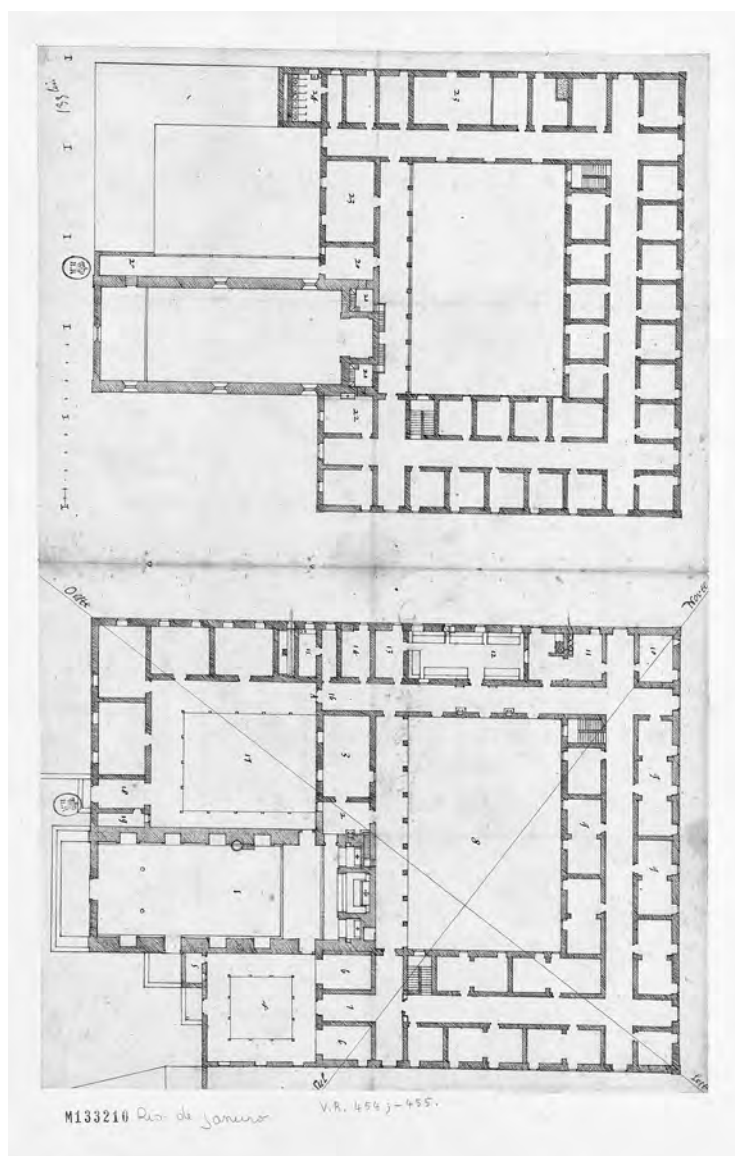
↑ Il. 179



↑ Il. 180

179. Wnętrze kościoła San Lio, przebudowany w 1783 r., Wenecja, Włochy (fot. E. Kubiak, 2013).

180. Wnętrze kościoła del Santissimo Redentore, 1603–1639, Palmanova, Włochy (fot. E. Kubiak, 2012).

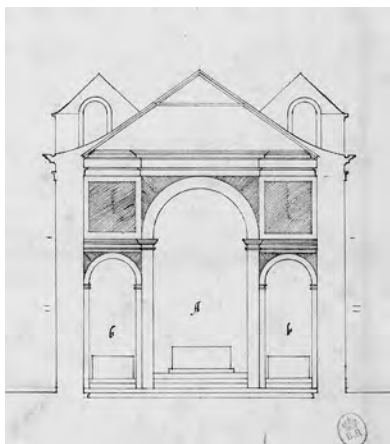


U GÓRY:

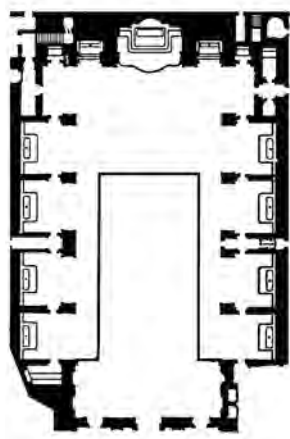
181. Plan kolegium w Rio de Janeiro, Brazylia (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 454).

PO PRAWEJ:

182. Wnętrze kościoła: rysunek, widok, Olinda, 1535, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011, BNF, Fondo: Vallery-Radot, 1154).
 183. Kościół jezuitów São Roque w Lizbonie, 1566, plan, wnętrze, Portugalia (fot. E. Kubiak 2013; rys. B. Smoczyński za: BAZIN 1956: 61).
 184. Fasada kościoła jezuitów w Santarém, 1672–1687, Portugalia (fot. E. Kubiak, 2004).
 185. Wnętrze kościoła jezuitów w Santarém, 1672–1687, Portugalia (fot. E. Kubiak, 2004).



↑ II. 182



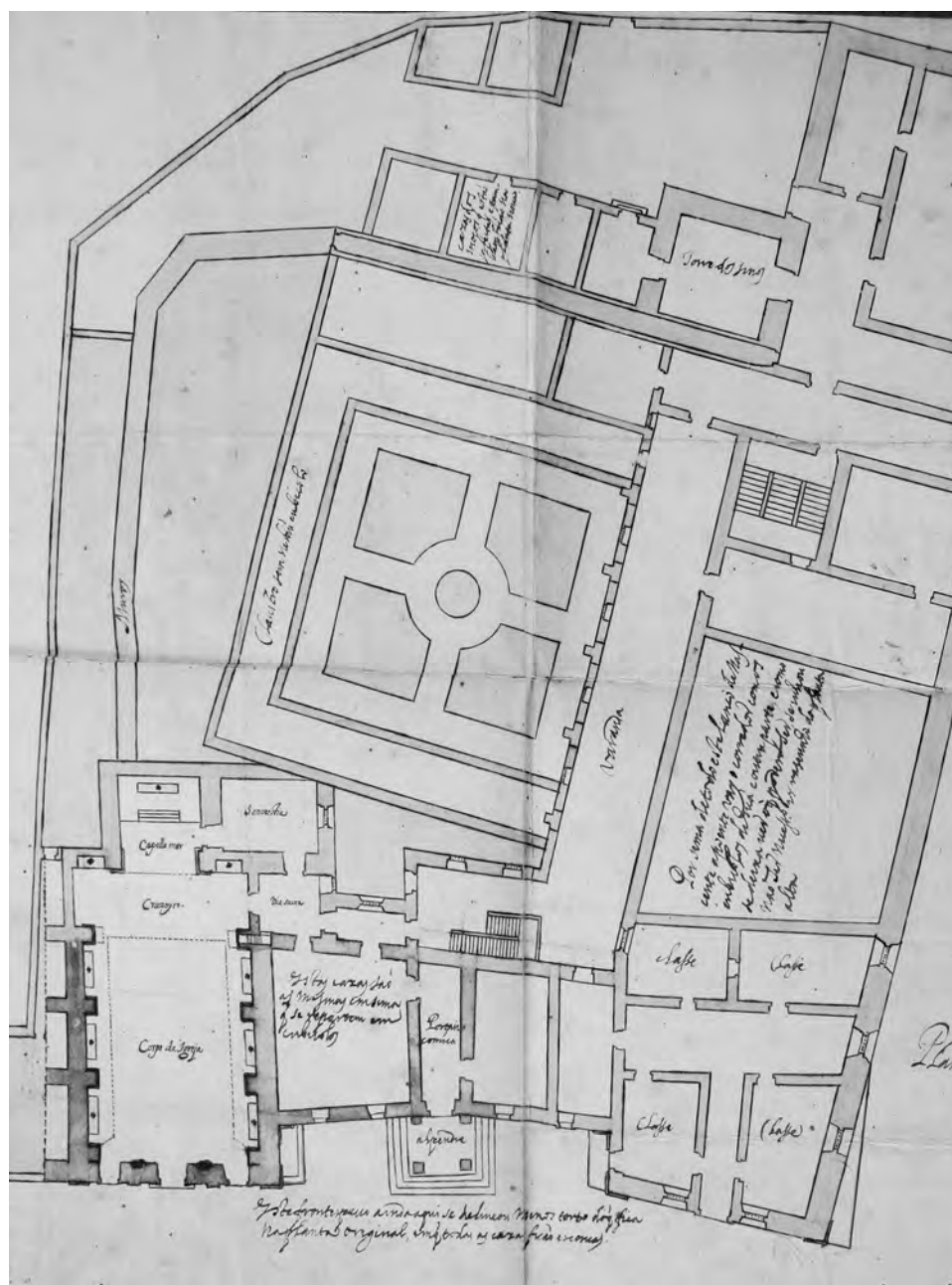
↑ II. 183



↑ II. 184



↑ II. 185

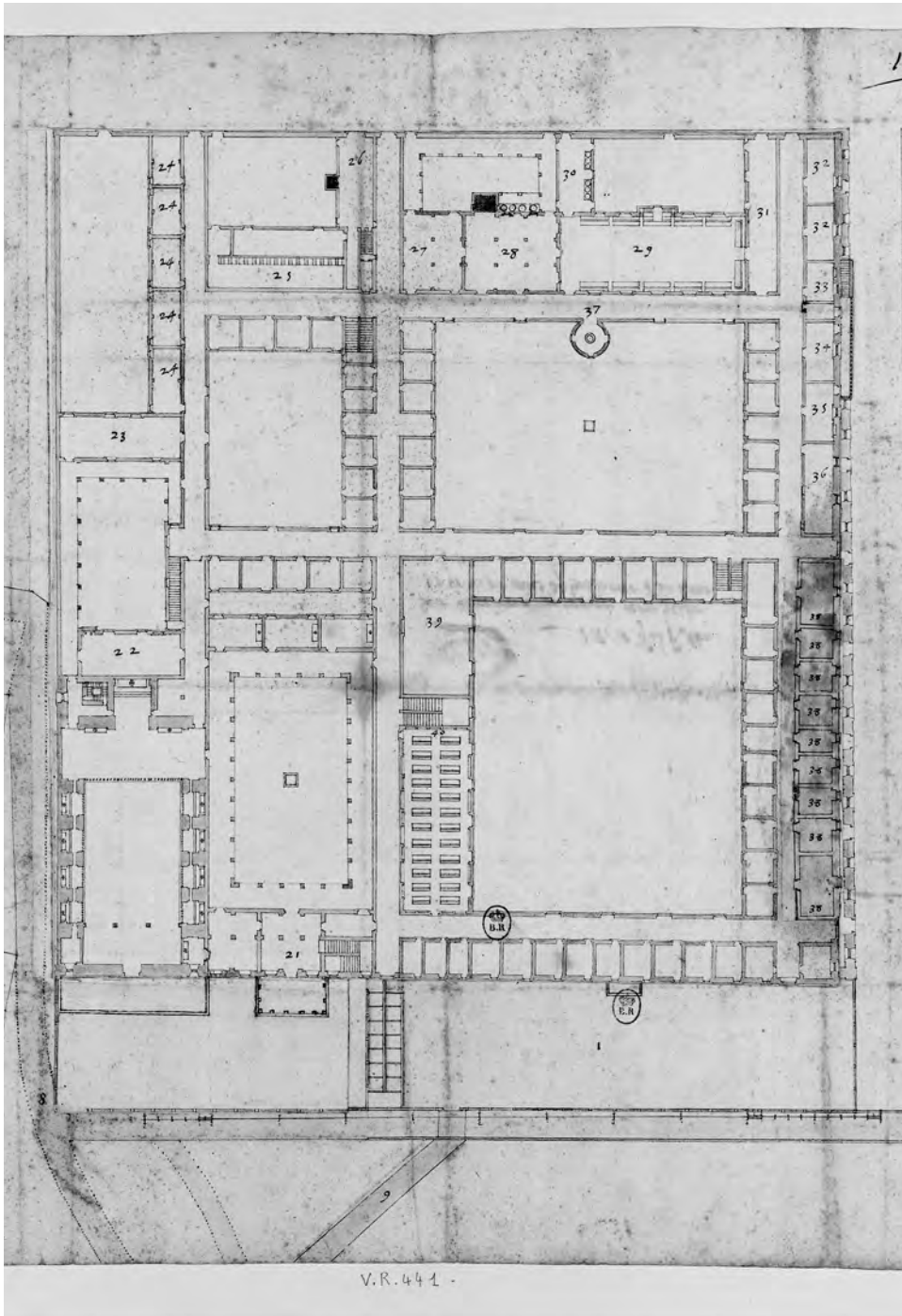


U GÓRY:

186. Plan kolegium i kościoła w Santarém, Portugalia (ARSI, Fondo gesuitico: Portugal Collegia 1588 /18 /1).

PO PRAWEJ:

187. Plan założenia jezuickiego, Portugalia (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 441).





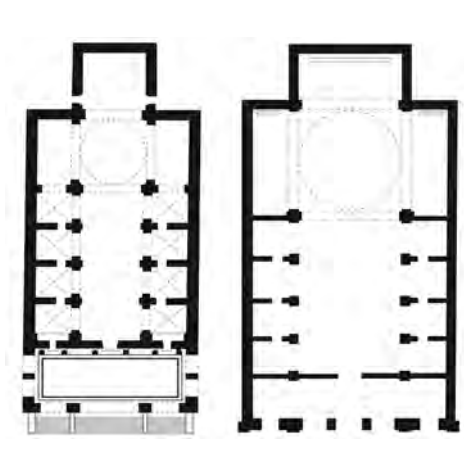
↑ II. 188



↑ II. 189



↑ II. 190



↑ II. 191

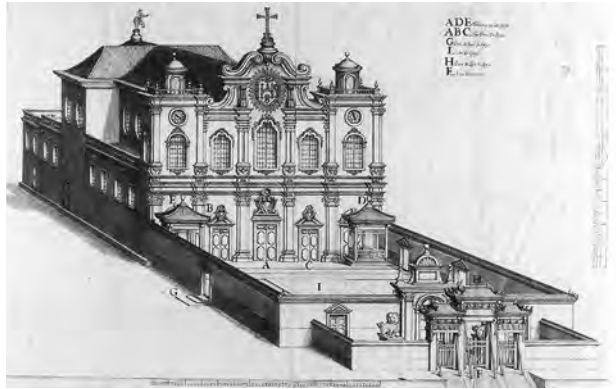
↑ II. 192



↑ II. 193



↑ II. 194



U GÓRY:

193. Fasada kościoła Nossa Senhora da Assunção, 1703, Pekin, Chiny [BNB, fot. Adolf-Nikolay Erazmovich Boiarsky, seria fotografii z lat 1874–1875, 1 album, f. [95], foto [130], sygn. Fotos-ARM.12.7.2(17)].
194. Fasada i wnętrze kościoła Nossa Senhora da Assunção, 1703, Pekin, grafika z XVIII w., Chiny (Arquivo Histórico Ultramarino do Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, Portugal, Cart. MS-XI.CM 758–759).

PO LEWEJ:

188. Dawny kościół kolegium jezuitów, fasada, wnętrze, koniec XVI w., Vila Viçosa, Portugalia (fot. E. Kubiak, 2013).
189. Fasada kościoła kolegium jezuitów w Racholu, po 1606, Salcete, Indie (fot. E. Kubiak, 2012).
190. Wnętrze kościoła Nossa Senhora do Carmo, 1580, Olinda, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).
191. Plan kościoła São Bento, po 1624 r., Salvador da Bahia, Brazylia (rys. B. Smoczyński za: BAZIN 1956: 91).
192. Plan kościoła Santa Teresa w Salvadorze da Bahia, Brazylia (rys. B. Smoczyński za: BAZIN 1956: 91).



↑ Il. 195



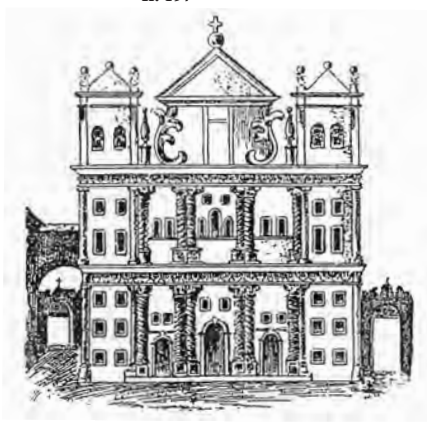
↑ Il. 197



↑ Il. 196



↑ Il. 198



↑ Il. 199

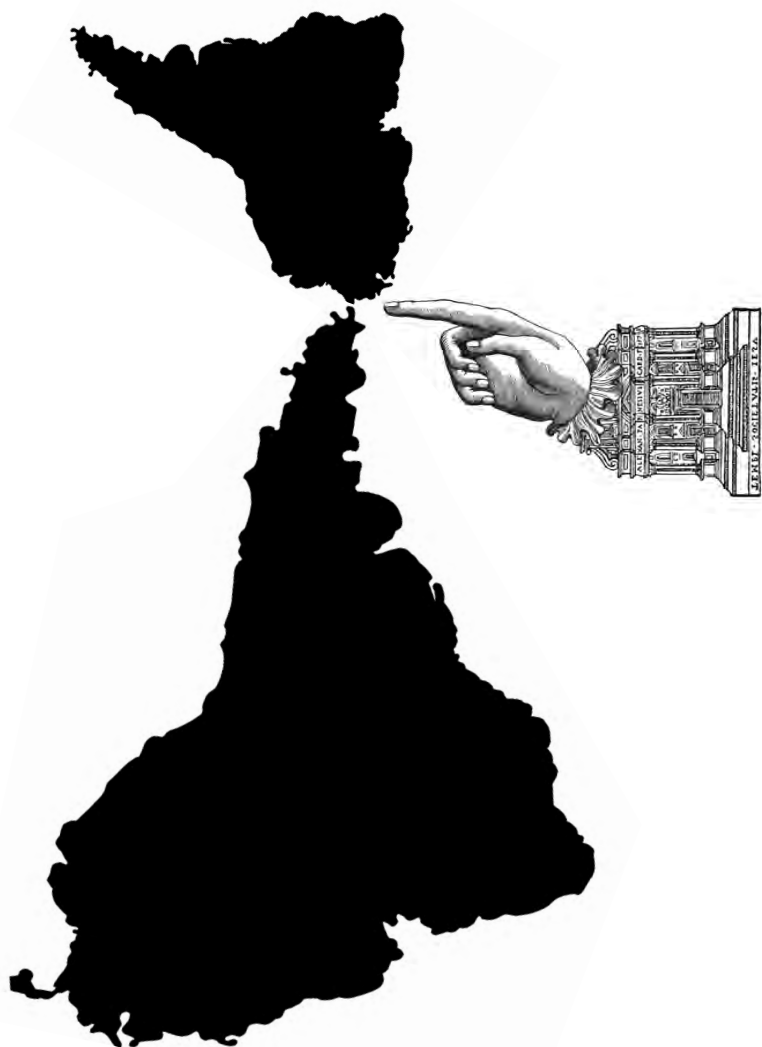
195. Fasada kościoła São José, 1746–1758, Makau, Chiny (fot. E. Kubiak, 2013).

196. Wnętrze kościoła São Bento, po 1624 r., Salvador da Bahia, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).

197. Kościół São Bento, prezbiterium, kopuła, po 1624 r., Salvador da Bahia, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).

198. Kościół Madre de Deus, 1713, Vigia, Pará, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).

199. Fasada katedry w Salvadorze da Bahia, XVII w., zniszczona w 1930, Brazylia (VILHENA 1969 [1802], wklejka).



PODSUMOWANIE

Architektura jezuitów Ameryki Południowej w okresie kolonialnym była niezwykle różnorodna, tak jak różnorodny etnicznie, społecznie i geograficznie był cały kontynent. Większość cech charakterystycznych dla budownictwa kolonialnego można zobrazować, posługując się przykładami architektury jezuickiej. Budowle wzniesione przez zakon były cenione ze względu na wysoki poziom warsztatowy, a po wygnaniu jezuitów znalazło się wielu chętnych do przejęcia pieczy nad nieruchomościami. Kościoły kolegialne w dużych miastach uważano za bardzo atrakcyjne obiekty i po opuszczeniu ich przez zakonników niektóre zaczęły pełnić funkcję katedr. Nie bez znaczenia była w tym wypadku zarówno lokalizacja w centrum struktury urbanistycznej, jak i poziom architektury prezentowany przez świątynie Towarzystwa Jezusowego. Kościoły jezuickie w Quito, Trujillo¹ i Buenos Aires zostały przekształcone w katedry tymczasowo, a na stałe zaczęły pełnić tę funkcję świątynie w Hawanie czy w brazylijskim Salvadorze da Bahia.

Po wygnaniu jezuitów kościół w Quito przez wiele lat był zamknięty. W 1781 r. zostało wznowione sprawowanie kultu, a kiedy w 1793 r. rozpoczął się remont świątyni metropolitalnej, zdecydowano o przeniesieniu tutaj na kilka lat siedziby katedry i odprawianiu tam liturgii. Następnie w 1807 r. kościół został przejęty przez zakon kamilianów (Zakon Kleryków Regularnych Posługujących Chorym), by po 84 latach powrócić w ręce członków Towarzystwa Jezusowego². Podobnie kościół San Ignacio w Buenos Aires pozostawał zamknięty przez trzy lata po opuszczeniu go przez jezuitów, oddano go do użytku publicznego w 1770 r., a w latach 1775–1791, także w związku z pracami przy przebudowie katedry, pełnił funkcje świątyni metropolitalnej³. Także w Santiago de Chile jezuicki kościół San Miguel przez jakiś czas, od 1769 r., pełnił funkcję katedry⁴.

¹ WUFFARDEN 2002g: 174.

² NAVARRO 2007 [1952]: 91.

³ SOULÉS, GARRIDO 1997: 25–26; MAEDER 2001: 93.

⁴ PEREIRA SALAS 1965: 111.

Natomiast w Salvadorze da Bahia kościół o świetnej lokalizacji przy najobszerniejszym placu w centrum górnego miasta, najpierw tymczasowo, a później na stałe, funkcjonował (i funkcjonuje) jako świątynia biskupia⁵. O pomysłe przeniesienia popadającej w ruinę katedry w mury dawnego kościoła jezuitów wspomina już pod koniec XVIII w. Luís dos Santos Vilhena⁶, a zły stan świątyni katedralnej przewija się w relacjach z epoki, jak na przykład w opisie miasta Daniela Kiddera z 1839 r.⁷

Interesującym (choć smutnym) przypadkiem są losy kościoła jezuitów w Asunción w Paragwaju. W Archivo General de la Nación w Buenos Aires zachowały się dość bogate archiwalne opisy mówiące o tym, dlaczego właśnie ten obiekt miałby przejąć funkcje katedralne. Dokumenty te tworzą jakby dialog ilustrujący zalety i niedogodności wprowadzenia takiego rozwiązania. W 1771 r. gubernator i jednocześnie prezydent Zarządu Dóbr nakazał zburzenie świątyni jezuitów ze względu na zły stan budynku, ale ówczesny biskup Juan José de Priego poprosił o przeniesienie do kościoła funkcji katedralnych z podobnie zrujnowanego kościoła biskupiego, co na jakiś czas wstrzymało decyzję o rozbiórce. W 1786 r. biskup Velazco w związku z licznymi powodziami nawiedzającymi Asunción ocenił stan budynku katedralnego jako bardzo zły, podobnie jednak prezentowała się dawna świątynia Towarzystwa Jezusowego, dlatego wyznaczono biegłych, by wydali opinię, co należy uczynić w tej sytuacji⁸. W końcu zdecydowano o rozbiórce kościoła jezuitów (rozpoczęła się 3 maja 1788 r.) i przebudowie katedry. Choć zarówno sama architektura świątyni jezuickiej, jak i jej położenie⁹ zostały ocenione wysoko, uznano, że trójnawowy budynek katedry po remoncie lepiej będzie pełnił funkcje metropolitalne¹⁰. Najwyżej poziom artystyczny kościoła jezuitów ocenił Julio Ramón de César, był on też zwolennikiem remontu świątyni¹¹. Zachowały się jego rysunki, dzięki którym mamy możliwość poznania architektury kościoła nie tylko z opisów [il. 132, 133].

Część kościołów jezuickich przeszła tymczasowo w ręce innych zakonów, ale niektóre powróciły następnie we władanie reaktywowanego Towarzystwa Jezusowego. Na terenie Nowej Granady, zarówno w Cartagenie¹², jak i w miejscowości

⁵ MACHADO LEAL 2002: 123. Od 1923 r. toczyła się dyskusja na temat rozbiórki dawnej katedry, którą w końcu zdecydowano się zburzyć. Dziś rozległy i pusty dawny plac katedralny jest ważnym punktem komunikacyjnym, dojeżdżają tu autobusy z różnych części miasta, miejsce to zdecydowanie straciło swój reprezentacyjny charakter.

⁶ SANTOS VILHENA 1969 [1802]: 68.

⁷ „bem desleixada” / „dość nieporządna”, cyt. za: VERGER 1981: 60.

⁸ Grupa architektów i „zaznajomionych w architekturze” dwukrotnie wydawała opinie na temat stanu obu budynków i konieczności ich remontu lub rozbiórki, GUTIÉRREZ 1975: 202–205.

⁹ O położeniu w centrum miasta wspomina: MAEDER 2001: 353.

¹⁰ GUTIÉRREZ 1975: 204.

¹¹ AGNA, Sygn. Sala IX 31–5–5, *Informe del ingeniero Julio Ramón de César*, f. 23 r. „Es obra en su linea magnifica, en todas y en cada una de sus partes, se demuestra la instruccion e inteligencia con que procedio, el que dirigio la obra” / „Budowla w swej formie wyjątkowa, w całości i w każdej z części, ukazuje znajomość rzeczy i inteligencję, którą dysponował ten, kto kierował pracami”.

¹² ARISTIZABAL 1999: 37–38.

Tunja¹³, kolegium i kościół jezuitów stały się siedzibą zakonu i szpitala bonifratrów. W Tucumán (Argentyna) właścicielami kolegium zostali franciszkanie, o czym informuje nas między innymi notatka na planie kolegium z 1788 r.¹⁴ Czasami Zarząd Dóbr otrzymywał więcej niż jedną petycję o przyznanie świątyni, tak było na przykład w argentyńskiej Mendozie. Ostatecznie kościół przekazano franciszkanom, choć starali się o to również członkowie zakonu Hermanos de Nuestra Señora de Bethlehem i siostry ze Zgromadzenia Córek Najświętszej Maryi Panny (la Compañía de María Nuestra Señora)¹⁵.

Większość świątyń jezuickich przekazana została diecezjom i zaczęła służyć jako kościoły parafialne. Podobny los spotkał niektóre kościoły misyjne, jednak wiele z nich, szczególnie położonych na odległej od centrów miejskich prowincji, funkcjonowało tylko przez jakiś czas, stopniowo popadając w ruinę. Dziś duża ich część już nie istnieje (w regionie Mojos nie zachował się żaden obiekt z epoki), inne funkcjonują jako kościoły parafialne (Chiquitos) lub obiekty zabytkowe o funkcjach muzealnych – ruiny założeń jezuickich w São Miguel (Brazylia), San Ignacio Miní (Argentyna), Trinidadzie (Paragwaj).

Biblioteki w kolegiach jezuickich posiadały bardzo bogate kolekcje książek. Wśród nich znajdowało się sporo takich, które dotyczyły sztuki i architektury. Najbardziej interesującą pod tym względem była biblioteka w Bogocie, znamy ją dość dobrze, ponieważ zachowały się świetnie opracowane inwentarze zbiorów. Spis został podzielony na czternaście części tematycznych, siódmą zatytułowano *Mathematici*¹⁶, a zawiera ona – poza traktatami matematycznymi, astronomicznymi i geograficznymi oraz studiami dotyczącymi pomiaru przestrzeni, czasu i substancji – opracowanie traktujące o sztuce i architekturze. W spisie znajdujemy słynne dzieła, takie jak traktaty Witruwiusza, Sebastiana Serlia, Andrei Palladia, Jacopa Barozziego da Vignoli, Vicenza Scamozziego, Francisca Pacheca czy Andrei Pozza, ale także publikacje mniej znane jak *De varia commensuracion para la escultura y arquitectura* Juana Arfe y Villafañe (pierwsze wydanie w 1585 r.), *Dell'arte militare libri cinque* Girolama Catanea (pierwsze wydanie w 1584 r.), *Delle fortificationi* Galassa Alghisiego (pierwsze wydanie w 1570 r.), *Arte y uso de Arquitectura* Lorenza de San Nicolása (pierwsze wydanie w 1639 r.), *Instruttioni architetoniche*

¹³ AGNC, Sección Colonia, Fondo Curas y Obispos, Legajo no. 50, (Codigo: S. C. 21, Rollo no. 051–53), f. 1–15. Bonifratrom przekazano zarówno budynki, jak i większość wyposażenia wnętrza: „[...] obras y preciosas Alhajas de las que perteneciento al mismo Colegio habian encomendado al cuidado de los referidos religiosos Hospitalarios”.

¹⁴ AGNA, IX 36–8–6 [Parte de la planta del Colegio que en Tucumán tenían los Jesuitas], „[...] el colegio fue de los Exjesuitas y actualmente poseen los Padres Franciscanos” / „[...] kolegium było exjezuitów, obecnie posiadają ojcowie franciszkanie”, informacja na ten temat także: FURLONG 1963.

¹⁵ SCHÁVELZON 1998: 21.

¹⁶ REY FAJARDO 2001: 368–382; BNC, 1766–1767, *Inventario de la Biblioteca*, Sygn. Libros Raros y Curiosos, Mss. 399, f. 61 r.–64 v.

prattiche Giuseppe Leonciniego (pierwsze wydanie w 1679 r.), *Della Architettura* Giovanniego Antonia Rusconiego (pierwsze wydanie w 1590 r.), *Breue Tratado de Todo Genero de Bobedas, así regulares como yrregulares* Juana de Torija (pierwsze wydanie w 1661 r.)¹⁷. Gauvin Alexander Bailey, badając inwentarze niektórych bibliotek misji jezuickich w Paragwaju, wspomina także, że w spisach niekiedy wymieniane były traktaty słynnych autorów, jak *De architectura* Leona Battisty Albertiego czy dzieło Jana Vredemana de Vriesa w redukcji Yapeyú, a w inwentarzu misji w miejscowości Apostoles odnotowano dwa wydania III księgi traktatu Sebastiana Serlia¹⁸.

Osobnym problemem jest faktyczne występowanie w architekturze kolonialnej Ameryki Południowej kompozycji zaczerpniętych z traktatów. Klasyczne formy nawiązujące do układu fasady kościoła Sant'Andrea w Mantui [il. 203], słynnej budowli projektu Leona Battisty Albertiego, można odnaleźć w wielu budowlach kontynentu, niektóre z nich związane były z jezuitami, inne nie. Kompozycja wykreowana przez Albertiego została umieszczona na XXIX planszy IV księgi traktatu Sebastiana Serlia¹⁹. Fasada znana była artystom zarówno z rycin, jak i często z bezpośredniego kontaktu z zabytkiem. Ważnymi w tym wypadku obiektami amerykańskimi są trzy dzieła Andrei Bianchiego, bo choć nie były one przeznaczone dla Towarzystwa Jezusowego, zaprojektowane zostały przez jezuitę: portal katedry w Córdoba (1729 r.) [il. 204], fasada kościoła zakonu karmelitanek Santa Teresa w tym samym mieście [il. 205] oraz Recoleta del Pilar w Buenos Aires (1725 r.)²⁰ [il. 206] – wszystkie na terenie dzisiejszej Argentyny. Innym interesującym obiektem jest fasada kościoła San Ignacio w Bogocie (Kolumbia) z początku XVII w.²¹ [il. 207], wzniesiona według projektu wymienionego już Juana Bautisty Colucciniego, która stała się wzorem dla kolejnej bogotańskiej świątyni, Nuestra Señora de la Candelaria, powstałej na przełomie XVII i XVIII w.²² [il. 208]. Klasyczne formy odnaleźć można także w obiektach jezuickich w koloniach na innych kontynentach, jak na przykład w portalu kościoła São Paulo w Starym Goa [il. 234] inspirowanym grafikami z publikacji Sebastiana Serlia²³, między innymi można wskazać tutaj planszę

¹⁷ Warto zwrócić także uwagę na dokument z Archivo Histórico Javieriano w Bogocie – znajduje się tam kopia listu Raphaela de Vegi do ojca Jaimego de Torresa z informacją o transporcie dziesięciu tomów książek dotyczących architektury cywilnej oraz rycin, AHJ, *Carta* (1767 julio 22), Sygn. 1504.

¹⁸ BAILEY 2001a: 233–265.

¹⁹ BAILEY 2001b: 221–222; w wydaniu hiszpańskim jest to plansza XXIX, nie – jak pisze Bailey – XXIV.

²⁰ BAILEY 2001b: 223; BAILEY 2001a: 253–256.

²¹ ARBELÁEZ CAMACHO, SEBASTIÁN LÓPEZ 1967: 274; WUFFARDEN 2002l: 220.

²² Pedro Ibañez w swoich kronikach bogotańskich z końca XIX w. pisze o kościele La Candelaria, że jest „ubogi” („pobre”), a jego „fasada, która jest skierowana na południe, jest biała i w złym guście” / „su frente, que mira al. sur es blanco y mal gusto”, IBAÑEZ 1952 [1913]: 209; jednak w przekonaniu badaczy fasada przed przebudową w 1915 r. była barokowym wariantem manierystycznej fasady kościoła San Ignacio, ARBELÁEZ CAMACHO 1968: 26.

²³ KOWAL 1999: 85–86.

LXI z IV księgi traktatu. Kościół powstał w latach 1560–1672²⁴, do dziś pozostały tylko ruiny z zachowanym portalem wejściowym. Jest on dwukondygnacyjny, w centrum dolnej kondygnacji umieszczona została arkada flankowana parami kolumn w porządku korynckim. W górnej kondygnacji ponad belkowaniem znajduje się w partii środkowej prostokątne okno, a ponad parami kolumn niewielkie, płytkie aedicule wsparte na dość niskich postumentach.

W bibliotekach jezuickich oprócz traktatów architektonicznych znajdowały się inne publikacje ilustrowane, które wywarły bardzo duży wpływ na rozwój ikonografii malarstwa kolonialnego Ameryki Południowej. Mowa tu o książkach różnego rodzaju, takich jak żywoty świętych, pomoce w medytacjach czy książki z emblematami, ale także o dziełach dotyczących Tajemnicy Eucharystii, historiach kościelnych czy przewodnikach mistycznych i podręcznikach moralizatorskich.

Najbardziej popularne były dzieła emblematyczne, a wśród nich traktat Andrei Alciatego, którego różne wydania znajdowały się w bibliotekach w Arequipie czy w kolegium Cercado w Limie²⁵. Innymi popularnymi opracowaniami były dzieła *Imago Primi Saeculi Societas Iesu a Provincia Flando-Belgica, eiusdem Societatis repaesentata ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti anno Societatis saeculari 1640*²⁶ czy *Emblemas morales* Sebastiana de Covarrubias y Orozca (pierwsze wydanie w 1610 r.)²⁷.

Opisywane tu książki nie są jedynymi ilustrowanymi publikacjami. W inwentarzu biblioteki Cercado wspomniany jest egzemplarz słynnej *Scola Cordis un thomo*, której grafiki stanowiły jedno ze źródeł kompozycji malarskich²⁸. Najbardziej popularną ilustrowaną książką pozostaje dzieło wyposażone w grafiki słynnych rytowników, między innymi Hieronima Wierixa, *Evangelicae historiae imagines* Hieronima Nadala. Tom ze 153 ilustracjami i stosownymi komentarzami służył do indywidualnej refleksji i medytacji, praca została opublikowana pierwszy raz w 1595 r. w Antwerpii i była potem wielokrotnie wznawiana²⁹. Egzemplarze *Evangelicae* znajdowały się niemal we wszystkich jezuickich bibliotekach, wymieniano je między innymi w inwentarzach bibliotek w Arequipie, La Paz czy Cercado w Limie³⁰.

²⁴ BAILEY 2001 [1999]: 130; GUERREIRO OSSWALD 2003: 37; PEREIRA 1995: 13.

²⁵ Arequipa: AGNP, Fondo: Temp. Invent. Caja 1 Legajo 4, f. 59 r., *Emblemas de Alciato un en octabo*; Cercado: ANCh, Jesuitas 409, f. 68 r., *Emblemas de Alciato un tomo*; na temat hiszpańskich wydań Alciatego i wpływu dzieła na sztukę: SEBASTIÁN 1993: 21–26.

²⁶ Arequipa: AGNP, Fondo: Temp. Invent. Caja 1 Legajo 4, f. 42 v.; Cercado: ANCh, Jesuitas 409, f. 68 r., *Empresas morales un tomo*.

²⁷ W bibliotece kolegium Santiago de Cercado dwa tomy: ANCh, Jesuitas 409, f. 59 v., *Emblemas de Covarrubias un tomo*, f. 131 v., *Emblemas de Covarrubias un tomo*.

²⁸ Benedictus van Haefthen, *Schola cordis siue aversi a deo cordis*, Antverpiae 1663, ANCh, Jesuitas 409, f. 76 r.

²⁹ FREEDBERG 2005 [1989]: 184; znane są nawet wydania chińskie z ilustracjami wykonanymi zgodnie z miejscową tradycją; BAILEY 2001 [1999]: 102–105.

³⁰ Arequipa: AGNP, Fondo: Temp. Invent. Caja 1 Legajo 4, f. 15 v.; *Geronimo de Natalis Meditationes sobre los Evangelios un tomo en folio*, f. 40 v. *Natales in Evangelia uno en folio*, f. 53 v. *Natal adnotaciones in evangelio uno a folio*; La Paz: AGNP, Fondo: Temp. Inven. Caja 1 Legajo 16, f. 6 v.,

Znaczenie bibliotek jezuickich potwierdza również fakt, że w kilku przypadkach ich kolekcje stały się podstawą publicznych bibliotek królewskich, a potem bibliotek narodowych, jak w Bogocie czy Quito. Alexander von Humboldt, jako erudyta i naukowiec, podróżując po Ameryce Południowej, zwrócił uwagę na kolekcję biblioteki w Quito³¹.

Wykształcenie artystyczne jezuitów odgrywało ważną rolę w życiu kulturalnym Wicekrólestwa Peru. Wśród jezuitów spotykało się nie tylko uczonych, ale także artystów, zarówno malarzy, jak i architektów, których powszechnie ceniono. Znany jest dokument z 1641 r. (*Real cédula*) skierowany do władz audiencji Królestwa Nowej Granady i informujący o odbudowie mostu na rzece w Bogocie. Mowa jest tam o decyzji powierzenia prac jezuitom, z uzasadnieniem, że „są pomiędzy nimi Włosi, którzy rozumieją się na architekturze”³². Autorem przebudowy mostu został w efekcie ojciec jezuita Juan Bautista Coluccini, a projekty nowej konstrukcji zachowane są w Archivo General de las Indias w Sewilli³³ [il. 200].

Rysunki i grafiki, ukazujące zarówno plany miast, jak i pojedyncze budynki, są zwykle bardzo cennym źródłem ikonograficznym w badaniach nad architekturą jezuicką, jednak jak zawsze źródła tego rodzaju należy traktować z pewną rezerwą. W pracy jezuickiego historyka Alonsa de Ovalle z 1646 r. *Histórica relación del Reyno de Chile* świątynie zakonu znajdujące się na ilustracjach zostały przedstawione według jednego schematu, bez względu na miejsce – Chiloé czy Mendoza – posiadają one jednakowe, schematycznie zarysowane formy; jedynym wyróżniającym się kościołem, z kolumnową fasadą i nakrytym kopułą, był kościół w Santiago de Chile [il. 201]. Niejednokrotnie więcej informacji o budynku przekazuje nam techniczny schemat czy rysunek wykonany przy okazji przeprowadzanych prac budowlanych lub różnego rodzaju napraw, jak w przypadku kościoła San Miguel w Santiago de Chile, gdzie na podstawie rysunku wykonanego w związku z naprawą dachu możemy określić prawdopodobną formę przestrzenną kościoła (świątynia trójnawowa o charakterze pseudobazyliki), jak również formę podpór wewnątrz świątyni (w porządku doryckim, umieszczone na niskich postumentach) [il. 202].

Na zakończenie warto podsumować główne wątki i problemy poruszane w książce. Misyjna architektura jezuitów, jak zostało to opisane, ma z jednej strony charakter ponadregionalny, a nawet „ponadzakonny”, z drugiej jednak odpowiada lokalnym

Un Thomo Padre Jerónimo Nattaly sobre los Evangelios, f. 52 r. *Geronimo Nattal Medittacyon un thomo de a folio en pasta*; Cercado: ANCh, Jesuitas 409, f. 98 r., *Imagines Historie Evangeli*, f. 113 v., *Natal in Evangelis dos tomos*, *Nathalis historia evangelica un thomo*.

³¹ HUMBOLDT 2003 [1801–1804]: 171–172.

³² AHJ, Sygn. 343, kopia dokumentu, którego oryginał znajduje się w Archivo General de Indias: „son entre ellos algunos italianos que entienden la arquitectura”.

³³ PACHECO 2001: 868; AGI, MP-PANAMA, 62 (1640) – *Plano del sitio donde se puede hacer el Puente de piedra sobre el Río de Bogotá*; AGI, MP-PANAMA, 63 (1640) – *Plano de la manera de hacer los cimientos del Puente de piedra sobre el Río de Bogotá*; AGI, MP-PANAMA, 64, 64bis (1640) – *Dibujo del Puente de piedra que propone el Presidente de Santa Fe se haga sobre el Río de Bogotá*; AGI, MP-PANAMA, 65 (1640) – *Plano del ancho y pretilos del Puente de piedra sobre el Río de Bogotá*.

potrzebom. Przykładem podsumowującym pierwszą z tych tez, pochodzącym spoza badanego przeze mnie obszaru, może być kościół misyjny franciszkanów w Veraguaz (Panama) z około 1750 r. [il. 213]. Jego architektura, trójnawowe pseudobazylikowe wnętrze z widoczną otwartą wieżbą dachową oraz drewnianymi kolumnami wyznaczającymi podział na poszczególne nawy, przypomina misyjne świątynie jezuickie z terenów Mojos i Chiquitos (Boliwia), a także niektóre kościoły brazylijskie i konstrukcje z wyspy Chiloé. Warto zilustrować także drugą z powyższych tez, mówiącą o dbałości o dostosowanie architektury zakonu do lokalnych potrzeb i tradycji (zasada akomodacji). W tekście książki został już opisany wyjątkowy, moim zdaniem, obiekt – okrągły kościół w miejscowości San Salvador del Puerto de Casanare (Kolumbia), który otrzymał taki plan ze względu na tradycje konstrukcyjne miejscowych Indian. Zasada akomodacji i funkcjonalności architektury jezuickiej była decydująca przy kreowaniu nowych misji i znajdujących się w nich świątyń. Ciekawym przykładem ilustrującym ten problem (znów spoza badanego terytorium) może być zespół misyjny jezuitów na wybrzeżu tamijskim w Indiach. Założenie, choć otoczone wspólnym wałem, wewnątrz podzielone zostało ścianą na dwie części, tak by misjonarze mogli nauczać zarówno członków wyższych kast, jak i pariasów. Dla każdej z grup przeznaczone było także oddzielne miejsce modlitwy. Kościół wyższych kast posiadał ołtarz ustawiony w taki sposób, by pariasi w swojej własnej obszernej kaplicy za ażurową ścianą mogli uczestniczyć w mszy, nie kontaktując się jednak bezpośrednio z pozostałymi członkami misji³⁴ [il. 235].

Osobnym problemem pozostają monumentalne obiekty wznoszone w ostatnim okresie funkcjonowania jezuitów przed ich wygnaniem, jak São Miguel w Brazylii, San Ignacio Miní w Argentynie czy Trinidad w Paragwaju [il. 214]³⁵. Były one przewidziane na potrzeby kolejnych lat działalności zakonu, powstawały w miejscach, gdzie funkcjonowanie misji wydawało się zakonnikom pewne. W moim przekonaniu świątynie takie przestają być „architekturą misyjną”, nie tylko przez swoją monumentalność i wykorzystanie trwałych materiałów, ale przede wszystkim ze względu na ich permanentny charakter funkcjonowania w regionach, które już z sukcesem poddano ewangelizacji. Obiekty takie powinny podlegać podobnej analizie jak inne kościoły wielkich kolegiów jezuickich, przy uwzględnieniu lokalnej specyfiki, której przejawem jest przede wszystkim wystrój rzeźbiarski. W książce tej w kontekście szerszej analizy kompozycji fasad bezwieżowych wzorowanych na schemacie Il Gesù pojawiła się tylko jedna z wymienionych wyżej świątyń – kościół São Miguel w Brazylii.

Architektura jezuitów okresu nowożytnego bardzo silnie wrosła w miejscowe tradycje, tak że stała się w wielu wypadkach elementem lokalnej kultury (jak zostało to opisane w przypadków misji Mojos czy Chiloé). Bardzo często inspirowała nowe rozwiązania konstrukcyjne (Córdoba w Argentynie) i zmiany rzeźbiarskiego repertuaru dekoracyjnego (Arequipa w Peru). Jej znaczenie związane jest nie tylko z czasami

³⁴ STEPHEN 2008: 46.

³⁵ BAILEY 2002h: 238–243.

historycznymi, zakorzenienie obiektów jezuickich w lokalnej kulturze wizualnej trwa do dziś. Ponownie można zwrócić uwagę, że dotyczy to nie tylko obszarów Ameryki Łacińskiej, ale także innych terenów podległych Koronie hiszpańskiej i portugalskiej w odległych regionach świata. Fasada pochodzącego z początku XVII w. kościoła jezuickiego São Paulo (Igreja da Madre de Deus) w Makau³⁶ [il. 209] nadal jest jedną z najbardziej reprezentacyjnych budowli miasta i jego swoistą wizytówką.

Sylwetkę świątyni można odnaleźć wszędzie, w gazetkach turystycznych reklamujących lokalne atrakcje, w panoramie miasta znajdującej się we wnętrzach samolotów miejscowych linii lotniczych, na reklamach w porcie promowym [il. 210] i na lotnisku, a nawet na torbach niektórych sklepów z lokalnymi produktami [il. 211]. Kościół jezuitów stał się łatwo rozpoznawalnym i dlatego atrakcyjnym znakiem w zatłoczonej współczesnej ikonosferze. Świadczy to z jednej strony o trwałym wpływie, jaki zakonnicy wywarli na miejscowe kultury, z drugiej o wysokiej jakości jezuickich obiektów, które pomimo przemijającego czasu nadal budzą dumę, choć często pozbawione są już funkcji religijnych.

Na marginesie rozważań tej książki pozostały niestety realizacje o charakterze jednostkowym, z którymi bardzo często związane są niezwykle interesujące problemy z zakresu architektury. Dobrym przykładem może być w tym wypadku kościół w jednym z majątków jezuickich w okolicach argentyńskiej Córdoby w Alta Gracia³⁷, który pomimo skromnych rozmiarów otrzymał ciekawą formę. Świątynia jest jednonawowa, a transept został w niej zaznaczony poprzez wprowadzenie poszerzającego nawę owalu nakrytego kopułą z latarnią³⁸ [il. 215, 216]. Innym ciekawym przykładem jest kościół w limskim Cercado [il. 3]. Formę świątyni, której nawa została wyposażona w eksedrowe nisze-kaplice, możemy porównać z rzymskim kościołem Santo Spirito in Sassia, ale także z niektórymi świątyniami w portugalskich koloniach Azji, jak na przykład z kościołem parafialnym (dawnym jezuickim) w Margão (1675 r.)³⁹ w Goa w Indiach [il. 231] czy kościołem Santana w Talaulim (1681–1689), także w Indiach⁴⁰.

Jednym z ważniejszych zagadnień podejmowanych w książce jest problem funkcjonowania modelu Il Gesù, który został przedstawiony z wykorzystaniem wielu południowoamerykańskich przykładów. Analiza obejmowała zarówno układ przestrzenny obiektów, jak i kompozycję fasady. Poza zakresem moich rozważań pozostało jednak jeszcze sporo świątyń, które można by poddać podobnym studiom. Układ przestrzenny wielu kościołów jezuickich porównywany był z rzymskim

³⁶ COUCEIRO 1999: 187; GUILLÉN NUÑEZ 2009: 88–89; BERCHIER 2010: 26–28.

³⁷ BAILEY 2002a: 276–281; znacznie bardziej klasyczną formę, choć również interesującą, ma kościół w jezuickim majątku Santa Catalina (także w okolicach Córdoby), BAILEY 2002b: 270–275.

³⁸ PAGE 2000: 112–114.

³⁹ DIAS 1998: 118.

⁴⁰ PEREIRA 1985: 361; VARELA GOMES 2011: 324–325.

pierwowzorem na podstawie samej tylko przynależności niektórych świątyń do zakonu jezuitów, jak w przypadku kościoła w miejscowości Tunja (Kolumbia)⁴¹. Inne, zwłaszcza te nieistniejące, wymagają bardziej szczegółowych studiów, między innymi kościół kolegium jezuickiego w Mendozie⁴² [il. 217, 218, 219] i świątynia San Miguel w Santiago de Chile⁴³ [il. 202, 222]. Ciekawym obiektem jest kościół jezuitów w Trujillo, który często określany jest jako trójnawowy⁴⁴, a tak naprawdę jest świątynią jednonawową z transeptem i kopułą na skrzyżowaniu naw. Jako nawy boczne interpretowane są dwie pary skomunikowanych między sobą kaplic. Przylegają one do dwóch z pięciu przęseł korpusu kościoła, są połączone także z transeptem, a każda z nich nakryta została kopułą z latarnią [il. 220, 221].

Drugim problemem jest adaptacja form fasady kościoła Il Gesù. W przypadku obiektów należących do zakonu wszystkie kompozycje bezwieżowe ze spływami wolutowymi łączone są z tradycją jezuicką, również te z nich, które swoją formę zawdzięczają późniejszej przebudowie, jak miało to miejsce w przypadku kościoła pojezuickiego Notre-Dame-de-l'Immaculée-Conception w Pondicherry (Indie)⁴⁵. Zupełnie inaczej problem ten rysuje się w relacji do obiektów niejezuckich. Wydaje się jednak, że dwukondygnacyjne rozwiązanie było wygodną formułą, poprzez którą, stosując dodatkowo klasycyzujące formy podziałów architektonicznych, starano się dodać wznoszonym obiektom powagi i pewnej monumentalności. Nic zatem dziwnego, że wiele katedr, szczególnie tych konstruowanych od połowy wieku XVIII, otrzymało fasady dwu- lub trzykondygnacyjne, wyposażone w spływy wolutowe lub rodzaj łączników nawiązujących bardziej do rysunku Vignoli niż realizacji Giacomina della Porty. Niektóre otrzymały dodatkowo wieże na skrajach kompozycji, które poszerzają i jeszcze bardziej monumentalizują katedralne fasady. Tendencję taką zauważyć

⁴¹ Na co zwrócił już uwagę Gauvin Alexander Bailey: BAILEY 2001a: 247; BUSCHIAZZO 1940.

⁴² BOYLE 2009: 45–49; CIRVINI 1986: 5–10; Francisco Enrich w kronice spisanej w drugiej połowie XIX w., a wydanej w 1891 r., informuje nas, że kościół jest podzielony „na trzy nawy czy, dokładniej mówiąc, miał tylko jedną nawę z kaplicami po obu stronach” / „en tres naves; ó mejor diremos que era una sola nave, con capillas á entreambos lados”, ENRICH 1891: 113.

⁴³ PEREIRA SALAS 1965: 107–112; w tej samej kronice, co kościół w Mendozie, została opisana świątynia w Santiago de Chile, która posiadała zgodnie z relacją „nave principal” (nawę główną) i „dos laterales” (dwie boczne), a „każda nawa boczna była podzielona na pięć kaplic” / „(cada nave lateral estaba dividida en cinco capillas”, ENRICH 1891: 71; również w inwentarzu świątyni znajdującym się w Archivo Nacional de Chile, pochodzącym z 1768 r., wymienione jest dziesięć kaplic z wezwaniami: „Capilla del Señor”, „Capilla de San Ignacio”, „Capilla de Loreto”, „Capilla San Francisco X.”, „Capilla N.ª S.ª Luz”, „Capilla de Nra S.ª de Monserrat”, „Capilla de S.ª M.ª Magd.ª”, „Capilla del S.º Chris.º”, „Capilla de S.º Luiz Gonsaga”, „Capilla de los 5. mejor. Señores”, ANCh, Capitanía General, Sygn. 425, 2, f. 123 r.–125 r.

⁴⁴ VARGAS UGARTE 1963: 65; także w relacji Miguela Feijoo (oryginał w Archivo General de Indias w Sewilli; AGI, MP-LIBROS_MANUSCRITOS, 18 (1761), f. 39 v.) czytamy na temat kościoła jezuitów: „[...] iglesia es de tres naves de Cal y Ladrillo hermosamente adornada” / „[...] kościół jest trójnawowy, z wapna i cegły, pięknie ozdobiony”.

⁴⁵ Kościół został wzniesiony w latach 1765–1766, obecny kształt zawdzięcza przebudowie, która nastąpiła już po wygnaniu jezuitów, w 1791 r.; STEPHEN 2008: 51.

można w wielu odległych od siebie regionach portugalskiego i hiszpańskiego dominium, warto wskazać w tym miejscu obiekty w Starym Goa w Indiach⁴⁶ [il. 223], Santa Fé de Antioquia⁴⁷ [il. 224] i Bogocie⁴⁸ [il. 226] w Kolumbii czy brazylijskim Belém⁴⁹ [il. 225].

Bezwieżowe kompozycje fasad cieszyły się popularnością także w azjatyckich koloniach portugalskich, jednak nie wszystkie tego typu obiekty możemy łączyć z architekturą rzymską, zupełnie natomiast odmienny charakter ma kościół jezuitów Bom Jesus⁵⁰ [il. 228] czy Nossa Senhora przy klasztorze augustianek Santa Mónica⁵¹ [il. 227] (oba w Starym Goa), jak również świątynia Santo Domingo w Makau⁵² [il. 212].

Z drugiej strony także dwuwieżowe fasady w typie „portugalskim” charakterystyczne były zarówno dla obiektów jezuickich (obecny kościół parafialny Espírito Santo w Margão, Salcete, Goa)⁵³ [il. 229], jak i niezwiązanych z zakonem jezuitów (kościół zakonu bonifratrów pod wezwaniem São João de Deus⁵⁴, Stare Goa) [il. 230].

Powtarzalność rzymskiego „modelu Il Gesù” pozostaje jedną z najbardziej witalnych koncepcji funkcjonujących w historii architektury nowożytnej, ale przedostała się ona także poza obszar historii sztuki. Kubański poeta, powieściopisarz i eseista José Lezama Lima, opisując katedrę w Hawanie, dawny kościół jezuitów (1748–1777) [il. 232], wspomina z jednej strony o dynamizujących kompozycję wpływach Borrominiego, z drugiej jednak mówi o widocznych w fasadzie kościoła śladach „stylu jezuickiego” oraz wpływie architektury Giacoma della Porty⁵⁵.

⁴⁶ Kościół w Starym Goa jest najwcześniej zrealizowanym obiektem spośród wymienionych w tekście, został ukończony w 1652 r., na temat historii budowy, jak i wystroju świątyni patrz: DIAS 2005a: 130–166; NUNEZ PEREIRA 2011b: 244–246.

⁴⁷ VIVES MEJIA 1988: 25; katedra została wzniesiona na głównym placu miasta, obecny obiekt poprzedzały dwie wcześniejsze konstrukcje. Plany kościoła wykonał Domingo Petrés, a mistrzami budowy byli José Ortiz (oraz jego syn o tym samym imieniu i nazwisku) i Juan Ignacio Lezeano. Katedra powstała w latach 1797–1837 i – jak określa to Gustavo Vives Mejia – w stylu neoklasycystycznym z elementami baroku ludowego; GUTIÉRREZ, VALLÍN, PERFETTI 1999: 154; w monografii architekta autorzy wskazują na pokrewieństwo spływów wolutowych katedry w Santa Fé de Antioquia z vignolowskimi formami Il Gesù w Rzymie.

⁴⁸ Budowla została zrealizowana w latach 1807–1823, plany kościoła wykonał Domingo Petrés, obecną świątynię poprzedzały trzy inne konstrukcje, MOURE ERAZO 1999: 175–187; SALCEDO SALCEDO 1999: 189–191.

⁴⁹ TIRAPELI 2008: 130–131; prace kończono pod kierunkiem architekta António José Landiego, świątynia powstała w latach 1748–1755.

⁵⁰ DIAS 1998: 86–90; kościół powstał w latach 1594–1607, konsekracja miała miejsce 15 maja 1605 r.; GUERREIRO OSSWALD 2003: 98; NUNEZ PEREIRA 2011a: 254–255; formy kościoła można moim zdaniem łączyć z jednej strony z tradycją architektury weneckiej, z drugiej zaś z miejscowymi rozwiązaniami wywodzącymi się z budownictwa hinduskiego.

⁵¹ DIAS 1998: 94; NUNEZ PEREIRA 2011a: 259–260.

⁵² DIAS 1998: 420–421; kościół ukończony został w 1721 r.

⁵³ DIAS 1998: 118–119.

⁵⁴ Kościół powstał pod koniec XVII w., był restaurowany w połowie XIX stulecia, DIAS 1998: 98.

