ks. Marcin Godawa

Obraz Tajemnicy

*Wcielenie i Narodzenie Pańskie
w retorycznych medytacjach
wybranych autorów środowiska krakowskiego
w pierwszej połowie XVII wieku*

*Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe*

Kraków 2015

Recenzja

prof. dr hab. Andrzej Borowski, Uniwersytet Jagielloński
prof. dr hab. Albert Gorzkowski, Uniwersytet Jagielloński
prof. dr hab. Dariusz Rott, Akademia Ignatianum w Krakowie
ks. prof. dr hab. Wojciech Zyzak, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Korekta: Zyta Ławrynowicz, Dariusz Martynowicz

Redakcja: dr Andrzej Gielarowski

Skład: Roman Turowski, Monika Kucab

Projekt okładki: Marta Jaszczuk

Na okładce: Caravaggio, *Zwiastowanie*, ok. 1608–1610, olej na płótnie;
Muzeum Sztuk Pięknych w Nancy

Wydanie drugie poprawione

Copyright © 2015 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
& Marcin Godawa

Publikację zrealizowano dzięki wsparciu finansowemu
Fundacji im. Świętej Królowej Jadwigi
dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978–83–7438–436–0 (wersja drukowana)

ISBN 978–83–7438–437–7 (wersja online)

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374384377>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

30–348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl
www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	5
I. TRYNITARNY WYMIAR WCIENIA.....	39
I.1. MIŁOŚĆ TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ KU CZŁOWIEKOWI.....	39
I.1.1. Transcendencja wpisana w imiona jedyne Boga.....	40
I.1.2. Miłosierdzie na tle sprawiedliwości.....	46
I.1.3. Wybór Wcielenia spośród możliwych sposobów zbawienia.....	52
I.1.4. Rada Osób Bożych – miłość motywacją Wcielenia.....	56
I.2. WCIENIE HARMONIJNYM ZAMYSŁEM BOGA.....	67
I.2.1. Związki Wcielenia z historią świata.....	67
I.2.2. Wewnętrzna koherencja Bożego planu.....	74
I.2.3. Inkarnacja – gody Bosko-ludzkie.....	84
I.3. UDZIAŁ TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ W DZIELE WCIENIA.....	95
I.3.1. Monarchia Boga Ojca w działaniu Trójcy.....	96
I.3.2. Trójca Przenajświętsza w relacji do Maryi.....	103
I.3.3. Działanie Ducha Świętego – „sprawienie” ciała Jezusa z krwi Maryi.....	111
II. JEZUS – SŁOWO WCIELONE.....	123
II.1. TOŻSAMOŚĆ JEZUSA W MEDYTACYJNEJ REFLEKSJI.....	123
II.1.1. Syn Najwyższego i Syn Maryi.....	124
II.1.1.1. Synostwo Jezusa w formułach teologicznych.....	124
II.1.1.2. Tajemnica Wcielenia w świetle alegorii.....	132
II.1.2. „[...] któremu nadasz imię Jezus” – teologia imion Emmanuel, Jezus, Chrystus.....	143
II.1.3. „Święte, które się narodzi...” – doskonałość Chrystusa.....	152
II.1.3.1. Ujęcie pełni łask Chrystusa.....	153
II.1.3.2. Wiedza Chrystusa.....	161
II.1.4. „Będzie panował...” – Jezus Królem.....	173
II.2. DZIAŁANIE SYNA BOŻEGO W TAJEMNICY JEGO WCIENIA I NARODZENIA.....	181
II.2.1. Działanie Syna Bożego w Starym Testamencie.....	181

II.2.2. Obecność Syna Bożego w łonie Matki	189
II.2.3. Dynamizm momentu Wcielenia	200
II.2.4. Działanie Syna Bożego wobec Maryi w kontekście Wcielenia	205
II.2.5. Jezus przedmiotem działania Maryi	210
II.2.6. Jezus łagodny – „alternacja” ku miłosierdziu	219
II.2.7. Działanie Boga Wcielonego wobec ludzi	235
II.3. ZAGADNIENIE UKRYCIA I OBJAWIENIA BÓSTWA	
W TAJEMNICY WCIELENI I NARODZENIA PANA	246
II.3.1. Uniżenie Syna Bożego we Wcieleniu i jego konsekwencjach	246
II.3.1.1. Kenoza w tajemnicy Wcielenia	247
II.3.1.2. Kenoza w związku z Paschą	258
II.3.2. Objawienie tajemnicy Wcielenia	266
II.3.2.1. Objawienie Boże od Wcielenia po Narodzenie	267
II.3.2.2. Objawienie w pokłonie Trzech Króli, w Chrzczie i w Kanie Galilejskiej	274
II.3.2.3. Proroctwo Symeona o upadku i powstaniu oraz doświadczenie zdumienia	284
III. MARYJA – MATKA BOGA	295
III.1. MARYJA WYWYŻSZONA	295
III.1.1. Maryja – pełna łaski	296
III.1.2. Przyszła Matka Boga – Niepokalanie Poczęta	311
III.1.3. Panna, Matka, Małżonka	317
III.1.4. Imię Maryja – <i>Illuminans, Maris stella, Domina</i>	325
III.2. UNIŻENIE MATKI BOGA	338
III.2.1. Pokora poznania	338
III.2.1.1. Wewnętrzne оголошение dla przyjęcia Bożego objawienia	339
III.2.1.2. Pokora w pogłębieniu poznania	345
III.2.2. Pokora woli – postawa służby i akceptacja woli Bożej	352
III.3. MODLITWA MARYI	363
III.3.1. Bogomyślność Matki Boga	364
III.3.2. Doświadczenie radości w duchu i ciele	374
ZAKOŃCZENIE	385
WYKAZ SKRÓTÓW	399
BIBLIOGRAFIA	401

WSTĘP

Temat Wcielenia Syna Bożego i Narodzenia Pańskiego stanowi szczególnie ważny obszar teologicznej recepcji wiary. Kształtowany w trakcie historycznych sporów w kontekście rozwoju teologii, zwłaszcza trynitarnej, chrystologicznej i maryjnej, przyjął w polskiej teologii potrydenckiej szczególnie kształt, w którym nauczanie i poznanie wiązały się ściśle z głębokim przeżywaniem misterium. Refleksem tego procesu stała się bogata polska obrzędowość, w tym także pieśni bożonarodzeniowe, zwane później kolędami. W tworzeniu się tej syntezy warto jednak zatrzymać uwagę na etapie głoszenia doktryny kościelnej i jej recepcji na drodze szerzej pojętej modlitwy myślniej. Niewątpliwie ten bogaty i wielokierunkowy materiał, kryjący w sobie wiele perspektyw badawczych, powinien zostać ujęty w granice metodologicznego badania, aby mógł być zrealizowany założony cel. Tytuł pracy wyraża to zadanie oraz przyjęte restrykcje, które zostaną przedstawione w porządku prowadzącym od uwarunkowań historycznych przez prezentację autorów po kwestie przedmiotowe.

W polskiej historii pierwsza połowa XVII wieku stanowi okres świetności i potęgi Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Świadczą o tym spektakularne zwycięstwa militarne w wojnach ze Szwecją (Kircholm 1605), Rosją (Kłuszyn 1610 i zajęcie Moskwy) czy Turcją (Chocim 1621). Rzecz jasna, przestrzeń polityczna kryła w sobie wielkie napięcia zogniskowane wokół konfliktu szlachty i obozu egzekucyjnego z Janem Zamoyskim ze zwolennikami silnej władzy królewskiej. Badany okres łączy się z panowaniem Wazów: Zygmunta III (1587–1632), Władysława IV (1632–1648) oraz częściowo Jana Kazimierza (1648–1668). Spór znalazł wyraz już w sejmie inkwizycyjnym w 1592 r., a zwłaszcza w rokoszu sandomierskim (1606–1609), który nie przyniósł zwycięstwa ani regalistom, ani popularystom, do-

prowadzając jedynie do wzmocnienia roli senatu i magnaterii. Sejm i jego instytucje nie stały się skutecznym narzędziem realizacji polityki egzekucyjnej, co w połączeniu ze słabością władzy wykonawczej a także ze specyficznym znaczeniem sejmików kryło w sobie zarzewie przyszłego kryzysu, gdy przyszło stawiać czoła wielkim wyzwaniom¹. Także próby wzmocnienia władzy królewskiej podejmowane przez popularnego u początku królowania Władysława IV nie dały wystarczających rezultatów i doprowadziły do osłabienia pozycji władcy. W tym kontekście należy również umieścić wątek kozacki, ponieważ od końca XVI wieku aż po lata trzydzieste wieku XVII miały miejsce silne niepokoje i bunt, które po kilku latach spokoju powróciły w związku z nieudanymi planami wojny tureckiej, a zwłaszcza w powstaniu Chmielnickiego. Wiosna roku 1648 przyniosła kozacką inwazję i zapoczątkowała przełomowy okres, w którym Rzeczpospolita musiała zmierzyć się z niebezpieczeństwem wewnętrznym, rozgrywanym zresztą przez zewnętrzne podmioty. Klęski pod Żółtymi Wodami, Korsuniem i Piławcami (1648), objawiając kompromitującą słabość państwa, stały się u początku procesu, który poprzez zmienne koleje wojennych działań (Zbaraż, Beresteczko) i poszczególne ugody doprowadził do związania się kozackiej Ukrainy z Rosją (Perejasław 1654), czego wyrazem stała się następnie silna inwazja wojsk moskiewskich na ziemie litewskie, utrata Smoleńska oraz oddanie wrogowi wielu ziem na mocy rozejmu w Niemieży (1656). W ów konflikt wpisał się atak wojsk szwedzkich Karola X Gustawa, który wobec postawy szlachty i magnaterii pogłębił kryzys polityczny do tego stopnia, że zagrożony został byt Rzeczypospolitej². O ile w pierwszej połowie wieku państwo było jedną z najważniejszych potęg w tej części Europy, o tyle skutki wydarzeń z lat pięćdziesiątych okazały się katastrofalne w zakresie strat ludności, ale także szkód materialnych, kulturowych, w upadku pozycji międzynarodowej oraz we wzmocnieniu postaw ksenofobicznych wobec różnowierców. Seria wydarzeń – pokój w Oliwie (1660) i rozejm w Andruszowie (1667), jakkolwiek zapewniły rodzaj stabilizacji, to jednak oznaczały także potwierdzenie kryzysu i głębokich zmian politycznych. Podobnie przedstawiała

¹ Por. J. A. Gierowski, *Historia Polski 1505–1764*, Warszawa 1985, s. 102–105, 115, 136, 140–142.

² Por. tamże, s. 230.

się sytuacja gospodarcza, gdyż rozwój gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej w drugiej połowie XVI wieku, związany z koniunkturą rolną w pierwszej części siedemnastego stulecia utrzymywał jeszcze wysoki poziom produkcji, ale równocześnie krył w sobie negatywne tendencje, ujawnione w załamaniu gospodarczym po wydarzeniach połowy wieku³. Ostatecznie jednak w pierwszej jego części, zwłaszcza po 1635 roku⁴, wystąpiły warunki, które od strony politycznej umożliwiły swobodny rozwój kulturowy i religijny⁵.

W tym kontekście mieszczą się ważne zjawiska religijne⁶. W szerszym ujęciu należy umieścić tutaj rozwój reformacji, który po sukcesach na sejmach w latach sześćdziesiątych XVI wieku osiągnął swoją kulminację w konfederacji warszawskiej (1573), gwarantującej swobodę wyznaniową dla szlachty wszystkich wyznań. Dynamiczny rozwój ruchu spotkał się z odpowiedzią Kościoła katolickiego, który poprzez dzieło Soboru Trydenckiego (1545–1563) odnowił swoje życie i wyznaczył nowe perspektywy rozwoju. W Polsce w dziele przełamania wpływów reformacji, obok takich czynników jak wewnętrzny podział kalwinizmu czy też polityczna motywacja szlachty, bardziej

³ Por. tamże, s. 29–31, 190–191.

⁴ Por. tamże, s. 172.

⁵ Zob. J. Pelc, *Literatura na przełomie dwu stuleci (XVI i XVII). Perspektywy polskie i europejskie*, [w:] *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska J. Pelc, Wrocław-Warszawa 1984, s. 7–20; J. Tazbir, *Kultura polska między renesansem a barokiem*, tamże, s. 21–31; P. Buchwald-Pelcowa, *Pokolenia twórców literatury polskiej przełomu XVI i XVII wieku*, tamże, s. 111–125.

⁶ Przystępując do omówienia kwestii religijnych w Polsce w I połowie XVII wieku, należy mieć na uwadze fakt intensywnego rozwoju katolickiej teologii barokowej w tym okresie. Jest to teologia pozytywno-scholastyczna wypracowana w Hiszpanii przez F. Vitoria, D. de Soto i M. Cano, a rozwinięta przez F. Suáreza na początku XVII stulecia. M. Andrés określa tę fazę mianem „epoki świetności” i sytuuje w tym kontekście także rozkwit teologii mistycznej, dla której jednym z najważniejszych tematów pozostawała medytacja (por. M. Andrés, *Dzieje teologii scholastycznej baroku*, [w:] *Historia teologii - IV. Epoka nowożytna*, red. G. Angelini, G. Colombo, ..., przeł. W. Szymona, Kraków 2008, s. 197–231). Rozwój wyodrębniającej się coraz bardziej asceetyki i mistyki znaczą też takie nazwiska jak św. Franciszek Salezy (zm. 1622), Piotr de Bérulle (zm. 1629) i jego następcy w szkole francuskiej – C. Condren (zm. 1641), J. Olier (zm. 1657), czy też Jan od św. Tomasza (zm. 1644), św. Joanna de Chantal (zm. 1641) czy św. Wincenty a Paulo (zm. 1660). Skądinąd interesującą perspektywą byłoby porównanie idei Wcielenia w szkole francuskiej i u polskich autorów.

broniącej swych praw niż poszukującej nowych religijnych idei, wielką rolę odegrała działalność zakonu jezuitów sprowadzonych w 1564 roku. Postaci Stanisława Hozjusza, Marcina Laterny, Jakuba Wujka czy zwłaszcza Piotra Skargi patronują temu pierwszemu okresowi rozwoju. Jakkolwiek uchwały Soboru zostały w Polsce przyjęte dopiero na synodzie piotrkowskim w 1577 roku, jednak już w tym czasie można zauważyć przezwyciężenie wpływów nowych ruchów oraz intensywny powrót do jedności z Rzymem. Miało tu duże znaczenie z jednej strony popieranie Zygmunta III przez jezuitów, ale także zwrócenie się tego zakonu ku aliansowi ze szlachtą po rokoszu sandomierskim w celu zbudowania nowej solidarności szlachecko-kościelnej⁷. Pierwsza połowa XVII wieku oznacza stopniowe ograniczanie zakresu tolerancji oraz umacnianie Kościoła w przestrzeni publicznej, czego wyrazem może być choćby sejm z 1632 roku, w którego prawodawstwie znalazło się ujęcie tolerancji jako przywileju nadanego przez silniejszą ze stron⁸, jak i zamknięcie szkoły i drukarni ariańskiej w Rakowie (1638). Daleką konsekwencją rozwoju sytuacji religijno-politycznej okazało się później wygnanie braci polskich (1658) oraz zakaz porzucania katolicyzmu (1668). Natomiast w badanym kontekście znamiennymi wydarzeniami, które miały miejsce w Krakowie były napad na tzw. Bróg ewangelicki przy ul. św. Jana (1574) oraz tumult w 1591 roku, który wyznaczył kres funkcjonowania świątyni protestanckich w mieście. Kolejne zajścia w 1633 i 1643 roku spotkały się ostatecznie z surowymi karami włącznie z karą śmierci. Kraków stał się miejscem, w którym rozwój potrydenckiego życia religijnego mógł przybrać szczególną formę, ponieważ instytucjonalne oddziaływanie reformacji zostało właściwie oddalone. Pamiętać jednak należy o incydentalnym charakterze tych zajść, które nie przekreślają idei tolerancji bez przelewania krwi („państwa bez stosów”). Zresztą na mocy polecenia królewskiego (1635) krakowscy protestanci mieli być przyjmowani do prawa miejskiego wbrew wcześniejszej uchwale miejskiej (1627). Polityka Władysława IV odznaczała się otwarciem na kwestie tolerancji, o czym może świadczyć symbolicznie toruńskie *colloquium charitativum* z 1645 r., na które jednak, co znamienne, nie

⁷ Por. J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*, Warszawa 2009, s. 176.

⁸ Por. tamże, s. 183.

zaproszono już braci polskich. W ogóle w kwestii polskiej tolerancji należy uwzględnić fenomen pokojowy oraz złożoność zagadnienia, do której należą także np. motywacje i działania innowierców⁹.

Autorzy, których dzieła zostaną poddane analizie, reprezentowali w tym względzie stanowisko zdecydowanie kontrreformacyjne, np. Birkowski, ostatni z wielkich polemistów¹⁰, domagał się palenia ksiąg innowierczych¹¹, był jednak przede wszystkim zwolennikiem nawracania dysydentów¹², natomiast Starowski z jednej strony utyskujący na brak surowych kar wobec bluźnierstw, bronił jednak w polemice międzynarodowej zgody wyznaniowej i zwycięstwa poprzez nauczanie¹³. Z kolei Opatowiusz nie angażował się w tego rodzaju kwestie, a Liberiusz wyrażał stanowisko łączące los Rzeczypospolitej z wiernością Kościołowi¹⁴, charakterystyczne dla drugiej połowy wieku.

Kościół katolicki nie tylko odzyskał dominację w odniesieniu do reformacji, ale także zrealizował dzieło przyciągania do siebie ludności prawosławnej poprzez unię brzeską (1596). W tych ramach należy umieścić niezwykle ważne dzieło odnowy wewnętrznej, które objęło zarówno zakony jak też i duchowieństwo świeckie. W pierwszym zakresie zaznacza się dynamiczny wzrost powołań zarówno we wspólnotach męskich jak i żeńskich¹⁵. W okresie nowożytnym pojawiły się w Polsce nowe zgromadzenia np. kameduli (1605), karmelici bosi (1605), reformaci (1605), bonifratrzy (1609), pijarzy (1642), misjonarze (1651), oratorianie (1668), kapucyni (1680), trynitarze (1685) a wśród zgromadzeń żeńskich najpierw karmelitanki sprowadzone do Krakowa w 1612 r., a później szarytki (1651) i wizytki (1654). Osobno wspomnieć należy o polskich zgromadzeniach katarzynek

⁹ Racje te prezentuje klasyczna pozycja: J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, dz. cyt.; por. tenże, *Reformacja, kontrreformacja, tolerancja*, Wrocław 1996.

¹⁰ Zob. J. Krochmal, *Rola Fabiana Birkowskiego OP w kaznodziejstwie potrydenckim*, „Summariusz” 36–37 (1987–1988), s. 159.

¹¹ W. Tomkiewicz, *Pisarze polskiego Odrodzenia o sztuce*, Wrocław 1995, s. 106, 249; por. J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, dz. cyt., s. 160.

¹² Zob. J. Krochmal, *Rola Fabiana Birkowskiego...*, dz. cyt., s. 159.

¹³ Por. J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, dz. cyt., s. 150, 159; por. Szymon Starowski, *Wybór z pism*, przeł., oprac. I. Lewandowski, Wrocław 2005, s. XXVI–LXXVIII.

¹⁴ Por. J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, dz. cyt., s. 177.

¹⁵ Por. J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 120–122.

(Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy) założonych przez bł. Reginę Protmann na Warmii (1583), czy prezentek utworzonych w Krakowie przez Zofię z Maciejowskich Czeską (Zgromadzenie Panien Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny) na wzór rzymskiej *Congregatio Mariana* (1627). Obydwa zgromadzenia podjęły życie czynne, a zwłaszcza zadania edukacyjne. Szkoła prezentek stała się pierwszą szkołą dla dziewcząt w Polsce. Z kolei Stanisław Papczyński założył w 1673 r. w Puszczy Korabiewskiej polskie męskie zgromadzenie księży marianów.

Wielkie znaczenie miał ruch wewnętrznej odnowy już obecnych wspólnot zakonnych. Szczególnym osiągnięciem pozostaje tu reforma benedyktynek chełmińskich dokonana przez wybitną księżnę Magdalenę Mortęską od lat osiemdziesiątych XVI wieku do jej śmierci w 1631 roku. Obok innych osiągnięć wyróżnia się w niej propagowanie osobistej medytacji typu jezuickiego¹⁶, która zresztą dzięki dynamice męskiego zakonu docierała także do ludzi świeckich¹⁷. Dzieło Mortęskiej występuje na tle innych ważnych reform domów mniszek: norbertanek ze Strzelna i na Zwierzyńcu pod Krakowem (ksieni Dorota Kątska), oraz lubelskich brygidek¹⁸. Z kolei w szkole karmelitańskiej należy wymienić działalność i twórczość Mikołaja Opackiego (zm. 1627) oraz Stefana od św. Teresy Kucharskiego (zm. 1653), autora m.in. książki *O modlitwie wewnętrznej albo o bogomyślności*¹⁹. W nurcie żeńskim pojawiły się postaci wybitnych mistyczek,

¹⁶ Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 104–107; por. M. Borkowska, *Panny i siostry w świecie sarmackim*, Warszawa 2002, s. 190. Kwestia możliwości pisania własnych tekstów przez mniszki przedstawiała się wielostronnie. M. Borkowska proponuje tu wyróżnić model hiszpański, według którego mniszka mogła, a nawet powinna pisać (karmelitanki), model niemiecki ze ścisłymi restrykcjami (norbertanki) oraz model francuski pozwalający nawet na publikacje (wizytki). Wśród nich polskie rozwiązanie wyraża brak zakazów i nakazów w zakresie zapisywania tekstów, przy czym jednak benedyktynki kongregacji chełmińskiej pisały wiele i chętnie (zob. M. Borkowska, *Panny i siostry...*, dz. cyt., s. 177–182).

¹⁷ Por. B. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, Kraków 2002, t. IV, s. 712–713.

¹⁸ Por. Borkowska, *Panny i siostry...*, dz. cyt., s. 139. Na temat reformy brygidek zob. K. Górski, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 182–184.

¹⁹ Imponującą listę dzieł prezentuje K. Górski w: tegoż, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 132. Znajdują się tu m.in. ćwiczenia duchowe na Adwent i Narodzenie Pańskie. Pozostają one jednak poza zasięgiem tematyki tej pracy, ponieważ ich polska część nie została opublikowana i nie mogła być szerzej znana. Wydanie pism autora miało

pochodzących z Małopolski: Anny od Jezusa (Jadwigi Stobieńskiej, zm. 1649), pierwszej polskiej karmelitanki²⁰, czy przede wszystkim Teresy od Jezusa (Anny Marii Marchockiej, zm. 1652), u której można śledzić opisy fenomenów nocy mistycznych czy ekstazy²¹. W szkole jezuickiej wyraźnie wyodrębnia się drugie pokolenie potrydenckie, którego działalność przypada na pierwszą połowę XVII wieku, czyli na czas ustabilizowanego rozwoju teologii. *Opuscula spiritualia* Mikołaja Łęczyckiego SJ (zm. 1653), wydane w Antwerpii w roku 1650,

miejsce dopiero ostatnio: Stefan Kucharski, *Dzieła*, t. I–II, Kraków 2012. Por. Hieronim Kucharski, *Wizerunek cnót Wielebnego Ojca Stefana od św. Teresy (Kucharskiego), karmelitów bosych niegdyś prowincjała*, [w:] K. Górski, M. Borkowska, *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII wieku*, Warszawa 1984, s. 135–179. Na temat charakterystyki polskich mistyków zob. S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999 oraz: *Antologia mistyki polskiej*, t. I–II, red. M. Zawada, Kraków 2008. Ogólnie w kwestii bibliografii tego okresu zob. K. Górski, *Teologia ascetyczno-mistyczna (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II: *od odrodzenia do oświecenia*; cz. 1: *teologia humanistyczna*, Lublin 1975, s. 431–470; tenże, *Uwagi o rozmyślaniach staropolskich*, [w:] *Przełom wieków XVI i XVII...*, dz. cyt., s. 223–228.

²⁰ Zob. *Krótkie zebranie żywota świętobliwego W. Matki Anny a Jezu...*, [w:] K. Górski, M. Borkowska, *Historiografia zakonna...*, dz. cyt., s. 46–118.

²¹ Opracowaniem i edycją pism mistyczki zajmował się K. Górski (zob. tenże, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 140–156 z autorskim spisem bibliografii na s. 153). Autobiografia matki Marchockiej po zaginionej edycji Górskiego z 1939 r. (*Pisarze ascetyczno-mistyczni Polski*, t. II, Poznań 1939) została wydana w XXI wieku: *Teresa od Jezusa Marianna Marchocka, Autobiografia mistyczna i inne pisma*, oprac. C. Gil, Kraków 2010. Postać mistyczki znana dzięki żywotowi pióra o. Ignacego od św. Jana Ewangelisty (*Żywot i wysokie cnoty W. Matki Teresy od Pana Jezusa Marchockiej...*) i jej mistyczne doświadczenie staje się przedmiotem szerszego zainteresowania i studiów. Zob. A. Czyż, *Teksty mistyczne i ascetyczne wczesnego baroku (wokół Magdaleny Mortęskiej)*, [w:] *Przełom wieków XVI i XVII...*, dz. cyt., s. 229–240; C. Gil, *Ku Chrystusowej pełni. Matka Teresa Marchocka karmelitanka bosa (1603–1652)*, Kraków 1993; J. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*, Kraków 1995; K. Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980; W. Grupiński, *Wewnątrz. Rzecz o "Autobiografii mistycznej" Marianny Marchockiej*, Warszawa 2005; tenże, *Apatystyczność tekstu mistycznego – na przykładzie zapisków autobiograficznych Marianny Marchockiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 25 (2011), s. 269–292; A. Jocz, *Anna Maria Marchocka – polska reprezentantka karmelitańskiej szkoły duchowości*, [w:] *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, red. E. Pakszys, L. Sikorska, Poznań 2000, s. 113–125; J. Miśiurek, *Życie duchowe matki Teresy od Jezusa Marchockiej OCD (zm. 1652) w świetle jej autobiografii mistycznej*, [w:] *tegoż, Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, (w. X–XVII), Lublin 1994, s. 341–350.

były szeroko znane w Europie²², jednak na gruncie polskim znaczeniem przewyższył go Kasper Drużbicki (zm. 1662), który, sam będąc mistykiem pozostającym pod wpływem mistyki nadreńskiej, rozwijał teologię Serca Jezusowego w perspektywie unii hipostatycznej (*Metacordium cor Iesu*, Kalisz 1683) a także teologię maryjnego niewolnictwa (*Servitium Deiparae*)²³, którą wykładali również Stanisław Fenicki (*Mariae mancipium*, Lublin 1632) i Jan Chomętowski (*Pętko Błogosławionej Panny Maryjej...*, Lublin 1632)²⁴. Późniejszą twórczość jezuicką reprezentuje jeszcze Daniel Pawłowski (zm. 1673).

Obok tych obszarów odnowa zakonna objęła też inne. W nurcie cysterskim, zogniskowanym wokół żeńskiego klasztoru w Trzebnicy, zaznaczyła się zwłaszcza postać Kaspra z Przemętu, autora wielu medytacji o tematyce eucharystycznej. Potrydencką odnowę paulinów tworzyli: Augustyn Kordecki, Grzegorz Terecki (*Directorium spiritualis vitae*) czy Chryzostom Adamowicz (*Abecedarium vitae spiritualis*), z kolei u dominikanów wyróżniali się: Stanisław Bzowski (zm. 1637), propagator różańca oraz Justyn Zapartowicz (zm. 1649), a także dwóch z badanych tu autorów: Fabian Birkowski oraz Mikołaj Mościcki. W nurcie franciszkańskim najbardziej wyodrębnia się dynamizm reformatów, których przedstawiciel, Chryzostom Dobrosielski (zm. 1676) jest autorem ważnego dzieła pt. *Summarium ascethicae et mysticae theologiae ad mentem S. Bonaventurae... concinatum* (Kraków 1655), uważanego niekiedy za pierwszy w dziejach duchowości pełny traktat teologii ascetycznej i mistycznej, podsumowujący wcześniejsze dokonania²⁵. Kraków pozostał jednym z najważniejszych ośrodków reformy zakonnej.

²² W kwestii bibliografii zob. K. Górski, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 164; J. Misiurek, *Mikołaja Łęczyckiego SJ* (zm. 1653) *wizja życia duchowego*, [w:] tegoż, *Historia i teologia...*, dz. cyt., s. 201–216.

²³ Zob. D. Pawłowski, *Vita Patris Gaspari Drużbicki SJ*, Cracoviae 1670; K. Górski, *Zarys dziejów*, dz. cyt., s. 165–170; J. Misiurek, *Chrystocentryzm duchowości Kaspra Drużbickiego SJ* (zm. 1662), [w:] tegoż, *Historia i teologia...*, dz. cyt., s. 217–244; J. Popławski, *Kaspra Drużbickiego teologia krzyża*, Lublin 1997; www.jezuicigliwice.pl/jezuici/duchowosc (04.01.2013); J. Krenz, *Rozmyślania sandomierskie Kaspra Drużbickiego na tle tradycji platońskiej i neoplatońskiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 25 (2011), s. 293–323.

²⁴ Por. J. Misiurek, *Praktyka maryjnego niewolnictwa jako droga do osiągnięcia doskonałości według Stanisława Fenickiego SJ* (zm. 1652) i *Jana Chomętowskiego SJ* (zm. 1641), [w:] tegoż, *Historia i teologia...*, dz. cyt., s. 245–251.

²⁵ Zob. K. Górski, *Zarys duchowości...*, dz. cyt., s. 192; J. Misiurek, *Główne punkty teo-*

Sobór Trydencki przewidywał także renowację życia chrześcijańskiego ludzi świeckich w strukturach parafialnych. Miały temu służyć elementy formacji duchowieństwa, zwłaszcza seminaria²⁶ a także np. wizytacje czy struktura dekanalna. W diecezji krakowskiej perspektywę nowej pracy wytyczył list biskupa Bernarda Maciejowskiego, zwany *Pastoralną* (1601), a sprzyjała jej postęga biskupów, zwłaszcza: Jerzego Radziwiłła (1591–1600), Bernarda Maciejowskiego (1600–1605), Piotra Tylickiego (1607–1616), Marcina Szyszkowskiego (1616–1630), Jakuba Zadzika (1635–1642) oraz Piotra Gembickiego (1642–1657)²⁷. Nacisk kładziono na katechezę, głównie poprzez kazania a także na duszpasterstwo sakramentalne, zwłaszcza pokutę i Eucharystię. Niezwykle popularną formą kultywowania nowej duchowości, także w zakresie charytatywnym, stały się rozmaite bractwa, m.in. Arcybractwo Miłosierdzia założone przez Skargę w Krakowie (1584) a także pielgrzymki, kalwarie czy kult świętych²⁸.

Przedstawiona panorama uzasadnia już wybór ram czasowych dla niniejszej pracy oraz Krakowa – miejsca, które łączy badane dzieła poprzez fakt wydania ich właśnie tutaj. Zbiór tych dzieł odzwierciedla zatem szczególnie interesującą, rozwojową fazę teologii potrydenckiej w miejscu dla niej reprezentatywnym. Niezwykle ważne są jednak dalsze ustalenia, które odsyłają do założenia wyrażonego choćby niegdyś przez K. Górskiego: „Wartość artystyczna i literacka literatury katolickiej wieku złotego jest bardzo wielka i niewątpliwie była ona jednym z narzędzi zwycięstwa Kościoła. Ale i tu stoimy wobec niewiadomej, jak przebiegało oddziaływanie jej na masy”²⁹. Otóż ważnym celem tej pracy jest próba potraktowania wybranych tek-

logiczno-mistycznej doktryny Chryzostoma Dobrosielskiego OFM (zm. 1676), [w:] tegoż, Historia i teologia..., dz. cyt., s. 353–364.

²⁶ Seminarium w Krakowie zostało założone w 1602 roku.

²⁷ Por. J. Kracik, G. Ryś, *Dziesięć wieków diecezji krakowskiej*, Kraków 1998, s. 113–132

²⁸ Na temat charakterystyki polskiej religijności potrydenckiej zob. K. Górski, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 195–207; tenże, *Problematyka religijności w epoce potrydenckiej w Polsce*, [w:] tegoż, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 240–256; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 79–144; J. Kracik, G. Ryś, *Dziesięć wieków...*, dz. cyt., s. 99–152; Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Łódź 1975, s. 131–175, 571–627; J. Tazbir, *Polonizacja potrydenckiego katolicyzmu*, [w:] tegoż, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, s. 99–128.

²⁹ K. Górski, *Zarys duchowości...*, dz. cyt., s. 205.

stów jako formy budowania praktycznej pobożności wiernych w szerokim zakresie. Stąd wynika przyjęcie kryterium języka polskiego, chociaż bowiem łacina nadal pozostawała jeszcze językiem teologii, to jednak przepowiadanie w językach wernakularnych posiadało już większe znaczenie. Stało się to m.in. na skutek rozwoju języków nowożytnych, ale także postulatów głoszenia w nich słowa Bożego, czego świadectwem pozostają katolickie i różnowiercze przekłady Biblii w XVI stuleciu. W dalszej kolejności zasada ortodoksyjnej pobożności praktycznej wyłania kryterium tekstów drukowanych. Pomimo niezwykle bogatego nurtu literatury rękopiśmiennej³⁰, w realiach zinstytucjonalizowanej duchowości posoborowej, właśnie w edycji drukowanej można widzieć akt akceptacji oraz intencjonalnego przeznaczenia tekstów do tej właśnie roli. Świadczą o tym szczególnie zamieszczana na początku aprobacja wraz z nazwiskiem cenzora oraz stosowne informacje na stronach tytułowych, które odsyłają również do tego kontekstu, jakim był indeks ksiąg zakazanych³¹ czy znaczenie zgody ze strony zakonu na publikację³². Księga miała nie tylko bronić od błędów, ale także zapewniać kształtowanie nowej duchowości, należy widzieć w niej wobec tego z punktu widzenia perswazji religijnej tekst właściwie przygotowany³³. Temu statusowi sprzyjało oczywiście upowszechnianie nauki drukiem i poprzez kolportację a także ustną aktualizację. Można to symbolicznie i reprezentatywnie zauważyć np. w aprobach *Posła zbawienia*, gdzie o pracy „nabożnie napisanej” cenzor stwierdza, że może być „na pożytek Kościoła Bożego wydana i drukowana”³⁴. Strategię widać jeszcze wyraźniej w przedmowie poprzedzającej *Arkę Testamentu* Szymona Starowolskiego. Wśród

³⁰ Por. J. Tazbir, *Dlaczego wiek XVII był stuleciem rękopisów?*, [w:] tegoż, *Od Haura do Isaury. Szkice o literaturze*, Warszawa 1989, s. 7–22, por. tamże, s. 23–41.

³¹ W Krakowie był to indeks biskupa Maciejowskiego w 1603 oraz biskupa Szyszkowskiego w 1617 roku.

³² Nie otrzymał jej dla swoich kazań np. skądiną ceniony jezuita, doktor teologii i kaznodzieja królewski Marcin Laterna, por. S. Cieślak, *Marcin Laterna SJ (1552–1598), działacz kontrreformacyjny*, Kraków 2003, s. 297–301.

³³ Por. A. Lenartowicz, *Promocja, zachęta, manipulacja...*, czyli o reklamowej funkcji przemów do czytelnika w wybranych szesnastowiecznych utworach religijnych, [w:] *Komunikacja i komunikowanie w dawnej Polsce*, red. K. Stępnik, M. Rajewski, Lublin 2008, s. 133–143.

³⁴ PZ, *Aprobacja*.

uwag autora zawarta jest i taka, że edycją księgi pragnie dostarczyć kapłanom na prowincji, zwłaszcza ubogim, materiału do kazań i nauczania ludzi: „Bo tego się nabarziej kapłani po wsiach i po małych miasteczkach niechaj strzegą, aby nie prawili kazania całą godzinę (przed ludźmi zwłaszcza prostemi, którzy się na tym nie rozumieją), jako czyniwali przedtym pospolicie i tekstów łacińskich, osobiwie z Pisma abo z doktorów świętych przytoczonych, aby przed niemi nie recytowali, ale tylko samę z nich naukę wyjąwszy, słowy polskiem i do wyrozumienia snadnemi jako nakrócej im powiadali, żeby pojąć i pamiętać mogli, czego ich w kościele nauczano”³⁵. Wyrażając troskę o warunki retorycznej komunikacji, Starowolski wyraźnie adresuje swą księgę do ludzi prostych za pośrednictwem ich pasterzy, którzy nadają ostateczny kształt tej retoryczno-teologicznej komunikacji. Te uwagi charakteryzują program autora³⁶, a podobne dyspozycje zostaną odnotowane także przy charakterystyce dzieł innych pisarzy. Ważna pozostaje niewątpliwie nadrzędna intencja budzenia praktycznej pobożności w możliwie szerokiej grupie odbiorców, za pośrednictwem ksiąg wydawanych autorytatywnie w języku polskim.

W tak zakreślonym kręgu kryteriów można umieścić księgi, które stanowią przedmiot niniejszych badań. Fakt wydania ich w oficynach krakowskich jest zasadą pomocniczą, ale ważną³⁷. Prezentacja nastąpi według chronologii edytowania dzieł. Pierwszym autorem jest dobrze znany w literaturze polskiej Fabian Birkowski (1566–1636)³⁸, dominikanin, absolwent uniwersytetów w Krakowie

³⁵ AT, *Do Czytelnika łaskawego*.

³⁶ Por. SP, *Do Czytelnika łaskawego*; WN, *Do Czytelnika*; I. Lewandowski, *Wstęp*, [w:] Szymon Starowolski, *Wybór z pism*, dz. cyt., s. LXXXVIII–LXXXIX.

³⁷ Na tej podstawie do omawianej grupy należy też Jacek Liberiusz, chociaż jego klasztor znajdował się na Kazimierzu, czyli poza murami miejskimi Krakowa.

³⁸ Ponieważ Birkowski nie posiada monografii, w kwestii bibliografii można podać za J. Krocakiem: S. Dubisz, *Fabian Birkowski – kaznodzieja obozowy i barokowy konceptysta*, [w:] tegoż, *Język i polityka. Szkice z historii stylu retorycznego*, Warszawa 1992, s. 57–69; C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1998, s. 381–386; W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005, *passim*; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Część druga: kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001, s. 430–438; D. Platt, *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej*, Wrocław 1992, *passim*; [za:] F. Birkowski. *Kazania o naukach tajemnych*, oprac. J. Krocak, Wrocław 2012, s. 6. W podanej

i Bolonii, doktor teologii i wykładowca filozofii i retoryki w Akademii Krakowskiej oraz kaznodzieja króla Władysława IV. Będąc uczniem Sokołowskiego i kontynuatorem Skargi, a w dziedzinie retoryki Lipsiusa, Birkowski stał się wybitnym przedstawicielem polskiego kaznodziejstwa barokowego w jego wielu odmianach i w epoce jego rozkwitu³⁹. Do tego kręgu należą badane tutaj *Kazania na niedziele i święta doroczne przez X. D. Fabiana Birkowskiego, Zakonu ś. Dominika Kaznodziejskiego napisane i wydane. Na każdą Niedzielę po dwojgu kazań i na Święta przedniejsze z pozwoleniem starszych cum gratia et privilegio S.R.M. w Krakowie w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka, typografa J.K.I.M. Roku Pańskiego MDCXX*⁴⁰. Dzieło zostało dedykowane królewiczowi Władysławowi i skierowane intencjonalnie do „wszystkich”, a szczególnie do Polaków, w tym oczywiście do ludzi świeckich⁴¹. W tekstach mów występuje styl barokowy, w którym wykorzystano cały wachlarz możliwości od intelektualnych konceptów i zawiłych alegorii po zwroty apelujące do emocji. Szczególnie istotne pozostaje tu dążenie do rozbudowanej elokucyjnie ekspresji obrazu⁴², ponieważ

tam bibliografii pojawiają się jeszcze pozycje dotyczące Birkowskiego, które można uzupełnić o następujące: M. Hanczakowski, *Analiza inwencyjna „Nagrobka Osmana” Fabiana Birkowskiego*, [w:] *Lektury polonistyczne: retoryka a tekst literacki*, cz. 1, red. M. Hanczakowski, J. Niedźwiedz, Kraków 2003, s. 80–101; tenże, „Pustynie te nasze”, czyli o Krakowie i innych miejscach w kazaniach Fabiana Birkowskiego, [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. 83–92; J. Krochmal, *Rola Fabiana Birkowskiego OP w kaznodziejstwie potrydenckim*, „Summarius” 36–37 (1987–1988), s. 147–163; tegoż, *O tolerancji: innowiercy w kazaniach Fabiana Birkowskiego OP (1566–1636)*, Przemyśl 1992; J. Krukowski, *Rozbiór krytyczny kazań ks. Fabiana Birkowskiego*, Kraków 1898; J. Śniegocki, *Exempla i koncepty barokowe w kazaniach o świętych Fabiana Birkowskiego*, „Roczniki Humanistyczne”, 27 (1979), z. 1. s. 109–137; tegoż, *Z problemów kaznodziejstwa Fabiana Birkowskiego (1566–1636)*, „Studia Płockie”, 5 (1977), s. 67–83; R. Żelazko, *Kaznodzieja według Fabiana Birkowskiego*, [w:] *Chrześcijańska odpowiedź na pytania człowieka*, Warszawa 1975.

³⁹ Zob. J. Krochmal, *Rola Fabiana Birkowskiego...*, dz. cyt.

⁴⁰ Pozycje źródłowe i *Suma teologii św. Tomasza* cytowane dalej jako skróty. Zob. Wykaz skrótów, s. 399.

⁴¹ Zob. B I, *Do łaskawego Czytelnika przemowa*.

⁴² Zob. J. Krochmal, *Rola Fabiana Birkowskiego...*, dz. cyt., s. 149; I. Kępka, *Językowe formy przesłania w polskim kaznodziejstwie od średniowiecza do baroku*, [w:] *Komunikacja i komunikowanie...*, dz. cyt., s. 165–168.

w ten sposób medytacja zyskuje nowe możliwości przedstawienia człowiekowi tajemnic wiary. Erudycyjne, wielowątkowe dzieło Mościckiego otwiera mocnym akcentem perspektywę badawczą, wyróżniając się połączeniem teologii z wysokiej jakości retoryką.

Drugim pisarzem jest konfrater Birkowskiego, Mikołaj z Mościsk (1559–1632)⁴³, związany z Krakowem wybitny polski moralista, teolog poruszający w ówczesnej terminologii także zagadnienia dziś należące do duchowości. O wielkiej znajomości rzeczy w tym względzie świadczy jego główne dzieło: *Akademia pobożności z przydatkiem, nie tylko zakonnym osobom do doskonałości potrzebna, ale i świeckim do zbawienia bardzo przygodna* (Kraków 1628). Obszerny traktat o życiu duchowym obok zagadnień ascetycznych zawiera osobną część poświęconą kontemplacji i mistyce. Ten pierwszy w języku polskim podręcznik teologii ascetycznej został intencjonalnie zaadresowany także do świeckich, co w konsekwencji oznacza zaznajomienie ich z zagadnieniami mistycznymi. Ów optymizm odzwierciedla powszechne w XVII w. przekonanie, że mistyka może stać się udziałem każdego wierzącego. Przedmiotem uwagi tej pracy jest jednak wcześniejsze dziełko Mościckiego zatytułowane *Elementarzyk ćwiczenia duchownego, którego części i rozdziały ich niżej się położą zebrany przez: F.[rater] N.[icolaus] M.[oscensis] Ordinis Praedicatorum za dozwoleнием starszych w Krakowie w drukarni Franciszka Cezarego, 1626*. Dedykowane wielkiej odnowicielce norbertanek, Dorocie Kątskiej⁴⁴, zawiera wykład nauczania na temat modlitwy, zwłaszcza zaś medytacji. Perspektywę tej modlitwy wyznaczają trzy drogi: oczyszczająca, na której człowiek poznaje siebie także w zakresie psychologii, rzeczy ostateczne i powołanie, dalej – oświecająca, która dotyczy tajemnic z życia Chrystusa oraz trzecia, jednocząca, skoncentrowana wokół

⁴³ Na temat postaci Mościckiego zob. J. Misiurek, *Mikołaja z Mościsk OP (zm. 1632) poglądy na życie duchowe*, [w:] tegoż, *Historia i teologia...*, dz. cyt., s. 302–329. Do podanej bibliografii można jeszcze dodać: A. F. Dziuba, *Mikołaj z Mościsk, teolog i moralista XVII wieku*, Warszawa 1985; M. Godawa, *Wizja człowieka aktywnego w „Akademii pobożności” Mikołaja z Mościsk (1559–1632)*, „Polonia Sacra”, XII (XXX) nr 23/67 (2008), s. 171–191.

⁴⁴ Na tej podstawie oraz w oparciu o formułę wstępu: „Dajże to, Panie, aby ten Elementarzyk i Waszej Miłości Zakonowi przydał się” (EC, *Przedmowa*) można wysunąć wniosek o kształcie reformy norbertanek zwierzynieckich w zakresie życia wewnętrznego.

różnych dobrodziejstw Bożych. Ważnym dopełnieniem traktatu jest część trzecia, ponieważ mieści praktyczne pouczenia względem modlitwy oraz piąta – z panoramą piętnastu stopni doskonałości chrześcijańskiej. Mościcki pojmuje medytację w następujący sposób: „medytacja jest pilne i gruntowne uważenie postępujące porządnie i z nienagłą, bez kwapienia się, spiegujące natury albo istoty każdej rzeczy, własności jej, początku, przyczyny, skutku, końca, sprawy i inszych okoliczności, dla tego aby Panu Bogu cześć powinna się oddać, afekty się dobre wzruszyli, modlitwy czystsze i gorętsze się czytiły, poprawa i odmiana żywota nastąpiła”⁴⁵. Zasadniczą czynność spokojnego zgłębiania rozumem przedmiotu w jego różnych aspektach, a zatem także wiedza scholastyczna, systematyzująca, prowadzi tu do ważnych następstw, zwłaszcza zaś do poruszenia afektywnego, na które polski autor za Alvarezem de Paz zwracał wielką uwagę⁴⁶. Gorąca modlitwa oznacza fazę *oratio*, wieńczącą w dawnych schematach medytację i prowadzącą do kontemplacji, czyli wolnego, jasnego i pewnego spoglądania „na Boga i rzeczy niebieskie, które zdumiałość wielką przynosi, miłość barzo gorącą nieci i z niej większy pochoch bierze”⁴⁷. Obok tak ważnych skutków duchowych medytacja prowadzi również do zewnętrznej odmiany życia. Otóż na drugiej z dróg medytacji Mościcki umieścił cykl medytacji, które odnoszą się do tajemnic Wcielenia i Narodzenia Pańskiego, traktując je zgodnie z formułą elementarzyka jako schemat i szkic, mający dopomóc modlącemu się człowiekowi. One właśnie, wyróżniając się zwięzłością, stanowią typ inspiracji o zredukowanych elementach retorycznej elokucji, ale za to otwarty na swobodę teologicznej penetracji⁴⁸.

Ważniejszą postacią jest w przyjętej tu perspektywie Adam Opatowiusz (1574–1647), przedstawiciel duchowieństwa diecezjalnego, kanonik wawelski oraz profesor i rektor Akademii Krakowskiej, której działalność w tym czasie zyskuje różne oceny. Z pewnością stanęła ona na stanowisku obrony ortodoksji, co wiązało się z mocnym zwro-

⁴⁵ EC, s. 233.

⁴⁶ Por. J. Misiurek, *Mikołaja z Mościsk...*, dz. cyt., s. 329.

⁴⁷ EC, s. 234.

⁴⁸ Ten typ medytacji bardzo przypomina formę *Ćwiczeń duchowych* Ignacego Loyoli. Widać także tutaj, że Mościcki pozostawał pod wpływem jezuitów, L. Pontanusa i A. de Paz (por. J. Misiurek, *Mikołaja z Mościsk...*, dz. cyt., s. 328–329).

tem ku filozofii i teologii św. Tomasza⁴⁹. Andrzej F. Dziuba twierdzi jednak, że „nadal stanowiła główny ośrodek myśli teologicznej w Polsce”⁵⁰ i ten fakt posiada znaczenie w dookreśleniu zakresu niniejszej pracy. Sam Opatowiusz należał do wybitniejszych przedstawicieli polskiej teologii nowożytnej⁵¹, zarówno jako autor długo używanych podręczników teologicznych jak też dzieł z zakresu duchowości, w tym żywotów świętych, a przede wszystkim dwóch ksiąg medytacji: *Fascykułu nabożeństwa różnego* oraz *Posła zbawienia*. Obydwie powstały w związku z wieloletnią posługą kierownika duchowego klarysek w klasztorze przy kościele św. Andrzeja w Krakowie⁵². *Fascykuł nabożeństwa różnego panien zakonu św. Klary fundacyjnej bł. Salomei przy kościele św. Andrzeja w Krakowie. Fasciculus myrrhae dilectus meus. Cantic. 1 z podania przy spowiedziach. X. Adama Opatowiusza, Pisma św. doktora i profesora, dziekana kościoła św. Anny, w Krakowie w drukarni Franciszka Cezarego, 1633* w swojej aprobachacji zawiera wzmiankę o duchowym pożytku, jaki mogą odnieść na skutek jego modlitewnej

⁴⁹ Sytuację Akademii Krakowskiej komplikowała nie tylko konkurencja ze strony humanistów, ale także ostry i długotrwały konflikt z jezuitami o prawo prowadzenia przez nich w Krakowie szkoły wyższej (por. J. Bieniarzówna, *Schylek świetności*, [w:] J. Bieniarzówna, J. Małecki, *Dzieje Krakowa. Kraków w wiekach XVI–XVIII*, Kraków 1984, s. 315–319); por. S. Litak, *Stan szkolnictwa w XVI i pierwszej połowie XVII wieku w Europie i Polsce*, [w:] *Życie i dzieło Sługi Bożej Matki Zofii z Maciejowskich Czeskiej (1584–1650). Materiały z sympozjum, które odbyło się dnia 21 XI 1998 r. pod patronatem Jego Eminencji Kardynała Franciszka Macharskiego, Metropolity Krakowskiego w klasztorze Sióstr Prezentek w Krakowie*, Kraków 2000, s. 49–64.

⁵⁰ A. F. Dziuba, *Mikołaj z Mościsk...*, dz. cyt., s. 47; por. Rechowicz M., *Wydział Teologiczny Akademii Krakowskiej w XVII i XVIII wieku*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II: *od odrodzenia do oświecenia*; cz. 2: *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, Lublin 1975, s. 11–30.

⁵¹ Por. J. Bieniarzówna, *Schylek świetności*, dz. cyt., s. 319. A. F. Dziuba cytuje opinię F. Greniuka, w której dorobek teologiczny Opatowiusza został nazwany swoistym „szczytowym osiągnięciem polskiej teologii moralnej XVII wieku” (F. Greniuk, *Teologia moralna Adama z Opatowa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. 23: 1976, z. 3, s. 8, [cyt. za:] A. F. Dziuba, *Mikołaj z Mościsk...*, dz. cyt., s. 48. Opinia dotyczy przede wszystkim traktatów: *Tractatus de sacramentis...* oraz komentarza do *Sumy teologii św. Tomasza* pt. *Tractatum theologicorum... pars prima* (Kraków 1644), ... *pars secunda* (1645); por. M. Rechowicz, *Wydział Teologiczny...*, dz. cyt., s. 18).

⁵² W kwestii życiorysu Opatowiusza oraz bibliografii zob. M. Godawa, *Bogomyślność. Zagadnienie zjednoczenia człowieka z Bogiem w medytacji na podstawie „Fascykułu nabożeństwa różnego” Adama Opatowiusza*, Kraków 2006.

lektury nie tylko siostry, ale także ludzie świeccy⁵³. Księga zawiera medytacje przeznaczone na najważniejsze święta i dni roku kościelnego ze szczególnym uwzględnieniem problematyki życia franciszkańskiego, co pozwala widzieć w autorze ważną postać w dziele odnowy duchowej krakowskich klarysek⁵⁴. Niewątpliwie interesującą kwestią jest głęboko pojęta kwestia bogomyślności, w której Opatowiusz widzi modlitwę myślną z wątkami kontemplacyjnymi, a która pozostając uwarunkowana przez ścisłą ascezę pozwala na głębokie przeżywanie zjednoczenia z Bogiem przez łaskę we współpracy z nią oraz w procesie rozważania tajemnic z życia Chrystusa. Ta koncepcja autora bardzo wyraźnie i zręcznie łączy wątki teologiczne z retorycznymi wpisując się jeszcze mocniej niż *Elementarzyk* Mościckiego w zamysł tej pracy⁵⁵.

Drugim dziełem Opatowiusza potraktowanym tu jako źródło jest zbiór *Posel zbawienia panien zakonnych klasztoru świętego Andrzeja adwentowe nabożeństwa podawający sporządzenia W. X. Adama Opatowiusza, Pisma Świętego doktora, kanonika krakowskiego, w Krakowie w drukarni Stanisława Bertutowica Roku Pańskiego 1644*. Skierowany do tego samego środowiska zakonnego i dedykowany ksieni klarysek Beacie Myszkowskiej posiada także w formule aprobacji wzmiankę o zadaniu „zbudowania” chrześcijańskiego. Ten obszerny zbiór zawiera systematycznie ułożone medytacje o Zwiastowaniu Pańskim przeprowadzone ściśle według tekstu *Ewangelii św. Łukasza*. W perspektywie teologii nowożytnej medytacja biblijna przyjmuje charakter autorytatywnie przygotowanej mowy, która wyraża nauczanie kościelne, ale poprzez strukturę retoryczną odnosi się do odbiorców jako komunikat perswazyjny. Systematyka autora, tworzącego swe dzieło na trzy lata przed śmiercią i dlatego dysponującego ogromem

⁵³ Co ciekawe, *Fascykuł* wyróżnia się także tym, że nie jest dedykowany konkretnej osobie, ale zbiór (fascykuł) medytacji autor w imieniu siostr ofiaruje Najświętszej Pannie.

⁵⁴ K. Górski na podstawie badań K. Kantaka wyraził przypuszczenie, że życie wewnętrzne klarysek nie stało na wysokim poziomie (K. Górski, *Zarys duchowości...*, dz. cyt., s. 190). Uwzględnienie dzieł Opatowiusza pozwala po latach podjąć weryfikację tej oceny.

⁵⁵ Na temat koncepcji modlitwy zob. M. Godawa, *Bogomyślność...*, dz. cyt. Tutaj jako teksty źródłowe zostaną uwzględnione odpowiednie medytacje o Adwencie i okresie Narodzenia Pańskiego.

wiedzy, wyklada się w dziesięciu częściach, które dają pojęcie o zawartości tematycznej. Są nimi tematy poświęcone samemu Bogu (1), osobie anioła (2), Najświętszej Pannie (3), św. Józefowi (4), okolicznościom czasu i miejsca (5), pozdrowieniu Najświętszej Panny (6), Jej zatrwożeniu (7), zwiastowaniu poczęcia Syna Bożego (8), sposobowi poczęcia (9) oraz zezwoleniu Maryi (10). Sam autor w *Przedmowie* wyłożył jasno cel swego dzieła, gdy na tle sugestywnie przedstawionego upadku człowieka stwierdził: „ta jest rada moja, a prawdziwie zbawienna, abyś w Pana Boga twojego w wyniesieniu przez gorące uważania dobrodziejstw jego wchodziła”⁵⁶. Taka modlitwa, nazwana nieco dalej bogomyślnością, oznacza rozważanie połączone z uniesieniem prowadzącym do kontemplacji i kieruje człowieka ku pogłębieniu komunii z Bogiem, nazwanej „wchodzeniem w Boga” jakby na bezpieczną górę. W tym znaczącym miejscu dzieła autor nie zacieśnił swych uwag do osób zakonnych, tak więc i tutaj można widzieć intencjonalne skierowanie dzieła ku świeckim. Swoje zadanie postrzega jako ustanowione przez Boga ludzkie pośrednictwo w osiągnięciu tego celu, którego formą jest opracowanie „porządku i postępu” w „świętej zabawie” rozmyślenia. Kontynuując linię zapoczątkowaną w *Fascykule*, Adam z Opatowa dał tu szerszy i monograficzny wykład pojmowania tajemnicy Wcielenia we współczesnym mu horyzoncie teologicznym. Pod tym względem jego osiągnięcie stanowi szczególnie ważny punkt w literaturze źródłowej niniejszej pracy.

Krąg duchowieństwa diecezjalnego obok Opatowiusza reprezentuje także nieco młodszy Szymon Starowolski (1588–1656), wywodzący się ze środowiska Akademii Krakowskiej. Z niezwykle bogatej twórczości tego kapłana, kantora tarnowskiego i późniejszego kanonika krakowskiego, pisarza, poety, historyka i publicysty, która stała się przedmiotem licznych studiów⁵⁷, analizie zostaną poddane

⁵⁶ PZ, s. 2.

⁵⁷ Na temat bibliografii poświęconej Starowolskiemu zob. Szymon Starowolski, *Wybór z pism*, dz. cyt., s. CV–CXVIII; zob. też: M. Godawa, *Pozdrowienie Pozdrowionej. Szymona Starowolskiego retoryczna medytacja nad sceną zwiastowania*, [w:] *Via Pulchritudinis. Wątki biblijne w literaturze i kulturze polskiej. Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Polskie Towarzystwo Teologiczne i Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego* (Kraków, 16–18 listopada 2010),

odpowiednie kazania z trzech głównych zbiorów. Pierwszym chronologicznie jest *Świątница Pańska zamykająca w sobie kazania na uroczystości świąt całego roku przez x. Szymona Starowolskiego, kantora tarnowskiego ku pożytkowi i zbudowaniu duchownemu nabożnym katolikom wystawiona w Krakowie w drukarniej Krzysztofa Schedla I.K.M. typografa, Roku Pańskiego 1645*. Drugi zbiór stanowi *Arka Testamentu zamykająca w sobie kazania niedzielne całego roku na dwie części rozdzielone, z których pierwsza część pars hyemalis jest rzeczona, a przez x. Szymona Starowolskiego, kantora tarnowskiego, ku pożytkowi i zbudowaniu duchownemu, nabożnym katolikom wystawiona w Krakowie, w drukarniej Krzysztofa Schedla, I.K.M. typografa, Roku Pańskiego 1648*. Natomiast trzecią księgą jest specjalny zbiór mów poświęconych Matce Bożej, pt. *Wieniec niewiedniejący Przeczystej Panny Maryjej zamykający w sobie kazania na wszystkie jej święta doroczne, przez X. Szymona Starowolskiego, kantora tarnowskiego napisane, w Krakowie w drukarni Franciszka Cezarego, I.K.M. typografa, Roku Pańskiego 1649*⁵⁸. Kazania odznaczają się głęboką erudycją teologiczną oraz jasną dyspozycją i podobnie jak *Poseł zbawienia* stanowią głęboki teologiczno-retoryczny wykład tajemnic wiary. Szczególne ambicje do systematyzacji zagadnień wyrażają tu optymizm katolickiej myśli potrydenckiej, a także kondycję polskiej teologii w latach czterdziestych XVII wieku. Ze względu na przedstawione powyżej intencjonalne przeznaczenie można widzieć w kazaniach kantora tarnowskiego, a zwłaszcza w *Świątnicy Pańskiej* czynnik kształtowania praktycznej pobożności duchowieństwa i laikatu, także w zakresie kluczowej tajemnicy Inkarnacji Słowa.

Ostatnim i najmłodszym z autorów jest Jacek Liberiusz (1599–1673), wykształcony w Akademii Krakowskiej kanonik regularny la-

red. A. Gorzkowski, Ł. Kamykowski..., Kraków 2010, s. 151–178; tenże, *Postawa leku w obliczu Komunii świętej w kazaniu Szymona Starowolskiego „O godnym przygotowaniu się do przyjęcia Naświętszego Sakramentu”* (1649), „Polonia Sacra”, XIV (XXXII) nr 27/71 (2010), s. 99–119; A. Gorzkowski, „Colores rhetorici”. *Sztuka homiletyczna Szymona Starowolskiego*, [w:] tegoż, *Cóż stanie się, Panie, jeśli spytam? Studia i szkice o myśli i tradycji biblijnej*, Kraków 2012, s. 165–173; tenże, „Niby rytraktom odmalowanym na duszy świętobliwość”. *Wokół kazań Szymona Starowolskiego*, [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa...*, dz. cyt., s. 141–149.

⁵⁸ *Świątница Pańska* oraz *Wieniec niewiedniejący* zostały dedykowane biskupowi Piotrowi Gembickiemu, natomiast *Arka Testamentu* Janowi Zamojskiemu, staroście kałuskiemu.

terański z Kazimierza i proboszcz kościoła Bożego Ciała, który, na krótko przed potopem szwedzkim, doprowadził do rozkwitu. Ów ceniony kaznodzieja, wizytator klasztorów żeńskich i cenzor kościelny wydał trzy zbiory kazań reprezentujących styl barokowy⁵⁹. Są nimi: *Gospodyni Nieba i Ziemie, Naświętsza Panna Maryja*, dalej *Gospodarz Nieba i Ziemi Jezus Chrystus* (Kazimierz 1665) oraz *Gwiazda Morska, Naświętsza Panna Maryja...* (Kraków 1670). Źródłem dla tej pracy będzie pierwszy zbiór, którego pełny tytuł brzmi: *Gospodyni Nieba i Ziemie, Naświętsza Panna Maryja dwudziestą kazań na hymn kościelny „O gloriosa Domina etc.” po różnych w Krakowie kościołach od x. Jacka Liberiusza, sacrae theologiae doctoris, proboszcza kościoła Bożego Ciała Canonicorum Regularium na Kazimierzu przy Krakowie, sławiona. Przydane są troje kazania tegoż autora o św. Jacku, patronie polskim, nabożnym słudze Błogosławionej Panny miane w kościele Trójce Przenajświętszej Ojców Dominikanów. W Krakowie w drukarni Łukasza Kupisza K.I.M typografa, Roku Świętego Jubileuszu 1650. Dzieło zawiera dwadzieścia obszernych kazań wygłoszonych w różnych świątyniach Krakowa z okazji świąt maryjnych. Swą pracę Liberiusz wpisał w kontekst duszpasterskiej troski biskupa Gembickiego, któremu zresztą dedykował zbiór⁶⁰. W ten sposób *Gospodyni Nieba i Ziemie* również wyraża praktyczne nauczanie w celu kształtowania pobożności wiernych i ściśle wiąże się z Krakowem (a także z okolicznościami historycznymi). Oddziaływanie słowa mówionego dopełnia fakt druku, który ma służyć pomnożeniu honoru Bogurodzicy w „katolickich sercach”⁶¹, a więc nie tylko u mieszczan krakowskich.*

Po przedstawieniu kryterium czasu i miejsca oraz prezentacji dzieł i ich autorów należy jeszcze zwrócić uwagę na teologiczno-retor-

⁵⁹ Por. J. Bieniarzówna, „Liberiusz Jacek” [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XVII, Wrocław 1972; M. Godawa, *Boska harmonia stworzonego świata w „Kolędzie gospodarskiej” Jacka Liberiusza (1599–1673)*, „Analecta Cracoviensia” XLII 2010, s. 201–222; tenże, *Świętość Jacka Odrowąża OP w ujęciu Jacka Liberiusza CR (1599–1673)*, „Analecta Cracoviensia XLI (2009), s. 145–160; S. Rumiński, *Nauka ks. Jacka Liberiusza o świętości Matki Bożej*, „Nasza Przyszłość” 54 (1976), s. 37–71; J. Stramek, „Kaznodzieja znacznej wziętości” – ks. Jacek Liberiusz CRL, [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa...*, dz. cyt., s. 119–129.

⁶⁰ Można zauważyć zatem, że postać tego biskupa nabiera znaczenia w kontekście twórczości teologicznej w Krakowie w I połowie XVII stulecia.

⁶¹ GD, *Do Czytelnika*.

ryczną specyfikację tematu. Próba odpowiedzi na pytanie, jakie mogło być oddziaływanie głoszonej teologii, prowadzi bowiem do kwestii procesu komunikacji, który łączy w sobie działalność kościelną z teorią sztuki perswazji. W tytule pracy wyraża ten związek formuła „retoryczna medytacja”. Najpierw jednak należy uzasadnić włączenie w obręb badań zarówno typowych rozmyślań jak i kazań. Z zachowaniem wszelkich różnic, ale z uwzględnieniem kontekstu funkcjonalnego można obydwie formy potraktować jako typ medytacji, przy czym rozważanie, np. z *Posła zbawienia* realizuje te zadania od razu w przestrzeni indywidualnej, podczas gdy kazanie wiąże się z liturgicznym pośrednictwem, ale i ono może być przecież przedmiotem lektury i pobożnego „uważania”⁶². Znamienny jest tu fragment kazania Starowolskiego, w którym autor czyni je materiałem rozmyślenia: „wstąpcie *in montem Domini*, to jest podnieście serca wasze ku górze, a rozpocznicie sobie rozmyślać dobrodziejstwa Pańskie, jako siła dla zbawienia waszego czynił, a wnidźcie *ad domum Dei*, posłuchajcie nabożeństwa w kościele, posłuchajcie kazania, a tam się nauczycie dróg Pańskich, nauczycie bojaźni Bożej, nauczycie pokory tak od samego Chrystusa Pana jako i od Matki jego Naświętszej, gdy tajemnice Wcielenia Syna Bożego rozmyślając obaczycie”⁶³. Zadaniem stawianym przez autora jest rozważanie Bożych dobrodziejstw w tajemnicy Wcielenia. W ten obręb włączone zostaje także wysłuchanie kazania, które wiąże się z przyswajaniem sobie objawienia poprzez rozważanie („rozmyślając obaczycie”). Mowa kościelna jest zatem traktowana jako materiał medytacji, zaś dodatkowy wspólny obszar stanowi tu silna retoryzacja obydwu grup tekstów.

Znaczenie wymiaru retorycznego w omawianych dziełach wynika z obecności sztuki perswazji w życiu kościelnym⁶⁴ oraz w po-

⁶² Świadczy o tym nawet gatunkowa nazwa „postylla domowa”, gdyż przeznaczona była do odczytywania w domu. Poza tym warto zwrócić uwagę, że już od średniowiecza *sermo* (kazanie) obejmowała różne rodzaje przepowiadania, także traktat, czyli systematyczną i bardziej wnikliwą egzegezę z dominacją funkcji *docere* nad *aedifico* (zob. K. Panuś, *Terminy stosowane w dziejach Kościoła na oznaczenie przepowiadania*, „Analecta Cracoviensia” XXXIII 2001, s. 526–529). W tym znaczeniu traktatem, a więc kazaniem, można nazwać np. *Posła zbawienia* Opatowiusza.

⁶³ WN, s. 117.

⁶⁴ I. Kępka, *Językowe formy przesłania...*, dz. cyt., s. 157–158. Należy też pamiętać o humanistycznym pojmowaniu chrześcijaństwa w kategoriach wielkiej retoryki,

wszechnej edukacji w Polsce. Jerzy Ziomek twierdzi, że poziom wiedzy teoretycznej był tutaj „nader wysoki” i przypomina jako świadectwo ważny spór w kwestii periodu retorycznego toczony przez Jakuba Górskiego i Benedykta Herbesta w Krakowie w latach sześćdziesiątych XVI wieku⁶⁵. W retoryce w Rzeczypospolitej około połowy XVI stulecia prym zaczął wieść cyceronianizm, a do lat osiemdziesiątych dominowało nauczanie oparte na rzymskich teoretykach wymowy. W Akademii Krakowskiej wielkim orędownikiem nauczania humanistycznego był właśnie Górski (zm. 1585), który jako teoretyk i nauczyciel ugruntował znajomość i dominację wymowy cyceroniańskiej, a przy tym po 1563 r. występował jako szermierz reformy katolickiej⁶⁶. Chociaż, jak twierdzi Maria Cytowska, wpływy teorii retorycznych z Zachodu były w końcu XVI i w XVII w. „raczej powierzchowne” i traktowane utylitarnie, to jednak w pewnym zakresie i one przenikały do Polski. W kontekście dynamicznych przemian zachodzących także w zakresie kaznodziejstwa, a wiodących od zasad Cyce-rona przez potrydenckie inspiracje Augustynem do umiarkowanego powrotu do Arpinaty, ze stałym wątkiem wpływów azjańskich i na tle różnorodnych szkół, w tym także popularnego w szkolnictwie jezuickim stylu barokowego (C. Soarez, N. Caussin), krakowski uniwersytet pozostał wierny dawnemu cyceronianizmowi⁶⁷.

w której słowo Boże posługuje się retorycznymi środkami, zaś spotkanie z tekstem przede wszystkim Pisma Świętego zostaje wpisane w nadrzędną perswazję na rzecz komunii z Bogiem (zob. W. L. Bouwsma, *Duchowość renesansowego humanizmu*, [w:] *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, red. J. Raitt, przeł. P. Blumczyński, Kraków 2011, s. 243–256).

⁶⁵ Zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław – Warszawa 1990, s. 46–48. Ze środowiskiem krakowskim byli też związani tacy polscy teoretycy wymowy jak Szymon Marycki, Adam Romer, Jan z Kłobucka, Jędrzej Schoen oraz mówcy związani z katedrą retoryki biskupa Piotra Tylickiego (*oratores Tyliciani*). Stąd wyszli też Andrzej Nidecki, Bazyli Goliński, Adam Burski (zob. K., Mecherzyński, *Historia wymowy w Polsce*, Kraków 1858, t. II., s. 636–653).

⁶⁶ Zob. R. Sawa, Wstęp, [w:] *Jakub Górski, De generibus dicendi. O rodzajach wymowy*, przeł. R. Sawa, red. A. Axer, Warszawa 2010, s. 9–38.

⁶⁷ M. Cytowska, *Źródła staropolskiej wiedzy retorycznej*, [w:] *Źródła wiedzy teoretyczno-literackiej w dawnej Polsce. Średniowiecze – Renesans – Barok*, oprac. M. Cytowska, T. Michałowska, Warszawa 1999, s. 59–73; por. H. Mecherzyński, *Historia wymowy...*, dz. cyt., t. II, s. 653–659.

Zestawiając ze sobą proces medytacji i retorycznej komunikacji, można zakreślić obszar, w którym mieści się tematyka tej pracy. W generalnym ujęciu modlitwy myślnej, po czynnościach wstępnych następuje faza **rozważania**⁶⁸, to jest zastosowania umysłu z jego czynnościami, takimi jak porównywanie, definiowanie, sądy do tematu rozważania, co w konsekwencji wiedzie do kształtowania decyzji woli w postanowieniach oraz do aktów wieńczących modlitwę. Jest to moment spotkania świadomości odbiorcy z przedmiotem modlitwy, którym tu jest szeroko pojęty i autorsko spreparowany obraz tajemnicy, skierowany ku niemu jako *pronuntiatio* w związku z tym etapem medytacji. Celem pracy nie jest precyzyjne odtwarzanie rzeczywistości doktrynalnej, ale ukazanie, analiza i synteza obrazu tajemnic Wcielenia i Narodzenia, który jako autorsko przygotowany komunikat dociera do odbiorcy i jest uchwytywany myślowo przed dalszym, wolitywnym kształtowaniem postawy. Kwestia tego, co adresat wirtualny mógł pomyśleć, mieści się więc pomiędzy wykładem dogmatycznego systemu a dalszym działaniem w modlitwie. Sięgając po formułę Starowolskiego: „rozmyślając obaczycie”, można raz jeszcze zwięźle zaznaczyć, że bliższym przedmiotem badań jest właśnie obraz tajemnicy, czyli **zaprogramowany w rozważaniu ogląd, którego sensy teologiczne i retoryczne odsłania analiza** albo inaczej **retoryczno-teologiczna kompozycja elementów doktryny dokonana ze względu na intelektualny moment medytacji**. Oczywiście intencją jest tu próba eksploracji głębi, a nie sugestia ile z niej mógł ktoś zaczerpnąć. Niezmiernie interesujące zagadnienie duchowej reakcji na poznaną prawdę tworzy już nowy obszar badań.

Tę potencjalność wyznacza włączenie elementów ideowych w strukturę retoryczną. Teksty stanowią świadomie sformułowane komunikaty o celach perswazyjnych i zawierają w sobie rozmaite realizacje teorii retoryki w zakresie funkcji (*docere, delectare, movere*) jak i części mowy od inwencji po wygłoszenie. Z punktu widzenia metodologii szczególnie ważne staje się tu właśnie wypowiedzenie komunikatu (*pronuntiatio*), gdyż w nim intencjonalne przygotowanie inwencyjne, dyspozycyjne, argumentacyjne i stylistyczne zyskuje

⁶⁸ Autorskie pogrubienia podkreślają niektóre ważniejsze słowa, niekiedy posiadające sens przenośny.

swą aktualizację. Ponieważ praca podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, co słuchacz mógł poznawczo przyjąć, dlatego kwestia **wykończenia komunikacyjnego** pozostaje tak ważna. W wypadku kazań wygłoszenie oznacza oczywiście akcję kaznodziei, tu jednak *pronuntiatio* traktowana jest szerzej, bo jako akt spotkania odbiorcy z komunikatem, który zachodzi także wtedy, gdy poddaje on lekturze tekst. W tym znaczeniu gotowy tekst przemawia do niego⁶⁹, albo w innych słowach – jego właściwe opracowanie już staje się potencjalnym głoszeniem prawdy⁷⁰. Momentowi spotkania z prawdą w medytacji odpowiada zatem w procesie komunikacji retorycznej powyższy sens *pronuntiatio*, czyli odpowiednia preparacja tekstu, by mógł stać się przedmiotem rozważania.

Retoryka jest jednak sztuką perswazji, dlatego tekst zostaje tu zaprogramowany tak, aby kształtował myślenie i postępowanie odbiorcy. Z tego punktu widzenia można pytać o jego fortunność perlokucyjną⁷¹, czyli na ile zastosowane środki i rozwiązania sprzyjają wyznaczonemu celowi. Badania ukazują, że forma ideowa i stylistyczna wyznacza drogę, którą podąża myśl adresata⁷². Otóż poniższe badanie obrazu tajemnic wiary, skierowane ku umysłowi medytującemu, stanowi część tego fascynującego obszaru, ponieważ obraz ten istnieje w tekście. Generalnie można powiedzieć, że proces retorycznego przekazywania i pojmowania prawdy stanowi tu szczególny rodzaj jej inkulturacji, a więc wprowadzenia w obręb kulturowy istotny dla ludzi epoki nowożytnej.

Dla tej koncepcji retorycznej medytacji warto jeszcze nakreślić tło metodologiczne. Zgodnie ze swą edukacją autorzy pozostają w ob-

⁶⁹ Birkowski zaznacza, że chce nie tylko głosem, ale „i piórem do wszystkich mówić” (B I, *Do łaskawego Czytelnika przemowa*). W kwestii *pronuntiatio* zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 16, 37, 72, 76–77, 259–263; H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o kulturze*, przeł. red. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, & 255, 256, 1091.

⁷⁰ Oczywiście w retoryce mieszczą się teksty, które nie miały być pierwotnie wygłoszone jak choćby *Kazania sejmowe* Skargi (por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 19–20).

⁷¹ Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 65–70.

⁷² Zob. M. Godawa, *Tekst wobec osoby. Wybrane retoryczne elementy kierownictwa duchowego w „Fascykule nabożeństwa różnego” Adama Opatowiusza*, [w:] „*Misterium et Verbum*”. *Duchowość chrześcijańska w literaturze polskiego baroku*, red. J. Machniak, M. Godawa, Kraków 2008, s. 101–127.

rębie modelu pozytywno-scholastycznego, który zakłada najpierw przyjęcie na drodze wiary prawdy głoszonej przez Kościół, by następnie poszukiwać uzasadnień biblijnych (i kulturowych) dla tego, co na mocy autorytetu przyjmowane jest jako nieomyślne⁷³. U źródeł argumentacji (*probatio*) stoi zatem autorytet Kościoła, który pośredniczy w lekturze Biblii. Historyczne wzmocnienie tego stanowiska nastąpiło na Soborze Trydenckim, gdy potwierdzono znaczenie Wulgaty oraz określono zasady przepowiadania⁷⁴. U Starowolskiego można znaleźć retoryczny refleks tego stanowiska, gdy zgodnie z tradycją *ruminatio* porównuje czytanie Pisma do spożywania pokarmu i za Ojcami Kościoła twierdzi: „nauka w kościele Pana Chrystusowym nie jest poważna i tak udatna jako potrzeba, bez przytoczenia przykładów i przypowieści abo wytłumaczenia Ojców świętych starych, którzy ją umastykowali wysokim rozsądkiem swoim ustawnie o tym myśląc, jako więc mastykować owce zwykły pokarm swój ustawnie zęboma żując”⁷⁵. Medytacja pozostaje więc uwarunkowana przez pośrednictwo autorytetu ludzi Kościoła, zarówno w aspekcie instytucjonalno-prawnym, jak i w teologicznej interpretacji. Dlatego właśnie, zgodnie zresztą z retoryczną topiką, Starowolski przedstawia się na początku dzieła jako prosty autor prostych tekstów i świadomie sytuuje swą pracę jako wtórną wobec tradycji: „Tak też którzy terazniejszego wieku lubo to po łacinie, lubo też jakim innym językiem kazania swoje na niedziele i święta doroczne pisali, tak wszystkie koncepty starych i nowych doktorów kościelnych w swoje dyskursy z pilnością wielką wmieszali, iż my, którzy po polsku słuchaczom naszym słowo Boże powiedzieć chcemy, nic prawie z naszej głowy wymyślić nie możemy, czego by już oni dawno przedtym w księgach swoich nie

⁷³ Zob. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, przeł. J. Partyka, red. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 60–65. Por: „Decydującym punktem widzenia jest troska o racjonalne i apologetyczne, a przede wszystkim o apologetyczno-historyczno-krytyczne udowodnienie na podstawie źródeł (Pisma Świętego i tradycji) faktów ustalonych przez wiarę za pośrednictwem właściwych sobie instytucji, czyli za pomocą magisterium (w tezach)” (tamże, s. 63).

⁷⁴ Sobór Trydencki, *Recipitur vulgata editio bibliae praescribiturque modus interpretandi sacram scripturam*, dekret II, sesja IV, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. 4.1: (1511–1870). Lateran V, Trydent, Watykan I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 213–215.

⁷⁵ AT, s. 199.

powiedzieli”⁷⁶. Autor nowożytny jest jak robotnik prowadzony przez Booza, czyli Ducha Świętego na pole, by zbierał pozostawione kłosa, czyli naukę kogoś innego (por. Rt 2, 3–9): „co oni uronili abo też z rozkazania jego Boskiego umyślnie zostawili, to kazał nam z pokorą wielką i wdzięcznością pozbierać [...]”⁷⁷. Ta perspektywa nie tylko dopuszcza korzystanie z tradycji, ale więcej – wyklucza uprawianie teologii w sensie poszukiwania oryginalności za wszelką cenę⁷⁸. Celem religijnym i perswazyjnym świętej doktryny jest zbawienie człowieka, co łączy ją z całą tradycją, gdyż jest to nadrzędne zadanie Kościoła. Praca autora znajduje sens w rzeczywistości eklezjalnej, która pojmowana jest w sposób systemowy. W tym doskonałym układzie po pierwsze wszystko już zostało powiedziane (por. Koh 1, 10), a po drugie inni zrobili to lepiej, dlatego najważniejszym zadaniem autora jest odpowiednia aktualizacja tej wiedzy w medytacji w odniesieniu do konkretnego człowieka także poprzez pracę retoryczną. Kwestię oryginalności należałoby ewentualnie rozpatrywać w analogii do literackich ideałów *mimesis* i *aemulatio* jako udane (fortunne) powtórzenie elementu dawnej doktryny w innym kontekście czasowym⁷⁹. Oczywiście istnieje tu przestrzeń dla rozumowania spekulatywnego, które uzupełnia wspólny system na podstawie zawartych w nim danych. Tak czyni Opatowiusz, gdy twierdzi, że Gabriel w istocie był Se-

⁷⁶ AT, *Do Czytelnika łaskawego*.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Por. tamże: „W takim tedy niedostatku dowcipu naszego, gdy pobożny Czytelniku postrzeżesz kłosek jaki z cudzego snopu wymkniony, nie urażaj się, proszę, i nie urągaj mówiąc, iż z tego abo owego autora przepisał”. Oczywiście dla Starowolskiego sięganie po myśl przodków nie jest wyjątkiem, ale regułą, ważne jest tutaj świadome wyprzedzanie zarzutu wtórności (*praeparatio*) i podkreślanie intencjonalnie przyjętej perspektywy. Ze względu na te założenia oraz ich realizację w praktyce dokładne badanie zależności tekstowych urasta do wymiaru osobnego projektu, tym bardziej że autorzy korzystali zapewne z różnych zbiorów miejsc (*loci communes*) (zob. J. Krochmal, *Rola Fabiana Birkowskiego...*, dz. cyt., s. 150–151).

⁷⁹ Elmar Klinger zwraca uwagę na zjawisko skrywania myśli autorów nowożytnych za autorytetami przeszłości, co łatwo prowadzi do mylnego przekonania o ich wtórności (zob. E. Klinger, „*Disputationes*”. *Kontekst i problematyka scholastyki barokowej*, [w:] *Historia teologii – IV...*, dz. cyt., s. 238–239). Cytowanie w konkretnym kontekście czasowym jako autorskie użycie tekstu wraz z możliwościami parafrazy i akomodacji należy do tradycji i stanowi skuteczny, aczkolwiek subtelny sposób wyrażania własnego stanowiska.

rafinem, ponieważ wielkość poselstwa wymagała, aby spełnił je duch najbliższy Bogu⁸⁰.

Wszelkie uzupełnienia wskazują jednak tym bardziej na znaczenie systemu kościelno-biblijnego, który tworzy środowisko działania człowieka. Ostatecznie harmonię wyznacza tu Biblia, która stanowi poniekąd matrycę dla ludzkich doświadczeń, dlatego każde z nich można wyjaśnić poprzez połączenie z odpowiednio wyszukany dośłownym lub alegorycznym sensem biblijnym⁸¹. Wykład znaczenia Pisma Świętego zawiera przemowa otwierająca *Kazania* Birkowskiego. Autor podkreśla Boskie pochodzenie i autorytet tego słowa oraz fakt, że stanowi lekarstwo na grzechy. Pomiedzy tymi racjami podaje i tę, że słowo Boże przynosi człowiekowi światłość poznania Boga i sytuuje to oświecenie świata (por. J 1, 9) w szerszym kontekście światłości Boskiej, anielskiej i światła stworzenia. W ten sposób motyw światła wyraża przekonanie, że świat tworzy wielką harmonię, zakłócaną jednak grzechem⁸². Także tajemnica Inkarnacji Logosu zostanie poniżej ukazana w postaci dzieła o wielkiej spójności. Dla objaśnienia Boskiego, doskonałego komunikatu Wcielenia zostanie zaproponowana wywiedziona z retoryki kategoria **religijnego decorum** (*decorum religiosum*), tj. reguły odpowiedniości przenikającej wszystkie wymiary wydarzenia⁸³. Zasada systemowego ładu w zakresie medytacji oznacza na przykład, że elementy elokucyjne znajdują swoją motywację w kontekście Biblii i kościelnego nauczania⁸⁴.

W praktyce kościelnej poznanie teologiczne i medytacyjne poddane zostaje dyscyplinie, aby strzegąc się błędów można było wejść głęboko w przestrzeń Bożego objawienia. Birkowski poleca słuchaczowi odważnie wkraczać w ten wymiar, pamiętając jednak o pokornej świadomości własnej tożsamości jak również o fakcie, że Boskie tajemnice są niewyczerpane: „pni się ustawicznie do majestatu onego Pańskiego

⁸⁰ Por. PZ, s. 25.

⁸¹ Świat w myśleniu alegorycznym zasadniczo traktowany był jak wielka księga (por. J. Abramowska, *Rehabilitacja alegorii*, [w:] *Alegoria*, red. J. Abramowska, Gdańsk 2003, s. 9).

⁸² Por. M. Godawa, *Boska harmonia stworzonego świata w Kołędzie gospodarskiej Jacka Liberiusza (1599–1673)*, [w:] „*Analecta Cracoviensia*” XLII 2010, s. 201–222.

⁸³ Zob. I.2.2.

⁸⁴ Por. M. Godawa, *Pozdrowienie Pozdrowionej...*, dz. cyt., s. 151–178.

wysokiego. Oczy twojej myśli mocni pokornym wyznaniem nieumiejętności twojej, nie dojdą one nigdy dekretów Pańskich”⁸⁵. Opatowiusz na początku *Posła zbawienia* w specjalnej medytacji każe przyjąć, że stworzony rozum ludzki, który nie potrafi zrozumieć nocnej muzyki komara, tym bardziej nie może poznać nieskończonej natury Boga. Chociaż przewyższa ona operacje intelektualne jak porównania czy opisy, to jednak właśnie świat stworzony staje się medium objawiającym Boga jak muzyka świadcząca o ukrytym lutniście⁸⁶. Kiedy indziej autor wyznacza porządek poznania według zasady *fides quaerens intellectum*, podkreślając pierwszeństwo wiary: „te wywody, które uprzedzają wiarę, wyniszczają wiarę, ale które nie jedną wiarę, ale ją utwierdzają w nas, te są bez obrazu wiary. Bo wywody, które są po przyjęciu wiary, nie tego chcą, abyśmy dla nich wierzyli, ale żeby dusza wierząca uznawała, że jej wiara nie jest przeciwna rozumowi”⁸⁷. Kryje się w tym przestroga przed nieodpowiedzialnym rozumowaniem, które nie mogąc dać pełnego zrozumienia, obraca się w wątpliwość zagrażającą zbawieniu⁸⁸. Wiara pozwala przyjąć objawienie i rozumować w oparciu o nie⁸⁹, a jednak daje też poznanie prawd niemożliwych do pojęcia. Do takich należy np. sposób zawiązania unii hipostatycznej. Niepojmowalność intelektualna staje się oczywistą cechą poznania, gdyż wiara w pełni wyjaśniona przestałaby być wiarą: „I w tym pokładam wiary mojej chwałę, że nie wiem; i tym się szczycę, że takową tajemnicę do wiadomości podaję, w której pojmowaniu dla słabości swojej rozum słabiej i ustaje, a sama tylko wiara dziwnie jest potężna”⁹⁰. Tak zakreślona negatywna limitacja wyznacza przestrzeń, którą wypełnia bogactwo teologicznych rozważań, np. cała systematyka *Posła zbawienia*. Stanowi ona jednak eksplorację tego wymiaru, który po przyjęciu na drodze wiary może być objaśniony scholastycznie. Starowolski wychodząc od *brevitas* sformułowań biblijnych podaje krótką, ogólną radę,

⁸⁵ B I, s. 21.

⁸⁶ Zob. PZ, s. 9–12.

⁸⁷ PZ, s. 331.

⁸⁸ Zob. PZ, s. 332.

⁸⁹ Tak na przykład wygląda fragment medytacji o Maryi – na drodze wiary umysł przyjmuje połączenie człowieczeństwa z Bóstwem w momencie poczęcia, z czego rozum wyprowadza wniosek o Bożym rodzicielstwie Maryi (zob. PZ, s. 414).

⁹⁰ PZ, s. 415.

„żebyśmy o Panu Bogu nie badali się i nie szperali rozumem naszym w tajemnicach jego, ale to, co nam kościół święty podał od samego Pana Chrystusa wzięwszy, zupełnie wierzyli”⁹¹. Przyjęcie z wiarą tego, co głosi Kościół, staje się nie tylko początkiem teologii pozytywno-scholastycznej, ale także istotnym działaniem determinującym formę medytacji. Jeśli zabraknie w niej niekiedy intelektualnej dociekliwości, to dlatego że ostatecznym sensem objawienia nie jest jego ludzkie poznawanie, ale komunია z Bogiem, która owocuje zbawieniem⁹².

Można zastanawiać się w dalszym ciągu nad kształtem prezentowanej tu teologii. Wydaje się jednak zasadne określenie jej mianem pozytywno-scholastycznej. Aspekt pozytywny reprezentuje tu powoływanie się na autorytet Ojców i na nauczanie Kościoła, które zyskują pierwszeństwo przed rozważaniami spekulatywnymi⁹³. Na rzecz wy-

⁹¹ SP, s. 96.

⁹² Por. SP, s. 97: „[...] abyśmy krótkimi słowy to jego dobrodziejstwo wysławiali, a nie badali się [...]”. W tym znaczeniu postawę tę można odnieść do określenia humanizmu biblijnego, które przedstawia Albert Gorzkowski: „[...] przez humanizm biblijny rozumiem, za Martinem Buberem i Ricouerem, świadome i autentyczne zwrócenie się konkretnej jednostki ku przestrzeni wartości wynikających z Biblii, które w rezultacie jej lektury – tzn. otwarcia się na nią, ustawicznego studiowania, komentowania czy też translacji, permanentnego zmagania się z płynącym w niej pokojem i niepokojem, pytaniem i odpowiedzią – prowadzą jako dar zarówno do możliwości przemieniania, kształtowania i ubogacania życia człowieka w jego mowie, czynach i myślach, jak i dialogicznego dzielenia się tym darem z bliźnimi” (A. Gorzkowski, *Humanizm biblijny*, [w:] *Humanizm. Historie pojęcia*, red. A. Borowski, Warszawa 2009, s. 382). Pomimo zachodzących różnic, zwłaszcza braku filologicznej troski o sens literalny, która poprzedza sens alegoryczny i jest wyrazem troski o człowieka, warto tutaj podkreślić elementy zbieżne, zwłaszcza praktykę wprowadzania człowieka w świat Biblii, skierowaną ku jego odmianie, tak że spotkanie ze słowem Bożym prowadzi nie do uczonych spekulacji, ale do zbawienia. Do tej celowej dominanty wiodą czynności studiowania, które tym razem bierze na siebie pozostający w obrębie Kościoła autor, z kolei idea lektury przemieniającej człowieka wyraża program nowożytnej medytacji chrześcijańskiej (por. A. Gorzkowski, *Humanizm biblijny jako filologiczna troska*, [w:] tegoż, *Cóż stanie się, Panie...*, dz. cyt., s. 79–110). Warto jednak wspomnieć o krakowskim humanizmie biblijnym w XVI wieku, w którym podjęto zagadnienia filologiczne (zob. W. Smereka, *Bibliistyka polska (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce...*, dz. cyt., cz. 1, s. 223–263).

⁹³ Por. M. Andrés, *Dzieje teologii scholastycznej...*, dz. cyt., s. 208. Cytując myśl M. Cano autor zwraca uwagę na fakt, że znaczenie teologii pozytywnej polegało na wysunięciu powołania się na autorytet przed rozumowanie.

miaru pozytywnego przemawia również wskazana wyżej hierarchia celów. Ignacy Loyola zaznacza, że zadaniem teologii pozytywnej jest wzbudzanie uczuć, żeby we wszystkim kochać Boga, naszego Pana i służyć Mu, podczas gdy scholastycy, których także każe cenić, dbają o „określanie lub wyjaśnianie dla naszych czasów rzeczy koniecznych do zbawienia” i do zwalczania błędów⁹⁴. Fakt, że głównym celem medytacji krakowskich autorów jest umiłowanie Boga, oddaje znaczenie elementów pozytywnych, a to dążenie realizuje się poprzez alegorezę typu patrystycznego, tak ważną w badanych tekstach. Z drugiej strony aspekt scholastyczny stanowi zarówno edukacja tomistyczna pisarzy jak również odwołania do Tomasza, a bardziej jeszcze liczne tomistyczne pierwiastki w ich teologii⁹⁵.

W związku z metodologią teologiczną narzędziem eksploracji są także elementy retoryczne, które pomagają odnajdywać sensy (*inventio*) oraz budować z nich kompozycje (*ordo auctoris*). W tych działaniach dotyczących wyboru i kombinacji wyróżniają się niektóre ze sposobów. W zakresie *probatio* jest to na pewno argument z autorytetu oraz rozumowanie *a fortiori*. Pierwszy z nich pozwala zachować ścisłą więź z tradycją, a drugi wyraziście ukazać głoszone tezy. Obok dedukcyjnego wywodu entymematycznego bardzo ważne pozostaje indukcyjne przekonywanie poprzez *exempla*, czyli przykłady nienależące ściśle do samej sprawy (*causa*)⁹⁶. Układane nieraz w całe serie oddziałują ilością oraz charakterem, tworząc nieraz argumentację *ab auctoritate*⁹⁷ i budując obrazowość⁹⁸. W zakresie elokucji szeroko sto-

⁹⁴ Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, przeł. J. Ożóg, Kraków 2000, s. 156; por. M. Andrés, *Dzieje teologii scholastycznej...*, dz. cyt., s. 204.

⁹⁵ Ważną cechą nowożytniej teologii pozytywnej była apologetyka. W analizowanych tekstach pojawiają się oczywiście odwołania do heterodoksji, jednak sytuacja komunikacyjna określa inny typ perswazji. W stadium przezwyciężonych wpływów reformacji i w miejscu, które nie było areną ostrych sporów filozoficznych wysiłki twórców zmierzały do nauczania i umocnienia wierzących. Teologia zmierza tu bardziej do „przekonania zwolenników” (por. E. Klinger, „*Disputationes*”. *Kontekst i problematyka...*, dz. cyt., s. 258).

⁹⁶ Zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 107–115; H. Lausberg, *Retoryka literacka*, dz. cyt., & 410–425.

⁹⁷ Zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, dz. cyt., & 426.

⁹⁸ Por. K. Panuś, *Exemplum w historii kaznodziejstwa*, „*Analecta Cracoviensia*” XXIX 1997, s. 299–316.

sowane są zwłaszcza figury etymologiczne, wyliczenia, opisy, opowiadania, parafrazy, hiperbole, porównania, metafory, metonimie, synekdochy, a także takie elementy jak koncept, który może zyskać znaczenie bliskie dowodowi teologicznemu czy paradoks, groteska, ironia a nawet wątki humorystyczne. Jedną z najważniejszych operacji, czyli porównywanie wyraża się w budowaniu paralelizmów, zwłaszcza antytetycznych, by wskazać przez nie na „zgodną niezgodność”, tj. podobieństwo i większe jeszcze niepodobieństwo dwóch rzeczywistości, zwłaszcza tego, co ludzkie i tego, co Boskie. Użytecznym zabiegiem pozostaje *sermocinatio*, tzn. fikcyjna mowa konstruowana jednakże na zasadzie prawdopodobieństwa, która służy ożywionemu wyłożeniu pewnych prawd, łączących się z pewną osobą⁹⁹. Także kategorie dialogiczne sprzyjają rozumowaniu, np. w odniesieniu do Trójcy Świętej. Niezwykle istotną cechą dzieł krakowskich autorów są amplifikacje, to jest wszelkiego rodzaju zmiany proporcji w podawaniu materiału dokonywane w celu wyrazistego podkreślenia pewnych aspektów sprawy¹⁰⁰. Na końcu wymienić należy alegorię – figurę myśli – ze względu na jej wyjątkową pozycję¹⁰¹, wielofunkcjonalność, a przede wszystkim fakt, że w tradycji retorycznej i religijnej (noematyka biblijna) umożliwia wyprowadzanie sensów ukrytych (*sensus spiritualis*). Zasada podobieństwa (*similitudo*), która stoi u jej podstaw, daje sposobność rozszerzenia czy pogłębienia poznania¹⁰²,

⁹⁹ Zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 230–231; H. Lausberg, *Retoryka literacka*, dz. cyt., & 820–825.

¹⁰⁰ Zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 117; H. Lausberg, *Retoryka literacka*, dz. cyt., & 400–409.

¹⁰¹ Alegoryczność jest bowiem cechą wspólną całej sztuki barokowej (zob. J. Abramowska, *Rehabilitacja alegorii*, dz. cyt., s. 12).

¹⁰² Dorothy L. Sayers twierdzi, że alegoria zawsze zmierza do wyrażenia czegoś nowego, także tajemniczego, choć nie zawsze w historii literatury przypisywano jej tę właściwość (por. D. L. Sayers, *O pisaniu i czytaniu utworów alegorycznych*, [w:] *Alegoria*, dz. cyt., s. 45, 49). Jednak i w czasie późniejszym, gdy alegoria nie cieszyła się estymą, doceniano w rzeczywistości tę jej funkcję. Paul de Man przypomina tu słynne słowa F. Schlegla z *Gespräch über die Poesie*: „[...] alle Schönheit ist Allegorie. Das Höchste kann man eben weil es unassprechlich ist, nur allegorisch sagen” (P. de Man, *Retoryka czasowości*, [w:] *Alegoria*, dz. cyt., s. 147) a także definicję S. T. Coleridge’a, który w *Miscellaneous Criticism* twierdzi, że alegoria „oddaje w przebraniu wartości moralne albo pojęcia umysłu, które same w sobie nie są dostępne dla zmysłów” (tamże, s. 149).

natomiast zalety właściwego jej związku między oznaczającym (re-mat, *determinans*, sens dosłowny, literalny) a oznaczanym (temat, *determinandum*, sens postulowany, alegoryczny)¹⁰³ z obecnością autorskiej wykładni sprawiają, że obraz tajemnicy Inkarnacji bardzo często dobrze było oddać w formie alegorii. Pojęcie to będzie tu używane przede wszystkim w znaczeniu klasycznym, ale także jako wariant sensu duchowego hermeneutyki biblijnej¹⁰⁴. Ponieważ autorzy (może poza Mościckim) przejmują metodę alegorezy patrystycznej z jej swobodą orzekania, warto przytoczyć opinię Papieskiej Komisji Biblijnej, która pozwala właściwie ocenić te wysiłki: „Egzegeza nowożytna nie może się zgodzić na przypisywanie tym próbom aż takich wartości interpretacyjnych, choć mogły one przynosić w przeszłości pewne korzyści pastoralne”¹⁰⁵. Drobiazgowo i skomplikowane niejednokrotnie wywody pomimo późniejszej metodologicznej falsyfikacji zachowują swą wartość właśnie dlatego, że ostatecznym celem medytacji, jak wykazano, jest nie tyle poprawna wiedza scholastyczna, ile komunია z Bogiem.

Prezentacja obrazu Inkarnacji w medytacji krakowskich autorów przyjmuje porządek zstępujący, właściwy współczesnej teologii. W pierwszej części przedstawiony zostanie trynitarny wymiar tajemnicy. Wcielenie jawi się tu jako wybrane w sposób wolny dzieło Trójcy, które ujawnia Jej miłosierdzie wobec ludzkości. Doskonałość tego Boskiego komunikatu wyraża się zarówno w jego koherencji jak też i w alegorycznej kategorii nupcjalnej. Na tym tle przedstawione będzie zaangażowanie Osób Boskich w to wydarzenie z podkreśleniem ich relacji do Maryi. Z tego obszaru wyłączona zostanie relacja Syna i Matki, ponieważ będzie umieszczona w drugiej części, poświęconej Jezusowi – Wcielonemu Słowu i zorganizowanej według

¹⁰³ Podczas gdy „sens alegoryczny” odnosi się do *determinandum*, to „mowa alegoryczna” (przenośna) obejmuje całość komunikatu *determinans–determinandum*.

W kwestii terminologii zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 174–175.

¹⁰⁴ Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 106–108, 110, 112–115, 136–139, 205, 231–234, 238–246; H. Lausberg, *Retoryka literacka*, dz. cyt., & 893–901. W związku z tym „figura” będzie oznaczała bądź alegorię jako immutacyjną figurę myśli, bądź ideę biblijnej reprezentacji; por. II.1.2.

¹⁰⁵ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 71. Oczywiście ocena Komisji odnosi się bezpośrednio do egzegezy patrystycznej.

schematu: *esse – agere – cognoscere*, tak że po zarysowaniu kwestii tożsamości Chrystusa w jej różnych aspektach nastąpi wielokierunkowa analiza działania Syna Bożego w obrębie Wcielenia, zwłaszcza wobec Matki. Obecną tu strukturę łączącą przeciwieństwa zawiera również kolejna kwestia dotycząca poznania, gdyż wątek inkarnacyjnej kenozy dopełniają rozważania o planowym objawieniu rzeczy nowej i manifestacji Bóstwa. Z kolei część trzecia dotyczyć będzie Maryi, Matki Boga, czyli tej, która jest pierwszym odbiorcą Wcielonego Słowa. Także tutaj tożsamość i działanie Najświętszej Panny rozważone będą komplementarnie, najpierw jako największe wywyższenie, a następnie jako najgłębsza pokora. Całość zamknie kwestia Jej modlitwy oraz szczególnego doświadczenia duchowo-cieleśnej radości. Osiągnięciu tych celów posłuży metoda analityczna, która w kontekście historycznym zmierza jednak przede wszystkim do synchronicznego odczytania idei i w ten sposób prowadzi do syntezy, w której istotne będzie ukazanie panoramy myśli, nie zaś śledzenie indywidualnych różnic zachodzących pomiędzy poszczególnymi autorami. Jeśli punktem wyjścia jest pytanie o sensy obrazu tajemnicy skierowanego w tekście ku wirtualnemu odbiorcy dla budowania jego świadomości, to dla takiego projektu ważniejsze pozostaje przedmiotowe wydobycie różnorodności i głębi wątków semantycznych niż uściślanie detali dotyczących nadawców czy proveniencji tekstualnych. Z drugiej strony metodologia teologiczna usytuowana zostaje w obrębie teorii retoryki używanej tu według głębokiej syntezy wypracowanej przez Jerzego Ziomek i przedstawionej w jego *Retoryce opisowej*, reprezentującej wyważone stanowisko we współczesnych badaniach nad sztuką perswazji¹⁰⁶. W ten sposób praca wnosi interdyscyplinarny wkład w poszukiwania ważne z punktu widzenia teorii komunikacji i teologii¹⁰⁷.

¹⁰⁶ J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt.; por. M. Skwara, *O polskiej retoryce po 1945 roku*, [w:] *Retoryka*, red. M. Skwara, Gdańsk 2008, s. 15.

¹⁰⁷ Perspektywę taką otwiera na nowo stanowisko Papieskiej Komisji Biblijnej, które badaniom retorycznym nadaje status metody pomocniczej nawet w interpretacji Biblii. „Nowa retoryka” ma niewątpliwie rację, gdy zwraca uwagę na możliwości wyjaśniające i przekonywające języka. Biblia nie jest tylko zwykłym ogłaszaniem określonych prawd. Jest to przesłanie spełniające konkretną funkcję komunikacyjną w pewnym kontekście, przesłanie o wyraźnej dynamice argumentacyjnej i strategii reto-

W prezentacji tekstów źródłowych zastosowano transkrypcję według *Zasad wydawania tekstów staropolskich* (Wrocław 1955), przy czym przyjęto jednolity zapis terminu „Duch Święty”. Odwołania do Biblii, także redakcyjne uzupełnienia umieszczane w nawiasach, zostały ujednolicone w następującym porządku: teksty łacińskie według *Vulgata Clementina*¹⁰⁸, zaś polskie według *Biblii Tysiąclecia*¹⁰⁹, o ile nie zaznaczono inaczej.

rycznej” (Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 34; por. S. Szymik, *Sztuka kompozycji tekstów biblijnych w służbie Bożego Słowa w perspektywie analizy retorycznej*, [w:] *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*. XXXII Tydzień Biblijny (KUL) 29–30.11.2004, red. W. Pikor, Kielce 2005, s. 103–111). Odkrywanie struktur retorycznych jest kluczem, który można stosować niezależnie od tego, czy autor tekstu znał np. Arystotelesa: „[...] chodzi tu o [...] badania metodą retoryczną tekstów, które mają siłę oddziaływania niezależną od znajomości zasad retoryki przez autora i adresatów (G. Rafiński, *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 46 (1993) nr 3–4, s. 137 [cyt. za:] J. Czerski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, s. 167–168); por. T. Stanek T., *Przesłanie Pięcioksięgu w świetle struktury retorycznej*, Poznań 2012, s. 16–20. Tym bardziej metoda dotyczy tekstów opartych na klasycznej edukacji retorycznej. W związku z tym procesem warto również odnotować ożywienie zainteresowań badawczych nad alegorią, która tutaj stanowi jeden z głównych obszarów poszukiwań. Z pozycji pt. *Alegoria*, która wielostronnie porusza te kwestie, warto przywołać stwierdzenia J. Abramowskiej: „Hermeneutykę biblijną, zakładającą obecność w tekście kilku warstw sensu, wolno uznać za jedno ze źródeł wszelkiej hermeneutyki, w tym dwudziestowiecznej. Można z nią łączyć także inne odmiany sztuki interpretacji oraz dominujący współcześnie styl lektury traktujący utwór jako «dzieło otwarte», poli-semiczne” (J. Abramowska, *Rehabilitacja alegorii*, dz. cyt., s. 8). Autorka konkluduje również: „Otóż po okresie ostatecznej, zdawałoby się, dezawuacji mniej więcej od lat pięćdziesiątych następuje wyraźny wzrost zainteresowania, rehabilitacja, by nie powiedzieć renesans zjawiska. I terminu [tj. alegorii], który znów odzyskuje teren zawłaszczony przez symbol [...]” (tamże, s. 16). Ten powrót łączy się właśnie z odnowionymi zainteresowaniami retoryką (por. tamże, s. 17).

¹⁰⁸ *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam editio electronica*, plurimis consultis editionibus diligenter praeparata a Michaele Tvveedale..., (<http://vulsearch.sourceforge.net/html/Ps.html> (2.06.2015)).

¹⁰⁹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, Poznań-Warszawa 1984 (wydanie czwarte).

I. TRYNITARNY WYMIAR WCIELENIA

W prezentacji tematu Wcielenia, punktem wyjścia w ślad za sugestiami badanych tekstów, należałoby uczynić misterium wewnątrztrynitarnego życia, by z perspektywy teologii odgórnej ukazać jej wyjście ku człowiekowi. Przyjęcie nauki o Trójcy stanowi warunek poznania rzeczywistości Inkarnacji, gdyż ona posiada charakter trynitarny¹. Do tego zasadniczego tematu prowadzą rozważania wywodzone z kwestii transcendencji jedynego Boga. Ukazą one coraz wyraźniej miłość jako zasadniczy i świadomie wybrany motyw Wcielenia, doskonałość Bożego dzieła oraz działania Osób Boskich w jego realizacji aż po utworzenie ciała w łonie Maryi Dziewicy.

I. 1. MIŁOŚĆ TRÓJCY PRZENAJSWIĘTSZEJ KU CZŁOWIEKOWI

Szczególną dynamikę badanego tematu wyznacza odległość, jaka dzieli Boga transcendentnego w swoim trynitarnym życiu od człowieka i świata. Tym bardziej więc uwidacznia się w tym kontekście Boski zamiar zbawienia oraz wybór Wcielenia jako jego środka. Realizowane w ten sposób miłosierdzie ujawnia do pewnego stopnia tak

¹ „[...] kto chce pojąć Wcielenie Syna Bożego, trzeba pierwszej pojąć Tróję przenaświętszą, bo jako zrozumiesz, że Syn oblókł się w szatę człowieczeństwa przez sprawę Ducha Świętego, jeśli pierwszej nie będziesz wiedział, iż Ojciec rodzi, Syn jest rodzony, a Duch Święty był ten, który stworzył ono człowieczeństwo” (B II, s. 62). Obydwa dogmaty określone zostały jako „największe tajemnice wiary”, szczególnie zresztą atakowane przez heretyków (zob. B II, s. 23).

ważny w teologii związek pomiędzy Trójcą immanentną a Jej działaniem w ekonomii zbawienia. Kombinacja kategorii teologicznych i retorycznych pozwala na utworzenie sugestywnego i głębokiego obrazu będącego inspiracją do dalszych medytacji i rozwoju życia duchowego.

I.1.1. Transcendencja wpisana w imiona jedyne Boga

Kwestia transcendencji przedstawiana jest w tekstach nie tyle obszernych ilościowo, ile pełnych znaczenia. Ponieważ Wcielenie ujęte zostało w perspektywie medytacji, oznacza to, że informacje dotyczące Trójcy Świętej nie tworzą tu kompletnego wykładu; interesujące za to staje się tropienie znaczeń podkreślanych przez ich autorów. Taka tematyczna amplifikacja jest formą teologii opartej na dogmatyce, ale zwróconej ku praktycznym celom życia duchowego (kazanie, modlitwa myślna). W tym aspekcie orzekanie o Osobach Trójcy Świętej i o jednej naturze Boskiej występuje nieraz naprzemiennie, ponieważ stanowi wyraz świadomości korzystającej z możliwości syntezy tradycji teologicznej. Użycie słowa „Bóg” może więc odnosić się do jedności Boga, ale może także być aplikowane do jednej z Osób.

Szczególną formą orzekania o transcendencji Boga są imiona, które On nosi. Dowodzi tego analiza skoncentrowana tutaj na określeniach wskazujących na Boską jedność i często odzwierciedlająca odgórną perspektywę poprzedzającą Wcielenie². Na gruncie teologii tomistycznej jest możliwe rozróżnienie dwóch rodzajów orzekania nazwy o tym samym brzmieniu. Podejmując refleksję nad imieniem Jezus, Birkowski pisze:

Imiona, które Bogu ludzie dają, dają i sobie drugdy, ale daleko inaczej służą Bogu, inaczej człowiekowi; wyrażają inaczej doskonałość Bożą, inaczej człowieczą. Zowiemy Boga mądrym, dobrym, miłosiernym, zowiemy i człowieka, ale w Bogu te rzeczy istność znaczą, w człowieczeństwie przymiot, abo przypadek, *accidens* łacinnicy zowią³.

² Dopelnieniem tego wątku będą rozważania poświęcone poszczególnym Osobom Boskim w części pierwszej, a zwłaszcza kwestia imion przypisywanych Synowi Bożemu w części II, rozdz. 1.2.

³ B II, s. 99.

W tym kontekście pojawia się wzmianka o imieniu JAHWE, które zdaniem autora oznacza naturę Boga⁴ oraz konsekwentnie fakt, że wszelkie orzeczniki odnoszą się do tej natury. Żydowski obyczaj niewymawiania tego imienia, który podkreśla wiarę w wyjątkową wielkość Boga, tu skonfrontowany został z nową perspektywą wyznaczaną przez Wcielenie. O ile bowiem w Starym Przymierzu imię to było „niewysłowione”, czyli „niewypowiadane”⁵, o tyle imię Jezus jest „do śpiewania, do mowy dziwnie smakowite”⁶. Łączy się z tym porządkiem wyodrębnianie pewnych aspektów relacji człowieka do Boga. Imię Pańskie według *Księgi Izajasza* wzbudza lęk, gdyż łączy się znaczeniowo z powszechnym sądem nad narodami, prerogatywą wszechmocnego Boga⁷. Gwałtowne doświadczenie tego imienia stanowi w intencji autora streszczenie pobożności starotestamentalnej⁸. Tymczasem w Nowym Przymierzu imię Boga łączy się ze zbawieniem świata: „goreje nie zapalczywością, ale miłością, aby nie gubiło, ale żeby zbawiło”⁹ i objawia wielkość Boga poprzez Jego zbawcze zaangażowanie w historię. Znamienny pozostaje jednak wytyczony tu kierunek eksploracji tematu transcendencji Boga

⁴ Por. następującą charakterystykę Imienia JAHWE: „takie, które jestestwo abo naturę Bożą najlepiej wyraża” (B II, s. 47). To miejsce szczególnie wyraziście ukazuje, jak bardzo deklarowana wtedy świadomość odbiega od późniejszych ustaleń egzegezy wyrażonych choćby przez J. Ratzingera: „Most contemporary biblical scholars see in the phrase the expression of helpful proximity; they say that God does not reveal in it – as philosophical thought tries to – his nature as it is in itself; he reveals himself as a God for Israel, as a God for man” (J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, przeł. Burns and Oates, San Francisco 2004, s. 129, por. tamże, s. 116–133).

⁵ Por. B II, s. 47: „Grecy go zowią: «niewymowne», abowiem wszelakiej czci godne jest”.

⁶ B II, s. 99. Kwestia ekskluzywizmu imion ze względów religijnych występuje też w zwyczajach starożytnych Rzymian. Birkowski podaje, aczkolwiek bez źródeł, że pod karą śmierci nie mogli oni wymawiać imienia miasta Rzymu, traktowanego jako bożka. *Exemplum* to służy podkreśleniu zamiaru Boga, który w objawieniu nowotestamentalnym pragnie, by imiona Boskie były wzywane w modlitwie, co stanowi resztą przejaw uniwersalizmu zbawienia (zob. tamże).

⁷ *Ecce nomen Domini venit de longinquo, ardens furor eius, gravis ad portandum Spiritus eius, velut torrens inundans usque ad medium colli, ad perdendas gentes in nihilum* (por. Iz 30, 27–28).

⁸ Zostało ono tu przedstawione nie tyle na drodze indukcyjnego zbioru dowodów, ile poprzez jeden sugestywny tekst reprezentujący zagadnienie.

⁹ B II, s. 101.

w kontekście duchowości Starego Testamentu i w odniesieniu do Wcielenia, gdyż to wydarzenie zasadniczo zmienia perspektywę poznawczą¹⁰. Przywołanie starotestamentalnego *mysterium tremendum* służy jako element budujący amplifikację typu *ratiocinatio*¹¹, jako tło na którym tym wyraźniej, poprzez kontrast, eksponowany jest zasadniczy temat.

W związku z najświętszym imieniem JAHWE pozostaje imię *Adonai* (gr. *Kyrios*, łac. *Dominus*) jako zamiennik stosowany przez wzgląd na wyjątkowy szacunek. Relację imion oddaje zestawienie przymiotników „zaczne” – w stopniu równym wobec „najzaczniejszego” – w stopniu najwyższym. *Adonai* odnosi się jednak wyłącznie do Boga, co podkreśla także przywołany jako paralelizm antytetyczny przykład edyktu Oktawiana Augusta o zakazie nazywania go panem (*Dominus*)¹². Bliżej imię *Adonai* określa Syna Bożego, ale także „Boga samego” w jedności natury, który jest „Panem [...] stworzenia swego”¹³. Nazwa służy zatem ewokowaniu transcendencji opartej na różnicy między stworzycielem a stworzeniem, której znakiem jest różny sposób i zakres sprawowania władzy. Podczas gdy władza człowieka ogranicza się do bytów już istniejących i to tylko tych, które znajdują się w jego bliższym zasięgu¹⁴, to moc Boga powołuje do istnienia z niczego, na mocy samego słowa. Uniwersalna władza Boga nie po-

¹⁰ Pomimo esencjalnego pojmowania imienia JAHWE jego zestawienie z imieniem Jezus, w czym mieści się temat wolnego zaangażowania transcendentnego Boga w zbawienie, wyraża jednak tę cechę imienia, jaką jest ustanawianie relacji między Bogiem a człowiekiem (por. J. Ratzinger, *Introduction...*, dz. cyt., s. 133–135).

¹¹ Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 117; H. Lausberg, *Retoryka literacka*, dz. cyt., s. 259, 401, 405.

¹² Zob. B II, s. 47; Autor opiera się na relacji Swetoniusza. Trzeba jednak zauważyć różnicę między tak spreparowanym *exemplum* a realiami historii. Oktawian w sposób bardzo świadomy włączył kwestię tytulatury w obręb swej polityki. W okresie kształtowania struktury władzy, po bitwie pod Akcjum (31 r. przed Chr.), pozostawił sobie tytuły *princeps senatus* oraz *dux*, a także *consul*. Z drugiej strony przyjął tytuł *August* sugerujący wyższość o charakterze religijnym (zob. R. Syme, *Rewolucja rzymska*, oprac. L. Mroziewicz, przeł. A. Baziór, Poznań 2009, s. 310, 314, 317–318; Swetoniusz, *Żywoty cesarów*, oprac. przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 2004, s. 97–98).

¹³ B II, s. 47.

¹⁴ „[...] nie rozkazuje człowiek nikomu, aż go będzie miał w ręku, aż będzie rzucony pod nogi jego” (B II, s. 47).

trzebuje także żadnej konkretnej formy ziemskiego panowania, gdyż „ma je, kiedy chce”. Samo zaś imię „Bóg” oznacza „Pana i stwórcę”¹⁵.

W tym miejscu należy wspomnieć o szczególnej świadomości trynitarnej w zakresie imion. Łacińskie tłumaczenie *Adonai* jako *Dominus Dominorum* (por. Ps 135, 3) rozumiane jest bądź jako *pluralis maiestatis*, podkreślając majestat jednego Boga, bądź też jako ukryte objawienie Osób Boskich¹⁶. Dlatego zastosowanie imienia *Adonai* wnosi za sobą wątek trynitalny, obecny przynajmniej potencjalnie.

Będący pochodną kwestii imion Boga temat Jego wszechmocy, która obejmuje stworzenie i panowanie nad światem, pojawia się wyraziście w obrębie rozważań o Wcieleniu. Oto w dziele Opatowiusza, przy dociekaniu, jaki charakter miało pytanie Maryi (*Quomodo fiet istud?* por. Łk 1, 34), pada stwierdzenie, że wszechmoc Boża, której dziełem będzie Wcielenie, przejawia się w nieskończonej możliwości tworzenia:

Bo będąc mocy nieskończonej, jako może ten świat jeszcze tysiąc razy w inszym wedle woli swojej porządku stworzyć, i różnym od tego, w którym go już stworzył, tak poczęcia i rodzenia Panińskiego mógł mieć wielkość sposobów niepoliczoną¹⁷.

„Inszy porządek” mógłby tu oznaczać zarówno sposób powołania do istnienia obecnego świata, jak też jego uporządkowanie, tj. strukturę¹⁸, a zapewne także stworzenie bytu o innej istocie, co wynika

¹⁵ PZ, s. 10.

¹⁶ Por. B II, s. 47: „[...] miał wzgląd na osoby Boskie Duch Święty, kiedy te słowa pisał, których przy naturze Boskiej jest wiele”. Walter Kasper przypomina, że „Stary Testament nie zna żadnych wypowiedzi dotyczących trynitarnej struktury Boga. Jednakże kładzie dla późniejszej wiary trynitarnej istotne podstawy”, które tkwią w objawieniu jedyne Boga jako pełnego życia. Wynika stąd „relatywne prawo” Ojców Kościoła do trynitarnej egzegezy różnych starotestamentalnych tekstów. Tak na przykład dla wypowiedzi „Uczyńmy człowieka” (por. Rdz 1, 26) nie posiada charakteru trynitalnego ani też nie jest *pluralis maiestatis*. Sensem formuły jest raczej *pluralis deliberationis* – rozmowy ze sobą samym, co właśnie świadczy o wyrażaniu prawdy o jedności Boga, ale z otwarciem perspektywy warunkowego mówienia o Trójcy (zob. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 300–301).

¹⁷ PZ, s. 291.

¹⁸ Słownik zawiera obydwa znaczenia „porządku”, tj. jako sposobu działania oraz jako formy będącej rezultatem czyjejś woli, np. „Przestępca twoich porządków u ciebie przeklęty” (J. Kochanowski, *Psałterz Dawidów*, Kraków 1579, s. 180). Wyrażenie „we-

z poniższego cytatu, gdzie mowa o wolnym wyborze „natury” i „doskonałości” świata. Wobec tej nieograniczonej potencjalności zasadne staje się pytanie Maryi o sposób wypełnienia anielskiej zapowiedzi.

Dogmat o wszechmocy Boga jest obecny w tle głównych rozważań, zwłaszcza zaś dotyczących słów: „Żadne słowo nie jest niepodobne Panu Bogu” (por. Łk 1, 37). O „wszechmocności” Boskiej stwierdza autor, że „nie jest przywiązana do pewnego sposobu, aby inszym [sposobem] nie mógł tejże rzeczy sprawić”. Wolność Boga jest zatem nadrzędna w stosunku do wybranej („pewnej”) formy działania, samo zaś pojęcie „sposobu” zawiera w sobie ideę ograniczenia: „sposób z jakiegoś niedostatku pochodzi”. W ludzkim działaniu „sposób” łączy się z koniecznością współistnienia materii i pracy, np. dla wybudowania domu. Stworzenie natomiast stanowi odrębną manifestację mocy i łączy się z pojęciem „słowa” przeciwstawione „sposobowi”:

[...] kiedy Pan Bóg ten świat stworzył, nie potrzebował żadnego sposobu, ale jednego słowa wyrzeczeniem *Fiat, niech się stanie*, wszystko w takiej naturze i w takich doskonałościach wystawił, jako chciał¹⁹.

Refleksja Opatowiusza zakorzeniona jest w łacińskiej i polskiej wersji wypowiedzi Gabriela, które zawierają stwierdzenie, iż żadne „słowo” nie jest niemożliwe dla Boga²⁰. Wybrany tu termin oznacza najpierw łatwość kształtowania pewnej idei w myśli lub mowie. Ponieważ doświadczenie to jest także udziałem człowieka, znaczy to, że może on *per analogiam* poznać właściwą Bogu moc nadawania ideom istnienia realnego: „cokolwiek tedy albo serce pomyśleć może, albo usta wymówić mogą, to wszystko mocen Pan Bóg uczynić”²¹. Autor z naciskiem podkreśla użycie w Piśmie Świętym terminu „słowo” zamiast „rzecz”. Ta metonimia uwydatnia wyjątkowość Bożej mocy, bowiem tylko w odniesieniu do Boga można postawić znak równości między myślą

dle porządku” odnosiło się do ustanowionego systemu prawa (zob. „Porządek”, [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. XXVII, red. M. Mayenowa, Warszawa 1999).

¹⁹ PZ, s. 349.

²⁰ Wersja łacińska Łk 1, 37 według *Vulgata Clementina* (prawdopodobnie tekst użyty przez autora) brzmi: *quia non erit impossibile apud Deum omne verbum*, natomiast polska: „Żadne słowo nie jest niepodobne Panu Bogu” (PZ, s. 348–349).

²¹ PZ, s. 349; Ten typ skuteczności słów nosi w językoznawstwie miano aktów performatywnych, gdy słowa służą do tworzenia rzeczy (por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 67). Opatowiusz również, jak widać poniżej, rozważa relację słowa do rzeczy.

a spełnieniem („mowa Boża jest sprawienie”), tak że „słowo” oznacza zarówno zdolność stwarzania, jak też i efekt tego działania, czyli samą rzecz²². Jedyne ograniczenie tej mocy płynie od niej samej, gdy Stwórca zarządza, by do zbawienia konieczny stał się wolny udział człowieka²³. Z drugiej strony interesująco przedstawia się też porównanie stwórczego słowa Boga z *Fiat* Maryi (por. Łk 1, 38), z którego wynika, iż ze względu na skutek słowo Matki Bożej należy postawić wyżej, ponieważ Wcielenie przewyższa oczywiście stworzenie. Jednakże i formuła zgody Maryi zostaje wypowiedziana na mocy **licencji** otrzymanej od Trójcy Przenajświętszej²⁴. Podobnie uwadze autora nie umyka analogia między stworzeniem człowieka a zgodą na poczęcie Chrystusa, w obrębie której działanie Trzech Osób Boskich zostaje zestawione z aktem jednej osoby – Panny Najświętszej, by podkreślić przywilej nadany Jej mocą Bożą. Widać tu, jak w starannie opracowanej medytacji łączą się ze sobą wątki: inkarnacyjny, kreacyjny i trynitarny.

W kwestii Boskiej władzy nad światem Opatowiusz przypomina, że imię *Altissimus* jest jednym z dziesięciu, które Pismo Święte orzeka o Bogu. Pisząc zapewne o Osobie Boga Ojca²⁵ akcentuje znaczenie Jego wywyższenia nad wszystkie stworzenia: „Pan Bóg nasz w Majestacie swoim jest nad wszystkie stworzenia wyniesiony i wywyższony [...] nad niego już inszego, wyższego i zacniejszego nie masz”²⁶. Suwerenne panowanie Boga nad uniwersum stworzenia wypowiedziane zostało w retorycznym wyliczeniu, w którym antytezy paralelizmów oddają pełnię tej mocy:

[...] cokolwiek jest panowania, od niego jest. On na stolicach króle posadza i z nich one składa; w jego rękach żywot i śmierć; on, kiedy ożywi, żadna moc ożywionemu stworzeniu żywota nie odejmie; on, kiedy umorzy, już nikt nie wskrzesi i pierwszego żywota, krom niego, nie przywróci²⁷.

Obszarem objawienia mocy Bożej jest fundamentalna kwestia życia i śmierci czyli spraw ostatecznych, wobec których ujawnia się

²² „Przez to słowo nie tylko stwarzające rozumiej, ale też, że słowo znaczy rzecz” (PZ, s. 350).

²³ Zob. PZ, s. 350.

²⁴ Zob. PZ, s. 391.

²⁵ Rozważanie dotyczy formuły *Filius Altissimi* odnoszącej się bezpośrednio do Syna Bożego, więc *Altissimus* dotyczy Ojca (PZ, s. 259).

²⁶ PZ, s. 259.

²⁷ PZ, s. 259.

ludzka niewystarczalność i zależność od rzeczywistości nadprzyrodzonej. Wyroki Boga są nieodwołalne i żadne czynniki nie mogą stać na przeszkodzie ich wypełnieniu. Świadomość ta służy za istotny kontekst dla rozważania tematyki Wcielenia. Suwerenna moc Boża *in se* znowu pełni funkcję tła dla amplifikacji Wcielenia jako szczególnej manifestacji tej mocy, która przyjmuje zdumiewającą, bo ściśle ograniczoną formę. Poruszając ten wątek, Opatowiusz sięga po koncept **zwyciężenia niezwyciężonego** i pisze, że „jego tedy nie siła cudza przemogła, ale własna dobroć zwyciężyła i samo miłosierdzie w więzienie członków ciała ludzkiego podać umyśliło”²⁸. Językowe wyróżnienie struktury podmiotowo-przedmiotowej podkreśla realną podmiotowość Boskiego działania, w którym istotną rolę odgrywają „dobroć” i „miłosierdzie”. Te przymioty należy jednak, jak wiadomo, odnieść do samego istnienia, co oznacza, że ostatecznie czynnikiem działającym jest Bóg, który jest dobrem i miłosierdziem. Znaczącą kadencję stanowi tu metafora więzienia członków, przywołująca kondycję ludzkiej natury, gdyż pozwala stwierdzić, że zupełnie wolne działanie Boga przyjmuje postać kontrapunktycznie skończoną, rodzającą silną ekspresję.

*

Dla polskich autorów podejmujących medytację o Wcieleniu, kwestia imion Boga wskazuje na Jego wyjątkową potęgę, której dobrowolnym aktem jest przyjęcie ludzkiej natury ujęte poprzez retoryczną amplifikację.

I.1.2. Miłosierdzie na tle sprawiedliwości

Skoro kwestia transcendencji Boga jednego w Trójcy łączy się z soteriologicznym znaczeniem Wcielenia, to ważne pozostają dla niej także rozważania o sprawiedliwości i miłosierdziu, gdyż jednoczesna ambiwalencja i harmonia tych przymiotów Bożych określają relację między Bogiem a człowiekiem po grzesznym upadku oraz wyznacza-

²⁸ PZ, s. 394; Już w tym momencie można zasygnalizować kwestię kenozy (cierpienia), która stanowi dobrowolną manifestację Boga (zob. J. D. Szczurek, *Szczęście i cierpienie Boga*, „Analecta Cracoviensia” XXIX 1997, s. 349–366).

ją kolejny kontekst, istotny dla medytacji nad przyjściem Syna Bożego na świat. Wcielenie jawi się jako synteza sprawiedliwości i miłosierdzia, gdyż obydwie te przymioty charakteryzują wszystkie dzieła Boże. Bóg Ojciec, jako zasada działania, we Wcieleniu swego Syna połączył obydwie postawy w miarę, którą zgłębia medytujący umysł:

Jest wielkie miłosierdzie, i które wszystkie miłosierdzia Boskie przechodzi, bo z dziwnej dobroci i miłości swojej zlitował się nad zgubą natury ludzkiej i z tego politowania dał na odkupienie Syna swego. A jako dar większy nad Syna Bożego nie może być, tak ani nad to miłosierdzie już większe nie może być. Jest i sprawiedliwość, która wielkością i surowością wszystkie insze przechodzi, abowiem sam Syn Boży w Osobie swojej i w naturze ludzkiej srogie boleści zranienia wszystkiego ciała i sromotną krzyżową śmierć podejmuje, i wypłaca grzech nieposłuszeństwa narodu ludzkiego, i ta zapłata dostatecznie i obficie wszystkich długów wypłaca²⁹.

Poznanie dokonuje się zarówno za pomocą kategorii ontycznej jak i dziejowozbawczej. W dziele Chrystusa miłosierdzie jest odczytywane z dogmatu o unii hipostatycznej i wiąże się bliżej ze stroną metafizyczną, z Jego podmiotowością, choć oczywiście w kontekście posłania na świat, podczas gdy sprawiedliwość wynika wyraźniej z czynności spełnianych lub przyjmowanych przez ten sam podmiot. Rozróżnienie między istnieniem a działaniem łączy się też z różnymi perspektywami temporalnymi, gdyż miłosierdzie rozważane jest raczej odgórnie, jeszcze przed Wcieleniem, natomiast o sprawiedliwości dowodzi się jakby oddolnie, na podstawie już dokonanych dzieł. Idąc dalej można więc stwierdzić, że miłosierdzie wiąże się z wyjściem Boga w stronę człowieka, zaś sprawiedliwość – z powrotem ludzkości do Boga przez Jezusa Chrystusa. W pewien sposób miłosierdzie zyskuje tutaj pozycję uprzywilejowaną.

Obok tego teologicznego ujęcia Opatowiusz stosuje także bardziej śmiałą retorycznie strukturę antytetyczną, gdy przypisuje Bogu rodzaj sporu pomiędzy dwiema wartościami. Poprzez zabiegi retoryczne autor pragnie podnieść znaczenie zmiłowania okazanego przez Boga. Wykorzystując tekst Ozeasza (por. Oz 11, 8), buduje *sermocinatio* Stworzyciela, który sam ze sobą naradza się co do losu grzesznika, by podjąć decyzję:

²⁹ PZ, s. 19.

[...] sprawiedliwość moja wyciąga, abym cię dla ciężkich grzechów twoich karał, a miłosierdzie moje wzrusza mię do politowania nad tobą³⁰.

W dalszej kolejności spór obydwu personifikowanych wartości zostaje zreferowany w trzeciej osobie liczby pojedynczej z wyraźnym podkreśleniem deliberatywnego, czy nawet sądowego charakteru sprawy wraz z motywem przesądzającego wyroku:

A po tym naradzaniu i sporze Sprawiedliwości z Miłosierdziem plac i zwycięstwo nad Sprawiedliwością otrzymuje Miłosierdzie, bo za nim dekret sam Pan Bóg wydaje³¹.