⁵⁵ LEZAMA LIMA 2011 [1957]: 156–157; koncepcja ta dotarła nawet na odległe od nauki obszary polskiej literatury młodzieżowej lat 80. XX w., w jednej z części przygód Pana Samochodzika czytamy o „starym kościele” San Ignacio w Bogocie, który został zbudowany „na wzór rzymskiego kościoła Jezusa”, NIENACKI 1988: 93; za zwrócenie uwagi na tę informację dziękuję Radkowi Olewczyńskiemu.

Na zakończenie warto także zwrócić uwagę, że problem postrzegania dawnej architektury (w tym architektury jezuitów) przez osiemnasto-, dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych wędrowców jest zagadnieniem, które można byłoby rozwinąć – zwłaszcza w kwestii badań stylowych. Budownictwo jezuickie uznawane było zarówno przez podróżników, jak i historyków za wyjątkowe i godne podziwu. W relacjach przeważają określenia wskazujące na kategorie estetyczne, takie jak piękno czy wystawność. Podziwiano także umiejętności architektoniczne twórców świątyń jezuickich, bardzo często zwracano uwagę na biegłość warsztatową, solidność i wysoką jakość wykonania, czasami podkreślana była także nowoczesność jezuickiego budownictwa.

Ciekawym zagadnieniem są pojawiające się w relacjach określenia stylistyczne, które nie zawsze odpowiadają dzisiejszej wiedzy na ten temat. Trudno na przykład zgodzić się z poglądami Alcidesa d'Orbigny'ego, który wspomina o „średniowiecznym” stylu ornamentów („ornamentos de estilo medieval”⁵⁶) w kościele misyjnym San Ignacio (Chiquitos) czy stylu mauretańskim („estilo morisco”⁵⁷) w świątyni San José de Chiquitos. W pracy nie zostały uwzględnione relacje polskich podróżników z końca XIX w. i wieku XX, w których opisy architektury nie zajmowały zbyt dużo miejsca. Konstanty Jelski, polski przyrodnik, podróżnik i badacz Ameryki Południowej, notując swoje wrażenia z Limy, napisał tylko, że „najsławniejsze tu po katedrze [są] kościół Dominikanów, Augustyanów i świętego Piotra, dawny Jezuicki, wspaniałe gmachy”⁵⁸. Także Władysław Kluger, inżynier z Krakowa, podróżnik i badacz kultur południowoamerykańskich, opisując stolicę Peru, odnotowuje, że „kościółów jest pięćdziesiąt. Najgodniejsze uwagi są katedra, kościół św. Piotra, św. Franciszka, św. Augustyna, la Merced i św. Dominika”⁵⁹.

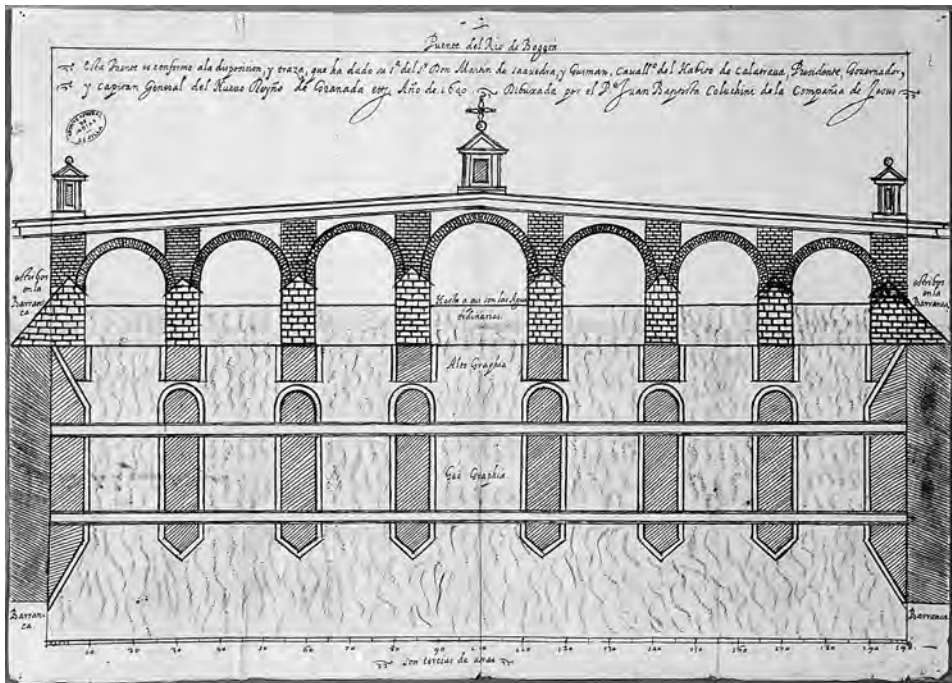
W prezentowanej książce trudno mówić o wyczerpaniu źródeł, których ogrom czeka jeszcze na wiele kwerend i różnorodnych analiz. Proponowana analiza stanowi jeden z możliwych schematów badawczych. Studia dotyczące architektury jezuitów stały się dla mnie pretekstem, pomogły w wyznaczeniu niektórych kierunków poszukiwań, które mogą służyć także przy studiach na temat architektury innych zakonów czy szeroko rozumianych problemów artystycznych związanych z latynoamerykańskim budownictwem kolonialnym.

⁵⁶ D'ORBIGNY 2011 [1826–1833]: 249.

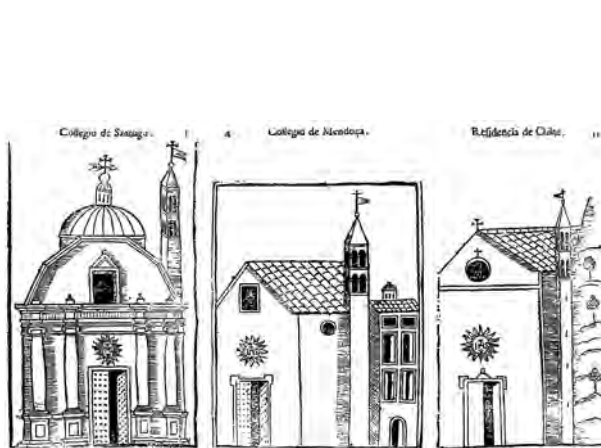
⁵⁷ D'ORBIGNY 2011 [1826–1833]: 261.

⁵⁸ JELSKI 2013 [1898]: 23.

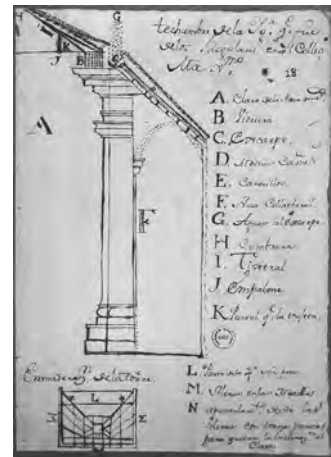
⁵⁹ KLUGER 2013 [1881]: 104.



↑ II. 200



↑ II. 201



↑ II. 202

200. Puente de Bogotá, proj. Juan Bautista Coluccini, 1640, Kolumbia, (AGI, MP-PANAMA, 64).

201. Fasady kościołów w Santiago de Chile, w Mendozie, w Achao na wyspie Chiloé, Chile (OVALLE 1646, wklejka z grafikami na końcu książki, fot. J. R. Rey, 2012).

202. Dach i przekrój poprzeczny przez kościół San Miguel w Santiago de Chile, rysunek (ANCh, Mapoteca, Sygn. 782).



↑ Il. 203



↑ Il. 204



↑ Il. 205



↑ Il. 206

U GÓRY:

- 203. Kościół Sant'Andrea, po 1462 r., arch. Leon Battista Alberti, Mantua, Włochy (fot. E. Kubiak, 2012).
- 204. Portyk fasady katedry w Córdoba, 1729, arch. Andrea Bianchi, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2008).
- 205. Fasada kościoła Santa Teresa, pocz. XVIII w., przypisywana Andrei Bianchiemu, Córdoba, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2008).
- 206. Recoleta del Pilar, 1725, arch. Andrea Bianchi, Buenos Aires, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2008).

PO PRAWEJ:

- 207. Fasada kościoła San Ignacio, po 1604, proj. Juan Bautista Coluccini, Bogota, Kolumbia (fot. E. Kubiak 2012).
- 208. Fasada kościoła Nuestra Señora de la Candelaria, 1684–1703, przebud. w XIX w., Bogota, Kolumbia (fot. E. Kubiak 2012).
- 209. Fasada kościoła São Paulo (Igreja da Madre de Deus), 1602, Makau, Chiny (fot. E. Kubiak 2014).



↑ II. 207



↑ II. 208



↑ II. 209



↑ Il. 210



↑ Il. 211



↑ Il. 212

210. Reklama z fasadą kościoła São Paulo, okolice przystani promów w Makau, Chiny (fot. E. Kubiak, 2014).

211. Torba reklamowa ze sklepu ze słodyczami z fasadą kościoła São Paulo, Makau, Chiny (fot. E. Kubiak, 2014).

212. Fasada kościoła São Domingos, XVII w., Makau, Chiny (fot. E. Kubiak, 2014).

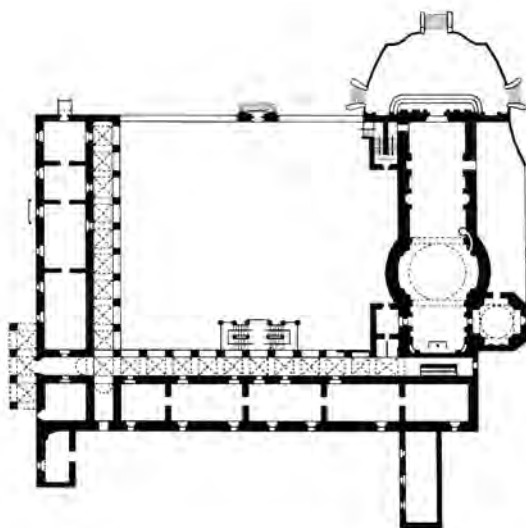


↑ Il. 213

213. Kościół San Francisco, wnętrze, ołtarz główny, fasada, ok. 1750, Veraguas, Panama (fot. A. Andrzejewska, 2014).



↑ Il. 214



↑ Il. 215



↑ Il. 216



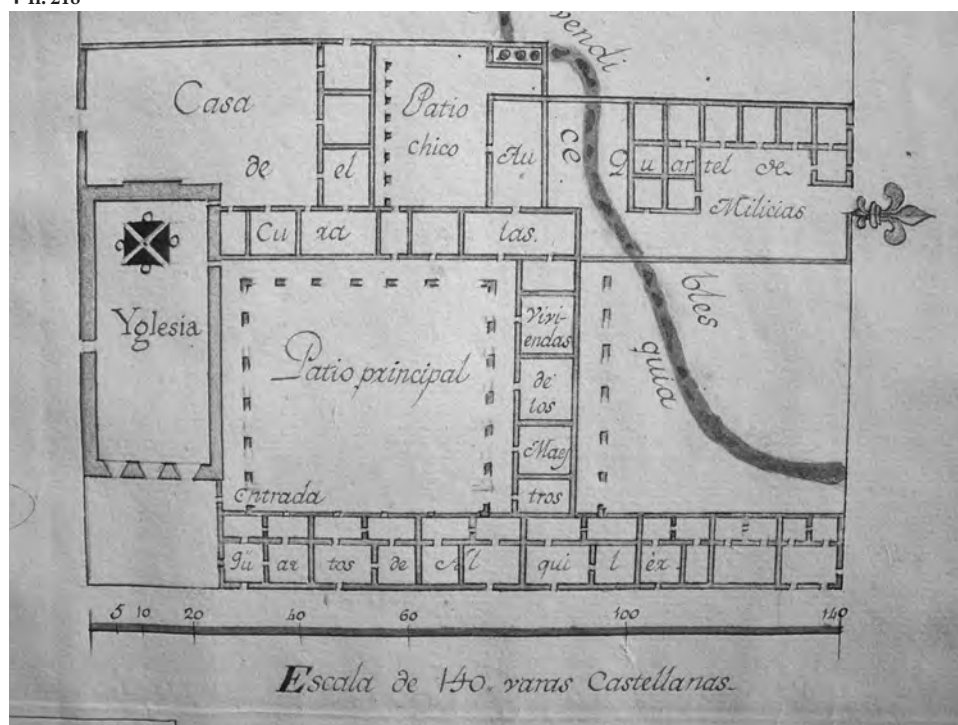
214. Kościół w misji jezuickiej Santísima Trinidad del Paraná, XVIII w., Paragwaj (fot. E. Kubiak, 2013).

215. Plan kościoła Nuestra Señora de la Merced, lata 30. XVIII w., przypisywany Johannowi Krausowi i Andrei Bianchiemu, Alta Gracia, Argentyna (rys. B. Smoczyński za: KRONFUSS 1920).

216. Fasada i wnętrze kościoła Nuestra Señora de la Merced, lata 30. XVIII w., przypisywane Johannowi Krausowi i Andrei Bianchiemu, Alta Gracia, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2004).



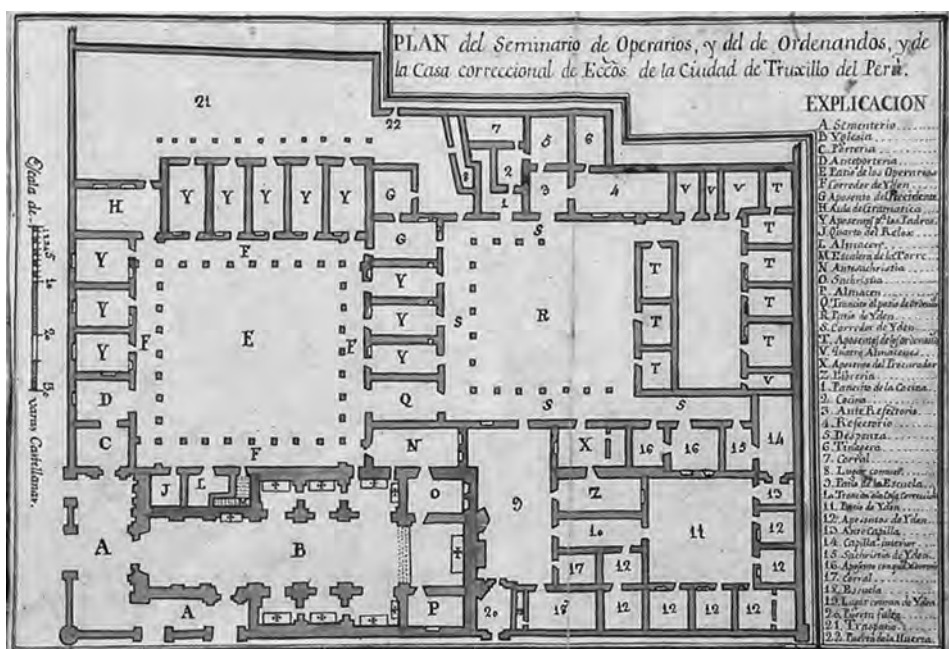
↑ Il. 218



↑ Il. 219

218. Ruiny kościoła franciszkanów (dawny kościół jezuitów) w Mendozie, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2012).

219. Plan kolegium w Mendozie, ok.1788, Argentyna, (AGNA, Sygn. Sala IX 22-03-02 a).



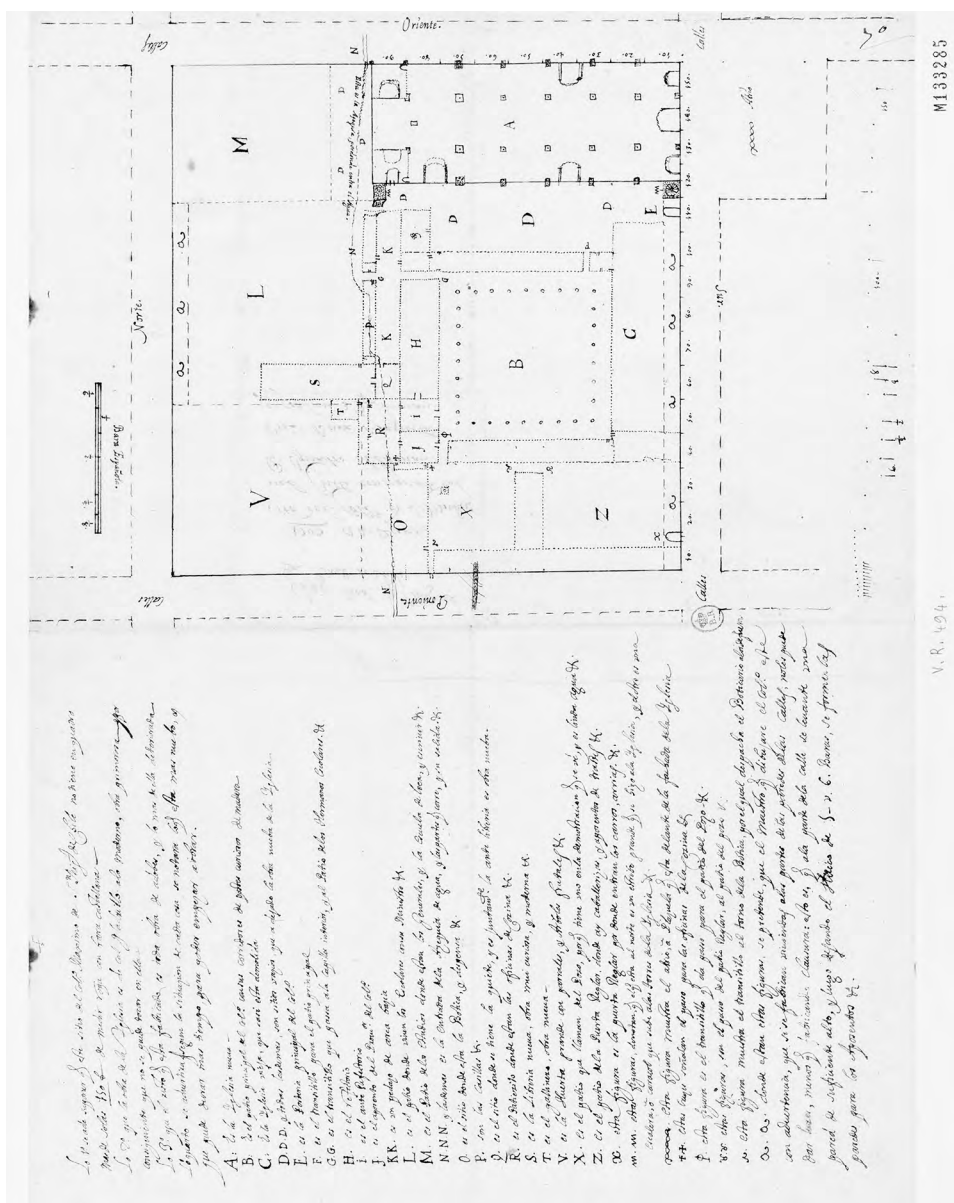
↑ Il. 220



↑ Il. 221

220. Plan kościoła i kolegium jezuitów w Trujillo (BNC, MARTÍNEZ COMPAÑÓN 1782–1785, Sala Fondo Antiguo – Sala de Seguridad, N° de clasificación: RM 216).

221. Widok kościoła jezuitów w Trujillo, 1632–1633 (fot. A. Rebaza Vargas, 2013).



U GÓRY:

222. Plan kościoła i kolegium San Miguel, 1605, Santiago de Chile (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 494).

PO PRAWEJ:

223. Fasada katedry w Starym Goa, ukończona 1652, Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2013).

224. Fasada katedry w Santa Fe de Antioquia (Basílica Metropolitana de la Inmaculada Concepción), 1797–1837, plany Domingo Petrés, Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2008).

225. Fasada katedry w Belém do Pará, 1755–1782, arch. Antônio José Landi, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).



↑ Il. 223



↑ Il. 224



↑ Il. 225



↑ II. 226



↑ II. 227



↑ II. 228

U GÓRY:

- 226. Fasada katedry, 1806–1811, arch. Domingo Petrés, Bogota, Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2012).
- 227. Fasada kościoła Nossa Senhora przy klasztorze augustianek Santa Mónica, 1627 r., Stare Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2012).
- 228. Fasada bazyliki do Bom Jesus, ukończona 1605 r., Stare Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2012).

PO PRAWEJ:

- 229. Fasada kościoła parafialnego w Margão, przebud. 1675 r., Salcete, Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2012).
- 230. Kościół São João, pocz. XVIII w., restauracja kościoła poł. XIX w., Stare Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2012).
- 231. Wnętrze kościoła parafialnego w Margão, przebud. 1675 r., Salcete, Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2013).



↑ Il. 229



↑ Il. 230



↑ Il. 231



↑ Il. 232



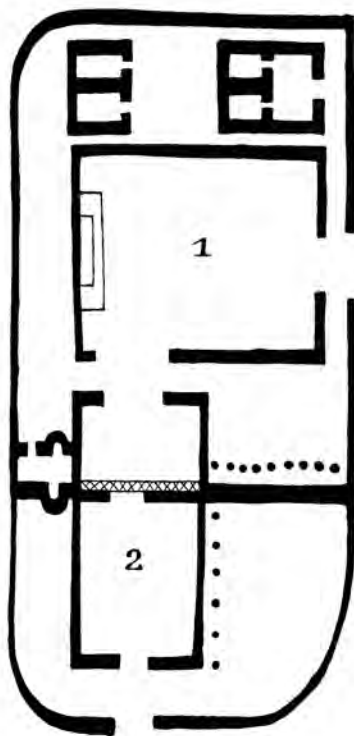
↑ Il. 233

232. Fasada katedry w Hawanie (Virgen María de la Concepción Inmaculada), 1748–1777, Kuba (fot. E. Kubiak, 2013).

233. Fasada kościoła Notre-Dame-de-l'Immaculée-Conception, 1765–1766, przebudowany w 1791 r., Pondicherry, Indie (fot. E. Kubiak, 2013).



234. Portal kolegium São Paulo, 1543, Stare Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2013).



235. Założenie misyjne jezuitów na wybrzeżu tamilskim w Indiach; 1. kościół przeznaczony dla wyższych kast
2. kościół przeznaczony dla pariasów (rys. B. Smoczyński za: STEPHEN 2008: b.n.).

SPIS MAP I ILUSTRACJI

SPIS MAP

Mapa nr 1. Ameryka Południowa. Podział polityczny i administracyjny.	15
Mapa nr 2. Ameryka Południowa. Ważniejsze zabytki i regiony misyjne zakonu jezuitów.	16
Mapa nr 3. Chiloé. Wybrane miejscowości, w których znajdują się drewniane zabytkowe kościoły charakterystyczne dla regionu.	17

SPIS ILUSTRACJI

1. Alegoria Towarzystwa Jezusowego, anonim, XVIII w., kościół San Pedro w Limie, Peru (fot. E. Kubiak, 2008).	61
2. Dawny kościół jezuitów w Pisco, Peru, fasada (fot. E. Kubiak, 2004); fasada konstrukcji świątyni postawionej na miejscu dawnego zabytku (fot. E. Kubiak, 2013).	62
3. Kościół jezuitów Santiago de Cercado, Lima, Peru, XVIII w., plan z 1767 r., Archivo Nacional de Chile w Santiago de Chile, Sygn. 835 (fot. E. Kubiak, 2012); wnętrze kościoła i fasada (fot. E. Kubiak, 2013).	62
4. Mural w sąsiedztwie dworca autobusowego reklamujący miasto i region, z widokiem kościoła w „typie kuzkańskim” w Santo Tomás de Chumbivilcas, Cusco, Peru (fot. E. Kubiak, 2013). . . .	62
5. Procesja Bożego Ciała na Plaza de Armas w Cusco, Peru (fot. E. Kubiak, 2013).	63
6. Plakat reklamowy linii lotniczych LAN Chile z widokiem Machu Picchu (fot. E. Kubiak, 2013); Machu Picchu, Peru, panorama miasta (fot. E. Kubiak, 2000).	63
7. Wnętrze kopuły Panteonu, 121–125, Rzym, Włochy (fot. E. Kubiak, 2004); model stupy Thuparama Vatadage (250–210 p.n.e.); rekonstrukcja według dr. S. Paranavtana, Anuradhapura Site Museum, Anuradhapura, Sri Lanka (fot. E. Kubiak, 2012); kopuła na Skale, 691, Jerozolima, Izrael (fot. E. Kubiak, 2010).	64
8. Cerro Rico w Potosi, Boliwia (fot. E. Kubiak, 2010); kadr z filmu Madeinusa, reż. Claudia Llosa (2006); Virgen del Cerro, wizerunek Matki Boskiej, kopia siedemnastowiecznego obrazu z Museo Casa de Moneda w Potosí w kawiarni znajdującej się w kościele Belén, Potosí, Boliwia (fot. E. Kubiak, 2004).	64
9. Kopuła kościoła Hagia Sofia, 532–537, arch. Anthemios z Tralles i Izydor z Miletu, kopuła odbudowana 558–563, Stambuł (Konstantynopol), Turcja (fot. E. Kubiak, 2011); kopuła kościoła jezuitów San Ignacio, 1712–1733, arch. Johann Kraus, Johannes Wolff, Andrea Bianchi, Giovanni Battista Primoli, Peter Weger, Buenos Aires, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2011).	65
10. Wnętrze katedry, Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2012); wnętrze katedry, Sewilla, Hiszpania (fot. E. Kubiak, 2005).	65

11. Jerozolima – Jerusalén como estaua quando christo nuestro Señor murió, obraz z XVIII w., kościół San Miguel w Caymie, Arequipa, Peru (fot. E. Kubiak, 2010); Jerozolima według Adrychomiusza (Castillo 1666).	66
12. Projekt kościoła i kolegium jezuitów, Vienne, Francja, rys. 1625 (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 701).	109
13. Wnętrze kościoła nowicjatu jezuitów Heilig-Kreuz-Kirche, 1754, arch. Ignaz Merani, freski: Christof Thomas Scheffler, Landsberg am Lech, Niemcy (fot. E. Kubiak, 2012).	110
14. Fasada kościoła jezuitów, 1571 (kondygnacja dolna, projekt kościoła Giovanni Tristano), 1934 (kondygnacja górna, arch. Eduardo Vignaroli), Perugia, Włochy (fot. E. Kubiak, 2011). Fasada kościoła dell'Annunziata, kolegium jezuitów, Rzym, Włochy (Felini 1610: 95).	110
15. Fasada i wnętrze kościoła filipinów Chiesa Nuova, 1629–65, architekt Paolo Maruscelli, Perugia, Włochy (fot. E. Kubiak, 2011).	111
16. Kościół jezuitów St. Mariä Himmelfahrt, 1618, Kolonia, Niemcy (fot. E. Kubiak, 2012).	111
17. Fasada kościoła S. Maria ai Monti, pocz. 1580, arch. Giacomo della Porta, Rzym, Włochy (fot. E. Kubiak, 2012). Wnętrze kościoła jezuitów, 1714, proj. Domenico Rossi, Wenecja, Włochy (fot. E. Kubiak, 2007).	112
18. Rekonstrukcja planu Limy i Cercado z 1613 r. (rys. N. Smoczyńska za: Bromley, Barbagelata 1945).	175
19. Plan Limy (FrÉzier 1717, plan XXVIII, pomiędzy s. 358 i 359).	175
20. Widok Cusco, La Cosmographie Universelle de tout le monde, 1575 r., François de Belleforest (BNF, Département Cartes et plans, GE D-26415, Du Royaume de Cusco, Pérou / François de Belleforest, 1575).	176
21. Plan miasta Belém do Gran Pará, Brazylia, 1753, A. Katedra, B. Kościół i kolegium jezuitów (BNB, Sygn. ARC. 025,09,009 – Cartografia); szkic planu Cusco, Peru, n.d., A. Katedra, B. Kościół i kolegium jezuitów (szkic, ANCh, Mapoteca, n. 842, s.f.).	177
22. Plan miasta Trujillo, Peru (rys. P. Gryglewski za: AGI, Sygn. MP-Peru_Chile 14).	177
23. Fontibón, Kolumbia, plan misji, 1612–1619 (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 495).	178
24. Plan Santiago de Chile, 1793, 1. Katedra, 5. Santo Domingo, 13. Kościół San Miguel (dawny jezuitów), (ANCh, Mapoteca, n. 639).	179
25. Plan miasta Ayacucho, Peru (rys. P. Gryglewski za: AGI, Sygn. MP-Peru_Chile 152).	179
26. Kościół w redukcji San Salvador del Puerto de Casanare, 1661–1669, (rys. E. Kubiak za: González Mora 2004: 42); Świątynia Słońca, Museo Arqueológico, Sogamoso, Kolumbia, (fot. E. Kubiak, 2012).	179
27. Juli, Peru, plan miasta, 1. San Pedro, 2. Asunción, 3. San Juan Bautista, 4. Santa Cruz, (rys. E. Kubiak za: Gutiérrez 1986 [1979]: 26).	179
28. Villa de San Luis Gonzaga de Rere, Chile, plan misji, 1766 (ANCh, Mapoteca n. 343).	179
29. La Candelaria, Argentyna, plan misji, XVII w. (Peramás 1946 [1973]: 22/23).	180
30. Salvador de Bahia, Brazylia, fragment planu miasta, 1779, 8. Katedra, 9. Pałac Arcybiskupi, 10. Kaplica São Pedro dos Clerigos, 11. Kolegium, 12. Terreiro de Jesus, 13. Kaplica São Domingos, 14. Convento dos Franciscanos e Ordem 3a (AHE, Sygn. 23.03.239).	180
31. Mendoza, Argentyna, plan miasta, 1764 (ANCh, Mapoteca, n. 348).	181
32. Rio de Janeiro, Brazylia, fragment planu miasta z 1767, A. Dawna katedra, B. Kolegium jezuitów (AHE, Sygn. 04.03.743).	182
33. Kościół i atrium, Sutatausa, Kolumbia, XVII w. (rys. E. Kubiak za: Arbeláez Camacho, Sebastián López 1967: 253).	182
34. São Pedro de Aldeia, Brazylia, plan misji, 1786 (AHE, Sygn. 04.05.870).	182
35. Plan miasta Buenos Aires, A. Iglesia maior, B. Conbento de la merze [Merced], C. Sn Francisco, D. Snto Domingo, E. Colegio de la Compa de Jesus, F. Ospital de Rey, Argentyna (rys. P. Gryglewski na podstawie planów archiwalnych w AGI, Sygn. MP-Buenos Aires 38); plan miasta, Lima, Peru (rys. P. Gryglewski na podstawie planów archiwalnych w AGI, Sygn. MP-Peru_Chile 7).	183
36. Kościół Asunción, Juli, Peru, wnętrze, plan, XVI w. (fot. E. Kubiak, 2004, rys. E. Kubiak za: Gutiérrez 1986 [1979]: 344).	184

37. Kościół San Juan Bautista, Juli, Peru, wnętrze, plan, XVI w. (fot. E. Kubiak, 2004, rys. E. Kubiak za: Gutiérrez 1986 [1979]: 339).	184
38. Kaplice <i>posas</i> : Sutatausa, Kolumbia, XVII w., pozostały trzy kaplice <i>posas</i> , jedna zrekonstruowana (fot. E. Kubiak, 2008); Tópaga, Kolumbia, kościół poświęcony w 1642 r., pozostała jedna kaplica <i>posas</i> , <i>doctrina jesuita</i> (fot. E. Kubiak, 2012).	185
39. Kościół w Tópadze, Kolumbia, fasada, konsekracja w 1642 r. (fot. E. Kubiak, 2012); kościół w Sutatausie, Kolumbia, fasada, XVII w. (fot. E. Kubiak, 2008).	185
40. Plany kościołów: Tópaga, Kolumbia 1642, Sutatausa, Kolumbia, XVII w. (rys. E. Kubiak za: GIL TOVAR 1976: 730).	185
41. Kościół jezuitów, wnętrze, konsekracja kościoła w 1642 r., Tópaga, Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2012).	186
42. Plany kościołów w Fontibón, Kolumbia, starego i nowego (AGNC, Sygn. M4-587A).	186
43. Kościół San Pedro Apóstol, Andahuaylillas, Peru, przed 1626 r. (fot. E. Kubiak, 2004); kościół w Huaró, XVIII w., Peru (fot. E. Kubiak, 2004).	187
44. Kościół San Juan Bautista, Juli, Peru, wnętrze, widok, XVI–XVIII w. (fot. E. Kubiak, 2004).	187
45. Mapa misji Chiquitos, Boliwia (BNB, Sygn. ARC. 030,01,003 – Cartografia).	188
46. Kościół San Francisco Javier, Chiquitos, Boliwia, widok i plan, XVIII w. (fot. E. Kubiak, 2004, rys. E. Kubiak za: SUÁREZ SALAS 1995: 447).	188
47. Kościół San José de Chiquitos, Boliwia, XVIII w. (fot. E. Kubiak, 2004).	189
48. Kościół Concepción, Chiquitos, Boliwia, fasada, wnętrze, XVIII w. (fot. E. Kubiak, 2004).	189
49. Kościół San Ignacio de Mojos, Boliwia, fasada i wnętrze, współczesny kościół zaprojektowany na wzór kościołów misyjnych regionu (fot. E. Kubiak, 2004).	190
50. Kościół w Yaguarón, Paragwaj, 1755–1772, wnętrze (fot. E. Kubiak, 2011).	190
51. Kościół w Yaguarón, Paragwaj, 1755–1772, widok ogólny, plan (fot. E. Kubiak 2011, rys. E. Kubiak za: BAYÓN, MARX 1992 [1989]: 202).	191
52. Ołtarz główny w kościele w Yaguarón, Paragwaj (fot. E. Kubiak, 2011); ołtarz główny w kościele w Capiatá, Paragwaj, XVIII w. (fot. E. Kubiak, 2011).	191
53. Kościół San Pedro Apóstol, fasada, Andahuaylillas, Peru, przed 1626 r. (fot. E. Kubiak, 2013).	191
54. Kościół San Francisco, Mompos, Kolumbia, XVIII w., fasada i wnętrze (fot. E. Kubiak, 2008).	192
55. Dawny kościół jezuitów, Achao, Chiloé, Chile, XVIII w., fasada i wnętrze (fot. E. Kubiak, 2012).	192
56. Dawny kościół jezuitów, Achao, Quinchao, Chile, XVIII w., plan (rys. E. Kubiak za: GUARDA 1984: 185).	192
57. Konstrukcja pseudosklepienia (rys. B. Smoczyński za: GUARDA 1984: 184); dawny kościół jezuitów, Achao, Chiloé, Chile, XVIII w. (fot. E. Kubiak, 2012).	193
58. Kościoły w Chonchi, Aldachildo i Ichuac, Chiloé, Chile, XIX w., fasady (fot. E. Kubiak, 2012).	193
59. Kościół w Dalcahue, Chiloé, Chile, XIX w., fasada i wnętrze (fot. E. Kubiak, 2012).	193
60. Fasada kościoła franciszkanów rekoletów, przeb. w latach 1730–1811, Santiago de Chile (fot. E. Kubiak, 2012).	194
61. Kaplica w pobliżu kościoła pielgrzymkowego w Einsiedeln, Szwajcaria (fot. G. Siracusano, 2014).	194
62. <i>Palafitos</i> – tradycyjna zabudowa mieszkalna na Chiloé, Castro, Chile (fot. E. Kubiak, 2012).	194
63. Kościół San Francisco, ukończony w 1765 r., wieża koniec XIX w., Curimón, Chile (fot. E. Kubiak, 2012).	195
64. Dekoracje kościoła Virgen de la Candelaria w Ichuac na wyspie Lemuy, Chiloé, Chile (fot. E. Kubiak, 2012).	195
65. Fasada kościoła Nossa Senhora do Rosario w Embu, Brazylia, II poł. XVII w. (fot. E. Kubiak, 2011); fasada kościoła Nossa Senhora da Assunção, Anchieta, Brazylia, 1597–1604 (fot. E. Kubiak, 2011).	196

66. Wnętrze kościoła Nossa Senhora da Assunção, Anchieta, Brazylia, 1597–1604 (fot. E. Kubiak, 2011; rys. E. Kubiak za: NAJJAR 1998: 171).	196
67. Wnętrze kościoła w São Pedro de Aldeia, Brazylia, 1617, wnętrze (fot. E. Kubiak, 2011).	196
68. Fasada kościoła w Reis Magos, Nova Almeida, 1615, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).	197
69. Fasada kościoła w São Pedro de Aldeia, 1617, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).	197
70. Kościoły São Lourenço i San Xavier, Niterói, Brazylia, fasady (fot. E. Kubiak, 2011).	198
71. Kościół São Lourenço, Niterói, Brazylia, wnętrze (fot. E. Kubiak, 2011).	198
72. Redukcja, San Francisco del Río, Argentyna, 1775, plan (rys. E. Kubiak za: AGI, MP-Buenos Aires 240b).	198
73. Rekonstrukcja dawnego kościoła jezuitów, São Paulo, Brazylia, XX w. (fot. E. Kubiak, 2011).	199
74. Rysunek fasady kościoła jezuitów Santos, plan, 1801, São Paulo (AHE Sygn. 05.05.1100); widok kościoła i kolegium w Rio de Janeiro (ARSI, Fondo: Brasilia 4, Brasilia Epistolae 1696–1737).	199
75. Fasada kościoła jezuitów: rysunek, widok, Olinda, 1661 (fot. E. Kubiak, 2011, BNF, Fondo: Vallery-Radot, 1154).	199
76. Kościół del Santissimo Redentore, fasada, 1603–1639, Palmanova (fot. E. Kubiak, 2012).	200
77. Kaplica Nossa Senhora da Guia, koniec XVII w., fort Nossa Senhora da Guia, Makau (fot. E. Kubiak, 2014).	200
78. Kościół jezuitów São Roque w Lizbonie, 1566, fasada (fot. E. Kubiak, 2013).	200
79. Fasada kościoła jezuitów w Bradze, po 1567 (fot. E. Kubiak, 2013).	200
80. Kościół San Agustín, Mompos, Kolumbia, plan (AHJ). Kościół Santa Barbara, Mompos, Kolumbia, XVIII w., plan (AHJ).	201
81. Fasada katedry w Cusco, 1651–1657, Peru (fot. Ewa Kubiak, 2008).	239
82. Fasada kościoła jezuitów Transfiguración, po 1650, Cusco, Peru (fot. Ewa Kubiak, 2008).	239
83. Fasada kościoła San Pedro, 1688–1699, Cusco, Peru (fot. Ewa Kubiak, 2008).	239
84. Fasada kościoła Nuestra Señora de Belén, 1678–1698, Cusco, Peru (fot. E. Kubiak, 2004).	239
85. Fasada kościoła San Sebastián, 1664–1678, Cusco, Peru (fot. Ewa Kubiak, 2008).	239
86. Kościół San Francisco de Asís, 1677–1696, Ayaviri, Peru (fot. E. Kubiak, 2004).	239
87. Kościół Santo Tomás, po 1787 r., Chumbivilcas, Peru (fot. R. Hostnig, 2012).	240
88. Dekoracja rzeźbiarska fasady kościoła Santo Tomás, po 1787 r., Chumbivilcas, Peru (fot. R. Hostnig, 2012).	240
89. Fasada kościoła San Jerónimo, 1696, Asillo, Peru (fot. E. Kubiak, 2012).	241
90. Fasada katedry San Carlo Borromeo, 1757, Puno, Peru (fot. E. Kubiak, 2012).	241
91. Fasada kościoła San Francisco, 1672, szczyt XVIII w., Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2012).	241
92. Plan kościoła jezuitów Transfiguración, po 1650, Cusco, Peru (rys. E. Kubiak za: Vargas Ugarte 1963: lám 37).	241
93. Plan i przekrój kościoła San Pedro, Cusco, Peru (AGI, MP-PERU_CHILE, 192 (1699) – Planta y perfil de la Iglesias del hospital de los naturales de Cuzco).	242
94. Wnętrze kościoła jezuitów Transfiguración, po 1650, Cusco; wnętrze kościoła Santiago de Pomata, 1798, Peru (E. Kubiak 2004, 2010).	242
95. Plan kościoła i kolegium w Arequipie, Peru (ANCh, Sygn. Mapoteca, n. 424).	243
96. Detale rzeźbiarskie fasady kościoła jezuitów, 1698, Arequipa, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).	243
97. Wnętrze kościoła jezuitów w Pisco, 1723; wnętrze kościoła San Pedro w Juli, przebudowa pierwsza poł. XVIII w., sklepienie 1760–1767, Peru (E. Kubiak, 2010, 2004).	244
98. Plan kościoła jezuitów w Pisco (rys. E. Kubiak za: Wetthey 1949: il. 6); plan kościoła San Camilo, 1787, Popayán, Kolumbia, (AGI, MP-PANAMA, 335, 335bis, Copia del plano que se ha formado pata la iglesia de San Camilo de Popayán).	244

99.	Plan kościoła Santiago Apóstol, 1798, Pomata, Peru (rys. E. Kubiak za: Gutiérrez 1986 [1979]: 316); plan kościoła jezuitów San Pedro w Juli, Peru (rys. E. Kubiak za: Gutiérrez 1986 [1979]: 333).	244
100.	Kolumny z przewiązką z plecionki i stylizowanych liści; kościół Santa Cruz, 1606, przebudowa 1753, Juli; wnętrze i fasada kościoła jezuitów Transfiguración, po 1650, Cusco (E. Kubiak 2004, 2010).	244
101.	Zwieńczenia wież – kościół La Merced, po 1650, Cusco; kościół jezuitów Transfiguración, po 1650, Cusco, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).	245
102.	Kolumna salomonowa, detal, fasada kościoła San Juan Bautista, przed 1767, Juli, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).	245
103.	Kościół jezuitów w Arequipie, 1698, fasada, Peru, (fot. E. Kubiak, 2010).	245
104.	Portal boczny – widok i detal dekoracji rzeźbiarskiej, kościół San Juan Bautista, druga tercja XVIII w., Juli, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).	246
105.	Fasada kościoła Santa Cruz – widok ogólny i kolumny salomonowe, świątynia ukończona na początku XVII w., przebudowana gruntownie w drugiej połowie XVIII w., Juli, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).	246
106.	Portal boczny kościoła Santiago Apóstol, druga połowa XVIII w., Pomata, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).	247
107.	Kolumna salomonowa, portal boczny kościoła Santiago Apóstol, druga połowa XVIII w., Pomata, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).	247
108.	Wiskacza, portal boczny kościoła Santiago Apóstol, druga poł. XVIII w., Pomata, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).	247
109.	Pysk pumy, portal boczny kościoła Santiago Apóstol, druga poł. XVIII w., Pomata, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).	247
110.	Plan kościoła i kolegium jezuitów w Sucre, ok. 1620, Boliwia (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 488).	248
111.	Kościół San Miguel w Cayma, rysunek (1804), fasada (początek XVIII w.), Peru (ANCh, Sygn. Mapoteca, n. 676, 2010, fot. E. Kubiak).	249
112.	Kościół San Juan w Yanahuarze, fasada, 1750, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).	249
113.	Detale dekoracji, Cayma, początek XVIII w., Yanahuara, 1750, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).	250
114.	Fasada kościoła San Agustín w Arequipie, po 1868, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).	250
115.	Kościół jezuitów w Sucre, dekoracja mudéjar, ok. 1620, Boliwia (fot. E. Kubiak, 2012).	251
116.	Kościół San Francisco w Sucre, dekoracja mudéjar, ok. 1618, polichromia XVIII w., Boliwia (fot. E. Kubiak, 2012).	251
117.	Dekoracja mudéjar w kościele La Merced, ok. 1630, Sucre, Boliwia (fot. E. Kubiak, 2010).	251
118.	Dekoracja mudéjar w kościele Virgen de Copacabana, ok. 1680, Potosi, Boliwia (fot. E. Kubiak, 2010).	252
119.	Fasada kościoła jezuitów San Pablo, 1627–1638, Lima; fasada kościoła nowicjatu jezuitów San Antonio Abad, po 1746, Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2013).	252
120.	Kościół San José, 1740–1744, Nazca, Peru (fot. E. Kubiak, 2004).	253
121.	Kościół San Javier, 1744–1745, Nazca, Peru (fot. E. Kubiak, 2004).	253
122.	Kościół parafialny El Carmen, druga poł. XVIII w., Chinch Peru (fot. E. Kubiak, 2013).	253
123.	Kościół San José, Chinch, XVIII w., Peru (fot. E. Kubiak, 2013).	254
124.	Kościół San Juan, (hacjenda), Surco, 1752, Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2013).	254
125.	Fotografia archiwalna kościoła jezuitów Nuestra Señora de los Desamparados, pocz. 1669, zniszczony, Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2010).	254
126.	Fasada kościoła kolegium jezuitów, 1711, przebudowywany do 1795, Trujillo, Peru (fot. E. Kubiak, 2004).	254
127.	Plan kościoła Nuestra Señora de los Desamparados, Lima, Peru, (AGI, MP-Peru_Chile, 9 [1678] – Capilla de Nuestra Señora de los Desamparados, que constrúa en Lima la Compañía de Jesús).	255

128.	Wieża kościołów: jezuickiego w Pisco, El Carmen w Chincha, San José w Chincha, Peru (fot. E. Kubiak, 2004, 2012).	255
129.	Fasada kościoła San Marcelo w Limie, fasada XVIII w., Peru (fot. E. Kubiak, 2013).	256
130.	Plan i wnętrze kościoła jezuitów, 1645/54–1671, Cordoba, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2008, rys. E. Kubiak, za: Kronfuss 1920: 50).	256
131.	Sklepienia pozorne kościoła jezuitów, 1645/54–1671, Cordoba, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2008).	257
132.	Konstrukcja sklepienia pozornego nawy kościoła jezuitów w Cordobie, Argentyna, (rys. B. Smoczyński za: Kronfuss 1920: 50), kościół jezuitów w Asunción konstrukcja sklepienia pozornego nawy, Paragwaj (AGNA, Sygn. Sala IX 31–05–05).	257
133.	Kościół jezuitów w Asunción, 1794, Paragwaj (AGNA, Sygn. Sala IX 31–5–5).	257
134.	Plan kolegium jezuitów w Santa Fe, 1790, Argentyna (AGNA, Sygn. Sala IX 37–06–05).	258
135.	Kopuły pozorne w kościele jezuitów (po 1660) i franciszkanów (po 1680), Santa Fe, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2004).	259
136.	Kościół San Ignacio, sklepienie pozorne prezbiterium, przed 1634, Quito, Ekwador (fot. E. Kubiak, 2008).	259
137.	Kościół Il Gesù, fasada, 1568–1584, Giacomo della Porta, fasada, Rzym, Włochy (fot. E. Kubiak, 2011).	313
138.	Kościół Il Gesù, projekt fasady, Vignola, Rzym. Włochy (fot. E. Kubiak, 2011).	313
139.	Kościół Il Gesù, plan, 1568, Vignola, Rzym, Włochy (rys. B. Smoczyński za: Murray 1999 [1969]: 201).	313
140.	Współczesny drewniany model kościoła San Sebastiano w Mantui ilustrujący ideę architektoniczną Albertiego, kościół San Sebastiano w Mantui, Włochy (fot. E. Kubiak, 2012).	313
141.	Kościół Il Gesù, wnętrze, 1568–1584, Giacomo della Porta, Vignola, Rzym, Włochy (fot. E. Kubiak, 2005).	313
142.	Sant'Andrea della Valle, plan, wnętrze, od 1591 według planów Giacomo della Porty, od 1608 Carlo Maderna, wnętrze do 1650 Francesco Grimaldi, Rzym, Włochy (fot. E. Kubiak, 2005; rys. B. Smoczyński za: Ortiz Crespo 2002: 95).	314
143.	Fasada, wnętrze i plan kościoła Sant'Ignazio, 1626–1650, Orazio Grassi, Rzym, Włochy (fot. E. Kubiak, 2011, 2005, rys. B. Smoczyński za: Ortiz Crespo 2002: 95).	314
144.	Wnętrze i plan kościoła Sant'Andrea, pocz. 1462, Leon Battista Alberti, Mantua, Włochy (fot. E. Kubiak, 2008; rys. B. Smoczyński za: Ortiz Crespo 2002: 95).	315
145.	Plan i wnętrze kościoła jezuitów San Ignacio w Buenos Aires, 1712–1733, Johann Kraus, Johannes Wolff, Andrea Bianchi, Giovanni Battista Primoli, Peter Weger (rys. B. Smoczyński za: Nieves Arias Incollá 1997: 65; fot. E. Kubiak, 2011).	315
146.	Wnętrze kościoła jezuitów San Ignacio w Buenos Aires, 1712–1733, arch. Johann Kraus, Johannes Wolff, Andrea Bianchi, Giovanni Battista Primoli, Peter Weger, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2011).	316
147.	Kościół jezuitów w Quito, fasada, 1765, Ekwador (fot. E. Kubiak, 2008).	316
148.	Kościół jezuitów w Quito, kopuła po 1636, wnętrze po 1605, Ekwador (fot. E. Kubiak, 2008).	317
149.	Ołtarz Ludwika Gonzagi, Andrea Pozzo (Pozzo 1693: 80), ołtarz św. Ignacego Loyoli, XVIII w., kościół jezuitów w Quito, Ekwador (fot. E. Kubiak, 2008).	317
150.	Kościół jezuitów w Quito, plan, wnętrze, po 1605, Ekwador (rys. B. Smoczyński za: Ortiz Crespo 2002: 95; fot. E. Kubiak, 2008).	318
151.	Kościół jezuitów San Pablo w Limie, plan, wnętrze, po 1624, Peru (rys. B. Smoczyński za: Vargas Ugarte 1963: lam.3; fot. E. Kubiak, 2011).	318
152.	Kościół jezuitów San Pablo w Limie, zespół sprzed 1624, Peru (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 485).	319
153.	Kościół jezuitów San Pablo w Limie, wnętrze, po 1624, Peru (fot. E. Kubiak, 2011).	319
154.	Kościół jezuitów w Salvadorze da Bahia, fasada, wnętrze, 1657–1672, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).	320
155.	Kościół jezuitów w Salvadorze da Bahia, 1657–1672, plan, Brazylia (rys. B. Smoczyński za: Bazin 1956: 78).	320

156. Dekoracja sklepienia pozornego w kościele jezuitów w Salvadorze da Bahia, przed 1672, Brazylia; projekt dekoracji stropu w kościele San Vigilio (?), Orazio Grassi, Siena, Włochy (fot. E. Kubiak, 2011; Bösel 2004: 235).	320
157. Plan kolegium i kościoła w Salvadorze da Bahia, Brazylia (ARSI, Fondo gesuitico 1369, 7–Bahia).	321
158. Widok fasady, São Miguel, pierwsza poł. XVIII w., Brazylia (fot. E. Kubiak, 2004).	321
159. Fasada kościoła Santa Cruz dos Militares, 1628, Rio de Janeiro, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).	322
160. Fasada kościoła Santa Teresa, Salvador da Bahia, Brazylia (rys. B. Smoczyński za: Bazin 1956: 94).	322
161. Kościół San Ignacio w Bogocie, plan, wnętrze, po 1604 r., arch. Juan Bautista Coluccini, Kolumbia (rys. B. Smoczyński za: Rentería Salazar 2001: 121; fot. J. Borja, 2012).	322
162. Kościół San Ignacio w Bogocie, wnętrze, po 1604 r., arch. Juan Bautista Coluccini, Kolumbia (fot. J. Borja, 2005).	322
163. Projekt kolegium jezuitów w Bogocie, Juan Bautista Coluccini, 1610 (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 490).	323
164. Wnętrze kościoła La Merced, po 1614 r., Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2012).	324
165. Wnętrze kościoła San Francisco, po 1673 r., Lima, Peru (fot. E. Kubiak, 2012).	324
166. Plan kościoła La Merced, po 1614, Lima, Peru (rys. B. Smoczyński za: San Cristobal 1998: 54).	324
167. Kościół La Merced, wnętrze, Quito, Ekwador (fot. E. Kubiak 2012).	324
168. Kościół La Merced, wnętrze, plan, Quito (fot. E. Kubiak, 2012; rys. B. Smoczyński za: Ortiz Crespo 2002: 100).	325
169. Kościół sanktuarium w Guapulo, wnętrze, plan (fot. E. Kubiak, 2012; rys. B. Smoczyński za: Ortiz Crespo 2002: 98).	325
170. Kościół jezuitów San Pedro Claver, Cartagena de Indias, 1754, plan, wnętrze, Kolumbia (rys. B. Smoczyński za: Aristizabal 1999: 29; fot. E. Kubiak, 2008).	326
171. Fasada kościoła jezuitów San Pedro Claver, Cartagena, Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2012).	326
172. Fasada kościoła nowicjatu jezuitów Heilig-Kreuz-Kirche, Landsberg am Lech, 1754, arch. Ignaz Merani, Niemcy (fot. E. Kubiak, 2012).	326
173. Fasada kościoła jezuitów San José w Popayán, wnętrze, po 1736, Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2012).	327
174. Santa Fé de Antioquia, fasada dokończona po 1768 r., Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2008).	327
175. Kościół jezuitów San José w Popayán, plan, wnętrze, po 1736 r., Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2012; rys. B. Smoczyński za: Sebastián 1965: 101).	327
176. Kościół Sv. Mikuláša, wnętrze, po 1702, Krzysztof Dientzenhofer, Praga, Czechy (fot. E. Kubiak, 2013).	328
177. Kościół jezuitów, Wniebowzięcia NMP, empory południowa, Kłodzko (fot. P. Gryglewski, 2012).	328
178. Kościół jezuitów w Belém do Pará, fasada, plan (fot. E. Kubiak, 2011; rys. B. Smoczyński za: Bazin 1956: 81).	328
179. Wnętrze kościoła San Lio, przebudowany w 1783 r., Wenecja, Włochy (fot. E. Kubiak, 2013).	329
180. Wnętrze kościoła del Santissimo Redentore, 1603–1639, Palmanova, Włochy (fot. E. Kubiak, 2012).	329
181. Plan kolegium w Rio de Janeiro, Brazylia (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 454).	330
182. Wnętrze kościoła: rysunek, widok, Olinda, 1535, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011, BNF, Fondo: Vallery-Radot, 1154).	331
183. Kościół jezuitów São Roque w Lizbonie, 1566, plan, wnętrze, Portugalia (fot. E. Kubiak 2013; rys. B. Smoczyński za: Bazin 1956: 61).	331
184. Fasada kościoła jezuitów w Santarém, 1672–1687, Portugalia (fot. E. Kubiak, 2004).	331
185. Wnętrze kościoła jezuitów w Santarém, 1672–1687, Portugalia (fot. E. Kubiak, 2004).	331
186. Plan kolegium i kościoła w Santarém, Portugalia (ARSI, Fondo gesuitico: Portugal Collegia 1588/18/1).	332
187. Plan założenia jezuickiego, Portugalia (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 441).	333

188.	Dawny kościół kolegium jezuitów, fasada, wnętrze, koniec XVI w., Vila Viçosa, Portugalia (fot. E. Kubiak, 2013).	334
189.	Fasada kościoła kolegium jezuitów w Racholu, po 1606, Salcete, Indie (fot. E. Kubiak, 2012).	334
190.	Wnętrze kościoła Nossa Senhora do Carmo, 1580, Olinda, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).	334
191.	Plan kościoła São Bento, po 1624 r., Salvador da Bahia, Brazylia (rys. B. Smoczyński za: Bazin 1956: 91).	334
192.	Plan kościoła Santa Teresa w Salvadorze da Bahia, Brazylia (rys. B. Smoczyński za: Bazin 1956: 91).	334
193.	Fasada kościoła Nossa Senhora da Assunção, 1703, Pekin, Chiny [BNB, fot. Adolf-Nikolay Erazmovich Boiarsky, seria fotografii z lat 1874–1875, 1 album, f. [95], foto [130], sygn. Fotos-ARM.12.7.2(17)].	335
194.	Fasada i wnętrze kościoła Nossa Senhora da Assunção, 1703, Pekin, grafika z XVIII w., Chiny (Arquivo Histórico Ultramarino do Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, Portugal, Cart. MS-XI.CM 758–759).	335
195.	Fasada kościoła São José, 1746–1758, Makau, Chiny (fot. E. Kubiak, 2013).	336
196.	Wnętrze kościoła São Bento, po 1624 r., Salvador da Bahia, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).	336
197.	Kościół São Bento, prezbiterium, kopuła, po 1624 r., Salvador da Bahia, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).	336
198.	Kościół Madre de Deus, 1713, Vigia, Pará, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).	336
199.	Fasada katedry w Salvadorze da Bahia, XVII w., zniszczona w 1930, Brazylia (Vilhena 1969 [1802], wklejka).	336
200.	Puente de Bogotá, proj. Juan Bautista Coluccini, 1640, Kolumbia (AGI, MP-Panama, 64).	351
201.	Fasady kościołów w Santiago de Chile, w Mendozie, w Achao na wyspie Chiloé, Chile (Ovalle 1646, wklejka z grafikami na końcu książki, fot. J. R. Rey, 2012).	351
202.	Dach i przekrój poprzeczny przez kościół San Miguel w Santiago de Chile, rysunek (ANCh, Mapoteca, Sygn. 782).	351
203.	Kościół Sant'Andrea, po 1462 r., arch. Leon Battista Alberti, Mantua, Włochy (fot. E. Kubiak, 2012).	352
204.	Portyk fasady katedry w Córdoba, 1729, arch. Andrea Bianchi, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2008).	352
205.	Fasada kościoła Santa Teresa, pocz. XVIII w., przypisywana Andrei Bianchiemu, Córdoba, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2008).	352
206.	Recoleta del Pilar, 1725, arch. Andrea Bianchi, Buenos Aires, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2008).	352
207.	Fasada kościoła San Ignacio, po 1604, proj. Juan Bautista Coluccini, Bogota, Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2012).	353
208.	Fasada kościoła Nuestra Señora de la Candelaria, 1684–1703, przebudowana w XIX w., Bogota, Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2012).	353
209.	Fasada kościoła São Paulo (Igreja da Madre de Deus), 1602, Makau, Chiny (fot. E. Kubiak, 2014).	353
210.	Reklama z fasadą kościoła São Paulo, okolice przystani promów w Makau, Chiny (fot. E. Kubiak, 2014).	354
211.	Torba reklamowa ze sklepu ze słodyczami z fasadą kościoła São Paulo, Makau, Chiny (fot. E. Kubiak, 2014).	354
212.	Fasada kościoła São Domingos, XVII w., Makau, Chiny (fot. E. Kubiak, 2014).	354
213.	Kościół San Francisco, wnętrze, ołtarz główny, fasada, ok. 1750, Veraguas, Panama (fot. A. Andrzejewska, 2014).	355
214.	Kościół w misji jezuickiej Santísima Trinidad del Paraná, XVIII w., Paragwaj (fot. E. Kubiak, 2013).	356
215.	Plan kościoła Nuestra Señora de la Merced, lata 30. XVIII w., przypisywany Johannowi Krausowi i Andrei Bianchiemu, Alta Gracia, Argentyna (rys. B. Smoczyński za: Kronfuss 1920).	356

216.	Fasada i wnętrze kościoła Nuestra Señora de la Merced, lata 30. XVIII w., przypisywane Johannowi Krausowi i Andrei Bianchiemu, Alta Gracia, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2004).	356
217.	Plan kolegium jezuitów w Mendozie, 1788, rys. José Comte (AGNA, Sygn. Sala IX 22-03-02 b).	357
218.	Ruiny kościoła franciszkanów (dawny kościół jezuitów) w Mendozie, Argentyna (fot. E. Kubiak, 2012).	358
219.	Plan kolegium w Mendozie, ok.1788, Argentyna (AGNA, Sygn. Sala IX 22-03-02 a).	358
220.	Plan kościoła i kolegium jezuitów w Trujillo (BNC, MARTÍNEZ CEMPAÑON 1782-1785, Sala Fondo Antiguo – Sala de Seguridad, N° de clasificación: RM 216).	359
221.	Widok kościoła jezuitów w Trujillo, 1632-1633 (fot. A. Rebaza Vargas, 2013).	359
222.	Plan kościoła i kolegium San Miguel, 1605, Santiago de Chile (BNF, Fondo: Vallery-Radot, 494).	360
223.	Fasada katedry w Starym Goa, ukończona 1652, Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2013).	361
224.	Fasada katedry w Santa Fe de Antioquia (Basílica Metropolitana de la Inmaculada Concepción), 1797-1837, plany Domingo Petrés, Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2008).	361
225.	Fasada katedry w Belém do Pará, 1755-1782, arch. Antônio José Landi, Brazylia (fot. E. Kubiak, 2011).	361
226.	Fasada katedry, 1806-1811, arch. Domingo Petrés, Bogota, Kolumbia (fot. E. Kubiak, 2012).	362
227.	Fasada kościoła Nossa Senhora przy klasztorze augustianek Santa Mônica, 1627 r., Stare Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2012).	362
228.	Fasada bazyliki do Bom Jesus, ukończona 1605 r., Stare Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2012).	362
229.	Fasada kościoła parafialnego w Margão, przebud. 1675 r., Salcete, Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2012).	363
230.	Kościół São João, pocz. XVIII w., restauracja kościoła poł. XIX w., Stare Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2012).	363
231.	Wnętrze kościoła parafialnego w Margão, przebud. 1675 r., Salcete, Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2013).	363
232.	Fasada katedry w Hawanie (Virgen María de la Concepción Inmaculada), 1748-1777, Kuba (fot. E. Kubiak, 2013).	364
233.	Fasada kościoła Notre-Dame-de-l'Immaculée-Conception, 1765-1766, przebudowany w 1791 r., Pondicherry, Indie (fot. E. Kubiak, 2013).	364
234.	Portal kolegium São Paulo, 1543, Stare Goa, Indie (fot. E. Kubiak, 2013).	365
235.	Założenie misyjne jezuitów na wybrzeżu tamilskim w Indiach; 1. kościół przeznaczony dla wyższych kast; 2. kościół przeznaczony dla pariasów (Stephen 2008: b.n.).	366



SKRÓTY

ARCHIWA I BIBLIOTEKI

ABNB	<i>Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia</i> (Boliwia, Sucre)
AGI	<i>Archivo General de Indias</i> (Hiszpania, Sewilla)
AGNA	<i>Archivo General de la Nación</i> (Argentyna, Buenos Aires)
AGNC	<i>Archivo General de la Nación</i> (Kolumbia, Bogota)
AGNP	<i>Archivo General de la Nación del Perú</i> (Peru, Lima)
AHE	<i>Arquivo Histórico do Exército</i> (Brazylia, Rio de Janeiro)
AHJ	<i>Archivo Histórico Javeriano</i> (Kolumbia, Bogota)
AHU	<i>Arquivo Histórico Ultramarino do Instituto de Investigação Científica Tropical</i> (Portugalia, Lizbona)
ANCh	<i>Archivo Nacional de Chile</i> (Chile, Santiago de Chile)
ARSI	<i>Archivum Romanum Societatis Iesu</i> (Włochy, Rzym)
BCzart	<i>Biblioteka Czartoryskich</i> (Polska, Kraków)
BNB	<i>Biblioteca Nacional do Brasil</i> (Brazylia, Rio de Janeiro)
BNC	<i>Biblioteca Nacional de Colombia</i> (Kolumbia, Bogota)
BNF	<i>Bibliothèque nationale de France</i> (Francja, Paryż)
RAH	<i>Real Academia de la Historia</i> (Hiszpania, Madryt)
RBM	<i>Real Biblioteca de Madrid</i> (Hiszpania, Madryt)

CZASOPISMA, WYDAWNICTWA I INNE

AHSI	„Archivum Historicum Societatis Iesu”, Rzym
AIAAIE	„Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas”, Buenos Aires
AIIE	„Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas”, Meksyk
BCIHE	„Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas”, Caracas
CESLA	„Centrum Studiów Latinoamerykańskich / Centro de Estudios Latinoamericanos”, Uniwersytet Warszawski
CJ	„Compañía de Jesús”
CSACA	„Centro Studi Americanistici »Circolo Amerindiano« Onlus”, Perugia
ENAH	„Escuela Nacional de Antropología e Historia”, Meksyk
GRM	„Gabriel René Moreno” (kolekcja w ABNB)
INAH	„Instituto Nacional de Antropología e Historia”, Meksyk
IEP	„Instituto de Estudios Peruanos”, Lima
IHSI	„Institutum Historicum Societatis Iesu”
KUL	„Katolicki Uniwersytet Lubelski”, Lublin

M. y Ch	„Mojos y Chiquitos”
PAN	„Polska Akademia Nauk”
PISSŚ	„Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata”
PIW	„Państwowy Instytut Wydawniczy”
PTPN	„Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk”
PWN	„Państwowe Wydawnictwo Naukowe”
RSPHAN	„Revista do Serviço do Património Histórico e Artístico Nacional”
Temp.	„Temporalidades”
UAM	„Uniwersytet im. Adama Mickiewicza”, Poznań
UG	„Uniwersytet Gdański”
UJ	„Uniwersytet Jagielloński”, Kraków
UKSW	„Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego”, Warszawa
UŁ	„Uniwersytet Łódzki”, Łódź
UMK	„Uniwersytet Mikołaja Kopernika”, Toruń
UW	„Uniwersytet Warszawski”, Warszawa
UWr	„Uniwersytet Wrocławski”, Wrocław

BIBLIOGRAFIA

ARCHIWALIA

ABNB, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (Boliwia, Sucre)

- ABNB, M. y Ch. 365 – Fondo Mojos y Chiquitos, Sygn. 365 – *Estado que manifiesta la existencia de los bienes de la iglesia, colegio, padrón de la gente, ganado, efectos de fomento, su producto y remanente del Pueblo de San Miguel de la provincia de Chiquitos del año de 1795, presentado a su gobernador.*
- ABNB, M. y Ch., GRM, vol. 1, I – Fondo Mojos y Chiquitos, Colección Gabriel René-Moreno, Sygn. 1, I, *Inventarios de los bienes, así de Iglesia como Temporalidad, sucuestrados en los pueblos de Loreto, Trinidad, San Javier, San Pedro, Santa Ana, Exaltación, Magdalena, San Ignacio y Reyes desde del 4 de Octubre hasta el 16 de Diciembre de 1767 y son extendidos por los comisarios que para el efecto destacó el jefe de extrañamiento de Mojos Don Antonio Aymerich y formalizados por este en Loreto.*
- ABNB, M. y Ch, GRM, vol. 1, III – Fondo Mojos y Chiquitos, Colección Gabriel René-Moreno, Sygn. 1, III, *Inventarios de los bienes pertenecentes a la iglesia y a comunidad de los pueblos de San Borja, San Nicolás, San Simón, San Martín, San Joaquín y la Concepción extendidos y formalizados, el año 1768 por los párrocos respectivos a por los comisarios de jefe de extrañamientos en Mojos y corren en el cuerpo de Autos Generales.*
- ABNB, M. y Ch., GRM, vol. 16, X – Fondo Mojos y Chiquitos, Colección Gabriel René-Moreno, Sygn. 16, X, *Inventario de Iglesia del Pueblo de San Francisco Javier Narasaquiji año de 1800; con más una razón de los bienes de comunidad, y otros particulares referentes al viejo y nuevo pueblo de aquel nombre hasta 1802.*
- ABNB, M. y Ch., GRM, vol. 24, II, – Fondo Mojos y Chiquitos, Colección Gabriel René-Moreno, Sygn. 24, II, *Relación informativa sobre el estado y modo de ser general de las misiones de Chiquitos, y sobre arreglos para ellas consultados con vista de su ulterior gobierno y administración temporal y espiritual. Por el Itmo. Sr. Obispo dr D. Francisco Ramón de Herboso.*

AGI, Archivo General de Indias (Hiszpania, Sewilla)

- AGI, MP-LIBROS_MANUSCRITOS, 9 (1789) – José de la Rosa, *Descripción General de la América Meridional, comprehendida en los Virreynatos del Perú, Buenos Ayres y Reyno de Chile. De su Terreno, Climas, Producciones naturales, Animales, Abes, Pezes, Habitantes, Comercio, Fabricas, Agricultura, Minerales, Gobierno tanto Secular como Eclesiástico y de cuantas curiosidades se hallan en aquellos Payeses. & Primera parte que la da a luz, don José de la Rosa.* En Madrid, año de 1789.
- AGI, MP-LIBROS_MANUSCRITOS, 18 (1761) – Miguel Feijoo, *Relación descriptiva de la ciudad y provincia de Truxillo del Peru, con noticias exactas de su estado politico, segun el real orden dirigido al Exelentísimo Señor Virrey Conde de Superunda. Escripita por el Doctor Don Mihuel Feijoo, Corregodor (que fue) de dicha ciudad y Contador mayor del Tribunal y Audiencia real de cuentas del Peru, que la dedica al Rei Nuestro señor, por Miguel Feijoo, Trujillo 26 de diciembre de 1761.*

- AGI, MP-BUENOS_AIRES, 38 (1708) – *Plano lineal de la ciudad de Buenos Aires y su castillo y parte del Río de la Plata.*
- AGI, MP-PANAMA, 62 (1640) – *Plano del sitio donde se puede hacer el Puente de piedra sobre el Río de Bogotá.*
- AGI, MP-PANAMA, 63 (1640) – *Plano de la manera de hacer los cimientos del Puente de piedra sobre el Río de Bogotá.*
- AGI, MP-PANAMA, 64, 64bis (1640) – *Dibujo del Puente de piedra que propone el Presidente de Santa Fe se haga sobre el Río de Bogotá.*
- AGI, MP-PANAMA, 65 (1640) – *Plano del ancho y pretilos del Puente de piedra sobre el Río de Bogotá.*
- AGI, MP-BUENOS_AIRES, 240bis (1775) – *Plan de las quatro Yglesias para las Reducciones de Indios nombradas S. Francisco. del Río 4º, Jurisdicción de Cordova; Nra. S. del Pilar de Macapillo, y S. Joachín de Ortega de la de Salta, mandadas construir por el Governador de la Provincia del Tucumán D. Gerónimo Matorras.*
- AGI, MP-PANAMA, 334, 334bis (1787) – *Copia del perfil que se ha formado para la iglesia de San Camilo de Popayán.*
- AGI, MP-PANAMA, 335, 335bis (1787) – *Copia del plano que se ha formado para la iglesia de San Camilo de Popayán.*
- AGI, MP-PERU_CHILE, 7 (1626) – *Planta de la ciudad de los Reyes para el Consejo de Estado de Guerra de su Magestad, (Plano de la Ciudad de Lima).*
- AGI, MP-PERU_CHILE, 9 (1678) – *Capilla de Nuestra Señora de los Desamparados, que construía en Lima la Compañía de Jesús.*
- AGI, MP-PERU_CHILE, 14 (ok. 1687) – *Planta de la Ciudad de Truxillo, (Planta de la ciudad de Trujillo y sus fortificaciones).*
- AGI, MP-PERU_CHILE, 39 (1760) – *Descripción (mapa) del Valle de Chimo y planisférica (plano) de la Ciudad de Truxillo del Perú.*
- AGI, MP-PERU_CHILE, 152 (1803) – *Planta de la Ciudad de Guamanga.*
- AGI, MP-PERU_CHILE, 192 (1699) – *Planta y perfil de la Iglesias del hospital de los naturales de Cuzco.*

AGNA, Archivo General de la Nación, Argentina (Argentya, Buenos Aires)

- AGNA, Sygn. Sala IX 7–03–07, [Inventario del Colegio y la iglesia de San Ignacio], *La ciudad de Santissima Trinitad Puerto de Santa Maria de Buenos Aires* (1767–1768).
- AGNA, Sygn. Sala IX 22–03–02 a, 1788 (?), *Plan del Colegio de Mendoza.*
- AGNA, Sygn. Sala IX 22–03–02 b, 1788, *Plan ygnográfico del Colegio de la ciudad de Mendoza*, José Comte (13 de febrero de 1788).
- AGNA, Sygn. Sala IX 31–05–05, *Informe del ingeniero Julio Ramóm de César.*
- AGNA, Sygn. Sala IX 36–08–06, 1788, *Parte del Colegio que en Tucumán tenían los Jesuitas.*
- AGNA, Sygn. Sala IX 37–06–05, 1780, *Plano de lo que fue Colegio de los jesuitas en la ciudad de Santa Fe, con todas las dependencias en las cuadras vecinas.*

AGNC, Archivo General de la Nación, Colombia (Kolumbia, Bogota)

- AGNC, Sección: Colonia, Fondo: Colegios, Legajo 2 (Codigo: SC. 12,2, D.38), 1767, *Universidad Javeriana, inventario de sus bienes.*
- AGNC, Sección: Colonia, Fondo: Colegios, Legajo 2 (Codigo: S.C. 12,2, D.17), 1788, *Real Orden, sobre destinación de los libros de varios colegios de los jesuitas para la biblioteca de Santafé y tambien de una suma de dinero.*
- AGNC, Sección Colonia, Fondo: Colegios, Legajo 4 (Codigo: SC. 12,4, D.1), 1773–1789, *Biblioteca de San Bartolomé. Destinación de la librerías que tuvieron los religiosos de Compañía de Jesús, en sus colegios y casas de Santafé, Tunja, Pamplona y Honda, para una biblioteca pública en el Colegio de San Bartolomé.*
- AGNC, Sección: Colonia, Fondo: Curas y Obispos, Legajo 50 (Codigo: S.C.21, Rollo no. 051-53), *Testimonio de obras y preciosas Alhajas de las que parteneciento al mismo Colegio habian encomendado al cuidado de los referidos religiosos Hospitalarios.*
- AGNC, Sección: Mapas y Planos, Fondo: Mapoteca 4, Ref.: 587ª, *Plano de las iglesias de Fontibón.*

AGNP, Archivo General de la Nación, Perú (Peru, Lima)

- AGNP, Fondo: Temp. Caja 1 Legajo 4 [72 f.] [23.12.1769] *Testimonio de inventario de la biblioteca del colegio de Arequipa realizado por José Manrique Guzmán, corregidor de esa ciudad y juez de ese colegio. Inventario de la librería del Colegio de Compañía de Jesús de la ciudad de Arequipa, hecho por el General Dn. José Manrique Guzmán, corregidor de aquella ciudad, a raíz de la ocupación de aquel Colegio por los ejecutores del decreto de extrañamiento de los PP. De la dicha Compañía. Testimonio expedido en 23 de Decrs. De 1767 por Domingo Gutierrez.*
- AGNP, Fondo: Temp. Caja 172 Legajo 10 [s.f.], *Testimonio de la condicion y reconocimiento de la Biblioteca comun y particular y archivo de papeles del Colegio que tuvieron los Regulares de la Compañía de la Vila de Potosí.*
- AGNP, Fondo: Temp. (Inventarios) Caja 1 Legajo 13 [68 f.] [1767] *Testimonio de los autos y diligencia que se siguieron para ocupar el Colegio de la Transfiguración de que los PP de la Compañía de Jesús, e inventarios que entones hicieron de los muebles y enseres del dicho Colegio altares y ornamentos de su Iglesia.*
- AGNP, Fondo: Temp. (Inventarios) Caja 1 Legajo 16 [71 f.] [02.02.1769] *Testimonio del inventario de la librería del Colegio de la Compañía de Jesús de la ciudad de La Paz realizado por Juan Antonio de Zeldivar y Gerónimo de Acuña según orden de Antonio de Pinedon corregidor de esa ciudad.*

AHE, Arquivo Histórico do Exército (Brazylia, Rio de Janeiro)

- AHE, Sygn. 04.03.743, *Planta da Cidade do Rio de Janeiro, Ano: 1767.*
- AHE, Sygn. 04.05.870, *Planta de Freguezia e Aldea de S.Pedro levantada sobre o terreno, e desenhada por Antonio Luiz de Azervo. Soldado do Primeiro Regimento do Rio de Janeiro: Debaixo da administração do Sargento mayor do mesmo Manoel Martis do Couto Reys. Em 12 de Dezembro de 1786, Antônio Luiz de Azevedo.*
- AHE, Sygn. 05.04.1068, *Planta do Colegio Jesuítico e Cuartel Militar na Villa de Santos no anno 1808, São Paulo.*
- AHE, Sygn. 05.05.1100, *Planta do Colegio Jesuítico e Cuartel Militar na V.a de Santos no anno 1801, São Paulo.*
- AHE, Sygn. 23.03.239, *Planta Iconographica da Cidade de S.Salvador na Bahia do Todos os Santos na America Meridional 13 Graos de luitude e 325 Graos e 36 minutos deong.º, Bahia, 1779.*

AHJ, Archivo Histórico Javeriano (Kolumbia, Bogota)

- AHJ, Sygn. 343, *Real Cédula (1641 octubre 8) – Real Cédula dirigida a la Audiencia del Nuevo Reino de Granada. Para que informen sobre la reedificación del Puente del Río de Bogota (kopia elektro-niczna, oryginal AGI).*
- AHJ, Sygn. 840, *Libro quinto (1701) – Libro quinto de la Iglesia y sacristía del Colegio de la Compañía de Jesús de Santa Fe... (1701).*
- AHJ, Sygn. 1504, *Carta (1767 julio 22) – Carta de Raphael de Vega dirigida al padre Procurador Jayme de Torres sobre el aviso de la llegada de 10 tmos de arquitectura civil y estampas.*

AHU, Arquivo Histórico Ultramarino do Instituto de Investigação Científica Tropical (Portugalia, Lizbona)

- AHU, Cart. MS-XI.CM 758–759, *Igreja Nossa Senhora da Assunção, Pequim, 1703.*

ANCh, Archivo Nacional de Chile (Chile, Santiago de Chile)

- ANCh, Capitanía General, Sygn. 425, 2, *Expediente del Inventariode la Iglesia, Sacristía, Capillas interiores y Biblioteca del Colegio Máximo de los Regulares de la C.ª de este Ciudad S.º, 14, XII, 1768, f. 118 r.–137 v.*
- ANCh, Capitanía General, Sygn. 453, 14, *Testimonio del Inventario de Librería y Alhajas secuestradas al Colegio Máximo de San Miguel y su aplicación para Seminario clerical con el nombre de San Felipe Neri, 30, XII, 1772, f. 135 r.–241 v.*

- ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 141, 1, *Testimonio de las diligencias actuadas en el pueblo de San Ignacio Mini, de indios guaraníes, sobre el extrañamiento de los regulares de la Compañía*, 37 hojas, 1768.
- ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 141, 4, *Testimonio de las diligencias actuadas en los pueblos de indios guaraníes San Ignacio Gazú, Santa María de Fe y Santa Rosa, sobre el extrañamiento de los regulares de la Compañía*, 134 hojas, 1768.
- ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 143, 6, *Testimonio de las diligencias actuadas en el pueblo de Nuestra Señora de Loreto, de indios guaraníes, sobre el extrañamiento de los regulares de la Compañía*, 26 hojas, 1768.
- ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 344, 19, *Inventario de las capillas de la hacienda San Francisco de la Nazca, San José de la Nazca y San Pablo de la Nazca*, 6 hojas, 1767.
- ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 405, *Inventarios originales de la sacristía, iglesia, librería, congregaciones, patronatos, aposentos de todos los religiosos del Colegio San Pablo*, 1767, 622 hojas.
- ANCh, Fondo Jesuitas, Sygn. 409, *Inventarios originales de los bienes del Colegio del Cercado, Lima*, 1767, 416 hojas.
- ANCh, Mapoteca, Sygn. 343, *Villa de San Luis Gonzaga de Rere, Chile*, 1766.
- ANCh, Mapoteca, Sygn. 348, *Plano de Mendoza y tierras del Convento de Bethlemitas*, 1764.
- ANCh, Mapoteca, Sygn. 424, *Plano del Colegio de Arequipa*, 1773.
- ANCh, Mapoteca, Sygn. 639, *Plano de Santiago 1793, Reproducción de original existente en el Museo Británico*.
- ANCh, Mapoteca, Sygn. 676, *Frontispicio de la Yglesia y Santuario de Cayma*, 1804.
- ANCh, Mapoteca, Sygn. 782, *Techumbre de la Iglesia del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús de Santiago*, 1773.
- ANCh, Mapoteca, Sygn. 835, *Plano del Colegio del Cercado de Lima*, 1767.
- ANCh, Mapoteca, Sygn. 842, *Plano del Cuzco*, s.f.

ARSI, Archivum Romanum Societatis Iesu (Włochy, Rzym)

- ARSI, Fondo Brasilia 4, *Brasilia Epistolae 1696–1737*.
- ARSI, Fondo gesuitico 1369, 7–Bahia.
- ARSI, Fondo gesuitico: Portugal Collegia 1588/18/1
- ARSI, Provincia chilensis 5, *Chilensis Historia 1592–1766*.
- ARSI, Provincia peruana 17, *Litt. Ann VI 1678–1751 [Letras Annuas de la Provincia del Peru. Por los años de 1681–1682–1683–1684 que remite el P. Provincial Martin de Xauregi a N.M.R.P. General Carlos de Noyelle]*

BCzart, Biblioteka Czrtoryskich (Polska, Kraków)

- BCzart, WĄSOWSKI 1650–1656 – Bartłomiej Nataniel WĄSOWSKI, *Europae Peregrinatio quam Periliarum ac MMDD: Nicolai a Gruda Grudzinski tunc Ustiensis, postea Golubiensis, Gryboviensis et Guzavisnsis Capitanei et Sigismundi a Gruda Grudzinski tunc Bolemoviensis Capitanei Germanorum Fratorum Peregrinationis Comes. P. Bartholomaeus Nathanael Wasowski S.Jesu omnium opere hoc contectorum spectator Calamo manuque propria descripsit et reliquit Collegio Posnaniensis S.J. Anno a Paregrino In terris Verbo Dei 1650 ad 1656*, Sygn. 3031.

BNB, Biblioteca Nacional do Brasil (Brazylia, Rio de Janeiro)

- BNB, Brasil, História, Período colonial, Sygn. ARC. 025,09,009 – Cartografia, Digital: cart325149, *Planta geometrica da cidade de Belém do Gram Pará* [Cartográfico], 1753. [Dostęp: 14.01.2014; http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart325149.jpg].
- BNB, Brasil, História, Período colonial, Sygn. ARC.030,01,003 – Cartografia, Digital: cart531977, *Mapa de las Misiones de Chiquitos y sus contornos* [Cartográfico], s.f. [siglo XVIII]. [Dostęp: 14.01.2014; http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart531977.jpg].
- BNB, Misiones (29), Doc. 849, I-29, 6, 43, *Relación del estado de los Pueblos de Chiquitos. Riglos al Marqués de Avilés*, San Miguel, 16 noviembre 1800.

BNC, Biblioteca Nacional de Colombia (Kolumbia, Bogota)

- BNC, 1619–1662, *Libro viejo de la iglesia y sacristía del colegio de Compañía de Jesús de Santa Fé, 1619–1662. Inventarios y memorias de los ornamentos, objetos y alhajas*, Sygn. Libros Raros y Curiosos, Mss. 57.
- BNC, 1766–1767, *Imbentario de la Biblioteca común del colegio maximo de la Compañía de Jesús. Santafé de Bogotá. Años de 1766 a 1767*, Sygn. Libros Raros y Curiosos, Mss. 399.
- BNC, 1776, *Indice general de los libros que tiene la real biblioteca de Santafé de Bogotá establecida en 1776*, Sygn. Libros Raros y Curiosos, Mss. 400.
- BNC, MARTÍNEZ COMPAÑÓN 1782–1785 – Baltasar MARTÍNEZ COMPAÑÓN, *Colección original inédita de mapas relativos al obispado de Perú; retratos en colores y dorados de Arzobispos, Vireyes y otros personajes del Perú; planos de ciudades; cuadros sobre lenguas indígenas* [manuscrito]. 1782–1785, la Sala Fondo Antiguo – Sala de Seguridad, N° de clasificación: RM 216.

BNF, Bibliothèque nationale de France (Francia, Paryż)

- BNF, Département Cartes et plans, GE D-26415, *Du Royaume de Cusco, Pérou / François de Belleforest*, 1575.
- BNF, Fondo: Vallery-Radot, 441, *El colegio, Portugal*.
- BNF, Fondo: Vallery-Radot, 454, *El colegio de Rio de Janeiro*.
- BNF, Fondo: Vallery-Radot, 485, *El colegio de Lima*.
- BNF, Fondo: Vallery-Radot, 488, *El colegio, Sucre, Bolivia*.
- BNF, Fondo: Vallery-Radot, 490, *El colegio de Bogotá*, Juan Bautista Coluccini, 1610.
- BNF, Fondo: Vallery-Radot, 494, *El colegio de San Miguels, Santiago de Chile, Chile*.
- BNF, Fondo: Vallery-Radot, 495, *Résidence de Fontibón, Colombie. Plan de la „Doctrina” de Fontibón*, 1612–1619.
- BNF, Fondo: Vallery-Radot, 701, *Collège de Vienne, France: plan d'ensemble*, 1625.
- BNF, Fondo: Vallery-Radot, 1154, *Coupe longitudinale et transversale d'une église dont la façade figure en élévation* [Kościół kolegiów w Olindzie, Brazylia – interpretacja autorki].

RAH, Real Academia de la Historia (Hiszpania, Madryt)

- RAH, Colección Mata Linares, *Expedinte de la Visita Eclesiástica de Chiquitos*, 1805–1806, tomo LXXVI 9–9–3, Doc. 3179, ff. 11–26.
- RAH, Colección Cortes, Doc. 147 [9/2275] y 148 [9/2276], Sanchez Labrador, *El Paraguay Católico*, 1769.

RBM, Real Biblioteca de Madrid (Hiszpania, Madryt)

- RBM, Sygn. II/343, *Trujillo del Peru*, vol. 1, [1782–1790].
- RBM, Sygn. II/344, *Trujillo del Peru*, vol. 2, [1782–1790].

ŹRÓDŁA DRUKOWANE

- ACOSTA 2006 [1590] – José de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, Edmundo O'GORMAN (ed.), México: Fondo de Cultura Económica.
- ALCEDO 1787 – Antonio de ALCEDO, *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales ó América*, vol. II, Madrid: La imprenta de Manuel Gonzalez.
- ALTAMIRANO 1979 [1712] – Diego Francisco de ALTAMIRANO, *Historia de la misión de los Mojos*, Manuel V. BALLIVAN (ed.) La Paz: Instituto Boliviano de Cultura, Biblioteca José Agustín Palacios.
- ALTAMIRANO 2005 [1713] – Diego Francisco de ALTAMIRANO, *Breve noticia del estado en que se hallan el año de 1713 las misiones de infieles que tiene a su cargo la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesús en las Provincias de Mojos*, [w:] Josep M. BARNADAS, Manuel PLAZA (ed.), *Mojos. Seis relaciones jesuíticas 1670–1763*, Cochabamba: Historia Boliviana, s. 67–76.
- ARRIAGA 1974 [1599] – José de ARRIAGA, *El P. Pablo Joseph de Arriaga [ex commiss.]*, Lima 29 de Abril 1599, [w:] Antonio de EGAÑA (ed.), *Monumenta Peruana*, vol. VI, (1596–1599), Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, s. 660–773.

- BACON 1955 [1620] – Francis BACON, *Novum Organum*, tłum. Jan WIKARJAK, Warszawa: PIW.
- BAYER 2009 [1749–1769] – Johann Wolfgang BAYER, *Viaje al Perú. Juli–Titicaca–La Paz*, trad. Joseph M. BARNADAS, Cochabamba: Historia Boliviana.
- BEINGOLEA 2005 [1763] – Juan de BEINGOLEA, *Noticia de la misión de Mojos*, [w:] Josep M. BARNADAS, Manuel PLAZA (ed.), *Mojos. Seis relaciones jesuíticas 1670–1763*, Cochabamba: Historia Boliviana, s. 167–192.
- BORRAMEO 2010 [1577] – Carlos BORRAMEO, *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*, trad. Bulmaro REYES CORIA, México: Universidad Autónoma de México, [*Instrucciones fabricae et supe-llectilis ecclesiasticae*].
- BRENTANO 1999 [1874] – Franz BRENTANO, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. Włodzimierz GALEWICZ, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, [*Psychologie vom empirischen Standpunkt*].
- CARDIEL 2009 [1771] – José CARDIEL, *Krótkie sprawozdanie z Misji w Pargwaju*, tłum. Piotr NAWROT, [w:] Piotr NAWROT (oprac.), *Redukcje jezuickie (1609–1767). Wybrane dokumenty*, Poznań, s. 23–166. [Breve Relación de la Misiones del Paraguay].
- CASAS, GINÉS DE SEPÚLVEDA, SOTO 2014 [1552] – Bartolomé de las CASAS, Juan GINÉS DE SEPÚLVEDA, Domingo de SOTO, *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*, tłum. Iwona KRUCZEK, Gdańsk: Wydawnictwo UG, [*Aquí se contiene vna disputa o controuersia entre... fray Bartholome de las Casas o Casas... y el doctor Gines de Sepulveda... sobre q[ue] el doctor contendia q[ue] las conquistas delas Indias contra los indios eran licitas, y el obispo por el co[n]trario defendio y affirmo auer sido y ser ipossible no serlo [...] en la villa de Valladolid*].
- CASTILLO 1666 – Antonio del CASTILLO, *El devoto peregrino y viage de Tierra Santa*, Paris: Antonio Mureto.
- CATANEO 1567 [1554] – Pietro CATANEO, *L'architettura*, Venezia: P. Manuce.
- CHEVALIER 1836 – Michel CHEVALIER, *Lettres sut l'Amérique du Nord*, vol.1–2, Paris: Librairie de Charles Gosselin et. Cia.
- COBO 1944 [1639] – Bernabé COBO, *El convento e iglesia de Nuestra Señora de la Merced de Lima*, [w:] Victor M. BARRIGA (ed.), *El Templo de la Merced de Lima. Documentos para la Historia del Arte*, Arequipa: Establecimientos Cráficos La Colmen, s. 13–15.
- COLETI 1963 [1757] – Juan Domingo COLETI, *Relación inédita de la Ciudad de Quito*, Quito, „Museo Histórico”, 15, 45 y 46, s. 167–187.
- COMYNET 1974 [1852] – Henri COMYNET, *Voyage dans les a la Republiques de la Nouvelle Grenade et L'Equateur en 1851 et 1852 (Amerique du Sud)*, par Henri Comynet, Sevilla, „Anuario de Estudios Americanos”, XXXI, s. 609–680.
- Concilios 1951 [1551–1601] – *Concilios Limenses (1551–1772)*, ed. Rubén VARGAS UGARTE, t. I, Lima: Tipografía Peruana.
- Concilios 1952 [1772] – *Concilios Limenses (1551–1772)*, ed. Rubén VARGAS UGARTE, t. II, Lima: Tipografía Peruana.
- CONCOLORCORVO 1945 [1773] – CONCOLORCORVO (Alonsa Carrió de la Vandra), *El Cusco. Descripción de la ciudad*, [w:] *Cusco: antología de los cronistas coloniales, viajeros científicos y escritores peruanos*, Lima: El Ayllu, s. 80–82.
- Constituciones 2002 [1619–1620] – *Constituciones del I Sínodo Platense (1619–1620)*, ed. Josep M. BARNADAS, Sucre: Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos.
- D'COUDREY 1944 [1860] – Guillermo D'Coudrey, *Examen del estado del templo y torres de la Merced practicado por el arquitecto Guillermo D'Coudrey*, [w:] Victor M. BARRIGA (ed.), *El Templo de la Merced de Lima. Documentos para la Historia del Arte*, Arequipa: Establecimientos Cráficos La Colmen, s. 401–402.
- Descripción 1754, 2005 [1754] – *Descripción de los Mojos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú, año de 1754*, [w:] Josep M. BARNADAS, Manuel PLAZA (ed.), *Mojos. Seis relaciones jesuíticas 1670–1763*, Cochabamba: Historia Boliviana, s. 87–128.
- Descripción c.1620, 1958 [ok. 1620] – *Descripción del Virreinato del Perú. Cronica inedita de comienzos del siglo XVII*, ed. Boleslao LEWIN, Rosario: Universidad Nacional del Litoral.

- Diccionario 1783 – *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española*, Madrid: Real Academia Española.
- Documentary Appendixes 2010 – *Documentary Appendixes*, [w:] Gauvin Alexander BAILEY (ed.), *The Andean Hybrid Baroque. Convergent Cultures in the Churches of Colonial Peru*, Indiana: University of Notre Dame Press, s. 339–541.
- Dokumenty 2007 [1511–1870] – *Dokumenty soborów powszechnych*, tekst łaciński i polski, t. IV/2, (1511–1870), Lateran V, Trydent, Watykan I, oprac. Arkadiusz BARON, Henryk PIETRAS, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- D'ORBIGNY 2011 [1826–1833] – Alcides D'ORBIGNY, *Viajes por Bolivia*, La Paz: Librería Editorial „G.U.M.”.
- EDER 1985 [1772] – Francisco J. EDER, *Breve descripción de las reducciones de Mojos ca. 1772*, ed. Joseph M. BARNADAS, Cochabamba: Historia Boliviana.
- EGUILUZ 2010 [1696] – Diego de EGUILUZ, *Relación de la misión apostólica de Mojos [1696]*, ed. Joseph M. BARNADAS, Cochabamba: Historia Boliviana.
- ENRICH 1891 – Francisco ENRICH, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, vol. 2, Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal.
- Explicación 2005 [1788–1812] – *Explicación que acompaña al plano del colegio (Archivo General de la Universidad, Cédulas, Ordenanzas Reales 1788–1812)*, [w:] María Antonieta VÁSQUEZ HAHN, *Luz a través de los muros. Biografía de un edificio quiteño*, Quito: FONSAL, s. 274–279.
- FELINI 1610 – Pietro Martire FELINI, *Tratado nuovo delle cose maravigliose dell'alma città di Roma, ornato de molte figure*, Roma: Bartolomeo Zanetti.
- FERNÁNDEZ DE PIEDRAHÍTA 1688 – Lucas FERNÁNDEZ DE PIEDRAHÍTA, *Historia General de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada*, Amberes: Iuan Baptista Verdussen.
- FEUILLÉE 1714 – Louis Éconches FEUILLÉE, *Journal des observations physiques, mathématiques et botaniques, Faites par l'ordre du Roy sur les Côtes Orientales de l'Amérique Méridionale, & dans les Indes Occidentales, depuis l'année 1707 jusques en 1712*, vol. I, Paris: Pierre Giffart.
- FICINO 1576 – Marsilio FICINO, *Opera Omnia*, vol. I, Basel: Heinrich Petri.
- FLÓREZ DE OCÁRIZ 1674 – Juan FLÓREZ DE OCÁRIZ, *Genealogías del Nuevo Reyno de Granada*, vol. 1, Madrid: Ioseph Fernandez de Buendia.
- Formuła 1968 [1539] – *Formuła Instytutu Towarzystwa Jezusowego*, [w:] Ignacy LOYOLA, *Pisma wybrane*, t. 1, oprac. Mieczysław BEDNARZ, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 453–458.
- Freguezia de N.Sr.a da Guia (Mangaratiba) 2008 [1794] – *Freguezia de N.Sr.a da Guia – Orago de Mangaratiba [do Livro das Visitas Pastorais feitas pelo Mons. Pizarro no ano de 1794 – Fols.36 a 38º]*, [w:] Marcus Antonio MONTEIRO NOGUEIRA (org.), *O Rio de Janeiro nas Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro, Inventário da Arte Sacra Fluminense*, vol. I, Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Patrimônio Cultural, s. 115–121.
- Freguezia de N.Sr.a da Guia (Pacóbaiba) 2008 [1794] – *Freguezia de N.Sr.a da Guia – Orago de Pacóbaiba [do Livro das Visitas Pastorais feitas pelo Mons. Pizarro no ano de 1794 – Fols.122 a 205]*, [w:] Marcus Antonio MONTEIRO NOGUEIRA (org.), *O Rio de Janeiro nas Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro, Inventário da Arte Sacra Fluminense*, vol. II, Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Patrimônio Cultural, s. 67–77.
- Freguezia de S. Lourenço 2008 [1794] – *Freguezia de S. Lourenço – Orago da Aldea dos Indios do m.^{mo} título [do Livro das Visitas Pastorais feitas pelo Mons. Pizarro no ano de 1794 – Fols.203 v.a a 205]*, [w:] Marcus Antonio MONTEIRO NOGUEIRA (org.), *O Rio de Janeiro nas Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro, Inventário da Arte Sacra Fluminense*, vol. II, Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Patrimônio Cultural, s. 273–279.
- Freguezia de S.Francisco Xavier 2008 [1794] – *Freguezia de S.Francisco Xavier – Orago da Aldêa de Itagoahy – [Fols. 71 v.a a 74]*, [w:] Marcus Antonio Monteiro Nogueira (org.), *O Rio de Janeiro nas Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro, Inventário da Arte Sacra Fluminense*, vol. I, Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Patrimônio Cultural, s. 217–224.
- FRÉZIER 1717 – Amédée-François FRÉZIER, *Relation du Voyage de la Mer du Sud aux cotes du Chili, de Perou, et du Bresil*, vol. 2, Amsterdam: Pierre Humbert.

- FUENTES 1944 [1858] – Manuel A. FUENTES, *Estado del Conventos e Iglesia de la Merced, Camarín y Sacristía en 1858*, [w:] Victor M. BARRIGA (ed.), *El Templo de la Merced de Lima. Documentos para la Historia del Arte*, Arequipa: Establecimientos Gráficos La Colmen, s. 398–400.
- GARCILASO DE LA VEGA 1985 [1609] – Inca GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, ed. Aurelio MIRO QUESADA, Caracas: Biblioteca Ayacucho, vol. I–II.
- GARCILASO DE LA VEGA 2000 [1609] – Inca GARCILASO DE LA VEGA, *O Inkach uwagi prawdziwe*, tłum. i oprac. Jan SZEMIŃSKI, Warszawa: Wydawnictwo TRIO, CESLA, UW, Ambasada Peru w Polsce.
- GERVASONI 1941 [1729] – Carlos GERVASONI, *Primera carta del padre Carlos Gervasoni, al padre Comini de la Compañía de Jesus*, [w:] Mario José BUSCHIAZZO (ed. y trad.), *Buenos Aires y Córdoba en 1729*, Buenos Aires: Compañía de Editoriales y Publicaciones Asociadas, s. 197–207.
- GOETHE 1981 [1798] – Johann Wolfgang GOETHE, *Wstęp do „Propylejów”*, tłum. Dorota KASPRZYK, [w:] Johann Wolfgang GOETHE, *Wybór pism estetycznych*, oprac. Tadeusz NAMOWICZ, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 137–160.
- GONZALEZ DE AGUEROS 2007 [1791] – Pedro GONZALEZ DE AGUEROS, *Descripción historial de la Provincia y Archipiélago de Chiloé*, Sevilla: Extramuros Edición.
- Historia general* 1944 [1600] – *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú: crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional*, ed. Francisco MATEOS, vol. 1–2, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- HUMBOLDT 2003 [1801–1804] – Alexander von HUMBOLDT, *Reise auf dem Río Magdalena, durch die Anden und Mexico*, Hrsg. Margot FAAK, Berlin: Akademie Verlag.
- IBAÑEZ 1952 [1913] – Pedro M. IBAÑEZ, *Crónicas de Bogota*, vol. 1, Bogota: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Inventario* 1941 [1772] – *Iglesia de San Ignacio (Bogotá). Inventario del templo en 1772, Copia de algunos documentos que reposan en el Archivo de la curia Arzobispal, Realizada por el P. Luis R. David, S.J., en Bogotá, 12 de Junio de 1941*. Ver Archivo de la Sacristía del Templo, s. 115–155, [maszynopis w Archivo de la Sacristía del Templo de San Ignacio].
- Inventario* 2008 [1784] – *Inventario de la Compañía de Jesús de 1784 [Quito]*, transcripción María Antonieta VÁSQUEZ HAHN, [w:] Alfonso ORTIZ CRESPO, Sofía LUZURIAGA JARAMILLO, Adriana PACHECO BUSTILLOS (eds.), *Radiografía de la piedra. Los jeuitas y su tempo en Quito*, Quito: Fonsal, s. 387–429 [f. 1 r.–64 r.].
- JELSKI 2013 [1898] – Konstanty JELSKI, *Opowiadania z pobytu w Peru*, [w:] Jacek KNOPEK, Anna RATKE-MAJEWSKA (red.), *Peru XIX i XX wieku w opisach polskich podróżników i urzędników*, Bydgoszcz: Przedsiębiorstwo Marketingowe Logo, s. 13–36.
- KLUGER 2013 [1881] – Władysław KLUGER, *Dzisiejsza Peruwia*, [w:] Jacek KNOPEK, Anna RATKE-MAJEWSKA (red.), *Peru XIX i XX wieku w opisach polskich podróżników i urzędników*, Bydgoszcz: Przedsiębiorstwo Marketingowe Logo, s. 79–112.
- KOLUMB 1970 – Krzysztof KOLUMB, *Pisma*, tłum. Anna Ludwika CZERNY, Warszawa: PIW, [podstawą wyboru i tłumaczenia były wydania francuskie (1961), hiszpańskie (1825–1837, 1954) i włoskie (1941)].
- Konstytucje* 2006 [1995] – *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz normy uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, red. Bogusław STECZKO, Jakub KOŁACZ, Kraków: Wydawnictwo WAM, [Constitutiones Societatis Iesu a Congregatione Generali XXXIV annotatae ab eadem Congregatione approbatae].
- LAFOND DE LURCY 1971 [1822] – Gabriel LAFOND DE LURCY, *Remembranzas de Guayaquil (1822) Lima y Arica*, [w:] Estuardo NÚÑEZ (ed.), *Relaciones de Viajeros*, vol. 2, Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la independencia del Perú, s. 83–185.
- LIZÁRRAGA 2013 [1603] – Reginaldo de LIZÁRRAGA, *La comarca de la ciudad es buena y abundante por los valles que tiene en contorno*, [w:] Mariano Bautista GUMACIO, *La ciudad de Sucre vista por viajeros extranjeros y autores nacionales. Siglo XVI al XXI*, Cochabamba: Grupo Editorial Kipus, [fragment z: *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, s. 34–36].
- LOZANO 1755 – Pedro LOZANO, *Historia de la Compañía de la Jesús de la provincia del Paraguay*, vol. II, Madrid: Manuel Fernández.

- MARBAN 2005 [1700] – Pedro MARBAN, *Breve noticia de las misiones de infieles que tiene la Compañía de Jesús de esta Provincia del Perú en las Provincias de los Mojos*, [w:] Josep M. BARNADAS, Manuel PLAZA (eds.), *Mojos. Seis relaciones jesuíticas 1670–1763*, Cochabamba: Historia Boliviana, s. 53–66.
- MATIENZO 1910 [1567] – Juan MATIENZO, *Gobierno del Perú*, Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.
- MERCADO 1957 [po 1683] – Pedro de MERCADO, *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, wyd. Juan Manuel PACHECO, vol. 1–4, Bogotá: Ed. ABC.
- MICKAILOVICHT GOLOVIN 1971 [1818] – Vasilii MICKAILOVICHT GOLOVIN, *Lima y Callao en 1818*, [w:] Estuardo NÚÑEZ (ed.), *Relaciones de Viajeros*, vol. 1, Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la independencia del Perú, s. 145–173.
- OCKHAM 1957 [1285–1349] – William of OCKHAM, *Summa Logicae*, ed. Philotheus BOEHNER, part 1, St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute.
- Ojcowie Kościoła 1981 – Ojcowie Kościoła: greccy i syryjscy. *Teksty o Matce Boskiej*, tłum. Wojciech KANIA, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Ordenanzas 1973 [1573] – *Transcripción de las Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el Bosque de Segovia, según el original que se conserva en el Archivo de las Indias de Sevilla*, ed. José IBÁÑEZ CERDÁ, Madrid: El Ministerio de Vivienda.
- OVALLE 1646 – Alonso de OVALLE, *Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en el la Compañía de Jesús*, Roma: Francisco Cavallo.
- OVALLE 1888 [1646] – Alonso de OVALLE, *Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en el la Compañía de Jesús*, Santiago de Chile: Ercilla, vol. 1–2.
- PALLADIO 1554 – Andrea PALLADIO, *Antichità di Roma raccolta brevemente dagli autori antichi e moderni*, Roma: Vincenzo Luciano.
- PERAMÁS 1946 [1793] – José PERAMÁS, *La república de Platón y los guaraníes*, Buenos Aires: Emecé Editores.
- PICO DELLA MIRANDOLA 1994 [1486] – Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, cur. Egenio GARIN, Perdenone: Edizioni Studio Tesi.
- PINET 1564 – Antoine du PINET, *Plantz, pourtraitz et descriptions de plusieurs villes et forteresses, tant de l'Europe, Asie, & Afrique, que des Indes, & terres neuves: Leurs fondations, antiquitez, & manieres de vivre: Avec plusieurs cartes generales & particulieres, servans à la Cosmographie, iointes à leurs declarations: deux tables fort amples, l'une des chapitres, & l'autre des matieres contenues en ce present livre*, Lyon: Ian d'Ogerolles.
- POZZO 1693 – Andrea Pozzo, *Perspectiva pictorum et architectorum*, vol. I–II, Romae: Typis Jacobi Komarek Bohemi apud S. Angelum Custodem.
- PROCTOR 1971 [1823–1824] – Roberto PROCTOR, *El Perú entre 1823 y 1824*, [w:] Estuardo NÚÑEZ (ed.), *Relaciones de Viajeros*, vol. 2, Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la independencia del Perú, s. 187–337.
- PROKOPIUSZ Z CEZAREI 2006 [po 550–551] – PROKOPIUSZ Z CEZAREI, *O budowlach*, tłum. Piotr Łukasz GROTHOWSKI, Warszawa: Prószyński i S-ka, [Περὶ Κτισμάτων].
- QUINTANA 2005 [1756] – Alberto de QUINTANA, *Carta-descripción a su hermano José de Quintana SJ sobre el viaje a Mojos y la misión de Mojos*, [w:] Josep M. BARNADAS, Manuel PLAZA (eds.), *Mojos. Seis relaciones jesuíticas 1670–1763*, Cochabamba: Historia Boliviana, s. 135–159.
- RECIO 1947 [1766] – Bernardo RECIO, *Compendiosa relación de la cristianidad de Quito*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- RIPA 2008 [1593] – Cesare RIPA, *Ikonologia*, tłum. Ireneusz KANIA, Kraków: Universitas [Iconologia].
- RIVERO 1883 [1736] – Juan RIVERO, *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanares y los Ríos Orinoco y Meta*, Bogotá: Imprenta de Silvestre y Compañía.
- SAINT-HILAIRE 1936 [1833] – Auguste de SAINT-HILAIRE, *Segunda viagem ao interior do Brasil: Espírito Santo*, trad. Carlos MADEIRA, São Paulo, Campanha Editora Nacional.
- SANTOS VILHENA 1969 [1802] – Luís dos SANTOS VILHENA, *A Bahia no Século XVIII*, coord. Braz do AMARAL, vol. 1, Bahia: Editôra Itapuã.

- SCHELLING 1807 [1798] – Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *Über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts*, Landshut: Weber.
- SEPP 2003 [1696] – Antonio SEPP, *Los relatos del Viaje y la Misión entre los Guaraníes*, Cruz del Chaco: Editorial Parroquia San Rafael.
- SPUNDA 2008 – Franz SPUNDA, *Heiligtum der Welt. Baulegende der Hagia Sophia in Byzanz als Gleichnis der gnostischen Sophia Achamoth*, Frankfurt am Main: Edition Pleroma.
- SQUIER 1945 [1863] – E. George SQUIER, *Cusco, la ciudad del sol*, [w:] *Cusco: antología de los cronistas coloniales, viajeros científicos y escritores peruanos*, Lima: El Ayllu, s. 83–109.
- STEVENSON 1925 – William BENNET STEVENSON, *Historical and Descriptive Narrative of Twenty Years' Residence in South America*, vol. 1–2, London: Hurst, Robinson and Co.
- STEWART 1971 [1829] – Charles Samuel STEWART, *Cartas sobre una visita al Perú en 1829*, [w:] Estuardo NÚÑEZ (ed.), *Relaciones de Viajeros*, vol. 1, Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la independencia del Perú, s. 303–349.
- TAINE 1885 [1866] – Hippolyte Taine, *Podróż po Włoszech*, tłum. Antoni SYGIETYŃSKI, vol. 1–2, Warszawa: Nakładem Redakcyi „Wędrowca”, [Voyage en Italie].
- Tasación e Inventario 1949 [1767–1773] – *Tasación e Inventario de la Iglesia de San Ignacio*, Archivo General de la Nación, Buenos Aires; *División Colonia, Sección Gobierno*, Buenos Aires, *Colegio de San Ignacio, Temporalidades*, 176–1773, S.VI, C. IX, A. 3, N°7, AIAAIE, 2, s. 105–116.
- TORRES CAICEDO 1980 [1856] – José María TORRES CAICEDO, *Las dos Américas*, [w:] Arturo ARDAO, *Génesis de la idea y el nombre de America Latina*, Caracas 1980: Centro Estudios Latinoamericanos Romulo Gallegos, s. 175–185.
- VARGAS MACHUCA 1599 – Bernardo de VARGAS MACHUCA, *Milicia y descripción de las Indias*, Madrid: Imp. Madrigal Pedro.
- VASARI 1985–1988 [1568] – Giorgio VASARI, *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, tłum. Karol ESTREICHER, t. 1–7, Warszawa–Kraków: PWN, [Le vite de' più eccellenti pittori, scultori, e architettori].
- VELASCO 1941 [1788] – Juan de VELASCO, *Historia moderna del Reyno de Quito y crónica de la provincia de la Compañía de Jesús del mismo reino*, t. I, años 1550–1685, Quito.
- WIENER 1888 – Charles WIENER, *Chili & Chiliens*, Paris: Librairie Léopold Cerf.
- WIENER 2010 [1888] – Charles WIENER, *Voyage au Pérou et Bolivie (1875–1877)*, ed. Pascal RIVIALE, Paris: Ginkgo.
- WITRUWIUSZ 2004 [20–10 p.n.e.] – WITRUWIUSZ, *O architekturze ksiąg dziesięć*, tłum. Kazimierz KUMANIECKI, Warszawa: Prószyński i S-ka.

OPRACOWANIA

- ACUÑA 1964 – Luis Alberto ACUÑA, *Diccionario biográfico de artistas, que trabajaron en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- ADAMCZAK 2011 – Martyna ADAMCZAK, *Kształtowanie przestrzeni w Amazonii – współczesne budownictwo Indian Quichua znad rzeki Napo w Ekwadorze*, [w:] Aleksandra WIERUCKA (red.), *Re-wizje Ameryki Południowej*, Gdańsk: Wydawnictwo UG, s. 47–54.
- ADAMCZAK 2014 – Martyna ADAMCZAK, *Współczesne budownictwo Indian Quichua znad rzeki Napo*, [w:] Aleksandra WIERUCKA (red.), *Re-wizje kulturowe wpływ globalizacji na kulturę quichua*, Gdańsk: Wydawnictwo UG, s. 37–61.
- ADORNI 2008 – Bruno ADORNI, *Jacopo Barozzi da Vignola*, Milano: Skira.
- ALBÓ 1966 – Xavier ALBÓ, *Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568–1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación*, „América Indígena”, XXVI, 4, s. 395–445.
- ALBORNO 1931 – Pablo ALBORNO, *Arte jesuitico colonial. El templo de Yaguaron*, „Revista de la Sociedad Científica del Paraguay”, III, 1, s. 38–43.
- ALCALÁ 2002a – Luisa Elena ALCALÁ, *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (red.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 8–67.

- ALCALÁ 2002b – Luisa Elena ALCALÁ, *Misión de San Francisco Javier, Chiquitos, Bolivia*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 248–255.
- ALCALÁ 2012 – Luisa Elena ALCALÁ, *De historias globales y locales: una aproximación a la historiografía de la arquitectura de los jesuitas en Hispanoamérica*, [w:] María Isabel ÁLVARO ZAMORA, Javier IBÁÑEZ FERNÁNDEZ, Jesús CRIADO MAINAR, *La arquitectura jesuítica. actas del Simposio Internacional. Zaragoza, 9, 10 y 11 de diciembre de 2010*, Zaragoza: Institución „Fernando el Católico” (C.S.I.C.), s. 473–496.
- ALVES DE MELO 1996 – Antonio ALVES DE MELO, *A Evangelização no Brasil Dimensões teológicas e desafios pastorais*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- ANDERSON 2013 – Christy ANDERSON, *Renaissance Architecture*, Oxford: Oxford University Press.
- ANDRADE DE ARAÚJO 2000 – José Antônio ANDRADE DE ARAÚJO, *A quadra perfeita: um estudo sobre a arquitetura rural jesuítica*, Niterói: Madgráfica.
- ANDRZEJEWSKA 2011 – Agata ANDRZEJEWSKA, *Motywy pochodzenia europejskiego jako jeden z aspektów badań nad stylistyką mestizo w barokowej architekturze Wicekrólestwa Peru*, „Sztuka Ameryki Łacińskiej – Arte de America Latina”, 1, s. 259–278.
- ANGLES VARGAS 1999 – Víctor ANGLES VARGAS, *La Basílica Catedral del Cusco*, Cusco: Industrial gráfica S.A.
- ANGULO IÑIGUEZ, BUSCHIAZZO, DORTA 1950 – Diego ANGULO IÑIGUEZ, Mario J. BUSCHIAZZO, Enrique Marco DORTA, *Historia del arte hispanoamericano*, vol. II, Barcelona: Salvat Ed.
- ANGULO IÑIGUEZ, BUSCHIAZZO, DORTA 1956 – Diego ANGULO IÑIGUEZ, Mario J. BUSCHIAZZO, Enrique Marco DORTA, *Historia del arte hispanoamericano*, vol. III, Barcelona: Salvat Ed.
- ANGULO IÑIGUEZ, DORTA 1945 – Diego ANGULO IÑIGUEZ, Enrique Marco DORTA, *Historia del arte hispanoamericano*, vol. I, Barcelona: Salvat Ed.
- ANTON 2013 – Heinz ANTON, *Rezeptionsästhetik*, [w:] Ansgar NÜNNING (Hrsg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze–Personen–Grundbegriffe*, Stuttgart–Weimar: Verlag J.B. Metzler, s. 650–652.
- APPLEBY, HUNT, JACOBS 2000 [1994] – Joyce APPLEBY, Lynn HUNT, Margaret JACOBS, *Powiedzieć prawdę o historii*, tłum. Stefan AMSTERDAMSKI, Warszawa: Zysk i S-ka Wydawnictwo, [*Telling the Truth about History*].
- ARANA BUSTAMANTE 2011a – Luis ARANA BUSTAMANTE, *De la ethnohistoria andina a la etnología general: una propuesta de aproximación integrativa a la conceptualización de la cultura*, „Investigaciones Sociales: Revista del Instituto de Investigaciones Históricas Sociales”, 26, 15, s. 75–91.
- ARANA BUSTAMANTE 2011b – Luis ARANA BUSTAMANTE, *Reflexiones sobre método y teoría en microhistoria, ethnohistoria e historia colonial andinas*, „Investigaciones Sociales: Revista del Instituto de Investigaciones Históricas Sociales”, 27, 15, s. 421–445.
- ARANGO 1993 [1989] – Silvia ARANGO, *Historia de la arquitectura en Colombia*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ARBELÁEZ CAMACHO 1966 – Carlos ARBELÁEZ CAMACHO, *El templo de la Compañía de Bogota nuevos aportes a su análisis histórico-arquitectónico*, BCIHE, 6, s. 86–103.
- ARBELÁEZ CAMACHO 1968 – Carlos ARBELÁEZ CAMACHO, *Guía artístico-arquitectónica de Bogota*, Bogota [maszynopis].
- ARBELÁEZ CAMACHO, SEBASTIÁN LÓPEZ 1967 – Carlos ARBELÁEZ CAMACHO, Santiago SEBASTIÁN LÓPEZ, *Las artes en Colombia*, vol. 4, *La arquitectura colonial*, Bogotá: Ediciones Lerner.
- ARDAO 1980 – Arturo ARDAO, *Genésis de la idea y el nombre de America Latina*, Caracas: Centro Estudios Latinoamericanos Romulo Gallegos.
- ARENDT 2008 [1951] – Hannah ARENDT, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. Daniel GRINBERG, Mariola SZAWIEL, t. 1–2, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, [*The Origins of Totalitarianism*].
- ARISTIZÁBAL 1998 – Tulio ARISTIZÁBAL, *Iglesias, conventos y hospitales en Cartagena colonial*, Bogota: Banco de la República, El Áncora Editores.
- ARISTIZÁBAL 1999 – Tulio ARISTIZÁBAL, *El templo de San Pedro Claver en Cartagena*, Cartagena: Editorial Kimpres Ltda.
- ARISTIZÁBAL 2003 – Tulio ARISTIZÁBAL, *Los Jesuitas Colombianos y el Arte*, [w:] 400 años Jesuitas en Colombia, Bogotá: Acodesi, s. 125–158.