Przyjęta tu konwencja rozważania jest naprawdę pytaniem o najgłębszą tożsamość Boga. Ze sporu wynika bowiem rozwiązanie, które stanowi ważną konkluzję dla medytującego podmiotu. Tylko jedna z wartości może bowiem zająć pierwsze miejsce. Wybór miłosierdzia oznacza darowanie kary, czyli najgłębiej pozytywną perspektywę. Warto jednak zwrócić uwagę na charakterystykę argumentów obydwu **postaci** stawających przed obliczem Boga. Sprawiedliwość przekonuje za pomocą wskazywania na przepis prawa, natomiast miłosierdzie apeluje do Osoby, co łączy się z przyporządkowaniem funkcji retorycznych. Sprawiedliwość **poucza**, podczas gdy miłosierdzie **wzrusza** „wnętrznosciami Boskimi” i w tym zakresie *move*re okazuje się bardziej skuteczne niż *docere*. Oczywiście na kwestię teologiczną zostaje tu projektowana rzeczywistość retorycznego sporu, ale właśnie w ten sposób rysuje się w świadomości właściwy Bogu przymiot miłosierdzia³². O ile pragnienie sprawiedliwości w pewnym sensie pozostaje wspólne Bogu i człowiekowi, o tyle postawa przebaczenia wyraża odmiennosc i wyższość Boga³³.

³⁰ PZ, s. 7.

³¹ PZ, s. 7–8.

³² Motyw wzruszenia wnętrzości Boga odsyła do biblijnego pojmowania miłosierdzia jako *riham-rahamim* (zob. S. Hałas, *Miłosierdzie. Problemy z tłumaczeniem biblijnych określeń miłosierdzia*, [w:] *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysięcy*, Kraków 2004, s. 307–315).

³³ Zob. PZ, s. 8; Związek postaw z naturą wyraża konstrukcja z użyciem przymiotnika „własna”, czyli właściwa, stosowna rzecz: „Bo jako człowiekowi, kiedy krzywdę odnosi, własna pragnąc pomsty [...], tak Panu Bogu (choć obraza, którą od człowieka odnosi grzesznego nierównie większa jest) rzecz własna miłosierdzie pokazywać” (PZ, s. 8).

Współlistnienie sprawiedliwości i miłosierdzia wyraża też myśl Starowolskiego, który obszernie rozważa fakt nierychłego karania jako znaku wypełniania wymagań sprawiedliwości przy udziale miłosierdzia. W związku z tym dokonuje autorskiej narracji Pisma Świętego, aby wykazać łaskawość Boga uprzedzającą dzieło Wcielenia. Oddaje ją teza, że Pan Bóg karze człowieka „miłościwie”, „nie tak surowość swoją nań wylewając, jako był zasłużył, ale tysiącną tylko częstką karania onego kontentując się. A i to jakby się jeszcze wstydząc tego, że i tak lutościwie karze albo karać musi [...]”³⁴. Dla potwierdzenia przekonania o pomniejszeniu kary przez miłosierdzie Starowolski zamieszcza serię przykładów biblijnych, spośród których kilka jest szczególnie wymownych. I tak długi czas trwania potopu (40 dni) miałyby być podarowaną ludziom okazją do nawrócenia. Wykład idzie jeszcze dalej i obejmuje czynność zamknięcia okienka arki przez samego Boga, który na własne życzenie zastąpił w tym Noego (*Et clavit deforis ostium Dominus*, por. Rdz 7, 16). Fakt ten znajduje dwie interpretacje: po pierwsze Pan Bóg obawiał się, że Noe zobaczy tonących grzeszników, gdyż mógłby się za nimi wstawić i łatwo wyjednać ocalenie; po drugie zaś Bóg nie chciał, aby Noe widział Go zagniewanego, „bo się wstydał tego, iż człowieka karał”³⁵. Dwa motywy obawy stanowią odważną antropomorfizację, gdyż przypisują Bogu cechy, które na planie znaczeń literalnych odbierają działaniu Bożemu koherencję i doskonałość. Bóg ukrywający swe dzieło przed człowiekiem i obawiający się człowieka, a nawet przeżywający wewnętrzną rozterkę, traci w tej perspektywie cechę posiadania absolutnej słuszności. Retoryczna relatywizacja Boga, jego słabość, w istocie podkreśla jednak prawdę, iż to miłosierdzie stanowi zasadniczy motyw Bożego działania *ad extra*.

Podobnie zresztą zagadnienie to ukazane zostało w twierdzeniu: „A Pan Bóg jużby był zapomniiał grzechów naszych pierwszych, kiedybyśmy Go byli nowemi zbrodniami na się nie pobudzili. Bo tak jest do miłosierdzia skłonny, iż zapomina nieprawości naszych, i aże je musi sobie kazać pisać, aby je karał”³⁶. Także tutaj zostaje

³⁴ AT, s. 7.

³⁵ AT, s. 8.

³⁶ AT, s. 8; Starowolski wyjaśnia, że jego obraz nie sprzeciwia się prawdzie o wszechwiedzy Boga; wskazuje raczej na miłosierdzie jako czynność uprzywilejowaną, ale nie jedyną, którą Bóg wykonuje jak kupiec zajmujący się zasadniczo handlem, a tylko

Bogu aplikowana cecha słabości ograniczającej absolut; tym razem jest nią łatwość zapominania grzechów i konieczność ich zapisywania³⁷. W technice retorycznej autora, to co mocne łączy się ze sprawiedliwością, na tym tle antropomorfizujące słabości Boga wyrażają Jego dobrą wolę okazywania miłosierdzia. Ocierająca się o paradoks antropomorfizacja staje się próbą uchwycenia misterium miłości Boga oraz wskazuje na przymiot miłosierdzia jako szczególnie ważny. Wyższości miłosierdzia dowodzi Starowolski jeszcze inaczej, na gruncie teologii spekulatywnej. Oto przebaczenie jest dziełem dokonany wyłącznie przez Boga i stąd nosi nazwę nowego stworzenia, podczas gdy w karaniu występuje również element pozaboski (grzech) i dlatego nie dorównuje ono aktom miłosierdzia³⁸. Podkreślenie litościwej miłości Boga dotyczy również Nowego Testamentu, gdy ukrzyżowany Chrystus natychmiast obiecuje łotrowi Królestwo, którego – jak zauważa autor w swej narracji – sam jeszcze nie posiada, a dopiero wkrótce posiędzie. Ów pośpiech, przypominający gorliwość królewicza mającego objąć władzę, świadczy o usilnym pragnieniu zbawiania, skoro wyprzedza nawet faktyczne wywyższenie Syna Człowieczego przez śmierć³⁹.

W metodologii tej pracy szczególnie ważne jednak jest ukazanie miłosierdzia jako postawy poprzedzającej Nowe Przymierze i stanowiącej przyczynę Inkarnacji. Struktura badanych tu kazań Starowolskiego⁴⁰ ukazuje następstwo trzech twierdzeń: Bóg jest „prędko do dania łaski swojej”, następnie – „nierychły i miłościwy w karaniu”, wreszcie – Jego dobroć jest „niewypowiedziana”. Dopiero po tej obszernej ekspozycji ma miejsce rozważanie o grozie sądu ostatecznego związanego z odpowiedzialnością człowieka. W tym kontekście nadal występuje wątek miłosierdzia, bowiem Bóg, który „w zagniewaniu” nie chce zatracać „kary” i „plagi” stosuje w celu nawrócenia. Tylko świadomy i dobrowolny wybór grzechu powoduje konieczność wy-

ubocznie myślący o dłużnikach: „*Dominus Deus quasi vir mercator, chodząc ustawnie około handlu swojego, insząc się kupią nie bawi, jeno zbawieniem dusz sprawiedliwych [...]; kiedy mu się trafi pieprzny jaki towar, co to trzeba ostrze karać [...], każe sobie osobno pisać w memoriał*” (AT, s. 8).

³⁷ Autor buduje ten wywód na interpretacji wersetu Wj 17, 14, który zawiera polecenie Boga, aby Mojżesz zapisał wyrok zagłady na Amalekitę.

³⁸ Zob. AT, s. 8–9.

³⁹ Zob. AT, s. 6–7.

⁴⁰ Na pierwszą niedzielę Adwentu, zob. AT, s. 2–24.

mierzenia strasznej i nieodwołalnej kary, a Bóg nazywany *Pater misericordiarum* i *Deus totius consolationis* musi objawić się wtedy jako sprawiedliwy (*Iudex severus*)⁴¹.

Koncepcja sądu wskazuje na Wcielenie jako ten element Bożego planu, który objawia zamiysł miłosierdzia. Przyjęcie ludzkiego ciała przez Syna Bożego tworzy relację korzystną dla grzesznika:

Wielkie tedy ma szczęście człowiek, iż Pan Bóg na jedną supplikę [...] uczynił dekret swój po nim, to jest *in favorem* grzesznika: aby nieprawości naszych nie sądził sam, ale je kazał sądzić Synowi swojemu jednorodzoniemu przybranemu w nasze człowieczeństwo. [...] Wyrozumie ten ułomnościom naszym ludzkim i nie będzie chciał, aby daremnie krew jego najświętsza za nas była wylana. Jednak, że tak surowy będzie w on dzień ostateczny, iż łaskę tę i miłosierdzie, które nam teraz pokazuje, na stronę odłoży i samej tylko sprawiedliwości przeciwko nam używać będzie⁴².

Miłosierdzie Ojca wyraża się w dobrowolnym odstąpieniu od osobistego sądu na rzecz swego Syna, czego mają dowodzić słowa św. Jana: *Dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est* (por. J 5, 27) traktujące przyjęcie człowieczeństwa jako przyczynę scedowania sądu. Człowiek zostaje usytuowany w perspektywie Bożego miłosierdzia, zaś sąd poniekąd traci bezstronny charakter. Chrystus w pełni angażuje swą cielesność dla obrony człowieka, a mianowicie lepiej poznaje jego uwarunkowania oraz przelewa za niego swą krew. To nagromadzenie wątków buduje obraz radykalnego miłosierdzia, któremu tym ostrzej przeciwstawia się postawa grzechu i tym też wyraźniej zasługuje na karę. Podobnie Birkowski, porównując gniew Boga do ataku lwa, podkreśla znaczenie miłosierdzia, jak bowiem lew używa swej siły tylko w sytuacji przymusu, tak Bóg „nigdy z chęci, ale z przymuszenia” karze nieprzyjaciół⁴³.

W analizowanych tekstach nie brak też sugestywnej wizji sądu, który będzie polegał na zawieszeniu miłosierdzia i konfrontacji grzesznika z czystą sprawiedliwością. „Odłożenie na stronę” litości jest aplikowanym tu gestem wyrażającym brak ratunku dla człowieka. Birkowski pisze, że woda łask niebieskich nie tak jest „wdzięczna, wesół”, jak straszna będzie rzeka ognia Bożego gniewu⁴⁴. Spotkanie z Bogiem-Sędzią, które ob-

⁴¹ Zob. AT, s. 19.

⁴² AT, s. 21–22; rozwinięcie myśli św. Tomasza de Villanova.

⁴³ B I, s. 6.

⁴⁴ B I, s. 5.

naży pełną prawdę o winie i karze człowieka, jest jednak poprzedzone znakiem nadziei. Przyszłe życie pozostaje bowiem w gestii ludzkiej odpowiedzialności, skoro Bóg porównany zostaje u Starowolskiego do biernego lustra „w którym, gdy się ty będziesz przeglądał pięknie ubrawszy się, pięknym siebie samego ujrzysz, jeśli też umazawszy się, umazanego obaczysz”⁴⁵. Widok, który jest wyrokiem, pozostaje uwarunkowany wolnym wyborem człowieka. Birkowski podobnie stosuje motyw zwierciadła, które zostanie ukształtowane przez Boga z prochu ciała w dzień sądu, aby ukazać „i namniejsze prozki, skryte myśli”⁴⁶. Autor, odwołując się do 2 Kor 5, 10, zapewne ma na myśli ciało zmartwychwstałe, które doskonale ukaze odmienny los zbawionych i potępionych. Ostrości sądu można zatem uniknąć poprzez prawdę samooceny i wysiłek nawrócenia⁴⁷.

*

Temat transcendencji Boga stanowi w medytacjach istotny punkt wyjścia dla rozważań o Inkarnacji. Świadomości potęgi Boga jednego w Trójcy towarzyszy głęboka amplifikacja Jego miłosierdzia względem sprawiedliwości, osiągnięta poprzez odważne antropomorfizacje. Skłonność do przebaczenia, będąc przymiotem szczególnie ważnym z punktu widzenia sytuacji człowieka, łączy się z przyjęciem ludzkiej natury i stanowi dowód mocy Boga przedstawionej paradoksalnie w kategorii słabości. W perspektywie historii i eschatologii Wcielenie jawi się jako najwyższe objawienie Bożego miłosierdzia⁴⁸.

I.1.3. Wybór Wcielenia spośród możliwych sposobów zbawienia

W rozważaniach o Wcieleniu, które posiadają charakter historyczno-teologiczny, szczególne miejsce zajmuje świadomość istnienia innych, potencjalnych sposobów zbawienia świata. W ujęciach omawianych autorów stanowią one kontrapunkt dla formy, która stała się ostatecznie przedmiotem decyzji Osób Boskich. Autor *Posła zbawie-*

⁴⁵ AT, s. 44; por. AT, s. 43: „Odmieni Pan dekret swój, który na nas uczynił, jeno my też odmieńmy obyczaje nasze”.

⁴⁶ B I, s. 7.

⁴⁷ B I, s. 6.

⁴⁸ Por. B II, s. 21: „Skutek miłosierdzia tego znać mamy w wcieleniu tym Pańskim, takie w tym miłosierdzie Bóg ukazał, że większego pokazać nie może”.

nia wyznaje, że jedynie Bóg mógł uratować człowieka⁴⁹, zaś wyrazem Jego tak podkreślonej wszechmocy są także alternatywne sposoby rozwiązania problemu grzesznej ludzkości⁵⁰. Pierwszym jest wolne darowanie win:

[...] mógł jako Pan miłościwy winę przepuścić i karanie darować⁵¹.

Opatowiusz wyraża tu pogląd rozważany i zakwestionowany przez św. Anzelma, który odrzucił takie rozwiązanie jako niestosowne, wskazując na niemożliwe do zaakceptowania konsekwencje logiczne⁵². Następnie polski autor przedstawia możliwość współudziału człowieka w całym dziele:

[...] mógł każdemu z osobna człowiekowi pokutę pewną naznaczyć⁵³.

W ten sposób ciężar zadośćuczynienia zostałby rozdzielony na wszystkich przedstawicieli rodzaju ludzkiego według miary wyznaczonej przez Boga. Twierdzenie to stoi w pewnej sprzeczności z tezą Anzelma o konieczności dokonania zadośćuczynienia osobiście przez kogoś, kto połączy w sobie naturę Boską z ludzką⁵⁴. Nie sprzeciwia się natomiast nauce o tym, że tylko Bóg może zbawić; różnica dotyczy bowiem sposobu realizacji Bożego zamiaru.

⁴⁹ Por. PZ, s. 6.

⁵⁰ *Incarnatio Verbi non est absolute necessaria* (zob. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielenego i Zbawcy*, [w:] *Tajemnica Chrystusa*, Poznań 1968, s. 198–199).

⁵¹ PZ, s. 12.

⁵² Wolne odpuszczenie grzechów, bez dopełnienia wymagań sprawiedliwości, rodzi jego zdaniem następujące problemy: zgrzeszyć i nie zgrzeszyć oznaczałoby jedno, grzech taki nie podlegałby prawu, a niesprawiedliwość wydawałaby się czymś bliższym Bogu niż sprawiedliwość (zob. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, przeł. i oprac. A. Rosłan, Poznań 2006, s. 87–88; *Cur Deus homo*, I 12 – odniesienia łacińskie według edycji Migne’a PL 158. W tym punkcie widać, jak bardzo myśl polskich teologów wskazywała na zasadnicze znaczenie miłosierdzia **przekraczającego** wymogi sprawiedliwości (por. rozdz. I.1.2).

⁵³ PZ, s. 12.

⁵⁴ Zob. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu...*, dz. cyt., s. 146–147 (*Cur Deus homo*, II 6). W koncepcji Anzelma występuje również temat nieskończonej obrazu, której nie może zadośćuczynić skończone stworzenie (zob. tamże, s. 125–129; *Cur Deus homo*, I 22–23). Poza tym stworzenie nie posiada odpowiedniej **materii** zadośćuczynienia, gdyż wszystko, co może ofiarować i tak jest winne Bogu (tamże, s. 119–122; *Cur Deus homo*, I 20). Wynika stąd ścisła konieczność osobistego udziału Boga-człowieka w zbawieniu ludzi.

W dalszym ciągu polski autor przywołuje podobną koncepcję zbawienia poprzez stworzenie nowego, nieobarczonego grzechem człowieka:

[...] mógł jeszcze, jakośmy z jednego przodka do upadku przyszli, tak zaś inszego przodka w niewinności stworzyć i na niego sprawę odkupienia naszego mógł włożyć, aby ją tym sposobem, jakoby się woli Jego podobało, odprawił⁵⁵.

Rozwiązanie takie przyjmował św. Augustyn, natomiast wykluczał, w imię swej metodologii poznawczej, Anzelm⁵⁶. Polski autor przewiduje jeszcze jedną możliwość, zgodnie z którą Bóg mógł ludzkiemu zadośćuczynieniu „z siebie dodać doskonałości”, która jest konieczna, a której człowiek dać nie może⁵⁷.

Ostatecznie jednak Bóg, „minąwszy te sposoby”, zechciał dokonać zbawienia osobiście poprzez zadośćuczynienie dokonane w cielesności: „postanowił ciało nasze przyjąć i w nim dosyć uczynił”⁵⁸. Wyłania się też wniosek, iż Wcielenie w myśli Opatowiusza funkcjonuje jako wolne od Anzelmiańskiej konieczności⁵⁹ i w ten sposób wyraża znaczenie osobi-

⁵⁵ PZ, s. 12.

⁵⁶ Zob. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu...*, dz. cyt., s. 60–61 (*Cur Deus homo*, I 5), gdzie w polskim wydaniu zamieszczono także odnośny cytat z Augustyna.

⁵⁷ PZ, s. 12; Ten zestaw argumentów pojawia się też w *Fascykule nabożeństwa różnego Opatowiusza*, z wyraźniejszym zaznaczeniem faktu niemożności dokonania zadośćuczynienia przez stworzenie, która mogłaby jednak zostać dopełniona działaniem miłosierdzia Bożego (zob. FN, s. 204). Mikołaj z Mościsk również przytacza takie możliwości: „Po grzechu naszym mógłby Pan Bóg samą wolą swoją nas do siebie nakierować zgładziwszy grzech nasz przez wylanie łaski swej. [...] Niechajże to pójdzie przez odkupienie, tedy mógłby to być sprawić przez człowieka nowostworzonego albo więc przez anioła, lecz tego Bóg nie chciał” (EC, s. 130).

⁵⁸ FN, s. 204.

⁵⁹ Opatowiusz przytacza ujęcie św. Anzelma o konieczności zbawienia przez Boga-człowieka (por. *Cur Deus homo*, I 5): „Potrzeba było grzech pierwszy, który miał winę w sobie nieskończoną, cierpieniem wypłacić; ale pierwszego człowieka cierpienie, że jest w godności swojej skończonym, nie mogło dostatecznie wypłacić, a kiedy do natury ludzkiej przyłożona jest natura Boska, już cierpienie człowieka jest nieskończonej godności, bo w Osobie Boskiej cierpi i dlatego stanie się długu naszego dostateczne wypłacenie” (PZ, s. 18, por. AT, s. 103), jednak w kontekście ukazywanych tu rozwiązań można tę Anzelmiańską logikę interpretować jako konsekwentną realizację jednej, wybranej formy pośród innych sposobów zbawienia. Słowo „potrzeba” oznacza „konieczność, *necessitas alicuius rei faciendae*” („Potrzeba”, [w:] *Słownik staropolski*, Wrocław 1970, t. VI). Tak też tłumaczony jest przez Liberiusza

stego zaangażowania Boga: „sam na się poratowanie Zbawienia naszego przyjął”⁶⁰. Podobnie Fabian Birkowski twierdzi, że Wcielenie w przeciwieństwie do tajemnicy Trójcy Świętej nie musiało zaistnieć i nazywa je dziełem pochodzącym „od dobrej woli”, a nie z natury, wskazując na specjalny akt Bożego działania⁶¹. Te ujęcia pozostają w związku z nauczaniem św. Tomasza z Akwinu, który twierdził, że przyjęcie człowieczeństwa nie jest konieczne jako jedyna możliwa forma zbawienia, ale jako najlepszy ze środków odnośnie do sytuacji człowieka:

Konieczny w drugim znaczeniu jest ten środek, który umożliwia lepiej i w sposób bardziej odpowiedni osiągnięcie celu. W tym znaczeniu koń jest konieczny do podróży. Wcielenie Boga nie było konieczne w pierwszym znaczeniu – środka koniecznego dla naprawy natury ludzkiej, gdyż Bóg w swej nieograniczonej mocy rozporządzał wielu innymi środkami dla naprawy tej natury. Natomiast było ono konieczne w drugim znaczeniu⁶².

(GD, s. 327, zob. poniżej). „Konieczność” może mieć jednak odcienie znaczeniowe nie utożsamiając się z bezwzględny musem. W takim znaczeniu używa tego pojęcia Liberiusz, podobnie też czasownik „potrzebować” zawiera znaczenie „wymagać, domagać się, *poscere, flagitare*” („Potrzebować”, [w:] *Słownik staropolski*, Wrocław 1970, t. VI), które zakłada szersze spektrum możliwości. Opatowiusz mówi o takiej konieczności względnej, co staje się jeszcze bardziej ewidentne w kontekście różnych sposobów zbawienia. Zresztą wzmiankowane przez niego „przyłożenie” natury Boskiej do ludzkiej można by łączyć ze wskazaną wyżej możliwością uzupełnienia Boską mocą ludzkiego zadośćuczynienia. Oczywiście Anzelmiańskie pojęcie konieczności przyjmowane jest jednak w znaczeniu, które zakłada wolny wybór i nie oznacza dla Boga przymusu: „Jeżeli jednak ktoś sam dobrowolnie poddaje się konieczności dobroczynności i nie podlega jej wbrew swojej woli, to wówczas zasługuje na łaskę większego dobrodziejstwa. Ta konieczność zatem nie powinna być nazywana koniecznością, lecz łaską [...]” (tamże, s. 144; *Cum vero ipse se sponte necessitati beneficiendi subdit, nec invitatus eam sustinet, tunc utique beneficii gratiam meretur maiorem. Non enim haec est dicenda necessitas, sed gratia [...]; Cur Deus homo*, II 5). Odnosząc to pojęcie bliżej do Boga autor twierdzi, że „konieczność” Boga jest w sensie ścisłym „niezmiennością Jego szlachetności” (tamże, s. 145; *immutabilitas honestatis ejus; Cur Deus homo*, II 5). Tym niemniej idea Opaty z Aosty różni się od badanych tu propozycji innym znaczeniem konieczności, przede wszystkim ujmowaniem Inkarnacji jako jedynego logicznego rozwiązania, na które wskazują rozmaite racje.

⁶⁰ PZ, s. 12; por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, Białystok 2008, t. I, s. 86–91, 96–105.

⁶¹ B II, s. 62.

⁶² *Respondeo dicendum quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter, uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem*

Wcielenie zostało zatem wybrane jako środek, który w sposób najbardziej adekwatny umożliwia rozwój życia wewnętrznego. Argumenty Tomasza odnoszą się do takich jego elementów jak dynamika cnót teologalnych, naśladowanie Chrystusa oraz zjednoczenie poprzez udział w Bóstwie⁶³ i dlatego Boży sposób działania nie oznacza jednostronnej aktywności, lecz rodzaj kooperacji. W tym punkcie ujawnia się związek kwestii dogmatycznych z duchowością chrześcijańską i takie pojęcie bliskie jest omawianym polskim autorom. Miejsce wyznaczone dla duchowości w obrębie wszechmocy Bożej widać najlepiej w postaci Maryi, której Bóg mógł nakazać wypełnienie swej woli podobnie jak innym bytom, wybrał jednak formę, w której ujawniłaby się wolna współpraca miłującej osoby z łaską⁶⁴.

*

Wyliczenie potencjalnych sposobów zbawienia tworzy tło dla ukazania ostatecznego wyboru Boga, czyli Wcielenia, przez co podkreślona zostaje ponad Anzelmiańską koniecznością, a w duchu teologii Tomasza, wolność Bożego działania, która koresponduje z Jego wszechmocą oraz znaczeniem Jego miłosierdzia.

I.1.4. Rada Osób Bożych – miłość Trójcy motywacją Wcielenia

W refleksji autorów łączącej życie Boga *in se* z Wcieleniem i historią kluczowy moment stanowi podjęcie decyzji o realizacji tego właśnie dzieła miłości⁶⁵. Poprzedzają go z jednej strony ukazane już wątki

humanae vitae; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae, Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem (STh, III, q. 1, a. 2). Por: „Despite some improvements (e.g. the stress on Christ's loving acceptance of his passion), the way Aquinas adjusted Anselm's theory of satisfaction helped open the door to a monstrous version of redemption: Christ as the penal substitute propitiating the divine anger” (G. O'Collins, *Christology. A Biblical, Historical, And Systematic Study of Jesus*, New York 1995, p. 207, 212).

⁶³ Zob. STh, III, q. 1, a. 2.

⁶⁴ Por. PZ, s. 356.

⁶⁵ Por. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego*, dz. cyt., s. 196–197; por. R. Knapień-

wszechmocy, miłosierdzia oraz wolnego wyboru Boga co do sposobu naprawienia skutków grzechu, z drugiej zaś opisy rady Osób Bożych otwierające wyraźniej wątek trynitarny Wcielenia. Wskazują one na sam akt zaangażowania się Trójcy Świętej w zbawienie, a także na wybór jego formy związany z pytaniem, dlaczego ciało przyjął właśnie Syn Boży.

Sięgając do tej kwestii, należy zaznaczyć świadomość rozróżnienia między życiem wewnątrztrynitarnym a działaniem w ramach ekonomii zbawczej. Bóg nieporuszony w swym majestacie, a zatem metafizycznie transcendentny, nieustannie udziela siebie ludziom, tak że zostaje określony formułą *in quiete motus*⁶⁶. Zasadę działania Osób Boskich wyraźnie wypowiada Birkowski, twierdząc, że jest nią jedność w ich relacji do stworzeń: „dzieła Boże *ad extra sunt communia omnibus personis*”, pomimo iż wcieliła się tylko jedna Osoba⁶⁷. W znaczeniu ścisłym Wcielenie jest jednym dziełem autentycznie trynitarnym, jednak dla różnych racji umysł wierzącego dokonuje przypisania (apropriacji) poszczególnych jego aspektów różnym Osobom Boskim. Święty Tomasz twierdzi:

Poczęcie dokonało się wprawdzie jako dzieło wspólne całej Trójcy Przenajświętszej, ale, uwzględniając różne jego aspekty, przypisujemy je poszczególnym Osobom⁶⁸.

Blższa charakterystyka tej klasyfikacji będzie zamieszczona poniżej, tu analizie zostanie poddany motyw wewnętrznej rozmowy Osób Boskich jako działania pozostającego w obrębie życia trynitarnego, ale już kierującego się ku rzeczywistości zewnętrznej.

Adam Opatowiusz proponuje podjęcie refleksji w oparciu o następujące wprowadzenie:

ski, *Ikografia maryjna w aspekcie trynitarnym*, „Salvatoris Mater” 2 (2000) nr 3, s. 194–195.

⁶⁶ AT, s. 4; por.: *Namque Christus in quiete motus, est summus deus* (Marius Victorinus, *Hymnus primus de trinitate*, w: www.kennym Dominican.joyeurs.com/LatinPatrology/MariusVictorinusHymniDeTrinitate.htm) (17.10.2012).

⁶⁷ B II, s. 61; Ta nauka została wyrażona w formule Soboru Laterańskiego IV (zob. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 325).

⁶⁸ *Ad primum ergo dicendum quod opus conceptionis commune quidem est toti Trinitati, secundum tamen modum aliquem attribuitur singulis personis* (STh, III, q. 32, a. 1). Por. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego...*, dz. cyt., s. 216–217.

Jeszcze wystawić sobie w Majestacie chwały wiecznej Tróję Przenajświętszą, a ona naradza się, któraby osoba Boska miała w osobie swojej to poratowanie czynić; jako sam Zbawiciel z miłości dziwnej z tym się deklaruje Bogu Ojcu i Duchowi Świętemu. A wystawić sobie, jaką na ten czas miłość, jaką chęć, jak wielkie pragnienie ku duszom ludzkim miał Zbawiciel, kiedyśmy o tym nie myśleli, kiedy świat o grzechach, o obrazie jego myślił, a on jednak miłością pałał; tak, że wielkość grzechu jako wielkość wód ognia miłości jego zagaścić nie mogła⁶⁹.

„Poratowanie” ludzkości jest przedmiotem działania Trójcy. Przypisanie Jej retorycznej konwencji mowy doradczej (*genus deliberativum*) nie tylko odsłania upodobania myślowe epoki, ale wnosi głębszą myśl religijną. Oto decyzja o zbawieniu jawi się jako wspólne dzieło Osób Boskich, z którego jako konsekwencja wynika akt przyjęcia ludzkiego ciała. Deklaracja Syna Bożego powinna być tu postrzegana na zasadzie apropiacji, skoro jedynymi działaniami odróżniającymi Osoby w Trójcy są ich relacje czy *quidditates*. Tak więc ludzki umysł, eksplorując tajemnicę życia trynitarnego, przypisuje Synowi Bożemu akt dobrowolnego ofiarowania siebie dla planowanej misji zbawienia przez Wcielenie, a przez to wyznaje prawdę o Jego osobowym działaniu, które wyraża jedną Bożą miłość⁷⁰. Można dopatrywać się tutaj mechanizmu projekcji dokonanej z perspektywy historiozbawczej: ponieważ to Syn Boży przyjął ludzkie ciało, a dzieląc wspólną naturę z Ojcem i Duchem Świętym jest tak samo wolny, więc łatwo przyjąć Jego osobistą decyzję. Taki obraz jest kreowany na gruncie danych teologii przez umysł na potrzeby wyobraźni („wystawić sobie”) działającej w modlitwie i ten właśnie kontekst przeżycia duchowego stanowi tu uzasadnienie. Specyfikacja wątku pozostaje wpisana w najgłębszą harmonię życia Trójjedynego.

Motywnym połączenia Wcielenia z Osobą Syna jest zatem Jego „dziwna”, tj. podziwu godna miłość, która została tu ukazana w analogii do pochwały w Pieśni nad pieśniami, gdzie mowa o tym, że wody wielkie nie zdołają ugasić miłości (por. Pnp 8, 7). W alegorezie *Fascykułu* to wody grzechu nie zdołają zagaścić ognia miłości Syna

⁶⁹ FN, s. 205.

⁷⁰ Por. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 356–357, 380–381.

Bożego, która poprzez tę aluzję jest postrzegana w kategorii mistyki nupcjalnej, czyli tej, która wskazuje na jej najwyższe stopnie.

Birkowski z kolei wiąże motyw rady z tekstem Izajasza:

Do tego Wcielenie Boskie jest dzieło Boże, mozem tego się nauczyć z proroka Izajasza. Persony Boskie mówią tak do siebie: „Kogo poślę, abo kto nam pójdzie?” Gdy mówi Bóg: „Kto nam pójdzie”, daje znać, iż to dzieło jego do jego honoru należy, bo nie rzekłby: *Quis ibit nobis*, ale: „Kto ludziom pójdzie?” Skąd znać wielki afekt Boży przeciwko człowiekowi: bo jego pożytek za swój rozumie i tajemnicę Trójce przenaświętszej w tej odmianie liczby postrzec możesz: *Mittam, nobis* – „poślę nam”⁷¹.

Zapisane przez proroka słowa Boga, brzmiące w wersji *Vulgata Clementina*: *Quem mittam? Et quis ibit nobis?* (Iz 6,8), zostają zastosowane do sytuacji rady przed Wcieleniem i oddają życie wewnętrzne Osób Bożych. Pojawia się tutaj uchwycona i wyzyskana przez Birkowskiego jako argument różnica w liczbie czasowników oznaczających to samo działanie. Liczba mnoga (*nobis*) wyraża odrębność Osób, ale także wskazuje na jedność natury, oznaczaną także w liczbie pojedynczej (*mittam*). Intencja autorska podkreśla szczególny charakter Bożego działania, które polega na zaangażowaniu w zbawienie, a tu zwłaszcza na potraktowaniu tej sprawy jako kwestii wewnątrztrynitarnej. Trzy Osoby Boskie są źródłem skierowanego ku ludzkości działania i właśnie na tym tle wyodrębnia się rola Syna Bożego, sformułowana poprzez alegoryczne odczytanie odpowiedzi proroka z tego samego ustępu. Słowa: *Ecce ego, mitte me* (Iz 6,8) miałyby w sensie postulowanym wyrażać decyzję Drugiej Osoby Boskiej.

W refleksji Starowolskiego motyw deliberacji Osób Boskich łączy się również szczególnie z Osobą Syna oraz z teologią Imienia Jezus:

Bo i od wieków było w konsystorzu Trójce Świętej mianowane, jako jeno wcielenie Syna Bożego, wtórej osoby Trójce Przenaświętszej było uradzone [...] ⁷².

Przedmiotem rady w tym ujęciu obok wyboru Osoby jest także wybór dla niej imienia określającego nową rzeczywistość. Imię „Jezus”, jako sformułowane wspólnie i jako oznaczające „zjednoczenie

⁷¹ B II, s. 20.

⁷² SP, s. 162.

natury boskiej z naturą ludzką” oraz „zbawienie narodu ludzkiego” wyraża adekwatnie działanie Trójcy *ad extra*. Jego pojawienie się przed poczęciem, w odróżnieniu od zwyczajów ludzkich, stanowi znak Boskiej tożsamości, której nic nie może odmienić. Wybór imienia jest zatem świadectwem niezmiennej mądrości i mocy Boga. Podobnie w innym kazaniu rada Trójcy Świętej **przygotowuje** tajemnicę Wcielenia, która stanie się szczególnym doświadczeniem św. Józefa. Wątek chrystologiczny zostaje tym razem oddany poprzez dość skomplikowaną alegorię łączącą postać Chrystusa z jabłkami nieba, słońca i pagórków niebieskich, stanowiącymi elementy błogosławieństwa w Pwt 33, 13–15⁷³. Działanie Trójcy jest zatem źródłem najwyższego dobra dla świata.

Inny z kolei tekst Starowolskiego wyraźniej wiąże kwestię decyzji o zbawieniu przez Wcielenie z Osobą Boga Ojca:

Lecz miłosierny Ociec niebieski, jako stworzył świat w niewinności i błogosławieństwie, tak zepsowany przez grzech chciał naprawić w miłości i dobrotliwości niewypowiedzianej przez Syna swojego jednorodzonego, który, aby się był stał człowiekiem dla zbawienia naszego i nam złoty wiek przywrócił, a to dzisiaj *Missus est Angelus Gabriel [...]*⁷⁴.

Evokacja stworzenia świata kieruje uwagę ku Osobie Boga Ojca, gdyż Jemu właśnie tradycyjnie przypisuje się to dzieło. W związku z tym także problem decyzji zostaje tym razem przypisany Pierwszej Osobie Boskiej. W powyższym ujęciu Ojciec jest początkiem działania, Syn Boży natomiast został ukazany jako wykonawca Jego woli⁷⁵.

Szczególne, bo pogłębione literacko ujęcie tematu zawiera cykl *Gospodyni Nieba i Ziemi*. Jacek Liberiusz jako punkt wyjścia przytacza zaczerpniętą od Plutarcha narrację o Pompejuszu wyprawionym przez senat rzymski do Afryki po kluczową dla istnienia Rzymu dostawę zboża. Wobec niebezpieczeństwa burzy morskiej marynarze perswadowali mu pozostanie na afrykańskim brzegu, jednak wódz odpowiedział w słowach ujawniających rzymski hart ducha

⁷³ Tekst biblijny: *Joseph quoque ait: De benedictione Domini terra ejus, de pomis caeli, et rore, atque abyso subjacente. De pomis fructuum solis ac lunae, de vertice antiquorum montium, de pomis collium aeternorum* (Pwt 33, 13–15); zob. SP, s. 268.

⁷⁴ WN, s. 77.

⁷⁵ Por. J. D. Szczurek, *Elementy patrylogii*, „Analecta Cracoviensia” XXVIII 1996, s. 338–341.

i poczucie odpowiedzialności za społeczeństwo przewyższające troskę o własne życie:

A Pompejusz, wiedząc, co za penuria była w Rzymie, jako głód chleba, jako przyjazdu jego wszyscy: i mali, i wielcy wyglądali, wskoczywszy przed wszystkimi na okręt każe odkładać i jachać, mówiąc: *Ut navigemus, urget necessitas, ut vivamus, non urget*. „Abyśmy jachali, potrzeba wyciska, abyśmy żyli, nie wyciska”⁷⁶.

Ów przykład bohaterstwa zostaje zinterpretowany w formie rozległej alegorezy, której punktem węzłowym jest podobieństwo okrętu do Jezusowego żłóbka. Głodowi zagrażającemu wiecznemu miastu odpowiada „penuria” świata, czyli powszechny głód łaski Bożej i wiecznego błogosławieństwa (zbawienia). Perspektywa ratunku wiąże się zarówno z miejscem, czyli zasobną Afryką jak i z postacią Pompejusza, co w sensie postulowanym (*determinandum*) odpowiada kolejno niebu i Bogu, który swym bogactwem może podzielić się z ludźmi. Ważny dla opowieści motyw chleba pozwala na wzbogacenie wywodu teologicznego o wątek eucharystyczny (zob. poniżej „chleb żywota”). Po zarysowaniu sytuacji autor przedstawia dynamiczny obraz Syna Bożego **wyrywającego się** ku podjęciu zbawczej, ekspiacyjnej misji:

Sam Boży jednak wziął to skarcie na się; sam z dalekiej krainy niebieskiej odważył się wieść [wieźć] człowiekowi chleb żywota; sam się z Ojcowskiego łona na tę nawigację wydzierał u proroka: *Ecce ego, mitte me*. „Oto ja, pošli mię”⁷⁷.

Ujęcie to podkreśla osobiste zaangażowanie Syna Bożego oraz Jego niezwykle pragnienie zbawienia, zwłaszcza poprzez aplikację słów zaczerpniętych z proroctwa Izajasza ujętych tutaj w formie nie tyle prośby, ile natarczywego żądania („wydzierał się”). Podobnie jak u Birkowskiego w omówionym wyżej tekście tak tutaj słowa *Ecce ego, mitte me* (Iz 6,8) łączą się z postacią Syna Bożego i mają stanowić biblijne miejsce objawienia Jego własnego wyboru i decyzji. Rzymska historia traktowana jako sens przenośny (*determinans*) znajduje swój wykład (*determinandum*) w konkretnym fragmencie Pisma Świętego.

⁷⁶ GD, s. 327.; zob. Plutarch z Cheronei, *Pompejusz*, 50 [w:] tegoż, *Żywoty sławnych mężów* (z *Żywotów równoległych*), przeł. i oprac. M. Brożek, Wrocław 2006, t. III, s. 343.

⁷⁷ GD, s. 327.

W tym miejscu podwójnej opowieści jako jej dramatyczne za-
kłócenie pojawia się głos Ojca, który w imię miłości próbuje prze-
strzec Syna przed niebezpieczeństwami oraz odwieść od Jego za-
miaru:

Wiem, iż mówiła wrodzona ojcowska miłość Synowi swemu: „O najmil-
sze dziecię, po cóż się to na szeroki a burzliwy świata ocean wydierasz? Nie
widzisz, jako się na srogą bierze burzę i dziwnie złą chwilę? Ledwo się uka-
żesz na świat, gdy w samej Jerozolimie i okolicy Betlejema okrutne fale He-
rod na cię podniesie, zły a niewdzięczny świat złośliwe syny swoje przeciw
tobie pobuntuje; byś widział, Synaczku, jakie wichry powstaną, jako tobą
zamieszają, jako tobą ukołacą, że ledwie jednej krzyżowej deseczki dostaw-
szy będziesz wołał: ratuj, ratuj [...]”⁷⁸.

Wypowiedź nosi cechy ojcowskiej troski skierowanej ku uchro-
nieniu syna od nieszczęść. Projekcja tego motywu na Boga podkreśla
relację miłości, jaka zachodzi pomiędzy Ojcem a Synem, choć czyni to
w sposób o tyle paradoksalny, że sugeruje niezgodność między bez-
piecznym życiem trynitarnym a grozą grzesznego świata. Kreowane
tutaj napięcie wzmacniane jest jeszcze przez wyliczenie złych dzia-
łań a zwłaszcza przez motyw krzyża, który jako ostatnia deseczka
żeglarza sugeruje morze, czyli ogrom bólu⁷⁹. Konfrontacja znajduje
rozwiązane w opisie zachowania Syna i w Jego odpowiedzi zbudowa-
nej jako kontaminacja zarówno *dictum* Pompejusza jak i słów Izajasza
rozwinęta w *sermocinatio*:

Widział bardzo dobrze Synaczek Boży wszystkie te przyszłe wiatry,
burze i fale, a jednak z miłości naszej puścił się namilejszy na świat, na to
swowolne morze, w tym okręciku, w tej łódce, w tym żłobie, więcej potrzebę
naszą aniż własne zdrowie poważając i Ojcu snadź swemu, od tej go drogi
zatrzymującemu, mówił: *Mitte me, ut navigemus urget necessitas, ut vivamus,
non urget*. „Ojcie mój drogi, widząc ja, co się ma dzieć ze mną, ale jednak
puść mię, abym szedł na świat i dla niego umarł potrzeba wyciąga, abym żył
nie wyciąga”⁸⁰.

⁷⁸ GD, s. 327.

⁷⁹ Warto zauważyć, że w tej optyce krzyż traci znaczenie źródła cierpienia, a prze-
ciwnie zyskuje cechę ratunku przed nim. Jest to semantyczny skutek zastosowania
mowy alegorycznej, w której konotacje dwóch planów znaczeniowych nie pokrywają
się w pełni.

⁸⁰ GD, s. 328.

Ten dłuższy *passus* utrzymany w stylu wysokim i pełniący funkcję poruszenia (*permovere*) odbiorcy, czyli tak Ojca jak i słuchacza, zawiera także amplifikację motywu decyzji o zbawieniu świata. Mianowicie zostaje ona podjęta jako końcowa kulminacja miłości: najpierw objawia się ojcowska miłość Boga względem Syna, a następnie, na tym tle, miłość Syna ku ludziom. Miłość *ad extra*, zestawiona retorycznie z miłością wewnątrztrynitarną, zyskuje szczególną, poruszającą wymowę. Zastosowanie mowy udratyzowanej (*genus dramaticum*) do rozważań o preparacji Wcielenia pozwala podkreślić znaczenie miłości ekonomicznej, która wywodzi się z trynitarniej, ale traktowana jest przenośnie jako jej naruszenie. Zostaje tu uchwycony moment, w którym miłość Ojca i Syna **staje się** miłością ku ludziom. Z kolei usytuowanie decyzji w kontekście cierpień i śmierci ukazuje lepiej pełną świadomość Drugiej Osoby Boskiej a zarazem rozsądną wolność Jego żądania. Połączenie formuły Izajasza z wyznaniem Pompejusza pozwala jeszcze wyraźniej obydwie odnieść do Syna Bożego, otwierając szersze możliwości interpretacyjne.

Pojęcie *necessitas* jest elementem pośredniczącym pomiędzy sytuacją człowieka i przyszłym życiem Jezusa z jednej strony, a samym Synem Bożym, jeszcze przed Wcieleniem, z drugiej. Pojęciu temu przypisana została podmiotowość, tak że okazuje się wykonawcą czynności przynaglania i jego braku (*urget, non urget*). W ten sposób Syn Boży staje się adresatem perswazji wyraźnie zwróconej ku zbawieniu świata, tym bardziej że zachodzi ona na komparatywnym tle braku konieczności życia. Kreowana jest w ten sposób sytuacja retoryczna, ponieważ *urget*, tłumaczone jako „wyciąga” oznacza silne przekonywanie, ale przecież nie nieodzowny przymus⁸¹. Zarówno w sytuacji rzymskiego bohatera jak i Syna Bożego zachowana zostaje wolność wyboru, w tekście Liberiusza sygnowana dobitnie

⁸¹ Taki jest też sens tego czasownika w formule: *Caritas Christi urget nos* (2 Kor 5, 14) tłumaczonej w *Biblii Tysiąclecia* jako „Miłość Chrystusa przynagla nas”. W staropolszczyźnie słowo „wyciągać” posiadało znaczenie „nakładać obowiązek, wymagać czegoś” (zob. „Wyciągać” [w:] *Słownik staropolski*, Wrocław 1988, t. X), ale także „wymagać” (zob. „Wyciągać” [w:] S. Reczek, *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław 1968). Także *necessitas* okazuje się być amplifikacją na tle twierdzenia o braku absolutnej konieczności Wcielenia (por. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego...*, dz. cyt., s. 198).

w dołączonej formule z *Księgi Izajasza*: *Mitte me*. Relacja retoryczna *necessitas* do Syna Bożego i uzyskane w ten sposób rozdwojenie służy tym wyraźniejszemu ukazaniu zarówno Jego motywacji, gdzie czynnikiem wprawiającym w ruch (*motor*) jest pragnienie zbawienia jak i Jego aktu przyzwolenia. Ta technika ma charakteryzować życie wewnętrzne Syna Bożego. Trzeba zestawić ją z podobną retoryzacją więzi Ojca i Syna, by dostrzec, iż perswazyjność staje się tu powszechnie stosowanym środkiem. W zamiarze autora ma ona przybliżać rzeczywistość wewnątrztrynitarną, to jednak prowadzi do pytania, czy można oddzielać to, co zachodzi między Ojcem a Synem od tego, co dzieje się w Synu i wyodrębniać poniekąd osobne życie Syna, jakby *urget* i *necessitas* nie miały dotyczyć Ojca. Fakt, iż życie Trójcy przebiega w obrębie tej samej natury unieważnia na poziomie ścisłej teologii te próby, jednak obydwa układy retoryczne (*necessitas* – Syn, Syn – Ojciec) przynależą do rematu, jako wynik projekcji starożytnej opowieści. W perspektywie postrzegania teologii poprzez alegorię pewne elementy objawienia zostają ukazane wyraziście, m. in. poprzez wskazane układy retoryczne, inne jednak podlegają zniekształceniu, co każe pamiętać o przydatności, ale i o względnym charakterze tego sposobu⁸².

Zakończeniem tych rozważań nad radą Osób Bożych niech będzie tekst Opatowiusza ukazujący jaśniej teologiczną perspektywę wyboru Syna Bożego na mającego przyjąć ludzkie ciało. Wychodząc od przypomnienia nauki o Trójcy, autor wskazuje, iż „każda pojędynam Osoba Boska z tych trzech mogła naturę ludzką przyjąć i stać się człowiekiem”, jako uzasadnienie podając fakt, że Osoby Boskie w działaniu *ad extra* („przeciwko zbawieniu ludzkiemu”) „jednakiej są miłości” i „wszechmocności są jednakiej”⁸³. Decyzja o Wcie-

⁸² Powyższa alegoria spełnia warunki skutecznego kształtowania sensu literalnego, które Rosemund Tuve formułuje następująco: „Wydaje się, że alegoria może zwycięsko i na stałe narzucić niezwykle doniosłe znaczenie jedynie przedmiotowi, który jeszcze w oryginalnym kontekście funkcjonował jako ważny symbol, i może tego dokonać wtedy, gdy generalne tendencje obu symbolicznych sensów są podobne” (R. Tuve, *Alegoria narzucona*, [w:] *Alegoria*, dz. cyt., s. 90).

⁸³ PZ, s. 14; por. STh, III, q.3, a.5, gdzie Tomasz twierdzi, iż przypisanie niemożności przyjęcia ludzkiej natury którejkolwiek z Osób wskazywałoby na różną ich moc: *Sed contra, quidquid potest filius, potest pater, alioquin, non esset eadem potentia trium. Sed filius potuit incarnari. Ergo similiter pater et spiritus sanctus*. Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa*

leniu Syna jest prezentowana jako wynik trynitarnej jedności: „to sporządzenie i postanowienie w onej wiecznej radzie Trójce Przenajświętszej stało się, aby wtóra Osoba w Bóstwie – Syn Boży stał się człowiekiem”⁸⁴. Uzasadnienie dla tego zamiaru pisarz dostrzega w miłości Ojca wobec Syna i ludzi, wiążąc ją z tekstem: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret* (por. J 3, 16). Inicjatywa zbawcza przypisana jest tu znowu Ojcu, który, poświęcając Syna, daje dowód swej miłości ku ludziom:

Kto jakiej rzeczy dla miłości inszej odstępuje, znak, że onę rzecz, dla której inszą, umiłowaną daje, więcej miłuje. A że dla ciebie, o duszo, Bóg daje Syna swego, znak i dowód, że cię więcej miłuje: bo dla ciebie ustępuje miłości Syna swego, kiedy go w podłość natury twojej daje⁸⁵.

Twierdzenie o wyższości miłości do ludzi względem tej do Syna jest również kategorią wnoszoną w medytacji przez człowieka. Bóg kocha przecież jedną miłością, która jest życiem wewnętrznym Trójcy i jako doskonała nie wzrasta. Jeśli posłanie Syna ma świadczyć o większej miłości Ojca do ludzi, to w sensie względnym i aktualnym, czyli że w pewnym momencie historii miłość do ludzkości stała się przyczyną dodatkowego aktu, który wykracza poza życie wewnątrztrynitarne i w tej perspektywie niejako funkcjonalnie podporządkowuje je sobie. Prezentowane tu ujęcie kontrastuje z poprzednim, ponieważ o ile tam miłość do Ojca była przez Syna podporządkowana miłości do ludzi, tak tym razem miłość do Syna zostaje podporządkowana miłości do ludzi przez Ojca⁸⁶.

Kategoria rady Osób Boskich stanowi próbę połączenia w medytacji tematu Trójcy immanentnej z tematem Trójcy ekonomicznej⁸⁷. Główne stwierdzenie przedstawia się następująco: historiozbawcze działanie wynika w sposób istotny z życia Trójcy Świętej, zaś ele-

Chrystusa, dz. cyt., s. 325.

⁸⁴ PZ, s. 14.

⁸⁵ PZ, s. 15.

⁸⁶ Nieco dalej autor z naciskiem podkreśla przynależność Syna Wcielonego do rodzaju ludzkiego, skąd tylko krok do konkluzji, że kiedy Ojciec kocha Syna także jako człowieka, zachodzi harmonia obydwu miłości.

⁸⁷ Wcielenie jest przynajmniej jednym zdefiniowanym jako nauka wiary przypadkiem jedności Trójcy ekonomicznej i immanentnej (zob. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 339).

menty retoryki teologicznej mają je przybliżyć. Działanie inicjacyjne przypisywane Synowi bądź Ojcu podkreślają ich osobowość, podmiotowość, podobnie jak sytuacja rady zawiera w sobie te personalne odrębności. Z drugiej strony mocno akcentowana jest też jedność natury, której odbiciem jest koncyliacyjna decyzja a także fakt przypisywania tego samego momentu inicjacji różnym Osobom. Z punktu widzenia teologii trzeba jednak zauważyć, że decyzja o zbawieniu jest co prawda wyrazem miłości, ale zostaje podjęta w reakcji wobec świata, czynnika zewnętrznego, nie zaś wyprowadzona harmonijnie z wewnątrztrynitarnych relacji. Zastosowanie formuł kontrastu przeciwstawiających odniesienie do świata temu, co trynitarne utrudnia to zadanie. Zarówno Ojciec jak i Syn podporządkowują swą miłość trynitarną miłości do świata i w tym właśnie punkcie działanie *ad extra* góruje jednak nad ujęciem immanentnym. Dzieje się tak dlatego, że rozważanie stanowi kontaminację teologiczno-retoryczną podjętą z punktu widzenia sytuacji człowieka, która uzasadnia amplifikacje. Różnice ujęć wskazują na ograniczony charakter każdego z nich, podobnie **filtr** retoryki wydobywa znaczenie miłości dziejowozbawczej. Niemniej jednak intencja uwydatnienia harmonii pomiędzy życiem wewnętrznym a zewnętrznym Trójcy, obecna w przywołaniu zasady wspólnego działania Osób *ad extra*, czego refleksem jest właśnie rada, pozostaje również jasna.

*

Spoglądając przekrojowo na zagadnienie, należy dostrzec, że cała konstrukcja rady Osób Bożych o mniej lub bardziej silnych cechach retorycznych, posiada jednak w zamyśle omawianych autorów proveniencję biblijną albo przynajmniej pozostaje w relacji do Pisma Świętego. W poszukiwaniu biblijnej, teologicznej genezy tego toposu trop wiedzie ku tekstom zawierającym motyw wielości podmiotów w Bogu, ujawnionej w formie rozmowy. Najważniejszym tekstem jest tutaj scena z Księgi Izajasza z pytaniem: *quis ibit nobis?* (Iz 6, 8). Zgodnie z ówczesną metodą wypowiedzi takie interpretuje się łatwo i w sensie mocnym jako teksty trynitarne, co jest nie do utrzymania w świetle późniejszych, krytycznych ustaleń. Pomimo tego, że takich tekstów nie można traktować egzegetycznie jako trynitarnych, to jednak ich związek z życiem Trójcy daje się uzasad-

nić po pierwsze teologicznym skrótem, zakładającym, że przecież w Starym Testamencie Osoby Boskie *ad extra* działały wspólnie, a po drugie specyfiką duchowego rozważania posługującego się alegorią.

I.2. WCIELENIENIE HARMONIJNYM ZAMYSŁEM BOGA

Podjęty w obrębie życia wewnątrztrynitarnego zamiar przyjęcia ludzkiej natury przez jedną z Osób Boskich stanowi wyraz miłosierdzia Bożego w stosunku do ludzkości. Zamyśl ten przybiera postać planu zorganizowanego wokół tajemnicy Inkarnacji, odsłaniając zaangażowanie najwyższej mądrości Boga. Jeśli zatem miłość jest uprzywilejowaną przyczyną sprawczą, to mądrość Boża spełnia funkcję przyczyny formalnej, nadającej dalszy kształt aktowi woli. Harmonia Bożego dzieła ujawnia się w odniesieniach do całej historii zbawienia jak też i w wewnętrznej logicznej koherencji opartej na podobieństwie dzieła do natury twórcy. Szczególną manifestację realizowanego w ten sposób ładu stanowi mistyczne i nupcjalne ujęcie unii hipostatycznej, otwierające jeszcze szerzej perspektywę duchowego doświadczenia tej tajemnicy poprzez medytację.

I.2.1. Związki Wcielenia z historią świata

Krakowscy autorzy w pismach dotyczących tajemnicy Wcielenia sytuowali to wydarzenie w kontekście całej ludzkiej historii, ukazując ją jako dziedzinę trynitarnego działania, w którym przyjście Syna Bożego na świat w ludzkim ciele zajmuje miejsce centralne. Biorąc pod uwagę fakt, iż teksty stanowią rodzaj medytacji, a więc czynności skierowanej ku określonej tematyce perswazji, należy mieć na uwadze ich zawężony charakter co do zakresu prezentacji. Dzieje świata są jedynie tłem, chociaż ważnym, dla rozmyślań nad zasadniczym tematem.

Przykładem takiego rozważania jest fragment adwentowego kazania Fabiana Birkowskiego ukazujący rozwój ludzkiej historii

w oparciu o schemat zodiakalny⁸⁸. Pozwala on na uporządkowaną prezentację sensów najważniejszych duchowych doświadczeń ludzkości, gdyż zostają one wpisane w następstwo faz zodiakalnych na podstawie swych podobieństw znaczeniowych do znaków kalendarza niebieskiego. U początku rozległej alegorii stoi znak Barana („Skop”), którego konwencjonalnie pojmowane cechy – dobroć i łaskawość odniesione zostają do aktu stworzenia świata z niczego. Z kolei znak „nieugłaskanego” Byka („Taurus”) oznacza gniew Boga po grzechu pierwszych rodziców. Zbieżność znaczeniowa staje się szczególnie widoczna w trzecim znaku, określającym sens Wcielenia:

Wszedł potym do Bliźniąt, na ten czas gdy zlitowawszy się nad narodem ludzkim we dwu naturach, ale bardzo zgodnych i miłych, ukazał się światu Bóg i człowiek, Jezus Chrystus. [...] Dwu synów miał Bóg: jednego rodzzonego [...] *consubstantialem*, spółistnego [tj. współistotnego] sobie, drugiego – stworzonego; tamten był nieśmiertelny, ten śmiertelny. Udzielił nieśmiertelności swej człowiekowi Bóg, a człowiek *per communicationem idiomatum* udzielił Bogu śmierci, iż możem mówić: „Bóg umarł”⁸⁹.

Bliźnięta oznaczają zatem rzeczywistość określaną w języku teologii jako unia hipostatyczna a także, w konsekwencji, wymiana orzekañ (*communicatio idiomatum*), pojmowana tu jako wymiana zachodząca

⁸⁸ W odległej przeszłości związek aktualnych wydarzeń ziemskich ze sferą kosmiczną postrzegany był o wiele wyraźniej, niż ma to miejsce dzisiaj. Taka integrująca wizja, posiadająca korzenie biblijne w teologii stworzenia (zob. Joz 10, 12–13; Ps 114 (113A); Dn 3, 51–90; Mt 27, 45.51–53) charakteryzuje także myślenie Ojców, chociażby z motywem *Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis* (Augustyn, *De civitate Dei*, lib. 19, c. 13; PL 41, 640) rozwijanym w humanistycznej twórczości Ludwika z Leonu (zob. S. Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, t. II: *Nowe drogi. Okres zmagañ i cierpień duchowych* (1525–1570, Kraków 1996, s. 249). Ten kontekst czasowo bliższy jest badanemu tu okresowi, natomiast dla średniowiecza można wskazać myśl Hildegardy z Bingen operującą pojęciem kontinuum atmosfery (zob. *Antologia mistyczna*, red. M. Zawada, Kraków 2004, s. 117). Z kolei jeden z badanych tu autorów, Jacek Liberiusz, ukazał w późniejszym cyklu kazań wizję najgłębszej harmonii między kosmiczną przestrzenią, czasem i Pismem Świętym w konfrontacji z dziedziną ludzkiej wolności (por. M. Godawa, *Boska harmonia...*, dz. cyt., s. 201–222).

⁸⁹ B I, s. 15. Por.: [...] *ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator dei et hominum homo Christus Iesus* (por. 1 Tm 2, 5) *et mori posset ex uno et mori non posset ex altero* (*Epistula Papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche*, 3 [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, dz. cyt., t. I, s. 200).

w polu znaczeniowym życia i śmierci. Udzielenie daru nieśmiertelności jak też i przyjęcie śmierci podkreślają istotne zaangażowanie Boga w zbawienie świata oraz dysproporcję pomiędzy tym co Boskie, a tym co ludzkie, skoro od natury ludzkiej pochodzi zaledwie możliwość śmierci – przeciwieństwo znaczeniowe nieśmiertelności. Zarówno znak Bliźniąt jak i formuła o posiadaniu dwóch synów przez Boga Ojca odnoszą się do dwóch natur Chrystusa, nie zaś do dwóch osób. Takie rozumienie wynika z dogmatycznego kontekstu, autor mówi bowiem bezpośrednio o „dwu naturach” a także o ich cechach – życiu czy śmiertelności. Poza tym użyty tu znak zodiakalny pozwala zaakcentować harmonię natur w unii osobowej („zgodne” i „miłe”), zbudowaną zresztą na nakreślonej już krańcowej opozycji między nimi⁹⁰.

Dalej ciąg znaków niebieskich odnosi się do kolejnych etapów dziejów zbawienia. Rak łączony w przyrodzie z czasem upałów oznacza cierpienie Chrystusa, mocny Lew – Zmartwychwstanie, zaś Panna – okres paschalny do Pięćdziesiątnicy. Wielką wymowę w tym planie posiada znak Wagi, której jedna szala reprezentuje mnogość grzechów ludzkich, a druga – zasługi Chrystusowe wniesione przed oblicze Ojca⁹¹. W ten sposób dzieło zbawczego Wcielenia zyskuje kulminację i rozwiązanie, chociaż rozważania autora dotyczą jeszcze dalszych dziejów Kościoła⁹². Znak Bliźniąt pozwala zatem zarówno na adekwatne ujęcie podstawowych aspektów Wcielenia a także poprzez strukturalne usytuowanie na rozważanie jego sensu w całości Bożego dzieła.

W tej panoramie historii zbawienia Wcielenie jawi się jako złączone z innymi fundamentalnymi wydarzeniami. O jego relacji do

⁹⁰ Por. Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, 11 [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, dz. cyt., s. 223.

⁹¹ Zasługą jest „czyn wolny, wykonany *in via* i pochodzący z łaski i miłości”. Teologia pozytywna naucza: *Iesus Christus, sua passione, meruit sibi gloriam resurrectionis et ascensionis; meruit nobis salutem*. Zasługą Chrystusa, i to nieskończoną, jest każdy Jego wolny czyn, z czego wynika, że zasługa Męki nie była konieczna dla zbawienia ludzi. Poprzez łaskę Głowy Kościoła Jezusowe zasługi *de condigno* mogą być przekazane ludzom (zob. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego...*, dz. cyt., s. 287–291).

⁹² Zob. B I, s. 15–16. Skorpion („Niedźwiadek”) i „Strzelec” poprzez konotację ostrości żądła i strzały określają stan prześladowanego Kościoła. Koziorożec łączy się z postacią Antychrysta, Wodnik – z eschatologicznym wyzwoleniem świętych przez „wody łaski”, a Ryby – z sądem dokonany nad ludzkością w towarzystwie Apostołów, rybaków ludzi.

rzeczywistości trynitarnej była już mowa. Te dwie główne prawdy wiary⁹³ tworzą dwa bieguny, z których pierwszy jest widzialny, a drugi pozostaje okryty tajemnicą, gdyż człowiek śmiertelny nie może poznać istoty Boga⁹⁴. Starowolski obydwu dogmaty nazywa fundamentami wiary, które przez ich liturgiczną proklamację wyodrębniają Kościół na tle ludów ziemi⁹⁵.

Porównanie Inkarnacji do stworzenia świata ukazuje znamienne różnice obydwu dzieł Bożych. Chociaż są rezultatami działania mocy Bożej, to jednak dopiero przyjęcie ludzkiej natury wiąże się z jej pełnym zaangażowaniem. Bóg ustanowił bowiem Wcielenie jako **odstępstwo** od harmonii nakreślonej w akcie stworzenia: „w sprawie wcielenia Syna swojego *absolute* pokazał się Panem, nie Sędzią, czyniąc wszystko nie według biegu i prawa przyrodzenia, ale według wszechmocnej wolei swojej [...]”⁹⁶. O ile więc stworzenie wyraża naturalny porządek, oparty na sprawiedliwości, o tyle Wcielenie jawi się jako rzeczywistość inna, powstała na skutek wolnej decyzji Boga o przekroczeniu stworzonej harmonii i dlatego wymaga zaangażowania całej Jego mocy (*absolute*). W myśli Opatowiusza *novum* konsekwencji Inkarnacji polega z kolei na akcentowaniu takiego uniżenia się Jezusa, które narusza i odwraca porządek wpisany przez Niego w kreację świata. Podczas gdy natury powinny zajmować w uniwersum miejsca według godności, w stajence najgodniejsza z nich znajduje się na miejscu ostatnim⁹⁷. Na tle traktowanego statycznie powołania świata do istnienia przyjęcie człowieczeństwa wyróżnia się dynamiczną, ekstraordinaryjną manifestacją Bożej mocy.

Z drugiej strony osi czasu sytuuje się całe wydarzenie pasyjne i paschalne. Autorzy zgodnie z wielką tradycją kościelną łączą przyjście Syna Bożego na świat z zadaniem zbawienia, bardziej nawet z Męką niż ze Zmartwychwstaniem. U Birkowskiego wskazuje na to chociażby przedstawiona wyżej zodiakalna alegoria Bliźniąt, w której *communicatio idiomatum* jest objaśniana w perspektywie śmierci krzyżowej. Kiedy indziej ten sam autor wyjaśnia, że ocalenie życia

⁹³ Zob. B II, s. 23, 62.

⁹⁴ Zob. WN, s. 90.

⁹⁵ Zob. AT, s. 102.

⁹⁶ WN, s. 91.

⁹⁷ Zob. FN, s. 242–243.

Jezusa przed gniewem Heroda również odzwierciedla związek Wcielenia z Pasją:

Miłość ona przedwieczna nie chce trochę tej krwi wylać za nas. Lata przydą, urośnie ciało, przybędzie krwi; nie będzie na ten czas uciekać przed nieprzyjaciółmi, szukać ich raczej będzie, którzyby rzeki otworzyli z niego krwawe, które mają ziemię wszystką pokropić i zbawiennie namoczyć⁹⁸.

Motywy spajającym obydwie wydarzenia a zarazem ujawniającym ich logikę jest perspektywa przelania krwi dla zbawienia świata. Przesunięcie momentu aktualizacji na dorosłe życie Jezusa łączy się z cechą większej ilości krwi do ofiarowania, a Męka objawia się jako jej totalne wylanie, tak że „rzeki” krwi nie tylko pokropią, ale przenikną całą ziemię. Cały ten zabieg jest motywowany Bożą miłością, która nie zadowala się mniejszym przelaniem krwi w kondycji dziecka. Przynależąca do ludzkiej natury kwantytatywność wskazuje tu na *qualitas* miłości i mądrości Boga, które kształtują relację Wcielenia do Męki.

Do tego obrazu nawiązuje znaczeniowo nauczanie Starowolskiego ukazujące posłanie Syna Bożego na okup całego świata. O tej misji autor mówi, że „niedaremna jednak praca Pana Chrystusowa będzie i śmierć jego droga, dla której się dziś narodzić raczył”⁹⁹. Z kolei Opętowski, referując myśl św. Anzelma, ukazuje wyraziście Wcielenie jako dzieło Bożej mądrości, która znalazła sposób na zadośćuczynienie za nieskończoną winę. Przyjęcie ludzkiego ciała wiąże się tu ściśle z ekspiacyjnym cierpieniem, gdyż połączenie natur w Osobie Boskiej sprawia, że dług ludzki będzie mógł być „dostatecznie” wypłacony¹⁰⁰. Analogicznie ujmują to Starowolski:

Nie chcąc go przeto odrzucać od obliczności swojej, a wiedząc, że on sprawiedliwości jego żadną miarą dosyć uczynić nie może, umyślił zesać na świat Syna swego jednorodzonego, aby wzięwszy na się postać natury naszej narodził się człowiekiem prawdziwym, a potem umarszy na krzyżu przejechał nam Boga Ojca wszechmogącego, dosyć czyniąc za grzechy nasze sprawiedliwości Jego świętej. Aby tak człowiek, wróciwszy się jako syn

⁹⁸ B II, s. 90.

⁹⁹ AT, s. 22.

¹⁰⁰ PZ, s. 18; por. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu...*, dz. cyt., s. 146–147 (*Cur Deus homo*, II 6).

marnotrawny do Ojca swego niebieskiego, cieszył się z widzenia twarzy jego świętej, na której wyobrażenie jest stworzony¹⁰¹.

Dzieje zbawienia ujęte są w kompozycję klamrową, którą tworzy ten sam motyw twarzy Boga będącej najpierw wzorem dla stworzenia a potem wypełnieniem historii. W obrębie tej struktury mieści się dynamizm Chrystusowej misji o proveniencji trynitarnej. Powodem posłania Syna przez Ojca jest z jednej strony Jego miłość, a z drugiej niemożność zadośćuczynienia ze strony człowieka. W konsekwencji celem Wcielenia, według mądrości Boga, jest ofiarowanie ludzkiego ciała na krzyżu w akcie wynagrodzenia sprawiedliwości Boskiej za grzechy świata. W fakcie, iż Wcielenie otwiera dla Bóstwa możliwość ekspiacyjnego cierpienia widać istotny związek obydwu wydarzeń. Podobnie zresztą pasyjny sens Inkarnacji oddaje alegoria zaczerpnięta z rybołówstwa: oto ludzka natura jest jakby przynętą ukrywającą wędkę, czyli Boską naturę; na skutek tego pozorne zwycięstwo diabła kończy się jego zupełną klęską¹⁰².

Wcielenie Syna Bożego stanowi wydarzenie łączące sytuację człowieka z perspektywą Odkupienia i jej aspektami np. z życiem wiecznym i z rzeczywistością eklezjalną. Syn Boży przyjmuje ludzkie ciało, aby wyznaczyć drogę, którą przemierzy potem we wspólnocie każdy ze zbawionych. Przez cierpienie wiedzie ona do chwały:

Bo tę zaraz kondycję na wszystkich nas wydał Chrystus Jezus, kiedy ciało na się wzięt w żywocie Panny Naświętszej, aby w nim sam naprzód cierpiał *et sic intraret in gloriam Dei*, jako Paweł święty świadczy¹⁰³ (por. Łk 24, 26). A potem też my, członki jego weszli za nim jako za głową swoją, ale nie inakszą kondycją, jeno też utrapieniom rozmaitym, chorobom rozmaitym i śmierci na koniec podlegając¹⁰⁴.

Przyjęcie ludzkiego, fizycznego ciała współlistnieje z konstytuowaniem Chrystusowego ciała mistycznego. W tym związku od-

¹⁰¹ AT, s. 103; por. *Epistula Papae Leonis ad Flavianum...*, dz. cyt., 3.

¹⁰² Zob. PZ, s. 18–19; Autor zaznacza, że jest to „subtelny” sposób działania Mądrości Bożej, gdyż podstępny diabeł pokonuje fortele.

¹⁰³ Sama przytoczona łacińska formuła odnosi się do Łk 24, 26: *Nonne haec oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam?*. Wskazanie na św. Pawła, o ile nie jest pomyłką, może dotyczyć szerzej pojętej jego teologii uniżenia i śmierci Chrystusa dla zbawienia Kościoła (por. Flp 5–11 wraz z 1 Kor 12, 12–30).

¹⁰⁴ SP, s. 122.

kupieńczy zamiar Boga ujawnia się jeszcze wyraźniej, a utworzenie Kościoła jawi się jako dopełnienie orędzia Bożonarodzeniowej nocy. Bóg nie tylko przyjmuje numerycznie jedno ludzkie ciało, lecz także tworzy dla siebie i dla ludzi rzeczywistość ciała mistycznego, w którym każde ludzkie doświadczenie zyskuje nadprzyrodzony sens.

Rzecz jasna, teologiczne połączenie Inkarnacji z Męką przejawia się w wielu innych miejscach jak choćby w popularnych w baroku zestawieniach motywów dzieciństwa i śmierci. Przykładem niech będzie tu mowa (*sermocinatio*) Maryi z kazania Liberiusza ukazująca poszczególne elementy człowieczeństwa Jej Syna w świetle zarówno Narodzenia jak też i Pasji:

[...] trzymając go na świętych rękach swoich, nie raz myślała i mówiła: „O drogie Boskie dziecko, to ja ciebie teraz na rękach mile piastuję, a potem na okrutne ręce srogich łotrów przyjdiesz”. Kiedy go całowała, myślała i mówiła: „O święta gębusiu, która niebieskie duchy uweselasz, jaka cię sromota potka, że cię uplwałą i zbiją haniebnie?” [...] ¹⁰⁵.

Podobnie jak wątek tożsamości krwi zachowanej aż do przelania tak tutaj tożsamość innych elementów ludzkiej natury Chrystusa w kontekście dwóch okresów Jego życia wskazuje na ich związek i na misterium Bożego planu, a wzmacnia to jeszcze jedność przemawiającego podmiotu.

Relacja Bożego Narodzenia do przyszłego cierpienia rozważana jest nie tylko w układzie człowiek – Bóg czy też Maryja – Syn, ale przyjmuje postać refleksji ogarniającej panoramicznie cały świat. Wcielenie staje się bowiem momentem zapoczątkowującym jego uzdrowienie. Liberiusz w kazaniu na Zwiastowanie Pańskie łączy wiosenną odnowę w przyrodzie z realizacją Bożego planu, zmierzającego do tego, by „wszytek naród ludzki łaską swą dźwignąć i na nogi postawić”. Jezus, „Słońce wiekuiste”, „Bóg z Boga, światłość z światła tak długo dla przestępstwa ludzkiego w niedostępnym mieszkając Majestacie do nas się skłania i mieszkać z nami obiecuje” ¹⁰⁶. Natomiast Starowolski w *Arce Testamentu* poświęca specjalne kazanie tematowi odnowienia świata ¹⁰⁷.

¹⁰⁵ GD, s. 171–172.

¹⁰⁶ GD, s. 204.

¹⁰⁷ Zob. AT, s. 93–100; Autor koncentruje się jednak na innych aspektach tematu jak

*

Akt przyjęcia ludzkiej natury jest rozważany w jego relacjach do historii zbawienia, zwłaszcza zaś do misterium Pasji, które przygotowuje i poprzedza.

I.2.2. Wewnętrzna koherencja Bożego planu

Dzieło Inkarnacji podjęte z miłości i dokonane w mądrości Bożej odznacza się wewnętrzną koherencją, która stanowi odbicie głębi zamysłu Boga. Niniejsza analiza pozwoli ukazać, że przyjęcie ludzkiego ciała pozostając w harmonii z całym dziełem zbawienia, odznacza się także niezwykłym i nadprzyrodzonym łańdżem wewnętrznym określonym w analogii do natury i Osoby Boga¹⁰⁸.

Pytanie o Boży zamysł stawiane z punktu widzenia człowieka koncentruje się na pojęciu podobieństwa i wyraża w rozważaniach na temat tego, co Bogu wypadało („przystało”) uczynić, tj. która spośród możliwych form działania okazała się **najbardziej odpowiednia** względem godności Jego natury. Pytanie to sięga bogatego nurtu teologii scholastycznej, w którym człowiek za pomocą spekulacji próbował sformułować takie odpowiedzi. Szczególnie ważna jest tu tradycja Anzelmiańska, w której pojęcie podobieństwa środków zbawienia do Boga wyraża termin „stosowność” pojmowany jako rodzaj konieczności¹⁰⁹. Opat z Aosty ujmuje zbawienie jako dzieło, którego nie wypa-

obraz grzesznego świata oraz misja Jana Chrzciciela.

¹⁰⁸ Por.: *Christus Redemptor est finis totius universi cum in ordine executionis, tum in ordine intentionis* (por. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego...*, dz. cyt., 192–193).

¹⁰⁹ Por. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu...*, dz. cyt., s. 59: „Czy jednak ten argument nie wydaje się wystarczająco konieczny, ten mianowicie, że nie godziło się, aby rodzaj ludzki tak cenne dzieło Boga, chociaż całkowicie się zatracił, zupełnie został unicestwiony, co zresztą Bóg człowiekowi obiecał? I czyż nie taki sam jest Jego zamiar, który potrafił doprowadzić do skutku, że rodzaj ludzki został wyzwolony przez samego swojego Stwórcę?”; (*Nonne satis necessaria ratio videtur cur Deus ea, quae dicimus, facere debuerit; quia genus humanum, tam scilicet pretiosum opus, ejus omnino perierat; nec decebat ut quod Deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur, nec idem ejus propositum ad effectum duci poterat, nisi genus humanum ab ipso Creatore suo liberaretur?*; *Cur Deus homo*, I 4). Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, przeł. L. Balter, Poznań 2002, s. 283–298).

dało Bogu nie sfinalizować. Jeżeli bowiem nie wypada Bogu sprawiać wrażenia, że nie doprowadzi swego dzieła do końca, to tym bardziej jest z powodu tej niestosowności niemożliwe, żeby nikt z ludzi nie został zbawiony nie osiągając celu, dla którego został stworzony i dlatego jest konieczne, aby niektórzy ludzie osiągnęli wiekuiste szczęście¹¹⁰. Zaniechanie tej perspektywy nie przystoi Bogu, ponieważ sprawia wrażenie, jakoby nie mógł doprowadzić do celu swego zamysłu. Działanie musi pozostawać w proporcji do natury Boga i Jego przymiotów, stąd rodzi się szczególne pojęcie konieczności oraz pokrewne mu pojęcie „potrzeby”, które organizują i nadają spoistość oraz formę dziełom Boga. Świadczy o tym chociażby następujące ujęcie podkreślające, jak bardzo odpowiednio zostało przygotowane zbawienie:

Potrzebne bowiem było, żeby tak, jak przez nieposłuszeństwo człowieka śmierć weszła do rodzaju ludzkiego, tak przez posłuszeństwo człowieka zostało przywrócone życie. Ponadto grzech, który był przyczyną naszego potępienia, w pewien sposób miał początek przez kobietę, i dlatego Sprawca naszego zbawienia oraz sprawiedliwości narodził się z kobiety. Trzeba też było, aby Diabeł, który zwyciężył przez to, że właśnie namówił człowieka do spożycia z drzewa, i którego tak bardzo prześladował, poprzez cierpienie drzewa [krzyża], na którym wypowiedział wojnę, został przez człowieka pokonany. Są również liczne inne [przykłady i argumenty], które gorliwie rozważone wykazałyby jakieś nie dające się wypowiedzieć i w ten sposób zabezpieczone piękno naszego odkupienia¹¹¹.

Antytetyczne wyrażenia oparte o pojęcia posłuszeństwa, niewiasty i drzewa stanowią zaledwie przykład harmonii Bożego dzieła, w którym ten typ racjonalności stoi także na straży piękna. Dlatego Anzelm przyjmuje konieczność Wcielenia dla naprawy grzechu nie tylko co do faktu, ale także w odniesieniu do formy.

¹¹⁰ Zob. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu...*, dz. cyt., s. 136 (*Cur Deus homo*, I 25).

¹¹¹ Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu...*, dz. cyt., s. 57–58 (*Oportebat namque ut sicut per hominis inobedientiam mors in humanum genus intraverat, ita per hominis obedientiam vita restitueretur; et quemadmodum peccatum, quod fuit causa nostrae damnationis, initium habuit a femina, sic nostrae justitiae et salutis auctor nasceretur de femina; et ut diabolus, qui per gustum lignis quem persuasit, hominem vicerat, ita per passionem ligni, quam intulit, ab homine vinceretur. Sunt quoque alia multa quae studiose considerata ineffabilem quamdam nostrae redemptionis, hoc modo procurate, pulchritudinem ostendunt; Cur Deus homo*, I 3).

Krakowscy autorzy niekiedy sytuują swe rozważania w kontekście takiej spekulacji, dostrzegając we Wcieleniu funkcjonowanie zasady: „Przystało, aby tym porządkiem i sposobem naprawa była upadku zbawienia, jako sam upadek stał się”¹¹², nie czynią tego jednak w sposób tak ścisły i konsekwentny jak autor *Cur Deus homo*. Opatowiusz już na początku swego traktatu stawia pytanie, czy jest rzeczą „podobną”, aby Stwórca stał się stworzeniem, a Pan sługą. Odpowiedź przyjmuje formę aforyzmu: „Podobna u tego, o duszo moja, któremu nic nie podobno”¹¹³. Jeśli pojęcie podobności oznacza tu pewną formę ograniczenia, czy stosowności¹¹⁴, to zostaje ona podporządkowana zastrzeżeniu wskazującemu na nieograniczoną wolność Boga wznoszącą się ponad te kategorie, i to w większym stopniu niż w teologii mistrza z Canterbury¹¹⁵. W następnym zdaniu *Posła zbawienia*: „Tak się woli jego podobało i tak już musi być”¹¹⁶ jeszcze dobitniej zostaje wyrażona prawda, że ostatecznie to wolna myśl Boga staje się zasadą wszelkich **stosowności** rozpoznawanych przez umysł człowieka w medytacji¹¹⁷.

Niemniej jednak perspektywa wyróżniania **stosowności** zachodzących między dziełem a twórcą staje się niezwykle atrakcyjna, gdyż pozwala odwołać się do nadanej przez Boga racjonalności, do obecnej w świecie *logosu*¹¹⁸. W tej teologii można wyróżnić różne kategorie

¹¹² PZ, s. 28; Z kolei Birkowski przywołuje opisane przez Anzelma cztery typy poczęcia łącząc ideę zrodzenia z panny wyłącznie ze Zbawicielem (zob. B II, s. 64; por. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu...*, dz. cyt., s. 151–152; *Cur Deus homo*, II 8).

¹¹³ PZ, s. 13.

¹¹⁴ Por.: znaczenia słowa „podobno”: „właściwie, odpowiednio, stosownie, należyście, dobrze, w sposób uzasadniony”, „Podobno”, [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. XXVI, dz. cyt.

¹¹⁵ Opatowiuszowe „podobna” różni się od Anzelmowego *oportebat* podkreśleniem wolności. Por. komentarz sugerujący niewykorzystany przez Mistrza z Canterbury wątek łaski, która wnosi niekonieczność [w:] Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu...*, dz. cyt., s. 145–146, przypis 127.

¹¹⁶ PZ, s. 13.

¹¹⁷ Wymowę twierdzenia wzmacnia fakt, że pojawia się ono bezpośrednio po rozważeniu możliwych a niezrealizowanych sposobów Odkupienia, z których żaden nie byłby zresztą niestosowny wobec Boga.

¹¹⁸ Rozważania o spójności planu zbawienia można usytuować w obrębie pytania o jedność świata warunkowaną jednością Boga. Na fundamentalne znaczenie tego pytania w dyskursie filozoficznym i teologicznym zwraca uwagę W. Kasper (zob. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 361).

przyporządkowania jak stosowność, odpowiedniość, analogia czy symetria, jednak nadrzędnym terminem może być **podobieństwo**. Ponieważ zaś podobieństwo (*similitudo*) jest zasadą alegorii, widoczna staje się ta sama struktura myślenia, która na płaszczyźnie teologicznej i retorycznej traktuje odnajdywanie podobieństwa jako uprzywi-
leżowany środek odświeżania wolnego zamysłu Boga.

Z oddolnego, uwarunkowanego zasadą apropiacji punktu widzenia, szczególne znaczenie posiada opisywanie w świetle tej zasady zaangażowania Syna Bożego i Ducha Świętego, gdyż One zostają w różny sposób posłane, aby dokonać Wcielenia. W odniesieniu do Syna Bożego zasada stosowności tłumaczy kwestię przyjęcia ludzkiej natury właśnie przez Niego¹¹⁹. Dla ilustracji warto przywołać jeszcze rozważanie, w którym podobieństwo między dziełem a twórcą łączy się z teologią człowieka-obrazu Bożego. Człowiek, stworzony jako obraz czy „cień” Boga, dopuścił do zniekształcenia tego wymiaru na skutek grzechu, natomiast Bóg postanowił posłużyć się raz jeszcze zasadą podobieństwa, by przywrócić zdeformowane podobieństwo za pośrednictwem podobieństwa doskonałego:

A dla naprawy tego skażonego obrazu i cienia Bożego podobało się Panu Bogu piękniejszy i doskonalszy, to jest człowieczeństwo Zbawiciela sprawić, które by mogło dostateczniej samego Pana Boga wyrażać i w którym by Zbawiciel mógł ofiarą być przyjemną i doskonale dosyć czyniącą za grzechy, i gniew Boga Ojca ułagać, miłosierdzie przeciwko ludziom nakłonić [...] ¹²⁰.

¹¹⁹ Zob. STh, III, q. 3, a. 8; Zdaniem Tomasza pojęcie stosowności odnosi się też do faktu, że Syn jest Mądrością Ojca. Ponieważ mądrość jest doskonałością właściwą człowiekowi, wypadało zatem, aby została ona urzeczywistniona przez Syna – Mądrość Bożą. Po drugie stosowność Wcielenia Syna wynika z faktu, że daje On ludziom udział przez usynowienie w swym Boskim synostwie. Po trzecie było rzeczą odpowiednią, aby grzech nieuporządkowanej żądz wiedzy został naprawiony przez Słowo Mądrości. Sygnalizowane tu polskie twierdzenie pochodzi z dzieła Birkowskiego i brzmi: „Należało to mądrości i sprawiedliwości świętej, aby ten, który człowieka stworzył, znowu go odtworzył, naprawił. Przez Syna Bóg Ojciec wieczny człowieka stworzył, przez Syna upadłego człowieka podniósł, chorego uzdrowił i dźwignął i tak go obrócił znowu do onegoż obrazu [...]” (B II, s. 55). *Nota bene* w tekście przynależność łączy się z mądrością i sprawiedliwością, nie pojawia się tu akurat tak mocno akcentowane miłosierdzie i miłość. Byłby to tym bardziej wyraźny ślad recepcji nauki Tomaszowej.

¹²⁰ PZ, s. 319.

W kontekście nauki o zadośćuczynieniu sposób działania Boga jest tu przedstawiony jako akt wolnej decyzji („podobało się”). Rozmyślanie dokonuje się w obszarze wolnej estetyki Wcielenia, nie zaś w ciśniejszych kategoriach sprawiedliwości. Bóg Ojciec nosi cechy artysty, dla którego skażenie dzieła stanowi sposobność do jeszcze piękniejszej wypowiedzi. Podobieństwo w ten sposób staje się wybranym sposobem działania Boga w zakresie stworzenia i Odkupienia, wyznaczając pozytywną perspektywę dla doświadczenia człowieka.

W zasadzie analogii ukryta jest też odpowiedź na pytanie o rolę Ducha Świętego. Zaznaczając swój wybór, autor odwołuje się do tej samej miłości trynitarniej, która stoi u źródeł posłania Syna Bożego:

A jeśli chcesz, duszo moja, wiedzieć, czemu Duchowi Świętemu anioł przyznawa poczęcie Syna Bożego? Wiele tego może być przyczyn, ale tobie dosyć na tej będzie. Przyjście na świat Syna Bożego z miłości Bożej pochodziło, bo (jako Ewangelista mówi): *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum Unigenitum daret* [por. J 3, 16]. Zaczynam sprawę wcielenia Syna Bożego jest sprawą miłości, a że Duch Święty jest miłością i od niego są sprawy miłości, dla tegoż ta sprawa ze wszystkich spraw miłości największa i najprzedniejsza, to jest złączenie natury Boskiej z naturą ludzką Duchowi Świętemu właśnie przynależy¹²¹.

Werset z Ewangelii św. Jana służy tutaj uzasadnieniu roli Trzeciej Osoby Boskiej. Dokonanie unii hipostatycznej przez Ducha Świętego wywodzi się z tej samej zasady podobieństwa co przyjęcie ciała przez Syna Bożego. To właśnie Duchowi jako miłości Ojca i Syna wypadało urzeczywistnić znak tej miłości. Podobieństwo dzieła do twórcy sięga w obydwu wypadkach życia wewnątrztrynitarnego.

Myślenie oparte o zasadę odpowiedniości przejawia się w rozważaniu innych aspektów tajemnicy Inkarnacji. Relacja odwiecznego rodzenia Syna stanowi uzasadnienie dla sposobu Bożego Narodzenia. Opatowiusz twierdzi, że było rzeczą właściwą Bogu („właśnie”) zrodzenie adekwatne do Jego natury, czyli różne od ludzkich narodzin. Ośrodkiem refleksji jest tu pojęcie panieństwa, tj. przekazania życia przez tylko jedną osobę, które odnosi się do zrodzenia Syna: „jest bowiem Syn Boży panieństwa ozdobą, gdyż z Ojca swego w panieństwie

¹²¹ PZ, s. 307; Wyrażenie „właśnie przynależy” oznacza, że należy jako „własne, właściwe” (zob. „Włosny”, [w:] S. Reczek, *Podręczny słownik...*, dz. cyt.).

rodzi się”, a także do realizacji tej przyczyny wzorczej: „także i ciało z Naświętszej Matki swojej biorąc, toż panieństwo, aby w zupełności zachował, przystało”¹²². Przywilej panieńskiego zrodzenia Jezusa jest zakorzeniony w trynitarnym pochodzeniu, a to, co „przystaje” czynić Bogu *ad extra*, wynika z tego, co jest mu „własne” w życiu trynitarnym. Zależność tę wyraża jeszcze konkluzja: „A tym pokazał, że jako zacnością Osoby swojej Boskiej syny ludzkie przechodzi, tak i zacność jego w poczęciu i w rodzeniu, aby ich poczęcia i rodzenia przechodziła”¹²³.

W relacji Syna Bożego do ludzkiej natury zasada podobieństwa jest też podstawą twierdzenia o bezgrzeszności Jezusa, gdyż ten, co upadł, nie mógłby podźwignąć pozostałych upadłych. Takie rozumowanie w oparciu o pojęcie upadku podkreśla niepodobieństwo w podobieństwie: Chrystus podobny do ludzi, jest jednocześnie najbardziej do nich niepodobny pod względem bezgrzeszności, lecz dąży do podzielenia się swą świętością¹²⁴. W tym samym kręgu znaczeniowym Birkowski stawia pytanie o powód przyjęcia natury ludzkiej:

Nie lepsze pomieszkanie było tobie, o Słowo przedwieczne, w naturze jakiej anielskiej, Serafińskiej, aniż w tej komorze lichej, glinianej natury ludzkiej? Lepsze, ale naturze ludzkiej nie tak pożyteczne, nie tak miłosierdziu mojemu przyzwoite, które tak dalece chciało nisko zstąpić, aby tak wysoko mógł się podnieść człowiek¹²⁵.

Wybór człowieczeństwa odpowiada („jest przyzwoite”¹²⁶) cesze miłosierdzia jako uprzywilejowanemu motywowi działania Boga, gdyż najlepiej ją wyraża. Dokonuje się to jednak przez kontrast wielkości Boga z niskością człowieczeństwa. W ten sposób rozważania o stosowności zawierają w sobie również grę znaczeniową podobieństwa i niepodobieństwa, czego przykładem niech będzie powyższy chiasm: miłosierdzie zstępuje nisko do człowieka, aby człowieka podnieść wysoko do swego poziomu¹²⁷.

¹²² PZ, s. 46.

¹²³ PZ, s. 46; Językowym środkiem odzwierciedlającym analogię jest tu powtórzenie w dwóch kontekstach wyrażenia „przechodzić zacnością” w znaczeniu przewyższać coś osobistymi cechami.

¹²⁴ Zob. PZ, s. 324.

¹²⁵ B II, s. 19.

¹²⁶ Czyli: „stosowne”, por. „Stosowny”, [w:] S. Reczek, *Podręczny słownik...*, dz. cyt.

¹²⁷ Takie ujęcie celu Wcielenia wyraża ściśle jego egzystencjalne znaczenie dla

Myślenie o stosowności zorganizowane wokół pojęć podobieństwa i kontrastu pozwala na ujawnianie paradoksalnej struktury Wcielenia, np. gdy majestat Boski zostaje zestawiony ze słomą, a towarzystwo Cherubinów¹²⁸ zastąpione wołem i osłem w stajence. Umysł, poszukując sensu tego skandalu, posługuje się tą samą metodą i wskazuje na ciąg analogii między dziedziną upadku a dziedziną Bożej łaski. Ta strategia ponownie określa zbawienie jako podobieństwo, które uzupełnia zaistniałe braki. Szeroką wizję takich związków prezentuje Starowolski w *Świątynicy Pańskiej*, gdy twierdzi, że położenie Jezusa w żłobie odpowiada gestowi ukrycia się człowieka w „drzewo wypróchniałe” po popełnieniu grzechu (Rdz 3, 8), zaś obecność bydląt odzwierciedla moralny upadek ludzkości. Warto nadmienić, że zasadą określającą jest tu miłość Boga, nie zaś logiczna konieczność (por. J 3, 16)¹²⁹.

Zbawienie oparte na zasadzie podobieństwa, będąc wyrazem wolnej miłości i mądrości, stanowi także zadośćuczynienie wobec sprawiedliwości domagającej się ukarania człowieka przez to, czym zgrzeszył. Jeśli dziedzinę grzechu reprezentuje drzewo rajske, to odpowiednio po stronie Chrystusa pojawia się także drzewo – żłobu, krzyża oraz – na skutek skrupulatności autorskiej – także zaskakujący fakt, iż Opiekun Jezusa był cieślą. Przyjmując w znaku drzewa sprawiedliwy wyrok, Chrystus do symboliki drzewa dodaje znaczenie spożywania, jak bowiem ludzie z drzewa w raju spożyli śmierć, tak On sam jest w drewnianym żłobie pokarmem na życie wieczne¹³⁰.

ludzkości poprzez jej wywyższenie w Bożej chwale. Starowolski poświęca tej kwestii osobne rozważanie wskazując, że komunია z Bogiem ma prowadzić do głębokiego upodobnienia w wieczności, gdy człowiek będzie uczyniony „na wieki Bogiem” (AT, s. 59). Biblijną podstawę stanowi tu wzmianka o nazwaniu Mojżesza „Bogiem faraonowym” (por. Wj 7, 1) oraz werset psalmu: *Ego dixi: Dii estis* (Ps 82 [81], 6, AT, s. 58–59), zwłaszcza jednak Janowa kategoria przybranego synostwa danego wierzącym w Chrystusa, która chroni przed panteistycznym pojmowaniem. Już w życiu ziemskim człowiek powinien pamiętać, że jest „przysposobionym”, tj. przybranym Synem Bożym (zob. AT, s. 58, por. s. 110–111; EC, s. 134).

¹²⁸ Autor pisze o Cherubinach z sześcioma skrzydłami, co wydaje się być omyłkowym odniesieniem do Iz 6, 2, gdzie tak przedstawione zostały Serafyny (zob. SP, s. 102).

¹²⁹ Zob. SP, s. 102.

¹³⁰ Zob. SP, s. 102.

Reguła odpowiedniości wyraża zatem relacje miłosierdzia i sprawiedliwości.

W ramach tego prawa podobieństwa mieści się dalej postać Maryi. Upodobnienie Matki do Jezusa sięga w głąb Jej bytu i przejawia się w nadzwyczajnym obdarowaniu łaskami. Starowolski twierdzi, iż przysłało, aby była wywyższona ta, z której narodził się Jezus (por. Mt 1, 16) i przeprowadza analogię pomiędzy znaczeniem imienia „Pomazaniec” a „namazaniem” Matki darami Ducha Świętego¹³¹. Podobieństwo obejmuje również sposób zbawienia przez Wcielenie, jak bowiem pierwszy upadek stał się najpierw przez mężczyznę, a potem przez niewiastę, tak i Odkupienie dokonuje się najpierw przez Chrystusa, a potem przez Maryję, przy czym następstwo oznacza tu znaczeniowe, nie czasowe pierwszeństwo: „przysłało, aby oboja płeć ludzka przyczyniała się do naprawy, ponieważ przez oboje stał się upadek”¹³². Obdarowanie Maryi oraz Jej udział w dziejach zbawienia, dwa wątki tworzące fundament mariologii krakowskich autorów, należą ściśle do **symetrycznej** logiki Bożego planu¹³³.

Podobne uzasadnienie zyskuje postać Archaniła Gabriela. Zgodnie z zarządzeniem Bożym jak upadły anioł zwiódł Ewę do grzechu, tak „sprawa” zbawienia ma się dokonać za pośrednictwem anioła wiernego Bogu zgodnie z zasadą: „po których jakoby stopniach zwiódł człowieka do śmierci wiecznej, aby po tychże stopniach nawrócił się do żywota”¹³⁴.

Do **symetrycznej** strategii zbawienia należą także okoliczności związane z Wcieleniem i Narodzeniem Syna Bożego. W kwestii czasu Inkarnacji Opatowiusz zauważa odpowiedniość między kościelnym świętem Zwiastowania (25 marca) które przypada na początek żydowskiego roku (*Nisan*) a wiosennym odrodzeniem życia, a także stworzeniem i wyjściem z niewoli egipskiej¹³⁵. Temporalna harmonia

¹³¹ Zob. WN, s. 8.

¹³² PZ, s. 40–41.

¹³³ Por. J. Misiurek, *Maryja a Bóg Ojciec w świetle polskiej teologii duchowości XVI i XVII wieku*, „*Salvatoris Mater*”, 1 (1999) nr 4, s. 146–153.

¹³⁴ PZ, s. 29.

¹³⁵ Zob. PZ, s. 70–71; Owe wiosennej metaforyce pozornie przeciwstawia się zima jako pora adwentowego rozważania Wcielenia, jednak w wykładzie alegorycznym ta przeszkoda zostaje łatwo usunięta (por. tamże, s. 71).

staje się jeszcze lepiej widoczna w stwierdzeniu, iż dniem Zwiastowania był piątek, które wieńczy spekulację o analogii Adama i Jezusa, skoro bowiem pierwszy człowiek został uczyniony piątego dnia, „tak w piątek [Bóg] chciał mieć poczęcie nowego Adama”¹³⁶. Z drugiej strony ten sam dzień łączy te wydarzenia z Wielkim Piątkiem. Ten sam dzień tygodnia wyraża więc w spekulacji autora związek najważniejszych wydarzeń zbawczych. Zasada odpowiedniości w zakresie czasu ma być także uzasadnieniem odłożenia Wcielenia aż do jego pełni (por. Ga 4, 4–5), gdyż w natychmiastowym Odkupieniu „godność Zbawiciela świata nie byłaby uznana”¹³⁷.

Z kolei w kwestii miejsca wydarzenia Opatowiusz określa Galileę jako krainę sąsiadującą z poganami, a przez to poniżoną, która jednak wydawszy Zbawiciela stanie się „zaczniejsza nad inne krainy”¹³⁸. Podobnie Nazaret, będąc metonimią uniżenia, staje się miejscem Wcielenia, by w ten sposób ukazać przewartościowanie ludzkich sądów¹³⁹. Sensy miejsca wskazują na aspekt różnicy należącej do struktury zbawienia przez podobieństwo.

Teologiczną stosowność można odnieść do fundamentalnej w retoryce zasady *decorum*, by jeszcze dobitniej wskazać na podobieństwo obydwu nauk. *Decorum* oznacza odpowiednie dostosowanie komunikatu do całości sytuacji retorycznej, zwłaszcza do tematu i odbiorcy, którego należy przekonać. Warto przywołać tutaj ujęcie H. Lausberga z *Retoryki literackiej*:

Aptum, accomodatum, decens, decorum, prépon, quid deceat – „stosowność”, „[współ]odpowiedniość” jest wzajemnym dostosowaniem wszystkich części, które współtworzą mowę albo które są z nią w jakiś sposób związane, a więc odpowiedniość *utilitas* stron – uczestników (partycypantów) mowy (mówca, przedmiot mowy, publiczność), stosowność między *res* i *verba*, oraz między *verba* a mówcą i publicznością, a także odpowiedniość pięciu faz przygotowawczych [tj. *inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio*] – zarówno względem ich samych jak i w odniesieniu ich do publiczności [...]”¹⁴⁰.

¹³⁶ PZ, s. 71.

¹³⁷ PZ, s. 74.

¹³⁸ PZ, s. 77.

¹³⁹ Zob. PZ, s. 79–82.

¹⁴⁰ H. Lausberg, *Retoryka literacka*, dz. cyt., & 258 [cytat redakcyjnie zmodyfikowany].

Zasada stosowności (*decorum*) przenika zatem i reguluje całość rzeczywistości komunikacyjnej. Otóż w odgórnej teologii można rozpatrywać Wcielenie i związany z nim cały Boży plan jako mowę – wypowiedź Trójcy immanentnej wobec świata. Takie pojmowanie uzasadnia na przykład stosowana z upodobaniem kategoria rady Osób Bożych a także fakt, że Syn Boży jest przecież Słowem Boga Ojca, które swym wyjątkowym naturalnym podobieństwem ma przywrócić stworzone podobieństwo człowieka do Boga. Celem tego działania jest najwyższy rodzaj perswazji, czyli skłonienie człowieka do nawrócenia i trwania w zbawczej relacji z Bogiem przez Chrystusa. I właśnie tutaj można wprowadzić pojęcie *decorum religiosum*, czyli takiego ukształtowania komunikatu – całego Boskiego dzieła Wcielenia, aby forma najlepiej służyła realizacji celu, a wszystkie tworzące je relacje zostały zharmonizowane według Bożej mądrości. Rozważania, które odnajdują podobieństwa zachodzące pomiędzy dziełem Boga a Nim samym, odczytują tę właśnie logikę. Najbardziej staje się to widoczne, gdy mowa bezpośrednio o stosowności pewnych aspektów, ponieważ myśl wskazuje tutaj na zbiór zasad, które istnieją w mądrości Bożej i przypominają reguły retoryczne. Ten właśnie punkt jawi się jako szczególnie interesujący, o ile bowiem w ludzkiej sztuce perswazji autor przede wszystkim uwzględniał obiektywne uwarunkowania odbiorcy i sprawy, o tyle w dziedzinie religijnej najwyższą regułą, punktem odniesienia dla Wcielenia-komunikatu Bożego miłosierdzia jest sam Bóg. Odkrywane stosowności i paralele wskazują na złożone uwarunkowania całego dzieła. Formuła **wypadało aby** (i podobne) wskazuje na racje stosowności ukryte bądź w człowieku, bądź w sytuacji grzechu, bądź też w samej naturze Boga. Forma Bożego planu uwzględnia więc z jednej strony człowieka z jego możliwościami, co widać w samym upodobnieniu się Syna Bożego do ludzi¹⁴¹, a także samą sprawę, gdy podkreśla się potrzebę naprawiania odpodobnionego przez środek wyrażający podobieństwo¹⁴², z drugiej strony podobieństwo przez Chrystusa prowadzi oczywiście do Bożej natury jako najwyższego punktu odniesie-

¹⁴¹ Zamysł uczynienia człowieka synem Bożym stanowi uzasadnienie Wcielenia: „[...] których że synami Bożymi poczynić umyślił, musiał się im, jako braciej swoi, we wszystkim czynić podobnym i urodzić się człowiekiem prawdziwym” (AT, s. 111).

¹⁴² Serię takich środków ukazano powyżej, należy tu np. postulat naprawienia winy kobiety i mężczyzny przez kobietę i mężczyznę.

nia dla tego, co stosowne. Tak więc *decorum religiosum* Wcielenia wyraża wiarę w racjonalność i fortunność Bożej perswazji skierowanej do świata. Zasada ta objawi się w różnych miejscach tej pracy.

I.2.3. Inkarnacja – gody Bosko-ludzkie

Obraz Bożego planu zbawienia z centralnym motywem Wcielenia uzupełniają także ujęcia podkreślające zamysł wywyższenia ludzkiej natury w Chrystusie. Pierwsze objawienie tego zamiaru wiąże się z wprowadzeniem Syna Bożego przed oblicze chórów duchów niebieskich i dokonuje się oczywiście przed Wcieleniem, uznanym za drugą introdukcję Syna¹⁴³. Opatowiusz przedstawia proklamację Bożej woli oraz jej następstwa:

Pierwsze [wprowadzenie]: kiedy z Ojca swego niebieskiego wprzód w przedwieczności rodził się i wprowadzony tu na świat (abowiem przezeń wszystkie rzeczy stworzone są) i tamże go w pośrodku aniołów przed stworzeniem świata i człowieka wprowadził, że miał naturę ludzką przyjąć. I roszkazano aniołom, aby mu pokłon oddali: hardością przekłętą część aniołów zarażona nie chciała oddać, a druga w pokorze wielkiej oddała¹⁴⁴.

Przyszły zamiar przyjęcia człowieczeństwa jest obecny w myśli Bożej jako szczególnie doniosłe wydarzenie, wobec którego duchy niebieskie wyrażają w sposób wolny swą akceptację bądź sprzeciw. Prowadzi to do stwierdzenia, że racją Wcielenia jest wyłącznie wola Boża, skoro zostało proklamowane niezależnie od grzechu aniołów oraz człowieka, jeszcze przed powołaniem go wraz ze światem do istnienia. Inkarnacja wyraża tu absolutną potęgę Boga: będąc czymś znacznie większym niż najbardziej odpowiedni środek zadośćuczynienia, stanowi własne i wolne dzieło Boga, uwarunkowane ostatecznie Jego upodobaniem i konsekwentnie realizowane w historii, do tego stopnia, że Ojciec, wprowadzając Syna przed aniołów **ryzykuje** odrzucenie własnej woli i uruchomienie w konsekwencji nurtu historii obciążonego grzechem. Co więcej, przyjęcie przez siebie natury

¹⁴³ Odnosi się do niej werset: *Cum iterum introducitur Primogenitum in orbem terrae, dicit: Et adorent eum omnes Angeli Dei* (por. Hbr 1, 6), który służy za punkt wyjścia rozważań i pośrednio przypomina pierwszy hołd aniołów (por. PZ, s. 426).

¹⁴⁴ PZ, s. 427.

ludzkiej współwystępuje w myśli Boga z ideą (bo jeszcze nie faktem) kreacji człowieka, a to pozwala zauważyć w związku z planem uczy-nienia człowieka na obraz Boży (por. Rdz 1, 26–27) **równoległy** za-myśl, aby także Bóg stał się **na obraz człowieka**, jednym z ludzi.

Należy zauważyć, że to ujęcie, podkreślając mocno autonomię Boga, z jednej strony nawiązuje do wyraźnie wyodrębniającego się spo-sobu pojmowania Wcielenia właśnie w perspektywie wolności prze-kraczającej ścisłą konieczność, z drugiej strony jednak wydaje się stać w sprzeczności z tekstami traktującymi o podjęciu Wcielenia w relacji do upadku człowieka, co widać choćby w zastosowaniu toposu rady Osób Boskich. Można zaproponować tu interpretację syntetyczną, uzasadnioną syntetyzującą tendencją ówczesnej teologii. W jej ramach zamiar przyjęcia ludzkiej natury podjęty przed stworzeniem człowieka jest wyrazem absolutnie wolnej decyzji Boga i wskazuje na wątek miło-sci upodobania, natomiast Wcielenie ze względu na grzech wyraża mi-łość miłosierdną. Ten ostatni motyw o tyle nie narusza wcześniejszego, o ile Bóg znając przyszłe losy stworzeń pragnie od początku wcielić się *także* ze względu na ratunek ludzkości, albo inaczej, w swej jednej de-cyzji wyraża On całą swą miłość do stworzenia z jej aspektami upodo-bania i miłosierdzia. Elementy narracji retorycznej wskazują tutaj na względny charakter tekstów, które dają ograniczony, teologiczno-ale-goryczny ogląd jednej tajemnicy. Umysł zatrzymujący się przy moty-wie rady Osób Boskich kontempluje miłość Boga za pomocą kategorii momentu, co jednak nie wyklucza, że ta decyzja w pełni i doskonałości Bożej natury została podjęta jeszcze przed grzechem, a nawet stwo-rzeniem człowieka. Sytuacja grzechu daje sposobność postrzegania odwiecznej Bożej miłości w jej aspekcie miłosierdzia.

Widoczny tutaj nowy wątek upodobania sobie Boga w naturze ludzkiej i wywyższenia jej, rozważany szerzej niż tylko w związku so-teriologicznym, występuje w tekstach ewokujących miłość oblubień-czą, ponieważ ta miłość zawiera naturalny dla siebie aspekt miłości upodobania i wychwalania ukochanego i ukochanej. Zjednoczenie Bóstwa z człowieczeństwem bywa w pismach omawianych autorów określane z upodobaniem jako „ślub”, „zrękowiny” czy „gody”¹⁴⁵. Sta-

¹⁴⁵ Starowolski wskazuje na teologiczne uzasadnienie żywego we współczesnym mu języku związku Bożego Narodzenia z nazwą „gody”: „A stąd to Narodzenie Pańskie naszy Polacy godami zowią, iż Chrystus Pan dłatego narodzić się raczył, aby wszystko

rowolski na przykład wyróżnia dwa tego typu związki pozostające ze sobą w relacji teologiczno-historycznej. Pierwszym jest więź łącząca Maryję z Duchem Świętym¹⁴⁶ dokonującym Wcielenia, drugim natomiast – połączenie hipostatyczne ludzkiej natury z Boską:

Pierwszy ślub albo zrękowiny są, kiedy sobie Duch Święty Naświetszą Pannę Maryją obrał za oblubienicę, aby się był z niej narodził owoc pożądany światu, Chrystus Jezus [...].

Drugi ślub albo zrękowiny są cudowne Chrystusa Jezusa z naturą naszą ludzką, z której chciał sobie postanowić kościół albo zgromadzenie pewne sług swoich wybornych i wybranych do chwały niebieskiej [...] ¹⁴⁷.

Paralelizm składniowy podkreśla analogię obydwu zaślubin. Po części enumeracyjnej pojawia się zwięzłe wyjaśnienie istoty, a następnie podane zostają konsekwencje. W ten sposób pojęcie więzi małżeńskiej łączy się znaczeniowo z wydaniem potomstwa. Owocem związku Maryi z Trzecią Osobą Boską jest Chrystus, natomiast potomstwem unii hipostatycznej jest Kościół wraz z dopełnieniem tej radosnej, małżeńskiej perspektywy wątkiem chwały niebieskiej¹⁴⁸. Zresztą samo wyjście Chrystusa z łona Maryi w Narodzeniu zostaje skomentowane werselem: *tanquam sponsus procedens de thalamo suo* (por. Ps 19, 6). Ciało Maryi jest bowiem miejscem zawarcia drugich,

to troje zjednoczenie i z naturą naszą, i z kościołem świętym, i z duszą sprawiedliwą dla zbawienia i wiecznej radości naszej wypełnił. A na pamiątkę tego trojaczego zjednoczenia się Pańskiego z nami każdy kapłan trzy Mszy w Boże narodzenie odprawuje” (S. Starowolski, *Arka Testamentu zamykająca w sobie kazania niedzielne. Część wtóra pars aestivalis rzeczona teraz świeżo przez x. Szymona Starowolskiego, kantora tarnowskiego ku pożytkowi i zbudowaniu duchownemu nabożnym katolikom wystawiona w Krakowie w drukarni Krzysztofa Schedla, I.K.M. typografa, Roku Pańskiego 164, s. 487). Jak widać „gody” opisują tu całe dzieło zbawienia z wyróżnieniem Inkarnacji.*

¹⁴⁶ Nazywanie Maryi oblubienicą Ducha Świętego występuje w teologii patrystycznej (zob. W. Cyran, „Duch Święty zstąpi na Ciebie”. *Więź Maryi z Duchem Świętym według św. Łukasza*, [w:] *Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa 22–23 maja 1998 roku, Częstochowa 1999, s. 19–20*), została jednak spopularyzowana przez św. Franciszka (zob. J. Warzeszak, *Maryja a Duch Święty w ujęciu teologów średnio-wiecznych (VIII–XV w.)*, [w:] *Duch Święty a Maryja...*, dz. cyt., s. 75).

¹⁴⁷ SP, s. 121.

¹⁴⁸ O tych obydwu wymiarach relacji oblubieńczej w świetle egzegezy zob. W. Cyran, *Duch Święty zstąpi...*, dz. cyt., s. 20.

hipostatycznych „zrękowin” oraz komnatą, w której, domyślnie, Boski oblubieniec może cieszyć się bliskością oblubienicy, czyli natury ludzkiej¹⁴⁹.

Podobnym ujęciem Opatowiusz rozpoczyna rozważania *Posła zbawienia* dając tym samym ważny sygnał traktowania Wcielenia jako tajemnicy „wesołej”. Ten tekst nawiązuje do relacji hipostatycznej:

A na ostatek w tej tajemnicy są gody, jest Oblubieniec, jest i Oblubienica: oblubienicą jest NATURA ludzka, a Oblubieńcem jest SYN Boży; łożnica jest Żywot Panieński, a Duch Święty jest, który Naturę ludzką poślubia wtórej Osobie w TRÓJCY Przenaświetszej¹⁵⁰.

Terminologia nupcjalna odnosi się do związku Bosko-ludzkiego, przy czym jako oblubieniec pojawia się tu Osoba Syna, a zatem gody rozumiane są jako związek natury z Osobą, czy hipostazą Słowa, nie zaś jako bezpośrednie spotkanie dwóch natur. W ten sposób wyrażony tu został ściślejszy sens dogmatyczny, jak bowiem uczy św. Tomasz: „w sensie najwłaściwszym mówimy, że przyjmuje Osoba, wtórnie zaś można także powiedzieć, iż natura przyjmuje inną naturę do swej Osoby”¹⁵¹. Natomiast obecność Maryi i Ducha Świętego nie nosi tu charakteru osobnego związku, lecz pozostaje wpisana w zjednoczenie hipostatyczne, tak że Duch jest dokonującym małżeństwa, niejako kapłanem, a Maryja – jak w drugim z tekstów Starowolskiego – miejscem zawarcia małżeństwa. Takie ukształtowanie alegorii podkreśla mocniej znaczenie unii ludzkiej natury z Drugą Osobą Boską, ponieważ są to dwaj najważniejsi uczestnicy wesela.

W dalszej części *Przedmowy do Posła zbawienia* wątek maryjny przyjmuje zaskakującą eksplikację. Najświętsza Panna bierze udział w godach człowieczeństwa z Osobą Syna Bożego nie tylko jako środowisko zaślubin, komnata weselna, ale zostaje nazwana Panną i Oblubienicą, tyle że wbrew temu, czego można byłoby oczekiwać – bynajmniej nie Ducha Świętego:

[...] jest abowiem i Panną, i Oblubienicą. To o niej Syn jej własny, którego w naturę ludzką ubrała, tak mówi i zaleca ją jako najprzedniejszą: *Una*

¹⁴⁹ Zob. SP, s. 121.

¹⁵⁰ PZ, przedmowa.

¹⁵¹ *Et ideo primo quidem et propriissime persona dicitur assumere, secundario autem potest dici quod etiam natura assumit naturam ad sui personam* (STh, III, q. 3, a. 2).

est dilecta mea, formosa mea. Jedyna jest umiłowana i urodziwa Oblubienica moja¹⁵².

Werset z *Pieśni nad Pieśniami* (por. Pnp 2, 10, por. także 2, 13; 4, 1.7; 6, 3), powtórzony w wersji polskiej nie pozostawia wątpliwości, iż w tym wypadku pojęcie małżeństwa odnosi się do związku Jezusa z Maryją, a zatem z własną Matką! Owo zakłócenie relacji, czy raczej nałożenie na siebie synostwa i miłości oblubieńczej ma zapewne jako *congeries* służyć podkreśleniu synowskiej miłości Jezusa, która posiada intensywność, piękno i moc miłości oblubieńczej. Obydwa rodzaje miłości ukazują relację Zbawiciela i Matki z dwóch punktów widzenia: synowska odnosi się do miłości wcielnego Słowa i wiąże z kondycją ludzką, natomiast oblubieńcza wskazuje na wybór Maryi przez odwieczne kochającego Syna Bożego. Ta miłość w sposób bardziej ogólny i mistyczny odnosi się do Maryi jako reprezentantki dusz oddanych Bogu, ostatecznie bowiem autor wyznaje swym zakonnym adresatkom: „I wy jesteście oblubienicami”¹⁵³.

Z kolei w rozważaniach zamieszczonych w ostatniej części *Pośła zbawienia* metafora małżeńska odnosi się do zjednoczenia natur, a więc na podstawie przytoczonej wyżej zasady św. Tomasza przyjmuje sens wtórny orzekania o przyjmowaniu natury ludzkiej. Małżeńskie zjednoczenie osób jest tutaj rematem (*determinans*) określającym zjednoczenie natur. Jak bowiem w „społeczność” małżeńską wchodzić dwie osoby, tak „w to dziwne i duchowe małżeństwo dwie naturze wchodzić: natura Boska i natura ludzka”. Takie zestawienie natury ludzkiej z naturą Boską, a nie z Osobą znajduje swoje uzasadnienie w kontekście, gdzie zostaje podkreślona wybrana konotacja małżeństwa – obopólna zgoda („spólne zezwolenie”), bez której związek nie może zaistnieć. Otóż zarówno po stronie natury Boskiej jak i ludzkiej taka zgoda występuje. W pierwszym wypadku wyraża ją Bóg Ojciec, zaś w imieniu istoty ludzkiej słowo akceptacji wypowiada Maryja w swym *Fiat*:

[...] tak i w tym małżeństwie było wyraźne zezwolenie Pana Boga, że nam Syna swego miał dać, i o tym są pisma prorockie. Potrzeba jeszcze było zezwolenia natury ludzkiej, a iż tej miejsce trzyma Naświętsza Panna (bo

¹⁵² PZ, przedmowa.

¹⁵³ PZ, przedmowa.

z niej ciało Syn Boży ma wziąć), dlategoż do niej o zezwolenie posłaniec od Pana Boga wysłany jest¹⁵⁴.

W obydwu wypadkach poza naturą-uczestnikiem zjednoczenia usytuowana jest osoba, która spełnia funkcję rodzica przyprowadzającego dziecko do miejsca ślubu i wypowiadającego w jego imieniu słowo zgody. W tych parach pojęć natura-osoba zawarta jest geneza: ze strony Boga Ojca jest to posłanie współistotnego Syna, zaś ze strony Maryi – ofiarowanie swej cielesności jako materii dla ludzkiej natury Jezusa. W ten sposób poprzez aluzję do staropolskiej obyczajowości Opatowiusz związek natur wpisuje w związek zgody osób uczestniczących w obrzędzie weselnym¹⁵⁵.

Zestawienie powyższych tekstów pozwala zauważyć, że obecności i działaniu Trzech Osób Boskich przypisywane są różne role. Bóg Ojciec jest jakby rodzicem Oblubieńca, Syn Boży – Oblubieńcem względem natury ludzkiej, Kościoła a także Maryi, Duch Święty – Oblubieńcem wobec Maryi oraz poniekąd kapłanem godów Inkarnacji. Wątek trynitarny stanowi istotną część nupcjalnego pojmowania Wcielenia, co dotyczy zarówno samego wydarzenia jak i jego ostatecznych konsekwencji, gdyż natura ludzka zostaje przyjęta jak córka do domu „samej Trójce przenaświetszej”, jakby do nowego domu po ślubie, co oznacza, że owocem Wcielenia jest możliwość udziału człowieczeństwa w życiu trynitarnym¹⁵⁶.

Opatowiusz zamieszcza w *Pośle zbawienia* także osobną medytację, w której temat godów rozszerza o wątki obyczajowe, służące alegorycznej prezentacji sensów teologicznych. Podstawą jest przypowieść o królu, który wyprawia ucztę weselną swemu synowi (por. Mt 22, 1–14)¹⁵⁷. Początkowo autor podaje podstawową strukturę alegoryczną, w której Bóg Ojciec jest tym, który wyprawia wesele,

¹⁵⁴ PZ, s. 356–357.

¹⁵⁵ Należy jednak zauważyć, że alegoria zatracą spójność znaczeniową. Jeśli od osób, uczestników małżeństwa wymaga się zgody, to tu zgoda zostaje co prawda przypisana osobom, lecz powinna być odniesiona do natur, bo to one są sobie **poślubiane**. Świadczy to o przenośnym i analogicznym charakterze tekstu, który skądinąd rzeczywiście wydaje się odwoływać do małżeństw aranżowanych przez rodziców.

¹⁵⁶ Zob. PZ, s. 357.

¹⁵⁷ Por. S. Starowolski, *Arka Testamentu... pars aestivalis*, dz. cyt. s. 471 n, gdzie przypowieść zyskuje jeszcze inną interpretację, zawierającą motyw narodu wybranego.

Syn Boży jest Oblubieńcem, zaś natura ludzka – oblubienicą, Maryja natomiast przypomina „łożnicę”, a więc miejsce intymnego spotkania natury ludzkiej z Osobą Słowa. Następnie autor twierdzi, że „porządek”, tj. ważne cechy ziemskich małżeństw został zachowany także w tym „dziwnym poślubieniu”. Pierwszym elementem jest tu „namowa” i obietnica zgody na wspólne zamieszkanie państwa młodych. Wypełnienie tego autor widzi w obietnicy potomka danej przez Boga Ojca Abrahamowi (por. Rdz 22, 16–18) oraz ponowionej wobec Dawida (por. Ps 131, 11), włączając tym samym w obręb rozważania zapowiedzi mesjańskie¹⁵⁸.

Drugim elementem małżeństwa jest zgoda, która łączy się tu z deklaracją Maryi w czasie Zwiastowania, w czym objawia się ważny dla siedemnastowiecznej mariologii wątek reprezentowania przez Najświętszą Pannę całej ludzkości¹⁵⁹. W proces zjednoczenia włączony jest również Archanioł Gabriel przypominający sługę posłanego przez pana, aby przygotował wypełnienie tego, co zostało uzgodnio-

¹⁵⁸ Zob. PZ, s. 405–406.

¹⁵⁹ „Najświętsza Panna, która natury ludzkiej osobę na sobie nosiła, na jej imieniem to zezwolenie znacznie pokazywała” (PZ, s. 406). Warto przypomnieć, że w polszczyźnie tamtego okresu termin „osoba” oznacza hipostazę natury rozumnej, zgodnie z rozwojem terminologii teologicznej (zob. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 319–322) jak na przykład „Osoba Syna Bożego” (PZ, s. 408, FN, 472). Obok tego ten sam termin zachowuje swoje nawiązanie do teatralnej maski i słów: *prósopon* (gr. spojrzenie na) oraz *persona* (łac. brzmienie poprzez) i odnosi się do „postaci”, czyli przypadłości (zob. W. Kasper, tamże; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, s. 538–540). To znaczenie widać szczególnie w kontekście eucharystycznym, gdzie „osoba chleba” w liczbie pojedynczej określa postać chleba traktowaną ogólnie (por. FN, s. 631 czy też słowa kolędy *Wśród nocnej ciszy*: „Wierząc, żeś jest pod osobą / chleba i wina”), zaś „osoby chleba” oznaczają poszczególne cechy tej postaci eucharystycznej (por.: „Osoby są chleba: smak i białość, i okrągłość, i dotkliwość chlebową”, P. Skarga, *Kazania o siedmiu sakramentach Kościoła S. katolickiego, do których są przydane Kazania przygodne o rozmaitych nabożeństwach wedle czasu, których jest wypisany na przodku registr, czynione i napisane od x. Piotra Skargi Societatis Iesu za dozwoleniem starszych cum gratia et privilegio S.R.M. w Krakowie w drukarni Andrzej Piotrkowczyka Roku Pańskiego 1600.*, s. 59). „Osoba” w tym znaczeniu bywała zastępowana terminami: „przymioty” (por. F. Karpiński, *Pieśni nabożne*, Kraków 2002, p. 29–30) czy „figura” (por. P. Skarga, *Kazania...*, dz. cyt., s. 48–49). Na temat prób określenia osoby zob. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus...*, dz. cyt., s. 390–399.

ne w „namówinach”. Przez analogię do służby Abrahama, przyprowadzającego Izaakowi Rebekę (zob. Rdz 24) można widzieć w misji anioła podobne zadanie przysposobienia ludzkiej natury do zjednoczenia z Boską: „naturę ludzką zjednał do małżeństwa Synowi Bożemu”. Udział człowieczeństwa wymaga zatem akceptacji zabiegów niebieskiego ducha przez Maryję jako nosicielkę człowieczeństwa¹⁶⁰. Wątek maryjny i anielski łączą się dalej z pneumatologicznym, poprzez wyśzczególnienie jeszcze jednej postaci, która dopełnia realizacji związku małżeńskiego. W sensie postulowanym tę funkcję spełnia Duch Święty: „te niebieskie gody [...] nie insza osoba stanowi i do skutku przywodzi, jedno sam Duch Święty [...]”¹⁶¹. Ten element Opatowiuszowej alegorii odnosi się do słów: „Duch Święty zstąpi na cię” (por. Łk 1, 35), a także do stwierdzenia z *Credo*: „który się począł z Ducha Świętego”¹⁶². Działania trzech osób zostają uporządkowane czasowo według struktury planu dosłownego alegorii (rematu): misja anioła dopełniona zostaje zgodą Maryi, a tak przygotowane dzieło doprowadza do skutku Trzecia Osoba Boska. Warto zauważyć, że Osoby Ojca i Ducha stanowią kompozycyjną klamrę rozważań o przebiegu wydarzenia Wcielenia-godów, ukazując obecność i znaczenie aspektu trynitarnego.

Wychodząc poza sferę osób-uczestników wesela, autor sięga też po motyw miejsca ziemskich godów, odnosząc ten element do postaci Maryi i konsekwentnie dając szeroki opis jego ozdób, co odpowiada katalogowi cnót Bogurodzicy¹⁶³. A ponieważ nieco dalej Maryja zostaje przedstawiona jako hojnie obdarowana ze względu na swe macierzyństwo, to jest Ona postrzegana zarówno jako **miejsce** zaślubin jak i osoba matki, której z okazji wesela składa się dary. Podwójne ujęcie roli Panny Najświętszej może sugerować brak spójności w alegorii, można tu jednak próbować dostrzec dwa różne aspekty udzielenia darów tej samej Maryi. Przystrojenie miejsca od obdarowania matki oblubienicy różni funkcjonalność. Zatem łaski przekazane Bogurodzicy ze względu na funkcję miejsca miały utworzyć odpowiednie

¹⁶⁰ Ten moment najbardziej przypomina pytanie o zgodę Rebeki umieszczone w kontekście zabiegów służi (por. Rdz 24, 57–59).

¹⁶¹ PZ, s. 406.

¹⁶² Autor wskazuje bezpośrednio na pierwszy z tekstów.

¹⁶³ Zob. PZ, s. 406–407.

środowisko dla Wcielenia-godów¹⁶⁴, natomiast dary dane Jej jako **teściowej** (czyli matce ludzkiej natury) wyrażają należną Jej cześć¹⁶⁵. Ostatecznie Maryja, nazwana Matką, „w której ta natura ludzka Synowi Bożemu poślubiona jest”, łączy w sobie obydwa wymiary¹⁶⁶.

Trzeba przyznać, że autor nie prowadzi swego wywodu w sposób rygorystycznie uporządkowany, gdyż nie tylko przypisuje postaci Maryi różne funkcje, ale także dokonuje przesunięć semantycznych w obrębie relacji oblubieńczej. Chociaż zasadniczo tworzy ją związek ludzkiej natury z Osobą Syna Bożego, to jednak w tej medytacji pojawia się także następująca wypowiedź:

[...] już gdy zaczęły się i sam Syn Boży wchodzi i bierze na się szatę ciała naszego i człowieczeństwo jako oblubienicę poślubia Bóstwu. *Verbum caro factum est*. Słowo przedwieczne stało się człowiekiem¹⁶⁷.

W roli oblubieńcy występuje teraz natura Boska, podczas gdy Osoba Słowa przejmując funkcję dokonującego zaślubin, co uprzednio przypisano Duchowi Świętemu. A jednak obecność cytatu z J 1, 14 ponownie łączy człowieczeństwo z Osobą Słowa. Elementy obyczajowe służą więc w alegorii charakterystyce różnych aspektów tajemnicy wiary, zaś zasada częściowego podobieństwa góruje nad wymogiem spójności całej alegorezy. Jednocześnie już tutaj widać, jak elementy przenośne ożywiają rozważanie. Należące do rematu jakości estetyczne i emocjonalne, takie jak piękno oblubieńcy i oblubienicy, intymność, sugerowane miłosne zbliżenie, pokój, radość, spełnienie wzbogacają nauczanie, tak że alegoria spełnia harmonijnie funkcje *docere et delectare*. Tę estetyczno-emocjonalną funkcję będzie można obserwować także w innych tekstach, zwłaszcza ukazujących pobyt

¹⁶⁴ Autor pisze bowiem, że miejsce godów bywa „świetne i ubrane”, co w sposób oczywisty łączy się z parą oblubieńczą. W dalszym ciągu mówi o oddziaływaniu „pociec niebieskich” już tylko na Maryję, choć wydaje się, że konsekwentnie powinien odnieść ten rodzaj darów do Osoby Słowa i ludzkiej natury (zob. PZ, s. 406–407).

¹⁶⁵ Znaczenie to wynika z przywołanej powtórnie analogii do sytuacji z Rdz 24, gdzie sługa obdarował także matkę Rebeki. Skoro zatem oblubienica Rebeka odnosi się w alegorii do natury ludzkiej, to rolę Maryi byłoby tu bycie matką oblubienicy, a z punktu widzenia oblubieńcy-Słowa teściową.

¹⁶⁶ Zob. PZ, s. 407.

¹⁶⁷ PZ, s. 407; Podobnie jak szata do oblubienicy, tak ciało należy do człowieczeństwa.

Jezusa w łonie Maryi¹⁶⁸ i ich relację czy też proklamację Bożego Narodzenia z obyczajowymi motywami światła i muzyki¹⁶⁹.

Retoryczną biegłość w formułowaniu myśli widać też w ekspozycji wątku obdarowania oblubienicy z okazji jej wesela. Natura ludzka zostaje tu hojnie wyposażona przez Syna Bożego, któremu jest poślubiona. Zakres darów uwarunkowany miłością i wszechmocą Boga wyraża się w stopniu zjednoczenia przewyższającym takie znane związki jak duszy z ciałem czy też mężczyzny i kobiety w małżeństwie. O ile obydwie one są rozrywane przez śmierć, o tyle unia hipostatyczna pozostała zachowana nawet w wydarzeniu Golgoty:

Ten związek natury ludzkiej z Boską tak jest potężny, że i sama śmierć rozłączyć go nie mogła, bo duszę od ciała rozłączyła, ale Bóstwa ani od dusze, ani od ciała rozłączyć nie mogła¹⁷⁰.

Kontekst śmierci pozwala ujawnić trwałość zjednoczenia przedstawioną przez św. Tomasza w *Sumie teologii*. Na pytanie o oddzielenie w śmierci ciała Jezusa od Bóstwa odpowiada on negatywnie wskazując, że zerwanie tej więzi jest niemożliwe z powodu bezgrzeszności Pana¹⁷¹. Podobnie nie miało miejsca oddzielenie duszy Jezusa od Słowa, co Doktor Anielski wyraża przez sylogizm:

Związek duszy Chrystusa ze Słowem Bożym jest bardziej bezpośredni i bliższy niż Jego ciała, bo, jak wiemy, ciało zjednoczone jest ze Słowem za pośrednictwem duszy. Więc jeśli Słowo Boże nie opuściło ciała w chwili śmierci, to tym bardziej nie opuściło duszy¹⁷².

Zarówno ciało jak i dusza, choć wewnętrznie rozdzielone przez śmierć, zostają odniesione do Słowa, a zatem do hipostazy Boskiej natury. W związku z tym wyrażenie o nierozzerwaniu więzi ciała i du-

¹⁶⁸ Zob. II.2.2; III.1.1.

¹⁶⁹ Zob. II.1.4.

¹⁷⁰ PZ, s. 408.

¹⁷¹ Zob. STh, III, q. 50, a. 2.

¹⁷² *Respondeo dicendum quod anima unita est verbo Dei immediatius et per prius quam corpus, cum corpus unitum sit verbo Dei mediante anima, ut supra dictum est. Cum igitur verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima* (STh, III, q. 50, a. 3).

szy od natury Boskiej należy odczytać w pełni jako nieoddzielenie ich od Osoby Słowa¹⁷³.

Pozostając przy analizowanej tu medytacji o godach Wcielenia, trzeba jeszcze zauważyć, że Opatowiusz w konkluzji jasno wyraża naukę dogmatyczną co do osoby w paralelizmie antytetycznym między małżeństwem doczesnym a Wcieleniem:

A tu pamiętaj duszo moja (bo to do wiary przynależy): w doczesnych małżeństwach jest złączenie dwu osób, a w tym złączeniu są dwie naturze, ludzka i Boska, ale jedna Osoba Syna Bożego, w której złączenie stało się¹⁷⁴.

Troska o czystość wiary stanowi kryterium weryfikacyjne alegorycznego orzekania.

*

Wybór przez Trójkę Wcielenia, rozpatrywany szerzej niż relacja do grzechu i potrzeby Odkupienia, jest kategorią pozwalającą uchwycić ten aspekt Bożej wolnej miłości, jakim jest upodobanie w naturze ludzkiej, co z kolei prowadzi do ważnego nurtu ujmowania Wcielenia w kategorii mistyki nupcjalnej. Pojawiająca się tutaj wielość ujęć nieraz wzajemnie sprzecznych stanowi sygnał umownego orzekania, które w oparciu o zasadę alegorycznej *similitudo* pozwala poszczególne elementy alegorii odnosić do odpowiednich aspektów teologicznych. Zgodnie ze swym charakterem alegoria, która pełni funkcję oznaczania jako części i jako całościowa struktura¹⁷⁵, służy do wyrażania rozmaitych odniesień zachodzących pomiędzy poszczególnymi osobami i elementami wydarzenia, by w ten sposób eksponować związki prawd wiary. Dzięki temu wokół zasadniczej relacji oblubieńczej Syna Bożego (czy też Jego Boskiej natury) do natury ludzkiej-oblubenicy powstaje panorama, w której mieszczą się ujęcia Boga Ojca jako wy-

¹⁷³ Podobnie perspektywa zakończenia małżeństwa przez śmierć ukazuje odmiennność unii hipostatycznej o znaczeniu eschatologicznym: „małżeństwa doczesnego nie będzie w chwale wiecznej [...], a ten związek małżeństwa już wieczny będzie” (PZ, s. 357); por. FN, s. 205: „Ta miłość sprawiła, że ciało nasze przyjął, i mogąc je (odprawiawszy zbawienie nasze) odrzucić od siebie, nie odrzuca, bo je wiecznym związkiem do natury Boskiej przywiązał”.

¹⁷⁴ PZ, s. 408.

¹⁷⁵ Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 241; por. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, dz. cyt., & 893, 895, 898.

prawiającego wesele i wyrażającego wraz z Maryją obopólną zgodę, Ducha Świętego jako dokonującego obrzędu a także oblubieńca Maryi, Gabriela jako sługi przygotowującego wesele i wreszcie Maryi jako matki natury ludzkiej, a zatem **teściowej**, dalej – „łożnicy”, w której dochodzi do zjednoczenia Syna Bożego z naturą ludzką, ale także jako oblubienicy Syna. W ten sposób niezależnie od inkoherencji na planie znaczeń dosłownych Wcielenie eksponowane jest w sensie postulowanym jako wielka i radosna tajemnica łącząca wątki teologii trynitarnej, pneumatologii, mariologii a nawet eklezjologii.

I.3. UDZIAŁ TRÓJCY PRZENAJSWIĘTSZEJ W DZIELE WCIELENI

W rozważaniu o Wcieleniu – dziele poczętym w misterium życia wewnątrztrynitalnego i skierowanym ku człowiekowi jako perswazyjny wyraz miłosierdzia i miłości upodobania, którego doskonałość odzwierciedla przymioty Boga, pojawia się w konsekwencji potrzeba bliższej charakterystyki działania poszczególnych Osób Boskich. W pierwszej kolejności zostanie przedstawione działanie Trójcy Świętej ze szczególnym uwzględnieniem Osoby Boga Ojca skierowane jeszcze bardziej *ad extra*, bo obecne w samym wydarzeniu. Ujęcie to znajdzie dopełnienie w prezentacji relacji Trójcy do Maryi a następnie w ukazaniu działania Ducha Świętego. Taki podział wyznacza tok analizy ukazujący to wydarzenie w kategoriach procesu, w którym wyróżniony zostaje kulminacyjny punkt aktualizacji tożsamy z wypowiedzeniem *Fiat*. W tym układzie Bóg Ojciec i Duch Święty uczestniczą w przygotowaniu i dokonaniu Inkarnacji, pełniąc funkcje aktywne, podczas gdy Syn Boży – Jezus w pewnym sensie ukazany jest pasywnie jako **kres** tegoż działania¹⁷⁶. Skądinąd przypisywane Synowi

¹⁷⁶ Dla tego punktu widzenia ważna jest wykładnia wypowiedzi Archanioła z Łk 1, 35, w której ukazana została rola i obecność Ojca oraz Ducha Świętego, czyli dwu Osób Boskich – wykonawców dzieła Wcielenia (zob. PZ, s. 308). Warto również pamiętać o przyjętym przez Tomasza rozróżnieniu we Wcieleniu samej czynności od jej kresu, które w pewien sposób wyodrębnia Osobę Syna Bożego spośród Trzech zaangażowanych w Inkarnację (zob. STh, III, q. 3, a. 4). Por. C. Chopin, *Tajemnica*

„przyjęcie” ciała świadczy o Jego istotnej aktywności¹⁷⁷, sytuuje Go jednak naprzeciw Ojca i Ducha ukazanych jako Osoby **dające**. Następnym krokiem, zrealizowanym już w następnej części, będzie więc charakterystyka roli Syna Bożego pojmowanej w kategoriach spoczynku i działania. W ten sposób **retoryczna medytacja** zmierza, wzdłuż osi chronologii zbawienia, od dziedziny trynitarnej ku chrystologii.

I.3.1. Monarchia Boga Ojca w działaniu Trójcy

Zaangażowanie Osób Trójcy Przenajświętszej *ad extra*, którego wyrazem jest dzieło Wcielenia, zyskuje rosnące dynamiczne ujęcie. Trzy Osoby ukazane zostają w momencie napiętego oczekiwania na odpowiedź, której na słowa anioła udzieli Maryja. W tej prezentacji duże znaczenie posiadają elementy obrazowe i przestrzenne ze względu na angażowanie wyobraźni. Trójca przedstawiona jest zatem jako stojąca „w bramie niebieskiej” w oczekiwaniu na powrót Archanioła Gabriela. Postawa gotowości, związana z momentem bezpośrednio poprzedzającym Wcielenie, zostaje tu odniesiona do wszystkich Trzech Osób. W tej wizji Ojciec jest Tym, który dając swego Syna okazuje światu miłosierdzie oznaczane przez drabinę Jakubową:

[...] jako niekiedy w widzeniu Jakuba Patriarchy, tak i teraz na onej drabinie wsparł się, która znaczy miłosierdzie Jego. [...] na tym tedy miłosierdziu wsparty już gotów Syna swego dać¹⁷⁸.

Uchwycony tu moment wskazuje precyzyjnie, że zaangażowanie Boga Ojca polega na gotowości ofiarowania swego Syna, bo jeszcze nie na akcie. Napięcie tego ostatniego poniekąd momentu potencjalności odzwierciedla motyw starotestamentalnej drabiny, która ze względu na cechę łączenia nieba z ziemią oznacza stałą dyspozycję

Słowa Wcielonego..., dz. cyt., s. 216–217: “Dzieło to dokonane przez Ojca, Syna i Ducha Świętego jest jedno, jeśli rozpatrywane jest pod kątem przyczynowości; rozważane jednak jako kres tego działania jest dziełem złożonym. Można w nim bowiem rozróżnić zrodzenie nadprzyrodzone, stworzenie duszy oraz przyjęcie (tzn. przyjęcie natury ludzkiej przez Osobę Syna). Oczywiście akty te dokonały się bez następstwa w czasie”.

¹⁷⁷ Por. STh, III, q. 32, a. 1.

¹⁷⁸ PZ, s. 363; por. FN, s. 238.

świadczenia miłosierdzia, a więc miłości zstępującej. Dokładniej sugeruje to jeszcze czynność wspierania się odniesiona podwójnie do drabiny i do miłosierdzia, by tym bardziej ukazać semantykę motywu. Ojciec w tym obrazie został ukazany w postawie oczekiwania i pełnym pragnieniu, które niemal dotyka momentu aktualizacji.

Podobne jest także zaangażowanie Syna Bożego:

En ipse stat post parietem nostrum, rescipiens per fenestras, proscipiens per cancellos (por. Pnp 2, 9). Oto stoi w gotowości, jakoby za ścianą (bo okiem ludzkim nie może być widziany), wgląda do serca twego przez okienka zmysłów twoich i twoje Panieńskie cnoty [...] upatruje¹⁷⁹.

Osoba Słowa oczekującego na swe Wcielenie również jawi się w związku z atrybutem przestrzennym, czyli ścianą z oknami i kratami. Obydwa motywy drabiny i ściany wyrażają zarazem dystans między sferą niebieską a ziemską, ale także komunikację, jaka między nimi zachodzi, skoro po drabinie można zstępować, a przez okna spoglądać. Obydwa rekwizyty oddają szczególnie moment poprzedzający wypełnienie Inkarnacji wraz z towarzyszącym mu napięciem przypisywanym Osobom Trójcy Świętej. Paralelizm widoczny jest także w zakresie czynności, gdyż wyczekujące wsparcie na drabinie znajduje swój odpowiednik w spoglądaniu Syna, o ile jednak **spojrzenie** Ojca obejmuje ziemię, o tyle wzrok Syna kieruje się najpierw ku Matce jako **miejscu** dokonania dzieła. Spojrzenie to wyraża zarówno upodobanie w Jej cnotach, ale także miłość rozszerzoną na ludzkość na podstawie aplikacji wersetu *Deliciae meae esse cum filiis hominum* (zob. Prz 8, 31). W wyczekiwaniu uczestniczy też Duch Święty, który „mocą swoją Boską poczęcie Syna Bożego ma sprawić [...]”¹⁸⁰. Prezentacja Trzeciej Osoby Boskiej jest w tym kontekście bardzo zwięzła i ogranicza się w zasadzie do sekwencji czasowników: „oczekiwa”, „ma sprawić [poczęcie]” oraz „ma poświęcić” ciało Maryi, jednak i tu można dostrzec rys gotowości do dokonania dzieła.

Obok tego wątku oczekiwania tuż przed aktualizacją można wskazać na przedstawienie obecności Trójcy Przenajświętszej w samym wydarzeniu Wcielenia. Najszerzej traktuje tę kwestię Adam

¹⁷⁹ PZ, s. 363.

¹⁸⁰ PZ, s. 363.

Opatowiusz, poświęcając jej osobną medytację w *Posle zbawienia*. Związek Osób z wydarzeniem podkreślony został poprzez konstrukcję zdania czasowego, która mocno akcentuje historyczny moment wydarzenia: „Na ten czas tedy, kiedy brał ciało swoje z Najświętszej Panny, były obecne trzy Osoby Boskie”¹⁸¹. Twierdzenie to znajduje biblijną podstawę w wypowiedzi Archanioła skierowanej do Maryi (zob. Łk 1, 35¹⁸²):

Uważyć tę przytomność Trójce Przenajświętszej, bo do tego okazyją podaje, duszo moja, anioł św. opowiadając Pannie to dziwne poczęcie i wcielenie Syna Bożego trzy Osoby Trójce Przenajświętszej mianuje. Naprzód Ducha Świętego, trzecią Osobę w Bóstwie, kiedy mówi: „Duch święty zstąpi na cię”. Mianuje także i pierwszą Osobę Boga Ojca, kiedy mówi: „Moc Najwyższego zasłoni tobie”. A potym i Syna wtórą Osobę mianuje, kiedy jej wcielenie jego opowieda¹⁸³.

Autor dodaje też dogmatyczny komentarz, wskazując na fakt wspólnego działania Osób w sprawach „powierzchnowych”, które dotyczą zbawienia (*ad extra*), a do takich zalicza Wcielenie. Jakkolwiek obecność dotyczy Trzech Osób, to jednak przyjęcie natury ludzkiej staje się udziałem wyłącznie Syna Bożego. Ilustracją tej zależności jest czynność ubierania jednej osoby przez dwie w szatę, odpowiadającą tu ludzkiej naturze. Zaznacza się podział czynności między dwiema aktywnymi osobami a trzecią, która jest przedmiotem działania, aczkolwiek niepozbawionym własnej aktywności i podmiotowości: kiedy bowiem Syn Boży „brał ciało”, Bóg Ojciec i Duch Święty „go w onoż ciało, jako w szatę, ubierali”, sami go jednak nie przyjęli:

¹⁸¹ PZ, s. 308.

¹⁸² Por. M. Czajkowski, *Perykopa Zwiastowania (Łk 1, 26–38) w perspektywie trynitarniej*, „*Salvatoris Mater*” 2 (2000) nr 3, s. 19–23; B. Kochaniewicz, *Maryja ikoną Trójcy Świętej. Próba teologicznej syntezy*, tamże, s. 34–60 oraz inne miejsca w tym numerze).

¹⁸³ PZ, s. 308; Jednak na innym miejscu ten sam autor słowa o mocy Najwyższego łączy z Osobą Ducha Świętego, nie zaś z Bogiem Ojcem: „Duch Święty na cię zstąpi i moc Najwyższego, która jest Duch Święty, zaćmi tobie, to jest sprawi poczęcie różne od ludzi” (PZ, s. 321). Znajdzie się także tekst odnoszący słowa o zaćmieniu mocą Najwyższego do Syna Bożego (zob. PZ, s. 313). Rozwiązanie kwestii pojmowania tych słów może kryć się w fakcie postrzegania Wcielenia jako dzieła Trójcy, w którym myśl autora posługuje się przywilejem wymienności atrybucji. Podobnie przedstawia się analizowana dalej kwestia używania terminu *sponsa* (I.3.2); por. także WN, s. 89.

A ten był jakoby sposób wcielenia: że Bóg Ociec przez Ducha Świętego w ciało Panińskie ubrał Syna swego. [...] Był tedy przy wcieleniu Bóg Ociec, przez Ducha Świętego sprawując ciało Synowi swojemu; i tak wszystkie trzy Osoby Boskie były¹⁸⁴.

Tekst wyróżnia jeszcze bardziej role Osób, ponieważ zasadnicze działanie zostaje przypisane Bogu Ojcu jako źródłu i wykonawcy, natomiast Duch Święty uczestniczy w jego realizacji¹⁸⁵. O intencjonalnym ukształtowaniu tej wizji świadczy jeszcze dołączona alegoria, która ma służyć lepszemu rozważaniu rzeczywistości. Bogu Ojcu odpowiada w niej pojęcie pełnej mądrości myśli, która jako warunku komunikacji wymaga głosu, któremu z kolei odpowiada przyjęcie człowieczeństwa przez Syna Bożego, ponieważ jak głos bywa dołączany do słowa, tak i przyjęte do Słowa ciało **przedłuża** komunikację¹⁸⁶. W tym zakresie zadanie Ducha Świętego rozumie się w analogii do wiatru, który, brany w usta, umożliwia powstanie tego głosu. W tej perspektywie głównym działającym jest Ojciec, celem działania – Wcielony Syn, zaś pośrednikiem – Duch Święty, a cały proces oznacza komunikację Boskiej natury skierowaną do ludzi poprzez akt Wcielenia opatrzonego znaczeniem **warunku porozumienia** Boga z ludźmi. Obydwie alegorie, ubierania i mówienia, w swoich strukturach semantycznych określają analogicznie udział Trójcy w Inkarnacji ze szczególnym podkreśleniem Boga Ojca jako zasady i (logicznie) pierwszego działającego podmiotu.

Opatowiuszowe wyróżnienie monarchii Boga Ojca w kontekście obecności Trójcy we Wcieleniu nawiązuje do motywu rady Osób Bożych. Wydaje się, że u źródeł tego wyróżnienia tkwi historyczne i procesowe pojmowanie Inkarnacji. O ile na etapie podejmowania decyzji ukazana została jedność Bożego działania, o tyle w samej historycznej realizacji dominuje inspirująca i twórcza aktywność Pierwszej Osoby Boskiej. We Wcieleniu rozważane i kontemplowane jest monarchiczne zaangażowanie Trójcy. Podział ten ma oczywiście charakter modelowy i względny, gdyż inicjacyjną rolę Ojca można, jak to ukazano, odnaleźć także w motywie rady Osób.

¹⁸⁴ PZ, s. 309.

¹⁸⁵ Por. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus...*, dz. cyt., s. 353–356.

¹⁸⁶ Zob. PZ, s. 309; Na temat tej psychologicznej koncepcji por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 336–337.

Skądinąd Osobę Ojca określają także cechy wzniosłości budzącej lęk, i tak u Liberiusza znajduje się skierowane do Boga Ojca Stworzyciela ludzkie wyznanie miłości połączone wszakże z lękiem: „bo dla mnie ubił i zabił Syna swego – ach – najokrutniejszą i najsprośniejszą śmiercią krzyżową [...]”¹⁸⁷. Paradoksalnie wypowiedź ta podkreśla również monarchię Pierwszej Osoby Boskiej, która przedstawiona została jako wręcz wykonawca wyroku na swoim Synu. Realizacja najbardziej ekstremalnej z możliwości wobec własnego Syna ma tutaj podkreślać fakt, że Ojciec jest najwyższą zasadą działania. Podobnie zaskakujące może być przypisanie przez Birkowskiego Ojcu surowości wyrażonej w braku ludzkich afektów. Teza została wkomponowana w ramy *sermocinatio* Jezusa uzalającego się nad ludźmi: „Bo Ociec natury ludzkiej nie przyjął i dla tegoż żadnymi afektami ludzkimi poruszony być nie może: tego ta wiadomość [o dniu sądu, por. Mt 24, 36] nie trapi jako mnie, który nie tylko Bogiem współ z Ojcem, ale i Człowiekiem jestem [...]”¹⁸⁸. Nieposiadający rejestru emocjonalnych przeżyć właściwych naturze ludzkiej Ojciec miałby okazać się zdolnym do wymierzenia sprawiedliwego wyroku. W sposób oczywisty ten obraz kontrastuje z takimi, które przypisywały Bogu słabość i głębokie życie afektywne, uzasadniające zaniechanie ścisłej sprawiedliwości na rzecz miłosierdzia¹⁸⁹. Nakreślone przez krakowskich autorów wizje posiadają więc względny charakter i służą amplifikacji wybranych wątków.

Z kolei w ujęciu bardziej statycznym pojęcie Trójcy Osób wiąże się z Wcieleniem w ten sposób, że posiada swe odzwierciedlenie w strukturze bytowej Jezusa. U źródeł tego ujęcia kryje się analogia pojęć substancji i osoby powiązanych liczbami jeden i trzy:

Sicut in Trinitate sunt tres personae in unitate substantiae, ita fecit ut tres sint in Christo substantiae in unitate personae; ut sicut Trinitas personarum non distinguit substantiam, ita Trinitas substantiarum non distinguat personam. Istności te trzy są w Chrystusie: istność ciała, istność dusze, istność abo natura Boska, a jedna tylo persona¹⁹⁰.

¹⁸⁷ GD, s. 185.

¹⁸⁸ B I, s. 12.

¹⁸⁹ Por. I.1.2.

¹⁹⁰ B I, s. 66; Autor cytuje Innocentego III.

Podział na trzy istoty („istności”) w Chrystusie wynika z uwzględnienia faktu, iż natura człowieka posiada charakter cielesny i duchowy; w ten sposób podkreślono różnicę między dwoma komponentami człowieczeństwa¹⁹¹. Sens analogii daje się uchwycić w zastosowaniu koniunktywu *non distinguat*, który w połączeniu z *ut*, tworząc zdanie celowe wyraża intencję **nierozróżniania**, co pozytywnie oznacza podkreślenie jedności bytowej (osobowej) Chrystusa. Wewnętrzna koherencja Jezusa jest więc tego samego stopnia, chociaż nie tej samej struktury, co jedność Trójcy Świętej¹⁹². W tym miej-

¹⁹¹ Ujęcie takie powtarza sformułowanie zawarte w nauczaniu XI Synodu w Toledo (675 r.), w którym ujęcie jednej osoby i dwóch natur znajduje rozwinięcie: „[...] Chrystus, mając te dwie natury, jest złożony z trzech substancji: substancji Słowa, którą należy odnieść do istoty samego tylko Boga, oraz substancji ciała i substancji duszy, należących do prawdziwego człowieka” (*Breviarium Fidei. Wybór wypowiedzi doktrynalnych Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1997, VI 44). O jego powszechności świadczy także występowanie w pismach P. de Bérulle’a (por. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, przeł. J. Machniak, Kielce 2007, s. 262), zaś o ciągłej żywotności – obecność w strukturze Koronki do Bożego Miłosierdzia w wersji „Ciało i Krew, Dusza i Bóstwo” (zob. J. Machniak, *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego Miłosierdzia u bł. Siostry Faustyny Kowalskiej. Studium krytyczne w świetle myśli teologicznej*, Kraków 1998, s. 284–286). Dokładniej poprzez wyliczenie opisuje ono ludzką naturę Chrystusa, choć oczywiście termin substancja (rozumiany esencjalnie) posiada tu nieco odmienne znaczenia raz określając człowieczeństwo w całości, a drugi raz jego komponenty.

¹⁹² Oczywiście intencją tekstu jest podkreślenie dwóch zasad jedności: substancjalnej w Trójcy i hipostatycznej w Chrystusie. Z perspektywy czasu można zauważyć, że kryje się tu głęboko szczególna możliwość myślenia o Jezusie w kategoriach radykalnej jedności i wielości, wyostrzonych do końca, co w kontekście trynitarnym ukazał J. Ratzinger stosując analogię do korpuskularno-falowej struktury świata (zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowa, Kraków 1970, s. 126–142). Jak w Trójcy pojęcia natury i osoby przeciwstawiają się sobie, podobnie, choć odwrotnie jest w Chrystusie, gdy dwie natury pozostają w **relacji**, związku z jedną hipostazą. Daje to możliwość zachowania właściwej, chalcedońskiej świadomości różnic natur włączonych wszelako w komplementarną całość. Tego sposobu myślenia wydaje się brakować J. Hickowi, gdy twierdzi w ramach *the divided mind theory*, że Boska świadomość musiałaby zdominować świadomość ludzką (J. Hick, *Literal and Metaphorical Christologies*, [w:] *Jesus Then & Now. Images of Jesus in History and Christology*, Harrisburg 2001, s. 143–152). Użyty przez R. Swinburne’a przykład osoby, która równocześnie prowadzi ważną rozmowę telefoniczną i pisze skomplikowany tekst, opiera się na jednej świadomości i także przypomina krypto-monofizyzm (R. Swinburne, *Evidence for the Incarnation*, [w:] *Jesus Then & Now...*, dz. cyt.,

scu związek pomiędzy życiem trynitarnym a unią hipostatyczną staje się szczególnie wyraźny. A ponieważ Inkarnacja oznacza komunikację Boga z ludzkością, wręcz akt poszukiwania człowieka, to dalszym odbiciem jedności trynitarniej będą trzy wyższe władze człowieka, których atrybucja u Starowolskiego odbiega od tradycyjnego ujęcia Augustyna, gdyż łączy Osobę Ojca nie z pamięcią, a z wolą, Osobę Ducha z pamięcią, tylko Osoba Syna pozostaje w odniesieniu do rozumu¹⁹³. Jeżeli każdy człowiek jest bytem noszącym w sobie obraz Trójcy Świętej poprzez troistość władz zakorzenioną w jednej duszy, to Jezus uobecnia najwyższe, podwójne podobieństwo: jedno wynika z pojęcia władz duszy jako obrazu Trójcy, a drugie z rzeczywistości unii hipostatycznej, czyli z trójcy substancji w jednej Osobie.

W tekstach ukazujących zaangażowanie Trójcy Świętej we Wcielenie dominuje dynamiczne ujęcie wydarzenia poczynając od interesującego narracyjnego podkreślania napięcia poprzedzającego aktualizację po przedstawienie roli poszczególnych Osób, w czym wyróżniony zostaje wątek Osoby Ojca jako zasady i wykonawcy dzieła. Obok niego pojawiają się także ujęcia Ducha Świętego jako spełniającego wolę Ojca oraz Syna Bożego, łączącego w sobie cechy przedmiotowe z podmiotowymi i będącego działającym obiektem działania ze strony Ojca w jednym Duchu. Kontrapunktycznym uzupełnieniem jest statyczne ukazanie jedności i troistości unii hipostatycznej, która jest odwzorowaniem Trójcy Świętej, choć w innej strukturze.

*

Monarchiczne uporządkowanie nie uprawnia jednak do orzekania pojęcia ojcostwa w kontekście Wcielenia ani o Trójcy Świętej, ani o Duchu Świętym, ponieważ polega ono na przekazaniu swej natu-

s. 171). Pojednanie jedności i wielości, radykalnego odróżnienia i zjednoczenia jest tu dopiero właściwym rozwiązaniem. Ludziom ukształtowanym przez kulturę konceptu łatwiej było przyjmować ten rodzaj refleksji.

¹⁹³ „Do tego jako sam Pan Bóg jest troisty albo trojaki w osobach Bóstwa swojego, a przeciwie jedyński i nierozdzielny w istności swojej, tak naszą duszę jedyńską i nierozdzielnią jakoby na trzy części rozdzielił, uczyniwszy w niej wolę, rozum i pamięć, aby tak Trójce swojej świętej na niej obraz wyraził, aby wola nasza znaczyła Boga Ojca osobę, który *Omnia quaecunque voluit, fecit*; rozum aby znaczył osobę Syna, który jest *Patris sapientia* [...], a pamięć znaczy osobę Ducha Świętego, który jest związkiem i miłością między Ojcem i Synem, równie od obudwu pochodząc [...]” (AT, s. 110).

ry, zaś ani Trójca, ani Duch „nie jest człowiekiem”¹⁹⁴. Uzasadnione pozostaje natomiast materialne pojęcie macierzyństwa podkreślające wyjątkową rolę Maryi i pozwalające mówić o podwójnych narodzinach Syna Bożego: „Względem Bóstwa przedwiecznie z Boga Ojca narodzony jesteś. Względem człowieczeństwa oto dziś z Najświętszej Panny narodzony jesteś z krwi i ciała jej Panińskiego”¹⁹⁵. Ekspozycja postaci Maryi otwiera kwestię odniesienia Trójcy do Matki Boga.

I.3.2. Trójca Przenajświętsza w relacji do Maryi

Zagadnienie obecności Trójcy we Wcieleniu jest z upodobaniem prezentowane przez polskich autorów w kontekście maryjnym. Szczególna więź między Osobami Boskimi a Maryją wynika zarówno z planu sformułowanego przez Boga jak i ze sposobu Jego wypełnienia przez Służebnicę Pańską, przede wszystkim poprzez podjęcie zadania zwiastowanego w Nazarecie przez anioła. Narodzenie Maryi jest powodem radości Boskich Osób, ponieważ stanowi etap aktualizacji Ich dzieła zbawienia. W medytacji Starowolskiego, który cytuje Bernarda z Clairvaux, postać Najświętszej Panny łączy się z poszczególnymi Osobami, tak że relacja radości przyjmuje swe odcienie znaczeniowe:

Z której narodzenia *gaudet Deus Pater, mówi Bernat święty, quia hodie nata est sponsa ab aeterno praedilecta. Gaudet Filius, quia ei nata est Mater, in qua humanando deliciae sibi sunt esse cum filiis hominum. Denique gaudet Spiritus Sanctus, quia sibi nascitur habitaculum et templum gloriae acceptissimum*¹⁹⁶.

Z radością Boga zostało znaczeniowo połączone określenie Maryi słowem *sponsa*, tj. oblubienica, które odwołuje się do mistyki nupcjalnej i do badanej uprzednio kategorii traktującej Wcielenie jako

¹⁹⁴ Zob. PZ, s. 322; Ujęcie Opatowiusza odnosi się do STh, III, q. 32, a. 3. Dla porównania można wskazać tekst Birkowskiego, w którym z właściwą sobie przenikliwością zestawia Boskie narodzenie Słowa z narodzinami z Dziewicy, a czyni to pod takimi względami jak obecność paradoksu, rodzenie w nocy i przez słowo (zob. B II, s. 60).

¹⁹⁵ FN, s. 239.

¹⁹⁶ WN, s. 37–38.

gody Boga z ludźmi. Maryja została tam nazwana Oblubienicą Ducha Świętego¹⁹⁷, zgodnie z utrwaloną tradycją duchową, ale także Oblubienicą swego Syna¹⁹⁸. Tymczasem w cytowanym powyżej tekście w kategorii miłości oblubieńczej pojmowane jest odniesienie Boga Ojca do Maryi¹⁹⁹. W wymienności tych orzeczeń można dopatrywać się przekraczającej ściśle teologiczne ustalenia intencji podkreślenia konotacji szczególnej czystości w miłości łączącej Maryję z poszczególnymi Osobami Boskimi²⁰⁰.

W przytoczonym powyżej tekście powodem radości Syna jest zatem wynikająca dla Niego z Wcielenia możliwość przebywania z ludźmi, co odzwierciedla cytat z *Księgi Przysłów* o pełnym wesela przebywaniu Mądrości Bożej z synami ludzkimi (por. Prz 8, 31). Szczególnie widoczny staje się tu motyw radosnego oczekiwania Syna, któremu odpowiada bierny współudział Maryi, gdyż jest Ona środowiskiem (*in qua*) spotkania Bóstwa z człowieczeństwem²⁰¹. W Jej relacji do Pierwszej i Drugiej Osoby Boskiej dominują jednak określenia zaczerpnięte z kręgu miłości osobowej i rodzinnej (*sponsa, mater*), natomiast idea miejsca zamieszkania odnosi się wyrażnie do Ducha Świętego poprzez paralelizm określeń *habitaculum* oraz *templum*. Uogólniając można powiedzieć, że radość Trójcy z realizacji swego planu Wcielenia zostaje zapośredniczona w wybranej uprzednio osobie Panny z Nazaretu, co objawia się w różnorodności językowo-semantycznej.

Nieco dalej w tym samym dziele, tj. w *Wieńcu niewiedniejącym*, pojawia się ujęcie relacji Maryi do Osób Boskich, które może być uznane za bardziej czytelne i charakterystyczne pomimo uwikłania w kontekst mitologiczny:

¹⁹⁷ Zob. SP, s. 121; por. I.2.3.

¹⁹⁸ Zob. PZ, przedmowa, por. I.2.3.

¹⁹⁹ Można by rozważyć przyjęcie sensu pośredniego, gdy radość Ojca dotyczyłaby faktu, że uświadomiona od wieków Maryja ma być oblubienicą innej z Osób. Przeczy temu jednak fakt, iż w stosunku do Syna Maryja nosi tu określenie „Matki”, zaś do Ducha Świętego – „przybytku”. Intencja nazwania Maryi oblubienicą Ojca jest więc niewątpliwa.

²⁰⁰ Por. G. M. Bartosik, *Dziewictwo Maryi wyrazem miłości Ojca*, „*Salvatoris Mater*” 1(1999) nr 1, s. 105. Tam również prezentacja idei Oblubienicy Ojca (tamże, s. 104–108, ale także w całym numerze).

²⁰¹ Por. to samo ujęcie w I. 2. 3.

A iż słońce u łacinników ma trojakie nazwisko swoje: *Febus, Apollo et Sol*, i miesiąc także też trojakie: Prozerpina, Dianna, Luna, tedy też i Panna naświetsza do słońca i miesiąca przyrównana, ma trojakie nazwisko swoje w Piśmie świętym: *Mater, Filia et Sponsa*. Jest matką według ciała Syna Bożego przed wieki zrodzonego; jest córką Ojca niebieskiego i jest oblubienicą Ducha Świętego²⁰².

Mitologiczne przykłady, zawierając ideę jednej osoby, która wypełnia potrójną funkcję, służą pomocą w prezentacji potrójnej roli pełnionej przez Maryję w odniesieniu do Osób Boskich. Wobec Ojca Maryja jako umiłowane stworzenie jest córką, wobec Ducha Świętego – oblubienicą ze względu na dzieło dawania życia, natomiast wobec Syna jest ukazana jako matka w Jego poczęciu i Narodzeniu w ludzkim ciele. Analogicznie rzecz wyraża Liberiusz wiążąc Trzy Osoby Boskie z postacią Maryi poprzez motyw Jej potrójnego ukoronowania:

[...] Podobno chciał [Bóg] ukazać, że na świętą jej głowę miał włożyć trzy korony jako na tę, która była i córką królewską, i oblubienicą, i Matką: *Filia Patris, Sponsa Spiritus sancti, Mater Verbi* – Córka przedwiecznego Ojca, Oblubienica Ducha Świętego, Matka Syna Bożego²⁰³.

„Korona” oznacza tu zarówno nagrodę jak i potwierdzenie potrójnej roli spełnianej przez Maryję w dziele Inkarnacji względem poszczególnych Osób Boskich.

Z zestawienia tekstów wynika wniosek, że zindywidualizowane relacje Osób Boskich do Dziewicy z Nazaretu są faktycznie przedmiotem uwagi autorów, chociaż przyporządkowanie określeń pozostaje kwestią pewnej dowolności, która wynika z zastosowania języka religijnego o charakterze analogicznym i retorycznym. Zgodnie z tym założeniem znaki językowe służą do przybliżania misterium wiary w oparciu o regułę podobieństwa (*similitudo*) i tu właśnie otwiera się możliwość wymiany desygnatów. Skoro miłość Osób Trójcy jest niezgłębnym misterium i ponieważ stanowi Ich jedno działanie *ad extra*, to wobec każdej z Nich można w zasadzie użyć tego samego określenia, na przykład nazwania Maryi Oblubienicą (*sponsa*) Ojca, Syna i Ducha. Różnorodność Osób rozpatrywana jest tu prawdopo-

²⁰² WN, s. 47.

²⁰³ GD, s. 4; zob. T. Siudy, *Maryja – wybrana i umiłowana córka Ojca*, „*Salvatoris Mater*”, 1 (1999), nr 1, s. 47–57.

dobnie esencjalnie, ze względu na Ich jedną miłość, która jest oblubieńcza i w ten sposób każda z nich jest oblubieńcem. Z drugiej strony zwraca jednak uwagę pewna petryfikacja orzekań w obrębie trzech pojęć: córki, matki i oblubienicy, zaczerpniętych z dziedziny miłości międzyludzkiej o charakterze małżeńskim i rodzinnym²⁰⁴.

Obok tego typu metaforyki występuje także przedstawienie Matki Bożej jako świątyni, które różni się od określeń personifikujących (matka, córka, oblubienica) głębszą cechą bierności. Akcentowany jest tu fakt zamieszkania Osób Boskich w Niej, tak że **stan** Najświętszej Panny góruje nad Jej **czynnościami**. Podobnie jak w wypadku metaforyki miłości małżeńskiej i rodzinnej także w tym zakresie zachodzi różnorodność ujęć. W najszerszym zakresie postać Maryi bywa nazywana świątynią całej Trójcy Świętej, a twierdzenie to łączy się z pojęciem Jej panieńskiej czystości oraz z całym zasobem otrzymanych łask. Opatowiusz pisze:

[...] ciało Naświętszej Panny wielkimi łaskami i niewinnościami uprzywilejowane nigdy żadnego grzechu nie znało, było świątynią Trójce przenajświętszej i nad wszystkie nieba zacniejsze²⁰⁵.

Podobnie temat ujmuje Starowolski w *Świątyni Pańskiej*, włączając w pochwałę Maryi wątek mieszkania dla Boga. Najświętsza Panna nazywana jest przez Kościół domem Trójcy Świętej:

To teraz w nowym kościele Chrystusowym Naświętszej Pannie przyznawamy, że ty jesteś *Templum sanctae Trinitatis*, ty jesteś *Domus Sapientiae*. Czemu? *Quia quem caeli capere non poterant, tuo gremio contulisti*²⁰⁶.

Metafora Maryi jako świątyni Trójcjedynego posiada interesującą motywację zbudowaną na fundamencie konotacji obejmowania Boga. Niebo, nazywane skądinąd mieszkaniem Boga, nie może Go zamknąć w sobie (por. 1 Krl 8, 27), Maryja natomiast w akcie Wcielenia objęła w swym wnętrzu Boga i dlatego nosi miano *Templum sanctae Trinitatis*, które zresztą pośrednio przypomina o wspólnym działaniu

²⁰⁴ Takie ujęcie podkreśla niezwykłość mistycznego zjednoczenia Maryi z Bogiem (zob. J. Misiurek, *Doświadczenie mistyczne Maryi*, [w:] *Signum Magnum – duchowość maryjna*, red. M. Chmielewski, Lublin 2002, s. 146).

²⁰⁵ PZ s. 247–248.

²⁰⁶ SP, s. 305; Ostatnia fraza jest fragmentem *Officium parvum Beatae Mariae Virginis Tempora Nativitatis*.

Osób w ekonomii zbawienia. Postać Bogurodzicy stanowi wyjaśnienie wyrażenia: *Sapientia aedificavit sibi domum* (por. Prz 9, 1), w którym Mądrość oznacza Boga, a dom – Maryję, czyli jedyne stworzenie, które zdołało objąć w sobie Boga²⁰⁷. Ten sens **obejmowania w sobie** sprzyja połączeniu postaci Maryi z Osobą Syna Bożego ze względu na tajemnicę Jej macierzyństwa. Maryja jest **domem Chrystusa**, ponieważ jest domem Mądrości (*Domus Sapientiae*), a to Syn Boży jest „Mądrością Ojca”. Dlatego właśnie słowa mówiące o przygotowaniu sobie przez Mądrość mieszkania (por. Prz 9, 1) są odnoszone do relacji Chrystusa do Maryi²⁰⁸.

Pojęcie domu odnosi się także do Chrystusa w bardziej wyrażonym kontekście aretologicznym, podkreślając fakt obdarowania Maryi łaskami, ale także Jej osobiste zaangażowanie związane ze zdobywaniem zasług:

[...] nie było żadnej, która by jej pokorą, skromnością, świątobliwością i czystością panieńską zrównać była mogła [...]. Tymi tedy cnotami to sobie zasłużyła, że i świątynią Ducha Świętego była i przybytkiem Syna Bożego została²⁰⁹.

Synonimy: „świątynia” i „przybytek” oddają relację Maryi do dwu Osób Boskich i ukazują istotę Jej współdziałania z Nimi. Cechę wspólną stanowi konotacja **kontaktu**, który posiada wymiar duchowy i cielesny. I tak o zawieraniu w sobie Syna Bożego autor pisze: „bo w niej osobą swoją Boską przemieszkiwał i z niej się narodził”, natomiast o Duchu Świętym traktują słowa: „kiedy na to zezwoleniem przystała [tj. *Fiat*], zaraz Duch święty na nią z wielką okwitością łask i darów swoich zstąpił”²¹⁰. W jednym i drugim wypadku istotną rolę odgrywa ciało Maryi jako miejsce kontaktu z Osobą Boską, co pozwala zastosować do Niej określenia „świątynicy” i „przybytku”, związane jednak z pewnym rozróżnieniem teologicznym:

²⁰⁷ Problematyka ta została poruszona w: M. Godawa, *Pozdrowienie Pozdrowionej...*, dz. cyt. Zestawienie Maryi obejmującej Boga z kosmosem, który tego nie potrafi opiera się na dyskretniej retorycznej grze znaczeniowej. W amplifikacyjnym skrócie autor zestawia ze sobą dwie różne formy obecności Boga czyniąc je elementami tego samego porównania.

²⁰⁸ Zob. SP 305.

²⁰⁹ PZ, s. 239.

²¹⁰ PZ, s. 239.

[...] i tak się w niej nie tylko przystojność, ale i godność znajdowała, to jest nie tylko się przystojnym wielkimi cnotami swymi Syna Bożego przybytkiem stała, ale i godnym przez Ducha Świętego²¹¹.

O synonimiczności określeń świadczy fakt, iż przybytek zostaje teraz związany z Osobą Syna Bożego. Natomiast różnica sugerowana zdaniem przeciwnym kryje się w wyodrębnieniu dwóch racji dla bycia mieszkaniem Boga. Najpierw, ze względu na bogactwo cnót, Maryja jest domem „przystojnym”, a następnie, dzięki zstąpieniu na Nią Ducha Świętego w czasie Zwiastowania, jest także domem „godnym” przyjęcia Syna Bożego. Ostatecznie znaczeniową przewagę zyskuje relacja do Syna, jako że On stanowi kres działania, w którym Duch Święty pośredniczy, tak że zamieszkanie Ducha służy zamieszkaniu Syna.

W tekstach traktujących o duchowo-cielesnym kontakcie Maryi z Trójcą Świętą można także zauważyć subtelnie ukrytą obecność Ojca. Jeżeli zapewnienie o mocy Najwyższego, która ma osłonić Maryję (por. Łk 1, 35), odnoszą do Pierwszej Osoby²¹², to znaczy, że Jej działanie może mieć charakter duchowy i cielesny. I rzeczywiście nieco dalej potwierdzają to znane już słowa: „Ojciec przez Ducha Świętego w ciało Panięskie ubrał Syna swego”²¹³. Działanie Ojca dotyka tu ciała Maryi, czyniąc je jakby w antytypicznym odniesieniu do stworzenia Ewy materią ciała swego Syna. Bóg Ojciec jest także dawcą mocy, która rozpala mistyczne przeżycie w sercu Maryi, pozostające w związku ze zmysłowym spojrzeniem na Syna²¹⁴.

Pojęcie zamieszkania Trójcy w Maryi posiada także charakter dynamiczny, łącząc się z działaniem Trzech Osób Boskich. Po przypomnieniu biblijnego fundamentu nauki o tego rodzaju przebywaniu Boga w sprawiedliwej duszy (por. J 14, 23)²¹⁵ Opatowiusz stosuje argument *a fortiori* i wskazuje, że Maryja, ze względu na swą świętość, stała się przedmiotem szczególnego działania Trójcy Świętej:

²¹¹ PZ, s. 239.

²¹² Zob. PZ, s. 308.

²¹³ PZ, s. 309.

²¹⁴ Zob. B I, s. 47.

²¹⁵ Prawda o zamieszkaniu Trójcy przez łaskę w duszy została wyeksponowana na Soborze Trydenckim, por. J. D. Szczurek, *Tajemnica zamieszkania Trójcy Świętej w duszy według błogosławionej Elżbiety z Dijon*, [w:] www.karmel.pl/lektorium/publikacje/baza.php?id=27#10 (02.11.1012).

Z Tobą, o Naświętsza Panno, jest wszechmocność Boga Ojca, która cię płodnością dziwną napełnia, abyś tego syna, którego On urodził, mogła urodzić. Z Tobą jest Syn Boży, Mądrość przedwieczna, napełniając cię umiejętnością i gotując cię, i sposobną czyniąc, abyś godną Matką Jego być mogła: z Tobą jest świątobliwość, niewinność Ducha Świętego, twojego Panieństwa przy poczęciu i przy rodzeniu przestrzegając. Jeszcze z tobą Ociec niebieski, który cię przed wieki obrał, abyś była nie tylko grzesznych ludzi matką, ale samego żywota rodzicielką; z tobą jest Syn Boży, którego w szatę człowieczeństwa ze krwi twojej sprawionego ubierzesz i pokarmem piersi z nieba danym karmić będziesz; z tobą Duch Święty, który cię jako źródło wiecznych łask niebieskimi cnotami darów Bożych zleje i one przez cię i z ciebie na inne wywodzić i spuszczać będzie²¹⁶.

Każda z Osób ukazana jest jako obdarowująca Maryję w jednym dziele Wcielenia. Ojciec, który wybrał Ją na Matkę swego Syna, napełnia Ją nadprzyrodzonym darem płodności, aby drugie narodziny mogły się dokonać. Pierwszej Osobie Boskiej przypisano tu ponownie rolę inspirowującą i przygotowującą cały akt. Syn Boży przygotowuje starannie Maryję do dzieła swych własnych narodzin²¹⁷, także Duch Święty obdarza Maryję (i Kościół) wielością łask. W analogii działań można znowu widzieć odbicie prawdy o wspólnym działaniu Osób w relacji *ad extra*. Wyróżnieniu u każdej z Osób szczególnego przymiotu towarzyszy logiczne przyporządkowanie skutków Jej działania, i tak skoro Bóg Ojciec jest wszechmocą, to napełnia Maryję płodnością, odbiciem stwórczej mocy; skoro Syn Boży jest mądrością, to napełnia Ją stosownymi umiejętnościami; skoro Duch Święty jest świątobliwością i niewinnością, to strzeże panieństwa. Apropriacja obejmuje zarówno przymioty jak działania.

Uzupełniając ten ważny wywód, autor *Posła zbawienia* podaje jeszcze kilka kategorii, które wyrażają związek Maryi z Bogiem ujmowanym w aspekcie jedności. Należą do tego zbioru więź oblubieńcza, troskliwa miłość rodzicielska i inne. W obrazie króla dopuszczającego królową do rządzenia zostaje przybliżone pojęcie partycypacji Maryi w Bożej naturze, czemu towarzyszy wątek oświecania Jej duszy przez Boga na wzór Słońca udzielającego światła Księżycowi. Podobnymi czynnościami są wprawianie w ruch i kierowanie nim, co w życiu Ma-

²¹⁶ PZ, s. 134.

²¹⁷ Notabene Jezus ukazany został także jako doznający działania Matki, tj. karmiony przez Nią.

ryi oznacza Boską inspirację i opiekę²¹⁸. Pomimo tej momentalnej koncentracji na jedności Boga, to Trójca Święta została ukazana jako pełna mądrości i dobroci zasada, która inspiruje i prowadzi Maryję w trynitarnym dziele Wcielenia²¹⁹.

W wywodzie na temat dynamicznego oddziaływania Trójcy Świętej na Maryję, należy zaznaczyć, że dopiero w trakcie Zwiastowania Maryja przyjęła objawienie o istnieniu Trzech Osób Boskich²²⁰. To poznanie stanowi część akcji Osób Boskich, która zostaje dokonana w pewnej mierze także poza świadomością Dziewicy Matki. Pośredniczy w tym dziele anioł noszący na sobie cechy trynitarne, udzielone mu przez Osoby Boskie z uwagi na charakter posłannictwa. Gabriel, skoro reprezentuje Tróję, pojawia się – w opinii autora – w towarzystwie dwu innych aniołów²²¹, poza tym nosi on na sobie „osobę”²²² Trójcy Świętej, podobnie jak w Starym Testamencie anioł nosił wizerunek Boga²²³ i dlatego budzi lęk²²⁴.

*

Kwestia trynitarnego charakteru Wcielenia rozpatrywana w kontekście maryjnym przyjmuje różne kategorie. Z jednej strony odwołują się one do miłości (córka, matka, oblubienica), z drugiej do semantyki zamieszkiwania i świątyni, z wykorzystaniem ujęć dynamicznych i statycznych. Zjawisko wymiany orzekań, widoczne zwłaszcza w obrębie używania terminu *sponsa*, świadczy o relatywnym podkreślaniu

²¹⁸ Zob. PZ, s. 134.

²¹⁹ Rzecz jasna tekst stanowi jedno z możliwych ujęć tajemnicy współpracy Maryi z Tróją, w innym miejscu funkcja obdarowania Maryi zostanie przypisana Duchowi Świętemu, podczas gdy Ojciec będzie postrzegany jako Ten, który Ją wybrał, zaś Syn jako Ten, który Ją umiłował (zob. PZ, s. 40).

²²⁰ „[...] dopiero na ten czas Panna o Trójcy Przenajświętszej usłyszała, że jest Ojciec, Syn i Duch Święty” [...] (PZ, s. 282).

²²¹ Zob. PZ, s. 31; Jest to jeszcze jeden przykład dążenia do uzupełniania danych biblijnych o elementy, które powinny się pojawić w imię religijnie pojmowanego *decorum*, tzn. tego, co przynależy Bogu czy Jego dziełu.

²²² W znaczeniu maski, postaci w nawiązaniu do pierwotnego znaczenia słowa *persona*. Ponieważ „osoba” Trójcy jest trudna do wyobrażenia, pomocą służy inna uwaga, że Gabriel miał mieć na sobie „osobę mężczyzny” (por. PZ, s. 300).

²²³ Autor wymienia tu teofanię wobec Mojżesza w płonącym krzaku (por. Wj 3).

²²⁴ Zob. PZ, s. 224.

w odniesieniu do Maryi wybranych aspektów jednej i niezgłębionej miłości Trzech Osób. Utworzone w ten sposób, w oparciu o wychwytywane podobieństwa (*similitudo*), retoryczne obrazy są świadectwem partykularnego, medytacyjnego doświadczania wielkiej tajemnicy związku Trójcy Świętej z Matką Boga.

I.3.3. Działanie Ducha Świętego – „sprawienie” ciała Jezusa z krwi Maryi

W procesie zaangażowania Trójcy Świętej we Wcielenie zasadniczy moment aktualizacji wydarzenia można postrzegać apropriacyjnie²²⁵ w dokonaniu tego dzieła przez Ducha Świętego, gdy **czyni** ciało Synowi Bożemu. To ujęcie wyraża kulminację **aktywności** Trójcy, stąd też zostało usytuowane w kontekście trynitarnym analizy, podczas gdy samo **przyjęcie** ciała przez Syna Bożego jako w pewnym sensie bardziej **bierne** i tożsame z kresem Wcielenia znajdzie osobne omówienie²²⁶.

Działanie przypisane Duchowi Świętemu polega na zstąpieniu na Maryję, aby Ją odpowiednio przysposobić przez pouczenie i łaskę²²⁷, ale przede wszystkim, aby zrealizować plan Wcielenia. Tę drugą funkcję wyraża ważny czasownik „sprawić”²²⁸:

Druga przyczyna zstąpienia była, aby w żywocie Błogosławionej Panny tajemnicę poczęcia i wcielenia Syna Bożego sprawił, tak że w tej dziwnej sprawie Duch Święty był oblubieńcem, a Panna Błogosławiona była Oblubienicą²²⁹.

²²⁵ Por. J. Warzeszak, *Maryja a Duch Święty...*, dz. cyt., s. 83, 85–89.

²²⁶ Zob. II.2.3–6.

²²⁷ Zob. III.1.1–2; por. B. Kochaniewicz, *Patrystyczna interpretacja Łk 1, 35 i jej pneumatologiczno-mariologiczne implikacje*, [w:] *Duch Święty a Maryja...*, dz. cyt., s. 38–44; tenże, *Łk 1, 35 w interpretacji Ojców Kościoła*, „*Salvatoris Mater*” 2(2000) nr 2, s. 46–83; J. Warzeszak, *Maryja a Duch Święty...*, dz. cyt., s. 67–80.

²²⁸ Por. EC, s. 135. Misja Ducha Świętego określona tu zostaje podobnie jako rodzaj pracy: „czeka Duch Święty roboty”. Spośród znaczeń staropolskiego czasownika „sprawiać” w tym kontekście można wymienić: 1) „przygotowywać, przysposabiać, czynić zdatnym do użytku”, 2) „sporządzać, wykonywać, zlecać wykonanie”, 3) „spełniać powinność, czynić zadość”, 4) „powodować, wywoływać”, 5) „działać, czynić” (zob. „*Sprawiać*”, [w:] *Słownik staropolski*, Wrocław 1977, t. VIII).

²²⁹ PZ, s. 306.

Konsekwentne użycie formy „Błogosławiona Panna”, podobnie jak w innych analogicznych tekstach o Wcieleniu, wyraża odpowiednie przygotowanie Maryi w panińskiej czystości połączone tu z wymiarem oblubieńczym. Ten z kolei wnosi w analogii do małżeństwa ważny element intymnego kontaktu, który obejmuje cielesność Panny. Samo wydarzenie ma charakter właściwy ludzkiemu procesowi powołania do życia (od strony Maryi jest to „poczęcie”), lecz także misteryjny, gdyż stanowi jednocześnie „wcielenie Syna Bożego”.

Postępując za tokiem rozważań Opatowiusza, należy przypomnieć rację, dla której to właśnie Duch Święty ma dokonać dzieła. Odpowiedź kryje się w miłosnym charakterze Inkarnacji, jeśli bowiem motywem przyjścia na świat Syna jest miłość ku rodzajowi ludzkiemu, to Duch Święty jako miłość osobowa Trójcy jest też właściwym podmiotem dokonania tej „sprawy”:

Zaczym sprawa wcielenia Syna Bożego jest sprawa miłości, a że Duch Święty jest miłością i od niego są sprawy miłości, dlategoż ta sprawa, ze wszystkich spraw miłości największa i najprzedniejsza, to jest złączenie natury Boskiej z naturą ludzką Duchowi Świętemu właśnie przynależy²³⁰.

Tekst pozwala na semantyczne doprecyzowanie terminu „sprawa”, charakterystycznego dla języka siedemnastowiecznych medytacji. Otóż, jakkolwiek „sprawa” łączy się z pojęciem miłości, jako jej forma, to nie odnosi się jednak do życia wewnątrztrynitarnego. „Sprawy miłości”, które pochodzą od Ducha Świętego, nie dotyczą relacji w obrębie Trójcy, gdyż Duch nie tworzy w Niej czynnej relacji, ale pochodzi od Ojca i Syna przez tchnienie bierne, więc też Duch niczego w Trójcy nie sprawia²³¹. Analizowany termin dotyczy zatem dzieł skierowanych na zewnątrz (*ad extra*) i oznacza aktywne, ekonomicznie własne działanie Trzeciej Osoby Boskiej, choć oczywiście przypisane Mu przez apropriację. Przedmiotem tego działania jest

²³⁰ PZ, s. 307; zob. STh, III, q. 32, a. 1.

²³¹ Kwestię tę objaśnia Liberiusz w słowach: „Syn z Ojcem tejże natury udziela Duchowi Świętemu w równości i jedności wielkiej, bo *Tres unum sunt*, i ukazuje na Duchu Świętym *quantum valeat*, bo go tchnie pospołu z Ojcem i wystawia sobie i Ojcu w naturze równym. Duch Święty, będąc nieskończenie dobrym, komu też dobroci swojej udzieli? Na kim ukaże, *quantum valeat*, *valor* i dzielność swoją? [...] W Bóstwie nie było na kim, chyba *ad extra*, na kreaturach [...]” (GD, s. 119).

w węższym ujęciu ukształtowanie ciała²³², a w szerszym – jak powyżej – złączenie natur w Chrystusie.

W tym miejscu wśród racji przyznania autorstwa Wcielenia Duchowi Świętemu warto obok miłości przywołać jeszcze dwie inne, zaczerpnięte z *Sumy teologii* św. Tomasza. Pierwsza odnosi się do pojęcia łaski, skoro bowiem Inkarnacja była dziełem łaski, nie zaś zasług (ze strony ludzkiej natury), a łaskę przypisujemy Duchowi Świętemu, to właśnie On zrealizował to dzieło. Podobne rozumowanie stoi u podstaw drugiej racji, jeżeli bowiem celem Wcielenia było uświęcenie człowieka i nadanie mu Bożego synostwa, a dzieła te przypisywane są Duchowi Świętemu, to właśnie On tego dokonał²³³.

Przechodząc do charakterystyki istoty dzieła, należy stwierdzić, że przestrzenią działania Ducha Świętego jest ciało Maryi, zaś w tym momencie uczestniczą On i Ona²³⁴. Święty Tomasz ukazuje te role w następującym układzie: Duch Święty jest **czynnym**, działającym podmiotem, Maryja natomiast bierze udział w sposób **bierny**, dostarczając materii Wcielenia. Wyrażając rzecz dokładniej, Duch Święty kształtuje ciało przyjęte przez Syna Bożego:

Synowi przypisujemy samo przyjęcie ciała, a Duchowi Świętemu ukształtowanie ciała, które Syn przyjął²³⁵.

W istocie poczęcie z Ducha Świętego obejmuje zarówno ciało Chrystusa jak też i samego Chrystusa:

[...] zdanie: „Chrystus począł się z Ducha Świętego” uważamy za stosowne, mając przy tym na myśli działanie sprawcze Ducha Świętego w odniesieniu do przyjętego ciała i współistotność Jego z Osobą przyjmującą ciało²³⁶.

²³² Por. PZ, s. 388 – poniżej. Polski termin „sprawa” oznacza zatem *fabricatio corporis*, czyli stworzenie ciała Chrystusa. Stworzenie nie oznacza tu działania *ex nihilo*, ale zasadę działania Ducha „przez wolę i łaskę”, a nie przez naturę (por. J. Warzeszak, *Maryja a Duch Święty...*, dz. cyt., s. 85).

²³³ Por. STh, III, q. 32, a. 1.

²³⁴ Zob. PZ, s. 247.

²³⁵ *Filio autem attribuitur ipsa carnis assumptio; sed spiritui sancto attribuitur formatio corporis quod assumitur a filio* (STh, III, q. 32, a. 1).

²³⁶ *Et ideo convenienter dicere possumus Christum esse conceptum de spiritu sancto, hoc modo quod efficacia spiritus sancti referatur ad corpus assumptum, consubstantialitas ad personam assumptam* (STh, III, q. 32, a. 2).

O ciele Chrystusa można więc mówić, że zostało poczęte „z” Ducha Świętego, a precyzyjniej „przez” Ducha Świętego, bo On je ukształtował. Drugie określenie: „poczęcie się Chrystusa z Ducha Świętego” oznacza współposiadanie tej samej natury Boskiej²³⁷.

Z kolei Maryja nie współdziałała czynnie przy poczęciu, gdyż dokonało się ono stosownie do Boskiej, a nie ludzkiej racji zarodkowej²³⁸. Odrzucając opinie o ewentualnym współdziałaniu Matki Bożej w poczęciu Tomasz wywodzi konkluzję ze współczesnego mu pojęcia prokreacji, w którym macierzyństwo wyklucza posiadanie władzy czynnej w odniesieniu do poczęcia:

Musimy więc stwierdzić, że w samym poczęciu Chrystusa Najświętsza Panna nie współdziałała w sposób czynny, a służyła tylko materią, natomiast czynnie współdziałała przed poczęciem, przygotowując materię do Jego poczęcia²³⁹.

Tomistyczną naukę dość wiernie przedstawiają krakowscy autorzy, zwłaszcza zaś Opatowiusz, który w słowie *Fiat*, widzi wyraz biernej dyspozycji Maryi wobec działania Ducha:

Zdanie jest świętego Tomasza, że sam Duch Święty mocą swoją sprawował poczęcie Najświętszej Panny, a Panna Błogosławiona do sprawy poczęcia krew ciała swego przenajdroższą jako materią podała. [...] Panińska krew materią była w rękach i w mocy Ducha Świętego i on z niej ciało Zbawiciela naszego sprawił²⁴⁰.

W innym miejscu ten sam autor podaje, że Maryja przyczyniła się do poczęcia „krwią i ciałem swoim”²⁴¹. W opisie struktury takiego współdziałania w zakresie cielesności Najświętszej Panny wyróżniona zostaje krew, ponieważ właśnie z niej zostało utworzone ciało Jezusa, a także, w ślad za ruchem krwi, uwydatniono znaczenie Jej „żywota”, w którym krew została zgromadzona. Opatowiusz pisze:

²³⁷ Zob. STh, III, q. 32, a. 2.

²³⁸ Zob. STh, III, q. 32, a. 4. Inaczej kwestię tę widzi Duns Szkot (por. J. Warzeszak, *Maryja a Duch Święty...*, dz. cyt., s. 87–88).

²³⁹ *Et ideo dicendum est quod in ipsa conceptione Christi beata virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit. Operata tamen est ante conceptionem aliquid active, praeparando materiam ut esset apta conceptui* (STh, III, q. 32, a. 4).

²⁴⁰ PZ, s. 387–388.

²⁴¹ PZ, s. 247.

W żywocie tedy poczyzna: nie w sercu dusze swojej, bo w sercu już go dawno była poczęła, a w żywocie teraz poczyzna, do którego sam jest kwiat krwie Panieńskiej sprowadzony i z niego sprawą mocy wszechmocnej ciało Syna Bożego sprawione²⁴².

Doprecyzowania domagają się tutaj kwestia rozumienia „mocy wszechmocnej”, którą można odnieść do słów o „mocy Najwyższego” mającej osłonić Maryję (por. Łk 1, 35). Święty Tomasz tę moc rozumie jako nazwę Syna Bożego²⁴³, natomiast Opatowiusz, jak ukazano, widzi tu Tróję Świętą, a zwłaszcza Osobę Ducha²⁴⁴. Dlatego „moc wszechmocna” może oznaczać tu Ducha Świętego, zwłaszcza że występuje w połączeniu z czasownikiem „sprawa” opisującym Jego działanie oraz że w przytoczonym jako przedostatni tekście Opatowiusza mowa jest właśnie o mocy Ducha Świętego²⁴⁵.

Więcej uwagi można poświęcić znaczeniu krwi Maryi. Opatowiusz także w *Fascykule nabożeństwa różnego* używa tego zwrotu pisząc, że święte człowieczeństwo Jezusa „sam Duch Święty za dziwną sprawą z kwiatu przenaczystszej krwi Naświętszej Panny sprawił”²⁴⁶. Metaforę „kwiat krwi” można najpierw odczytać jako element laudacji skierowanej do Maryi, gdy konotacje powiązane semantycznie z pięknem mają służyć pochvale Jej cielesności. Następnie, abstr-

²⁴² PZ, s. 247.

²⁴³ Tomasz, podając apropriację przyjęcia ciała przez Syna i ukształtowania go przez Ducha Świętego, pisze też, że to Syn, który jest mocą Bożą, ukształtował przez Ducha Świętego ciało, które przyjął: *Sicut autem virtus animae quae est in semine, per spiritum qui in semine concluditur, format corpus in generatione aliorum hominum; ita virtus Dei, quae est ipse filius, secundum illud I ad Cor. I, Christum Dei virtutem, per spiritum sanctum corpus formavit quod assumpsit* (zob. STh, III, q. 32, a.1).

²⁴⁴ Zob. PZ, s. 314. Por. B. Kochaniewicz, *Patrystyczna interpretacja Łk 1, 35...*, dz. cyt., s. 32–35; G. M. Bartosik, *Przybytek Ducha Świętego. Relacja Duch Święty – Maryja według Pisma Świętego i Ojców Kościoła*, [w:] *Duch Święty a Maryja...*, dz. cyt., s. 60–61.

²⁴⁵ Zob. PZ, s. 387–388. Por.: „Zatem zapowiadane «przyjście Ducha Świętego» na Maryję w Łk 1,35 sugeruje wejście z Nią w osobowy kontakt (oblubieńczą relację osobową?), natomiast wzmianka o mocy objawia stwórcze działanie Boga w Maryi, które ma na celu poczęcie i zrodzenie Syna Bożego. Rozróżnianie interwencji Bożej przez Ducha i przez moc zabezpiecza przed pojmowaniem oblubieńczą relacji Maryi z Duchem Świętym w znaczeniu teogamii [...]” (W. Cyran, „Duch Święty zstąpi...”, dz. cyt., s. 21).

²⁴⁶ FN, s. 243.

hując od tej chętnie stosowanej przerośni, można przyjrzeć się bliżej kontekstom dla motywu krwi. Krew Maryi w świetle tomizmu jest materią dla działania Ducha Świętego analogicznie do złota i pracy rzemieślnika tworzącego z niego klejnot²⁴⁷. Rozwija tę kwestię osobna medytacja poświęcona „materii sprawienia ciała Syna Bożego”. Podążając tropem Jana Damasceńskiego, autor wskazuje raz jeszcze na ruch spłynięcia krwi spod serca do żywota Maryi. Serce stanowi sferę przygotowania Wcielenia i oznacza tu głębię życia duchowego Maryi z pełnią darów Ducha Świętego, a zwłaszcza z cnotą miłości. Krew staje się nośnikiem nadprzyrodzonej miłości do miejsca poczęcia, którym jest Jej żywot:

[...] z jej serca, ogniem miłości Bożej rozgrzanego, wypłynęła krew i zbieżała się na miejsce poczęcia, z której Duch Święty Ciało Synowi Bożemu sprawił²⁴⁸.

Ów krwiobieg znajduje jeszcze głębsze, mistyczne wyjaśnienie w relacji Maryi do Syna i Ducha:

A przystało zaprawdę, aby Syn Boży, jako w wielkiej miłości zstąpił i tąż miłością przeciwko zbawieniu naszemu pałał, i oną zapalony krew z siebie dla odkupienia naszego wytoczył, tak też i ciało miał z serdecznej krwi Błogosławionej Panny. A osobliwie ponieważ i sam Duch Święty, który ciało sprawował, jest miłością, przynależało tedy, aby i materyja sama jego z serca wzięta była, która jest źródłem miłości²⁴⁹.

Rozumowanie oparte na zasadzie religijnego *decorum*, tj. tego, co „przystało”, wskazuje na związek między miłością Syna Bożego a Jego poczęciem z „krwi serdecznej”, czyli będącej nośnikiem miłości – z serca i podobnie na zależność pomiędzy miłością przypisaną Duchowi Świętemu a sercem – środowiskiem miłości Maryi. W ten sposób motyw krwi znajduje mocne uzasadnienie w miłości Boga do ludzi, zwłaszcza do Dziewicy, a poczęcie ciała Jezusowego z krwi oznacza poczęcie go w miłości:

A jako Duch Święty, kształtując ciało Zbawiciela naszego, miłością pałał, także też i Panna tąż miłością poczęcia Syna Bożego pałała: przystało

²⁴⁷ Zob. PZ, s. 387–388.

²⁴⁸ PZ, s. 409.

²⁴⁹ PZ, s. 409–410.

zaiste, aby też tak i krew ogniem miłości serca Panieńskiego pałającym rozgrzana była²⁵⁰.

Krew stanowi materialną przestrzeń zjednoczenia Maryi z Duchem Świętym, w której poczęty zostaje Syn Boży i chociaż nie jest On synem Ducha, to jednak owo zjednoczenie ukazuje, na czym polega więź oblubieńcza przypisywana Maryi i Duchowi Świętemu. Intensywność miłości wyraża kunsztowne wyrażenie rozgrzania krwi ogniem miłości z serca. Znaczenie ciepła przywołuje również Starowolski, pisząc, że Chrystus urodził się z sprawy Ducha Świętego i z krwi Dziewicy na wzór interakcji ciepła słonecznego z ziemskimi waporami, tworzącej obłok²⁵¹.

Interpretacja mistyczna zastępuje tutaj Tomaszowe wyjaśnienie sensu krwi, które w oparciu o *De generatione animalium* Arystotelesa ukazuje w niej pierwiastek życiodajny²⁵². Pozostając w obrębie swej wiedzy biologicznej, autor *Sumy teologii* głosi, że materią poczęcia człowieka jest krew kobiety mocą rodzicielską przystosowana do spełnienia tego zadania²⁵³, czemu odpowiadałaby obecność krwi w sercu. Scholastyczna eksplikacja staje się w tym miejscu zawiła łącząc wątki teologiczne z ówczesną wiedzą o człowieku²⁵⁴. Zastępowanie wykładni biologicznej mistyczną można uznać za transformację myślenia pod wpływem rozwoju antropologii²⁵⁵.

²⁵⁰ PZ, s. 410.

²⁵¹ Zob. SP, s. 97.

²⁵² Związek krwi i życia, obecny także w Biblii (por. Rdz 9, 4) stanowił wspólne przekonanie starożytnych.

²⁵³ Zob. STh, III, q. 31, a. 5.

²⁵⁴ Tomasz podaje takie argumenty: a/ Chrystus nie mógł zranić Matki, stąd Jego Ciało zostało utworzone z krwi, będącej ciałem w możliwości; b/ inaczej niż Adam Dziewica nie miała w swym organizmie niczego, co mogłoby posłużyć ukształtowaniu nowego ciała bez szkody dla ciała matki; c/ poczęcie nastąpiło nie z nasienia (którego zresztą Tomasz nie uważa za konieczne przy przekazaniu życia), dlatego, że wiąże się ono z żądzą. Podobnie krew kobiety, nawet przygotowana do poczęcia wskutek periodu, nie jest wolna od lubieżności. Tymczasem krew Maryi została zgromadzona w Jej łonie nie przez fizyczny kontakt z mężczyzną, ale przez Ducha Świętego (zob. STh, III, q. 31, a. 5).

²⁵⁵ Można tu podać kilka faktów. Oto A. Vesalius zapoczątkował rozwój nowożytnej anatomii (*De humani corporis fabrica...*, 1543), w XVI w. M. Servet odkrył mały obieg krwi, a w 1628 r. W. Harvey opisał całościowo jej krążenie. Świadectwem uwzględniania odkryć naukowych a także ich włączania w medytację jest wzmianka o plamach na Słońcu (zob. GD, s. 261).

Wszechstronne działanie Ducha Świętego wobec Maryi zostało jeszcze ukazane w alegorii posługującej się opisem procesu wypiekania chleba:

A jako kiedy chleb [...] gotować mają, piec ogniem wypalają, a potem do niego, aby w nim mógł być wygotowany, kładą i potem wybierają, tak Duch Święty wprzód dziwnymi łaskami zgotował żywot Panieński i godniejszym nad wszystkie nieba uczynił, a potem do niego Syna Bożego wprowadził i w ciało nasze ubrał, i przez dziewięć miesięcy sporządzał, aby był chlebem do żywota wiecznego. A w dzień narodzenia on sam mocą swoją Boską ciało jego przenajświętsze bez naruszenia Panieństwa Matki Jego wyprowadził [...] ²⁵⁶.

Rozgrzanie pieca odpowiada uprzedniemu przygotowaniu Maryi przez Ducha poprzez nadanie Jej łask i szczególnej godności, natomiast moment Wcielenia określa umieszczenie zaczynu, czyli Syna Bożego w tym „piecu”, czyli w ciele Maryi. Rozpalenie oznacza współpracę Dziewicy z Duchem Świętym i na planie retorycznym trafnie wyraża znamienne dla nich role. Panna ukazana jest biernie, ponieważ przede wszystkim przyjmuje łaski, które ją przygotowują do zadania; w tym akcie recepcji kryje się jednak Jej udział w całym dziele. Metafora pieca nawiązuje także do innych ujęć Maryi jako **miejsca** działania Boga, wyróżniając się semantycznie bliskim związkiem Jej świętości z procesem formowania ciała Syna Bożego, jak ciepło pieca ma istotny udział w powstaniu chleba. Podkreśla to zwłaszcza wzmianka o dziewięciu miesiącach ciąży. Z kolei Duch jest tu głównym działającym, który z jednej strony przygotowuje Maryję i czyni Ją godną zleconego zadania, a dalej w odniesieniu do Syna Bożego – „wprowadza” Go do łona, „ubiera” w ciało, „sporządza” i „wyprowadza” poprzez narodzenie. Sekwencja czasowników ukazuje Ducha Świętego w postaci rzemieślnika wszechstronnie zaangażowanego w pracę, którą jest Inkarnacja. Z pozytywnym ujęciem znaczeniowym ciepła łączy się znaczenie chleba, które posiada konotację eucharystyczną ²⁵⁷. Wszystko to stanowi próbę alego-

²⁵⁶ PZ, s. 309–310.

²⁵⁷ Można ją odczytać w słowach: „aby był chlebem do żywota wiecznego” (por. J 6, 35). Znak chleba prowadzi także do etymologii nazwy Betlejem – domu chleba, która jednak nie została w tym miejscu przywołana.

rycznego przybliżenia wzniosłej prawdy, o której autor stwierdza: „Tę tak dziwną sprawę wcielenia Zbawiciela twego, jakom mogła, takem ci do uważania, duszo moja, podała, [...] ty dosyć miej na tym, że jej cokolwiek będziesz mogła porozumieć”²⁵⁸. Sięgnięcie po możliwości alegorii, która przez rzeczy znane określa te mniej znane, stanowi według tej szczerej deklaracji ograniczoną próbę osadzenia prawdy w umyśle odbiorcy i uczynienie jej przedmiotem jego pracy.

W inny sposób jedno z kazań Liberiusza przedstawia Ducha Świętego przygotowującego szatę dla Syna Bożego, która oznacza Jego ciało. Obraz odsyła do motywu krwi, która stanowi materię ciała: „Ta to abowiem Panienka jest, z której przeczystej krwi Duch Święty ma udziać i wystawić szatę Synowi Bożemu; ona ma w człowieczeństwo nasze Bożego przyoblec jedynaka [...]”²⁵⁹. Pozostaje tu zachowana relacja bierności i aktywności we współpracy Maryi z Trzecią Osobą Boską, a biblijny trop ciała-szaty (por. 1 Kor 15, 53–54) sugeruje rzeczywistość unii hipostatycznej, gdyż jak ubranie funkcjonuje ze względu na ciało, tak ludzka natura zostaje przyjęta przez Osobę Słowa nie określając w przeciwieństwie do Boskiej absolutnego bytu tej Osoby²⁶⁰.

Wnętrze Maryi będące środowiskiem Wcielenia i kojarzone znaczeniowo z miłością, krwią i ciepłem, łączy się jeszcze z motywem cienia. Szósty wykład słów: *Virtus Altissimi obumbrabit tibi* (por. Łk 1, 35), zbudowany na myśli Jana Chryzostoma, ujmując „moc Najwyższego” jako Osobę Ducha Świętego podkreśla, że zapowiadane przez archanioła dzieło Wcielenia będzie „w całości Ducha Świętego sprawą”²⁶¹. Okrycie cieniem oznacza nowy i niezwykły sposób dokonania poczęcia Chrystusa i zawiązania unii hipostatycznej. Trzecia Osoba Boska dokona tego „w zasłonie i w skrytości” „sposobem rozumowi ludzkiemu zgola niepojętym”. Zaćmienie wyraża raz jeszcze aspekt intymności osłaniający wzniosłość pasywno-aktywnej współpracy Maryi i Ducha Świętego.

²⁵⁸ PZ, s. 310.

²⁵⁹ GD, s. 136.

²⁶⁰ Por. STh, III, q. 3, a. 1.

²⁶¹ PZ, s. 320.

*

Działanie Ducha Świętego w kulminacyjnym momencie Wcielenia polega na „sprawieniu”, czyli uformowaniu ciała Chrystusa z krwi Maryi. Jej krew zebrana w żywocie oznacza nie tylko środowisko współdziałania, aktywnego ze strony Ducha a pasywnego ze strony Matki Bożej, ale także przestrzeń ich miłosnego zjednoczenia. Boska osobowa miłość, będąca racją dla wykonania tego działania przez Ducha, łączy się tu z krwią, która jest nośnikiem miłości Maryi. Mistyczna interpretacja wnosi jeszcze pogłębienie pojęcia tej miłości o elementy piękna, ciepła i intymności.

Na podstawie przeprowadzonych w pierwszej części rozważań przedstawiony został proces komunikacji wewnątrztrynitarnej miłości Boga ku światu, który wypełnia się w akcie Wcielenia Syna Bożego. Transcendencja i wszechmoc Boga ukazują się w istotnym związku z Jego miłością, co wyraża się w eksponowaniu miłosierdzia wobec wymagań sprawiedliwości. Także w kwestii wyboru Wcielenia spośród innych form zbawienia oraz Osoby mającej przyjąć człowieczeństwo objawia się działanie miłości, która jest wolna i dlatego przekracza wąsko pojmowane pojęcie **stosowności**. Obrazy przygotowywania Wcielenia, zwłaszcza zaś kategoria rady Osób Boskich mają stanowić wyraz przekonania o ścisłej jedności zachodzącej pomiędzy Trójcą immanentną a ekonomiczną.

Dzieło Wcielenia, będąc owocem Bożej mocy, miłości i mądrości, objawia w trakcie medytacji swe ścisłe związki z całością historii zbawienia, szczególnie z misterium Paschy, które zapowiada i poprzedza. Tej zewnętrznej, dziejowej harmonii odpowiada wewnętrzna koherencja Bożego zamysłu, tak że poszczególne elementy Inkarnacji wyrażając tutaj reguły **stosowności** i **podobieństwa** stanowią odwzorowanie doskonałości natury Bożej a także skupiają w sobie racjonalne związki pomiędzy różnymi aspektami zbawienia. Wyższym rodzajem harmonii ustanowionej przez Wcielenie jest rozważanie unii hipostatycznej jako godów Bosko-ludzkich, ponieważ odwołanie do mistyki nupcjalnej uobecnia najwyższy rejestr miło-

ści, która jest nie tylko miłosierdziem, ale także upodobaniem Boga w człowieczeństwie.

Wcielenie w perspektywie teologii odgórnej prezentowane jest w narracji zawierającej takie elementy jak napięcie poprzedzające aktualizację. Wyodrębnia się tu rola Boga Ojca, który jest zasadą działania a także wykonawcą swego dzieła w związku z pozostałymi Osobami. Kontrapunktycznie uzupełnienia te rozważania statyczny związek troistości substancji w jednej Osobie unii hipostatycznej, który odzwierciedla w innej strukturze Tróję Osób w jednej naturze. Świadomie rozróżniany udział Osób Boskich we Wcieleniu w kontekście maryjnym zyskuje nowe realizacje poprzez odwołanie do semantyki miłości córki, matki i oblubienicy oraz do znaczeń zamieszkiwania i świątyni. Z punktu widzenia momentu Wcielenia wyeksponowana zostaje rola Ducha Świętego, który z krwi Maryi tworzy ciało Synowi Bożemu. Łono Matki Boga staje się miejscem mistycznego zjednoczenia miłości Ducha i Jej, aby mogło nastąpić uformowanie ciała.

Praca autorów przygotowujących teksty do modlitwy myślniej tworzy rozległą panoramę wątków teologicznych połączonych na gruncie metody pozytywno-scholastycznej w jedną spójną całość. Zwracają tu jednak uwagę wewnętrzne różnice pomiędzy poszczególnymi ujęciami, gdy na przykład to samo działanie przypisuje się różnym Osobom bądź też ujmuje się każdą z nich w relacji oblubieńczej do Maryi. Takie inkoherencje stanowią sygnał potrzeby wyższego rozumienia w obrębie komplementarności, a wymiennosc orzekań wskazuje na tajemnicę jednego, wspólnego Trójcy działania *ad extra*, które zgłębiane jest apropriacyjnie w poszczególnych jednostkach tekstowych.

Medytacyjny sposób poznawania i przeżywania tajemnic Inkarnacji ufundowany jest na zasadach retoryki. Świadczą o tym szeroko stosowane amplifikacje połączone z odważnymi antropomorfizacjami cech Boskich, gdy w sposób sugestywny i umowny podkreślana jest choćby rola miłosierdzia. Podobną rolę pełni nakładanie na tematy teologiczne realiów retorycznego agonu, by podjąć próbę przybliżenia życia Osób Boskich w odniesieniu do Wcielenia. Podstawową kategorią jest alegoria, która w oparciu o odnajdywane podobieństwa umożliwia poznawanie prawdy objawienia w sposób umowny, sprofilowany, ale bardziej sugestywny. Alegoria pozwala na interferen-

cję ludzkiego umysłu niosącego ze sobą doświadczenia z misterium Bożego życia zawartym w teologii, by odwołując się do zasady *fides quaerens intellectum* prowadzić do głębokiego, duchowego przyswajania wiary. W zakresie funkcjonalnym szeroko podjęte zadanie nauczania (*docere*) prowadzi nieraz poprzez poruszenie (*permovere*) ku wychwalaniu i postawie zachwyty (*delectare*) nad miłością Boga ukazaną w retorycznym *ordo artificialis*. Zadania te realizowane są także w alegorezie, która służy poznaniu poszczególnych prawd wiary w ich strukturze, ale także porusza wrażliwość człowieka, wykorzystując np. transpozycję rzymskiej historii do życia trynitarnego a wreszcie skłania do wychwalania „dziwnej sprawy” Wcielenia.

Aplikacja zasad retoryki pozwala pojmować skierowanie miłości wewnątrztrynitarniej na zewnątrz jako **perswazję** Trójjedynego Boga wobec ludzkości, skoncentrowaną na Wcieleniu. Uzasadnia to nie tylko kategoria rady Osób Bożych i jej efekt, ale także fakt, że Syn Boży jest Słowem Boga Ojca, które swym wyjątkowym naturalnym podobieństwem ma przywrócić stworzone podobieństwo człowieka do Boga. W tej perspektywie w Inkarnacji można widzieć przez analogię realizację zasady *decorum*, czyli doskonałego dostosowania dzieła zarówno do natury Nadawcy jak też i do odbiorcy i sytuacji, w jakiej się znajduje. Trynitarny charakter Wcielenia dzięki kompetencjom teologicznym, ale także umiejętnościom retorycznym jawi się w przestrzeni medytacyjnej w sposób głęboki i wymowny.

II. JEZUS – SŁOWO WCIELONE

Centralnym tematem medytacji nad tajemnicą Wcielenia w perspektywie historiozbawczej staje się Osoba Syna Bożego w Jego dwóch naturach, czyli rzeczywistość unii hipostatycznej oraz wynikające z niej historyczne konsekwencje. Ontologiczna prezentacja tożsamości Dzieciątka Jezus w ujęciu teologii pozytywnoscholastycznej zostanie dopełniona najpierw wizją Jego działania oraz pasywności a następnie syntezą rozważań o kenozie i objawieniu, w której mieszczą się zagadnienia poznawcze. Schemat *esse – agere – cognoscere*, zbudowany na tomistycznej zasadzie *agere sequitur esse*, pozwala ukazać Syna Bożego w Jego zbawczym zaangażowaniu jako przedmiot teologiczno-retorycznej medytacji człowieka przyjmującego ów najważniejszy dla siebie komunikat Dobrej Nowiny.

II.1. TOŻSAMOŚĆ JEZUSA W MEDYTACYJNEJ REFLEKSJI

W pierwszej części eksploracja umysłowa dotyczy tożsamości Dzieciątka Jezus i zmierza ku ponownemu rozpoznaniu przez człowieka nowożytnego prawd wiary przyswojonych już na drodze kościelnego przepowiadania, by mógł dokonać się proces ich interioryzacji, a w konsekwencji rozwój życia duchowego. Porządek przedstawienia zagadnienia został zbudowany według formuł Zwiastowania (Łk 1, 31–33.35), naśladując w tym układ *Posła zbawienia* Adama Opatowiusza ze względu na systematykę tego dzieła.

II.1.1. Syn Najwyższego i Syn Maryi

Rozpoczynając prezentację kwestii tożsamości Jezusa, należy ukazać jej dogmatyczny fundament, który stanowi przede wszystkim objawiona prawda o przyjęciu przez Syna Bożego ludzkiej natury oraz podwójne synostwo Jezusa, tj. Jego odwieczne pochodzenie od Ojca oraz czasowe od Maryi, które łączy się z tematem Jego dwojakich narodzin. Związek obydwu tematów, posiadający ogromną wagę dla całości rozważań, zostanie przedstawiony najpierw od strony języka teologii a następnie z perspektywy retoryki. Zgodnie z metodologią pozytywno-scholastyczną wysiłek autorów zmierza do uzasadnienia dogmatu za pomocą wyszukanej i często alegorycznej egzegezy Pisma Świętego, a cała ta praca wpisana jest bardzo wyraźnie w kontekst teologii ascetycznej i mieści się w obrębie zagadnień modlitwy myślniej jako materiał właściwej medytacji lub jako treść kazania. Nie sama precyzja pojęciowa, ale jej sugestywne przedstawienie odgrywa tu zasadniczą rolę; jest to poniekąd dogmat przetłumaczony na język doświadczenia i ukazany figuratywnie.

II.1.1.1. Synostwo Jezusa w formułach teologicznych

W nawiązaniu do kwestii trynitarnych należy ukazać Boskie synostwo Jezusa, szczególny temat adwentowych medytacji Opatowiusza. Rozważając odpowiednie słowa Archanioła Gabriela: „Synem Najwyższego będzie nazwany” oraz „Będzie nazwany Synem Bożym” (por. Łk 1, 32.35) autor przypomina dogmatyczną naukę o pochodzeniu osobowym Syna Bożego i jego Boskiej tożsamości, czyniąc ją ważną kulminacją swego tekstu i łącząc z wydarzeniem Wcielenia:

Filius, Syn Najświętszej Panny jest Synem Najwyższego, jednego majestatu, jednej wszechmocności, jednej chwały, jest Synem Ojca przyrodzonym¹.

¹ PZ, s. 199; Broniąc prawdy o **fizycznych** narodzinach Syna z Ojca przeciw opartym na mitologii próbom rozumienia biologicznego J. Ratzinger twierdzi, że Kościół opowiadania o Zwiastowaniu nie uznawał za podstawę twierdzenia o prawdziwym synostwie Bożym Jezusa. Także werset Łk 1, 35 należy widzieć w kontekście teologii łaski, Boga wkraczającego w ludzką historię (por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie*

Polskie pojęcie „przyrodzony” oznacza tu Boskie rodzenie Syna przez Ojca. Jest ono wyraźnie odróżnione od terminu „przysposobiony”, który odpowiada adopcji. Autor tak podaje tę prawdę wiary, która „do zbawienia należy”:

Pan Jezus nie jest Synem przysposobionym, albo przywłaszczonym, gdyż go Bóg Ojciec nie przysposobił tak za Syna, jako owo rodzicy, kiedy mając majątności potomka nie mają, inszych rodziców dziatki biorą i za swoje przysposabiają. Nie jest Pan Jezus tak przysposobionym, ale jest przyrodzony Syn z Boga Ojca, sposobem nam nie zrozumianym zrodzony; jest jedyny, jest przedwieczny i jemu w Majestacie Boskim równy².

Cytowane teksty ukazują wyraźnie naukę o pochodzeniu Syna od Ojca przez przedwieczne zrodzenie, jak też podkreślają ich doskonałą równość wynikającą ze współistotności, co zresztą autor zaznacza *expressis verbis*: „Syn Boży jest jednejże natury Boskiej z Bogiem Ojcem”³. Dogmaty zostają opatrzone odnośnymi dowodami skrypturystycznymi: jedności natury mają dowodzić słowa: *Ex utero genui te*, natomiast przedwiecznego pochodzenia – słowa *ante Luciferum* z tego samego wersetu (por. Ps 110 (109), 3), które oznaczają „przed obrotami ciał niebieskich”⁴. Autor zachowuje świadomość analogiczności takiego odnoszenia pojęcia „wnętrznosci” do Boga, który jest duchem; dzieje się tak jednak dla „łatwiejszego zrozumienia naszego”⁵ i stanowi jeszcze jeden przykład znaczenia mowy alegorycznej.

w *chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 223–229). Otóż jak widać dla Opatowiusza wypowiedź Gabriela stanowi jednak proste oznajmienie wiary w Boże synostwo Jezusa (por. M. Czajkowski, *Perykopa Zwiastowania...*, dz. cyt., s. 16, 20). Na temat uzgodnienia chrystologii preegzystującego Logosu z Ewangelią dzieciństwa zob. R. E. Brown, *The Virginal Conception of Jesus*, „Theological Studies”, vol. 33, no. 1, p. 14–34.

² PZ, s. 200.

³ PZ, s. 200.

⁴ *Lucifer* jest tu oczywiście nazwą *Jutrzenki* czy *Gwiazdy Zarannej* (gr. *Phōsphoros*).

⁵ Por. PZ, s. 199–200; Taki wykład możliwy jest w oparciu o przekład, który przytacza Opatowiusz. Sam wiersz Ps 110, 3 jest skażony i jego niektóre współczesne polskie tłumaczenia nie pozwalają już na przeprowadzenie takiego dowodzenia. *Biblia Tysiąclecia* ma: „Przy Tobie panowanie/w dniu Twojej potęgi,/w świętych szatach [będziesz]. Z łona jutrzeńki/jak rosę Cię zrodziłem” (wyd. IV), natomiast *Biblia Poznańska*: „Two panowanie na górach świętych od dnia Twych narodzin,/od łona, od zarania Twojej młodości, która jest jak rosa” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. M. Peter. M. Wolniewicz,

Inna medytacja z *Posła zbawienia* powtarza to nauczanie o różnicy między synostwem „przysposobionym”⁶ a „przyrodzonym” jaśniej ukazując samo pojęcie „przyrodzenia”, które oznacza przyjęcie przez syna „ciała i wszystkiej natury ludzkiej” od rodziców⁷. Pojęcie „przyrodzenia” zostaje jeszcze wzbogacone terminem „jednorodzony”, wskazującym na niepowtarzalne pochodzenie Syna Bożego: „Chrystus Pan jest Synem własnym, jednorodzonem Boga Ojca; [...] jest jednorodzonem i tejże i jednej natury Boskiej z Bogiem Ojcem”. Jest to jednocześnie wspólnota natury posiadanej razem z Duchem Świętym: „Pan Jezus jest Synem Bożym Jednorodzonem, jednej natury z Ojcem i z Duchem Świętym”⁸. Jasne przywoływanie nauczania Kościoła posiada tutaj sens apologetyczny, ale służy też jako podstawa dalszych rozważań duchowych. Dogmat chrystologiczny ukazany zostaje tutaj w sposób wyraźny i może być uznany za reprezentatywny dla badanej twórczości:

[...] dlatego, ile Człowiekiem jest Chrystus Pan, jest Synem Bożym własnym: bo w nim dwie naturze, Boska i ludzka, a jedna Osoba: a Syn nie od natury, ale od Osoby imię bierze. Że tedy jedna jest Osoba Chrystusa Pana i ta Boska; dlatego, ile człowiek jest Synem własnym jednorodzonem⁹.

t. II, Poznań 1992). Przytoczone w przypisie do wersetu *Biblii Poznańskiej* tłumaczenie *Wulgaty* odpowiada ideom ukazany przez Opatowiusza: „Z Tobą początek w dniu Twojej mocy, w szatach świętych, z łona przed jutrzeńką Ciebie zrodziłem” i rzeczywiście *Vulgata Clementina* ma: *Tecum principium in die virtutis tuae/in splendoribus sanctorum:/ex utero, ante luciferum, genui te*. Takie translatorskie uwarunkowania alegorii dotyczą niejednokrotnie tekstów z badanego tutaj kręgu, (por. WN, s. 34).

⁶ Fundamentem tego pojęcia jest werset Rz 8, 14: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt* (cyt. za: PZ, s. 324).

⁷ Zob. PZ, s. 327; „Przyrodzony” oznacza w tym kontekście „naturalny, wrodzony”, zob. „Przyrodzony”, [w:] *Słownik staropolski*, Wrocław 1973, t. VII.

⁸ PZ, s. 328.

⁹ PZ, s. 329; Ukazana tu zależność zyskuje wyjaśnienie w omówionej niżej zasadzie *communicatio idiomatum*. Innym przykładem katechizmowych deklaracji może być fragment z dzieła Opatowiusza, który zresztą najczęściej z autorów przywołuje takie formuły: „[Jezus] jest Bogiem, jest i człowiekiem w jednej Osobie Boskiej”. Zdanie to pojawia się w ramach argumentacji za Bożym rodzicielstwem Maryi, a zatem w kontekście innego, choć bliskiego znaczeniowo dogmatu (por. EC s. 136; B II, s. 60). Birkowski także rozwija temat podwójnego narodzenia przedwiecznego Słowa. Pierwszemu odpowiadają te same słowa, co u Opatowiusza (Ps 110, 3), natomiast drugiemu werset z Łk 1, 31; zaś w zakresie imion na mocy pierwszego Synowi Bożemu

Odwolania dogmatyczne dotyczą także sposobu złączenia dwóch natur w Chrystusie. Birkowski zwraca uwagę na fakt połączenia w unii hipostatycznej natur krańcowo różniących się od siebie w sensie metafizycznym. „Dalekie granice od siebie” natur Boga i człowieka ukazywane są w serii zestawień wieczności z czasem, Stwórcy ze stworzeniem, Słońca z ciemnością, Jestestwa z „niszczym”. Wcielenie Syna Bożego polega więc na przekroczeniu tego dystansu pogłębionego jeszcze przez grzech i na przyjęciu nie tylko ludzkiej duszy, ale także ciała, aby je „ubłogosławić”¹⁰. Dwie natury pozostają niez mieszane we wzajemnym połączeniu, dlatego Maryja, kontemplując Wcielenie, widzi w opozycji do Noego nową tęczę, bo „nie z farb mienionych, ale z natur nie pomieszanych złożoną: ciało, duszę i Boga”¹¹. W ten sposób zostaje oddalona herezja Eutychesa i Dioskora, którzy głosili pomieszanie natur w Chrystusie¹².

Uwaga autorów skupia się w dalszym ciągu na połączeniu owych niez mieszanych natur w Osobie Słowa, czyli na bliższej charakterystyce unii hipostatycznej. Najszerzej rzecz wyklada Opatowiusz w osobnej medytacji *Posła zbawienia*. Na początku wypowiada zasadniczą tezę:

Uważyć (bo i to do wiary twojej, duszo moja, należy), iż w którym punkcie czasu członki ciała Syna Bożego doskonale są sprawione; w tenże zaraz i rozumna dusza stworzona i wlana jest; i w ten też onoż ciało i dusza do jedności złączenia natury Boskiej przyjęte jest¹³.

Wyróżnione etapy: ukształtowanie ciała, stworzenie duszy i wlane jej w ciało oraz połączenie tej ludzkiej natury z Boską oznaczają tu sposób myślowego uporządkowania tematu, nie zaś następstwo czasowe, gdyż wszystkie aspekty zaistniały jednocześnie, co zresztą stanowi argument na rzecz Boskiego macierzyństwa Maryi¹⁴. Od-

przysługuje tytuł: „urodzony” (*genitus*), a na mocy drugiego – „wybrany” (*electus*). Autor czyni to w kontekście narodzin Chrystusa w Eucharystii i przez łaskę w duszy, co dobrze oddaje związek dogmatyki z duchową perspektywą.

¹⁰ B II, s. 46.

¹¹ B I, s. 60.

¹² Por. STh, III, q. 2, a. 6.

¹³ PZ, s. 414; por. STh, III, q. 33.

¹⁴ Zob. PZ s. 414.

zwierciedlają one ontyczne zależności wyłożone w tradycji teologicznej w postaci twierdzenia Augustyna:

Niewidzialna i niezmienna Prawda przyjęła duszę za pośrednictwem ducha, ciało zaś za pośrednictwem duszy¹⁵

oraz w innych tezach zawartych w *Sumie teologii*¹⁶.

Pewnego komentarza wymaga formuła: „ciało i dusza do jedności złączenia natury Boskiej przyjęte jest”. Odwołując się do teologii tomistycznej, należy wskazać na odróżnienie „zjednoczenia” od „przyjęcia”. Zjednoczenie jest relacją zachodzącą między naturami Boską a ludzką, rozpatrywanymi w jedności łączącej je Osoby. Zawiera ona element czynny i bierny i oznacza proces ukończony, podczas gdy przyjęcie odnosi się do struktury podmiotowo-obiektowej, w której jedna tylko strona wykonuje działanie. Powoduje to znaczące konsekwencje w orzekaniu:

Toteż mówimy nie robiąc różnicy, że natura ludzka została zjednoczona z Boską lub też odwrotnie: Boska z ludzką. Natomiast nie można powiedzieć, że Boska natura została przyjęta przez ludzką, lecz odwrotnie ludzka przez Boską, została ona bowiem związana z osobowością Boską w taki sposób, iż w ludzkiej naturze bytuje samoistnie Osoba Boska¹⁷.

W świetle tego wyraźnie widać, że sposób Opatowiuszowy sposób opisu tajemnicy Inkarnacji zawiera ten właśnie wymiar przyjmowania, wyróżnione **etapy** określają dynamikę tego procesu, zaś końcowa formuła kryje w sobie świadomie zastosowany zwrot „przyjęte jest”. Wszystko to przemawia na rzecz dogmatycznej rzetelności krakowskiego duchownego¹⁸.

¹⁵ Augustyn, *De agone christiano*, 18, [cyt.za:] STh, III, q. 6, a. 2 (polskie wydanie).

¹⁶ Zob. STh, III, q. 6; Warto przypomnieć, że wyróżnianie ciała, duszy i Bóstwa stanowi charakterystyczną formę przedstawiania unii hipostatycznej, w którym trójca Chrystusa, tj. trzy substancje, stanowi odzwierciedlenie Trójcy Świętej (por. B I, s. 66, por. I.3.1).

¹⁷ *Unde indifferenter dicitur quod humana natura est unita divinae, et e converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humana, sed e converso, quia humana natura adiuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat* (STh, III, q. 2, a. 8).

¹⁸ Kiedy indziej pojawiają się ujęcia operujące pojęciem zjednoczenia np. „natura ludzka zjednoczona z Boską” (B I, s. 69).

Z kolei przyjęcie ludzkiej natury „do jedności złączenia natury Boskiej” każe postawić pytanie o to, czy natura ludzka została ściśle rzecz biorąc bezpośrednio zjednoczona z Boską, czy też może łączy się z Boską Osobą. Kontekst *Sumy teologii* dostarcza właściwej odpowiedzi, wyrażając prawdę o fundamentalnym znaczeniu:

Wszystko więc, co jest w jakiejś osobie – zarówno to, co należy, jak i to, co nie należy do natury – łączy się z nią w osobie. Gdyby przeto natura ludzka nie była zjednoczona ze Słowem Bożym w osobie, nie łączyłaby się z Nim wcale. Zanikłaby wówczas całkowicie wiara we Wcielenie, to zaś z kolei pociągnęłoby za sobą podkopanie całej wiary chrześcijańskiej. Skoro więc Słowo posiada zjednoczoną ze sobą naturę ludzką, która jednak nie należy do jego natury boskiej, zjednoczenie dokonało się nie w naturze, lecz w Osobie Słowa¹⁹.

Cytowaną formułę Opatowiusza trzeba by zatem rozumieć jako przyjęcie ludzkiej natury do istniejącej odwiecznie jedności złączenia natury Boskiej z Osobą Słowa. Ostatecznie zjednoczenie dokonuje się w hipostazie Słowa. W dalszym ciągu warto wskazać na ujęcia oddające kwestię zjednoczenia w Osobie z wielką klarownością:

[...] święte człowieczeństwo Zbawiciela z samym Bóstwem jest w związku, jest w złączeniu i w jedności Osoby Boskiej i dlategoż ono jest najbliższe Pana Boga²⁰.

[...] samo święte człowieczeństwo Zbawiciela [...] przywzięte było do jedności Osoby Syna Bożego, tak że która Osoba Syna Bożego była, taż i świętego człowieczeństwa była²¹.

Czy u Mościckiego:

W tymże momencie [...] Bóg sprawił w Pannie Maryjej z przyczystej krwi jej ciało dostateczne ze wszystkimi członkami i duszę doskonałą z niczego stworzoną złączył z ciałem: w tejsze chwielce toż ciało, też duszę

¹⁹ *Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur. Et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem Christianam. Quia igitur verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem consequens est quod unio sit facta in persona verbi, non autem in natura* (STh, III, q. 2, a. 2). Ponieważ osoba jest hipostazą natury rozumnej, należy także wyznaczyć, że natura ludzka została zjednoczona z hipostazą Słowa (por. STh, III, q. 2, a. 3).

²⁰ PZ, s. 423.

²¹ PZ, s. 421.

abo też człowieczeństwo syn Boży przyjął i do Boskiej osoby swoje tak podniósł, że natury Bożej i ludzkiej jedna tylko była osoba albo osoba. Duch Święty zasię onę naturę ludzką poświęcił, łaskami i dary ozdobiwszy²².

Ten fragment *Elementarzyka* zawiera analogiczne wobec Opatowiuszowego ujęcie Wcielenia jako **przyjęcia** natury ludzkiej, z akcentem na jej obiektywny charakter i na działanie Syna Bożego (a właściwie na działanie trynitarne). Jakkolwiek porządek rozważania jest ten sam, w którym **etapy** tworzenia oddają dynamizm wydarzenia, to jednak bezpośrednio zostaje tu powiedziane, że ludzka natura została przyjęta do jedności z Boską Osobą. Wskazanie na jedność Osoby stanowi aktualizowane w kościelnym nauczaniu oddalenie herezji Nestoriusza i Teodora z Mopsuestii dowodzących istnienia dwóch osób w Chrystusie²³.

W jednym z kazań Birkowskiego można odnaleźć podobny wykład teologii Wcielenia. Pojawia się tu twierdzenie o jednej „personie Boga i człowieka”, czyli o jednej Osobie i dwóch naturach. W ślad za św. Tomaszem autor mówi o zamieszkaniu cielesnie (*corporaliter*) pełni Bóstwa w Chrystusie:

[...] Nie tak mieszka Bóg w Chrystusie jako w drugich świętych przez łaskę, przez udzielenie Bóstwa swego w skutkach; mieszka w Chrystusie w zupełności, nie tylko w duszy jego przez znajomość, miłość, ale i w ciele jego przez uniją *hypostasis*²⁴.

Zamieszkanie Boga w Chrystusie posiada charakter osobowy i oznacza zjednoczenie Boskiej natury z ludzką wraz z jej duszą i ciałem w unii hipostatycznej²⁵, tak że cielesna obecność Bóstwa oznacza właśnie zjednoczenie natur w Osobie Boskiej. Podobnie gdzie indziej mowa jest o krwi Maryi, która została podniesiona, „aby się zjednoczyła personalnie z słowem Boskim”²⁶.

Rozważania o połączeniu natur w Osobie Słowa łączą się z kwestią wymiany orzekañ (*communicatio idiomatum*), do której uprawnia

²² EC, s. 136.

²³ Por. STh, III, q. 2, a. 6.

²⁴ B II, s. 64; Termin *corporaliter* został zaczerpnięty z Kol 2, 9: *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* (B II. s. 63).

²⁵ Przytoczenie częściowo spolszczonego terminu przypomina także o rozumieniu tutaj „osoby” jako „hipostazy”.

²⁶ B II, s. 61.

rzeczywistość unii hipostatycznej. Birkowski pisze w sposób sugestywny:

[Duch Święty] wlał do ciała duszę, do obojga przyłączył obraz piękny Ojcowski, i tak mocno przywiązał, iż oczy, uszy, jagody, usta, nogi, ręka i ciało Chrystusowe jest zaraz ręką, nogą, usty, jagodami, uchem, okiem i ciałem Boga prawdziwego²⁷.

Wyliczenie (*enumeratio*) zmysłowych elementów natury ludzkiej poprzez odpowiednie przypisane ich Bogu pozwala dobitniej wyrazić zmysłowo percypowane skutki zjednoczenia osobowego, co odbija się w języku w postaci nowych sformułowań. W ten sposób niewidzialne Bóstwo staje się uchwytnie na drodze właściwego człowiekowi pojmowania zmysłowego. Oczywiście w związku z aspektem epistemologicznym znajduje tu wyraz niepowtarzalna metafizyka Boskiego dzieła Inkarnacji.

Absorbujące wyobraźnię i myślenie konsekwencje znaczeniowe są uprzywilejowanym sposobem orzekania o tej „nowej rzeczy” (por. Jr 31, 22):

[...] ruszysz członka którego człowieczeństwa Chrystusowego, ruszysz oraz i Bóstwa, a to dla społeczności *idiomatum*, teologowie uczą²⁸.

Jedna czynność i jeden jej obiekt odnoszą tu bezpośrednio ludzką właściwość („członek”) do natury Boskiej („Bóstwa”), co może prowadzić do pomieszania natur. Poprawne rozumienie zapewnia przywołanie zasady teologicznej („społeczności *idiomatum*”), która przypomina o zjednoczeniu w Osobie.

²⁷ B II, s. 63; Określenie „Bóg prawdziwy” oznacza tu Osobę Boską wraz z naturą, gdyż w Bogu nie ma rzeczowej różnicy między Osobą a naturą (por. STh, III, q. 2, a. 2), natomiast użyty wcześniej „obraz piękny Ojcowski” odnosi się logicznie do Osoby Słowa, ponieważ brak tożsamości hipostatycznej obrazu z pierwowzorem może tu dotyczyć tylko różnicy osobowej w Bogu, czyli relacji ojcostwa i synostwa. W takim razie Osoba Syna jawi się jako przedmiot działania Ducha Świętego, co oznacza, że Boska Osoba została przyłączona do ludzkiej natury. W sensie ścisłym jednak to Osoba przyjmuje naturę (por. STh, III, q. 3, a. 1–2). Byłby to przykład pewnego rozluźniania poprawności dogmatycznej w imię retorycznego przedstawiania rzeczywistości (*genus demonstrativum*).

²⁸ B II, s. 64. „Społeczność” w dawnej polszczyźnie oznacza: „obcowanie, wspólność, wspólnota, towarzystwo, przyjaźń” (por. „Społeczność”, [w:] S. Reczek, *Podręczny słownik...*, dz. cyt.).

Ogólna zasada wymiany orzeczeń zyskuje konkretny kształt w odniesieniu do Męki Chrystusa. Tym razem już nie tylko członki ciała, ale ludzkie czynności zostają przypisane Bogu, o którym mówi się, że doznaje ran, głodu, pragnienia, płacze, mdleje a ostatecznie w tym porządku umiera („możesz mówić: Bóg umarł”). Inną konsekwencją *communicatio idiomatum* jest fakt przypisywania imienia Jezus nie tylko ludzkiej naturze, ale także Osobie Boskiej, na którą ono się „ściąga”²⁹.

*

W tekstach krakowskich autorów daje się zauważyć głęboka i merytoryczna ekspozycja kościelnego dogmatycznego nauczania, która ujmowana poprzez pryzmat języka polskiego i pewne elementy stylistyczne stanowi podstawę innych ujęć tajemnicy tożsamości Wcielonego Słowa.

II.1.1.2. Tajemnica Wcielenia w świetle alegorii

Obok formuł dogmatycznych charakterystycznych dla nauczania katechizmowego polscy autorzy, aczkolwiek w różnym stopniu, dążą do przybliżenia wielkiej tajemnicy Wcielenia korzystając z możliwości alegorezy³⁰. Wprowadzenie rematu (*determinans*) w obręb rozważań pozwala poprzez wyeksponowanie konotacji (dominanty znaczeniowej) na profilowe przedstawienie tematu, czyli sensu postulowanego. Staje się to możliwe, ponieważ to, co przenośne w alegorii (*determinans*) apeluje do dziedziny bliższej ludzkiemu poznaniu zmysłowemu, wyobrażeniowemu czy umysłowemu. W badanych tekstach remat najczęściej pochodzi z kręgu znaczeń biblijnych, chociaż można tu wyróżnić związki mniej i bardziej ścisłe. Dzięki temu odbiorca zyskuje szansę lepszej percepcji oraz utrwalenia wiedzy o unii hipostatycznej.

Alegorie Wcielenia posiadają nieraz charakter bardziej konwencjonalny jak np. w obrazie lilii, gdzie wyróżniono dwie konotacje: ko-

²⁹ Zob. B II, s. 100. Por. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus...*, dz. cyt. s. 400–403.

³⁰ Por. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus...*, dz. cyt. s. 389–390; F. Dziasek, *Jezus Chrystus Boski Połaniec*, Poznań-Warszawa 1962, s. 122–124; M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, dz. cyt., t. I, s. 91–95.

lor biały na zewnątrz i złoty od środka. Pierwszy odpowiada ludzkiej naturze, której przypisano następujące cechy: niewinność, szczerość, prostotę obyczajów, ciało podległe skazitelności, natomiast drugi kolor oznacza Bóstwo wraz z niewymowną miłością do ludzi oraz pełnią prawdy, chwały i łaski³¹. W ten sposób kwiat oznacza dwie natury Chrystusa. Motyw lilii jest szczególnie nośny, a Jego genezy należy szukać w etymologii słowa Nazaret, które oznacza kwiat (*flos*). To znaczenie zostaje wzmocnione poprzez przywołanie wersetu: *Ego flos campi et lilium convalium* (por. Pnp 2, 1). W ten sposób łatwo odnieść do Jezusa z Nazaretu znaczenie kwiatu, zwłaszcza lilii, by następnie wykorzystywać różne konotacje pojęcia jak w omawianym tu tekście *Świątyni Pańskiej*³². Starowolski sięga po ten sam werset także w *Wieńcu niewiędniejącym*, podkreślając, że Jezus jest kwiatem wydanym z ziemi, tj. że został zrodzony przez Maryję, a jednocześnie (jako ten sam kwiat) nosi w sobie Boskie piękno³³. Birkowski podobnie wyklada ten sam werset Pnp 2, 1 w ten sposób, że *lilium* odnosi do Chrystusa, nazywając Go „lilią z samego rajy rozkosznego wziętą”, natomiast *flos campi* wyróżnia Jego naturę ludzką ze względu na to, że pochodzi od Maryi jakby z ziemi oraz że jak kwiat polny jest dostępny dla wszystkich, tak Chrystus w swym człowieczeństwie przychodzi, aby przynieść powszechne Odkupienie. Ta ludzka natura została wywyższona przez połączenie jej z Boską³⁴.

Podobnie związek dwóch natur w unii hipostatycznej jest porównany do bursztynu, który kryje w sobie kolor złoty (natura Boska) i srebrny (natura ludzka). W konsekwencji podkreślono prawdę o połączeniu dwóch natur w jednej Osobie (*non confusione substantiae, sed unitate personae*)³⁵. Szlachetne kamienie stają się uprzywilejowanym rematem w eksplikacji tematu Wcielenia ze względu na szczególne konotacje sprzyjające podkreślanu Boskich cech Chrystusa. Jest On przez Starowolskiego nazwany „perłą” zrodzoną z rosy niebieskiej

³¹ Zob. SP, s. 310.

³² Zob. SP, s. 310; Słowo *nazaraeus* oznacza także nazireat np. Samsona i ta idea oddzielenia od dziedziny grzechu zostaje odniesiona do Chrystusa.

³³ Zob. WN, s. 61.

³⁴ Zob. B II, s. 197–198; Do dwóch natur Chrystusa autor stosuje tu też motyw dwóch koron.

³⁵ WN s. 87.

(Maryi)³⁶, podobnie zresztą pisze Opatowiusz³⁷. Relacje zachodzące w unii hipostatycznej oddają inne jeszcze obrazy jak np. herb. Natura ludzka nosi na sobie znak (pieczęć, herb) Bóstwa, a ponieważ pieczęć nie jest tożsama z przedmiotem, który reprezentuje („figuruje”), to alegoria podkreśla tu różnicę natur. Nieco dalej, choć na podstawie tej samej cechy, wysnuto wniosek, że Jezus jest pieczęcią Ojca jako różna od Niego Osoba (por. J 6, 27)³⁸. Warto także wskazać na motyw świecy, której wosk oznacza ciało Chrystusa ze względu na cechę łatwości formowania, knot odnosi się do duszy ludzkiej Pana, natomiast płomień oznacza Jego Boską naturę³⁹. To ujęcie, tworzące całą strukturę znaczeniową, przywołuje też bogatą tradycję ukazywania Chrystusa jako światła.

Obok tych i podobnych interesujących, acz dość konwencjonalnych rozwiązań pojawiają się też liczne obrazy zbudowane na bardziej wyszukanych skojarzeniach. Przykładem może służyć motyw głowy i włosów z *Pieśni nad Pieśniami*, który stanowi u Birkowskiego podstawę bardzo obszernej alegorezy dotyczącej w części problematyki Wcielenia. Tekst wyjściowy brzmi:

Caput eius aurum optimum; comae eius sicut elatae palmarum, nigrae quasi Corvus (Pnp 5, 11).

Odnosząc ten werset do Inkarnacji, autor tłumaczy „głowę” jako Boską naturę Chrystusa, która jest doskonałością, na co wskazuje cecha okrągłości, i źródłem wszelkiego dobra. W dalszym ciągu pojawia się inne jeszcze znaczenie: oto głowa oznacza obok natury także Boską Osobę, natomiast „włosy” odnoszą się do natury ludzkiej, tak że tekst w oparciu o relację głowy i włosów przedstawia ścisły związek ludzkiej natury z Boską Osobą Słowa:

Chcesz człowieczeństwo Chrystusowe złączyć z bóstwem, tak głowa Chrystusowa Bóg będzie; *Caput Christi Deus est*, mówi Apostoł święty (por. 1 Kor 11, 3). Włosy u tej głowy człowieczeństwo będzie. Głowa włosy dzierży: persona Boska dzierży naturę ludzką w Chrystusie; przy zdrowej głowie trzyma się mocno włos: natura ludzka mocno przywrzała do persony Bo-

³⁶ Zob. WN, s. 34.

³⁷ Zob. PZ, s. 412.

³⁸ Zob. B I, s. 69.

³⁹ WN, s. 132.

skiej; lększa duszy od ciała nie mogła oddzielić osoby Boskiej, którą [która!] mocno trzymała i duszę, która między Ojcy świętymi w piekle i ciało, które w grobie pod kamieniem zapieczętowanym⁴⁰.

Do dominandy znaczeniowej autor zalicza najpierw fakt podtrzymywania włosów przez głowę i na tej podstawie podkreśla utrzymywanie w unii ludzkiej natury przez Osobę Słowa, której podmiotowość, hipostatyczność została w ten sposób zaakcentowana. Podobnie drugą wybraną konotacją jest cecha mocnego związku włosów ze zdrową głową odniesiona do zjednoczenia człowieczeństwa z Osobą. Tym razem cecha działania zostaje przypisana ludzkiej naturze („przywrzała”), w czym można dostrzec sygnał przekraczania ram ścisłego orzekania teologicznego na rzecz personifikacji pojęcia. Ostatnie zdanie stanowi uzupełnienie tezy o ścisłym związku natury z hipostazą. Staropolskie pojęcie „lększa” oznacza oddzielenie duszy od ciała, czyli śmierć Jezusa. Otóż, nawet ona nie spowodowała zerwania więzi hipostatycznej, gdyż zarówno ciało jak i dusza, choć nie połączone ze sobą, pozostawały każde z osobna w związku z Osobą Słowa⁴¹.

Kiedy indziej alegoreza staje się znacznie bardziej zawiła do tego stopnia, że usprawiedliwia ewentualne pytanie o sens całego wywodu i podejrzenie o uleganie autora pokusie nadmiaru barokowej estetyki. Birkowski w kazaniu na święto Trzech Króli wyróżnia najpierw dwa berła Króla niebios: pierwsze jest żelazne i oznacza Bożą sprawiedliwość, drugie natomiast, opatrzone komentarzem z proroctwa Izajasza: „Wynidzie różga z korzenia Jesse, i kwiat z korzenia jego wystąpi” (por. Iz 11, 1), nosi cechę słodkiego miłosierdzia⁴². Jeżeli „różga z korzenia Jesse” oznacza miłosierdzie, to „kwiat” wnosi dalszą charakterystykę Chrystusa, łącząc się z dwoma elementami: gwiazdą i lilią wonną, zaś fundament rozróżnienia stanowi tym razem werwet: *Orientur stella ex Iacob, et consurget virga de Israel* (por. Lb 24, 17),

⁴⁰ B I, s. 19.

⁴¹ Dla pełnej zgodności w wyrażeniu „osoby Boskiej, którą mocno trzymała” słowo „którą” należy zamienić na „która”, by oddać ten sens, że Osoba Boska „mocno trzymała” przy sobie i ciało, i duszę Chrystusa.

⁴² Autor pisze o harmonii sprawiedliwości i miłosierdzia, ujmując to obrazowo w ten sposób, że berło żelazne kruszy serca jak gliniane naczynia (por. Jr 19, 11), podczas gdy drugie oznacza następstwo, czyli pozytywne doświadczenie miłosierdzia (zob. B II, s. 121).

przy czym *virga* jest tu tożsama z „lilią”, a dokładnej z „różgą”. W ramach tego ostatniego podziału autor wymienia szereg opozycyjnych cech, by podkreślić różnice między gwiazdą a lilią, co ostatecznie służy wskazaniu na rzeczywistość Inkarnacji:

Jednakże w tym berle, w którym są te rzeczy różne, widzę stan Króla mego, do którego osoby przyłączone są dwie naturze bardzo różne: Boga i człowieka, z których jedna jest jako gwiazda, druga jako różga; jedna niebieska, świetna, wolna od najazdów postronnych, przezroczysta, nieskazitelna, krynica żywota, a druga poddana śmierci, skazom, ciemna, ziemską. Ale mogę mówić, iż różga natury ludzkiej w Chrystusie ma gwiazdę w sobie na znak państwa wielkiego, urodzonego Króla [...] ⁴³.

Skomplikowana alegoreza, ukazana tu w skrócie, nie zyskuje odpowiednio rozbudowanej partii wniosków, gdyż myśl pisarza biegnie dalej, w stronę nowych znaczeń gwiazdy, tym niemniej zwraca uwagę ważny zabieg amplifikacyjny. Otóż intencją autorską jest podkreślenie niepodobieństwa gwiazdy i różgi, ponieważ jednak werset z proroctwa Balaama stanowi paralelizm syntetyczny i eksponuje podobieństwo, różnica została uzyskana poprzez zbudowanie dwóch przeciwstawnych ciągów cech. Jest to potrzebne, aby ostateczna synteza jawiła się jako pojednanie przeciwieństw. Taka harmonizująca funkcja, także w wersji konceptualnej, właściwa jest alegorii ⁴⁴.

Inwencja Birkowskiego prowadzi do innych interesujących prezentacji. Nawet werset psalmu: „Jam jest robak, nie człowiek” (por. Ps 22 (21), 7) może mieć znaczenie objaśniające Wcielenie:

[...] a to dlatego: bo jeśli się mrówce przypatrzysz, ma ona dwa kłembiki albo garbiki na sobie; jeden się włoży po ziemi, a drugi wyniesiony wzgórze; średnim jakimś węzełkiem związane. W Chrystusie widzimy dwie naturze: Boską i człowieczą: Boska wysoko idzie i szła zawždy, zwłaszcza w cudach czynieniu; ta druga bardzo nisko, zwłaszcza przy męce tej krzyżowej [...]. Co się tycze węzła niewymownego, który te dwie natury wiąże, nie mogę lepszych słów naleźć do tej sprawy, jako św. Leona Papieża: *Et tanto foedere*

⁴³ B II, s. 121.

⁴⁴ Dorothy L. Sayers wskazuje, że człowiek sięgnął po alegorię, gdy uświadomił sobie swoje wewnętrzne konflikty (D. L. Sayers, *O pisaniu i czytaniu...*, dz. cyt., s. 24). Ciekawą i ważną funkcją figury jest więc poszukiwanie jedności przeciwieństw, co jak widać może być zastosowane także do rzeczywistości unii hipostatycznej.

*utramque naturam conservit, ut nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret assumptio*⁴⁵.

W przejściu semantycznym od „robaka” z psalmu do „mrówki” ujawnia się zabieg interpretacyjny prowadzący do postawienia przed oczyma odbiorcy charakterystycznego kształtu mrówki. Dwa „kłęmbiki” owada odpowiadają dwóm naturom Chrystusa, przy czym motywacji dostarcza tutaj silnie podkreślana różnica w położeniu obydwu części, czemu odpowiadają z jednej strony cuda, a z drugiej Męka krzyżowa. W ten sposób została zarysowana różnica natur, która z kolei posiada interesujące dopełnienie w postaci węzła łączącego „kłęmbiki” na gruncie znaczeń dosłownych, czemu odpowiada w sensie postulowanym zasada wyłożona przez Leona Wielkiego. Mówi ona o takim sposobie połączenia natur, który pozwala zachować ich właściwości bez zmieszania, na skutek czego wywyższenie związane z Bóstwem nie unicestwia człowieczeństwa, a przyjęcie ludzkiej natury nie umniejsza w niczym Bóstwa. Pozostawiając kwestię *decorum* dziedzinie ówczesnej wrażliwości oraz pomijając ewentualne wątpliwości natury biologicznej, należy stwierdzić, że ta alegoria służy za przykład wykładu, który odnosząc się do struktury unii hipostatycznej, może służyć za obrazowe streszczenie kościelnego nauczania⁴⁶.

Tendencja do wykładu alegorycznego, najbardziej widoczna w kazaniach Birkowskiego, owocuje ujęciami, które łączą retoryczne osiągnięcia z ciekawymi sugestiami teologicznymi. Dzieje się tak w wypadku alegorii wprowadzających w rzeczywistość hipostatyczną czynnik dynamiczny. W odniesieniu do Osoby Jezusa oraz do Jego Boskiej natury warto wskazać na wykład innego wersetu *Pieśni nad Pieśniami*, a mianowicie: „Oto idzie ten skaczący na górach, przeskakujący pagórki: on sam stoi za ścianą naszą, patrzy przez okna, przez krateczki” (Pnp 2, 8–9). Zbliżającym się oblubieńcem jest oczywiście Syn Boży, natomiast miejsce, w którym się zatrzymuje, łączy się znaczeniowo z Wcieleniem. „Ściana” oznacza ciało człowieka: „Staął za ścianą ciała naszego; ukrył się pod tą gliną naszą Bóg prawdziwy”. Motywem łączącym jest tu budowanie zarówno ściany

⁴⁵ B II, s. 46–47.

⁴⁶ Motyw robaczka „maluchnego” i „cieniuchnego” Opatowiusz wykorzystuje dla podkreślenia Jezusowego uniżenia, gdyż przyjmując ludzką naturę, stał się takim właśnie „wycieńczonym robaczkiem” (zob. PZ, s. 413).

jak i ciała z gliny. W dalszym ciągu Osobie Boskiej zostaje przypisana czynność spoglądania, która prowadzi do interesującego rozwinięcia tematu okien i krat:

Wyzierał na nas przez okna, to jest przez oczy one wstydlive; okna znaczą oczy, krateczki wstyd. LXX czytają: *prospiciens per retia*, to jest siatczane okna. Prawie siatczane były oczy Pańskie, abowiem jako siatkami łowią się ptacy, tak oczyma Chrystusowymi ławiali się ludzie. Na którego on miłosierdzia swego okiem wejrzy, ten szczęśliwie ułowany bywa. Temi oczyma wejrzał na Piotra, Jędrzeja, Mateusza na cle siedzącego i na innych⁴⁷.

U Syna Bożego – oblubieńca podkreślone zostało dynamiczne uczestnictwo w życiu ludzi. Spoglądanie staje się synekdochą dzieła zbawienia, wyrażając zaangażowanie Jego miłosierdzia. Wcielenie stanowi ważny element tego procesu, gdyż włącza weń naturę ludzką, oznaczaną przez oczy. Podobieństwo okien do oczu wynika z cechy otworu, który umożliwia patrzenie; w konsekwencji zresztą do ujęcia ciała jako ściany. Biblijne wyróżnienie „krat” (obok „okien”) służy z kolei uwydatnieniu wybranej cechy, jaką tu jest wstyd. Krata, zwłaszcza traktowana jako narzędzie zakonnej klauzury, rzeczywiście uzasadnia takie połączenie. W efekcie w działaniu Wcielonego Słowa zaznaczono połączenie miłości (patrzenia) ze skromnością (kraty). Z kolei lekcja *Septuaginty*, operująca pojęciem „siatek” w miejsce krat pozwala wskazać na inny jeszcze aspekt, mocniej związany z miłosiernym spoglądaniem, a jest nim motyw łowienia za pomocą sieci. W ten sposób na czynność patrzenia nakłada się także pociąganie ludzi przez Jezusa ku sobie.

Ten sam tekst i zespół motywów przyjmuje jednak inną jeszcze lekcję, odsyłającą poprzez unię hipostatyczną do tajemnicy mesjańskiej:

Drugi raz Syn Boży patrzy przez okna kratkowate: kto takimi okny wygląda, wszystko widzi, ale sam widziany nie bywa. Tak Bóstwo Chrystusowe kryjące się w ciele jakoby za ścianą patrzyło tak, iż wszystko widziało, ale samo widziane nie było. Znać przecie, że ktoś jest za siatką; lub nie możemy dobrze rozeznąć, jednak widzimy, iż ktoś jest: kto się nie domyślał, iż Bóg był w Chrystusie, gdy patrzył na cuda jego wielkie? Słowa były jednego z nich: „Żaden nie może cudów takich czynić, chyba Bóg był z nim” (por.

⁴⁷ B I, s. 36; por. B II, s. 45.

J 3, 2). Przed Adwentem tedy Pańskim głosy tylko kościoł słyszał, przyszedł Pan potym i widział go samego⁴⁸.

Połączenie okien i krat zawiera tu konotację patrzenia nie będąc wyraźnie widzianym. Ta czynność spoglądania wiąże się tu tak z Osobą Słowa jak i z Jej Boską naturą, pozwalając zachować uprzednio wyrażone znaczenie pełnej miłosierdzia obecności w świecie. Bardziej liczy się jednak element poznawczy: oto ludzka natura z jednej strony umożliwia Synowi Bożemu poznające bycie w świecie, a z drugiej stanowi pewną zasłonę przed ludźmi, by obudzić w nich dynamiczną wiarę prowadzącą do rozpoznania Boskiej tożsamości Jezusa. Cały ów proces wiąże się z historią zbawienia, w której najpierw pojawiały się figury zapowiadające Chrystusa, lecz dopiero Adwent (wraz z późniejszymi wydarzeniami) umożliwił deklarację wiary. Motyw oblubieńca ukrytego za ścianą wprowadza też element emocjonalnego napięcia, który wzbogaca obecną tu relację miłości. Alegoria godzi chrystologię odgórną z oddolną, wskazując na koherencję Bożego dzieła, a jednocześnie prezentuje ludzką naturę jako formę dynamicznej obecności Boga w świecie.

Inna alegoria z zakresu mistyki nupcjalnej służy ukazaniu unii hipostatycznej wraz z tym aspektem, jakim jest brak ludzkiej osoby w Chrystusie. Tekst stanowi fragment wielkiej figury Wcielenia jako wesela oblubienicy, którą jest natura ludzka, z Synem Bożym i Jego Boskością. Relacja wygląda następująco:

Na tej karcie w pałac króla Salomona wjechała natura ludzka z naturą Boską złączona zapomniawszy domu ojca swego, nawet i persony ludzkiej; prosto w ordynek poszła nowy, nowym herbem to jest personą Boską naznaczona. Tak abowiem jej rzeczono: *Veni de Libano, sponsa mea, veni de Libano, veni coronaberis* (por. Pnp 4, 8). *Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam, et obliviscere populum tuum, et domum Patris tui* (por. Ps 45 (44), 11). Przyszła z Libanu to jest z niewinnej i ślicznej góry – z żywota Panny naświetszej. Przyszła na koronację swoją, to jest *ad unionem hypostaticam*, w której odmieniła tytuł natury ludzkiej, bo tak miało być: natura ludzka to też i persona ludzka, ale nie było tak. Natura tylo ludzka, ale persona Boska: tak szlacheckiego domu córka, gdy za wielkiego króla wydana będzie, już nie szlachcianką, ale królową się zowie; przyczyną tego małżeństwo nie z szlachcicem,

⁴⁸ B I, s. 36; B II, s. 45.

ale z królem, od którego jako od męża nowy tytuł bierze. Ztądże ona, jako teologowie zowią *communicatio idiomatum*: *Quod enim ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei* (Por. Łk 1, 35) [...] ⁴⁹.

Zaproponowana tu perspektywa jest bardzo interesująca, gdyż ukazuje relację połączonych natur do Osoby, czyli kwestię: natura (natury) a hipostaza (hipostazy), taki jest bowiem sens zastosowanych tu rozwiązań, które w sensie literackim dzielą jedno w istocie wydarzenie⁵⁰ na sztuczne fazy (*ordo artificialis*), by w ten sposób lepiej objaśnić poszczególne aspekty. Ludzka natura jako oblubienica zostaje złączona z oblubieńcem, czyli Osobą Słowa Bożego, lecz aby mogło się to dokonać, opuszcza wpraw – w porządku obyczajowym – dom swego ojca. Ten motyw, zaczerpnięty z Psalmu 45 (44), został pomysłowo wykorzystany do podkreślenia, że ludzkiej naturze w unii hipostatycznej nie towarzyszy osoba ludzka, choć w zwykłym stanie człowieczeństwo jest połączone ze swą ludzką hipostazą. Taki jest alegoryczny sens zapomnienia o domu ojca i pójścia w „ordynek nowy”, w którym ma miejsce zupełnie wyjątkowy sposób istnienia ludzkiej natury w jednej Osobie Boskiej. Towarzyszy temu cały szereg znaków podkreślających charakter nowej unii. Już sama konwencja nupcjalna przywołuje najwyższy rejestr miłości. Z przyjętego tu punktu widzenia natury ludzkiej doznaje ona także wywyższenia w formie koronacji i nadania szlacheckich właściwości. Nowym jej herbem jest więc Osoba Słowa, podobnie tytuł królowej wynika z jej nowego związku z tą Osobą. W ten sposób autor wyjaśnia rzeczywistość unii hipostatycznej oraz zasady *communicatio idiomatum* jako podstawy nowej tożsamości człowieka, gdy można o nim powiedzieć, że jest Synem Boga. Zasadą tej przemiany jest *persona* Syna Bożego, co świetnie podkreśla kontekst obyczajowy, w którym szlachcianka przejmuje od męża-króla swój nowy tytuł królowej. Cały wywód precyzyjnie określa, iż zasadą wymiany orzekań jest zjednoczenie natur w jednej Boskiej Osobie, a zatem unia hipostatyczna.

Obok źródeł biblijnych oraz obyczajowych alegorie dotyczące Wcielenia mogą opierać się też na innych analogiach, zwłaszcza na konfrontacji z elementami tradycji antycznej. Dzieje się tak w przedstawio-

⁴⁹ B II, s. 196.

⁵⁰ Por. PZ, s. 414.

nym już chrześcijańskim wykładzie motywu płynięcia z ratunkiem za cenę życia, ukazującym na tle trynitarnym zaangażowanie Syna Bożego w zbawienie⁵¹. Inna analogia wydobywa pewną cechę rzeźby Fidiasza:

Fidiasz, snicerz grecki, na jednej tarczy Minerwy wyrzeźbił twarz swoją tak subtelnie i tak sztucznie, iż jeśliby kto zazdrościwszy chciał twarz jego wyjąć, wszytek obraz miał się obrócić w niwecz⁵².

Ta wyszukana w procesie inwencji właściwość służy za punkt wyjścia (remat) do zbudowania chrześcijańskiej wykładni, w której ujawnia się podobna wyższość dzieła Boga:

Coś większego Bóg uczynił: [...], na koniec jedną statwę żywą postawił [...]. Jako z ciała i dusze jeden człowiek, tak z natury Boskiej i ludzkiej jedna persona Boga i człowieka. [...] Słowo ono przedwieczne, które wszystko napędza, mieszka w Chrystusie przez substancją swoją.