- ARNHEIM 2011 [1969] – Rudolf ARNHEIM, *Myślenie wzrokowe*, tłum. Marek CHOJNACKI, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, [Visual Thinking].
- ARNHEIM 2013 [1974] – Rudolf ARNHEIM, *Sztuka i percepcja wzrokowa. Psychologia twórczego oka*, tłum. Jolanta MACH, Łódź: Oficyna, [Art and Visual Perception Psychology of the Creative Eye].
- AROEIRA NEVES 1980/1981 – Sônia AROEIRA NEVES, *A Catedral de Salvador. Um Estudo sobre a Arquitetura Maneirista Luso-Brasileira*, „Barroco”, Belo Horizonte, 11, s. 17–53.
- AROEIRA NEVES 1983 – Sônia AROEIRA NEVES, *O Maneirismo na Catedral de Salvador*, „Barroco”, Belo Horizonte, 12, s. 87–92.
- ARRIAGA 1966 [1599] – José de ARRIAGA, *Carta de José de Arriaga al General de la Orden de los Jesuitas Aquaviva, Lima el 29 de abril de 1599*, [w:] Antonio de EGAÑA (ed.), *Monumenta Peruana*, vol. IV, Roma: IHSI, s. 687–688.
- ARTIGAS 1985 – Juan B. ARTIGAS, *Capillas abiertas aisladas de Tlaxcala*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ARTIGAS 2010 – Juan B. ARTIGAS, *México. Arquitectura del siglo XVI*, México: Editorial Altaurus.
- ATTALI 1992 [1991] – Jacques ATTALI, *1492*, tłum. Eligia BAKOWSKA, Marian PILOT, Hanna IGALSON-TYGIELSKA, Warszawa: Czytelnik, [1492].
- AVE 2008 – Giuseppe AVE, *La Chiesa Nuova o dell'Immacolata Concezione e di San Filippo Neri in Perugia: storia, picture e restauro*, Perugia: Volumnia Editrice.
- AXTELL 1979 – James AXTELL, *Ethnohistory: An Historian's Viewpoint*, „Ethnohistory”, 26, 1, s. 1–13.
- AZEVEDO 1992 [1970] – Carlos de AZEVEDO, *A arte de Goa, Damão e Diu*, Lisboa: Pedro de Azevedo, Leiloeiro-Livreiro.
- AZEVEDO SALOMAO, BRASILEIRO TEXEIRA VALE 2012 – Eugenia María AZEVEDO SALOMAO, Marílla BRASILEIRO TEXEIRA VALE, *Los espacios para la evangelización en los procesos de colonización en las Américas española y portuguesa. Estudios comaparados*, [w:] Eugenia María AZEVEDO SALOMAO, Luis Alberto TORRES GARIBAY (coords.), *El espacio habitable. Memoria e historia*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis de Potosí, s. 145–163.
- BACQUET 2002 – Hervé BACQUET, *Dessin Sans pedigree*, [w:] Dominique BERTHET (dir.), *Vers une esthétique du métissage?*, Paris: L'Harmattan, s. 163–178.
- BÁEZ 2008 – Christian BÁEZ, *Rostros e imágenes de la Compañía de Jesús. Quito en el Contexto Barroco*, Quito: Ediciones Industria Gráfica.
- BAGIŃSKI, FRANCUZ 2007 – Dobrosław BAGIŃSKI, Piotr FRANCUZ, *W poszukiwaniu podstaw kodów wizualnych*, [w:] Piotr FRANCUZ (red.), *Obrazy w umyśle. Studia nad percepcją i wyobraźnią*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 19–43.
- BAILEY 1999 – Gauvin Alexander BAILEY, „Le style jésuit n'existe pas”: *Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts*, [w:] John W. O'MALLEY (ed.), *The Jesuits: Culture, Sciences, and the Arts 1540–1773*, Toronto: University of Toronto Press, s. 38–89.
- BAILEY 2001 [1999] – Gauvin Alexander BAILEY, *Art on Jesuit missions in Asia and Latin America, 1542–1773*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.
- BAILEY 2001a – Gauvin Alexander BAILEY, „Just like the Gesu”: *Sebastiano Serlio, Giacomo Vignola, and Jesuit architecture in South America*, AHSI, 70, 140, s. 233–265.
- BAILEY 2001b – Gauvin Alexander BAILEY, *The Jesuit and the Non-Spanish Contribution to South American Colonial Architecture*, [w:] Kathleen M. COMERFORD, Hilmar M. PABEL (eds.), *Early Catholicism. Essays in Honour of John W. O'Malley*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, s. 211–240.
- BAILEY 2002a – Gauvin Alexander BAILEY, *Estancia de Alta Gracia, Córdoba, Argentina*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 276–281.
- BAILEY 2002b – Gauvin Alexander BAILEY, *Estancia de Santa Catalina, Córdoba, Argentina*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 270–275.
- BAILEY 2002c – Gauvin Alexander BAILEY, *Iglesia de Jesus y Colegio Máximo, Salvador da Bahía, Brasil*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 70–85.

- BAILEY 2002d – Gauvin Alexander BAILEY, *Iglesia de San Ignacio, Buenos Aires, Argentina*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 256–261.
- BAILEY 2002e – Gauvin Alexander BAILEY, *Iglesia de Santa María, Achao (Chiloé), Chile*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 282–291.
- BAILEY 2002f – Gauvin Alexander BAILEY, *Iglesia de São Francisco Xavier y Colegio de São Alexandre, Belém do Pará, Brasil*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 86–89.
- BAILEY 2002g – Gauvin Alexander BAILEY, *Iglesia y Colegio Máximo de la Compañía, Córdoba, Argentina*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 262–269.
- BAILEY 2002h – Gauvin Alexander BAILEY, *Misión de la Trinidad*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 238–243.
- BAILEY 2002i – Gauvin Alexander BAILEY, *Misión de São Miguel, Brasil*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 245–247.
- BAILEY 2005 – Gauvin Alexander BAILEY, *Art of Colonial Latin America*, London: Phaidon.
- BAILEY 2006 – Gauvin Alexander BAILEY, *Cultural Convergence at the Ends of the Earth: The Unique Art and Architecture of the Jesuit Missions to the Chiloé Archipelago (1608–1767)*, [w:] John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS, T. Frank KENNEDY (eds.), *The Jesuits II. Cultures, Science, and the Arts 1540–1773*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, s. 211–239.
- BAILEY 2009 [2003] – Gauvin Alexander BAILEY, *Between Renaissance and Baroque. Jesuit Art in Rome, 1565–1610*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.
- BAILEY 2010 – Gauvin Alexander BAILEY, *The Andean Hybrid Baroque. Convergent Cultures in the Churches of Colonial Peru*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- BANDMANN 2005 [1951] – Günther BANDMANN, *Early Medieval Architecture as Bearer of Meaning*, transl. Kendall WALLIS, New York: Columbia University Press, [*Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*].
- BANIA 1997 – Zbigniew BANIA, *Święte miary jerozolimskie. Grób Pański – Anastasis – Kalwaria*, Warszawa: Neriton.
- BANIA 2010 – Zbigniew BANIA, *Kolegiata w Klimontowie – jak naśladowano architekturę rzymską i jak się kojarzyła Bazylika św. Piotra na Watykanie*, [w:] Irena ROLSKA-BORUCH (red.), *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, t. X, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 35–44.
- BAPTISTA 2001a – Javier BAPTISTA, *Expulsión de Hispanoamérica y Filipinas (1767–1770)*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. II, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 1353–1359.
- BAPTISTA 2001c – Javier BAPTISTA, *Wolff, Juan (Johann)*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. IV, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 4049.
- BAPTISTA 2001d – Javier BAPTISTA, *Acosta, José de*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. I, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 10–12.
- BAPTISTA GUMUCIO 2011 – Mariano BAPTISTA GUMUCIO, *La ciudad de Potosí vista por viajeros y autores nacionales siglos XVI al XXI*, Potosí: Casa Nacional de Moneda.
- BAPTISTA GUMUCIO 2012 – Mariano BAPTISTA GUMUCIO, *Cochabamba vista por viajeros y autores nacionales siglos XVI al XXI*, Cochabamba: Grupo Ed. Kipus.
- BAPTISTA GUMUCIO 2013 – Mariano BAPTISTA GUMUCIO, *La ciudad de Sucre vista por viajeros y autores nacionales siglos XVI al XXI*, Cochabamba: Grupo Ed. Kipus.
- BAPTISTA, BRUNO 2001 – Javier BAPTISTA, Cayetano BRUNO, *Paraguay*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. III, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 3032–3038.
- BAPTISTA, CARAMAN 2001 – Javier BAPTISTA, Philip CARAMAN, *Primoli, Giovanni Battista*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. IV, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 3232.

- BARANOWSKI 1975 – Jerzy BARANOWSKI, *Bartłomiej Nataniel Wąsowski jako teoretyk i architekt XVII w.*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- BARBOUR 1984 [1976] – Ian G. BARBOUR, *Mity, Modele, Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. Marek KROŚNIAK, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, [*Myths, Models and Paradigms. A Comparative Study in Science and Religion*].
- BARJAU MARTÍNEZ 2006 – Luis BARJAU MARTÍNEZ (coord.), *Etnohistoria: visión alternativa del tiempo*, México: INAH.
- BARRETT 1966 – D.C. BARRETT, *A „Jesuit Style” in Art?*, „Studies: An Irish Quarterly Review”, 45, s. 335–341.
- BARSH 2013 – Achim BARSCH, *Rezeptionsforschung, empirische*, [w:] Ansgar NÜNNING (Hrsg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze–Personen–Grundbegriffe*, Stuttgart–Weimar: Verlag J.B. Metzler, s. 652–654.
- BARTHES 1997 [1979] – Roland BARTHES, *The Eiffel Tower*, [w:] Neil LEACH (ed.), *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, London–New York: Routledge, s. 172–180.
- BARTHES 1997 [1986] – Roland BARTHES, *Semiology and the Urban*, [w:] Neil LEACH (ed.), *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, London–New York: Routledge, s. 166–172.
- BARUCKI 1984 – Tadeusz BARUCKI, *Architektura Meksyku*, Warszawa: Arkady.
- BASCHET 2005 – Jérôme BASCHET, *Inwencyjność i seryjność średniowiecznych przedstawień wizualnych. W kierunku poszerzonej metody badania ikonografii*, tłum. Jan MACKIEWICZ, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, LIX, 3, 270, s. 49–70.
- BASSI, KOWALCZYK 1972 – Elena BASSI, Jerzy KOWALCZYK, *Longhena in Polonia: La Chiesa dei Filippini di Gostyń*, „Arte Veneta”, 26, s. 250–262.
- BAUDILLARD 2005 [1981] – Jean BAUDILLARD, *Symulakry i symulacja*, tłum. Sławomir KRÓLAK, Warszawa: Sic, [*Simulacres et simulation*].
- BAUMANN 2007 [1994] – Max Peter BAUMANN, *Wszystko jest kobietą i mężczyzną. Muzyka, dualistyczny symbolizm i kosmologia Andów*, tłum. Karol WILKOSZEWSKI, [w:] Katarzyna ZAJDA (red.), *Estetyka Indian Ameryki Południowej Antologia*, Kraków: Universitas, s. 63–85 [*Das ira–arka Prinzip im symbolischen Dualismus andinen Denkens*].
- BAYÓN, MARX 1992 [1989] – Damian BAYÓN, Murillo MARX, *History of South American Colonial Art and Architecture. Spanish South America and Brazil*, tłum. Jennifer A. BLANKLEY, Angela P. HALL, Richard L. LEES, Barcelona: Ediciones Polígrafa S.A., [*Historia del arte colonial sudamericano*].
- BAZIN 1956–1958 – Germain BAZIN, *L'architecture religieuse baroque au Brésil*, vol. 1–2, São Paulo –Paris: Librairie Plon.
- BECKER 1980 – Felix BECKER, *Die politische Machtstellung der Jesuiten in Südamerika im 18. Jahrhundert zur Kontroverse um den „Jesuiten-König” Nikolaus I. von Paraguay*, Köln–Wien: Böhlau Verlag.
- BELLO 2000 – Albertina BELLO, *A Arquitectura do Colégio Jesuíta de Olinda dos Séculos XVI e XVII*, Lisboa: Edições Universidade Lusitana.
- BENAVIDES COURTOIS 1995 – Juan BENAVIDES COURTOIS, *El mudéjar en la Capitanía General de Chile*, [w:] Rodrigo GUTIÉRREZ VIÑUALES, *Purificación de la Torre* (eds.), *El mudéjar iberoamericano, del Islam al Nuevo Mundo*, Barcelona–Madrid: Lunwerg Editores, s. 273–277.
- BENEDETTI 1984 – Sandro BENEDETTI, *Fuori dal classicismo*, Roma: Multigrafica.
- BENEDETTI 1995 – Sandro BENEDETTI, *Sangallo Modell für St. Peter*, [w:] Bernd EVERS (ed.), *Architekturmodelle der Renaissance. Die Harmonie des Bauens von Alberti bis Michelangelo*, München–New York: Prestel, s. 110–115.
- BENEVOLO 2008 [1968] – Leonardo BENEVOLO, *Storia dell'architettura del Rinascimento*, Roma–Bari: Editori Laterza.
- BERCHIER 2010 – Luis Antonin BERCHIER, *Os Mistérios da Fachada Mater Dei em Macau*, Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau.
- BERG COSTA 2007 – Lorenzo BERG COSTA, *Restauración en Chiloé (Chile): la Iglesia de Castro*, „Apuntes”, 20, 1, s. 126–141.
- BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIAINT 1989 – Jean BERNABÉ, Patrick CHAMOISEAU, Raphaël CONFIAINT, *Éloge de la Créolité*, Paris: Gallimard.

- BERNALES BALLESTEROS 1975 – Jorge BERNALES BALLESTEROS, *Capillas abiertas en las parroquias andinas del Perú en los siglos XVI – XVII*, „Arte y Arqueología”, 3–4, s. 113–130.
- BERNALES BALLESTEROS 1987 – Jorge BERNALES BALLESTEROS, *Historia del arte hispanoamericano*, vol. 2, *Siglos XVI a XVIII*, Madrid: Alhambra.
- BERNATOWICZ 1999 – Tadeusz BERNATOWICZ, *Le chiese del Bernardoni nel Ducato di Njasviž*, [w:] Sante GRACIOTTI, Jerzy KOWALCZYK (cur.), *L'architetto Gian Maria Bernardoni sj tra l'Italia e le terre dell'Europa centro-orientale*, Roma: Editrice „Il Calamo” s.n.c., s. 39–55.
- BETLEJ 2012 – Andrzej BETLEJ, *Jesuits Architecture in Polish–Lithuanian Commonwealth in 1564–1772*, [w:] Maria Isabel ÁLVARO ZAMORA, Javier IBAÑEZ FERNÁNDEZ, Jesús CRIADO MAINAR, *La arquitectura jesuítica. Actas del Simposio Internacional. Zaragoza, 9, 10 y 11 de diciembre de 2010*, Zaragoza: Institución „Fernando el Católico” (C.S.I.C.), s. 277–303.
- BHABHA 2010 [1994] – Homi BHABHA, *Miejsca kultury*, tłum. Tomasz DOBROGOSZCZ, Kraków: Wydawnictwo UJ, [*The Location of Culture*].
- BIAŁOSTOCKI 1961a – Jan BIAŁOSTOCKI, *Temat ramowy i obraz archetypiczny: psychologia i ikonografia*, [w:] Jan BIAŁOSTOCKI, *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, s. 160–168.
- BIAŁOSTOCKI 1961b – Jan BIAŁOSTOCKI, *Tradycje i przekształcenia ikonograficzne*, [w:] Jan BIAŁOSTOCKI, *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, s.137–159.
- BIAŁOSTOCKI 1971 – Jan BIAŁOSTOCKI, *Innowacja i repetycja*, [w:] Andrzej RYSZKIEWICZ (red.), *Oryginał, kopia, replika*, Warszawa: Arkady, s. 9–44.
- BIAŁOSTOCKI 1972 – Jan BIAŁOSTOCKI, *O sztuce dawnej Ameryki*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- BIAŁOSTOCKI 1973 – Jan BIAŁOSTOCKI, *Estilo e Iconografía: contribución a una ciencia de las artes*, Barcelona: Barral Editores.
- BIAŁOSTOCKI 1982 – Jan BIAŁOSTOCKI, *Drzwi śmierci: Antyczny symbol grobowy i jego tradycja*, [w:] Jan BIAŁOSTOCKI, *Symbole i obrazy w świecie sztuki*, Warszawa: PWN, s. 158–186.
- BIAŁOSTOCKI 1987a – Jan BIAŁOSTOCKI, *Perspektywy porównawczej historii sztuki w skali światowej*, [w:] Jan BIAŁOSTOCKI, *Refleksje i syntezy. Cykl drugi*, Warszawa: PWN, s. 213–224.
- BIAŁOSTOCKI 1987b – Jan BIAŁOSTOCKI, *Przedmowa*, [w:] Jan BIAŁOSTOCKI, *Refleksje i syntezy. Cykl drugi*, Warszawa: PWN, s. 7–8.
- BIAŁOSTOCKI 1991 [1989] – Jan BIAŁOSTOCKI, *Some values of artistic periphery*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie”, 35, s. 129–136.
- BILBAO 1856 – Francisco BILBAO, *La Iniciativa de la América*, Paris: Imprenta de D'Aubusson y Kugelman.
- BINGHAM 1913 – Hiram BINGHAM, *In the Wonderland of Peru*, „National Geographic Magazine”, 24, 4, s. 387–573.
- BINGHAM 1982 [1970] – Hiram BINGHAM, *Zaginione miasto Inków. Dzieje Machu Picchu i jego budowniczych*, tłum. Roma KRZANOWSKA, Kraków: Wydawnictwo Literackie, [*Lost City of the Incas. The story of Machu Picchu and its Builders*].
- BITTENCOURT SANTOS CASIMIRO 2009 – Ana Palmira BITTENCOURT SANTOS CASIMIRO, *Venerável Ordem Terceira: fidalguia e estética na Bahia colonial*, [w:] Maria Helena OCHI FLEXOR, Hugo FRAGOSO (orgs.), *Igreja e convento de São Francisco da Bahia*, Rio de Janeiro: Versal, s. 417–455.
- BLANCO SÍO-LÓPEZ 2007 – Cristina BLANCO SÍO-LÓPEZ, *Mita*, [w:] Thomas BENJAMIN (ed.) *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450*, Detroit: Thomas Gale, s. 792–793.
- BLASCHKE 2010 – Kinga BLASCHKE, *Inwencja i repetycja. Powtarzalność planów w architekturze kościelnej na Rusi Czerwonej*, Kraków: DodoEditor.
- BLAU 1980 – Judith BLAU, *A Framework of Meaning in Architecture*, [w:] Geoffrey BROADBENT, Richard BUNT, Charles JENCKS (eds.), *Signs, Symbols and Architecture*, Chichester–New York–Brisbane–Toronto: John Wiley & Sons, s. 333–366.
- BLUNT 1962 – Anthony BLUNT, *Artistic Theory in Italy 1450–1600*, London: Oxford University Press.
- BOHDZIEWICZ 1973 – Piotr BOHDZIEWICZ, *Atrium*, [w:] Feliks GRYGLEWICZ, Romuald ŁUKASZYK, Zygmunt SUŁOWSKI (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, szp.1057.

- BOLLINI 2009 – Horacio BOLLINI, *Misiones Jesuíticas. Visión artística y patrimonial. Voces y emblemas en las reducciones jesuítico-guaraníes (1609–1768)*, Buenos Aires: Corregidor.
- BOLLINI 2012 – Horacio BOLLINI, *La Reducción de San Ignacio Mini y el Barroco*, Corrientes: Moglia Ediciones.
- BORJA MEDINA 2001 – Francisco de BORJA MEDINA, *Presentación*, [w:] Patricia RENTERÍA SALAZAR, *Arquitectura en la iglesia de San Ignacio de Bogotá. Modelos, influjos, artífices*, Bogotá: Centro Editorial Javeriano, s. 11–15.
- BOROWSKA 2013 – Magdalena BOROWSKA, *Estetyka i poszukiwanie znaczeń w przestrzeniach architektonicznych*, Warszawa: Semper.
- BORREGO PLÁ 2012 [2006] – María del Carmen BORREGO PLÁ, *Cultura y Arte en la América virreinal*, [w:] Juan B. AMORES CARREDANO (coord.), *Historia de América*, Barcelona: Editorial Planeta S.A., s. 549–571.
- BOTTEREAU 2001 – Georges BOTTEREAU, *Correspondencia. Introducción*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. I, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 965.
- BOUDINET 2005 – Gilles BOUDINET, *Pratiques artistiques vernaculaires des jeunes et postures langagières: l'exemple du tag*, [w:] Roselyne de VILLANOVA, Geneviève VERMÈS (dirs.), *Le métissage interculturel. Créativité dans les relations inégales*, Paris: L' Harmattan, s. 107–116.
- BOUHELLEC 1997 – Laurence Le BOUHELLEC, *Arquitectura religiosa en San Martín Huaquechula*, Puebla: Fundación Universidad de las Américas.
- BOUWSMA 1990 – William James BOUWSMA, *A Usable Past. Essays in European Cultural History*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- BOYD-BOWMAN 1972 – Peter BOYD-BOWMAN, *Léxico hispanoamericano del siglo XVI*, London: Tamesis Book Limited.
- BOYLE 2009 – Patricio BOYLE, *Patrimonio Jesuita en Mendoza Colonial*, Mendoza: Fondo de Cultura de Mendoza.
- BÖSEL 1985 – Richard BÖSEL, *Jesuitenarchitektur in Italien (1540–1773)*, Teil 1, *Die Baudenkmäler der römischen und der neapolitanischen Ordensprovinz*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- BÖSEL 1988 – Richard BÖSEL, *La Chiesa di S. Lucia. L'invenzione spaziale nel contesto dell'architettura gesuitica*, [w:] Gian Paolo BRIZZI, Anna Maria MATTEUCCI (eds.), *Dall'isola alla città. I gesuiti a Bologna*, Bologna: Nuova Alfa Editoriale, s. 19–31.
- BÖSEL 1994 – Richard BÖSEL, *La Chiesa dei Gesuiti a Venezia – un'ipotesi di interpretazione tipologica*, [w:] Mario Zanardi (cur.), *I Gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù*, Padova: Gregoriana Libreria Editrice, s. 689–704.
- BÖSEL 2003 – Richard BÖSEL, *La arquitectura de la Compañía de Jesús en Europa*, [w:] Giovanni SALE (ed.), *Ignacio y el arte de los jesuitas*, Bilbao: Ediciones Mensajero, s. 65–122.
- BÖSEL 2004 – Richard BÖSEL, *Orazio Grassi architetto e matematico gesuita*, Roma: Argos.
- BÖSEL 2012 – Richard BÖSEL, *La fortuna globale dell'alta artistica di Andrea Pozzo*, [w:] Roberto PANCHERI (cur.), *Andrea e Giuseppe Pozzo*, Venezia: Marcianum Press, s. 177–200.
- BÖSEL, KARNER 2007 – Richard BÖSEL, Herbert KARNER, *Jesuitenarchitektur in Italien (1540–1773)*, Teil 2, *Die Baudenkmäler der mailändischen Ordensprovinz*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- BRACY 2002 – Christian BRACY, *La posture du Pasteur: entre l'image et écrit*, [w:] Dominique BERTHET (dir.), *Vers une esthétique du métissage?*, Paris: L'Harmattan, s. 179–185.
- BRAUN 1907 – Joseph BRAUN, *Die belgischen Jesuitenkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Gotik und Renaissance*, Freiburg im Breisgau: Herderische Verlagshandlung.
- BRAUN 1908 – Joseph BRAUN, *Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten. Ein Beitrag zur Kultur- und Kunstgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, cz. 1, Freiburg im Breisgau: Herderische Verlagshandlung.
- BRAUN 1910 – Joseph BRAUN, *Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten. Ein Beitrag zur Kultur- und Kunstgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, cz. 2, Freiburg im Breisgau: Herderische Verlagshandlung.
- BRAUN 1913 – Joseph BRAUN, *Spaniens alte Jesuitenkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der nachmittelalterlichen kirchlichen Architektur in Spanien*, Freiburg im Breisgau: Herderische Verlagshandlung.

- BRAUN 1914 – Joseph BRAUN, *Jesuitenstil*, „Stimmen aus Maria-Laach”, 87, s. 545–551.
- BRAUNFELS 1985 [1969] – Wolfgang BRAUNFELS, *Abendländische Klosterbaukunst*, Köln: DuMont Buchverlag.
- BRAVO 1894 – Carlos BRAVO, *La Patria Boliviano. Estado Geográfico por Carlos Bravo con la colaboración de don Manuel V. Ballivian*, La Paz: Imprenta de „La Paz”.
- BREDEKAMP 1995 – Horst BREDEKAMP, *Michelangelos Modellkritik*, [w:] Bernd EVERS (Hrsg.), *Architekturmodelle der Renaissance. Die Harmonie des Bauens von Alberti bis Michelangelo*, München–New York: Prestel, s. 116–123.
- BREWER-CARÍAS 2008 – Allan-Randolph BREWER-CARÍAS, *El modelo urbano de la ciudad colonial y su implantación en Hispanoamérica*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- BRITO 2008 – Maria Filomena BRITO, *Church of São Roque*, Lisboa: Santa Casa Misericórdia de Lisboa, Museu São Roque.
- BROADBENT 1977 – Geoffrey BROADBENT, *A Plain Man's Guide to the Theory of Signs in Architecture*, „Architectural Design”, 7–8, s. 474–482.
- BROADBENT 1980 – Geoffrey BROADBENT, *Architects and their Symbols*, „Built Environment”, 6, 1, *Architects, Space and People*, s. 10–28.
- BROADBENT 1997 – Geoffrey BROADBENT, *The Semiotics of the Void*, [w:] Irmengard RAUCH, Gerald F. CARR (eds.), *Semiotics around the World: Synthesis in Diversity. Proceedings of the Fifth Congress of the International Association for Semiotic Studies, Berkeley 1994*, Berlin–New York: Mout de Gruyter, s. 511–514.
- BROADBENT, BUNT, JENCKS 1980 – Geoffrey BROADBENT, Richard BUNT, Charles JENCKS (eds.), *Sign, Symbols and Architecture*, New York: Wiley.
- BROCKLISS 1987 – Lawrence BROCKLISS, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Cultural History*, Oxford: Oxford University Press.
- BROMLEY 2005 – Juan BROMLEY, *Las viejas calles de Lima*, Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima, Gerencia de Educación, Cultura y Deportes.
- BROMLEY, BARBAGELATA 1945 – Juan BROMLEY, José BARBAGELATA, *Evolución urbana de la Ciudad de Lima de Lima*, Lima: Consejo Provincial de Lima.
- BROSSARD 2002 – Lise BROSSARD, *Nam June Paik: une pratique de l'hybridation*, [w:] Dominique BERTHET (dir.), *Vers une esthétique du métissage?*, Paris: L'Harmattan, s. 149–160.
- BRYL 2008 – Mariusz BRYL, *Suwerenność dyscypliny. Polemiczna historia sztuki od 1970 r.*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- BRZozowski 2007 – Janusz BRZozowski, *Znaczenie trzech pierwszych synodów limskich dla ewangelizacji misyjnej Indian Guarani*, Warszawa: Verbinum, Wydawnictwo Księży Werbistów.
- BUARQUE DE HOLANDA 2003 [1924] – Sérgio BUARQUE DE HOLANDA, *História geral da civilização brasileira*, t. 1, *A época colonial*, vol. 1, *Administração, economia, sociedade*, Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil.
- BUARQUE DE HOLANDA 2010 [1924] – Sérgio BUARQUE DE HOLANDA, *História geral da civilização brasileira*, t. 1, *A época colonial*, vol. 1, *Do descobrimento à expansão territorial*, Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil.
- BUENO 2002 – Alexei BUENO, *Séculos XVI e XVII*, [w:] Pedro CORRÊA DO LAGO (coord.), *O Patrimônio Contruído*, São Paulo: Editora Capivara, s. 12–125.
- BURKE 2010 – Peter BURKE, *Hibridismo cultural*, tłum. Sandra CHAPARRO MARTÍNEZ, Madrid: Ediciones Akal, [*Cultural Hybridity, Cultural Exchange, Cultural Translation: Reflection on History and Theory*].
- BURKE 2012 [2004] – Peter BURKE, *Historia kulturowa*, tłum. Justyn HUNIA, Kraków: Wydawnictwo UJ, [*What is Cultural History?*].
- BURRIEZA SÁNCHEZ 2004 – Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, *Los misioneros en Monarquía*, [w:] Teófanos EGIDO (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid: Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, s. 193–218.
- BURSZA 1998 – Wojciech J. BURSZA, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Warszawa: Zysk i S-ka.
- BURY 1950 – John B. BURY, *Jesuit Architecture in Brazil*, „The Month”, 4, n. 6, 190, s. 385–408.

- BUSANICHE 1955 – Hernán BUSANICHE, *La arquitectura en las misiones jesuitas guaraníes*, Santa Fe: El Litoral.
- BUSCHIAZZO 1940 – Mario José BUSCHIAZZO, *La arquitectura colonial en Hispano América. Catálogo razonado de la selección fotográfica presentada a la exposición de arquitectura y urbanismo, anexa al Vº Congreso panamericano de arquitectos, celebrado en Montevideo del 4 al 9 de marzo de 1940*, Buenos Aires: Sociedad Central de Arquitectos.
- BUSCHIAZZO 1952 – Mario José BUSCHIAZZO, *La arquitectura de las misiones de Mojos y Chiquitos*, AIAAIE, 5, s. 25–40.
- BUSCHIAZZO 1959 – Mario José BUSCHIAZZO, *Argentina: monumentos históricos y arqueológicos*, México: Fournier.
- BUSCHIAZZO 1967 – Mario José BUSCHIAZZO, *La arquitectura en la Argentina*, Buenos Aires: Libr. Del Colegio.
- BUSCHIAZZO 1972 – Mario José BUSCHIAZZO, *Arquitectura en las misiones Mojos y Chiquitos*, La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- BÜRGER 1987 [1977] – Peter BÜRGER, *Problemas de investigación de la recepción*, thum. Celestino VALLADARES, [w:] José Antonio MAYORAL (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid: Arco Libros, s. 177–211 [*Probleme der Rezeptionsforschung*].
- CABEZA MONTEIRA 2003 – Ángel CABEZA MONTEIRA, *Las Iglesias de Chiloé: su importancia en el contexto del patrimonio de Chile y Latinoamérica*, [w:] Ramón GUTIÉRREZ (coord.), *Las iglesias de Chiloé. La recuperación de las destrezas tradicionales*, Madrid: El Viso, s. 6–15.
- CALVET 2005 [1974] – Louis-Jean CALVET, *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*, thum. Luciano PADILLA LÓPEZ, México: Fondo de la Cultura Económica, [*Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*].
- CALVO 2006 – Luis María CALVO, *La construcción de una ciudad hispanoamericana. Santa Fe la vieja entre 1573–1660*, Santa Fe: Universidad Nacional de Litoral.
- CALZADA ECHAVERÍA, BESSEGODA MUSTÉ 2003 – Andrés CALZADA ECHAVERÍA, Bonaventura BASSEGODA MUSTÉ, *Diccionario clásico de arquitectura y bellas artes*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- CAMPIGLIA 1957 – Oscar Oswaldo CAMPIGLIA, *Igrejas do Brasil. Fontes para a História do Igreja no Brasil*, São Paulo: Edições Melhoramentos.
- CARAMAN 2001 – Philip CARAMAN, *Bianchi (Blanqui)*, Giovanni Andrea, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. I, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 436.
- CARAMAN, McNASPÝ 2001a – Philip CARAMAN, Clement J. McNASPÝ, Kraus, Johann, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. III, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 2225.
- CARAMAN, McNASPÝ 2001b – Philip CARAMAN, Clement J. McNASPÝ, Macetta (Maceta, Mazeta), Simón, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. III, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 2554.
- CÁRDENAS AYAIPOMA 1980 – Mario CÁRDENAS AYAIPOMA, *El pueblo de Santiago. Un Ghetto en Lima Virreynal*, „Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines”, IX, 3–4, s. 19–48.
- CÁRDENAS AYAIPOMA 1985 – Mario CÁRDENAS AYAIPOMA, *Demografía del pueblo de Santiago de Cercado*, “Revista del Archivo de la Nación”, 8, s. 79–110.
- CARITA 2005 – Helder CARITA, *L'architecture indo-portugaise à Cochín et dans l'Inde du Sud. L'impact de l'art des chrétiens de St Thomas de l'Inde sur la formation des typologies et des langages de l'architecture coloniale*, [w:] Roselyne de VILLANOVA, Geneviève VERNÈS (dirs.), *Le métissage interculturel. Créativité dans les relations inégales*, Paris: L'Harmattan, s. 197–215.
- CARPENTIER 1964 – Alejo CARPENTIER, *Tientos, diferencias y otros ensayos*, México: Universidad Nacional, Autónoma de México.
- CARRUTHERS 1891 – James CARRUTHERS, *Colonial Furniture*, „The Decorator and the Furnisher”, 18, 2, s. 64–65.
- CARVALHO 1982 – José Antônio CARVALHO, *O Colégio e as residências dos jesuítas no Espírito Santo*, Rio de Janeiro: Expressão e Cultura.
- CARVALHO 2009 – Orlindo José de CARVALHO, *Templos Católicos do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Vozes.

- CATALÀ DOMÈNECH 2008 – Joseph M. CATALÀ DOMÈNECH, *La forma de lo real. Introducción a los estudios visuales*, Barcelona: Editorial UOC.
- CAVALCANTI LUSTOSA 2005 – Deise CAVALCANTI LUSTOSA, *La arquitectura religiosa de Ouro Preto*, [w:] Norma CAMPOS VERA (red.), *Manierismo y Transición al Barroco, Memoria del III Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz: Unión Latina, s. 263–270.
- CHARA ZERECEDA, CAPARÓ GIL 2006 [2004] – Oscar CHARA ZERECEDA, Vivian CAPARÓ GIL, *The Churches of Cusco. History and Architecture*, tłum. Alberto MIORI SANZ, Cuzco: Editorial Industria Gráfica Egrentus, [*Iglesias del Cusco. Historia y Arquitectura*].
- CHASE 2000 – Beatriz CHASE, *Paraguay. III Architecture*, [w:] Jane TURNER (ed.), *Encyclopedia of Latin American and Caribbean Art*, London–New York: Macmillan Reference Limited Grove's Dictionaries, Inc., s. 520–524.
- CHATEAUX 2002 – Dominique CHATEAUX, *Métissage ou pluralisme*, [w:] Dominique BERTHET (dir.), *Vers une esthétique du métissage?*, Paris: L'Harmattan, s. 39–52.
- CHMARA 1999 – Michał CHMARA, *Kolonializm i neokolonializm*, [w:] Zbigniew BOKSZAŃSKI (red.), *Encyklopedia Socjologii*, t. 2, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 3439.
- CHOCANO 2010 – Magdalena CHOCANO, *Población, producción agraria y mercado interno, 1700–1824*, [w:] Carlos CONTRERAS (coord.), *Economía del periodo colonial tardío*, vol. 3, *Compendio de historia económica del Perú*, Lima: Banco de la Reserva del Perú – IEP, s. 19–101.
- CHRIST 1962 – Yvan CHRIST, *Le „style jésuite” n'existe pas*, „Jardin des Art”, 86, s. 44–49.
- CHUK 2005 – Bruno CHUK, *Semiótica Narrativa del Espacio Arquitectónico*, Buenos Aires: Nobuko.
- CICHOŃ, KUBIAK 2013 – Krzysztof CICHOŃ, Ewa KUBIAK, *Entra la tierra y el cielo – la escalera alegórica en la pintura peruana y polaca*, „Quaderni di Thule” 12, s. 485–502.
- CIRVINI 1986 – Silvia CIRVINI, *Mendoza, el antiguo colegio de la Compañía de Jesús*, „Documentos de Arquitectura Nacional y Americana”, 21, s. 5–10.
- COELHO 1974 – Machado COELHO, *A Igreja de Santo Alexandre de Belém do Pará*, „Barroco”, 6, s. 97–98.
- COELHO 1998 – Cristina COELHO, *Cara Nova, Antiga Feição – A Restauração da Fachada*, [w:] Carol de ABREU, Rodney DIAS RIBEIRO (eds.), *Anchieta. A Restauração de um Santuário*, Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, s. 129–145.
- COELHO, LODI DIAS 1998 – Cristina COELHO, Cristina LODI DIAS, *A Igreja de Retiriba, Benevente e Anchieta*, [w:] Carol de ABREU, Rodney DIAS RIBEIRO (eds.), *Anchieta. A Restauração de um Santuário*, Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, s. 47–53.
- COMAROFF, COMAROFF 2011 [2009] – John L. COMAROFF, Jean COMAROFF, *Etniczność sp. z o.o.*, tłum. Wojciech USAKIEWICZ, Kraków: Wydawnictwo UJ, [*Ethnicity*].
- COMOLI 1999 – Vera COMOLI, *Turin: An Example for the Town Planning and Architectural Models of European Capitals in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, [w:] Henry A. MILTON (ed.), *The Triumph of the Baroque. Architecture in Europe 1600–1750*, London: Thames & Hudson, s. 348–369.
- CONTRERAS 2009 – Carlos CONTRERAS, *Introducción*, [w:] Carlos CONTRERAS (coord.), *Economía del periodo colonial temprano*, vol. 2, *Compendio de historia económica del Perú*, Lima: Banco de la Reserva del Perú – IEP, s. 13–21.
- CONTRERAS 2010a – Carlos CONTRERAS, *Introducción*, [w:] Carlos CONTRERAS (coord.), *Economía del periodo colonial tardío*, vol. 3, *Compendio de historia económica del Perú*, Lima: Banco de la Reserva del Perú – IEP, s. 11–17.
- CONTRERAS 2010b – Carlos CONTRERAS, *La minería en el Perú en la época colonial tardía, 1700–1824*, [w:] Carlos CONTRERAS (coord.), *Economía del periodo colonial tardío*, vol. 3, *Compendio de historia económica del Perú*, Lima: Banco de la Reserva del Perú – IEP, s. 103–168.
- COSTA 1941 – Lucio COSTA, *A arquitectura dos jesuitas no Brasil*, RSPHAN, Rio de Janeiro, 5, s. 9–103.

- COUCEIRO 1999 – Gonçalo COUCEIRO, *The Church of the College of Madre de Deus*, [w:] John W. WITEK (ed.), Michel REIS (coord.) *Religion and Culture. An International Symposium Commemorating the Fourth Centenary of the University College of St. Paul. Macau, 28 November to 1 December 1994*, Macau: Instituto Cultural de Macau Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, s. 177–196.
- CROCHET 2006 – Treena CROCHET, *Colonial Style. Creating Classic Interiors in Your Cape, Colonial, or Saltbox Home*, Newtown: The Taunton Press.
- CROSSLEY 1986 – Paul CROSSLEY, *In Search of an Iconography of Medieval Architecture*, [w:] Jerzy GADOMSKI i in. (red.), *Symbolae Historiae Artium. Studia z historii sztuki Lechowi Kalinowskiemu dedykowane*, Warszawa: PWN, s. 55–66.
- CUMMINS 1996 – Thomas CUMMINS, *A Tale of Two Cities: Cuzco, Lima and Construction of Colonial Representation*, [w:] Diana FANE (ed.), *Converging Cultures: Art and Identity in Spanish America*, New York: Harry N. Abrams, s. 157–170.
- CURIEL 1988 – Gustavo CURIEL, *Tlalmanalco. Historia e iconología del conjunto conventual*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Czyż 2008 – Anna Sylwia Czyż, *Kościół świętych Piotra i Pawła na Antokolu w Wilnie*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum.
- DACOSTA KAUFMANN 1999a – Thomas DACOSTA KAUFMANN, *East and West: Jesuit Art and Artists in Central Europe, and Central European Art in the Americas*, [w:] John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS, T. Frank KENNEDY (eds.), *The Jesuits. Cultures, Science, and the Arts 1540–1773*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, s. 274–304.
- DACOSTA KAUFMANN 1999b – Thomas DACOSTA KAUFMANN, *La geografía artística en América: el legado de Kubler y sus límites*, AIIE, XXI, 74–75, s. 11–27.
- DACOSTA KAUFMANN 2004 – Thomas DACOSTA KAUFMANN, *Toward a Geography of Art*, Chicago–London: The University of Chicago Press.
- DACOSTA KAUFMANN 2005 – Thomas DACOSTA KAUFMANN, *Introduction*, [w:] Thomas DACOSTA KAUFMANN, Elizabeth PILLIOD, *Time And Place: The Geohistory of Art*, Birmingham: Ashgate, s. 1–20.
- DACOSTA KAUFMANN, DOSSIN, JOYEUX-PRUNEL 2015 – Thomas DACOSTA KAUFMANN, Catherine DOSSIN, Béatrice JOYEUX-PRUNEL, *Introduction: Reintroducing Circulations: Historiography and the Project of Global Art History*, [w:] Thomas DACOSTA KAUFMANN, Catherine DOSSIN, Béatrice JOYEUX-PRUNEL (eds.), *Circulations in the Global History of Art*, Birmingham: Ashgate, s. 1–22.
- DAINVILLE 1955 – François de DAINVILLE, *La légende du style jésuites*, „Études”, 287, s. 3–16.
- DASZKIEWICZ 2008 – Wojciech DASZKIEWICZ, *Spostrzeżenie*, [w:] Andrzej MARYNIARCZYK (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IX, Lublin: Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, 2008, s. 157–161.
- DE LUCCA 2012 – Denis DE LUCCA, *Jesuits and Fortifications. The Contribution of the Jesuits to Military Architecture in the Baroque Age*, Leiden–Boston: Brill.
- DELUMEAU 1986 [1971] – Jean DELUMEAU, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, t. 2, tłum. Paweł KŁOCZOWSKI, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, [Le catholicisme entre Luther et Voltaire].
- DEMBICZ 2010 [2006] – Andrzej DEMBICZ, *Filozofia poznania Ameryki. Studia idei i koncepcji poznawania i interpretowania Ameryki od czasów najdawniejszych po współczesne studia latynoamerykańskie*, Warszawa: CESLA, UW.
- DIAS 1998 – Pedro DIAS, *História da arte portuguesa no Mundo (1415–1822). O Espaço do Índico*, Navarra: Círculo de Leitores.
- DIAS 2005a – Pedro DIAS, *A urbanização e a arquitectura dos Portugueses em Macau 1557–1911*, Lisboa: Portugal Telecom.
- DIAS 2005b – Pedro DIAS, *De Goa a Pangim. Memórias tangíveis da Capital do Estado Português da Índia*, Lisboa: Santander Totta – Gráfica de Coimbra.
- DONAHUE-WALLACE 2008 – Kelly DONAHUE-WALLACE, *Art and Architecture of Viceregal Latin America 1521–1821*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- DOWNES 2008 – Peter DOWNES, *Jesuitas en la Amazonía. Experiencias de Brasil y Quito*, [w:] Alfonso ORTIZ CRESPO, Sofía Luzuriaga JARAMILLO, Adriana PACHECO BUSTILLOS, *Radiografía de la piedra. Los jesuitas y su templo en Quito*, Quito: FONSA, s. 63–99.

- DRABARCZYK 2012 – Paweł DRABARCZYK, *Una peruana en Polonia. La presencia de imágenes de Santa Rosa de Lima en los territorios de la antigua Mancomunidad de Polonia-Lituania*, „Sztuka Ameryki Łacińskiej – Arte de America Latina”, 2, s. 135–151.
- DYBEL 2012 – Paweł DYBEL, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków: Universitas.
- EAKIN 2009 [2007] – Marshall C. EAKIN, *Historia Ameryki Łacińskiej. Zderzenie kultur*, tłum. Barbara GUTOWSKA-NOWAK, Kraków: Wydawnictwo UJ, [*The History of Latin America. Collision of Cultures*].
- ECO 1972 [1968] – Umberto ECO, *Pejzaż semiotyczny*, tłum. Adam WEINSBERG, Warszawa: PIW, [*La struttura assente*].
- ECO 1980 – Umberto ECO, *A Componental Analysis of the Architectural Sign*, [w:] Geoffrey BROADBENT, Richard BUNT, Charles JENCKS (eds.), *Signs, Symbols and Architecture*, Chichester–New York–Brisbane–Toronto: John Wiley & Sons, s. 213–232.
- ECO 1997 [1986] – Umberto ECO, *Function and Sign: the Semiotics of Architecture*, [w:] Neil LEACH (ed.), *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, London–New York: Routledge, s. 182–202.
- ECO 1997 [1987] – Umberto ECO, *How an Exposition Exposes Itself*, [w:] Neil LEACH (ed.), *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, London–New York: Routledge, s. 202–204.
- ECO 2008 [1962] – UMBERTO ECO, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. Lesław EUSTACHIEWICZ, Jadwiga GAŁUSZKA, Alina KREISBERG, Michał OLEKSIUK, Warszawa: W.A.B [Opera aperta, Formae indeterminazione nelle poetiche contemporanee].
- ELIADE 2008 [1957] – Mircea ELIADE, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. Bogdan BARAN, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, [*Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*].
- ELLER 2012 [2009] – Jack David ELLER, *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, tłum. Anna GAŚSIOR-NIEMIEC, Kraków: Wydawnictwo UJ, [*Cultural Anthropology: Global Forces, Local Lives*].
- EMBURY 1913 – Aymar EMBURY, *The Dutch Colonial House, its Origin, Design, Modern Plan and Construction*, New York: McBride, Nast & Company.
- ENGELBERG 2005 – Meinrad von ENGELBERG, *Renovatio Ecclesiae. Die „Barockisierung” mittelalterlicher Kirchen*, Augsburg: Michael Imhof.
- ESCALERA 2001 – José Martínez de la ESCALERA, Coletí, Giandomenico, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. I, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 854–855.
- ESCOBARI DE QUEREJAZU 2012 [2001] – Laura ESCOBARI DE QUEREJAZU, *Caciques, yanaconas y extravagantes. Sociedad y educación colonial en Charcas s. XVI–XVIII*, La Paz: Plural.
- ESTERAS, GUTIÉRREZ 1984 – Cristina ESTERAS, Ramón GUTIÉRREZ, *La misión de Juli y su influencia en las misiones de Paraguay*, „Documentos de Arquitectura Nacional y Americana”, 17, s. 53–58.
- ETTINGHAUSEN, GRABAR, JENKINS-MEDINA 2007 [2001] – Richard ETTINGHAUSEN, Oleg GRABAR, Marilyn JENKINS-MEDINA, *Sztuka i architektura islamu 650–1250*, tłum. Jolanta KOZŁOWSKA, Ivonna NOWICKA, Katarzyna PACHNIAK, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, [*Islamic Art and Architecture 650–1250*].
- EULER 1972 – Robert C. EULER, *Ethnohistory in the United States*, „Ethnohistory”, 19, 3, s. 201–207.
- EWERS 1961 – John C. EWERS, *Symposium on the Concept of Ethnohistory – comment*, „Ethnohistory”, 8, 3, s. 262–270.
- FEDOSOV 2006 – Denis Gennadievič FEDOSOV, *Andskie strany w kolonialnuj epochu. Religioznaja i hudożestwiennaja kartina mira*, Moskwa: Izdatel'stvo KomKniga [Денис Геннадиевич Федосов, Андские страны в колониальную эпоху. Религиозная и художественная картина мира, Москва: Издательство КомКнига].
- FEITLER, SALES SOUZA 2010 – Bruno FEITLER, Evergton SALES SOUZA, *Estudo Introdutório*, [w:] Sebastião MONTEIRO DE VIDE (ed.), *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, s. 7–104.
- FELLMANN 1991 – Ferdinand FELLMAN, *Symbolischer Pragmatismus: Hermeneutik nach Dilthey*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- FENTON 1962 – William N. FENTON, *Ethnohistory and Its Problems*, „Ethnohistory”, 9, 3, s. 1–23.

- FERRARI AGRI 1999a – Paolo FERRARI AGRI, *La Chiesa dei SS. Pietro e Paolo a Cracovia*, [w:] Giuseppe ROCCHI COOPMANS DE YOLDI (cur.), *Architetture della Compagna Ignaziana nei centri antichi italiani*, Firenze: Alinea, s. 87–104.
- FERRARI AGRI 1999b – Paolo FERRARI AGRI, *La Chiesa di S. Lucia a Bologna*, [w:] Giuseppe ROCCHI COOPMANS DE YOLDI (cur.), *Architetture della Compagna Ignaziana nei centri antichi italiani*, Firenze: Alinea, s. 136–142.
- FICHER 2000 – Silvia FICHER, *Costa Lucio*, [w:] Jane TURNER (ed.), *Encyclopedia of Latin American and Caribbean Art*, London–New York: Macmillan Reference Limited Grove's Dictionaries, Inc., s. 209–212.
- IORE 2012 – Valentina IORE, *Copia da altare: Bernardo Schiaffiano e l'altare di San Luigi Gonzagadi Andrea Pozzo*, [w:] Roberto PANCHERI (cur.), *Andrea e Giuseppe Pozzo*, Venezia: Marcianum Press, s. 165–175.
- FISCHERMANN 1995 – Bernd FISCHERMANN, *Camba-Paico: La Chiquitanía en la Epoca Republicana*, [w:] Pedro QUEREJAZU (coord.), *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, La Paz: Línea Editorial, s. 387–401.
- FISCHERMANN 1996 – Bernd FISCHERMANN, *La cultura chiquitana actual*, [w:] Eckart KÜHNE (ed.), *Las misiones jesuíticas de Bolivia: Martin Schmid, 1684–1772: misionero, músico y arquitecto entre los Chiquitanos*, Santa Cruz de la Sierra: Industria Gráfica Sirena, s. 111–125.
- FLORES OCHOA, KUON ARCE, SAMANEZ ARGUMEDO 1993 – Jorge A. FLORES OCHOA, Elizabeth KUON ARCE, Roberto SAMANEZ ARGUMEDO, *Pintura mural en el sur andino*, Lima: Banco de Crédito del Perú.
- FLORES OCHOA, KUON ARCE, SAMANEZ ARGUMEDO 2009 – Jorge Aníbal FLORES OCHOA, Elizabeth KUON ARCE, Roberto SAMANEZ ARGUMEDO, *Cuzco. El lenguaje de la fiesta*, Lima: Banco de Crédito del Perú.
- FOCUBERTA 1997 [1996] – Joan FOCUBERTA, *El beso de Judas. Fotografía y Verdad*, Barcelona: Editorial Gustavo Gili, [*Le baiser de Judas: photographie et vérité*].
- FRANÇA 2003 – Rosa Alice FRANÇA, *As cores do Bonfim*, Salvador: R.A. França.
- FRASER 1990 – Valerie Fraser, *The Architecture of Conquest. Building in the Viceroyalty of Peru 1535–1635*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FREEDBERG 2005 [1989] – David FREEDBERG, *Potęga wizerunku. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. Ewa KLEKOT, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- FREITAS MORNA 1996 – Teresa FREITAS MORNA, *Os Jesuítas e a Arte*, [w:] Nuno VASALLO E SILVA (coord.), *O Púlpito e a Imagem. Os Jesuítas e a Arte*, Lisboa: Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, s. 13–42.
- FROMMEL 2009 [2007] – Christoph Luitpold FROMMEL, *Architettura del Rinascimento Italiano*, Milano: Skira.
- FURLONG 1946 – Guillermo FURLONG, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Buenos Aires: Editorial Huarpes.
- FURLONG 1963 – Guillermo FURLONG, *Cartografía histórica argentina. Mapas, planos y diseños que se conservan en el Archivo General de la Nación*, Buenos Aires: Tall. Gráf. del Boletín oficial, Impr. del Ministerio del Interior.
- GAĆ 2002 – Jan GAĆ, *Cuzco. Stolica artystów*, „Miejsca Święte”, 10 . 70, s. 34–36.
- GAĆ 2006 – Jan GAĆ, *Raj utracony – śladami chrześcijaństwa. Pierwsze misje jezuitów w Ameryce*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- GADAMER 2007 [1975] – Hans-Georg GADAMER, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN [*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*].
- GALANTOWICZ 1997 – Bogna GALANTOWICZ, *Rozwiązania urbanistyczne barokowych zespołów budowlanych jezuitów na Śląsku a problem akomodacji w działalności misyjnej jezuitów*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej.
- GALASSI PALUZZI 1951 – Carlo GALASSI PALUZZI, *Storia segreta dello stile dei Gesuiti*, Roma: Francesco Mondini Editore, 1951.
- GALEWSKI 2012 – Dariusz GALEWSKI, *Jezuici wobec tradycji średniowiecznej. Barokizacja kościołów w Kłodzku, Świdnicy, Jeleniej Górze i Żaganiu*, Kraków: Universitas.

- GAMBOA 1961 – Fernando GAMBOA, *Wstęp*, [w:] *Skarby sztuki meksykańskiej od czasów prekolumbijskich do naszych dni*. Muzeum Narodowe w Warszawie, czerwiec – lipiec 1961, Warszawa: Muzeum Narodowe w Warszawie, s. 15–35.
- GANDELSONAS, MORTON 1980 – Mario GANDELSONAS, David MORTON, *On Reading Architecture*, [w:] Geoffrey BROADBENT, Richard BUNT, Charles JENCKS (eds.), *Signs, Symbols and Architecture*, Chichester–New York–Brisbane–Toronto: John Wiley & Sons, s. 243–273.
- GARCÍA BERNAL, ROMERO SOTO 2012 [2006] – Manuela Cristina GARCÍA BERNAL, María Isabel ROMERO SOTO, *Evolución de la población indiana*, [w:] Juan B. AMORES CARREDANO (coord.), *Historia de América*, Barcelona: Editorial Planeta S.A., s. 323–370.
- GARCÍA CANCLINI 2004 – Néstor GARCÍA CANCLINI, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Buenos Aires: Editorial Gedisa.
- GARRONI 1980 – Emilio GARRONI, „*The Language*” of Architecture, [w:] Geoffrey BROADBENT, Richard BUNT, Charles JENCKS (eds.), *Signs, Symbols and Architecture*, Chichester–New York–Brisbane–Toronto: John Wiley & Sons, s. 379–410.
- GASPARINI 1965 – Graziano GASPARINI, *Análisis crítico de las definiciones de „arquitectura popular” y „arquitectura mestiza”*, BCIHE, 3, s. 51–66.
- GASPARINI 1972 – Graziano GASPARINI, *América, barroco y arquitectura*, Caracas: Armitano.
- GAWRYCKI 2004a – Marcin Florian GAWRYCKI, *Kuba i rewolucja w Ameryce Łacińskiej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- GAWRYCKI 2004b – Marcin Florian GAWRYCKI, *Między wojną a pokojem – narodowe i międzynarodowe koncepcje rozwiązania konfliktu zbrojnego w Kolumbii*, Warszawa: Wydawnictwo UW.
- GAWRYCKI 2008 – Marcin Florian GAWRYCKI, *Wenezuela i rewolucja (boliwariańska) w Ameryce Łacińskiej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- GAWRYCKI 2010 – Marcin Florian GAWRYCKI, *W pogoni za wyobrażeniami. Próba interpretacji polskiej literatury podróżniczej poświęconej Ameryce Łacińskiej*, Warszawa: Wydawnictwo UW.
- GAWRYCKI, SZEPTYCKI 2011 – Marcin Florian GAWRYCKI, Andrzej SZEPTYCKI, *Podporządkowanie – niedorozwój – wyobcowanie. Postkolonializm a stosunki międzynarodowe*, Warszawa: Wydawnictwo UW.
- GENOVESE OYEN 1946 – Stella GENOVESE OYEN, *Arquitectura jesuítica del siglo XVIII: Buenos Aires colonial; la iglesia de San Ignacio*, Buenos Aires: Instituto Libre de Enseñanza Técnica.
- GENTIL DA SILVA 1987 – José GENTIL DA SILVA, *Morskie dzieje Portugalczyków*, tłum. Vera SOCZEWIŃSKA, red. Jan KIENIEWICZ, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, [*Histoire Maritime des Portugais*].
- GIDDENS 2012 [2001] – Anthony GIDDENS, *Socjologia*, tłum. Alina SZULŻYCKA, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, [*Sociology*].
- GIL TOVAR 1976 – Francisco GIL TOVAR, *Un arte para la propagación de la fé*, [w:] Eugenio Barney CABRERA (ed.), *Historia del arte colombiano*, vol. 3, Barcelona: Salvat, s. 721–744.
- GISBERT 1988 – Teresa GISBERT, *Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia*, México: Instituto Panamericano de España en Bolivia.
- GISBERT 1996 – Teresa GISBERT, *L'élément indigène dans l'art colonial / El elemento indígena en el arte colonial*, [w:] Norma CAMPOS VERA (ed.) *El retorno de los ángeles / Le retour des anges*, Tours: Unión Latina/Union Latine, s. 184–197.
- GISBERT 2003 – Teresa GISBERT, *Del Cusco a Potosí. La Religiosidad del Sur Andino*, [w:] Ramón MUJICA PINILLA (ed.), *El Barroco Peruano 2*, Lima: Banco de Crédito, s. 61–97.
- GISBERT 2006 [1987] – Teresa GISBERT, *Arte textil y mundo andino*, La Paz: Plural Editorial.
- GISBERT 2008 [1980] – Teresa GISBERT, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz: Editorial Gisbert y Cia.
- GISBERT, MESA 2003 – Teresa GISBERT, José de MESA, *La Virgen María en Bolivia. La dialéctica barroca en la representación de María*, [w:] Norma CAMPOS VERA (ed.), *Barroco Andino. Memoria del I Encuentro Internacional*, La Paz: Unión Latina, s. 21–35.
- GIURIA 1950 – Juan GIURIA, *La arquitectura en el Paraguay*, Buenos Aires: Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas.
- GLAVE 2009 – Luis Miguel GLAVE, *Propiedad de la tierra, agricultura y comercio, 1570–1700: el gran despojo*, [w:] Carlos CONTRERAS (coord.), *Economía del periodo colonial temprano*, vol. 2, *Compendio de historia económica del Perú*, Lima: Banco de la Reserva del Perú – IEP, s. 313–446.

- GOŁASZEWSKA 1997 – Maria GOŁASZEWSKA, *Estetyka pięciu zmysłów*, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GOMBRICH 1981 [1956] – Ernst H. GOMBRICH, *Sztuka i złudzenie. O psychologii przedstawiania obrazowego*, tłum. Jan ZARAŃSKI, Warszawa: PIW, [Art and Illusion].
- GONZÁLEZ ACHA, CAPITAIN FUNES, PUJOL 1980 – Carlos GONZÁLEZ ACHA, Carlos CAPITAIN FUNES, José A. PUJOL, *San Francisco. Símbolo y síntesis de un gran pueblo Santa Fé*, Milano: Cmapal.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA 1993 – Roberto GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, *Celestina's Brood: Continuities of the Baroque in Spanish and Latin American Literature*, Durham: Duke University Press.
- GONZÁLEZ MORA 2004 – Felipe GONZÁLEZ MORA, *Reducciones y haciendas jesuíticas en Casanare, Meta y Orinoco, siglos XVII–XVIII: arquitectura y urbanismo en la frontera oriental del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- GONZÁLEZ MORA 2007 – Felipe GONZÁLEZ MORA, *Arquitectura del templo misionero en las reducciones jesuíticas del Casanare, Meta y Orinoco, siglos XVII–XVIII. Estudio de interpretación espacial basado en fuentes documentales primarias y publicadas*, „Apuntes”, 20, 1, s. 34–49.
- GONZÁLEZ OROPESA 2001 – Herman GONZÁLEZ OROPESA, *Venezuela*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dir.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. IV, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 3923–3925.
- GRABAR 1959 – Oleg GRABAR, *The Umayyad Dome of the Rock*, „Ars Orientalis”, 3, s. 33–62.
- GRABAR 1987 [1973] – Oleg GRABAR, *The Formation of Islamic Art*, New Haven–London: Yale University Press.
- GRABAR 2006 – Oleg GRABAR, *The Dome of the Rock*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- GRABIŃSKA 1993 – Teresa GRABIŃSKA, *Teoria, model, rzeczywistość*, Wrocław: Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej.
- GRAHAM 1951 – Clarence Henry GRAHAM, *Visual Perception*, [w:] Stanley Smith STEVENS, *Handbook of Experimental Psychology*, New York–London: John Wiley & Sons Inc. – Chapman & Hall Ltd, s. 868–920.
- GRAY 1963 – Hanna H. GRAY, *Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence*, „Journal of the History of Ideas”, 24, s. 497–514.
- GRUZINSKI 2006 [1990] – Serge Gruzinski, *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a „Blade Runner” (1492–2019)*, tłum. Juan José UTRILLA, México: Fondo de Cultura Económica, [La Guerre des images de Christophe Colomb à „Blade Runner” (1492–2019)].
- GRUZINSKI 2007 [1988] – Serge GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI–XVIII*, tłum. Jorge FERREIRO, México: Fondo de Cultura Económica, [La Colonisation del Imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XV–XVIII siècles].
- GRUZINSKI 2007 [1999] – Serge GRUZINSKI, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, tłum. Enrique FOLCH GONZÁLEZ, Barcelona–Buenos Aires–México: Paidós, [La pensée métisse].
- GRUZINSKI 2009 – Serge GRUZINSKI, *Babel en el siglo XVI. La mundialización y globalización de las lenguas*, [w:] Werner THOMAS, Eddy STOLS (eds.), *Un mundo sobre papel. Libros y grabados flamencos en el imperio hispanoportugués (siglos XVI–XVIII)*, Lovaina: Editorial Acco, 2009, s. 23–37.
- GRUZINSKI 2010 [2004] – Serge GRUZINSKI, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México: Fondo de Cultura Económica, [Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation].
- GRYGLEWSKI 2012 – Piotr GRYGLEWSKI, *Sacra Antiquitate. Odwołania do przeszłości w polskiej architekturze sakralnej*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- GUARDA 1984 – Gabriel GUARDA, *Iglesias de Chiloé*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- GUERI 2001 – Claudio GUERI, *Lenguaje, diseño y arquitectura*, „Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales”, 17, 2001, s. 211–250.
- GUERREIRO OSSWALD 2003 – Maria Cristina Trinidad GUERREIRO OSSWALD, *From „modo nostro” to „modo goano”: jesuit art in Goa between 1542 and 1655*, Thesis submitted for assessment with a view to obtaining the degree of Doctor of Philosophy at the European University Institute, Department of History, Fiesole, Florence [maszynopis].

- GUIDO 1925 – Ángel GUIDO, *Fusión hispano-indígena en la arquitectura colonial*, Rosario: Editorial „La Casa del Libro”.
- GUIDO 1940 – Ángel GUIDO, *Redescubrimiento de América en el arte*, Rosario: Imprenta de la Universidad del litoral.
- GUIDO 2010 [1940] – Ángel GUIDO, *America's Relation to Europe in the Arts* (chapter 1 from *Redescubrimiento de América en el arte*), trans. Patrick BLANE, [w:] Lois PARKINSON ZAMORA, Monika KAUP (eds.), *Baroque New Worlds: Representation, Transculturation, Counterconquest*, Durham–London: Duke University Press, s. 183–197.
- GUILLÉN NUÑEZ 2009 – César GUILLÉN NUÑEZ, *Macao's Church of Saint Paul. A Glimmer of the Baroque in China*, Hong Kong: University Press.
- GUTIÉRREZ 1975 – Ramón GUTIÉRREZ, *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay 1537–1911*, Asunción: Departamento de Historia de Arquitectura.
- GUTIÉRREZ 1982 – Ramón GUTIÉRREZ, *La Misión Jesuítica de San Miguel*, „Documentos de Arquitectura Nacional y Americana”, 14, s. 63–91.
- GUTIÉRREZ 1986 [1979] – Ramón GUTIÉRREZ et al., *Arquitectura del Altiplano Peruano*, Buenos Aires: Libros de Hispanoamérica.
- GUTIÉRREZ 1987a – Ramón GUTIÉRREZ, *Arquitectura Virreynal en Cuzco y su región*, Cuzco: Ed. Universidad.
- GUTIÉRREZ 1987b – Ramón GUTIÉRREZ, *As missões jesuíticas dos guaranis / Las misiones jesuíticas de los guaraníes*, Rio de Janeiro: Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Fundação Nacional Pró-Memória.
- GUTIÉRREZ 1987c – Ramón GUTIÉRREZ, *San Francisco de Lima. Rescate de un patrimonio*, Lima: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- GUTIÉRREZ 1992a – Ramón GUTIÉRREZ et al., *Evolución histórica urbana de Arequipa 1540–1990*, Lima: Epígrafe Editorial.
- GUTIÉRREZ 1992b – Ramón GUTIÉRREZ, *La ciudad barroca. Cusco y la sacralización barroca de la Antigua capital incaica*, [w:] Graciela María VIÑUALES (ed.), *Iberoamerica. Tradiciones, utopías y novedad Cristiana*, Madrid: Ediciones Encuentro, s. 215–232.
- GUTIÉRREZ 1992c – Ramón GUTIÉRREZ, *Los pueblos de indios. Doctrinas y reducciones en el espacio americano*, [w:] Graciela María VIÑUALES (ed.), *Iberoamerica. Tradiciones, utopías y novedad Cristiana*, Madrid: Ediciones Encuentro, s. 88–107.
- GUTIÉRREZ 1995 – Ramón GUTIÉRREZ, *Presencia mudéjar en la arquitectura del Perú*, [w:] Rodrigo GUTIÉRREZ VIÑUALES, Purificación de la Torre (eds.), *El mudéjar iberoamericano, del Islam al Nuevo Mundo*, Barcelona–Madrid: Lunweg Editores, s. 239–251.
- GUTIÉRREZ 1997 – Ramón GUTIÉRREZ, *La iglesia de Cayma. Una obra excepcional de la arquitectura arequipeña*, “Revista Archivo Arzobispal de Arequipa”, 4, s. 39–60.
- GUTIÉRREZ 2000 – Ramón GUTIÉRREZ, *Mestizo*, [w:] Jane TURNER (ed.), *Encyclopedia of Latin American and Caribbean Art*, London–New York: Macmillan Reference Limited Grove's Dictionaries, Inc., s. 430.
- GUTIÉRREZ 2002 [1984] – Ramón GUTIÉRREZ, *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- GUTIÉRREZ 2003 – Ramón GUTIÉRREZ, *Las Iglesias de Chiloé y las misiones circulares de los jesuitas*, [w:] Ramón GUTIÉRREZ (coord.), *Las iglesias de Chiloé. La recuperación de las destrezas tradicionales*, Madrid: El Viso, s. 16–27.
- GUTIÉRREZ 2004 – Ramón GUTIÉRREZ, *Historiografía iberoamericana: arte y arquitectura (XVI–XVIII): dos lecturas*, Buenos Aires: Fundación Carolina, Centro de Documentación de Arquitectura Latinoamericana.
- GUTIÉRREZ 2007 – Ramón GUTIÉRREZ, *Las misiones circulares de los jesuitas en Chiloé. apuntes para una historia singular de la evangelización*, „Apuntes”, 20, 1, s. 50–69.
- GUTIÉRREZ SAMANEZ J. A. 1993–1994 – Julio A. GUTIÉRREZ SAMANEZ, *Humberto Vidal y la creación de las fiestas del Cusco*, „Revista del Instituto Americano de Arte del Cusco”, 14, s. 17–33.
- GUTIÉRREZ SAMANEZ T. 1993–1994 – Tania GUTIÉRREZ SAMANEZ, *Las impulsoras del cusqueñismo y del Inti Raymi*, „Revista del Instituto Americano de Arte del Cusco”, 14, s. 47–54.

- GUTIÉRREZ, ASENSIO 1980–1981 – Ramón GUTIÉRREZ, Miguel ASENSIO, *Arquitectura del litoral (XVII–XVIII)*, [w:] María ANGELICA CORREA (dir.), *Arquitectura en la Argentina*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, s. 36–53.
- GUTIÉRREZ, GUTIÉRREZ VIÑUALES 1995 – Ramón GUTIÉRREZ, Rodrigo GUTIÉRREZ VIÑUALES, *Territorio, urbanismo y arquitectura en Moxos y Chiquitos*, [w:] Pedro QUEREJAZU (coord.), *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, La Paz: Línea Editorial, s. 303–385.
- GUTIÉRREZ, VALLÍN, PERFETTI 1999 – Ramón GUTIÉRREZ, Rodolfo VALLÍN, Verónica PERFETTI, *Fray Domingo Petrés y su obra arquitectónica en Colombia*, Bogotá: El Áncora editores.
- GÜNTHER 2009 – Hubertus GÜNTHER, *Was ist Renaissance?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HAESLER 2002 – Jens HAESLER, *Orginal/Orginalität*, [w:] Karlheinz BARCK, Martin FONTIUS, Friedrich WOLFZETTEL, Burkhard STEINWACHST (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler, s. 638–655.
- HAJT 1989 – W.L. HAJT, *Iskusstvo Brazili. Istoriâ i sovremennost' očerki*, Moskva: Izdatel'stvo Iskusstvo, 1989 [В. Л. Хайт, *Искусство Бразилии. История и современность очерки*, Москва: Издательство Искусство].
- HALL 2005 [1966] – Edward T. HALL, *Ukryty wymiar*, tłum. Teresa HOŁÓWKA, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, 2005 [*The Hidden Dimension*].
- HAMPE 1982 – Teodoro M. HAMPE, *La encomienda en el Perú en el siglo XVI*, „Historica”, VI, 2, s. 173–214.
- HARKIN 2010 – Michael E. HARKIN, *Ethnohistory's Ethnohistory. Creating a Discipline from Ground Up*, „Social Science History”, 34, 2, s. 113–128.
- HARLEY 2005 [2001] – John Brian HARLEY, *La Nueva Naturaleza de los Mapas*, tłum. Leticia GARCÍA CORTÉS y Juan CARLOS RODRÍGUEZ, México: Fondo de Cultura Económica, [*The New Nature of Maps: Essays in the History of Cartography*].
- HARMON 1982a – Robert Bartlett HARMON, *Dutch Colonial Architecture in America: a Brief Style Guide*, Monticello: Vance Bibliographies.
- HARMON 1982b – Robert Bartlett HARMON, *French Colonial Architecture in America: a Brief Style Guide*, Monticello: Vance Bibliographies.
- HARMON 1982c – Robert Bartlett HARMON, *Spanish Colonial Architecture in America: a Brief Style Guide*, Monticello: Vance Bibliographies.
- HARTMAN, VELÁSQUEZ 2004 – Hedwig HARTMANN, María Cecilia VELÁSQUEZ, *Cofradías, Rogativas y Fiestas Religiosas en Popayán*, Bogotá: Archivo General de la Nación.
- HEBISZ 2009 – Maria Eleonora HEBISZ, *Sztuka w Ameryce Łacińskiej*, [w:] Marcin Florian GAWRYCKI (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 390–402.
- HENARES CUÉLLAR 1995 – Ignacio HENARES CUÉLLAR, *Perspectiva historiográfica finisular del mudéjar en la Península, archipiélagos atlánticos e Iberoamérica*, [w:] Rodrigo GUTIÉRREZ VIÑUALES, Purificación de la TORRE (eds.), *El mudéjar iberoamericano, del Islam al Nuevo Mundo*, Barcelona-Madrid: Lunweg Editores, s. 17–33.
- HENRI 2002 – Hugues HENRI, *Antrophophagies et Hybridation*, [w:] Dominique BERTHET (dir.), *Vers une esthétique du métissage?*, Paris: L'Harmattan, s. 91–106.
- HENRÍQUEZ UREÑA 1945 – Pedro HENRÍQUEZ UREÑA, *Literary Currents in Hispanic America*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- HERKLOTZ 2011 – Ingo HERKLOTZ, *Rezeptionsgeschichte*, [w:] Ulrich PFISTERER (Hrsg.), *Metzler Lexikon Kunstwissenschaft. Ideen, Methoden, Begriffe*, Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, s. 391–394.
- HERLES 2011 – Diethard HERLES, *Kreativität*, [w:] Ulrich PFISTERER (Hrsg.), *Metzler Lexikon Kunstwissenschaft. Ideen, Methoden, Begriffe*, Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, s. 230–235.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ 2012 [2006] – Manuel HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *La sociedad de América española*, [w:] Juan B. AMORES CARREDANO (coord.), *Historia de América*, Barcelona: Editorial Planeta S.A., s. 371–412.
- HETMAŃSKI 2000 – Marek HETMAŃSKI, *Modelowanie zjawisk. Od teorii do praktyki*, [w:] Ewa PIOTROWSKA, Honorata KORPIKIEWICZ (red.), *Matematyka – język – przyroda*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, s. 81–104.

- HIBBARD 1971 – Howard HIBBARD, *Carlo Maderno and Roman Architecture, 1580–1630*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- HIDALGO NUCHERA 2012 [2006]a – Patricio HIDALGO NUCHERA, *Expansión, defensa y gobierno de las Indias*, [w:] Juan B. AMORES CARREDANO (coord.), *Historia de América*, Barcelona: Editorial Planeta S.A., s. 285–321.
- HIDALGO NUCHERA 2012 [2006]b – Patricio HIDALGO NUCHERA, *La economía colonial*, [w:] Juan B. AMORES CARREDANO (coord.), *Historia de América*, Barcelona: Editorial Planeta S.A., s. 451–528.
- HOBBSAWM 2008 [1983] – Eric HOBBSAWM, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] Eric HOBBSAWM, Terence RANGER, *Tradycja wynaleziona*, tłum. Mieczysław GODYŃ, Filip GODYŃ, Kraków: Wydawnictwo UJ, [*The Invention of Tradition*], s. 9–23.
- HOHENDAHL 1987 [1974] – Peter Uwe HOHENDAHL, *Sobre el estado de la investigación de la recepción*, tłum. Joaquín César GARRIDO MEDINA, [w:] José Antonio MAYORAL (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid: Arco Libros, s. 31–37. [*Zur Lage der Rezeptionsforschung*].
- HOLLIS 1974 [1968] – Christopher HOLLIS, *Historia jezuitów*, tłum. Jan Stanisław Łoś, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, [*A History of the Jesuits*].
- HOPKINS 2002 – Andrew HOPKINS, *Italian Architecture from Michelangelo to Borromini*, London: Thames & Hudson Ltd.
- HOPPE 2003 – Stephan HOPPE, *Was ist Barock? Architektur und Städtebau Europas 1580–1770*, Darmstadt: Primus Verlag.
- HORN 1958 – Walter HORN, *On the Origins of the Mediaeval Bay System*, „Journal of the Society of Architectural Historians” 17, 2, s. 2–23.
- HORNUNG 1972 – Zbigniew HORNUNG, *Problemy rokoka w architekturze sakralnej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- HUBLIN 2005 – Anne HUBLIN, *L'impossible chronologie des styles architecturaux aux Petites Antilles françaises*, [w:] Roselyne de VILLANOVA, Geneviève VERMÈS (dirs.), *Le métissage interculturel. Créativité dans les relations inégales*, Paris: L'Harmattan, s. 129–145.
- HUGO-BRUNT 1956 – Michael, HUGO-BRUNT, *The Jesuit Seminary and Church of St. Joseph, Macao*, „The Journal of the Society of Architectural Historians”, 15, 3, s. 24–30.
- HUMMEL, WĄDOŁOWSKA, WOŁOSZCZAK 2009 – Agata HUMMEL, Anna WĄDOŁOWSKA, Katarzyna WOŁOSZCZAK, *Hybrydyzacja tożsamości i kultury*, [w:] Marcin Florian GAWRYCKI (red.) *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 459–471.
- HUNTINGTON 2011 [1996] – Samuel P. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. Hanna JANKOWSKA, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, [*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*].
- HÜGLI 1976 – Anton HÜGLI, *Interpretation*, [w:] Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel–Darmstadt: Schwabe Verlag, s. 514–516.
- INGARDEN 1966 – Roman INGARDEN, *O dziele architektury*, [w:] Roman INGARDEN, *Studia z estetyki*, t. 2, Warszawa: PWN, s. 117–166.
- D'INGIANNI 2002 – Sophie D'INGIANNI, *Aperçus sur la question du Lange des pratique artistique en République Dominicaine*, [w:] Dominique BERTHET (dir.), *Vers une esthétique du métissage*, Paris: L'Harmattan, s. 133–147.
- Inventario 1997 – *Inventario de Proteção de Acervo Cultural da Bahia*, vol. IV, *Monumentos do Município do Salvador*, Paulo Ormino D. de AZEVEDO (coord.), Salvador: 3ª Edição, Governo do Estado da Bahia, Secretaria da Cultura e Turismo, IPAC.
- ISER 1978 – Wolfgang ISER, *The Act of Reading: a Theory of Aesthetic Response*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- IZARD MARTÍNEZ 2011 – Gabriel IZARD MARTÍNEZ, *La Etnohistoria frente a la Historia Oficial: cimarona y resistencias negras en América*, „Boletín Americanista”, 61, s. 85–111.
- JAKUBCZYK 1999 – Marzenna JAKUBCZYK, *Architektura stupy buddyjskiej jako przykład „projektu sakralnego”*, [w:] Ewa REWERS (red.) *Przestrzeń, filozofia i architektura. Ośiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 15–33.
- JAROSZYŃSKI 1998 – Piotr JAROSZYŃSKI, *Kultura i cywilizacja. Od Cyserona do Koniecznego*, „Człowiek w Kulturze”, 10, s. 13–29.

- JAUSS 1987 [1975] – Hans Robert JAUSS, *El lector como instancia de una nueva historia de la literatura*, tłum. Adelino ÁLVAREZ, [w:] José Antonio MAYORAL (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid: Arco Libros, 1987, s. 59–85 [*Des Leser als Instanz einer neuen Geschichte der Literatur*].
- JAUSS 1995 – Hans Robert JAUSS, *Rezeption, Rezeptionsästhetik*, [w:] Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8, Basel–Stuttgart: Schwabe Verlag, s. 996–1004.
- JAUSS 1999 [1970] – Hans Robert JAUSS, *Historia literatury jako prowokacja*, Warszawa: Instytut Badań Literackich, [*Literaturgeschichte als Provokation*].
- JAUSS 2010 [1982] – Hans Robert JAUSS, *Toward an Aesthetic of Reception*, tłum. Timothy BAHTI, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- JENCKS 1980 – Charles JENCKS, *The Architectural Sign*, [w:] Geoffrey BROADBENT, Richard BUNT, Charles JENCKS (eds.), *Signs, Symbols and Architecture*, Chichester–New York–Brisbane–Toronto: John Wiley & Sons, s. 71–118.
- Jésuite 1962 – *Jésuite*, [w:] *Grand Larousse encyclopédique*, vol. 6, Paris: Librairie Larousse, 1962, s. 353.
- Jesuitenbaukunst 1996 – *Jesuitenbaukunst*, [w:] *Brockhaus die Enzyklopädie*, Bd. 9, Leipzig–Mannheim: F.A. Brockhaus, s. 181.
- Jesuitenbauten 1996 – *Jesuitenbauten*, [w:] Harald OLBRICH (Hrsg.), *Lexikon der Kunst*, Bd. 3, München–Leipzig: Deutscher Taschenbuch Verlag, s. 534–535.
- Jesuitenstil 1888 – *Jesuitenstil*, [w:] *Meyers Konversations-Lexikon*, Vol. IX, s. 112, [https://peter-hug.ch/lexikon/1888_bild/09_0212#Bild_1888].
- Jesuitenstil 1927 – *Jesuitenstil*, [w:] *Meyers Lexikon*, Bd. VI, Leipzig: Bibliographisches Institut, s. 330.
- Jesuitenstil 1962 – *Jesuitenstil*, [w:] *Meyers Neues Lexikon*, Bd. 4, Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, s. 542.
- Jezuicki 1902 – *Jezuicki*, [w:] Jan KARŁOWICZ, Adam KRYŃSKI, Władysław NIEDŹWIECKI, *Słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa: Nakładem prenumeratorów i Kasy im. Mianowskiego, 1902, s. 174.
- Jezuicki styl 1961 – *Jezuicki styl*, [w:] Witold DOROSZEWSKI (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa: PWN, s. 412.
- JURADO DE GUERRA 2003 – Guissela JURADO DE GUERRA, *Visión general sobre la expulsión de los jesuitas decretada por el Rey Carlos III*, [w:] Jorge SALVADOR LARA (ed.), *Historia de la iglesia católica en el Ecuador*, vol. III, *La iglesia en Quito en el Siglo XVIII*, Quito: Ediciones Abya-Yala, s. 1551–1558.
- JURKOWLANIEC 2008 – Grażyna JURKOWLANIEC, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*, Wrocław: Wydawnictwo UWr.
- KANIA 2010 – Marta KANIA, *Prekolumbijski image Peru. Rola archeologii i dziedzictwa inkaskiego w kształtowaniu peruwiańskiej tożsamości narodowej*, Kraków: Universitas.
- KANIA 2011 – Marta KANIA, 1909–2009: ewolucja idei *cusqueñismo* w stulecie ruchu Reformy Uniwersyteckiej w Cusco, [w:] Karol DERWICH, Marta KANIA, *Ruchy społeczne i etniczne w Ameryce Łacińskiej*, Kraków: Wydawnictwo UJ, s. 99–126.
- KANIA 2013 – Marta KANIA, *Machu Picchu między archeologią a polityką*, Kraków: Universitas.
- KARPOWICZ 1994 – Mariusz KARPOWICZ, *Matteo Castello – architekt wczesnego baroku*, Warszawa: Neriton.
- KARPOWICZ 2003 – Mariusz KARPOWICZ, *Matteo Castello. L'architetto del primo Barocco a Roma e in Polonia*, Breganzona: Ticino Management Sa, Edizioni Arte e Storia.
- KAULBACH 1984 – Friedrich KAULBACH, *Model*, [w:] Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel–Stuttgart: Schwabe & Co., Bd. 6, s. 46–47.
- KELEMEN 1951 – Pál KELEMEN, *Baroque and Rococo in Latin America*, New York: The Macmillan Company.
- KEMP 2009 [2003] – Wolfgang KEMP, *Dzieło sztuki i widz: metoda estetyczno-recepcyjna*, tłum. Mariusz BRYL, [w:] Mariusz BRYL, Piotr JUSZKIEWICZ, Piotr PIOTROWSKI, Wojciech SUCHOCKI (red.), *Perspektywy współczesnej historii sztuki. Antologia przekładów „Artium Questiones”*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 139–154 [*Kunstwerk und Betrachter: Der rezeptionsästhetische Ansatz*].
- KEMP 2011 – Wolfgang KEMP, *Rezeptionsästhetik*, [w:] Ulrich PFISTERER (Hrsg.), *Metzler Lexikon Kunstwissenschaft. Ideen, Methoden, Begriffe*, Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, s. 388–391.
- KESSLER 1988 – Herbert Leon KESSLER, *The State of Medieval Art History*, „The Art Bulletin”, 70, s. 166–187.

- KĘBŁOWSKI 1998 – Janusz Stanisław KĘBŁOWSKI, *Kilka uwag na temat badań tzw. geografii sztuki*, [w:] Andrzej BARANOWSKI (red.), *Sztuka pograniczy Rzeczypospolitej w okresie nowożytnym od XVI do XVIII wieku. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki Warszawa, październik 1997*, Warszawa: ARX REGIA Ośrodek Wydawniczy Zamku Królewskiego w Warszawie, s. 25–42.
- KHOURY 1993 – Nuha N. KHOURY, *The Dome of the Rock, the Ka'ba and Ghumdan*, „Muqarnas”, 10, s. 57–65.
- KIENIEWICZ 2003 – Jan KIENIEWICZ, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- KIENIEWICZ 2008 [1989] – Jan Kieniewicz, *Europejski Nowy Świat za morzami: przestrzeń kontaktu i granice poznania*, [w:] Jan KIENIEWICZ, *Ekspansja, kolonializm, cywilizacja*, Warszawa: Dig, [*The New European World Overseas: The Space of Contact and Limits of Cognition*].
- KLARÉN 2004 [2000] – Peter F. KLARÉN, *Nación y sociedad en la historia del Perú*, tłum. Javier FLORES, Lima: IEP, [*Peru. Society and Nationhood in the Andes*].
- KLEIN 1909 – Franciszek KLEIN, *O tak zwanym stylu jezuickim*, „Przegląd Techniczny”, 30, s. 359; 31, s. 371.
- KOBIELUS 1989 – Stanisław KOBIELUS, *Niebieska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Warszawa: Pallotinum.
- KOBIELUS 2005 – Stanisław KOBIELUS, *Blask ciemności i światło niewiedzy*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- KOEHLER 2004 – Krzysztof KOEHLER, *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- KOEPE, BINDING 1999 – Hans KOEPE, Günther BINDING, *Bildwörterbuch der Architektur*, Stuttgart: Kröner.
- KORDUBA 2005 – Piotr KORDUBA, *Patrycjuszowski dom gdański w czasach nowożytnych*, Warszawa: Neriton.
- KOROLKO 1990 – Mirosław KOROLKO, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- KORPOROWICZ 2011 – Leszek KORPOROWICZ, *Socjologia kulturowa. Kontynuacja i poszukiwania*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- KOWAL 1999 – David M. KOWAL, *Innovation and Assimilation: The Jesuit Contribution to Architectural Development in Portuguese India*, [w:] John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS, T. Frank KENNEDY (eds.), *The Jesuits. Cultures, Science, and the Arts 1540–1773*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, s. 480–504.
- KOWALCZYK 1978 – Jerzy KOWALCZYK, *Dzieło Baltazara Longheny w Polsce: Kościół Filipinów w Gostyniu*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki”, 23, s. 3–38.
- KRAMPEN 1979 – Martin KRAMPEN, *Meaning in the Urban Environment*, London: Routledge Library Editions.
- KRAPF 1999 – Michael KRAPF, *The Architectural Model in the Sphere of Influence of the Imperial Court in Vienna*, [w:] Henry A. MILTON (ed.), *The Triumph of the Baroque. Architecture in Europe 1600–1750*, London: Thames & Hudson, s. 396–417.
- KRASNY 1992 – Piotr KRASNY, *Krzyżowo-kopułowe kościoły-mauzolea w Polsce w pierwszej połowie wieku XVII*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace z Historii Sztuki”, 20, s. 25–52.
- KRASNY 2008a – Piotr KRASNY, „Moc boża prowadzi prawicę Wittelsbachów”. *Sztuka bawarskich jezuitów*, „Autoportret. Pismo o Dobrej Przestrzeni”, 1, s. 50–53.
- KRASNY 2008b – Piotr KRASNY, *Kilka uwag o archaizacji form architektonicznych w „pomnikach pobożności bawarskiej” na początku wieku XVII*, [w:] Wojciech WALANUS, Marek WALCZAK, Joanna WOLAŃSKA (red.), „Żeby wiedzieć”. *Studia dedykowane Helenie Małkiewiczównie*, Kraków: Instytut Historii Sztuki UJ, s. 50–53.
- KRASNY 2010 – Piotr KRASNY, *Visibilia signa ad pietatem excitantes. Teoria sztuki sakralnej w pismach pisarzy kościelnych epoki nowożytnej*, Kraków: Universitas.
- KRASNY 2012 – Piotr KRASNY, *Katedra w Wacowie „Bazylikę św. Piotra (w miniaturze) ukazująca”. O tradycji i innowacji w naśladowaniu wzorców architektonicznych*, [w:] Irena ROLSKA-BORUCH (red.), *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, t. XI, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 139–169.
- KRASSOWSKI 1961 – Witold KRASSOWSKI, *Architektura drewniana w Polsce*, Warszawa: Arkady.

- KRAUTHEIMER 1971 [1942] – Richard KRAUTHEIMER, *Introduction to an „Iconography of Medieval Architecture”*, [w:] Richard KRAUTHEIMER, *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art*, London: University of London Press Ltd, s. 115–150.
- KRECH III 1991 – Shepard KRECH III, *The State of Ethnohistory*, „Annual Review of Anthropology”, 20, s. 345–375.
- KRESTEN 1985 – Otto KRESTEN, *Geleitwort*, [w:] Richard BÖSEL, *Jesuitenarchitektur in Italien (1540–1773)*, Teil 1, *Die Baudenkmäler der römischen und der neapolitanischen Ordensprovinz*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 7–8.
- KRONFUSS 1920 – Juan KRONFUSS, *Arquitectura Colonial en la Argentina*, [s/l]: Roldán & Cia.
- KRUPECKA 2014 – Iwona KRUPECKA, *Wstęp*, [w:] Bartolomé de las CASAS, Juan GINÉS DE SEPÚLVEDA, Domingo de SOTO, *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*, tłum. Iwona KRUPECKA, Gdańsk: Wydawnictwo UG, s. I–XXV.
- KRYSIŃSKA-KAŁUŻNA 2012 – Magdalena KRYSIŃSKA-KAŁUŻNA, *Yamashta, czyli Ten Który Prawie Umarł*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- KUBIAK 2004 – Ewa KUBIAK, *Zjawisko akomodacji w sztuce jezuitów jako czynnik wspomagający działalność misyjną jezuitów. Architektura Ameryki Łacińskiej*, [w:] Anna TOMICKA-MIREK (red.), *Piękno materialne. Piękno duchowe. Materiały z konferencji 19–21 maja 2003 r.*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, s. 298–307.
- KUBIAK 2008 – Ewa KUBIAK, *Juli (Peru) – „miasto jezuitów”*. Charakterystyczne cechy architektury misyjnej w okresie kolonialnym, [w:] Mieczysław JAGŁOWSKI, Dorota SEPczyńska, Anita FRANKOWIAK (red.), *Między złotym a srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej*, Olsztyn: Olsztyńska Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania im. prof. T. Kotarbińskiego, s. 169–186.
- KUBIAK 2009 – Ewa KUBIAK, *Drzewo Życia albo Dzwon Śmierci*, [w:] Bogna ŁAKOMSKA (red.), *Artystyczne tradycje pozaeuropejskich kultur*, Toruń: Tako, s. 81–90.
- KUBIAK 2010a – Ewa KUBIAK, *Pintura peruana y polaca: simbología de la cruz en los cuadros Prensa Mística y Cristo Eucarístico*, „Quaderni di Thule”, 9, s. 483–491.
- KUBIAK 2010b – Ewa KUBIAK, *Sacro Monte Bom Jesus de Matosinhos w Congonhas do Campo w Brazylii*, [w:] Irena ROLSKA-BORUCH (red.), *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, t. X, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 45–65.
- KUBIAK 2011a – Ewa KUBIAK, *Alegoria Eucharystii – wspólne wzory graficzne w malarstwie XVII i XVIII w. w Polsce i w Peru*, „Sztuka Ameryki Łacińskiej – Arte de America Latina”, 1, s. 211–240.
- KUBIAK 2011b – Ewa KUBIAK, „El devoto peregrino y viaje de Tierra Santa” de Antonio del Castillo y la influencia de su obra en el arte del Virreinato del Perú, „Quaderni di Thule” 10, s. 217–223.
- KUBIAK 2011c – Ewa KUBIAK, *Jerozolima na ziemiach Nowego Świata – święte Miasto w sztuce Wicekrólestwa Peru*, [w:] Anna Sylwia Czyż, Janusz NOWIŃSKI, Marta WIRASZKA (red.), *Architektura znaczeń. Studia ofiarowane prof. Zbigniewowi Bani w 65. rocznicę urodzin i w 40-lecie pracy dydaktycznej*, Warszawa: Instytut Historii Sztuki UKSW, s. 90–101.
- KUBIAK 2011d – Ewa KUBIAK, *Kilka uwag na temat sztuki franciszkanów w Ameryce Łacińskiej. Antonio San Cristóbal Sebastian, Nueva visión de San Francisco de Lima* [recenzja], Lima, 2006, „Studia Franciszkańskie”, 21, s. 589–597.
- KUBIAK 2012a – Ewa KUBIAK, *El modelo de la fachada de la Chiesa del Gesù de Roma sobre el fondo del análisis de las fachadas en iglesias jesuitas en São Miguel y Salvador de Bahía, Brasil*, „Quaderni di Thule”, 11, s. 1041–1048.
- KUBIAK 2012b – Ewa KUBIAK, *El renacimiento y estilo doméstico en Polonia y en México, en base de ejemplos escogidos de fachadas y sus bajorrelieves figurativos*, [w:] Fernando VILLAGOMEZ PORRES (ed.), *Relaciones entre Polonia y México. Pasado y presente*, Varsovia: CESLA, UW, s. 197–230; wersja polska: *Renesans, manieryzm i styl rodzimy w Meksyku i w Polsce na wybranych przykładach kompozycji fasad i ich płaskorzeźb figuralnych*, [w:] Fernando VILLAGOMEZ PORRES (red.), *Relacje Polska-Meksyk. Historia i Współczesność*, Warszawa: CESLA, UW, s. 157–176.
- KUBIAK 2012c – Ewa KUBIAK, *Kościół jezuitów w Cusco jako model kształtujący architekturę regionu*, [w:] Irena ROLSKA-BORUCH (red.), *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, t. XI, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2012, s. 101–127 [*La iglesia de los Jesuitas en Cusco como un modelo para la arquitectura de la región*, „Sztuka Ameryki Łacińskiej – Arte de America Latina”, 2, s. 41–72].

- KUBIAK 2012d – Ewa KUBIAK, *Kościół jezuitów w Pisco – ofiara południowoamerykańskich żywiołów*, „TECHNE/TEXNH. Pismo Łódzkich Historyków Sztuki”, 1, s. 147–156.
- KUBIAK 2012e – Ewa KUBIAK, *Traditions of the European basilica model in the sacred architecture of Colonial Latin America*, „Sztuka Ameryki Łacińskiej – Arte de America Latina”, 2, s. 97–116.
- KUBIAK 2014 – Ewa KUBIAK, *Cultural metissage – a descriptive notion of hybrid phenomena on the peripheries of cultures*, „Art Inquiry Recherches sur les arts”, XVI, XXV, s. 147–166.
- KUBLER 1942 – George KUBLER, *Mexican Urbanism in the Sixteenth Century*, „Art Bulletin”, XXIV, 2, s. 160–171.
- KUBLER 1952 – George KUBLER, *Cuzco: Reconstruction of the Town and Restoration of Its Monuments*, Paris: Unesco.
- KUBLER 1962 – George KUBLER, *The Art and Architecture of Ancient America: the Mexican, Maya and Andean Peoples*, Harmondsworth: Penguin Books.
- KUBLER 1967 – George KUBLER, *The Iconography of the Art of Teotihuacán*, Washington: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.
- KUBLER 1970 [1962] – George KUBLER, *Kształt czasu. Uwagi o historii rzeczy*, tłum. Jacek HOŁÓWKA, Warszawa: PIW, [*The Shape of Time: Remarks on the History of Things*].
- KUBLER 1972 – George KUBLER, *Portuguese Plain Architecture Between Spices and Diamonds, 1521–1706*, Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- KUBLER 1983 [1948] – George KUBLER, *Arquitectura Mexicana del siglo XVI*, tłum. Roberto de la Torre, Graciela de Garay, Miguel Angel de Quevad, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983 [*Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, vol. 1–2].
- KUBLER 1985 [1961] – George KUBLER, *On the Colonial Extinction of the Motifs of Precolumbian Art*, [w:] Thomas F. REESE (ed.), *Studies in Ancient American and European Art. The Collected Essays of George Kubler*, New Haven–London: Yale University Press, s. 66–74.
- KUBLER 1985 [1964] – George KUBLER, *Santos, An Exhibition of the Religious Folk Art of New Mexico*, [w:] Thomas F. REESE (ed.), *Studies in Ancient American and European Art. The Collected Essays of George Kubler*, New Haven–London: Yale University Press, s. 61–65.
- KUBLER 1985 [1965] – George KUBLER, *Indianism, Mestizaje and Indigenismo as Classical, Medieval and Modern Traditions in Latin America*, [w:] Thomas F. REESE (ed.), *Studies in Ancient American and European Art. The Collected Essays of George Kubler*, New Haven–London: Yale University Press, s. 75–80 [*Indigenismo, indianismo y mestizaje en las artes visuales como tradición americana clásica y medieval*].
- KUBLER 1985 [1966]a – George KUBLER, *The Colonial Plan of Cholula*, [w:] Thomas F. REESE (ed.), *Studies in Ancient American and European Art. The Collected Essays of George Kubler*, New Haven–London: Yale University Press, s. 92–101.
- KUBLER 1985 [1966]b – George KUBLER, *The Unity of Cities in the Americas*, [w:] Thomas F. REESE (ed.), *Studies in Ancient American and European Art. The Collected Essays of George Kubler*, New Haven–London: Yale University Press, s. 88–91.
- KUBLER 1985 [1968] – George KUBLER, *Non-Iberian European Contributions to Latin American Colonial Architecture*, [w:] Thomas F. REESE (ed.), *Studies in Ancient American and European Art. The Collected Essays of George Kubler*, New Haven–London: Yale University Press, s. 81–87 [*El problema de los aportes europeos no ibéricos en la arquitectura colonial iberoamericana*].
- KUBLER 1986 – George KUBLER, *Pre-Columbian Art of Mexico and Central America*, New Haven: Yale University Art Gallery.
- KUBLER 1990 – George KUBLER, *Sacred Mountains in Europe and America*, [w:] Timothy VERDON, John HENDERSON (eds.), *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, New York: Syracuse University Press, s. 413–444.
- KUBLER, SORIA 1959 – George KUBLER, Martin SORIA, *Art and Architecture in Spain and Portugal and Their American Dominions: 1500 to 1800*, Harmondsworth: Penguin Books.
- KUDEROWICZ 1989 – Zbigniew KUDEROWICZ, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa: PWN.
- KULA 1987 – Marcin KULA, *Historia Brazylii*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Ossolineum.

- KUPER 2005 [1999] – Adam KUPER, *Kultura. Model antropologiczny*, tłum. Izabela KOŁBON, Kraków: Wydawnictwo UJ, [Culture. The Anthropologists' Account].
- KÜHNE 1995 – Eckart KÜHNE, *Semana Santa y Fiesta Patronal en San José de Chiquitos*, [w:] Pedro QUEREJAZU (coord.), *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, La Paz: Línea Editorial, s. 557–560.
- KÜHNE 1996 – Eckart KÜHNE, *Martin Schmid y la mision de Chiquitos*, [w:] Eckart KÜHNE (ed.), *Las misiones jesuíticas de Bolivia: Martin Schmid, 1684–1772: misionero, músico y arquitecto entre los Chiquitanos*, Santa Cruz de la Sierra: Industria Gráfica Sirena, 1996, s. 19–24.
- KÜHNE 2008 – Eckart KÜHNE, *Die Missionskirchen von Chiquitos im Tiefland von Bolivien: Bau und Restaurierung der Kirchen von Martin Schmid (1694–1772)*, vol. 1–2, Zürich, Diss. ETH Zürich.
- KWAŚNICKA 2010 – Marta KWAŚNICKA, *Wtórna kolonizacja. Rola gatunku literacko-muzycznego vil-lancico w ewangelizacji Indian Moxo*, Poznań: Wydział Teologiczny UAM.
- LAMPLA 2002 – Suzanne LAMPLA, *Basquiat, peintre et enfant de la rue*, [w:] Dominique BERTHET (dir.), *Vers une esthétique du métissage?*, Paris: L'Harmattan, s. 121–132.
- LAPLANTINE, NOUSS 2007 [2001] – François LAPLANTINE, Alexis NOUSS, *Mestizajes. De Arcimboldo a zombi*, tłum. Víctor A. GOLDSTEIN, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007 [*Métissages. De Arcimboldo à Zombi*].
- LAPLANTINE, NOUSS 2011 [1997] – François LAPLANTINE, Alexis NOUSS, *Le Métissage*, Paris: L'Harmattan.
- LAUBE 2011 – Stefan LAUBE, *Hybridität*, [w:] Ulrich PFISTERER (Hrsg.), *Metzler Lexikon Kunstwissenschaft. Ideen, Methoden, Begriffe*, Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, s. 183–186.
- LEACH 1997 – Neil LEACH (ed.), *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, London–New York: Routledge.
- LEACOCK 1961 – Eleanor LEACOCK, *Symposium on the Concept of Ethnohistory – Comment*, „Ethnohistory”, 8, 3, s. 256–261.
- LEIN, WUNDRAM 2008 – Edgar LEIN, Manfred WUNDRAM, *Manierismus*, Stuttgart: Reclam.
- LEJEUNE 2005 – Jean-François LEJEUNE, *Dreams of Order: Utopia, Cruelty, and Modernity*, [w:] Jean-François LEJEUNE, *Cruelty & Utopia. Cities and Landscapes of Latin America*, New York: Princeton Architectural Press, s. 31–49.
- LENARTOWICZ 1992 – J. Krzysztof LENARTOWICZ, *O psychologii architektury. Próba inwentaryzacji badań, zakres przedmiotowy i wpływ na architekturę*, Kraków: Politechnika Krakowska.
- LENARTOWICZ 2010 – J. Krzysztof LENARTOWICZ, *Słownik psychologii architektury*, Kraków: Politechnika Krakowska.
- LENZ 1977 – Rodolfo LENZ, *Diccionario Etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*, Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- LENZO 2008 – Fulvio LENZO, *L'architetto Domenico Rossi di Morcote. Autore della chiesa e della facciata di Santa Maria Assunta dei Gesuiti*, [w:] Giorgio MOLLISI (ed.), *Svizzeri a Venezia nella storia nell'arte nella cultura nell'economia dalla metà del Quattrocento ad oggi* [„Arte & Storia”, numero monografico, VIII, 40 (2008)], Lugano: Ticino Management, s. 302–321.
- LEONARD 1992 [1972] – Irving A. LEONARD, *Viajeros por la América Latina colonial*, tłum. Juan José UTRILLA, México: Fondo de Cultura Económica, [Colonial Travelers in Latin America].
- LEPIK 1994 – Andres LEPIK, *Das Architekturmodell in Italien 1335–1550*, Worms: Werner, 1994.
- LESCHKE 2010 – Rainer LESCHKE, *Verstehen/Interpretation*, [w:] Karlheinz BARCK (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 6, Stuttgart–Weimar: Verlag J.B. Metzler, s. 330–267.
- LEURIDAN HUYS 1997 – Johan LEURIDAN HUYS, *José de Acosta y el origen de la idea de misión Perú, siglo XVI*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos „Bartolomé de Las Casas”, Universidad de San Martín de Porres.

- LEVINTON 2008 – Norberto LEVINTON, *La arquitectura jesuítico-guaraní. Una experiencia de interacción cultural*, Buenos Aires: Editorial SB.
- LEVINTON 2012 – Norberto LEVINTON, *Arquitectura de la Compañía de Jesús en Buenos Aires. La creación y el paso inclement del tiempo*, Buenos Aires: Contratiempo Ediciones.
- LEVY 2004 – Evonne Anita LEVY, *Propaganda and the Jesuit Baroque*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- LEWIS, WIGEN 1997 – Martin W. LEWIS, Kären WIGEN, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley: University of California Press.
- LEZAMA LIMA 2011 [1957] – José LEZAMA LIMA, *La expresión americana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- LICHTENSTERN 2012 – Anton LICHTENSTERN, *Landsberg am Lech. Geschichte und Kultur*, Holzheu Verlag, Mering.
- LINDEN 2004 – Blanche LINDEN, *Architecture*, [w:] Michael SLETCHER (ed.), *New England: the Greenwood Encyclopedia of American Regional Cultures*, Westport: Greenwood Press, s. 1–34.
- LIRA, MEJÍA HUAMÁN 2008 – Jorge A. LIRA, Mario MEJÍA HUAMÁN, *Diccionario quechua-castellano, castellano-quechua*, Lima: Editorial universitaria Universidad Ricardo Palma.
- LODI DIAS 1998 – Cristina LODI DIAS, *Capela-mor: Arqueologia Arquitetura, e Arte*, [w:] Carol de ABREU, Rodney DIAS RIBEIRO (eds.), *Anchieta. A Restauração de um Santuario*, Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, s. 77–91.
- LOOMBA 2011 [1998] – Ania LOOMBA, *Kolonializm/postkolonializm*, tłum. Natalia BLOCH, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, [Colonialism/Postcolonialism].
- LOPES 2010 – Eliane Cristina LOPES, *O revelar do pecado: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII*, São Paulo: Annablume.
- LOPETEGUI 1942a – León LOPETEGUI, *El P. José de Acosta y las misiones*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- LOPETEGUI 1942b – León LOPETEGUI, *Labor del padre José de Acosta en el III Concilio de Lima (1582–1583)*, „Revista de Indias”, III, s. 63–84.
- LÓPEZ GUZMÁN 1995 – Rafael LÓPEZ GUZMÁN, *Techumbres mudéjares en América*, [w:] Ramón GUTIÉRREZ (coord.), *Pintura, escultura y artes útiles en Iberoamérica 1500–1825*, Madrid: Ediciones Cátedra, s. 305–314.
- LÓPEZ-GAY 2001 – Jesús LÓPEZ-GAY, *Misionología*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. III, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 2696–2706.
- LORANDI 2010 – Ana María LORANDI, *Los studios Andinos y la Etnohistoria en la Universidad de Buenos Aires*, „Chungará”, 42, s. 271–283.
- LORCH 1999 – Ingomar LORCH, *Die Kirchenfassade in Italien von 1450 bis 1527. Die Grundlagen durch Leon Battista Alberti und die Weiterentwicklung des basilikalen Fassadenspiegels bis zum Sacco di Roma*, Hildesheim–Zürich–New York: Olms.
- LOUBES 2005 – Jean-Paul LOUBES, *La mémoire de l'architecture nomade dans la maison d'Asie central*, [w:] Roselyne de VILLANOVA, Geneviève VERMÈS (dirs.), *Le métissage interculturel. Créativité dans les relations inégalitaires*, Paris: L'Harmattan, s. 177–196.
- LUCAS 1990 – Thomas M. LUCAS, S.J., *Saint, Site and Sacred Strategy: Ignatius, Rome, and the Jesuit Urban Mission*, [w:] Thomas M. LUCAS, S.J. (ed.), *Saint, Site and Sacred Strategy*, Vatican: The Biblioteca Apostolica Vaticana, s. 16–45.
- LUENGO 2012 – Pedro LUENGO, *Arquitectura jesuita en Filipinas y China*, [w:] María Isabel ÁLVARO ZAMORA, Javier IBAÑEZ FERNÁNDEZ, Jesús CRIADO MAINAR (eds.), *La arquitectura jesuítica. actas del Simposio Internacional. Zaragoza, 9, 10 y 11 de diciembre de 2010*, Zaragoza: Institución „Fernando el Católico” (C.S.I.C.), s. 523–540.
- LUGON 1971 [1949] – Clovis LUGON, *Chrześcijańska Komunistyczna Republika Guaranów (1610–1768)*, tłum. Zygmunt GLINKA, Warszawa: Pax, [La République Communiste Chretienne des Guaranis (1610–1768)].
- LUKS 1980 – Ilmar LUKS, *Tipologia de la escultura decorativa hispánica en la arquitectura mexicana del siglo XVIII*, Caracas: Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central de Venezuela.

- ŁAGODA-KAŹMIERSKA 2007 – Katarzyna ŁAGODA-KAŹMIERSKA, *Metody ewangelizacji w jezuickich redukcjach Indian Moxo (1681–1767)*, Poznań: UAM.
- MACDONALD 1996 – Norman Pemberton MACDONALD, *The Making of Brazil: Portuguese Roots 1500–1822*, Lewes: The Book Guild Ltd.
- MACERA 1993 – Pablo MACERA, *La pintura mural andina, siglos XVI–XIX*, Lima: Editorial Milla Batres.
- MACERA DALL'ORSO 1999 – Pablo MACERA DALL'ORSO, *La imagen Francesa del Perú (siglos XVI–XIX)*, [w:] Pablo MACERA DALL'ORSO (coord.), *Viajeros franceses siglos XVI – XIX*, Lima, s. 13–124.
- MACKEY 2000 – W. Iain MACKEY, *Peru. Architecture*, [w:] Jane TURNER (ed.), *Encyclopedia of Latin American and Caribbean Art*, London–New York: Macmillan Reference Limited Grove's Dictionaries, Inc., s. 540–544.
- MACHADO LEAL 2002 – Fernando MACHADO LEAL, *Catedral basílica de São Salvador da Bahia*, Salvador da Bahia: Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia.
- MADEIRA RODRIGUES 1970 – Maria João MADEIRA RODRIGUES, *A igreja de São Roque de Lisboa*, „Boletín Cultural”, 73/74, s. 5–25.
- MADEIRA RODRIGUES 1980 – Maria João MADEIRA RODRIGUES, *A igreja de S. Roque*, Lisboa: Santa Casa da Misericórdia de Lisboa.
- MAEDER 2001 – Ernesto J.A. MAEDER, *Los bienes de los jesuitas. Destino y administración de sus temporalidades en Río de la Plata 1767–1813*, Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistoricas CONICET.
- MAGRINI 1845 – Antonio MAGRINI, *Memorie intorno la vita e le opere di Andrea Palladio*, Padova: della Tipografia del Seminario.
- MAJLUF 2005 – Natalia MAJLUF, *De la rebelión al museo: Genealogías y retratos de los incas, 1781–1900*, [w:] Thomas CUMMINS (ed.), *Los incas, reyes del Perú*, Lima: Banco de Crédito, s. 253–319.
- MAKOWSKI 1992 – Jerzy MAKOWSKI, *Przyrodnicze uwarunkowania procesów zaludnienia*, [w:] Andrzej DEMBICZ (red.), *Ameryka Łacińska: Przestrzeń i społeczeństwo. Społeczne aspekty przestrzennej koncentracji ludności*, Warszawa: CESLA, UW, s. 26–44.
- MAKOWSKI, MIĘTKIEWSKA-BRYNDA 2009 – Jerzy MAKOWSKI, Joanna MIĘTKIEWSKA-BRYNDA, *Przyroda i jej wizje*, [w:] Marcin Florian GAWRYCKI (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 29–45.
- MÁLAGA MEDINA 1974 – Alejandro MÁLAGA MEDINA, *Las reducciones en el Perú durante el gobierno del Virrey Francisco de Toledo*, „Anuario de Estudios Americanos”, 31, s. 819–842.
- MÁLAGA MEDINA 1989 – Alejandro MÁLAGA MEDINA, *Reducciones toledanas en Arequipa: pueblos tradicionales*, Arequipa: Publiunsa.
- MALINOWSKI 2013 – Mariusz MALINOWSKI, *Brazylia: Republika. Dzieje Brazylii w latach 1889–2010*, Warszawa: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego.
- MAŁKIEWICZ 2000 [1967] – Adam MAŁKIEWICZ, *Kościół św. Piotra i Pawła w Krakowie – dzieje budowy i problem autorstwa*, [w:] Adam MAŁKIEWICZ, *Theoria et Praxis. Studia z dziejów sztuki nowożytnej i jej teorii*, Kraków: Instytut Historii Sztuki UJ, s. 187–236.
- MAŁKIEWICZ 2000 [1970] – Adam MAŁKIEWICZ, *Układ przestrzenny kościoła Gesu w Rzymie. Problem genezy i oddziaływania*, [w:] Adam MAŁKIEWICZ, *Theoria et Praxis. Studia z dziejów sztuki nowożytnej i jej teorii*, Kraków: Instytut Historii Sztuki UJ, s. 71–147.
- MANCILLA PÉREZ 2004 [1987] – Juan MANCILLA PÉREZ, *Pueblos de Chiloé. Mapas–Historia–Iglesias–Artículos*, Castro: Autor.
- MARAVALL 1975 – José Antonio MARAVALL, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Madrid: Ariel.
- MARCISZEWSKI 1988 – Witold MARCISZEWSKI, *Model*, [w:] Witold MARCISZEWSKI (red.), *Encyklopedia logiki*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Ossolineum, s. 128.
- MARIATEGUI OLIVA 1952a – Ricardo MARIATEGUI OLIVA, *La Compañía*, Lima: Apartado 1550.
- MARIATEGUI OLIVA 1952b – Ricardo Mariategui Oliva, *El santuario de Caima*, Lima: Apartado 1550.
- MARTINEZ 1979 – Socorro Targino MARTINEZ, *Ordens Terceiras: Ideologia e Arquitetura*, Salvador: Gráfica Universitária.