Analogia prowadzi zatem w głąb tajemnicy Wcielenia, a zwłaszcza dotyka zasady *communicatio idiomatum*, która ostatecznie motywuje analogię do Fidiasza:

[...] jako w Fidiaszowej rzeźbie ruszyłeś oka snycerza onego, leciało oko Minerwy, tak ja tu widzę: ruszysz członka którego człowieczeństwa Chrystusowego, ruszysz oraz i Bóstwa, a to dla społeczności *idiomatum* [...] ⁵³.

Ta paralela jest o tyle ważna, że stanowi interesującą próbę wyszukania wśród miejsc kultury antycznej takiego, które posłużyłoby naoczному i plastycznemu przedstawieniu rzeczywistości dogmatycznej.

Innym i mniej ścisłym przykładem może być seria zestawień wyobrażenia boga Janusa z wcielonym Synem Bożym. Antyczna podstawa kulturowa wraz z interpretacją prezentuje się następująco:

Wysoki słup był, bez nóg, bez rąk, ale twarz miał dwoistą: jedną na pierśi swoje patrzył, a drugą na grzbiet. A podobno przez mocny słup wyrazić chcieli potęgę jego, która lub ani rąk, ani nóg ma, wszystko jednak może, więcej niż co ręka sprawić, czego noga dojszć może. Przez dwojaką twarz chcieli powiedzieć cudowną mądrość jego, iż pamiętając rzeczy przeszłe, które za nami, mógł bardzo dobrze obmyślić rzeczy przysze, które przed nami⁵⁴.

⁵¹ Zob. I.1.4.

⁵² B II, s. 63.

⁵³ B II, s. 64; por. II.1.1.1.

⁵⁴ B II, s. 106.

W punkcie łączącym wątek antyczny z chrześcijańskim dochodzi do jasnego przeciwstawienia tożsamości Jezusa bożkowi Janusowi⁵⁵, gdy mowa, że pogaństwo święciło bałwana, a Kościół oddaje cześć Bogu i człowiekowi. Po tym twierdzeniu, pełniącym tu funkcję ważnego zastrzeżenia, autor może dokonać projekcji wyżej ukazanych cech, aby przedstawić na tym tle lepiej prawdy objawione. Konfrontacja wygląda następująco:

Miał tamten dwie twarze, ma nasz dwie natury; nie miał tamten rąk ani nóg, ma ten, ale w pieluszki uwinione [...]. Tamten na kamiennym filarze bywał stawiany, a ten, aby się pokazał miłośnikiem naszym i aby przykład dał z siebie cnót, dał się obrzezać nożem kamiennym⁵⁶.

Ze ścisłego zakresu dogmatu chrystologicznego pojawia się tu jedynie odniesienie do dwóch natur Chrystusa, przy czym nawet ten wątek nie został szerzej zaprezentowany, choćby w świetle przypisywanej Janusowi wiedzy. Również wskazanie na jedność podmiotu dwóch twarzy jedynie domyślnie koresponduje z wątkiem jednej hipostazy Mesjasza. Dwie inne cechy odnoszą się do okoliczności wydarzenia, tj. do skrępowania członków pieluszkami oraz do Obrzezania, które dopiero poprzez motyw kamiennego noża łączy się z kamiennym słupem Janusa – i nie posiadają szerszego wyjaśnienia⁵⁷. Jest to zatem przykład alegorii, w której funkcja demonstratywna dominuje nad informacją do tego stopnia, iż tekstowi można przypisać cechę właściwego barokowi nadmiaru autorskiej inwencji nad zawartością mowy. Jeśli jednak uwzględni się, że zestawienie pełni rolę początku kazania, to retoryczne zadanie pozyskania uwagi słuchaczy dostarcza właściwego uzasadnienia. Warto w tym miejscu uświadomić sobie potrzebę tego rodzaju retorycznych operacji, które poprzez ukazanie nietypowej perspektywy w formie konceptualnych zestawień, pozwalają spoglądać na tajemnice Inkarnacji z pobudzo-
nym zainteresowaniem⁵⁸.

⁵⁵ Warto zwrócić uwagę na paronomazję obydwu imion.

⁵⁶ B II, s. 106.

⁵⁷ Liberiusz z tego samego motywu wyprowadza sens, por. GD, s. 176.

⁵⁸ Pociąganie uwagi można porównać do funkcji konceptualnego epigramatu na tle tradycji medytacji (por. M. Godawa, *A Mind Drawn by a Word. A meditative dimension of selected epigrams by Richard Crashaw (1612–1649)*, „*Analecta Cracoviensia*” XLIII 2011, s. 125–141).

Odwołania do antyku przejawiają się w podobnych, choć mniej rozbudowanych aluzjach, które bardziej podkreślają zbawcze znaczenie Wcielenia niż samą kwestię unii hipostatycznej. Ilustruje to wymowny cytat: *Amicitia aut pares accipit, aut facit*⁵⁹, który ukazuje ten sens Wcielenia, jakim jest objawienie miłości Boga, czyli kenotyczne zrównanie się Syna Bożego z ludźmi (por. Flp 1, 7–8)⁶⁰. Podobnie rzymski zwyczaj uwalniania więźnia, który dotknął szaty nowego cesarza, wskazuje na zbawcze znaczenie ciała Chrystusowego⁶¹.

*

Przedkładając tajemnicę Wcielenia modlitewnej uwadze odbiorców (słuchaczy), krakowscy autorzy wykorzystują możliwości, jakie daje alegoryczna interpretacja, przede wszystkim tekstów biblijnych, ale także starannie wybranych wątków kulturowych zarówno z dziedziny antyku jak i współczesnych im obyczajów. Dzięki temu objaśniają rzeczywistość unii hipostatycznej w sposób literacko i obrazowo sugestywny. Podkreślając różnice natur, eksponują szczególnie ich związki w Osobie Słowa oraz wywyższenie w nim człowieczeństwa.

II.1.2. „[...] któremu nadasz imię Jezus” – teologia imion Emmanuel, Jezus, Chrystus

W dalszym ciągu przyjętego tu porządku przedstawienia tożsamość wcielonego Syna Bożego ujawnia się i to w sposób uprzywilejowany poprzez imiona, które On nosi. W tym miejscu, powracając do ujęć Wcielenia w języku dogmatyczno-katechetycznym, zostaną ukazane eksplikacje imion: „Emmanuel”, „Jezus” oraz „Chrystus”, w kontekście dzieła Inkarnacji.

Istnieje pewna racja, aby w pierwszej kolejności omówić imię Emmanuela, a kryje się ona w specyficznej interpretacji sceny Zwia-

⁵⁹ Por. Cyceon, *De amicitia*, 27, 101. Dokładniej jednak myśl pochodzi z innego źródła: zob. Arystoteles, *Ethica Nikomachea*, 8, 7, 2; por. L. De Mauri, *5000 proverbi e motti latini seconda edizione a cura di Gabriele Nepi e Angelo Paredi Flores sententiarum*, Milano 2006, s. 15–16. Być może jest to świadectwem korzystania ze zbioru miejsc wspólnych (*loci communes*).

⁶⁰ Zob. GD, s. 335.

⁶¹ Zob. WN, s. 141.

stowania. Opatowiusz przyjmuje, że Maryja przed odwiedzinami archanioła zajęta była czytaniem proroctwa Izajasza o Mesjaszu (por. Iz 7, 10–25), w którym pojawia się imię Emmanuel. Orędzie niebieskiego posła odpowiada w zasadzie temu starotestamentalnemu proroctwu, gdy jednak dochodzi do kwestii imienia, pojawia się znamienna różnica, ponieważ „Emanuel” z proroctwa zostaje zastąpiony imieniem „Jezus”:

Anioł opowiadając Naświętszej Pannie poczęcie Syna Bożego słowy Izajasza proroka (u którego na ten czas Panna słowa te czytała i z sobą uważała) w inszych się słowech nie mianując go zgadza, a kiedy do imienia przychodzi, już się nie zgadza, bo anioł mówi do Panny: *vocabis nomen ius Iesum*, Nazowiesz imię jego Jezus, a Prorok mówi: *Vocabitur nomen eius Emanuel*, Będzie nazwane imię jego Emanuel⁶².

Pierwsza z racji dla takiej zamiany kryje się w wykładni imienia Emmanuel, które oznacza „Pan Bóg z nami”, ale z podkreśleniem lęku, gdyż chodzi o związek świętego Boga z grzeszną ludzkością ewokujący temat sądu i kary za grzechy. Bóg bowiem przychodzi „pewnie dlatego, aby z nami w sąd wchodził i żeby się krzywd swoich nad nami zemścił. I tak to słowo Emanuel okropne i serca wszystkie bojaźnią napełnia”⁶³. Ponieważ jednak Wcielenie przynosi objawienie miłosierdzia Trójcy Przenajświętszej nad ludzkością, dlatego anioł używa imienia Jezus, które oznacza zbawienie:

Chcąc tedy anioł nie bojaźnią, ale weselem wszystkie napełnić i pokazać, że Syn Boży nie na sąd przychodzi, ale żeby przezeń świat zbawienia dościsnął, dlatego od tegoż zbawienia, z którym przychodzi, nazywa go Jezus. O Panie Jezu, bądźże duszy mojej Jezusem, a nie strasznym sędzią [...] ⁶⁴.

W tym miejscu otwiera się możliwość ukazania teologii imienia Jezus, wcześniej jednak wypada zatrzymać się przy pytaniu, czy imię Emmanuel istotnie wnosi ze sobą tak mocno eksponowany wątek surowego sądu. Można dopatrywać się tego w dalszej części proroctwa, gdzie mowa o wprowadzaniu przez Emmanuela porządku w rzeczywistości, niemniej zapowiedź jest również radosna i wyzwolenicza, a tego właśnie w ujęciu Opatowiusza brakuje. Można przyjąć, że jest

⁶² PZ, s. 253–254.

⁶³ PZ, s. 254.

⁶⁴ PZ, s. 254.

ono wyrazem autorskiej amplifikacji polegającej na podkreśleniu we frazie „Bóg z nami” konotacji sprawiedliwego sędziego w opozycji do imienia Jezusa. W takiej *comparatio* powraca ponownie strategia eksponowania miłosierdzia na tle sprawiedliwości.

Sam Opatowiusz widzi potrzebę dalszego rozpatrzenia relacji obydwu imion, aby nie pozostać jedynie na dotychczasowym rozumieniu i wskazuje na inny związek imienia Emanuel z imieniem Jezus:

[...] imię Emanuel zamyka się w imieniu Jezus, bo Emanuel wyklada się *Bóg z nami*, a imię Jezus znaczy *Zbawiciela* albo *zbawienie nasze* (a zbawienie nasze, że takie upodobanie Pana Boga było, nie mogło być, jedno przez tego, który by był Bogiem i człowiekiem. I to Emanuel znaczy: *Bóg z nami*, to jest *Bóg stał się człowiekiem* i dwóch natur, Boskiej i ludzkiej złączenie wyraża. To zaś słowo *Jezus* znaczy sam skutek, któryśmy przez Boga i człowieka otrzymali, to jest samo wyraża zbawienie, od którego nazwany *Jezus*, to jest *Zbawiciel*. Co tedy jest Jezus, to też i Emanuel, o co Emanuel, to i Jezus⁶⁵.

Obecne w tekście dystynkcje interesująco eksponują temat Wcielenia, gdyż imię Emanuel bliżej łączy się tu z samym wydarzeniem i bardziej bezpośrednio ma opisywać rzeczywistość unii hipostatycznej, podczas gdy Jezus czyni to samo poprzez skutek Wcielenia, a więc w odniesieniu do tezy, że zbawienie mogło dokonać się przez Boga-człowieka. Skoro Zbawiciel musiał być Bogiem i człowiekiem, to Jezus jest Emanuelem. Opatowiusz zgodnie z tradycją Kościoła nadaje imieniu zaczerpniętemu z *Księgi Izajasza* treść ściśle teologiczną, łącząc je z dwiema naturami Wcielnego Słowa i w ten sposób wypełnia zadanie pozytywnej scholastyki odnajdywania w Biblii potwierdzenia dla dogmatu. Chiastyczna formuła: Jezus – Emanuel – Emanuel – Jezus z ostatniego zdania sugeruje tymczasem związek równoważności opierający się na jedności hipostazy (nosiciela) obydwu imion. Ten związek podlega następnie rozwinięciu i dominuje ostatecznie w medytacji. Autor najpierw zestawia z imieniem Emmanuel podzielony na dwa fragmenty tekst Izajasza, by następnie aplikować go do imienia Jezus. Tym samym prorocka proklamacja: „*Parvulus natus est nobis, et Filius datus est nobis*. Maluchne dzieciątko dla nas narodzone i które jest synem nam danym” wraz z drugą: „Przedziwny, Poradny, Bóg

⁶⁵ PZ, s. 254–255.

Ociec przyszłego wieku, Księżę pokoju i wielkiej porady Anioł” (por. Iz 9, 5) objaśniają imię Jezus, gdyż Osoba nosząca to imię jest wypełnieniem proroctwa. Ruch znaczeniowy przebiega też w drugą stronę, gdy Opatowiusz przywołuje określenia łączone z imieniem Jezus, by zastosować je do Emmanuela. Wymienia tutaj:

Jesus est nostra redemptio, amor et desiderium, Deus, creator omnium, homo in fine temporum. Jezus jest naszym odkupieniem, serc naszych miłość i pragnienie, Bóg i Stwórca wszystkiego i który na końcu świata stał się człowiekiem; toż jest i Emanuel: bo przez te wyliczone sposoby jest Bogiem z nami⁶⁶.

Zestaw określeń zaczerpnięty z hymnu kościelnego⁶⁷ rzeczywiście bezpośrednio odnosi się tu do Jezusa, gdyż dotyczy wypełnionego w Nim dzieła. Wszystkie one odnoszą się jednak także do Emmanuela, a ostatnie przywołuje nawet Wcielenie. Wynika z tego szerokie rozumienie imienia Emmanuel, w którego obrębie mieści się szczególny sposób pozostania z ludzkością przez przyjęcie ludzkiej natury. To pojęcie zostaje wzmocnione odniesieniem do Emmanuela formuły: „*Verbum caro factum*, Bóg w ciele naszym” (por. J 1, 14) wraz z komentarzem, że Inkarnacja stała się najdoskonalszym sposobem wypełnienia programu nakreślonego w imieniu Emmanuel. Do tego wywodu dołączone zostaje też wyznanie św. Franciszka: *Parvulus in Bethleem, regnans in caelo et iacens in praesepio*⁶⁸, które podobnie zawiera akcent położony na przyjście Boga w ludzkim ciele. Opatowiusz tłumaczy to w ten sposób, że Bóg, aby stał się Emmanuelem, stał się „niemowlątkiem i na Majestacie siedząc, w naszym ciele leży we żłobie”⁶⁹. Podsumowując można powiedzieć, że imię Emanuel zawiera ideę Boga Sędziego, dość arbitralnie podkreśloną przez autora, przede wszystkim jednak oznacza różne sposoby przebywania Boga z ludźmi ze szczególnym wyróżnieniem Wcielenia. Związek dwóch imion według Opatowiusza opiera się na zasadzie swoistej **wymiany orzekań**, która tu funkcjonuje na

⁶⁶ PZ, s. 255.

⁶⁷ *Iesu, nostra redemptio/Amor et desiderium,/Deus, creator omnium,/Homo in fine temporum[...]* (*The Hymns of the Primitive Church now first collected, translated and arranged by the rev. J. Chandler, Fellow of Corpus Christi College, Oxford and Curate of Withley*, London 1837, s. 201). Hymn jest przeznaczony do odmawiania w pierwszych Nieszporach Wniebowstąpienia Pańskiego.

⁶⁸ Najprawdopodobniej stanowi ono syntezę słów św. Franciszka.

⁶⁹ PZ, s. 255.

innym poziomie łącząc nie tyle ludzkie z Boskim, jak w chalcedońskiej *communicatio idiomatum*, ile dwa imiona Wcielenego Słowa związane z różnymi kontekstami historii zbawienia.

W pewnym sensie przeciwne ujęcie imion zawiera *Świątница Pańska*. W miejsce równoważności pojawia się relacja podporządkowania wyprowadzana z wydarzenia Wcielenia. Przypominając polemikę Tertuliana i Laktancjusza z Marcjonem, Starowolski, rozważa kwestię, dlaczego w czasie ofiarowania nie dano Synowi Bożemu imienia Emmanuel, lecz Jezus. Otóż starotestamentalne imiona: *Emanuel* (por. Iz 7, 14), *Admirabilis*⁷⁰, *Consiliarius*, *Deus fortis*, *Pater futuri saeculi*, *Princeps pacis* (por. Iz 9, 5), *Oriens* (por. Za 6, 12) czy *Germen* (por. Jr 23, 5) prezentowały w swej semantyce ówczesny stan objawienia i świadomości religijnej i tym samym nie pozwalały wyrazić rzeczywistości Wcielenia i unii hipostatycznej⁷¹. Zasadniczą trudność stanowiło nazwanie tego właśnie połączenia natur w jednej Osobie, dlatego też prorocy stosowali dwie grupy imion, z których jedna określała ludzką, a druga Boską naturę Słowa:

Względem Boskiej tedy natury zwali go Emanuelelem, zwali go cudownym, wschodzącym, Bogiem potężnym i Ojcem przyszłego wieku. A względem człowieczeństwa zwali go Panem, Poradnikiem, Książęciem pokoju i innymi nazwiskami rozmaitymi. A dopiero przy obrzezowaniu jego *Vocatum est nomen eius Iesus*, to jest Zbawiciel, iż go tak anioł rodzicom mianować rozkazał (por. Łk 2, 21)⁷².

Określenia miałyby zatem tworzyć dwie grupy, z których pierwsza odnosi się do Boskiej natury (*Admirabilis*, *Deus fortis*, *Pater futuri saeculi*, *Emanuel* oraz *Oriens*), natomiast druga opisuje naturę ludzką (*Consiliarius*, *Princeps pacis*, *Germen* i inne)⁷³. Ponieważ racje dla takiego przyporządkowania nie zostały w tym miejscu podane, odsyłają zapewne do dziedziny tradycji i autorskich amplifikacji.

⁷⁰ W wersecie Iz 9, 6 *Vulgata Clementina* określenia *Admirabilis* i *Consiliarius* zostają oddzielone przecinkiem, są dwoma tytułami i tak też zostało to oddane w języku Opatowiusza („Przedziwny, Poradny”, PZ, s. 255) i Starowolskiego („Cudowny, poradnik”, SP, s. 160).

⁷¹ Por. SP, s. 160.

⁷² SP, s. 160.

⁷³ Leon Wielki w tej serii imion z Iz 9, 6 widzi dowód na prawdziwe człowieczeństwo Słowa (zob. *Epistula Papae Leonis ad Flavianum...*, dz. cyt., 2).

Należy zauważyć, że w obrębie wersetu Iz 9, 6 znalazły się określenia odnoszące się do dwóch natur na zasadzie matematycznej funkcji, gdy każdy element zbioru imion posiada tylko jeden odpowiednik w dwuelementowym zbiorze natur, tak że to, co dotyczy, zdaniem autora, jednej z natur, nie było stosowane do drugiej. Boskość i człowieczeństwo zapowiadane były oddzielnie. Gdyby porównać ten układ z poprzednim wywodem okaże się, że Starowolski dzieli Iz 9, 6 na dwie grupy orzeczeń na etapie proroctwa, zaś Opatowiusz w całości odnosi ten sam werset do zrealizowanego już Wcielenia. *Autor Posła* zbawienia utożsamia bowiem całą grupę Iz 9, 6 z imieniem Emmanuel, czyli z wcielonym Bogiem, zaś Starowolski imię to łączy jedynie z naturą Boską. Przekroczenie tej **rozłączności orzeczeń** staje się możliwe dopiero w imieniu Jezus:

[...] to imię Jezus wszystkie oraz w sobie zamyka one nazwiska, którymi go patriarchowie święci i prorocy nazywali i wyraża doskonale zjednoczone Bóstwo jego z człowieczeństwem. A dlatego to Paweł św. to imię cudowne *quod vocatum est ab Angelo* z nieba do Panny Naświętszej i do Józefa św. przyniesione zowie *Nomen quod est super omne nomen* (por. Flp 2, 9)⁷⁴.

Zdaniem Starowolskiego imię Jezus oznacza i opisuje unię hipostatyczną, natomiast Emmanuel nie jest z nim tożsame, jak chciał Opatowiusz, ale posiada węższe znaczenie. Tymczasem Jezus streszcza w sobie wszystkie węższe zakresowo imiona, podobnie jak w druku czerwony nagłówek zawiera w sobie całą treść drukowaną czarną, zwyczajną czcionką. O wyjątkowej pozycji imienia Jezus, które adekwatnie wyraża rzeczywistość Inkarnacji, świadczy usilnie podkreślana okoliczność, że zostało ono wybrane przez Boga Ojca przed poczęciem i przyniesione z nieba przez anioła, czyli że sam Bóg zatroszczył się o związek imienia z dziełem swego Syna⁷⁵. Jeśli Wcielenie jest „rzeczą nową” (por. Jr 31, 22), to towarzyszy temu wydarzeniu specjalne, nowe imię, które może wyrazić wyjątkowość Wcielenia:

Przetoż jako to rzecz nową uczynił, że będąc Bogiem, stał się człowiekiem, tak też dzisiaj przy obrzezowaniu swoim chciał mieć to imię nowe, nigdy niesłychane – Jezus, które by oraz i Boską i ludzką naturę znaczyło,

⁷⁴ SP, s. 160.

⁷⁵ Por. SP, s. 160–164; Imię to odpowiada **etapowi** dziejów zbawienia, którym jest Rada Osób Boskich przed podjęciem Wcielenia.

które by i miłość jego przeciwko nam pokazaną wyrażało i urząd, który na się przyjął, aby nas zbawił od nieprawości naszych⁷⁶.

W imieniu Jezus ze znaczeniem zbawczej misji łączy się u Starowolskiego bardzo wyraźna treść inkarnacyjna, zresztą całe Wcielenie jawi się jako istotny etap wybawienia od grzechu. Dlatego też nadanie imienia Jezus zostaje połączone w obrębie paralelizmu z umieszczeniem nad głową ukrzyżowanego Zbawcy Jego imienia użytego w różnych językach na znak powszechnego wymiaru Jego śmierci⁷⁷. Podobnie Opatowiusz wyraźnie wydobywa ten wątek, gdy zwraca uwagę na hebrajskie znaczenie imienia:

Imię tedy, o duszo moja, Syna Błogosławionej Panny jest Jezus, które z żydowskiego znaczy „oswobodzenie, wyrwanie, wybawienie z niebezpieczeństwa” albo „z zguby”⁷⁸.

U Birkowskiego pojawiają się także te istotne wymiary inkarnacyjnej teologii imienia Jezus. Wychodząc od imienia Jahwe, które miało być niewymowne, autor twierdzi, że imię Jezus powinno być wypowiedane w modlitwie i zauważa, że jest „do śpiewania, do mowy dziwnie znakomite”⁷⁹. Zmiana jest skutkiem Wcielenia, w którym Syn Boży przychodzi, aby objawić ludziom Ojca, tak że percepcja ludzkiej natury Słowa znajduje dopełnienie w tych szczególnych, pobudzających do modlitwy właściwościach Jego imienia.

Poza tym zestawieniem autor *Kazań* łączy z imieniem Jezus różne wersety Pisma Świętego, nawet takie, które nie odnoszą się do niego bezpośrednio, np: *Oleum effusum nomen tuum* (por. Pnp 1, 3) czy *Domine Dominum noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra* (por. Ps 8, 2). W tym kontekście pojawia się także werset: *Ego autem in Domino gaudebo, et exultabo in Deo, Iesu meo* (por. Ha 3, 18), który daje wgląd w metodę polskiego autora. Przyjmuje on, że w miejsce hebrajskiego *Jesuah* można podstawiać Jezus, gdyż obydwie formy oznaczają Zbawiciela. Tak dzieje się również w *Magnificat* Maryi: „*Exultavit spiritus meus in Deo, salutari meo*, rzekła pewnie z hebrajska: *in Deo*

⁷⁶ SP, s. 171.

⁷⁷ Por. SP, s. 172; Obok proklamacji imienia dwa wydarzenia łączy jeszcze motyw krwi przelanej w Ukrzyżowaniu i podczas Obrzezania.

⁷⁸ PZ, s. 251.

⁷⁹ B II, s. 99.

*Jesuah, sive Iesu meo*⁸⁰. Znaczenia różnych imion Boskich jak *Jesuah*, *Dominus* czy zbawiciel w łacińskiej wersji *salutaris* zostają odniesione do Jezusa, tak że zmianie ulega również zakres orzekania, czego wyraźnym przykładem jest korektura (*correctio, sive Iesu meo*) wpisane w hymn Maryi. *Deus salutaris* w Jej ustach zwraca się od Boga Ojca ku Jezusowi. Interpretacja taka wynika z przyjętego objawienia o Wcieleniu, które poprzez strukturę unii hipostatycznej otwiera te możliwości. Nie można tu nie zauważyć mocnej ekspozycji sensu duchowego⁸¹.

Wykład imienia Jezus jest bardzo szeroki, gdyż etymologicznie obejmuje ono historię zbawienia, jednak jego zastosowanie do wcielonego Słowa nosi wyjątkowy charakter. Chociaż Żydzi nadawali to imię swoim wodzom, to jednak do Chrystusa odnosi się ono inaczej, gdyż dopiero On w pełni na imię to zasługuje⁸². Ostatecznie imię Jezus skupia w sobie wszystkie święte imiona „przydane” Chrystusowi w Piśmie Świętym⁸³.

Kontynuując wątek używania i nowości imienia, należy przypomnieć ujęcie Starowolskiego, który mówiąc, że nowe imię odpowiada „rzeczy nowej” Wcielenia, usilnie eksponuje jego pochodzenie od Boga Ojca, fakt przyniesienia go przez anioła⁸⁴ oraz że było „nigdy niesłychane”. Tak mocne podkreślanie odgórnego pochodzenia nie pozostawia w zasadzie miejsca na uznanie, czy więcej – rozwinięcie faktu używania tego imienia w historii i współczesności Chrystusa. Słabość ujęcia demaskuje tu uwaga, że imię „nigdy niesłychane” w rzeczywistości stosowano od dawna. W tym świetle trudno akcentować nowość samego imienia, już raczej trzeba wskazać na posłużenie się przez Zbawiciela imieniem znanym, lecz z istotnym wzbogaceniem jego znaczenia o wątki zbawczy i inkarnacyjny⁸⁵, jak to czynią Birkowski⁸⁶ i Opatowiusz⁸⁷.

⁸⁰ B II, s. 100.

⁸¹ Por. szerzej na ten temat w II.2.1.

⁸² Zob. B II, s. 99.

⁸³ Zob. B II, s. 100.

⁸⁴ Zob. SP, s. 160–164.

⁸⁵ Nie wykluczając oczywiście Boskiego wyboru imienia, należy jednak zmodyfikować ideę absolutnej nowości w opisie jego przekazania światu.

⁸⁶ Zob. B II, s. 99–100.

⁸⁷ Zob. PZ, s. 251.

Do odgórnej teologii Starowolskiego można dodać ujęcie Birkowskiego, który na pierwszym miejscu umieszcza tu ludzką naturę:

[Imię Jezus] znaczy naturę ludzką naprzód w Chrystusie, jednak się ściąga na personę Boską, z którą ma złączenie [...] ⁸⁸.

Punkty wyjścia refleksji u obydwu teologów są różne. Birkowski zgodnie z realiami epoki i w perspektywie oddolnej dostrzega powszechność stosowania tego imienia, następnie jednak na mocy zasady *communicatio idiomatum* odnosi to ludzkie imię już nie tylko do Boskiej natury, ale do Osoby Syna Bożego i w ten sposób pośrednio wskazuje na wyjątkowość imienia, o której stanowi Boska Osoba.

Motyw projekcji znaczeń w obrębie unii hipostatycznej znany jest także Opatowiuszowi, który imię Chrystus, znacznie mniej eksponowane w badanych tekstach, jeśli chodzi o teologię, wyjaśnia w następujący sposób:

A Chrystus jest mu nazwisko dane, że święte człowieczeństwo jego samą zupełnością łask Bożych i darów nadane i jakoby zlane było z Bóstwa jako z morza, którego przytomność w złączeniu Osoby Boskiej miało. Dawid tak o tym mówi: *unxit te Deus oleo laetitiae prae consortibus tuis* (por. Ps 45, 8). O święte człowieczeństwo! Bóg, któregoś obecność miało, ten cię wielkością łask jako olejem zlał i uweselił nad te, którzy z tobą spółdziedzictwa zażywać będą ⁸⁹.

Proces przekazywania przebiega tu odwrotnie, czyli od natury Boskiej do ludzkiej, a ten zstępujący charakter oddaje słowo „zlanie”. **Obiektem** jest tu pełnia łask związanych z naturą (i Osobą) Boską, która zostaje przekazana człowieczeństwu Jezusa. Instancją **pośredniczącą** jest Osoba Słowa jako hipostaza unii natur. Ten układ podkreśla obdarowanie i wywyższenie jednostkowej natury ludzkiej zjednoczonej z Bóstwem ⁹⁰ na tle innych natur. Aplikacja wersetu Psalmu 45 wiąże znaczenie mesjańskie z rzeczywistością Inkarnacji, jeśli bowiem Chrystusa (Mesjasza) konstytuuje namaszczenie, to w obrębie rozważanego w *Pośle zbawienia* tematu tym namaszczeniem jest zlanie łask na ludzką naturę z natury Boskiej poprzez ich wspólną hipostazę. Imię Chrystusa w zakresie tak rozważanego

⁸⁸ B II, s. 100.

⁸⁹ PZ, s. 343.

⁹⁰ Por. STh, III, q. 4, a. 4–5.

Wcielenia łączy się tu z teologią odgórną, natomiast imię Jezus może wiązać się z refleksją wychodzącą od natury ludzkiej.

W zwięzłym wykładzie Mikołaja Mościckiego imię Jezus oznacza Zbawiciela wraz z Jego cechami jak mądrość, świątobliwość, moc, Boskie synostwo oraz wieczne panowanie. Piszząc o Synu „nie przysposobionym”, ale „przyrodzonym” krakowski dominikanin utrwała polską terminologię misterium⁹¹. W samym zaś imieniu podkreślona została przede wszystkim idea osobowego zbawienia, które dokonuje się przez wylanie krwi zarówno w Męce, jak też i w jej zapowiedzi, czyli w Obrzezaniu. Zbawienie przyniesione przez Jezusa przewyższa też jakościowo wydarzenia zbawcze Starego Testamentu. Z kolei o imieniu Emmanuel powiedziano, że oznacza „z nami Bóg” oraz że jest synonimem imienia Jezus („obok chodzi”)⁹², co odpowiada ujęciu Opatowiusza.

*

Polscy autorzy, pisząc o tajemnicy Wcielenia, korzystają z tej teologicznej możliwości, jaką dają imiona Emmanuel, Jezus i Chrystus, odnoszone do wcielonego Syna Bożego. W różnych i nieraz przeciwstawnych ujęciach łączą one ideę zbawienia z opisem unii hipostatycznej. Można tu wyróżnić zrównoważony model Opatowiusza, akcentowanie natury Boskiej u Starowolskiego czy ludzkiej u Birkowskiego. W semantyce imion ukryte są także komentarze dotyczące Wcielenia, zwłaszcza w formie zasady *communicatio idiomatum*, która pozwala wyrazić przekazanie cech natury ludzkiej naturze Boskiej oraz wylanie łask z natury Boskiej na ludzką. Imię Jezus oddaje też wyjątkowość Bożego dzieła, stanowi wypełnienie historii i z perspektywy późniejszej teologii jest alegoryczną wykładnią innych określeń Boga.

II.1.3. „Święte, które się narodzi...” – doskonałość Chrystusa

W refleksji nad Osobą i dwiema naturami Chrystusa kwestia Jego doskonałości i świętości stanowi ważny temat. Poznanie świętości

⁹¹ Zob. EC, s. 134.

⁹² Zob. EC, s. 149–150.

Chrystusa staje się istotnym warunkiem kształtowania życia duchowego medytującego człowieka. Zgodnie ze stałą tendencją także w tej dziedzinie można dostrzec budowanie rozmyślenia na fundamencie jasno formułowanych prawd dogmatycznych podawanych w autorskim porządku respektującym nakaz wiary wolnej od nieuporządkowanej ciekawości. Spośród autorów wyróżnia się Opatowiusz, ponieważ najbardziej systematycznie odwołuje się do zaplecza teologii dogmatycznej w kształcie nadanym jej przez św. Tomasza z Akwinu. Autor *Sumy teologii* przyjmuje trzyczęściowy porządek opisu doskonałości Chrystusa: omawia Jego łaskę (uświęcającą – jako osobistą i łaskę Głowy Kościoła w związku z łaską zjednoczenia) a następnie Jego wiedzę oraz moc. Polski autor obok kwestii łaski szczególnie akcent kładzie na wiedzę Chrystusa, lecz jego medytacje są jedynie częścią i refleksem wykładu Tomasza. Odwołując się do tego porządku, poniżej zostanie przedstawione przede wszystkim zagadnienie łask Jezusa ze szczególnym uwzględnieniem Jego wiedzy.

II.1.3.1. Ujęcie pełni łask Chrystusa

Kwestia łaski należała w owym czasie do żywo dyskutowanych tematów i czynników realnie kształtujących obraz Boga, wizję człowieka a także życie religijne i społeczne⁹³. W jednej z medytacji Opatowiusz definiuje to kluczowe pojęcie:

Rzecz jest niebieska i niewidoma i w duszy przemieszkująca, a co jest dusza w ciele, to jest łaska w duszy⁹⁴.

Jest dar Boży, który sam Duch Święty do dusze wlewa [...] ⁹⁵.

⁹³ W tym kontekście warto przypomnieć wykład na temat katolickiego pojęcia łaski zawarty w nauczaniu Soboru Trydenckiego, zwłaszcza w *Dekrecie o usprawiedliwieniu*, czy też spory o łaskę w związku z jansenizmem we Francji. Stolica Apostolska podejmowała nawet w tamtym czasie próby zakazania dysput o łasce, aby oddalić niebezpieczeństwo herezji i skłonić wiernych do pozostania przy nauczaniu Soboru. Por. J. M. Román, *Święty Wincenty a Paulo. Biografia*, Kraków 1990, s. 695: „Na próżno dnia 1 sierpnia 1641 r. Święte Oficjum, a potem papież Urban VIII w brewe z 11 listopada 1642 i w bulli *In eminenti* z 6 marca 1642 r., [...] powtarzali dawne zakazy publicznego dyskusowania na temat łaski [...]”.

⁹⁴ PZ, s. 113.

⁹⁵ PZ, s. 114.

Łaska jest darem nadprzyrodzonym udzielanym w sposób wolny przez Boga po raz pierwszy w czasie chrztu, bez żadnych zasług uprzedzających ze strony człowieka. Stanowi sposób obecności Boga w człowieku:

Taż łaska sprawuje, że przez nią Pan Bóg w duszach sprawiedliwych przemieszkują właśnie [...]. A to pomieszkanie Pana Boga w duszy nie tak rozumiej, duszo moja, żeby on osobą swoją w niej przemieszkował, ale iż przez wlanie na duszę łaski i miłość w niej przebywa⁹⁶.

Łaska łączy człowieka z Bogiem, pozwalając prowadzić Boże życie w nowej tożsamości Bożego synostwa. Różna od osobowej obecności⁹⁷ stanowi jednak formę, która konstytuuje relację nazwaną przebywaniem i zamieszkiwaniem. Ona przynosi zupełne odpuszczenie grzechów⁹⁸, jedna z Bogiem i usprawiedliwia, następnie zaś jest źródłem siły, zasadą rozwoju duchowego i przygotowaniem do wieczności; z tych względów nazywana jest *per analogiam* „duszą duszy” człowieka. Szczególnie istotną właściwością jest nadawanie duszy piękna, „gdy ją jasną i świetną w oczach Pana Boga stawia”⁹⁹, gdyż w tym punkcie można łatwo przejść od pojęcia łaski w odniesieniu do człowieka do tematu łaski w Chrystusie, u którego ta funkcja jest tym bardziej widoczna, że nie musiał zabiegać o własne usprawiedliwienie. Tę kwestię rozważa św. Tomasz, stawiając pytania o istnienie łaski w Chrystusie¹⁰⁰ i zwracając uwagę na fakt, że łaska oznacza pierwotnie rzeczywistość pozytywną, jeśli zaś odnosi się do grzechu, to dzieje się tak z przyczyn wtórnych¹⁰¹. Zatem pojęcie uświęcenia („poświęcenia”) inaczej odnosi się do ludzi, a inaczej do Chrystusa:

Kiedy się mówi, o duszo moja, że człowieczeństwu Zbawiciela dana jest świętość, to przez nią poświęcenie, nie tak rozumiej, jakoby miało

⁹⁶ PZ, s. 115.

⁹⁷ Teologia scholastyczna w zasadzie nie przyjmowała możliwości osobowego zamieszkania Ducha Świętego w człowieku (por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 340).

⁹⁸ W polemice z przywołanym tu stanowiskiem reformacji, które zawiera ideę zakrywania grzechów, Opatowiusz mówi o łasce, że grzechy „wniwech obraca” (PZ, s. 114).

⁹⁹ PZ, s. 114–115.

¹⁰⁰ Zob. STh, III, q. 6, a. 6 – q. 7.

¹⁰¹ Zob. STh, III, q. 7, a. 9.

być przed tym w grzechu. [...] Poświęcone tedy jest człowieczeństwo, ale nie z grzechu, jako my [...]”¹⁰².

Łaska rozpatrywana w takim pozytywnym znaczeniu oznacza „samą wolę Boga udzielającego darmo jakiejś rzeczy” lub „sam dar Boga”¹⁰³ i to właśnie, wolne od grzechowego kontekstu pojęcie łaski odnosi się do Pana Jezusa.

Pełnia łaski zgodnie przypisywana jest Chrystusowi. Mówi o tym alegoria źródła, rzeki i strumieni, odzwierciedlająca przyjmowany ówczesnie podział łask i potrójne pojęcie jej pełni:

Jest owo źródło pełne wody i rzeka pełna wody, i strumienie są też pełne wody. To źródło ma wodę i jej zupełność z siebie, rzeka ma źródła, a strumienie mają z rzeki; woda w samym źródle przezroczystsza i smakowitsza aniżeli w rzece i w strumieniach. Tak Chrystus Pan był pełen łaski, ale jako źródło, w którego człowieczeństwie zupełność Bóstwa przemieszkiała [...]”¹⁰⁴.

Chrystus porównany do źródła posiada właściwą tylko sobie pełnię łaski, która jest z kolei zasadą obdarowania łaskami Maryi (pełnia rzeki) i świętych (pełnia strumieni). W człowieczeństwie Chrystusa znajduje się „zupełność łask” „we wszelakiej doskonałości” i w stopniu najwyższym¹⁰⁵. Temat ten znajduje inną jeszcze ekspozycję w obrazie trzech naczyń różnej wielkości, z których każde jest pełne, a jednak zachodzi między tymi trzema rodzajami pełni różnica głębokości odpowiadająca świętości Jezusa, Maryi i świętych. Natomiast proces udzielania łaski ukazano w porządku głowy (Chrystus), szyi (Maryja) i ciała (święci)¹⁰⁶. Od strony teologicznej Starowolski przypomina tu trzy terminy: łaska *supereffluentiae*, *excellentiae* i *sufficientiae*, z których pierwszy jest darem Ojca dla swego jednorodzonego Syna i tym samym, poprzez Wcielenie odnosi się do Chrystusa¹⁰⁷.

Rozwijając kwestię pełni łask w Chrystusie, należy przypomnieć fundamentalne rozróżnienie na łaskę zjednoczenia (*unionis*) oraz ła-

¹⁰² PZ, s. 419.

¹⁰³ [...] *gratia dupliciter dicitur, uno modo, ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis; alio modo, ipsum gratuitum donum Dei* (STh, III, q.2, a.10).

¹⁰⁴ PZ, s. 111.

¹⁰⁵ PZ, s. 112.

¹⁰⁶ Zob. AT, s. 126–127.

¹⁰⁷ Zob. PZ, s. 126.

skę uświęcającą, noszącą też nazwy: *habitualis*, „sprawiająca”, „działająca”, która jest także łaską Głowy Kościoła¹⁰⁸: „W Chrystusie uznajemy istnienie łaski zjednoczenia i łaski uświęcającej”¹⁰⁹. W centrum tego zagadnienia znajduje się Osoba Słowa jako zasada świętości Mesjasza. Św. Tomasz wyraża to nauczanie o dwóch łaskach i ich relacji w następujący sposób:

Łaską zjednoczenia bowiem jest sam byt osobowy, który Bóg daje darmo ludzkiej naturze w Osobie Słowa. Byt ten jest kresem przyjęcia. Łaska zaś uświęcająca, która stanowi o duchowej świętości Chrystusa-Człowieka, wynika ze Zjednoczenia, stosownie do słów: „Widzieliśmy chwałę Jego, jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy” (por. J 1, 14). Słowa te wyrażają myśl, iż człowiek ów posiadał pełnię łaski i prawdy już z tego tytułu, że dzięki zjednoczeniu osobowemu był jednorodzonym Synem Ojca¹¹⁰.

Osoba Syna przyjmująca do siebie naturę ludzką stanowi łaskę zjednoczenia oraz zasadę łaski uświęcającej w Chrystusie. Dwa zasadnicze pojęcia, mianowicie trynitarna relacja jednorodzonego synostwa oraz Osoba Słowa jako jedyna hipostaza unii natur tworzą fundament pojmowania łaski w Mesjaszu. To sam Syn Boży jest łaską w unii hipostatycznej, a także wobec Maryi, bowiem słowa: „Znalazłaś łaskę u Boga” (por. Łk 1, 30) mają następujący sens: „tę tedy łaskę, to jest Syna Bożego znalazła. [...] Łaska tedy, którą Panna u Boga znalazła, jest Syn Boży, którego miała począć”¹¹¹. Łaska pojmowana jest tu personalnie i przyczynowo, w ten sposób, że Osoba Syna Bożego jest źródłem wszelkich nadprzyrodzonych darów¹¹².

¹⁰⁸ Zob. STh, III, q. 2, a. 10; q. 6, a. 6; por. tamże, q. 8.

¹⁰⁹ [...] *in Christo ponitur gratia unionis, et gratia habitualis* (STh, III, q. 6, a. 6).

¹¹⁰ *Gratia ergo non potest intelligi ut medium in assumptione humanae naturae, sive loquamur de gratia unionis, sive de gratia habituali. Gratia enim unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona verbi, quod quidem est terminus assumptionis. Gratia autem habitualis pertinet ad specialem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem, secundum illud Ioan. I, vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis; per quod datur intelligi quod hoc ipso quod ille homo est unigenitus a patre, quod habet per unionem, habet plenitudinem gratiae et veritatis* (STh, III, q. 6, a. 6). Por. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego...*, dz. cyt., s. 222, 230–231.

¹¹¹ PZ, s. 232.

¹¹² W pewnym sensie można mówić o zjednoczeniu przez łaskę, gdy mianowicie oznacza ona nie środek, ale przyczynę sprawczą (STh, III, q. 6, a. 6).

Opatowiusz bliżej charakteryzuje łaskę zjednoczenia:

[...] z tych dwu łask, które w świętym człowieczeństwie Zbawiciela znajdowały się, jedna była *unionis, związku* albo *złączenia*, przez którą świętemu człowieczeństwu Zbawiciela dano, aby mogło być Synem Bożym; a tę łaskę Jan Ewangelista temi słowy wyraził: „Słowo stało się ciałem” (por. J 1, 14), a nie insze Słowo, jedno Syn Boży, Bóg prawdziwy stał się człowiekiem. A to stanie jest przez dziwny związek, którym przywiązana i przyłączona jest natura ludzka do natury Boskiej i dla tego związku natura ludzka Zbawiciela naszego jest Synem Bożym¹¹³.

Pojęcie łaski zjednoczenia opisuje rzeczywistość unii hipostatycznej. Opatowiusz rozważa to na podstawie tekstu J 1, 14, który odgórnie ukazuje Osobę Syna w Jej działaniu wobec natury ludzkiej. Z drugiej strony niejako, używając polskich rzeczowników: „stanie”, „złączenie”, „dziwny [godny podziwu] związek” a także imiesłowów: natura „przywiązana” i „przyłączona” mówi o „zjednoczeniu” natur, czyli o ich relacji¹¹⁴, które odnoszą się do Słowa. Dwukrotnie ukazuje też, że w łasce zjednoczenia natura ludzka „jest” Synem Bożym.

Święty Tomasz z Akwinu ukazuje kwestię łaski zjednoczenia także z punktu widzenia natury ludzkiej, która może wznosić się do Boga zwyczajnie przez działanie, jak u świętych, albo w inny jeszcze, niepowtarzalny sposób:

Drugi sposób – przez istnienie w Osobie Boskiej. Jest on właściwy wyłącznie Chrystusowi, w Nim bowiem została przyjęta ludzka natura, by stać się naturą Osoby Syna Bożego¹¹⁵.

O takich sposobach pisze też polski autor:

I święci Boży przez widzenie i przez miłość przybliżają się do Pana Boga, a święte człowieczeństwo Zbawiciela z samym Bóstwem jest w związku, jest w złączeniu i w jedności Osoby Boskiej i dlategoż ono jest najbliższe Pana Boga¹¹⁶.

¹¹³ PZ, s. 120.

¹¹⁴ Por. STh, III, q. 2, a. 8.

¹¹⁵ *Alio modo, per esse personale, qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quod sit personae filii Dei* (STh, III, q. 2, a. 10).

¹¹⁶ PZ, s. 423; Opatowiusz pisze to w związku z przywilejem oglądania Bóstwa przez Chrystusa, lecz tym jaśniej widać, że to łaska zjednoczenia jest fundamentem tego doświadczenia Zbawiciela.

W obydwu tekstach zostaje ukazana istota łaski zjednoczenia wraz z rozróżnieniem dwóch pojęć łaski: jako istnienia bądź działania. Jeśli pierwszą z nich połączyć z wolą, a drugą z darem, to o łasce Wcielenia można mówić na dwa sposoby:

Należy więc stwierdzić, że jeśli użyjemy wyrazu „łaska” na określenie woli Boga, łaskawie czyniącego coś darmo, bądź też sprawiającego, iż ktoś staje się miły Bogu, zjednoczenie Wcielenia dokonało się przez łaskę [...]. Jeśli zaś łaską nazwiemy dar Boży, wówczas można poniekąd uważać za łaskę sam fakt zjednoczenia natury ludzkiej z Osobą Boską, [...] zjednoczenie to jednak dokonało się bez pośredniczącego udziału jakiegokolwiek łaski usprawniającej¹¹⁷.

Pierwsze ujęcie zawiera dynamiczne odgórne działanie Boga, podczas gdy drugie statyczne i wychodzące od człowieczeństwa zjednoczenie. W obydwu wypadkach zaznaczono, że w ukonstytuowaniu łaski zjednoczenia nie brała udziału żadna łaska uświęcająca.

Drugą łaską rozważaną w odniesieniu do Chrystusa jest łaska uświęcająca (*habitualis*, usprawniająca, sprawiająca), która w zakresie Wcielenia oznacza obdarowanie ludzkiej natury Boskimi doskonałościami:

Druga [łaska]: *habitualis*, która z Bóstwa Syna Bożego na ono święte człowieczeństwo jako morze wylana wszystkimi doskonałościami duszę i ciało jego ubłogosławia, a tę wyraził Jan św. tymi słowy: *Vidimus gloriam eius, quasi unigeniti a Patre* [...] (por. J 1, 14)¹¹⁸.

Łaska habitualna wraz ze swoimi rodzajami stanowi ważny i bardzo rozległy obszar teologicznego nauczania. Birkowski wymienia: *gratia habitualis*, [*gratia*] *Capitis*, *gratiae gratis datae*, *gratia unionis*,

¹¹⁷ *Sic igitur dicendum est quod, si gratia accipiat ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu acceptum aliquem habens, unio incarnationis facta est per gratiam, sicut et unio sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem. Si vero gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personae divinae, potest dici quaedam gratia, inquantum nullis praecedentibus meritis hoc est factum, non autem ita quod sit aliqua gratia habitualis qua mediante talis unio fiat* (Sth, III, q. 2, a. 10). Ostatnie zdanie nawiązuje do Sth, III, q. 6, a. 6, gdzie mowa o tym, że natura ludzka nie została przyjęta poprzez łaskę. Nie ma tu żadnej sprzeczności, jeśli bowiem łaska rozumiana jest jako wola lub dar Boga, to można mówić o zjednoczeniu przez łaskę, natomiast jeśli łaska oznacza środek zjednoczenia, to mówić tak nie można.

¹¹⁸ PZ s. 120.

*dona Spiritus sancti, virtutes infusae*¹¹⁹. Wyjawszy łaskę zjednoczenia można je potraktować jako rodzaje łaski habitualnej, co odpowiada także programowi *Sumy teologii*. Polscy autorzy odwołują się do tej nauki, czynią to jednak najczęściej lokalnie, np. omawiając pokorę Jezusa. Opatowiusz, najbardziej systematyczny spośród nich, pisze o posiadaniu przez Chrystusa przy poczęciu „zupełności łask i darów” w osobnej medytacji¹²⁰.

Relację tych dwu łask zawiera, zdaniem Opatowiusza, jeden werset J 1, 14, którego pierwsza część, tj. „Słowo stało się ciałem” dotyczy łaski zjednoczenia, natomiast druga, tj. *Vidimus gloriam eius quasi unigeniti a Patre* [...] traktuje o łasce habitualnej, która mogła stać się dostrzegalna tylko w konsekwencji Wcielenia, a więc wskutek łaski zjednoczenia¹²¹. Autor zwraca uwagę na czasową równoczesność poczęcia i obdarowania natury ludzkiej, czyli zaistnienia obydwu łask:

[...] jednego to czasu było: i poczęcie ciała, i z nim złączenie Bóstwa, i wypłynięcie z tegoż Bóstwa łask obfitych, które i duszę, i ciało obficie zlewały i świętobliwością nad wszystkie stworzenia obdarzały¹²².

Alegorią tej jednoczesności jest słońce, którego pojawienie się oznacza obdarowywanie światłem. Zatem w jednym momencie czasu i w różnych aspektach ontologicznych i poznawczych¹²³ łaska zjednoczenia („z nim złączenie Bóstwa”) warunkuje obfitość łaski uświęcającej, gdyż stanowi jej źródło. Warto przypomnieć, że źródłem tym jest Osoba Słowa jako łaska zjednoczenia, chociaż Opatowiusz mówi o Bóstwie jako o źródle łask habitualnych¹²⁴, co można wyjaśnić metonimią: ponieważ Słowo od zawsze posiada naturę Boską, dlatego ta natura **reprezentuje** w tekście tak wyraźnie akcentowaną przez Tomasza Osobę Syna Bożego.

Powracając do kwestii pełni łask, za tekstem *Sumy teologii* można przyjąć, że Jezus posiada ją w dwóch znaczeniach, znanych także bardzo dobrze Opatowiuszowi. Pierwsze wynika z relacji człowieczeństwa

¹¹⁹ B I, s. 82.

¹²⁰ Zob. PZ, s. 418–420. Zob. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego...*, dz. cyt., s. 232–233.

¹²¹ Zob. PZ, s. 120; por. STh, III, q. 6, a. 6.

¹²² PZ, s. 418.

¹²³ Łaska habitualna jest ontycznym i poznawczym, ale nie czasowym następstwem łaski zjednoczenia (por. STh, III, q. 7, a. 13).

¹²⁴ Zob. PZ, s. 413.

do Osoby Syna i motywowane jest największą bliskością, tak że „dusza Chrystusa, zjednoczona z Bogiem ściślej niż każde inne stworzenie rozumne, czerpie najobficiej z Bożego źródła łaski”¹²⁵. Krakowski teolog pisze analogicznie i bardziej obrazowo o tej największej bliskości:

A pospolicie im kto bliżej ognia, tym więcej gorącości od niego nabiera; [...] i między błogosławionymi także i aniołami są chóry, są porządki, i który chór najbliższy widzenia jasnej twarzy Pana Boga, ten największego błogosławieństwa zażywa. A któresz stworzenie może być Bóstwa bliższe nad święte człowieczeństwo Zbawiciela? Ponieważ z nim w związku jest i w nim pomieszkание Majestatu swego Boskiego zasadził¹²⁶.

Drugie znaczenie pełni łaski polega na posiadaniu jej jako zasady łaski dla innych, skąd logicznie wynika, że taka łaska musi być najwyższa. Przysługuje ona Chrystusowi jako Głowie Kościoła i nosi nazwę *gratia Capitis*. Jej obecność daje się zauważyć w alegoriach: u Opatowiusza jest to motyw pełni źródła wobec rzeki i strumieni¹²⁷, zaś u Starowolskiego – motyw głowy wobec całego ciała¹²⁸.

Z nauczania św. Tomasza warto przywołać jeszcze tezę o tym, że pełnia łaski jest właściwością Chrystusa na mocy faktu, że jest On Synem Bożym. Dlatego posiada pełnię łaski pojmowaną jako jej szczytowe osiągnięcie dla danego bytu¹²⁹. Natomiast problem nieskończoności łaski różnicuje się w oparciu o przedstawiony tu podział, bowiem łaska zjednoczenia jest nieskończona, podczas gdy habitualna rozpatrywana jako istniejąca w **ograniczonej pojemności** duszy Chrystusa jest skończona, aczkolwiek ujęta pod kątem swej istoty też jest nieskończona¹³⁰.

*

Wcielenie postrzegane jest również przez pryzmat ważnego pojęcia łaski w jego pozytywnym aspekcie czystego dobra, czyli bez relacji

¹²⁵ *Et ideo anima Christi, quae propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas rationales, recipit maximam influentiam gratiae eius* (Sth, III, q. 7, a. 9).

¹²⁶ PZ, s. 413.

¹²⁷ Zob. PZ, s. 111.

¹²⁸ Zob. AT, s. 126–127.

¹²⁹ Zob. Sth, III, q. 7, a. 10. Natomiast Chrystus nie posiada pełni łaski ze względu na podmiot, tj. w stosunku do swego stanu (por. tamże).

¹³⁰ Zob. Sth, III, q. 7, a. 11.

do grzechu. Przypisywana Chrystusowi pełnia łask oznacza najpierw posiadanie łaski zjednoczenia, która polega na przyjęciu natury ludzkiej do zjednoczenia ze Słowem i dlatego jest właściwa jedynie Jemu. W konsekwencji natura ludzka jest Synem Bożym. Ta wyjątkowa relacja tożsama z unią hipostatyczną bywa oglądana w perspektywie statycznej i dynamicznej oraz odgórną i oddolną. Łaska *unionis* pojmowana osobowo, gdy mówi się, że Syn Boży jest łaską, staje się jednocześnie źródłem łaski habitualnej z jej różnymi rodzajami, która z kolei polega na obdarowaniu człowieczeństwa doskonałościami płynącymi od Bóstwa, a przez to od Osoby Słowa. W odniesieniu do Kościoła łaska uświęcająca staje się łaską Chrystusa Głowy. W tekstach głównie Opatowiusza wyróżnia się podkreślenie wątku łaski zjednoczenia będące repetycją nauczania św. Tomasza.

II.1.3.2. Wiedza Chrystusa

Szczególnym polem objawienia doskonałości Chrystusa jest wiedza, którą posiada jako człowiek. Tę kwestię najbardziej systematycznie podejmuje autor *Posła zbawienia* w medytacjach 21 i 23 z części dziesiątej, gdzie omawia dwa rodzaje ludzkiej wiedzy Zbawiciela. Najpierw zwraca uwagę na „doskonałe zaraz przy poczęciu zażywanie rozumu”¹³¹, a następnie na wiedzę uszczęśliwiającą.

Ujęcie pierwszego rodzaju zostaje wpisane w dynamikę czasową i wyraża się w stale podkreślanym twierdzeniu, że doskonałość rozumowania staje się udziałem ludzkiej natury w samym momencie Wcielenia (por. dwukrotne „zaraz”). W kontekście zagadnienia pełni łask trzeba powiedzieć, że źródłem jest tu łaska zjednoczenia, z której wynika łaska habitualna jako jej następstwo ontyczne, chociaż nie czasowe. Zatem i zdolność rozumowania Chrystusa jest łaską habitualną otrzymaną na mocy zjednoczenia hipostatycznego poprzez wylanie właściwości Boskich na naturę ludzką. Poczęty Jezus „zaraz miał skarbnicę mądrości i wszelakich umiejętności”¹³² jak również cieszył się darami Ducha Świętego¹³³.

¹³¹ PZ, s. 416.

¹³² PZ, s. 416.

¹³³ Por. PZ, s. 417; por. STh, III, q.7, a. 5–6.

Połączenie ponadczasowej, otrzymanej momentalnie wiedzy z czasowym rozwojem Jezusa jako człowieka jest szczególnie interesującym aspektem sprawy. W tym kontekście werset: „*Jesus proficiebat Sapientia, et aetate, et gratia apud Deum et homines*” (por. Łk 2, 52) zyskuje następujące wyjaśnienie:

[...] nie tak to wykładaj i rozumiej: aby jako Pan Jezus w wzroście ciała swego pomnażał się, tak też w mądrości pomnożenie i postęпки brał; ale tak rozumiej: jako ciało Pana Jezusowe pomnażało się w wzroście, dochodząc wielkości stanu swego, tak co dzień większa doskonałość rozumu, mądrości i Bóstwa jego pokazywała się i ludziom objawiała¹³⁴.

Wzrostowi pojmuwanemu czysto fizycznie nie towarzyszy zwiększanie zakresu wiedzy, a jedynie jej większe objawienie w środowisku Jezusa. Zatem funkcją czasowego rozwoju ciała nie jest wewnętrzne pomnożenie poznania, ale jej stopniowe ujawnianie na zewnątrz. Ludzkie dorastanie Jezusa niczego nie zmienia w Jego świadomości, której aktualna doskonałość zostaje motywowana pełnią łaski habitualnej udzielonej w jednym momencie.

Tę samą ideę wyraża termin „mąż”, który oznacza dojrzałość czasową (bycie w męskim wieku), ale także dojrzałość wewnętrzną. W tym ostatnim znaczeniu Jezus jest „mężem”, czyli człowiekiem o pełni wiedzy już od momentu poczęcia:

Był tedy Pan Jezus w żywocie Najświętszej Panny mężem, choć się jeszcze nie narodził, rozumu zażywaniem doskonałym, nie siłami ciała; był mężem dla mądrości, a nie laty i zmysłów swoich dojrzałością albo wielkością ciała¹³⁵.

Jakkolwiek tytuł męża w tym znaczeniu przysługuje Jezusowi ze względu na doskonałość rozumu, to jednak miał także cieszyć się pełnią życia zmysłowego w ukształtowanych członkach:

A w tym tak prędkim i maluchnym czasie zaraz wszystkie członki Zbawiciela doskonale sprawione były, tak że jako członki ciała ludzkiego, to jest oko podobne do widzenia, ucho do słuchania, tak w ciele Zbawiciela miały swoje doskonałości [...]¹³⁶.

¹³⁴ PZ, s. 416–417.

¹³⁵ PZ, s. 417. Por: „[...] rozum sam Zbawiciela zaraz przy poczęciu tak był doskonały w pojmowaniu rzeczy, jako był we trzydziestu lat” (PZ, s. 412).

¹³⁶ PZ, s. 412; por. S.Th, III, q. 33, a. 1. Tomasz rozróżnia tu pomiędzy ukształtowaniem

Pomimo tej doskonałości duszy i ciała Zbawiciel podlega ograniczeniom ludzkiej natury. Opatowiusz godzi te kwestie w ten sposób, że stan Jezusa, nawet przed Narodzeniem, opisuje jako w pełni świadome znoszenie ograniczeń przyjętej natury ludzkiej, stanowiące dla człowieka wzór:

[...] będąc Bogiem i mężem jako pokornie słabość ciała i członków znosił.

A Pan nasz zawsze jako mąż był: i w żywocie Panny Błogosławionej, i w osobie maluchnego niemowlątka będąc, mężem był i wszystko doskonałością rozumu swego, co się około niego działo, przenikał, a przedsię te rzeczy, choć są mężowi przeciwne, znosi. To dlatego, aby cię przykładem swoim nauczył [...] ¹³⁷.

Jezus ukazany jako mąż posiada zatem doskonałość rozumu jako przejaw pełni łaski osobistej, a ostatecznie łaski zjednoczenia.

Pozostaje pytanie, jaki rodzaj wiedzy staje się przedmiotem tego wykładu Opatowiusza. Ponieważ jest ona związana z obdarowaniem („przywilejem”) ludzkiej natury, wynika stąd, że rozważania nie dotyczą niestworzonej wiedzy Boskiej¹³⁸, ale poznania, które może stać się udziałem człowieka. Tomasz wyróżnia tu wiedzę uszczęśliwiająca (błogosławioną), wiedzę wlaną oraz wiedzę empiryczną (nabytą). Ponieważ polski autor wiedzę uszczęśliwiającą omawia osobno, to pozostają dwie możliwości, a uwzględnienie ich genezy i natury prowadzi ku wiedzy wlanej. To poznanie otrzymuje się od Boga poprzez światło, czyli pojęcia wlane, podczas gdy wiedza empiryczna pochodzi od natury ludzkiej poprzez światło intelektu czynnego¹³⁹. Opatowiusz pisze o otrzymaniu przez Chrystusa „skarbnicy mądrości i wszelakich umiejętności”, co odpowiadałoby teologicznemu

ciała, o którym twierdzi, że było doskonałe, a jego wzrostem, któremu podlegało także ciało Jezusowe. Pełnia ukształtowania wynika z faktu, że tworzącym ciało był nie mężczyzna, ale sam Duch Święty.

¹³⁷ PZ, s. 417; O relacji wiedzy do słabości ludzkiej natury Anzelm twierdzi, że Chrystus wraz z ludzkimi słabościami nie mógł nie posiadać wiedzy (zob. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu*, dz. cyt., s. 166–169; *Cur Deus homo*, II 13).

¹³⁸ Por. STh, I, q. 14.

¹³⁹ Por. STh, III, q. 9, a. 4. Por. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego...*, dz. cyt., s. 241–242.

terminowi pojęć wlnych tworzących wiedzę wlaną. Święty Tomasz, dowodząc istnienia wiedzy wlanej, posługuje się zresztą tym samym wersetem: „A jednak powiedziano, że w Chrystusie są ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy (por. Kol 2, 3)”¹⁴⁰. Należy zatem powiedzieć, że Chrystus jako ontyczne następstwo łaski zjednoczenia otrzymuje także w swej ludzkiej naturze ten „przywilej” (rodzaj łaski habitualnej), jakim jest wiedza wlane i jej pojęcia („skarby mądrości i wiedzy”). Odpowiada to tezie Tomasza, który tłumaczy powstanie wiedzy wlanej jako wyrzucie przez Słowo Boże w duszy Chrystusa umysłowych form poznawczych wszystkich rzeczy¹⁴¹. A skoro wiedza wlane służy do poznania rzeczy w ich własnej naturze¹⁴², to określenie najbardziej odpowiada funkcji wskazanej przez autora *Posła zbawienia*: „[Jezus] wszystko doskonałością rozumu swego, co się około niego działo, przenikał”¹⁴³.

Powyższa analiza prowadzi do stwierdzenia, że chociaż Opatowiusz opiera się na teologii tomistycznej, to jednak nie odwzorowuje jasności i rozległości Tomaszowego ujęcia¹⁴⁴, zastępując wyrazistość pojęć rozbudowanym wywodem na temat Jezusa-męża, w postaci alegorezy wersetu: *foemina circumdabit virum* (por. Jr 31, 22), oraz podkreślając na różne sposoby fakt posiadania tej wiedzy w pełni od początku¹⁴⁵. Ten właśnie aspekt dominuje nad klarownym wykładem o samej wiedzy i stąd brakuje terminologicznego przywołania

¹⁴⁰ „*Sed contra est quod dicitur Coloss. II, quod “in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi”* (STh, III, q. 9, a. 3).

¹⁴¹ Zob. STh, III, q. 9, a. 3.

¹⁴² Zob. STh, III, q. 9, a. 3.

¹⁴³ PZ, s. 417.

¹⁴⁴ Zob. STh, III, q. 11.

¹⁴⁵ Ten trop wiedzie do św. Bernarda, ale także do teologii tomistycznej, która wypracowała analizę poznania Jezusa na różnych **poziomach**, tak że w „szczyście duszy” jako dziecko mógł cieszyć się wizją błogosławioną. Ujęcie to zostało poddane interesującej próbie interpretacji przez Johna Sawarda zawierającej przekonanie, że dziecko w sobie właściwy sposób jest zdolne do intuicyjnej kontemplacji (zob. J. Saward, *Odkupiciel w łonie Matki*, przeł. A. Dżisiewska, Warszawa 2011, s. 103–105, 111–125). Gdzie indziej podkreśla się przejście od wizji błogosławionej ku wiedzy wlanej i wierze Jezusa (zob. G. O’Collins, *Christology...*, dz. cyt., s. 250–268). Warto jednak wskazać na opartą na *Grundbegrifflichkeit* koncepcję K. Rahnera, która znajduje miejsce dla *visio beatifica*, czy jeszcze dalej – na trynitarnym i relacyjnym ujęciu takiej świadomości przez H. U. von Balthasara (zob. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna...*, dz. cyt., s. 194–202).

pojęć wlnych. Można to uzasadnić charakterem medytacji i faktem pisanie ich dla klarysek na użytek modlitwy, jednak nie zmienia to faktu dysproporcji, gdy np. o dniu Wcielenia napisano szczegółowo, a centralna część tajemnicy Inkarnacji nie w pełni została opracowana. Dekompozycja tematyczna oraz przesunięcie od terminologii ku alegorezie wyznaczają proces adaptacji teologii w obrębie modlitwy myślniej.

Drugim rodzajem wiedzy („przywilejem”) udzielonym w unii hipostatycznej ludzkiej naturze Chrystusa jest wiedza uszczęśliwiająca, czyli bezpośrednia wizja istoty Bożej, bez form pośrednich¹⁴⁶, co Opatowiusz nazywa: „zażywaniem jasnej twarzy Boskiej”. Poznanie to jest udziałem aniołów i świętych w niebie, Jezus jednak cieszy się nim w sposób wyjątkowy, gdyż czerpie je z unii hipostatycznej:

[...] która Osoba Syna Bożego była, taż i świętego człowieczeństwa była; a że Boska była, tedy nie zakrywała onasz Osoba twarzy swojej jasnej przed człowieczeństwem, którego Osobą w złączeniu była. A dla tego widzenia już się błogosławieństwo wieczne na duszę Zbawiciela naszego wylewało¹⁴⁷.

Łaska zjednoczenia osobowego, będąc zasadą łaski habitualnej, wyznacza także wyjątkowość wizji uszczęśliwiającej. Tomasz wyraża to podobnie:

Słowo to jest bliższe duszy Chrystusa, zjednoczonej z Nim w Osobie, niż jakimkolwiek innemu stworzeniu. Toteż z tego źródła światła, w którym samo Słowo widzi Boga, dusza Chrystusa czerpie obficie niż jakiegokolwiek z pozostałych stworzeń i doskonalej od innych widzi samą Prawdę Pierwszą, czyli istotę Boga¹⁴⁸.

Tekst *Sumy teologii* wskazuje nie tylko na relację łaski zjednoczenia do wiedzy uszczęśliwiającej, ale ponadto ewokuje czysto Boską wiedzę Słowa („źródło światła, w którym samo Słowo widzi Boga”) jako fundamentalną przyczynę aktu oglądania w duszy Chrystusa.

¹⁴⁶ Zob. STh, III, q. 9, a. 3; Na temat widzenia zob. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego...*, dz. cyt., s. 240–241.

¹⁴⁷ PZ, s. 421.

¹⁴⁸ *Huic autem verbo Dei propinquius coniungitur anima Christi, quae est unita verbo in persona, quam quaevis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis in quo Deus videtur ab ipso verbo, quam quaecumque alia creatura. Et ideo prae ceteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem, quae est Dei essentia* (STh, III, q. 10, a. 4).

Poza tym jasno wykląda przedmiot tegoż widzenia, czyli istotę Boga, podczas gdy Opatowiusz pozostaje przy bardziej obrazowym terminie „twarz”¹⁴⁹. Birkowski natomiast, odwołując się do św. Tomasza, precyzuje, że kiedy Chrystus jako człowiek poznaje to, co Bóg wie, czyni to poprzez wiedzę uszczęśliwiającą (*scientia visionis*), która obejmuje byty stworzone i zaplanowane przez Boga, nie zaś przez wiedzę prostego ujęcia (*scientia simplici intelligentiae*), czyli wiedzę samego Boga o tym, co stworzył, co planuje stworzyć, ale także – i jest to cecha dystynktywna – o tym, co mógłby powołać do istnienia, aczkolwiek tego nie zrealizuje¹⁵⁰. Jakkolwiek Chrystus w Słowie poznaje „wszystko”, to jednak z wyjątkiem pewnych rzeczy obdarzonych nigdy niezaktualizowaną potencją istnienia.

Opatowiusz ten rodzaj wiedzy nazywa „błogosławieństwem”, a sposób jej otrzymania – „wylaniem” czy „występowaniem”. W związku z tym porusza kwestię kresu takiego działania. W pełnym znaczeniu jest nim nie tylko dusza Chrystusa, lecz także Jego ciało, a jednak w określonym czasie wylanie błogosławieństwa na ciało zostało mocą Boską zatrzymane, tak że wówczas objęło jedynie duszę:

Toż błogosławieństwo powinno było i ciału Jego i jakoby prawem przynależało, bo jako kiedy kto w latarni świecę zapaloną wstawi, nie tylko się sama świeca jasnością, którą z siebie wydawa, oświeca, ale i wszystkę objaśnia latarnią; tak w ciele Zbawiciela, że na duszy jego było błogosławieństwo z widzenia jasnej twarzy Boskiej, potrzeba było, aby toż błogosławieństwo i na ciało występowało, a że nie wylewało, cud to był i sprawa wszechmocności tegoż Bóstwa¹⁵¹.

Wbrew naturalnemu związkowi duszy z ciałem, który uzasadnia wspólne dzielenie doświadczenia łaski, mocą Bóstwa Jezus cieszy się wizją uszczęśliwiającą jedynie w swojej duszy. Przedstawiając bliżej tę relację, autor alegorycznie przyznaje, że dusza Jezusa „dziwnie miłowała ciało swoje”. W tym kontekście stawia pytanie, dlaczego więc „zażywając tej niebieskiej bułki błogosławieństwa, nie udzieliła

¹⁴⁹ Źródłem tego motywu jest zapewne Pawłowa kategoria oglądania Boga twarzą w twarz (por. 1 Kor 13,12).

¹⁵⁰ Zob. B I, s. 11; por. STh, I, q. 14, a. 9; III, q. 10, a. 2–3. Św. Tomasz twierdzi zatem, że Bóg w sobie poznaje więcej niż dusza Chrystusa w Bogu, która nie ogarnia istoty Boga ani pewnych dzieł z zakresu Boskiej wiedzy „prostego ujęcia”.

¹⁵¹ PZ, s. 421.

jej ciała”. Odpowiedzią jest wola Boga, aby Syn cierpiał za zbawienie świata, a to było możliwe jedynie w ciele pozbawionym tego błogosławieństwa, gdyż ciała „mają z błogosławieństwa na się wylanego, że są niecierpiętliwe”. Zatem momentem obdarowania ciała wizją uszczęśliwiającą było w historii nie Wcielenie, lecz Zmartwychwstanie¹⁵².

Porządek udzielania wiedzy jest interesującym tematem chrystologicznym w medytacjach. Zarówno wiedza umysłowa jak i widzenie są oczywiście od początku doskonałe, o ile jednak wiedza wlana obejmuje całość struktury bytu Chrystusa, a nawet wiąże się z doskonałym ukształtowaniem zmysłów, to widzenie uszczęśliwiające w pewnym okresie całości tego bytu nie obejmuje. Także komunikacja wygląda inaczej, gdyż w pierwszym przypadku skierowana jest na zewnątrz, ku ludziom, a w drugim odbiorcą wizji jest ciało Chrystusa.

Do tego wykładu można odnieść uwagi dotyczące widzenia uszczęśliwiającego. Podczas gdy Tomasz rozważa takie kwestie jak wyczerpujące poznanie istoty Boga, poznawanie w Słowie wszystkiego, poznawanie w Nim nieskończoności czy stopień widzenia¹⁵³, to Opatowiusz koncentruje się na stwierdzeniu przywileju tej wiedzy i spekulatywne rozważania zastępuje w dużej mierze elementami unaoczniającymi, do których należy sam motyw twarzy, reprezentujący istotę Boga, a także różne alegorie, np. latarni, które służą podkreśleniu szczególnie interesującego aspektu, mianowicie – cudownego, czasowego wyłączenia ciała Pana Jezusa z porządku wizji uszczęśliwiającej.

Temat wiedzy Chrystusa w teologii średniowiecznej i nowożytnej zajmuje istotne miejsce i wiąże się z pragnieniem tak mocnego podkreślania Boskości, że miało to prowadzić do pomijania ludzkich ograniczeń Wcielenia. Bernard Sesboüe nazywa to „prawdziwym wypaczeniem”:

W imię jedności człowieczeństwa z osobą Słowa wysuwano wnioski, że Jezus „za dni ciała swego” (Hbr 5, 7) dysponował w sposób aktualny całą swą Boską wiedzą. Nieświadomie rzutowano na Jezusa sprzed Paschy to, co jest właściwe Panu uwielbionemu w zmartwychwstaniu i nie wahano się

¹⁵² Zob. PZ, s. 422.

¹⁵³ Zob. STh, III, q. 10.

przypisywać Mu „wizji błogosławionej” [...]. Zapomniano bowiem o prawie unicestwienia, które rządziło narodzinami, życiem i śmiercią Jezusa: obowiązuje ono nie tylko Boże prerogatywy mocy i działania, ale także prerogatywy poznania. Na podstawie wspomnianych założeń wielcy teologowie średniowiecza nauczali przeważnie o wszechwiedzy Jezusa. W tej dziedzinie św. Tomasz z Akwinu jawi się nawet jako dość umiarkowany, ponieważ waloryzuje on „wiedzę nabytą” Jezusa, to znaczy tę, która wzrastała w Nim w trakcie Jego ziemskiego życia¹⁵⁴.

Słuszność tej oceny podlega jednak pewnym uściśleniom w przyjętym tu kontekście. Opatowiusz w zasadzie nie zajmuje się bowiem kwestią wiedzy nabytej, ale skupia się na wlanej i na wizji błogosławionej. Pełnia poznania wyrażana przez topos Dzieciątka-męża podlega jednak jak wykazano ograniczeniu: najpierw w postaci stopniowego ujawniania Jego wiedzy, a następnie jako zawężenie zakresu wizji błogosławionej oraz jej czasowe ograniczenie do duszy i zatrzymanie przed wylaniem na ciało. W ten sposób jednak myśl nowożytna próbuje znaleźć miejsce dla cielesności Pana.

Kwestią, która szczególnie ujawniała problem świadomości Jezusa, było Jego stwierdzenie, że nie zna dnia sądu (zob. Mk 13, 32)¹⁵⁵. Tutaj pozwala ona zobaczyć, jak Birkowski broni przekonania o pełni wiedzy. Wskazując na unię hipostatyczną, odrzuca hipotezę, jakoby Jezus miał coś wiedzieć jako Bóg i nie wiedzieć tego jako człowiek, gdyż „Chrystus i jako Bóg i jako człowiek wiedział wszystko, wiedział o dniu sądu bardzo dobrze”. Istota dowodzenia tkwi w następującym rozumowaniu:

Doktorowie święci uczą, iż dusza Chrystusa Pana na on czas, gdy była wlewana do ciała jego świętego, na początku poczęcia jego, była tak błogosławiona jako teraz, a to dla zjednoczenia z Bóstwem do persony Słowa przedwiecznego¹⁵⁶.

Termin „błogosławiona”, określający obdarowanie ludzkiej natury łaską (*habitualis*), zostaje przez autora potraktowany jako dōd. Skoro Jezus ma od początku pełnię i doskonałość wiedzy, to

¹⁵⁴ B. Sesboüe, *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, przeł. P. Rak, Kraków 2006, s. 19–20.

¹⁵⁵ Por. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielnego...*, dz. cyt., s. 236–237.

¹⁵⁶ B I., s. 11.

wykluczony jest jakikolwiek brak w tej dziedzinie. Stąd łatwo wysnuć końcowy wniosek:

Wiedział tedy o tym dniu sądnym i o godzinie jego, bo inaczej byłby uszczerbek wielki na błogosławieństwie jego, by tego nie wiedział, co do niego wiedzieć należy¹⁵⁷.

Niewiedza byłaby zaprzeczeniem doskonałości ufundowanej na unii hipostatycznej i łasce zjednoczenia i oznaczałoby zerwanie ciągłości między logiką misji a jej realizatorem. Tymczasem przecież dzieło Wcielenia (i zbawienia) postrzegane jest jako takie, w którym poszczególne elementy, nawet w detalach, tworzą koherentną całość. Zgodnie z tym Birkowski podaje cały szereg argumentów dla uzasadnienia stanowiska¹⁵⁸.

Rozważania o łaskach Zbawiciela wypada zamknąć stwierdzeniem Jego świętości, przy czym w jednej i drugiej dziedzinie ujawnia się wyjątkowość właściwa jedynie Chrystusowi. Ten, który w wewnątrztrynitarnym życiu jest Jednorodzonem („przyrodzonym”) Synem Ojca, posiada wyjątkową pełnię łask, w której ze źródła łaski zjednoczenia osobowego, czyli *de facto* z Niego samego, wypływa wyjątkowa łaska habitualna jako łaska osobista i łaska Głowy Kościoła. Posiadając tę tożsamość, Jezus jest święty także w jedynie sobie właściwym sensie. Biblijną podstawą tego twierdzenia jest przede wszystkim zapowiedź anioła, która zwiastuje Maryi, że „święte”, które się z Niej narodzi, będzie Synem Najwyższego (por. Łk 1, 35). Teologia wydobywa tu dwie racje dla Jezusowej świętości. Pierwszą jest wyjątkowość Jezusowego poczęcia:

Pierwsza, że On od zmaży grzechu pierworodnego był wolen, bo nie rodzi się tym sposobem jako insi ludzie, z obojga rodziców, którzy na potomstwo swoje grzech pierworodny zaciągają. A poczęcie jego z Ducha Świętego i z Błogosławionej Panny¹⁵⁹.

Zostaje tu przytoczona mocno wpisana w tradycję koncepcja przekazywania grzechu pierworodnego przez pożądliwość cielesną

¹⁵⁷ B I, s. 11.

¹⁵⁸ Zob. B I, s. 11–12; Św. Tomasz traktuje ten problem twierdząc, że zapewnienie o nieznajomości oznacza po prostu nieprzekazywanie tej wiedzy dalej (zob. STh, III, q. 10, a. 2).

¹⁵⁹ PZ, s. 323–324.

związaną ze współżyciem płciowym i dlatego w sposobie poczęcia kryje się dziedzictwo grzechu. Jest to nauczanie św. Augustyna przejęte przez św. Tomasza:

Ciało, które się rodzi ze stosunku płciowego, jest ciałem grzechu¹⁶⁰.

Poczęcie Jezusa z Ducha Świętego, bez udziału mężczyzny, usuwa tę trudność. Tomasz opierając się na Augustynie, pisze:

[...] mówi Augustyn: „Nie było tam tylko stosunku małżeńskiego”, nie było mianowicie w małżeństwie Maryi i Józefa, bo nie może się on dokonać w „ciele grzechu” bez żądzy cielesnej, która z grzechu pochodzi. Ten zaś, który miał być wolny od grzechu, chciał być poczęty bez tej żądzy¹⁶¹.

Scholastyczni teologowie przedstawiają tutaj schemat czterech wariantów ludzkiego poczęcia, z których dla Chrystusa pozostał tylko jeden, tj. poczęcie z niewiasty bez udziału mężczyzny¹⁶². O tym sposobie św. Tomasz pisze, że nie ma w sobie niczego nieczystego¹⁶³, jest bowiem dziełem Boga. Otóż, dopóki ten sposób łączył się ze współżyciem, wiązał się z grzechem, ze względu na lubieżność kontaktu płciowego. Zatem Jezus, poczęty bez współżycia cielesnego, wolny był zupełnie od grzechu:

Jest tam wszakże jakieś zanieczyszczenie spowodowane przez grzech, polegający na lubieżności, która towarzyszy poczęciu przez kontakt płciowy. Lecz tego, jak wiadomo, nie było w wypadku Chrystusa¹⁶⁴.

W ten sposób Maryja przekazała Synowi naturę tego samego rodzaju, co pierwszych ludzi, ale nieobciążoną grzechem pierworodnym:

¹⁶⁰ Augustyn, *1 de Nuptiis et Concupiscentia*, 12, [cyt. za:] STh, III, q. 27, a. 2 (wydanie polskie).

¹⁶¹ *Unde Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, „solus nuptialis concubitus ibi non fuit”, scilicet in matrimonio Mariae et Ioseph, „quia in carne peccati fieri non poterat sine ulla carnis concupiscentia, quae accidit ex peccato, sine qua concipi voluit qui futurus erat sine peccato”* (STh, III, q. 28, a. 1).

¹⁶² Zob. STh, III, q. 31, a. 4; por. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu...*, dz. cyt., s. 151–152; *Cur Deus homo*, II 8).

¹⁶³ Zob. STh, III, q. 31, a. 4; por. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu...*, dz. cyt., s. 290–291; *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, 14.

¹⁶⁴ *Est tamen aliqua ibi immunditia ex peccato proveniens, prout cum libidine aliquis concipitur ex commixtione maris et feminae. Quod tamen in Christo non fuit, ut supra ostensum est* (STh, III, q. 31, a. 4).

Już tam żadna pożądlivość, która grzech pierworodny zaciąga, nie mogła być przy poczęciu. Bo Ona poczęcia swojego płodność miała z Ducha Świętego tak, że ono człowieczeństwo w niej poczęte i z niej zrodzone miało rodzaj tejże natury ludzkiej, która była pierwszego człowieka, ale grzechu nie miała, który się z niego z naturą ludzką zlewa na wszystkie ludzkie przy poczęciu¹⁶⁵.

Już wcześniej twierdzono, że Chrystus wziął ciało od Adama, przygarniając we Wcieleniu pochodzące od niego „potomstwo Abrahamowe” (por. Hbr 2, 16)¹⁶⁶ i dlatego ze względu na ciało można powiedzieć, że był On potomkiem Dawida¹⁶⁷. A jednak z całą mocą nauczanie Kościoła podkreśla wolność Jezusa od grzechu pierworodnego, która była ufundowana na sposobie Jego poczęcia i którą cieszył się od pierwszego momentu życia. Wiąże się to z Tomaszową wizją ludzkiego rozwoju, w której dopiero moment połączenia ciała z duszą rozumną był traktowany jako właściwy początek pełnego życia, tak że w wypadku zwykłego człowieka dopiero wtedy zostawał mu przekazany grzech pierworodny, wymagający rozumności¹⁶⁸. Ten moment wyznaczał kondycję moralną. Ponieważ jednak w Chrystusie

¹⁶⁵ PZ, s. 324.

¹⁶⁶ Zob. STh, III, q. 31, a. 1.

¹⁶⁷ Zob. STh, III, q. 31, a. 2. Nie można jednak, naucza św. Tomasz, powiedzieć, że w Adamie była jakaś określona część ciała Chrystusa, tj. „coś, co można było odróżnić od pozostałej reszty, przeciwstawiając czyste nieczystemu” (*caro Christi non fuit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus, quod posset distingui a reliqua eius carne sicut purum ab impuro*, STh, III, q. 31, a. 7), gdyż łączy Go z nimi pochodzenie, a nie materia (zob. STh, III, q. 31, a. 6, por. a. 7–8).

¹⁶⁸ Zob. STh, III, q. 27, a. 2, gdzie mowa o szczególnej sytuacji Maryi. Nauczanie Tomasz opiera się na nauce św. Anzelm: „Jeśli więc zarodek ludzki nie jest zdolny do przyjęcia sprawiedliwości, zanim nie stanie się człowiekiem, to nie jest też w stanie przyjąć grzechu pierworodnego, zanim nie stanie się człowiekiem” (Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu...*, dz. cyt., s. 266; *Si ergo semen hominis non est susceptibile justitiae, priusquam fiat homo, non potest suscipere originale peccatum antequam homo sit; Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, 3). Istniałby zatem jakiś **przedmoralny** czas pomiędzy poczęciem ciała jako zarodka, obdarzonego duszą biologiczną, a jego połączeniem z duszą rozumną (por. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu...*, dz. cyt., s. 276–278, 290; *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, 7, 14). Ze względu na brak rozumności nie można mówić o obciążeniu zarodka grzechem; można tak powiedzieć natomiast ze względu na przyjętą w nasieniu konieczność grzeszenia (zob. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu...*, dz. cyt., s. 278; *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, 7).

połączenie ciała i duszy z Bóstwem w Osobie Słowa nastąpiło pierwszym i tym samym momencie, zatem od pierwszej chwili cieszył się pełnią rozumności i dlatego również od samego początku był święty.

Twierdzenie o roli wyjątkowego pochodzenia Chrystusa zostaje jeszcze dopełnione ważnym zastrzeżeniem podkreślającym absolutną niemożność skażenia grzechem Jezusa. Opatowiusz pisze, że choćby poczęcie Jezusa było takie jak innych ludzi, to znaczy związane z grzechem pierworodnym, On i tak nigdy by nie podlegał grzechowi, „abowiem Bóstwo Chrystusa Pana zniosłoby wszelki grzech i zmazę jego”¹⁶⁹.

Obok wyjątkowego sposobu przyjścia na świat drugą racją Jezusowej świętości jest cel jego misji, czyli oczyszczenie i uświęcenie ludzi. Ponieważ zadanie to może być wykonane tylko przez kogoś wolnego od grzechu, to momentem ustanowienia Chrystusowej świętości jest już Wcielenie: „zaraz tedy przy poczęciu był oczyszczaający i poświęcający naturę naszą, kiedy ją przyjmował”¹⁷⁰. Wątek ten łączy się jeszcze z pełnią łask Chrystusa Głowy, która stanowi źródło uświęcenia ludzi i tym właśnie od ludzkiej świętości się różni¹⁷¹.

*

Wyróżniona kwestia świadomości Chrystusa stanowi potwierdzenie Jego doskonałości i wyjątkowej pełni łask. Wiedza będąca łaską habitualną polega na doskonałości rozumu posiadanej od pierwszej chwili poczęcia, co łączy się z pełnym używaniem zmysłów i pozwala nazywać Jezusa „mężem”, czyli człowiekiem ukształtowanym nawet w łonie Matki. Ten rodzaj poznania oznacza przede wszystkim wiedzę wlaną i jej pojęcia. Z drugiej strony rozważana jest kwestia wiedzy uszczęśliwiającej (*scientia visionis*), czyli wizji istoty Bożej, która nie obejmuje jednak w człowieczeństwie wiedzy *simplici intelligentiae*. Zasadniczo jednak Chrystus-człowiek wie to samo, co zna jako Bóg. W odniesieniu do kwestii rozwoju życia fizycznego w Jezusie o wiedzy wlanej twierdzi się, że jako doskonała jest niezmienna, natomiast objawia się coraz wyraźniej środowisku, zaś o wizji uszczęśliwiającej,

¹⁶⁹ PZ, s. 324; Tę możliwość poczęcia autor określa jako coś, co „nie przystało” Synowi Bożemu, i mówiąc tak prawdopodobnie ma tu na myśli współzycie płciowe.

¹⁷⁰ PZ, s. 324.

¹⁷¹ Zob. PZ, s. 326.

że została czasowo zatrzymana w duszy Chrystusa, nie ogarniając ciała ze względu na perspektywę śmierci.

Tematu świętości Chrystusa dopełnia wskazanie na czystość Jego poczęcia bez udziału mężczyzny, współżycia i pożądliwości, co stanowi o wolności od grzechu pierworodnego. Jezus przyjmuje ludzką, nieobciążoną grzechem naturę, aby dokonać zbawienia, które od strony celu uzasadnia także Jego świętość łącząc się z wątkiem świętości Głowy Kościoła. W tekstach podejmujących to zagadnienie staje się widoczne, jak z jednej strony ważna pozostaje intencja rzetelnego nauczania, ale także jak tomistyczna systematyczność ulega przekształceniom uzasadnianym potrzebą eksploracji tematu na drodze medytacji.

II.1.4. „Będzie panował...” – Jezus Królem

Do objawienia archanioła, ukazującego tajemnicę Chrystusa podjętego następnie w teologii potrydenckiej należy także zapowiedź królowania zawarta w słowach: „[...] Pan Bóg da Mu tron jego praojca Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca” (por. Łk 1, 32–33). Zatem królowanie stanowi oparte na biblijnej podstawie rozszerzenie tematu Wcielenia w perspektywie przestrzeni, czasu i wieczności. Wątek ten najbardziej systematycznie wyklada Opatowiusz, poświęcając mu całą serię medytacji.

Królowanie Jezusa stanowi wypełnienie misji mesjańskiej i związanych z nią zapowiedzi, dlatego słowa anioła: *Dabit ei Dominus Deus sedem David Patris eius* (por. Łk 1, 32) oznaczają wypełnienie proroctwa Izajasza: *Super solium David, et super regnum eius sedebit* (por. Iz 9, 7). W pierwszej kolejności ukazany zostaje duchowy charakter królowania Mesjasza. „Stolica” nie powinna być rozumiana jako „majestat materialny”, ale jako „godność i władza królewska”¹⁷² oraz znak przekazania Jezusowi królowania Dawidowego¹⁷³. Duchowe panowanie różni się co prawda od doczesnego, ale to nie oznacza, jakoby Jezus nie miał prawa

¹⁷² PZ, s. 261.

¹⁷³ Zob. PZ, s. 262.

do ziemskiej władzy; owszem, mając je, dobrowolnie rezygnuje z jego używania. Tryumfalny wjazd do Jerozolimy objawia prawdziwość Jezusowego królowania, natomiast rozmowa z Piłatem ukazuje związek królestwa ze światem, ale także jego transcendencję¹⁷⁴.

Stolica Dawida jest ważnym symbolem zapowiadającym adekwatnie („przystojnie”) królowanie mesjańskie Jezusa¹⁷⁵. Podobieństwo dotyczy zwłaszcza postawy pokory, ale także dzieła miłosierdzia, gdyż panowanie „najznaczniesze” okazuje się nad tymi, którzy podejmują wysiłek nawrócenia. Również wątek zwycięstwa odniesionego wśród prześladowań łączy postać Dawida z Jezusem, w którego życiu wskazano na działanie Heroda i wrogą postawę ludu¹⁷⁶. Analogii dopełnia cecha stopniowego uzyskania władzy: jak Dawid rozpoczął od władania Judą, tak początek panowania mesjańskiego łączy się z Wcieleniem i Narodzeniem:

[...] tak Syna Naświętszej Panny wprzód samo Bóstwo na Stolicę Królewską pomazało, kiedy z onym jego świętym człowieczeństwem w jedność osoby weszło, a przy narodzeniu Trzej Królowie obwołali go po ziemi żydowskiej być królem [...]¹⁷⁷.

W procesie rozwoju Jezusowego królestwa, które posiada charakter uniwersalny, punktem wyjścia jest więc unia hipostatyczna, gdyż przyjęcie ludzkiej natury przez Osobę Syna Bożego stanowi akt mesjańskiego namaszczenia konstytuujący panowanie Chrystusa. W tym świetle swe doprecyzowanie semantyczne znajduje też termin „stolica”. Skoro namaszczenie natury ludzkiej na stolicę utożsamia się czasowo, ale i zapewne co do sposobu z nawiązaniem unii hipostatycznej, to można w „stolicy” widzieć Boską naturę i jej hipostazę Słowa, a w „namaszczeniu” wylanie łask habitualnych. Zatem stolica byłaby rozumiana ostatecznie jako świętość natury Boskiej w Osobie Słowa.

Do tematu królestwa Jezusa należy także forma otrzymania tegoż władania. Ku istocie zagadnienia prowadzi seria przeciwstawień. Jezus nie otrzymuje swego królestwa na skutek walki militarnej ani

¹⁷⁴ Zob. PZ, s. 262.

¹⁷⁵ Zob. PZ, s. 264; „Bo panowania Chrystusa Pana własności żadnego króla izraelskiego stolica tak nie wyraża jako króla Dawida” (PZ, s. 265).

¹⁷⁶ Zob. PZ, s. 263–265, 267–268.

¹⁷⁷ PZ, s. 266.

na drodze dziedziczenia; nie przyjmuje też oferty królowania ani od diabła (por. Mt 4, 1–11), ani od ludzi (por. J 6, 15). Jego królowanie pochodzi jedynie od Ojca, na co wskazują zarówno proroctwo psalmisty, a w istocie samego Jezusa o sobie (*Ego autem constitutus sum Rex ab eo*, por. Ps 2, 6), zapowiedź anioła ze Zwiastowania (Łk 1, 32–33) jak również późniejsza wypowiedź Jezusa (*Data est mihi omnis potestas in caelo, et in terra*, por. Mt 28, 18). Przekazanie królewskiej władzy od Ojca jest tu ujęciem personalnym, odwołującym się do relacji Ojca i Syna, podczas gdy nieco wyżej mowa była o „Bóstwie”, które namaszcza na stolicę królewską, a to stanowi ujęcie istotowe, apelujące do jedności Boga. Obydwa one uzupełniają się wzajemnie.

Chociaż prawdziwy charakter Boskiego królestwa objawia dopiero Zmartwychwstanie, to uwaga autora ponownie dotyka Wcielenia, aby podkreślić fakt ukrytego panowania:

[...] Pan Jezus, ile Bogiem jest, jest Panem wszystkiego świata: jego są królestwa i od niego moc i władzą królowania królowie biorą. I święte człowieczeństwo przyjąwszy nie dał mu żadnego królowania, aby w dostatkach, w bogactwach, w świetnościach świata było, ale je chciał mieć w ubóstwie¹⁷⁸.

Raz jeszcze odwołanie do dwóch natur Chrystusa dostarcza uzasadnienia dla Jego niezwykłego królewskiego postępowania. Będąc Bogiem, posiada pełnię królewskiej władzy, której jednak nie objawia w swej naturze ludzkiej. Słowa „nie dał mu żadnego królowania” mają oczywiście sens czasowy i oznaczają bliżej nie tyle zupełny brak panowania, skoro wyżej była mowa o namaszczeniu królewskim w akcie unii hipostatycznej i o proklamacji królowania już przez Trzech Króli, ile ukrycie tej rzeczywistości przed światem do właściwego czasu (por. Flp 2, 6–7).

Jeśli werset Łk 1, 32 zawiera odniesienie do tronu Dawida, to Łk 1, 33 odsyła do domu Jakubowego, który stanowi **przestrzeń** mesjańskiego królowania. Pomiędzy obydwoma motywami zachodzi analogia: stolica Dawida oznaczała duchowe królestwo, natomiast dom Jakuba „znaczy lud wiarą Chrystusa Pana oświecony”, czyli Kościół, do którego należą tylko wierzący w Chrystusa¹⁷⁹.

¹⁷⁸ PZ, s. 268.

¹⁷⁹ Zob. PZ, s. 269–270.

Ostatnią, wspomnianą przez anioła cechą Królestwa Mesjasza jest panowanie bez końca. Jezus przedstawiony jest jako kamień z proroctwa Daniela, który kruszy kolosa, czyli różne państwa, by objawiło się Jego ostateczne współkrólowanie z Ojcem. Władza Jezusa stanowi objawienie życia trynitarnego¹⁸⁰, w którym uczestniczyć będą święci ciesząc się wiecznym życiem¹⁸¹. Królestwo Chrystusa zaczyna się zatem, w sensie ontologicznym, od unii hipostatycznej, od Boskiej natury Słowa, ostatecznie zaś tworzą je wszyscy zbawieni powtarzając: *Fecisti nos Deo nostro Regnum* (por. Ap 14, 13). Wieczności Jezusowego panowania odpowiada brak jego geograficznych granic, tak iż obejmuje nie tylko obszar ziemi (wraz z antypodami), lecz także całą rzeczywistość eschatologiczną, z czyścim i piekłem¹⁸².

Temat królowania Jezusa jest ściśle wkomponowany w wydarzenie Wcielenia i Narodzenia Pańskiego. Pojawia się w alegorycznym wykładzie siedmiu antyfon adwentowych. Mądrością zstępującą od Boga jest Syn Boży, który łącząc w sobie dwie natury, zbliża to, co najbardziej oddalone, przede wszystkim Bóstwo z człowieczeństwem, ale także np. Stwórcę ze stworzeniem. To działanie stanowi akt udzielenia Bożego miłosierdzia nie tylko dla ludzkich dusz, ale także dla ciał¹⁸³ i w tym wyraża się władza Chrystusa.

Jezus jest także Panem (*Adonai*), co wiąże się z przyjęciem człowieczeństwa. Tytuł ten oznacza Jego panowanie i rozkazywanie stworzeniu jako dziełu swych rąk, „zwłaszcza na ten czas, gdy w ciebie do nas przyszedł”. Wcielenie jest początkiem objawiania się tego Jezusowego władania aż po wymiar uniwersalny¹⁸⁴. Pojmując z kolei tytuł „korzeń Jesse” (por. Iz 11, 1) jako znak pochodzenia według ciała z rodu Dawida, Birkowski ukazuje Jezusa jako wodza rozpościerającego „chorągiew krzyżową” i odnoszącego ostateczne zwycięstwo nad złem. Motyw chorągwi, bliski zapewne słuchaczom kazania, zostaje skojarzony ze znakiem sprzeciwu z proroctwa Symeona i w tej syntezie w zapowiedzi wygłoszonej nad małym Jezusem mieści się krzyżowe poniżenie (znak sprzeciwu) i królewski tryumf (znak chorągwi)

¹⁸⁰ Zob. PZ, s. 272.

¹⁸¹ Zob. PZ, s. 273.

¹⁸² Zob. PZ, s. 272.

¹⁸³ Zob. B II, s. 45–46.

¹⁸⁴ Zob. B II, s. 47–48.

nad królami ziemi (por. Ps 8, 7)¹⁸⁵. Podobną myśl zawiera antyfona o „kluczu Dawida”, natomiast ta o „Wschodzie słońca” poprzez kantyk Zachariasza (por. Łk 1, 78) dotyczy napełnienia świata sprawiedliwością i innymi darami, ale także władzy sądzenia¹⁸⁶. O Wcieleniu i królowaniu mówi jeszcze ostatnia antyfona: „O, Emanuelu”, w której motyw z Iz 7, 14 zostaje objaśniony poprzez werset Prz 8, 31 i w ten sposób Bóg znajdujący swe „delicje” „przy synach ludzkich”, odnajduje je najpierw w Emmanuelu, a więc w unii hipostatycznej¹⁸⁷. Rys królewski można tu odnaleźć w decyzji połączenia się Boga z ludźmi Inkarnacją oraz w obrazie uczt wydanej przez możnego pana¹⁸⁸.

Wątek królowania Chrystusa przewija się następnie przez całe wydarzenie Wcielenia i Narodzenia. W czasie Zwiastowania anioł zapowiada Maryi królowanie Zbawiciela, które ma się rozpocząć w momencie zawiązania unii hipostatycznej, co precyzuje, jak już wiadomo, Opatowiusz. Starowolski również łączy Wcielenie z królowaniem:

Dziś do nas nowy gość z dalekiej krainy zawitał, nowy Król przyjechał, [...] Dziś miłosierny Zbawiciel w żywot Panny Przczystej wcielić się raczył¹⁸⁹.

Wcielenie, przedstawione jako zstąpienie Syna Bożego na ziemię, nosi tu literackie cechy przyjazdu króla do swoich poddanych. Ten sposób prezentacji obecny jest także w opisie powitania Zbawiciela na ziemi po Narodzeniu, zbudowanym na podobieństwie do realiów obyczajowych. Jak bowiem wokół władcy gromadzi się jego dwór, tak wokół Chrystusa w Betlejem pojawia się „wiele milionów dworzan”, czyli aniołów, którzy sami mają oddać Mu pokłon i wezwać do tego ludzi¹⁹⁰. Anielska proklamacja stanowi realizację woli Ojca na podstawie wersetu Hbr 1, 6, który stanowi również narrację o nocy Narodzenia: *Cum introduceret primogenitum in orbem terrae, dixit: Adorent eum omnes Angeli eius*.

¹⁸⁵ Zob. B II, s. 48–49.

¹⁸⁶ Zob. B II, s. 50–51.

¹⁸⁷ Zob. B II, s. 51.

¹⁸⁸ Zob. B II, s. 51–52.

¹⁸⁹ WN, s. 78. Jest to początek kazania na Zwiastowanie Pańskie.

¹⁹⁰ Zob. SP, s. 105.

Królewska tożsamość wyraźniej widać w pokłonie Trzech Króli. Birkowski interpretuje okoliczności Bożego Narodzenia w profilu królewskim, zwracając uwagę, że jak narodził się syna królewskiego towarzyszą rozmaite znaki radości, tak też wiele elementów wyraża radość z Narodzenia Zbawiciela. Poszczególne motywy obyczajowe mają tu swoje odpowiedniki religijne: muzyką jest śpiew aniołów; „ogniem wesołym” – światłość ukazana w prorocztwie Izajasza (por. Iz 60, 1.3); wodą – wody wypływające z domu Pańskiego (por. Jł 4, 18); darom władcy dla poddanych odpowiada zbawienie ludzi (por. Iz 49, 8–9); funkcję posłów królewskich z zaproszeniem na chrzciny spełniają anioł wzywający pasterzy oraz gwiazda inspirująca królów¹⁹¹. Alegoria ta stanowi spójną próbę wypowiedzenia za pomocą dobrze znanych realiów wieloaspektowej tajemnicy Narodzenia Pańskiego. Stosując semantykę królewską, odsyła do królewskiej tożsamości Jezusa, którą jeszcze wyraźniej ujawnia alegoryczny opis „legacyi” Mędrców ze Wschodu. Otwiera ją stwierdzenie, że rangę poselstwu nadaje osoba adresata, a tu jest nią król w znaczeniu uniwersalnym: „Persona Królewska, bo zgłosił Król nieba i ziemi, do którego ci posłowie idą”¹⁹². Cała wędrówka zostaje zilustrowana realiami ziemskiego poselstwa, tak że siedem jego elementów ma swoje biblijne odpowiedniki, np. w roli kompanii występuje gwiazda. Szczególnie interesujący jest jednak wykład celu wyprawy. Królowie mają wziąć udział w wydarzeniu weselnym:

Sprawa wielka, [...] to jest małżeństwo między kościołem pogańskim a między Królem nowo urodzonym¹⁹³.

Królowanie łączy się tu z ukazaniem Wcielenia i Narodzenia jako królewskich zaślubin Boga z ludzkością, w tym wypadku zaś szczególnie ze środowiskiem pogan reprezentowanym przez królów¹⁹⁴. Obraz przypomina inną alegorię Birkowskiego, w której oblubienicą jest ludzka natura przyjmująca w zjednoczeniu hipostatycznym jakby w ukoronowaniu cechy Boskie i królewskie¹⁹⁵. Jezusowi-Królowi

¹⁹¹ Zob. B II, s. 120.

¹⁹² B II, s. 120.

¹⁹³ B II, s. 121.

¹⁹⁴ W ten sposób tekst wpisuje się także w ważną tendencję do przedstawiania Wcielenia w kategorii nupcjalnej (por. I.2.3.).

¹⁹⁵ Zob. B II, s. 196.

przysługuje też atrybut berła: jest to podwójne berło sprawiedliwości i miłosierdzia, wyrażające aspekty Jego posłannictwa¹⁹⁶.

Pokłon Trzech Króli wiąże się z tradycyjną wykładnią znaczenia ich darów, w której złoto oznacza uznanie królewskiej godności, kadzidło odnosi się do Bóstwa, a mirra do człowieczeństwa. Skoro dwa ostatnie elementy przywołują unię hipostatyczną, a pierwszy jest z nimi złączony w grupie darów, to tym mocniej uwidacznia się integralny związek Wcielenia i Narodzenia z królewską godnością Chrystusa¹⁹⁷. Trzy dary ukazują jednak także miejsce Wcielenia i Narodzenia w całości Jezusowego posłannictwa:

[...] Chrystus Pan wszystkę tajemnicę wcielenia swojego na tym zawiesił, że miał dla zbawienia naszego umrzeć jako człowiek, miał od umarłych powstać jako Bóg i ma na skończeniu świata przyść sądzić nas wszystkich jako król najwyższy [...]¹⁹⁸.

Każdy z darów wskazuje i określa jakieś przyszłe wydarzenie: śmierć w ciełe, Boską moc zmartwychwstania i władzę królewską, a skoro wszystkie te znaki należą do Wcielenia, to mieści się w nim streszczenie całej historii zbawienia ludzkości dokonanej przez Boga-człowieka w jego królewskiej mocy.

Tajemnica Narodzenia Pańskiego i związane z nią wydarzenia zawierają objawienie odmienności i transcendencji Jezusowego królestwa. W tym nurcie Obrzezanie i nadanie imienia (święto Nowego Lata) odsłania wątek przewyciężenia starego prawa przez nowe, bowiem starotestamentalny nakaz wypełnia już „nowy Król”. Jego tożsamość zostaje wyrażona w analogiach do Starego Przymierza, które opierają się na trafnej obserwacji i przyporządkowaniu detali. O władcach z przeszłości twierdzi się, że byli wybierani, by można było im przeciwstawić Jezusa posiadającego królewskość od urodzenia. Za przykład wyboru króla przez naród służy tu Saul (por. 1 Sm 12, 13), natomiast o posiadaniu przez Chrystusa godności królewskiej od początku świadczy pytanie mędrców o króla (por. Mt 2, 2). W dalszej części porównanie dotyczy kwestii autonomii, jeśli bowiem królowie Izraela podlegali Bogu, to Jezus jest „królem nad

¹⁹⁶ Zob. B II, s. 121–122.

¹⁹⁷ Zob. SP, s. 175–176.

¹⁹⁸ SP, s. 176.

królmi” (por. Ap 19, 16). W tym miejscu perspektywa królowania rozciąga się w stronę rzeczywistości eschatologicznej¹⁹⁹. Można wysnuć wnioszek, że temat królewskiej władzy Jezusa jest traktowany wieloaspektowo, przy czym Narodzenie w swych różnych ujęciach stanowi jego istotne objawienie.

Innym punktem odniesienia jest zaczerpnięta z Biblii i z historii wizja ziemskiego królowania opartego na wyzysku i przemocy, która ostro kontrastuje z łagodnością Jezusa króla. W ten sposób ikonograficzne przedstawienie wielkich władców starożytności: Aleksandra i Cezara z atrybutem pioruna zamiast berła zostaje skonfrontowane z wizją nowego Króla, który „jako prościutka gołębica niesie spokojną oliwy gałązkę; w dzień narodzenia jego śpiewamy: *I na ziemi pokój ludziom*”²⁰⁰. Narodzenie Pańskie stanowi objawienie nowego porządku sprawowania władzy nad światem. W dalszym ciągu różnica dotyczy sposobu przyjścia na świat, podczas gdy panowie rodzą się nadzy, Jezus przychodzi obdarowując hojnie łaskami²⁰¹. To właśnie działanie przypisywane Dzieciątku w sposób wymowny świadczy o posiadanej przez Niego niezwyklej, królewskiej władzy. Podobnie wędrówka Trzech Króli zostaje zinterpretowana jako dzieło Dzieciątka: „król nad królami Królów do siebie zaprosił”²⁰².

*

Temat królewskiej tożsamości Jezusa wiąże się ściśle z Wcieleciem, gdyż unia hipostatyczna stanowi akt konstytuujący Go jako króla zarówno w ujęciu osobowym, gdy udzielającym godności jest Ojciec, jak i w istotowym, gdy funkcję tę pełni jedna natura Boska. Królewska godność towarzyszy całemu życiu Chrystusa od pierwszej chwili, chociaż zostaje czasowo ukryta poza zasłoną człowieczeństwa. Inkarnacja Słowa skupia w sobie wątki historiozbowe: jest wypełnieniem proroctw i zapowiedzią późniejszych dzieł Zbawiciela. Jego stopniowo objawiane królowanie w Kościele ma charakter duchowy, nadprzyrodzony, uniwersalny i przekracza istotowo sta-

¹⁹⁹ Por. B II, s. 106.

²⁰⁰ B II, s. 107. W ten sposób Łk 2, 14 zostaje połączony znaczeniowo z Rdz 8, 11 na podstawie cechy, jaką jest proklamacja nowego czasu pokoju, pochodzącego od Boga.

²⁰¹ Zob. B II, s. 107.

²⁰² SP, s. 187.

rotestamentalne i antyczne koncepcje panowania. Z kolei alegoreza sięgająca do miejsc biblijnych oraz do realiów obyczajowych pozwala ukazać znaczenie oraz różne aspekty królewskiego wymiaru Wcielenia i Narodzenia Pańskiego.

II.2. DZIAŁANIE SYNA BOŻEGO W TAJEMNICY JEGO WCIELENI I NARODZENIA

W medytacjach o Wcieleniu i Narodzeniu Pańskim myśl krakowskich autorów zgłębia aspekt ontyczny a dalej, jako jego konsekwencję, podejmuje problematykę czynności Syna Bożego w obrębie i w związku z tymi tajemnicami wiary. Działanie Jezusa wynikające z Jego tożsamości rozważane jest w relacji do Maryi i świata poprzez kategorie aktywności i bierności. Mowa alegoryczna, zwłaszcza alegoreza, pozwala na przedstawienie profilów, które poprzez swą sugestywną, ale i ograniczoną wymowę odsyłają do całości teologicznego sensu, tworząc w ten sposób retoryczną strukturę modlitwy myślniej.

II.2.1. Działanie Syna Bożego w Starym Testamencie

Temat działania Syna Bożego w świadomości polskich autorów sięga w głąb rzeczywistości starotestamentalnej. Z wielką wyrazistością ukazują oni postać Syna Bożego jako aktywnie działającą Osobę, w czym pomaga specyficzna interpretacja miejsc biblijnych, w której alegoria ustępuje pierwszeństwa symbolowi. Dobrym przykładem może być następująca medytacja adwentowa Birkowskiego. Punktem wyjścia są w niej słowa *Księgi Przysłów* o Mądrości, która sama mówi o swym przebywaniu z Bogiem: „[...] cieszyłam się (mówi Mądrość o sobie) po dni wszystkie, grając przed nim każdego czasu, grając na okręgu ziemi [...] (por. Prz 8, 30–31)”²⁰³. Następnie autor dokonuje ważnego zabiegu, przypisując w ślad za

²⁰³ B II, s. 51.

tradycją ten werset samemu Synowi Bożemu²⁰⁴ i łącząc go z Jego naturą Boską. Tak sugerowany temat działania zostaje następnie szerzej wyłożony z wykorzystaniem analogii do współczesnej autorowi obyczajowości:

[...] Słowo Ojca, jako świat stworzony, cieszyć się poczęło i niejakię igrzyska czynić. Jakoż to? Gdy rzemieślnik jaki przed robotą swoją na materiej jakiej wizerunki czyni, mówimy iż *praeludia* czyni; papier kraje krawiec nim złotogłową ruszy. Są takież igrzyska u ludzi rycerskich przed wojnami, szturmami: szyki stroją, poskakiwają, kopije składają do pierścienia, za paż²⁰⁵ gonią do siebie; zowiemy te igrzyska *hastiludia*, *torneamenta*. Śmielszy potym i ćwiczeńszy żołnierz bywa do nieprzyjaciela. Mądrość tedy wieczna i Słowo Boże od początku świata wcielenie swoje, żywot, śmierć miewało pod figurami, cieniami jako igrzyska jakieś. Były te igrzyska takie, że się samej rzeczy równały, bo nie darmo napisano: iż *Baranek zabity jest od początku świata* (por. Ap 13, 8²⁰⁶), to jest w figurach rozmaitych. Zwłoki onej nie mógł cierpieć Syn Boży, zabawiał się tedy takim igrzyskiem²⁰⁷.

²⁰⁴ Dokładniej pierwsza część tekstu Prz 8, 30–31 zawierająca czynność igrania odnosi się do Bóstwa, natomiast druga z motywem rozkoszy przebywania z ludźmi – do człowieczeństwa (zob. B II, s. 51). Przykładem eksplikacji tego samego miejsca bez takiego rozdzielenia jest AT, s. 103.

²⁰⁵ Tarczą (strp.).

²⁰⁶ Przekład Biblii *Tysiąclecia* łączy założenie świata z księgą życia, nie zaś ze śmiercią Baranka: „[...] każdy, którego imię nie jest zapisane *od założenia świata w księdze życia zabitego Baranka* [podkr. MG]”. Tymczasem *Vulgata Clementina* w zdaniu pobocznym ujmuje śmierć Baranka jako dokonaną od początku świata: *quorum non sunt scripta nomina in libro vitae Agni, qui occisus est ab origine mundi* i z tą lekcją koresponduje rozważanie Birkowskiego. Także wiele współczesnych przekładów Biblii tak właśnie odczytuje sens oryginału, gdyż jak zauważa A. Gorzkowski przemawia za tym odpowiedni szyk zdania greckiego: οὐ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἁγίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Por. *Biblia Brzeska*: „A tak będą się jej kłaniać wszyscy obywatele ziemie, których imiona nie są napisane w księgi żywota Baranka onego zabitego od założenia świata”; *King James Bible*: „whose names are not written in the book of life of the Lamb slain from the foundation of the world.” etc. Przemawia też za tym analogiczne określenie w 1 P 1, 18–20: „Wiecie bowiem, że z waszego, odziedziczonego po przodkach, złego postępowania zostaliście wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmazy. On był wprawdzie przewidziany przed stworzeniem świata, dopiero jednak w ostatnich czasach się objawił ze względu na was”.

²⁰⁷ B II, s. 51.

Utożsamienie Syna z Mądrością jest właściwie metonimią („Mądrość tedy wieczna i Słowo Boże”)²⁰⁸, która dalej oczywiście objaśniana jest alegorycznie (rzemieślnik, rycerz). Często występujący termin „igrzysko” wnosi ważne konotacje częstego, systematycznego ćwiczenia²⁰⁹, ale także czynności próbnych, które stanowią przygotowanie do właściwego dzieła i to odnosi się do pracy rzemieślnika jak też i do przedstawionych tu obrazowo wysiłków rycerza. Czynność, która poprzedza, nosi jednak w sobie podobieństwo, obraz czynności właściwej: wycinek papierowy krawca zawiera w sobie kształt przyszłej szaty, a rycerz wykonuje te same gesty, które powtórzy na polu bitwy. Analogicznie zatem „igranie Mądrości” przed Bogiem zostaje zinterpretowane jako powtarzające się wielokrotnie od stworzenia świata czynności podejmowane w celu przygotowania realizacji Bożego planu zbawienia przez i po Wcieleniu. Ta relacja zawiera dwa kierunki: igranie jest z jednej strony przygotowaniem, a zatem kieruje się od Starego do Nowego Testamentu, z drugiej jednak strony, patrząc od Nowego Przymierza w stronę Starego, widać, że pierwsze czynności zawierają już w sobie te przyszłe. Stanowią zatem autentyczne **uobecnienie** dzieł, które kiedyś zostaną dokonane w wymiarze ziemskim i tam, w logice zbawczego Wcielenia będą postrzegane jako właściwe dzieło historiozabawcze. Figura **równa się** samej rzeczy, co uzasadnia również cytaty z Apokalipsy. Kluczem do zrozumienia tego **działania przed działaniem** są oczywiście właściwości natury Boskiej, zwłaszcza zaś ewokowany tu przymiot wieczności Boga w relacji do czasu. Bóg może przecież przeżywać jako autentycznie obecne coś, co dopiero w kategorii czasu i historii będzie percypowane jako dokonane w świecie. W ten sposób ujawnia się też związek pomiędzy wewnętrznym życiem Boga a Jego działaniem skierowanym *ad extra*.

Semantyczne oddziaływanie analogii sugeruje, iż aktywność starotestamentalna miałaby na celu lepsze przygotowanie Syna Bożego do jego misji, co jednak nie odpowiada doskonałości Jego zamiarów i tym samym nosi cechę antropomorfizacji. Bez trudu można jednak zaproponować hermeneutykę, w której określenie „nie mógł cierpieć

²⁰⁸ Utożsamienie Mądrości Bożej z Jezusem opiera się na relacji przyległości (metonimii), a nie podobieństwa; *determinans* jest tu *determinandum*, nawet nie jako synekdocha, ponieważ właśnie Bóg jest Mądrością.

²⁰⁹ Por. „Igrzysko”, [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, tom VIII.

zwłoki” będzie oznaczało nie brak umiejętności oczekiwania, ale żywe pragnienie zbawienia, które stanowi faktyczny aspekt życia trynitar-nego, ujęty w przedziale czasowym, tj. po stworzeniu świata. Tekst wskazuje zatem na szczególną perspektywę pomiędzy wiecznością a czasem, gdy akt stworzenia świata otworzył już obszar działania *ad extra*, lecz nie nadeszła jeszcze „pełnia czasu” (por. Ga 4, 4–5). Wewnętrzne życie Słowa Bożego zostaje już relatywnie skierowane ku światu i w tym zakresie kryje w sobie realizację przyszłych dzieł. Antropomorfizacja nie oznacza zatem pomniejszenia, ale wskazuje na jedność i doskonałość działania Trójcy immanentnej i ekonomicznej. Syn Boży odprawia igrzyska nie z obawy o stan swej gotowości, lecz dlatego, że w swej doskonałości już zbawia świat. Medytacja prowadzi do odkrycia, że Wcielenie postrzegane w perspektywie historycznej stanowi naprawdę wydarzenie obecne już istotnie w Starym Testamencie, jakkolwiek w sposób antycypowany.

Analizowany powyżej tekst o Mądrości Bożej stanowi skryptu-rystyczny wykład działania Syna Bożego przed Wcieleniem. Do niego sięga również, w zgodzie z patrystyczną tradycją, Szymon Staro-wolski, by wydobyć jeszcze inny sens czynności igrania: zostaje ono mianowicie ukazane nie tyle jako działanie Syna wobec Ojca, ile jako rodzaj skierowanej ku ludziom akcji poprzedzającej Wcielenie:

[...] Syn Boży, który jest *Patris sapientia* [...] że się był czas jeszcze od Boga Ojca naznaczony nie spełnił, którego się miał stać prawdziwym człowiekiem, tedy jakoby igrając z człowiekiem przed oczyma Ojca swojego czę-stokroć mu się ukazywał w postaci ludzkiej, mając wielkie pragnienie urodzić się człowiekiem prawdziwym jako najprędzej²¹⁰.

Aplikacja wersetu Prz 8, 30–31 do Osoby Syna Bożego, dokonana w oparciu o autorytet Grzegorza Wielkiego, zostaje uzupełniona tekstem Tertuliana, według którego Syn Boży

[...] brał na się postać człowieczą, ukazując się ludziom w osobie ludzkiej, ale nie mając prawdziwego ciała ludzkiego jeszcze na sobie, tylko tak urobione albo z powietrza, albo z innej materii jako więc zwykli aniołowie święci czynić, kiedy się w osobach ludzkich ludziom od Boga posłani ukazują²¹¹.

²¹⁰ AT, s. 103.

²¹¹ AT, s. 103; „Osoba” w tym kontekście oznacza oczywiście zewnętrzną postać czło-

Sformułowana wyraźnie zasada historiozbawczego i przedinkarnacyjnego działania Syna Bożego zostaje dalej rozwinięta w szeregu konkretnych scen biblijnych interpretowanych w tym samym duchu. Już w wygnaniu z raju sam Syn Boży miałby objawić się pierwszym rodziom, aby zapowiedzieć przyszłe Wcielenie. W tym protoewangelicznym objawieniu Słowo przedwieczne miało ukazać się „w osobie ludzkiej”, a więc w formie opisywanej przez Tertuliana. Ta wizja teologicznie uzupełnia mesjańską zapowiedź z Rdz 3, 14, lecz nie znajduje wystarczającego potwierdzenia w tekście *Księgi Rodzaju*. Z kolei Starowolski, jak twierdzi – za św. Ambrożym, przyjmuje w odwiedzinach u Abrahama (por. Rdz 18) obecność Syna Bożego, któremu jako jedynemu z Trzech patriarcha miał umyć nogi i właśnie od Niego otrzymać zapowiedź liczego potomstwa²¹². Tę obietnicę potomstwa polski pisarz łączy z późniejszym tekstem Rdz 22, 17–18, co oznacza tożsamość Syna Bożego jako gościa Abrahama (Rdz 18) z aniołem przemawiającym do niego po próbie ofiarowania Izaaka (Rdz 22, 17–18). W ten sposób otwarta zostaje szerzej możliwość pojmowania postaci anioła w Starym Testamencie jako działającego przedinkarnacyjnie Logosu. To właśnie Osoba Syna Bożego miałaby w walce z Jakubem przyjmować postać przeciwnika widzianego *specie corporis*²¹³. Podobnie figurę towarzyszącą trzem młodzieńcom w piecu ognistym Jan Chryzostom interpretuje jako Syna Bożego, a nawet nazywa ją dziecięciem: „A między onemi trzema młodzieńcami w piecu babilońskim mówi św. Chryzostom: *erat puer Iesus quartus*”²¹⁴. Wśród tych starotestamentalnych objawień Syna Bożego można napotkać jeszcze teofanię w krzaku gorejącym, w którym Słowo Boże miało ukazać się Mojżeszowi w postaci ludzkiej²¹⁵.

W ten sposób w czasie od stworzenia świata do Wcielenia, licznym jako 5199 lat, Syn Boży systematycznie podejmuje działanie,

wieka w pierwotnym sensie terminów *persona* i *prósopon* (por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 321). Fakt używania jej zarówno przez aniołów jak i samego Syna Bożego rodzi trudności interpretacyjne co do atrybucji w konkretnym tekście. Dominująca okazuje się tu rola tradycji patrystycznej, której autorytet pozwala formułować wnioski niewystarczająco motywowane samym tekstem biblijnym.

²¹² Zob. AT, s. 103.

²¹³ AT, s. 104; Starowolski korzysta tu z interpretacji Augustyna.

²¹⁴ AT, s. 104.

²¹⁵ Zob. AT, s. 104.

które stanowiło dla ojców w wierze ukrytą formę objawienia Jego przyszłego Wcielenia:

*Antiqui Patres viderunt incarnationis mysterium per noctem, non enim poterant revelata facie magnitudinem gloriae Dei aspicere*²¹⁶.

Ten zestaw tekstów prowadzi do ciekawych uwag w zakresie sposobu wyrażania, który wykracza poza tradycyjne pojęcie alegorii. Powstaje bowiem pytanie, jak rozumieć przedstawienia Syna Bożego w postaci ludzkiej w Starym Testamencie. Najpierw należy stwierdzić, że w noematyce biblijnej, na którą w tradycji alegorezy wskazuje J. Ziomek, można potraktować je jako sens duchowy, w tym wypadku alegoryczny, bo odnoszący się do wiary, zgodnie z formułą *quid credas allegoria*²¹⁷. Wykład sensu alegorycznego daje Papieska Komisja Biblijna: „Najogólniej mówiąc sensem duchowym jest, według zasad wiary chrześcijańskiej, sens wyrażany przez teksty biblijne, czytane pod natchnieniem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, któremu ta tajemnica daje początek”²¹⁸. Otóż właśnie tutaj motywy starotestamentalne odczytywane są **ze względu na** tajemnicę Wcielenia, która oczywiście należy do rzeczywistości paschalnej²¹⁹.

Teksty nazwane tu alegorią w noematyce biblijnej nie wyczerpują jednak znamion tej figury myśli w sensie filologicznym. Alegoria opiera się bowiem na podobieństwie (*similitudo*) między rematem a tematem. Rematem są postaci, pod którymi zjawia się Syn Boży. Jak wynika z powyższych tekstów mowa tu o znakach przyszłego ciała, które same nie są prawdziwym ciałem, ale „cieniem”, czy „figurą”. Powstaje kwestia, jaka więź łączy te znaki z Osobą Boską. Otóż te wizje ciała wskazują na prawdziwe ciało Chrystusa i reprezentują już rzeczywistość unii hipostatycznej. Dla realizacji alegorii musiałby zaistnieć mechanizm redukcji konotacji rematu do dominanty znacze-

²¹⁶ AT, s. 104; Twierdzenie Jana z Raveli.

²¹⁷ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 66; por. wykład tej problematyki w: H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, przeł. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 26–88.

²¹⁸ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 70.

²¹⁹ Warto pamiętać, że w tej hermeneutyce sens dosłowny może być równocześnie sensem duchowym (zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 70).

niowej, która dopiero użycza swoich cech tematowi. Podobieństwo polega bowiem na wychwyceniu pomiędzy tematem a rematem części wspólnej (*tertium comparationis*), której odkrycie zwłaszcza w alegorii czy metaforze może być zaskakujące i trudne. Tymczasem tutaj wizja ciała w swej całości odsyła do przyszłego ciała Jezusa i dlatego zbliża się do figury zwanej personifikacją, która eksponuje tylko pewne właściwości pojęcia (tematu) na zasadzie metonimicznej (lub synekdochicznej)²²⁰. W tym jednak wypadku nazwy personifikacja nie można zastosować, ponieważ tematem jest po prostu persona – Osoba Boska²²¹. Dlatego w konkluzji trzeba by przyjąć, że owe starotestamentalne obrazy w klasyfikacji klasycznej byłyby symbolami lub pokrewnie ikonami w sensie niezwykle popularnej wówczas ikonologii²²². Całość bytu Chrystusa jest tu reprezentowana przez znak Jego ciała, co od drugiej strony oznacza, że całość rematu (ciało) odsyła do większej całości tematu (unii hipostatycznej). Bardzo ważne jest tu powyższe stwierdzenie Birkowskiego²²³, że znaki starotestamentalne

²²⁰ „Cały ten wywód potrzebny jest po to głównie, by odróżnić radykalnie alegorię od personifikacji. Najłatwiej to uczynić odwołując się do analogicznego przeciwstawienia metafory i metonimii (z synekdochą). W alegorii remat użycza pewnych właściwości tematowi na podstawie «przenieszonego» podobieństwa, ustalanego sposobem mniej lub bardziej oczywistym, często wymuszonego kulturą alegorezą. Personifikacja natomiast, czy to jako mówiąca prosopopeja, czy jako tekst ikoniczny eksponuje niektóre tylko właściwości pojęcia, uznane za dostatecznie reprezentatywne na zasadzie *partes pro toto*” (J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 233).

²²¹ Ten właśnie взгляд wynika ze specyfiki tematu. Z drugiej strony powyższe określenie starotestamentalnej wizji jako osoby poprzez pierwotne znaczenia *prósopon* i *persona* („maska”) wiedzie ku prosopopei i personifikacji (por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 231), przy czym prosopopeja (*fictio personae*) oznacza ściślej obiekty nieosobowe różniąc się od etopei (zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, dz. cyt., & 826–829).

²²² Szczególnie ważnym i bardzo popularnym zbiorem ikon była *Iconologia* C. Ripy, wydana w 1593. Ikonologia i emblematyka miały bardzo ważny wpływ na wszystkie sztuki baroku (por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 231–233). Symbole i ikony łączą konstytucja metonimiczna (przyległość, nie podobieństwo). W tym kontekście J. Ziomek pisze: „Atrybuty identyfikacyjne [w ikonologii] możemy traktować jako symbole w znaczeniu przyjętym we współczesnej estetyce, czyli jako przedmioty przedstawione reprezentujące treści, do których same należą, przy czym treści te są zbiorami o nieostrych granicach i migotliwych sensach, natomiast reprezentujące je przedmioty są owych zbiorów najbardziej relewantnymi i wyrazistymi składnikami”. W tym kontekście wyrazistość cielesnej wizji reprezentuje nieskończoność Boga, który jest duchem. Trzeba również odnotować, że retoryka nie rozwinęła teorii symbolu (J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 234).

²²³ „Mądrość tedy wieczna i Słowo Boże od początku świata wcielenie swoje, żywot,

są równe rzeczy, oraz że Słowo Boże miało swoje tajemnice pod figurami, czyli że remat tożsamy jest z tematem. Cechą symbolu jest przecież tendencja do identyfikacji znaku ze znaczeniem.

Czas Starego Przymierza kryje w sobie zatem działanie Syna Bożego, które przez wizję przyjmuje charakter zapowiadający Inkarnację. Dopełnieniem tego ujęcia jest retrospektywne spojrzenie z perspektywy już wcielnego Logosu. Opatowiusz w medytacji na dzień Narodzenia Pańskiego ukazuje Chrystusa w dwóch kontrastujących aspektach. Dzieciątko położone w żłobie jest przedmiotem czynności Maryi, z drugiej strony jednak jest ono Synem Bożym, które już wcześniej wykazało w historii swą moc. Do tego aktywnego działania należy stwarzanie świata oraz nadanie mu hierarchicznej struktury:

Izali nie ty, Panie Jezu, kiedyś stwarzał świat, takowy porządek między stworzeniami postanowiłeś? Aby godniejsze natury pierwsze miejsce zasiały [...] ²²⁴.

Czynność stwarzania przypisana Synowi Bożemu realizuje możliwość ukrytą w nauczaniu o wspólnym działaniu Osób Boskich *ad extra*. Ta atrybucja służy tu wszakże charakterystyce Wcielenia. Ład ustanowiony przez Drugą Osobę Boską obejmuje w porządku zstępującej doskonałości kategorie stworzeń od nieba poprzez ogień i wodę po ziemię jako najmniej doskonały z żywiołów. Ze względu na unię hipostatyczną ciało Jezusa powinno zajmować w tej hierarchii „najzacniejsze miejsce”, gdyż nigdy nie było ani nie będzie kogoś godniejszego od Niego. Jedyną racją umieszczenia ciała w żłobie jest wola samego Jezusa:

Dlatego cię, Panie Jezu [Maryja w żłób] pokłada, żeś ty sam tę podłość żłobu (nad którą nie mogła być w świecie wgardzeńsza) umiłowałeś i w niej chciałeś być położony ²²⁵.

Pasywne złożenie w żłobie znajduje swą motywację w aktywności Syna Bożego, tj. w Jego miłości i wolnej decyzji totalnego uniżenia. W rzeczywistości to działanie Jezusa determinuje postępowanie Maryi, która nazwała się wcześniej służebnicą gotową wypełnić do-

śmierć miało pod figurami, cieniami jako igrzyska jakieś. Były te igrzyska takie, że się samej rzeczy równały [...]” (B II, s. 51).

²²⁴ FN, s. 243.

²²⁵ FN, s. 245.

kładnie słowo Boga. Fragment ten przynosi tym samym ważną regułę hermeneutyczną, pozwalającą odczytywać czynności, którym poddany jest Jezus jako w istocie chciane bądź dopuszczone przez Niego. Jakkolwiek pragnienie żłobu może charakteryzować etap przedinkarnacyjny, to jednak moment objawienia tej woli przez Jezusa miał miejsce już po przyjęciu ludzkiej natury (lub w trakcie jej przyjmowania), tak więc działanie Jezusa usytuowane zostaje w łonie Matki.

*

Wykorzystując patrystyczne sposoby orzekania, polscy autorzy w duchu teologii pozytywno-scholastycznej bez wahania przypisują Synowi Bożemu działania poprzedzające Inkarnację ukazane w Starym Testamencie. Stanowią one zarówno jej zapowiedź jak i wcześniejsze uobecnienie w wieczności Boga. Wyrażają też bogactwo życia trynitarnego oraz stałe pragnienie przyjęcia ciała w historii. Syn Boży ukazany został symbolicznie i ikonicznie nie tylko jako aktywnie przygotowujący swe Wcielenie, ale także jako działający w nim samym, co prowadzi dalej do kwestii posługiwania się kategoriami bierności i aktywności w odniesieniu do tego zagadnienia.

II.2.2. Obecność Syna Bożego w łonie Matki

Z punktu widzenia człowieka Wcielenie stanowi przełomowy punkt w procesie historiozbawczego działania Syna Bożego, stąd też okres pobytu Dzieciątka w łonie Maryi również jest ważnym przedmiotem medytacji²²⁶. Zwraca tu uwagę dualizm ujęcia, ponieważ ów czas z jednej strony opatrywany bywa najbardziej pozytywnymi określeniami, kiedy indziej zaś nosi cechy o konotacjach pejoratywnych jak np. więzienie.

Przykładem ujęcia pozytywnego jest przypisanie pobytowi Jezusa w łonie Matki cech znaczeniowych księgi i arki. Szymon Starowolski arką nazywa Maryję, gdyż jak starotestamentalny przedmiot mieścił w sobie świętą księgę, tak Maryja nosi w łonie żywego Boga:

²²⁶ Należy jednak pamiętać, że pobyt Jezusa w łonie Matki nie oznaczał, że Go poza łonem nie było (zob. STh, III, q. 31, a. 4).

Chrystus Pan, będąc Księgą sam nowego Testamentu, był zachowany przez dziewięć miesięcy w żywocie Naświętszej Panny jako w Arce abo szkaltule jakiej drogiej²²⁷.

Metaforyka odsyła do tego obszaru, który w Starym Testamencie jest szczególną przestrzenią świętą. Teologia świątyni służy tu za podstawę do wypowiedzenia pochwały pod adresem Maryi oraz Jezusa, czyli nowego objawienia świętości Boga w niezwykłym wydarzeniu Wcielenia²²⁸. Natomiast metafora Jezusa-Księgi sugeruje prawdę o pełni objawienia danego w Nim, ale także pośrednio przywołuje tekst o Mądrości Bożej (por. Prz 8, 30–31), z upodobaniem stosowany do określania życia Syna Bożego przed przyjęciem ludzkiej natury.

Motyw Arki Przymierza bywa jeszcze rozwijany szerzej dla pełniejszej eksplikacji chrystologii Wcielenia. Autor wylicza przedmioty złożone w starotestamentalnym przybytku, by niektóre z nich odnieść do Chrystusa:

A manna w tej Arce schowana znaczyła Bóstwo Pana Chrystusowo w żywocie Panny Maryjej zakryte; różczka Aaronowa duszę jego przenaświętszą a tablice kamienne ciało uformowane ze krwi Naświętszej Panny, o której dlatego Kościół św. śpiewa: *In tua se clausit viscera factus homo*²²⁹.

Sposób przyporządkowania, czyli konstrukcja sensu alegorycznego jest tutaj wymowna. Bóstwo Chrystusa łączy się pośrednio z tematyką Eucharystii poprzez jej figurę – mannę, dusza związana jest bliżej z różdżką Aarona, w czym można widzieć element przymierza i kapłaństwa²³⁰, natomiast ciało Pańskie podobne do kamiennych tablic stanowi przestrzeń objawienia Bożego prawa, także w jego nowotestamentalnej pełni. W sensie całościowym ujawnia się przekonanie o tym, że znak starotestamentalny kryje w sobie bogactwo tego wydarzenia, jakim jest przebywanie Jezusa w łonie Matki.

²²⁷ SP, s. 51; W dziele Starowolskiego dominuje wątek mariologiczny, a tym samym ujmowanie Maryi jako księgi i jako arki, w zależności od konkretnej realizacji tekstowej (por. III.1.1.1).

²²⁸ Wcielenie ujmowane jest jeszcze inaczej i komplementarnie, gdy to Maryja nazywana bywa księgą opowiadającą o dobrodziejstwach Bożych, spośród których szczególnie jest sam wcielony Syn Boży. Ktokolwiek wspomni o Maryi, tym samym łączy się z Chrystusem (por. SP, s. 51).

²²⁹ SP, s. 55.

²³⁰ Z zachowaniem różnic pomiędzy ich charakterem w Starym i Nowym Przymierzu.

W ciągu pochwał odnoszących się do czasu pobytu Jezusa w ciele Maryi, zaczerpniętych z kazania Starowolskiego o Zwiastowaniu, można umieścić także niektóre spośród wyrażen tworzących mariologiczną mowę pochwalną. Będzie to metafora Maryi jako nieba w połączeniu z cechami znaczeniowymi szaty:

[...] zakryła była w żywocie swoim Boga i odziała go ciałem ze krwi swojej przez Ducha Świętego zrobionym i dlatego nazwana jest niebem i purpurą okrywającą króla niebieskiego²³¹.

Metafora ciała Maryi jako nieba i szaty (ze wspólną im cechą okrywania) ujawnia przeniesienie konotacji tych przedmiotów na rzeczywistość Wcielenia. Ponieważ niebo poprzez aluzję do Ps 104 (103), 2 oznacza ukrycie Boga przed ludźmi, to pobyt w łonie jest czasem ukrytej i realnej obecności Świętego. W połączeniu z ciałem pojęcie nieba sugeruje jeszcze, dzięki wykładni św. Ryszarda, „rozkosz” przebywania we wnętrzu Matki:

[Jezus] Bóstwo swoje przyodziewszy i od oczu ludzkich zasłoniwszy wszelakiej rozkoszy w żywocie Panieńskim jako w niebie samym abo Raju niebieskim zażywał²³².

W ten sposób dziewięćmiesięczny okres przebywania w żywocie nazwanym *paradisus deliciarum* i *hortus voluptatis*²³³ zostaje wypełniony niezwykle kumulacją pozytywnych uczuć i doświadczeń²³⁴. Projekcję cechy doskonałej radości nieba na ciało Maryi dopełnia jeszcze nazwanie Jej „domem Boga”²³⁵, natomiast metafora tronu podkreśla królewski aspekt opisywanej rzeczywistości²³⁶.

²³¹ SP, s. 304–305.

²³² SP, s. 305.

²³³ Ogród jest ważną biblijną alegorią pierwotnej doskonałości oraz zjednoczenia człowieka z Bogiem. Poprzez semantykę Maryi, drugiej Ewy znak ten w tradycji średniowiecznej określa Maryję jako zamknięte miejsce rozkoszy, zwłaszcza w odniesieniu do Pnp 4, 12 (zob. W. Łaszewski, *Katechizm w tajemnicach różańcowych. Pismo Święte i Tradycja Kościoła, objawienia różańcowe, historia różańca, cuda, ruchy różańcowe, obietnice, odpusty, sposób odmawiania różańca*, Warszawa 1998, s. 144–147).

²³⁴ Por. J. Saward, *Odkupiciel w łonie Matki*, dz. cyt., s. 98–100, 110–111.

²³⁵ Por. tamże, s. 81–91. Autor zamieszcza też interesującą uwagę, że figury związane z zawarciem bardziej adekwatnie odnoszą się do Maryi niż Jezusa.

²³⁶ Por. SP, s. 305–306.

Wątek przyjemnego pobytu jeszcze wyraźniej występuje w metaforach Maryi jako lektyki króla i jego łożnicy. W pierwszym przypadku zaczerpniętą ze sfery obyczajowej konotację odpoczynku autor aplikuje do Wcielenia (a także dziecięctwa) Jezusa:

[...] Naświętsza Panna była lektyką Chrystusa Pana, kiedy stał się dla nas człowiekiem, bo jako się ludzie dla rekreacji i dla uchronienia fatygi noszą w lektykach, tak Chrystus Pan stawszy się człowiekiem powiedział: *Deliciae meae esse cum filiis hominum* i dlatego był dziewięć miesięcy noszony w żywocie Panny Przenaświętszej jako w lektyce jakiej [...] ²³⁷.

Odpoczynek w łonie posiada tu dwa wymiary: Jezus nie tylko zostaje uchroniony od wysiłku („fatygi”), ale także doświadcza pokoju („rekreacja”). Biblijnym uzasadnieniem dla tego obrazu jest znowu przywołanie tekstu Prz 8, 31, by w wykładni połączyć Mądrość Bożą – Syna Bożego z Maryją reprezentującą „synów ludzkich”. Brzmi w tej wypowiedzi argument *a fortiori*, jeśli bowiem dla Słowa rozkoszami (*deliciae*) jest przebywanie z ludźmi, to tym bardziej rozkoszne jest przebywanie z Maryją – wybraną spośród ludzi na Matkę Boga.

Odwołując się do „łożnicy” Starowski wskazuje raz jeszcze na temat odpoczynku Dzieciątka w łonie:

A że i w lektyce noszący się sfatyguje człowiek i musi koniecznie potrzebować odpoczynku, dlategoż Chrystus Pan mając przyjść na świat pierwiej sobie obrał za odpoczynek Naświętszą Pannę i przybrał ją we wszystkie dary niebieskie i we wszystkie cnoty świątobliwe, aby w niej miał przystojny odpoczynek swój, kiedy się wcieli dla zbawienia naszego ²³⁸.

Fakt, iż odpoczynek w łożnicy jest głębszy niż ten w poddanej ruchowi lektyce wzmacnia ujęcie przebywania w łonie jako okresu głębokiego pokoju pośród świata, aczkolwiek w dystansie do niego. Literalna sprzeczność lektyki i łożnicy posiada rozwiązanie alegoryczne: o ile noszenie w lektyce sugeruje fizyczną i duchową obecność Matki, o tyle w obrazie łożnicy podkreślony został charakter radości Zbawiciela. Opis przybiera charakter bardziej teologiczny, bowiem przedmiotem radości Pana są tutaj wyjątkowe cnoty i dary, czyli duchowość Maryi. Pojęcia teologiczne stają się formami określającymi

²³⁷ SP, s. 306.

²³⁸ SP, s. 306.

intensywne duchowe doświadczenie Chrystusa, który sam zresztą przygotował sobie miejsce pobytu²³⁹.

Linia znaczeniowa wyznaczająca emocjonalnie pozytywne ujęcie przebywania Jezusa w łonie prowadzi zatem ku tematowi odpoczynku. Wcielenie zostaje przedstawione jako realizacja *otium religiosum*, o tyle szczególna, że jest udziałem samego Syna Bożego i osiąga najwyższy możliwy na ziemi rejestr uspokojenia. Taki obraz można umieścić zarówno w nurcie kulturowego eksponowania odpoczynku jeszcze od czasów antycznych jak też w perspektywie *otium* jako doświadczenia religijnego i mistycznego rozwijanego żywo m.in. w teologii średniowiecznej. Święty Bernard z Clairvaux daje głęboką wykładnię odpoczynku doznawanego w kontemplacji (*quies contemplationis*), który oznacza wyzwolenie duszy od namiętności, by mogła zjednoczyć się mistycznie z Bogiem. *Otium* mieści w sobie głęboką teologię, gdyż utożsamia się z miłością²⁴⁰ oraz jest wyższą formą działania, ponieważ *Sapientiae otia negotia sunt*²⁴¹.

Temat odpoczynku, łącząc się z teologią z mistycznym zjednoczeniem duszy z Bogiem, sięga w głąb życia trynitarnego. Jan Ruusbroec wpisuje temat odpoczynku w życie Trójcy Przenajświętszej, gdy twierdzi, że Bóg w Osobach jest wiecznym działaniem, natomiast w istocie – wiecznym spoczynkiem. Na tej podstawie miłość-działanie prowadzi do biernej rozkoszy, która dopełnia mistyczną więź:

Miłości odpowiada działanie, rozkosz wymaga spoczynku. Miłość chce zawsze działać, gdyż jest wiecznym działaniem wraz z Bogiem. Rozkosz musi być zawsze bierna, gdyż jest ponad wolą i pragnieniem [...]. Wzajemna miłość i upodobanie między Bogiem a Jego umiłowanymi duszami są tam tak wielkie, że wychodzą one z siebie, roztapiają się i rozplývają, i stają się jednym duchem z Bogiem w rozkoszy, wiecznie dążąc ku niezgłębionemu szczęściu Jego istoty²⁴².

Odpoczynek przewyższa tu czynną miłość, ponieważ wznosi się ponad działanie władz ku spotkaniu substancjalnemu. Charak-

²³⁹ Na temat przedstawionej tu metaforyki maryjnej zob. M. Godawa, *Pozdrowienie Pozdrowionej...*, dz. cyt., s. 163–169.

²⁴⁰ Zob. T. Merton, *O świętym Bernardzie*, przeł. E. Dąbrowska, Kraków 2005, s. 48–49.

²⁴¹ Zob. tamże, s. 51.

²⁴² J. Ruusbroeck, *Siedem stopni miłości*, 226, [cyt. za:] T. Merton, *O świętym Bernardzie*, dz. cyt., s. 215–216.

teryzuje on życie kontemplacyjne, a w teologii prezentowanej przez Starowolskiego dotyczy życia Boga i rzeczywistości Wcielenia. Jeśli okresowi pobytu Jezusa w łonie przypisuje się cechy odpoczynku niebiańskiego wraz z innymi analizowanymi wyżej określeniami, to uwzględniając metaforyczny sposób orzekania, można widzieć tu rodzaj najgłębszego odpoczynku właściwego życiu Bożemu, aczkolwiek doświadczanemu w ludzkim ciele Chrystusa i w ciele Jego Matki.

Otium contemplationis już we wczesnej tradycji mistycznej łączy się z wymiarem nupcjalnym²⁴³, podobnie więc i w teologii polskich autorów temat spoczywania Jezusa w łonie Maryi zyskuje dopełnienie w postaci wątku zaślubin, gdy Wcielenie jest ukazane jako związek oblubieńczy Syna Bożego z naturą ludzką, zaś okres przebywania w łonie odpowiada spoczywaniu oblubieńca i oblubienicy we wspólnym łożu, którym jest wnętrze Maryi. Sugestią tego przedstawionego powyżej tematu²⁴⁴ niech będzie fragment medytacji Opatowiusza:

[Syn Boży] był przemieszkował w żywocie Naświętszej Panny dwieście siedemdziesiąt i sześć dni, co czyni dziewięć miesięcy i sześć dni. A choć rodzenia inszych dziełek bywają ósmego miesiąca po poczęciu, Synowi Bożemu jednak tak się podobało w żywocie panieńskim pomieszkanie, że aż dziewięć tego miesiąca jako Oblubieniec z łożnice swojej przez narodzenie wyszedł²⁴⁵.

Metafora Maryi jako łożnicy posiada więc jeszcze inną eksplicację, gdyż Jej łono stanowi nie tylko miejsce odpoczynku, ale także środowisko miłości oblubieńczej w zakresie unii hipostatycznej. Przedmiotem radości Syna Bożego jest w tym wypadku nie tyle duchowe piękno Matki, ile przyjęta do jedności Osoby ludzka natura²⁴⁶.

Obok tych pozytywnych i pochwalnych obrazów w pismach polskich teologów pojawia się także przeciwstawna perspektywa, w której pobyt w żywocie Matki nosi cechy więzienia. Zarysowana w ten

²⁴³ Wskazuje na to chociażby wywodzący się z Pieśni nad Pieśniami wątek spoczywania Oblubienicy w objęciach Oblubieńca (por. Pnp 2, 6), rozwijany alegorycznie m.in. przez św. Bernarda; (por. Bernard of Clairvaux, *Selected Works*, foreword W. H. Wright, ed. E. Griffin, trans. G.R. Evans, San Francisco [b.r.w.], s. 62).

²⁴⁴ Por. I.2.3.

²⁴⁵ PZ, s. 413.

²⁴⁶ Obydwa ujęcia dopełniają się komplementarnie. Por. J. Saward, *Odkupiciel w łonie Matki*, dz. cyt., s. 91–94.

sposób opozycja pojęć: **raj** – **więzienie** otwiera kwestię, która domaga się eksplikacji.

Ślad wiodący do wyjaśnienia można odnaleźć u Starowolskiego, który rozważając słowa św. Zenona, nazywającego łono Maryi więzieniem (*carcer*), formułuje charakterystyczne zastrzeżenie, by podkreślić metaforyczny, umowny i względny sposób orzekania:

To ja, słowa te jego uważając, nie mogę tego przyznać, aby żywot Panny Naświętszej miał być więzieniem Panu Jezusowi wcielonemu, ponieważ o niej sam oblubieniec, Jezus Chrystus w pieśniach Salomonowych powiedział, że ona jest ogrodem zawartym, ogrodem pełnym wszelakich rozkoszy²⁴⁷.

Odwwołanie do tekstu *Pieśni nad Pieśniami*, stanowiąc rodzaj argumentu *ab auctoritate*, rozwiązuje ewentualny spór o określenia. Wyrażenie biblijne: *Hortus conclusus soror mea, sponsa, hortus conclusus, fons signatus* (Pnp 4, 12) przesądza ostatecznie o pozytywnej ekspozycji łona Maryi i pobytu Jezusa w nim, tym bardziej, że polskie określenie „ogród rozkoszy” (zamiast *hortus conclusus*) odsyła dodatkowo do ukazanego *otium* Dzieciątka. W dalszym ciągu argumentacji krakowski autor, wskazując na historie Sokratesa i Seneki, zwraca uwagę, że to godność niewinnego więźnia nadaje sławę miejscu pobytu. Tym bardziej więc Jezus uświęca każde miejsce swego pobytu, tak że nawet jeśli jest nazywane więzieniem, to jednak nie w sensie dosłownym, a w sposób wielce umowny:

Cóż rzeczymy o Chrystusie Panie Bogu naszym, który choćby też i do piekła zstąpił na mieszkanie, tedy by tam raj i niebo być musiało, nie więzienie, nie męki²⁴⁸.

Przez wzgląd na tę uświęcającą działalność Syna Bożego Jego pobyt we wnętrzu Matki, przez Niego samego zresztą przygotowany, ostatecznie jest czasem rozkosznego odpoczynku. Tutaj także widać, że najgłębszym fundamentem takiego orzekania o łonie-raju jest nie tyle system sprzyjających uwarunkowań czy okoliczności, ale sama

²⁴⁷ SP, s. 303.

²⁴⁸ SP, s. 304; Skądinąd interesującą perspektywę otwiera umieszczenie tej zasady w kontekście np. Ukrzyżowania. Jeśli nawet piekło z Chrystusem byłoby rajem, to tym bardziej można tak, z perspektywy chrystologii odgórnej popatrzeć na Mękę i śmierć Zbawiciela.

Osoba Syna Bożego. Metaforyka pozostaje tu refleksem teologicznego poznania.

W dalszym ciągu można dokonać prezentacji tej wizji przebywania Syna Bożego we wnętrzu Matki. Ujęcie pobytu jako więzienia pojawia się w *Arce Testamentu* w kontekście Jezusowego pragnienia zbawiania świata:

Abowiem i to samo miał sobie za mękę, że przez dziewięć miesięcy siedział zamknięty w żywocie Matki swojej, skąd wyszedłszy dziękuje Bogu Ojcu swojemu przez Dawida: „*Quoniam extraxisti me de ventre matris meae* (por. Ps 22 (21), 10), abym jako naprędzej począł zimno, głód i upalenie cierpieć za naród ludzki”²⁴⁹.

W obrębie *sermocinatio* pragnienie zbawienia ma być tak wielkie, że stanowi powód odsuwania przez Chrystusa od siebie pobytu w łonie Matki, by nie odwlekać wypełnienia. Z punktu widzenia dzieła pozostającego do wykonania pobyt w żywocie wydaje się zwłoką, do tego stopnia, że łono ukazywane gdzie indziej jako miejsce rozkoszy tu staje się więzieniem, a pragnienie pozostawiania ustępuje dążeniu do jak najszybszego wyjścia²⁵⁰. Ta metafora łona-więzienia posiada paradoksalne przedłużenie, ponieważ wyjątkowo dobre miejsce nosi cechy więzienia, a jego opuszczenie zamiast radosnej wolności przynosi cierpienie. Poprzez tę conceptualną strukturę w połączeniu z alegoryczną interpretacją wersetu Psalmu 22 powstaje tu rodzaj hiperboli, służącej ewidentnemu ukazaniu dynamizmu zbawczego pragnienia Syna Bożego.

Odejście od tej retorycznej interpretacji rodziłoby trudności natury logicznej co do koherencji Bożego planu zbawienia sugerując niedoskonałość Syna Bożego, który przygotowawszy sobie wygodny pobyt, nie mógłby go w pełni doświadczyć²⁵¹. Takie rozłączne ujęcie

²⁴⁹ AT, s. 62; Pragnienie zbawczego cierpienia żywione przez Jezusa przebywającego w łonie Matki wpisane jest także w szerszy kontekst oczekiwania ze strony Maryi i św. Józefa na Jego Narodzenie. Obok podobieństwa czynności występuje też różnica celów, bowiem Jezus **wymyka się** pragnieniom Rodziców (por. WN, s. 120–121).

²⁵⁰ Łącząc przedstawione określenia można powiedzieć, że zbawcza Męka stanowi tu powód rozstania z rajem w pierwszym ze znaczeń, tj. z Matką, natomiast nupcjalny związek natury ludzkiej z Osobą Słowa nie został oczywiście rozerwany nawet przez śmierć (por. I.2.3).

²⁵¹ Na poziomie konfrontacji ujęć trudność rzeczywiście się pojawia: Opatowiusz

(*aut...*, *aut...*) ustępuje jednak syntezie (*et...*, *et...*), można bowiem np. rozważyć współwystępowanie wątków radości i więzienia, co tworzyłoby psychologiczną głębię. Natomiast w świetle zasady głoszącej, że to sam Syn Boży nadaje wszystkim miejscom status raju, trzeba by przyjąć, że pobyt w łonie, pomimo pragnienia wyjścia ku zbawieniu pozostaje jednak rajskim spoczynkiem a nawet, że trudności, ku którym Chrystus podąża, nie niweczą tego stanu. „Raj” konstytuowany przez Osobę Boską, pojmowany ontycznie, jest doświadczeniem znacznie głębszym niż sfera działania i doznawania, w której mieści się cierpienie. Motyw Syna Bożego, który w łonie Matki spieszy się ku dziełu zbawienia, stanowi kontynuację rozważań o działaniu Trójcy Przenajświętszej we Wcieleniu.

Z tematem łona-więzienia podkreślającego zbawczy dynamizm Syna Bożego koresponduje motyw płaczu Dzieciątka w czasie Narodzenia. Płacz ten obok uwarunkowań naturalnych jak spotkanie subtelного ciała z zimnym powietrzem²⁵² posiada znaczenie teologiczne:

Ale płakał też i dlatego, że uczuł zimno tego świata, niewdzięczność naszą, którzy go zagrzać miłością serca naszego nie chcemy²⁵³.

Zimno świata oznacza alegorycznie postawę ludzkiej, grzesznej niewdzięczności, która zostaje ukazana z jeszcze większą retoryczną wyrazistością w tekście sugerującym żal Zbawiciela z powodu swego Narodzenia. Efekt ten tworzy aplikacja wołania prorockiego do Jezusa:

[...] Jeremiasz święty w osobie Pana Chrystusowej z płaczem narzekał, żeśmy się tak złemi, tak przeciwni we wszystkim stali, iż żałować musi, że się dla nas narodził: *Vae mihi mater mea, quare genuisti me virum rixae, virum discordiae in universa terra?* (por. Jr 15, 10). O Panno Przeczysta, czemuś mię na świat zrodziła, mówi Chrystus Jezus do matki swojej, ponieważ tego ludzie nie są wdzięczni bynamniej, we wszystkim mi się przeciwiają, we wszystkim naukę moję opak wykładają i przez wszytek żywot swój niepra-

twierdzi, że Jezus nawet przedłużył sobie pobyt w łonie, bo tak dobrze Mu tam było (por. PZ, s. 413), natomiast Starowolski pisze o pragnieniu jak najszybszego wyjścia z niego, a nawet o dziękowaniu Ojcu za ten moment, co zresztą wskazuje na charakter hiperboliczny. Tym bardziej należy zatem stawiać pytanie o syntezę, do czego odnoszą się poniższe uwagi w tekście.

²⁵² Por. AT, s. 116.

²⁵³ AT, s. 116.

wości pełniąc, jako strzałami jakimi do celu grzechami swoimi do mnie zmierzają²⁵⁴.

Zakładając możliwość chrystologicznej interpretacji tekstów prorockich, autor konstruuje mowę (*sermocinatio*) Chrystusa skierowaną do Matki, w której patetycznie miałyby wyrażać zawód z powodu przyścia na świat, wynikający dokładniej z niewdzięczności ludzi. Na tej płaszczyźnie semantycznej tekst literalnie zaprzecza Jezusowej gotowości zbawiania, a może pośrednio i sensowi dzieła ocalenia ludzkości, tym samym jednak domaga się interpretacji, która wskaże na głębszy sens postulowany. O ile okrzyk samego proroka mógł odsłaniać jego ludzką słabość, o tyle w odniesieniu do Syna Bożego stanowi efektowną figurę myśli (*exclamatio*), która posługując się paradoksem, podkreśla, jak wielkim problemem jest sfera ludzkich grzechów²⁵⁵. Przywołanie faktu, że wszystkie trudne doświadczenia w życiu Jezusa są w zasadzie rajem ze względu na obecność Osoby Boskiej ujawnia również przenośny sens skargi. W każdym razie powyższa *sermocinatio*, będąca alegoryczną interpretacją słów Jeremiasza wyraża różnicę, jaka zachodzi pomiędzy świętością a grzechem, a tym samym w konsekwencji pomiędzy łonem Matki a światem. W eksponowaniu tej różnicy należałoby widzieć postulowany i teologiczny sens sceny.

Kiedy indziej płacz nowonarodzonego Jezusa jest znakiem solidarności z człowiekiem jako istotą nędzną:

[...] jednorodzonego Zbawiciela mego muzyka pierwsza była, kiedy się urodził, płacz i lament: *Vagit infans inter arcta conditus praesepe*²⁵⁶. Chciał się braci swojej sposobić, przystąpił do takiegoż śpiewania, jakie w nich widział²⁵⁷.

²⁵⁴ AT, s. 194.

²⁵⁵ Uzasadnieniem tej różnicy jest odmienny status proroka i Chrystusa. Prorok w teologii biblijnej został powołany przez Boga, a zatem obdarzony zadaniem sformułowanym nie przez siebie. Ta heterogeniczność zakłada wysiłek dojrzewania do sprostanja misji. Natomiast Jezus w sensie ścisłym nie był powołany, gdyż od początku nosi w sobie pragnienie zbawienia, nie zmienia swojego życia w takim sensie i dlatego też Jego teandryczne działanie jest spójne (por. „Powołanie”, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1990).

²⁵⁶ Słowa Wenancjusza Fortunatusa.

²⁵⁷ B I, s. 44.

Analogia pomiędzy Zbawicielem a ludzkością zbudowana jest na motywie wydawania głosu po narodzeniu, ujętym jako śpiew czy oracja. Płaczące Dzieciątko włącza się w nurt wszystkich istot ludzkich, które po narodzeniu witają świat („gospodę swoją”) płaczem i w tej pierwszej mowie wyrażają nędzę swej kondycji streszczoną w słowach psalmu: *Universa vanitas omnis homo vivens* (por. Ps 38, (37) 6) i szeroko rozwiniętą inwencyjnie i stylistycznie w adwentowym kazaniu, z którego pochodzi ten cytat.

Motyw płaczącego po narodzeniu Dzieciątka uzupełnia znaczenia zawarte w parze pojęć raj – więzienie, które, odnosząc się do łona Maryi, oddają zarówno rozkosz miłości jak i dynamiczne pragnienie zbawienia. Płacz Jezusa wyraża tu różnicę między stanem i czasem pobytu w żywocie a grzeszną obcością świata, ale także mieści w sobie – o czym świadczy przykład ostatnio analizowany – Jego świadomą decyzję upodobnienia się do ludzi we wszystkim oprócz grzechu i tym samym raz jeszcze podkreśla dynamizm działania. Te wnioski warto zestawzić z medytacją o narodzeniu Jana Chrzciciela, który rozradował się w żywocie matki i dlatego po narodzeniu nie płakał, ale wyruszył z łona Elżbiety jak z więzienia, by pełnić wolę Boga²⁵⁸. Uderza tu zbieżność motywów znanych już z medytacji chrystologicznej. Radość pobytu w łonie nie wyklucza skądinąd pojmowania go **pod innym względem** jako więzienia, z kolei brak płaczu u Jana tym bardziej akcentuje wolny wybór tej ekspresji przez Dzieciątka Jezus. Skoro Jan mógł nie płakać, to mógł tym bardziej Jezus, lecz skoro Zbawiciel płakał, to tym bardziej tego chciał. W medytacji o tajemnicach wiary myśl ukształtowana w szkole ówczesnej stylistyki i argumentacji nie traktuje paradoksu jako logicznej przeszkody, lecz raczej jako szansę uchwycenia tego, co niewidzialne.

*

W opisie przebywania Jezusa w łonie Matki uderza zatem dualizm ujęć. Pierwsze podkreślają błogość tego stanu, gdy używają metaforyki raju, nieba, rozkoszy i odpoczynku. Jest to wizja bierności, w której miesiące spędzone w łonie oznaczają *otium* przewyższające wszelkie mistyczne doświadczenia, bo będące udziałem samego

²⁵⁸ Por. SP, s. 390.

Boga i ostatecznie uzasadnione właściwościami Jego Boskiej natury. To sam Syn Boży zechciał uczynić z wnętrza Maryi szczególnie miły przybytek swojej obecności. W przeciwieństwie do tego pojawia się metafora łona jako więzienia, które powstrzymuje zbawcze dążenie Jezusa. Obydwa sposoby mówienia dotyczą różnych poziomów rozumienia chrystologii i historii zbawienia. Odpoczynek, bierność i rozkosz łączą się bardziej z samą Osobą Zbawiciela, natomiast dynamizm związany z więzieniem dotyczy Jego działania; jest to zatem w pewnym sensie rozróżnienie rozważane w filozofii jako *esse* i *agere*. I podobnie jak pomiędzy pojęciami filozoficznymi zachodzi ścisły związek, tak też obydwie ujęcia pozostają wobec siebie komplementarne. Ostatecznie w każdym z nich należy widzieć próbę opisu tajemnicy miłości Bożej i dążenie do uchwycenia pewnego jej aspektu: bądź odpoczynku, bądź pragnienia działania. Obydwa jednak równie stanowią realizację Bożej woli podobnie jak motyw płaczu podkreślający grzeszność świata, ale i intencję zbawienia.

II.2.3. Dynamizm momentu Wcielenia

Wątek dynamiczny działania Syna Bożego, obejmujący Jego pragnienie jak również samo przyjęcie ciała i oczekiwanie na podjęcie zbawczej Męki, wyraża się szczególnie w samym momencie Wcielenia. Według autorów wydarzenie Inkarnacji w kategorii czasowej zostaje sprowadzone do momentu wypowiedzenia słowa *Fiat* przez Maryję²⁵⁹. Starowolski ujmuje ów dynamizm następująco:

A kiedy już przyszedł czas naznaczony, tak się prędko wcielił w żywot Panny Naświętszej, iż ledwie wyrzekła: *Fiat mihi secundum verbum tuum*, zaraz w tymże momencie alic się już stał sprawą Ducha Świętego uformowany zupełnie, *plenus gratiae et gloriae*, jakoby poprzedzając anioła, niżeli legacją skończy²⁶⁰.

Słowa Maryi, które zawierają Jej zgodę na Boże macierzyństwo, oznaczają moment przyjęcia ludzkiej natury przez Słowo. Krótka fraza w ustach Dziewicy staje się impulsem do pełnego zaangażowania

²⁵⁹ Por. B. Kochaniewicz, *Łk 1, 35 w interpretacji...*, dz. cyt., s. 77.

²⁶⁰ AT, s. 104, por. WN, s. 89.

Bożej wszechmocy, czyli trynitarnego powołania do życia Dzieciątka, któremu nadadzą imię Jezus. Ów kontrast między punktem słowa a nieskończonością Boga, który swego dzieła dokonuje w całości (*plenus gratiae et gloriae*), stanowi kategorię wyrażającą dynamizm zbawienia. Intencją autora jest podkreślenie faktu, iż największy cud zostaje czasowo ograniczony do jednej chwili, o czym świadczą określenia „zaraz w tymże momencie” oraz „alić” w znaczeniu **i oto**, a także zaczerpnięty od Bernarda wątek wyprzedzenia anioła w działaniu. Bóg bowiem posyła anioła do Nazaretu, a w międzyczasie sam stawia się na miejscu, tak iż Gabriel go tam zastaje:

*Quid mirum, si gratia plena erat, in qua Dominus erat, sed hoc potius mirandum, quomodo, qui Angelum miserat ad Virginem, ab Angelo inventus esset cum Virgine, itane velocior fuit Angelo Deus, qui festinantem nuncium celerior ipse praeveniret ad terras?*²⁶¹

Wątek ten posiada znaczenie raczej przenośne, gdyż ściśle rzecz biorąc, jeśli momentem Wcielenia było dopiero *Fiat Maryi*, zaś anioł został posłany, aby uzyskać to wyznanie, to w strukturze posłannictwa nie zachodzi zmiana. Przybywający anioł nie znajduje Boga jako wcielonego, ale jako gotowego do Wcielenia. Koncept podkreśla zatem wolę przyjęcia ludzkiej natury, która jest tak silna, iż czeka tylko na słowo przyzwolenia, by zrealizować swe dzieło w całości²⁶². Lepiej tę gotowość wyraża tekst św. Augustyna cytowany przez Starowolskiego:

[...] Chrystus Pan, pragnąc zbawienia narodu ludzkiego, wyprawiwszy anioła do Panny z poselstwem, sam we drzwiach domku jej czekał, aby jako prędko zezwoli na macierzyństwo, natychmiast stał się człowiekiem w żywocie jej przeczystym. *Deus in porta est. Angelum quem miraris expectat: responde verbum et suscipe Filium. Nec mora revertitur Angelus, et Virginalem thalamum ingreditur Christus*²⁶³.

Gotowość Słowa na Wcielenie posiada charakter zbawczy i stanowi etap włączenia istoty ludzkiej w perspektywę Bożej radości. Jest to po pierwsze radość z człowieka jako stworzenia, a po drugie

²⁶¹ Por. AT, s. 104.

²⁶² To ujęcie warto zestawzić z obrazami Trójcy oczekującej na Wcielenie (por. I.3.1), gdyż stanowi ich kontynuację.

²⁶³ AT, s. 104.

radość z jego Odkupienia, które jest dobrem przewyższającym jeszcze powołanie go do życia²⁶⁴. W tym kontekście szybkość, z jaką zostaje dokonane dzieło Boga, tj. natychmiastowe ukształtowanie ciała Chrystusa, w opozycji do ludzkiego sposobu rodzenia, potwierdza zbawcze pragnienie Słowa²⁶⁵.

Mikołaj Mościcki w swoim syntetycznym ujęciu zwraca uwagę, że w jednej „chwielce” unia hipostatyczna zaistniała w całości tak w strukturze jej elementów jak i w ich ukształtowaniu:

W tymże momencie, skoro Panna Maryja wyrzekła one słowa, Bóg sprawił w Pannie Maryjej z przyczystej krwi jej ciało dostateczne ze wszystkimi członkami i duszę doskonałą z niczego stworzoną złączył z ciałem, w tejsze chwielce toż ciało, tęż duszę abo też człowieczeństwo syn Boży przyjął i do Boskiej osoby swoje tak podniósł, że natury Bożej i człowieczej jedna tylko była persona abo osoba²⁶⁶.

Rozróżnienie na **etapy** wydarzenia, tj. na utworzenie ludzkiej natury i przyłączenie jej do Boskiej w jedności Osoby podyktowane zostało koniecznością eksplikacji dogmatu, natomiast w porządku dynamicznym i temporalnym jest to jeden i ten sam punkt²⁶⁷. Wyrażenie „tenże moment”, łącząc słowo Maryi z utworzeniem natury, opisuje **ludzki aspekt** wydarzenia, czyli to, co wiąże się z macierzyństwem. To określenie znajduje swój równoważnik w formule „taż chwielka”, która z kolei odnosi się do **aspektu Boskiego**, czyli kresu przyłączenia człowieczeństwa. Współpraca Bosko-ludzka w Inkarnacji posiada zatem także wykładnię czasową. Punktualizm wyraża tu zarówno doskonałość Bożego działania jak też pełną dyspozycję ze strony Maryi.

Na te aspekty silny akcent kładzie Adam Opatowiusz. Zestawia mianowicie Wcielenie z Eucharystią pod względem skuteczności formuły słownej, pisząc:

Uważyć, że jako skoro Panna dokonała mową swoją słów: „Oto ja Służebnica Pańska, stań mi się według słowa twego”, zaraz Syn Boży w Majestacie swoim do żywota jej Panieńskiego zstąpił. A jako tenże Syn Boży i Zba-

²⁶⁴ Por. AT, s. 105.

²⁶⁵ Por. AT, s. 105.

²⁶⁶ EC, s. 136.

²⁶⁷ Por. C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego...*, dz. cyt., s. 216–218; por. W. Cyran, „*Duch Święty zstąpi...*”, dz. cyt., s. 18.

wiciel na głos Kościoła jako Oblubienice swojej stawia się w ciełe i w Bóstwie swoim pod osobami chleba (kiedy Kapłan słowa ostatnie, którymi poświęca ciało Pańskie, mówą swą dokończy), tak właśnie jedno Panna ostatnie wypowiedziała i nim mówę swoją zawarła, zaraz Syn Boży w Osobie swojej Boskiej do jej żywota zstąpił [...] ²⁶⁸.

Skuteczność działania tak Eucharystii jak i Wcielenia łączy się z faktem zapośredniczenia Bożej mocy w ludzkim słowie kapłana Maryi. Jednak ze szczególną troską autor jeszcze dokładniej oznacza właściwy moment Inkarnacji. Nie jest to jedynie ta sama chwila, gdy Maryja wypowiedziała swoje słowa, ale bardziej precyzyjnie – moment, w którym Dziewica wypowiedziawszy ostatnie słowo jeszcze nie zdążyła zamknąć swych ust. Tak ścisła restrykcja czasowa, chociaż może sugerować pewną drobiazgowość, posiada wszakże w tym kontekście sens teologiczny. Najkrótsza z możliwych chwil najlepiej wyraża moc działania Boga, który, przyjmując ciało, wchodzi w przestrzeń czasu, lecz przecież pozostaje Jego panem, a do realizacji wystarcza Mu temporalny punkt. Idąc dalej, należy zauważyć inną analogię: otóż Wcielenie jest takim współdziałaniem Boga i człowieka, w którym z obu stron występuje właściwa im doskonałość. Syn Boży w nurcie działania trynitarnego realizuje unię hipostatyczną w sposób perfekcyjny, a więc bez zwłoki doprowadza zamysł do końca. Doskonałość współpracującego człowieka wyraża się natomiast w pełnym, skończonym wypowiedzeniu formuły słownej. Moment zakończenia emisji ostatniego słowa oznacza spotkanie dwóch doskonałości, co prawda nierównych sobie, ale związanych szczególną relacją.

W innej medytacji z *Posła zbawienia* Opatowiusz ujmuje moment czasowy Wcielenia bardziej wyraziście podkreślając jego niepodzielność:

Uważyć, że święte człowieczeństwo Syna Bożego w czasie sprawione jest, ale w czasie dziwnie maluchnym i prędkim. Maluchny jest pros[z]ek, ale żaden nie jest tak maluchny, żeby na części, kiedyby się kto usadził, nie mógł być rozdzielony: a ten czas tak [jest] maluchny, że już na części dzielić się nie może. Prędkie jest oka mgnienie, ale i to nie jest tak prędkie, żeby przewłoki i omieszkania nie miało: a ten czas tak jest prędkie, że żadnego omieszkania i przewłoki nie cierpi ²⁶⁹.

²⁶⁸ PZ, s. 402.

²⁶⁹ PZ, s. 411.

Analogie do rzeczywistości zmysłowej i materialnej powiązane z możliwością podziału rzeczy ujawniają doskonały, wręcz matematyczny punktualizm Wcielenia. Autentycznie dokonane w czasie zajmuje tego czasu możliwie jak najmniej. Oczywiście ten aspekt posiada głębsze znaczenie teologiczne. Najpierw wskazuje, podobnie jak zostało to powiedziane wyżej, na doskonałość ze strony wszystkich elementów dzieła, gdyż brak perfekcji byłby powodem zwłoki. Autor przytacza tu przykład rzemieślnika i wskazuje na możliwe defekty materii („niegotowość lub niesposobność materiej”) lub też na jego własne braki („rzemieślnik nie jest doskonały w mocy swojej”). Otóż w odniesieniu do Wcielenia po obydwu stronach zachodzi pełna doskonałość. Odpowiednio przygotowana jest materia, w której w tej perspektywie należy widzieć ludzką naturę Chrystusa, czyli także rodzicielstwo Maryi. Doskonały jest także sam Bóg w swym działaniu:

[...] a kiedy będzie materia sposobna, albo jeśli nie jest, że jej rzemieślnik bez omieszkania może dać gotowość i on jest tak w mocy swojej doskonały i biegły, że długiego czasu nie potrzebuje, pewnie że ten w krótkim czasie robotę odprawia, a kiedy będzie potężności nieskończonej, jakiej jest Duch Święty, Bóg prawdziwy, którego wola jest zaraz wykonywać, już te rzeczy, które chce, pewnie w maluchnym czasie wszystkie wystawić może. W nas, ludziach, insze jest chcenie, insze przywodenie rzeczy, które chcemy, do skutku, a w Panu Bogu samo chcenie jest sprawowanie rzeczy²⁷⁰.

Czas „maluchny” Wcielenia, ewokując doskonałość, określa także, czym jest sprawczość Boskiego działania. W Bogu nie zachodzi najmniejsza różnica pomiędzy „chceniem” a „przywodeniem” rzeczy do skutku; pojawia się tu nawet definicja aktu sprawczego: „samo chcenie jest sprawowanie rzeczy”. W istocie nie jest tu potrzebne nawet słowo, chociaż skądinąd Bóg zechciał związać swoje działanie z ludzkimi aktami mowy (Maryja, kapłan). Zatem doskonały punktualizm temporalny jest znakiem Boskiego aktu sprawczego, wskazuje na charakter tego działania, a także, choć pośrednio, stanowi apologetyczny dowód na obecność Bożej mocy²⁷¹.

²⁷⁰ PZ, s. 411.

²⁷¹ Podobnie odejście anioła jest informacją o dokonaniu Wcielenia (zob. M. Czajkowski, *Perykopa Zwiastowania...*, dz. cyt., s. 17).

*

W minimalnym czasie realizacji Wcielenia, wymykającym się mierze ludzkiego umysłu, ujawnia się Boża potęga, która wznosi się ponad podzielność. W ludzkim nic kryje się Boskie wszystko. Ten paradoks ukazuje zarówno zbawczy dynamizm Słowa i Jego pragnienie przyjęcia człowieczeństwa jak też doskonałość całego dzieła ze strony Boga a także Maryi oraz pojęcie aktu sprawczego, który dowodzi, że całe działanie rzeczywiście pochodzi od Boga²⁷².

II.2.4. Działanie Syna Bożego wobec Maryi w kontekście Wcielenia

Szczególnie ważną dziedziną dynamizmu Wcielenia jest relacja Jezusa do Jego Matki. Można ją rozpatrzyć najpierw z punktu widzenia Syna Bożego będącego podmiotem działania, a następnie biernie, gdy podlega On działaniu Maryi. W pierwszym z ujęć oddziaływanie Słowa jeszcze przed Wcieleniem łączy się z Jego działaniem już po przyjęciu ludzkiej natury.

Syn Boży, podejmując trynitarny plan zbawienia, wykonuje w stosunku do Matki dwie istotne czynności, mianowicie wybiera ją i przygotowuje:

Gdy tedy miał zstąpić na ziemię Chrystus Jezus naprzód sobie obrał matkę, z której się miał narodzić człowiekiem, a kiedy ją obierał, tak ją chciał mieć świętą i zacną, aby zaraz ludzie poznali, iż jej poczęcie niepokalane grzechem pierwotnym miało być lekarstwem sprostego w grzechach poczęcia naszego²⁷³.

Jezus Chrystus, a ściślej Syn Boży jeszcze przed przyjęciem człowieczeństwa dysponuje osobistym prawem do wyboru oraz do przygotowania swej Matki. Geneza tego prawa sięga tajemnicy życia trynitarnego i łączy się z faktem podjęcia Wcielenia właśnie przez Drugą Osobę Boską:

Chrystus Pan [...] będąc Bogiem równym w istności swojej Bogu Ojcu i Duchowi Świętemu, kiedy się miał stać człowiekiem dla zbawienia naszego, miał wolność obrać sobie matkę jako rozumiał nazacniejszą²⁷⁴.

²⁷² Wcielenie objawia jeszcze pełniej moc stwórczą Boga ukazaną już w zarysie w teologii Jego imion (zob. I.1.1) czy w rozważaniach o możliwych sposobach zbawienia (zob. I.1.3).

²⁷³ SP, s. 48.

²⁷⁴ SP, s. 48.

Przygotowanie Matki staje się zatem czynnością Syna Bożego uprzywilejowaną w procesie Wcielenia. Precyzując charakter wyboru, należy wskazać na słowo „zacna”, a bardziej jeszcze na przywilej Niepokalanego Poczęcia, ujmowany w typologicznej symetrii do ludzkiej kondycji moralnej. Niepokalane Poczęcie Maryi jest znakiem ewokującym zbawienie, który łączy się z samym Chrystusem, gdyż On nie dopuścił do tego grzechu w Matce („bo się sam dlatego z niej miał narodzić, aby był zniósł grzech pierworodny”²⁷⁵), ale także z Nią samą i dlatego nosi nazwę „lekarstwa” na ludzkie grzechy.

Poczęcie w wolności od grzechu jest także ważnym znakiem świętości Jezusa:

[...] który stając się dla nas człowiekiem chciał się narodzić z Matki Dziewicy żadnym grzechem ani uczynkowym, ani pierworodnym niepomazanej. Abowiem *Gloria filiorum patres forum* mówi Salomon w przypowieściach swoich (por. Prz 17, 6). Żeby się nie zdał był ludziom być pomazanym jakim grzechem, dlatego z niepokalanej Matki chciał się urodzić²⁷⁶.

Przywilej zachowania Maryi od winy pierworodnej znajduje swą genezę w całości Bożego planu zbawienia, gdyż wyraża obecność Świętego oraz zapowiada Jego misję. Warto jednak zauważyć, że w podanym tutaj uzasadnieniu przywileju akcent spoczywa nie tyle na teologicznych owocach krzyża²⁷⁷, ile na suwerennej i wolnej decyzji Syna Bożego co do wyboru i ukształtowania swej Matki. Obszarem motywacji jest tu nie tyle Pasja, ile sam akt Bożej mądrości i wolności.

Działanie Syna Bożego kształtującego swą Matkę obok zachowania Jej od każdego grzechu polega na takim obdarowaniu Jej cnotami

²⁷⁵ SP, s. 48.

²⁷⁶ SP, s. 47; por. PZ, s. 324–325.

²⁷⁷ Por. definicję dogmatyczną Niepokalanego Poczęcia z bulli *Ineffabilis Deus*: „[...] orzekamy i określamy, że nauka, która utrzymuje, iż Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia – mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana nietknięta od wszelkiej zmyzy grzechu pierworodnego, jest prawdą przez Boga objawioną [...]” (*Breviarium Fidei*, dz. cyt., VI 89). Na tym tle wyróżnia się siedemnastowieczne ścisłe wiązanie Niepokalanego Poczęcia z macierzyństwem Maryi.

i darami Ducha Świętego, które konstytuuje Jej wyjątkową świętość na tle stworzeń. Jest to potrójne zachowanie od grzechu: pierwotnego, ciężkiego i powszedniego oraz trzy osobliwe łaski: ta, którą stracił Lucyfer, którą stracił Adam oraz łaska Bożego macierzyństwa²⁷⁸. Dzieło Syna Bożego przedstawia się następująco:

Medyk dusz naszych, Chrystus Jezus, *qui praeparat orbem in sapientia* (por. Jr 10, 12), chcący nas przejednać Ojcu swojemu niebieskiemu, sam tę preparację Pannę Naświętszą rękoma swoimi preparował i ingrediencyj rozmaitych darów Ducha Świętego i łask niebieskich tak hojnie w nią wlał, aby była najdoskonalszą i najświętobliwszą nad wszystkie syny Boże przysposobione a zatym i zacniejszą nad wszystkie naszlachetniejsze przodki swoje w Izraelu. A dla tego o sobie mówi przez Salomona: *Ab aeterno ordinata sum et ex antiquis, antequam terra fieret, etc. Quando praeparat caelos etc.* (por. Prz 8, 23. 27). Tak abowiem przysłało, aby Matka Syna Bożego była od wieków od samego Pana Boga preparowana i przybrana we wszystkie łaski niebieskie [...] ²⁷⁹.

Przygotowanie łask i darów dla Maryi zyskuje tu konkretność wynikającą z interesującej atrybucji, gdy Synowi Bożemu zostają przypisane czynności medyka sporządzającego lekarstwa. Ta metafora łączy się z motywem pracy rąk, który w odniesieniu do Syna Bożego przed Wcieleniem jest także przenośnią. W ten sposób podkreślono własny udział Drugiej Osoby Boskiej w przygotowaniu Matki. Temat rozważany jest znowu pomiędzy kontekstami Stworzenia i Odkupienia a ponadto, podobnie jak w wypadku Niepokalanego Poczęcia, więź ze stwórczą mocą Boga jest tu bardzo wyraźna. Wskazuje na to zwłaszcza mariologiczna wykładnia wersetu z *Księgi Przysłów*, oto bowiem zamiar uposażenia Maryi wpisany został od początku w Boski plan stworzenia świata. Bogactwo Jej obdarowania stanowi szczególną ekspresję Bożej potęgi powołującej do życia i określającej natury bytów. Interesujące jest także wyjaśnienie przyczyn tego działania, ponieważ metafora medyka przystępującego do pracy nosi w sobie załączki dwóch znaczeń: uzdrawiania (zadanie zbawcze) oraz przygotowywania mikstury (zadanie stwórcze). Zdania celowe kierują jednak uwagę ku wywyższeniu Maryi na tle Kościoła i Izraela,

²⁷⁸ Por. WN, s. 11.

²⁷⁹ WN, s. 57.

a więc raczej ku manifestacji Bożej hojności w stwarzaniu i „preparacji” istot niż ku podkreślaniu wątku zbawienia. Kwestia wyposażenia łączy się także z Jej Bożym macierzyństwem, ostatecznie przecież uposażenie Maryi znajduje swoją motywację w jej szczególnej relacji z Synem.

Kwestię obdarowania Matki przez Syna przywołuje także Jego mesjański tytuł: Pomazaniec, czyli Chrystus. Syn Boży wcielony został bowiem „darami Ducha Świętego jako olejkiem jakim drogim namazany” dla wypełnienia misji zbawienia²⁸⁰, a namaszczenie Syna staje się wzorem dla obdarowania przezeń Matki:

Dlatego i Matkę swoją Przenaświętszą, z której się według ciała narodzić miał, i którą sobie za Oblubienicę i Królową świata wszystkiego [...] obrał, chciał mieć sobie we wszystkim podobną i także darami Ducha Świętego rozmaitymi napełnioną i namazaną²⁸¹.

Syn Boży jest tym, który kształtuje Maryję na swe własne podobieństwo ze względu na przewidzianą relację macierzyństwa. Medytujący umysł ujmuje tę rzeczywistość w zasadzie *decorum religiosum* opartej na analogii:

[...] tak przystało, aby była wywyższona ta, *de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus*²⁸².

Analogia znajduje swą szeroką ekspozycję w jednym z kazań *Wienca niewiedniejącego*²⁸³, gdzie Starowolski zestawia ze sobą cały szereg par tekstów biblijnych i liturgicznych ukazujących różne aspekty podobieństwa Maryi i Syna, przy czym zaraz na początku pojawia się twierdzenie, że Matka podobna jest do Syna we wszystkim, a zatem całe obszerne wyliczenie ma charakter uzasadnienia całości poprzez wskazanie na wybrane elementy. Takim motywem jest

²⁸⁰ Por. T. D. Łukaszyk, *Ty jesteś Chrystus...*, dz. cyt., s. 360–362.

²⁸¹ WN, s. 8.

²⁸² WN, s. 8; w refleksji o tej tajemnicy występuje też ujęcie, które sugeruje obdarowanie Maryi przed wyborem Jej przez Syna, np: „A dlatego Ją sobie Chrystus Pan obrał za Matkę i za Oblubienicę, iż od Ducha Świętego ozdobiona łaskami niebieskimi między wszystkimi duszami błogosławionymi świeci się jako słońce między innymi planetami na niebie” (WN, s. 7). Różne określenia pozwalają zobaczyć osobę Maryi wpisaną w rzeczywistość jednego działania Trójcy *ad extra*.

²⁸³ Zob. WN, s. 87–88.

np. radość świata z narodzenia Jezusa jak i Maryi, o czym świadczą słowa: *Gloria in excelsis Deo* wraz z kościelnym śpiewem z liturgii Narodzenia Maryi: *Nativitas tua, Dei genitrix Virgo, gaudium annuntiavit universo mundo*²⁸⁴. Innym jest czystość – u Jezusa ujęta jako zakochanie się „w panieństwie”, zaś u Maryi jako dar zachowania od wszystkiego, co mogłoby Ją skalać na ciele i duszy²⁸⁵. Podobnie zresztą bezgrzeszność Jezusa (na podstawie Hbr 7, 26 i 1 P 2, 22) znajduje swój odpowiednik w bezgrzeszności Maryi²⁸⁶ i to samo dotyczy pełni łaski, gdy o Jezusie mówi Pismo: *Vidimus eum plenum gratia* (por. J 1, 14), a o Pannie: *gratia plena* (por. Łk 1, 28). Z pełnią łask wiąże się także „wszelka świętobliwość” Syna i Matki oddana odpowiednio słowami: *odor unguentorum tuorum super omnia aromata* (por. Pnp 4, 10) oraz *myrrha, gutta et cassia a vestimentis tuis* (por. Ps 44 (43), 9). Szczególnie wyróżnioną cnotą jest pokora, która zyskuje upodobanie Boga Ojca: Chrystus daje jej dowód, przyjmując postać sługi (por. Flp 2, 7), natomiast Maryja określając się jako służebnica (por. Łk 1, 38). Pokora łączy się także z posłuszeństwem aż do śmierci.

Obok tych analogii *tertium comparationis* można odnaleźć jeszcze w pojęciu życia. Jezus jest jego źródłem, gdyż w Nim ludzie żyją, poruszają się i istnieją (por. Dz 17, 28), natomiast Maryję życiem (*Vita*) nazywa głos liturgii w modlitwie *Salve Regina*. Podobne porównanie z wykorzystaniem tej samej antyfony dotyczy nadziei. Syna i Matkę zbliża znaczeniowo także pochodzenie zapowiedziane od wieków; w wypadku Chrystusa świadczy o tym werset: *In capite libri scriptum est de me* wraz z kontekstem (por. Ps 39 (38), 8–9), natomiast w wypadku Maryi: *Ab aeterno ordinata sum* (por. Prz 8, 23). Pod względem reakcji obydwie postaci budzą też podobne zdziwienie u ludzi, a frazie *Quis est hic? Cui venti obediunt?* (por. Mt 8, 27) odpowiada tu: *Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens* (por. Pnp 6, 10) oraz lęk demonów (por. Łk 11, 14 oraz Pnp 6, 4.10).

²⁸⁴ Antyfona do *Magnificat* z liturgii Narodzenia Maryi.

²⁸⁵ Inną parę tekstów tworzą tutaj Mdr 7, 26 i Pnp 4,7.

²⁸⁶ Bezgrzeszność Maryi zostaje uzasadniona za pomocą konceptu, mianowicie Anioł pozdrawia ją słowem *Ave*, co ma znaczyć *sine vae*. Koncept wydaje się tutaj zyskiwać argumentacyjną rangę równą tekstowi biblijnemu (por. R. Mazurkiewicz, „EVA, AVE – para słów, lecz nad tysiąc słów ważą”. *Zwiastowanie w dawnej polskiej poezji*, [w:] *Via pulchritudinis...*, dz. cyt., s. 144–145).

Obszerne, erudycyjne opracowanie stanowi typ argumentu indukcyjnego, w którym przytoczone przykłady mają potwierdzać tezę o ukształtowaniu Maryi przez Syna w ramach *decorum religiosum*. Tutaj temu celowi służy nie tylko ich ilość, ale także stopień podobieństwa odnalezionych miejsc. W intencji autora potwierdzenie podobieństwa Maryi do Jezusa posiada charakter powszechny i uniwersalny, stanowiąc jeden z fundamentalnych tematów objawienia. Jeśli zaproponowana tu kategoria religijnego *decorum* dotyczy całego Wcielenia²⁸⁷, to tutaj widać, jak głęboko zostaje zrealizowana w Jego centralnej części, czyli w relacji Syna i Matki.

Z całą mocą podkreślić należy suwerenność działania Syna Bożego wobec Maryi zarówno przed Wcieleniem jak też i w czasie jego trwania. Moment Inkarnacji raz jeszcze ujęty został jako zawierający w sobie działanie Matki i Syna. Szczególnym dziełem Słowa jest tu zachowanie Matki w dziewictwie (panieństwie) w czasie swego poczęcia i narodzenia: „[...] cześć wielką Matce swojej przy poczęciu i przy narodzeniu wyrządził, kiedy jej Panieństwo w całości zachował”²⁸⁸.

*

Syn Boży w stosunku do Maryi wykonuje działanie polegające na wybraniu i przygotowaniu Jej poprzez Niepokalane Poczęcie, uwolnienie od wszelkich grzechów oraz obdarowanie pełnią łask wraz z przywilejem trwałego panieństwa i Bożego macierzyństwa. Ukształtowanie Matki na wzór Syna dokonane przez Niego samego, wiążąc się bardziej z preparacją Wcielenia i samą relacją miłości niż z owocami ofiary krzyżowej, wskazuje na głębię Bożego działania już w perspektywie przedinkarnacyjnej i raz jeszcze objawia jego doskonałość.

II.2.5. Jezus przedmiotem działania Maryi

W analizie działania Syna Bożego w kontekście Jego Wcielenia wyróżnia się grupa tekstów ukazujących Go w aspekcie biernym, gdy podlega działaniu ze strony Matki, a raczej sam działa pod Jej wpływem.

²⁸⁷ Zob. I.2.2.

²⁸⁸ PZ, s. 46.

W ten sposób w chrystologiczny temat suwerennego działania Boga zostaje wpisane, często przy pomocy języka metaforycznego, przekonanie o szczególnej roli Maryi. Uwzględniając fakt, iż według teologii tomistycznej Matka Boża w samym akcie poczęcia zachowywała się biernie²⁸⁹, można w tym zagadnieniu widzieć interesujące dopełnienie podyktowane katolicką wiarą i pobożnością. Pasywne dostarczanie przez Matkę materii odnosi się do tworzenia ciała w samym momencie Wcielenia, natomiast przedstawione tu opisy wyrażają bardziej fakt duchowego oddziaływania Matki na Syna w szerszym zakresie czasowym, skoncentrowanym wszakże wokół Inkarnacji.

Przykładem niech będzie fragment kazania Liberiusza, w którym rozwija on szeroko wątek pośpiechu, z jakim Syn Boży zmierza ku Maryi oraz wskazuje na Jej cnoty jako zasadniczą przyczynę tego działania. W punkcie wyjścia postać Chrystusa reprezentuje metaforycznie „kamień”²⁹⁰. Zostaje tu wykorzystana konotacja upadającego ciężaru wzmożona poprzez krótką narrację o zawieszeniu kamienia w powietrzu i jego nagłym uwolnieniu, co nadaje mu szczególną siłę lotu („niewymowną prędkość”) pokonującą ewentualne przeszkody²⁹¹. Obszerna wykładnia alegoryczna ujmuje Wcielenie na tle historii zbawienia:

Kamieniem węgielnym zowie Job Syna Bożego, abowiem mając po wszystkę wieczność przedziwny afekt i niewypowiedzianą skłonność przyść na świat i stać się człowiekiem, był na łonie u Ojca jakoby uwiązany; i kiedy go przedwieczny Rodzic jego wypuścił od siebie, niepodobna rzecz, z jaką prędkością na kształt węgielnego kamienia przez długi trakt dziewiąci chórów Anielskich i tak wielu niebios przebieżał. Miał prawda na tej drodze wielkie przeszkody, które mu wstręt uczynić i nazad słusznie cofać mogły. Widział, co go tu na świecie od nas potkać miało; widział onę zbrojną łotra jednego rękę, która Go w Boskie lice uderzyć i na ziemię powalić miała; widział w lesie tu ówdzie stojące różgi, miotły na swój grzbiet nie-

²⁸⁹ Por. STh, III, q. 32, a. 4 z uwzględnieniem zastrzeżeń co do próby biologicznej interpretacji Wcielenia zawartej w przypisie 58 polskiego wydania *Sumy teologii*.

²⁹⁰ Metafora posiada genezę biblijną w wersecie z Księgi Hioba: *Quis dimisit lapidem angularem?* (por. Hi 38, 6). Głosa w tekście kazania podaje mylnie Hi 28. Por. Ps 118 (117), 22 oraz Mt 21, 42.

²⁹¹ Wybór tej konotacji uzasadnia ten właśnie werset Hi 38, 6, przy czym Liberiusz cytuje czasownik *dimisit*, podczas gdy *Vulgata Clementina* posiada w tym miejscu *dimisit*.

winny nagotowane; widział i ciężkie Krzyża świętego drzewo, które Boskie ramiona i plecy jego zetrzeć miało. *Attritus est propter scelera nostra*; widział w lesiech i ostre ciernia, którymi naświetsza głowa jego miała być srodze ukłuta. A przecie jako kamień jeden ciężki biegał ochotnie i nie ostał się aż w przeczystym żywocie Panny Błogosławionej. Cóż cię gnało przez takie zawady, kochany Dobrodzieju? Coć przyspieszało w tej trudnej drodze, przedziwny dusz naszych miłośniku? Nic innego jeno wielkie cnoty tej nowej kreatury, Panny Naświetszej, nieporównana jej świątobliwość, pokora i czystość²⁹².

Dynamika ruchu wyraża tu działanie Syna Bożego przychodzącego na świat. Element statyczny, związany w opisie fizycznym z fazą gromadzenia energii potencjalnej odpowiada pozostawianiu Syna Bożego w głębi życia wewnątrztrynitarne. Z historiozbawczego punktu widzenia jawi się ono jako przygotowanie aktu Wcielenia poprzez **nagromadzenie** czegoś, co odpowiada energii kamienia, a w czym można widzieć pragnienie przyjęcia ludzkiej natury, tak akcentowane przez krakowskich teologów. Moment wypuszczenia kamienia wskazuje na udział Ojca, który posyła swego Syna na świat. Następnie szeroko ukazana została dynamika działania Syna Bożego zbliżającego się do świata. Wyliczenie (*enumeratio*) trudności, zorganizowane wokół motywów drzewa i ręki ludzkiej²⁹³, służy podkreśleniu mocy działania Syna Bożego, gdyż wielość i wielkość przeszkód kontrastują z ruchem jednego kamienia, który je pokonuje i tym bardziej ujawniają jego siłę (*ratiocinatio*). Siła spadania jest tutaj elementem określającym (*determinans*) świadome i konsekwentne działanie Syna Bożego, który „biegał ochotnie” ku ziemi. Całe to przemieszczanie się, a więc misja Słowa zostaje objęte ramą, którą z jednej strony tworzy Osoba Ojca posyłającego Syna i życie trynitarne, z drugiej zaś – osoba Maryi, ponieważ stanowi kres tego ruchu. W ten sposób we Wcieleniu ponownie ukazano współpracę Trójcy z Panną Najświętszą, która spełnia istotną funkcję. Na podstawie alegorii można ją określić nie tylko jako kres, w którym Syn Boży znajduje uspokojenie, ale więcej jeszcze – jako przyczynę celową, która **wywiera wpływ** na poruszający się obiekt. W wykładni Liberiusza tę funkcję pełni

²⁹² GD s. 115.

²⁹³ Motywy ręki i drzewa pojawiają się w tej narracji jako przeszkody w ruchu kamienia.

cnoty Maryi, bo one wzmagają intensywność ruchu, „gnają”, a nawet „przyspieszają” Syna Bożego.

Pociągająca siła cnót Maryi zostaje podkreślona także poprzez przeciwstawienie jej dziedzinie ludzkich grzechów. W homiletycznej antropomorfizacji Syn Boży miałby mieć przed oczami grzesznych ludzi oraz świętość Matki jako dwa przedmioty umieszczone w kierunku Jego ruchu. Zaskakuje tu jednak kontrastowo zróżnicowana motywacja Osoby Boskiej uznająca za przyczynę działania tylko jeden z nich:

Nie kwoli tobie niegodniku to uniżenie moje, ale kwoli tej Pannie, ona mię pokorą swoją zwabia, ona na tej drodze przyspiesza, ona prawie ściąga z Ojcowskiego łona²⁹⁴.

Gdyby odsunąć w lekturze aspekt emfazy, Wcielenie jawiłoby się jako dokonane wyłącznie ze względu na Maryję, a sytuacja grzesznej ludzkości nie byłaby nawet przyczyną drugorzędną. Jednak w całościowym kontekście teologicznym badanych tekstów ten wątek stanowi ukształtowany literacko wyjątek, który w sposób właściwy barokowej estetyce amplifikuje moc działania Maryi. Oddziaływanie Jej świętości obejmuje nie tylko przyspieszanie Syna Bożego, ale sięga głębiej, bo w samo życie trynitarnie i „prawie²⁹⁵ ściąga” Syna na świat.

Wątek przyspieszenia Wcielenia zostaje powiązany z konkretnym miejscem biblijnym, czyli ze słowami „Oto ja, służebnica Pańska”, które są nie tylko manifestacją pokory Maryi, ale wręcz posiadają znaczenie aktualizujące sytuację. Ta deklaracja dopełnia w Maryi przygotowania właściwego Bożemu macierzyństwu:

O Panno Błogosławiona, kiedyś się najniegodniejszą poczytała, mówiąc te słowa: *oto ja służebnica*, stałaś się godna przyjęcia Syna Bożego²⁹⁶.

Słowa związane są z działaniem pokory sprowadzającej Syna Bożego, co bardzo dobitnie ukazuje motyw podwójnej walki Maryi z Synem. **Militarny** opis Wcielenia podkreśla dynamizm wydarzenia oraz pełne zaangażowanie Syna i Matki. Obydwie postaci przedstawione

²⁹⁴ GD, s. 116.

²⁹⁵ Prawdziwie, właściwie (strp.).

²⁹⁶ PZ, s. 382.

zostają za pomocą odpowiednich tekstów biblijnych²⁹⁷ jako uczestnicy pojedynku zorganizowanego przez Ducha Świętego. Walka jest tu alegorycznym przedstawieniem uczestnictwa we wspólnym dziele:

A tych dwu tak mężnych Osób co za armata? co za wojowanie? Jest pokora Naświętszej Panny, jest i miłość Syna Bożego, który jej pokorę umiłował wielce. A w boju *ambo fortes ceciderunt*, obiedwie Osoby upadły. Upadła Najświętsza Panna przez dziwne uniżenie mówiąc te słowa: *Ecce Ancilla Domini*, Oto ja służebnica Pańska. Upadł i Syn Boży zniewolony pokorą Najświętszej Panny, a upadł z żywota Ojca swojego przedwiecznego do żywota Panińskiego²⁹⁸.

Prezentacja obejmuje dwa etapy: najpierw ukazanie mocy właściwej każdej z osób, a następnie ich konfrontację. Bronią Maryi jest pokora, natomiast orężem Syna – Jego miłość. Motyw walki oznacza w sensie postulowanym alegorii (*determinandum*) poznawcze odróżnienie pokory od miłości. W trakcie autorskiej narracji o pojedynku objawia się intencjonalnie sygnalizowana przewaga pokory. Oto losem obydwu postaci jest taki upadek, którego przyczyną jest pokora, i to pokora Matki Boskiej. Maryja upada, bo sama jest pokorna, a Jezus, bo pokorna jest Maryja. Istotny pozostaje też porządek wydarzeń, gdyż **porażka** Dziewicy staje się przyczyną **porażki** Chrystusa. Upadkiem Matki jest Jej akt uniżenia wyrażony słowami ze sceny Zwiastowania, którym Panna reaguje na uczynione Jej objawienie oraz na otrzymane łaski, a więc na miłość, broń Jezusa. Wyraźniej jednak zaznacza się upadek Jezusa, czyli Jego Wcielenie, które właśnie stanowi konsekwencję konfrontacji miłości Syna Bożego z pokorą Maryi i dokonuje się pod jej wpływem. Pierwsze uniżenie staje się przyczyną drugiego, zaś militarna przegrana prowadzi naprawdę do zwycięstwa. Ta odwrócona logika walki rozstrzyga się w obustronnym upadku z powodu pokory, w czym można dostrzec perspektywę

²⁹⁷ W odniesieniu do Jezusa jest to werset Ps 24 (23), 8: *Dominus fortis, Dominus potens in proelio*, natomiast Maryi dotyczy: *Mulierem fortem quis inveniet* (por. Prz 31, 10). W połączeniu z następującą alegorią można wyprowadzić takie oto znaczenie: „moc” Jezusa oznacza Jego miłość, natomiast „dzielnością” Maryi jest Jej pokora.

²⁹⁸ PZ, s. 381–382; Podstawą biblijną dla alegorii jest werset z Księgi Jeremiasza, który w *Vulgata Clementina* przyjmuje postać: *fortis impegit in fortem, et ambo pariter conciderunt* (por. Jr 46, 12); tekst Opatowiusza zawiera jednak (zastosowany dwukrotnie) czasownik *ceciderunt*.

pojednania rozróżnionych w alegorii postaci i ich cnót. Opis zawiera na planie dosłownym topos **miłości-walki** wykorzystany tu dla amplifikacji pokory, która realizowana jest poprzez *ratiocinatio*, jak w pochwie zwycięzcy poprzez podnoszenie walorów pokonanego²⁹⁹. Rozróżnienie wzmocnione semantyką walki było potrzebne, aby na tle miłości Boga ukazać wartość pokory Maryi: jakże musiała być ona wielka, skoro zwyciężyła samego Boga! Owa sugestia zgodności z planu *determinans*, gdzie ta sama cnota jedna przeciwników, znajduje swoje pełne uzasadnienie na płaszczyźnie sensów postulowanych, teologicznych. W istocie konflikt okazuje się obustronnym obdaro-wywaniem: Maryja w odpowiedzi na objawienie miłości Syna Bożego zdobywa się na najpiękniejszy gest pokory, który z kolei wywiera wpływ na Słowo Boże. Wzajemne pobudzanie się przywołuje dynamikę właściwą miłości i właśnie ta postawa tworzy ostateczną teologiczną motywację całego wydarzenia wyrażonego w formie konceptu (*concordia discors*).

Siła walki Maryi łączy się na planie alegorii także z Osobą Ojca, który zostaje zraniony Jej **znikomością**, przypominającą włos z Pnp 4, 9: *Vulnerasti cor meum [...] in uno crine*, co w wykładni autorskiej prowadzi do przypisania Bogu Ojcu, przedstawionemu niby Oblubieniec, następującej wypowiedzi: „Zraniłaś serce moje, abo serceś ze mnie wyjęła, którym jest Syn mój, i wprowadziłaś do żywota twego”³⁰⁰. Tutaj motyw mocy Maryi zostaje skierowany ku Ojcu, a walka odbywa się pomiędzy nimi w ten sposób, że Maryja poniekąd odbiera Mu Syna.

W alegoriach obok semantyki *przemocy* występuje również motyw uwodzenia pięknem. Pokora Panny, ukazana jako woń nardu, jest siłą, która wywabia Syna ze stanu odpoczynku na łonie Ojca i „zniewalając” wprowadza do drugiego odpoczynku w łonie Dziewicy³⁰¹. Podobny znaczeniowo jest obraz orła, którego myśliwi nie mogą złowić, chyba że spocznie na drzewie cedrowym, „bo się zapomina od wdzięczności zapachu cedrowego”. Orłem tym jest Jezus, a drzewem Maryja:

²⁹⁹ Por. P. Zumthor, *Retoryka średniowieczna*, [w:] *Retoryka*, red. M. Skwara, Gdańsk 2008, s. 109.

³⁰⁰ PZ, s. 381.

³⁰¹ PZ, s. 382–383.

Ten tedy Orzeł bystrołotny *venit ad Libanum et tulit medulam cedri* (por. Ez 17, 3). Nie dał się ułowić myśliwcom starego Zakonu, to jest z onych świątobliwych Pań i pobożnych, które przyjsia Mesjaszowego oczekiwały jako Judyta ona święta, Abigail, Hester, Zuzanna i inne, nie chciał się z żadnej z tych narodzić [...]. Ale się chciał wcielić w żywocie Naświętszej Panny, która nie mając żadnej zmaży pierworodnej na duszy przy poczęciu swoim bezpiecznie o sobie mówi: *Quasi cedrus exaltata sum in Libano* (por. Syr 24, 17)³⁰².

Porównanie Chrystusa do orła wydobywa wzniosłość Jego Bóstwa, natomiast przedstawienie Maryi jako cedru wydającego wspańiały zapach podkreśla Jej duchowe piękno, którym przewyższa inne kobiece postaci biblijne i przyciąga Syna Bożego. To ogólne ujęcie wskazuje na całość postawy Dziewicy, w której kiedy indziej wyróżnia się pewne elementy.

Idea zwabiania Syna Bożego pojawia się też w alegorii różdżki opartej na wersecie: *Egredietur virga de radice Jesse* (por. Jr 11, 1). Różdżką jest w autorskiej wykładni nie Mesjasz, ale Panna, może poprzez analogię słów łacińskich *virga* – *virgo* oraz na podstawie realnego związku pokrewieństwa Maryi z Jezusem i z Jessem:

[...] sama tedy Panna jest różdżka, a wędą u niej jest pokora, a Panieństwo jest jako robaczek na wędzie. I na ten czas w ono morze chwały wiecznej rzuca tę wędę, kiedy słowa wyrzekła: *oto ja, Służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego*, i to wyrzeczenie było tak szczęśliwe, że pojmało Syna Bożego i do żywota Jej wprowadziło i w nim zawarło³⁰³.

Motyw Maryi jako różdżki zostaje rozwinięty w alegorii wędki poprzez metonimiczną analogię przyczyny między „różdżką”, czyli giętkim pędem a wykonaną z niej wędką. Motywacją jest tu związek funkcyjny przyległości znaczeniowej, który pozwala tę część alegorii czytać w następujący sposób: jak wędka jest szczególną postacią różdżki, tak pokora stanowi szczególną ekspresję duchowości Maryi. W dalszej kolejności układ staje się bardziej czytelny, odsłaniając coraz wyraźniej intencję autora. Wędka skierowana jest w głąb tajemnicy trynitarnej, wyrażając oddziaływanie Maryi na Boga. Bliżej charakteryzują je ewokacje cnót pokory i panieńskiej

³⁰² W, s. 13.

³⁰³ PZ, s. 395.

czystości, które zostają funkcjonalnie włączone w całość wpływu Maryi na Boga. Atrybucja wysuwająca na koniec ciągu znaczeniowego wędkę cnotę panieństwa jako robaczka podkreśla jej szczególną rolę w oddziaływaniu na Słowo. Do bliższej charakterystyki należy jednak także powiązanie słów Jej przyzwolenia z ruchem zarzucania wędkę, co oddaje moment działania. Wypowiedzenie *Fiat...* jest dynamiczną aktualizacją cnót Dziewicy. W relacji Maryi do Syna Bożego Jej duchowe piękno posiada moc oddziaływania, które dopiero poprzez słowo staje się skuteczne. Określenia wieńczące cały proces akcentują bierną postawę Syna Bożego wobec tego łowienia.

Pojawia się tutaj kwestia autonomii działania Syna w dziele Inkarnacji. Rzeczywisty udział Boga ujawnia już obraz Słowa, które przypatrując się stworzeniom, poszukuje tego najbardziej odpowiedniego do spełnienia zadania Bożego macierzyństwa:

Tak, Panie Jezu, kiedyś się tak upodobało, abyś ciało nasze wziął, patrzyłaś okiem twoim po wszystkich stworzeniach i w nich upatrowałaś pokorę; w żadnym nie znalazłaś większej jako w Najświętszej Pannie: na tęś tedy wejrzał i zaraz umiłowałeś ją i do jej żywota wstąpiłeś³⁰⁴.

Akt oglądu, koncentrując się na szczególnym kryterium pokory, prowadzi do wyboru. A ponieważ wybór jest autonomiczną czynnością Syna Bożego, wynika stąd, że motyw oglądu-wyboru wnosi ważne uzupełnienie do tematyki zakreślonej przez sceny **zniewolenia** Słowa przez Maryję. Swoboda decyzji Syna Bożego w niczym nie zostaje naruszona, zaś „pociąganie” przez Maryję należy rozumieć jako głęboką inspirację uwarunkowaną Bożym działaniem.

Wywody literalne nie umniejszają więc w niczym absolutnej wolności Boga. Świadczy o tym klarowna teza: „Syn Boży, będąc Bogiem, od którego wszystka siła potężności w każdej jest rzeczy stworzonej, żadnej mocy nie podlega, ale jego wszystkie podlegają”³⁰⁵. Równie wyraźny jest dalszy ciąg cytowanej wyżej alegorii łowienia:

Wielka tedy moc słowa *Fiat*, niech się stanie, bo Pana przemożnego przemogło i w naturę ciała ludzkiego ubrało. O Panie Jezu, skądże ta moc temu słowu? że cię, który Duchem jesteś i Panem wiecznego Majestatu do

³⁰⁴ PZ, s. 381.

³⁰⁵ PZ, s. 394.

ciała naszego wprowadza? nie od kogo inszego, jedno od ciebie: tyś sam dał tę moc, żeby jej nad tobą dokazowało³⁰⁶.

Zostaje tu wyrażona ważna reguła interpretacyjna dla prowokujących uwagę scen oddziaływania Maryi na Jezusa. Retoryczny obraz musi być odczytywany w kontekście teologicznym. Ostatecznie w opisie dynamiki tej relacji można wyróżnić dwa ruchy: pierwotny i wtórny. Pierwszy jest działaniem Syna Bożego, który stwarza swoją Matkę oraz wyposaża Ją w wyjątkowe cnoty, ze szczególnym wskazaniem na pokorę i czystość, a także nadaje jej słowu wyjątkową moc. Działanie Maryi pociągającej Syna Bożego z nieba stanowi natomiast ruch wtórny, zaplanowany przez Boga. Wszystko, co czyni Dziewica jest wyrazem jej wolności, ale nie przestaje być przedmiotem Bożej uprzedzającej intencji, zatem Wcielenie stanowi także syntezę trudnego zagadnienia pogodzenia wszechmocy Bożej z ludzką wolnością. Syn Boży ustanawia Maryję, po czym w swej transcendencji kontemplanuje Jej piękno³⁰⁷ oraz chce być pociągany przez nie. Jeżeli zatem działaniu piękna można przypisać właściwości przyczyny celowej, to pozostaje ono uwarunkowane działaniem Bożym jako ważniejszą przyczyną sprawczą. Z kolei uwikłanie rozważań teologicznych w przestrzeń retoryki pozwala zauważyć ponownie ważną amplifikację zrealizowaną za pomocą *ratio cinatio*. Im mocniej bowiem podkreślana jest przyczyna wtórna, w sensie teologicznym słabsza (działanie Maryi jako stworzenia), tym bardziej na tym tle ukazana zostaje moc przyczyny pierwotnej i ważniejszej.

*

Maryi w sposób intencjonalny zostaje przypisane mocne oddziaływanie przyczynowe na Boga w kontekście Wcielenia, którego różne aspekty oddają strukturalne znaczenia alegorii. Toposy **pociągania**, zranienia, wyjęcia serca, zniewolenia czy złowienia eksponując aktualne zaangażowanie Dziewicy, zwłaszcza poprzez cnoty czystości i pokory, ostatecznie określają miłość samego Boga, która odbija się w postaci Maryi jak w lustrze. Bóg, który uczynił Maryję, mówiąc

³⁰⁶ PZ, s. 395.

³⁰⁷ Por. przypomnienie wątku kontemplacji Maryi przez Boga [w:] Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae*, 33.

o Jej oddziaływaniu, w istocie objawia siebie. Dynamika działania Maryi ostatecznie wskazuje na dynamikę działania Boga, a zwłaszcza Słowa.

II.2.6. Jezus łagodny – „alternacja” ku miłosierdziu

Kontynuując powyższe rozważania i pamiętając o poczynionych zastrzeżeniach należy przedstawić zagadnienie uległości Jezusa względem Maryi, którym omawiani autorzy zajmują się z upodobaniem łącząc elementy ludzkiego doświadczenia miłości matczynej i synowskiej z rozważaniami teologicznymi w celu głębszej prezentacji tajemnicy Wcielenia, a zwłaszcza sposobu, w jaki Słowo istnieje jako człowiek.

Jezus ukazany na łonie Ojca jako pośrednik („orędownik”), ale także jako groźny sędzia spraw ostatecznych, z perspektywy człowieka jest „milszy tu na rękach matki swej”. Podążając tym śladem Birkowski podaje serię ekspozycji postaci Jezusa ujmując Jego cielesne i dziecięce cechy jako znaki miłosierdzia stanowiące dla grzeszników perswazyjną zachętę. Tak zatem gdy pozostaje „na łonie Matki swej w nędzne te pieluszki obwiniony, ludzkość przebija z świętej twarzy jego”³⁰⁸. Poprzez związek z biblijnym kontekstem: *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei* (por. Tt 3, 4) wyróżniono miłość należącą do ludzkiej natury, która pełni pośredniczącą funkcję w relacji grzesznika do Boga. Podobne zadanie spełnia obraz:

[...] gdy na łonie macierzyńskim, członeczki jego maleńkie, rączki, nóżki drżą od zimna, abyś ty nie drżał łaski jego świętej w się nabrawszy³⁰⁹.

Motyw drżenia z zimna został tu odsunięty od realistycznego kontekstu, by służyć teologicznej perswazji. Trudno sobie wyobrazić, by na łonie Matki Jezus wciąż tak mocno doznawał zimna. Natomiast owo drżenie staje się punktem wyjścia dla konceptu, w którym drżenie z zimna łączy się z formułą „drżeć od łaski”. W ten sposób w figurze następuje zderzenie bardzo ludzkiej cechy Jezusa z aluzją do Jego *mysterium tremendum*, by ostatecznie pokonać opór człowieka

³⁰⁸ B II, s. 54.

³⁰⁹ B II, s. 54.

i ośwoić go z rzeczywistością łaski. Zresztą obydwa rodzaje drżenia oznaczają nowość przyjętego stanu: Boga jako człowieka i człowieka jako usprawiedliwionego. Dziecięca, stała czynność Jezusa poprzez psychologiczną wymowę pełni tu funkcję argumentacyjną. Podobnie zresztą „oczka zalane łzami” natychmiast zostają alegorycznie złączone z rosą, z której powstaje tęcza, czyli znak wiecznego przymierza (por. Ap 4, 3)³¹⁰. *Humanitas* Zbawiciela jest kontemplowana w jej związku z teologią dziejów zbawienia.

Relacja Jezusa do Maryi zawiera także ważny aspekt posłuszeństwa, które łączy się z emocjonalnym ciepłem życia rodzinnego. Zwłaszcza Liberiusz podejmuje próbę ukazania życia ukrytego Zbawiciela-dziecka. O Jego pokorze świadczyć ma cześć oddawana Maryi jako swej Matce. Macierzyństwo Boże posiada tak wielką godność, że sam Jezus nie tylko „czcił” je i „klękał przed nim”, ale także potraktował je jako tytuł do szczególnej roli zajmowanej przez Maryję w życiu Kościoła: „kwoli niemu wszystkiego Błogosławionej Pannie pozwala”³¹¹, bo też więź uprawniająca do orzekania *Filius meus es tu* czy *Mater mea es tu* jest więzią wyjątkową. W jej obrębie sposób bycia Jezusa stanowi przykład zachowania czwartego przykazania, z adnotacją, że oto sam Bóg-człowiek daje osobiście przykład wypełnienia obowiązków, które na człowieka nakłada:

[...] jakoby się było od podziwienia i pociech duchownych rozplywało serce twoje patrząc na pokorę i powolność świętej dzieciny, jako mile czapczkę zdjąwszy przed naświetszą Panną stawalo, jako ochotnie bieżalo i z skórki prawie wylecieć chciało, kiedy go naświetsza Matka jego zawołała: „Pódź sam, Jezusiu”; kiedy go gdzie posyłała, jako natychmiast skoczyło: „Owo ja, Matusiu”; jako wielekroć, gdy mu co rozkazowała, dla większej jej uczciwości a nauki naszej na kolanka przypadało”³¹².

Teologiczny wątek posłuszeństwa, które Jezus okazuje swojej Matce, ważny dla polskiej teologii duchowości w XVII w., zostaje tu rozwinięty poprzez elementy fikcji prawdopodobnej (*argumentum*). Towarzyszy temu forma dialogu, która oddaje zarówno gotowość do posłuszeństwa jak też i klimat emocjonalny życia ukrytego (np. *deminutivum* „Jezusiu”), a także niezbyt zręczna hiperbola reakcji Jezusa na głos Matki. Są tu

³¹⁰ Zob. B II, s. 54.

³¹¹ GD, s. 92.

³¹² GD, s. 97.

obecne także dwa szczególne gesty synowskiego szacunku: zdejmowanie czapki, przejęte zapewne z kultury polskiej oraz wielokrotne padanie na kolana na głos Maryi³¹³. Te środki ujęte w ramy paralelnego wyliczenia nadają tematowi obyczajową wyrazistość, która z kolei wzmacnia funkcję stanowienia wzorca dla życia moralnego człowieka.

Istnieje jednak znacznie głębszy niż tak wyrażone posłuszeństwo wymiar uzależnienia działania Jezusa od zachowania Jego Matki. Wiąże się on z istotną apropiacją. Jezus ukazany został jako Bóg przynoszący ze sobą wyrok sprawiedliwości, który dopiero w kontakcie z Maryją przyjmuje postawę miłosierdzia. Tak więc z naturą Boską wiąże się tu surowość sprawiedliwości, natomiast łaskawość miłosierdzia, w znaczeniu *humanitas*, tj. Boskiej miłości wyposażonej w cechy ludzkie, pozostaje w relacji do człowieczej natury Chrystusa³¹⁴. Jednak dopiero moment spotkania z głębią miłości Matki niejako **aktualizuje** tę miłość Syna!

Mikołaj Mościcki jako moment przełomowy podaje tu ogólnie ujrzenie przez Jezusa swej Matki³¹⁵, natomiast piszący dużo później Liberiusz buduje swe obszernie rozważanie na ten temat w oparciu o wątek Jezusa ssącego piersi Maryi. Obraz posiada swą genezę w alegorycznej wykładni wersetu z *Pieśni nad Pieśniami*: *Quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris meae* (por. Pnp 8, 1). Bratem jest tu Jezus, który spożywa pokarm z piersi Matki. Tekst ten łączy się ze śpiewem liturgicznym, będącym podstawą kazania krakowskiego autora: „*Qui te creavit provide, lactasti sacro ubere*. Twórcę twego porodziła, mlekiem go swym karmiła”³¹⁶. W ten sposób motyw karmienia piersią został wyraziście ukazany na bazie biblijno-liturgicznej, by stać się punktem wyjścia do obszernych rozważań teologicznych o determinowaniu zachowania Jezusa postawą Matki.

³¹³ Uzasadnieniem tego zachowania ma być w intencji autora dawanie dobrego przykładu, jednak na gruncie bardziej realistycznego ujęcia życia nazaretańskiego takie zachowanie wydaje się nie do końca uzasadnione.

³¹⁴ Zob. S. Hałas SCJ, *Miłosierzna miłość...*, dz. cyt.

³¹⁵ „Tenże Pan Chrystus z ujrzenia Panny Mariej zapalił się miłością ku ludziom [...]” (El, s. 146). Zestawienie tekstów Mościckiego i Liberiusza ujawnia różnicę między zwięzłą formą *Elementarzyka* jako programu ćwiczeń duchownych a szeroką wizją gotowego kazania. Jest to także różnica między dwoma typami medytacji – krakowski kanonik regularny reprezentuje tu szkołę rozwiniętej alegorezy.

³¹⁶ GD, s. 163.

Jest to niewątpliwie moment bardzo intymnego kontaktu, który sugeruje słowo „prywatna”; na tej podstawie Jezus przy piersi Matki przeciwstawiony został innym możliwym prezentacjom Jego postaci, czy to w żłobie czy w Boskim majestacie. Uzasadnienie dla tej wizji kryje się nie tylko w emocjonalnej głębi miłości, ale także – i to jest szczególnie ważne – w tym, co Jezus przyjmuje wraz z pokarmem od Maryi. Tu właśnie objawia się teologiczne *novum*:

Osobliwa prywatna jej³¹⁷ była, iż wiedziała, że z tych przeczystych piersi miał wyssać, a zgłębiała jako z źródła jednego wyczerpnąć łaskawość, skłonność, miłość i politowanie nad grzesznymi ludźmi.

[...] Póki Bóg nie skosztował piersi Matki przenaświętszej, gorzkość jakaś wypadała z ust jego, kiedy co do grzesznika mówił, słowem swym przerażał jako mieczem jednym³¹⁸.

Kosztowanie piersi Matki staje się doświadczeniem **zmieniającym** postawę Jezusa. Druga część cytatu ukazuje tę zależność w ujęciu czasowym, podczas gdy pierwsza bliżej charakteryzuje otrzymany dar za pomocą nagromadzenia synonimów (*congeries*). Wszystkie one odnoszą się do nowej relacji Syna Bożego do grzeszników i tworzą przestrzeń *humanitas*, czyli miłości „ludzkiej”, współczującej uczestnikom człowieczeństwa. Obszarem, w którym objawia się odmiana, jest słowo Boże kierowane do ludzi. Serii tekstów uzasadniających surowy sposób przemawiania, z zastrzeżeniem specjalnego traktowania narodu wybranego, odpowiada po przeciwnej stronie grupa przykładów nowej mowy Zbawiciela, która pociąga za sobą grzesznika, a nie utwierdza w nim dystansu strachu. Jako argumenty występują tu losy Zacheusza, Szawła i Augustyna, gdyż każdy z nich został łaskawie pociągnięty do Jezusa poprzez słowa wyrażające Jego nową ludzkość. Tę funkcję objaśnia z kolei trop mowy-miodu: objawienie miłosierdzia jest przez człowieka odbierane jako przyjemne i pociągające do coraz większego nasycenia³¹⁹. Przemieniona mowa Zbawiciela dopiero teraz

³¹⁷ Chodzi o Oblubienicę, która obiera Jezusa przy piersi Matki za przedmiot modlitwy.

³¹⁸ GD, s. 165.

³¹⁹ Termin *perswasja* posiada swoją genealogię w łacińskim *suadere*, które odpowiada greckiemu *peithō* i oznacza przekonywanie poprzez „przymilanie się” i „zachwylenie”. Sposób ten w przepowiadaniu chrześcijańskim utrwalił św. Augustyn (zob.

w wizji autora osiąga pełną zdolność apelowania do postaw ludzi, tak że staje się z punktu widzenia perswazji perlokucyjnie fortunna.

Temat **ukształtowania** Jezusa przez Matkę zyskuje swe wzmocnienie poprzez paralelnie zbudowaną alegorezę mirry. W oparciu o werset: „*Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi, inter ubera mea comorabitur*. Snopkiem mirrhy jest mi kochanek mój, między piersiami mojemu mieszkać będzie”(zob. Pnp 1, 13) zostaje zarysowana sprzeczność znaczeniowa między gorzką mirrą a słodczą właściwą miłości (*dilectus*), co wyraża się w pytaniu, dlaczego Umiłowany (Chrystus) został określony słowem przywodzącym gorzkość:

Jeśli Syn Boży na kształt snopka mirrhy jest gorzki, a jakoż *dilectus*, kochany? Jako słodki, kiedy tak mirrha gorzka? Ukazała tu Oblubienica, jaki był Syn Boży siedząc na łonie Ojcowskim, a jaki odpoczywając przy piersiach macierzyńskich. Siedząc na Majestacie niebieskim był jako *Fasciculus myrrhae*, snopek mirrhy, pożywając piersi panieńskich był jako *dilectus mel comedens*, miodu kosztujący³²⁰.

Rozwiązanie paradoksu stanowi atrybucja obydwu przeciwnych smaków do dwóch stanów Syna Bożego, które rozgranicza moment przyjmowana przez Niego pokarmu z piersi Matki. Cecha gorzkości wiąże się znaczeniowo z wymierzaniem kary grzesznikom, natomiast „słodczy” dotyczy czynności przygarniania ludzi. Powraca tu wypracowana opozycja sprawiedliwości i miłosierdzia, przy czym litość nad grzesznikami zostaje w perspektywie medytacji odłączona od życia trynitarnego, a przyporządkowana Wcieleniu. Obydwie postawy Syna Bożego uzasadniane są za pomocą par przykładów biblij-

K. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*, [w:] *Retoryka*, dz. cyt., s. 39–41). Jak zauważa A. Gorzkowski, podobne znaczenia *peithó* występują w samym NT, np. „bałamucić” kogoś (Mt 27, 20; Dz 13, 43); „zjednywać”, „ułagodzić” (Mt 28, 14; 1 J 3, 19).

³²⁰ GD, s. 166; Wykorzystano tu opartą o zmysł smaku opozycję znaczeniową pomiędzy słodkością a gorzkością. Warto jednak przypomnieć, że o noszeniu przez kobiety woreczka (*fasciculus*) z mirrą decydowały względy kosmetyczne, czyli zapach wydzielany przez tę substancję. W tym świetle połączenie *dilectus* z *myrrha* okazuje się spójne i bardzo czytelne, gdyż Umiłowany kojarzy się z miłym zapachem stale towarzyszącym Oblubienicy. Znaczenie to pogłębia usytuowanie mirry jako znaku ukochanej osoby pomiędzy piersiami niewiasty. Por. przypis do Pnp 1, 13 [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępem i komentarzami*, oprac. zespół pod kierunkiem M. Peter, M. Wolniewicz, t. II, Poznań 1992, s. 481.

nych zbudowanych wokół wspólnego motywu, i tak np. wylanie wód potopu znajduje swój odpowiednik w wylaniu krwi Jezusa na krzyżu³²¹. Podobnie jak wyżej kontakt z karmiącą Matką stanowi nie tylko środowisko, ale sposób oraz pewien warunek przemiany:

Gdzież się ten *fasciculus myrrhae* przemienił na *dilectum*? Gdzie ta gorzkość przealterowała się na miłą słodycz? Nie gdzie indziej jeno u przenaświętszych piersi Matki jego namilszej, *inter ubera mea commorabitur*³²².

Moment przemiany ujmowany od strony działania Jezusa Liboriusz tłumaczy dokładniej poprzez interpretację w kontekście Bożego dzieciństwa wersetu z *Listu do Hebrajczyków* (por. Hbr 5, 2) o konieczności przyswojenia sobie przez Zbawiciela realiów ludzkich:

Z Matki swojej przenaświętszej wyssał to tak snadne nad zbrodniami naszymi użalenie i od niej nauczył się *condolere iis, qui ignorant et errant, quoniam et ipse circumdatus fuit infirmitate* (por. Hbr 5, 2), użalać i litować tych, co nie wiedzą i błędzą, ponieważ i sam otoczony był słabością. Że na rękę panińskim odpoczywając musiał sam pokarmu i pożywienia żebrać, dlatego też nauczył się naszymi modłami i prośbami nie pogardzać; że do jej przeczystych piersi przyszło się samemu w dzieciństwie cisnąć i przytulać, dlatego też nauczył się u nich do boku swego naświętszego grzeszne przyjmować³²³.

Relacja Syna i Matki została tu ujęta w sposób zaskakujący, ponieważ temat słabości arcykapłańskiej Jezusa jako konsekwencji Wcielenia został usytuowany w obrębie intymnej miłości Jezusa i Matki, ukazując dzieciństwo Zbawiciela jako czas **uczenia się** człowieczeństwa. *Ordo auctoris* wydobywa jednak głębszy jeszcze rys problematyki: oto Jezus ukazany został jako **poniżony** wobec Matki. Od Niej bowiem musi prosić pokarmu, tak że łaknienie od nasycenia wyraźnie oddziela osobna prośba, i ten układ stale się powtarza. Dziecięca zależność staje się obrazem odniesienia człowieka do Boga, stąd w błaganu o pokarm mieści się zgłębianie doświadczenia grzesznika potrzebującego łaski. Można powiedzieć, że Jezus występuje wobec Matki jak grzesznik wobec Świętego. Ze względu na konieczność „żebrania” o pokarm przeżywa On głęboko swą ludzką niewystarczalność, uzależnienie a także poniżenie nie tylko wobec ale nawet **przez**

³²¹ Zob. GD, s. 166.

³²² GD, s. 166; Liboriusz powołuje się w tej lekcji na Ryszarda od św. Wawrzyńca.

³²³ GD, s. 168.

swą własną Matkę. To doświadczenie kształtuje w Nim dyspozycję do rozumienia potrzeb ludzi i okazywania im miłosierdzia. Jest to rodzaj oczyszczenia w znaczeniu **dostrojenia** natury Boskiej do realiów człowieczeństwa.

Przedstawione powyżej czynności proszenia o pokarm oraz przytulania się do Matki wskazują, że sposobem nabycia doświadczenia właściwego grzesznikowi stają się dziecięce czynności związane z karmieniem, ale z nim nietożsame³²⁴. Powstaje zatem pytanie, czy obok prośby i przytulenia Dzieciątko uczy się miłosierdzia także bezpośrednio poprzez karmienie, czyli czy pokarm Matki jest również czynnikiem powodującym „alternację” postawy Syna Bożego. Pozytywną odpowiedź przynosi zarówno wspomniany wyżej tekst: „[...] z tych przeczystych piersi miał wyssać, a zgoła jako z źródła jednego wyczerpnąć łaskawość, skłonność, miłość i politowanie nad grzesznymi ludźmi”³²⁵, jak również dalszy ciąg wykładu Liberiusza, z jednym jeszcze ważnym motywem – **upojenia** dla zapomnienia.

Abstrahując od moralnej oceny, autor podjął tu tę konotację zjawiska upojenia alkoholowego, jaką stanowi możliwość zapomnienia o trudnych doświadczeniach a także pewne przewartościowanie spojrzenia, gdyż dla człowieka, „jako sobie mózgu zagrzeje, ból nie jest bolem, kłopot nie jest kłopotem, nędza przemienia się mu w osobliwą dobrą myśl i wesele”³²⁶. Obserwacja w sposób precyzyjny i śmiały zostaje odniesiona do Chrystusa, służąc opisowi Jego dziecięcych przeżyć. Najpierw spożywanie mleka Matki pozwala Mu zapomnieć o trudnościach doznawanych od ludzi:

Chce tedy Oblubienica upoić Syna Bożego *ut praeteritarum sit immemor offensarum*, aby wszelkich urazów, które ma od ludzi grzesznych, zapomniał i w tej melankoliej, którą mu, podług nas mówiąc, złości nasze zadawały, mógł być wesołym³²⁷.

³²⁴ W tym właśnie znaczeniu można przyjąć wyrażenie: „u piersi [nie: z piersi] macierzyńskich brał odmianę” (GD, s. 168).

³²⁵ GD, s. 165.

³²⁶ GD, s. 169; Literackim uzasadnieniem dla tego twierdzenia jest zarówno polskie przysłowie: „Na frasunek dobry trunek” jak też fragment Pieśni III, 21 *O nata mecum consule Manlio* Horacego, w której pojawia się temat zdolności do niezwykłych czynów na skutek spożywania wina.

³²⁷ GD, s. 169.

Ponieważ mowa tu o czynności dziecka, dlatego w zbiorze ludzkich czynności należy widzieć przykrości i prześladowania zadawane Jezusowi w Jego dzieciństwie, gdy spożywał mleko Matki. Ujęcie jest jednak szersze i obejmuje „wszelkie urazy”, a zatem doświadczenie czerpania pokarmu miałoby ukształtować trwałą postawę radości obejmującą całe życie Chrystusa, co zostanie ukazane poniżej. Karmienie posiada wymiar duchowego pocieszenia i nasycenia z cechą wielkiej intensywności, a nawet gwałtowności, skoro dokonuje się w formie upojenia.

Najważniejszym doświadczeniem Dzieciątka połączonym z czynnością upojenia jest właśnie **nabywanie** od Maryi miłosierdzia względem ludzi:

Alte to dziwna, że pokarm piersi swoich [Oblubienica] winem nazywa: *poculum ex vino condito* i chce jakoby Syna Bożego *inebriare uberibus*. Co to jest? Prerogatywa to była jedna Panny Błogosławionej: przenaświetsze jej piersi były Synowi Bożemu wystającym winem, bo ich pożywając wszelaką łaskawość i nad grzechami naszymi litość z nich wypijał i ciężkich występków ludzkich zapominać na kształt pijanego nauczał się³²⁸.

Piersi Maryi, a dokładniej, poza metonimią, ich pokarm przypominają wino, bo pozwalają Jezusowi osiągnąć zdolność zapamiętania o ludzkich grzechach poprzez mocną koncentrację na radości. Na drodze orzekania przewyższającego piersi te określone są, ciągle w interpretacji wyznaczanej przez *Pieśń nad Pieśniami*, jako „lepsze od wina” (*meliora sunt ubera tua vino*, por. Pnp 1, 2³²⁹), ponieważ skutki wina dotyczą tylko człowieka, a spożywanie z piersi Maryi wywiera wpływ na samego Boga³³⁰.

W tym miejscu wypada powrócić do tezy mówiącej, że środkiem do przekazania Jezusowi miłosierdzia są nie tylko czynności związane z zaspokajaniem głodu, ale przede wszystkim sam pokarm Maryi i jego przyjmowanie. Alegoria upojenia potwierdza tę ideę w cytowanych już formułach przedstawionych raz jeszcze dla uwydatnienia tego istotnego stwierdzenia:

³²⁸ GD, s. 169.

³²⁹ Potrzeby alegorycznego wykładu powodują brak precyzji na poziomie znaczeń dosłownych. W Pnp 1, 2 piersi należą do Oblubienicy, w kazaniu Liberiusza są piersiami żeńskimi, zdolnymi do karmienia i należą do Maryi.

³³⁰ Por. GD, s. 170 i myśl Ryszarda od św. Wawrzyńca.

[...] z tych przezczystych piersi miał wyssać, a zgoła jako z źródła jednego wyczerpnąć łaskawość, skłonność, miłość i politowanie nad grzesznymi ludźmi³³¹;

[...] ich pożywając wszelaką łaskawość i [...] litość z nich wypijał [...] ³³²;
jak też i w następującym fragmencie:

[...] skosztowawszy jej Przenaświetszych piersi miał się [Jezus] nauczyć grzechów naszych zapominać, napiwszy się tej niebieskiej słodyczy miał słodko na prośby nasze odpowiadać, nabrawszy w się przezczystej krwi Rodzicielki swojej miał ją potym dla nas hojnie przelewać i prawie jako pijany roztaczać³³³.

Pierwszy i drugi tekst zawierają połączenie określeń dotyczących karmienia, zwłaszcza czasowników z bezpośrednimi nazwami oznaczającymi synonimicznie miłosierdzie. W ten sposób ewidentnie zostaje przedstawiona teza o przyjmowaniu przez Jezusa **ludzkiej** miłości Matki wraz z Jej pokarmem, którą trzeci fragment podaje przenośnie poprzez motyw słodczy, zwracając uwagę na skutki. To stwierdzenie stanowi centrum bieżących rozważań.

W analogii do cech upicia alkoholowego działanie Jezusa nosi cechę niezwyklej, osobowej dynamiki wzbudzonej pod wpływem pokarmu z piersi Matki. Napiwszy się krwi Jezus „miał ją potym dla nas hojnie przelewać i prawie jako pijany roztaczać”³³⁴. Redundancja tematu świadczy o intencji ugruntowania go w świadomości odbiorców:

A tak Zbawiciel z mlekiem świętymi onymi myślami i pobożnościami Matki swojej zaczynionym i zmieszanym brał niejako pochop do miłości naszej, że potym krew swą szczerze wylewał i zdrowia swego dla nas namniej nie litował³³⁵.

³³¹ GD, s. 165.

³³² GD, s. 169.

³³³ GD, s. 170.

³³⁴ GD, s. 170; Zostaje tu zachowana ciągłość pomiędzy krwią Matki, którą spożywa Jezus, a Jego krwią przelaną na krzyżu, krew Jezusa pochodzi bowiem z krwi Maryi. Motyw ten był silnie eksponowany przez Liberiusza, tak że nawet w Eucharystii kazał wiernym dostrzegać obecność krwi Maryi: „[...] którzy tej krwi Panny Błogosławionej, którą w mleku brał Zbawiciel, w Naświetszym Sakramencie pożywamy [...]” (GD, s. 174).

³³⁵ GD, s. 172.

[...] niebieską ambrozyją upojony złości naszych łatwo zapomina i dziwnie ku nam łaskawej Matki zapał do szczodrego krwi swojej na Krzyżu dla nas przelewania bierze³³⁶.

Wiadomo jest wszystkim, z jaką ochotą Syn Boży krew Przenaświętszą dla nas toczył, jako wesoło pod bicz, rozgi i goździe okrutne szedł. A wiecie, co mu pomagało do tak przedziwnej ochoty? Święte one myśli Matki jego namilszej, których pełna była trzymając go u piersi swoich. Karmiąc abowiem Syna Bożego miłość onę, którą ku naszemu zbawieniu miała, zaraz wien z mlekiem wlewała trzymając go na świętych rękach swoich [...] ³³⁷.

Upojenie łączy się ze skutkiem, jakim jest nadzwyczajne pobudzenie sygnowane bliskoznacznymi słowami „pochop”, „zapał”, „ochota”, związane z rewaloryzacją dotychczasowych ocen. Z kolei rezultat tego poruszenia stanowi radosne przyjęcie Męki oraz hojne przelanie krwi w ofierze za ludzi. Ekstraordynaryjność działania faktycznie przypominająca zachowanie nietrzeźwego wskazuje na wątek **nadmiaru** Bożej miłości, sygnalizowany już chociażby w kwestii wyboru Wcielenia jako sposobu zbawienia. Ta alegoria ujawnia, jak bardzo w wyobraźni i wierze autorów Boże działanie przekracza ściśle wymagania sprawiedliwości. Istotnym aspektem jest rola Maryi w osiągnięciu tego stanu.

W kwestii rezultatów **upojenia** Syna Bożego z piersi Matki należy przywołać zapomnienie doznawanych przykrości i ludzkich grzechów, przyswojenie sobie ludzkiego miłosierdzia od Maryi oraz hojne szafowanie krwią w dziele Odkupienia. Takie sugerowane ostatnim z tekstów następstwo układa się w ruch odwrócenia od zła, napełnienia miłosierdziem, a wreszcie dzielenia się nim z ludźmi. Ważnym motywem łączącym te skutki jest wesele przeżywane przez Jezusa. Doświadczenie miłości Matki wzbudza radość, która pozwala nie tylko znosić bieżące trudności, ale także podjąć całe zadanie zbawienia.

Spoglądając jeszcze generalnie wstecz, można w przedstawionych ujęciach widzieć kolejny aspekt Wcielenia traktowanego jako komunikat regulowany religijnym *decorum*. Przygotowanie Jezusa przez Matkę, alternacja Syna Bożego od sprawiedliwości ku ludz-

³³⁶ GD, s. 173.

³³⁷ GD, s. 171.

kiemu miłosierdziu poprzez poznanie potrzeb grzesznika oraz upicie miłością stanowią alegorycznie **konieczne** dostosowanie Go do ziemskiej misji³³⁸.

Skoło pokarmowi Matki przypisano tak wielkie znaczenie teologiczne, należy dokonać jego bliższej charakterystyki. Można tu mówić o podwójnym znaczeniu. W sensie dosłownym, jak ukazują to teksty, Jezus przyjmuje od Niej mleko. Świadczą o tym opis Maryi jako karmiącej mlekiem swego Stworzyciela (*Lactasti sacro ubere*) a także np. wzmianka o wlewaniu „z mlekiem” miłości³³⁹. Ten naturalny płyn łączy się jednak z krwią, na co również można znaleźć bezpośrednie tekstowe dowody: „[...] nabrawszy w się przeczystej krwi Rodzicielki swojej miał ją potem dla nas hojnie przelewać [...]”. W istocie krew ma wchodzić w reakcję z mlekiem. Autor przytacza przestrożę fizyków i medyków, aby matki oczekujące dziecka „o rzeczach dobrych, poważnych i świętych na ten czas myśliły, a to dlatego, że onymi myślami krew się w mleku alteruje i tak z mlekiem pobożność i mądrość w myślach tkwiąca w małe się dziatki wlewa”³⁴⁰. Zachodzi tu zatem związek między życiem duchowym matki a krwią, przez którą jest ono przekazywane mleku i w ten sposób przyjmowane przez niemowlę. Z perspektywy dziecka pokarmem płynnym bezpośrednio przyjmowanym jest mleko, w nim pozostaje ukryta krew, która z kolei jest nośnikiem życia duchowego matki z jego formami (myśl, słowo). Karmienie nie jest jedynie czynnością biologiczną, ale duchowym udzielaniem siebie za pośrednictwem substancji cielesnych³⁴¹. Pojęcie związku wewnętrznej dyspozycji matki z pokarmem

³³⁸ W przeciwieństwie do tego aspektu *decorum*, jakim jest doskonałość Bożego planu (por. I.2.2), tutaj dostosowane ma być nie tyle dzieło do Boga, ile sam Jezus do dzieła.

³³⁹ Zob. GD, s. 171.

³⁴⁰ GD, s. 171.

³⁴¹ Raz jeszcze widać, że ciało stanowi przestrzeń przeżywania duchowości. Wcześniej wątek ten występował m.in. w alegoriach nupcjalnych Wcielenia, gdy Maryja była nazywana łożnicą (por. I.2.3). Tu jednak związek pokarmu z miłością jest traktowany jako symboliczny, bo oparty na rzeczywistej przynależności. Dlatego temat alternacji pod wpływem pokarmu także nosi ten charakter. Można by go co prawda rozważać jako alegorię na podstawie podobieństwa między karmieniem a napełnianiem (miłością), ale w tym punkcie widać, że intencją autora jest ukazanie **realnego** (symbolicznego) związku pokarmu i miłości. Oczywiście symbol ten może wchodzić w związek z inną alegorią, jak np. w obrazie upicia się winem.

oraz z kształtowaniem dziecka odzwierciedla świadomość zapisaną w *Sumie teologii*, a odwołującą się do Arystotelesowskiej koncepcji poczęcia, według której materią poczęcia jest krew kobiety mocą rodzicielską przystosowana do spełnienia tej funkcji³⁴².

Pokarm czerpany od Matki ujmowany jest realistycznie (mleko, krew) bądź przenośnie („miód”, „wino”). Przybliżając istotę pokarmu, można powtórzyć takie określenia jak: „łaskawość”, „skłonność” ku grzesznikom, „politowanie”, „litość”, „słodka mowa”, „zapomnienie” grzechów i doznanego zła, „wesele” – także w obliczu cierpień, wreszcie „ochota”, „pochop” czy „zapal” do męki. Te terminy wystarczająco wskazują na nadrzędną cnotę miłości łaskawej, w której kryje się najgłębsza odpowiedź na pytanie o to, czym karmił się Syn Boży u piersi Matki.

Konstatacja mówiąca, że sposobem i środkiem do dokonania odmiany w Jezusie jest przede wszystkim sam przyjmowany pokarm a także dziecięce czynności prośby o niego czy przytulania się do Matki budzi jednak pytanie o ewentualne ograniczenie autonomii działania Jezusa, który bez Maryi nie mógłby wypełnić swej misji. W odpowiedzi znowu należy podkreślić, że ostateczną przyczyną tego stanu jest sam Bóg jako Stworzyciel Panny i Zbawiciel świata. Teksty ukazujące **konieczność** pokarmu Maryi w logice zbawienia należy czytać w analogii do wyżej przedstawionych wizji Dziewicy zwyciężającej Jezusa pokorą i czystością. Zawierają one ujęcia poddania Jezusa Matce, które jednak są elementami uprzedniej Bożej strategii i dlatego na szerszym planie wpisana w nie konieczność okazuje się względna, bo ostatecznie uwarunkowana Bożym działaniem. W odniesieniu do motywu ssania miłosierdzia można przypomnieć, że rozważaniom Liberiusza patronuje werset mówiący o zamierzonej przez Boga, **warunkowej konieczności** uczenia się przez Jego wcielonego Syna doświadczeń ludzkich (por. Hbr 5, 2). Oprócz tego moc alternacji Syna określona została u Maryi jako „prerogatywa”³⁴³, a zatem dar otrzymany od Boga, co prawda wyjątkowy, ale przecież uwarunkowany Bożą wolą. Całe kazanie wreszcie stanowi szerokie rozwinięcie motywu: *Lactasti sacro ubere*, ukazującego czynność i osobę Maryi-

³⁴² Zob. STh, III, q. 31, a. 5.

³⁴³ Zob. GD, s. 169.

-karmicielki, podporządkowane Bogu i Jego działaniu. Bóg bowiem stworzył Maryję, a także zdecydował uprzednio o jej obdarowaniu (*qui te creavit provide*), stąd moc Matki wyrażona w karmieniu jest dziełem Bożej providencji. Ogarniające Maryję działanie Boga widać także w fakcie ustanowienia Jej przez Syna obrońcą człowieka, tak że Jej piersi zostają porównane do wież obronnych: *Ego murus et ubera mea sicut turris* (Por. Pnp 8, 10)³⁴⁴. Wydarzeniem nadającym ów status jest ten sam kontakt ust Jezusa z piersiami Matki, przy czym jednak „[...] Syn Boży uprzywilejował ją za to, że go piersiami swymi karmiła, całując je boskimi ustami swymi i pożywając z nich niebieskiego nektaru”³⁴⁵. W obrębie tego samego kontaktu ma miejsce zarówno czynność spożywania jak też motyw Jezusowego pocałunku, który przekracza receptywną wizję Zbawiciela i reprezentuje cechę aktywnego ustanawiania rzeczywistości. Syn przyjmuje w Maryi wypełnienie woli i planu Bożego, a pocałunek stanowi tu gest odwzajemnienia miłości, wyrażając suwerenne i pełne mocy działanie Boga.

W kręgu wyróżnionych znaczeń pozostają jeszcze trzy alegorie, które wnoszą interesujące uzupełnienia tego ważnego tematu. Wątek przejścia od sprawiedliwości do miłosierdzia przywołuje zestawienie wersetów nazywających Boga ogniem: *Deus noster ignis consumens est* (por. Pwt 4, 24) i światłem: *Ego sum lux mundi* (por. J 8, 12). Pierwsze znaczenie zostaje powiązane ze znakiem słońca („pali na kształt ognia”) ukazując wybraną konotację ciała niebieskiego, które wysoką temperaturą może wyrządzić szkodę, gdy tymczasem światło „samo w sobie łaskawe jest i oczom ludzkim przyjemne”, a jego sposób dawania blasku i ciepła – łagodny. Słońce palące jak ogień określa na planie sensów postulowanych przedinkarnacyjny stosunek sprawiedliwego Boga do świata, natomiast światło wyraża postawę miłosierdzia, gdyż Jezus „nie przyszedł na ten świat palić, ale ogrzewać, nie gubić, ale zbawiać; aby każdy śmieie przystępował do niego, nie zowie się ogniem palącym jako przedtym, ale światłem mile i łaskawie ogrzewającym”³⁴⁶. Znak słońca służy podkreśleniu roszczeń sprawiedliwości Bożej wobec grzesznego świata, natomiast światło akcentuje postawę miłosierdzia objawionego w Chrystusie. Obydwa wymiary

³⁴⁴ GD, s. 177.

³⁴⁵ GD, s. 178.

³⁴⁶ GD, s. 330.

łączą się w relacji synowsko-macierzyńskiej, ponieważ to Panna Najświętsza zmienia Boże ciepło na światło, tzn. czyni „łaskawym” Boga wcześniej niedostępnego.

Rola Maryi w alternacji postawy Syna Bożego zostaje wyraźniej ukazana za pomocą alegorii krążenia wody w przyrodzie. W punkcie wyjścia przyjmuje się, że niektóre rzeki biorą swój początek z wody morskiej, jednak tracą słoność, gdy przechodzą przez różne podziemne kanały. Jezus jest nazwany „rzeką z piersi Ojcowskich” (por. Ap 22, 1) porównanych do niewyczerpanego oceanu. Zestawienie zamyka zatem konstatacja ukazująca Wcielenie jako etap pozbycia się soli, czyli surowości, aby objawić słodycz miłosierdzia:

Lecz jako wypadła z morza i zbiegła na te świata niskości, jako Syn Boży wstąpił w przezczysty żywot Panny Błogosławionej, którą Dawid ziemią nazywa błogosławioną [...], jako z naświetszej jej krwi ciało wzięwszy dziewięć miesięcy w niej przemieszkał, niepodobna jako natychmiast wszelkiej pozbył surowości, jako przedziwnej w świętych onych wnętrzościach nabył odmiany [...]³⁴⁷.

Jakkolwiek szczególną manifestację miłosierdzia zawiera Śmierć na krzyżu, to jednak Wcielenie stanowi okres **przemiany** postaw. Maryja jest jak ziemia, która oczyszcza słoną wodę, a pobyt w łonie miałby tę filtrację powodować. W całym procesie kryje się jednak swoista semantyka: oto Jezus nosi w sobie zdolność do miłosierdzia jak woda morska zawiera w sobie słodycz. Sól jest czynnikiem powstrzymującym to działanie, podobnie i surowa sprawiedliwość staje się **dodatkiem** niepozwalającym na uwolnienie słodyczy. Różnica w stosunku do poprzednich ujęć jest taka, że tam Jezus przyjmował od Matki miłosierdzie jako *novum*, tu zaś nosi je w sobie, zaś Maryja umożliwia jego wydobycie na jaw. W ten sposób zostaje podkreślona stałość natury Boskiej. Z drugiej strony jednak alegoria generuje znaczenia ukazujące teologię w dziwnym świetle. Przypisuje bowiem Synowi Bożemu pewien brak gotowości i to związany nie z Jego ludzkim dojrzewaniem, ale z naturą Boską jeszcze przed Wcieleniem. Bóg nie byłby więc czystym aktem, zaś misja zbawcza miałaby wymagać pozbycia się czegoś Boskiego („soli”). Sam Bóg Ojciec jako „ocean” poprzez konotację ogromu w opozycji do rzeki jawi się nawet jako

³⁴⁷ GD, s. 331.

pełnia tego, z czego należy się oczyścić. Na tym tle rola Maryi również zbliża się do przeciwnego względem Ojca bieguna znaczeniowego („słodczy”). Ten kierunek lektury, pozostający zapewne poza *intentio auctoris*, ukazuje cnoty sprawiedliwości i miłosierdzia jako sprzeczne. Niezgodności planu retorycznego wskazują jednak na głębię ideową, tak że obrazowy kontrast obydwu wartości nie wyklucza ich rzeczywistej harmonii³⁴⁸, lecz służy podkreśleniu dziejowozbawczego zaangażowania się Boga, które ocala człowieka od śmiertelnego dla niego wyroku sprawiedliwości poprzez darmowe miłosierdzie.

W zakresie literalnych przedstawień można jeszcze wskazać na motyw związania Jezusowych rącek pieluszkami, co oznacza zawieszenie wyroku sprawiedliwości. Liberiusz przeciwstawia powicie rąk Jezusa biczom, którymi wyganiał On przekupniów (por. J 2, 15), a którymi gotów jest potraktować grzesznika w imię sprawiedliwości. Rączki Jezusa są jednak związane („powite”), „aby go każdy na ręce brał i do siebie mile przytulał”³⁴⁹. Grzesznik nie musi się zatem niczego obawiać, ale przeciwnie, zostaje zachęcony do poufalej bliskości względem Syna Bożego. Podobnie rzecz ujmuje Starowolski, mocniej akcentując nawet działanie Maryi:

Żeby tedy od takiej zapalczywości Panna Naświętsza jednorodzonego Syna swojego pohamowała, a sprawiedliwość jego świętą w miłosierdzie i łaskę przemieniła, ponieważ tak naród ludzki umiłował, iż dla zbawienia jego zstąpił z nieba i przyjął na się naturę ludzką, *habitu inventus ut homo*, związała jego ręce święte pieluszkami *ut servi formam acciperet* (por. Flp 2, 7), a wspomniał na mizериą naszą³⁵⁰.

Tekst ten zawiera motyw powstrzymania przez Maryję „zapalczywości” Jezusa. Raz jeszcze misja Syna Bożego zstępującego z nieba zostaje ukazana jako uwarunkowana działaniem Maryi, która „hamuje” zapal Syna oraz „przemienia” sprawiedliwość w łaskę, a wszystko to dokonuje się poprzez „związanie rącek pieluszkami”. Czynność **przemocy** służy wypełnieniu Bożego planu. O Synu Bożym powiedziano, że „umiłował” ludzi i dla nich zstąpił na ziemię, jednak ta misja wymaga pewnego dostosowania i to właśnie Maryja nadaje

³⁴⁸ Zob. I. 1.2.

³⁴⁹ GD, s. 176.

³⁵⁰ SP, s. 101.

formę ziemskiej miłości Syna Bożego, zaś skrępowanie rączek prowadzi do przyjęcia postaci sługi poprzez doświadczenie osobistej bezsilności. Obraz Dzieciątka ze związanymi rączkami łączy się z Liboriuszowym obrazem Jezusa, który musi prosić o pokarm³⁵¹, bowiem w obydwu Zbawiciel staje się przedmiotem dotkliwej pedagogiki ze strony Matki, ucząc się rozumienia położenia grzesznika.

W lekturze takich tekstów należy stale pamiętać o retorycznych intencjach i funkcjach tekstu medytacji czy kazania. W celu lepszego zrozumienia tajemnicy wiary oraz właściwego oddziaływania na odbiorcę została tu zastosowana gra czy oddziaływanie znaczeniowe pomiędzy planem alegorycznym (*determinans*) a sensem postulowanym (*determinandum*). Elementy literalne traktowane są dość abstrakcyjnie, ponieważ intencja autorów zmierza do wydobycia dominanty znaczeniowej³⁵². Z drugiej strony jednak zyskują one niezwykle głęboką wykładnię, jak w wypadku motywu karmienia Jezusa. Relacja pomiędzy planami przybiera szczególną formę wtedy, gdy zawiera w sobie element niezgodności ujęcia z pewnym kontekstem, np. z konwencjonalnymi oczekiwaniami odbiorcy. Alegorie zawierają niekiedy w sobie pewien sygnał, który każe szukać przenośnego wyjaśnienia, gdyż pozostanie przy pierwszej, literalnej lekturze oznaczałoby akceptację czegoś absurdalnego jak elementy okrucieństwa w relacji Maryi i Jezusa. Podążając tą drogą³⁵³, umysł odkrywa podobieństwo pomiędzy obrazem a pewnym aspektem Bożej miłości i może podziwiać ją i kontemplować w jej transcendentnym pięknie i wzniosłości.

Temat uległości Jezusa należy do szczególnie interesujących w przedstawieniu obrazowym oraz w warstwie semantycznej. Wątek drżenia z zimna czy związanых rączek, otwierając perspektywę, w której grzesznik może z ufnością przystąpić do Zbawiciela, stanowi rodzaj łagodnej perswazji na rzecz doświadczenia Jego ludzkości. Rozważania prowadzą ku zagadnieniu zmiany w postawie Syna Bożego dokonanej we Wcieleniu i dzieciństwie, a związanej przyczynowo z działaniem Matki Bożej. Alternacja polega na przejściu od odgórnej sprawiedliwości Boskiej do formy miłości przyswojonej od Maryi

³⁵¹ Por. GD, s. 168.

³⁵² Por. P. de Man, *Retoryka czasowości*, dz. cyt., s. 165–166.

³⁵³ Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 239–240.

i dlatego dostosowanej do sytuacji człowieka (*decorum religiosum*). Przekraczające synowskie posłuszeństwo czynności proszenia o pokarm i poniżenia Syna przez Matkę pozwalają Mu doświadczyć sytuacji grzesznika i odnosić się do niego miłosiernie. Źródłem odmiany są nie tylko czynności prośby o pokarm czy przytulenia, ale przede wszystkim sam pokarm zaczerpnięty z Jej piersi. Mleko kryje w sobie krew, która z kolei jest nośnikiem duchowości z jej wymiarami (słowo, myśl). Skutkiem zapośredniczonego w cielesności przejścia życia duchowego Maryi staje się postawa określana jako upojenie Jezusa mlekiem Matki, w której wyróżniają się aspekty zapomnienia o złu, napełnienia słodyczą miłości oraz hojnego przelewania krwi dla zbawienia świata. Przypisywana Maryi rola czynnika wywołującego tę odmianę stanowi element planu zbawienia podjętego przez suwerennego Boga i okazuje się przyczyną wtórną, której intensywność sprawcza postrzegana tak wyraziście ostatecznie wynika z przyczyny pierwotnej, a tym samym potwierdza jej moc zawartą symbolicznie w pocałunku złożonym Syna na piersiach Matki.

*

Różne obrazy stanowią retoryczny, alegoryczny i oparty na amplifikacji wyraz deklaracji Boga przychodzącego na świat nie po to, aby go potępić, ale zbawić. Barokowe predyspozycje do dynamiki, poruszania się między podobieństwem a kontrastem, zaskoczenia odbiorcy, ale także przekazania mu ewidentnie głoszonej tezy stoją u podstaw prezentacji odzwierciedlających prawdy wiary w ludzkim rozmyślaniu.

II.2.7. Działanie Boga Wcielonego wobec ludzi

Obok wątku działania Jezusa w Jego relacji do Matki wyróżnia się także kwestia Jego oddziaływania na ludzi w obrębie tajemnicy Jego Wcielenia i Narodzenia, a zatem w okresie, w którym zwyktemu dziecku nie przypisuje się jeszcze świadomych aktów. Badane teksty ukazują Chrystusa jako autonomicznie działającego Boga i pogłębiają konkluzję o Jego wolnym uprzednim działaniu warunkującym

moc wpływu Maryi na Niego i na całe dzieło. Zagadnienie to można przedstawić, zmierzając od kwestii łaski do roli zbawczego cierpienia.

W punkcie wyjścia warto odwołać się do ujęcia Wcielenia jako godów, w których Syn Boży jest oblubieńcem poślubiającym ludzką naturę w łóżnicy łona Maryi³⁵⁴ i zgodnie z regułami wesela obdarza oblubienicę (ludzką naturę) wielkimi łaskami:

A Syn Boży, w którego rękach wszystkie dostatki i który umiłował naturę ludzką i sobie ją poślubia, jako wielmożności Boskiej nie miał zażyć w ozdobienu Oblubienice swojej!³⁵⁵

Jest to moment ukonstytuowania Jezusa, Wcielonego Słowa, który będzie podmiotem działań skierowanych ku ludziom. Wielkość tych dzieł zapowiada cecha hojności wyrażona językiem nupcjalnym i przypisywana Osobie Boskiej, do której najpierw zostaje przyjęta Jego ludzka natura. Syn przy udziale swej Boskiej „wielmożności” pierwszego obdarowania dokonuje wobec własnego człowieczeństwa, by potem przedłużać je w stosunku do innych ludzi.

W tym porządku działania ważnym momentem są Jego pierwsze czynności podjęte po Wcieleniu. Ponieważ Słowo przybywa z misją zbawienia, a Jezus cieszy się od początku pełnym używaniem swych władz, dlatego też swoje działanie rozpoczyna natychmiast. Stanowi je spełniany przez duszę Chrystusa akt „widzenia i zażywania” swego Bóstwa, którego aktualizowaną **potencjalność** oddaje słowo „chciwość”³⁵⁶. Akt wyraża się w dwóch czynnościach:

Pierwsza, że naprzód Bogu Ojcu za wzięte dobrodziejstwa, którymi na ciebie i na duszy ozdobiony był, dziękował. Uznawała dusza jego w nich miłość Boską przeciwko sobie i tej przez dzięk oddanie wdzięczną się stawiała³⁵⁷.

Druga była myśl i sprawa najpierwsza dusze Zbawiciela twojego, że samego siebie na ofiarę za grzechy wszystkiego świata Bogu Ojcu ofiarował³⁵⁸.

³⁵⁴ Zob. PZ, s. 405.

³⁵⁵ PZ, s. 407.

³⁵⁶ PZ, s. 424.

³⁵⁷ PZ, s. 424.

³⁵⁸ PZ, s. 425; „Nawet w łonie Matki Jezus zdobywa zasługi dla naszego zbawienia i wielbi swego odwiecznego Ojca, «składając swoje nowe życie i ciało przeznaczone na ofiarę za rodzaj ludzki» (P. de Bérulle, *Opuscules de piété*, 45). Przychodząc na świat nie zwleka ani przez chwilę z wypełnianiem woli Ojca, a tym samym z przyjęciem Krzyża” (J. Saward, *Odkupiciel w łonie Matki*, dz. cyt. s. 134–135).