- MARTÍNEZ DE SALINAS ALONSO 2012 [2006] – María Luisa MARTÍNEZ DE SALINAS ALONSO, *Las reformas del siglo XVIII*, [w:] Juan B. AMORES CARREDANO (coord.), *Historia de América*, Barcelona: Editorial Planeta S.A., s. 529–547.
- MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ 2007 – Ana María MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *Los jesuitas, sus cofradías y congregaciones*, Córdoba: Editorial de Universidad Católica de Córdoba.
- MARZAL 1992 – Manuel M. MARZAL, *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549–1767)*, t. 1, Brasil, Perú, Paraguay y Nuevo Reino, Lima: Fondo Editorial Años.
- MATEOS 1963 – Francisco MATEOS, *La Colección Bravo de documentos jesuíticos sobre América*, „Missionalia Hispanica”, XX, 59, s. 129–176.
- MATRACCHI 1999 – Pietro MATRACCHI, *L'operato di Giovanni Tristano nel Gesù di Perugia*, [w:] Giuseppe ROCCHI COOPMANS DE YOLDI, *Architetture della Compagnia Ignaziana nei centri antichi italiani*, Firenze: Alinea, s. 118–123.
- MATTOS-CÁRDENAS 2005 – Leonardo MATTOS-CÁRDENAS, Cusco: „La otra Roma”. *Influencias clásicas en el análisis del urbanismo inca y en las transformaciones del siglo XVI*, „Ur[b]es”, II, 2, s. 53–75.
- MCANDREW 1965 – John MCANDREW, *The open-air churches of sixteenth-century of Mexico: atrios, posas, open chapels and other studies*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- MCGUINNESS 2003 – Aims MCGUINNESS, *Searching for „Latin America”: Race and Sovereignty in the Americas in the 1850s*, [w:] Nancy P. APPELBAUM et al. (eds.), *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill–London: University of North Carolina Press, s. 87–107.
- MEDINA VIDAL 1993 – Jorge MEDINA VIDAL (ed.), *Semiótica de la arquitectura. Trabajos monográficos*, Montevideo: Facultad de Arquitectura, Dando Sanzberro.
- MEDINACELI 2011 – Ximena MEDINACELI, *Potosí y La Plata: la experiencia de la ciudad andina (siglos XVI y XVII)*, [w:] Andrés EICHMANN, Marcela INCH C. (eds), *La Construcción de lo Urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVII*, Sucre: Ministerio de Cultura de España, Subdirección de los archivos estatales, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, s.1–145.
- MEIKLEJOHN 1986 – Norman MEIKLEJOHN, *Una experiencia de evangelización en los Andes. Los Jesuitas de Juli (Perú). Siglos XVII–XVIII*, “Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina”, 1, s. 109–191.
- MENACHO, BAPTISTA 2001 – Antonio MENACHO, Javier BAPTISTA, Bolivia, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. I, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 476–483.
- MESA GISBERT, MESA, GISBERT 2012 – Carlos de MESA GISBERT, José de MESA, Teresa GISBERT, *Historia de Bolivia*, La Paz: Editorial Gisbert y Cia S.A.
- MESA, GISBERT 1961 – José de MESA, Teresa GISBERT, *Iglesias con Atrio y Posas en Bolivia*, La Paz: Academia de Ciencias de Bolivia.
- MESA, GISBERT 1962 – José de MESA, Teresa GISBERT, *La capilla abierta de Copacabana*, AIAAIE, 15, s. 103–109.
- MESA, GISBERT 1966 – José de MESA, Teresa GISBERT, *Arte precolombiano en Bolivia*, BCIHE, 19, s. 45–68.
- MESA, GISBERT 1968 – José de MESA, Teresa GISBERT, *Determinantes del llamado estilo mestizo. Breves consideraciones sobre el término*, BCIHE, 10, s. 93–119.
- MESA, GISBERT 1978 – José de MESA, Teresa GISBERT, *La arquitectura jesuitica española en Bogotá y Quito*, BCIHE, 23, s. 125–167.
- MESA, GISBERT 1982 – José de MESA, Teresa GISBERT, *Historia de la pintura cuzqueña*, vol. 1–2, Lima: Fundación Augusto N. Wiese.
- MESA, GISBERT 1985 – José de MESA, Teresa GISBERT, *Arquitectura andina, 1530–1830: historia y análisis*, La Paz: Colección Arzanz y Vela, Embajada de España en Bolivia.
- MESA, GISBERT 2002 [1970] – José de MESA, Teresa GISBERT, *Monumentos de Bolivia*, La Paz: Editorial Gisbert.
- MICÓ BUCHÓN 2003 – José Luis MICÓ BUCHÓN, *La iglesia de la Compañía de Quito*, Quito: Fundación Pedro Arrupe, Residencia de San Ignacio.

- MIGNOLO 1990 – Walter MIGNOLO, *Teorías renacentistas de la escritura y la colonización de las lenguas nativas*, [w:] *I Simposio de Filología Iberoamericana*, Sevilla 26 al 30 de marzo de 1990, Zaragoza: Libros Pórticos, s. 171–199.
- MIGNOLO 2000 – Walter MIGNOLO, *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- MIGNOLO 2003 – Walter MIGNOLO, *Capitalism and Geopolitics of Knowledge: Latin American Social Thought and Latino/a American Studies*, [w:] Juan POBLETE (ed.), *Critical Latin American and Latino Studies*, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 32–75.
- MIGNOLO 2005 – Walter MIGNOLO, *The Idea of Latin America*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- MILLA 1993–1994 – Miguel H. MILLA, *Cincuenta años de cusqueñismo*, „Revista del Instituto Americano de Arte del Cusco”, 14, s. 1–15.
- MILLER, JOHNSON-LAIRD 1976 – George A. MILLER, Philip N. JOHNSON-LAIRD, *Language and Perception*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- MILLON 1994 – Henry A. MILLON, *Models in Renaissance Architecture*, [w:] Henry A. MILLON (ed.), *The Renaissance: From Brunelleschi to Michelangelo: The Representation of Architecture*, New York: Rizzoli, s. 19–73.
- MILLON 1995 – Henry A. MILLON, *Italianische Architekturmodelle im 16. Jahrhundert*, [w:] Bernd EVERS (Hrsg.), *Architekturmodelle der Renaissance. Die Harmonie des Bauens von Alberti bis Michelangelo*, München–New York: Prestel, s. 21–27.
- MIŁOBĘDZKI 1969 – Adam MIŁOBĘDZKI, *Kościół w Bielsku Podlaskim. Z dziejów recepcji francuskiej myśli architektonicznej*, [w:] Kazimierz MICHAŁOWSKI (red.), *Muzeum i twórca. Studia z historii sztuki i kultury ku czci prof. dr. Stanisława Lorentza*, Warszawa: PWN, s. 417–431.
- MIŁOBĘDZKI 1980 – Adam MIŁOBĘDZKI, *Architektura polska XVII wieku*, t. 1–2, Warszawa: PIW.
- MÍNGUEZ, RODRÍGUEZ 2006 – Víctor MÍNGUEZ, Inmaculada RODRÍGUEZ, *Las ciudades del absolutismo. Arte, urbanismo y magnificencia en Europa y América durante los siglos XV–XVIII*, Castelló de la Plana: Universidad Jaume I.
- MŁODKOWSKI 1998 – Jan MŁODKOWSKI, *Aktywność wizualna człowieka*, Warszawa–Łódź: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MOACIR MAIA 1987 – Pedro MOACIR MAIA (ed.), *O Museu de Arte Sacra da Universidade*, São Paulo: Federal da Bahia, Banco Safra.
- MOJICA 2001 – Sarah de MOJICA, *Introducción. Cartografías culturales en debate: culturas híbridas – no simultaneidad – modernidad periférica*, [w:] Sarah de MOJICA (coord.), *Mapas culturales para América Latina. Culturas híbridas – no simultaneidad – modernidad periférica*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, s. 2–16.
- MOLINA MARTÍNEZ 2012 [2006] – Miguel MOLINA MARTÍNEZ, *La organización administrativa de las Indias*, [w:] Juan B. AMORES CARREDANO (coord.), *Historia de América*, Barcelona: Editorial Planeta S.A., s. 261–284.
- MOLINA RIVERO 1998 – Ramiro MOLINA RIVERO, *Mesa Redonda. Tendencias actuales de la etnohistoria andina*, „Historias. Revista de la Coordinadora de Historia”, 2, s. 217–244.
- MONREAL Y TEJADA, HAGGAR 1999 [1992] – Luís MONREAL Y TEJADA, Reginald HAGGAR, *Diccionario de términos de arte*, Barcelona: Juventud.
- MONTECINOS BARRIENTOS 1988 – Hernán MONTECINOS BARRIENTOS, *La exaltación de la madera. Chiloé: arquitectura, paisaje e historia*, „Revista de Educación”, 155, s. 41–43.
- MONTECINOS BARRIENTOS 2008 – Hernán MONTECINOS BARRIENTOS, *Iglesias de Chiloé*, Castro: Centro Amigos de la Arquitectura Chilota.
- MORAES 1979 – Geraldo Dutra de MORAES, *A Igreja e o Colégio dos Jesuítas de São Paulo*, São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo.
- MOREIRA 2006 – Gil Antônio MOREIRA, *Religiosidade e arte em Minas Gerais do século 18*, [w:] Fabio MAGALHAES, *Aleijadinho e seu tempo*, Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, s. 53–57.
- MORENO CABRIÁN 2004 – Alfredo MORENO CABRIÁN, *Presentación*, [w:] Ramón GUTIÉRREZ (ed.), *Historiografía iberoamericana: arte y arquitectura (XVI–XVIII); dos lecturas*, Buenos Aires: Fundación Carolina; CEDODAL, s. 9.

- MORENO JERIA 2007 – Rodrigo MORENO JERIA, *Misiones en Chile Austral: los jesuitas en Chiloé 1608–1768*, Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla.
- MOURE ERAZO 1999 – Ernesto MOURE ERAZO, *Fray Domingo Petrés y la Catedral Primada de Bogotá*, [w:] Ramón GUTIÉRREZ, Rodolfo VALLÍN, Verónica PERFETTI, *Fray Domingo Petrés y su obra arquitectónica en Colombia*, Bogotá: El Áncora editores, s. 175–187.
- MOUTINHO, PALACÍN 2001 – Murillo MOUTINHO, Luis PALACÍN, *Anchieta, José de*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. I, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 156–158.
- MRÓZ 2004 – Lech MRÓZ, *Przebudzenie etniczne*, [w:] Lech MRÓZ (red.) *Etnos przebudzony*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 5–24.
- MUJICA PINILLA 2003 – Ramón MUJICA PINILLA, *Identidades alegóricas: lecturas iconográficas del barroco al neoclásico*, [w:] Ramón MUJICA PINILLA (coord.), *El Barroco Peruano 2*, Lima: Banco de Crédito, s. 251–335.
- MURRAY 1999 [1963] – Peter MURRAY, *Architektura włoskiego renesansu*, tłum. Ryszard DEPTA, Toruń–Wrocław: Wydawnictwo VIA, [*The Architecture of the Italian Renaissance*].
- MÜLLAUER, MONGE 2009 – Walter MÜLLAUER, Fernando MONGE, *Etnohistoria (Antropología histórica)*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- MYSSOK 2011 – Johannes MYSSOK, *Bozzetto/Entwurfsmodell/Skizze/Vorstudie*, [w:] Ulrich PFISTERER (Hrsg.), *Metzler Lexikon Kunstwissenschaft. Ideen, Methoden, Begriffe*, Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, s. 75–78.
- NAJJAR 1998 – Rosana NAJJAR, *Arqueologia da Quadra, Arqueologia do Pátio*, [w:] Carol de ABREU, Rodney DIAS RIBEIRO (eds.), *Anchieta. A Restauração de um Santuário*, Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, s. 167–173.
- NALEWAJKO 1995 – Małgorzata NALEWAJKO, *El debate nacional en el Perú (1920–1933)*, Warszawa: Wydawnictwo UW.
- NAVARRO 2007 [1921] – José Gabriel NAVARRO, *Contribuciones a la historia del arte en el Ecuador*, vol. 1, Quito: FONSA.
- NAVARRO 2007 [1925] – José Gabriel NAVARRO, *Contribuciones a la historia del arte en el Ecuador*, vol. 2, Quito: FONSA.
- NAVARRO 2007 [1950] – José Gabriel NAVARRO, *Contribuciones a la historia del arte en el Ecuador*, vol. 3, Quito: FONSA.
- NAVARRO 2007 [1952] – José Gabriel NAVARRO, *Contribuciones a la historia del arte en el Ecuador*, vol. 4, Quito: FONSA.
- NAVARRO BROTONS 2006 – Víctor NAVARRO BROTONS, *Science and Enlightenment in Eighteenth-Century Spain: The Contribution of the Jesuits before and after the Expulsion*, [w:] John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS, T. Frank KENNEDY (eds.), *The Jesuits II. Cultures, Science, and the Arts 1540–1773*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, s. 390–404.
- NAWROT 2011 – Piotr NAWROT, *Archivo musical de Moxos: catálogo de música manuscrita*, vol. 1,1; 1,2, Santa Cruz: Fondo Ed. Asociación pro Arte y Cultura.
- NECIPOĞLU 1981 – Gülrü NECIPOĞLU, *Sign, Symbols and Architecture by Geoffrey Broadbent, Richard Bunt, Charles Jencks*, „Journal of the Society of Architectural Historians”, 40, 3, s. 259–260.
- NEGRO 2005 – Sandra NEGRO, *Arquitectura, poder y esclavitud en las haciendas jesuitas de la Nasca en el Perú*, [w:] Sandra NEGRO, Manuel M. MARZAL, *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, s. 449–492.
- NICOLINI 1995a – Alberto Raúl NICOLINI, *El mudéjar el Paraguay*, [w:] Rodrigo GUTIÉRREZ VIÑUALES, Purificación de la TORRE (eds.), *El mudéjar iberoamericano, del Islam al Nuevo Mundo*, Barcelona–Madrid: Lunwerg Editores, s. 285–291.
- NICOLINI 1995b – Alberto Raúl NICOLINI, *El mudéjar en la Argentina*, [w:] Rodrigo GUTIÉRREZ VIÑUALES, Purificación de la TORRE (eds.), *El mudéjar iberoamericano, del Islam al Nuevo Mundo*, Barcelona–Madrid: Lunwerg Editores, s. 265–271.

- NIENACKI 1988 – Zbigniew NIENACKI, *Pan Samochodzik i człowiek z UFO*, Olsztyn–Białystok: Wydawnictwo Pojezierze.
- NIETO 2001 – Armando NIETO, *Perú*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. III, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 3104–3111.
- NIETO DEGREGORI 1995 – Luis NIETO DEGREGORI, *Tres momentos en la evolución del cusqueñismo*, “Márgenes. Encuentro y Debate”, VII, 13/14, s. 113–161.
- NIETO VÉLEZ 1994 – Armando NIETO VÉLEZ, *Jesuitas en el mundo andino: las reducciones de Juli*, „Revista Peruana de Historia Eclesiástica”, 3, s. 129–144.
- NIEVES ARIAS INCOLLÁ 1997 – María de las NIEVES ARIAS INCOLLÁ, *Evolución arquitectónica*, [w:] Rita M. VENERONI (ed.), *San Ignacio, la iglesia más antigua de Buenos Aires*, Buenos Aires: Manrique Zago Ediciones, s. 59–80.
- NISING 2004 – Horst NISING, „... in keiner Weise prächtig”. *Die Jesuitenkollegien der süddeutschen Provinz des Ordens und ihre städtebauliche Lage im 16.–18. Jahrhundert*, Petersberg: Michael Imhof Verlag.
- NOÉ 2006 – Paula NOÉ, *A Casa Professa de São Roque e o Convento de São Pedro de Alcântara. Dois modelos arquitectónicos*, [w:] Maria Helena OLIVEIRA (coord.), *Património Arquitectónico: Santa Casa da Misericórdia de Lisboa*, Lisboa: Museu de São Roque, s. 36–65.
- NOEJOVICH 2009 – Héctor Omar NOEJOVICH, *La transición del sistema prehispánico al sistema económico colonial*, [w:] Carlos CONTRERAS (coord.), *Economía del periodo colonial temprano*, vol. 2, *Compendio de historia económica del Perú*, Lima: Banco de la Reserva del Perú – IEP, s. 23–108.
- NOWICKA 1998 – Ewa NOWICKA, *Akulturação*, [w:] Zbigniew BOKSZAŃSKI (red.), *Encyklopedia socjologii*, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 17–20.
- NUNEZ PEREIRA 2011a – Antonio NUNEZ PEREIRA, *Church and Professed House of Bom Jesus*, [w:] José MATTOSO (dir.), *Asia Oceania. Património de Origem Portuguesa no Mundo. Arquitetura e Urbanismo*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s. 254–255.
- NUNEZ PEREIRA 2011b – Antonio NUNEZ PEREIRA, *Metropolitan Sé Cathedral of Goa and Daman*, [w:] José MATTOSO (dir.), *Asia Oceania. Património de Origem Portuguesa no Mundo. Arquitetura e Urbanismo*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s. 244–246.
- NUNEZ PEREIRA 2011c – Antonio NUNEZ PEREIRA, *Saint Monica's Convent and Saint Mary's Church*, [w:] José MATTOSO (dir.), *Asia Oceania. Património de Origem Portuguesa no Mundo. Arquitetura e Urbanismo*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s. 259–260.
- NUSAIBEH, GRABAR 1996 – Saïd NUSEIBEH, Oleg GRABAR, *The Dome of the Rock*, New York: Thamesand Hudson.
- BEREM 1982 [1974] – Udo BEREM, „Ethnohistoria” e „Historia folk” un ejemplo de Sudamerica, „Historia Boliviana”, II, 1, s. 1–10 [„Ethnohistory” und „Folkhistory”. Ein Beispiel aus Südamerika].
- OCHI FLEXOR 2009 – Maria Helena OCHI FLEXOR *Construção do monumento franciscano*, [w:] Maria Helena OCHI FLEXOR, Hugo FRAGOSO (coords.), *Igreja e convento da Bahia*, Rio de Janeiro: Versal, s. 157–211.
- OECHSLIN 1995 – Werner OECHSLIN, *Das Architekturmodell zwischen Theorie und Praxis*, [w:] Bernd EVERS (ed.), *Architekturmodelle der Renaissance. Die Harmonie des Bauens von Alberti bis Michelangelo*, München–New York: Prestel, s. 40–49.
- O'GORMAN 2006a – Edmundo O'GORMAN, *Apéndice Primero. Datos biográficos y bibliográficos del P. José de Acosta 1540–1600*, [w:] José de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. Edmundo O'GORMAN, México: Fondo de Cultura Económica, s. LXVII–LXXVII.
- O'GORMAN 2006b – Edmundo O'GORMAN, *Prólogo*, [w:] José de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. Edmundo O'GORMAN, México: Fondo de Cultura Económica, s. XV–LXV.
- OLIVARES 2001 – Estanislao OLIVARES, *Correspondencia. 1. Litterae quadrisemestres, semesters annuae*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. I, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 965–966.
- O'MALLEY 1999 [1993] – John W. O'MALLEY, *Pierwsi jezuici*, tłum. Piotr SAMEREK, Wojciech BUŚ, Karol Tomasz GIEDROJĆ, Stanisław OBIREK, Kraków: Wydawnictwo WAM, [The First Jesuits].

- O'MALLEY 2001 – John W. O'MALLEY, *Misiones populares. I. Antigua CJ (hasta 1773)*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. III, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 2691–2693.
- OLIVARES 2004 – Gonzalo OLIVARES, *Guía para el recorrido de Arequipa*, [w:] Ramón GUTIÉRREZ (coord.), *El centro histórico de Arequipa: patrimonio y respuesta social*, Madrid: El Viso, [b.s.].
- OLKO 2010 – Justyna OLKO, *Meksyk przed konkwistą*, Warszawa: PIW.
- ONIANS 2008 – John ONIANS, *Neuroarthistory: From Aristotle and Pliny to Baxandall and Zeki*, New Haven: Yale University Press.
- ORTIZ CRESPO 1995 – Alfonso ORTIZ CRESPO, *Influencias mudéjares en Quito*, [w:] Rodrigo GUTIÉRREZ VIÑUALES, Purificación de la TORRE (eds.), *El mudéjar iberoamericano, del Islam al Nuevo Mundo*, Barcelona–Madrid: Lunewerg Editores, s. 227–237.
- ORTIZ CRESPO 2002 – Alfonso ORTIZ CRESPO, *La iglesia de la Compañía de Jesús de Quito, cabeza de serie de la arquitectura barroca en la antigua Audiencia de Quito*, [w:] Alexandra KENNEDY (ed.), *Arte de la Real Audiencia de Quito, siglos XVII–XIX. Patronos, corporaciones y comunidades*, Quito: Nerea, s. 86–107.
- ORTIZ CRESPO 2008 – Alfonso ORTIZ CRESPO, *Desde la primera piedra hasta la expulsión: 160 años de historia constructiva*, [w:] Alfonso ORTIZ CRESPO, Sofía Luzuriaga JARAMILLO, Adriana PACHECO BUSTILLOS (eds.), *Radiografía de la piedra. Los jesuitas y su templo en Quito*, Quito: FONSAL, s. 173–211.
- OTTEN 2000 – Rudolf OTTEN, *Architektur als Programm. Jesuitenkirchen in der niederrheinischen Provinz*, Bonn: GRIN Verlag.
- PACHECO 2001 – Juan Manuel PACHECO, *Coluccini, Juan Bautista*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. I, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 868.
- PACHECO BUSTILLOS 2008 – Adriana PACHECO BUSTILLOS, *Ojos para ver y oídos para oír: una lectura del proyecto estético de la Compañía de Jesús*, [w:] Alfonso ORTIZ CRESPO, Sofía Luzuriaga JARAMILLO, Adriana PACHECO BUSTILLOS (eds.), *Radiografía de la piedra. Los jesuitas y su templo en Quito*, Quito: FONSAL, s. 213–305.
- PAGE 1999 – Carlos A. PAGE, *La manzana jesuítica de la ciudad de Cordoba*, Cordoba: Talleres Gráficos de Eudecor.
- PAGE 2000 – Carlos A. PAGE, *La estancia jesuítica de Alta Gracia*, Cordoba: Universidad Católica de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- PALACÍN 2001 – Luis PALACÍN, *Brasil. I. Antigua CJ (1549–1760)*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. I, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 524–530.
- PALECZNY 2001 – Tadeusz PALECZNY, *Grupy etniczne w Ameryce Łacińskiej: odrębność i asymilacja*, [w:] Tadeusz PALECZNY (red.), *Zbiorowości etniczne w Ameryce Łacińskiej – odrębność czy asymilacja*, Warszawa: CESLA, UW, s. 14–40.
- PALECZNY 2004 – Tadeusz PALECZNY, *Rasa, etniczność i religia w brazylijskim procesie narodotwórczym*, Kraków: Universitas.
- PALECZNY 2010 – Tadeusz PALECZNY, *Główne fazy latynoamerykańskich procesów narodotwórczych*, „Kultura – Historia – Globalizacja”, 6, s. 15–23.
- PALM 1953 – Erwin Walter PALM, *Las capillas abiertas americanas y sus antecedentes en el arte occidental cristiano*, AIAAIE, 6, s. 47–64.
- PALM 1979 – Erwin Walter PALM, *La representación de la Ciudad precolombina en el siglo XVI. Realidad americana y concepto ideal*, „Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando”, 49, s. 121–138.
- PALOMO 2006 – Federico PALOMO, *A Contra-Reforma em Portugal 1540–1700*, Lisboa: Livros Horizonte.
- PANOFSKY 1971 [1954] – Erwin PANOFSKY, *Galileusz jako krytyk artystyczny. Postawa estetyczna i myśl naukowa*, tłum. Jan BIAŁOSTOCKI, [w:] Erwin PANOFSKY, *Studia z historii sztuki*, oprac. Jan BIAŁOSTOCKI, Warszawa: PIW, s. 293–306 [Galileo as a Critic of the Arts].
- PAPASTERGIADIS 2000 – Nikos PAPASTERGIADIS, *Tracing Hybridity in Theory*, [w:] Nikos PAPASTERGIADIS, *The Turbulence of Migration: Globalization, Deterritorialization and Hybridity*, Cambridge: Polity Press, s. 168–195.

- PAREJAS MORENO 1995 – Alcides PAREJAS MORENO, *Chiquitos, Historia de una Utopía*, [w:] Pedro QUEREJAZU (coord.), *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, La Paz: Línea Editorial, s. 253–302.
- PASZENDA 1967 – Jerzy PASZENDA, *Problem stylu w architekturze jezuickiej*, BHS, 2, s. 146–156.
- PASZENDA 1995 – Jerzy PASZENDA, *Jesuitenarchitektur in Italien 1540–1773. Teil 1: Die Baudenkmäler der römischen und der neopolitanischen Ordenprovinz*, Richard Bösel, Wien 1985, [recenzja], BHS, 1–2, s. 169–170.
- PASZENDA 1999 [1978] – Jerzy PASZENDA, *Kościół jezuitów w Słucku*, [w:] Jerzy PASZENDA, *Budowle jezuickie w Polsce XVI–XVIII w.*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 339–366.
- PASZENDA 2000 – Jerzy PASZENDA, *Losy tak zwanego stylu jezuickiego*, BHS, 1–2, s. 163–171.
- PASZENDA 2003 – Jerzy PASZENDA, *Kościół drewniane u jezuitów*, [w:] Piotr PASZKIEWICZ, Grażyna RUSZCZYK, Maria DŁUTEK (red.), *Ocalić dla przyszłości. Studia ofiarowane Profesorowi Ryszardowi Brykowskiemu*, Warszawa: Instytut Sztuki PAN, s. 95–103.
- PECCHIAI 1952 – Pio PECCHIAI, *Il Gesù di Roma*, Roma: Società grafica Romana.
- PEREIRA 1985 – José PEREIRA, *Barroco europeu, barroco indiano*, [w:] Luís de ALBUQUERQUE, Inácio GUERREIRO (coords.), *II Seminário internacional de história indo-portuguesa: actas*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, s. 335–362.
- PEREIRA 1995 – José PEREIRA, *Baroque Goa. The Architecture of Portugal India*, New Dehli: Books & Books.
- PEREIRA SALAS 1965 – Eugenio PEREIRA SALAS, *Historia del arte en el Reino de Chile*, Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- PÉREZ ZEVALLOS 2001 – Juan Manuel PÉREZ ZEVALLOS, *La etnohistoria en México*, „Desacatos: Revista de Antropología Social”, 7, s. 103–133.
- PÉREZ ZEVALLOS, PÉREZ GOLLÁN 1987 – Juan Manuel PÉREZ ZEVALLOS, José Antonio PÉREZ GOLLÁN, *La etnohistoria de Mesoamérica y los Andes*, México: INAH.
- PEVSNER 1976 [1943] – Nikolaus PEVSNER, *Historia architektury europejskiej*, tłum. Agnieszka MORAWIŃSKA, Hanna PAWLIKOWSKA, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, [An Outline of European Architecture].
- PICÓN-SALAS 1944 – Mariano PICÓN-SALAS, *De la conquista a la independencia*, México: Fondo de Cultural Económica.
- PIECHOTKOWIE 1957 – Maria, Kazimierz PIECHOTKOWIE, *Bożnice drewniane*, Warszawa: Budownictwo i Architektura.
- PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA 2009 – Joanna PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA, *Tradycje indiańskiego oporu wobec Hiszpanów w Wicekrólestwie Peru (XVI–XVIII w.)*, [w:] Marcin Florian GAWRYCKI (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 109–119.
- PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA 2011 – Joanna PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA, *Peruwiańskie siły samoobrony chłopskiej. Od konfliktu zbrojnego do transformacji pokojowej*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Magdaleny ŚNIADECKIEJ-KOTARSKIEJ, obroniona w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, Poznań [maszynopis].
- PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA 2015 – Joanna PIETRASZCZYK-SĘKOWSKA, *Tradycje oporu w Andach*, Łódź: Wydawnictwo UŁ [w druku].
- PIRRI 1955 – Pietro PIRRI, *Giovanni Tristano e i primordi della architettura gesuitica*, Roma: Institutum Historicum S.J.
- PIWOCKI 1977 – Ksawery PIWOCKI, *Dzieje sztuki w zarysie*, t. 2, *Od wieków średnich do końca XVIII w.*, Warszawa: Arkady.
- PIZANO 1926 – Roberto PIZANO, *Biografía de Gregorio Vásquez*, Bogotá: Editorial Minerva.
- PLÁ 1975 – Josefina PLÁ, *El barroco hispano-guarani*, Asunción: Editorial del Centenario.
- POLLERROSS 1996 – Friederich B. POLLERROSS, *Docent et delectant. Architektur und Rhetorik am Beispiel von Johann Bernhard Fisher von Erlach*, „Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte”, 49, s. 165–206.
- PORĘBSKI 1972 – Mieczysław PORĘBSKI, *Ikonośfera*, Warszawa: PIW.
- PORĘBSKI 1976 – Mieczysław PORĘBSKI, *Dzieje sztuki w zarysie*, t. 1, *Od paleolitu po wieki średnie*, Warszawa: Arkady.
- PORĘBSKI 1988 – Mieczysław PORĘBSKI, *Dzieje sztuki w zarysie*, t. 3, *Wiek XIX i XX*, Warszawa: Arkady.

- POSERN-ZIELIŃSKI 1974 – Aleksander POSERN-ZIELIŃSKI, *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI–XX w.)*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN.
- POSERN-ZIELIŃSKI 1985 – Aleksander POSERN-ZIELIŃSKI, *W krainie Inkarrí: szkice etnologiczne o Peru*, Wrocław: Ossolineum.
- POSERN-ZIELIŃSKI 2005a – Aleksander POSERN-ZIELIŃSKI, *Etniczność. Kategorie, procesy etniczne*, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- POSERN-ZIELIŃSKI 2005b – Aleksander POSERN-ZIELIŃSKI, *Między indygenizmem a indianizmem*, Poznań: Wydawnictwo UAM.
- POSIAD 2000 – Antoni POSIAD, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- PRZYBYSZ 2006 – Piotr PRZYBYSZ, *Wstęp. W stronę neuroestetycznej teorii sztuki*, [w:] Wanda DZIARNOWSKA, Andrzej KŁAWITER (red.), *Mózg i jego umysł. Studia z kogniistyki i filozofii umysłu*, Poznań: Zysk i S-ka, s. 321–325.
- PUENTE BRUNKE 1992 – José PUENTE BRUNKE, *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*, Sevilla: Publicación de la EXCMA, Diputación Provincial de Sevilla.
- QUEREJAZU 1995a – Pedro QUEREJAZU, *El mudéjar como expresión cultural ibérica, y su manifestación en las tierras altas de la Audiencia de Charcas, hoy Bolivia*, [w:] Rodrigo GUTIÉRREZ VIÑUALES, Purificación de la TORRE (eds.), *El mudéjar iberoamericano, del Islam al Nuevo Mundo*, Barcelona–Madrid: Lunwerg Editores, s. 253–263.
- QUEREJAZU 1995b – Pedro QUEREJAZU, *El equipamiento artístico en las misiones de Chiquitos*, [w:] Pedro QUEREJAZU (coord.), *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, La Paz: Línea Editorial, s. 651–658.
- QUIJADA 1998 – Mónica QUIJADA, *Sobre el origen y difusión del nombre „América Latina” (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)*, „Revista de Indias”, LVIII, 214, s. 595–616.
- QUIROZ 2010 – Francisco QUIROZ, *Industria urbana y rural en el Perú colonial tardío*, [w:] Carlos CONTRERAS (coord.), *Economía del periodo colonial tardío*, vol. 3, *Compendio de historia económica del Perú*, Lima: Banco de la Reserva del Perú – IEP, s. 169–222.
- QUISBERT CONDORI 2011 – Pablo Luis Quisbert Condori, *Servir a Dios o vivir en el siglo: la vivencia de la religiosidad en la ciudad de La Plata y la Villa Imperial (siglos XVI y XVII)*, [w:] Andrés EICHMANN, Marcela INCH C. (eds.), *La Construcción de lo Urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVII*, Sucre: Ministerio de Cultura de España, Subdirección de los archivos estatales, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, s. 269–414.
- RABBAT 1989 – Nasser RABBAT, *The Meaning of the Umayyad Dome of the Rock*, „Muqarnas”, 6, s. 12–21.
- RABBAT 1993 – Nasser RABBAT, *The Dome of the Rock Revisited*, „Muqarnas”, 10, s. 66–75.
- RABIEJ 2013 – Jan RABIEJ, *Architektura. Sztuka transformacji*, Gliwice: Wydawnictwo Politechniki Śląskiej.
- RAKUTZ 2010 – Nicolai RAKUTZ, *Tradición sobre las conquistas incaicas en las crónicas coloniales del Perú*, „Quaderni di Thule”, 9, s. 385–394.
- RAKUTZ 2011 – Nikolai V. RAKUTZ, *Hronika Gaumana Pomy w natčale XXI veka: otkrytâ i metamorfozy*, [w:] N. Ju. KUDEĀROVA (ed.), *Piervaja novaja hronika i dobroe pravlenie (dokolumbovyj period)*, Moskva: Institut Latinskoj Ameriki RAN, 2011, s. 269–284 [Николай В. Ракутц, *Хроника Гаумана Помы в начале XXI века: открытия и метаморфозы*, [в:] Н. Ю. Кудеярова (ред.), *Первая новая хроника и доброе правление (доколумбовый период)*, Москва: Институт Латинской Америки РАН, с. 269–284.]
- RAKUTZ 2012 – Nikolai V. RAKUTZ, *„Istorâ Inkov” P. Sar’ento da Gamboa š politieskoj situacij v doline Kusko nakanune obrazovanâ inkskoj imperii*, [w:] Ė. G. ALEKSANDRENKOV, A. A. ISTOMIN (red.), *Istočniki po etničeskoj istorii aborigenmogo naseleniâ Ameriki*, Moskva: Institut Ėtnologii i Antropologii RAN, s. 98–131 [Николай В. Ракутц, „История инков” П. Сар’енто де Гамбоа щ политической ситуаций в долине Куско накануне образования инкской империи, [в:] Э. Г. Александренков, А. А. Истомин (ред.), *Источники по этнической истории аборигенного населения Америки*, Москва: Институт этнологии и антропологии РАН, с. 98–131.]

- RAKUTZ 2013a – Nicolai RAKUTZ, *Idolatrías, „ateísmo” y supersticiones indígenas en la documentación jesuítica (siglos XVI–XVIII)*, „Quaderni di Thule”, 12, s. 741–749.
- RAKUTZ 2013b – Nicolai RAKUTZ, *Jesuits and Indians in the Borderlands (Vice-Royalty of Peru, 16th–18th Centuries)*, [w:] Sergio BOTTA (ed.), *Manufacturing Otherness: Missions and Indigenous Cultures in Latin America*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, s. 63–94.
- RAKUTZ, KUDEÂROVA 2011 – Nikolai V. RAKUTZ, N.Û. KUDEÂROVA, *Kommentarii*, [w:] N.Û. KUDEÂROVA (red.), *Pervaa novaâ hronika i dobroe pravlenie (dokolumbovyj period)*, Moskva: Institut Latinskoi Ameriki Ran, 2011, s. 249–268 [Николай В. Ракутц, Н.Ю. Кудеярова, *Комментарии* [в:] Н.Ю. Кудеярова (ред.), *Первая новая хроника и доброе правление (доколумбовый период)*, Москва: Институт Латинской Америки РАН, с. 249–268.]
- RAMÍREZ 2007 – Susan Elizabeth RAMÍREZ, *Encomienda*, [w:] Thomas BENJAMIN (ed.) *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450*, Detroit: Thomas Gale, s. 437–438.
- RAMOS FELIX 2009 – Alfredo RAMOS FELIX, *Urqupiña. Una luz de esperanza*, Cochabamba: Grupa Editorial Kipus.
- RASMUSSEN 1999 [1959] – Steen Eiler RASMUSSEN, *Odczuwanie architektury*, tłum. Barbara GADOMSKA, Warszawa: Wydawnictwo Murator, [Om at opleve arkitektur].
- RAUCH, CARR 1997 – Irmengard RAUCH, Gerald F. CARR (eds.), *Semiotics Around the World: Synthesis in Diversity. Proceedings of the Fifth Congress of the International Association for Semiotic Studies, Berkeley 1994*, Berlin–New York: Mount de Gruyter.
- RAUSCH 1997 – Fred G. RAUSCH, *Die gedruckten Litterae Annuae Societatis Jesu: 1581–1654; ein meist übersehener Quellenschatz zur Jesuitengeschichte*, „Jahrbuch für Volkskunde”, 20, s. 195–210.
- REINA MENDOZA 2008 – Sandra REINA MENDOZA, *Traza urbana y arquitectura en los pueblos de indios del altiplano cundiboyacense: siglo XVI a XVIII. El caso de Boyacá, Sutatausa, Tausa y Cucaita*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- REMMERT 2006 – Volker R. REMMERT, *Picturing Jesuit Anti-Copernican Consensus: Astronomy and Biblical Exegesis in the Engraved Title-Page of Clavius's Opera mathematica (1612)*, [w:] John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS, T. Frank KENNEDY (eds.), *The Jesuits II. Cultures, Science, and the Arts 1540–1773*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, s. 291–313.
- RENTERÍA SALAZAR 2001 – Patricia RENTERÍA SALAZAR, *Arquitectura en la iglesia de San Ignacio de Bogotá. Modelos, influjos, artífices*, Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- RENTERÍA SALAZAR 2003 – Patricia RENTERÍA SALAZAR, *El „modo nostro” en la Iglesia de San Ignacio de Bogotá*, [w:] 400 años Jesuitas en Colombia, Bogotá: Acodesi, s. 159–172.
- RENTSCH 1989 – Theodor RENTSCH, *Paradigma, exemplar*, [w:] Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 7, Basel–Stuttgart: Schwabe Verlag, s. 74–81.
- REY [FAJARDO] 1977 – José del REY [FAJARDO], *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*, vol. 1, *Aspectos fundacionales*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- REY FAJARDO 2001 – José del REY FAJARDO, *La biblioteca colonial de la Universidad Javeriana de Bogotá*, Caracas: Miguel Ángel García e hijo, S.R.L.
- REY FAJARDO 2003 – José del REY FAJARDO, *Los jesuitas en Cartagena de Indias 1604–1767*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- REY FAJARDO 2007 – José del REY FAJARDO, *Marco conceptual para comprender el estudio de la arquitectura de las misiones jesuíticas en la América Colonial*, „Apuntes”, 20, 1, s. 8–33.
- REY FAJARDO 2010 – José del REY FAJARDO, *Educadores, ascetas y empresarios. Los jesuitas en la Tunja (1611–1767)*, vol. 1, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- REY FAJARDO 2011 – José del REY FAJARDO, *Los jesuitas en Venezuela: topo-historia*, vol. 1–2, Mérida: Fondo Editorial Simón Rodríguez.
- REY FAJARDO, GONZÁLEZ MORA 2008 – José del REY FAJARDO, Felipe GONZÁLEZ MORA, *Los jesuitas en Antioquia 1727–1767*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- REY FAJARDO, GONZÁLEZ MORA 2010 – José del REY FAJARDO, Felipe GONZÁLEZ MORA, *Educadores, ascetas y empresarios. Los jesuitas en la Tunja (1611–1767)*, vol. 2, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- REYES 1948 – Alfonso REYES, *Letras de la Nueva España*, México: Fondo de Cultura Económica.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA 2003 – Myriam Andrade RIBEIRO DE OLIVEIRA, *O Rococó Religioso no Brasil e seus antecedentes europeus*, São Paulo: Cosac & Naify.
- RICCI 1969 – Ettore RICCI, *La Chiesa dell'Immacolata Concezione e di San Filippo Neri – Chiesa Nuova in Perugia. Saggio storico – artistico*, Perugia: Deputazione di storia patria per l'Umbria.
- RIEKS 1974 – Rudolf RIEKS, *Hybris*, [w:] Joachim RITTER (Hsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel–Stuttgart: Schwabe & Co., s. 1234–1235.
- ROCHLITZ 1998 [1990] – Rainer ROCHLITZ, *Recepción/Receptividad*, [w:] Etienne SOURIAU (ed.), *Diccionario Akal de Estética*, tłum. Ismael GRASA ADÉ, Xavier MEILÁN PITA, Cecilia MERCADAL, Alberto RUÍZ de SAMANIEGO, Madrid: Ediciones Akal S.A., s. 937 [*Vocabulaire d'esthétique*].
- RODRÍGUEZ-CAMILLONI 1993 – Humberto RODRÍGUEZ-CAMILLONI, *Utopia Realized in the New World: Form and Symbol of the City of King*, [w:] Ralph BENNETT (ed.), *Settlements in the Americas: Cross-Cultural Perspective*, London: Associated University Press, s. 28–52.
- RODRIGUEZ VILLEGAS 1984 – Hernán RODRIGUEZ VILLEGAS, *El colegio jesuita de Arequipa*, „Documentos de Arquitectura Nacional y Americana”, 17, s. 51–52.
- RODRÍGUEZ-CAMILLONI 2006 – Humberto RODRÍGUEZ-CAMILLONI, *The Rural Churches of the Jesuit Haciendas on the Southern Peruvian Coast*, [w:] John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS, T. Frank KENNEDY (eds.), *The Jesuits II. Cultures, Science, and the Arts 1540–1773*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, s. 240–261.
- ROEL PINEDA 1970 – Virgilio ROEL PINEDA, *Historia social y económica de la colonia*, Lima: Editorial Gráfica Color.
- ROGIER, BERTIER DE SAUVIGNY, HAJJAR 1987 [1967] – Luis J. ROGIER, Guillaume de BERTIER DE SAUVIGNY, Joseph HAJJAR, *Historia Kościola*, t. 4, tłum. Tadeusz SZAFRAŃSKI, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax [*Nouvelle Histoire de l'Église*, IV, *Siècle des Lumières, Révolutions, Restaurations*].
- ROJAS COCOMA 2012 – Carlos ROJAS COCOMA, *Tradición o revolución: La invención del arte colonial en la historiografía colombiana, en la década de 1960*, „Memoria y Sociedad”, 16, 32, s. 54–69.
- ROMANO 2006 – Antonella ROMANO, *Teaching Mathematics in Jesuit schools: Programs, Course Content, and Classroom Practices*, [w:] John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS, T. Frank KENNEDY (eds.), *The Jesuits II. Cultures, Science, and the Arts 1540–1773*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, s. 355–370.
- ROMERO SÁNCHEZ 2010a – Guadalupe ROMERO SÁNCHEZ, *El pueblo de Duitama de la Real Corona: arquitectura religiosa y urbanismo*, „Ensayos. Historia y Teoría del Arte”, 18, s. 7–29.
- ROMERO SÁNCHEZ 2010b – Guadalupe ROMERO SÁNCHEZ, *Los pueblos de indios en Nueva Granada*, Granada: Atrio – Universidad de Granada.
- ROMERO SÁNCHEZ 2012 – Guadalupe ROMERO SÁNCHEZ, *Iglesias doctrineras y trazas urbanas en Nueva Granada*, Granada: Editorial Universidad de Granada.
- ROSSA 2011a – Walter ROSSA, *Chaul [Revdanda Fort] (India)*, [w:] José MATTOSO (dir.), *Asia Oceania. Património de Origem Portuguesa no Mundo. Arquitetura e Urbanismo*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s. 92–95.
- ROSSA 2011b – Walter ROSSA, *Daman [Damão/Damaun] (India)*, [w:] José MATTOSO (dir.), *Asia Oceania. Património de Origem Portuguesa no Mundo. Arquitetura e Urbanismo*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s. 100–104.
- ROSSO DEL BRENNA 1995 – Giovanna ROSSO DEL BRENNA, *La arquitectura „moruna” en Brasil. Una historia de longue durée*, [w:] Rodrigo GUTIÉRREZ VIÑUALES, Purificación de la TORRE (eds.), *El mudéjar iberoamericano, del Islam al Nuevo Mundo*, Barcelona–Madrid: Lunwerg Editores, s. 279–284.
- ROTH 1995 – Hans ROTH, *Urbanismo y Arquitectura en Chiquitos desde los Testimonios Materiales*, [w:] Pedro QUEREJAZU (coord.), *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, La Paz: Línea Editorial, s. 463–525.
- RUEDA RAMÍREZ 2005 – Pedro J. RUEDA RAMÍREZ, *Negocios e intercambio cultural: El Comercio de libros con América en la Carretera de Indias (siglo XVIII)*, Sevilla: Universidad de Sevilla.

- RUÍZ DE SAMANIEGO 1998 [1990] – Alberto RUÍZ DE SAMANIEGO, *Recepción (estética de)*, [w:] Etienne SOURIAU (ed.), *Diccionario Akal de Estética*, tłum. Ismael GRASA ADÉ, Xavier MEILÁN PITA, Cecilia MERCADAL, Alberto RUÍZ DE SAMANIEGO, Madrid: Ediciones Akal S.A., s. 936 [*Vocabulaire d'esthétique*].
- RUSSELL 2000 [1961] – Bertrand RUSSELL, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. Tadeusz BASZNAK, Adam LIPSZYC, Michał SZCZUBIAŁKA, Warszawa: Fundacja Aletheia, [*History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*].
- SALAS OLIVARI 2009 – Miriam SALAS OLIVARI, *Manufacturas y precios en el Perú colonial, la producción textil y el mercado interno, siglos XVI y XVII*, [w:] Carlos CONTRERAS (coord.), *Economía del periodo colonial temprano*, vol. 2, *Compendio de historia económica del Perú*, Lima: Banco de la Reserva del Perú – IEP, s. 447–538.
- SALAZAR-SOLER 2009 – Carmen SALAZAR-SOLER, *La minería y moneda en la época colonial temprana*, [w:] Carlos CONTRERAS (coord.), *Economía del periodo colonial temprano*, vol. 2, *Compendio de historia económica del Perú*, Lima: Banco de la Reserva del Perú – IEP, s. 109–226.
- SALCEDO SALCEDO 1999 – Jaime SALCEDO SALCEDO, *Remodelaciones y reformas (1882–1968)*, [w:] Ramón GUTIÉRREZ, Rodolfo VALLÍN, Verónica PERFETTI, *Fray Domingo Petrés y su obra arquitectónica en Colombia*, Bogotá: El Áncora editores, s. 189–191.
- SALE 2001 – Giovanni SALE, *Pauperismo architettonico e architettura gesuitica*, Milano: Jaca Book, 2001.
- SALE 2003 – Giovanni SALE, *Pauperismo arquitectónico y arquitectura jesuítica*, [w:] Giovanni SALE (ed.), *Ignacio y el arte de los jesuitas*, Bilbao: Ediciones Mensajero, s. 31–46.
- SALGADO 1999 – César Augusto SALGADO, *Hybridity in New World Baroque Theory*, „The Journal of American Folklore”, 112, 445, s. 316–331.
- SALLES-REESE 2008 – Verónica SALLES-REESE, *De Viracocha a la Virgen de Copacabana. Representación de lo sagrado en el lago Titicaca*, La Paz: Plural editores.
- SALWA 2010 – Mateusz SALWA, *Iluzja w malarstwie. Próba filozoficznej interpretacji*, Kraków: Universitas.
- SAMANEZ ARGUMEDO 1993–1994 – Roberto SAMANEZ ARGUMEDO, *La iglesia de la Compañía de Jesús: una joya del barroco americano*, „Revista del Instituto Americano de Arte del Cusco”, 14, s. 131–139.
- SAMANEZ ARGUMEDO 2002 – Roberto SAMANEZ ARGUMEDO, *Las portadas retablo en el barroco cusqueño*, [w:] Ramón MUJICA PINILLA (ed.), *El Barroco Peruano*, Lima: Banco de Crédito, s. 144–199.
- SAMANEZ ARGUMEDO 2003 – Roberto SAMANEZ ARGUMEDO, *Orígenes y difusión del barroco cusqueño*, [w:] Norma CAMPOS VERA (ed.), *Barroco Andino. Memoria del I Encuentro Internacional*, La Paz: Unión Latina, s. 107–117.
- SAN CRISTÓBAL 1997 – Antonio SAN CRISTÓBAL, *Arquitectura planiforme y tipológica virreinal de Arequipa*, Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Facultad de Arquitectura y Urbanismo.
- SAN CRISTÓBAL 1998 – Antonio SAN CRISTÓBAL, *Esplendor del barroco en Ayacucho. Retablos y arquitectura religiosa en Huamanga*, Lima: Banco Latino/Ediciones Peisa.
- SAN CRISTÓBAL 1999 – Antonio SAN CRISTÓBAL, *Teoría sobre la historia de la arquitectura virreinal peruana*, Lima: Universidad Nacional de Ingeniería.
- SAN CRISTÓBAL 2004 – Antonio SAN CRISTÓBAL, *Puno. Esplendor de la arquitectura Virreinal*, Lima: Ediciones Peisa S.A.C.
- SAN CRISTÓBAL 2006 – Antonio SAN CRISTÓBAL, *Nueva visión de San Francisco de Lima*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/ Banco Central de Reserva del Perú.
- SAN CRISTÓBAL 2008 – Antonio SAN CRISTÓBAL, *Arquitectura virreinal de la iglesia y convento de La Merced*, Lima: Universidad Nacional de Ingeniería.
- SAN CRISTÓBAL 2009 – Antonio SAN CRISTÓBAL, *Arquitectura firme de siglo XVIII en Lima*, Lima: Universidad Nacional de Ingeniería.
- SAN CRISTÓBAL 2010 – Antonio SAN CRISTÓBAL, *Arquitectura de Lima en la segunda mitad del siglo XVII*, Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ 1977 [1973] – Nicolás SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La población de América Latina*, Madrid: Alianza.

- SÁNCHEZ ALBORNOZ 1982 – Nicolás SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Migraciones internas en el Alto Perú. El saldo acumulado en 1645*, „Historia Boliviana”, Cochabamba, II, 1, s. 11–19.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ 1983 – Nicolás SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Mita, migraciones y pueblos. Variaciones en el espacio y en el tiempo Alto Perú, 1573–1692*, „Historia Boliviana”, III, 1, s. 31–59.
- SÁNCHEZ GÓMEZ 2012 [2006] – Julio SÁNCHEZ GÓMEZ, *El Brasil portugués*, [w:] Juan B. AMORES CARREDANO (coord.), *Historia de América*, Barcelona: Editorial Planeta S.A., s. 875–909.
- SÁNCHEZ HERRERO 1999 – José SÁNCHEZ HERRERO, *Las cofradías sevillanas. Los comienzos*, [w:] José SÁNCHEZ HERRERO (coord.), *Las cofradías de Sevilla. Historia, Antropología, Arte*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, s. 9–34.
- SANTOS 1951 – Paulo F. SANTOS, *O barroco e o jesuítico na arquitetura do Brasil*, Rio de Janeiro: Kosmos.
- SANTOS 1966 – Paulo F. SANTOS, *Contribuição ao estudo da arquitetura da Companhia de Jesus em Portugal e no Brasil*, [w:] V *Coloquio Internacional de estudos luso-brasileiros*, vol. IV, Coimbra: Gráfica de Coimbra, s. 515–569.
- SANTOS DE OLIVEIRA 1988 – Beatriz SANTOS DE OLIVEIRA, *Espaço e Estratégia. Considerações sobre a Arquitetura dos Jesuítas no Brasil*, Rio de Janeiro–Uberlândia: José Olympio Editora, 1988.
- SARDUY 1987 [1969] – Severo SARDUY, *Ensayos generales sobre el Barroco*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SAUTER 2004 – Marion SAUTER, *Die Oberdeutschen Jesuitenkirchen (1550–1650). Bauten, Kontext und Bautypologie*, Petersberg: M. Imhof.
- SCHÁVELZON 1998 – Daniel SCHÁVELZON, *Arqueología e historia de las Ruinas de San Francisco (1608–1861)*, [w:] Daniel SCHÁVELZON (coord.), *Las Ruinas de San Francisco. Arqueología e Historia*, Mendoza: TINTAR Editorial, s. 13–66.
- SCHLIMME 1999 – Hermann SCHLIMME, *Die Kirchenfassade in Rom. Reliefierte Kirchenfronten 1475–1765*, Petersberg: Michael Imhof Verlag.
- SCHMITT 1979 – Jürgen SCHMITT, *Der Einfluss der Kölner Jesuitenkirche auf die Kollegskirchen im Rheinland und Westfalen*, Frankfurt am Main: Verlag GmbH.
- SCHNEIDER 1950 – A.M. SCHNEIDER, *Atrium*, [w:] Theodor KLAUSER (Hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd.1, szp. 888–889.
- SCHNOOR 1992 – Gustavo SCHNOOR, *Igreja de Santa Cruz dos Militares. Breve Notícia Histórica. Considerações Estilísticas sobre la Fachada. A Questão das Reformas e da Autoria de Obra de Talha*, „Barroco”, 15, s. 283–290.
- SCHOENHERR 2003 – Matthew SCHOENHERR, *Colonials: Design Ideas for Renovating, Remodelling and Building New*, Newtown: The Taunton Press.
- SCHOLZ 2013 – Piotr Otto SCHOLZ, *Strzygowski Josef*, [w:] Edward GIGIELEWICZ [red.], *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, szp. 1076.
- SCHREIBER, GAWRYCKI 2009 – Hanna SCHREIBER, Marcin Florian GAWRYCKI, *Cywilizacja latynoamerykańska – zarys problematyki*, [w:] Marcin Florian GAWRYCKI (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 17–28.
- SEBASTIÁN 1965 – Santiago SEBASTIÁN, *Arquitectura colonial en Popayán y el Valle del Cauca*, Cali: Biblioteca de la Universidad del Valle.
- SEBASTIÁN 1967 – Santiago SEBASTIÁN, *La influencia de los modelos ornamentales de Serlio en Hispanoamérica*, BCIHE, 7, s. 30–67.
- SEBASTIÁN 1971 – Santiago SEBASTIÁN, *La huella italiana en la arquitectura colonial de Colombia y Ecuador*, BCIHE, 12, s. 45–75.
- SEBASTIÁN 1989 [1981] – Santiago SEBASTIÁN, *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid: Alianza.
- SEBASTIÁN 1993 – Santiago SEBASTIÁN, *Alciato. Emblemas*, Madrid: Akal.
- SEBASTIÁN 1995a – Santiago SEBASTIÁN, *Emblemática e historia del arte*, Madrid: Cátedra.
- SEBASTIÁN 1995b – Santiago SEBASTIÁN, *¿Existe el mudéjarismo en Hispanoamérica?*, [w:] Rodrigo GUTIÉRREZ VIÑUALES, Purificación de la Torre (eds.), *El mudéjar iberoamericano, del Islam al Nuevo Mundo*, Barcelona–Madrid: Lunweg Editores, s. 45–49.

- SEBASTIÁN 2006 – Santiago SEBASTIÁN, *Estudios sobre el arte y la arquitectura coloniales en Colombia*, Bogotá: Corporación la Candelaria, Convenio Andrés Bello.
- SEBASTIÁN 2007 [1990] – Santiago SEBASTIÁN, *El barroco iberoamericano: mensaje iconográfico*, Madrid: Editorial Encuentro.
- SEBASTIÁN, MESA, GISBERT 1985 – Santiago SEBASTIÁN, José de MESA, Teresa GISBERT, *Arte iberoamericano desde la colonización a la independencia, Summa Artis, Historia General del Arte*, vol. XXVIII–XXIX, Madrid: Espasa-Calpe.
- SERRÃO 1990 – Vítor SERRÃO, *Santarém*, Lisboa: Editorial Presença.
- SERRÃO 2003 – Vítor SERRÃO, *História da Arte em Portugal. O Barroco*, Lisboa: Editorial Presença.
- SERRERA 2011 – Ramón María SERRERA, *La América de los Habsburgos (1517–1700)*, Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Manuales Universitarios.
- SILVA SANTOS 2002 – Paulo Roberto SILVA SANTOS, *Igreja e Arte em Salvador no século XVIII*, Curitiba: CRIAR EDIÇÕES.
- SILVA TELLES 1998 – Augusto Carlos da SILVA TELLES, *As Aldeias Missionárias Jesuíticas e a Igreja de Nossa Senhora da Assunção de Anchieta*, [w:] Carol de ABREU, Rodney DIAS RIBEIRO (eds.), *Anchieta. A Restauração de um Santuário*, Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, s. 33–45.
- SINDING-LARSEN 1965 – Staale SINDING-LARSEN, *Some Functional and Iconographical Aspect of the Centralized Church in the Italian Renaissance*, [w:] Hans Peter L'ORANGE, Hjalmar TORP (eds.), *Acta ad archaeologiam et atrium historiam pertinentia*, vol. II, Roma: Institutum Romanum Norvegiae / „L'erema” di Bretschneider, s. 203–252.
- SMITH 1948 – Robert Chester SMITH, *Jesuit Buildings in Brazil*, „The Art Bulletin”, XXX, 3, s. 187–213.
- SMITH 2002 – Jeffrey Chipps SMITH, *Sensuous Worship. Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany*, Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- SMOLANA 1992 – Krzysztof SMOLANA, *Zmiany w zaludnieniu Ameryki Łacińskiej od podboju do połowy XIX w.*, [w:] Andrzej DEMBICZ (red.), *Ameryka Łacińska – przestrzeń i społeczeństwo. Społeczne aspekty przestrzennej koncentracji ludności*, Warszawa: CESLA, UW, s. 78–88.
- SOBRÓN 1997 – Dalmacio H. SOBRÓN, *Giovanni Andrea Bianchi: un arquitecto italiano en los albores de la arquitectura colonial Argentina*, Buenos Aires: Corregidor.
- SÖDING 2010 – Wolfgang Augustyn SÖDING, *Original – Kopie – Zitat. Versuch einer begrifflichen Annäherung*, [w:] Wolfgang Augustyn SÖDING, Ulrich SÖDING (Hrsg.), *Original – Kopie – Zitat: Kunstwerke des Mittelalters und der Frühen Neuzeit; Wege der Aneignung – Formen der Überlieferung*, Passau: Klinger, s. 1–14.
- SORDO 1995 – Emma María SORDO, *Las reducciones en Potosí y su carácter urbano*, „Revista Complutense de Historia de América”, 21, s. 231–239.
- SOTOMAYOR 2004 – María Lucía SOTOMAYOR, *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de Indios, siglo XVIII*, Bogotá: Insituto Colombiano de Antropología e Historia.
- SOULÉS, GARRIDO 1997 – María Inés SOULÉS, Marcela F. GARRIDO, *Aspectos históricos*, [w:] Rita M. VENERONI (coord.), *San Ignacio, la iglesia más antigua de Buenos Aires*, Buenos Aires: Manrique Zago Ediciones SRL, s. 9–58.
- SOURIAU A. 1998 [1990] – Anne SOURIAU, *Categoría*, [w:] Etienne SOURIAU (ed.), *Diccionario Akal de Estética*, tłum. Ismael GRASA ADÉ, Xavier MEILÁN PITA, Cecilia MERCADAL, Alberto RUÍZ DE SAMANIEGO, Madrid: Ediciones Akal S.A., s. 255–257 [*Vocabulaire d'esthétique*].
- SOURIAU E. 1998 [1990] – Etienne SOURIAU, *Bello*, [w:] Etienne SOURIAU (ed.), *Diccionario Akal de Estética*, tłum. Ismael GRASA ADÉ, Xavier MEILÁN PITA, Cecilia MERCADAL, Alberto RUÍZ DE SAMANIEGO, Madrid: Ediciones Akal S.A., s. 187–189 [*Vocabulaire d'esthétique*].