Pierwsza czynność podkreśla wątek obdarowania natury ludzkiej w Chrystusie, które pochodzi od Ojca sprawującego gody, tzn. będącego inicjatorem dzieła zbawienia. Natomiast drugą czynnością jest ofiarowanie swego ludzkiego życia już u jego zarania dla zbawienia świata. Świadomość tego działania zostaje wyprowadzona z lekcji *Listu do Hebrajczyków*, w której słowa Syna: *Hostiam et oblationem nolui, corpus autem aptasti mihi [...]* *Tunc dixi: Ecce venio, ut faciam Deus voluntatem tuam* (por. Hbr 10, 5.7) zdaniem Opato-wiusza dotyczą ściśle momentu Jego poczęcia z Maryi. Noszą one charakter decyzji, która zostanie dokładnie zrealizowana w przyszłości. W tekście zawarta jest zresztą sugestia, jakoby w świadomości małego Jezusa obecna była Męka ze swymi okolicznościami takimi jak przelanie krwi czy śmierć na krzyżu między łotrami³⁵⁹. Chrystus wie zatem dokładnie, co obiecuje, a tym samym Jego pierwszy ludzki akt jest doskonałą konsekwencją zjednoczenia hipostatycznego. O tych samych dwóch czynnościach dziękczynienia i ofiarowania pisze też Mościcki dodając, że świadomość cierpień wynika z wizji, jaką Ojciec rozłożył przed Synem. W odpowiedzi na nią Syn „rozmiłował się” w ludziach, „zafrasował” o krzywdę wy-rządzoną Ojcu oraz w imię litości podjął cierpienie, przyjmując na siebie „urząd Odkupiciela”³⁶⁰.

Jezus przebywający w łonie Matki jest Osobą, która oddziałuje w sposób świadomy, wolny i skuteczny na swoje najbliższe środowisko, co szczególnie widać w medytacji nad nawiedzeniem św. Elżbiety przez Maryję. Już sama decyzja o odwiedzinach starszej krewnej mia-łaby stanowić owoc „wnętrznego nadchnienia” udzielonego Maryi przez Syna³⁶¹. Starowolski nadaje temu działaniu Syna cechę wznio-słości zaczerpniętą z psalmu: *Surge, Domine, in requiem tuam, tu et Arca sanctificationis tuae...* (por. Ps 131, 8). Jezus w łonie jest Panem, który powstaje ze swojego Majestatu, aby dokonać dzieła pojednania ziemi z niebem. Gest powstania, wzmocniony słowem „samże”, wy-raża samodzielność działania, a ponieważ poprzedza czynności Ma-ryi, to znaczy, że stanowi ich zasadę:

³⁵⁹ Zob. PZ, s. 425.

³⁶⁰ EC, s. 138–139.

³⁶¹ Zob. EC, s.139.

Powstań, Panie, [...] znieś ich grzechy, a pokaż im miłosierdzie i łaskę swoją przez kochaną Matkę swoją [...]. Samże tedy wprzód rusz się, a potem ona z tobą w dom Zachariaszów pospieszy [...]. A uczynisz to wszystko jeszcze zawartym będąc w żywocie Matki twojej Błogosławionej, przez którą te dary twoje niebieskie będziesz na ubogie grzeszniki wylewał³⁶².

Jakkolwiek Starowolski skupia swe rozważania na czynnej roli Maryi, to jednak powyższa zasada jednoznacznie podporządkowuje ten obszerny temat autonomicznemu działaniu Chrystusa, również pośpiech Maryi (*cum festinatione*, por. Łk 1, 39) jest rezultatem i refleksem inspirującej aktywności nienarodzonego Jezusa. Ten wpływ wyraża zwłaszcza sekwencja czasowników: najpierw On „rusza się”, to znaczy wykonuje pierwotny akt, którego następstwem będzie pośpiech Jego Matki. Oczywiście ten aspekt znajduje przedłużenie wobec ludzkości, tak że wzbudzenie ruchu u Najświętszej Panny przybliży wylanie łask.

Działanie Jezusa odznacza się dynamiką, której wyrazem jest poszukiwanie Jana³⁶³ i „śpieszny zachód około zbawienia”, a więc świadczące o miłości głębokie zaangażowanie osobiste. Towarzyszy temu pokora, która tę formę działania uzasadnia: Chrystus pełen Bożej mocy nie musiał przyjmować tak trudnego sposobu zbawienia, podejmuje go jednak w imię służby: „z rana udaje się na robotę i sprawę służebnicą”³⁶⁴. Pośpiech Jego wędrówki prowadzi zatem do wykonania w domu Zachariasza trudnej pracy skierowanej przede wszystkim w stosunku do Jana:

[...] w tymże momencie Janów grzech pierworodny zniósł [...], jakąś zaczął łaską poświęcił, Duchem Świętym napełnił, rozum jego przed czasem tak wyniósł, że niemowlęciem będąc i w żywocie macierzyńskim, a już bacznie miał dobre jakoby dorosły, Prorokiem go uczynił do poznania tajemnice wcielenia się swego, przypuścił do umiłowania siebie i do adoracyjnej albo czci oddania. Więc i do takiego wesela poruszył go, że też wesela swego uczynił i dał znak, jako mogąc, widząc w sobie wielką jakąś odmianę w coś zacnego³⁶⁵.

Działanie Jezusa obejmuje Jana i porządkuje jego życie. Odpuszczenie grzechów znajduje dopełnienie w uświęceniu i napełnie-

³⁶² WN, s. 106.

³⁶³ Zob. EC, s. 140.

³⁶⁴ EC, s. 140.

³⁶⁵ EC, s. 141.

niu darami Ducha Świętego, czemu towarzyszą nadzwyczajne dary prorocstwa oraz miłosnej wiedzy, którą można określić jako kontemplację wlaną. Szczególnym owocem tego obdarowania jest radosne poruszenie Jana, które **powraca** do Jezusa³⁶⁶. W odniesieniu do Jana widać, jak obydwie motywy związane z działaniem Pana, tj. dary i zbawienie łączą się ściśle ze sobą. Przecież pokorna praca Dzieciątka w łonie Matki dotyczy także Elżbiety i wyraża się w napełnieniu jej Duchem Świętym oraz w darach prorocstwa, kontemplacji, chwaleń Boga, w pokorze i innych cnotach. Także trzymiesięczny pobyt Jezusa w łonie Maryi i w domu Jana eksponuje Jego miłość wobec ludzi i stanowi realizację starotestamentalnego wyznania, że przebywanie z ludźmi jest dla Boga rozkoszą (por. Prz 8, 31)³⁶⁷. Obecność w łonie Matki jest czasem hojnego udzielania łask, które autor przybliża poprzez analogię do zwyczaju hojnego rozdawania przez cesarzy rzymskich monet ludowi. Jezus daje „łaski niebieskie” „jako numizmata jakie”, zaś dwóm stronom monety odpowiadają tu Jego prawdziwe człowieczeństwo oraz Bóstwo³⁶⁸.

Osobiste działanie Chrystusa widoczne jest tym bardziej po Narodzeniu, zwłaszcza w wydarzeniu odwiedzin Trzech Króli. Birkowski, rozważając kwestię inspiracji do ich podróży, ostatecznie wskazuje na Dzieciątka. Istotę działania wyrażają cnoty teologalne (wiera, miłość), łaska uprzedzająca, która oświeca rozum i łaska „spół-

³⁶⁶ Słowa: „widząc w sobie wielką jakąś odmianę w coś zycznego” znowu przypisują Jezusowi rodzaj alternacji. Można je zapewne interpretować jako Jego wewnętrzną, związaną z Nawiedzeniem doświadczalną aktualizację dobra („coś zycznego”).

³⁶⁷ Zob. EC, s. 141; Starowolski wspomina jeszcze o napełnieniu Zachariasza Duchem Świętym, co przynosi radość zarówno uczestnikom narodzin Jana jak również środowisku kapłańskiemu. Wyraźnie zaznacza, że skutki te zachodzą jeszcze w czasie przebywania Jezusa w łonie Matki (WN, s. 106, por. s. 96). Sugestia radości kapłanów wynika z występowania w rozważanym tu wersecie (Ps 132 (131), 8–9) frazy mówiącej o skutku „powstania” Pana z Majestatu dla kapłanów: *Surge, Domine, [...]. Sacerdotes tui induantur iustitiis et Sancti tui exultent*. Interpretacja autora zakłada, że w czasie Nawiedzenia kapłani stali się świadomymi sensu wydarzenia. W świetle późniejszego stosunku tej grupy do Jezusa wydaje się to nieuzasadnione. Poza tym ich radość, o której pisze autor, nie jest tożsama z „przyodzianiem w sprawiedliwość” w łacińskim wersecie psalmu; zresztą równie trudno przyjąć wniosek o równoczesnym z wydarzeniami w domu Zachariasza usprawiedliwieniu kapłanów. Wykład traci tu związek z punktem wyjścia, za to autorska *licentia* objawia się wyraziście.

³⁶⁸ Zob. WN, s. 100.

robiąca”³⁶⁹, która prowadzi do Betlejem. Zewnętrznym aspektem działania jest fakt, że Dzieciątko posyła gwiazdę jako znak swej aktywnej mocy oraz że samo objawia się w niej, by przywoływać do siebie: „jako we zwierciadle niejakim w tej się gwiazdzie ukazuje i ciągnąć do siebie może każde serce”³⁷⁰. Wobec kwestii, czy pociąganie przypisywane jest Ojcu (por. J 6, 44) czy Synowi (por. J 12, 32) autor twierdzi, że wychodzi ono od Trójcy Świętej (odwołanie w tekście do Ojca dotyczy nie Osoby, ale natury Boskiej), „słusznie” natomiast łączy się tę czynność z Osobą Syna ze względu na Jego pośrednictwo³⁷¹.

Dzieciątko Jezus nie tylko prowadzi Mędrców, ale także każe im upadać przed sobą oraz oddawać sobie dary³⁷². Przyjmuje je następnie i odpowiada im w sposób przekraczający obdarowywanie przez ludzi, którzy zawsze oddają w darze jedynie to, co wcześniej od Boga otrzymali. Tymczasem dar Jezusa („upominkowanie”) świadczy o Jego Boskiej autonomii, gdyż udziela On z tego, co jest Jego własnością i czyni to w sposób bardziej hojny:

Bo to samo, że mu dajesz, nic innego nie jest jeno branie dobrodziejstwa od niego, które na cię niewypowiedzianym sposobem wylewa. Przetoż i tym się królom przypatrz, jeśli im nie daleko znacznie podarki niebieskie rozdał, niewiedomie wylewając na serca ich wiarę doskonałą za złoto, nadzieję niewątpliwą za kadzidło, a miłość gorącą i łaski niebieskie rozmaite za mirrę gorzką³⁷³.

Argumentem na rzecz radykalnej różnicy w obdarowywaniu paradoksalnie ma być brak u Ewangelisty wzmianki o obdarowywaniu Królów przez Pana Jezusa³⁷⁴, dary te bowiem są tak wielkie, że nie będą właściwie zrozumiane przez im współczesnych. Na tym etapie objawienia wymagana jest tajemnica charakterystyczna zresztą w ogóle dla misji Mesjasza³⁷⁵.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że jak działające Dzieciątko odnosi się do Trzech Króli, tak czyni również wobec innych ludzi,

³⁶⁹ Por. H. Wagner, *Dogmatyka*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 219.

³⁷⁰ B II, s. 122, por. SP, s. 187–188.

³⁷¹ B II, s. 121–122.

³⁷² Zob. SP, s. 187.

³⁷³ SP, s. 179.

³⁷⁴ W tym miejscu autor *explicite* wskazuje na Jezusa jako na podmiot działania.

³⁷⁵ Zob. SP, s. 179.

zwłaszcza wobec uczestników świątecznej liturgii w zupełnie innej epoce. Już w powyższym cytacie autor, rozważając kwestię obdarowywania, zwraca się do współczesnego sobie adresata, ewokowanego słowami: „Bo to samo, że mu dajesz [...]” i wskazuje na analogię sytuacji jego i Mędrców. Sięgając głębiej, trzeba jednak wskazać, że Wcielenie, Narodzenie oraz pokłon Królów są wydarzeniem eklezjalnym:

Drugie gody Zbawiciel świata uczynił, gdy w osobie Trzech Króli wszystkie narody pogańskie do zbawienia pociągnął, czyniąc sobie z nich kościół swój święty jako jedno ciało z rozmaitych członków miłością Bożą złożone³⁷⁶.

Na podstawie tego integralnego ujęcia można wyprowadzić wniosek o oddziaływaniu Dzieciątka na ludzi innych czasów głównie poprzez tajemnicę liturgii, której częścią są przecież rozważania kaznodziejskie.

Szczególne miejsce objawienia mocy nowonarodzonego Jezusa stanowi, znów paradoksalnie, Jego ucieczka do Egiptu związana z męczeństwem Niewiniątek. Podróż przedstawiona została mianowicie jako planowe działanie, gdyż w tamtym czasie Chrystus nie chciał zachować swego życia za pomocą cudów ani też porazić Heroda nagłą śmiercią, choć mógł to uczynić. Wybór zwyczajnej formy (ucieczka) odsłania również autonomię czynności³⁷⁷. Nie ma wątpliwości, że przebieg zdarzeń jest kontrolowany przez Dzieciątko do tego stopnia, że lew-Herod tak skacze, jak mu „pokorny baraneczek” pozwala³⁷⁸. Męczeństwo Dzieciątka w Betlejem świadczy więc o realnym wpływie Jezusa, który rządzi wydarzeniami zgodnie ze swoją wolą:

[...] teraz dopuszcza Chrystus, aby pomordowane były dziatki, nie hamuje miecza Herodowego. A czemuż to? iż umie Bóg ze złego uczynić dobre, z paszczęki lwiej plastr wyjąć [...]³⁷⁹.

Dobywanie plastra miodu z paszczęki lwa zostało zaczerpnięte z zagadki Samsona (por. Sdz 14, 14.18)³⁸⁰, by oznaczać wyprowadza-

³⁷⁶ SP, s. 191.

³⁷⁷ Zob. B II, s. 91. Ucieczka wiąże się także z działaniem podjętym w Egipcie, gdzie np. złe duchy zostają wyrzucone z pogańskich świątyń (por. AT, s. 172).

³⁷⁸ Zob. B II, s. 90. „Baraneczek” odnosi się poprzez zdrobnienie do Dzieciątka, ale także do Jego ofiary krzyżowej, którą złoży we właściwym czasie.

³⁷⁹ B II, s. 98.

³⁸⁰ Por. B, t. II, s. 96.

nie dobra ze zła, czyli fakt, że Jezus, czuwając nad historią, odpowiada na zbrodnię Heroda udzieleniem Niemowlętom daru męczeństwa, a ponieważ „umie Pan Bóg nagrodzić”³⁸¹, odnoszą one korzyść większą niż tysiąc lat życia. Czuwając nad rozwojem wydarzeń, Jezus jednocześnie udziela stosownej pomocy do sprostania wyzwaniom: dzieci stają się męczennikami „przez łaskę Chrystusową”³⁸². Udzielając daru swym rówieśnikom, Dzieciątko także w tym zakresie wypełnia swoją wolę.

Jak zaznaczono wyżej w zakresie oddziaływania Jezusa nowonarodzonego mieszczą się nie tylko postaci Jemu współczesne, ale też te przyporządkowane Mu poprzez więź świętych obrzędów, co widać na przykładzie św. Szczepana, pierwszego męczennika. Fakt iż jego święto sąsiaduje w kalendarzu bezpośrednio z uroczystością Narodzenia Pańskiego ma dowodzić, iż źródłem mocy świadka był Bóg, nie tylko jako zasiadający na Majestacie, ale także jako narodzone właśnie Dzieciątko:

Może i to być, iż takie serce przyszło Szczepanowi świętemu od wielkiego onego dziecięcia wczorajszego, którego piastuje na ręku w pieluszki obwinionego Panna naświętsza. [...] Owo ledwo się urodził król, z kolebki samej łaski swej udziela, dodaje serca męskiego żołnierzom swoim i bierze plony z nieprzyjaciół swych. O mężny Męczenniku, możesz mówić słowa Dawidowe: *Dixit Deus Israël mihi, locutus est fortis Israël, Dominator hominum. Sicut lux aurorae oriente sole mane absque nubibus rutilat* (por. 2 Sm 23, 3–4). Od jutrzeńki, od słońca, od matki, od syna, którzy wczora się ukazali (o szczęście nasze) na niebie naszym, rozpuściły się obłoki, puściły z siebie rosę łaski, otworzyło się niebo, mężnymi stanęli na wojnach żołnierze Chrystusowi [...]. Szczepan św. pełen łaski i męstwa, a to prze co? Przeto, iż światłość jutrzeńki przy weszcju słońca rano bez obłoków błysnęła się, z aspektów niebieskich runęły influsy łask, dary duchowne, męstwo wielkie, nigdy przed tym niewidane³⁸³.

Dwukrotnie użyty przysłówek „wczoraj” jednoznacznie wskazuje na wzajemną pozycję świąt, ta zaś – na przepływ łaski. Aktualizacja liturgiczna pozwala rozważać³⁸⁴ obdarowanie Szczepana mocą,

³⁸¹ EC, s. 159; por. B II, s. 96.

³⁸² B II, s. 96.

³⁸³ B II, s. 78.

³⁸⁴ Gdyby przyjąć w kontekście paschalnym *Dziejów Apostolskich*, że Szczepan oglądał

której udziela Jezus, Dziecię nowonarodzone, wczorajsze właśnie, ukazane w otoczeniu innych realiów jak np. owinięcie w pieluszki³⁸⁵. Cechy dziecięce łączą się z tymi wyrażającymi siłę – Jezus jest królem, a kolebka miejscem dowodzenia w walce męczenników ze złem. Również łaciński werset podkreśla moc Boga (*Dominator hominum*), wnosząc jednocześnie rozszerzenie obrazu o motyw światła, któremu nie przeszkadzają chmury. Stanowi on wewnętrzną, biblijną analogię i komentarz do otwarcia niebios przed oczami umierającego Szczepana. Poranne światło, przeciwstawione obłokom ilustruje alegorycznie moc wychodzącą od Nowonarodzonego, a w ostatniej części zyskuje teologiczny sens w postaci łask potrzebnych do męczeństwa. Manifestacja łaski jest historycznie rzecz biorąc doświadczeniem nowym, wcześniej niewidzianym, a tym samym Narodzenie Pańskie otwiera w historii zbawienia nową perspektywę męczeństwa. Jakkolwiek szczególnie udział ma tutaj pierwszy świadek krwi, Szczepan, to jednak dwukrotnie jest też mowa o Chrystusowych żołnierzach, a zatem o wszystkich, którzy dla Jego Imienia cierpią aż do śmierci.

Metaforyka wojskowa obok biblijnej posiada także genezę historyczną, gdyż doświadczenia wojenne pozostawały mocno wpisane w horyzont przeżyć ówczesnego społeczeństwa polskiego. Odniesienie tych znaczeń do tematu działania Chrystusa wyodrębia jego dynamikę i podkreśla stopień własnego zaangażowania Syna Bożego w zbawienie świata. Spośród możliwych konotacji najważniejszą rolę odgrywają te mówiące o samym Jego udziale w danej sprawie poprzez gwałtowną walkę jak też i wskazujące na jej zwycięskie skutki. Kontynuację takiego orzekania można odnaleźć w innych rozważaniach z zakresu Bożego Narodzenia, jak np. o Ob-rzezaniu Jezusa, zbudowanym na motywach walki Gedeona (por. Sdz 7, 16–22):

Jezusa zmartwychwstałego, to tym bardziej widać, że liturgiczna aktualizacja obydwu świąt w bezpośredniej bliskości stanowi powód przypisania daru umocnienia Jezusowi w Jego kondycji dziecięcej. Obydwa wydarzenia rozważane są na planie liturgii, a nie historii.

³⁸⁵ Jeśli w innych przedstawianych opisach związanie rączek pieluszkami oznacza pewien rodzaj **niemocy** Jezusa, w zakresie wymierzania sprawiedliwości, to tutaj „powicie” nie przeszkadza w niczym.

Toż się stało z Słowem wcielonym, który nowym jest Gedeonem, to jest kruszycielem, *Conterens*; ósmego dnia po urodzeniu swoim w pole wyszedł, skoczył bądź to na grzech, bądź na karanie za grzech, stłukł naczynie ciała swego i miasto światła pokazał Boską swoją krew, *ut circumcideretur puer*: kazał trąbą ludzką ogłosić to, co przed tym trąby Anielskie ogłosiły były: *Quod vocatum fuerat ab Angelo priusquam in utero conciperetur*. Miecz Pański i Gedeonów. Głośniej krzyknione jest imię Jego: Nazwane jest imię jego Jezus. Przyszła za tym wolność człowiekowi, złamało szyję stare prawo około Obrzezania, berło twarde skruszone³⁸⁶.

Działanie Chrystusa, nowego Gedeona jest pełne mocy, o czym świadczy określenie „kruszyciel” a także krótkie, plastyczne opowiadanie o walce. Elementy zaczerpnięte ze strategii działania bohatera biblijnego łączą się z poszczególnymi elementami wydarzenia Bożego Narodzenia. Stłuczeniu dzbanów dla ukazania światła odpowiada Obrzezanie z powodu **niszczącej** ingerencji w ciało, która odślania krew, w domysle – przynoszącą zbawienie. Proklamacja imienia Jezus przewyższa realia starotestamentalne, ukazując wraz z serią czasowników moc Jego imienia i działania.

Temat Wcielenia jako walki pojawia się także w wydarzeniu Ofiarowania Jezusa w świątyni. Słowa *Ecce hic positus est in ruinam* (por. Łk 2, 34) zostają alegorycznie rozwinięte w kontekście semantyki militarnej. W połączeniu z motywem zabicia pierworodnych w Egipcie (por. Wj 12, 29) oraz wizją słowa, które o północy dosięga ziemi jak miecz, napełniając śmiercią (por. Mdr 18, 14–16) zostaje tu nakreślona wizja Słowa wcielonego, które „Egipskie syny, to jest świata tego pierworodne kochania w północy pozabijało rodzeniem swym”³⁸⁷. Narodzenie zostaje związane znaczeniowo ze śmiercią, czyli zwycięstwem nad nieporządkiem uwarunkowanym grzechem. Zasadą opisu tej zwycięskiej walki jest antyteza, bowiem Chrystus pokonuje bogactwa ubóstwem, pychę pokorą etc. Z kolei sugestia intensywności działania Syna Bożego wyrażana przez walkę znajduje przedłużenie w wykładzie dotyczącym skutków tego działania. I tak Chrystus, przeznaczony na upadek wielu, powoduje ruinę uniifikacyjnych planów Augusta podobnych do wznoszenia wieży Ba-

³⁸⁶ B II, s. 107–108.

³⁸⁷ B I, s. 63.

bel. Pan dokonuje tu niejako powtórnego pomieszania języków, co alegorycznie oznacza radykalne przewartościowanie ludzkich ocen, gdyż od teraz ubóstwo jest bogactwem, cierpienie dla Chrystusa honorem, krzyż sławą, a śmierć życiem³⁸⁸. Chrześcijańska perspektywa znajduje refleks w mowie, czyli w odwróceniu dotychczasowego orzekania³⁸⁹.

*

Intencją omawianych autorów jest ukazanie Jezusa w łonie Matki i w pierwszym okresie po Narodzeniu jako autonomicznego podmiotu działań zbawczych. Jego pierwsze czynności tuż po Wcieleniu, tj. dziękczynienie skierowane ku Ojcu oraz akt w pełni świadomego i dobrowolnego ofiarowania siebie za zbawienie świata stanowią klucz do zrozumienia tego dynamicznego ujęcia. Skoro Jezus od samego początku cieszy się pełnią możliwości działania płynących z unii hipostatycznej, to w konsekwencji On sam tę potencję aktualizuje, w czym nie przeszkadzają ludzkie ograniczenia. Dzieciątko uwalnia od grzechów, obdarza rozmaitymi łaskami i charyzmatami, kieruje zachowaniem postaci, czuwa nad rozwojem wydarzeń i udziela mocy męczennikom. Dwie figury walki i pracy ukazują Je w zachowaniach niewłaściwych dziecięctwu, a jednak poprzez kontrast podkreślają dynamikę Jego aktywności. Dotyczy ona postaci historycznie Jemu współczesnych, ale na mocy aktualizacji liturgicznej obejmuje też inne osoby. Przez swoje przyjście Jezus dokonuje ustanowienia nowej rzeczywistości, co wyraża odmiana sposobu myślenia.

Medytacyjny obraz działającego Dzieciątka pozostaje nieustannie złączony z pełnym kontekstem trynitarnym i soteriologicznym. W tej spójnej całości syntetyzujące spojrzenie teologiczne dominuje nad historyczną skłonnością do oddzielania wydarzeń. Ostatecz-

³⁸⁸ B I, s. 63; W perspektywicznym skrócie małemu Jezusowi zostają przypisane skutki osiągnięte w całości misji: „Któż to odmienił te języki? Chrystus Pan we złobie i na krzyżu” (B I, s. 63).

³⁸⁹ Obok walki powtarza się także kategoria pracy, gdyż i ona wyraża zaangażowanie Chrystusa. Widać to w medytacji o Ofiarowaniu, gdy mowa o Synu Bożym, który przychodząc na świat „tak nisko się spuścił”, aby kamieniami podjętymi z ziemi, czyli ludźmi uzupełnić miejsce po upadłych aniołach (por. B I, s. 63–64).

nie uzasadnienie działania Jezusa kryje się w Jego tożsamości oraz w pełnej perspektywie zbawczej misji.

II.3. ZAGADNIENIE UKRYCIA I OBJAWIENIA BÓSTWA W TAJEMNICY WCIELEŃ I NARODZENIA PANA

Zagadnienia tożsamości Jezusa Chrystusa oraz Jego działania w zakresie Wcielenia znajdują dopełnienie w rozważaniach dotyczących procesu Bożej komunikacji, które koncentrują się wokół świadomego ukrycia Boskiej chwały w ludzkiej naturze, czyli kenozie Inkarnacji, oraz objawienia tego dzieła wobec ludzi w określonym porządku. Przez analogię do retoryki można widzieć tutaj ostateczne nadanie kształtu temu komunikatowi, którym jest Słowo przyjmujące człowieczeństwo, aby została osiągnięta przewidziana pełnia perswazji. Obydwa wymiary, wzajemnie powiązane jednym zamysłem, wyznaczają dalej formę medytacji, a tym samym sposób uczestnictwa człowieka w tajemnicy przyjscia Boga w ciełe.

II.3.1. Uniżenie Syna Bożego we Wcieleniu i jego konsekwencjach

Wśród rozmaitych opisów tajemnicy Wcielenia Pańskiego szczególną grupę tworzą teksty ukazujące uniżenie Syna Bożego, który przychodzi dla zbawienia świata. W ramach relacji komplementarnej, porządkującej różne przedstawienia, kontrastują one z tymi, które ukazują tajemnicę przyjęcia ludzkiej natury jako wywyższenie i święto, zwłaszcza poprzez odwołanie do mistyki nupcjalnej. Zaślubiny natury ludzkiej z Bogiem stanowią jednak wywyższenie człowieczeństwa z punktu widzenia człowieka, natomiast w perspektywie chrystologii odgórnej objawia się tutaj temat uniżenia Słowa Odwiecznego. Problem kenozы posiada swe źródła biblijne w hymnie z *Listu do Filipian*:

qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem homi-

num factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis (Flp 2, 6–8)

a także w *Drugim Liście do Koryntian*:

Scitis enim gratiam Domini nostri Iesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, cum esset dives, ut illius inopia vos divites essetis (2 Kor 8, 9)³⁹⁰.

Termin *kenoza* [gr. *kenosis*] oznacza zatem „odarcie”, „ogołocenie”, czyli dobrowolne uniżenie Syna Bożego na skutek Wcielenia³⁹¹. W badanych tekstach szczególne znaczenie posiada wątek ukrycia Bóstwa w naturze ludzkiej. Przyjmując układ chronologii zbawienia, można tu refleksję o kenozie skupić na dwóch głównych obszarach: paradokсах Wcielenia i wydarzeń Ewangelii dzieciństwa oraz na związku tej tajemnicy z rzeczywistością paschalną.

II.3.1.1. Kenoza w tajemnicy Wcielenia

Niewątpliwie pierwsza z tych kwestii zajmowała żywą uwagę krakowskich autorów. Obok **czystej** cudowności Wcielenia sugerowanej choćby wyrażeniem: „Syn bez matki na niebie, Syn bez ojca na ziemi”³⁹² uniżenie staje się „drugim dziwem” całej tajemnicy.

Istotnym wymiarem uniżenia jest już samo dzieło Wcielenia, w którym to, co nieskończone spotyka się ze skończonym w unii hipostatycznej. Jest to „nowa rzecz” uczyniona przez Boga (por. Jr 31, 22) na ziemi. Starowolski przedstawia zwięźle tę tajemnicę:

Bo Chrystus w jednej osobie swojej będzie miał dwie naturze: Boską i ludzką. To jest: Bóg, który jest Duchem niewidomym, przyjmie na się ciało ludzkie widome i stawszy się człowiekiem nie ustanie być Bogiem. Bo ten, który jest od wieków i który nigdy odmienić się nie może, narodzi się czasu pewnego i przyjmie ciało śmiertelne na się, podlegające wszelakim ułomnościom. Bo ten, który jest we wszystkim bogaty, stanie się dla nas ubogim, i który przed

³⁹⁰ Zob. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 238.

³⁹¹ Zob. „Kenoza”, [w:] G. O'Collins, E. G. Faruggia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem polsko-angielskim*, przeł. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.

³⁹² B I, s. 61.

wieki zrodził się w niebie bez matki z Ojca, chce się narodzić na ziemi z Matki bez Ojca i na to się dzisiaj w żywocie Panny Maryjej wcielić raczył³⁹³.

Tekst ujmuje kenozę w jej dwóch aspektach. Pierwotny i bardziej wewnętrzny odnosi się do samej rzeczywistości unii hipostatycznej, w której dwie natury pozostają zjednoczone w jednej Osobie Słowa. Natomiast konsekwencją przyjęcia ludzkiej natury będzie cała sfera widzialna jako dalszy etap wchodzenia Boga w rzeczywistość świata przez Narodzenie. Kondycję ludzką oddają tu zwłaszcza trzy określenia: jest to ciało podlegające prawu śmierci („śmiertelne”), co pozostaje w związku z zespołem słabości właściwych człowiekowi („podlegające wszelkim ułomnościom”). Wcielenie jest także przyjęciem ubóstwa, czyli **dobrowolnym ukryciem** tego, co przysługuje Chrystusowi jako Bogu (por. 2 Kor 8,9). Wymowę określeń wzmacnia fakt zastosowania formuł kontrastowych wskazujących na ten sam podmiot działania prowadzącego do tak różnych skutków. W tym świetle także ziemskie narodzenie z Matki w porównaniu do odwiecznego zrodzenia z Ojca nosi cechę uniżenia. Wszelkie obserwowane w życiu Chrystusa wyrzeczenia pozostają konsekwencją unii hipostatycznej – pierwszej kenozy.

Uniżenie Wcielenia jest jednak wyrazem Bożego planu zbawienia i pozostaje uwarunkowane wyłącznie Bożą wolą. Zwracając uwagę na różnice natur, Starowolski tłumaczy, że gdyby nie wola Boża, ciało ludzkie nie potrafiłoby zatrzymać swą kompleksją jasności Bóstwa, a zatem fakt, że „nie rozplęnęło się jako воск” wynika ze specjalnej interwencji samego Boga³⁹⁴. Opatowiusz podobnie wyklada słowa: „Moc Najwyższego zaćmi tobie” (por. Łk 1, 35) m.in. w znaczeniu ukrycia cech natury Boskiej w ludzkiej: „światłość jego natury Boskiej zaćmi się [...] jasność Boskiej natury, że się ciała naszego grubością odzieje, już nim światłość swoją okryje”³⁹⁵. Uniżenie Syna

³⁹³ WN, s. 86; Kondycję dziecięcą jako wyraz kenozy podkreślał w duchowości francuskiej P. de Bérulle; „*Impuissance, incapacité, indigence* (bezsilność, niezdolność, ubóstwo) – oto stan każdego nienarodzonego dziecka, i jest to ów niewolniczy stan – *forma servi* – który «ogolający się» Syn Boży przyjmuje z miłości do rodzaju ludzkiego. Tą samą drogą dobrowolnego poświęcenia pójdzie na krzyż” (J. Saward, *Odkupiciel w łonie Matki*, dz. cyt. s. 138–139).

³⁹⁴ Zob. SP, s. 99.

³⁹⁵ PZ, s. 313.

Bożego polega na celowym ukryciu Boskiej natury i jej chwały, które jednak przez cały czas On posiada³⁹⁶.

Jacek Liberiusz mocno podkreśla fakt, że uniżenie, jakkolwiek oznacza przyjęcie ludzkich słabości, to jednak jest jednocześnie wielką i trwałą manifestacją Bożej mocy³⁹⁷. Wyjaśnienie paradoksu kryje się w samej unii hipostatycznej, o ile bowiem uniżenie dotyczy przyjęcia ludzkiej natury, o tyle Jezus jako Bóg zachowuje swoje prerogatywy i czyni z nich użytek. W tym miejscu temat wiąże się z omawianą wyżej kwestią pełni wiedzy Dzieciątka-męża³⁹⁸ oraz Jego działania w okresie Wcielenia, Narodzenia i dzieciństwa. Jezus w stajence jest autentycznie poddany ogołoceniu, ale jednocześnie sam świadomie rządzi światem, czego autor dowodzi na podstawie Pisma:

Namilsze dziecię, które jeszcze nie mówi, a już króle straszy. *Turbatus est Herodes et omnis Hierosolyma cum illo*. Ztrwożył się Herod a wszytka Hierozolima z nim (por. Mt 2, 3). W stajni na sianku leży, a niebem rządzi i gwiazdami jego kieruje na usługę swoją. Uwinione w pieluszki i powite, a ręce jego od kraju do kraju świata mocno dosięgają. *Attingit a fine usque ad finem fortiter* (por. Mdr 8, 1). Piastowania na rękach potrzebuje, a ono piastuje wszystkich świat na trzech palcach. *Appendit tribus digitis molem terrae* (por. Iz 40, 12)³⁹⁹.

Do opisu potęgi Jezusowego działania zostają zastosowane miejsca zarówno starotestamentalne, określające już wcześniejsze działanie, ale także przypisuje się Mu wywołanie lęku w Herodzie i Jerozolimie⁴⁰⁰. Służy temu ulubiona konstrukcja paralelizmów an-

³⁹⁶ Reprezentowane jest tutaj ortodoksyjne ujęcie, które oznacza, że kenoza nie dotyczy Boskości. „W rzeczywistości kenoza ta polegała na przyjęciu cierpięliwego i śmiertelnego człowieczeństwa. Jezus jeszcze przed zmartwychwstaniem mógł w swym człowieczeństwie cieszyć się tym stanem chwalebny, który jest Jego udziałem od czasu Paschy. W rzeczywistości jednak przed swym wywyższeniem paschalnym wyrzekł się odbłasku wiecznej chwały w swym człowieczeństwie” (C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego...*, dz. cyt., s. 218). *Kenosis* nie oznacza przecież unicestwienia postaci Bożej (por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 238). Analizowane tu ujęcie stanowi dobrą ilustrację tej tezy.

³⁹⁷ W. Kasper przedstawia klarownie teologię cierpienia Boga, które wynika z Jego wolnego wyboru (zob. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 238–247).

³⁹⁸ Zob. II. 1.3.2.

³⁹⁹ GD, s. 324.

⁴⁰⁰ Osobną kwestią jest zagadnienie, czy sama wieść o nowym królu nie byłaby wystarcza-

tytetycznych, w ramach której porównuje się ze sobą czynności reprezentujące przeciwne postawy (władzy bądź uniżenia), tak jednak, by posiadały element wspólny (*tertium comparationis*). Pary pojęć przedstawiają się następująco: niemowlęstwo – wzbudzanie strachu, leżeć w stajence – rządzić niebem, rączki powite – ręce sięgające krańców świata w geście władzy, bycie piastowanym – piastowanie. Zwłaszcza dwa ostatnie ujęcia objawiają różność ufundowaną na tym samym motywie, co wzmacnia jeszcze fakt tożsamości podmiotu. Tym samym w napięciu zgodne-niezgodne silniej podkreślony zostaje cały paradoks i **niezgodna zgodność** (*concordia discors*) religijnej rzeczywistości. W ten sposób można zauważyć proces powstawania konceptu, w którym porządek autorski (*ordo artificialis*), tutaj ów rodzaj zestawienia, prowadzi do odkrycia w olśnieniu (*acutum*) prawdy o rzeczywistości, zwłaszcza Boskiej⁴⁰¹.

Kenotyczny wymiar Wcielenia można prawem kontrastu zaobserwować na tle rozważań o cudach⁴⁰². Birkowski na podstawie proroctwa o Emmanuelu z siódmego rozdziału *Księgi Izajasza* twierdzi, że Wcielenie zamyka w sobie wszystkie inne cuda, skoro jego zapowiedź następuje po skierowanej do Achaza propozycji wyboru znaku czy to wysoko, czy nisko (por. Iz 7, 11). Poczęcie i poród Syna przez Pannę mieści w sobie zatem także potencjalne cuda Bożej mocy, „które się mogły najdować abo wzgórze w niebie, abo na dole w piekle”⁴⁰³. Cud jest manifestacją Bożej

jącem powodem do takiej reakcji. Rozwijając wątek, można przyjąć, że zgodnie z optyką autora ta naturalna przyczyna pozostawałaby narzędziem Jezusowego władania.

⁴⁰¹ Por. J. Niedźwiedź, „Konceptyzm”, [w:] *Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole*, red. A. Borowski, Kraków 2001; por. E. Buszewiczowa, Maciej Kazimierz Sarbiewski: *De acuto ac arguto/O Poincie i dowcipie*, [w:] *Retoryka a tekst literacki*, red. M. Hanczakowski, J. Niedźwiedź, Kraków 2003, t. 1., s. 23–36. Istnieje pokusa nazwania tego rozwiązania oksymoronem, który jest szczególną postacią konceptu, jednak jak zauważa J. Ziomek, w kwestii Wcielenia termin ten nie byłby właściwy, ponieważ wszystkie zestawiane elementy występują w znaczeniu realnym, a nie tak, że jeden (jedne) użyty jest przenośnie. Dlatego oksymoronem jest „czarny dzień”, a raczej nie jest „Bóg się rodzi, moc truchleje” i podobnie cała słynna pieśń Karpińskiego, tak bardzo podobna do powyższego ujęcia i rozwiązań spotykanych w tych medytacjach (zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 191–192).

⁴⁰² Cud (*miraculum*) definiowany jest jako nadprzyrodzone i poznawalne dzieło, którego przyczyna pozostaje „tajemna” (por. B II, s. 17–18).

⁴⁰³ B, II, s. 19.

mocy, w wypadku Wcielenia jednak moc Boża wyraża się w uniżeniu Syna Bożego⁴⁰⁴. Szczególny argument biblijny stanowi tu wydarzenie z życia Ezechiasza, kiedy to Bóg na zegarze słonecznym cofnął cień wskazujący czas o dziesięć stopni w górę, co odpowiadało dziesięciu godzinom (por. 2 Krl 20, 8–11). Ten wsteczny ruch wskazówki czasu związany z kierunkiem ku górze odpowiada ekspozycji Bożej mocy, która jak kiedyś słońce w zegarze ukazuje się teraz w Maryi. Natomiast następny ruch ku dołowi, w normalnym rytmie czasu, odpowiada zstąpieniu Syna Bożego w rzeczywistość ziemską poprzez dziewięć linii odpowiadających chórom duchów niebieskich:

[...] poszło słońce wstecz na dziesięć linii i wypełniło Boskie obietnice z strony zbawienia i odkupienia narodu ludzkiego. Wróciło się Słońce na dziesięć linii, abowiem zmniejszył się trochę mniej niż aniołowie przechodząc przez dziewięć chórów anielskich stanął na dziesiątym cieniu i linii natury ludzkiej⁴⁰⁵.

Dwa przeciwstawne kierunki ruchu oddają tutaj podwójną prawdę Wcielenia, które łączy manifestację Bożej mocy zbawiającej człowieka z Boskim uniżeniem. Czasowe rozróżnienie ruchu w warstwie znaczeń dosłownych (*determinans*) zanika w tajemnicy Wcielenia (*determinandum*), która jest jednym, spójnym Bożym działaniem. Dwa ruchy i podział czasowy reprezentują synchroniczne aspekty jednej rzeczywistości teologicznej, tj. wielkość zbawczego działania i kenozę. Rozróżnia je symboliczna cecha kierunku, ponieważ pierwszy oznacza wzniesienie, a drugi uniżenie. Wykład ukazuje bliżej kres ruchu zstępującego, którym jest ludzka natura wyposażona w waloryzujące określenia: „komora licha, gliniana”. Osiągnięcie tego celu stanowi dla Syna Bożego zejście głębsze niż ewentualne **zatrzymanie się** na którejś z wcześniejszych linii, tym bardziej jednak podkreśla Jego pragnienie Odkupienia człowieka, co zamyka się w związanej formule o Słowie przedwiecznym:

[...] które tak dalece chciało nisko zstąpić, aby tak wysoko mógł się podnieść człowiek⁴⁰⁶.

⁴⁰⁴ Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 244–245.

⁴⁰⁵ B, II, s. 19.

⁴⁰⁶ B, II, s. 19.

Twierdzenie to oparte zostało na strukturze chiasmu: Słowo zniża się do człowieka, aby człowieka podnieść do **wysokości** Słowa poprzez zjednoczenie. Sensem kenozy jest więc uniżenie, które powoduje wywyższenie człowieka we Wcieleniu i Odkupieniu. Ta prawda teologiczna bywa wyrażana przy użyciu konstrukcji zawierających dwa przeciwstawne wymiary połączone w syntezie. Obok motywu uniżenia-wznoszenia można napotkać także **ubóstwo-wzbogacanie** (por. 2 Kor 8, 9): „Bogiem we wszystko bogatym będąc stał się dla nas ubogim, aby nas zbogacił i bogatymi poczynił”⁴⁰⁷. Przedmiotem tej wymiany jest para pojęć wyrażona w języku polskim przez efekt bliski homonimii („ubóstwo”-„Bóstwo”), przy czym podobieństwo wskazuje zarazem na zasadniczą różnicę znaczeniową⁴⁰⁸: „Chrystus nasz ubóstwo dziś na się przyjął, a nam swoje Bóstwo darować raczył”⁴⁰⁹. Wymiana ta polega także na objawieniu miłości Boga, aby wzbudzić u ludzi miłość ku Niemu⁴¹⁰, zaś generalnie przedstawia się następująco: „stał się Bóg człowiekiem, abyś ty [człowieku] ziemskim Bogiem był”⁴¹¹. Kenoza Wcielenia wykreśla tę symetrię, która, odpowiadając, pojęciu Przymierza, poprzez efekt kontrastu wyraziściej przedstawia rozległość dzieła łaski.

W tym opisie zstąpienia można wyróżnić pewne etapy, które stanowią sposób charakteryzacji dzieła Boga. Wyliczenie ujęte zostaje w formę gradacji:

Dziś tedy zaczynając nam tę niezmierną miłość swoją pokazywać opuścił anioły w niebie. Abowiem jako Hugo Cardinalis mówi: *Potius sunt ei delitiae in filiis hominum quam in Angelis*. Opuścił Majestat swój nieogarniony; Opuścił chwałę onę niewypowiedzianą. A stąpił na tę naszą mizeryję, aby począł mieszkać w sercach naszych, aby swoją miłość nam oświadczywszy, w nas też miłość przeciwko sobie wzniecił. [...]

Abowiem nie dość było Panu pokazać miłość swoją człowiekowi w tym, że dla jego zbawienia z nieba stąpił majestat swój Boski opuściwszy, ale jeszcze chciał naturę jego podłą na się przyjąć i złączyć z Bóstwem swoim świętym, aby ją tak uczył nad wszystkie inne kreatury świata. A nie dość miał

⁴⁰⁷ AT, s. 114.

⁴⁰⁸ Por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, dz. cyt., s. 214.

⁴⁰⁹ AT, s. 115.

⁴¹⁰ Zob. AT, s. 114.

⁴¹¹ B I, s. 64.

tę naturę naszą ułomną przyjąwszy żyć bez mizeryj i kłopotów, ale chciał wszystkie dolegliwości nasze sam ponosić na sobie i zaraz narodziwszy się zaczął tę nędzę naszą cierpieć od ubóstwa w stajni, nie w pałacu, na sienie, nie na poduszkach, we żłobie, nie w kolebce leżąc⁴¹².

Proces kenozy polega zatem najpierw na opuszczeniu Boskiego majestatu, czyli chwały Bóstwa, następnie zaś na przyjęciu natury ludzkiej, niższej niż anielska. W dalszym ciągu jednak Syn Boży pomija możliwość zachowania ludzkiej natury wolnej od cierpienia i bierze całą pełnię związanych z jej kondycją problemów, czego widocznym znakiem stają się realia Jego Narodzenia⁴¹³ eksponowane przez paralelizmy antytetyczne. Mając na uwadze ścisły związek tajemnic życia Jezusa, w dalszej kolejności gradacji należy umieścić Jego życie, a przede wszystkim Mękę i Śmierć.

Zasadą organizującą to działanie jest **samoobjawienie** miłości Bożej. Skrajne formy identyfikacji z ludźmi nie tylko na poziomie ontycznym, ale także przeżyciowym stanowią rodzaj argumentu, którym Bóg posługuje się wobec człowieka, chcąc go poruszyć i wzbudzić w nim miłość ku sobie. Punkt docelowy Wcielenia przekracza jednak samą tylko manifestację miłości i oznacza zjednoczenie z człowiekiem, o czym świadczą słowa: *ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus*⁴¹⁴ (por. J 14, 23), użyte jako programowe określenie całego działania Boga.

Zarys kenozy Wcielenia kryje się już w zapowiedzi anioła, oto bowiem zapowiadany Jezus co prawda „będzie wielkim”, o czym świadczą wiele znaków jak np. słowa Boga Ojca, panieństwo Maryi

⁴¹² AT, s. 114; Por. tekst Liberiusza odwołujący się do bazy biblijnej: „Słuchajcie Apostoła. *Exinanivit semetipsum formam servi accipiens* (por. Flp 2, 7). Wziąwszy naturę naszą, stawszy się człowiekiem wyniszczył samego siebie, bo tak się ukazał światu, jakoby nigdy nie był Bogiem, ale prostym człowiekiem, jednym którym z nas. Boskaż to abowiem leżeć w stajni, na trosze [odrobinie, strp.] barłogu bydlęcymi nogami podeptanego? Drzeć na zimnie i nie mieć innej ciepłoty chyba lichą parę bestyi parę?” (GD, s. 325).

⁴¹³ Anastazy z Synaju (zm. ok. 700) twierdzi, że Słowo mogło pominąć fazę dzieciństwa, przyjmując od razu dorosłą formę. Wybór dzieciństwa i związanej z nim kenozy staje się w tym kontekście jeszcze bardziej wyrazisty (por. J. Saward, *Odkupiciel w łonie Matki*, dz. cyt. s. 77–78). Z kolei cysters, Jan z Ford (zm. 1214) twierdził, że pobyt Jezusa w łonie był trudniejszy dla Niego niż dla innych dzieci z powodu Jego pełnej świadomości i wolnej akceptacji boleści (por. tamże, s. 107–109).

⁴¹⁴ AT, s. 114.

czy nauczanie Jana Chrzciciela, ale będzie „zaraz i dziwnie maluchnym: nie tylko, że się w osobie⁴¹⁵ dziecięcia narodzi, że [we] wzgar-dzie i nienawiści u świata i zawsze w sprawach i postępkach swoich dziwnie maluchnym i pokornym będzie”⁴¹⁶. Jakkolwiek w proklama-cji Gabriela dominuje demonstracja wielkości zapowiadanego Zbaw-cy, to jednak refleksja Opatowiusza łączy już z tym porządkiem całą strategię uniżenia. Temat rozwijany jest szczególnie w licznych ze-stawieniach przyporządkowujących ukryte elementy rzeczywistości Boskiej tym, które należą do sfery ludzkiej. Podstawowe przeciwsta-wienie tworzą tu rzecz jasna dwie natury: Boska i ludzka, to wokół nich grupują się pozostałe elementy:

[...] będąc Bogiem stał się dziś człowiekiem; będąc nieogarnionym za-warł się w żywocie Panny przeczystej; będąc słowem przedwiecznym stał się niemowlątkiem i z nieśmiertelnego stał się śmiertelnym [...] ⁴¹⁷.

Elementy przyjęte we Wcieleniu stanowią przeciwieństwo tych posiadanych na mocy natury Boskiej, a w ten sposób Inkarnacja sta-je się szczególnym uniżeniem, ponieważ w nadrzędną harmonię unii hipostatycznej wpisany zostaje specyficzne samozaprzeczanie, bio-rące początek w radykalnej różnicy natur. Pod sumującym epitetem „dziwny”⁴¹⁸, tj. cudowny, godny podziwu mieszczą się i takie zesta-wienia:

Dziwnym Bogiem jest: iż wiecznym będąc, teraz się rodzi dziwnym sposobem z przeczystej Panny sprawą Ducha Świętego; iż światłością będąc, w nocy się rodzi nic promieniami Bóstwa swojego stajnie onej nie oświe-cając; iż słowem będąc Ojca swojego niebieskiego, niemowlątkiem się dla nas staje; iż źródłem wody żywej będąc i chlebem anielskim, pragnie jako człowiek i łaknie; i we żłobie się zamyka, którego niebo ogarnąć nie może⁴¹⁹.

W paralelizmach antytetycznych po stronie Bóstwa występują jednak zarówno określenia, które są cechami tej natury, jak i takie,

⁴¹⁵ Tu: w postaci, naturze.

⁴¹⁶ PZ, s. 258.

⁴¹⁷ WN, s. 72.

⁴¹⁸ To ważne dla autorów słowo przyjmuje znaczenia w polu semantycznym od „niezwykły, osobliwy” przez „godny podziwu” po „cudowny, nadprzyrodzony”. Zob. „Dziwny”, [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. VI, dz. cyt.

⁴¹⁹ AT, s. 199.

które jej przynależeć powinny z racji stosowności (religijnego *decorum*), a które również zostały odrzucone:

Baczyli [Maryja i Józef], iż Chrystus Pan urodził się w Bethleem nie w pałacu jakim bogatym, ale w podłej stajniej. Złota kolebka tego Króla żłób był bydlęcy; jedwabne i perłami osadzone szateczki, którymi był przyodziany, ubogie pieluszki. Któż to tak ubogo leży? wszak to ten, który o sobie mówi: *Meus est orbis terrae et plenitudo eius* (por. Ps 49 (50), 12)⁴²⁰.

Kenoza Wcielenia z punktu widzenia człowieka obejmuje zatem aspekt rzeczywisty i potencjalny, Jezus bowiem nie tylko pozostawia to, co posiada, ale i to, co posiadać by mógł albo nawet powinien. W ten sposób całe dzieło osiąga jeszcze większą głębię.

W cyklu tekstów wzniesionych na zasadzie „zgodnej niezgodności” można wskazać na ujęcie kenozy Jezusa w wyszukany koncepcie, w którym zostaje wykorzystana szczególna semantyczna gra podobieństwa i różnicy elementów. Zamiast wynajdywania szeregu analogii materiał został uporządkowany tak, aby postawić naprzeciw siebie w jednej figurze (*acumen*) dwa główne elementy, których zwyczajna antynomia właśnie tutaj okazuje się użyteczna dla oddania nowej, paradoksalnej rzeczywistości. Istotą jest stwierdzenie, że „Słowo stało się sianem”, które jednakże jest motywowane ważnymi kontekstami:

[...] przyszedł Pan na powstanie tobie: długoż będziesz bydlęciem? [...] Nie miałeś co jeść, masz teraz chleb anielski we żłobie położony: zostałeś bydlęciem, chleb się stał sianem, abyś ty głodem nie umarł. Kiedyż większa miłość pokazała się Boga naszego, jako gdy Słowo Boże stało się już nie ciałem, ale sianem? Nie onym sianem, które dziś jest, a jutro do pieca wrzucone będzie, ale tym sianem, które trwa na wieki? Sianem się stało Słowo Boże, pokarmem czystych i żujących bydła, który jedząc człowiek może poznać jako wół Pana swego, jako osieł żłób Pański, to jest Żyd i Poganin Chrystusa, Króla swego⁴²¹.

Najpierw trzeba wskazać na metaforę człowieka, który jest bydlęciem. U jej źródeł widzieć należałoby zapewne jego wyznaczaną przez grzech kondycję moralną, skoro Bóg przychodzi, aby je podnieść. Obok tego negatywnego tropu zestawienie człowieka i zwierzęcia powraca jeszcze w aluzji do Iz 1, 3, gdzie przybiera pozytywną

⁴²⁰ B I, s. 63.

⁴²¹ B I, s. 64.

wymowę, ponieważ wół i osioł rozpoznają swego Pana⁴²². W każdym razie to, co bydlęce zostaje przypisane ludzkiej naturze i w tym kontekście wyłania się sens twierdzenia głównego, które wyraża się w postaci dwukrotnego zdania-sądu: „Słowo stało się sianem” oraz w wariacie: „Chleb stał się sianem”. Stanowią one aluzję do fundamentalnego twierdzenia Janowego prologu: „Słowo stało się ciałem” (por. J 1, 14), zaś o intencjonalnym nawiązaniu świadczy bardzo ważna korektura (*correctio*): „Słowo Boże stało się już nie ciałem, ale sianem”, które wnosi tutaj uzupełnienie, a nie wykluczenie i powinno być czytane jako: Słowo stało się nie tylko ciałem, ale nawet sianem. Z wielkim naciskiem, za pomocą różnych środków autor konstruuje trop Chrystusa-siana.

Czyni tak w oparciu o zasadę podobieństwa i przyległości. Zasada podobieństwa dotyczy funkcji pokarmu: jak siano jest pokarmem dla zwierząt, tak Chrystus jest pokarmem dla człowieka⁴²³. Skoro więc człowiek w swym bydlęcym stanie potrzebuje pokarmu, to Chrystus, dostosowując się do sytuacji, staje się sianem. Z drugiej strony występuje tu charakterystyczny dla metonimii związek realny, gdyż ten sam żłób, będący miejscem składania pokarmu dla zwierząt, pełni aktualnie funkcję miejsca spoczynku dla Jezusa. Trop może być czytany i tak: ponieważ Słowo zostało złożone w żłobie, może być nazwane sianem, zostaje bowiem nawiązana realna relacja między Chrystusem a żłobem. Związek przyległości ustępuje jednak powyższej metaforze opartej na konotacji (i *similitudo*) pokarmu. O ile siano jest pokarmem realnym, o tyle ujęcie Słowo jako pokarm stanowi bądź wyrażenie przenośne, bądź dosłowne w sensie eucharystycznej aktualizacji w liturgii. Konotacja pokarmu jest jeszcze silniej zarysowana, gdyż Słowo zanim stało się sianem – pokarmem ludzi, było pokarmem – „chlebem aniołów”⁴²⁴. Należy zauważyć, że metaforyczny charakter stwierdzenia Słowo-sianem stoi w opozycji do sądu Słowo jest ciałem, który jest stwierdzeniem realności.

⁴²² W wersecie Izajasza rozpoznawanym panem jest właściciel zwierząt, ale autor, używając wielkiej litery, wskazuje w teologicznym skrócie od razu na Boga, co zresztą wzmacnia pozytywną charakterystykę tego motywu.

⁴²³ Ten paralelizm wzmacnia jeszcze identyfikację człowieka z bydlęciem.

⁴²⁴ *Panis angelicus* poprzez tradycję wyraźnie ewokuje tu Eucharystię.

Wyrażenie „Słowo stało się sianem” oznacza zatem głębię uniżenia Syna Bożego⁴²⁵, w którym wyraża się Jego zbawczy zamiar udzielenia człowiekowi potrzebnych sił, czyli pokarmu. Skoro człowiek stał się bydłem, to nie dość było stać się tylko ciałem, ale należało uczynić się takim pokarmem, który może być przyjęty przez bydła. Takie poszukiwanie wyraża i objawia niezwykłą miłość Syna Bożego względem ludzi. Druga część tekstu jednak wskazuje na związane z sianem elementy Boskości, jest to mianowicie „siano”, które nie przemija, ale „trwa na wieki”, co odnosi się do słów Izajasza: „Trawa usycha, więdną kwiat, lecz słowo Boga naszego trwa na wieki” (por. Iz 40, 8). Pokarmem wyobrażanym przez siano jest więc słowo Boże. Spotkanie z Nim, karmienie się Nim umożliwia rozpoznanie w Jezusie Boga w akcie wiary przez tych, którzy pochodzą z Żydów i z pogan na wzór zwierząt rozpoznających swego pana (por. Iz 1, 3). Na tej podstawie można w sianie widzieć szczególne działanie łaski Bożej. Możliwa byłaby także sugerowana wcześniej wykładnia eucharystyczna, ponieważ określenie siana-pokarmu można odnieść do autodeklaracji Jezusa o „pokarmie, który trwa na wieki” (por. J 6, 27). Spożywany przez wierzących, czyli „czyste i żujące bydła”, daje im doświadczenie poznania Chrystusa jako Króla⁴²⁶.

Obraz Słowa-siana posiada wielką wymowę, tworząc koncept, który poprzez połączenie dwóch płaszczyzn dalekich od siebie w ich „zgodnej niezgodności” adekwatnie oddaje rzeczywistość Wcielenia, czyli unię hipostatyczną natury sobie odległych. Mówiąc o potrzebie dostosowania się do sytuacji człowieka poprzez formę siana, stanowi on także kontynuację pojmowania tajemnicy w formie *decorum religiosum*. Sens tego dzieła Boskiej retoryki znajduje swoje uzasadnienie w postawie rozpoznania Boga przez człowieka w wierze.

*

Poruszając temat kenozy jako огоłocenia Syna Bożego w związku z Inkarnacją, krakowscy autorzy zwracają uwagę na fakt, że sama unia hipostatyczna jest źródłem i pierwszym stadium uniżenia, któ-

⁴²⁵ Por. GD, s. 326.

⁴²⁶ W tym układzie należałoby przyjąć lekcję, która poznanie Chrystusa przez człowieka (w Eucharystii) ilustruje przykładem wołu i osła, które kolejno oznaczają Żyda i poganina, lecz jako nawróconych do Pana, czyli judeo- i pogano-chrześcijan.

re poza wzięciem natury i cech ludzkich – przeciwnych Boskim polega dalej na przyjęciu w życiu doczesnym uwarunkowań właściwych człowiekowi, a ostatecznie wyraża się w śmierci. Odsunięte zostają zarówno cechy natury Boskiej jak też i to, co w przestrzeni historycznej miałoby tę wielkość wyrażać. Z drugiej strony kenoza Wcielenia stanowi wolne dzieło Boga i manifestację Jego potęgi, różną od cudu poprzez utajenie. Założenie pełni wiedzy i autonomicznego działania Jezusa wyłącza kwestię ograniczenia Jego poznania w kenozie oraz determinuje fakt ujmowania tematu w kategoriach ontologicznych, a epistemologicznie – jako nadany odgórnie porządek objawienia. Zstąpienie Słowa ku człowiekowi rozpatrywane bywa paralelnie w kategoriach podobne-niepodobne oraz uniżenie-wywyższenie” i prowadzi do odkrycia syntezy, która przypomina ważną zasadę *concordia discors*. Wyraża ją w połączeniu z wątkiem religijnego *decorum* koncept „Słowo stało się sianem”.

II.3.1.2. Kenoza w związku z Paschą

Kenoza ukazana w wydarzeniu Wcielenia posiada swoją kontynuację i dopełnienie w zbawczym cierpieniu Chrystusa⁴²⁷. Już w medytacjach o Inkarnacji i Narodzeniu kryją się wątki pasyjne. W prorocztwie Symeona następuje połączenie Dzieciątka z kwestią Jego przyszłej Ofiary, tak że nad pragnieniem zachwyty u Maryi dominuje świadomość trudnego zadania do wypełnienia: „Wiedziała to dobrze Panna Naświętsza, iż się Syn jej namilszy nie na to narodzić raczył, *ut eum admiremur*, mówi nabożny Biskup Bipontiński, *sed ut ipse in frigidis ac torpentibus ignem amoris excitaret*”⁴²⁸. Już „płacz i lament” Dzieciątka zaraz po Narodzeniu, ta „muzyka pierwsza”, świadczą o Jego zjednoczeniu ze stanem ludzkości: „Chciał się braci swojej sposobić, przystąpił do takiegoż śpiewania, jakie u nich widział”⁴²⁹. Pełne utożsamienie poprzez przyjęcie całego spektrum cierpienia wiąże się ściśle z przyjęciem ciała:

⁴²⁷ Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 244; Związek ten stał się fundamentem współczesnej omawianym autorom duchowości francuskiej (por. J. Saward, *Odkupiciel w łonie Matki*, dz. cyt. s. 132–140).

⁴²⁸ AT, s. 199.

⁴²⁹ B I, s. 44.

Przyjął ciało, aby mógł cierpieć dla nas. Wprawdzie przy błogosławieństwie dusze nie miało cierpieć ciało, ale szafunek niebieski inaczej to sporządził, o czym mamy jawne pismo u Psalmisty. Mówi w personie Chrystusowej Dawid święty: „Całopalnej ofiary za grzech nie potrzebowałeś, ale ciało przysposobiłeś mi, *Corpus aptasti mihi*” (por. Hbr 10, 5, por. Ps 40 (39), 7–9), aby ciało mogło głodem być utrapione, zimnem dręczone, sieczone biczami, koronowane cierniem, a potem między dwiema łotry dla zbawienia ludzkiego na krzyżu zawieszona i zabita. Te męki i śmierć lepiej się ciała imieniem wyrazić mogły, a niż człowieczeństwem, dlategoż tak wielką tajemnicę Kościół święty wcieleniem zowie⁴³⁰.

Na podstawie biblijnej ciało funkcjonuje tutaj jako nazwa („imię”) – wyróżniona część reprezentująca człowieczeństwo. Ów świadomie podkreślany zabieg *pars pro toto* pozwala na wyeksponowanie elementów fizycznego cierpienia wprowadzonych przez anaforyczne i chronologiczne wyliczenie. Synekdocha ciała znajduje więc swój odpowiednik w analogicznym ujęciu, w którym męka fizyczna reprezentuje cały wymiar uniżenia. Ciało koncentruje w sobie tę Mękę, staje się jej przestrzenią, symbolem⁴³¹, ale także warunkiem, skoro dopiero dzięki cielesności takie cierpienie stało się możliwe. Dlatego też „Wcielenie” jako nazwa, poprzez relację do tak pojmowanego ciała staje się znakiem całego uniżenia i cierpień. Wobec niecierpiętlwości Bóstwa ta rzeczywistość stanowi rezultat autonomicznej Bożej woli („szafunku niebieskiego”).

W ciekawej perspektywie chrystologicznej, bo z punktu widzenia duszy Chrystusa, ujmuje tę strategię uniżenia Mikołaj Mościcki. Dusza dostrzega na pierwszym planie podarowaną człowieczeństwu od Bóstwa możliwość doskonałości, ale widzi też czasowe wyjęcie ciała spod tego prawa, właśnie dlatego, by mogło zostać poddane cierpieniu:

[...] skoro dusza jego była stworzona, obaczyła, iż człowieczeństwo nie rozwiązaniem związkiem złączone było z Bóstwem w jedności persony Boskiej. Obaczyła onego człowieka współ i Boga być głową aniołów wszystkich

⁴³⁰ B II, s. 46.

⁴³¹ Symbol należy rozumieć jako znak reprezentujący rzeczywistość na zasadzie *pars pro toto*, jest on zatem częścią głębszego zjawiska. Tendencja do zjednoczenia znaku ze znaczeniem jest dla niego konstytutywna i tym różni się od alegorii (por. P. de Man, *Retoryka czasowości*, dz. cyt., s. 167).

i ludzi, wolnego od wszelakiego grzechu i namniejszego [...], nieskończoną łaską, świętobliwością, wszystkimi cnotami i darami napełnionego [...]. Wprawdzie i ciało miało być uwielbione i nieskazitelne, ani śmiertelne, bo ono się ciągnie za duszą, która już zaraz błogosławiona była, skoro stworzona była. Jednak zahamował Pan Chrystus wielką mocą i cudem, aby błogosławieństwo na duszy się zatrzymało, a na ciało się nie zlewało. Żeby dla nas uciepieć mógl w cieie podległym bólom, aby przykłady pokory i cierpliwości nam pokazał, aby je za nasze grzechy na ofiarę krwawą przysposobione zatrzymał⁴³².

Specjalna interwencja Chrystusa wymierza granicę kenozy w samej unii hipostatycznej. Przebiega ona w obrębie ludzkiej natury pomiędzy duszą a ciałem w taki sposób, że dusza doznaje uwielbienia, podczas gdy ciało uczestniczy w cierpieniu. Obydwa powyższe teksty traktują o wyjęciu ciała spod błogosławieństwa, które posiada dusza Chrystusa, o ile jednak pierwszy zawiera ideę reprezentacji Męki przez ciało, o tyle drugi sugeruje raczej ograniczenie Męki do ciała. Powstaje zatem pytanie o udział duszy Chrystusa w Jego kenozie. Odpowiedź przyjmuje następujący kształt: dusza ta, owszem, cieszy się błogosławieństwem, ale poprzez naturalny związek z ciałem uczestniczy w jego cierpieniu. Świadczy o tym w samej Ewangelii wyznanie Chrystusa: „Smutna jest dusza Moja aż do śmierci” (por. Mt 26, 38), czy też konanie w Ogrójcu, zaś w tekstach badanych medytacji fragmenty ukazujące choćby płacz Chrystusa już po Narodzeniu⁴³³. Ciało poprzez zmysłowość przyjmuje na siebie cierpienie i zostaje pozbawione chwały, aby to w ogóle mogło się dokonać. Z tym aspektem bardziej zewnętrznym łączy się cierpienie zjednoczonej z ciałem duszy, w czym posiadanie przez nią błogosławieństwa nie przeszkadza.

Zagadnienie kenozy generalnie należy rozważać jako formę miłości, dlatego też potęga działania Jezusa uniżonego nosi taki charakter. U Liberiusza miłość porównana zostaje do śmierci na podstawie wersetu: *Fortis est ut mors dilectio* (por. Pnp 8, 6), przy czym autor, przyjmując lekcję Teodoreta: *Fortior est morte dilectio* przypisuje miłości moc większą od śmierci i odnosi tę prawdę do Zbawiciela. Podczas gdy śmierć tryumfuje nad człowieczeństwem Chrystusa, to miłość jako swego **przeciwnika** dotyka Bóstwa i odnosi nad nim zwycię-

⁴³² EC, s. 137–138.

⁴³³ Trudność powoduje tu zapewne szkicowy charakter *Elementarzyka*.

stwo, gdy ściąga Syna Bożego z łona Ojca aż do szopy⁴³⁴. Posługując się znowu serią paralelizmów antytetycznych, autor rozwija tę tezę o mocy miłości, dostrzegając jej manifestację najpierw w ludzkiej, dziecięcej słabości Jezusa:

Małoż to dokazuje, kiedy nieogarnionego w ciasnym żłobie zawiera? Wszechmocnego tak słabym czyni i wątpli, że Synaczek Boży na nożkach stać i stąpać o swej mocy nie może, tak iż postawiony zaraz by na gębkę padł i główkę by sobie rostrącił i usta naświetsze krwią by zalał. Mało to dokazuje, kiedy przedwieczną Mądrość niebieskim katedrom przyuczoną między bestie głupie kładzie i sadza?⁴³⁵

Kondycja Jezusa zostaje przedstawiona w sposób bardzo plastyczny, czemu służą użyte w trybie warunkowym opisy zranienia. Usytuowanie Jezusa w tej perspektywie stanowi właśnie wyraz miłości, która wybiera uniżenie. Jakkolwiek już obraz stajenki odsłania tę moc miłości, to jednak jej pełnia manifestuje, przejawia się w krzyżu, gdzie uniżenie staje się najgłębsze. Podobnie jak przysłówek *fortior* teraz stopień wyższy oddaje formuła *His graviora*⁴³⁶. Pod względem poświęcenia etap żłóbka jest przewyższany przez krzyż, a to znaczy, że na Golgocie miłość przybierająca formę kenozy objawia się jeszcze pełniej:

Możemy dnia dzisiejszego przy tych jasiłkach, nad tym świętym żłobem powiesić to symbolum Zbawcy naszemu: *His graviora*. Wielka zaiste miłość jego, gdy kwoli nam niebieskie wczasy opuszcza i człowiekiem się staje, ale *His graviora*, uczyni więcej aniż to, większa będzie, kiedy własnego zdrowia odstąpi i nie człowiekiem, ale robaczkiem jednym żydowskimi nogami podeptanym zostanie wedle prorocтва Dawidowego: *Ego sum vermis et non homo* (por. Ps 22 [21], 7). Robakiem ja jestem, a nie człowiekiem. Wielka to, że dla miłości naszej w bydlęcym żłobie niewycwiczoną jednego cieśli ręką prosto wydrożonym leży, ale *His graviora*, więcej nierownie uczyni, kiedy się na rubym⁴³⁷ Krzyża świętego drzewie twardymi sękami Boski grzbiet jego dolegającym położy i trzema tępymi goździami za naświetsze ręce i nogi przybić dopuści [...] ⁴³⁸.

⁴³⁴ Zob. GD, s. 326.

⁴³⁵ GD, s. 326.

⁴³⁶ Pochodzi ona z opowieści, w której za jej pomocą Sigismundus Malatesta wyrażał swą przewagę nad ofiarnością Mutiusa Scaevoli (zob. GD, s. 328).

⁴³⁷ Grubym [strp.].

⁴³⁸ GD, s. 328–329.

Przewyższenie sugerują znowu paralelizmy antytetyczne, zbudowane na starannie dobranym, wspólnym motywie (*tertium comparationis*). Stawianiu się człowiekiem odpowiada tutaj sugerowana przez werset Psalmu 22 utrata podobieństwa do ludzi i metafora robaka, wzbogacona zresztą o motyw podeptania go przez Żydów. Surowość żłóbka, kreowana dodatkowo przez dodany motyw niewprawnego cieśli, ustępuje zaś twardości krzyża z takimi zmysłowymi elementami jak sęki i tępe gwoździe. Podobieństwo dotyczy nie tylko materii, tj. drewna, ale także cechy braku staranności, która generuje dodatkowy ból. Przedstawione tu analogie stanowią tylko część całego szeregu paralelnych zestawień, które opierają się na wyraźnej antynomii i dlatego są antytetyczne. Wskazują jednak na wspólny nadrzędny sens, jakim tutaj jest miłość Boga. Różnica zachodząca pomiędzy ujęciami oddaje pogłębiony wymiar objawienia tej miłości a także poznawczy rozwój medytacji.

Rys łączący widać także w ostatecznej relacji żłóbka do krzyża. O ile od strony zewnętrznej, bliskiej naturze ludzkiej, funkcjonują one jako pojęcia przeciwstawne, to przecież w głębi, rzeczywiście tworzą syntezę. Żłóbek bowiem zawiera w sobie przyszłe Ukrzyżowanie:

A na to wszystko już się dnia dzisiejszego odważy i ofiaruje, już w tym żłobie krzyż, w tych pieluszkach powrozy, w tym bydlęcym puchu flegmy, w tych bestyjach łotry widzi i chętnie wszystko przyjmuje⁴³⁹.

Analogia dwóch etapów dzieła zbawienia ukształtowana została bardzo interesująco z punktu widzenia prezentacji rzeczywistości. Pary elementów łączone są na zasadzie podobieństwa (*similitudo*), które charakteryzuje metaforyczny sposób tworzenia tekstu i prowadzenia wywodu. Tak więc pieluszki są podobne do powrozów, a bestie do łotrów. Ostateczną motywację tworzy tu jednak metonimiczna **przyległość**, gdyż od ewentualnych podobieństw ważniejsza okazuje się realna przynależność różnych elementów do tego samego dzieła zbawienia. Fakt iż Wcielenie rozpoczyna dzieło, które wypełni się na krzyżu jest bardziej znaczący niż podobieństwa poszczególnych motywów. W ten sposób także rzeczywistości wydarzeń – faktom przyznaje się prymat nad jej artystycznym obrazem.

⁴³⁹ GD, s. 329.

Mówiąc o kenozie Wcielenia i Pasji warto przywołać ujęcia, które ze szczególną wyrazistością ukazują zbawienie jako owoc misji Pana Jezusa. Birkowski przytacza *exemplum* kamienia zwanego *diaspro*, który ma tę właściwość, że po dotknięciu jego żyłek ustaje krwotok. Obraz odnosi się do Chrystusa, który sam przelewa krew, aby zachować człowieka od ran i wylanej krwi⁴⁴⁰, przy czym w tym miejscu owa przynosząca zdrowie moc bardziej niż Ukrzyżowaniu zostaje przypisana Obrzezaniu Jezusa, a zatem sytuuje się wyraźniej w obrębie tajemnicy Narodzenia. Chrystus bowiem od początku posiada moc uzdrawiania, a skoro nawet cząsteczki Jego śliny leczą ludzkie choroby, to tym bardziej krew wylana w czasie Obrzezania. Podobny do tego jest motyw ptaka o nazwie *charadrius*, który dotykając ust chorego wraz z jego oddechem zabiera chorobę i w ten sposób sam umierając, ocala czyjeś życie. Analogia prowadzi ku misji zbawczej Chrystusa, a zwłaszcza ku unii hipostatycznej:

Przedwieczne Słowo odziane w ciało ludzkie usta swoje do ust człowieka przyłożyło, jedno z nim się stało przez uniją niewysłowioną, dało mu pocałowanie naświętsze, przez które dosyć się stało pragnieniu onemu ognistemu Oblubienice: *Osculetur me osculo oris sui* (por. Pnp 1, 2), które było do zjednoczenia dwu natur do jednej osoby [...]⁴⁴¹.

Teologia unii hipostatycznej łączy zatem dwa aspekty: zbawienie, oznaczane przez akt przyjęcia na siebie śmierci ciężącej nad człowiekiem z miłością wyrażaną symbolem pocałunku. Obydwa identyfikują się ze sobą, co oznacza tożsamość miłości jednoczącej we Wcieleniu i zbawiającej lub innymi słowy jednoczącej się z ludzkością nie bez ocalenia jej od śmierci. Jeden z najwyrazistszych tekstów mistyki nupcjalnej z księgi *Pieśni nad Pieśniami* posiada więc znaczenie zbawcze realizowane w wydarzeniu Inkarnacji Słowa, w którym autor

⁴⁴⁰ B II, s. 108; Nazwę i cechy kamienia autor łączy z fragmentem: „*Vidimus eum percussum Deum*, Bóg zraniony, Bóg uderzony, Bóg okrutny na się, *Dio aspro*” (B II, s. 108). Powstaje tu pytanie, od jakich ran i krwi miałyby zostać zachowany człowiek na skutek działania Chrystusa. Krew, która nie musi być przelana, oznacza może cierpienie na skutek Obrzezania, gdyby miało nadal obowiązywać, jednak kontekst biblijno-teologiczny pozwala widzieć w niej również skutek grzechu, bo on sprowadza cierpienie i śmierć. Zresztą samo Obrzezanie oznaczało przyjęcie znaku grzesznika (por. B II, s. 109).

⁴⁴¹ B II, s. 111.

pragnie ukazać ideę zastępczej śmierci. Człowiek zbawiany jest przez pocałunek, czyli przyjęcie ludzkiej natury do jedności z Boską, czego dopełnieniem będzie rzeczywistość paschalna. Podobnie funkcjonuje odwołanie do miłości macierzyńskiej, na mocy której matka bierze w siebie gorzkie lekarstwo, aby uczynić z niego słodkie mleko⁴⁴². Jej poświęcenie ukazuje zaangażowanie Mądrości Wcielonej, która dla człowieka czyni siebie „chorą z miłości”.

Analizując wątek uniżenia przez Wcielenie aż do zbawczej śmierci warto jeszcze zatrzymać się przy wydarzeniu Obrzezania, które w sposób szczególny ukazuje związek dzieciństwa z Odkupieniem. Dokonuje się to poprzez motyw krwi wytoczonej z ciała Jezusa w czasie obrzędu, przy czym akt ten stanowi pierwsze chronologicznie wylanie Jego krwi. Birkowski wskazuje najpierw na inne znaczenia wydarzenia. Obrzezanie dla ludzi żyjących przed Chrystusem było lekiem na grzech pierworodny i zapowiedzią nowego pokoju⁴⁴³. Natomiast w życiu Pana, który był wolny od konieczności poddania się z tego powodu Obrzezaniu, sens wyklada się w kilku aspektach. Są nimi: potwierdzenie prawdziwości ludzkiej natury, pełnoprawne wejście w społeczeństwo żydowskie, by odebrać Żydom ewentualną wymówkę od wiary oraz pochwała Prawa. Obrzezanie służy także za przykład pokory, gdyż niewinne Dziecię cierpi za nieswoje grzechy raną zadaną swemu ciału. W tym miejscu wątek krwi i związanego z nią cierpienia zostaje rozbudowany, w samym obrzędzie i w biblijnej wersji nie przypisuje się mu przecież takiego znaczenia. Najważniejszą przyczyną poddania się obrzędowi jest jednak, „aby zniósł z ramion naszych jarzmo ciężkie Obrzezania”⁴⁴⁴, co oznacza nie tylko uwolnienie od przepisów Prawa, ale przede wszystkim Odkupienie od grzechu, o którym Obrzezanie przypomina⁴⁴⁵.

Na podstawie *Świątnicy Pańskiej* do wymienionych przez Birkowskiego racji Jezusowego Obrzezania można jeszcze dodać ukry-

⁴⁴² Por. B II, s. 110.

⁴⁴³ Zob. B II, s. 108.

⁴⁴⁴ B II, s. 108.

⁴⁴⁵ Zob. B II, s. 109; Z jednej strony Obrzezanie jest przypomnieniem grzechu, a z drugiej zapowiedzią przyszłego pokoju Odkupienia i figurą chrztu (por. SP, s. 169) i w tym sensie lekarstwem na grzech pierworodny. Spełnia zatem tę funkcję, co całe Prawo, które reprezentuje (por. wychowawczą funkcję Prawa w Ga 3, 24–25).

cie Boskiej tożsamości przed poznaniem szatana⁴⁴⁶ oraz zakończenie w sobie obowiązywania starego Prawa. Starowolski szczególnie podkreśla jednak objawienie miłości ku ludziom poprzez pierwsze przelanie krwi ze względu na nich⁴⁴⁷. Owa racja zaczerpnięta od św. Ambrożego zostaje bardzo szeroko rozwinięta. Polski pisarz stwierdza m.in., że krew Obrzezania jest zadatkami przyszłej ofiary oraz że w swej miłości Jezus już ósmego dnia zaczyna cierpieć za ludzkość poprzez przelewanie swej krwi (por. 1 P 1, 18–19)⁴⁴⁸. W tym miejscu teologia krwi Chrystusa w jej związku zarówno z Wcieleniem jak i zbawieniem znajduje szczególnie szerokie rozwinięcie. Autor *Świątnicy Pańskiej* twierdzi dalej, że krew ta zawiera w sobie trzy „likwory” „na omycie nieprawości naszych”, czyli wodę, wino i mleko. Trzy „likwory” funkcjonują tutaj jako rematy, których cechy zostają przypisane krwi Jezusa, aby pełniej wyrazić jej znaczenie. Wśród funkcji wody można zatem wymienić: „obmywanie”, „gaszenie pragnienia”, „powszechność dostępu”, „upiększanie”. Podobnie więc krew Jezusa obmywa z nieprawości (por. Ap 1, 7), gasi pragnienie zbawienia (por. J 7, 37), pozostaje powszechnie dostępna i wreszcie „upiększa dusze”. Poprzez projekcję funkcji wina ukazano, że krew Chrystusa upaja miłością, pozwalając przyjąć męczeństwo (por. Ps 22, 5), przywraca apetyt dóbr wyższych (por. Ps 35, 9), jak wino jest wyciskana (por. Iz 63, 3), a także czyni człowieka czystym i wstrzemięźliwym od grzechów cielesnych. Trzeci obszar ukazuje krew Pańska, która posiada właściwości mleka i dlatego można powiedzieć, że karmi człowieka (por. 1 P 2, 2), wybiela zmaży sumienia (por. Ap 7, 14), jest niezwykłym pokarmem i napojem udzielanym w imię miłości oraz lekarstwem na wszelkie rany (por. Iz 53, 5). Zatem Chrystus każe spożywać swoją krew, aby ludzie w ten sposób się „Bogami stali”⁴⁴⁹.

Wywyższenie człowieka dokonane poprzez uniżenie się Syna Bożego we Wcieleniu i Pasji stanowi udział w wywyższeniu Jezusa wieńczącym dzieło paschalne: „My szczęśliwi, dla których Syn Boży prawdziwy przyszedł i chciał być celem strzał i znieść wszystkie nędze

⁴⁴⁶ Zob. SP, s. 265.

⁴⁴⁷ Zob. SP, s. 169.

⁴⁴⁸ Zob. SP, s. 169.

⁴⁴⁹ SP, s. 169–170.

i kłopoty świata tego: *Vidimus Iesum per passionem crucis, gloria et honore coronatum* (por. Hbr 2, 9)⁴⁵⁰.

*

W modlitwie myślniej człowiek odkrywa wzniosłość dzieła Słowa, które uniża się dla jego wywyższenia. Poprzez przyjęcie ludzkiej natury Syn Boży przyjmuje na siebie możliwość cierpienia, które w medytacyjnym ujęciu koncentruje się na Jego cielesności. Wcielenie łączy się w planie zbawienia z przyszłą tajemnicą Pasji i Paschy, ale także zawiera w sobie elementy zbawczego, ekspiacyjnego cierpienia, zwłaszcza w motywie krwi wylanej w obrzędzie Obrzezania. Mały Jezus od ósmego dnia życia rozpoczyna dzieło zbawiennej Męki, gdy po raz pierwszy przelewa dla człowieka swą krew. Kenozą Wcielenia w kontekście Paschy stanowi „zgodną niezgodność”, czyli antytezę rozwiązywalną na poziomie Bożego działania. Znajduje to odbicie w zastosowanych strukturach retorycznych i ujęciach tematycznych, gdy rzeczywistość Narodzenia ukazywana jest jako Męka. Ów pasyjny wymiar Wcielenia stanowi manifestację miłości Boga, zaś jej poznanie w kategoriach miłości większej od śmierci oraz miłości łączącej cechy Odkupienia z obłubieńczymi jest bardzo ważnym z punktu widzenia doświadczenia chrześcijańskiego owocem medytacji.

II.3.2. Objawienie tajemnicy Wcielenia

Elementem Bożego planu zbawienia dopełniającym kenozę jest także objawienie tożsamości Wcielonego Słowa oraz Jego misji, które zachowuje porządek wyznaczony przez Boga, a w obrębie Ewangelii dzieciństwa koncentruje się na trzech kręgach wydarzeń: Wcieleniu i samym Narodzeniu, pokłonie Trzech Króli, Chrzcie i weselu w Kanie oraz na prorocztwie Symeona. Podmiot modlitwy myślniej przyjmuje tu skierowane ku sobie orędzie otrzymane poprzez tradycję Kościoła i odczytuje jego znaczenie łącząc osobistą inwencję z życiem i doświadczeniem eklezjalnym.

⁴⁵⁰ B I, s. 72–73.

II.3.2.1. Objawienie Boże od Wcielenia po Narodzenie

Przyjęcie przez Syna Bożego ludzkiej natury wraz z podjęciem dobrowolnego uniżenia poprzez przyjęcie postaci sługi (por. Flp 2, 6–8) oznacza ukrycie Boskiej chwały w ludzkiej postaci. Na płaszczyźnie poznawczej wymiarem kenozy jest także ukrycie się Syna Bożego przed światem, o czym ma świadczyć szczupłość miejsc biblijnych: „Że tedy Chrystus Pan dla nas zstąpił z nieba za małą to sobie rzecz poczyta i nie każe Ewangelistcie swojemu siła o tym pisać, ale tylko namienić: *Dum natus esset Iesus*”⁴⁵¹. Z drugiej strony wydarzenie Wcielenia i Narodzenia Pańskiego w intencji Chrystusa mają jednak zostać objawione:

[...] [Jezus] nie chciał jednak w samym tylko Betlejem wcielenia swego taić i samym tylko Żydom narodzenie swoje uczynić wiadome, jako je przez anioła publikował pasterzom, a przez pasterze zasię wszytkiej okolicy Jerozolimskiej. Ale chciał tego, aby wszystkie narody, co ich jeno jest na świecie, o jego wcieleniu wiedziały i wszyscy ludzie o nowo narodzonym Zbawicielu słyszeli [...] ⁴⁵².

Objawienie to dokonuje się jednak w określonym przez Boga porządku, który pokrywa się z sekwencją najważniejszych wydarzeń tworzących cały temat, a są nimi: Zwiastowanie, Nawiedzenie, Narodzenie, Objawienie, Ofiarowanie i przyjmuje kształt rozszerzający – od osób najbliższych związanych z Jezusem aż po orędzie powszechnego zbawienia przez Wcielonego Boga.

Decyzja zstąpienia Syna Bożego na świat nosi już w sobie element objawienia, gdyż w ten sposób ukryty Bóg sam daje się lepiej poznać rozumnym stworzeniom. Syn Boży zostaje alegorycznie zestawiony z jednorożcem, który ukrywał się w niedostępnych górach (por. Ps 29 (28), 6), a dopiero przez Wcielenie i Narodzenie stał się bliski ludzkiemu poznaniu: „[...] dostąpi cię teraz każdy, boś wpadł w ręce

⁴⁵¹ SP, s. 179; Por.: „Aże Chrystus Pan opuściwszy majestat swój i asystencyją Cherubinów i Serafinów w podłej stajni między bydlęty bez żadnego uszanowania był położony. Alic Ewangelista święty nic na zacność jego Boską nie patrząc trzema tylko słowy tak wielkie dobrodziejstwo jego przeciwko nam i miłość niewypowiedzianą zawiera: *Et reclinavit eum in praesepe*. [...] A kiedy co człowiek dla chwały jego świętej uczyni, to szeroko tę rzecz każe pisarzom swoim zalecić w piśmie [...]” (SP, s. 179).

⁴⁵² SP, s. 180.

pokornej Panienki Maryjej, widzimy cię w rękach u niej [...]”⁴⁵³. Samo Wcielenie stanowi wielkie ujawnienie Bożych zamiarów wobec ludzkości, zwłaszcza miłosierdzia, a także pragnienia ścisłego zjednoczenia jej z Trójcą Przenajświętszą⁴⁵⁴. Wcielenie rzeczywiście stanowi przełom w objawianiu się Boga człowiekowi: „Przed Adwentem tedy Pańskim głósy tyło kościół słyszał, przyszedł Pan potym i widział Go samego”⁴⁵⁵.

Sama Inkarnacja zawiera w sobie dwa komplementarne wymiary. Z jednej strony oznacza ukrycie Boskiej chwały pod zasłoną natury ludzkiej⁴⁵⁶, tak że Bóstwo zatrzymuje się jakby za ścianą, spoglądając przez zakratowane okna na ludzi⁴⁵⁷. Z drugiej strony jednak to właśnie zjednoczenie z człowieczeństwem pozwala na rozpoznanie Boskości niedostrzegalnej wcześniej dla człowieka. Birkowski, odwołując się do motywu krwi wylanej w Obrzezaniu, posługuje się tu alegorią misternej białej tkaniny w formie siatki, która będzie widoczna nie na tle białej ściany, ale dopiero gdy pojawi się kolorystyczny kontrast. W konkluzji stwierdza:

Ale gdy pod tę korynę błogostawioną podłożono nowego Adama, czerwoną tę glinę (ta Adama znaczy), krew tę czerwoną, która się dziś wylała, widzimy osobno każdą robotę w tej siateczce [...]. W ten czas wszystkie własności Boskie rozświeciły się, gdy na dnie natury ludzkiej stanęły⁴⁵⁸.

Związek unii hipostatycznej wyznacza szczególną perspektywę uchwycenia Boskich przymiotów. W tekście zawarty jest jednak pewien skrót myślowy: otóż poznanie Bóstwa na tle człowieczeństwa jest możliwe, ale jedynie na skutek działania teologalnej wiary⁴⁵⁹. Zatem widzenie Bóstwa **na tle** człowieczeństwa jest poznaniem w wierze, ciekawym o tyle, że dokonuje się w oparciu o wynikający z unii osobowej kontrast natur, będący zresztą źródłem stosowanych z upodobaniem paradoksów.

⁴⁵³ B II, s. 193.

⁴⁵⁴ Zob. B II, s. 194.

⁴⁵⁵ B I, s. 36.

⁴⁵⁶ Zob. PZ, s. 313.

⁴⁵⁷ Zob. B I, s. 36.

⁴⁵⁸ B II, s. 111.

⁴⁵⁹ Poznawanie tej tajemnicy z punktu widzenia ludzkich możliwości przedstawia np. SP, s. 186.

W porządku objawiania przełomowe wydarzenie stanowi spotkanie Gabriela z Maryją. W Zwiastowaniu archanioł wiernie przekazuje wolę Trójcy Przenajświętszej⁴⁶⁰ Dziewicy z Nazaretu. Objawia Jej Boski zamiar zbawienia ludzi poprzez Wcielenie Słowa Bożego oraz czekające Ją w związku z tym zadanie Bożego macierzyństwa. W dialogu z Maryją zostają Jej podane najważniejsze prawdy dotyczące tożsamości Jej Syna, do których należy istota unii hipostatycznej oraz zbawcze zadanie Tego, który ma nosić imię Jezus i Emmanuel. W anielskim objawieniu podkreślona zostaje też godność Syna Maryi, który jako Syn Najwyższego otrzyma tron Dawida i będzie panował nad domem Jakuba na wieki⁴⁶¹. Jednakże królewska godność posiadana na mocy Boskiej tożsamości łączy się z kenozą, gdyż Jezus wybiera formę ukrywającą tę rzeczywistość: „[...] Pan Jezus ile Bogiem, jest Panem wszystkiego świata, jego są królestwa i od niego moc i władzę królowania królowie biorą. I święte człowieczeństwo przyjąwszy, nie dał mu żadnego królowania, aby w dostatkach, w bogactwach, w świetnościach świata było [...]”⁴⁶².

W tym ujęciu Jezus nie korzysta także z prawa do ziemskiego panowania⁴⁶³. Jego królowanie zostanie objawione później, zwłaszcza w wydarzeniu Paschy, dlatego też czas przyszły w wypowiedzi archanioła (*Dabit ei Dominus Deus sedem David patris eius*) podkreśla fakt teraźniejszego względem Zwiastowania ukrycia Boskiej chwały i mocy⁴⁶⁴. W anielskiej proklamacji zostaje też wyróżniona świętość Jezusa związana z Jego Bożym synostwem, gdyż „święte” będzie nazywane „Synem Bożym”. Innym ukazany wątkiem jest jeszcze sposób dokonania dzieła przez Boga, dla którego nie ma nic niemożliwego.

Należy tu zauważyć nakładanie się na siebie dwóch zakresów objawionej prawdy w ten sposób, że posiadają wspólne centrum. Jednym z nich jest bezpośrednie znaczenie wypowiedzi, które mogło być rzeczywiście percypowane przez Maryję w Nazarecie, ewentualnie w trakcie późniejszej refleksji, gdy rozważała w sercu wszystkie te

⁴⁶⁰ Zob. PZ, s. 22.

⁴⁶¹ Zob. II.1.4.

⁴⁶² PZ, s. 268.

⁴⁶³ Zob. PZ, s. 262.

⁴⁶⁴ Zob. PZ, s. 261, 268.

sprawy (por. Łk 2, 19. 51). W medytacje wpisane są jednak i takie wątki, które stanowią owoce późniejszej refleksji teologicznej. Autorzy co prawda zakładają doskonałą wiedzę Maryi⁴⁶⁵, ale nietrudno w sześciu znaczeniach słów: „[Moc Najwyższego] zaćmi tobie”, a tyle podaje Opatowiusz, zobaczyć obecność późniejszej refleksji⁴⁶⁶. Zresztą liczne odwołania do Ojców Kościoła ukazują wystarczająco genezę tego procesu. Podobnie Starowolski w „nowinie” anielskiej widzi bardzo szerokie ujawnienie roli Maryi w relacji do Boga i do grzesznego świata⁴⁶⁷. Zatem ostatecznie objawienie anielskie zawiera wielką głębię w różnym stopniu odczytywaną przez poszczególne osoby w historii zbawienia, choć miejsce Maryi pozostaje tu uprzywilejowane. Rozróżnienie na percepcję bezpośrednią oraz na sekundarne refleksje teologiczne wspomagane przez alegorię okazuje się istotne. Alegoria zresztą, zawierając w swej istocie dystans między znakiem a znaczeniem⁴⁶⁸, które są przyporządkowywane na mocy decyzji autorskiej, służy do łączenia planów rozdzielonych w czasie i dlatego jest figurą niezmiernie użyteczną w tworzeniu syntezy sensów⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ Zob. III.1.1–2.1.

⁴⁶⁶ Zob. PZ, s. 312–321.

⁴⁶⁷ Zob. SP, s. 295–301, 307–311.

⁴⁶⁸ Por. G. Spivak, *Alegoria i dzieje poezji*, [w:] *Alegoria*, dz. cyt., s. 92; O istnieniu tego dystansu świadczy także tak ważny element alegorii jak wykładnia autorska, która od sensu literalnego prowadzi do duchowego. Krakowscy autorzy posługują się nią regularnie.

⁴⁶⁹ O temporalnym wymiarze alegorii przypomina Paul de Man, przy czym traktuje go jako konstytutywny element figury (P. de Man, *Retoryka czasowości*, dz. cyt., s. 167) i twierdzi, że (w przeciwieństwie do ironii) istnieje ona w „obrębie idealnego czasu”, tj. przeszłości lub przyszłości (tamże, s. 193). Podobnie Dorothy L. Sayers wskazuje na temporalny sens alegorii, która służyła wyjaśnianiu sensów historycznych z perspektywy przyszłości (D. L. Sayers, *O pisaniu i czytaniu...*, dz. cyt., s. 25–26). U krakowskich pisarzy regularnie można obserwować tę funkcję, także w poruszonym tu wątku kumulacji teologicznej. Istotnie w działaniu tym alegoria okazuje swoją wyjątkową użyteczność. Niemniej, wbrew stanowisku de Mana może ona też służyć do eksplikacji sensów należących do jednego obszaru czasowego, jak dzieje się np. w przedstawieniu unii hipostatycznej w figurze mrówki (por. II.1.1.2). Można co prawda wskazywać na biblijne, typiczne i czasowe źródło rematu („Jam jest robak, nie człowiek”, por. Ps 22 (21), 7), jednak uwaga autora skupia się na „pozaczasowym”, synchronicznym opisie cech przedmiotu, o czym świadczy charakterystyczna zamiana biblijnego „robaka” na poręczniejszą w eksplikacji „mrówkę”. Fundamentalną zasadą alegorii jest jednak *similitudo*.

Należy pamiętać o tej swoistej **historii redakcji**, jeśli nawet zadanie ścisłego wyznaczenia granic jest zbyt trudne, a może i merytorycznie niekonieczne. Objawienie bowiem jest odczytywane z perspektywy docelowej. Krakowscy autorzy piszą jako ci, do których orędzie dane Maryi dociera poprzez długą tradycję kościelną. Jest to perspektywa postępującego wypełnienia: przecież wiedza Maryi i tak miała zostać przekazana Kościołowi⁴⁷⁰.

Pomimo objawienia Maryi prawdy o tożsamości Jej Syna pozostaje ona ukryta poznawczo wewnątrz relacji macierzyńskiej. W konsekwencji Najświętsza Panna bierze udział w stopniowym ujawnianiu orędzia zgodnie z Bożym porządkiem wobec innych osób⁴⁷¹. Wśród nich wyróżnia się osoba św. Józefa, wybranego na Jej oblubieńca. Jemu anioł przedstawia sposób poczęcia Jezusa, Jego tożsamość a także charakter relacji Józefa do Syna Maryi, którą określa sformułowanie „ojciec mniemany”⁴⁷².

Wiedza dana Najświętszej Pannie znajduje kontynuację w stopniowym ujawnianiu jej dalszym osobom, co wiąże się z tematem oczekiwania mesjańskich. W program tradycji włączone zostają wydarzenia i osoby należące do Starego Testamentu. Sylwetki Abrahama, Mojżesza, Dawida, Izajasza czy Tobiasza symbolizują oczekiwanie na wypełnienie zapowiedzi ujrzenia Zbawiciela w różnych okresach dziejów, takich jak etap patriarchów, Wyjście, królestwo, czas proroków, a wszystko wieńczy konkluzja mistyczna: *Quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris meae, ut inveniam te foris* (Pnp 8, 1)⁴⁷³. Cały Stary Testament zawiera więc w sobie wielkie oczekiwanie na poznanie Zbawiciela, które stanie się możliwe dzięki Wcieleniu.

⁴⁷⁰ Ciekawa byłaby skądinąd kwestia zachowania pewnej wiedzy do wyłącznej wiadomości postaci biblijnych. Jakkolwiek nie jest to niemożliwe, to jednak fakt zapisania informacji w Biblii łączy się z zamiarem ich poznania.

⁴⁷¹ Zob. Kuhn K. A. *Beginning the Witness: The αὐτόπται καὶ ὑπηρέται of Luke's Infancy Narrative*, „New Testament Studies”, vol. 49, s. 237–244.

⁴⁷² SP, s. 263; Pytając, dlaczego Maryja nie powiedziała Józefowi o cudownych wydarzeniach, Birkowski podaje w odpowiedzi, że miał to być dla ludzi przykład pokory (por. B I, s. 62).

⁴⁷³ WN, s. 125; Werset Pnp 8, 1 znajduje ważne miejsce w alegorycznym wykładzie Wcielenia, zwłaszcza jak to już ukazano w odniesieniu do motywu karmienia Jezusa nowym pokarmem Matki (zob. II.2.6).

Wydarzenie Nawiedzenia św. Elżbiety zawiera również wątek spotkania Jezusa z reprezentantami zarówno narodu wybranego (Zachariasz i Elżbieta) jak i pogan uobecnianych przez małego Jana jeszcze przed oczyszczeniem go z grzechu pierworodnego. Jednym z wymiarów wydarzeń w Ain Karim jest bowiem dzielenie się przez Maryję prawdą o zstąpieniu Boga na świat. Maryja szła z pośpiechem:

[...] aby snadź nowinę tak wielką, tak znacną i tak od dawnych wieków pożądaną o przyszłości Mesjasza prawdziwego Jezusa Chrystusa, który się w jej żywocie zamknąć raczył [...] światu wszytkiemu jako naprędzej oznajmiła⁴⁷⁴.

Objawieniu zawartemu w tajemnicy Nawiedzenia zostają przypisane cechy uniwersalne, jakkolwiek w sensie literalnym, tj. w bezpośredniej świadomości uczestniczą w nim jedynie niektórzy ludzie. Reprezentatywność postaci względem narodu wybranego i pogan pozwala na ukazanie głębszego sensu wydarzenia w kontekście rozpoznawania Zbawiciela. Birkowski pisze nawet, że objawienie zostało wypowiedziane w pieśni Maryi (*Magnificat*) pomimo Jej pokornej intencji, aby pozostało w ukryciu to, o czym myślała, że takim być powinno: „Taila ona Panna błogosławiona dar on i chwałę z nieba daną, ale Bóg nie tail: *Ecce enim beatam me dicens omnes generationes* (por. Łk 1, 48)”. Podobnie Zachariasz i Elżbieta wyrażają proroczco tę prawdę⁴⁷⁵.

Kolejnym przełomowym wydarzeniem w porządku objawiania Syna Bożego ludzkości jest Jego Narodzenie. Podobnie jak wyżej także tutaj refleksja teologiczna mocno splata się z literalnymi danymi biblijnymi. Noc Narodzenia jest wielką manifestacją przychodzącego Boga, której dokonują przede wszystkim duchy niebieskie: „Nie taili [tej prawdy] aniołowie, gdy okrzyk na niebie uczynili: «Chwała na wysokości Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej wolej»⁴⁷⁶. To rzeczywiście, biblijne wydarzenie zostaje wkomponowane w strukturę alegorii zbudowanej na podobieństwie do oznak królewskich narodzin. Birkowski wymienia rozmaite znaki proklamujące narodziny Zbawiciela zaliczając do nich literalne elementy wydarzenia tj. śpiew aniołów, który jest świąteczną, „wdzięczną” i „niebieską” muzyką, gwiazdę widzianą przez Królów oraz wypełniającą funkcję herolda anioła:

⁴⁷⁴ SP, s. 428.

⁴⁷⁵ Zob. B I, s. 62.

⁴⁷⁶ B I, s. 62.

Chcecie komorniki widzieć z nowinami, ono anioł do pasterzów: „Opowiadam wam wesele wielkie, które będzie wszytkiemu ludowi, abowiem urodził się wam dziś Zbawiciel”⁴⁷⁷.

Obok nich pojawiają się także znaki zaczerpnięte z obyczajowości, które zyskują tutaj alegoryczną wykładnię poprzez połączenie ich z prorocत्वami. I tak „ogień wesoły” Narodzenia oznaczają spełnienie się przepowiedni Izajasza: „Powstań, świeć Jeruzalem, abowiem przyszło światło twoje [...]” (por. Iz 60, 1–3); „nowe krynice” znajdują sens w prorocत्वie Joela: „Góry spłyną słodkością i pagórki mlekiem opływać będą i po wszytkich rowach ludzkich pójdą wody i źródło z domu Pańskiego wynidzie [...]” (por. Jl 4, 18); dary i okolicznościowe łaski, np. amnestia objaśniają słowa innego prorocтва: „To mówi Pan: czasu upodobanego wysłuchałem cię [...], abyś rzekł więźniom: Wynidźcie, a tym, którzy w ciemności – Bądźcie zjawieni” (por. Iz 49, 8–9)⁴⁷⁸. Włączenie serii prorocत्व w obręb jednej figury myśli rozszerza bezpośrednie objawienie dane pasterzom i królom o wątki rzeczywiście należące do tajemnicy Wcielenia i uobecnione w Narodzeniu, a jednak dostępne na innej drodze poznania. Te wymiary zostają objawione pośrednio, gdyż dopiero biblijna alegoreza pozwala ukazać w Narodzeniu Pańskim np. motyw wylania słodkości na świat. Objawienie Bożego Narodzenia posiada zatem podwójny charakter: bezpośredniej proklamacji pojmowanej dzięki specjalnym znakom (aniołowie, gwiazda) oraz pośrednio uchwytnego przez alegorię sensu prorocत्व, który staje się przedmiotem poznania nie tyle może uczestników tamtej Nocy, ile po prostu ludzi wierzących wiarą Kościoła w późniejszym czasie.

*

Z wątkiem inkarnacyjnej kenozy łączy się wyznaczony przez Boga porządek objawienia nowej prawdy. Już Wcielenie daje szansę poznania przez wiarę Bóstwa Jezusa na tle Jego człowieczeństwa, jednak istotny punkt stanowi przekazanie przez anioła orędzia o Synu Bożym Maryi, Jego Matce. W dalszej kolejności jest ono stopniowo ujawniane innym osobom, by ogłosić uniwersalną prawdę o zbawie-

⁴⁷⁷ B II, s. 120.

⁴⁷⁸ B II, s. 120; por. II.1.4.

niu przez Jezusa wobec Starego Testamentu i pogan. Uroczystą proklamację realizowanego przez Boga dzieła przynosi noc Narodzenia. Zagadnienie objawienia łączy w sobie sam przekaz prawdy z późniejszą teologią usiłującą wydobyć jego bogactwo znaczeniowe.

II.3.2.2. Objawienie w pokłonie Trzech Króli, w Chrzcie i w Kanie Galilejskiej

Objawienie Chrystusa związane z Jego Narodzeniem dotyczy jednak przede wszystkim trzech wydarzeń powiązanych ze sobą zamiarem Zbawiciela. Są nimi: spotkanie z Trzema Królami, Chrzest oraz cud w Kanie Galilejskiej, a wszystkie łączą się w liturgii Objawienia Pańskiego:

Dlatego powiada biskup święty Marimus, że trzy cuda pańskie Kościół święty oraz⁴⁷⁹ dnia dzisiejszego przypomina, iż wszystkimi tema trzema rzeczami zarówno Zbawiciel nasz zakryte w ciele ludzkim Bóstwo swoje śmiertelnym oczom naszym objawić raczył. A stąd święto dzisiejsze Grekowie nazwali Epifania, to jest objawienie, iż złączoną naturę swoją Boską z naturą naszą podłą ludzką przez te trzy cuda Chrystus Pan światu objawił⁴⁸⁰.

Ta Epifania oznacza przede wszystkim objawienie nowości, jaką stanowi unia hipostatyczna w Chrystusie. Istotą wizyty Królów jest spotkanie z Jezusowym Bóstwem i człowieczeństwem:

[...] bóstwo swoje światu objawił, gdy przez gwiazdę cudowną i nigdy niewidaną na niebie z tak dalekich krajów i z różnych narodów oraz trzech królów do siebie zawołał. I kazał im upadać przed sobą jako przed synem jednorodzonem i przedwiecznym Boga Ojca Wszechmogącego i kazał sobie upominki takie oddawać, które by go oraz i Bogiem i człowiekiem prawdziwym i Królem świata wszytkiego znaczyły⁴⁸¹.

Obydwie czynności upadania i składania podarunków są znakami wyraźnie wskazującymi na uznanie Jezusowego Bóstwa obecnego w człowieczeństwie. Chrystus ukazany został zresztą jako kierujący postępowaniem Mędrców do tego stopnia, że dokładnie wyznacza ich sposób zachowania⁴⁸², co dowodzi, że plan objawienia realizowany jest z konsekwencją uwarunkowaną Bożą wolą.

⁴⁷⁹ Wraz [strp.].

⁴⁸⁰ SP, s. 186.

⁴⁸¹ SP, s. 187.

⁴⁸² Por. II.2.7.

W tym kontekście zwraca uwagę motyw gwiazdy jako elementu pośredniczącego w całym procesie. Nosi ona na sobie cechy nowości, gdyż jest wcześniej „niewidana”⁴⁸³, co więcej, w jej cudownym działaniu miałyby mieścić się także wizja:

Ustawnie bowiem patrząc na gwiazdę widzieli w niej dzieciątko ma-lutkie krzyż w ręku swoim trzymające. A gdy gwiazda nad szopą oną stanę-ła, w której był Chrystus Jezus, należeli ono dzieciątko, które w gwiazdzie widzieli na łonie Naświętszej Panny, Matki jego, jako Ewangelista święty powiedział: *Invenerunt puerum cum Maria, matre eius* (Por. Mt 2, 11)⁴⁸⁴.

Nadzwyczajne elementy związane z gwiazdą wywołują akt wiary poprzez posłuszeństwo Bożemu słowu. Starowolski pisze o Mędr-cach, że pili „słodkie wino słowa Bożego z wody nieznamości Twór-ce swego uczynione”⁴⁸⁵. Natomiast Birkowski zamieszcza bardziej wyczerpującą teologiczną wykładnię oddziaływania Jezusa na Mędr-ców, gdyż także i tutaj Dzieciątko ukazane zostało jako autonomicznie kierujące wydarzeniami:

A mądrze rzekli zaiste mędrcomie: „Widzieliśmy gwiazdę jego na wschodzie słońca”. Widzieli naprzód oczyma łaski uprzedzającej, którą ro-zum był oświecony, wola zapalona; prowadziła ich potym łaska spółrobiąca aż do Bethleem, aby się pokłonili Królowi nieba, który dla człowieka stał się człowiekiem. Mieli przewodniki dwojakie wewnętrzne, zewnętrzne, wido-me były gwiazda, która się im pokazała jako potomkom Balaamowym, wła-snym dziedzicom onego proroctwa: „Wznidzie gwiazda z Jakóba”. Posłało tę gwiazdę dziecię to najmilsze jako posłanicę jaką po te Mędrce. Byli i wnetrz-ni wodzowie, jako jest łaska Boża, oświecenie Ducha Świętego, wiara, mi-łość, a gdyby było na tych zeszło, nigdyby pewnie sama gwiazda mogła ich do żłobu przyprowadzić⁴⁸⁶.

Cudowny, widzialny znak gwiazdy został podporządkowany we-wnętrznemu poznaniu wiary jako zamierzona przez Boga pomoc. Ważne są tu wszystkie sygnały bliższej charakterystyki łaski, a więc

⁴⁸³ Według Mościckiego miałyby być stworzona w czasie Narodzenia Pańskiego (por. EC, s. 151).

⁴⁸⁴ SP, s. 187–188; Ta tradycja sięga św. Jana Chryzostoma.

⁴⁸⁵ SP, s. 187.

⁴⁸⁶ B II, s. 121–122.

powiązanie jej z władzami człowieka, sięgające do klasycznych opisów współpracy człowieka z Bogiem, jak też i zastosowanie teologicznej terminologii, najpierw w postaci form związanych z różnymi etapami działania (łaska uprzedzająca, „spółrobiąca”), a potem jako wyliczenie różnych rodzajów łaski, czyli darów Ducha Świętego i cnót teologalnych. W dalszym ciągu autor dookreśla kwestię łaski poprzez stwierdzenie, że tym, który w ten sposób pociąga człowieka jest sam Syn Boży jako pośrednik. Posługuje się On łaską, która nie niszczy wolności człowieka, lecz ją potwierdza i doskonali, a w tym doświadczeniu zbliżania szczególną rolę odgrywają Boskie rozkosze (por. Ps 16 (15), 11). Poznając je, człowiek dobrowolnie formuje swój akt wolnego wyboru⁴⁸⁷. Inspirujące działanie Jezusa ukazane w terminologii teologicznej stanowi istotny wymiar objawienia. Można jeszcze dodać, że gwiazdą wskazującą na Nowonarodzonego jest nazywana także Maryja⁴⁸⁸.

W wypowiedzeniu głębi „rzeczy nowej” objawionej Królom, czyli związku Bóstwa z człowieczeństwem pomocą służą dwie pozostałe tajemnice związane tematycznie i liturgicznie z objawieniem, tj. cud w Kanie i Chrzest. Odsłonięcie tajemnicy Starowolski postrzega jako akt poślubienia sobie przez Boga w Chrystusie Kościoła-oblubienicy. Wskazując na biblijne przykłady Racheli i Estery, które zastąpiły swoje poprzedniczki, podkreśla odrzucenie Synagogi oraz wybór w jej miejsce nowego Kościoła z narodów pogańskich:

Dziś słabego wzroku i płaczących oczu Lią nowy Jakob, Chrystus Jezus wzgardziwszy, śliczną Rachel to jest *Ecclesiam ex gentibus congregatam et gratia caelesti ornatam* do łożnice swojej wprowadził i różnymi Ducha Świętego darami ozdobić raczył. Dla której nie czternaście lat jako stary on Patryjarcha służył, ale trzydzieści lat i pułczwarta *servi formam accipiens* dla jej zbawienia pracował⁴⁸⁹.

Objawienie tożsamości Dzieciątka nie tylko przekazuje informacje adresowane do narodów, ale także służy ich komunii z Bogiem. Obrazem tego zjednoczenia jest małżeństwo wraz z motywem „łoż-

⁴⁸⁷ Zob. B II, s. 122; Na temat związku gwiazdy z pojęciami z zakresu życia duchowego por. EC, s. 151.

⁴⁸⁸ Zob. B II, s. 125.

⁴⁸⁹ SP, s. 187; Birkowski również ujmuje podróż Królów i objawienie w związku z **małżeństwem** między Bogiem a ludźmi (por. B II, s. 120–121).

nicy”, który ewokuje szczególnie intymną więź. Wątek zaślubin poprzez swe zakorzenienie w historii Jakuba łączy się też z motywem służenia, czyli Jezusowej kenozy ogarniającej Jego życie doczesne. Dwie istotne kategorie opisu tajemnicy Wcielenia, tj. radość godów i służba w uniżeniu ostatecznie objawiają swój wzajemny związek, gdyż kenoza zostaje przyjęta ze względu na perspektywę zaślubin. Jezus podejmuje służbę, aby połączyć się na trwałe z Kościołem.

Posługując się tą scenerią godów autor czyni aluzję do wesela w Kanie Galilejskiej wykorzystując w kazaniu o Trzech Królach motyw wina:

Dziś niebieski on oblubieniec wszystkich dusze wiernych omywszy w Jordanie krwi swojej przegradzając przy obrzezowaniu wylanej za oblubienicę sobie poślubił i wino na te gody z wody uczynił i z upominkami drogimi jako Król nad królami królów do siebie zaprosił⁴⁹⁰.

Wino otrzymane z wody oznacza w sensie alegorycznym dar wiary, który dzięki łasce zastępuje uprzednią nieznaną Boga. Starowolski utrzymuje, że dopiero te nowotestamentalne wydarzenia przynoszą prawdę o wezwaniu pogan do uczestnictwa w ciele Chrystusa⁴⁹¹. Sceny wizyty Królów oraz wesela łączą się też dlatego, że królowie piją „słodkie wino Słowa Bożego”. Reprezentują oni Kościół, nowy lud Boży, i w jego imieniu okazują („poślubiają”) Chrystusowi wiarę, wyrażając należną cześć.

Cytowany tekst wskazuje, że dla wyrażenia tajemnicy Wcielenia autor stosuje także elementy zaczerpnięte ze sceny Jezusowego Chrztu. Obmycie w Jordanie występuje tutaj jednak w znaczeniu przenośnym i w istocie oznacza obmycie ludzi mających należeć do Kościoła we krwi Jezusa. Metafora „Jordan krwi” została zbudowana na podobieństwie oczyszczania z grzechów i nosi charakter typologii: wody Jordanu wskazują na moc krwi Chrystusowej. Na dodatek wątek krwi łączy się z pierwszym ukazaniem, czy objawieniem Jezusowej krwi w Obrzezaniu. Tak więc w kontekście wizyty Królów, pojmowanej jako gody Bosko-kościelne, obmycie we krwi-chrzest

⁴⁹⁰ SP, s. 187.

⁴⁹¹ Zob. SP, s. 187; Polski autor powołuje się na św. Pawła, zapewne na Ef 3, 5. Trzeba jednak pamiętać o motywie uniwersalnego zbawienia zapowiadanego już w Starym Testamencie, chociażby w pieśni Sługi Jahwe w Iz 49, 6.

funkcjonuje jako wydarzenie inicjujące tę relację⁴⁹². Obmycie w Jordanie obok oczyszczania dusz we krwi Chrystusa zachowuje swój sens związany z wodą, gdyż Mesjasz przyjmuje swój Chrztę z wody palestyńskiej rzeki, aby sakrament chrztu łączył z Nim następnie ludzi z wszystkich narodów⁴⁹³.

W ten sposób można uchwycić metodę, która łączy ze sobą w obrębie jednego tematu elementy zaczerpnięte z różnych scen biblijnych, choć wszystkie dotyczą objawienia. Opisując wizytę Królów autor sięga zatem po motyw zaślubin (Kana) oraz obmycia (Jordan), przy czym, co charakterystyczne, owe dołączone motywy występują w znaczeniach alegorycznych jako gody Boga i Kościoła oraz obmycie dusz we krwi Jezusa i w sakramencie chrztu. Ten typ alegorii pozwala wyrazić teologiczną głębię wydarzenia widoczną także w strukturze czasowej. Jakkolwiek dystans czasowy oddziela trzy objawiające fakty, zwłaszcza zaś wizytę Królów od Chrztu i wesela w Kanie, to jednak autor uważa je za jedno wydarzenie zestawiając ze sobą czasowniki odnoszące się do wszystkich trzech i spinając wszystko niby kłamrą przysłówkiem „dziś”⁴⁹⁴. Jest to możliwe właśnie przy założeniu alegorycznej lekcji tekstów (wesela, obmycie) dołączonych do głównego tematu traktowanego literalnie (wizyta). W potrójnej klasyfikacji godów Bosko-ludzkich⁴⁹⁵ związek Boga z Kościołem związany w czasie wizyty Mędrców mieści się pomiędzy samym Wcieleniem a nowym życiem chrześcijanina i pozostaje z nimi w ścisłym związku, ponieważ człowiek poprzez Kościół korzysta z łaski uwarunkowanej Inkarnacją.

Kiedy indziej jako literalny punkt wyjścia autor przyjmuje wydarzenie wesela w Kanie, dokonując następnie jego obszernej alegoryzacji. Tutaj motywy weselne nie stanowią uzupełnienia czy rozwinięcia, ale plan dosłowny alegorii i łączą się z „trzecimi godami”, czyli z indywidualną komunią wierzącego z Bogiem. Cud przemiany wody w wino, tj. fakt obserwowalny przez gości weselnych w Kanie objawia Boską moc Jezusa ukrytą w ciele, natomiast wino oznacza elementy ukształtowanego życia duchowego takie jak słowo Boże, Eucharystia,

⁴⁹² Zob. SP, s. 191–192.

⁴⁹³ Zob. SP, s. 187.

⁴⁹⁴ SP, s. 187.

⁴⁹⁵ Zob. SP, s. 191.

dary Ducha Świętego oraz synostwo Boże chrześcijan⁴⁹⁶. Podobnie i trzeci z faktów objawiających, czyli Chrztost w Jordanie staje się literalnym punktem wyjścia przenośnego wykładu. Głos Ojca z nieba wraz z widzialnym znakiem Ducha Świętego ogłaszają rzeczywistość unii hipostatycznej Chrystusa. Oczywiście autor *Świątynicy Pańskiej* wypowiada tu głęboką rzeczywistość teologiczną, której jak np. faktu połączenia natur w Osobie Słowa świadkowie sobie nie uświadamiali w całej pełni. Została ona przecież sformułowana dopiero w trakcie wielkich sporów chrystologicznych i wielowiekowego rozwoju teologii. Starowolski spogląda jednak na wydarzenie z perspektywy współczesnej sobie nauki o Bogu i dlatego może uważać kwestię unii hipostatycznej za przedmiot wiary decydującej o tożsamości chrześcijanina. W dalszym ciągu wykładu sensu Chrztu w Jordanie wskazuje na zgładzenie nieprawości Adama oraz na „poświęcenie” chrztu, który służyć będzie ludziom, co również ujawnia jego punkt widzenia⁴⁹⁷.

Tworzeniu syntezy doświadczenia bezpośrednich uczestników wydarzeń biblijnych z późniejszą doktryną sprzyja metoda alegoryczna, gdyż pozwala na łączenie ze sobą różnych miejsc biblijnych, np. wizyty Królów z obmyciem we krwi Obrzezania oraz na wypowiedzenie głębiej ukrytych zależności, gdy wizyta Mędrców objawia inaugurację Kościoła. Ujęcie tego spotkania w ramy alegorii godów ujawnia obecność takiej oblubieńczej komunii, która zakłada wolną współpracę człowieka z różnorodnością łaski jemu oferowanej, jak w wykładzie znaku gwiazdy. Autor formułuje swą wypowiedź jako uczestnik tej komunii i czyni to w Kościele, który nie tylko został ukształtowany, ale rozwinął się w historii, także w wyniku kryzysów szesnastowiecznych. Alegoria pozwala więc rozważać ów moment początkowy wraz z jego późniejszymi konsekwencjami, eksponować teologiczne bogactwo tematu oraz umacniać na przyszłość stan życia duchowego i kościelnego. Medytacyjne kazanie Starowolskiego poprzez naukę i apel skierowany do odbiorcy aktualizuje bowiem zapoczątkowaną we Wcieleniu i objawieniu rzeczywistość eklezjalnych godów, a w ten sposób ją umacnia.

⁴⁹⁶ Zob. SP, s. 190–192; Ten rodzaj sensu moralnego nosi szczególne miano interpretacji tropologicznej (zob. Ch. Dohmen, G. Stemmerger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, Kraków 2008, s. 207).

⁴⁹⁷ Zob. SP, s. 188–190.

Birkowski, wykładając temat objawienia, także posługuje się alegorią, tyle że odwołującą się do bogatej obyczajowości. Traktując wędrówkę Królów jako oficjalną podróż o podstawach prawnych („legacja”), wyróżnia jej siedem elementów, które następnie łączy z odpowiednimi fragmentami Mateuszowej *Ewangelii*. Owymi elementami obyczaju są: godność adresata, wielkość wysyłającego, zalety posłów, wielkość sprawy, dary oraz pomyślny koniec poselstwa. W sensie postulowanym, teologicznym jest tu mowa najpierw o godności królewskiej Jezusa, na którą wskazują słowa: „Kędy jest, który się narodził, król żydowski?” (por. Mt 2, 2). Chociaż cytowane zdanie traktuje o królowaniu w narodzie żydowskim, to jednak Jezusowi zostaje przypisane panowanie w niebie i na ziemi, co na pewno wynika z szerszego kontekstu teologicznego, ale także w pewnym sensie z faktu, że znak prowadzący Mędrców w wędrówce po ziemi pojawił się na niebie: „Widzieliśmy abowiem gwiazdę jego na wschodzie słońca” (por. Mt 2, 2). W takim razie świadomość gości ze Wschodu byłaby bogatsza o ów uniwersalny wymiar władzy Dzieciątka.

W roli osoby wysyłającej poselstwo występuje „Kościół orientalny nowy”, na podstawie słów: „Od wschodu słońca przyszli do Jeruzolimy” (por. Mt 2, 1). Ściśle rzecz biorąc to miejsce wskazuje na ludy wschodnie cieszące się estymą w świadomości teologów. Nazwa „Kościół” może oznaczać zgromadzenie (*ecclesia*) i dotyczyć współczesnych pogan, jak poniżej. Tu jednak mowa o Kościele nowym, co w skróconej perspektywie czasowej oznacza zapewne ludy dopiero mające stać się Kościołem, w czym pośredniczyć będzie zresztą samo objawienie. Z kolei zalety posłów ujawnia formuła: „Oto mędrcomie od wschodu słońca przyszli” (por. Mt 2, 1)⁴⁹⁸. Towarzyszy im „kompania” w postaci gwiazdy, która idzie przed nimi (por. Mt 2, 9). „Sprawę”, czyli przedmiot poselstwa stanowi „małżeństwo między kościołem pogańskim a między Królem nowo urodzonym”, czemu

⁴⁹⁸ Starowolski podaje dwie racje, dla których Ewangelia zawiera nazwę „mędracy” zamiast „królowie”. Po pierwsze mądrość jest „zacniejsza” niż królestwo, jak o tym świadczy wybór Salomona (por. Mdr 7, 8), a po drugie przed majestatem królewskim Chrystusa, Króla królów (por. Ap 19, 16), musi ustąpić wszelki inny rodzaj królowania (por. SP, s. 188). Powstaje jednak pytanie, dlaczego nie miałyby analogicznie ustąpić przymiot mądrości ludzkiej przed Mądrością Boga.

służą podarunki: złoto, kadzidło i mirra (por. Mt 2, 11). Na koniec zyskują pozytywne wypełnienie swej legacji, ponieważ znaleźli Dziecię z Matką i oddali Mu pokłon (por. Mt 2, 11). Elementy obyczajowe tworzą pewną strukturę, którą autor odnajduje w tekście biblijnym i za pomocą alegorycznego orzekania interesująco ją eksponuje, dając szansę głębszej percepcji współczesnemu odbiorcy. To, co postrzega on jako narrację o poselstwie, w istocie stanowi medytacyjną eksplorację biblijnego zapisu tajemnicy objawienia. Birkowski wyjaśnia zatem tajemnicę Epifanii poprzez odwołanie do doświadczenia zewnętrznego, podczas gdy Starowolski włącza w wywód inne miejsca biblijne i prawdy teologiczne.

W dynamice objawienia należy dostrzec jeszcze dalsze etapy związane z działalnością ważnych postaci, choć obszar ten znajduje się częściowo poza obszarem Ewangelii dzieciństwa. Istotną rolę odgrywa tu uporządkowanie procesu według zakresu odbiorców. W wydarzeniu opisanym w drugim rozdziale *Ewangelii Mateusza* objawienie zostaje skierowane do Królów, a za ich pośrednictwem do narodów pogańskich⁴⁹⁹. Powstaje tutaj pytanie o poznanie tej prawdy przez członków narodu wybranego. Starowolski twierdzi, że następnym etapem po objawieniu Królom było przekazanie Bożej prawdy o Wcielonym Synu Bożym Janowi Chrzcicielowi a przez niego uczynom żydowskim, czyli wyższej warstwie społecznej⁵⁰⁰, podczas gdy cud w Kanie Galilejskiej stanowił objawienie tożsamości Jezusa wobec uczniów i prostego ludu⁵⁰¹. W ten sposób prawda dociera do narodu wybranego i zostaje przyjęta przez jego część, co każe zauważyć, że temat odrzucenia Żydów nie dotyczy ich wszystkich, ale tej grupy, która nie okazała wiary pomimo wielu sposobności ku temu. Pierwszą szansą było objawienie anielskie w noc Narodzenia wobec pasterzy, którzy przecież także reprezentowali lud wybrany. Następny moment wiązał się z wizytą Trzech Króli, gdy znakami były gwiazda i autoświadcstwo uczonych żydowskich o miejscu narodzenia króla⁵⁰². Także Trzej Mędrcy w drodze powrotnej mieli dzielić się

⁴⁹⁹ Zob. SP, s. 190.

⁵⁰⁰ Zob. B I, s. 37.

⁵⁰¹ Zob. SP, s. 190.

⁵⁰² Zob. SP, s. 191; Świadomość wyższych warstw narodu wybranego odsłania także przypadek Heroda. Według zestawienia Starowolskiego król początkowo myślał, że

z Żydami radosną nowiną o Bogu-człowieku⁵⁰³. Ten porządek uzupełniają widzialne znaki w czasie Chrztu w Jordanie oraz wesela w Kanie⁵⁰⁴. Ignorancja całego tego procesu stanowi o winie oraz uzasadnia ostre wystąpienie kaznodziei, który piętnując brak wiary sprzeciwia się jednak odrzuceniu Żydów jako całego narodu, a mówiąc o „nie wdzięcznej Synagodze Starozakonnej”⁵⁰⁵ ma na myśli mentalno-institutionalną strukturę reprezentującą lud wobec Boga, której działanie nie przesądza o dziejach całej społeczności⁵⁰⁶.

Kolejne ujęcie przedstawia porządek objawienia jeszcze inaczej, oto bowiem przez posługę św. Jana Chrzciciela ma ono zostać w pierwszej kolejności przekazane Żydom, ze względu na fakt wybrania ich przez Boga, zaś posłanie do pogan następuje później, jako odrębny etap: „Naprzód tedy Żydom, z których się rodził, którym był obiecany, chciał się ukazać, po tym poganom. Aby Żydom był oznajmiony, Jana do żydowskiej ziemi posłał [...]. Aby Poganom był oznajmiony, Apostoły święte po świecie rozesłał [...]”⁵⁰⁷. Ta kolejność nie musi wykluczać ukazanych już uprzednio objawień skierowanych do Żydów w związku z Narodzeniem, ponieważ dotyczy późniejszego momentu inicjacji publicznej misji Chrystusa, jej trwania i następującego okresu.

Powracając jeszcze do objawień związanych z wydarzeniami Bożonarodzeniowymi, warto zauważyć wzmiankę Starowolskiego o Trzech Królach, którzy, idąc z Betlejem, opowiadali o tym, co widzieli nie tylko Żydom, ale także ludziom w swojej ojczyściej ziemi⁵⁰⁸.

znak gwiazdy okazał się fałszywy, skoro Mędrcy wrócili inną drogą. O tym, że tak nie jest, przekonały go świadectwa Symeona, Anny oraz pasterzy (zob. AT, s. 171).

⁵⁰³ Zob. SP, s. 187; Starowolski jako objawicieli Bożej nowiny wobec Żydów wyróżnia na innym miejscu: Archaniola Gabriela, anioła oraz chóry anielskie głoszące wieść pasterzom, Zachariasza, Elżbietę, pasterzy, Królów, Symeona, Annę oraz Józefa i Maryję (por. AT, s. 189–190).

⁵⁰⁴ Zob. SP, s. 191.

⁵⁰⁵ SP, s. 187.

⁵⁰⁶ Zbawienie Niewiniątek jest znakiem nie tylko **niepełnego** odrzucenia narodu, ale także rozpoczęcia tego etapu misji właśnie od przedstawicieli ludu wybranego (por. SP, s. 149). W świetle tych rozważań warto jednak zauważyć, że są to niemowlęta, a więc ludzie niezdolni jeszcze do osobistej decyzji wiary bądź niewiary.

⁵⁰⁷ B II, s. 134.

⁵⁰⁸ Zob. SP, s. 187.

Przyjęcie prawdy przez nich oznacza realizację komunii zawartej we Wcieleniu i objawieniu. Daleka geograficznie wspólnota staje się przez wiarę w ślad za królami uczestnikiem godów Bosko-ludzkich jako pewna forma Kościoła z punktu widzenia czasów nowożytnych. Podobne oddziaływanie na pogan łączy się jeszcze z Egiptem z powodu przebywania w nim Dzieciątka wraz z Rodzicami. Ucieczka skutkuje częściowym nawróceniem tamtejszych ludzi, pozbawionych cechy ludzkości i czczących bałwany: „złości tam tego narodu po części się zniosły i niektórych do znajomości prawdziwego Boga i rozmiłowania cnót przyciągnęli”⁵⁰⁹. Egipt jest świadomie wybranym miejscem, żyje w nim bowiem lud, który poprzez zaangażowanie swej wyjątkowej mądrości po stronie bałwochwalstwa wyrządza wielkie szkody innym. Przyjście Chrystusa stanowi wypełnienie proroctwa Izajasza: *Ingredietur Dominus Aegyptum et commovebuntur simulachra Aegypti a facie eius* (por. Iz 19, 1. 16–25). Już tej samej nocy, kiedy przybył Jezus, „wszystkie bałwany poobalały się tak w kościołach, jako i w domach obywatelów tamecznych”⁵¹⁰. W skali historii dalszym owocem ma być wczesny i intensywny rozwój życia kościelnego w tym kraju⁵¹¹. Zgładzenie bałwochwalstwa łączy się z pragnieniem okazania miłosierdzia ludowi, który jest wobec Zbawiciela szczególnie nieprzyjazny. Posiłkując się zasadą amplifikacji (*ratiocinatio*), można widzieć w tym dziele szczególną manifestację przebaczącej miłości. Z drugiej strony budzenie wiary w Egipcie ma być znakiem dla Żydów, że Bóg „raczej chce pogany zbawić [...] niżeli żydy”, a to dlatego, że grzech niewiary pogan nie dorównuje dramatowi odrzucenia Mesjasza przez Jego własny naród, przygotowywany odpowiednio przez Boga⁵¹².

*

Objawienie Pańskie w związku z Wcieleniem realizuje się głównie w trzech wydarzeniach połączonych więzią liturgii, tj. w pokłonie

⁵⁰⁹ EC, s. 159.

⁵¹⁰ SP, s. 148, por. AT, s. 172: „Czarci przekłęci, co się radowali w Bethlehem z zabicia tak wielu niewiniątek, smucili się potym wszyscy z wyrzucenia swojego z kościołów egipskich”.

⁵¹¹ Zob. SP, s. 148.

⁵¹² Zob. SP, s. 148–149.

Trzech Króli, Chrście Jezusa oraz weselu w Kanie Galilejskiej. Proces przekazania prawdy obok elementów widzialnych, także wizji, zawiera wewnętrzne i różnorodne działanie łaski, co prowadzi do przyjęcia nowiny o Wcieleniu z jej konsekwencjami. Zwłaszcza odwiedzin Królów komentowane są poprzez odwołanie do wesela w Kanie jako nowe gody Boga z ludzkością o charakterze eklezjalnym oraz w związku z Chrztmem Jezusa jako głębokie oczyszczenie. Objawienie proklamuje oblubieńczą, kościelną komunię, w którą zostają włączone ludy pogańskie a także część narodu wybranego. W ujęciach autorów orędzie biblijne łączy się z późniejszą teologią, zaś metoda alegoryczna pozwala rozważać wydarzenia historyczne w ich sięgających współczesności odniesieniach, by w ten sposób aktualizować życie duchowe we wspólnocie. W zakresie metodycznym wyróżnia się eksplikacja tekstu literalnego za pomocą alegorezy czerpiącej dane z innych miejsc biblijnych lub z obyczajowości.

II.3.2.3. *Proroctwo Symeona o upadku i powstaniu oraz doświadczenie zdumienia*

W procesie objawienia związanym z Wcieleniem i Narodzeniem ważną rolę odgrywa także świadectwo Symeona złożone w świątyni jerozolimskiej w czasie Ofiarowania Jezusa. Cieszący się szczególnym przywilejem asystencji Ducha Świętego starzec jest tym, przez którego Bóg objawia swoje zamiary, czyli soteriologiczne konsekwencje Wcielenia⁵¹³. Przekazowi prorockiemu towarzyszy jego osobiste doświadczenie, w którym dominuje wątek rozpoznania w Dzieciątku Zbawiciela⁵¹⁴.

Starowolski w postawie Symeona na podstawie Jego kantyku dostrzega trzy ważne aspekty: najpierw dziękczynienie za możliwość oglądania na własne oczy Zbawiciela, następnie błogosławieństwo

⁵¹³ Symeon cieszył się szczególnym przywilejem obecności Ducha Świętego, dlatego czerpał wiedzę bezpośrednio ze źródła, nie zaś za pośrednictwem aniołów (por. AT, s. 195).

⁵¹⁴ Zob. EC, s. 156. Kantyk Symeona Starowolski nazywa „wdzięczną piosnką łabędzia”, podkreślając tym samym pokój w przyjęciu tego objawienia (por. AT, s. 195). Podobnie przedstawia się rola i doświadczenie prorokini Anny (zob. EC, s. 156).

Maryi i Józefa połączone z zapowiedzią, że Syn będzie ozdobą i chwałą Izraela, wreszcie „prognostyk” skierowany ku Maryi o Jej przyszłym cierpieniu⁵¹⁵. Baczniejszej uwadze zostaje poddana relacja między Chrystusem a ludźmi. Wychodząc od słów: *Positus est in ruinam* (por. Łk 2, 34) polski autor stwierdza, że nie należy ich pojmować tak, jakoby Bóg był przyczyną ludzkich upadków, gdyż Jego naturą jest być litościwym i tę właśnie wolę wyraził we Wcieleniu. Rzeczywistym powodem upadku jest ludzkie przywiązanie do grzechów, zwłaszcza chciwości i pychy, które sprawia, że pomimo licznych zapowiedzi naród wybrany nie rozpoznaje w Jezusie Syna Bożego, przypominając w tym człowieka, który odmawia okazania czci synowi królewskiemu ze względu na jego tymczasowy ubogi wygląd, ale domaga się czci dla siebie. Słowa Symeona odnoszą się do odrzucenia Jezusa przez Jego naród:

A tej ich zguby nie był Chrystus Pan przyczyną, ale tylko złość ich wierutna, upór i hardość serca, że nikomu uwierzyć nie chcieli, ktokolwiek jeno im co o prawdziwym Bóstwie jego przepowiadał⁵¹⁶.

Przedmiotem odrzucenia a zarazem podstawą ostrej oceny staje się prawda o Bożym synostwie Jezusa, a więc centrum Wcielenia. Prorocze słowa starca dotyczą przyszłych postaw takich jak nazywanie Jezusa synem cieśli, pochodzącym z Nazaretu, z którego „nic dobrego nie wychodzi”, tworzenie o Nim opinii „obżercy”, pijanicy, „lekkiego człowieka” poprzestającego z grzesznikami a także przypisywanie Mu mocy czartowskiej⁵¹⁷ czy odrzucanie cudów wzywających do wiary⁵¹⁸. W dalszej kolejności w zbiór negujących Boską tożsamość włączone zostają inne grupy społeczne, do których posłani zostali Apostołowie i ich następcy, aby głosić słowo Boże. Ludźmi tymi są: „Turcy, Tatarowie, Persowie, Arabowie, Maurytani i inni Machometani (sic!) abo poganie [...]”. Pomimo „konwersowania” z chrześcijanami, które oznacza wstępny etap poznania i sposobność do postępu, nie chcą oni okazać wiary, a wręcz odpowiadają prześladowaniami. Następną grupę stanowią jednak źli chrześcijanie, którzy nie słucha-

⁵¹⁵ Zob. AT, s. 188.

⁵¹⁶ AT, s. 189.

⁵¹⁷ Zob. AT, s. 189.

⁵¹⁸ Zob. AT, s. 191.

jąc Kościoła „różne sobie sekty i religie wymyślają według upodobania swojego”. Ostry zarzut odrzucenia Chrystusa poza tym szczególnie odniesieniem do reformacji⁵¹⁹ dotyczy także złych katolików. Napiętnowane zostaje ich trwanie w grzechu i brak woli poprawy, co sprawia, że takim „nic spowiedź i przyjmowanie ciała Pana Chrystusowego nie pomoże, ale owszem, będzie *in ruinam* [...]”⁵²⁰.

Ten sam Jezus, o którym Symeon powiedział, że jest *in ruinam*, dla innych jest *positus* [...] *in resurrectionem* (por. Łk 2, 34), gdyż poprzez żywą wiarę podjętą w sposób wolny powstają oni z grzechów, aby prowadzić dobre życie aż do oglądania Boga twarzą w twarz w wieczności. Szczególnym przedmiotem tej wiary jest Chrystus Pan jako Bóg wcielony⁵²¹, a zatem przyjęcie prawdy o unii hipostatycznej staje w centrum zagadnienia uświęcenia. Nawrócenie i postęp są uwarunkowane działaniem łaski, gdyż bez niej nie można ani odrzucić grzechu śmiertelnego, ani czynić dobra. Szczególną rolę odgrywają tu łaski aktualne, „wnętrzne natchnienia Ducha Świętego”⁵²². Objawienie przez proroka roli Mesjasza łączy się u Starowolskiego w szerszej perspektywie historii zbawienia z rzeczywistością życia duchowego wiernych katolików, do których aplikuje słowa objawienia anielskiego: *bonae voluntatis* (por. Łk 2, 14)⁵²³.

Słowa Symeonowe o upadku Birkowski rozumie jako wypełnienie wizji Nabuchodonozora o kamyku burzącym posąg (por. Dn 2, 31–45). Kamykiem pochodzącym z góry jest Chrystus, który przybywa z „góry wysokiej”, czyli z Maryi. On właśnie „skoro wyszedł, uderzył w ten buczny⁵²⁴ słup światowy, który [...] z grzechów rozmaitych złożony” i zrównał z ziemią jego wartości przeciwstawiając im swoje cnoty, zwłaszcza ubóstwo i pokorę⁵²⁵.

⁵¹⁹ Na obszar zachodniego chrześcijaństwa wskazuje cecha mnogości, która już wtedy charakteryzowała wspólnoty protestanckie.

⁵²⁰ AT, s. 190.

⁵²¹ Por. AT, s. 190.

⁵²² Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 93–100.

⁵²³ Zob. AT, s. 191.

⁵²⁴ Pyszny, butny [strp.].

⁵²⁵ B I, s. 63. Wzmocnieniem wywodu jest przytoczenie biblijnych miejsc o zabiciu pierworodnych w Egipcie (por. Wj 12, 29) oraz o zstąpieniu Słowa wśród nocy na świat, by napełnić wszystko śmiercią (por. Mdr 18, 14–16), przy czym Birkowski pojmuje słowo Boże jako Osobę Trójcy Świętej (Słowo).

Temu dziełu Zbawiciela, które polega na potępieniu grzechu i pokrzyżowaniu planów Augusta, odpowiada drugi wymiar proroctwa – znak powstania. Kontynuując swą uniwersalistyczną wizję, autor cel misji Pana widzi w wielkim odnowieniu nieba: „aby upadki one i rysy wielkie, które czarci uczynili, nowymi duszami zaprawił”⁵²⁶. Podejmując ważną w teologii ideę uzupełnienia ilości miejsc w niebie po upadłych aniołach⁵²⁷, pisarz łączy ją z obrazem budowania Kościoła z żywych kamieni na kamieniu węgielnym, którym jest Chrystus (por. Ef 2, 20–21; 1 P 2, 4–5). W tym dziele Jezus nie tylko stanowi fundament, ale też wykonuje główną pracę. Schyłanie się robotnika po kamieniu ilustruje trud Jego pochylenia się nad ludzkością poprzez Wcielenie, aby odbudować zniszczoną budowlę:

Błogosławiony Chryste Jezu, któryś po te kamienie tak nisko się spuścił. Mówił o tobie niekiedy Dawid: *Inclinavit caelos et descendit* (por. Ps 18 (17), 10). A ja dziś widzę nie niebiosa nachylone, ale Boga samego pochyłonego aż do żłobu: *Reclinavit eum in praesepe* (por. Łk 2, 7)⁵²⁸.

Z kolei słowa Symeona *in signum cui contradicetur* (por. Łk 2, 34) odnoszą się szczególnie do krzyża jako przedmiotu wyboru bądź odrzucenia. Tę drugą postawę reprezentują Żydzi żądający przewrotnie znaku z nieba oraz Grecy chcący poznawać jedynie według dowodów naukowych. Pozytywną odpowiedzią jest natomiast wiara, która musi wyrażać się w konsekwentnym postępowaniu (por. Jk 2, 17). Znakiem pomagającym określić człowiekowi swą postawę może być też tajemnica Bożego Narodzenia, a zwłaszcza konfrontacja własnych wygód z ubóstwem żłóbka⁵²⁹. Słowa: *Ecce hic positus est in signum cui contradicetur* z tajemnicą Wcielenia jeszcze mocniej wiąże twierdzenie, że już samo przyjęcie ludzkiej natury wytyczyło perspektywę, w której Bóg-człowiek „musiał zaraz[em] być i celem, do którego wszystkie przeciwieństwa zmierzały ze wszystkiego świata”⁵³⁰. Znakiem sprzeciwu może być zarówno pewien aspekt Wcielenia, np. panień-

⁵²⁶ B I, s. 63.

⁵²⁷ Por. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu*, dz. cyt., s. 97–99; *Cur Deus homo*, I 16.

⁵²⁸ B I, s. 64.

⁵²⁹ Zob. AT, s. 193.

⁵³⁰ B I, s. 68.

skie poczęcie i zrodzenie Syna (por. Iz 7, 14) jak też samo zjednoczenie Słowa z ciałem:

Znak był wielki Słowo zjednoczone z ciałem, przeciwko temu byli oni heretycy, którzy rozumieli, iż z sobą z nieba Chrystus ciało przyniósł, i oni którzy mniemali, iż nie takie jakie u nas⁵³¹.

Przedmiotem odrzucenia może być też krzyż, Ewangelia, Zmartwychwstanie, zawsze jednak jest nim Osoba wcielonego Syna Bożego. W refleksji autora, ze względu na rozpiętość między czasami biblijnymi a XVII wiekiem prorocstwo Symeona zostaje wyposażone w elementy swej historycznej weryfikacji. Objawienie zawarte w słowach proroka, zwłaszcza dotyczące percepcji Jezusa, zostaje więc połączone z innymi tekstami biblijnymi a także z wątkami dziejów Kościoła, by mogło być rozważane w swoich rozległych odniesieniach.

Innym wymiarem objawienia związanego z Ofiarowaniem Pańskim jest odbicie treści orędzia w szczególnym doświadczeniu zdziwienia Maryi i Józefa. Podstawę biblijną rozważań stanowi werset: „Dziwowali się Ociec i Matka temu, co mówiono” (por. Łk 2, 33). Zdumienie zakłada napięcie zachodzące pomiędzy starym-znanym a nowym-poznanym. Według Birkowskiego Rodzice Jezusa a także Symeon posiadali już w świadomości treść wydarzeń na skutek wcześniejszych objawień, zdumienie rodzi się u nich wobec faktu realizacji niezwykłych zapowiedzi i towarzyszy przejściu od *verbum* do *res*. Rodzice dziwili się dlatego, iż „lub[o] nowe nie były te rzeczy w pamięci, nowe jednak były w oczach i egzekucyje”. Nowość wynika także z faktu, iż takie wydarzenia dzieją się po raz pierwszy w historii, poprzedzane jedynie zapowiedziami⁵³². Szymon Starowolski stawia pytanie, czy Maryja mogła się dziwić, skoro była pełna łaski Bożej, dającej wszakże poznanie, oraz skoro została poinformowana przez anioła w kwestii tożsamości swego Syna, Jego przyjścia na świat, godności królewskiej oraz zadania zbawienia⁵³³. Powodem zdumienia według niego nie była nowość informacji, ale fakt, iż dobroć Boska okazana we Wcieleniu zostanie odrzucona: „Przeto wielce się temu zadziwić musiała, czemu by ludzie tak wielkiej dobroci jego

⁵³¹ B I, s. 68.

⁵³² Por. B I, s. 60.

⁵³³ Zob. AT, s. 196–201. Por. III.2.1.2.

przeczyć mieli i czemu by im miał być na upadek [...]”⁵³⁴. Ogólnie rzecz biorąc, zdumienie według obydwu cytowanych autorów łączy się nie tyle z pozyskaniem wiadomości, ile z ich realizacją. Birkowski akcentuje moment wypełnienia obietnic, natomiast Starowolski zajmuje się kwestią recepcji misji Jezusa w świecie.

„Dziwny” – godny podziwu jest zatem sam Bóg jak też i sposób realizacji Wcielenia, który przyjmuje strukturę wielkiego paradoksu:

Dziwnym tedy Bogiem jest: iż wiecznym będąc, teraz się rodzi dziwnym sposobem z przeczystej Panny sprawą Ducha Świętego; iż światłością będąc, w nocy się rodzi nic promieniami Bóstwa swojego tajnie onej nie oświecając; iż słowem będąc Ojca swojego niebieskiego niemowlątkiem się dla nas staje; iż źródłem wody żywej będąc i chlebem anielskim, pragnie jako człowiek i łaknie, i we żłobie się zamyka, którego niebo ogarnąć nie może⁵³⁵.

Źródłem zdumienia okazuje się napięcie nawiązane między Bogiem *in se* a realiami ziemskiego życia z wyraźnym podkreśleniem kenozy i ukrycia Boskiej godności Jezusa. Maryja jest tu świadkiem zarazem objawienia jak i jego ukrycia w realiach ludzkiej natury. Zdumienie tego rodzaju można określić jako kontemplację Boskich tajemnic dostępną Matce Boga w sposób uprzywilejowany.

Birkowski wymienia cztery przedmioty poznawczego doświadczenia poprzez zdumienie. Pierwszym jest panieńskie porodzenie Jezusa, dla którego autentyczne małżeństwo Maryi stanowiło zasłonę⁵³⁶. Drugim są okoliczności zrodzenia, tj. Betlejem, stajnia oraz żłób, skontrastowane za pomocą ciągu metafor typu kolebka-żłób z prawdą Jego Boskiego panowania nad światem⁵³⁷. Trzeci powód zdumienia dotyczy zamknięcia nieogarnionego Słowa w granicach ludzkiej natury, co zostaje porównane do zastosowania w piśmie abrewiatury: „Słowo przedwieczne w naturze ludzkiej jako na prześlicznym niejakiu papierze skrócone [...]”⁵³⁸, aby stanowiło **streszczenie** i wielostronny przykład ludzkich cnót, którym Chrystus nadał

⁵³⁴ AT, s. 197; Zdziwienie Maryi w związku z tym dotyczy także proroctwa, które Symeon kieruje do niej (zob. AT, s. 199).

⁵³⁵ AT, s. 199.

⁵³⁶ Zob. B I, s. 61.

⁵³⁷ Zob. B I, s. 63.

⁵³⁸ B I, s. 65.

prawie Boską wagę. Czwarty cud oznacza historiozbawczą rolę Syna i stanowi dogodny punkt do refleksji o relacji między świadomością Maryi a przypisywaną Jej treścią medytacji:

Jest i czwarty cud, który obrócił na się oczy Panny naświętszej, ten iż obaczyła na rękę swoich nowego Adama, Ojca nowego żywota, *auctorem vitae, gratiam Dei gustantem mortem* (por. Hbr 2, 9–10), który miał wzbudzić od śmierci wiecznej jako ze snu jakiego tak wiele milionów ludzi: *Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant* (por. J 10, 10). Dał pierwszy człowiek żywot ziemski, żywot rodzaju: dał wtóry z nieba żywot niebieski, wyraził na duszy naszej obraz swój: jakośmy nosili przedtym obraz śmiertelny, teraz nosić mamy obraz nieśmiertelny (por. 1 Kor 15, 47–49) *donec formetur Christus in nobis* (por. Ga 4, 19)⁵³⁹.

Już ten fragment ujawnia problem, na ile rzeczywiście Rodzice Jezusa uświadamiali sobie rzeczy przypisywane im przez późniejszego autora. Z doświadczeniem Maryi, tj. tym, co „obaczyła” wiąże się soteriologia zbudowana poprzez kompilację wątków biblijnych, a zatem za pomocą tekstów zapisanych znacznie później⁵⁴⁰ i wyrażających inne warstwy pojmowania. Na podstawie anielskiego objawienia Maryja była świadoma, że Jej Syn jest Zbawicielem, jednak dokładnego przebiegu Jej doświadczenia ani treści świadomości nie sposób odtworzyć. Projekcja autora przypomina tutaj *sermocinatio*, czyli rekonstrukcję mowy postaci historycznej w oparciu o (różny) stopień prawdopodobieństwa tego, co mogła wypowiedzieć. Niekiedy wypowiedź taka wyrażała w istocie świadomość wspólnotową. Otóż rozważania przypisywane Maryi można odczytać poniekąd jako *sermocinatio* przeniesioną na płaszczyznę teologiczną. W ten sposób postać Najświętszej Panny i Jej przeżycie zdumienia służy za **quasi-figurę** pozwalającą wyrazić zdumienie Kościoła, którego Maryja z Józefem są zresztą reprezentantami. Ta analiza zakresu objawienia w intencji samych autorów ustępuje jednak przekonaniu, że Maryja rzeczywiście wiedziała to wszystko, co się Jej przypisuje, a to z powodu usilnie podkreślanej pełni łask, jakimi się cieszyła.

⁵³⁹ B I, s. 65.

⁵⁴⁰ W medytacji Birkowskiego pojawia się jeszcze więcej elementów dołączonych na tej właśnie zasadzie.

*

Objawienie w proroctwie Symeona ukazuje Jezusa i Inkarnację jako znak sprzeciwu i zwycięstwa w uniwersalnie pojmowanej historii. Ofiarowanie Pańskie zawiera także wątek zdumienia Maryi, które płynie nie z nowości informacji, ale z faktu i sposobu realizacji Bożych zapowiedzi. Ten rodzaj towarzyszenia działaniu Boga stanowi szczególną medytację i kontemplację. Z zewnętrznej perspektywy w doświadczenie Maryi wpisane zostało teologiczne doświadczenie Kościoła rozwijane w ciągu późniejszego czasu.

Chrystologiczny wymiar medytacji krakowskich autorów przynosi wielkie bogactwo ujęć tematycznych oraz interesujące rozwiązania formalne. Kwestia tożsamości Jezusa zawiera precyzyjny wykład o Jego Boskim synostwie i charakterze unii hipostatycznej, w której własności Boskie zostają przekazane człowieczeństwu. Obok tego autorzy sugestywnie wyjaśniają te prawdy na drodze alegorezy miejsc biblijnych i kulturowych. Rozważania o imionach Wcielnego Słowa ukazują ideę zbawienia w związku z Inkarnacją w różnych modelach, zwłaszcza zaś imię Jezus stanowi tu interpretację pewnych biblijnych określeń Boga. Zasada *communicatio idiomatum* w tym obrębie nominalnym pozwala mówić o wzajemnej wymianie właściwości ludzkich i Boskich. Rzeczywistość łaski pojmowanej jako czyste dobro w odniesieniu do Chrystusa przedstawia się najpierw jako właściwa tylko Jemu łaska zjednoczenia (*unionis*), tożsama z unią hipostatyczną i pojmowana osobowo, oraz jako pochodząca od niej łaska uświęcająca (*habitualis*), która polega na wylaniu na człowieczeństwo doskonałości Bóstwa, a w Kościele jest łaską Głowy. Szczególny rodzaj łaski habitualnej stanowi pełnia wiedzy związana z jednej strony z doskonałym używaniem rozumu przez „męża”-Jezusa od swego poczęcia, zwłaszcza zaś z wiedzą wlaną, a z drugiej z posiadaniem wizji uszczęśliwiającej istoty Bożej (*scientia visionis*) z wyłączeniem Boskiej wiedzy *simplici intelligentiae*. Pod względem rozwoju niezmienna wiedza włana stopniowo objawia się społeczeństwu, natomiast wizja uszczęśliwiająca zostaje czasowo zatrzymana w duszy Chrystusa nie ogarniając ciała ze wzglę-

du na perspektywę śmierci. Tożsamość Chrystusa charakteryzuje dalej wyjątkowa czystość Jego poczęcia wkomponowana w ramy soteriologii oraz wątek królowania, które, posiadając Boskie źródło, obejmuje całe życie Zbawiciela, chociaż pod zasłoną ludzkiej natury, stanowi wypełnienie proroctw oraz harmonijną realizację uniwersalnego Bożego królowania.

Z tożsamości wynika drugi ważny wymiar tajemnicy Chrystusa, czyli Jego podmiotowa akcja. Już Stary Testament zawiera wątek żywego działania Słowa, który daje wgląd w życie trynitarnie, świadczy o przygotowywaniu się Syna do ziemskiego dzieła, a nawet stanowi aktualizację tego zadania w wieczności Bożej. Działanie Jezusa we Wcieleniu ujęte zostało w kategorii bierności, czyli mistycznego, rozkosznego *otium* w łonie-niebie Maryi, a także aktywności, gdy przedstawia się Syna, który pragnie opuścić żywot Matki nazywany więzieniem. Obydwie kategorie charakteryzują różne aspekty misterium, zwłaszcza ontyczny i dynamiczny. Sam zaś moment Wcielenia pojmowany jako punkt i jako akt sprawczy oddaje dyspozycję Jezusa oraz doskonałość dzieła Jego i Maryi. W ich wzajemnej relacji również zaznacza się komplementarność kategorii bierności i aktywności. Syn działa przygotowując swą Matkę poprzez wyjątkowe dary Niepokalanego Poczęcia, uwolnienia od grzechów, pełni łask, trwałego panieństwa i Bożego macierzyństwa. Ukształtowanie Matki przez Niego na swój wzór bardziej mieści się w obrębie czystej miłości Wcielenia niż soteriologii. Z kolei Maryi zostaje przypisane mocne oddziaływanie przyczynowe na Boga, zawarte w bogatej metaforyce pociągania, zranienia, wyjęcia serca, zniewolenia, złowienia, łączone z Jej czystością i pokorą, którego siła stanowi odbicie Boskiej dynamiki jako zasady pierwotnej. W dalszej kolejności pojawia się szczególnie interesująca kwestia uległości Jezusa z wątkiem łagodnej perswazji Dzieciątka wobec człowieka, ale przede wszystkim z motywem „alternacji” Syna Bożego, który przechodzi od postawy czystej sprawiedliwości Boskiej do zrozumienia grzesznika i miłosierdzia poprzez surową pedagogikę Matki, a zwłaszcza poprzez spożywanie mleka z krwią-nośnikiem Jej miłości. Skutkiem jest nabycie „ludzkiej” miłości opisywane także jako upojenie Syna, które pozwala Mu zapomnieć o złu, nasycić się miłością oraz hojnie przelać krew za ludzi. Wcielenie warunkuje

w ten sposób soteriologię. Działanie Jezusa wobec ludzi prowadzi od Jego pierwszych czynności po Inkarnacji, czyli dziękczynienia złożonego Ojcu oraz ofiarowania siebie za zbawienie świata do szerokiego zakresu czynności Dzieciątka takich jak uwalnianie od grzechów, obdarzanie łaskami, np. męczeństwa, kierowanie zachowaniem postaci i rozwojem wydarzeń, które są pojmowane w formie walki i pracy oraz jako fakty historyczne w aktualizacji liturgicznej.

Tajemnica Wcielonego Słowa może być także rozważana od strony poznawczej w zagadnieniach kenozy i objawienia. Ukrycie Boskości z jej cechami naturalnymi i przynależnymi jej ziemskimi atrybutami, biorąc początek w unii osobowej, prowadzi do przyswojenia przejawów ludzkiej kondycji aż po śmierć, jednak całe to dzieło pozostaje paradoksalną, utajoną manifestacją Bożej potęgi. W związku z tajemnicą paschalną przyjęcie człowieczeństwa pozwala na cierpienie Słowa, które skutkuje wywyższeniem człowieka. Wydarzenia dzieciństwa, zwłaszcza Obrzezanie stanowią realizację soteriologii i w połączeniu z wątkiem oblubieńczym ukazują miłość Boga. Formę objawienia, jaką już w zasadzie stanowi kenoza, uzupełnia temat przekazywania Boskiego orędzia w określonym porządku, najpierw poprzez Zwiastowanie i posługę Maryi, a następnie w wydarzeniach pokłonu Trzech Króli, Chrztu Jezusa i wesela w Kanie. Elementy wizualne towarzyszą działaniu łaski wiary, która pozwala rozpoznać tożsamość Jezusa, ale także dostrzec proklamację nowej, oblubieńczej i eklezjalnej relacji między Dzieciątkiem a ludzkością. Prorocstwo Symeona zwraca uwagę na recepcję Mesjasza uwarunkowaną wolnością człowieka, natomiast postawa zdumienia Maryi wobec sposobu realizacji Bożego planu wieńczy wątek percepcji tajemnicy Chrystusa.

W kwestii metody Wcielenie obok terminologii teologicznej ujmowane bywa w sposób alegoryczny. Całe wydarzenie będące **kommunikatem** i **perswazją** Boga zawiera szczególne momenty, które teoria retoryczna pomaga uchwycić. Mowa tu zwłaszcza o kontynuacji wątku religijnego *decorum*, czyli dostosowania dzieła do całego kontekstu, zwłaszcza w kwestii aktywności i bierności Jezusa. Istotne znaczenie posiada systematyczna amplifikacja a także wielostronna alegoreza, która pozwala poznawać prawdy wiary i zgłębiać je w trakcie modlitwy myślniej oraz rozważać wydarzenia w odnie-

sieniach wewnątrzbiblijnych, obyczajowych i historycznych. Częsta stylistyka paralelna i antytetyczna wskazuje na wyższą syntezę (*concordia discors*) zachodzącą w przestrzeni teologii. Tutaj występuje też warunkowane metodą pozytywno-scholastyczną zjawisko wpisywania w orędzie i rzeczywistość biblijną dorobku późniejszej teologii. Całość jawi się jako prawda wiary dogłębnie przygotowana do funkcji przedmiotu medytacji.

III. MARYJA – MATKA BOGA

Maryja – Panna i Matka Boga stanowi w trynitarnym planie punkt, w którym Boska komunikacja dociera do świata. W retorycznym ujęciu Inkarnacji zrodzenie Słowa w ludzkim ciele oznacza wypowiedzenie (*pronuntiatio*), a więc pełną aktualizację. Z drugiej strony jest Ona także pierwszą, która w pełni przyjmuje ten komunikat i czyni to w imieniu ludzi. Podążając za myślą krakowskich autorów wyjątkowa osoba Maryi zostanie przedstawiona najpierw w dwóch komplementarnych wymiarach: Jej wywyższenia oraz najgłębszej pokory, a następnie w tym szczególnym profilu, jakim jest Jej radosna modlitwa, będąca pierwszym doświadczeniem medytacji i kontemplacji tajemnicy Wcielenia.

III.1. MARYJA WYWYŻSZONA

Maryja wybrana, aby być Matką Boga, została obdarowana przez Niego wyjątkową pełnią łask i darów. Źródłem tego bogactwa jest wyjątkowa bliskość Pana, co oznacza, że wymiar *gratia plena* jest warunkowany przez *Dominus tecum*¹. Temat preparacji przez obdarowanie, zarysowany już w kontekście trynitarnym oraz chrystologicznym, zostanie teraz ukazany głębiej, poczynając od zasadniczej kwestii pełni łask z wyróżnieniem Niepokalanego Poczęcia przez ujęcia Jej panieństwa i macierzyństwa po teologię ukrytą w Jej imionach.

¹ Por. SP, s. 303.

III.1.1. Maryja – pełna łaski

Maryja ukazywana jest przez krakowskich autorów z konsekwencją i szczególnym upodobaniem jako pełna łaski. Fundamentalne stwierdzenie Archanioła Gabriela: *Ave gratia plena* (por. Łk 1, 28) zostaje przez nich uzupełnione o wyniki teologicznej refleksji, a cały ten zabieg służy medytacji nad wzniosłą tajemnicą.

Najświętsza Panna posiada od Boga wszystkie łaski, jakie tylko może w sobie nosić. Punkt wyjścia stanowi tu rozróżnienie na łaskę „uświęcającą” oraz łaski „darmo dane”, czyli charyzmaty udzielane dla „bliźnich i dla Kościoła”, a wyliczane przez św. Pawła w jego katalogu (por. 1 Kor 12, 8–10). Maryja posiada zarówno łaskę uświęcającą jak też wszystkie łaski wymienione za Apostołem Narodów oraz takie, które „jeszcze nad te mogą się znajdować”. Ilości łask odpowiada tu najwyższy stopień posiadania: „w doskonałości i w zupełności swojej”². Bardziej szczegółowe wyliczenie zawiera: „mądrość”, „umiejętność”, „wyrozumienie tajemnic zbawiennych”, „dar do podawania innym wiary” o Chrystusie Zbawicielu i Synu Bożym, „dar łaski i umiejętności języków”³, łaskę czynienia cudów⁴, a wszystko zamyka formuła podsumowująca:

A tak rozumiej duszo moja, że cokolwiek mogło być łask, doskonałości, świętobliwości, cnót i darów Bożych naprzedniejszych w służach i w umiłowanych przyjaciółach Pańskich, tak w Starym jako i w Nowym Zakonie, te naprzedniejszym sposobem w Naświętszej Pannie były⁵.

Poprzez wyznaczenie tych ram oraz wyliczenie konkretnych darów Opatowiusz wyraża przekonanie o pełni łask Maryi. Ważne jest

² PZ s. 117.

³ Dowodem na posiadanie tego charyzmatu ma być fakt porozumienia się Maryi z Trzema Królami, co jednak nie uwzględnia tej możliwości, jaką jest po prostu znajomość tego samego języka. Najbardziej prawdopodobne jest, że wykształceni Mędrcy znali język hebrajski czy aramejski, ale może także grekę, skoro rozmawiali z Herodem. Można też rozważyć zwykłą znajomość greki u Maryi, skoro Galilea leżała blisko Dekapolu, w strefie wpływów tego języka i kultury (zob. PZ, s. 118).

⁴ O niej z kolei ma świadczyć rola Maryi w czasie wesela w Kanie Galilejskiej. Za św. Bazylim Opatowiusz przypisuje Jej też łaskę uzdrawiania i czynienia tych cudów, które czynili Apostołowie. Maryja posiadała w sobie moc tej łaski i chociaż nie wykorzystywała jej, to jednak mogła to zrobić, gdyby widziała taką potrzebę (por. PZ, s. 118).

⁵ PZ, s. 119.

tutaj wymienienie różnych kategorii łaski, zwłaszcza cnót i darów Ducha Świętego, które odsyła do głębi teologicznego nauczania⁶, zwłaszcza zaś do autorytetu św. Tomasza z Akwinu, cytowanego przez autora we własnej parafrazie:

Wiedzieć mamy, a słusznie, że ta, która Jednorodzonego Syna Bożego urodziła, który był pełen łaski i prawdy, nad wszystkie inne największe przywileje łask, darów i cnót świętych wzięła⁷.

Maryja posiada zatem siedem darów Ducha Świętego: „Mądrość, Wyrozumienie, Radę, Męstwo, Umiejętność, Pobożność i bojaźń Bożą” a także „insze wszystkie dary i łaski Ducha Świętego, które jedno mogą być stworzeniu dane”⁸. Tworząc medytację na tak wzniosły temat Opatowiusz każe przedstawić sobie także wszelkie łaski dane różnym ludziom oraz te, które nie zostały udzielone i wszystkie przypisuje Maryi⁹.

Od tego generalnego zbioru łask uwaga odbiorcy prowadzona jest ku rozważaniu konkretnych darów. Przede wszystkim ze względu na zadanie Bożego macierzyństwa Maryja otrzymuje właściwe sobie łaski¹⁰, wśród których zostaje szczególnie wyróżniona sama „łaska Wcielenia” i poczęcia Syna Bożego. Słowa archanioła: *Invenisti gratiam apud Deum. Ecce concipies et paries Filium* (por. Łk 1, 30–31) oznaczają, że łaską znaną u Boga jest sam „Syn Boży, którego miała począć”¹¹. Przyjęcie Syna Bożego przez Matkę sprawia, że jest On w Niej obecny osobowo, a nie tylko przez łaskę¹².

Z inkarnacyjnej komunii Maryi z Synem Bożym wynika, że posiada Ona wtórnie łaski *unionis* i *habitualis*, które pierwotnie

⁶ Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 93–100.

⁷ PZ, s. 118; por. STh, III, q. 27, a. 5.

⁸ PZ, s. 38; por. W. Cyran, *Duch Święty zstąpi...*, dz. cyt., s. 16: „Trudno więc jednoznacznie określić, na ile nazwanie Maryi *kecharitoméne* wskazuje na jakieś działanie Ducha Świętego w Niej. Niewątpliwie podkreśla Jej uprzywilejowanie i wybranie do szczególnej relacji z Bogiem, a zatem również otwiera Ją na dopełnienie Bożych darów, wśród których jest też dar Ducha Świętego zapowiadany przez anioła. Przy tym zapowiadane przyjście Ducha Świętego nie oznacza, że Maryja jeszcze nie jest pod Jego działaniem, ale ono będzie kolejną Bożą interwencją w Jej życiu, której celem będzie powołanie na Matkę Pana, poczęcie Jezusa [...]”.

⁹ Zob. PZ, s. 123.

¹⁰ Por. PZ, s. 135–137.

¹¹ Por. PZ, s. 232.

¹² Por. PZ, s. 307.

należą do Chrystusa¹³. W tej analogii łask w sposób szczególny ujawnia się upodobnienie Matki do Syna. Łaska zjednoczenia (*unionis*) wyrażana przez formułę „Słowo stało się ciałem” (por. J 1, 14) oznacza, że Syn Boży stał się człowiekiem, a natura ludzka została przyłączona do natury Boskiej. Maryja posiada tę łaskę w następujący sposób:

[...] A naprzód łaską związku zjednoczenia na ten czas Panna napełniona była, kiedy do żywota swego Panieńskiego Syna Bożego przyjęła i kiedy w niej święte człowieczeństwo brał i do natury swojej boskiej przyłączył, zaraz onę pierwszą w tym związku nie tylko ciała, ale daleko doskonalej w duszy swojej poczuła być i kiedy na jej święte człowieczeństwo wielkie łaski z Bóstwa wypływały i na nią się wylewały¹⁴.

Chrystusowa łaska zjednoczenia, która polega na przyłączeniu natury ludzkiej do Boskiej, jest zasadą tej łaski w Maryi. Jej łaska *unionis* polega na przyjęciu w siebie łaski *unionis* Syna, a zatem na partycypacji w Jego dziele. W zdaniu: „[...] kiedy do żywota swego Panieńskiego Syna Bożego przyjęła” można widzieć nie tylko związek czasowy, ale także przyczynę i sposób przeniesienia na Nią łaski Syna. Maryja jest napełniona łaską, w taki sposób że przyjęła Syna, dlatego że to uczyniła i wtedy gdy to miało miejsce. Drugie analogiczne zdanie: „kiedy w niej święte człowieczeństwo brał i do natury swojej boskiej przyłączył” zawiera przypomnienie istoty Jezusowej łaski zjednoczenia. Ich współrzędna relacja wyrażona spójnikiem „i” oznacza równoczesne działanie Matki i Syna, ponieważ każde z nich zawiera inny podmiot z właściwym orzeczeniem. W tej samej chwili Syn przyjmował człowieczeństwo, a Maryja przyjmowała Syna.

W dalszej kolejności logicznej, ale w tym samym czasie („zaraz”¹⁵) Maryja doświadcza obecności tej łaski w sobie. Świadczy o tym lepiej zdanie uzyskane poprzez eksplikację polskiej wersji składni *accusativus cum infinitivo*: Maryja poczuła nie tylko w ciebie, ale jeszcze dosko-

¹³ Zob. II.2.1.3.1; Autor czyni te teologiczne prawdy przedmiotem „uważania”, to jest wnikliwej i modlitewnej medytacji: „Te dwie łasce, które były w Zbawicielu Twoim, uważywszy, o duszo moja, pódźże do Naświętszej Panny i uważ, jako w niej były te obiedwie łasce” (PZ, s. 121).

¹⁴ PZ s. 121.

¹⁵ „Zaraz” oznacza „zarazem, równocześnie, naraz” (por. „Zaraz”, [w:] S. Reczek, *Podręczny słownik...*, dz. cyt.).

nalej w duszy¹⁶, że ta rzeczywistość jest w Niej. Podobnie Liberiusz przypomina za św. Tomaszem, że Boże macierzyństwo Maryi, a zatem łaska zjednoczenia, nadaje jej dostojność jakby nieskończoną¹⁷ i wskazuje, że przez tę dostojność Maryja doświadczyła obecności Bóstwa w formie dotknięcia: „przez tę dostojność tknęła się Bóstwa samego, *fines Divinitatis attigit*”¹⁸.

W związku z macierzyństwem Maryja w swej cielesności i duchowości przeżywa zatem łaskę zjednoczenia hipostatycznego dokonanego w Jej Synu, a ta jak w Chrystusie jest źródłem łask habitualnych (*habitualis*). W odniesieniu do Jej Syna oznacza to wylanie z Bóstwa na człowieczeństwo łaski, która „doskonałościami duszę i ciało jego ubłogosławia”, tak że cechy Bóstwa zostają przeniesione na człowieczeństwo zgodnie ze słowami: *Vidimus gloriam eius quasi unigeniti a Patre* (por. J 1, 14). Podobnie Maryja także otrzymuje tę łaskę wylania wszelkich doskonałości w związku z Wcieleniem:

Druga łaska Człowieczeństwa Zbawiciela była w Naświętszej Pannie, którą od Bóstwa obdarzona była i ta zaraz na nią zlewała się tak, że i duszę jej i ciało niebieskimi doskonałościami ubłogosławiała¹⁹.

Łaska, której źródłem jest Bóstwo zlewa się za pośrednictwem Jezusowego człowieczeństwa na Maryję i obdarza Ją doskonałościami pod względem ciała i ducha. Bliżej tę zależność opisuje alegoria źródła i rzeki:

[...] Chrystus Pan był pełen łaski, ale jako źródło, w którego człowieczeństwie zupełność Bóstwa przemieszkiwała, Panna zaś Naświętsza była pełna łaski jako rzeka, która w pewnych brzegach prowadzi wody, a nie z innego źródła, jedno z Chrystusa Pana, i jako rzeka, acz ma pełność wody, ale jednak źródła, tak Naświętsza Panna miała zupełność łaski, ale z nie ustającego źródła Chrystusa Pana²⁰.

¹⁶ Nieco dalej autor pisze o tym podwójnym przyjęciu: „[...] Osobę i Majestat jego nie tylko do żywota, ale do dusze swojej przyjęła” (PZ, s. 121).

¹⁷ Zob. GD, s. 151; STh, I, q. 25, a. 6.

¹⁸ GD, s. 151–152; zob. STh, II–II, q. 103, a. 4; por. R. de Thomas de Saint-Laurent, *The Virgin Mary. An Act of Reparation*, <http://www.tfp.org/TFP-home/books/the-virgin-mary.html> (12.12.2012).

¹⁹ PZ, s. 121–122.

²⁰ PZ, s. 111–112; Dalej autor zastrzega, że nie zrównuje łask Maryi z łaskami Jezusa, ale przyznaje Jej „zaraz po łaskach Syna Bożego miejsce najpierwsze” (PZ,

Chrystus posiada w sobie pełnię łask, co oznacza rozszerzenie („przemieszkiwanie”) Bóstwa na człowieczeństwo, w czym należy widzieć zwłaszcza łaski *unionis* i *habitualis*. Unia hipostatyczna jest właściwym źródłem łask, które następnie zostają udzielone Maryi. Posiada Ona zatem łaski Chrystusa, jednak jako otrzymane od Niego, a nie własne.

W związku z tym powstaje pytanie, czy poza pochodzeniem coś jeszcze odróżnia łaski Maryi od Chrystusowych. Odpowiedź zawiera się w twierdzeniu, które mogłoby stanowić interpretację alegorii źródła i rzeki: nie ma w skarbcu Bożych łask takiej, której Maryja by nie posiadała za wyjątkiem łaski zjednoczenia hipostatycznego²¹, stanowiącej o różnicy pomiędzy Synem Bożym a Jego Matką w kwestii łask, gdyż jest tych łask nieprzekazanym źródłem. Zresztą sam Chrystus nazywany jest po prostu łaską, którą Maryja znalazła u Boga²².

W rozważaniu relacji Maryi do Chrystusa pod względem łaski ujawnia się bardzo ważna zasada obdarowania ze względu na funkcję, która dookreśla pełnię łask wybranej na Matkę Boga. Ona jeszcze przed wiekami „w rozumie Bożym przeznaczona jest, aby Boga urodziła”, „kresem” jej wyznaczonym jest Boże macierzyństwo, stąd też otrzymuje odpowiednie obdarowanie²³. Jeśli jednak w człowieczeństwie Chrystusa była „zupełność łask [...] we wszelakiej doskonałości” i najwyższym stopniu, to w Maryi:

[...] była zupełność łask już nie w takiej pełni jako w Zbawicielu, ale takiej i wielkości, i zacności, jaka jej do jej stanu, do którego obrana była, przynależała. A że jej stan był Matki Bożej, tedy ta zupełność, która służy Matce Bożej, dana jej była²⁴.

Ujęcie to wyraźniej podkreśla różnicę pomiędzy dwoma rodzajami „zupełności” łask i stanowi wersję trójczłonowej klasyfikacji

s. 127). Nie zachodzi tu sprzeczność, ponieważ pełnia źródła jako zasady różni się od pełni rzeki jako łask otrzymanych, podobnie jak w zachowującej różnicę analogii trynitarniej, w której relacje odróżniają Osoby Ojca i Syna. Oczywiście przekazywanie dotyczy w tekście łask i to z wyłączeniem łaski zjednoczenia osobowego Chrystusa.

²¹ Zob. GD, s. 118; por. GD, s. 151–152.

²² Zob. PZ, s. 232.

²³ Zob. PZ, s. 39.

²⁴ PZ, s. 112; Maryja otrzymuje łaski, które należą do Jej godności i które potrafi znieść (por. PZ, s. 123).

porządkującej stopień ich posiadania w odniesieniu do Chrystusa, Maryi i świętych. Już sama alegoria źródła i rzeki zawiera jeszcze trzeci element, tj. pełnię strumienia właściwą ludziom świętym. Podobnie naucza Starowolski wyróżniając trojaką pełność. Pełnię *superfluentiae*, czyli „obfitą i hojną łaskę” dał Bóg Ojciec Synowi, który jest źródłem łask udzielanych ludziom. Łaski *sufficientiae* udziela ludziom adekwatnie do ich przygotowania wyrażonego obrazem naczyni o różnej głębokości. Pomiedzy nimi występuje właściwa Maryi pełnia *excellenciae*, czyli łaska udzielona Jej „wyborniejszym” i „zaniejszym” sposobem ze względu na czekające Ją zadanie Bożego macierzyństwa²⁵. Wyjątkową pełnię łask Maryi lepiej podkreśla jednak inny podział darów Bożych. Mianowicie Chrystus posiada „zupełność” określoną jako *plenitudo gratiae summa intensive et extensive*, którą otrzymał od Ojca napełniony „najdoskonalszym sposobem” jako człowiek i Głowa Kościoła a także źródło łask. Święci posiadają pełnię *sufficientiae et abundantiae*, darowaną w celu wykonania zadań ich stanu. Pomiedzy nimi Maryja posiada pełnię *specialis praerogative*²⁶. Polski autor odwołuje się tu do św. Tomasza:

*Maria vero electa ad dignitatem Matrisobtinuit tantam plenitudinem gratiae ut esset propinquissima gratiae Auctoris, ita quod eum, qui est plenus omni gratia in se reciperet et eum pariendo quodammodo ad omnes derivaret*²⁷.

Z tego zestawienia wynika stwierdzenie, że łaski właściwe Chrystusowi zostały udzielone ze względu na Jego Wcielenie oraz że On jest ich źródłem wobec świata. Z kolei Maryja posiada pełnię otrzymaną od Syna, gdy Go w siebie przyjmuje. Elementem wyróżniającym jest tutaj nadzwyczajny na tle ludzi **sposób** posiadania darów. Boże macierzyństwo oznacza przyjęcie i przekazanie (w Jezusie) łaski światu i jest wyrażane przez motyw rzeki, ale także przez cytowane twierdzenie Doktora Anielskiego. Formuła *gratia plena* wskazuje zatem na pośrednictwo Maryi w udzieleniu ludziom łaski²⁸. Bę-

²⁵ AT, s. 126.

²⁶ SP, s. 298.

²⁷ STh, III, q. 27, a. 5, [cyt za:] SP, s. 298.

²⁸ Inną alegorią jest głowa – szyja – ciało. Maryja jest szyją Kościoła nie tylko dlatego, że pośredniczy między Głową a ciałem, ale także dlatego, że szyja jest miejscem noszenia ozdób, a Maryja została przecież tak hojnie obdarowana. Odsłanianiu szyi odpowiada natomiast czystość moralna Panny (por. PZ s. 124). Sens alegorii

dac Matką Bożą przewyższa. Ona także zakresem łask inne stworzenia, nie tylko ludzi najbardziej obdarowanych jak Apostołowie, Jan Chrzciciel czy św. Szczepan („pełny łaski i męstwa”, por. Dz 6, 8)²⁹, ale także aniołów z ich wszystkimi darami³⁰. Najświętsza Panna jest wyjątkowym stworzeniem, gdyż pozostaje w wyjątkowej relacji do Boga, który stworzył świat dla swego Syna, a po Nim także dla Maryi, aby w nim była sławiona Jej chwała i który kontempluje Ją z miłością³¹.

Zgłębiając z kolei kwestię pełni łask w samej Matce Bożej, należy przywołać potrójne, chronologiczne ujęcie obdarowania: jest to najpierw *plenitudo sufficientiae*, czyli „zupełność łaski dostateczna”, którą Panna ma „na duszy swojej od poczęcia swojego niepokalanego [...] aż do Wcielenia Syna Bożego”. Następnie, w czasie Zwiastowania otrzymuje pełnię zwaną *plenitudo abundantiae et affluentiae* związaną z działaniem Ducha Świętego (*Spiritus Sanctus superveniet in te*, por. Łk 1, 35), który czyni Ją swoją Oblubienicą³². Wreszcie we Wniebowzięciu odbiera *plenitudo singularis excellentiae*, oznaczającą wywyższenie ponad wszystkie stworzenia³³. Następstwo pełni należy tu rozumieć w tym sensie, że kolejne etapy nie odbierają Maryi wcześniejszych darów, ale wnoszą większe wzbogacenie. Podobnie ujmuje to alegoria księgi, której początkiem jest Boży wybór („przejrzenie”) Jej na Matkę Syna, środkiem Niepokalane Poczęcie, końcem dokonanie Wcielenia, a szerokością niebieskie panowanie³⁴.

Warto zwrócić uwagę, że Opatowiusz udzielenie pełni *abundantiae* wyraźnie oddziela od obdarowania związanego z przyjęciem Syna: „A kiedy Duch Święty na nią zstąpił, zaraz nowe morze obfitujących

zawiera więc wyraźną pochwałę samej Maryi, choć Jej dary pozostają w związku z pełnioną funkcją.

²⁹ Zob. PZ, s. 111.

³⁰ Zob. PZ, s. 126–127; por. SP, s. 49, gdzie Starowolski wyraża się tak, iż Maryja nie wzięła łask ani od pierwszych rodziców, ani od aniołów, ani nie miała łask świętych, ale czyni to, aby podkreślić jeszcze wyższe obdarowanie Jej.

³¹ Zob. PZ, s. 140–142.

³² W nauczaniu Ojców Kościoła pojawia się idea *prokatharsis*, czyli uprzedniego oczyszczenia Maryi przez Ducha Świętego, które na tle różnorodnych ujęć łączono często z momentem Zwiastowania oraz wyjaśniano jako wzrost łaski, a nie tylko przejście od grzechu do łaski (por. G. M. Bartosik, *Przybytek Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 57–58).

³³ Zob. WN, s. 74; Autor odwołuje się tu do Tomasza i Alberta Wielkiego.

³⁴ Zob. SP, s. 52.

łask Bożych na jej błogosławioną duszę wypłynęło, a kiedy w Majestacie samego Syna Bożego do żywota swego przyjęła, znowu morze już nie łask, ale Bóstwa przyjęła”³⁵. Pierwsze „morze” określa pełnię *abundantiae et affluentiae*, ponieważ jest skutkiem działania Ducha Świętego, zawiera także termin „obfitujące” (por. *abundantiae*)³⁶. Natomiast formuła przyjęcia samego Bóstwa (drugie „morze”) oznacza łaskę *unionis*, z której następnie pochodzą łaski habitualne. W ten sposób zostaje zarysowane jeszcze jedno **następstwo** obdarowania we Wcieleniu: Duch Święty zstępując na Maryję obdarza ją pełnią *abundantiae*, by przygotować na przyjęcie kulminacyjnej łaski zjednoczenia, która z kolei owocuje łaskami habitualnymi.

Wielość ujęć rodzi jednak pewne trudności. Przy zachowaniu tego rozdzielenia okaże się, że pełnia *abundantiae* nie obejmuje najważniejszej łaski *unionis*. Poza tym o pochodzącej z niej łasce *habitualis* Opatowiusz pisze, że przejawia się m.in. w sprawiedliwości pierwotnej³⁷. Z tego mogłoby wynikać, że łaska sprawiedliwości pierwotnej została dana Maryi dopiero we Wcieleniu, tj. w momencie wylania łaski habitualnej, gdy tymczasem wiąże się z Niepokalanym Poczęciem³⁸. Podobnie twierdzenie, że łaska *habitualis* stała się źródłem dla innych cnót i łask³⁹ sugerowałoby, że nie było ich wcześniej. Można tu dostrzec tendencję do takiego demonstrowania łask Maryi, które niekiedy odbiega od ścisłości, gdy aktualne potrzeby retoryczne dominują nad teologiczną precyzją, ale bardziej właściwe będzie postrzeganie pełni jako zmiennego kontinuum.

Warto tu przywołać nauczanie św. Tomasza, które dotyczy tych trzech etapów obdarowania Maryi i opiera się na trzech rodzajach pełni w przyrodzie:

W przyrodzie przede wszystkim występuje pełnia przysposabiająca do osiągnięcia formy. Np., gdy materia jest doskonale przygotowana do przy-

³⁵ PZ, s. 379.

³⁶ Zob. WN, s. 74.

³⁷ Znakami posiadania tej sprawiedliwości ma być szczególna kondycja ciała Maryi, które doświadczając zimna czy gorąca, pozostaje wolne od chorób oraz harmonia Jej życia duchowego, gdy namiętności są poddane pod panowanie rozumu, a ten wraz z wolą podlega woli Bożej. Interesującą formą łaski habitualnej jest Jej świadomość obecności Ducha Świętego w swej duszy (zob. PZ, s. 122).

³⁸ Zob. III.1.2.

³⁹ Zob. PZ, s. 122.

jęcia formy. Drugą z kolei jest pełnia formy, która jest czymś więcej niż poprzednia, bo i np. ciepło jest doskonalsze, kiedy wynika z formy ognia niż kiedy przysposabia do przyjęcia ognia. Trzecią zaś jest pełnia kresu (osiągniętego celu). [...] Analogicznie w Najświętszej Pannie była trojaka pełnia łaski: pierwsza – jak gdyby przysposabiająca – czyniła Ją zdolną do tego, by się stała Matką Chrystusa. Była to pełnia uświęcenia. Druga zaś pełnia łaski w Najświętszej Pannie wynikała z obecności w Jej łonie Wcielonego Syna Bożego. A trzecia to pełnia osiągniętego celu, którą posiadała w chwale nieba⁴⁰.

Trzy rodzaje pełni dotyczą różnych sposobów posiadania tego samego dobra. Tomasz, co prawda nie wyznając Niepokalanego Poczęcia, broni jednak tezy, że uświęcenie Dziewicy w łonie matki dało jej pełnię łask, którą nazywa powyżej „pełnią uświęcenia”. Łaski te Maryja posiada doskonalej przez Wcielenie, ponieważ nie tylko ma to, co skłania do dobrego, ale także zostaje w Niej dopełniona łaska utwierdzająca w dobru⁴¹. Różnica kryje się w pojęciu pełnej aktualizacji posiadanego dobra. Starowolski pisząc o obdarowaniu we Wcieleniu używa analogii szklanicy pełnej wina, w której wino już nie może się zmieścić, bo jego miara została nasycona, ale może ona jeszcze przyjąć np. promień słoneczny. Podobnie Maryja posiadając pełnię łask pogłębia ten stan o przyjęcie w siebie źródła łask, czyli Bóstwa, które jako promień słońca „każdy litwor przenika”⁴². To zaś odnosi się do

⁴⁰ STh, III, q. 27, a. 5: [...] *in rebus naturalibus primo quidem est perfectio dispositionis, puta cum materia est perfecte ad formam disposita. Secundo autem est perfectio formae, quae est potior, nam et ipse calor est perfectior qui provenit ex forma ignis, quam ille qui ad formam ignis disponebat. Tertio autem est perfectio finis[...]. Et similiter in beata virgine fuit triplex perfectio gratiae. Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi, et haec fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiae fuit in beata virgine ex praesentia filii Dei in eius utero incarnati. Tertia autem perfectio est finis, quam habet in gloria.*

⁴¹ Zob. STh, III, q. 27, a. 5; Zdaniem Opatowiusza we Wcieleniu panieńska czystość i wszystkie cnoty osiągają swój kres. Autor wypowiada się w formie *sermocinatio* archanioła: „Panieństwo twoje ugruntowane i wszystkie insze cnoty na ten czas największej doskonałości dostąpią”. Także Maryja spodziewa się od Ducha Świętego „większej świętobliwości, niebieskich wiadomości” oraz „darów” (PZ, s. 305).

⁴² SP, s. 308. Starowolski używa tu jeszcze motywu stu czerwonych, czyli złotych monet wysokiej próby, które można zmieścić w pełnej szklanicy wina, a które oznaczają dar miłości Jezusowej dla Maryi. Sugeruje to tę trudność, że dodanie monet spowoduje przelanie wina. W istocie problem nie polega jednak na zachowaniu od przelania, co więcej można by w nim widzieć moment dzielenia się łaską przez Ma-

Jej łaski zjednoczenia. Można powiedzieć, że dany Maryi u początku porządek łask nie został później powiększony ilościowo, *novum* stanowi natomiast Jej łaska *unionis*, która jak promień w winie jest innego rodzaju, czyli nie jest łaską w dotychczasowym znaczeniu⁴³.

Tomasz i Starowolski drugą pełnię łask łączą z przyjęciem Słowa, czyli łaską *unionis*. To właśnie sprawia, że ich stanowisko różni się jednak od pojęcia pełni *abundantiae*, związanej z działaniem Ducha Świętego. Obydwaj dotyczą innych aspektów Wcielenia: bądź przyjęcia Słowa, bądź zstąpienia Ducha na Maryję. W ten sposób kwestia drugiej pełni łask w Maryi posiada ostatecznie dwie wykładnie. Nieco paradoksalnie wyraża to Opatowiuszowe rozróżnienie dwóch mórz⁴⁴.

ryję. Sednem jest fakt, że naczynie pełne wina oznacza osiągnięcie doskonałości pod względem wina, czyli że pełnia łask jest ukształtowana od początku.

⁴³ *Nota bene*: Opatowiusz nie pisze powyżej o „morzu nowych łask”, ale o „nowym morzu łask”, co może oznaczać, że pełnia *affluentiae* nie wnosi nowych darów. Nowe będzie dopiero przyjęcie Bóstwa, czyli łaska zjednoczenia, a więc drugie „morze” według autora (zob. PZ, s. 379). Poza tym aplikacja czynności wylewania (i podobnych) do łask *affluentiae* i habitualnych sugeruje ich tożsamość, ale i nową ekspozycję. Tu leży klucz do zrozumienia określenia „nowa łaska” zastosowanego do Maryi.

⁴⁴ Temat obdarowania Maryi we Wcieleniu podejmuje R. Laurentin, zwłaszcza gdy Jej Boże macierzyństwo rozważa w analogii do znamienia chrzcielnego widząc w nim głębszą ontologiczną przemianę, która nie odbiera jej niczego: „Tak więc «nowe stworzenie» Maryi nie zmienia nic w jej naturze ani w poprzednio otrzymanych łaskach. Jest to nowe ogarnięcie Jej przez Boga. Bóg ukazał Jej nowy cel i powołał na Matkę Boga. Otrzymana poprzednio łaska przemienia się, ale się nie zmienia w swej istocie. Na to właśnie wskazuje ewangelia Zwiastowania. Łukasz sugeruje, że nowe stworzenie, przepowiadane przez proroków, w Niej ma swój początek; Duch Boży, który przewodził w pierwszym stworzeniu (Rdz 1, 2) i miał zapoczątkować drugie (Iz 11, 2), zstępuje na Maryję, w której poczyną się nowy świat (Łk 1, 35). Takie właśnie pojęcie «nowego stworzenia» odnajduje się w tekstach wschodnich, dotyczących *Katharsis* Maryi przy Zwiastowaniu” (R. Laurentin, *Matka Pana...*, dz. cyt., s. 164). Takie obdarowanie, „nowe ogarnięcie” koresponduje z przedstawionymi wyżej ujęciami drugiej pełni łaski osiągniętej bez ich ilościowego powiększenia, a poprzez nowy sposób i pełniejszą aktualizację. Związek tej łaski z działaniem Ducha Świętego (u Laurentina) pozwalałby widzieć tu chyba bardziej obdarowanie *abundantiae*, gdyby poszukiwać bliższych odniesień do polskich autorów. Natomiast do łaski *unionis*, tak jak ona się przedstawia wyżej, komentarzem mogą być inne słowa: „Osiągnięty kresem (kresem odniesienia) jest osoba Słowa: kres ten jest wyraźnie zewnętrzny wobec przyczyny działającej, ale jest osiągnięty przez nią, przez fakt, że macierzyństwo Maryi jest wewnętrznie przyporządkowane do tego zewnętrznego kresu. Krótko mówiąc, macierzyństwo Boże jest korelatywne do unii hipostatycznej. I na tej podstawie pewni autorzy mówią o przynależności Maryi do porządku hipostatycznego, rozumiejąc przez

Mówiąc o obdarowaniu Maryi, w dalszej kolejności warto zatrzymać się nad tymi łaskami, które dotyczą Jej głębokiego przeżywania Wcielenia, gdy przyjęła do żywota Boga, którego wcześniej już nosiła w sercu⁴⁵. Panna została przygotowana przez Ducha Świętego:

[...] jej Duch Święty dał godność i sposobność do przystojnego przyjmowania Syna Bożego, gdy w niej nie tylko wiarę jaśniejszą sprawił, aby światłością niebieską rozum oświecony mając jego jako Boga i Syna Bożego, kiedy w Niej przemieszkować będzie, znała i z tego się poznania weseliła, ale i gorętsze pragnienia i miłość zapalił, aby to, coby Duch Święty chciał, sprawowała i tym sposobem jakoby on sam chciał, pragnęła⁴⁶.

Działanie Ducha Świętego, które teologia wiąże z Jego darami, wnika w duchowe życie Maryi i kształtuje je tak, aby zadanie Wcielenia mogło być jak najlepiej spełnione. Dary dotyczą dwóch istotnych obszarów antropologii, czyli świadomości i wolnego działania w ich związku z cnotami wiary i miłości. Rozum zostaje oświecony wiarą, aby mógł nastąpić akt poznania dający radość, natomiast wola jest pobudzona miłością do spełnienia woli Boga. Z punktu widzenia duchowości można tu odczytać strukturę współpracy człowieka w jego władzach z łaską w postaci cnót i darów, ale także wymiar życia mistycznego, ponieważ poznanie dające rozkosz jest cechą kontemplacji⁴⁷, a postawa chętnego i dokładnego spełniania woli Bożej wyrażonej w natchnieniach Ducha Świętego stanowi ideał tego rodzaju zaawansowanej komunii z Bogiem⁴⁸.

Podobnie tę kwestię ujmuje Starowolski przyporządkowując trzem władzom duszy odpowiednie działanie i skutki łask. Rozum Maryi został oświecony do tego stopnia, że zaraz przy poczęciu w swym żywocie „poznała Pana Boga, stwórcę swojego i wszystkie tajemnice niebieskie”. Ta wiedza jest radosna, bo świadczą o niej słowa: *Exultavit Spiritus meus in Deo salutari meo* (por. Łk 1, 47). Kantyk Ma-

to fakt, że macierzyństwo Boże kończy się wewnętrznie w osobie Słowa Wcielonego” (tamże, s. 157, przypis). Tu szczególnie istotna jest idea partycypacji w rzeczywistości zewnętrznej, która wyróżnia łaskę *unionis*.

⁴⁵ Zob. PZ, s. 307.

⁴⁶ PZ, s. 306.

⁴⁷ Zob. STh II–II, q. 180, a. 7.

⁴⁸ Zob. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, red. M. Chmielewski, Ząbki 2000, s. 137.

ryi zostaje tu zinterpretowany teologicznie jako Jej pełne poznanie w wierze oświeconej łaską. Podobnie przystosowana została pamięć Najświętszej Dziewicy, gdyż cały zakres dobrodziejstw wyświadczonych ludziom „tak miała na pamięci ustawnie, jakoby obecnie na to patrzyła”. Pamięć sytuuje Pannę na tle tych wszystkich łask, a to odpowiada szczególnemu zadaniu, które przyjmuje od Boga. Natomiast znakiem ukształtowania woli („zordinowana”) jest fakt, że „niwczym nie śmiała się sprzeciwić stwórcy swemu, lubo jej rzecz niepodobną anioł obwieścił”⁴⁹. To właśnie paradoksalna perspektywa panińskiego zrodzenia Syna Bożego w ludzkim ciele stanowi kontekst, w którym ujawnia się walor duchowości Maryi, gdy oświadcza posłuszeństwo. Owocem współdziałania natury i łaski staje się zatem doskonale poznanie oraz wierne i zupełne wypełnienie woli Bożej.

Powyższy fragment stanowi część alegorii Maryi jako arki. Pozwala to przejść do omówienia przenośnych sposobów ekspozycji tematu pełni łask. Właśnie alegoria ze swą rozbudowaną znaczącą strukturą sprzyja wyrażeniu prawdy o pełni łask Maryi, a bardziej jeszcze podkreśleniu wybranych, najważniejszych łask. Związanie ich z odpowiednimi konotacjami planu znaczeń dosłownych pozwala na charakterystykę tych darów. Pozostając przy tym obrazie trzeba by wskazać za krakowskim autorem na elementy dosłownego opisu arki zaczerpniętego z tekstu biblijnego⁵⁰: budulec, komórki, okleina, wymiary oraz okno, które zostają przyporządkowane wraz z komentarzem do odpowiednich, wybranych darów i cnót Maryi, by w ten sposób wyróżnić je na tle całego bogactwa. Każdy z elementów życia Matki Bożej ujmowany jest w swojej odrębności, ale i w relacji do innych. Zespół tych cech stanowi dalej rodzaj argumentu przemawiającego na rzecz pełni łask na zasadzie założonej egzemplaryczności⁵¹. Na planie sensów postulowanych alegoria przedstawia się następująco: drewno wyheblowane, czyli odpowiednio przygotowane oznacza

⁴⁹ SP, s. 54.

⁵⁰ Rdz 6, 14–16, *Vulgata Clementina: Fac tibi arcam de lignis laevigatis: mansiunculas in arca facies, et bitumine linies intrinsecus et extrinsecus. Et sic facies eam: trecentorum cubitorum erit longitudo arcae, quinquaginta cubitorum latitudo, et triginta cubitorum altitudo illius. Fenestram in arca facies, et in cubito consummabis summitatem ejus [...]*

⁵¹ Zasadę taką można odnaleźć np. w zakończeniu Ewangelii według św. Jana, gdzie autor przyznaje, że przedstawione w niej rzeczy reprezentują całość Jezusowego działania (por. J 21, 24–25).

pochodzenie Maryi od królów, patriarchów i proroków Starego Przy-
mierza. Jej przyjście na świat zostało więc uprzednio przygotowa-
ne przez Boga, a Matka Boga jawi się jako (pośredni przed Jezusem)
cel historii zbawienia. Pomieszczenia w arce odpowiadają opisanym
już trzem władzom duszy Maryi w ich współpracy z łaską, ale łączą
się także z wymiarami łodzi, które z kolei oznaczają trzy szczególnie
podkreślane cnoty: długość odpowiada wierze „doskonałej”, szerokość
gorącej miłości do Boga i ludzi, a wysokość, „głęboko poniżona”
przez zanurzenie – pokorze⁵². W ten sposób autor po przedstawieniu
trzech władz duszy prezentuje pochwałę trzech cnót, z których wia-
ra i miłość łączą się w tradycyjnej antropologii teologicznej z działa-
niem rozumu i woli. Rozwój życia duchowego umożliwia działanie
Ducha Świętego, któremu przypisano cechy warstwy impregnującej
arkę, ponieważ moc Boskiego działania chroni Maryję od wszelkich
grzechów. Ostatnim elementem jest okno, przez które Noe wypuścił
gołębicę, a ona potem powróciła z gałązką oliwną wieszczącą koniec
potopu. Okno oznacza tu niepokalaną czystość i dziewiczość Maryi,
zaś gołębica – Chrystusa, zatem opuszczenie arki odpowiada wyda-
niu Syna na świat, a powrót z gałązką, czyli znakiem miłosierdzia
przywołuje skutki Odkupienia⁵³.

Pośród wielu alegorii podkreślających różne dary i łaski Ma-
ryi warto przedstawić jeszcze jedną, zaczerpniętą z tego samego
kazania. Otóż Maryja jest z jednej strony Arką Noego, ponieważ
w całości oznacza ocalenie przed potępieniem, ale jest także Arką
Mojżesza. Zestawienie dwóch podobnych alegorii stanowi także ro-
dzaju argumentu: chwała Maryi jest tak wielka, że nie wyczerpuje jej
żadna pojedyncza figura; może ona jedynie odsłonić pewien aspekt.
Alegoria Arki Mojżesza bardziej kieruje uwagę ku samemu wyda-
rzeniu Wcielenia i noszenia Jezusa w swoim łonie. Złocenia przy-
bytku oznaczają u Maryi „niewinność pierworodną”⁵⁴, dary Ducha
Świętego, świętość, cnoty, brak zmazy i grzechu. Cherubini na arce
wskazują na połączenie w Niej panieństwa z macierzyństwem. Za-

⁵² Dodanie cechy głębokiego zanurzenia stanowi przykład pomysłowego dostosowania planu dosłownego do założonych celów, czyli cech łodzi do wychwalania Maryi. Z pokorą łączy się wysokość nie sama w sobie, ale dopiero głęboko zanurzona.

⁵³ Zob. SP, s. 53–54.

⁵⁴ Tj. sprawiedliwość pierwotną i wolność od grzechu pierworodnego.

wartość arki odnosi się natomiast do Syna Bożego: manna oznacza tu Bóstwo, różdżka – duszę Chrystusa, a tablice kamienne – Jego ciało uformowane z krwi Maryi. Na tle wielości łask, bardziej zresztą sugerowanych niż wymienionych zostają więc uwydatnione dwa cudowne przywileje udzielone Maryi oraz rzeczywistość unii hipostatycznej Jej Syna. Znaczący pozostaje też fakt zawarcia manny, różdżki i tablic w arce, gdyż odnosi się do noszenia Jezusa w łonie⁵⁵. Alegoria pozwala na takie przedstawienie pełni łask Maryi, które wywiera wrażenie grą elementów literalnych i postulowanych. O ile wyrażenia przypisujące Matce Boga wszelkie możliwe dla niej łaski często pozostają ogólne, o tyle w alegorii ukazuje się tę pełnię poprzez strukturę wybranych przywilejów, oddając mariologiczną **hierarchię prawd**.

Powyższe figury myśli wskazują też, jak bardzo temat darów Maryi wiąże się z czasem noszenia Jezusa w łonie, gdyż Jej pełnia łask oznacza dobrze przygotowane miejsce pobytu dla Syna Bożego, co w szczególny sposób wyraża słownictwo związane z zamieszkaniem. Przywołane raz jeszcze⁵⁶ alegoryczne i metaforyczne obrazowanie charakteryzuje wielkość Matki Boga. Maryja jest nazywana domem Boga: „domem jesteś Bożym, bo sam Bóg w Tobie odpoczywa”, a w związku z tym także „bramą”, przez którą Syn Boży przychodzi na świat⁵⁷. Będąc *domus Sapientiae* i *Templum Sanctae Trinitatis*, jest Ona także „niebem”, czyli mieszkaniem Boga. Z kolei Jej ciało nosi na sobie cechy zasłony ukrywającej Świętego⁵⁸. Te przenośnie można połączyć z alegoriami arki Noego i Mojżesza, z których ostatnia oznacza miejsce przebywania Boga i na tej podstawie może być zestawiona z metaforami Maryi jako tronu Syna Bożego⁵⁹ czy też Jego lektyki⁶⁰. Jej łono – Boskie mieszkanie poprzez kategorie nieba i raju posiada także znaczenie „rozkoszy przebywania”, gdyż Chrystus „wszelakiej rozkoszy w żywocie panieńskim jako w niebie

⁵⁵ Zob. SP, s. 54–55; por. inną alegorię Arki Mojżesza w WN, s. 11–12.

⁵⁶ Zob. I.2.3; I.3.2; II.2.2.

⁵⁷ PZ, s. 429; W pojęciu domu podkreślona zostaje właściwość zawierania w sobie mieszkańca, co w odniesieniu do Stwórcy przyjmuje postać paradoksu (por. M. Godawa, *Pozdrowienie Pozdrowionej...*, dz. cyt., s. 164–165).

⁵⁸ Por. M. Godawa, *Pozdrowienie Pozdrowionej...*, dz. cyt., s. 164.

⁵⁹ Zob. WN, s. 11.

⁶⁰ Zob. SP, s. 306; por. M. Godawa, *Pozdrowienie Pozdrowionej...*, dz. cyt., s. 166–167.

samym albo raju niebieskim zażywał”⁶¹. W tę stronę wiedzie też trop zamkniętego ogrodu, który na podstawie wersetu: *Hortus conclusus, soror mea, sponsa* (por. Pnp 4, 12)⁶² nazywa Maryję „ogrodem pełnym wszelakich rozkoszy”⁶³. Ideę głębokiego spoczynku wyraża równie sugestywnie określenie łona Maryi jako „łożnicy”, której wygodzie odpowiada pełnia łask udzielonych przez Syna⁶⁴. Ów motyw ewokuje jeszcze wątek miłości oblubieńczej, ponieważ ciało (łono) Dziewicy jest łożnicą, w której Bóstwo zostało złączone z człowieczeństwem⁶⁵.

Kwestia duchowego życia Maryi zawiera w sobie także znaki, po których można rozpoznać tę pełnię z wykorzystaniem metody alegorycznej. Jeśli oznaką napełnienia jest brak oddźwięku uderzanego naczynia, to Maryja jest pełna łaski, ponieważ przyjmując ciosy cierpienia, nie wydawała z siebie żadnego narzekania. Inną cechą pełni jest ustanie pragnień i tu Maryja stanowi świetny przykład, gdyż jej władze duszy zostają wypełnione doświadczeniem Boga: rozum otrzymuje wiedzę Boską, przewyższającą zdolności Cherubinów, co umożliwia Jej poznawanie prawd zawartych w wiedzy Stworzyciela⁶⁶, zaś Jej wola uczestniczy w miłości bardziej niż Serafiny. Ostatecznie Maryja w pełni swego życia przeżywa radosne nasycenie łaską zobrażowane w formie miłego odpoczynku. Trzecim *signum* napełnienia jest odpowiedni ciężar rzeczy, co usprawiedliwia stwierdzenie, że Maryja osiągnęła pełnię łask, skoro cechowała Ją pokorna „poważność” i nie okazywała lekkości ani płochości. Z kolei nadmiar jako rezultat napełnienia pozwala raz jeszcze przywołać alegorię źródła i rzeki i wskazać, że z pełni łask Maryi mogą czerpać ludzie⁶⁷. Intencją tych argumentów⁶⁸ jest wykazanie w czterech aspektach pełni łask Matki Boga z uwzględnieniem Jej życia wewnętrznego i jego doświadczeń.

⁶¹ SP, s. 305.

⁶² Por. W. Łaszewski, *Katechizm w tajemnicach różańcowych...*, dz. cyt., s. 146.

⁶³ SP, s. 303.

⁶⁴ Zob. SP, s. 306; por. M. Godawa, *Pozdrowienie Pozdrowionej...*, dz. cyt., s. 167–168.

⁶⁵ Zob. SP, s. 137, 299.

⁶⁶ Dar zupełnie wiedzy wiąże się już z Niepokalanym Poczęciem (por. SP, s. 426).

⁶⁷ Zob. PZ, s. 129–131.

⁶⁸ Aspekt alegoryczny osłabia tu jednak ścisłą wartość argumentowania, stanowiąc raczej rodzaj błyskotliwej sugestii niż ścisły dowód. Z rzeki można przecież czerpać wodę nawet wtedy, gdy nie jest ona pełna. Nad poprawnością logiczną dominuje wyraźna intencja perswazyjna.

*

Pełnia łaski Maryi oznacza, że otrzymała Ona od Boga wszelkie możliwe łaski, które przewyższają pod względem zakresu i sposobu nabycia dary dla aniołów i ludzi. Wśród nich najważniejsza pozostaje łaska zjednoczenia, która polega na przyjęciu w siebie łaski *unionis* Syna Bożego, tj. na osobowej komunii z Nim i wiąże się z doświadczeniem obecności łaski hipostatycznej w formie odczucia i dotyku. Ta łaska zjednoczenia natur w Osobie Syna jest jedyną, której Maryja nie posiada i która odróżnia Ją pod względem obdarowania od Chrystusa, co wyraża ważna alegoria rzeki i źródła. Analogicznie jak w Jezusie Jej łaska zjednoczenia, czyli Boże macierzyństwo, stanowi zasadę wylanych łask habitualnych. W medytacjach pełnię łask Dziewicy oddaje się przez formuły ogólne oraz przez wyliczenie zwłaszcza zupełnej bezgrzeszności, sprawiedliwości pierwotnej, łaski uświęcającej, charyzmatów, darów Ducha Świętego. Niezwykle obdarowanie dokonane ze względu na zadanie macierzyństwa rozważane jest także w kategoriach teologicznych w relacji do Boga i świata (pełnia *excellentie* czy *specialis praerogative*) i w odniesieniu do samej Maryi, gdzie przyjmuje postać *plenitudo sufficientiae*, czyli obdarowania Jej u zarania życia oraz *plenitudo abundantiae et affluentiae*, czyli działania Ducha Świętego w czasie Zwiastowania. Otrzymana od początku pełnia łask zostaje zachowana, choć zmienia się sposób jej posiadania, a *novum* stanowi tu łaska zjednoczenia różniąca się jednak istotnie od pozostałych darów. Kwestia **drugiej pełni** łask przyjmuje więc dwie wykładnie: pełni *affluentiae*, związanej z działaniem Ducha Świętego oraz łaski *unionis*, czyli przyjęcia Syna. Z kolei droga alegoryczna w połączeniu z metaforą pozwala na ekspozycję wybranych aspektów Jej osobowego bogactwa, a więc przede wszystkim przysposobienia przez Boga, niewinności, macierzyństwa, w pełni uległej współpracy z Duchem Świętym w zakresie władz duszy i cnót. Na zewnątrz pełnię łask określa zarówno Jej cielesna kondycja, poważne zachowanie, cierpienie bez narzekania jak i dzielenie się darami z ludźmi.

III.1.2. Przyszła Matka Boga – Niepokalanie Poczęta

Zgłębiając temat pełni łask w Maryi, należy zwrócić szczególną uwagę na kwestię Jej pochodzenia, w której mieści się poczęcie bez grze-

chu. Polscy autorzy są zdecydowanymi orędownikami wiary w Niepokalane Poczęcie Maryi w sytuacji, w której prawda ta jeszcze nie stała się przedmiotem orzeczenia dogmatycznego i możliwe było głoszenie poglądu o zupełnym uwolnieniu Jej od grzechu pierworodnego oraz grzechów i zmaz pomiędzy poczęciem a narodzeniem, jak to wyznawał św. Tomasz⁶⁹, ale także św. Bernard⁷⁰. Krakowscy kapłani, zwłaszcza Starowolski, Opatowiusz i Liberiusz wyznają jednak wiarę w czystość Maryi, przywiązując do niej wielką wagę⁷¹.

Streszczeniem ich nauczania może być następująca deklaracja:

⁶⁹ Tomasz naucza, że Maryja została uświęcona po swym poczęciu, a dokładniej jeszcze – po połączeniu duszy rozumnej z ciałem, a przed urodzeniem (zob. STh III, q. 27, a. 1–2). Badacze wskazują jednak na inne miejsca, które każą zmodyfikować tę ocenę (zob. W. Życiński, *Teologia Niepokalanego Poczęcia Maryi w Tradycji i wierze Kościoła*, „Analecta Cracoviensia” XXXVI 2004, s. 384–385).

⁷⁰ Zob. GD, s. 132; por. J. Warzeszak, *Maryja a Duch Święty...*, dz. cyt., s. 69–70, gdzie również zawarta została panorama nauczania teologów średniowiecznych na temat uświęcenia Maryi. Wyłania się z niej linia wskazująca na Niepokalane Poczęcie u takich postaci jak np. Paschazjusz Radbert (zm. ok. 860), Eadmer z Canterbury (zm. 1141), Duns Szkot (zm. 1308), Józef Bryennios (zm. ok. 1435), Bernardyn ze Sieny (zm. 1444). Warto odnotować także pogląd przypisujący poczęciu Maryi oczyszczenie z grzechów, ale bez wspomniania o grzechu pierworodnym (Osberto di Clara, zm. 1153). Istniała też idea oczyszczenia z grzechu pierworodnego dopiero w czasie Zwiastowania (Piotr Lombard, zm. 1160) (tamże, passim). Ujęcie Anzelma (*Cur Deus homo*, II 16 oraz *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, 18) z jednej strony zawiera uznanie grzechu pierworodnego Maryi, ale także może być interpretowane przeciwnie. Problematykę tę przedstawia W. Życiński precyzując, na czym polegał wkład Anzelma a zwłaszcza Dunsza Szkota (idea Odkupienia zachowawczego) (zob. W. Życiński, *Teologia Niepokalanego Poczęcia...*, dz. cyt., s. 381–398); por. J. Bolewski, *Stworzenie w świetle Niepokalanego Poczęcia*, „Salvatoris Mater” 1 (1999), nr 1, s. 23–46).

⁷¹ Liberiusz pisze: „Przedtym wolno było i twierdzić, i uczyć, jako kto chciał, i wielcy święci Doktorowie byli tego mniemania, że Naświętsza Panna w grzechu pierworodnym jest poczęta. Lecz przed lat dwudziestą kilka zaszła kłątwa od Grzegorza Papieża tego imienia piętnastego, która broni i na kazaniach i na disputacjach, i we wszystkich spółnych rozmowach bez osobliwego na to Stolicę świętej Apostolskiej indultu inaczej uczyć, jeno że Panna Błogosławiona niepokalanie jest poczęta [...]”. Data dekretu Papieża to 24 maja 1622 r. (GD s. 131–132; por. *Breviarium Fidei*, dz. cyt., s. 268). Uprzednie stanowisko wolności twierdzeń wyraża np. konstytucja Gracjana nimis Sykstusa IV z 1483 r. (por. *Breviarium Fidei*, dz. cyt., VI 82a), które podtrzymał Sobór Trydencki, czyniąc jednak pewien krok w stronę przyjęcia tej prawdy. Wspomniany dekret Grzegorza XV rozciągał zakaz publicznego kwestionowania Niepokalanego Poczęcia, wyrażony w bulli *Sanctissimus* Pawła V (1617), na forum prywatne, choć papież uczynił wyjątek dla dominikanów (por. W. Życiński, *Teologia Niepokalanego Poczęcia...*, dz. cyt. s. 387–393). Por. R. Laurentin, *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, przeł. R. Siemieńska, Częstochowa 1989, s. 99–101.

A toż my na głos wyznawamy, że *tota pulchra est et macula non est in ea*, wszystka jest piękna i żadnej nie ma ani miała makuły w poczęciu swoim, bo z osobliwej Boga wszechmogącego opatrności w kał pierwotnego grzechu nie upadła, ale szczególną łaską Ducha Świętego *propter praevisa Christi merita*, mocą przyszłych zasług Pana Chrystusowych poprzedzona i opatrzona stanęła⁷².

Zawarte tu zostały istotne elementy tego cudownego wydarzenia. Maryja została zachowana od grzechu pierwotnego, tak że w Jej poczęciu nie ma żadnego skalania. Słowo „makula” oznacza tu właśnie „pokalanie” („plamę, brud, skazę”)⁷³, co w języku polskim łączy się ze słowem „kał” pojmowanym jako zabrudzenie, naruszenie czystości⁷⁴. Łacińska etymologia słowa *macula*, zaczerpniętego z Pnp 4, 7, zawiera znaczenia „plamy, skazy, znamienia, wstydu”, ale także „grzechu i skazy moralnej”⁷⁵. Maryja, będąc *Immaculata*, czyli bez makuły, jest wolna od grzechu pierwotnego i posiada pełnię piękna⁷⁶.

Z zachowaniem od grzechu pierwotnego łączą się jeszcze dary wymieniane w różnych zestawieniach⁷⁷. W *Świątnicy Pańskiej* Starowolski podaje: niewinność pierwotną oraz dary Ducha Świętego a także świątobliwość, cnoty i wolność od wszelkiej zmazy i grzechu nawet powszedniego⁷⁸. Z kolei w *Wieńcu niewiedniejącym*, za św. Augustynem wiąże bezgrzeszność Maryi z Osobami Trójcy Świętej w ten sposób, że od Ojca otrzymuje Ona moc przeciw ułomności, od Syna mądrość przeciw niewiedzy, a od Ducha Świętego niewinność przeciw grzechom złości⁷⁹. Podobnie skutkiem działania Boga jest zachowanie Maryi od trojakiego upadku, a więc od grzechu pierwotnego,

⁷² GD, s. 132.

⁷³ Por. www.staropolska.pl/slownik/?id=1016 (21.06.2012).

⁷⁴ Słowo „kał” oznacza dosłownie: „błoto, muł, osad” (por. „Kał”, [w:] *Słownik staropolski*, dz. cyt.).

⁷⁵ „Macula”, [w:] J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2001.

⁷⁶ Maryja jest zupełnie wolna od prawa grzechu pierwotnego, gdyż Bóg chciał „ją mieć jako Matkę Syna swojego wolną nie tylko od samego grzechu pierwotnego, ale i od obowiązku popaścia weń *a debito contrahendi*” (GD, s. 259).

⁷⁷ Zgodnie z uprzednio przedstawionym ujęciem Niepokalane Poczęcie jest udzieleniem pierwszej pełni łask (*plenitudo sufficientiae*), z nich autorzy wyróżniają niektóre, szczególnie godne podkreślenia (por. SP, s. 303).

⁷⁸ SP, s. 54–55; por. Sobór Powszechny Trydencki, *Kanon o usprawiedliwieniu*, sesja V i VI, [w:] *Breviarium Fidei*, dz. cyt., VI 83–84.

⁷⁹ Zob. WN, s. 13–14.

grzechu śmiertelnego oraz grzechu powszedniego a także ofiarowanie trzech łask Jej właściwych („osobliwych”), tj. tej, którą stracił Lucyfer, tej, którą stracił Adam oraz tej, że stała się godna być Matką Syna Bożego⁸⁰. Niepokalane Poczęcie łączy się z posiadaniem przez Maryję łaski pierwotnej sprawiedliwości (*iustitia originalis*) danej w raju pierwszym rodzicom⁸¹. Maryja poczęła się bez grzechu i urodziła w tym stanie niewinności, który był właściwy Adamowi jako panu i księciu świata⁸². Bliżej oznacza to posiadanie łaski, która czyni człowieka królem świata, zachowuje w wolności od chorób i śmierci, zapewnia podporządkowanie całego życia rozumowi, a przez rozum Panu Bogu i łączy się jeszcze z łaską *gratum faciens*, sprawiającą że całe życie człowieka jest miłe Bogu oraz z cnotami wlanymi⁸³. Jednak łaska dana pierwszym rodzicom nie była jeszcze „ufundowana do końca”, skoro mieli wolę skłonić się do dobra lub zła. W analogii, ale i w przeciwieństwie do tej *gratia nutans* Maryja z woli Bożej posiada stałość łaski *originalis*⁸⁴.

Kolejnym ważnym orzeczeniem związanym z Niepokalanym Poczęciem jest motyw udzielenia tego przywileju. Maryja została zachowana od grzechu *propter praevisa Christi merita*, czyli mocą przyszłych zasług Chrystusa⁸⁵. W ten sposób w medytacjach polskich pisarzy pojawiają się istotne wymiary prawdy o Niepokalanym Poczęciu wyrażone później w bulli Aleksandra VII *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (1661) oraz w definicji dogmatycznej z bulli *Ineffabilis Deus* Piusa IX (1854)⁸⁶. Fakt ten wystawia dobre świadectwo polskiej teologii maryjnej, przy czym prawda ta bywa w medytacji rozważana w sposób znacznie poszerzony.

Obok teologii przewidzianych zasług Chrystusa bardzo wyraźnie podkreśla się tradycyjne nauczanie⁸⁷ o tym, że Niepokalane Poczęcie jest darem Bożym złączonym z wyborem Maryi na Matkę Zbawiciela: „Ale kiedy miał świat przez grzech zepsowany naprawiać, naprzód stworzył

⁸⁰ Zob. WN, s. 11; „Poczęcie Dziewicy zostało postanowione w jednym i tym samym dekrete co wcielenie Mądrości Bożej” (Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus* [w:] W. Pietkun, *Maryja Matka Chrystusa. Rozwój dogmatu maryjnego*, Warszawa 1954, s. 111).

⁸¹ Zob. PZ, s. 122.

⁸² Zob. WN, s. 12.

⁸³ Zob. SP, s. 46; por. GD, s. 128–129.

⁸⁴ Zob. SP, s. 41.

⁸⁵ Zob. GD, s. 132, por. tamże, s. 259.

⁸⁶ Zob. *Breviarium Fidei*, dz. cyt., VI 89.

⁸⁷ Por. W. Życiński, *Teologia Niepokalanego Poczęcia...*, dz. cyt. s. 395–396.

Pannę naświętszą”⁸⁸. Łączy się to w sposób oczywisty z macierzyństwem Boskim. Dziewica została do tego zadania odpowiednio przygotowana, gdyż nie odpowiadałoby to Bogu, aby miał się narodzić ze skalanej grzechem pierwotnym kobiety. Liberiusz pisze, że Syn Boży jako wszechmocny mógł przygotować dla siebie Matkę, jak tylko chciał i wyprowadza stąd wniosek, że tak właśnie uczynił⁸⁹. Czystość poczęcia jest darem motywowanym przez przyszłe zadanie Bożego macierzyństwa:

[...] a zaiste tak należało, aby ta, która w przeczystym żywocie swoim Boga wcielonego, nowego na ziemi człowieka i nosić, i urodzić miała, nowa też i nad wszystkie ludzkie uprzywilejowana w swoim poczęciu była⁹⁰.

Niepokalanie Poczęcie Maryi opisywane jest także w kategorii stworzenia przeciwstawionej kategorii zrodzenia⁹¹. Starowolski zauważa, że chociaż Maryja miała swoich rodziców, Joachima i Annę i tym samym przyszła na świat przez zrodzenie, to jednak Kościół odnosi do niej słowo *creata*, aby podkreślić wyjątkowość udzielonego Jej przywileju:

[...] słowo *creavit* ściąga się do narodzenia Panny Maryjej duchownego, jako przez łaskę osobliwą przy poczęciu swoim nie jakby zrodzona, ale stworzona była w łasce doskonałej, przez którą już nie mogła podlegać grzechowi pierwotnemu, ale żyła zawsze w łasce i sprawiedliwości pierwotnej [...]⁹².

Działanie wyjątkowej łaski nosi więc znamiona kreacji, co zostaje szerzej przedstawione w *Gospodyni Nieba i Ziemi*. Liberiusz zaznacza, że biblijnym źródłem tego orzekania jest przypisana Maryi wypowiedź Mądrości: *Qui creavit me, requievit in tabernaculo meo* (por. Syr 24, 12), a pojęcie stworzenia powtarza się w wersecie hymnu, który stanowi podstawę kazań autora – *Qui te creavit provide*. Ów dobrze zakorzeniony termin jest objaśniany przy użyciu filozoficznego rozróżnienia między stworzeniem (*creatio*), które dokonuje się *ex*

⁸⁸ WN, s. 61.

⁸⁹ Zob. GD, s. 131; por. II.2.6. Formułę *potuit-voluit-fecit* w odniesieniu do Niepokalanego Poczęcia zastosował Eadmer z Canterbury w *De conceptione Sanctae Mariae*.

⁹⁰ GD, s. 131, por. tamże, s. 259.

⁹¹ *Nota bene*: stanowi to odwrotność formuły „zrodzony, a nie stworzony” z *Credo*, odnoszącej się do Syna Bożego. Obydwa ujęcia podkreślają wyjątkowość różnych pochodzeń.

⁹² SP, s. 43.

nihilo a zrodzeniem (*generatio*), mającym podstawę w pewnej materii (*subiectum*), której cechy (akcydensy, „moc”, „dzielność”) pozostają w nowej formie. Takie zrodzenie dobrze odpowiada faktowi dziedziczenia przez człowieka grzechu pierworodnego przyłączonego do przekazywanej mu w poczęciu natury. Tymczasem Maryja jest wolna od grzechu i dlatego nazywana „stworzoną”:

A zaś rodzenie Panny błogosławionej jest jakoby stworzenie, jakoby jedna *creatio* [...], bo acz to równą z nami naturę bierze, ale jej zarazy, szpetności i zmazy nie bierze, złych onych przymiotów rebeliej ciała przeciw duchowi nie bierze; lubo w niej natura Adamowa jest, ale wina Adamowa nie jest, że się zda, jakoby ją Pan Bóg nową jakąś naturą nie z masy Adama pospolitej stworzył, *novam creaturam, novum figmentum*, i dlatego mówi o niej Kościół, że jest *creata, qui te creavit*, bo ją Pan Bóg bez wszelkiego grzechu, bez akcydentów natury Adamowej jako nową jedną osobę na świat ukazał⁹³.

Sens takiemu orzekaniu nadaje wyeksponowanie grzechu pierworodnego i jego skutków w obrębie natury Adamowej, chociaż przynależą do niej akcydentalnie. W oparciu o tę dominantę znaczeniową poczęcie Maryi, wolne od grzechu pierworodnego, zostaje tak mocno przeciwstawione zwykłemu poczęciu, że zyskuje status poniekąd osobnego, dokonanego inaczej dzieła. Poprzez tę amplifikację (*comparatio*) prawda o Maryi zyskuje bardziej wyrazistą ekspozycję wartościującą. W istocie jednak autor zachowuje świadomość przenośnego statusu tych twierdzeń, o czym świadczy użycie słów „jakoby”, „że się zda” nadające im kwalifikację przenośną. W ten sposób powstaje wymowny obraz, który wnosi uzupełnienie wyraźnych stwierdzeń teologicznych⁹⁴. Retoryczne pogłębienie pozwala inaczej medytować nad tą wielką i „dziwną” tajemnicą.

*

Niepokalone Poczęcie Maryi, wyznawane przez omawianych polskich autorów, stanowi Jej szczególny przywilej udzielony dla przyszłych zasług Chrystusa i w związku z dziełem zbawienia, ale także w związku z zadaniem Bożego macierzyństwa. Jej poczęcie bez grzechu

⁹³ GD, s. 112.

⁹⁴ Pojmowanie Maryi jako nowego stworzenia sięga Biblii i nauczania Ojców Kościoła, zostaje też wspomniane przez Sobór Watykański II (z takim samym zastrzeżeniem: „jakby utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie” (KK 56); zob. G. M. Bartosik, *Przybytek Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 50. 53–54).

w kontekście winy pierwородnej traktowane jest jako nowe stworzenie z retoryczną amplifikacją skutków Bożego działania.

III.1.3. Panna, Matka, Małżonka

Bliższe rozważanie wywyższenia Maryi prowadzi do kwestii zrodzenia przez Nią Syna Bożego, w której łączą się ze sobą paradoksalnie wymiary panieństwa i macierzyństwa oraz niezwyklego małżeństwa z Józefem. Panieństwo stanowi kontynuację Niepokalanego Poczęcia, bowiem Maryja zachowana od wszelkiego grzechu została także obdarowana niezwykłą czystością, aby mogła być Matką Boga. Dziewictwo i macierzyństwo, dwa wielkie dogmaty maryjne, stanowią nawzajem dla siebie perspektywę poznania i modlitewnego wychwalania (*delectare*). W tekstach autorów jednak wyraźniej zaznacza się tendencja do wystawiania panieństwa jako szczególnej kategorii rozumienia człowieczeństwa⁹⁵.

Czystość, nazywana też „cnotą wstydu” czy „niebieską cnotą”, do tego stopnia stanowi o moralnym życiu człowieka, że zostaje porównana do duszy, a jej utrata oznacza duchową śmierć⁹⁶. Jej pochodzenie, zachowanie i wzrost są uwarunkowane działaniem łaski Bożej⁹⁷, a istotę stanowi uporządkowanie sfery pożądliwości cielesnej według Bożych przykazań i wymagań stanu. Trudnością stanu wdowiego jest pokonanie pokusy związanej z pamięcią „doznanych rozkoszy”. W małżeństwie czystość oznacza zachowanie wspólnej wiary, ugaszenie ognia pożądliwości oraz odrzucenie grzesznej „nieprzystojności”. Najdoskonalsza jest jednak czystość panieńska, czyli zupełna wol-

⁹⁵ Dziewictwo zyskiwało szacunek w starożytnych środowiskach pozabiblijnych, a nawet w Izraelu, ale tylko jako stan przedmałżeński. Maryja miała być pierwszą, która przyjęła tę nowość związaną z Wcieleniem (por. Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, 20; por. G. M. Bartosik, *Dziewictwo Maryi...*, dz. cyt., s. 97–100). Dziewictwo szczególnie wywyższano w czasach pierwotnego Kościoła. W związku z tym kształtowało się przekonanie, że panieństwo Maryi było warunkiem zstąpienia Ducha Świętego (zob. G. M. Bartosik, *Przybytek Ducha Świętego...*, dz. cyt. s. 56). W Polsce średniowiecznej kult dziewictwa i macierzyństwa Maryi był bardzo mocny (zob. R. Mazurkiewicz, „Matka Boga i człowieka”. *Macierzyństwo Maryi w polskim piśmiennictwie średniowiecznym (przegląd ważniejszych motywów)*, „*Salvatoris Mater*” 2 (2000) nr 2, s. 163–167).

⁹⁶ Zob. PZ, s. 153.

⁹⁷ Zob. PZ, s. 155, WN, s. 53.

ność od współżycia małżeńskiego i ta jest właściwa Maryi⁹⁸, co wyrażają Jej własne słowa: *Virum non cognosco* (por. Łk 1, 34).

W odniesieniu do Maryi kwestia dziewictwa łączy się ściśle ze złożeniem przez Nią ślubu czystości wobec Boga. Panna „nie zna męża” nie tylko dlatego, że aktualnie tego pragnie, ale ponieważ ślubowała to Bogu: „[...] nie tylko Panna miała w umyśle swoim Panieństwo chować, ale się i ślubem wyraźnie do chowania jego zobowiązała”⁹⁹. Panieństwo staje się darem złożonym przez ślub Bogu: „Jemu panieństwo moje poślubiłam”. Dlatego słowa „nie znam” obejmują całe życie Maryi i oznaczają „nie mogę znać”¹⁰⁰ z powodu złożonego ślubu¹⁰¹.

Wielkości dziewictwa odpowiada fakt, że Maryja miała być pierwszą, która złożyła takie zobowiązanie. Akt ten wyróżnia Ją na tle wcześniejszych postaci¹⁰², tak bardzo, że z nikogo nie brała wzoru¹⁰³, a także otwiera perspektywę wypełnioną przez wiele postaci świętych, chociaż żadna z nich nie dorówna Pannie Najświętszej. Zgodnie z tradycją Maryja w wieku trzech lat została ofiarowana w świątyni Bogu przez swych rodziców, zmagających się wcześniej z bezpłodnością. Przebywała w tej świątyni do czternastego roku życia, kiedy to kapłani przekazali Ją pod opiekę Józefa¹⁰⁴. Akt rodziców jest jednak także aktem Maryi i Jej wiek w tym nie przeszkadza, ponieważ przyszła na świat z pełnią łaski i wiedzy otrzymanej od Boga, a to stanowiło wystarczającą dyspozycję:

⁹⁸ Zob. PZ, s. 155–156; Słowa: *Benedicta tu in mulieribus* oznaczają to właśnie wyróżnienie czystości Maryi na tle wszystkich stanów życia.

⁹⁹ PZ, s. 297; por. W. Cyran, *Duch Święty zstąpi...*, dz. cyt., s. 17–18.

¹⁰⁰ PZ, s. 293.

¹⁰¹ Późniejsze badania teologiczne odchodzą od interpretacji wskazującej na ślub na rzecz podkreślania pragnienia pozostania dziewicą, także w postawie gotowości spełniania woli Bożej (zob. I. Werbiński, *Posłuszeństwo Ojcu drogą świętości Maryi*, „*Salvatoris Mater*”, 1 (1999) nr 4, s. 33–34; por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 42–43).

¹⁰² Opatowiusz oddala ewentualne sugestie dziewictwa kobiet w Starym Testamencie (zob. PZ, s. 155–156). Maryja tym różni się od tamtych postaci, że ofiarowała Bogu czystość na całe życie, a nie tylko do zawarcia małżeństwa, co zresztą mieściłoby się w ramach czystości przedmałżeńskiej. Dlatego nosi tytuł Królowej Dziewic (zob. WN, s. 47).

¹⁰³ Podkreśla tę prawdę Kościół w słowach: *Sola sine exemplo placuisti Domino* z antyfony: *Beata Dei Genitrix Maria*, <http://psallitesapienter.blogspot.com/2009/08/beata-dei-genetrix.html>, (22.06.2012).

¹⁰⁴ Zob. WN, s. 54.

[...] we trzech latach wieku swego przywieziona od rodziców swoich do kościoła Salomonowego i oddana na służbę Bożą niezmierny zapach, *aromatum*, czystość panieńską na duszy i na ciele Stwórcy swojemu, *pacifico Salomoni* ofiarowała i siebie samą na służbę jego świętą oddała¹⁰⁵.

Ślubowana czystość oznacza pełne oddanie się Maryi do dyspozycji Boga i pozostaje w interesującej relacji do przyszłego zadania macierzyństwa. Z jednej strony Jej wolny wybór najdoskonalszego stanu panieństwa oznacza w całości Bożego planu przygotowanie do zrodzenia Syna Bożego, z drugiej w pytaniu, czy Maryja wolałaby przyjąć godność macierzyńską, czy żyć w czystości podkreślona zostaje pewna autonomiczna wartość tej ostatniej. Opatowiusz przyznaje, że macierzyństwo Boże jest „godność nad wszystkie godności”, ale twierdzi też, że Maryja „pewnie by odpowiedziała, że rzecz i lepsza, i zbawiejsza w zupełności Panieństwa poślubionego Panu Bogu żyć aniżeli przez jej naruszenie wielkich godności nabywać”¹⁰⁶, ponieważ godności tracą wartość, gdy są związane z obrazą Boga. Powstaje tu pytanie, czy tym złem jest samo naruszenie panieństwa czy złamanie ślubu¹⁰⁷. Fraza „jej naruszenie”, odnosząc się bezpośrednio do „zupełności panieństwa”, mogłaby sugerować pierwszą możliwość, jednak jest to „panieństwo poślubione”, co oznacza silny związek tych dwóch wartości. Kontekst całego rozważania, poświęconego mocnej motywacji Maryi do zachowania dziewictwa wskazuje jednak raczej na obawę związaną ze złamaniem ślubu¹⁰⁸.

Ostatecznie jednak panieństwo zostaje doskonale zharmonizowane z macierzyństwem. Wśród wielu świadectw, pochodzących głównie z Biblii, ale także od Ojców Kościoła a nawet od pogan¹⁰⁹,

¹⁰⁵ WN, s. 53.

¹⁰⁶ PZ, s. 297.

¹⁰⁷ Kryje się tu pytanie, czy perspektywa wyboru macierzyństwa zakłada naruszenie ślubu.

¹⁰⁸ Zob. PZ, s. 297; Podobnie Starowolski twierdzi, że Maryja wybiera czystość z takim „animuszem”, „aby nigdy męża nie uznała, ale aż do śmierci swojej na myśl żadnej sprosnej myśli nie przypuszczając Panu Bogu służyła” (WN, s. 47). Może tu powstać sugestia, że sama myśl o małżeństwie byłaby „sprosna”, jednak prawdopodobnie należy uznać, że jest ona taką z racji złożonego uprzednio ślubu, czyli jest zła w umyśle, który ślubował czystość. Opatowiusz jednakże zaznacza, że pannie w ogóle nie przystoi myśl o poczęciu i nie jest pewne, czy ma na myśli panieństwo ślubowane na całe życie, czy też inną jego formę (por. PZ, s. 242). Por. S. Rumiński, *Nauka ks. Jacka Liberiusza o świętości Matki Bożej*, „Nasza Przeszłość” 45(1976), s. 37–71.

¹⁰⁹ Zob. WN, s. 127–128; por. R. E. Brown, *The Virginal Conception of Jesus*, dz.

szczególną wartość przedstawia perykopa z siódmego rozdziału *Księgi Izajasza* (7, 14 n) o poczęciu przez pannę syna, gdyż nie tylko zawiera ważne proroctwo, ale także według tradycji jest czytana przez Najświętszą Pannę, gdy pojawia się u Niej Archanioł Gabriel. Maryja rozważa na podstawie tego tekstu zbawcze dobrodziejstwo Wcielenia oraz szczęście tej panny, która ma dostąpić tak cudownego połączenia dziewictwa z macierzyństwem i sama chce być jej służebnicą. Dopiero wypowiedź anioła (*sermocinatio*) aplikuje ogólne proroctwo do Maryi: „ty, Panno, sama ta jesteś Panna, o której Izajasz pisze, którego słowa w sercu twoim rozbierasz”¹¹⁰. Przez tę wbudowaną narrację o charakterze dialogicznym¹¹¹ dobitniej zostaje podkreślony fakt zrealizowania w Maryi zapowiedzi połączenia dziewictwa z macierzyństwem.

Z całą mocą utrzymuje się katolickie rozumienie Jej panieństwa: *ante partum, in partu*¹¹², *post partum*¹¹³. Słowa *ecce concipies* (Łk 1, 31)

cyt., s. 3–34; J. A. Fitzmyer, *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament*, „Theological Studies”, t. 34, nr 4, s. 541–575.

¹¹⁰ PZ, s. 242; por. PZ, s. 45–47. Oczywiście z punktu widzenia egzegezy ma tu miejsce zespolenie elementu Mateuszowego z tekstem Ewangelii Łukasza. Harmonizacja taka jest znamieną dla tworzenia systematycznego wykładu, poddanego medytacji (por. J. A. Fitzmyer, *The Virginal Conception...*, dz. cyt., s. 570).

¹¹¹ Elementem dialogu jest tu włączenie interpretacji anioła w rozmyślanie Maryi.

¹¹² Kwestia pojmowania *virginitas in partu*, którą w teologii anglojęzycznej nazywa się *virgin birth* i odróżnia od *virginal conception*, wykazuje interesującą ewolucję. W końcu epoki patrystycznej przyjmowano, że Jezus urodził się w niezwykle sposób, że fizyczna integralność Matki (jak trwałość błony dziewiczej) nie została osłabiona przez to Narodzenie oraz że pozostała Ona w pełni dziewicą. Z kolei Tomasz, podkreślając również, że Chrystus wyszedł z zamkniętego łona, wyróżnia przyczynę formalną dziewictwa, tj. intencję wolności od seksualnego współżycia, dalej – przyczynę materialną, czyli aktualny brak doświadczeń seksualnych, natomiast cielesną integralność postrzega jako akcydens, który jest wymagany do doskonałości, ale którego brak nie narusza istoty panieństwa. Z kolei Suárez, którego nauczanie jest charakterystyczne dla teologii siedemnastowiecznej, głosi, że Chrystus przyszedł normalną drogą (*per naturalem viam*) oraz że Maryja współdziałała przy zrodzeniu, pozostając oczywiście dziewicą. Dziewictwo pojmuje jako nienaruszenie integralności cielesnej (np. przerwania błony czy rozszerzenia łona) (zob. A. C. Clark, *The Virgin Birth: A Theological Reappraisal*, „Theological Studies”, t. 34, nr 4, s. 587–589). W poglądach hiszpańskiego jezuity pojawiają się twierdzenia szczególnie dziwne, np. o braku łożyska w łonie Maryi (zob. tamże; por. S. J. Boss, *Empress and Handmaid: On Nature and Gender in the Cult of Virgin Mary*, London 2000, p. 65–66). Z perspektywy czasu można powiedzieć, że to Tomaszowa refleksja otwarła drogę do nowszego, całościowego pojmowania dziewictwa (por. L. Scheffczyk, *Maryja – Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, przeł. J. Tumielewicz, Kraków 2004, s. 123–126).

¹¹³ Zob. WN, s. 128.

oznaczają autentyczne poczęcie, które w niczym nie narusza dziewiczej czystości. Medytujący człowiek otrzymuje pouczenie:

[...] tak rozumiej, jako jest w samej rzeczy, nie oddzielając od poczęcia i od rodzenia Panieństwa, ale łącząc je i zeznawając, że i przed poczęciem i przy poczęciu i po rodzeniu Syna Bożego była Panną¹¹⁴.

Wcielenie i panieństwo zapowiadane przez Izajasza zostają pogodzone w ten sposób, że jedno dzieło nie niszczy drugiego, jak cień nie powoduje naruszenia przedmiotu¹¹⁵. Staje się to możliwe na skutek działania Bożej mocy posługującej się właściwościami natury. Jezus okazuje się Panem, który autonomicznie zachowuje dziewictwo Maryi, ponieważ widzi dla niego miejsce w swym poczęciu i Narodzeniu¹¹⁶. Owo wyjątkowe połączenie stanowi także rozwiązanie starotestamentalnej negatywnej alternatywy. Jeśli panieństwo podlegało przekleństwu z powodu braku rodzenia (por. Iz 54, 1–4), a macierzyństwo wiązało się z bólem (por. Rdz 3, 16), to Maryja uniknęła obydwu konsekwencji i zyskała błogosławieństwo swej czystej płodności¹¹⁷. Bogurodzica posiada wszystkie zalety trzech stanów kobiet – panieństwa, wdowieństwa i małżeństwa – z wyłączeniem ich wad:

[o panieństwie:] Było tedy w Błogosławionej Pannie panieństwo, ale bez niepłodności; była w wolności swoboda serca żadnym staraniem małżeństwa nierozzerwana i [o cechach stanu wdowiego:] nie była w sieroctwie, bo była Józefowi świętemu poślubiona i wieczną samej Trójce Przenaświęt-

¹¹⁴ PZ, s. 245; Obydwa ostatnio wskazane teksty (WN, s. 127 n, PZ, s. 245 n) zawierają podobny motyw uzasadnienia potrójnego panieństwa Maryi poprzez potrójny cud pojawienia się lilii na skutek uderzenia w ziemię łaską. Na temat nauczania Kościoła o dziewictwie zob. W. Życiński, *Zawsze Dziewica Maryja w wierze i teologii Kościoła*, „Polonia Sacra”, R. VII (XXV) nr 12/56 (2003), s. 371–385. Szczegółne znaczenie posiada tu orzeczenie dogmatyczne Synodu Laterańskiego (649) o potrójnym dziewictwie oraz przypomnienie tej prawdy przez Piusa IV w 1555 roku: „Pełna łaski Dziewica Maryja pozostała w swoim nienaruszonym dziewiczym stanie zarówno przed, jak i w trakcie, oraz po urodzeniu” (L. Scheffczyk, *Maryja – Matka i Towarzyszka...*, dz. cyt., s. 114).

¹¹⁵ Zob. PZ, s. 320; Pogodzenie panieństwa z macierzyństwem staje się później dowodem na zintegrowanie osobowości (zob. M. Chmielewski, *Duchowe i mistyczne doświadczenie Maryi zamieszkiwania w Niej Trójcy Świętej*, „Salvatoris Mater” 2 (2000) nr 3, s. 264–265).

¹¹⁶ Zob. PZ, s. 149–150.

¹¹⁷ Zob. PZ, s. 163–164.

szej Oblubienicą; [o małżeństwie:] była jeszcze płodność dziwnego potomka bez naruszenia Panieńskiej czystości¹¹⁸.

Oddanie czystego serca Bogu¹¹⁹ połączone ze zrealizowaną płodnością oraz z zapewnieniem stosownej opieki wyraża w sumie wielkość i harmonię Bożych darów jako jeszcze jeden wymiar religijnego *decorum*. Wzajemna relacja dziewictwa i macierzyństwa stanowi jeden z największych cudów mocy Bożej, zestawiany nawet z samym Wcieleniem¹²⁰. Birkowski widzi w niej nawet pojęcie (*determinans*) pozwalające przybliżyć cud Inkarnacji ze względu na cechę połączenia dwóch różnych rzeczywistości bez ujmy dla żadnej z nich¹²¹.

Zamysł połączenia dziewictwa z macierzyństwem posiada swą konsekwencję w małżeństwie Maryi z Józefem. Z punktu widzenia Panny przemawia za nim kilka racji. Pierwsza oznacza uniknięcie zniesławienia i kary związanej z posiadaniem dziecka poza związkiem małżeńskim (por. Kpł 21, 10; Pwt 22, 22 n)¹²², by dać społeczną ochronę dziełu Wcielenia, dziecięctwu Jezusa oraz życiu Jego Matki. Drugą rację stanowi zapewnienie Maryi opieki: „[...] aby z posłubionego Oblubieńca miała pociechę, usługowanie, świadka a zatym i stróża Panieństwa swego”, a także pomocy w opiece nad Dzieciątkiem¹²³. Już w samym pochodzeniu Józefa Opatowiusz dostrzega element wyróżniający, gdy rozważa je jako analogiczne odwrócenie stworzenia człowiek, jak bowiem Ewa została stworzona ze względu na Adama, tak tym razem mężczyzna został uczyniony, aby był pomocą dla niewiasty¹²⁴.

Trzecią racją małżeństwa jest dostarczenie wiarygodnej genealogii Jezusa w oczach narodu żydowskiego, a czwartą ukrycie Bożych planów przed szatanem, który znając proroctwo Izajasza o panieńskim narodzeniu (Iz 7, 14n), miał poszukiwać wśród panien żydow-

¹¹⁸ PZ, s. 174–175.

¹¹⁹ Opis takiego panieńskiego oddania zawiera np. B II, s. 196.

¹²⁰ Zob. PZ, s. 415; por. GD, s. 254.

¹²¹ Zob. B I, s. 66.

¹²² Zob. PZ, s. 50.

¹²³ Zob. PZ, s. 50. Por. W. Hanc, *Święty Józef wobec tajemnicy Wcielenia*, „Salvatoris Mater”, 2 (2000) nr 2, s. 34–35.

¹²⁴ Zob. PZ, s. 55.

skich tej, która by urodziła dziecko¹²⁵. Małżeństwo Maryi funkcjonuje zatem jako wieloaspektowa osłona panieństwa związanego z macierzyństwem:

Co Pannie z mężem? Co Bogarodzicy z małżeństwem? Ale to zasłona była, którą pokryta była ona jasność panieństwa i wcielenia Syna Bożego wysoka tajemnica zasłonięta¹²⁶.

Dzięki małżeństwu pozostaje w ukryciu sama tajemnica Wcielenia, Jej panieństwo Matki oraz czystość Józefa, a więc aspekty cudownego wydarzenia, jednoczącego Świętą Rodzinę.

Związek Maryi z Józefem tworzy autentyczne małżeństwo, o czym świadczy terminologia biblijna nazywając Józefa mężem Maryi (*Iacob genuit Ioseph, virum Mariae*, por. Mt 1, 16), a Maryję żoną Józefa (*Ascendit Ioseph cum Maria, desponsata sibi uxore praegnante*, por. Łk 2, 4–5)¹²⁷. Starowolski charakteryzuje je jako małżeństwo „niebieskie”, nie „ziemskie”, „święte, prawdziwe, na samym zezwoleniu, nie na złączeniu się cielesnym ufundowane”¹²⁸. Łączy ono czystość Maryi z czystością Józefa w szczególnym związku miłości, w którym Maryja w sposób wolny bierze na siebie jarzmo małżeńskiego życia, chociaż z racji swych przywilejów mogłaby być od niego wolna. Harmonia oparta na pełnym zaangażowaniu w miłość stanowi istotny znak tej relacji: „małżonkowie ci, Józef i Maryja byli *multi numero*, ale jedno zgodą, miłością i wolą”¹²⁹.

Wybrany przez Boga Józef został obdarowany niezbędnymi i obfitymi łaskami, które streszcza tytuł: *vir iustus* (por. Mt 1, 19). W zespole łask, ewokowanych określeniami: „Oblubieniec Naświętszej Panny” oraz „Ojciec domniemany Syna Bożego”, wyróżnione

¹²⁵ Zob. PZ, s. 50; por. SP, s. 265.

¹²⁶ B I, s. 61.

¹²⁷ PZ, s. 65; Opatowiusz przypomina tradycję, zgodnie z którą zaślubiny a także Zwiastowanie miały mieć miejsce w 14 roku życia Maryi, a Narodzenie Jezusa w 15 roku Jej życia, natomiast Józef miałby około 40 lat. Przeciwnie popularnemu przypisywaniu mu starszego wieku („zgrzybiałej starości”) przemawia przekonanie, że nie mógłby wtedy odpowiednio zatroszczyć się o swą Oblubienicę.

¹²⁸ SP, s. 264; To właśnie związek dusz ma stanowić istotę małżeństwa (zob. W. Hanc, *Święty Józef...*, dz. cyt., s. 33–34).

¹²⁹ SP, s. 265.

zostają czystość, pokora, miłość i kontemplacja¹³⁰. Przyznaje się mu także przywilej oczyszczenia od grzechu pierworodnego w żywocie matki¹³¹. Szczególnie ciekawy jest dynamiczny wątek wzrastania Józefa w łaskach na skutek trwania w relacji do Jezusa i Maryi, o czym przypomina jego imię oznaczające ustawiczny postęp i pomnażanie dóbr¹³²: „To słuszniej należy św. Józefowi, Oblubieńcowi Naświętszej Panny, że On prawie co godzina w nowe cnoty i w nowe łaski, i w nowe zasługi mając przy sobie syna Bożego i Naświętszą Matkę jego pomnażał się”¹³³. Ten rozwój wynika ze szczególnego doświadczenia nie tylko oglądania, ale także piastowania Dzieciątka¹³⁴, oraz ze świętości Małżonki, od której jako od „pełnej łaski” czerpie pomnożenie swych cnót¹³⁵. Wykład postaci św. Józefa stanowi perspektywę ukazania związku panieństwa i macierzyństwa w rzeczywistości autentycznego, choć wyjątkowego małżeństwa.

*

Wywyższenie Maryi przejawia się w związku Jej panieństwa z macierzyństwem oraz z małżeństwem. Niezwykle ważne w życiu duchowym pojęcie dziewiczej czystości stanowi uprzywilejowany środek charakteryzacji Bogurodzicy. Podkreślona zostaje Jej świadoma i głęboka motywacja do wytrwania w tym stanie potwierdzona ślubem złożonym przy ofiarowaniu Jej w Świątyni. Ostatecznie jednak panieństwo w całym swoim kontinuum oraz macierzyństwo tworzą zapowiedziany w Biblii harmonijny związek, w którym Maryja zyskuje zalety obydwu postaw, pozostając wolną od ich wad i który wyraża doskonałość wolnego Bożego działania. Nadprzyrodzone połączenie dwóch przeciwieństw zestawiane bywa z Inkarnacją, a nawet służy za jej *determinans*. Autentyczne małżeństwo z Józefem posiada sens społeczny,

¹³⁰ Zob. PZ, s. 52–53.

¹³¹ Zob. PZ, s. 57–58.

¹³² Na podstawie błogosławieństwa Jakubowego (por. Rdz 49, 22), gdzie Józef nosi określenie *filius accrescens* (SP, s. 269).

¹³³ PZ, s. 60. Istnieje teoria, popularna w średniowieczu, która wahanie Józefa (Mt 1,18–25) tłumaczy lękiem przed świętością Jego Małżonki (zob. W. Życiński, *Zwiastowanie św. Józefowi (Mt 1, 18–25) i jego implikacje teologiczne*, „Polonia Sacra” R. III (XXI) nr 5/49 (1999), s. 306–310).

¹³⁴ Zob. PZ, s. 59–60.

¹³⁵ Zob. SP, s. 269; por. PZ, s. 60.

który obejmuje opiekę i ochronę a także ukrycie samej tajemnicy Inkarnacji oraz czystości Maryi i Józefa przed ludźmi. Wartość życia rodzinnego, konstytuowanego przez obustronną jednoczącą miłość, ujawnia wątek dynamicznego rozwoju cnót Oblubieńca Matki Bożej.

III.1.4. Imię Maryja – *Illuminans, Maris stella, Domina*

Wywyższenie Matki Jezusa w dziele Wcielenia ujawnia także imię „Maryja” wraz z przypisaną mu semantyką. Opatowiusz twierdzi, że musiało być wybrane przez Boga przed wiekami, skoro imiona mniej ważnych postaci bywały objawiane z góry¹³⁶. Przyjmując założenie o wielości eksplikacji¹³⁷ można najpierw wyróżnić znaczenie bycia oświeconą, które odnosi się do światłości wynikającej z obdarowania pełnią łask i wyraża relację do Syna:

Pierwszą światłością jest jej Syn Błogosławiony, który każdego człowieka przychodzącego na ten świat oświeca (por. J 1, 9), a ona jest wtórą, jakoby Miesiącem, tak od Syna swego promienie światłości biorąc, jak on bierze od Słońca¹³⁸.

Podobieństwo do Miesiąca ujawnia, że w imieniu Maryi mieści się jednocześnie przyjmowanie oświecenia jak i jego udzielanie. Podobnie Starowolski widzi w imieniu Maryi wątek oświecania (*Illuminans*) przez Nią dusz nabożnych, by powstawały do życia¹³⁹.

Imię „Maryja” oznacza także gwiazdę morską (*maris stella*), czemu towarzyszy wyszukanie *tertium comparationis* między Maryją a gwiazdą: „a jako promień wydany nic światłości gwiazdzie nie ujmuje, tak ani rodzenie Syna Bożego nic jej zupełnej czystości nie umniejsza”¹⁴⁰. Według Starowolskiego określenie *maris stella*, pochodzące od Bernarda z Clairvaux i Bedy Czcigodnego, łączy się poprzez znaczenie morza także z nazwą: *mare gratiarum*, a w ten sposób na-

¹³⁶ Zob. PZ, s. 47.

¹³⁷ Zob. PZ, s. 47.

¹³⁸ PZ, s. 48.

¹³⁹ Zob. SP, s. 299.

¹⁴⁰ PZ, s. 48; zob. „Św. Beda: *Maryja*. Po hebrajsku oznacza „Gwiazda morska”, po syryjsku „Pani” (Św. Tomasz z Akwinu, *Złoty łańcuch. Catena aurea*, przeł. L. Szyndler, Dębogóra-Poznań 2007, s. 41).

wiązuje do tematu pełni łask posiadanych przez Maryję¹⁴¹. Wśród wielu tekstów przytoczonych przez polskiego autora warto wskazać w tym kontekście na wyjątek z Bonawentury, w którym na podstawie słów: *Omnia flumina intrant in mare et mare non redundat* Bogurodzica zostaje ukazana jako otrzymująca obfite łaski i udzielająca ich zarazem wszelkim stanom¹⁴². Z pełnią łask wiąże się Jej pośrednicząca rola i te wymiary oznacza Jej imię. W obydwu nazwach: *maris stella* i *mare gratiarum* zawarty jest także podobny wątek pełni, która nie zostaje naruszona ani przez nadmiar, ani przez brak.

Obok tego imieniu Maryi przypisywane jest znaczenie „Pani” z uzasadnieniem wynikającym znowu z Jej macierzyńskiej tożsamości:

A na ten czas stała się Panią wszystkiego świata, kiedy Matką Stwórcę świata została, jej abowiem prawem macierzyńskim królestwo nieba i ziemie należy¹⁴³.

Wywyższenie Matki Boga ponad chóry aniołów sprawia, że jednym ze znaczeń Jej imienia jest *Sublimata*, co znajduje odzwierciedlenie w kościelnym hymnie: *Exaltata est Sancta Dei Genitrix super choros Angelorum* oraz w tytule: *Regina Angelorum*¹⁴⁴. Liberiusz podaje etymologię tytułu Pani za Piotrem Chryzologiem:

[...] zdanie jest Doktorów, że imię jej własne Maryja w syrajskim językuaczy *Domina*, o czym święty Chryzolog tak ma: *Maria Hebraeo sermone Latine Domina nuncupatur. Vocat ergo Angelus Dominam ut Dominatoris genitricem trepidatio deferat servitutis, quam nasci et vocari Dominam, ipsa quae germinis fecit et imperavit auctoritas*. Maryja w hebrajskim języku po łacinie zowie się Pani. Zowie ją tedy anioł Panią, aby Rodzicielkę Pana opuściła bojaźń niewoli, która że się rodzi i zowie Panią, sprawiła to i wyjednała Syna jej zwierzchność i powaga¹⁴⁵.

¹⁴¹ Zob. SP, s. 299; por. WN, s. 62.

¹⁴² Zob. SP, s. 299. Imię „Maryja” jest też wykładane jako *mare amarum*, czyli przyczyna gorzkości serca i żalu za grzechy (por. WN, s. 143).

¹⁴³ PZ, s. 48.

¹⁴⁴ SP, s. 299.

¹⁴⁵ GD, s. 41; por. Piotr Chryzolog, *Sermo 142* a także świadectwo Jana Damasceńskiego w ujęciu polskiego autora: *Maria rerum omnium conditarum Domina effecta est cum Creatoris mater extitit. Maternitas enim Dei tribuit illi in creaturas Regnum* (Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, IV 15). Maryja wszystkich rzeczy stworzonych stała się Panią, kiedy Stwórcę swego Matką została, Macierzyństwo abowiem Boże dało jej nad kreaturami Królestwo, że na nie ma prawo i władzę” (GD, s. 42).

Krakowski autor dostrzega w tym ważnym tekście dwa istotne stwierdzenia. Po pierwsze imię Maryja oznacza Panią (*Domina*), po drugie zaś Jej władza pochodzi z tytułu Jej Boskiego macierzyństwa: „że jest Matką Syna Bożego, który jest Panem wszystkiego świata”¹⁴⁶. W analogii do znaczenia matki ziemskiego króla Maryi przynależy „godność i uszanowanie” najpierw od samego Chrystusa z powodu człowieczeństwa, które od Niej otrzymał, a dalej od ludzi, którym urodziła Zbawiciela¹⁴⁷. Relacja do Syna wyznacza także stopień godności Matki, skoro bowiem On jest nieskończony, to i Jej macierzyńska godność odznacza się nieskończonością. Opatowiusz twierdzi: „ta abowiem matką Bożą jest i tej matki godność nieskończona, bo syna godności nieskończonej urodziła”¹⁴⁸. Natomiast Liberiusz wyraża się nieco mniej kategorycznie mówiąc za Tomaszem o godności „jakoby nieskończonej”¹⁴⁹.

Boskie macierzyństwo stanowi tytuł nie tylko chwały, ale i realnej władzy Maryi, która rozciąga się nad stworzeniami. Liberiusz wyróżnia trzy szczególne racje nazywania kogoś panem i wszystkie przypisuje Najświętszej Pannie. Pierwsza z nich wiąże się z wątkiem pełni łask, z których Maryja hojnie udziela, a to właśnie jest znakiem panowania¹⁵⁰. Ta postawa łączy się z trzecią racją panowania, czyli łaskawością okazywaną poddanym¹⁵¹. Najbardziej interesująco jawi się jednak drugi znak panowania, ponieważ podkreśla władzę nad uniwersum. Maryja jest Panią całej ziemi, dlatego oręduje u Boga za nią w całości, a nie za pewną częścią, jak to ma miejsce u Apostołów. Podobnie zajmuje się wszystkimi potrzebami ludzi w przeciwieństwie do świętych, którzy są patronami jedynie poszczególnych spraw¹⁵². Władza nad

¹⁴⁶ GD, s. 41. Dlatego Maryja nazywana jest także Królową nieba i Panią świata (por. WN, s. 25).

¹⁴⁷ Zob. PZ, s. 169.

¹⁴⁸ PZ, s. 170.

¹⁴⁹ GD, s. 151; por. STh, I, q. 25, a. 6.

¹⁵⁰ Liberiusz rozważa wielkość obdarowania Maryi na tle Ewangelii o Trzech Królach. Zauważa, że Jezus, nazwany przez wędrowców „Królem”, przez Ewangelistę jest określony nie jako król, ale jako „dziecina”. Miałoby to dowodzić, że Jezus nie jest królem, „gdy nie ma co dać, gdy nie ma skąd drugim udzielać”. W ten sposób zostaje mocniej podkreślona pełnia łask Maryi-Pani, choć oczywiście takie wartościowanie Jego postaci jest retorycznie umowne, czego świadectwem jest także charakterystyczne zastrzeżenie autora: „jakoby ukazując, że to nie Król...” (GD, s. 42–43).

¹⁵¹ Zob. GD, s. 53.

¹⁵² Zob. GD, s. 45–47.

czyśćcem objawia się w uwalnianiu stamtąd dusz w dni Jej Narodzenia, wzięcia do nieba oraz w Wielkanoc¹⁵³. Nawet duszom potępionym w dniu swego Wniebowzięcia przynosi zawieszenie udręk ze strony diabłów, choć nie są wolni od samych mąk piekielnych¹⁵⁴.

Wszystkie te wymiary władzy Maryi przewyższa jednak Jej **dominacja nad Synem**. Ów zaskakujący wątek bywa podkreślany z całą stanowczością nie jako retoryczna strategia, ale ścisła konsekwencja teologicznego rozważania. Jeżeli Maryja jest Matką, to posiada z tej racji matczyną władzę nad Synem. Jej stawanie w niebie przed obliczem Boga nosi niezwykle cechy władzy:

Accedis ad aureum illud Divinae severitatis tribunal, non rogans sed imperans, Domina non ancilla; quomodo enim potestati tuae obviare poterit, potestas illa, quae de tuis visceribus traxit originem? Przychodzisz przed on złoty Boskiej surowości trybunał, nie prosząc, ale rozkazując, przychodzisz jako Pani nie jako sługa; jako abowiem władzy twojej może co odmówić władza ona, która z twoich wnętrzności początek wzięła?¹⁵⁵

Tradycyjna strategia ukazywania Maryi zostaje teraz przełamana przez wątek Jej macierzyńskiej władzy, zwłaszcza gdy nazywana jest z naciskiem: „Panią, nie sługą”, co przecież kontrastuje z Jej osobistym wyznaniem: *Ecce Ancilla Domini* (por. Łk 1, 38. 1, 48) oraz z bardzo ważną perspektywą Dziewicy jako wzoru uniżenia i służby¹⁵⁶. Tytuł *Domina*, wywodzony z Jej imienia, nie oznacza dezaktualizacji służby, ale jej przewyższenie, nadane zresztą przez Boga wraz z wezwaniem do wydania na świat Jego Syna i uwarunkowane przez Niego.