- SOUSA 2006 – Nestor de SOUSA, *Igreja do Colégio dos Jesuítas da Compnhia de Jesus de Ponta Delgada: sinais de arquitectura chã e inovações de gosto barroco*, [w:] Nestor de SOUSA, António Manuel OLIVEIRA, Margarida TEVES OLIVEIRA (eds.), *Igreja do Colégio dos Jesuítas de Ponta Delgada: Museu Carlos Machado: núcleo de arte sacra*, Ponta Delgada: Presidência do Governo Regional dos Açores. Direcção Regional da Cultura. Museu Carlos Machado, s. 9–24.
- SPYRA 2009 – Jarosław SPYRA, *Krótkie dzieje Ameryki Łacińskiej*, [w:] Marcin Florian GAWRYCKI (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 46–58.
- STANISH 2003 – Charles STANISH, *Ancient Titicaca: The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*, Berkeley: University of California Press.
- STEPHEN 2008 – S. Jeyaseela STEPHEN, *Portuguesa, the Armenians and World of Art and Architecture in the Tamil Coast*, Pondicherry: Institute for Indo-European Studies.
- STORNI 2001a – Hugo STORNI, *Cataldino (Cataldini), José (Soccorso)*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín Maria DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. I, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 711–712.
- STORNI 2001b – Hugo STORNI, *Gervasoni, Carlos*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín Maria DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. II, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 1720.
- STROBEL 2002 – Michèle-Baj STROBEL, *Arts plastique et Celtes de Possession: exemples du vaudou haïtien et des peintres Gnawa du Maroc*, [w:] Dominique BERTHET (dir.), *Vers une esthétique du métissage?*, Paris: L'Harmattan, s. 107–120.
- STROBEL, MENACHO 2001 – Ferdinand STROBEL, Antonio MENACHO, *Schmid, Martin*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín Maria DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. IV, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 3523–3524.
- STRUEVER 1970 – Nancy S. STRUEVER, *The Language of History in the Renaissance: Rhetoric and Historical Consciousness*, Princeton: Princeton University Press.
- STRUEVER 1992 – Nancy S. STRUEVER, *Theory as Practice. Ethical Inquiry in the Renaissance*, Chicago–London: The University of Chicago Press.
- STRZYGOWSKI 1918 – Josef STRZYGOWSKI, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, Bd. I–II. Wien: Kunsverlag Anton Schroll.
- STRZYGOWSKI 1940 – Josef STRZYGOWSKI, *Die deutsche Nordsee. Das Bekenntnis eines Kunstforschers*. Wien–Leipzig: Adolf Luser.
- STRZYGOWSKI 1941 – Josef STRZYGOWSKI, *Europa Machtkunst im Rahmen des Erdkreises*, Wien: Wiener Verlagsgesellschaft.
- STRZYGOWSKI, KUHN, KARASEK 1927 – Josef STRZYGOWSKI, Walter KUHN, Alfred KARASEK, *Die Holzkirchen in der Umgebung von Bielitz-Biala*, Posen: Verlag der Historischen Gesellschaft für Posen.
- STURTEVANT 1966 – William C. STURTEVANT, *Anthropology, History, and Ethnohistory*, „Ethnohistory”, 13, 1/2, s. 1–51.
- SUÁREZ SALAS 1995 – Virgilio SUÁREZ SALAS, *Chiquitos: una Utopía Construida*, [w:] Pedro QUEREJAZU (coord.), *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, La Paz: Línea Editorial, s. 405–461.
- SUJKA 2002 – Andrzej SUJKA, *Barok misyjny w kulturze redukcji*, „Miejsca Święte”, 10, 70, s. 51.
- SUSTERSIC 1999 – Bozidar Darko SUSTERSIC, *Pueblos indígenas en la surgimiento de las nuevas culturas*, [w:] Luis CAMILIÓN (coord.), *Patrimonio Jesuítico*, Buenos Aires: Centro Internacional para la Conservación del Patrimonio, s. 105–129.
- SUSTERSIC 2004 [1999] – Bozidar Darko SUSTERSIC, *Templos Jesuítico-guaraníes: la historia secreta de sus fábricas y ensayos de interpretación de sus ruinas*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- SUSTERSIC 2010 – Bozidar Darko SUSTERSIC, *Arte Jesuítico-Guaraní y sus estilos. Argentina – Paraguay – Brasil*, Buenos Aires: Universidad de Buenos.

- SZEMIŃSKI 1977a – Jan SZEMIŃSKI, *Ameryka Łacińska w połowie XVIII w.*, [w:] Tadeusz ŁEPKOWSKI (red.), Marcin KULA, Tadeusz ŁEPKOWSKI, Jan SZEMIŃSKI (oprac.), *Dzieje Ameryki Łacińskiej 1750–1870/1880*, t. I, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 9–35.
- SZEMIŃSKI 1977b – Jan SZEMIŃSKI, *Schyłek epoki kolonialnej (1750–1800)*, [w:] Tadeusz ŁEPKOWSKI (red.), Marcin KULA, Tadeusz ŁEPKOWSKI, Jan SZEMIŃSKI (oprac.), *Dzieje Ameryki Łacińskiej 1750–1870/1880*, t. I, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 37–144.
- SZEMIŃSKI, ZIÓŁKOWSKI 2006 – Jan SZEMIŃSKI, Mariusz ZIÓŁKOWSKI, *Mity, rytuały i polityka Inków*, Warszawa: PIW.
- SZTABIŃSKI 2002 – Grzegorz SZTABIŃSKI, *History, Contemporarism, Creolization*, „Art Inquiry. Recherches sur les Arts”, IV, s. 57–76.
- SZTOFF 1971 [1966] – Wiktór SZTOFF, *Modelowanie i filozofia*, tłum. Sławomir JĘDRZEJEWSKI, Warszawa: PWN, 1971 [*Моделирование и философия*].
- SZYKULSKI 2010 – Józef SZYKULSKI, *Starożytne Peru*, Wrocław: Wydawnictwo UW.
- ŚNIADECKA-KOTARSKA 2003 – Magdalena ŚNIADECKA-KOTARSKA, *Być kobietą w Ekwadorze*, Warszawa–Łódź, CESLA, UW, Wydawnictwo UŁ.
- ŚNIADECKA-KOTARSKA 2006 – Magdalena ŚNIADECKA-KOTARSKA, *Być kobietą w Peru*, Warszawa–Łódź, CESLA, UW, Wydawnictwo UŁ.
- ŚWITEK 2013 – Gabriela ŚWITEK, *Gry sztuki z architekturą. Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- ŠELEŠNEVA-SOLODOVNIKOVA 2007 – Nataliá Alekseevna ŠELEŠNEVA-SOLODOVNIKOVA, *Latinoamerikanskoe iskusstvo XVI–XX vekov. Istoričeskij očerk*, Moskwa: Gosudarstvenyj Institut Iskusstvoznaniá [Наталья Алексеевна Шелешнева-Солодовникова, *Латиноамериканское искусство XVI–XX веков. Исторический очерк*, Москва: Государственный институт искусствознания].
- TADGELL 2012 – Christopher TADGELL, *Reformations. From High Renaissance to Mannerism in the New West of Religious Contention and Colonial Expansion*, New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- TAMPE 2001 – Eduardo TAMPE, *Chile*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. I, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 770–776.
- TANANAIEVA 2001 – Larisa TANANAIEVA, *Očerki kubâkovskogo isskustva XV–XX viekov*, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Aletejâ 2001 [Лариса Тананаева, *Очерки кубяковского искусства XVI – XX веков*, Санкт–Петербург: Издательство Алетейя].
- TANANAIEVA 2003 – Larisa TANANAIEVA, *Meždu Andami i Evropoj. Šest očerkov o iskusstve vice-korolestva Peru*, Sankt-Peterburg: Dmitrij Bulanin [Лариса Тананаева, *Между Андами и Европой. Шест очерков об искусстве вице-королевства Перу*, С.-Петербург: Дмитрий Буланин].
- TANANAIEVA 2013 – Larisa TANANAIEVA, *O manierizmie i barokko. Otčerki iskusstva Central'no-Wostočnoj Evropy i Latinskoj Ameriki konca XVI–XVII veka. Čehiâ, Polša, Peru*, Moskva: Progress–tradičiâ, 2003 [Лариса Тананаева, *О манеризме и барокко. Очерки искусства Центрально – Восточной Европы и Латинской Америки конца XVI–XVII века. Чехия Польша Перу*, Москва: Прогресс–традиция].
- TANTALEÁN ARBULÚ 2011 – Javier TANTALEÁN ARBULÚ, *El virrey Francisco de Toledo y su tiempo: proyecto de gobernalidad, el imperio hispano, la plata peruana en la economía – mundo y el mercado colonial*, vol. 1–2, Lima: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres.
- TATARKIEWICZ 1936 – Władysław TATARKIEWICZ, *Architektura barokowa Brazylii*, „Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, Wydział II Nauk Humanistycznych i Filozoficznych, XXXIX, 1–3, s. 14–36.
- TATARKIEWICZ 1988 [1975] – Władysław TATARKIEWICZ, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa: PWN.
- TATARKIEWICZ 2011 [1936] – Władysław TATARKIEWICZ, *Architektura barokowa Brazylii*, „Sztuka Ameryki Łacińskiej – Arte de America Latina”, 1, s. 17–43.
- TAVARES 2003 – André TAVARES, *Os painéis da nave da Igreja de Nossa Senhora da Candelária: um artigo de 1905*, „Rotunda”, 1, s. 60–71.
- TERÁN, COLOMER 2005 – Fernando TERÁN, María Antonia COLOMER, *El urbanismo en el Nuevo Mundo*, Madrid: Ministerio de Cultura.

- THOENES 1995 – Christof THOENES, *St. Peter 1534–1546. Sangallos Holzmodell und seine Vorstufen*, [w:] Bernd EVERS (Hrsg.), *Architekturmodelle der Renaissance. Die Harmonie des Bauens von Alberti bis Michelangelo*, München–New York: Prestel, s. 101–109.
- TICKELL, TICKELL 1991 [1989] – James TICKELL, Oliver TICKELL, *Cuzco, Pérou*, tłum. Janine JAY, Paris: CELIV, [Cusco, Peru].
- TIMBÓ 1998 – Regina TIMBÓ, *Um Aldeamento Jesuítico: Reritiba*, [w:] Carol de ABREU, Rodney DIAS RIBEIRO (eds.), *Anchieta. A Restauração de um Santuário*, Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, s. 19–30.
- TINEO 1990 – Primitivo TINEO, *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- TIRAPELI 2008 – Percival TIRAPELI, *Igrejas barrocas do Brasil*, São Paulo: Metalivros.
- TODOROV 1996 [1982] – Tzvetan TODOROV, *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. Janusz WOJCIESZEK, Warszawa: Fundacja Alteheia, [The Conquest of America: The Question of the Other].
- TOPIC 2009 – John R. TOPIC (ed.), *La arqueología y la etnohistoria: un encuentro andino*, Lima: IEP.
- TORD 2003 – Luis Enrique TORD, *El Barroco en Arequipa y el Valle del Colca*, [w:] Ramón MUJICA PINILLA (ed.), *El Barroco Peruano 2*, Lima: Banco de Crédito, s. 173–215.
- TORRES JÚNIOR 1963 – TORRES JÚNIOR, *Jesuítico (Estilo)*, [w:] Antônio Pereira DIAS DE MAGALHÃES, Manuel ALVES DE OLIVEIRA (eds.), *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 11, Lisboa: Editorial Verbo, col. 515–516.
- TRIGGER 1982 – Bruce C. TRIGGER, *Ethnohistory: Problems and Prospects*, „Ethnohistory”, 29, 1, s. 1–19.
- TRIGGER 1986 – Bruce C. TRIGGER, *Ethnohistory: The Unfinished Edifice*, „Ethnohistory”, 33, 3, s. 253–267.
- TRZECIAK 1994 – Przemysław TRZECIAK, *Architektura nowożytna Ameryki Łacińskiej*, [w:] Anna LEWICKA-MORAWSKA (red.), *Sztuka Świata*, t. 7, Warszawa: Arkady, s. 239–261.
- TUAN 1987 [1977] – Yi-Fu TUAN, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. Agnieszka MORAWIŃSKA, Warszawa: PIW, 1987 [Space and Place. The Perspective of Experience].
- TUZI 2002 – Stefania TUZI, *Le Colonne e il Tempio di Salomone. La storia, la leggenda, la fortuna*, Roma: Gangemi Editore.
- TÜCHLE, BOUMAN 1986 [1965] – Hermann TÜCHLE, Cornelius Adrien BOUMAN, *Historia Kościoła 1500–1715*, t. 3, tłum. Jerzy PIESIEWICZ, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, [Geschichte der Kirche, III, Reformation und Gegenreformation].
- TYLOR 1871 – Edward Burnett TYLOR, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. 1, London: John Murray, Albemarle Street.
- ULATOWSKI 1964 – Kazimierz ULATOWSKI, *Architektura włoskiego renesansu*, Warszawa: PWN.
- USRAL PIETRI 1990 – Arturo USRAL PIETRI, *La creación del Nuevo Mundo*, [w:] I Simposio de Filología Iberoamericana, Sevilla 26 al 30 de marzo de 1990, Zaragoza: Libros Pórticos, s. 229–236.
- VAINFAS 2000 – Ronaldo VAINFAS, *Aldeamentos*, [w:] Ronaldo VAINFAS (dir.), *Dicionário do Brasil Colonial 1500–1808*, Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, s. 21–24.
- VALENCIA ESPINOZA 1990 – Abraham VALENCIA ESPINOZA, *Taytacha Temblores. Patron jurado del Cuzco*, Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco CEAC.
- VALENTINE 1961 – Charles A. VALENTINE, *Symposium on the Concept of Ethnohistory – Comment*, „Ethnohistory”, 8, 3, s. 271–280.
- VALLERY-RADOT 1960 – Jean VALLERY-RADOT, *Le recueil des plans jésuites de la Bibliothèque National de Paris*, Rome: Institutum Historicum S.I.
- VALLÍN 1998 – Rodolfo VALLÍN, *Imágenes bajo cal y pañete. Pintura mural en la Colonia en Colombia*, Bogotá: Editorial El Sello, Museo de Arte Moderno de Bogotá.
- VAQUERO DE RAMÍREZ 1996 – María VAQUERO DE RAMÍREZ, *El español de América II. Morfosintaxis y Léxico*, Madrid: Arco Libros.
- VARCÁRCCEL 1967 [1959] – Luis Eduardo VARCÁRCCEL, *Etnohistoria del Perú Antiguo: historia del Perú (Incas)*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- VARELA GOMES 2011 – Paulo Varela Gomes, *Saint Anne's Church*, [w:] José MATTOSO (dir.), *Asia Oceania. Patrimônio de Origem Portuguesa no Mundo. Arquitetura e Urbanismo*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s. 324–325.
- VARELA GOMES, LOBO 2012 – Paulo VARELA GOMES, Rui LOBO, *Arquitectura de los jesuitas en Portugal y en las regiones de influencia portuguesa*, [w:] Maria Isabel ÁLVARO ZAMORA, Javier IBÁÑEZ FERNÁNDEZ, Jesús CRIADO MAINAR (eds.), *La arquitectura jesuítica. Actas del Simposio Internacional. Zaragoza, 9, 10 y 11 de diciembre de 2010*, Zaragoza: Institución „Fernando el Católico” (C.S.I.C.), s. 497–521.
- VARELA MARCOS 2012 [2006] – Jesús VARELA MARCOS, *Los descubrimientos españoles en el Nuevo Mundo*, [w:] Juan B. AMORES CARREDANO (coord.), *Historia de América*, Barcelona: Editorial Planeta S.A., s. 165–213.
- VARGAS UGARTE 1941 – Ruben VARGAS UGARTE, *Los jesuitas del Perú (1568–1767)*, Lima: Autor.
- VARGAS UGARTE 1951–1954 – Ruben VARGAS UGARTE, *Concilios limenses: 1551–1772*, vol. 1–3, Lima: Tipografía Peruana.
- VARGAS UGARTE 1956 – Ruben VARGAS UGARTE, *La iglesia de San Pedro de Lima*, Lima: Tipografía Peruana.
- VARGAS UGARTE 1963 – Ruben VARGAS UGARTE, *Los jesuitas del Perú y el arte*, Lima: Iberia Offset u. Impr. Gil.
- VARGAS UGARTE 1963–1965 – Ruben VARGAS UGARTE, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, vol. 1–4, Burgos: Impr. de Aldecoa.
- VARGAS UGARTE 1966–1971 – Ruben VARGAS UGARTE, *Historia general del Perú*, vol. 1–10, Lima: Carlos Milla Batres, Seix y Barral de Barcelona.
- VARGAS UGARTE 1968 – Ruben VARGAS UGARTE, *Ensayo de un diccionario de artífices coloniales de la América Meridional*, Burgos: Impr. De Aldecoa.
- VÁSQUEZ HAHN 2005 – María Antonieta VÁSQUEZ HAHN, *Luz a través de los muros. Biografía de un edificio quiteño*, Quito: FONSAL.
- VAZ DE CARVALHO 2001 – José VAZ DE CARVALHO, *Portugal*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. IV, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 3196–3200.
- VENTÓS 1980 – Xavier Rubert de VENTÓS, *The Sociology of Semiology*, [w:] Geoffrey BROADBENT, Richard BUNT, Charles JENCKS (eds.), *Signs, Symbols and Architecture*, Chichester–New York–Brisbane–Toronto: John Wiley & Sons, s. 169–202.
- VERGER 1981 – Pierre VERGER, *Notícias da Bahia – 1850*, Salvador: Corrúpio 1981.
- VIDAL DE NEGREIROS CAMARGO 2009 – Maria VIDAL DE NEGREIROS CAMARGO, *Venerável Ordem Terceira: retomando o caminho de Marieta Alves*, [w:] Maria Helena OCHI FLEXOR, Hugo FRAGOSO (coords.), *Igreja e convento de São Francisco da Bahia*, Rio de Janeiro: Versal, s. 373–414.
- VILLALBA 2001 – Jorge VILLALBA, *Ecuador*, [w:] Charles E. O'NEILL, Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, t. II, Roma–Madrid: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, s. 1187–1193.
- VILLALBA 2008 – Jorge VILLALBA, *Los jesuitas se establecen en el Reino de Quito*, [w:] Alfonso ORTIZ CRESPO, Sofía Luzuriaga JARAMILLO, Adriana PACHECO BUSTILLOS, *Radiografía de la piedra. Los jesuitas y su templo en Quito*, Quito: FONSAL, s. 27–61.
- VILLALOBOS ACOSTA 2012 – María Constanza VILLALOBOS ACOSTA, *Artíficios en un Palacio Celestial. Retablos y cuerpos sociales en la Iglesias de San Ignacio. Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- VILLANOVA 2005 – Roselyne de VILLANOVA, *La créativité des minorités et l'urbanité, une production métisse?*, [w:] Roselyne de VILLANOVA, Geneviève VERMÈS (dirs.), *Le métissage interculturel. Créativité dans les relations inégalitaires*, Paris: L'Harmattan, s. 217–235.
- VIÑUALES 1969 – Graciela María VIÑUALES, *Evolución de la arquitectura de la provincia de Salta*, Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- VIVES MEJIA 1988 – Gustavo VIVES MEJIA, *Inventario del patrimonio cultural de Antioquia. Colecciones de Santa Fe de Antioquia*, Medellín: Dirección de Extensión Cultural.

- WALLACE 2006 – William A. WALLACE, *Jesuit Influences on Galileo's Sciences*, [w:] John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS, T. Frank KENNEDY (eds.), *The Jesuits II. Cultures, Science, and the Arts 1540–1773*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, s. 314–335.
- WANEGFFELEN 1999 – Thierry WANEGFFELEN, *Une difficile fidélité: Catholiques malgré le concile en France XVIe–XVIIe siècle*, Paris: PUF.
- WARSZEWSKI, PAUL 2012 – Roman WARSZEWSKI, Arkadiusz PAUL, *Cuzco. Rzym Nowego Świata*, Sopot: FitoHerb.
- WEIMER 2005 – Günter WEIMER, *Arquitetura popular brasileira*, São Paulo: Martins Fontes.
- WETHEY 1949 – Harold E. WETHEY, *Colonial Architecture and Sculpture in Peru*, Cambridge–Massachusetts: Harvard University Press.
- WHITMAN 1970 – Nathan T. WHITMAN, *Roman Tradition and the Aedicular Façade*, „Journal of Society of Architectural Historians”, 29, 2, s. 108–123.
- WILKOSZEWSKA 1998 – Krystyna WILKOSZEWSKA, *W krainie czucia i beczucia, czyli o zmysłach głównych, zapomnianych i sztucznych*, [w:] Maria GOŁASZEWSKA (red.), *Wymiary piękna. Z badań estetyki sensu largo*, Kraków: Wydawnictwo UJ, s. 235–251.
- WINSKOWSKI 2000 – Piotr WINSKOWSKI, *Architektura wielu zmysłów*, „Kultura Współczesna”, 3, s. 67–77.
- WITKIN, GOODENOUGH 1981 – Herman A. WITKIN, Donald R. GOODENOUGH, *Cognitive Styles: Essence and Origins. Field Dependence and Field Independence*, New York: International University Press.
- WITTKOWER 1937 – Rudolf WITTKOWER, *Carlo Rainaldi and the Roman Architecture of the Full Baroque*, „Art Bulletin”, XIX, s. 242–313.
- WOLF 2009 [1982] – Eric R. WOLF, *Europa i ludy bez historii*, tłum. Wojciech USAKIEWICZ, Kraków: Wydawnictwo UJ, [Europe and People Without History].
- WOOD 2008 – Christopher S. WOOD, *Forgery, Replica, Fiction: Temporalities of German Renaissance Art*, London: The University of Chicago Press.
- WRZEŚNIAK 2010 – Małgorzata WRZEŚNIAK, *Roma Sancta, Fiorenza Bella. Dzieła sztuki w diariuszach polskich podróżników do Włoch w XVI i XVII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- WUFFARDEN 2002a – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Hacienda de San José, Nazca, Perú*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 182–187.
- WUFFARDEN 2002b – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Iglesia de la Compañía, Potosí, Bolivia*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 204–207.
- WUFFARDEN 2002c – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Iglesia de la Compañía, Quito, Ecuador*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 188–203.
- WUFFARDEN 2002d – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Iglesia de la Compañía, Cartagena, Colombia*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 226–231.
- WUFFARDEN 2002e – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Iglesia de San Juan Bautista, Juli, Perú*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 130–139.
- WUFFARDEN 2002f – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Iglesia y Colegio de la Compañía, Pisco, Perú*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 176–181.
- WUFFARDEN 2002g – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Iglesia y Colegio de la Compañía, Trujillo, Perú*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 172–175.
- WUFFARDEN 2002h – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Iglesia y Colegio de la Transfiguración, Cuzco, Perú*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 116–129.
- WUFFARDEN 2002i – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Iglesia y Colegio de la Compañía, Ayacucho (Huananga), Perú*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 162–171.
- WUFFARDEN 2002j – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Iglesia y Colegio de Santiago, Arequipa, Perú*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 148–161.
- WUFFARDEN 2002k – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Iglesia y Colegio de San Juan Bautista, Sucre (Chiquisaca), Bolivia*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 208–217.

- WUFFARDEN 2002l – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Iglesia y Colegio de San Ignacio, Bogotá, Colombia*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 218–225.
- WUFFARDEN 2002m – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Iglesia y Colegio Máximo de San Pablo, Lima, Perú*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 90–107.
- WUFFARDEN 2002n – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Misión de San Pedro Apóstol, Andahuaylillas, Perú*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 140–147.
- WUFFARDEN 2002o – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Misión de Tópaga, Colombia*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 232–237.
- WUFFARDEN 2002p – Luis Eduardo WUFFARDEN, *Noviciado de Iglesia de San Antonio Abad, Lima, Perú*, [w:] Luisa Elena ALCALÁ (ed.), *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid: Ediciones El Viso, s. 108–115.
- YOUNG 1995 – Robert C.J. YOUNG, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London–New York: Routledge.
- YOUNG 2012 [2003] – Robert C.J. YOUNG, *Postkolonializm. Wprowadzenie*, tłum. Marek KRÓL, Kraków: Wydawnictwo UJ [*Postcolonialism: A Very Short Introduction*].
- ZABALLA BEASCOECHEA, PANIAGUA PÉREZ 2012 [2006] – Ana de ZABALLA BEASCOECHEA, Jesús PANIAGUA PÉREZ, *La Iglesia en Indias*, [w:] Juan B. AMORES CARREDANO (coord.), *Historia de América*, Barcelona: Editorial Planeta S.A., s. 413–449.
- ZANOLI 2010 – Carlos E. ZANOLI (coord.), *Historia, representaciones y prácticas de la etnohistoria en la Universidad de Buenos Aires: una aproximación antropológica a un campo de confluencia disciplinar*, Buenos Aires: Ed. Antropofagia.
- ZAPF 2013 – Hubert ZAPF, *Rezeptionsgeschichte*, [w:] Ansgar NÜNNING (Hrsg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze–Personen–Grundbegriffe*, Stuttgart–Weimar: Verlag J.B. Metzler, s. 654–656.
- ZARĘBSKA 1971 – Teresa ZARĘBSKA, *Teoria urbanistyki włoskiej XV i XVI wieku*, Warszawa: PWN.
- ZAVALÍA MATIENZO 1982 – Roberto ZAVALÍA MATIENZO, *La Ciudad de San Miguel de Tucumán. Su fundación y su traslado*, [w:] VI Congreso Internacional de historia de América. Celebrado en Buenos Aires del 13 al 18 de octubre de 1980 con el patrocinio de la municipalidad de la ciudad de Buenos Aires, vol. 2, Buenos Aires: Nacional de Historia, s. 279–295.
- ZAWISZA 1969 – Leszek ZAWISZA, *Tradición monástica europea en los conventos mexicanos del siglo XVI*, BCIHE, 11, s. 90–122.
- ZAWISZA 1989 – Leszek ZAWISZA, *Arquitectura y obras públicas en Venezuela: siglo XIX*, Caracas: Ed. de la Presidencia de la Republica.
- ZAWISZA 1998 – Leszek ZAWISZA, *La crítica de la arquitectura en Venezuela durante el siglo XIX*, Caracas: Consejo Nacional de la Cultura.
- ZAWISZA 2000 – Leszek ZAWISZA, *Wojciech Lutowski, wynalazca i architekt*, Kraków: Universitas.
- ZEA 1993 [1978] – Leopoldo ZEA, *Filosofia dziejów Ameryki*, tłum. Krzysztof Jacek HINZ, Warszawa: CESLA, UW [*Filosofía de la historia americana*].
- ZIEMBA 2011 – Antoni ZIEMBA, *Jan Białostocki 1921–1988*, „Rocznik Historii Sztuki”, XXXVI, s. 157–171.
- ZUMTHOR 2010 [2006] – Peter ZUMTHOR, *Myślenie architekturą*, tłum. Artur KOŻUCH, Kraków: Krater, [*Architektur Denken*].
- ŻEGLEŃ 2003 – Urszula ŻEGLEŃ, *Filosofia umysłu: Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

SUMMARY

REINTERPRETATIONS. PERCEPTION AND RECEPTION OF ARCHITECTURAL WORKS WITH AN EXAMPLE OF JESUIT

The book is a study about Jesuit architecture in Latin America in the colonial period. Readers can familiarize themselves both with the complicated cultural situation in which the buildings presented were erected, and with the surprising variety of forms created by the European newcomers in contact with native communities. The art of baroque Latin America is a unique phenomenon that is surprising and fascinating to us. Rich illustrative material, which helps in discovering this exotic reality, helps us realize the dissimilarity of Christian baroque architecture in various parts of the world. The publication is not limited to well-known buildings designed by famous architects, but also presents the architecture of Andean provinces of the former Viceroyalty of Peru as well as missionary churches in tropical regions of present-day Bolivia, Paraguay, or Brazil. This is a book for art historians, but it is also aimed at people who, fascinated by cultures far away from Europe, would like to learn more about the architecture of colonial South America and about how our perception of architectural objects of this continent has changed over the centuries.

The study aims at providing a new, broader look at the Jesuit order's buildings in South America. In order to do this, a comparative analysis of architectural forms and artistic phenomena was carried out. Jesuit churches are presented against the background of the sacred architecture of South America, but also in connection with European (Jesuit and non-Jesuit) architecture, and also with some buildings located in Asian colonies of the Iberian Empires (e.g. Goa). Thus, the analysis was carried out taking broad and diverse comparative material into consideration. The study does not aim at creating a new synthesis of Jesuit architecture in South America, but rather on distinguishing a few research problems based on which South American architecture of the 17th and 18th centuries is presented.

The research area is South America. The hypotheses of the study were specified in relation to this territory and cultural circle. The architecture of Jesuit churches erected in the first period of the Society of Jesus's work in South America was selected

as “the base material” for the analysis due to its universality, relatively good state of preservation, and its diversity. Since the order was present in all regions of the South American colonies, examples of Jesuit buildings can be found all over the continent as it was known at the time. Due to the missionary character of Jesuit activity, this includes the most remote corners of the newly discovered world as well. Jesuit architecture in South America includes a representative group of buildings, which allows for broader reflection. Many objects no longer exist, yet quite a large group has remained standing, thanks to which the research has been possible. In dealing with the order’s architecture, we cannot ignore the diversity and abundance of its architectural works, although Jesuit architecture is stereotypically perceived as homogeneous. The whole complexity of phenomena and forms characteristic of colonial architecture can be found on a smaller scale in sacred buildings belonging to the Jesuit order. The study was constructed according to a key of research hypotheses and covers a wide geographical spectrum, comparing historical buildings of the whole continent.

The analysis is based on the conviction that phenomena of a cultural character determine certain formal-architectural and artistic solutions, which are presented from a universal perspective. The book’s structure goes against the customary tradition of territorial divisions and is determined by a comparison of particular research questions that are the basis for the chapters. An organized and systematic typology of buildings remains outside the circle of interest. Similarly, the conventional division of Jesuit churches into three types (Europeanized architecture in metropolises, mestizo-style buildings erected on the Andean uplands, and Jesuit missionary churches), the most frequently used in the source literature, has not been used either. Such systematics of the churches of the Society of Jesus in South America is incomplete and tends to simplify certain problems.

The structure of the applied study is based on the conviction that certain cultural mechanisms determine general architectural forms, leaving space for deliberations on detailed local solutions or regional decorations. Thus, a wider scope of problems includes the issues connected with particular buildings.

The study, preceded with a lengthy introduction of a methodological and visual character, is divided into smaller sections and subsections. The first chapter has a panoramic character; it familiarizes the reader with the cultural, political, social, and economic reality of the South American colonies: both the Spanish-language ones and Brazil, which was subject to the Portuguese Crown. It also outlines the history of the Jesuit order in the New World. The last part of the chapter is devoted to short characteristics of Jesuit art with particular consideration paid to architecture in South America and artistic issues associated with the order.

The following chapters analyse three selected questions. The first one presents the missionary architecture of the Jesuits. The idea is to distinguish characteristic features of a missionary church in order to answer the question of to what extent

this architecture is connected with the architecture of the Society of Jesus. It appears that similar formal features can be found not only in Jesuit churches, but also in churches connected with other orders (e.g. the Franciscans) or generally with those that were built in remote areas and functioned as missionary churches (including diocesan churches). In the context of these deliberations we cannot forget about "local" varieties of missionary architecture, which have still remained an important element of cultural identification for inhabitants of particular regions.

The next chapter concerns the problem of the "locality" of certain architectural solutions and the presence of Jesuit churches in the architectural panorama of particular regions. In the case of Jesuit architecture, we can distinguish three basic issues. Churches of the order often became prototypes of other churches erected in a particular region (Cusco, Arequipa). In other cases, some compositional features of the objects were repeated more individually, or at least such influence has been determined. Eventually, what is quite common is architecture adjusting to outdated traditions and "fitting into" newly created Jesuit buildings using existing local architectural trends.

The last chapter is devoted to "the Il Gesù design" in South American architecture. After initial deliberations on the repetition of certain features of the Roman temple in architecture, formal and mental models are formed that are useful in the further analysis. The chapter analyses the influence of the form on South American projects, reception of the Roman form in an area distant from Europe, a former method of interpreting the problem and perception of forms in the eyes of 18th-century and most of all 19th-century observers.

Although it is usually difficult to determine precisely cut-off dates of certain artistic phenomena, the study assumes quite distinct chronological frames, resulting from historical reasons. These include the time when the Jesuits worked in Latin America in the colonial period. Important dates that should be mentioned are: the establishment of the Society of Jesus in 1540 and the time when the Jesuits appeared in South America: in Brazil (1549) and Peru (1568), then the exile of Jesuits from all the territories dependent on the Portuguese Crown (1759) and the Spanish Crown (1767), and eventually the dissolution of the order (1773). Yet, certain sections of the book go distinctly beyond these dates. First of all, it is associated with my interest in what happened with some previously built churches (e.g. in Salvador de Bahia or Asunción) after dissolution of the order. Secondly, it seems important to me to follow the continuation of certain artistic phenomena that continued (after the exile of Jesuits) in the 19th century and even beyond, the best example being architectural tradition on the island of Chiloé in Chile.

Although the study's territorial borders are quite clearly outlined (the area of South America), they also require a few words of explanation. In the period that is of particular interest to me, the area of the continent was still being discovered and some parts were not explored during the colonial period. At the beginning,

Europeans (and then Creoles) focused on the coasts and uplands, then the areas deep in the continent became better and better known, but Amazonia remained an unknown and mysterious territory for a long time. Thus, South America is here a dynamic notion, due to historical and cultural conditions.

Once knowledge of the continent “broadened” in the awareness and under the rule of the Spaniards, the administrative divisions of South America also changed. Beginning in 1542, the territories dependent on the Spanish Crown formed the Viceroyalty of Peru, which was divided into smaller administrative sections: *audiencias*. After some time, two viceroyalties emerged: the Viceroyalty of New Granada (first in 1717-1723, and then permanently in 1739), and the Viceroyalty of Río de la Plata (1776). The territory dependent on the Portuguese Crown is Brazil. It was discovered in 1500, but colonization and organization of territorial division into captaincies is dated from 1534. Brazilian colonial history ends in 1822, when the country formally achieved independence and was turned into an empire, functioning until 1889.

Jesuit architecture of South America in the colonial period was extremely diverse, just like the whole continent, which was ethnically, socially, and geographically diversified. Most characteristic features of colonial architecture can be illustrated using examples of Jesuit architecture. Buildings erected by the order were appreciated due to the high level of craftsmanship. After the exile of the Jesuits there were many who wanted to take care of the properties. Collegiate churches in large cities were considered to be very attractive objects. Some of them, after being abandoned by the priests, became cathedrals. What was also significant was their location in the centre of urban structures and the level of architecture in the churches belonging to the Society of Jesus. Jesuit churches in Quito, Trujillo, and Buenos Aires were turned into cathedrals temporarily; Jesuit churches in Havana or Brazil’s Salvador da Bahia became cathedrals permanently.

As it has been described, on the one hand Jesuit missionary architecture had supra-regional and even “supra-order” character, and on the other hand the architecture responded to local needs. An example that summarises the first thesis, although coming from outside the research area, may be a missionary Franciscan church in Veraguaz (Panama) dating from ca. 1750. Its architecture, three-nave pseudo-basilica interior with a visible open roof and wooden columns dividing the church into particular naves resembles Jesuit missionary churches from the area of Mojos and Chiquitos (Bolivia) as well as some Brazilian churches as well as constructions from the island of Chiloé. It is also worth illustrating the other thesis that the order’s architecture was adjusted to local needs and traditions (the accommodation rule). The book describes what I believe is a unique building, a round church in San Salvador del Puerto de Casanare (Colombia), whose layout is due to construction traditions of the local Natives.

The rule of accommodation and functionality of Jesuit architecture played a decisive role in creating new missions and churches inside them. An interesting example illustrating this issue (again from outside the researched area) is a missionary

Jesuit complex on the Tamil coast in India. Although the complex is surrounded with a shared embankment, inside it is divided into two parts with a wall, so that missionaries could teach both members of higher castes as well as pariahs. A separate problem is monumental objects erected in Paraguay in the last period of Jesuit work before the exile, like São Miguel in Brazil, San Ignacio Miní in Argentina or Trinidad in Paraguay. They were designed for future years of the order's functioning and built in places where the priests were convinced they would work for many years. In my opinion, such churches are no longer "missionary architecture," not only due to their monumentality and use of permanent materials, but, most of all, due to the permanent character of functioning in regions that had been successfully evangelized. Such buildings should be analysed in the same way as other churches of huge Jesuit colleges, taking their local specificity into consideration, which manifests itself mainly through sculptural décor. The book refers only to one of the abovementioned churches, namely São Miguel church in Brazil, in the context of a wider analysis of composition of towerless façades modelled on the Il Gesù design.

Jesuit architecture in the modern period is so settled in the local traditions that in many cases it has become an element of local culture (as described in the case of the mission of Mojos or Chiloé). It very often inspired new construction solutions (Córdoba in Argentina) and changes of decorative repertory (Arequipa in Peru). Their significance is not only connected with historical times, Jesuit buildings remain rooted in local visual culture until today. Again, we notice that it refers not only to Latin America, but also to other territories that were dependent on the Spanish and Portuguese Crowns in remote regions of the world. A surviving façade of the Jesuit church of São Paulo in Macau from the early 17th century (Igreja da Madre de Deus) remains today one of the most representative buildings in the city and its landmark. A silhouette of the church can be found everywhere: in tourist newssheets advertising local attractions, in the city panorama inside the planes of local airlines, on advertisements at the ferry port and the airport, and even on the bags of some shops selling local products. The Jesuit church has become a recognizable and, thus, attractive landmark in the cramped modern iconosphere. On the one hand, it proves that the Jesuit priests have had a permanent influence on local culture, and on the other hand, it demonstrates the high quality of Jesuit buildings, which, despite the passing of time, are still the pride of their cities, although they often have any religious function today.

Projects of an individual character have remained on the periphery of deliberations, although they are often connected with interesting architectural problems. In this case, a good example is a church in one of the Jesuit estates in the area of Argentina's Córdoba, in Alta Gracia. Despite its modest size, it has an interesting form. It is a single-nave church whose transept is marked with the introduction of an oval that widens the nave, covered with a lantern dome. Another interesting example is a church in Lima Cercado. We can compare a form of the church, whose nave has exedra niche-chapels, with the Santo Spirito in Sassia church in Rome, but

also with some churches in Portuguese colonies in Asia, for example with a parish (formerly Jesuit) church in Margão (1675) in Goa in India or the Santana church in Talaulim (1681–1689), also in India.

One of the most important issues discussed in the book is the issue of the *Il Gesù* design, which is presented using many South American examples. The analysis includes both the spatial layout of buildings (Lima, Bogotá, Quito, Cartagena, Buenos Aires, Popayán) and façade composition (Quito). However, many churches that could have been included in similar research have remained outside the analysis. The spatial layout of many Jesuit churches has been compared to the Roman prototype based only on the fact that they belonged to the Jesuit order, like in the case of a church in the town of Tunja (Colombia). Others, especially those that have not survived, require more detailed research, such as a church of the Jesuit college in Mendoza and the San Miguel church in Santiago de Chile. An interesting building is a Jesuit church in Trujillo, which is often described as a three-nave church, yet is, in fact, a single-nave church with a transept and a dome at the crossing of the nave. What is interpreted as side naves, is really two pairs of communicated chapels. They adjoin two of the five bridge spans of the church body; they are also connected with the transept, and each of them is covered with a small dome with a lantern.

Another issue is adaptation of the façade form of the *Il Gesù* church. In case of objects belonging to the order, all the tower-less compositions with volute pediments are associated with a Jesuit tradition, including those that owe their form to later reconstruction, like in the case of the post-Jesuit church *Notre-Dame-de-l'Immaculée-Conception* in Pondicherry (India). The problem looks totally different in relation to non-Jesuit buildings. It seems, however, that a two-storey solution is a comfortable formula, thanks to which, with the use of additional neo-classical forms of architectural divisions, the buildings were to look more solemn and monumental. So it is not surprising that a lot of cathedrals, especially those constructed starting in the beginning of the 18th century, have two- or three-storey naves with volute pediments or a kind of passage referring more to Vignola's drawing than to Giacomo della Porta's project. Some of them also have towers at the edges of the compositions, which widen the cathedral's façades, making them more monumental. Such a tendency can be observed in many of the Portuguese and Spanish domains' regions that were distant from one another; in this place it is worth pointing to the buildings in Old Goa in India, Santa Fé de Antioquia and Bogotá in Colombia or Belém in Brazil.

Tower-less façade composition enjoyed great popularity also in Portugal's Asian colonies, yet not all buildings of that kind can be associated with Roman architecture; yet the Jesuit Bom Jesus church or the Nossa Senhora church at the Augustinian nuns' convent in Santa Mónica (both in Old Goa) as well as the Santo Domingo church in Macau have totally different characters. On the other hand, two-tower façades in the "Portuguese" type were also characteristic of both Jesuit buildings (the present-day parish church of Espírito Santo in Margão, Salcete, Goa) and non-Jesuit ones (São João de Deus church of the Knights Hospitaller, Old Goa).

Repetitiveness of the Roman “Il Gesù design” remains one of the most vital concepts functioning in the history of modern architecture, yet it is also present in the field of art history. A Cuban poet, novelist, and essayist, José Lezama Lima, describing a cathedral in Havana, a former Jesuit church (1748–1777), recalls, on the one hand, Borromini’s influence, which dynamizes the composition, and on the other – talks about the traits of “Jesuit style” visible in the church façade and the influence of Giacomo della Porta’s architecture.

Eventually, it is also worth mentioning that the problem of perceiving old architecture (including Jesuit architecture) by 18th- and 19th-century travellers is an issue that could be developed, especially in the context of style research. Jesuit architecture was acknowledged as unique and admirable by both travellers and historians. Accounts are filled with expressions referring to aesthetic categories, such as beauty or lavishness. The architectural skills of the creators of Jesuit churches were also admired. What drew attention was the skilled workshop and sometimes the solidity and high quality of workmanship. Sometimes the innovativeness of Jesuit architecture was also emphasized. An interesting issue is stylistic expressions, not always corresponding to present knowledge of the topic, which appear in the accounts. For example, it is hard to agree with the views of Alcides d’Orbigny, who recalls a “medieval” style of ornaments (“ornamentos de estilo medieval”) in San Ignacio missionary church (Chiquitos) or a Mauritanian style (“estilo morisco”) in San José de Chiquitos church. The study does not include accounts of Polish travellers from the late 19th and 20th centuries, in which descriptions did not take up much space. A Polish naturalist, traveller, and researcher of South America, Konstanty Jelski, writing down his impressions of Lima, wrote only that “here, the second most famous after the cathedral [are] the churches of the Dominicans, the Augustinians, and St. Peter’s, formerly Jesuit, great edifices.” Władysław Kluger, an engineer, traveller, and researcher on Latin American culture, describing the capital of Peru, also writes that “there are fifty churches. The most noteworthy are: the cathedral, St. Peter, St. Francis, St. Augustine, la Merced, and St. Dominic.”

It can’t be said that the book presented here is an exhaustive study, since many sources await numerous search queries and analyses. One analysis suggested is that of possible search patterns. For me, studies concerning Jesuit architecture have become a pretext, helped in determining certain search directions, that may also serve during research into architecture of other orders or wider artistic problems connected with Latin American colonial architecture.

tłum. Małgorzata Leśniak

INDEKS OSÓB

A

Acosta Luna, Olga Isabel 13
Acosta, José de 81, 116–118, 144
Adorni, Bruno 290
Adorno, Theodor W. 54
Adrychomiusz, Krystian 52, 66, 127
Aguilar Páez, Rafael 218
Alberti, Leon Battista 89, 133, 279, 280, 298, 313, 315, 342, 352
Albuquerque Fontes, Marcelo de 13
Alcalá, Luisa Elena 30, 131
Alciati, Andrea (Alciato, Alciatus) 343
Aleijadinho (Antônio Francisco Lisboa) 80, 81
Alghisi, Galasso 341
Almagro, Diego de 124
Almansa y Ulloa, Martín Enríquez de 207
Alonzo, Andrés 287
Altamirano, Diego Francisco 37, 153, 155, 157, 158
Anchietta, José de 116, 117
Andrzejewska, Agata 13, 33
Angles Vargas, Víctor 27
Angulo Iñiguez, Diego 56, 57
Anthemios z Tralles 50, 65
Arango, Silvia 146
Arbeláez Camacho, Carlos 26, 57, 286, 287
Arfe y Villafañe, Juan 341
Aristizabal, Tulio 29, 309
Arnheim, Rudolf 53, 268
Aroeira Neves, Sônia 298
Arystoteles 52
Astete, Manuel Antonio 218

Asto, Simón de 213
Aszyk, Urszula 12
Aymerich, Mateo 264

B

Bacon, Francis 46, 55
Báez, Christian 29, 283, 287
Bagiński, Dobrosław 268
Bailey, Gauvin Alexander 27, 30, 57, 77–79, 99, 165, 166, 214, 226, 295, 297, 302, 303, 307, 308, 310, 312, 342, 347
Bandmann, Günther 271
Bania, Zbigniew 12, 271
Baranowski, Jerzy 105
Barbour, Ian 265–266
Barthes, Roland 45
Barucki, Tadeusz 32
Barzana, Alonso de 117, 144
Baschet, Jérôme 272
Bassegoda Musté, Bonaventura 102
Baudrillard, Jean 51
Bayer, Johann Wolfgang 131
Bayón, Damián 25, 26, 27, 57, 212, 215
Bazin, Germain 26, 28, 57, 298, 302, 305, 306, 310
Becerra, Francisco 207
Belleforest, François de 126, 176
Benevolo, Leonardo 290
Bernales Ballesteros, Jorge 27
Berthet, Dominique 80
Bertonio, Ludovico 145

- Białostocki, Jan 25, 32, 48, 50, 205, 206, 208, 217, 270
- Bianchi, Giovanni Andrea 65, 281, 309, 315, 316, 342, 352, 356
- Bilbao Baraquín, Francisco 72
- Bingham, Hiram 47
- Bitti, Bernardo 208
- Blaschke, Kinga 270, 271
- Blunt, Anthony 275
- Bollini, Horaci 28, 161
- Borgiasz, św. Franciszek (Francisco de Borja) 96
- Borja, Jaime 13, 36, 37, 277
- Boromeusz, św. Karol (Carlo Borromeo) 275–277
- Borowska, Magdalena 45
- Borrego Plá, María del Carmen 89
- Borromini, Francesco 101, 303, 348
- Bosa Irarrázabal, Manuel de 214
- Bösel, Richard 291, 292, 312
- Braun, Georg 126
- Braun, Joseph 99–103, 105
- Bravo, Francisco Javier 38
- Brentano, Franz 268
- Broadbent, Geoffrey 44, 45, 50
- Brunelleschi, Filippo 266, 269
- Bry, Theodore de 118
- Bueno, Alexei 297, 299
- Bunt, Richard 45
- Buontalenti, Bernardo 125
- Burbonowie 39, 84, 278
- Bury, John 295, 297
- Busaniche, Hernán 28, 304
- Buschiazzo, Mario José 26, 28, 57, 161
- Bustamante y Rivero, José Luis 223
- C**
- Cabral, Pedro Álvares 90
- Cabrera, José María 303
- Calvet, Luis-Jean 69
- Calzada Echavería, Andrés 102
- Campos, Norma 13
- Caparó Gil, Viviana 212
- Capelo, Joaquín 218
- Capoche, Luis 141
- Cardenos, Bartolomeo 162
- Cardiel, José 38, 157, 162
- Caro, Rodrigo 51
- Carpentier, Alejo 79
- Carrió de la Vandra, Alonso → Concoloncorva
- Carrión, Bartolomé 207
- Carrión, Francisco 207
- Cartaro, Mario 303
- Carvalho, Olindo José de 306
- Casas, Bartolomé de las 86
- Castilho, Júlio de 172
- Castillo, Antonio de 52
- Catalá Domènech, Joseph M. 46
- Cataldini, José 147
- Cataneo, Girolamo 341
- Cataneo, Pietro di Giacomo 125, 275
- Caxa, Quircio 117
- César, Julio Ramón de 232, 340
- Chara Zereceda, Oscar 212
- Chevalier, Michel 71, 72
- Chesneau, Nicolas 126
- Chirva, Leonilda 13
- Choller, Michael 166
- Chuk, Bruno 45
- Cichoń, Krzysztof 12, 14
- Cieza de León, Pedro 128
- Coleti, Juan Domingo 39, 43, 53, 284
- Comynet, Henri 43
- Concoloncorva (Alonso Carrió de la Vandra) 130
- Contreras, Carlos 84
- Coluccini, Juan Bautista 131, 286, 287, 322, 342, 344, 351, 352
- Cosío, Félix 218
- Costa, Lucio 29, 172, 173, 295, 297, 303
- Covarrubias y Orozco, Sebastián 343
- Credá, Tomás 264
- Crochet, Treena 78
- Crossley, Paul 45
- Cyceron (Marek Tulliusz Cyceron) 75
- Czyż, Anna 291

D

DaCosta Kaufmann, Thomas 206
 David, Luis 37
 Dembicz, Andrzej 31
 Demkowicz, Karol 13
 Demokryt 264
 Deubler, Leonard 292
 Diaz, Francisco 171
 Dientzenhofer, Krzysztof 309, 328
 Diez, María José 13
 Diez de San Miguel, García 142
 Dimeo, Carlos 13
 Domenichino (Domenico Zampieri) 104
 Domínguez Chavez de Orellana, Francisco 207, 209
 Donahue-Wallace, Kelly 27
 d'Orbigny, Alcides 39, 134, 139, 349
 Drabarczyk, Paweł 33
 Durán Mastrilli, Nicolás 287
 Dybel, Paweł 46

E

Eakin, Marshall C. 72, 73
 Eco, Umberto 43, 45, 54
 Efrem Syryjczyk, św. 49
 Egidiano, Juan Bautista 209
 Elias, Norbert 76
 Ellauri, Francisco 160
 Eller, Jack David 73
 Enrich, Francisco 347
 Epikur 264
 Escalante, José Ángel 219
 Espinosa, Cristóbal 120

F

Farnese, Aleksander 104, 263
 Farnese, Jan 266
 Febvre, Lucien 78
 Fellmann, Ferdinand 46
 Ferdynand Aragoński 119
 Fereyra, Francisco 312
 Ferreira Junior, Alcemar 13
 Feuillée, Louis Éconches 120
 Ficino, Marsilio 49
 Fiedler, Konrad 54

Fedosov, Denis 34
 Feijoo, Miguel 124, 131, 347
 Fernández de Piedrahita, Lucas 288
 Filip II 23, 82, 96, 119, 149, 169
 Filip III 23
 Filip IV 23
 Flórez de Ocariz, Juan 131, 287
 Fonseca e Silva, Valentim da → Mestre Valentim
 Forment, Joseph 124
 Fragoso, Mauro 13
 França, Rosa Alice 297
 Franciszek Borgiasz, św. → Borgiasz, św. Franciszek
 Franciszek Ksawery, św. 96, 115
 Francuz, Piotr 268
 Frézier, Amédée-François 120, 123, 134, 141, 158
 Frommel, Christoph Luitpold 290
 Furlong, Guillermo 28

G

Gać, Jan 33
 Gadamer, Hans-Georg 54, 270
 Galantowicz, Bogna 129
 Galassi Paluzzi, Carlo 99
 Galileusz (Galileo Galilei) 264, 265
 Gandolfi, Venecio 292
 García Calderón, Francisco 218
 Garcilaso de la Vega, Inka 127, 128, 143
 Garriga, Antonio 282
 Gasparini, Graziano 78, 215
 Gawrycki, Marcin Florian 31, 33, 69, 73, 76
 German, św. 49
 Gervasoni, Carlos 39, 281, 282, 308
 Giddens, Anthony 76
 Giersz, Miłosz 31
 Gisbert, Teresa 13, 25, 26, 27, 57, 79, 135, 139, 146, 229, 230, 286, 287
 Giuria, Juan 26, 232
 Goethe, Johann Wolfgang 53
 Gołaszewska, Maria 43
 Gołowin, Wasilij Michaiłowicz 122
 Gombrich, Ernst 51, 53, 272
 González Echevarría, Roberto 79
 González Mora, Felipe 29, 147
 Goodenough, Donald 53

Grassi, Orazio 129, 314, 321
 Grimaldi, Francesco 314
 Grueber, Franz 166
 Gruzinski, Serge 23, 80
 Gryglewski, Piotr 12, 14, 40, 41
 Guaman Poma de Ayala, Felipe 34
 Gueri, Claudio 45
 Guerra, Marcos 233, 283, 287
 Guido, Ángel 78
 Gusmão, Alexandre de 299
 Gutiérrez, Ramón 26–28, 57, 78, 125, 128, 137,
 143, 144, 146, 216, 222, 223, 232, 295, 297, 303
 Gutiérrez Sencio, Miguel 207

H

Habsburgowie 23, 84
 Haeften, Benedictus van 343
 Haggard, Reginald 102
 Hajt, W. L. 34
 Hall, Edward T. 43
 Harley, Brian 90
 Hebisz, Maria Eleonora 33
 Hegel, Georg 56
 Heidegger, Martin 56
 Henríquez Ureña, Pedro 79
 Hetmański, Marek 266
 Hohendahl, Peter Uwe 54
 Homer 80
 Hoppe, Stephan 291
 Hopkins, Andrew 290
 Hornung, Zbigniew 31
 Huayna Capac (Huina Cápac) 128
 Hugo-Brunt, Michael 301
 Humboldt, Alexander von 39, 344
 Huntington, Samuel 76
 Hurtado de Mendoza, García 140
 Hylla, Zuzanna 14

I

Ibañez, Pedro M. 287, 342
 Ignacy Loyola, św. → Loyola, św. Ignacy
 Ingarden, Roman 43
 Innocenty XI 93
 Iser, Wolfgang 54
 Izydor z Miletu 50, 65

J

Jauss, Hans Robert 54, 55
 Jelski, Konstanty 349
 Jencks, Charles 45
 Jung, Elzbieta 12
 Jung, Gustaw 48
 Jurado de Guerra, Guissela 97
 Justynian 50

K

Kania, Marta 31, 47
 Karner, Herbert 292
 Karol III 97
 Karol V 119
 Karol Boromeusz, św. → Boromeusz, św. Karol
 Kartezjusz (René Descartes) 40, 264
 Kaup, Monika 78
 Kelemen, Pál 57, 79
 Kepler, Johannes 264, 265
 Kessler, Herbert 272
 Kębłowski, Janusz 206
 Kidder, Daniel 340
 Kieniewicz, Jan 70
 Klein, Franciszek 100
 Kluger, Władysław 349
 Koehler, Krzysztof 40
 Koenig, Juan Ramón 120, 123
 Kolumb, Krzysztof 69, 70
 Koninck, Lorenzo 308
 Kopernik, Mikołaj 264
 Korduba, Piotr 267
 Korporowicz, Leszek 75
 Krampen, Martin 44
 Krasny, Piotr 272, 276
 Kraus, Johann 65, 163, 281, 309, 315, 316, 356
 Krautheimer, Richard 271
 Kronfuss, Juan 57, 77, 232
 Krzanowski, Andrzej 31, 47
 Kubler, George 25, 57, 79, 119, 136, 157, 161,
 172, 206, 215, 219, 312
 Kula, Marcin 31, 90
 Kwaśnicka, Marta 31, 116
 Kwintylian (Marek Fabiusz Kwintylian) 40

L

Lafond de Lurcy, Gabriel 122
Landi, Antonio José 348, 360
Laplantine, François 80
Leach, Neil 45
Leibniz, Gottfried Wilhelm 56, 265
Lein, Edward 290
Lemaire, Philippe 232
Lenartowicz, Krzysztof 44, 45
Leoncini, Giuseppe 342
Levinton, Norberto 28, 162
Levy, Evonne 99, 291
Lezama Lima, José 79, 266, 348
Lezeano, Juan Ignacio 348
Linares, Felipe 167
Lindley, Thomas 299
Lisboa, Antônio Francisco → Aleijadinho
Lisboa, Miguel María 294
Lizárraga, Reginaldo de 155
Llosa, Claudia 49, 65
Lobo, Rui 130, 302
Locke, John 264, 265
López de Arenas, Diego 231
López Guzmán, Rafael 230
l'Orme, Philibert de 232
Loyola, św. Ignacy (Ignacio de Loyola) 95, 115
Lozano, Pedro 162
Lucas, Thomas M. 128
Lugon, Clovis 148
Luks, Ilmar 78
Lutowski, Wojciech 31

M

Macera (Dall'Orso), Pablo 79, 129
Machado Leal, Fernando 298, 299
Maderna, Carlo 297, 314
Makowski, Krzysztof 31
Málaga Medina, Alejandro 133
Małkiewicz, Adam 264, 273, 274, 280
Marciszewski, Witold 266, 267
Marco Dorta, Enrique 57
Mariategui Oliva, Ricardo 222
Mariscal, Federico 56
Martinez, Socorro Targino 279

Martínez Compañón, Baltazar Jaime 124
Martínez de Oviedo, Diego 209
Mártir de Anghiera, Pedro 70
Maruscelli, Paolo 111
Marx, Murillo 25–27, 295, 297, 305
Mascetta, Simón 147
Mateos, Francisco 38
Matienzo, Juan 83, 140
Mattos-Cárdenas, Leonardo 127, 129
Mayer de Zulen, Dora 218
Maza, Diego de la 216
McAndrew, John 136
Medina Vidal, Jorge 45
Merani, Ignaz 101, 111, 326
Mercado, Pedro de 38
Mesa, José de 25–27, 57, 79, 135, 139, 146, 229, 230, 286, 287
Mestre Valentim (Valentim da Fonseca e Silva) 306
Michał Anioł (Michelangelo Buonarroti) 266
Mignolo, Walter 71
Miller, Anton 166
Miłobędzki, Adam 169
Mogrovejo y Robledo, Toribio Alfonso de 135
Mollinedo y Ángulo, Manuel 213
Mollinedo y Rado, Andre de 211
Monreal y Tejada, Luis 102
Monteiro de Vide, Sebastião 94
Moreno Cabrián, Alfredo 56
Morla Vicuña, Carlos 38
Morus, Tomasz (Thomas More) 148
Motolinía, Toribio 137
Mróz, Lech 219
Mucci, Lutuf Isaias 81
Murray Peter 290
Müster, Sebastian 136

N

Nadal, Hieronim 343
Napoleon III 72
Navarro, José Gabriel 29
Nawrot, Piotr 38, 164
Negrone, Giulio 129
Neira, Alonso de 147
Newton, Izaak 264

Nieto Degregori, Luis 217
 Nietzsche, Friedrich 56
 Noel, Martin 56
 Nouss, Alexis 80
 Nóbrega, Manuel da 96, 97

O

Ockham, William 49
 Olewczyński, Radosław 11, 349
 Oliveira Pereira, Antonio Mauro de 13
 Olivera, José de 224
 Olko, Justyna 31
 Ordóñez, Teresa 208
 Ortiz, José 348
 Ortiz Crespo, Alfonso 29, 287, 312
 Osorio, Venegas 125
 Otten, Rudolf 106
 Ovalle, Alonso de 38, 289, 344

P

Pachacutec 126, 220
 Pacheco, Francisco 341
 Page, Carlos 28
 Palladio, Andrea 51, 298, 341
 Palm, Erwin Walter 127, 136
 Parkinson Zamora, Lois 78
 Passeron, René 54
 Paszenda, Jerzy 100, 101, 107, 292
 Paul, Arkadiusz 129
 Pavía, Carlos 214
 Paweł III 95
 Peramás, Manuel 148
 Pérez, Pedro 287
 Pérez Holguín, Melchor 229
 Pérez Rublas, Juan 309
 Perian, Juan Bautista 167
 Petrés, Domingo 348, 360, 362
 Pevsner, Nikolaus 290
 Pico della Mirandola, Giovanni 49
 Picón Salas, Maraiano 79
 Pietraszczyk-Sękowska, Joanna 12, 31
 Piñas, Baltasar 118
 Pinet, Antoine de 126, 129
 Pires, Belquior 297

Pius V 88
 Piwocki, Ksawery 32
 Pizano, Roberto 77
 Pizarro, Francisco 120, 126, 221
 Plá, Josefina 28
 Pliniusz Starszy (Gajusz Pliniusz Sekundus) 55
 Porębski, Mieczysław 32, 45, 53
 Porta, Giacomo della 104, 112, 263, 274, 275, 297, 298, 302, 303, 305, 306, 313, 314, 347, 348
 Portillo, Luis de 96
 Posern-Zieliński, Aleksander 31
 Posiad, Antoni 56
 Pozzo, Andrea del 101, 104, 295, 341
 Pravasoli, Eduardo 167
 Priego, Juan José de 340
 Prímoli, Giovanni Bautista 65, 154, 163, 281, 302, 303, 309, 315, 316
 Proctor, Roberto 122
 Prokopiusz z Cezarei 50
 Prządka-Giersz, Patrycja 31

Q

Querejazu, Pedro 28, 229, 230

R

Rabiej, Jan 271
 Rakutz, Nikolai 34
 Ramírez de Pamplona, Rafael 287
 Ramond, Jean D. 121
 Ramusio, Giovanni Battista 126
 Rasmussen, Steen Eiler 43
 Recio, Bernardo 38, 43
 Rentería Salazar, Patricia 29
 Rey, Juan Ricardo 13
 Reyes, Alfonso 79
 Rey Fajardo, José del 29
 Riaño, Luis de 161
 Ribeiro de Oliveira, Myriam Andrade 307
 Ricardo, Antonio 118
 Ripa, Cesare 270
 Rivero, Juan 138, 147, 159
 Rodrigues, Pedro 117
 Rodriguez-Camilloni, Humberto 123
 Romero Sánchez, Guadalupe 159

Rosa, José de la 53
 Rossi, Domenico 112
 Rostworowski, Maria 31
 Rubens, Peter Paul 51
 Rugendas, Johann Moritz 166
 Ruiz, Juan 208
 Rusconi, Giovanni Antonio 342

S

Sabogal, José 218
 Sahuaraura, Juan Manuel 212
 Saint-Hilaire, Auguste 151
 Salas, Asensio de 214
 Sale, Giovanni 99
 Samenes Argumedo, Roberto 88
 San Cristóbal, Antonio 26, 27, 213, 214
 San Nicolás, Lorenzo de 341
 San Roman Zeballos, Miguel Jacinto 213
 Sánchez Labrador, José 44
 Sánchez, Antonio 90
 Sancho de Hoza, Pedro 126
 Sansovino, Jacopo 311
 Santángel, Luis 69
 Santori, Giulio Angelo 263
 Santos, Paulo F. 298, 306, 310
 Santos Vilhena, Luís dos 132, 301, 340
 São João, Macário de 304
 Sarduy, Severo 79
 Scamozzi, Vincenzo 170, 311, 341
 Scheffler, Christof Thomas 101, 111
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 49
 Schenherr, Simón 308
 Schlessinger, Miguel 308, 309
 Schlimme, Hermann 291
 Schnoor, Gustavo 307
 Schoenerr, Matthew 78
 Schreiber, Hanna 73, 76
 Sebastián, Santiago 25–27, 57
 Sé e Faria, José Custódio de 305
 Šelešnieva-Solodovnikova, Natalia 34
 Sepp, Antonio 53, 163
 Sepúlveda, Juan Ginés de 86
 Serlio, Sebastiano 51, 89, 341, 342
 Serrera, Ramón María 84

Silva, Diego de la 208
 Silva Célis, Eliécer 147
 Silva Telles, Augusto Carlos da 171, 307
 Smith, Jeffrey Chipps 105
 Smith, Robert Chester 29
 Smoczyńska, Nadia 14
 Smoczyński, Bartek 14
 Sonnius, Michel 126
 Soria, Martín 25
 Spunda, Franz 50
 Squier, George 131
 Stefański, Krzysztof 12
 Stevenson, William Bennet 39, 121, 158, 283, 285
 Stewart, Charles Samuel 123
 Struever, Nancy 40
 Strzygowski, Josef 156
 Subiabre, Angel 167
 Sucre, Antonio José de 228
 Sulzer, Johann Georg 270
 Sustersic, Bozidar Darko 28, 57, 161, 162, 303, 304
 Szemiński, Jan 31
 Szeptycki, Andrzej 69
 Szoblik, Katarzyna 13
 Sztabiński, Grzegorz 12
 Sztoff, Wiktor 265–266

Ś

Śniadecka-Kotarska, Magdalena 31
 Świtek, Gabriela 267

T

Tadgell, Christopher 291
 Taine, Hipolit 100
 Tananaeva, Larisa 34
 Tanayo Pacheco, Francisco 218
 Tatarkiewicz, Władysław 31, 43
 Tavares, André 13, 272
 Tineo, Primitivo 118
 Tirapeli, Percival 298, 302, 306
 Todorov, Tzvetan 71
 Toledo, Francisco de 82, 83, 97, 116, 117, 133, 138, 141, 142, 212
 Torbus, Tomasz 12
 Tord, Luis Enrique 223

Torija, Juan de 342
 Torres, Domenico 162
 Torres, Jaime de 342
 Torres Bollo, Diego de 147
 Torres Caicedo, José María 72
 Toussaint, Manuel 79
 Tristano, Giovanni 111, 169, 225
 Truchsess von Waldburg, Otto 263
 Trzeciak, Przemysław 32, 208
 Tuan, Yi-Fu 144
 Tupak Yupanqui 211
 Tuyru Tupak Inca, Juan Tomás 211
 Tylor, Edward Burnett 75

U

Uriel García, José 218
 Usral Pietri, Arturo 70

V

Válcarcel, Luis Eduardo 218
 Valentine, Fernando 173
 Valery-Radot, Jean 39
 Valtrini, Giovanni Antonio 129
 Varela Gomes, Paulo 130, 302
 Vargas Machuca, Bernardo de 82
 Vargas Ugarte, Rubén 28, 88, 117, 214, 287, 312
 Vargas, Pedro 208
 Vasari, Giorgio 266, 269
 Vasconcelos, Simão 299
 Vásquez Hahn, María Antonieta 29
 Vásquez, Gregorio 77
 Vega, Raphael de 342
 Velazco, Ignacio Leon 37, 340
 Vermès, Geneviève 80
 Vespucci, Amerigo 70
 Vignaroli, Eduardo 111
 Vignola (Jacopo Barozzi da Vignola) 104, 263, 274, 275, 290, 295, 297, 298, 302, 303, 306, 313, 341, 347

Vilches y Valles, Andrés Ximénez de 216
 Villalobos Acosta, María Constanza 278
 Villanova, Roselyn de 80
 Vittoria, Alessandro 311
 Vives Mejia, Gustavo 348
 Vredeman de Vries, Jan 342

W

Warchavchik, Gregori Ilych 173
 Warszawski, Roman 129
 Wąsowski, Bartłomiej Nataniel 104, 105
 Weger, Peter 65, 309, 315, 316
 Weimer, Günter 146
 Wendorff, Anna 13
 Wethey, Harold E. 213, 214
 Whitman, Nathan 291, 292
 Wiener, Charles 39, 44, 103, 125, 127, 288, 311
 Wierix, Hieronim 161, 343
 Więckowska, Elżbieta 13
 Wilkoszewska, Krystyna 43
 Winkowski, Piotr 43
 Witkin, Herman A. 53
 Witruwiusz (Marek Witruwiusz Pollio) 44, 133, 158, 341
 Wittelsbachowie 106
 Wittkower, Rudolf 292
 Wolf, Eric R. 85
 Wolff, Johannes 65, 281, 309, 315, 316
 Wrześniak, Małgorzata 105
 Wuffarden, Luis Eduardo 226, 308
 Wundarm, Manfred 290

Z

Zawisza, Leszek 31, 137
 Ziółkowski, Mariusz 31
 Zulen Aymar, Pedro Salvino 218

Ż

Żegleń, Urszula 268

INDEKS TOPOGRAFICZNO-RZECZOWY

A

Achao → Chiloé

Acora (Peru)

kościół San Pedro 89

adobe 89, 121, 122, 139, 141, 152–154, 156, 158, 161, 216, 217

Afryka 23, 70, 71, 92, 99, 205

Aldachildo → Chiloé

aldea, aldeamento 97, 116, 150–153, 171

Almendral (Chile)

kościół San Antonio de Padua 166

Altiplano 158, 211, 214, 217, 221, 223, 226

Alta Gracia [*estancia*] (Argentyna) 281

kościół jezuitów 281, 346, 356 [il. 215, 216]

Alto Perú → Boliwia

Amazonas [stan] (Brazylia) 151

Amazonia 11, 25, 82, 146

Amazonka 59

Ameryka 12, 69–71, 73, 74, 82, 150, 210, 228

Ameryka Łacińska 13, 22, 23, 25, 27–35, 48, 49, 57, 71–74, 77–81, 84, 85, 87, 96, 97, 107, 119, 123, 125, 133–137, 146, 152, 206, 208, 210, 225, 227, 231, 274, 275, 277, 284, 295, 346

Ameryka Południowa 11, 21, 23–27, 29, 31, 33, 39, 41, 43, 47, 49, 51, 55, 58, 71–74, 81, 90, 96, 97, 107, 119, 121, 123, 127, 134, 156, 163, 173, 206, 223, 263, 267, 275, 280, 281, 288, 289, 294, 308, 309, 339, 342, 343

Ameryka Środkowa 26, 33, 85

Amsterdam (Holandia) 308

Anaradhapura (Sri Lanka) 65 [il. 7]

Anchieta [daw. Reritiba] (Brazylia) 16, 117, 150

kościół Nossa Senhora da Assunção 153, 196 [il. 65, 66]

Andahuayllillas (Peru) 16, 142

kościół San Pedro Apóstol 137, 139, 152–154, 160, 161, 187 [il. 43], 191 [il. 53], 228

Andaluzja (Hiszpania) 277

Andy 11, 26, 34, 47, 78, 79, 85, 133, 158, 213, 215, 220, 221, 224, 229

Angra (Portugalia)

kościół jezuitów 300

Antarktyda 70

Antwerpia (Belgia) 23, 243

Antyle [archipelag] 92, 133, 145

Arawakowie → Indianie

Arequipa [miasto] (Peru) 27, 87, 89, 115, 131, 221, 223, 225, 226, 243, 245, 343, 345

Cayma, kościół San Miguel 52, 66 [il. 11], 222, 249 [il. 111], 250 [il. 113]

kościół jezuitów Santiago 131, 221, 222, 243 [il. 95, 96], 245 [il. 103], 312, 345

kościół San Agustín 223, 250 [il. 114]

kościół Santo Domingo 221

Yanhuara, kościół San Juan 222, 249 [il. 112], 250 [il. 113]

Arequipa [region] (Peru) 27, 58, 79, 221, 225, 226, 245

Argentyna 14, 22, 26, 28, 37, 56, 77, 82, 99, 133, 152, 163, 231, 233, 281, 308, 341, 342, 345, 346

Arizona (Stany Zjednoczone) 157

Asillo (Peru)

kościół San Jerónimo 213, 216, 241 [il. 89]

Asociación Pro-indígena (Stowarzyszenie Pro-indiańskie) 228

Asunción (Paragwaj) 16, 87, 115, 130, 154, 162, 231, 340
 katedra 340
 kościół jezuitów (nieistniejący) 24, 130, 232, 257 [il. 132, 133], 340
 atrium 134–138, 145, 182 [il. 33]
 Audiencia de Buenos Aires 82
 Audiencia de Charcas (*Audiencia de Alto Perú*) 82, 89, 228, 229
 Audiencia de Cuyo 82
 Audiencia de Panamá 82
 Audiencia de Paraguay 82
 Audiencia de Quito 81, 82
 Audiencia de Santa Fe de Bogota (Królestwo Nowej Granady) 81, 82, 344
 Audiencia de Santo Domingo 82
 Audiencia de Tucumán 82
 Augsburg (Niemcy) 263
 Australia 70
 Austria 22, 309
 Avignon (Francja) 291
 Ayacucho [Huamanga] (Peru) 16, 82, 87, 89, 179 [il. 24]
 kościół jezuitów 131
 kościół La Merced 137
 kościół San Francisco 89
 kościół Santo Domingo 137
 Ayaviri (Peru)
 kościół San Francisco de Asís 213, 239 [il. 86]
ayllu 143
 Azja 21, 30, 70, 71, 74, 90, 91, 96, 115, 205, 295, 346, 348
 Azory (Portugalia) 91, 93, 300
 Aztekowie → Indianie

B

Bahia [region] (Brazylia) 150
 Bamberg (Niemcy) 281
 Barcelona (Hiszpania) 102
 Beçaim (Indie) 125
 Belém [do Pará] (Brazylia) 16, 94, 95, 130, 171, 177 [il. 21]
 katedra 348, 361 [il. 225]
 kościół jezuitów Santo Alexandre (dawniej São Francisco Xavier) 130, 171, 298, 300, 310, 328 [il. 178]
 kościół Nossa Senhora do Carmo 305
 Belgia 102, 106

Betlejem (Izrael) 134
 Besançon (Francja) 291
 Bielsk Podlaski (Polska)
 kościół Narodzenia NMP i św. Mikołaja 169
 Big Ben (Londyn) 51
 Bliski Wschód 50
 Bogota [Santa Fé de Bogota] (Kolumbia) 12, 13, 16, 37, 59, 87–89, 131, 16, 233, 278, 344
 katedra 348, 362 [il. 266]
 kolegium jezuitów 37, 131, 341
 kościół jezuitów San Ignacio 37, 131, 279, 285–288, 307, 322 [il. 161, 162], 323 [il. 163], 342, 348, 352 [il. 207]
 kościół la Candelaria 342, 353 [il. 208]
 most na rzece Bogota 344, 351 [il. 200]
 Boliwia 12, 13, 26, 38, 79, 82, 88, 97, 117, 133, 136, 138, 142, 145–147, 149, 153, 163, 165, 228, 288, 345
 Bolonia (Włochy)
 kościół jezuitów Santa Lucia 275, 292
 Bonn (Niemcy) 106
 bractwa religijne 94, 132, 231, 277–279
 Braga (Portugalia)
 kościół jezuitów São Paulo 103, 169, 200 [il. 79]
 Brazylia 11, 13–15, 24–29, 31–33, 57, 58, 81, 82, 88, 90–97, 99, 103, 116, 117, 130, 132, 133, 146, 150–153, 163, 169–173, 206, 272, 279, 296–306, 310, 311, 341, 345
 Buenos Aires (Argentyna) 12, 13, 16, 36, 38, 39, 53, 56, 87, 90, 131, 163, 183 [il. 35], 232, 281, 308, 311, 340
 kolegium jezuitów 53
 kościół jezuitów San Ignacio 36, 65 [il. 9], 131, 281, 282, 308, 309, 315 [il. 145], 316 [il. 146], 339
 kościół Nuestra Señora de Belén 281
 kościół San Francisco 281
 ratusz 281
 Recoleta del Pilar 342, 352 [il. 206]

C

Caazapá (Paragwaj)
 kościół franciszkański 154
 Cabanilla (Peru)
 kościół 213
 Cailín (Chile) 165
 Cairú (Brazylia)
 kościół São Antonio 302

- Cajamarca (Peru) 89, 119
 Callao [port limski] (Peru) 120
 Callapa (Boliwia) 136
 Cangranor (Indie) 125
 Capiatá (Paragwaj)
 kościół franciszkański 154, 191 [il. 52]
 Caprarola (Włochy) 263
 Caquiviri (Boliwia) 142
 Caracas (Wenezuela) 11
 Cartagena [de Indias] (Kolumbia) 16, 36, 59,
 87, 89, 308, 309, 311
 kościół jezuitów San Pedro Claver 36, 308,
 309, 326 [il. 170, 171], 340
 Casanare [region] (Kolumbia) 16, 133, 138, 147,
 159, 345
 San Salvador del Puerto 147, 179 [il. 26], 345
 Castro (Chile) 17, 164, 167, 168
 kościół jezuitów 165, 167
 palafitos 200
 Caylloma (Peru) 79
 Cayma → Arequipa
 Chacao → Chiloé
 Chachani [wulkan] (Peru) 221
 Chachapoyas (Peru) 82
 Chalco (Meksyk) 119
 Chaul (Indie) 125
 Checacupe (Peru) 161
 Chile 15, 24, 29, 37–39, 73, 81, 82, 87, 96, 103,
 120, 145, 158, 166, 169, 221, 344, 347
 Chiloé [region] (Chile) 16, 17, 24, 29, 133, 152–
 –155, 164–168, 344, 345
 Achao, kościół Nuestra Señora de Loreto 17,
 153, 154, 165–168, 192 [il. 55, 56], 193 [il. 57],
 351 [il. 201]
 Aldachildo 17, 167, 168, 193 [il. 58]
 Chacao 170
 Chonchi 17, 165, 167, 168, 193 [il. 58]
 Delcahue 17, 167, 168, 193 [il. 59]
 Ichuac 17, 167, 168, 193 [il. 58], 195 [il. 64]
 Llao Llao 17, 168
 Quinchao [miejscowość] 17, 168
 Quinchao [wyspa] 153, 154, 165
 Chinja (Peru) 35, 236
 kościół El Carmen 35, 236, 253 [il. 22], 255
 [il. 128]
 kościół jezuitów San José (hacienda) 35, 236,
 254 [il. 123]
 Chinchero (Peru) 161
 Chiny 30, 129
 Chiquitos [region] (Boliwia) 101, 137, 143, 144,
 154, 157, 158, 167, 174, 194
 Concepción 44, 162, 163, 189 [il. 48]
 Indianie Chiquitos 28, 29, 142
 San Francisco Javier 44, 153, 162, 163, 188
 [il. 46]
 San Ignacio 44, 162, 349
 San José 44, 139, 153, 163, 189 [il. 47], 349
 San Miguel 44, 139, 162
 San Rafael 44, 162, 163
 Santa Ana 134
 Santiago 44
 Cholula (Meksyk) 119
 Chonchi → Chiloé
 Choquechaca → Sucre
 Chucuito (Peru)
 kościół Asunción 89
 Chuquisaca → Sucre
 Coatepec (Meksyk) 119
 Coimbra (Portugalia) 94, 116, 302
 kościół Santo Antônio 299
 Collao [region] (Peru) 27, 79, 89, 115, 142, 160,
 161, 213, 221, 223–227
 Colquepata (Peru) 160
 Congonhas do Campo (Brazylia) 95
 Copacabana (Boliwia) 136, 138
 kościół Virgen de la Candelaria 136, 138,
 224
 Copacabana de Andamarca (Boliwia) 136, 138
 Córdoba (Argentyna) 16, 82, 131, 163, 231, 278,
 281, 346
 katedra 281, 342, 352 [il. 204]
 kolegium Montserrat (jezuitów) 281
 kościół jezuitów 131, 231, 232, 256 [il. 130],
 257 [il. 131, 132], 278, 281, 345
 kościół Santa Teresa 342, 352 [il. 205]
 Coropuna [wulkan] (Peru) 221
 Cotahuasi (Peru) 79
 Cucaita (Kolumbia) 138, 159
 Curaçao 73
 Curimón (Chile) 166
 kościół San Francisco 166, 195 [il. 63]

Cusco (Peru) 16, 26, 36, 41, 47, 62 [il. 4], 63 [il. 6], 87, 89, 99, 115, 119, 120, 125–131, 176 [il. 20], 177 [il. 21], 206, 207–220, 228, 231
 Amarukáncha 128
 katedra 27, 128, 130, 131, 207–209, 211, 231, 239 [il. 81]
 kościół jezuitów Transfiguración 36, 99, 128, 130, 131, 207–213, 215–217, 228, 239 [il. 82], 241 [il. 92], 242 [il. 94], 244 [il. 100], 245 [il. 101]
 kościół La Merced 141, 137, 217, 245 [il. 101]
 kościół Nuestra Señora de Belén 211, 212, 215, 217, 239 [il. 84]
 kościół San Blas 128
 kościół San Francisco 215
 kościół San Jerónimo 137, 142, 160
 kościół San Pedro 128, 208, 211, 215, 217, 239 [il. 83], 242 [il. 93]
 kościół San Sebastián 142, 211, 212, 239 [il. 85]
 kościół Santo Domingo 231
 Plaza de Armas 47, 63 [il. 5], 128
 Plaza de Regocijo 128
 Plaza de San Francisco 128
 Qorikancha 128
 Sunthurhuasi 207
 uniwersytet San Antonio Abad 210, 218
 Cusco [region] (Peru) 48, 58, 133, 139, 142, 160, 161, 211, 213–215, 219, 220, 228
cusqueñismo 217–220
 cywilizacja 72, 73, 75–80
 Czechy 309

D

Delcahue → Chiloé
doctrinas 87, 116, 117, 140, 150, 158, 159
 Damão (Indie) 125
 Dillingen (Niemcy) 308
 Dubrownik (Chorwacja) 291

E

Einsiedeln (Szwajcaria) 205
 kaplica 166, 194 [il. 61]
 Embu (Brazylia)
 kościół Nossa Senhora do Rosario 103, 153, 171, 196 [il. 65]
encomienda 83
 Epidaurus (Grecja) 134
Erwartungshorizont (horyzont oczekiwania) 55
 Escorial (Hiszpania) 298

Espírito Santo [stan] (Brazylia) 103, 150, 153, 171
 estetyka recepcji 54–55
 etnohistoria 22
 Europa 23, 24, 32, 34, 38, 39, 42, 49, 53, 58, 70–72, 76, 86, 91, 96, 99, 104, 106, 115, 118, 119, 125, 126, 129, 130, 135, 136, 156, 157, 169, 170, 172, 221, 223, 226, 227, 277, 281, 288–292, 296, 298–300, 309

F

Ferrara (Włochy) 291
 Filadelfia (Stany Zjednoczone) 77
 Filipiny 74, 129
 Florencja (Włochy) 281
 Floryda (Stany Zjednoczone) 96
 Fontibón (Kolumbia) 145, 147, 152, 153, 178 [il. 23]
 kościół jezuitów 153, 186 [il. 42]
 Fortaleza dos Reis Magos (Brazylia) 90
 Francja 73, 80, 88, 106, 164, 288
 Frascati (Włochy) 281, 291
 Fulda
 katedra św. Zbawiciela i św. Sebastiana 281

G

Genua (Włochy) 129, 281, 296
 Palazzo San Giorgio 296
 Gerasa (Jordania) 134
 Goa [miasto, Stare Goa] (Indie) 21, 23, 93, 342, 348
 katedra 348, 361 [il. 223]
 kościół augustianek Nossa Senhora 348, 362 [il. 227]
 kościół jezuitów Bom Jesus 348, 362 [il. 228]
 kościół jezuitów São Paulo 342, 343, 365 [il. 232]
 kościół São João de Deus 348, 363 [il. 230]
 Goa [region] (Indie) 21, 301, 346, 348
 Magrão, kościół parafialny Espírito Santo (dawny jezuitów) 348, 363 [il. 229, 231]
 Rachol, kościół i kolegium jezuitów 301, 334 [il. 189]
 Talaulim, kościół Santana 346
 Gostyń 270
 Grão-Pará → Para
 Grecja 50, 267
Grupo Resurgimiento (Grupa Odrodzenie) 218
 Guápulo → Quito

Guaraní [region] 16, 133, 139, 147, 153, 154, 167
 Candelaria (Paragwaj) 148, 180 [il. 29]
 Concepción (Argentyna) 163, 281
 Jesús de Tavarange (Paragwaj) 163
 Loreto (Argentyna) 147, 149, 163
 San Borja (Argentyna) 148
 San Ignacio Guazú (Paragwaj) 147, 163
 San Ignacio Mini (Argentyna) 148, 149, 163, 341, 345
 Santa Ana (Argentyna) 148, 149
 Santo Tomé (Argentyna) 163
 São Miguel (Brazylia) 163, 281, 302–304, 321 [il. 158], 345
 Trinidad (Paragwaj) 163, 164, 281, 303, 341, 345, 356 [il. 214]
 Guayaquil (Ekwador)
 kościół jezuitów 43
 Gujana 73
 Gujana Francuska 24, 73
 Gujana Holenderska → Surinam
 Gwatemala 133

H

Haiti 73
 Hawana (Kuba)
 katedra (dawny kościół jezuitów) 339, 348, 364 [il. 232]
 Hispanoameryka 73, 97, 311
 Hiszpania 23, 32, 37, 73, 74, 84, 86, 96, 97, 102, 105, 106, 118, 150, 169, 221, 226, 227, 231, 277, 281, 287, 288
 Honda (Kolumbia) 308
 Horta (Portugalia)
 kościół jezuitów 300
 Huamanga → Ayacucho
 Huancavelica (Peru) 115
 Huaquechula (Meksyk) 136
 Huaquira (Peru)
 kościół San Martín 213
 Huaró (Peru) 139, 154, 161, 187 [il. 43]
 Huasac (Peru) 160
 hybrydyzacja, hybrydyczność 35, 80
 hybrydyczny barok 27, 79
 hybrydyzacja kultury 35, 74, 75

I

Iberoameryka 73
 Ica [miasto] (Peru)
 kościół jezuitów (nieistniejący) 235
 Ica [region] (Peru) 35
 Ichuac → Chiloé
 Igaraçu (Brazylia)
 kościół franciszkanów Santo Antônio 305
 Ilave (Peru)
 kościół San Miguel 89
 Ilhéus (Brazylia) 116
 Indianie 121, 133, 135, 138, 140–146, 150, 151, 157, 164, 168, 209, 210, 212, 220, 224, 228, 278, 345
 Arawakowie 92
 Aztekowie 76, 85
 Baures 150
 Chipaya 146
 Chiquitos 28, 98, 133, 138, 147, 149, 152, 154, 161, 162
 Guaraní 28, 92, 118, 133, 139, 147, 148, 154, 157, 161, 162
 Hopi 157
 Ianomâmi 146
 Majowie 76
 Mariquitari 146
 Mojos 28, 98, 133, 138, 147, 149, 152, 157, 161, 162
 Muisca 147
 Pueblo 157
 Quichua 146
 Xavante 146
 Indie 23, 30, 96, 115, 125, 301, 345–348
 Indie Wschodnie 70, 71, 118, 119
 Indie Zachodnie 70, 71, 81, 82, 118, 119, 145, 288
 Ingolstadt (Niemcy) 281
 Inkowie 34, 76, 85, 120, 126–128, 140, 143, 220
 Itagoahy (Brazylia)
 kościół São Francisco Xavier 151, 158
 J
 Jaboatão dos Guararapes (Brazylia)
 kościół benedyktynów Igreja de Nossa Senhora do Loreto 305
 Japonia 23, 30, 115
 Jerozolima (Izrael) 50–52, 66, 126, 127
 Kopuła na Skale 50, 64 [il. 7]
 plan miasta 52, 66 [il. 11]

Jesús de Machaca (Boliwia) 136, 138, 142
 Jesús María [*estancia*] (Argentyna) 281
 Juli (Peru) 16, 27, 116, 117, 133, 136, 142–145, 152, 153, 179 [il. 27], 224
 kościół Asunción 89, 136, 143, 144, 153, 160, 161, 184 [il. 36], 224
 kościół San Juan Bautista 89, 143, 153, 184 [il. 37], 187 [il. 44], 223–225, 227, 245 [il. 102], 246 [il. 104]
 kościół San Pedro 136, 142–145, 160, 216, 224, 226, 244 [il. 97, 99]
 kościół Santa Cruz 143, 144, 217, 223–225, 244 [il. 100], 246 [il. 105]
 Juliaca (Peru)
 kościół 213, 223
Junta de Temporalidades (Zarząd Dóbr) 36, 340, 341

K

Kalifornia (Stany Zjednoczone) 23
 Kalisz (Polska)
 kościół jezuitów 292
 Kanada 73
 Karaiby 85
 Klimontów (Polska)
 kolegiata św. Józefa 271
 Kłodzko (Polska)
 kościół Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny 309, 328 [il. 177]
 Kodeń (Polska)
 kościół św. Anny 271
 Kolonia (Niemcy) 52, 144
 kościół jezuitów St. Mariä Himmelfahrt 106, 111 [il. 16]
 Kolumbia 26, 29, 39, 40, 77, 133, 146, 147, 152, 153, 158, 159, 308, 342, 345, 347, 348
 Konstantynopol (Turcja) 50, 134
 Hagia Sofia 50, 65 [il. 9], 270
 Korona hiszpańska 24, 25, 38, 39, 52, 82, 83, 97, 120, 133, 145, 229
 Korona portugalska 24, 25, 58, 150, 279, 346
 Kraków (Polska)
 kościół jezuitów śś. Piotra i Pawła 292
 Królestwo Neapolu 23

L

Lampa (Peru) 213, 216, 223
 Landsberg am Lech (Niemcy) 101, 281
 kościół jezuitów Heilige-Kreuz-Kirche 101, 110 [il. 13], 309, 326 [il. 172]

La Paz (Boliwia) 16, 51, 87, 89, 117, 142, 146, 343
 dolina Chuquiago (Chuquiyapa) 142
 La Plata (Boliwia) → Sucre
 Lecce (Włochy) 291
 León de Nicaragua (Nikaragua) 87
 Lima (Peru) 11, 16, 23, 26, 36, 81, 82, 87–89, 96, 115, 118–123, 125, 129, 131, 132, 175 [il. 18, 19], 183 [il. 35], 206, 216, 228, 234, 236, 288, 289, 349
 Cercado (*doctrina*) 115, 133, 140, 141, 175 [il. 18]
 katedra 44, 53, 65 [il. 10], 132, 349
 kościół i kolegium jezuitów Santiago de Cercado 37, 51, 62 [il. 3], 235, 236, 343, 344, 346
 kościół jezuitów Nuestra Señora los de Desamparados (nieistniejący) 235, 236, 254 [il. 125], 255 [il. 127]
 kościół jezuitów San Antonio Abad 235, 252 [il. 119]
 kościół jezuitów San Juan de Surco (hacienda) 236, 254 [il. 124]
 kościół jezuitów San Pablo (dziś San Pedro) 61 [il. 1], 131, 132, 233–235, 252 [il. 119], 279, 285–287, 307, 308, 318 [il. 151], 319 [il. 152, 153], 349
 kościół La Merced 27, 288, 289, 311, 324 [il. 164, 166], 349
 kościół Nuestra Señora de la Victoria 236
 kościół San Agustín 289, 349
 kościół San Francisco 27, 214, 215, 241 [il. 91], 288, 289, 324 [il. 165], 349
 kościół San Marcelo 235, 256 [il. 129]
 kościół Santo Domingo 289, 349
 uniwersytet San Marcos 218
 Livorno (Włochy) 125
 Lizbona 93, 94
 kościół jezuitów São Roque 103, 169, 170, 200 [il. 78], 298, 310, 330 [il. 183]
 kościół São Vicente de Fora 291
 kościół São Bento 299
 kościół Mártires do Chiado 307
 Llao Llao → Chiloé
 Lwów (Ukraina)
 kościół jezuitów 292
 Lyon (Francja) 126

M

Macerata 281
Machu Picchu (Peru) 47, 63 [il. 6]
Madeinusa (film) 49, 64 [il. 8]
Madryt (Hiszpania) 23, 52, 59, 105, 124, 281, 294
kościół San Isidro Real 105
Magrão → Goa [region]
Makau (Chiny) 354 [il. 210, 211]
kaplica Nossa Senhora da Guia 172, 200 [il. 77]
kościół jezuitów São José 301, 336 [il. 195]
kościół jezuitów São Pedro (Igreja da Madre de Deus), 346, 353 [il. 209]
kościół Santo Domingo 348, 354 [il. 212]
Mamara (Peru)
kościół San Miguel 219
Mangaratiba (Brazylia)
Nossa Senhora da Guia 156
Manila (Filipiny) 23
Manquiri (Boliwia) 140, 143
Mantua (Włochy) 292
kościół Sant'Andrea 279, 315, [il. 144], 342, 352 [il. 203]
kościół San Sebastian 313 [il. 140]
Maracaibo (Brazylia) 308
Maranhão (Brazylia) 97, 155
Mariana (Brazylia) 97
Mediolan (Włochy) 23, 163, 281, 296
Meksyk 23, 25, 32, 56, 72, 76, 96, 131, 133, 136, 137, 205, 206
Meksyk (miasto) 136, 146, 207
katedra 207
kościół San José de los Naturales 136
Mendoza (Argentyna) 16, 131, 181 [il. 31], 341
kościół i klasztor franciszkanów (dawny kościół i kolegium jezuitów) 131, 341, 344, 347, 351 [il. 201], 357 [il. 217], 358 [il. 218, 219]
Meta [region] (Kolumbia) 16, 29, 138, 159
metysaż kulturowy 80, 86, 220
Minas Gerais [stan] (Brazylia) 92–95, 206, 306
Misti [wulkan] (Peru) 221
mita 84
Moluki (Indonezja) 115

Mojos [region] (Boliwia) 16, 28, 98, 133, 138, 139, 147, 149, 150, 152, 153, 155, 161, 164, 168, 341, 345
Exaltación 162, 299
Loreto 157
San Francisco Javier 139
San Ignacio 164, 190 [il. 49]
San José 153
San Ramón 162
Santa Ana 299
San Pedro 299
Mompós (Kolumbia)
kościół San Agustín 154, 201 [il. 80]
kościół San Francisco 154, 192 [il. 54]
kościół Santa Bárbara 201 [il. 80]
Monachium (Niemcy)
Peterskirche 166
Monguí (Kolumbia) 159
mudéjar → styl *mudéjar*

N

Nadrenia (Niemcy) 106
Natal → Fortaleza dos Reis Magos (Brazylia)
Nazca (Peru)
San Javier (hacjenda) 236, 253 [il. 121]
San José (hacjenda) 236, 253 [il. 120]
Neapol (Włochy) 23
Niderlandy 23, 288
Niemcy 54, 102, 308, 309
Nieśwież (Białoruś)
kościół jezuitów 292
Nikopolis (Grecja) 134
Niterói (Brazylia)
kościół São Lourenço dos Indios 103, 151, 153, 158, 171, 198 [il. 70, 71]
kościół São Francisco Xavier 103, 153, 171, 198 [il. 70]
Nochistlán (Meksyk) 119
Nova Almeida → Reies Magos

O

Obermarchtal (Niemcy)
kościół norbertański 166, 167
Oceania 70
Ocotlán (Meksyk) 32

Olinda (Brazylia) 16, 94, 95, 116, 296
 kościół jezuitów Nossa Senhora da Graça
 153, 170, 171, 199 [il. 75], 296, 310, 311, 331
 [il. 182]
 kościół Nossa Senhora do Carmo 311, 312,
 334 [il. 190]
 Orinoko [region] (Kolumbia) 16, 29, 133, 138, 159
 Orurillo (Peru) 216
 Oruro (Boliwia) 82, 115
 Otenga (Kolumbia) 159
 Ouro Preto (Brazylia) 81, 95

P

Palmanova (Włochy)
 kościół Santissimo Redentore 170, 200 [il. 76],
 311, 392 [il. 180]
 Panama 82, 87, 345
 Panameryka 73
 Pará [stan] (Brazylia) 95, 150, 151, 300, 301, 305
 Paragwaj 26, 28, 30, 38, 82, 87, 97, 133, 145–149,
 152, 165, 340, 341, 342, 345
 Paraguaçu (Brazylia)
 kościół São Antonio 302
 Paryż (Francja) 72, 106, 121, 131, 134, 205, 286,
 288, 291
 kościół Sorbony (Ste-Ursule-de-la-Sorbonne)
 291
 kościół Val-de-Grâce 291
 Luwr 51
 Wieża Eiffla 51
 Paucarcolla (Peru) 89
 Paucarcolla [region] (Peru) 213
 Pekin (Chiny)
 kościół Nossa Senhora da Assunção 301,
 335 [il. 193, 194]
 Pergamon (Turcja) 134
 Pernambuco [stan] (Brazylia) 116, 153, 305
 Peru 12, 22–24, 26, 27, 29, 32, 34, 37, 52, 76,
 79, 81–86, 88, 89, 96, 99, 103, 116, 117, 119,
 120, 122, 124, 126, 128, 129, 136, 137, 140,
 146, 148, 152, 158, 207, 208, 216–221, 223,
 227, 228, 233, 288, 311, 345, 349
 Perugia (Włochy)
 kościół jezuitów 102, 110 [il. 14]
 kościół Chiesa Nuova 104, 111 [il. 15]
 Pichu Pichu [wulkan] (Peru) 221
 Pilzno (Czechy) 281
 Piringa (Brazylia) 116

Pisco (Peru)
 kościół i kolegium jezuitów (nieistniejący) 35,
 36, 62 [il. 2], 216, 235, 236, 244 [il. 97, 98],
 255 [il. 128]
 Pitumarca (Peru) 161
 Piura (Peru) 119
 „pokolenie 1909” 218
 Polska 31, 33, 34, 76, 107, 129, 136, 270, 309
 Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata 33
 Pomata (Peru)
 kościół Santiago Apóstol 146, 216, 223, 225,
 226, 242 [il. 94], 244 [il. 99], 247 [il. 106, 107,
 108, 109]
 Pondicherry (Indie)
 kościół Notre-Dame-de-l’Immaculée-Concep-
 tion (dawny jezuitów) 347, 364 [il. 233]
 Ponta Delgada (Portugalia)
 kościół jezuitów Todos-os-Santos 300
 Popayán (Kolumbia) 16, 87, 89, 278
 kościół San Camilo 217, 244 [il. 98]
 kościół jezuitów (nieistniejący) 233
 kościół jezuitów San José 308, 327 [il. 173,
 175]
 Portugalia 23, 26, 32, 73, 74, 81, 88, 90, 91, 97,
 103, 169, 298, 299, 300, 310, 311
 Potosí (Boliwia) 16, 23, 48, 51, 65, 82, 84,
 89, 115, 117, 141, 226–230
 Cerro Rico 64 [il. 8], 141
 kościół La Merced 230
 kościół San Agustín 229
 kościół San Francisco 230
 kościół Santo Domingo 229, 231
 kościół jezuitów 230
 kościół Virgen de Copacabana 230, 252
 [il. 118]
 Półwysep Iberyjski 23, 73, 227, 231
 Praga (Czechy)
 kościół Sv. Mikuláša na Malej Stranie 309,
 328 [il. 176]
 Prowincje jezuickie
 Prowincja Chile 96, 100
 Prowincja Indii 96
 Prowincja Nowego Królestwa Granady 96
 Prowincja Paragwaj 96
 Prowincja Peru 96
 Prowincja Quito 96
 Pucara (Peru)
 kościół 213
 Puebla (Meksyk) 286

Puerto Seguro (Brazylia) 116
Puno [miasto] (Peru) 27
katedra San Carlos Borromeo 213, 214, 227,
241 [il. 90]
Puno [region] (Peru) 223

Q

Quito (Ekwador) 16, 36, 38, 39, 53, 87, 89, 115,
131, 207, 344
katedra 207
kościół jezuitów San Ignacio 36, 131, 233,
259 [il. 136], 283–285, 287, 292–295, 307, 308,
316 [il. 147], 317 [il. 148, 149], 318 [il. 150], 339
kościół La Merced 285, 312, 324 [il. 167],
325 [il. 168], 339
kościół Nuestra Señora de Guápulo 312,
325 [il. 169]
kościół San Agustín 285
kościół San Francisco 43
kościół Santo Domingo 285
quincha 216, 217
Quinchao → Chiloé

R

Rachol → Goa [region]
Rawenna 270
Recife (Brazylia) 95, 296
reducciones 83, 97, 116, 140, 150, 158, 163
Reies Magos (Brazylia) 153
kościół jezuitów 153, 172, 197 [il. 68]
repartimiento 83
Reritiba → Anchieta
Rio de Janeiro (Brazylia) 13, 16, 39, 93, 95, 103,
116, 130, 171, 173, 182 [il. 32], 307
kościół i kolegium jezuitów 130, 170, 171,
173, 199 [il. 74], 310, 311, 330 [il. 181]
kościół Nossa Senhora da Candelaria 272
kościół Santa Cruz dos Militares 305–307,
322 [il. 159]
kościół São Bento 305
Río Magdalena [rzeka] (Kolumbia) 59
Rosario (Argentyna) 281
Rzym (Włochy) 14, 30, 51, 100, 126–129, 270,
274, 275, 280, 281, 285–288, 296, 298, 306
konfesja św. Piotra 226
kościół dell'Annunziata 102, 110 [il. 14],
224, 225
kościół filipinów Chiesa Nuova 291, 307

kościół Il Gesù 58, 103–105, 107, 234, 263,
264, 267, 268, 269, 273–275, 279, 280–285,
287–293, 295–298, 302, 304–312, 313 [il. 137,
138, 139, 141], 346–348
kościół Il Gesù Nazareno 170
kościół San Giovanni Decollato 170
kościół San Salvatore ai Monti 170
kościół San Salvatore alle Coppelle 170
kościół Sant'Agnese in Agone 303
kościół Sant'Andrea della Valle 273, 291,
314 [il. 142]
kościół Sant'Ignazio 103, 104, 129, 273, 274,
282, 293, 295, 305, 311, 314 [il. 143]
kościół Santa Maria dei Monti 60, 108, 116
[il. 17], 274
kościół Santa Maria dell'Orto 295
kościół Santa Maria della Scala 60
kościół Santa Susana 297
kościół Santo Spirito in Sassia 346
Panteon 64 [il. 7], 128
Watykan (bazylika św. Piotra) 129, 137, 266,
271, 272
Watykan (fortyfikacje) 129
Zamek Anioła 51, 129
Rzym (starożytny) 50, 158

S

Sacaca (Boliwia) 231
Sachica (Kolumbia) 159
Sabará (Brazylia) 95
Salta (Argentyna) 16, 281
kościół jezuitów 232
Salvador da Bahia (Brazylia) 16, 23, 24, 36,
93–95, 116, 132, 180 [il. 30], 279, 295
katedra Sé (nieistniejąca) 301, 336 [il. 199]
katedra São Salvador (dawny kościół jezui-
tów) 132, 171, 295–300, 310, 320 [il. 154,
155, 156], 321 [il. 157], 339, 340
kościół São Bento 311, 335 [il. 191], 336
[il. 196, 197]
kościół São Domingo (Ordem Terceira) 132
kościół São Francisco 132,
kościół São Francisco (Ordem Terceira) 132,
279
kościół São Pedro de Clérigos 132
kościół Santa Teresa 304, 305, 311, 322
[il. 160], 334 [il. 192]
Tereiro de Jesus 132, 299
Cruzeiro de São Francisco 132

- Salzburg (Austria)
Margarethenkapelle 166
- San Felipe (Chile)
Buen Pastor 166
- San Francisco del Río 198 [il. 72]
- San José de Cala (Boliwia) 136, 138
- San Luis Gonzaga de Rere (Chile) 145, 179 [il. 28]
- San Pedro de Acomayo (Peru)
kościół 160
- Sanlúcar de Barrameda (Hiszpania) 96
- Santa Cruz de la Sierra (Boliwia) 87, 115
- Santa Fe (Argentyna) 16, 231
kościół jezuitów 231–233, 258 [il. 134], 259 [il. 135]
kościół San Francisco 233, 259 [il. 135]
- Santa Fe de Antioquia (Kolumbia) 16, 29
katedra 348, 361 [il. 224]
kościół jezuitów Santa Barbara 309, 327 [il. 174]
- Santa Marta (Kolumbia) 87
- Santarém (Portugalia)
kościół jezuitów Nossa Senhora da Conceição 302, 311, 331 [il. 184, 185], 332 [il. 186]
- Santiago de Chile (Chile) 16, 37, 87, 90, 115, 131, 145, 179 [il. 24]
katedra 103, 288
kościół franciszkanów rekoletów 166, 194 [il. 60]
kościół jezuitów San Miguel (nieistniejący) 131, 166, 279, 312, 339, 344, 347, 351 [il. 201, 202], 360 [il. 222]
kościół Santa Ana 166
- Santiago de Pupuja (Peru)
kościół 213
- Santiago de Estero (Argentyna) 115
- Santo Domingo (Dominikana) 87
- Santo Tomás de Chumbivilcas (Peru)
kościół 62 [il. 4], 213, 214, 220, 240 [il. 87, 88]
- Santos (Brazylia) 103
kościół jezuitów 170, 171, 199 [il. 74]
- São Cristóvão (Brazylia)
kościół franciszkanów Santa Cruz 305
- São João del Rei (Brazylia) 95
kościół São Francisco 32
- São Luís (Brazylia)
kościół jezuitów 171
- São Miguel → Guaraní
- São Paulo [miasto] (Brazylia) 13, 16, 59, 94, 95, 116, 206
kościół jezuitów 116, 170, 199 [il. 73, 74]
- São Paulo [stan] 103, 153, 171
- São Pedro de Aldeia (Brazylia) 16, 151, 153, 171, 172, 182 [il. 34], 196 [il. 67], 197 [il. 69]
- São Tomé (Indie) 125
- São Vicente (Brazylia) 116, 117
- Senigallia (Włoch) 308
- Sepulturas (Boliwia) 141
- Sewilla (Hiszpania) 51, 56, 57, 59, 87, 118, 277, 344, 347
katedra 53, 65 [il. 10]
- Siena (Włochy) 281
kościół San Vigilio 320 [il. 156]
- Sogamoso (Kolumbia) 146, 147, 179 [il. 26]
- Stambuł → Konstantynopol
- Stany Zjednoczone 22, 25, 72, 77, 78, 87
- styl jezuicki 81, 98–104, 107, 171, 280, 288, 289, 307, 348
- styl kolonialny 77, 78
- styl *mestizo* 22, 78, 79, 80, 220, 221, 223, 226, 227
- styl *mudéjar* 81, 200, 221, 227–228, 230, 231
- Sucre (Boliwia) 13, 16, 87, 89, 117, 227–230
kościół la Merced 230
kościół San Agustín 229
kościół San Francisco 155, 230, 251 [il. 116]
kościół San Martín 229
kościół jezuitów San Miguel (San Juan Bautista) 229, 230, 248 [il. 110], 251 [il. 115]
kościół Santa Mónica 229
kościół Santo Domingo 229
- Surinam (Gujana Holenderska) 24, 73
- Sutatausa (Kolumbia) 154
kościół 138, 159, 182 [il. 33], 185 [il. 38, 39, 40]
- Sztuka Ameryki Łacińskiej* (czasopismo) 33
- Ś
- Śląsk (Polska) 129
- Święta Lipka (Polska) 136
- T
- Talaulim → Goa [region]
- Tarma (Peru) 82
- Teby (Grecja) 134
- Tennango del Valle (Meksyk) 119
- teoria idoli (Francis Bacon) 46

- Tepotztlán (Meksyk) 136
 Texupa (Meksyk) 119
 Tiahuanaco (Boliwia) 77
 Tiradentes (Brazylia) 95
 Titicaca [jezioro] (Peru, Boliwia) 27, 116, 133, 142, 223, 224, 226
 Tlalmanalco (Meksyk) 136
 Tópaga (Kolumbia) 16, 138, 152, kościół jezuitów 138, 152–154, 185 [il. 38, 39, 40], 186 [il. 41]
 Tordesillas (Hiszpania) 90, 91
 Trinidad (Boliwia) 150
 Trujillo (Peru) 16, 119, 124, 125, 131, 140, 159, 160, 175 [il. 22], 234
 katedra 131
 kościół i kolegium jezuitów 124, 131, 234, 254 [il. 126], 339, 347, 359 [il. 220, 221]
 kościół La Merced 131
 kościół San Agustín 131
 kościół San Francisco 131
 kościół Santo Domingo 131
 Tucumán (Peru) 16, 82, 87, 131, 281, 341
 kościół jezuitów 131, 341
 Tunja (Kolumbia) 16, 29, 159, 341, 347
 kościół jezuitów 341, 347
 Turcja 115
 Tzintzuntzan (Meksyk) 136
- U**
 Urcos (Peru) 141, 143, 165
 Umachiri (Peru) 141
- V**
 Vác (Węgry)
 katedra 272
 Valladolid (Hiszpania) 123
 Valle de Salinas (Argentyna) 281
 Valparaíso (Chile)
 San Francisco 172
 Veraguaz (Panama)
 kościół franciszkanów 345, 355 [il. 213]
 Vienne (Francja)
 kościół jezuitów (projekt) 110, 113 [il. 12]
 Vigia (Brazylia)
 kościół Mãe de Deus (dawny jezuitów) 301, 336 [il. 198]
- Vila Viçosa (Portugalia)
 kościół jezuitów São Bartolomeu 300, 334 [il. 188]
 Vilcabamba (Peru) 82
 Vilque (Peru)
 kościół 219
 Virgen de Cerro Rico 48, 49, 64 [il. 8]
 Virgen de Urupíña 48
 Vitória (Brazylia)
 kościół jezuitów 177
- W**
 Wacowo → Vác
 Walencja (Hiszpania) 264
 Warszawa (Polska) 32
 Wenecja (Włochy) 52
 kościół jezuitów 104, 112 [il. 17]
 kościół San Giobbe 170
 kościół San Lio 170, 311, 329 [il. 179]
 kościół San Zulian 311
 kościół Santa Maria della Salute 270
 Wenezuela 31, 82, 146
 Westfalia (Niemcy) 106
 Wicekrólestwo Nowej Granady 15, 25, 33, 77, 81, 82, 85, 138, 308
 Wicekrólestwo Nowej Hiszpanii 74, 81, 85
 Wicekrólestwo Peru 15, 24, 25, 33, 34, 81, 82, 85, 87–89, 97, 115–117, 119, 123, 133, 135, 136, 138, 141, 142, 217, 228, 230, 231, 235, 236, 344
 Wicekrólestwo Río de la Plata 15, 25, 81, 82, 228
 Wiedeń (Austria) 90, 291
 Wielka Brytania 78
 Williamstown (Stany Zjednoczone Ameryki) 205
 Wilno (Litwa)
 kościół św. Apostołów Piotra i Pawła 291
 kościół jezuitów 292
 Włochy 23, 50, 53, 100, 136, 154, 163, 172, 291, 292, 296, 297, 306, 308, 311
 Wyspa św. Tomasza 91, 93
 Wyspy Kanaryjskie (Hiszpania) 91
 Wyspy Zielonego Przylądka 90, 93

Y

Yaguarón (Paragwaj)
 kościół franciszkanów 154, 162, 190 [il. 50],
 191 [il. 51, 52]
Yanahuara → Arequipa
Yarvicolla (Boliwia) 136

Z

Zarząd Dóbr → *Junta de Temporalidades*
Zepita (Peru)
 kościół San Pedro 223, 225
Ziemia Ognista 23
Ziemia Święta 52, 115, 270
Zipacón (Kolumbia) 159

OD REDAKCJI

Ewa Kubiak jest historykiem sztuki i pracuje w Katedrze Historii Sztuki UŁ od 2002 r. na stanowisku adiunkta. Od 2000 roku zajmuje się badaniami związanymi ze sztuką kolonialną Wicekrólestwa Peru, a jej zainteresowania koncentrują się na kilku tematach. Pierwszy z nich związany jest z architekturą jezuitów w Ameryce Południowej a badania mają charakter komparatystyczny w relacji z architekturą europejską i dotyczą znaczenia architektury i sztuki w kontekście poszukiwania tożsamości regionalnej i narodowej, istnienia stereotypów w badaniach nad architekturą jezuitów w Ameryce Południowej, inspiracji europejskich w budownictwie Nowego Świata, a także powstawania nowych modeli architektonicznych, które dzięki budownictwu jezuickiemu rozprzestrzeniały się w miastach amerykańskich. Pozostałe zainteresowania badawcze związane są z malarstwem Wicekrólestwa Peru, w obrębie którego studia dotyczą głównie poszukiwań europejskich wzorów graficznych przedstawień w malarstwie kolonialnym.

Autorka korzystała ze stypendium Fundacji Lanckorońskich z Brzezia na miesięczny pobyt studyjny w Archiwum Jezuitów w Rzymie (2005) oraz dwukrotnie ze stypendium konferencyjnego Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej (2006 – Ouro Preto, Brazylia; 2008 – Buenos Aires, Argentyna). W latach 2011–2014 w ramach Narodowego Centrum Nauki (NCN) jako kierownik i główny wykonawca realizowała grant habilitacyjny Model rzymskiego kościoła Il-Gesu w architekturze i badaniach nad architekturą jezuicką w Ameryce Południowej w okresie kolonialnym, a w latach 2011–2015 była jednym z wykonawców grantu realizowanego (także w ramach NCN) Inwentaryzacja obiektów malarstwa nowożytnego na terenie dawnego województwa łęczyckiego.

Ewa Kubiak wygłosiła cykl wykładów dotyczących sztuki europejskiej i kolonialnej Museo Casa de Moneda w Potosí w Boliwii. Swoje badania dotyczące malarstwa kolonialnego prezentowała także w Museo de Arte Colonial w Bogocie i Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco w Buenos Aires. W ramach programu Erasmus miała wykłady na uczelniach w Hiszpanii (Universidad de Vigo), Turcji (Süleyman Demirel University, Isparta) i Niemczech

(Justus-Liebig-Universität Giessen). Poza tym wykładała gościnnie na uczelniach w Brazylii (Universidade Federal de São Paulo, São Paulo i Facultad de São Bento do Rio de Janeiro) oraz Kolumbii (Universidad de los Andes, Bogota). Jest autorką kilkudziesięciu artykułów dotyczących sztuki kolonialnej publikowanych głównie w języku hiszpańskim. W swoim dorobku ma również prace translatorskie.

Autorka jest członkiem Stowarzyszenia Historii Sztuki SHS (od 2002 r.), Polskiego Instytutu Studiów nad Sztuką Świata (od 2008 r.), w ramach którego pełni funkcję kierownika Zakładu Sztuki Ameryki Środkowej i Południowej oraz wiceprezesa Oddziału Łódzkiego instytutu. Jest także członkiem Asociación Polaca de Hispanistas (od 2008 r.), i Polskiego Towarzystwa Studiów Latinoamerykanistycznych (od 2009 r.). Od 2011 r. jest członkiem Rady Naukowej serii wydawniczej „Sztuka Polski Środkowej” wydawanej przez Katedrę Historii Sztuki Uniwersytetu Łódzkiego. Od 2013 r. wchodzi w skład Rady Redakcyjnej (Consejo de Redacción) czasopisma Quiroga. Revista de Patrimonio Iberoamericano wydawanego przez Univerdidad de Granada w Hiszpanii. W 2011 r. objęła funkcję redaktora naczelnego rocznika „Sztuka Ameryki Łacińskiej – Arte de América Latina”, wydawanego przez Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata oraz toruńskie Wydawnictwo Adam Marszałek.