Sposób wypowiedzi oparty o podkreślanie różnic celem wyeksponowania władzy Maryi, przejęty z kościelnej tradycji, częściej pojawia się u Liberiusza. W scenie wesela w Kanie Galilejskiej rozważa on swego rodzaju konflikt pomiędzy planem działania Jezusa a prośbą Matki zanoszoną przed nastaniem właściwej godziny znaków. Pew-

¹⁵³ Zob. GD, s. 49; por. Dionizy Kartuz, *Sermo 2 in Assumptione*.

¹⁵⁴ Zob. GD, s. 50; Wykorzystano myśl św. Ildefonsa.

¹⁵⁵ GD, s. 47; Cytat odsyła do ujęcia św. Piotra Damianiego (por. *Damiani Opera*, Paris 1743, vol. II, s. 107, serm. 44; por. B II, s. 26). Birkowski, dowodząc władzy Maryi, parafrazuje jeszcze Dionizego Kartuz: „[...] ty, o Panno, masz prawo nad samym Bogiem z ciebie urodzonym, a to dla natury ludzkiej, która go tobie poddanym uczyniła. On ciebie jako Rodzicielkę swoją na wieki czci jako namilszą, nawierniejszą matuchną swoją” (B II, s. 27).

¹⁵⁶ Zob. III.2.

ność zachowania Maryi ujawnia świadomość Jej władzy i ta postawa stoi u podstaw cudu przemiany wody w wino. Korekta Bożego planu stanowi wyraz wielkości Jej władzy rozszerzonej na cały świat:

A tak że to Zbawiciel na przyczynę Matki cud czyni, chociaż nie swego czasu, chociaż nie wedle myśli i słowa swego? Tak. Bo jej przyczyna u Pana Boga tak jest potężna, jurisdikcja w niebie tak wielka, że choćby czasem nie chciał Pan Bóg i nie miał wolej czego uczynić, gdy Matka prosi i suplikuje, musi to być, musi na Jej przyczynę wszystko uczynić, grzesznego do łaski przyjąć, złości mu darować, choćby po temu czasu nie było, choćby godzina pokuty już minęła¹⁵⁷.

Intencję podkreślenia autorytetu Matki i Pani wyrażają słowa „musi” i „wszystko uczynić”, które odsłaniają ściśle uzależnienie Bożego działania od woli Maryi. Jej rola została ujęta jako prawo („jurisdikcja”), co oznacza, że prośba jest w zasadzie rozkazem i w ten sposób wykląda się znaczenie formuły: *non rogans sed imperans*. Moc tego oddziaływania zwraca się ku grzesznikom, spośród których wielu na prośbę Maryi zostało wskrzeszonych, aby mógł być odwrócony wyrok potępienia na skutek śmierci w grzechu ciężkim¹⁵⁸. Dobitniej jeszcze ta moc została wyrażona w innym fragmencie *Gospodyni Nieba i Ziemie...*:

Możemy bezpiecznie o Pannie błogosławionej mówić, że kogo ona chce mieć w niebie, będzie, a kogo by nie chciała mieć, nie będzie, bo takiej jest władze u Pana Boga, że choćby kto nie był łaski jego świętej godnym, choćby miał być słusznie odrzucony od nieba, gdy go jednak ona weźmie pod protekcję swoją, gdy za nim wniesie przyczynę swoją, *si voluerit, erit*, musi mu być niebo otworzone, musi mu być wina darowana, choćby był łotrem największym i Judaszem samym¹⁵⁹.

Zarówno wyrażenia uogólniające typu: „kogo chce mieć w niebie” jak również wspomnienie Judasza jako nosiciela szczególnej winy zdrady Chrystusa (por. Mt 26, 24) podkreślają powszechność Jej władzy, tak wielkiej, że Maryja funkcjonuje jako ostatnia instan-

¹⁵⁷ GD, s. 48.

¹⁵⁸ Z ob. GD, s. 48–49; por. E. A. Johnson, *Kult maryjny w Kościele zachodnim*, [w:] *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, red. J. Raitt, przeł. P. Blumczyński, Kraków 2011, s. 401–420.

¹⁵⁹ GD, s. 223.

cja sądowa, zatwierdzająca albo korygująca wyroki Syna. Ów temat panowania Matki należy sytuować w kontekście ujęć przypisujących Maryi głębokie miłosierdzie przeciwstawiane nawet Jezusowi, jak o tym świadczy analiza działania Syna Bożego¹⁶⁰.

W nawiązaniu do tamtego obszaru, ale w kwestii autonomii władzy Matki Bożej należy przedstawić teksty, które raz jeszcze wskazują na jej względną wartość. Można przywołać tekst Chryzologa w interpretacji Liberiusza: „że się rodzi i zowie Panią, sprawiła to i wyjednała Syna jej zwierzchność i powaga”¹⁶¹ lub też alegoryczną interpretację wersetu *Spes mea ab uberibus Matris meae* (por. Ps 22 (21), 10), w której polski autor podaje faktyczną przyczynę wielkiej władzy Maryi:

Niechaj się gniew Chrystusa Pana oburzy nie wiem jak na grzeszne, niechaj ma już gotowe strzały na zatracenie świata, kiedy przystąpi Najsświętsza Panna, kiedy grzesznego człowieka pod swą protekcją weźmie, zaraz surowość Boża łaskawieć, gorzkość słodnieć musi. A dlatego *spes mea ab uberibus Matris meae*. A skądże Dawidowi taka ufność w piersiach Panny błogosławionej? Stąd że niemi twórcę swego karmiła i dlatego wie, że je miał ustami swymi poświęcić za jedno miejsce ucieczki, że dla nich wiele dobrego miał grzesznym czynić i takim je indultem uraczyć, że nam miały być fortecą jedną, jedną w każdej potrzebie obroną i zastępem¹⁶².

Chociaż władza Maryi z pełną wyrazistością obejmuje kształtowanie wiecznego życia ludzi, to jednak pozostaje uwarunkowana działaniem Jezusa. Związek ten wyraża semantyczne opracowanie motywu piersi: najpierw reprezentują one macierzyństwo, a następnie – w kolejności logicznej – zostają wyposażone w niezwykłą moc przez dotyk ust przyjmującego pokarm Jezusa. To udzielenie

¹⁶⁰ Zob. II.2.5–6.

¹⁶¹ GD, s. 41; Autor wskazuje też za Arystotelesem na fakt, że naturalna więź dzieci z rodzicami sprawia, iż zalety potomstwa przenoszą się na tych, od których pochodzą (por. GD, s. 41–42).

¹⁶² GD, s. 184; por. ujęcie oparte na motywie siły ucisku ręki Maryi: „Ktoż to sprawuje? nikt inny jeno Panna Błogosławiona, ona z ręki Chrystusa Pana bicz bierze, ona powrozy na grzbiety nasze skrócone rozplatuje, ona płaszczem miłości swojej Boskiemu nas gniewu zasłania. Przyznawaj jej tę moc nad ręką i sprawiedliwością swoją samże Zbawiciel: *A fortitudine manus tuae ego defeci in increpationibus* (por. Ps 39 (38), 12), tak mocne masz Matko moja ręce, że gdy się zapalczywą ręką moją zawezmę karać grzechy ludzkie, a ty mię za nią ujmiesz, *ego defeci*, ustawać, bicz puszczać muszę” (GD, s. 70).

Boskiej władzy wyraża czasownik „poświęcić” w znaczeniu ustanowienia nowej rzeczywistości, na wzór poświęcenia świątyni jako miejsca azylu, oraz rzeczownik „indult” wyrażający przywilej udzielony przez kompetentną instancję wyższą. Te elementy **prawne** są wywodzone z ujętej zmysłowo relacji macierzyńskiej, w której dotyk ust Jezusa łączy się znaczeniowo ze wskazanym wyżej motywem ucałowania piersi Matki, które nadaje Jej moc¹⁶³. O uwarunkowaniu władzy świadczy także kwestia obdarowania Maryi pełnią łask, a zwłaszcza przywilej Bożego macierzyństwa, skoro bowiem on sam jest darem, to darem staje się też jego konsekwencja, czyli władza nad Synem. Birkowski zaznacza, że żaden chrześcijanin nie jest tak głupi, aby dosłownie przypisywać Maryi władzę rozkazywania, ale twierdzi, że formuła Damianiego *Domina non ancilla* odsłania „potęgę modlitwy Panieńskiej”¹⁶⁴. Ostatecznie moc Maryi mieści się w granicach wyznaczonych przez Boży zamysł i wolę, a tym samym stanowi jej wypełnienie.

Imię Maryja – *Domina*, wybrane uprzednio przez samego Boga, komentuje więc ten skutek daru macierzyństwa, którym jest władza Maryi. A ponieważ imię wyraża stan, posłannictwo czy znaczenie osoby, dlatego trzeba za autorami przyjąć, że było wolą Boga, aby władza Maryi stała się istotnym elementem jej życia. Można powiedzieć, że imię Maryja oznacza Panią nieba i ziemi, bo z woli Bożej została Matką Boga¹⁶⁵.

Nauczanie krakowskich autorów, przede wszystkim najmłodszego z nich Jacka Liberiusza, koresponduje z wypracowywanym w tym czasie w polskiej teologii nurtem maryjnego panowania, który ewoluował w stronę idei maryjnego niewolnictwa. Za inicjatora tego kierunku można uznać jezuitę, Kaspra Drużbickiego (1590–1662), który rozwijał tę refleksję teologiczną w dziełach: *Servitium Deiparae*, *Considerationes de religioso mancipio* oraz *Fasciculus exercitorium*

¹⁶³ Zob. GD, s. 178; por. II.2.6.

¹⁶⁴ B II, s. 27; Ujęcia Liberiusza wyróżniają się jednak na tym tle bardzo zdecydowanym podkreśleniem władzy Maryi będącej skutkiem nie tylko modlitwy, ale Jej macierzyństwa, co odpowiada formule *non rogans, sed imperans* obecnej w tym samym, cytowanym przez obydwu autorów kazaniu Damianiego (por. GD, s. 47).

¹⁶⁵ W tym kontekście szczególną wymowę zyskuje tytuł dzieła Liberiusza: *Gospodyni Nieba i Ziemi...*, ponieważ eksponuje wątek władzy Matki Bożej.

*et considerationum*¹⁶⁶. Zręby teologii podporządkowania Syna i całego stworzenia Maryi tak ujmuje J. Misiurek:

Punktem wyjścia praktyki maryjnego niewolnictwa jest dla Družbickiego prawda o Bożym macierzyństwie NMP, dzięki któremu została nawiązana bliska więź między Nią a Trójcą Świętą. [...] Narodzony z Maryi Syn Boży przekazał Jej władzę nad sobą i wewnątrznie ubogacił. Jako naturalna Matka Syna Bożego w Jego ludzkiej naturze kocha Go Ona miłością matczyną. Dzięki macierzyństwu Bożemu Maryja stała się też matką ludzi, Panią i Królową wszechświata, Królową wszystkich stworzeń. Łaska Bożego macierzyństwa sprawiła, że Maryja otrzymała równocześnie władzę nad swoim Synem, który jest Bogiem i stwórcą wszystkiego. Skoro Syn Boży przez Maryję stał się człowiekiem, to również wszystkie stworzenia znalazły się pod władzą Maryi. Ona bowiem otrzymała w dziedzictwo całe stworzenie. Jako naturalna Matka Syna Bożego jest Maryja naszą Panią [...]. Nazywając Maryję Panią, Matką, Właścicielką (*haeres*), Dziedzictwem i Oblubienicą wybranych, wzywał do dobrowolnego oddania się Jej w niewolę [...]. Ona jako pośredniczka wszelkich łask prowadzi ludzi do Chrystusa, utwierdza w nich łaskę i udoskonala. Maryja na mocy swego „prawa i powagi” może nam wszystkiego udzielić, stąd też do Niej jako do rozdawczyni wszelkich darów, zwłaszcza duchowych, należy się zawsze uciekać¹⁶⁷.

Macierzyństwo względem Boga ustanawia tu z Bożej woli zależność, która zostaje wyrażona w tytule „Pani” i odniesione do Syna oraz do wszelkiego stworzenia, skoro bowiem Jezus jako człowiek jest Jej poddany, to tym bardziej poddane są istoty ludzkie. Ujęcie Družbickiego zawiera rozwinięty temat **niewolnictwa**, które wynika z tej właśnie władzy, ale jest jej bardziej radykalnym ujęciem. Podczas gdy myśl Birkowskiego oscyluje wokół pojęcia *Domina*, to w języku polskiego jezuita bardziej akcentowane są tytuły wyrażające relację **uzależnienia przez posiadanie**: (*Haeres, mancipium*)¹⁶⁸. W tym sensie można mówić o większym podobieństwie między nim a Liberiu-

¹⁶⁶ Dzieła Družbickiego pisane w języku łacińskim wykraczają poza niniejszy obszar badawczy, były też wydawane późno (*Considerationes...* w Poznaniu w 1691, *Fasciculus...* we fragmentach w Krakowie w 1910) bądź pozostawały w rękopisach (*Servitium Deiparae*). Por. J. Misiurek, *Chrystocentryzm duchowości Kaspra Družbickiego SJ* (zm. 1662) [w:] tegoż, *Historia i teologia...*, dz. cyt., s. 242. Te uwarunkowania nie stoją jednak na przeszkodzie oddziaływaniu jego myśli i pobożności.

¹⁶⁷ J. Misiurek, *Chrystocentryzm duchowości Kaspra Družbickiego...*, dz. cyt., s. 242.

¹⁶⁸ Zob. tamże, s. 243.

szem, u którego znajdują się liczne i rozbudowane motywy **zniewalania** Jezusa. Polscy autorzy cytują jednak w punkcie wyjścia Piotra Damianiego, sięgając do źródeł kościelnej teologii władzy Maryi¹⁶⁹, nie zdradzają natomiast bezpośredniej zależności od autora *Servitium Deiparae*¹⁷⁰.

Od Drużbickiego trop rozwoju tej teologii maryjnej władzy prowadzi do dwóch ważnych dzieł innych jezuitów. Stanisław Fenicki napisał dzieło pt. *Mariae mancipium* wydane w Lublinie w 1632 r., które zostało przełożone na język polski wraz z uzupełnieniami przez Jana Chomętowskiego i opublikowane w tym samym miejscu i roku pt. *Pętko Panny Maryjej albo sposób oddawania się Błogosławionej Pannie Maryi za służbę i niewolnika*. Obydwaj autorzy wychodząc głównie od Ojców i teologów, głoszą, że Chrystus zachowywał przykazanie okazywania czci i posłuszeństwa rodzicom (por. Łk 2, 51) i nazywają je „niewolnictwem” Syna wobec Matki, co w związku z przesłanką o reprezentowaniu przez Niego stworzeń prowadzi do wniosku o podporządkowaniu w ten sposób wszystkiego Maryi. W niewolnictwie Syna wszystko jest poddane Matce. Fundamentalne racje teologiczne stanowią tutaj: Boże macierzyństwo, zgoda Maryi na Wcielenie czy pozytywny akt Syna Bożego oddania stworzenia Maryi¹⁷¹, wszakże punkt kulminacyjny krystalizowania się tej teologii można dostrzec w fakcie nazwania relacji Jezusa do Matki „niewolnictwem”, na skutek czego „niewolnik” oznacza „syna”¹⁷². Kategoria niewolnika nie

¹⁶⁹ W szeregu autorów rozwijających te wątki można wymienić Piotra Damianiego, benedyktynów, cystersów, serwitów, a w XVII wieku teatynów, zwłaszcza *Regole da osservarsi dai devoti di Maria che professano d'esser incatenati schiavi di Lei* (Bologne 1619) oraz Bartłomieja de los Rios i jego *De hierarchia Mariana* (Antverpiae 1641). Por. J. Misiurek, *Praktyka maryjnego niewolnictwa jako droga do osiągnięcia doskonałości według Stanisława Fenickiego SJ (zm. 1652) i Jana Chomętowskiego SJ (zm. 1641)*, [w:] tegoż, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. I, (w. X–XVII), Lublin 1994, s. 245–246. R. Laurentin podkreśla znaczenie bulli Aleksandra VII *Sollicitudo* (1661) oraz zwraca uwagę, że temat pośrednictwa Maryi nie był szeroko eksponowany przez de Bérulle’a, zaś kult „ślubu niewolnictwa” napotykał na trudności (zob. R. Laurentin, *Matka Pana*, dz. cyt., s. 97, przyp. 7, s. 99, przyp. 16, s. 101, 137–138).

¹⁷⁰ Liberiusz posługuje się pojęciem *mancipium*, ale czyni to ubocznie (por. GD s. 249), zaś pojęcie *Domina* czerpie z hymnu *O gloriosa Domina*, jako podstawy swych kazań, wykładając je w duchu Piotra Damianiego.

¹⁷¹ Zob. J. Misiurek, *Praktyka maryjnego niewolnictwa...*, dz. cyt., s. 247.

¹⁷² Zob. J. Misiurek, *Praktyka maryjnego niewolnictwa...*, dz. cyt., s. 249; por. tenże,

jest jednak tożsama z synostwem i z charakteryzującym je pojęciem *subditio* (por.: *erat subditus illis* (Łk 2, 51, *Vulgata Clementina*), gdyż w oparciu o historyczne uwarunkowania mocniej podkreśla ideę władzy wyznaczającej formę podporządkowania poddanych oraz sposób ich postępowania. Operowanie słowem „niewolnictwo” wykracza poza ewangeliczną wizję swobody synowskiej (por. Łk 15, 31) oraz sposób orzekania św. Pawła, który wolność chrześcijanina traktuje jako zobowiązanie synowskie, nie zaś niewolnicze (por. Rz 8, 14–15)¹⁷³. Trzeba jednak mieć świadomość, że „niewolnik” posiada w tych kontekstach różne dominanty znaczeniowe i dlatego tworzy dwa typy orzekania, mianowicie u Apostoła Narodów wnosi cechę lęku, zaś w polskiej szkole duchowości jest metaforą dobrowolnego oddania w miłości. Spontanizność i swoboda synowskiego działania usytuowane są w ramach niewolniczego aktu wypełnienia czyjejś woli. Inicjatywą **syna-niewolnika** jest pozostać niewolnikiem¹⁷⁴.

Imieniu Maryi zostają przypisane ważne skutki i w ten sposób wymawianie imienia oznaczającego władzę (*Domina*) pociąga za sobą realizację tej mocy i nosi cechy słowa sukcesywnego, wyposażonego w moc sprawczą w analogii do sakramentu¹⁷⁵. Takim skutkiem może być uspokojenie, oddalenie lęku czy rozweselenie. Nawet sama Panna Najświętsza, zmieszana na widok anioła, doznaje uspokojenia po przywołaniu swego własnego imienia. Ta moc pozostaje uzależniona od mocy imienia Jezus¹⁷⁶, zaś obydwa imiona wyznaczają perspektywę modlitwy opartej na ich powtarzaniu¹⁷⁷. Formuła: *Ne timeas, Maria* (por. Łk 1, 30) mieści w sobie więcej przyczyn użycia Jej imienia własnego. Anioł czyni tak, aby wyrazić łączącą ich zażyłość, na wzór przyjaciół, którzy przecież nazywają siebie nawzajem imionami, a nie tytułami¹⁷⁸. Wspomnienie imienia staje się dla Dziewicy źródłem ra-

Maryja a Bóg Ojciec..., dz. cyt., s. 149–151).

¹⁷³ Podobnie rozwój miłości według św. Bernarda prowadzi m.in. od miłości niewolniczej do miłości synowskiej (por. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, dz. cyt., s. 120).

¹⁷⁴ Por. B I, s. 81.

¹⁷⁵ Por. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II 31.

¹⁷⁶ Moc imienia Maryi, ustanowiona w relacji do mocy imienia Jezus, przejawia się także w dziedzinie czci: „To imię sama Trójca Przenajświętsza Pannie Naświętszej nadała, aby na to Imię wszystkie kolana po imieniu Zbawiciela upadały” (PZ, s. 49).

¹⁷⁷ Zob. PZ, s. 222–223.

¹⁷⁸ Zob. PZ, s. 224.

dości, gdyż oznacza zapewnienie o zbawieniu¹⁷⁹. Moc imienia Maryi eksponuje także opis z odniesieniami do ludzi na ziemi, do szatana, aniołów i świętych:

[...] to imię ochładza zmordowane, utwierdza słabe, oświeca ślepe, zatwardziałe przenika i wielkiej siły do potyczki dodaje i z okrucieństwa diabelskiego wyzwala. Na ostatek takiej jest mocy i godności, że na wspomnienie Imienia Maryja niebo się uśmiecha, ziemia się raduje i anieli święci słodkością napełnieni weselą się¹⁸⁰.

Uniwersalna perspektywa działania jak również katalog skutków wyrażają pełnię mocy, która jest w stanie zaspokoić tak różne potrzeby. Z kolei nagromadzenie słownictwa radości (*congeries*) wskazuje na szczególnie owoc wzywania tego imienia.

Obok motywów wypowiedzenia imienia Maryi poruszona też zostaje kwestia opuszczenia tego imienia w powitaniu anielskim, przy czym podstawą rozważania są tutaj słowa w wersji łacińskiej: *Ave, gratia plena* (por. Łk 1, 28)¹⁸¹. Dla faktu pominięcia Jej imienia Opatowiusz wskazuje następujące racje: obyczaj wymieniania godności zamiast imion¹⁸² oraz fakt, że duchy niebieskie nie potrzebują imion, skoro poznają wszystko przenikaniem rozumu, a i sama Maryja jest przygotowana do tego rodzaju komunikacji¹⁸³. Na tym tle zostają uwidocznione formy użyte przez archanioła: „*Ave, łaskiś*

¹⁷⁹ Zob. PZ, s. 227.

¹⁸⁰ PZ, s. 49.

¹⁸¹ Warto zauważyć, że podstawą tych rozważań jest tekst łaciński, chociaż anioł nie rozmawiał z Maryją w tym języku. To spostrzeżenie pozwala dostrzec przedkładanie spekulacji teologicznej ponad realia. Tekst *Vulgaty* autorytatywnie przedstawiony jako obowiązujący w czasie Soboru Trydenckiego stanowił wystarczającą podstawę do tego typu dywagacji, które w sumie tworzą dość skomplikowany system.

¹⁸² Zob. PZ, s. 107.

¹⁸³ Zob. PZ, s. 108; Opatowiusz dla uzasadnienia wskazuje tu na chronologię przeżyć: archanioł najpierw pozdrawia Maryję tytułami, a dopiero później, widząc Jej obawę, używa imienia własnego, aby Ją uspokoić (por. PZ, s. 107). Na pytanie dlaczego Gabriel nie wita Maryi Jej imieniem, skoro wyraża ono zażyłość między nimi, a przyjaciele witają się imionami (por. PZ, s. 224) odpowiedź może być pragnienie ukazania wielkości Maryi wyabstrahowanej od ich osobistej relacji. Z kolei użycie imienia, pomimo możliwości bezsłownej komunikacji z Maryją można próbować tłumaczyć pragnieniem wyeksponowania tego imienia jako źródła pocieszenia. Te uwagi powstają w konsekwencji przyjętej metody i sposobu spekulacji.

pełna, Pan z Tobą”, które zastępują samo imię, bowiem ze względu na semantykę mogą być odniesione tylko do Niej¹⁸⁴. Tak samo pisze Starowolski: „Albowiem Królową niebieską nie pozdrowił Gabriel jej imieniem własnym *Ave Maria*, jako ją my pozdrawiamy, ale ją pozdrowił tymi słowy: *Ave gratia plena* jakoby to jej własne imię było łaska [...]”¹⁸⁵. W ten sposób *gratia plena* zastępuje tu imię, które oznacza m.in. *mare gratiarum*. Ten wątek **zamiany orzekań** również podkreśla wielkość Matki Boga.

Najwięcej uwagi poświęca się słowu *Ave*, rozważanemu jako teologiczny koncept wyrażający, jak przypomina R. Mazurkiewicz, teorię rekapitulacji św. Ireneusza¹⁸⁶. *Ave*, będąc słowem pozdrowienia, oznacza „pokój i wesele” i stanowi wezwanie do wielowymiarowego wesela z powodu zbawienia¹⁸⁷. W dalszej kolejności, wykładane jako *a vae*, oznacza wolność Maryi od wszelkich grzechów¹⁸⁸, a czytane na wspak przywołuje ideę Maryi – drugiej Ewy (*Ave – Eva*), która jest pierwszej we wszystkim przeciwna¹⁸⁹. Opatowiusz zamieszcza bardzo obszerny katalog tych opozycji, zwracając uwagę na różne owoce ich działań, tj. śmierć (Ewa) i życie w łasce (Maryja), ale także na okoliczności i inne aspekty¹⁹⁰. Każde zestawienie opiera się na kluczowym terminie (*ter-*

¹⁸⁴ Por. PZ, s. 106.

¹⁸⁵ SP, s. 139.

¹⁸⁶ Zob. R. Mazurkiewicz, „Ewa – Ave – para słów...”, dz. cyt., s.143–145; por. D. Mastalska, *Maryja spełnieniem miłości Ojca odrzuconej przez Ewę*, „*Salvatoris Mater*” 1 (1999), nr 1, s. 58–76.

¹⁸⁷ Wezwanie *Ave* jest także słowem skutecznym, więc jego wypowiedzenie wzbudza w Maryi radość (por. PZ, s. 100–101).

¹⁸⁸ Zob. PZ, s. 101–103; Ów koncept jest szerzej wyłożony u Opatowiusza: litera „A” z *Ave* oznacza płacz dziecka płci męskiej, bo pochodzi od Adama, natomiast litera „E” oznacza płacz dziewczynki pochodzącej od Ewy. Płacz ten jest znakiem stanu grzechu pierwotnego. Natomiast rozdzielająca je litera „V” oznacza Dziewicę (*Virgo*), która zapowiada zbawienie (por. GD, s. 212).

¹⁸⁹ Zob. PZ, s. 103.

¹⁹⁰ Charakterystyczne ujęcie w formie paralelizmu antytetycznego przedstawia się następująco: „A tak w tym przeciwna jest Naświętsza Panna Ewie, że co ta utraciła, to ona przywraca, co Ewa do śmierci skazała, to Panna do żywota przywiodła. A stąd przeciwieństwo uznawać. Ewa z boku uśpionego męża wzięta jest, a Panna Naświętsza z serca samego czującego Pana Boga wyszła; Ewa była pomocnicą do zguby, a Naświętsza Panna jest wszystkim duszom ratunkiem do świętobliwości; Ewa ze wszystkich napierwsza straciła panieństwo, a ta ze wszystkich napierwsza panień-

tium comparationis), a ich łączna ilość i wieloaspektowość wyrażają całościowe przeciwieństwo dzieła Maryi do grzechu Ewy. Kiedy indziej Opatowiusz zwraca uwagę, że Maryja uczestniczy w dziele zbawienia wraz z Chrystusem, odwrotnie niż Ewa, której grzech łączy się z Adamowym¹⁹¹. Ogromna różnica zachodzi także pomiędzy Ewą reprezentującą piękno stworzenia a Maryją pełną łaski¹⁹². Natomiast Liberiusz widzi w słowie *Ave* wejście w zbawczą relację, dlatego właśnie miało ono nie być używane w Starym Testamencie, ale dopiero wobec Maryi¹⁹³. Obok tego rozpatruje analogię Ewy i Maryi w kontekście sytuacji kobiet, twierdząc, że upadek pierwszej pociągnął za sobą utratę dobrej sławy u kobiet, co zostało naprawione przez drugą z nich¹⁹⁴.

Wywyższenie Dziewicy odsłania także imię „Maryja”, dla którego przytacza się eksplikację związaną ze światłem, by ukazać Ją jako oświeconą przez Boga i oświecającą (*Illuminans*) wiedzą ludzi¹⁹⁵. Podobnie wyjaśnienia *maris stella* i *mare gratiarum* ewokują ideę pełni łask i dzielenia się nimi bez uszczerbku. Większe znaczenie posiada wykład imienia

stwo swoje Panu Bogu poślubiła; Ewa była matką umierających, a Panna jest matką ożywiających; Ewa nie zlekła się z wężem piekielnym rozmawiać, a Panna lęka się na pierwszą mowę anielską; Ewę zwiodły słowa węża, że Pana Boga i przykazania Jego odstąpiła, a Naświętszą Pannę słowa Gabryjela do wiary słowom Pańskim przywiodły; Ewa w tym oszukaniu zgrzeszyła, a Panna do tego przywiedziona, że była poślubiona; Ewa zezwoliła na mowę diabelską i urwała owoc zakazany, a Panna uwierzyła aniołowi i przyobiecane Syna urodziła; Ewa według przekłętwa na się wydanego w boleściach rodziła, a ta opływając na duszy i ciele swoim błogosławionym radościami niebieskimi urodziła Zbawiciela; Ewa przez rodzenie według ciała jest matką wszystkich umierających, a Naświętsza Panna przez odrodzenie w duchu jest matką żyjących do żywota wiecznego; Ewy owoc pierwszy żywota Kaim był przeklęty, a owoc żywota Panieńskiego jest błogosławiony” (PZ, s. 104–105; por. PZ, s. 360).

¹⁹¹ Zob. PZ, s. 40–41.

¹⁹² Zob. WN, s. 50.

¹⁹³ Zob. GD, s. 205–207.

¹⁹⁴ Skutkiem złej sławy miałyby być przekonanie, że w niebie nie będzie innych kobiet oprócz Maryi, a zbawione niewiasty zostaną przemienione w mężczyzn. Tę starożytną hipotezę Liberiusz zdecydowanie odrzuca wysuwając nawet tezę o szczególnym uprzywilejowaniu kobiet widocznym w Piśmie św. (por. GD, s. 213–215).

¹⁹⁵ Por. B. Kochaniewicz, *Maryja ikoną Trójcy...*, dz. cyt., s. 50.

Maryi w formie *Domina*, którego uzasadnienie spoczywa w Jej Boskim macierzyństwie. Będąc Matką, odbiera od Chrystusa cześć, posiada „nie-skończoną” godność, ale przede wszystkim – realną władzę, która wyraża się w rozkazywaniu Synowi, swoistym zatwierdzaniu Jego decyzji oraz w uniwersalnym orędownictwie obejmującym kwestie eschatologiczne. Motyw dotyku ust Jezusa wskazuje jednak na fakt ostatecznego nadania tej władzy przez Boga. Wizję Pani (*Domina non ancilla*), zakorzenioną w myśli Damianiego, można rozpatrywać na tle teologii polskich autorów (Drużbicki, Fenicki, Chomętowski), którzy mocniej podkreślają jednak kategorię niewolnictwa. Imieniu Matki Bożej przypisuje się liczne skutki, zwłaszcza radość zbawienia; rozważa się także jego formuły zastępcze, spośród których Ave wskazuje wieloaspektowo na znaczenie drugiej Ewy.

III.2. UNIŻENIE MATKI BOGA

Wśród pełni łask, którymi Maryja została obdarowana, pokora zajmuje miejsce szczególne, ponieważ tworzy w stosunku do pozostałych łask pewien kontrapunkt. Maryja najhojniej i zupełnie wyjątkowo opatrzona wszelkimi możliwymi łaskami, zwłaszcza Bożym macierzyństwem, Niepokalanym Poczęciem oraz czystością, nie wynosi się z tego powodu, ale przeżywa wszystkie wydarzenia z wielkim uniżeniem i szlachetną powściągliwością. Związek zachodzący między zakresem darów a sposobem ich używania tworzy niezwykle harmonię duchowości Matki Bożej, ponieważ postawa pokory szczególnie pozwala ujrzeć osobiste zaangażowanie Maryi. W ślad za rozważaniami głównie Opatowiusza temat ten zostanie przedstawiony w dwóch aspektach połączonych z dwiema głównymi władzami duszy tj. pokorą poznania i pokorą zgody na spełnienie woli Bożej.

III.2.1. Pokora poznania

W zakresie poznania pokora ujawnia się w sposobie przyjmowania przez Maryję objawienia Bożego. Rozważania o istocie tej postawy uzupełnia wątek powiększenia wiedzy u Matki Boga głównie na skutek działania Ducha Świętego.

III.2.1.1. Wewnętrzne ogołocenie dla przyjęcia Bożego objawienia

Kwestia pokory oznacza w życiu Maryi Jej niskie mniemanie o sobie i przeciwstawia się grzechowi pychy. Odsłania ten wątek scena Zwiastowania, w której archanioł posługuje się wzniosłymi formułami, ponieważ wie, że Dziewica jest na tyle pokorna, aby przyjąć je bez niebezpieczeństwa:

[...] wiedział jeszcze i samże uznawał, jako dziwnej i głębokiej pokory była, i że jej zatrwożenia nie insza przyczyna, jedno też wielka pokora była, kiedy anioł jej przyznawał wielkie chwały, a ona z pokory z nich się wyniszczała i sobie ich przyznawać nie chciała, nie obawiał się tedy, aby jej do jakiej hardości przyjść miało¹⁹⁶.

Pokora objawia się w kulminacyjnym punkcie planu Wcielenia w szczególnej formie uchylania się Maryi od skierowanej ku Niej proklamacji pełni łask (*Gratia plena*)¹⁹⁷. Co ciekawe, autor w pozdrowieniu wyróżnia słowa nadzwyczajne: *Ave, gratia plena* oraz zwykłe pozdrowienie: *Dominus tecum* i twierdzi, że to drugie zostało dodane w trosce o pokorę Panny, na podobieństwo rozcieńczania zbyt mocnego wina wodą. Przyjmując stałą troskę Maryi o swe uniżenie, Opatowiusz sugeruje przynajmniej tyle, że wielkość objawienia mogłaby okazać się trudnym doświadczeniem¹⁹⁸. Reakcja Maryi, sygnalizowana słowami: *Turbata est in sermone eius...* (por. Łk 1,29) świadczy o Jej autentycznej pokorze i odsłania konstytutywną cechę cnoty, którą jest dystans wobec zaszczytów przyjmujący postać tak głębokiego lęku, że perspektywa honorów wydaje się krańcowym zagroże-

¹⁹⁶ PZ, s. 109.

¹⁹⁷ Dążenie Maryi do pokornego mniemanie o sobie autor wyraża także poprzez serię Jej wypowiedzi, którym nadaje status fikcji *irrealis*: „[...] ale ani myśli w niej, aby tak pomyślała sprawić: «Oto ja, którą pełna łaski i którą łaskę u Pana Boga znalazła, oto ja nad wszystkie niewiasty błogosławiona [...] oto ja Królowa nieba, Pani świata, oto ja przyszła Matka Boża [...]» (PZ, s. 373). Ten rodzaj fikcji przypomina retoryczną kategorię *fabula*, czyli czegoś, co nie może zaistnieć. Tu stanowi o tym nie czysto fizyczna niemożliwość, ale jakość pokory, czyli swego rodzaju logiczna **sprzeczność** między myślami a życiem Maryi.

¹⁹⁸ Grzech pychy pozostawałby w sprzeczności z przywilejem bezgrzeszności Maryi, trzeba zatem w ewentualnym **uszczerbku** pokory widzieć jakieś doświadczenie nieprzekraczające granicy grzechu (por. PZ, s. 131–132).

niem¹⁹⁹. Zmieszanie oddawane w tekście jako „zatrwożenie” wzbudza konfrontacja treści objawienia z postawą Panny:

To zatrwożenie pochodziło, że Panna Naświętsza w rozumieniu swoim u siebie dziwnie pokorna i wzgardzona była, kiedy to słyszy, że anioł i pozdrowia ją, i łaski Bożej pełną nazywa, i Matką Bożą mianuje, stąd jej to zatrwożenie pochodzi²⁰⁰.

W ten sposób mocno zostają wyodrębnione obydwa aspekty, tj. godności i mniemanie o sobie, w sumie tworzą kontrapunkt. Zwraca się również uwagę na inny istotny rys pokory, a mianowicie na fakt, że jest ona samopoznaniem, „rozumieniem swoim u siebie”. W scenie Zwiastowania dochodzi do kontaktu dwóch nurtów informacji: z jednej strony archanioł obwieszcza Maryi Jej tożsamość i pełnię łask oraz proklamuje Wcielenie Syna Bożego, z drugiej strony Maryja trwa w swej postawie pojmowania samej siebie jako istoty najgłębiej uniżonej. W medytacji ujęto owo napięcie i spotkanie w formę *quasi*-konfliktu, gdy Matka Boża reaguje głębokim zmieszaniem, które będzie wymagało kolejnych, uspokajających słów Pośłańca: *Ne timeas, Maria* (por. Łk 1, 30)²⁰¹. Poniżej przedstawione zostanie to właśnie „zatrwożenie” Dziewicy jako doświadczenie wyrażające głęboką prostotę samopoznania a następnie szerszy związek pokory z wiedzą.

O ile samo chętnie słuchanie archanioła, w którym Maryja uznaje autorytet Boski²⁰², oznacza pokorę, o tyle poruszenie jest reakcją na okoliczności i treść orędzia. Wyróżnia się tu rozpoznanie wielkości Majestatu Bożego, które skutkuje pogłębionym uniżeniem: „wchodziła w onę głęboką przepaść dziwnej pokory, której się tym więcej, tym większej przyczyniało, kiedy w wielmożność Jego Majestatu w uważaniach swoich wchodziła”²⁰³. Biblijnym śladem tej świadomości są słowa: *Respexit humilitatem* z Jej kantyku (por. Łk 1, 48)²⁰⁴ rozwinięte w postaci mowy:

¹⁹⁹ Zob. PZ, s. 32.

²⁰⁰ PZ, s. 32.

²⁰¹ Pamiętać warto o uspokajającej funkcji imienia Maryi w ustach anioła (por. III.1.4).

²⁰² Zob. PZ, s. 182; por. PZ, s. 202.

²⁰³ PZ, s. 195.

²⁰⁴ Opatowiusz przytacza także lekcję: *Respexit nihilitatem* dla mocniejszego podkreślenia, że wielkość Maryi jest wyłącznie dziełem Boga (zob. PZ, s. 195, 235).

[...] mówiła Panna sama w sobie: *unde hoc mihi, quia Dominus mittit ad me?* (por. Łk 1, 43)²⁰⁵. Panie Boże mój, wiem, kto ja jestem i w słabości rozumu mojego jako mogę dochodzę tego, jako wielmożnym Panem jesteś. A tyś, Panie, który Panem Bogiem i Stwórcą jesteś [...], do mnie, która ze wszystkiego stworzenia najpodlejsza jestem, posłańca twego z nieba posyłaś? Wszystko jest w mocy twojej [...]. Dosyć było serce moje, które jest w rękach twoich nakłonić na to, czego po mnie chcesz, a ja z gotowością na wszystko i powinna i powolna jestem²⁰⁶.

Postawa pokory wiąże się z dynamiką poznawania. Wiedza Maryi o sobie, wyrażona w przymiotniku „najpodlejsza” ze stworzeń, zostaje poszerzona o poznanie Boskiego Majestatu. Z tego kontrastu rodzi się przeżycie, które autor próbuje zgłębić za pomocą *sermocinatio*. Podmiotem poznania jest Maryja i jej umysł obdarzony ważnym wartościującym słowem: „słabość”. Z drugiej strony poznanie, dając wiedzę o wszechmocy Bożej, zawiera także świadomość własnej uległości względem niej. Maryja wie, że sama jest słabym stworzeniem, które jak może, tak poznaje nieskończonego Boga i wie na pewno, że chce wypełnić Jego wolę.

Po przedstawieniu reakcji Maryi na doświadczenie Boga zapośredniczone w misji archanioła Opatowiusz ukazuje Jej lęk płynący z semantycznej zawartości orędzia. Poznając objawienie łask, Maryja „lęka się i trwoży” i ma tak niskie rozumienie o sobie, że słowa Posłańca odbiera jako „jakieś ciężkie rany jej sercu zadane”²⁰⁷. Obok słów *Gratia plena*, będących głównym motywem bojaźni, tę postawę budzi także następny zwrot archanioła: *benedicta tu in mulieribus*, w którym Maryja odczytuje zapowiedź macierzyństwa i przyjmuje ją ze zmieszaniem wynikającym z Jej wielkiej czystości. W tym punkcie dziewicza prostota objawia swe pokrewieństwo z pokorą, ponieważ jest wyrazem podobnego dystansu wobec objawianego *novum*. Poznanie tej części objawienia wywołuje silne reperkusje: „zaraz na jej twarz błogosławioną wstyd wystąpił, a serce jej bojaźń zatrwożyła”²⁰⁸. Jeszcze bardziej dynamicznie przedstawiona zostaje reakcja Panny na moment uświadomienia sobie istoty wydarzenia:

²⁰⁵ Jest to interesująca parafraza wypowiedzi Elżbiety skierowanej do Maryi.

²⁰⁶ PZ, s. 196.

²⁰⁷ PZ, s. 198.

²⁰⁸ PZ, s. 200.

Przy tym rozważaniu wszystkie w niej wewnętrzności zadrżały i święte jej człowieczeństwo, bojaźnią przerażone niezwykłą, przełękło się, że miało Pana i Stwórcę swego przyjmować i jego w śmiertelność ciała ubrać²⁰⁹.

Jeśli nawet ten fragment dotyczy bezpośrednio samego lęku, to jednak *implicite* wiąże się także z Jej pokorą, ponieważ jest ona kontrpunktycznym warunkiem lęku. Pokora odróżnia przecież Dziewicę od Boga i to napięcie wyraża się w tak silnym zmieszaniu²¹⁰.

Objawienie pokory następuje na skutek konfrontacji dwóch wskazanych porządków wiedzy, tj. samopoznania Maryi i objawienia. Obydwa zostają zachowane w syntezie, która jest ufundowana na działaniu Bożym:

[...] pokazała w zatrwożeniu pokorę dziwnie niską, przez którą znała, że to od Pana Boga miała, czymkolwiek była i kiedy jej jaką chwałę przyznawano, jako pokorna wiedziała, że nie jej, ale Panu Bogu ją samemu przyznawano²¹¹.

W ten sposób Maryja zachowuje pokorne mniemanie o sobie, a jednocześnie akceptuje swą wyjątkową tożsamość. Powstaje tu jednak ważne pytanie o to, jak dokładnie przedstawia się kwestia wiedzy Maryi i jej sposobu poznawania. Jest to bowiem pytanie o Jej pokorę, która polega z jednej strony na wewnętrznym dystansie wobec wzniesłego objawienia, a z drugiej na jego posłusznej akceptacji. Badanie procesu poznania wprowadza więc w rzeczywistość pokory.

Maryja dowiedziała się, że niebawem nastąpi narodzenie Zbawiciela, który będzie pochodził z rodu Dawida, a jego matką będzie Panna²¹². Na tym tle Opatowiusz pyta, czy Dziewica mogła pragnąć

²⁰⁹ PZ, s. 202.

²¹⁰ Jeszcze jedna racja zmieszania Maryi, tj. Jej obawa przed fałszywym objawieniem również pozostaje w relacji do poznawczej pokory. Ostrożność świadczy bowiem o tym, że Dziewica zna swoją słabość (zob. PZ, s. 203–204). Cnota uniżenia łączy się więc z innymi, zwłaszcza z milczeniem, wstydem i roztropnością (zob. PZ, s. 205–213). Z drugiej strony Opatowiusz twierdzi jednak, że Panna Najświętsza, dzięki darowi Ducha Świętego, rozróżniała duchy dobre od złych, a ta umiejętność dotyczy także Gabriela (por. PZ, s. 290). Powstaje tu sprzeczność, dla której można ewentualnie zaproponować rozwiązanie w różnicy porządków natury i łaski.

²¹¹ PZ, s. 206.

²¹² Zob. PZ, s. 233.

dla siebie łaski takiego macierzyństwa, skoro pewne okoliczności, np. Jej ślub czystości już wskazywałyby na Nią jako na wypełnienie zapowiedzi. Przyznając, że pozytywna wykładnia jest głoszona, sam autor *Posła zbawienia* odpowiada negatywnie i jako przyczynę podaje niezwykłą pokorę przyszłej Matki Boga. Maryja co prawda przyjmuje dobra i łaski, które Jej Bóg objawia przez Gabriela, jednak przez cały czas uważa się za niegodną ich, natomiast innych ludzi za bardziej godnych. Poznaje i akceptuje łaski z powodu miłości, jednak ich sama nie pragnie. W tym miejscu pojawia się argument *a fortiori*, którym wymowa pokory zostaje wzmocniona:

A jakożby tedy ta tak wielka pokora, i która ją do wzgardy i do uznawania niegodności swojej w łaskach Bożych prowadziła, miała jej tego dopuszczać? Aby tak wielkiej godności, to jest być Matką Syna Bożego, nad którą żadnej już większej świat po Panu Bogu nie ma, pragnąć miała? Zaledwie Panna znosić może słowa anielskie, które jej wielkie łaski i cnoty przypisują, tak że się od słuchania (bo się niegodną w sobie sądzi) trwoży i lęka. A podobnaż to, aby sama dobrowolnie w pragnienia tak wysokiej godności wchodzić miała?²¹³

Jeżeli anielskie objawienie Jej pełni łask wzbudza tak silną reakcję pokornego dystansu, to tym bardziej nie do przyjęcia jest Jej dobrowolne pragnienie, by być zapowiadaną Matką Boga. Skoro uznaje się za niegodną mniejszych przywilejów, to konsekwentnie nie prosi o najwyższy. Opatowiusz odrzuca także tłumaczenie, że Maryja mogłaby prosić o ten dar na skutek wewnętrznego Bożego natchnienia, ponieważ i to nie godzi się z pokorą, którą ukazuje jako paralelę do kenozy Syna²¹⁴ i nie widzi w niej miejsca na własne pragnienie najwyższego zaszczytu, ale tylko na doskonałe uniżenie. W perspektywie zapowiedzi Izajasza (Iz 7, 14 n) Maryja postrzega samą siebie jako służebnicę przyszłej Matki Zbawiciela i tej roli pragnie: „pewnie o przyszcie i o narodzenie Mesyjasza przyobiecanego w ustawicznych i w gorących modlitwach Pana Boga prosiła i o to prosiła, aby mogła tę Pannę znać i do usługowania tak wielkiej Matce być godną”²¹⁵.

²¹³ PZ, s. 235.

²¹⁴ Podczas gdy Jezus przyjął postać sługi (por. Flp 2, 7), Jego Matka sama nazywa się służebnicą (por. Łk 1, 48; zob. PZ, s. 235).

²¹⁵ PZ, s. 236.

Rozważając temat pokory wobec godności, Opatowiusz stawia pytanie, czy przyjęcie najwyższego przywileju Bożego macierzyństwa jest także znakiem uniżenia. W pozytywnej odpowiedzi dokonuje najpierw rozróżnienia między postawą samego człowieka a powołaniem przez Boga, by wykazać, że o ile unikanie ludzkich godności jest zbawienną ostrożnością, o tyle autorytet Boga domaga się akceptacji tego, co jest wyrazem Jego woli:

Ale kiedy kogo sobie Pan Bóg przejrzy na jaką powinność abo na urząd już żadnego niebespieczeństwa nie trzeba się lękać, ale raczej się zasług spodziewać. A za tym pójść w powolności i zeznaniem niegodności i niesposobności swojej dowód wielki pokory, a znak hardości upornym się i nieposłusznym stawiać, bo byś przez to sobie mądrość przyznawała, a Panu Bogu jakieś baczenie niedoskonałe [...]. Jest tedy prawdziwa pokora odpadać od własnej woli i swego rozsądku (choćby coś lepszego i zdrowszego pokazywał) zapominać, a za starszych rozkazaniem pójść, a kiedy to jeszcze wola i rozkazanie samego Pana Boga [...]. A w tym powołaniu na usługę Synowi Bożemu, aby Jego Matką była, wielką pokorę Panna pokazała: wiedziała bowiem, że był posłaniec Trójce Przenaświetszej, wiedziała, że to jej wola i choć uznawała swoją niegodność, zapomina jej, ale się wszystka na wolą Bożą spuszcza i oddaje mówiąc: *Ecce Acilla Domini* [...]²¹⁶.

Pokora stanowi prawo życia duchowego formułowane w ścisłej relacji do Najwyższego, nie zaś na poziomie ludzkiej świadomości. W sensie poznawczym pokorą jest porzucenie własnego wartościowania na rzecz Bożej myśli, a w sensie wolitywnym podporządkowanie swej woli Bogu. Dla człowieka pokornego to Bóg stanowi *principium* działania. Twierdzenie to wnosi niezwykle ważne uzupełnienie pojęcia, ponieważ nie pozwala zatrzymać się na czysto negatywnym odrzucaniu wszelkich zaszczytów, ale wskazuje na konieczność pozytywnego przyjęcia tego, co pochodzi od Boga, chociaż i temu towarzyszy wewnętrzny dystans w postaci przekonania o braku osobistej godności. Maryja doskonale realizuje ten ideał, gdy w pełni dystansuje się od wyroków własnego rozsądku i woli, by wypełnić wolę Boga i przyjąć to, co On daje, pamiętając o własnej niegodności. Szczególnie staje się to widoczne w konfrontacji najwyższej godności Bogurodzicy (*Ecce concipies in utero et paries Filium* [...], por. Łk 1, 31) z Jej autodeklara-

²¹⁶ PZ, s. 384–385.

cją rozpoczynającą się tym samym słowem: *Ecce ancilla Domini* (por. Łk 1, 38). Uniżenie jest proporcjonalne do obdarowania²¹⁷.

W tym miejscu warto przywołać kontrpunktyczne ujęcie uniżenia i godności, ponieważ prowadzi ono do głębszego wyjaśnienia kwestii przyjęcia przywileju Bożego macierzyństwa. Pokora pojmowana jako totalne **ogłoście** oznacza punkt maksymalnie odległy od sfery godności i właśnie ten stan przygotowuje Maryję do przyjęcia Bożego zadania. W tym świetle można zrozumieć twierdzenie: „[pokora] ją godną, aby Matką jego była, uczyniła”²¹⁸. Największa godność przyjmowana jest za cenę największego samozaprzeczenia własnego rozumowania i pragnień. Taka pełna bierność stanowi o wartości cnoty, która jest gdzie indziej wykładana jako **przewaga** Maryi nad Jezusem²¹⁹ i ujawnia ściśle uzależnienie wielkości Matki od Syna.

*

Pokora Maryi wyraża się w Jej niskim mniemaniu o sobie i uznawaniu się za niegodną przyjęcia danych Jej godności, zarówno w formie pełni łask jak też Bożego macierzyństwa. Konfrontacja poznania siebie i Bożego orędzia wyraża się w reakcji głębokiego lęku. Zawieszenie własnego rozsądku i woli stanowi negatywny etap, który znajduje uzasadnienie w pełnym pozytywnym posłuszeństwie wobec planu Boga. Na tej podstawie przyjęcie godności Bogurodzicy jest znakiem najgłębszej pokory, ponieważ najwyższy zaszczyt zostaje udzielony poprzez ogłoszenie, traktowane jako kontrpunkt. W tym świetle można zrozumieć twierdzenie, że pokora uczyniła Maryję godną stać się Matką Boga.

III.2.1.2. Pokora w pogłębieniu poznania

Badając poznawczy aspekt pokory, można jeszcze bliżej przyjrzeć się wierze i wiedzy Matki Pana. U początku znajduje się dana Jej wraz

²¹⁷ Por. PZ, s. 374: „[...] to wielka i rzadka cnota – pokora uczczona godnościami tak, że im większymi nadana bywa, tym się niżej i głębiej poniża”; por. T. Siudy, *Maryja – wybrana...*, dz. cyt., s. 55.

²¹⁸ PZ, s. 235.

²¹⁹ Zob. II.2.5.

z poczęciem pełnia łaski (*plenitudo sufficientiae*), dzięki której Maryja zostaje napełniona wiedzą Boską: „Abowiem pierwiej niżeli się narodziła zupełny we wszystkim rozum i doskonałe widzenie Pana Boga w żywocie macierzyńskim będąc miała”²²⁰. Naturalne zalety rozumu zostają tu połączone z wielością łask:

[rozum] z przyrodzenia swego w siłach swoich do pojmowania rzeczy był w niej bystry i prędky, a tym bardziej, że miał światło przyrodzone, miał i nadprzyrodzone, które do pojmowania tajemnic niebieskich świeci rozumowi nad inne większe²²¹.

Te możliwości pozwalają cieszyć się pełnią wiedzy:

Rozum wiadomością Pana Boga nad wszystkie Cherubiny był napełniony i te mając już wiadomości inszych rzeczy nie pragnął, gdyż w wiadomości Pana Boga wszystkie wiadomości miał zawarte i sobie podane i w pełni ich zażywał²²².

Odwwołanie do ukazanej wyżej kwestii **drugiego** obdarowania Maryi wskazuje, że pełnia ta (*plenitudo sufficientiae*) może być jednak **posiadana inaczej** (*plenitudo abundantiae et affluentiae*)²²³, co znaczy, że następuje tu pewne przejście w kierunku większej aktualizacji. W tym obszarze mieści się indywidualne pogłębienie wiedzy przez Maryję. Swoje szczególne dary Najświętsza Panna łączy z systematyczną lekturą Pisma Świętego, by poznawać nadchodzącą rzeczywistość. W sposób szczególny wyróżniane jest tutaj proroctwo o zrodzeniu Mesjasza przez pannę (por. Iz 7, 14 n), które Maryja miała czytać wtedy, gdy przyszedł do Niej Archanioł Gabriel²²⁴. Na podstawie tych źródeł wie Ona, że niebawem nastąpi Narodzenie Zbawiciela, że będzie On pochodził z rodu Dawida, a jego matką będzie panna²²⁵. Stan wiedzy Matki Bożej w dniu Zwiastowania porządkuje Opatowiusz następująco:

[...] Pan Bóg przez anioła tajemnice od wieków zakryte i żadnemu nie tylko z ludzi, ale ani z Cherubinów abo z Serafinów objawione naprzód

²²⁰ Zob. SP, s. 426.

²²¹ PZ, s. 291, por. PZ, s. 282.

²²² PZ, s. 130.

²²³ Zob. III.1.1.

²²⁴ Zob. PZ, s. 233, 245, 291; Opatowiusz przyjmuje lekturę tego fragmentu Izajasza na podstawie św. Augustyna (por. PZ, s. 93).

²²⁵ Zob. PZ, s. 233.

Pannie Błogosławionej objawia. Pierwsza, że Bóg ma się stać Człowiekiem śmiertelnym. Druga, że Bóg z Panny ma się urodzić. Trzecia, że jego poczęcie i narodzenie ma być w panińskiej czystości. Czwarta, że Pan, Stwórca nieba i ziemi miał być Synem Panińskim. Piąta, że ten Pan w ciele ludzkim narodzony i we żłobie położony miał w niebie Bogiem królować. Szósta, że dopiero na ten czas Panna o Trójcy Przenajświętszej usłyszała [...] ²²⁶.

Zasób wiedzy zostaje następnie poszerzony o słowa anioła: *Ecce concipies et paries Filium* etc. (por. Łk 1, 31–33), które wyjawiają bliżej tożsamość Dziecka oraz łączą Jego poczęcie z osobą Maryi. Gabriel dokonuje aktualizacji znanego Jej proroctwa wskazując na Nią jako na wypełnienie słów proroka: „a anioł tę rzecz tak cudowną, że ona ma począć i urodzić jej opowiada” ²²⁷. W ten sposób następuje dopełnienie wiary Maryi o wątek, który bezpośrednio Jej dotyczy. Także w zakresie sposobu poznawania zostaje tu dodany do oświecenia Bożego i Jej ludzkiego wysiłku czytania i rozmyślenia element wiary czerpanej *ex auditu* (por. Rz 10, 17). Maryja, słysząc słowa anioła, okazuje im pełne zawierzenie i przyswaja sobie tajemnice zbawienia, podążając drogą zwyczajnego poznania wiary, oczywiście w łączności ze swymi niezwykle łaskami ²²⁸.

W związku z prawdą o doskonałym poznaniu posiadanym od poczęcia i rozszerzeniem tego poznania w Zwiastowaniu powstaje kwestia, czego Maryja mogła nie wiedzieć. Nieznane Jej były mianowicie pewne okoliczności samego dzieła Wcielenia, a więc fakt, że to Ona będzie Matką Boga jak również konkretny sposób panińskiego poczęcia ²²⁹. Nie oznacza to słabości Jej rozumu, ale rodzaj nieświadomości właściwy duchom niebieskim i duszom świętych w niebie, które oglądając oblicze Boże „przedsię nie wiedzą o tych przyszłych

²²⁶ PZ, s. 282; W kwestii objawienia Trójcy zob. A. J. Nowak, *Maryja w relacji do Trójcy Przenajświętszej*, [w:] *Signum Magnum...*, dz. cyt., s. 79–101.

²²⁷ PZ, s. 283; Podobnie Maryja poznaje cierpienie Matki Mesjasza: najpierw na podstawie objawienia biblijnego kształtuje sobie jego ideę, a następnie odnosi ją do siebie, gdy poznaje, że to Ona jest tą matką (por. PZ, s. 397–398).

²²⁸ Zob. PZ, s. 283; por. R. Laurentin, *Matka Pana...*, dz. cyt., s. 35: „Wiedziała, że Jezus jest Synem Boga, ale Jej poznanie, chociaż głębsze od naszego, nie wynikało z wiedzy o całym życiu Chrystusa. Było oparte na faktach, nie na pojęciach. Maryja nie umiała mówić o naturze i osobie Jezusa”.

²²⁹ Zob. PZ, s. 291.

rzeczach, które Pan Bóg może czynić, bo je w skarbnicy swojej wiadomości zawarł”²³⁰. Poszerzająca się pełnia wiary nie umniejsza w Maryi posiadanej już pełni, co więcej dane Jej uprzednio dyspozycje naturalne i nadnaturalne stanowią odpowiednie przygotowanie do pójścia dalej drogą wiary i poznania nowych informacji należących do Bożego planu, a związanych z nadejściem Mesjasza.

Sposób przyjęcia nowej wiedzy szczególnie widać w pytaniu skierowanym do anioła: *Quomodo fiet istud?* (por. Łk 1, 34). W odniesieniu do Maryi pytanie wyraża jednocześnie Jej akceptację objawienia i pragnienie poznania sposobu jego realizacji:

Tak i to słowo pytania Panieńskiego: *Quomodo fiet istud?* Jako się to stanie? Ma być wyłożono: że wierzyła statecznie temu, co w niej miało się stać, ale o sposobie, jakim by to miało być pyta się²³¹.

Pytanie stanowi więc świadectwo roztropnego przyjęcia *novum* objawienia, a zarazem sposób poszerzania wiedzy. Pytając Dziewica daje znak akceptacji, wyraża swą wiarę, afektywne pragnienie („powolność”) wypełnienia woli Bożej, nie wątpi o skutku²³², a jednocześnie pragnie dowiedzieć się więcej, skoro sposób należy do całości zleconego Jej zadania. Według przytaczanej tradycji św. Bernarda kwestia miałyby zresztą dotyczyć zachowania, zwolnienia lub naruszenia ślubu panieństwa²³³. Pytanie dążące do poszerzenia wiedzy jest konsekwencją wiedzy już objawionej i znakiem podjętej już *de facto* realizacji zadania.

Sposób przyjęcia nowego objawienia w dniu Zwiastowania służy także do pochwały Maryi. Świadczy o tym fakt, że Jej pytanie oznacza akceptację (*inquiendo non desperando*) i różni się od Zachariaszowej wątpliwości. Właśnie na tle innych ludzi ujawnia się wielki walor pokory Matki Boga, ponieważ jest osobą, która co prawda wierzy w sposób wspólny innym wierzącym (*ex auditu*), ale jednak pod pewnym względem pozbawiony precedensu, zatem szczególnie trudny. Łatwiej jest przyjmować prawdę w oparciu o widzialną analogię, tymczasem Wcielenie jest rzeczą zupełnie nową (por. Jr 31, 22), „nie

²³⁰ PZ, s. 292.

²³¹ PZ, s. 286.

²³² Zob. PZ, s. 288.

²³³ Zob. PZ, s. 287; Odpowiedź anioła wskazującą na cudowny charakter Bożego działania Maryja przyjmuje z ulgą (por. PZ, s. 305).

widzianą”, nie mieszczącą się w katalogu przykładów. Z tego powodu okazanie wiary jest tu szczególnie trudne, ale i cenne. Interpretując wypowiedź Jezusa Opatowiusz twierdzi, że Maryja musi mieć wiarę jeszcze większą niż ta przenosząca góry: „większej daleko wiary w Naświętszej Pannie potrzeba było, aby się był on Najwyższy nad wszystkie góry Syn Boży do żywota jej Panińskiego z chwały swojej przeniósł”²³⁴. Na znaczeniu passusu Ewangelii został nadbudowany klimaks, by podkreślić transcendencję Wcielenia względem zwykłego życia duchowego. Ponieważ wiara stanowi tu faktor działania, także nowa wykładnia przyjmuje, że **przeniesienie** Syna Bożego dokonuje się poprzez wiarę Maryi, która tym samym staje się przedmiotem wielkiej pochwały.

Moment, w którym Najświętsza Panna stawia pytanie: *Quomodo fiet istud?* wprowadza w inny jeszcze wymiar poszerzenia Jej wiedzy. Tajemnica poczęcia z Ducha Świętego jest tak wzniosła, że nie może być pojęta rozumem stworzonym nawet w oparciu o posiadaną już pełnię łask poznawczych. Dopiero specjalna interwencja Ducha Świętego przekazuje Maryi wiedzę o sposobie dokonania Inkarnacji. Autor tę wiarę wyraża w *sermocinatio* anioła:

[...] i ty będziesz wiedziała, bo w zasłonie i w zaćmieniu będzie ten sposób poczęcia od wiadomości innych ludzi, ty jednak wiedzieć będziesz, abowiem światłość, której rozum ludzki znieść nie może i w której Duch Święty zstąpi i to poczęcie sprawować będzie niejako się [cię] cieniem okryje, tak że je i ty będziesz pojmowała²³⁵.

Nowej wiedzy o nowym dziele Boga towarzyszy specjalna pomoc Ducha Świętego, który poucza Maryję o sposobie Wcielenia, chociaż pozostaje on nieprzekazywalny innym ludziom, a także nieznany aniołom. Maryja sama czeka zresztą na zapowiedziane przez anioła zstąpienie Ducha Świętego spodziewając się od Niego „świątobliwości”, „niebieskich wiadomości i darów”²³⁶. Zstąpienie Ducha ma dwie przyczyny: dokonanie poczęcia oraz przygotowanie do niego przez poświęcenie Dziewicy, które polega na wzbudzeniu pragnień i miłości, aby wypełnić wolę Bożą, ale także na wzmocnieniu poznania:

²³⁴ PZ, s. 283.

²³⁵ PZ, s. 303.

²³⁶ PZ, s. 305.

„[Duch Święty] wiarę jaśniejszą sprawił, aby światłością niebieską rozum oświecony mając jego jako Boga i Syna Bożego, kiedy w niej przemieszkiwać będzie, znała i z tego się poznania weseliła”²³⁷. Trzecia Osoba Boska umacnia ograniczone zdolności naturalne Maryi, by mogła utrzymać („znieść”) „obecność jasności Boskiej” w sobie, czyli kontemplować Chrystusa²³⁸. W tym rozjaśnieniu wiary należy widzieć nadanie Maryi pełni *abundantie et affluentiae*, ponieważ dokonuje się w związku ze zstąpieniem Ducha Świętego na Nią (por. Łk 1, 35)²³⁹. W tym miejscu mistyczna bierność i uległość Najświętszej Panny wobec Ducha Świętego okazuje się szczególnym objawieniem Jej poznawczej pokory, bowiem najwyższa wiedza pozostaje radykalnie uwarunkowana Bożym działaniem.

Poznanie Maryi nie jest jednak widzeniem bezpośrednim oblicza Boga ani Jego natury *in se*, ale pozostaje zapośredniczone. Wyraża to analogia do cienia, który przekazuje postać i podobieństwo rzeczy. Nie mogąc w kondycji życia ziemskiego dostąpić bliższego widzenia Matka Boża poznaje rzeczywistość za pośrednictwem znaków i elementów należących do swego wewnętrznego doświadczenia:

Tak Panna z onych jasności i z pociech i z objawienia nad zwyczaj rzeczy niebieskich i z oświecenia rozumu swego i zapałów gorących miłości ustawicznej jako z cieniów od Bóstwa przez ono święte człowieczeństwo na duszę Jej błogosławioną bijące tak dziwną tajemnicę poznawała²⁴⁰.

Objawienia i oświecenia stanowią właśnie kontemplacyjne, pośrednie formy poznania wielkiej tajemnicy. Łączą się tu konotacje zasłaniania i objawiania należące do pojęcia cień. Wywodzony z zapowiedzi o zacienieniu Maryi (*obumbrabit tibi*, por. Łk 1, 35), cień jest formą ukrycia tego wymiaru misterium, który nie może być oglądany, a jednocześnie odsłonięcia aspektów przedstawionych poznaniu. Ten motyw zawiera więc w sobie związek teologii pozytywnej i negatywnej²⁴¹ i odsyła do obłoku osłaniającego spotkanie Mojżesza

²³⁷ PZ, s. 306.

²³⁸ Zob. PZ, s. 314.

²³⁹ Zob. WN, s. 64; III.1.1.

²⁴⁰ PZ, s. 317.

²⁴¹ Liberiusz przypomina, że Boga na tym świecie poznajemy lepiej *per negationes*

z Jahwe z wymiarami objawienia i zakrycia²⁴². O samych medytacjach można powiedzieć, że kulminacji poznania Matki Bożej przypisuje się cechy poznania mistycznego, będącego dziełem Ducha Świętego²⁴³, sytuując je obrębem ważnej tradycji teologicznej.

Kwestię dynamiki wiary Maryi streszcza sam dialog Zwiastowania poddany medytacji. Słowa *gratia plena*, *Dominus tecum* są świadectwem posiadanej przez Nią od poczęcia pełni łask, z kolei: *Ecce paries et concipies Filium* etc. wprowadzają nowość objawienia, które ujawnia tożsamość Mesjasza oraz łączy Jego poczęcie z osobą Maryi. Wiedzę tę Najświętsza Panna przyjmuje, pytając o sposób wypełnienia: *Quomodo fiet istud?*, zaś odpowiedź: *Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi* (por. Łk 1, 35), przybliży formę dalszego kształtowania wiary u Maryi potrzebnego do przyjęcia nowego zadania²⁴⁴. Punktem kulminacyjnym wydarzenia jest tu słowo *Fiat*, ponieważ tuż po jego wypowiedzeniu następuje Wcielenie, a Maryja staje się Matką Bożą²⁴⁵.

*

Proces poznania u Maryi polega na zwiększonej aktualizacji danych Jej od początku łask, która w wydarzeniu Zwiastowania stanowi pełnię *abundantiae et affluentiae*. Panna poznaje tu okoliczności realizacji

niż przez twierdzenia pozytywne (por. G, s. 194). Por. T. D. Humbrecht, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, [w:] *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa-Kęty 2005, s. 136–209.

²⁴² Zob. PZ, s. 303; por. A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu. Tradycje historyczne*, [w:] A. Fanuli, J. L. Sicre-Diaz..., *Historia duchowości. Tom I. Duchowość Starego Testamentu*, przeł. M. Pierzchała, Kraków 2002, s. 102–104. W dalszej kolejności pomiędzy Biblią a czasami powstania medytacji można wskazać na nurt rozwoju teologii negatywnej i mistycznej, zwłaszcza na *Teologię mistyczną* Dionizego Pseudo-Areopagity, który wyjaśnia rzeczywistość tego poznania operując przykładem Mojżesza czy też na angielski traktat *Obłok niewiedzy* (*The Cloud of Unknowing*), który także zawiera wykład połączonych aspektów poznania i niewiedzy sygnowanych przez motyw podwójnego obłoku.

²⁴³ „Zaćmienie” Maryi przez Ducha Świętego oznacza Jego szczególną asystencję, która tworzy mistyczny klimat nowego poznania. Wyraża to porównanie do chłodnika, w którym dusza Maryi z wielkim weselem „zażywa” wiadomości o tajemnicy Wcielenia (por. PZ, s. 313).

²⁴⁴ Wypowiedź ta zawiera też dalsze objawienie Boskiej tożsamości Jezusa.

²⁴⁵ Zob. PZ, s. 390.

Wcielenia, zwłaszcza fakt, iż Ona sama będzie Matką Boga. Pokora Dziewicy wyraża się szczególnie w pytaniu o sposób dokonania Bożego dzieła, które zakłada jego pełną akceptację, a także w poddaniu się interwencji Ducha Świętego, który obdarza Ją łaskami w formie oświeceń umysłu. Mistyczne poznanie Maryi pozostaje jednak zapośredniczone w elementach Jej duchowego życia reprezentowanych przez motyw cienia zasłaniającego i zarazem odsłaniającego tajemnicę.

III.2.2. Pokora woli – postawa służby i akceptacja woli Bożej

Po ukazaniu uniżenia Matki Bożej w zakresie poznania należy przedstawić Jej pokorę od strony zaangażowania drugiej z podstawowych władz duszy, czyli woli, by wyrazić właściwy człowiekowi porządek poznania i działania. Wolitywna pokora polega na rozumnym podporządkowaniu swojej wolności Bożemu zamysłowi i w życiu Maryi wyraża się w postawie służby oraz akcie zgody na Boże orędzie.

Znaczenie wolności Maryi wynika z Bożego zamysłu. Wszechmogący Bóg, mogąc dokonać Wcielenia bez zgody człowieka, pragnie jednak akceptacji ze strony Maryi, która reprezentuje ludzkość. Objasnia tę zależność porównanie do zgody małżeńskiej w obrębie alegorii Wcielenia jako godów²⁴⁶. Podobnie Bóg może pociągnąć do siebie wolę człowieka, gdy „wdzięcznością serce niewoli”, ale „gwałtu nie czyni”, a więc działa skutecznie mocą swej dobroci, a człowiek przyjmuje to działanie z wdzięcznością²⁴⁷. Pomimo tego Stwórca pragnie wyraźnego aktu ze strony duszy, aby się „z chęci i dobrowolnie do miłości jego cisnęła”. Tym bardziej ujawnia się założona przez Niego potrzeba wolnego aktu ze strony wybranej na Matkę Boga²⁴⁸.

Maryja jest Tą, która najpełniej wyraża oddanie swej woli Bogu, co widać w perspektywie obiektywnej: „bo go żadne [stworzenie] tak nie miłowało [...], jak go jej wola miłowała i z nim jednością być sobie pragnęła i nie tak wolą swoją jako Boską żyć sobie życzyła”²⁴⁹.

²⁴⁶ Zob. I.2.3.

²⁴⁷ Opatowiusz przewiduje, że gdyby Bóg dokonał Wcielenia na wzór powołania do życia Ewy we śnie Adama, to Maryja przyjęłaby to dzieło z wielkim weselem (por. PZ, s. 358).

²⁴⁸ Zob. PZ, s. 357–358.

²⁴⁹ PZ, s. 356.

Opatowiusz próbuje jednak opisać wielkość tego aktu oddania także od strony przeżyć duchowych Dziewicy, która podejmuje go w pełnej koncentracji („wszystka do duszy swojej wszedź”) ²⁵⁰. Taką wizję wewnętrznego doświadczenia stanowi dłuższa mowa Maryi (*sermocinatio*), w której pokora mniemania o sobie łączy się z pragnieniem wypełnienia woli Boga:

Znam ułomność moję, znam i niedostatki i nic nie widzę w sobie, co bym z siebie miała i czym mogłabym się przydać do takiej posługi. *Ecce*, oto przestaję na tym, że to wola twoja i tym się cieszę, że wolej twojej upodobanie we mnie wypełnione będzie ²⁵¹.

Świadomość braku jakiegokolwiek własnej racji, aby stać się Matką Boga oznacza оголошение pozwalające przyjąć wolę Bożą. W dalszym ciągu mowy Maryja ujmuje swe posłuszeństwo jako powinność proporcjonalną do obdarowania (por. Łk 12, 48). Uznaje siebie za niższą od innych i jedynie ze względu na wymagania Bożej woli zgadza się reprezentować mężczyzn i kobiety wobec Boga i czyni to nie tylko na skutek inspiracji anioła, ale z własnym, najgłębszym zaangażowaniem, które wyraża się w „wylaniu serca w gorących modlitwach”. Maryja nie tylko wyraża zgodę, ale prosi też usilnie o wypełnienie woli Najwyższego: „nie tylko do poselstwa twego ²⁵² zezwalam, ale z głębokich wnętrzości serca mojego Majestatu jego proszę uniżenie, aby się to wszystko we mnie i przez mię stało, co się woli Jego podoba” ²⁵³. Tę świadomość i gotowość ma wyrażać słowo *Ecce* (por. Łk 1, 38), a ponieważ najmniejsze słowo biblijne może zawierać najgłębsze tajemnice, tym bardziej można tu widzieć korelację pomiędzy cechą krótkości słowa a pełną gotowością Maryi, która tak charakteryzuje swoje działanie: „*Ecce*, oto zaraz, natychmiast, bez omieszkania w wielkiej gotowości i w ochotnym posłuszeństwie [...]” ²⁵⁴.

Pokora polega na zupełnym oddaniu się Bogu dla zrealizowania Jego woli. Tę bierność wyraża porównanie Serca Maryi do niezapisanej tabliczki:

²⁵⁰ Zob. PZ, s. 369.

²⁵¹ PZ, s. 369–370.

²⁵² W tej części poprzez apostrofę Maryja zwraca się do anioła, a o Bogu mówi w trzeciej osobie.

²⁵³ PZ, s. 370.

²⁵⁴ PZ, s. 369; Krótkość słowa *Ecce* koresponduje także z krótkim *Fiat*, któremu przypisuje się cechy sprawcze (zob. II.2.3; III.2.2.2).

Jestem jako tabliczka malarska wyprawiona, która jeszcze obrazu żadnego nie ma, ale jest sposobna do przyjęcia malowania wszelakiego: raczże we mnie obraz i postać Syna swego jednorodzonego mocą swoją Boską wymalować²⁵⁵.

Dziewica prezentuje tu opisaną już postawę ogołocenia, które w prośbie o Wcielenie („wymalowanie”) wyraża także Jej wolę przyjęcia Bożego postanowienia. Podobną wymowę ma obraz gliny w ręku garnarza:

[...] jako naczynie to czyni, co rzemieśnik chce, a przez się nic nie może, taką służebnicą Najświętsza Panna była, że jako naczynie w rękach samego Pana Boga była, wszystkie bowiem sprawy swoje według sporządzenia Ducha Świętego i za Jego przytomną i potężną pomocą łaski prowadziła, i też namniejsze sprawy jej dziwnie Panu Bogu wdzięczne były. A kiedy Najświętsza Panna od Pana Boga wezwana była do godności Matki Bożej, nie zapomniała powinności swojej, że Ona przedsię służebnica Jego²⁵⁶.

Motyw naczynia służy charakteryzacji życia Maryi, w którym podkreśla się ściśle zjednoczenie Jej działania z Duchem Świętym, co powoduje, że najmniejszy czyn wyraża działanie Boga i dlatego jest Mu miły²⁵⁷. Pokora obejmuje tutaj wolitywne zaangażowanie Maryi w czynnościach („sprawy”) łącząc uległość z aktywnością. Zwieńczeniem takiej współpracy właściwej służebnicy jest właśnie Inkarnacja. Zresztą i później Maryja trwa w postawie służby aż do końca swojego ziemskiego życia²⁵⁸, łącząc wymiar macierzyństwa z duchem autentycznej służby: „z wielką miłością i pokorą już nie tylko jako Matka, ale jako służebnica usługowała”²⁵⁹. W powołaniu Maryi mieści się pomoc w dziele zbawienia²⁶⁰.

Znaczenie pokory jako realizacji woli Bożej koncentruje się wokół słów: *Fiat mihi secundum verbum tuum* (por. Łk 1, 38), które stanowią też punkt kulminacyjny Zwiastowania. Ukazują one posta-

²⁵⁵ PZ, s. 369.

²⁵⁶ PZ, s. 376.

²⁵⁷ Wolność wiąże się z wdzięcznością, czyli w znaczeniu staropolskim ze szczególną przyjemnością. Jeśli rzeczy „poniewolne” tracą ten walor, to szczególne dzieło Wcielenia powinno tym bardziej go zawierać (zob. PZ, s. 359).

²⁵⁸ Zob. PZ, s. 376.

²⁵⁹ PZ, s. 377.

²⁶⁰ Zob. PZ, s. 40.

wę głębokiego uniżenia Maryi, która w pełni powierza siebie Bogu. Świadectwem tego jest już utrzymanie wypowiedzi w trzeciej osobie, bowiem mogąc powiedzieć: „Uczynię to, że pocznę i urodzę”, Maryja odpowiada jednak: „*Fiat*, niech mi się stanie”²⁶¹, przez co podkreśla dystans pomiędzy sobą a Bogiem. W ten sposób Matka Boża „tę sprawę poczęcia nie sobie ani siłom swoim przyznawa, ale samemu Panu Bogu”. Bliżej oznacza to oczywiście Jej bierne współdziałanie w poczęciu Syna, gdy dostarcza materii krwi, z której Duch Święty utworzy ciało Chrystusa. Opis teologiczny ujmuje to następująco:

Panieńska krew materia była w rękach i w mocy Ducha Świętego i on z niej ciało naszego Zbawiciela naszego sprawił, i tę moc sprawującą poczęcie przyznawa Duchowi Świętemu, kiedy mówi: „*Fiat mihi*, niech sam Duch Święty przyjdzie i we mnie sprawi”²⁶².

Słowa przyzwolenia o charakterze obiektywnym odnoszą się bezpośrednio do Ducha Świętego, co zakłada świadomość Maryi, kto jest stroną czynną dzieła oraz podkreśla Jej posłuszną zgodę. Dla przedstawienia relacji Ducha Świętego do Matki Bożej autor posługuje się alegorią złotnika formującego klejnot z mocnym akcentem na pracę rzemieślnika. Wyrażenie: „złoto siłą swoją do robienia nic nie pomaga” nawiązuje do ujęcia roli Maryi jako posłusznej materii w ręku garncarza. Obydwa eksponują Jej pełne oddanie Bogu, które wyraża się w swoistej bierności. Działaniem Maryi jest absolutna zgoda na akt Ducha Świętego²⁶³.

W ramach przedstawionej wyżej współpracy Maryi z Duchem Świętym słowo *Fiat* zostaje przypisana wielka moc natychmiastowego skutecznienia: „bo jako je usta Panieńskie wyrzekły, zaraz w Jej żywocie Bóg stał się człowiekiem, zaraz i ona stała się Matką Bożą”²⁶⁴. Ta moc sprawcza rozważana w analogii do słów stworzenia świata czy też konsekracji eucharystycznej została już bliżej przedstawiona

²⁶¹ PZ, s. 387.

²⁶² PZ, s. 388.

²⁶³ Słowo *Fiat* jest jednak także wypowiedzią skierowaną do Boga Ojca i zawiera prośbę o to, aby „stało się” w Niej człowiekiem Słowo Ojca, czyli żywa Osoba, a nie tylko słowo jako wypowiedź (zob. PZ, s. 388–389). Także z tego punktu widzenia Maryi widać, że Wcielenie jest wydarzeniem trynitarnym.

²⁶⁴ PZ, s. 390; por. WN, s. 88–89; AT, s. 104; EC, s. 136.

w analizie kwestii działania Syna Bożego w czasie swego przychodzenia na świat²⁶⁵. Tutaj należy podkreślić ten specyficznie bierny udział Maryi, w którym jednakże mieści się Jej najgłębsze zaangażowanie duchowe. Akt wypowiedzenia słów akceptacji, po którym i w związku z którym następuje Wcielenie, jawi się jako sposób kooperacji Maryi w całym dziele. W relacji do działania Bożego można by tu mówić o współdziałaniu **pasywnym**.

Oddziaływanie Maryi wyrażone szczególnie w pokorze bywa z upodobaniem przedstawiane alegorycznie w oparciu o motywy siły bądź piękna. Z tego obszaru, analizowanego w związku z działaniem Syna Bożego²⁶⁶, warto przypomnieć teksty, które stanowią pochwałę pokory. Do takich należy ten o sprowadzaniu Syna Bożego na świat poprzez pokorę Maryi ujęty w formę walki dwojga mocarzy, w której bronią Słowa jest miłość, a Maryi – pokora i która kończy się obustronnym upadkiem, czyli wzajemną uległością. Maryja uniża się jako służebnica przed miłością Boga, a Syn Boży „zniewolony pokorą Najświętszej Panny” upada z żywota Ojca do żywota Panny²⁶⁷. Z kolei obraz wędki, czyli pokory i robaczka, czyli panieństwa odwołuje się z jednej strony do elementu siły, ale zawiera także znaczenie przyciągania posiadanymi walorami²⁶⁸. Dynamicznie ukazuje to alegoria kamienia, który w swoim biegu pokonuje przeszkody, bo jest przyciągany do celu siłą²⁶⁹. Kamieniem jest Chrystus, przeszkodami zło, a siłą różne cnoty Jego Matki, spośród których wyszczególniono pokorę i czystość²⁷⁰. W podobnym ujęciu ruchu wzbudzanego pokorą czynnikiem przyciągania jest zapach nardu, zaczerpnięty z wypowiedzi Oblubienicy z *Pieśni nad Pieśniami* (por. Pnp 1, 12). W charakteryzacji rośliny podkreślono, że pomimo niewielkich rozmiarów i rośnięcia przy ziemi ma ona cenne właściwości lecznicze. Te cechy wskazują alegorycznie na pokorę Maryi, czyli niskość pełną wartości, o wielkiej sile oddziaływania:

Kiedy król wszystkich królów syn Boży na łonie Ojca swojego przedwiecznego odpoczywał, na ten czas *nardus* to jest pokora Panieńska wdzięcz-

²⁶⁵ Zob. II.2.3.

²⁶⁶ Zob. II.2.5.

²⁶⁷ Zob. PZ, s. 382.

²⁶⁸ Zob. PZ, s. 394–395.

²⁶⁹ Zob. GD, s. 115.

²⁷⁰ Opatowiusz przedkłada nawet pokorę ponad czystość (zob. PZ, s. 94).

na wonność z siebie wydała i ta zniewoliła serce Syna Bożego i z nieba sprowadziła i do żywota Panieńskiego jako do drugiego pokoju i odpoczynku wprowadziła, i to na ten czas było, kiedy jakoby z szczerozłotego turybulara, [z] serca Panieńskiego wonności i zapachy przechodzące wdzięcznością swoją słowa mówiła: „Oto ja Służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego [...]”²⁷¹.

Pokora wyposażona jest w cechy piękna i przyjemności, które pociągają Zbawiciela ku Maryi. Całe działanie Syna Bożego zostaje przedstawione w kategoriach spoczywania w rozkoszy, zatem statycznie. Na tym tle piękno pokory Panny jest tak wielkie, że przyczynia się do **ruchu**, czyli przejścia Słowa od jednego odpoczynku do drugiego, a w ten sposób Jej łono przynajmniej **dorównuje** łonu Ojca. Motyw żywota także pozwala postawić obok siebie Maryję i Boga Ojca jako – w różny sposób – rodzących Jezusa. To działanie Maryi wiąże się ściśle z Jej aktem zgody wyrażonym w czasie Zwiastowania. Piękna metafora serca-kadzidła, z którego jak dym wydobywają się słowa, wnosi cechę wonnej rozkoszy o znaczeniu religijnym, większej niż rzeczywiste zapachy. Obraz mistycznego spoczywania i przywódenia stanowi próbę alegorycznego wyłożenia rzeczywistości ukrytej w *Fiat Służebnicy Pańskiej*.

Kwestia pokory i „ściągania” przez nią Syna Bożego, owa akceleracja Wcielenia, może być rozpatrywana jako zasługa Maryi w dziele Bożym. Na początku w ślad za Liberiuszem należy określić jej status i genezę na tle całości:

Prawda, że to Boskiego miłosierdzia szczere jest dzieło, iż Bóg dnia dzisiejszego zbliżył się do nas i w przeczystym żywocie Naświętszej Panny łączy się z naturą naszą, bo *substantiam incarnationis* nie mógł żaden *de condigno mereri* i pismo święte mówi, że *per viscera misericordiae Dei visitavit nos Oriens ex alto* (por. Łk 1, 78), z szczerego miłosierdzia Bożego nawiedził nas wschodzący z wysoka, ale i to też prawda, że Panna Błogosławiona pokornym konsensem swoim zbliżyła nam Syna Bożego i wysokimi cnotami swymi prędzej a niż słuszna była ściągnęła go z nieba na ziemię²⁷².

Autor wskazuje tu na tezę *Sumy teologii* mówiącą, że Wcielenie nie było poprzedzane żadnymi zasługami: ani Chrystusa, ani innych ludzi. Skoro nie można wysłużyć łaski, bo to ona jest źródłem zasłu-

²⁷¹ PZ, s. 382–383.

²⁷² GD, s. 207–208; por. GD, s. 272.

giwania, a Wcielenie jest źródłem łask, to tym bardziej nie można wysłużyć Wcielenia²⁷³. Zbawcze Wcielenie jest więc autonomicznym dziełem miłosierdzia Bożego, czego dowodem jest cytat z *Kantyku Zachariasza*. Dopiero na tle tak kategorycznego stwierdzenia zostaje zarysowana rola Matki Bożej, której przyznaje się działanie wtórne. Święty Tomasz zauważa, że można mówić o zasłudze Maryi nie w tym sensie, iż wysłużyła Wcielenie Boga, ale że „przez udzieloną Jej łaskę osiągnęła tak wysoki stopień czystości i świętości, że odpowiadał on godności Matki Boga”²⁷⁴. Rozważanie polskiego autora zawiera ten motyw duchowego piękna („wysokie cnoty”), ale ujmując także Jej akt pokory („pokorny konsens”)²⁷⁵. Obydwa łączy też paralelizm czynności („zbliżyła” i „ściągnęła”), który dynamicznie określa zasługę Maryi²⁷⁶.

Obydwie racje są traktowane jako źródło zasług właściwych Maryi i dotyczą obszaru Wcielenia. Zasługa wynikająca z przyzwolenia na Inkarnację jest komentowana cytatem z dzieła św. Bernardyna: „[...] samym onym pokornym na Wcielenie Syna Bożego pozwoleniem, gdy rzekła aniołowi: *Ecce Ancilla Domini, fiat mihi* etc. [...] *plus meruit quam omnes creaturae, tam Angeli, quam homines in cunctis actibus, motibus et cogitationibus suis*”²⁷⁷. Opatowiusz twierdzi natomiast, że we Wcieleniu można mówić o obydwu zasługach Maryi: *de congruo* i *de condigno*. Ta z „przystojności” (*de congruo*) posiada następujące uzasadnienie: ponieważ Maryja przewyższa inne stworzenia cnotami, dlatego zasługuje, aby stać się Matką Boga: „[...] tymi tedy cnotami to sobie zasłużyła, że i świątynią Ducha Świętego była i przybytkiem Syna Bożego została”. Natomiast zasługa z godności (*de condigno*) polega na działaniu Ducha Świętego w Niej i ma

²⁷³ Zob. STh, III, q. 2, a. 11.

²⁷⁴ [...] *beata virgo dicitur meruisse portare dominum Iesum Christum, non quia meruit Deum incarnari, sed quia meruit, ex gratia sibi data, illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei* (STh, III, q. 2, a. 11).

²⁷⁵ Także okolicznik „prędzej a niż słuszna była” sytuuje działanie Maryi wobec Bożego porządku jako założony faktor działania.

²⁷⁶ Na temat zasług stworzenia oraz podziału zasług na *de condigno* i *de congruo* zob. C. Baumgartner, *Łaska Chrystusowa*, [w:] *Tajemnica Chrystusa*, dz. cyt., s. 398–402; Z. Kraszewski, *Udział Matki Bożej w dziele Odkupienia*, [w:] *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa 1965, s. 277–301.

²⁷⁷ GD, s. 81.

swoje źródło w Bogu. Kiedy Maryja zrozumiała, że jest wolą Bożą Jej macierzyństwo i „kiedy na to zezwoleniem przystała, zaraz Duch Święty na nią z wielką okwitością łask i darów swoich zstąpił i tak się w niej nie tylko przystojność, ale i godność znajdowała”²⁷⁸. Trzeba jednak zauważyć, że zasługa *de condigno* pozostaje dziełem Ducha Świętego dokonującego Wcielenia, natomiast zasługa *de congruo* wynika z obdarowania udzielonego Jej *propter praevisa Christi merita*²⁷⁹. W ten sposób zostaje zachowana prawda o uwarunkowaniu zasługi przez łaskę.

Obydwie racje zasług zostają połączone z trzecią, która przypomina o związku Wcielenia z soteriologią:

Mógłbym dać wiele przyczyn, dla których Panna Błogosławiona słusznie ma być zwana autorką naszego zbawienia, żywotem naszym, jako to, że na Wcielenie Syna Bożego konsens dała, że go wysokimi cnotami swymi z nieba na świat ściągnęła, czasowi jednak folgując przedniejszą tylo przytoczę racyję. Między którymi ta jest wielką, że mając do Syna swego prawo jako i Rodzicy inni, dla miłości naszej odstąpiła go i do wolej Ojcowskiej na śmierć Syna wydającej stosując wolą swoją chętnie go światu darowała i na okup krwawy za grzechy ofiarowała²⁸⁰.

Zagadnienie zasług w przyciąganiu Syna Bożego łączy się zatem z kwestią Maryi jako autorki zbawienia świata, czyli Jej udziału w Odkupieniu. Zarzucając dysydemtom niezrozumienie katolickiego stanowiska Liberiusz wskazuje na serię argumentów zaczerpniętych z tradycji, które Ją ukazują w tej roli. Za św. Ireneuszem nazywa Ją *causa salutis*, za św. Hieronimem *auctrix salutis*, a za św. Augustynem mówi, że przyniosła światu zbawienie i jest autorką zasług (*auctrix meriti*)²⁸¹. W tym obszarze dziełem Maryi jest dobrowolne ofiarowa-

²⁷⁸ PZ, s. 239; por. B II, s. 27.

²⁷⁹ Zob. GD, s. 132.

²⁸⁰ GD, s. 310–311.

²⁸¹ Współudział Maryi w Odkupieniu bywał wyrażany coraz powszechniej w późnym średniowieczu w formie *redemptrix* (sam termin odnotowano już w wieku X), a później, na skutek zarzutów i nieporozumień: *conredemptrix* czy *co-redemptrix* (zob. R. Laurentin, *Matka Pana...*, dz. cyt., s. 80, przypis; por. tamże, s. 168–173). Szerszą prezentację przynosi M. Miravalle, „With Jesus”. *The Story of Mary Co-redemptrix*, [b.m.w.] 2003; por. D. Mastalska, *Maryja spełnieniem miłości...*, dz. cyt., s. 69–73). Miravalle zwraca przedstawić linię rozwoju tej idei, w której wyróżnić można Anzelma („a unified victory of Mother and Son”), Eadmera z Canterbury („Reparatrix”),

nie swojego Syna na zbawczą śmierć, będące dalszym ciągiem wolnego i totalnego Jej współdziałania z wolą Boga Ojca, który także posłał swego Syna na Mękę. Jeżeli wcześniejsza racja („konsens”) łączy się ze słowem *Fiat*, to Jej zasługa pod krzyżem stanowi kontynuację tamtego posłuszeństwa. Wzajemna relacja zasług przedstawia się tu następująco: Jezus „kładąc zdrowie swoje za nas wysłużył nam żywot *de condigno*, z prawej słuszności, a ona ofiarując go z swojej strony jako dziecię swoje własne na śmierć uprosiła je [tj. zbawienie] i zasłużyła *de congruo*, z niejakej przystojności”²⁸². Odkupienie jest konsekwencją zasług Jezusa i Maryi, które jednak różnią się od siebie zasadniczo, ponieważ zasługa Jezusa odwołuje się do sprawiedliwości, a zasługa Maryi pozostaje dobrym czynem, który wypada nagrodzić, choć nie ma takiego zobowiązania²⁸³.

Bernarda z Clairvaux („co-suffering” with Jesus and Mary’s satisfaction), Arnolda z Chartres („Arnold specifies that it is Jesus and Mary who together accomplish the Redemption through their mutual offering of the one and the same sacrifice to the Father”), (M. Miravalle, „*With Jesus*”..., dz. cyt., s. 87). Poprzez Ryszarda od św. Wiktora, Bonawenturę, który sięga do patrystycznej typologii Ewa – Maryja, Alberta Wielkiego mówiącego o partycypacji Maryi, Pseudo-Alberta (*co-adjutrix redemptionis*), Brygidę i Taulera można dojść do nowożytnego nauczania opatrzonego następującą oceną: „The extraordinary testimonies to Mary Co-redemptrix [...] became the ordinary and „common opinion of theologians” in the seventeenth century, which can legitimately be referred to as the „Golden Age of Marian Coredeemption” (tamże, s. 113). Autor omawia tutaj stanowiska m.in. Wawrzyńca z Brindisi (zm. 1619), który nauczał o duchowym kapłaństwie Maryi, Roberta Bellarmina (zm. 1621), de Salazara (zm. 1646) oraz brata Rafała, augustianina (zm. 1639), który nauczał, że współpraca Maryi polegała na dostarczeniu ciała i krwi Jezusa oraz na Jej osobistym udziale w Męce (tamże, s. 113–118). Tę ostatnią myśl widać poniżej u Liberiusza: „[...] Nie tylo z tej miary, że Synowi Bożemu ciało i krew, którą nas okupił z własnej krwi swojej dała, ale że go też afektem i wolą swoją na wszystkie męki i samę śmierć krzyżową prowadziła (GD s. 314). Z innej perspektywy można tu widzieć *desolation réparatrice*, które zresztą pozostaje w związku z mianem *Reparatrix* (zob. M. Chmielewski, *Duchowe i mistyczne doświadczenie*..., dz. cyt. s. 265–266).

²⁸² GD, s. 311.

²⁸³ Por. „Zasługa”, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998; G. O’Collins, E. G. Faruggia, *Leksykon pojęć teologicznych*..., dz. cyt., [cyt. za:] <http://www.opoka.org.pl/slownik/ltk/zasluga.html> (09.07.2012). R. Laurentin pisze: „[...] ten akt doskonałej wiary, dopełniony przez miłość i dar z siebie (Łk 1, 38), jest Jej zasługą. Według powszechnej opinii teologów, Maryja zasługuje na swe macierzyństwo nie zasługą opartą na sprawiedliwości (*de condigno*), czyli na równości między

Warto jednak zauważyć, jak wielki jest osobisty udział Maryi w ofiarowaniu Syna. Liberiusz ujmuje konsekwencje myślenia teologicznego w zaskakującym i wstrząsającym obrazie:

Słuszną tu poganić owe malarze, którzy Pannę Błogosławioną malują pod krzyżem mdlejącą i na poły umarłą między rękami Jana świętego i białych głów. Bo acz prawda jest, że Syna swego śmierci serdecznie żałowała, więcej niż kto inny, ale to też prawda, iż będąc pełna Ducha Świętego i wiedząc o wolej Boskiej, a nas niewymownie miłując z wielką chęcią Synaczka swojego na śmierć oddawała i w wielkim statku i baczeniu pod krzyżem stała [...]. A owszem rozumiem to o Jej miłości ku nam, że gdyby *per impossibile* Ociec niebieski nie zezwolił był na śmierć Syna swojego, ona by jednak zezwoliła była niepośledniejsza w odwadze Abrahamowi, gdyby na to przyszło, jako uważa święty Anzelmus związałyby była namilszego Synaczka i goździe wzięwszy sama by była rączki i nóżki jego dla nas przybiła do Krzyża i to pewnie żywym afektem pod Krzyżem stojąc czyniła, obecnością swoją posilała go i skłonnością wolej swojej tym więcej zachęcała do śmierci. A przeto dobrze Kościół święty upomina: *Vitam datam per Virginem Gentes Redemptae plaudite*²⁸⁴, Wszyscy jej ludzie śpiewajcie, bo przez nią zbawienie macie. Nie tyło z tej miary, że Synowi Bożemu ciało i krew, którą nas okupił z własnej krwi swojej dała, ale że go też afektem i wolą swoją na wszystkie męki i samą śmierć krzyżową prowadziła²⁸⁵.

Zakończenie ustępu ponownie ukazuje dwa szczególne tytuły do mówienia o udziale Maryi w dziele Odkupienia. Pierwszy, tj. Jej Boże macierzyństwo, znajduje konsekwentną kontynuację w drugim, czyli w Jej specyficznym zaangażowaniu w Jezusową agonię. Maryja w pełni świadomie i dobrowolnie pragnie wypełnić wolę Ojca, a ponieważ wolą tą

dokonanym dziełem i nagrodą za to dzieło, lecz zasługą płynącą ze stosowności (*de congruo*), która jest dowodem wrażliwej delikatności i przyjaźni” (R. Laurentin, *Matka Pana...*, dz. cyt., s. 144; por. tamże, s. 168–169). W XVII wieku nauka ta była bardzo dobrze ugruntowana (zob. M. Miravalle, „*With Jesus*”..., dz. cyt., s. 118–129). Wyraża ją następujące ujęcie: „The Spaniard, P. M. Frangipane (zm. 1638), identifies the object of merit for the Immaculate Co-redemptrix as the same as that merited by Christ, but on the substantially different level of «*de congruo*» or «fittingness» compared to «*de condigno*» level of «justice» merited by the Divine Redeemer alone [...]” (tamże, s. 119). Obok tego stanowiska głoszącego, że Maryja składała tę samą ofiarę, co Chrystus (choć inaczej), funkcjonowało też drugie, podkreślające ofiarowanie przez nią Jej własnych zasług (zob. tamże, s. 117). Powyższy cytat z Liberiusza wskazuje na pierwszą opcję – jedności ofiary.

²⁸⁴ Z hymnu *O gloriosa Domina*, który jest podstawą dzieła Liberiusza.

²⁸⁵ GD, s. 313–314.

jest śmierć Jego (i Jej) Syna, więc pragnie tego zgonu. Jej akt jest w pełni ukształtowany duchowo w zakresie umysłu i woli; co więcej, autor przyjmuje nawet wariant zrealizowania go rękami Maryi. O takim zewnętrznym akcie Matki Bożej trzeba powiedzieć, że jest *implicite* ukryty w Jej wewnętrznej zgodzie, skoro akt popełniony w sercu równa się w kwalifikacji moralnej temu popełnionemu na zewnątrz (por. Mt 5, 21–22 etc.). Pragnąc śmierci istotnie dokonuje Ona tego aktu, a ewentualne zawieszenie woli Ojca tylko ujawniłoby moc Jej wewnętrznej dyspozycji²⁸⁶.

Wstrząsający motyw Matki przybijającej Syna do krzyża stanowi prezentację Jej totalnego i bezwarunkowego oddania Bogu. Cięży nad tym rozumowaniem myślenie Anzelma zakładające bezwarunkową konieczność śmierci Chrystusa dla zadośćuczynienia wymogom sprawiedliwości. Po przyjęciu tego założenia rzeczywiście pragnienie zbawienia utożsamia się z pragnieniem śmierci Jej Syna. W swym oddaniu Bogu-rodzica przewyższa Abrahama gotowego uśmiercić Izaaka czy też kapłanów starotestamentalnych zabijających własnymi rękami zwierzęta ofiarne. Obraz, jaki się wyłania z tych założeń, budzi jednak wątpliwości natury teologicznej. Powstaje mianowicie pytanie o to, kto w istocie dokonuje złożenia życia w ofierze krzyżowej. W realiach Golgoty akt oddania życia jest przyjmowany przez Ojca, lecz należy wyłącznie do Jezusa, który sam jest Kapłanem i Żertwą (por. J 10, 18), a dokonuje się poprzez Jego poddanie się bezpośredniemu działaniu ludzi. O ile jednak oni nie wiedzą, co czynią (por. Łk 23, 34; 1 Kor 2, 8), o tyle Maryja miałaby pozbawić życia Syna jak najbardziej świadomie. Jej działanie zostaje wyposażone w kwalifikację przekraczającą wszystkie trzy wymiary: Bóg Ojciec pragnie śmierci Syna, ale nie działa za Niego, Maryja natomiast nie tylko pożąda śmierci, ale mogłaby ją skutecznie; dalej Syn sam oddaje życie, zaś według Liberiusza Maryja składa Jego życie w ofierze i sama występuje w funkcji starotestamentalnego kapłana; po trzecie Maryja przewyższa uczestników Wielkiego Piątku swą świadomością. Rola Matki Bożej przerasta zakres zaangażowania Boga Ojca, samego Syna i ludzi, i to właśnie budzi zastrzeżenia.

Sugestii, że została tu zastosowana hiperbola, należałoby przeciwstawić fakt, że ten akurat wywód posiada charakter logicznego rozumowania z przesłankami i konkluzją, która tym bardziej jest

²⁸⁶ To zawieszenie funkcjonuje zresztą jako tło dla amplifikacji typu *ratio cinatio*.

dziwna, iż następuje po przyjęciu założenia o wycofaniu woli Ojca w sprawie śmierci Syna. Jeżeli Maryja ma jeszcze wtedy trwać w postawie pozbawienia Syna życia, to oznacza, że scholastyczna logika nie pozostaje w zgodności z wolą Ojca²⁸⁷. Także postawa Maryi pokornie wypełniającej wolę Boską doznaje tu samozaprzeczenia.

*

Pokora w zakresie woli polega na radykalnym wypełnieniu woli Bożej. Maryja realizuje to zadanie z pełnym zaangażowaniem wewnętrznym okazując pełną wolności dyspozycję. Deklaracja – *Fiat*, łącząc się z kulminacyjnym momentem Zwiastowania, oznacza Jej istotne współdziałanie z Bogiem poprzez bierne poddanie się Jemu. Ów akt pokory bywa przedstawiany alegorycznie jako oddziaływanie na Boga zbudowane na semantyce siły bądź piękna. Pokorna zgoda na Inkarnację wraz z pięknem cnót stanowi zasługi Maryi rozważane w kategoriach *de congruo*, a nawet *de condigno*, zawsze jednak z założeniem uprzedniej łaski. W konsekwencji macierzyństwa łączą się one z aktem poświęcenia Syna na wybawienie świata, który szczególnie pozwala nazwać Dziewicę autorką zbawienia, ale w skrajnej interpretacji oznacza samozaprzeczenie pokory określanej wolą Boga.

III. 3. MODLITWA MARYI

W życiu Maryi modlitwa stanowi sposób uczestnictwa w komunii z Bogiem i przeżywania swej tożsamości w aspektach wywyższenia

²⁸⁷ Gdyby przyjąć, że Odkupienie musi dokonać się przez śmierć, a jedynie Ojciec **ugiął się** w imię miłości i litości, to by oznaczało, że Bóg nie jest w stanie unieść wymogów sprawiedliwości i że jest od niej niższy, a pomiędzy Nim a sprawiedliwością oraz między Jego miłością a sprawiedliwością nie zachodzi harmonia. To kolejna sprzeczność. Zastrzeżenie: *per impossibile* potwierdza przyjęcie założenia o bezwzględnej konieczności *satisfactio* przez śmierć Boga-człowieka dla Odkupienia świata (por. Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu*, dz. cyt., s. 160–165; *Cur Deus homo*, II 11). Tymczasem jednak Bóg mógł uratować świat wybierając inny sposób (por. FN, s. 203–204; I.1.3), a tym samym forma uniżenia aż do śmierci krzyżowej jest traktowana jako bardziej wyraziste objawienie Jego wolnej miłości. Natomiast przywołana przez Liberiusza wizja Maryi tak mocno podkreśla Jej pragnienie zbawienia świata, że przekracza logiczne granice rozumnego i wolnego działania.

i pokory, a w ten sposób staje się profilem całej Jej duchowości. W medytacjach krakowskich autorów temat ten pojawia się wyraziście, chociaż nie jest bardzo eksponowany; funkcjonuje raczej jako oczywiste założenie i konsekwencja Jej wyjątkowej bliskości względem Boga. Niemniej dla uzupełnienia rozważań warto poświęcić uwagę kwestii modlitwy Najświętszej Panny oraz związanej z nią radości. Bogurodzica jest pierwszą, która przez modlitwę i radość przyjmuje Słowo i dlatego staje się wzorem dla wiernych.

III.3.1. Bogomyślność Matki Boga

Ważną sceną ukazującą ten temat jest Zwiastowanie, ponieważ spotkanie z aniołem dokonuje się na tle zwyczajnej dla Maryi modlitwy: „Wszedł anioł do komórki zamknionej, kędy Pannę Maryję zwykłym sposobem medytacją bawiącą się zastał”²⁸⁸. Krótkie ujęcie Mościckiego zawiera elementy rozwinięte przez Opatowiusza. Ważny jest rodzaj modlitwy Panny Najświętszej: medytacja, czyli rozważanie, modlitwa ustna, określana w języku staropolskim mianem „bogomyślność”: „Panna Błogosławiona ustawicznych i gorących bogomyślności zawsze zażywała [...]”²⁸⁹. Termin „bogomyślność” tym się różni od medytacji, że zawiera wyraźną religijną ideę myślenia o Bogu i sprawach do Niego należących. Z pewnością obejmuje on rozważanie spraw Bożych, zwłaszcza słowa Bożego, ale także zawiera wątki kontemplacyjne, gdy dusza **ogłąda** Boga w kontemplacji nabytej lub wlanej²⁹⁰. Bogomyślność oznacza zatem medytację otwartą na doświadczenie kontemplacyjne. Maryja jest podmiotem tej modlitwy:

Zażywała modlitw i w uważaniu rzeczy niebieskich wszystka duchem wyniesiona była²⁹¹.

Doświadczenie modlitwy określa słowo „zażywać” w znaczeniu „używać”, „korzystać z czegoś”²⁹², a bliżej jeszcze rzeczownik „uwa-

²⁸⁸ EC, s. 133.

²⁸⁹ PZ, s. 90. Por. EC, s. 133.

²⁹⁰ Por. M. Godawa, *Bogomyślność...*, dz. cyt., s. 19–23.

²⁹¹ PZ, s. 92.

²⁹² „Zażywać”, [w:] *Słownik staropolski*, Kraków 1995, t. XI.

żanie” pochodzący od czasownika „uważać”, czyli „rozważać”²⁹³, poświęcać czemuś uwagę. „Uważanie” w szczególny sposób odnosi się do aktywności intelektualnej, istotnej dla modlitwy myślniej, jednak zaangażowana jest w nią cała osobowość Maryi, co oddaje określenie: „wszystka duchem”. Wreszcie słowo „wyniesiona” odwołuje się do ujęcia modlitwy w kategorii *elevatio mentis ad Deum*. Owo „wyniesienie” w szczególny sposób otwiera miejsce dla doświadczeń kontemplacyjnych. Modlitwa bogomyślna w ogóle pozostaje w ścisłej relacji do działania Boga, którego intensywność oddaje metafora ognia: „tego ognia niebieskiego zatrzymanie jest bogomyślność święta”²⁹⁴, tym samym celem tej modlitwy jest zjednoczenie z Bogiem w miłości związane z doświadczaniem tego stanu. Takie elementy języka jak „wyniesienie” czy „rozpalenie” podkreślają wewnętrzną dynamikę procesu i fakt, że medytacyjne rozważanie prowadzi tu do kontemplacyjnego oglądania²⁹⁵.

W modlitwie Maryi ze zwiększoną wyrazistością występuje prawo współpracy człowieka z łaską. Z jednej strony, jak wykazano, cieszy się już od swego Niepokalanego Poczęcia szczególnymi darami Ducha Świętego, także tymi, które oświecają Jej umysł („zupełny rozum”, „doskonałe widzenie Boga”, światło przyrodzone i nadprzyrodzone²⁹⁶), z drugiej sama angażuje swą rozumną wolność w proces modlitwy:

[...] te modlitwy abo bogomyślności święte pomnażała w Naświętszej Pannie naprzód dziwna umiejętność, którą od Pana Boga nad wszystkie Doktory Kościoła obdarzona była, pomnażało i ustawiczne czytanie proctw²⁹⁷.

Modlitwa Najświętszej Panny, będąc wyrazem Jej osobistego zaangażowania, zmierza do tego, by poprzez *lectio* trwać w gotowości do wypełnienia słowa Bożego i odnaleźć w tej perspektywie właściwe sobie miejsce. W ten sposób zostaje zrealizowany istotny wymiar medytacji, czyli kształtowanie życia człowieka na skutek kontaktu z Bogiem.

²⁹³ „Uważać”, [w:] S. Reczek, *Podręczny słownik...*, dz. cyt.

²⁹⁴ PZ, s. 94.

²⁹⁵ Por. M. Chmielewski, *Duchowe i mistyczne doświadczenie...*, dz. cyt., s. 255–266.

²⁹⁶ Zob. III.1.1; III.1.2; por. PZ, s. 291.

²⁹⁷ PZ, s. 92.

W medytacji z *Posła zbawienia*, poświęconej „zabawie w zawarciu” Najświętszej Panny, można prześledzić następstwo tych ważnych aspektów. Najpierw pojawia się lektura słowa Bożego, czyli akurat w dniu Zwiastowania prorocтва Izajasza (Iz 7, 14 n)²⁹⁸. Czytanie to łączy się z rozważaniem i prowadzi do głębokiego uchwycenia sensu biblijnego:

Wiedziała, co to za Panna miała być, że dziwnej czystości tak, że i poczynając i rodząc tego Syna, który miał być Bogiem i przyobiecany Mesjaszem, Panieństwa tracić nie miała²⁹⁹.

Maryja rozumie ideę panieństwa w poczęciu i w zrodzeniu oraz uświadamia sobie w pełni tożsamość zapowiadanego potomka, widząc w nim nie tylko Mesjasza, ale także Boga. O tak głębokim zrozumieniu przesądza szczególna opieka ze strony Ducha Świętego. Akt poznania, zgodnie z podstawową strukturą medytacji prowadzi do wzbudzenia pragnień o charakterze afektywnym:

A to uważając w duchu swoim dziwnie pokornym pragnęła sobie, aby tej Panny mogła być służebnicą i temu Synowi, który miał być Bogiem, aby mogła być godną do usługowania. A w tym uważaniu i pragnieniu serca swego kiedy tak zabawiała się, *ingressus Angelus ad eam*³⁰⁰.

Maryja z uważaniem łączy swe osobiste pragnienie służenia przyszłej Matce Boga i Mesjaszowi – Bogu. Widoczne jest tu zjawisko odczytywania słów Biblii poprzez pryzmat osobistego przygotowania. U Maryi takim **przedrozumieniem** jest pokora, dlatego czyta Biblię w duchu głębokiego uniżenia, o czym świadczy określanie siebie jako służącej i brak identyfikacji z panną zapowiadaną przez proroka. Maryja, współpracując z łaską, dąży do określenia swojego miejsca w historii zbawienia, chętnie widząc siebie jako służebnicę Matki Mesjasza.

Kolejny etap stanowi słowo archanioła, który prorocką zapowiedź o pannie rodzącej syna odnosi bezpośrednio do Maryi:

Oto anioł wchodzi i opowieda jej, że ty tą Panną, którą Izajasz opisuje, jesteś, i ty Boga prawdziwego, nic panieństwa nie naruszywszy, masz urodzić, aby się wypełniło, co tenże prorok mówi: „Na kogo ja wejrzę, mówi Pan,

²⁹⁸ Zob. PZ, s. 241–244.

²⁹⁹ PZ, s. 93.

³⁰⁰ PZ, s. 93.

jedno na ubożuchnego, i który jest serca skruszonego, i który drży słuchając słów Pańskich” (por. Iz 66,2)³⁰¹.

Słowo anioła stoi na straży właściwego pojmowania sensu biblijnego. Lektura w duchu pokory nie wydobywa jeszcze całej pełni, dlatego zachodzi potrzeba autorytatywnej i przesądzającej wypowiedzi Bożego posłańca. Dzięki niej Maryja dokonuje właściwej asercji i od-tąd postrzega siebie już nie jako służebnicę Matki Mesjasza, ale samą Matkę. Wszystko to nie oznacza, że pokora przeszkadza w pojmowaniu Bożego słowa, wręcz przeciwnie – przygotowuje ona umysł i serce do przyjęcia objawienia. Dzięki tej cnocie Maryja trwa w gotowości do przyjmowania głosu Boga bez narzucania swej własnej interpretacji, a potem Jej akceptacja orędzia stanowi krok na drodze poznawczej pokory³⁰². Uniżenie pozwala na pogłębione rozumienie prawdy oraz przygotowuje do realizacji powierzonych zadań. Najświętsza Panna nie tylko wypełnia prorocstwo, ale także stanowi wzór tego, który w sercu skruszonym przyjmuje słowo Boże³⁰³, bo z takim Pan podejmuje współpracę. Bóg wejrzał na Maryję właśnie wtedy, kiedy w pokorze chciała być jedynie służebnicą przyszłej Matki Boga, to zaś wejrzenie łączy się z wyborem: „[...] kiedy ubożuchną i ostatnią służebnicą chciała być tej Panny, wejrzałeś na nią Panie Boże i onę, a nie inszą obrałeś” [...] ³⁰⁴. Pokora jest ważnym, choć wtórnym warunkiem dopełnienia Wcielenia³⁰⁵.

Medytacja Maryi zawiera w sobie porządek, w którym poznanie prowadzi do decyzji woli i dalej do kształtowania życia. Z drugiej strony także pragnienie Boga prowokuje głębsze rozumienie prawdy. Maryja miała największą wiarę i miłość do Boga „i z tejże pragnienie ku Zbawicielowi przyobiecane mu pochodziło największe. A to pomnażało w niej umiejętność Pisma i wyrozumienie prorocstw [...]”³⁰⁶.

W *Elementarzyku* Mościckiego można znaleźć interesujący opis sposobu modlitwy:

³⁰¹ PZ, s. 93.

³⁰² Zob. III.2.1.2.

³⁰³ Słowa Iz 66, 2 stanowią w ten sposób środek charakterystyki pokornej modlitwy Maryi.

³⁰⁴ PZ, s. 93.

³⁰⁵ Zob. III.2.2; por. PZ, s. 94.

³⁰⁶ PZ, s. 95–96.

[...] wszystkie tajemnice uważała w sercu swym i jedno z drugim stosowała: natury Bożej majestat z niskością natury ludzkiej, wszechmocność do słabości, bogactwa z ubóstwem, którego się napatrzwała. Rostrząsała sprawy onego Boga wielkiego, które są dać bytność i życie swemu stworzeniu, a z drugiej strony przypatrzwała się sprawom onego dziecięcia małego, które są płakać, cierpieć i niemowlęciem się pokazywać. Stosowała pismo z teraźniejszymi rzeczami, rzeczy z głosy Anielskimi i Pasterzów. A w tym przyrównaniu gorzała miłością, do chwalenia Boga i dziękowania poruszona była, z opływaniem wesela duchownego i radości³⁰⁷.

Przedmiotem medytacji są tajemnice Boże, zarówno znane wcześniej z Pisma jak właśnie obserwowane („teraźniejsze rzeczy”) i przyswajane przez nowe objawienie. Bardzo wymowne są czynności Maryi: wnikliwe poznawanie medytacyjne („uważała”, „rostrząsała sprawy”), wpatrywanie się w tajemnicę, bardziej właściwe kontemplacji („przypatrzwała się sprawom”) oraz porównywanie elementów posiadanej wiedzy (i doświadczenia), by w poszerzyć zakres poznania. Maryja zestawia cechy Bóstwa i człowieczeństwa, rozważając tajemnicę unii hipostatycznej, ale także odnosi („stosowała”) objawienie biblijne do „teraźniejszych rzeczy”, odczytując słowo Boże w jego aktualizacji czasowej i przestrzennej. Komparatywne rozważanie i kontemplacja owocują szczególnym uniesieniem duchowym, czyli intensywnym przeżyciem miłości i radości, ważnego owocu bogomyślności. Warto jeszcze zwrócić uwagę na poruszenie Jej do chwalenia i dziękczynienia, ponieważ takie działanie jest właściwe darom Ducha Świętego.

W związku z przedstawioną strukturą modlitwy pozostają inne jej ważne aspekty, koncentrujące się wokół postawy skupienia. W rozważaniu poświęconym „zawarciu” Maryi autor *Posła zbawienia* chwali Jej domek, wspominając tradycję o jego późniejszej translokacji do Loreto. Zwraca uwagę na motyw zamkniętych drzwi, który wykląda jako wymóg medytacji „tej świętej pracy nic tak nie służy jako osobność miejsca”. Fizyczne odosobnienie łączy się tu z całym życiem, w którym nie ma miejsca na reakcje możliwe u innych kobiet. Maryja, „daleka od obyczajów niewiast tego świata”, inaczej niż Marta nie zajmuje się niepotrzebnymi sprawami domowymi (por.

³⁰⁷ EC, s. 147–148.

Łk 10, 41), nie przypatruje strojom jak Dina (por. Rdz 34, 1), nie pozostaje „w płaczu i w rozpущczeniu afektów” jak córka Jeftego (por. Sdz 11, 37–38), wreszcie nie zna żartów ani śmiechów³⁰⁸. Poprzez serię opozycji autor kreuje Maryję jako osobę idealną, poważną, zajmującą się domem i utrzymaniem tylko na ile jest to konieczne. Jej życie wypełnia za to milczenie, w którym Panna Najświętsza „dziwnie się kochała”³⁰⁹. Cały możliwy czas poświęca modlitwie, a *vita contemplativa* stanowi wyraźną dominantę³¹⁰.

Opatowiusz wylicza sytuacje, w których można się było spodziewać wypowiedzi Najświętszej Panny, tj. Boże Narodzenie, śpiew aniołów, pokłon pasterzy, wizyta Trzech Króli, Ofiarowanie w Świątyni i twierdzi, że Maryja świadomie zachowywała milczenie: „Miała ona [...] wielkie przyczyny do mówienia, a przecie milczała”³¹¹, przyjmując, że Maryja nie wypowiada ani słowa w trakcie tych wydarzeń, a także wielu późniejszych³¹². Obserwuje natomiast zachodzące wydarzenia, słucha słów Syna i ogląda Jego cuda. W tym wszystkim Jej modlitewne, refleksyjne przeżywanie oddają słowa: *Mater eius conservabat omnia verba haec in corde suo. [...] conferens in corde suo* (por. Łk 2, 19.51). Ta modlitwa Maryi nosi typowe znamiona medytacji:

³⁰⁸ Opatowiusz odwołuje się do Mikal, żony Dawida, mając na myśli może 2 Sm 6, 14–23, gdzie Mikal nie podziela religijnej radości Dawida, co mogłoby świadczyć o specyfice jej radości, wyrażonej w szyderstwie (por. PZ, s. 90–91).

³⁰⁹ PZ, s. 185.

³¹⁰ Wyrazem skupienia jest także stałość praktyk. Maryja doświadcza bogomyślności „ustawicznych” i dzieje się to „zawsze” (PZ, s. 90): „Panna Błogosławiona, że szczęście duszy swojej zasadzała w rozmyślaniu o Wcieleniu Syna Bożego, dla tegoż i w nim we dnie i w nocy trwała duszę swoją uweselaając i do miłości Bożej zapalając” (PZ, s. 241). Systematyczne czuwanie będąc wyrazem wyjątkowej relacji do Boga towarzyszy Maryi także w dalszym życiu.

³¹¹ PZ, s. 186–187.

³¹² Wnioskowanie oparte jest na wyliczeniu siedmiu wypowiedzi Maryi odnotowanych przez Ewangelie, z czego jednak bynajmniej nie wynika, że wypowiedzi nie było więcej. Bardziej realistyczna, historyczno-krytyczna analiza bez trudu przyjmuje prawdopodobieństwo zwyczajnego używania mowy przez Matkę Boga. Sam Opatowiusz na innym miejscu przyznaje, że rozmawiała z Królami dzięki darowi języków (por. PZ, s. 118). Wyciąganie wniosków w oparciu o liczbę wypowiedzi weryfikuje też reguła podana w zakończeniu Ewangelii św. Jana (zob. J 21,25), według której wiele wypowiedzi po prostu zostało pominiętych. Pomimo tego w tekście widać jednak tendencję do podkreślenia ideału milczenia.

Nie dała onym słowom w sercu swoim poproźnować, ale je przez nabożne uważania znosiła to jest rozbierała i uważała i nimi duszę swoją błogosławioną rozweselała³¹³.

Matka Boga przez cały czas swego życia wykonuje **pracę** medytacji, o której świadczy wspomniane tu „uważanie” i „rozbieranie” słów (oraz wydarzeń) z życia Syna. Operacje intelektualne jak porównywanie, zestawianie, namysł, analiza nie wykluczają tu stanu wysokiej modlitwy o charakterze kontemplacji. Opatowiusz pisze, że w czasie Zwiastowania Maryja „w wyniesionych bogomyślnościach, ale dziwnie uważnych rozbierała” słowa Izajasza³¹⁴.

Modlitwa Maryi będąca owocem współpracy z Duchem Świętym, posiada w sobie aspekt stałego skupienia, jest to „bogomyślność bez distrakcji”³¹⁵. Z postawą ciągłego milczenia koresponduje Jej trwała kontemplacja:

Panna Błogosławiona była tak szczęśliwa, że do bogomyślności, do miłości Bożej nie potrzebowała żadnego ekscytarza, ale tak miała z Panem Bogiem zjednoczony swój afekt, że poczynawszy od rozumienia swego [...], aż do śmierci samej nigdy i na mgnienie oka od rzetelnej myśli i miłości Bożej nie ustała [...]³¹⁶.

W bogomyślności podkreślono tym razem obecność kontemplacji afektywnej, która obejmuje habitualnie całe życie Maryi, tak że zawsze cieszy się trwaniem w Bogu poprzez afekty i rzetelną myśl, a nade wszystko przez miłość. Z drugiej strony w zestawieniu modlitwy Maryi z wizją aniołów i zbawionych ujawnia się pewna dynamika. Liberiusz twierdzi, że Maryja „nie widziała zawsze jaśnie istności Bożej”, ale tylko kilka razy: w dniu Wcielenia, Narodzenia, Zmartwychwstania oraz Niepokalanego Poczęcia³¹⁷. Brak tej ciągłej kontemplacji istoty Bożej uzupełnia Ona jednak miłością i z tej racji przewyższa nawet cieszących się widzeniem uszczęśliwiającym, jak struś, który braki w locie nadrabia szybkością biegu³¹⁸. Za to po Wniebowzięciu Bogurodzica cieszy się widzeniem i kosztowaniem Boga tak przewyż-

³¹³ PZ, s. 187.

³¹⁴ PZ, s. 243.

³¹⁵ GD, s. 195.

³¹⁶ GD, s. 78.

³¹⁷ Zob. GD, s. 80; Rozwój kontemplacji koresponduje z omówionym wyżej rozwojem Jej poznania, co oczywiście nie wyklucza posiadania pełni łask.

³¹⁸ Zob. GD, s. 80–82.

szającym doświadczenie innych jak dar całej winnicy przewyższa częstowanie kogoś jedynie butelką wina³¹⁹.

Próba przedstawienia kontemplacyjnego doświadczenia Maryi opiera się często na alegorii biblijnej, ponieważ jej struktura pomaga ukazać najwyższą intensywność przeżycia. Jeśli teksty wyjściowe figury imponują wzniosłością, a zostają odniesione do Maryi, to po to, by ukazać, jak bardzo Jej doświadczenie transcenduje uprzednie. Do takich prób należy rozwinięcie wersetu z *Pieśni nad Pieśniami* (por. Pnp 1, 16), w którym Maryja kontempluje piękno swego Syna, „szczerą piękność samą w sobie”, widoczną w formie ukrytej w Starym Testamencie, a we Wcieleniu objawioną Jej samej: „teraz gdy ja widzę zjednoczenie w tobie ciała ludzkiego z postacią Boską i czuję te płomienie, które wypadają z wdzięcznego oblicza twego, mogę mówić bezpiecznie *Ecce tu pulcher es* i przyłożyć do tego *et decorus. Lectulus noster floridus*”³²⁰. Doświadczenie Maryi oddaje motyw płomieni, pochodzących z oblicza Jezusa, a oglądanie Syna wraz ze świadomością Jego Bosko-ludzkiej tożsamości stanowi intensywną, oblubieńczą formę miłości. Znamienne dla kontemplacji trwanie w intymnej bliskości wyraża motyw łoża, którym jest żywot Maryi: „Teraz cię widzę w tym łóżeczku żywota mojego, a cuduję się bardzo”³²¹. W ten sposób ciało Matki staje się przestrzenią kontemplacji Syna³²².

Mistyczny stan wyraża też obraz kwiatów, dawanych przez Pannę Synowi i oznaczających pełnię i różnorodność cnót, m.in. samą bogomyślność. Szczególne znaczenie posiadają tu „myśli niebieskie”, o których powiedziano: „wiły się ustawicznie jako wody niejake po duszy onej aby w kwieciach trzymały łożę ono Pańskie”. Myśli spełniają więc tę samą funkcję, co woda, czyli podtrzymują cnoty i nadają im jakość. Maryja w ten sposób włącza się i uczestniczy w mistycznej unii, warunkowanej zresztą pierwotnie przez Chrystusa, któremu przypisano czynności udzielania deszczu i pobudzania takich myśli³²³.

³¹⁹ Zob. G, s. 82.

³²⁰ B I, s. 47.

³²¹ B I, s. 47.

³²² Wiąże się z tym jeszcze jedna interesująca cecha. Otóż, skoro dokonuje się ona w czasie przebywania Jezusa w łonie Maryi, to znaczy, że Maryja ogląda Go dzięki widzeniu, nie zaś fizycznie. Stąd także płomienie z Jego oblicza oznaczają przekazanie łask mistycznych, może wylanie łaski *habitualis*.

³²³ Zob. B I, s. 48.

Kontemplacja Wcielonego Słowa w przestrzeni siebie jest doświadczeniem tak wzniosłym, że w pełni angażuje wszelkie możliwości Maryi. Zostało to przejmująco wyrażone w Jej mowie (*sermocinatio*), stanowiącej próbę bliższego przedstawienia wspomnianych „myśli niebieskich” oraz Jej mistycznego doświadczenia w duchu i ciele:

Jakoby chciała mówić: Nie dosyć mam na tym, Synu mój namilszy, iż twarz dusze mojej na cię patrzy, te oczy w tym ciele mdleją, te wargi schną, iż się nie mogą przybliżyć do fontany miłej łaski Bożej, z której źródło prześliczny wynika. Nie mam na tym dosyć, abym cię tak widziała jako Mojżesz, radabym się odmieniła w orlicę Ezechielowę, ozdobioną w rozmaite głowy, pełną w oczy, abym się ciebie napatrzeć mogła jako najlepiej, przetoż cię proszę, jeśliś nalazła łaskę przed obliczem twoim, ukaż mi twarz twoją³²⁴.

Silne i niezaspokojone pragnienie kontemplacji wyraża tutaj przetworzenie motywu orlicy z Księgi Ezechiela (por. Ez 1, 5 n; 10, 14; 17, 1–10; Ap 4, 7–8)³²⁵. Fantastyczny z punktu widzenia natury motyw zwierzęcia pełnego oczu stanowi środek do oddania wielkiego pragnienia oglądania oblicza Bożego. Dziwność znaku warunkowana językiem prorockim zostaje użyta w obrębie estetyki barokowej promującej to właśnie, co nieregularne i odmienne dla ukazania jakości doświadczenia Matki Bożej, jak i jego odmienności wobec np. Mojżesza (por. Wj 33, 18 – 34, 8). Maryja prosząc o ukazanie twarzy Syna prosi o coś więcej, niż posiada. Bieżące, już mistyczne oglądanie „twarzą duszy” sytuuje się na poziomie Mojżeszowym, nowe, „Ezechielowie” miałyby być jeszcze wyższe.

Porządek kontemplacji pozostaje związany z porządkiem wydarzeń i dlatego widzenie Jezusa w sobie prowadzi do oglądania Go już w ludzkim ciele po Narodzeniu, kiedy radość macierzyńska osiągnie apogeum. Birkowski opisuje czas noszenia Syna w łonie jako oczekiwanie tak wielkie, że aż nazwane męczeństwem:

Rzecz kto: miała Panna Błogosławiona szczepione to drzewo w ogrodzie swego żywota Panińskiego, frasować się nie miała o co? Na to odpowiem, iż bardzo ciasne piersi one były na zatrzymanie wielkiego wesela,

³²⁴ B I, s. 48.

³²⁵ Najprawdopodobniej występuje tu kontaminacja. Adnotacja wskazuje na Ez 17, jednak zestawienie orła i oczu występuje wyraźniej w pozostałych tekstach z Ez, ostatecznie źródłem jest jednak wizja orła pełnego oczu z Apokalipsy.

które sobie gotowała w szczęśliwą ową noc narodzenia Pańskiego, w którą miała być podwyższona, jako niektórzy rozumieją, do widzenia istności Bożej. A któryż sposób mógł być lepszy na rozprzestrzenienie serca i na uczynienie go sposobnym wzięcia takiego błogosławieństwa, jedno trzymać go na rzecz długo i karmić pragnieniem?³²⁶

Kontemplacja w łonie, chociaż daje tak żywe doświadczenie Jezusa, nie jest ostatecznym celem, ale stanowi przygotowanie do doświadczenia jeszcze większej radości, co sugestywnie wyraża motyw piersi zbyt ciasnych na przyjęcie wesela związanego z Narodzeniem. Maryja nie poprzestaje na oglądaniu Jezusa w duchu, ale pragnie oglądać Go po urodzeniu, a Jej życie ciąży ku temu rozwiązaniu³²⁷. Uzasadnienie stanowi przywilej wizji istoty Boga w noc Narodzenia, w którym mistyczne poznanie wiary pozostaje w szczególnym związku z fizycznym patrzeniem na ciało Nowonarodzonego. Mościcki wyraża to następująco: „A tym większy ukłon uczyniła, nim większą wiadomością go poznała być Synem Bożym przyrodzonym. Wiadomość zasię ta nie tylko przez wiarę pewną była, ale jakaś wyższa i jaśniejsza, a drudzy tuszają, iż było jasne widzenie Bóstwa oczyma dusznymi, chociaż na krótki czas użyzione”³²⁸. Poznanie Maryi polega na świadomej percepcji („wiadomości”) Bosko-ludzkiej tożsamości Syna i dokonuje się w obrębie cnoty wiary a także w kontemplacji, która sięga aż do momentalnego oglądania Bóstwa. Podczas gdy oczy ciała widzą cielesność Jezusa, to oczy duszy oglądają Bóstwo. Widzenie wewnętrzne pozostaje zharmonizowane z zewnętrznym, a zasadą wyznaczającą ten ład jest unia hipostatyczna³²⁹.

³²⁶ B I, s. 51.

³²⁷ Pragnienie to wyraża m.in. następujący tekst: „O błogosławione oczy, które obaczycie członeczki Boga trzęsące się od zimna, obaczycie płynące łzy z oczu jego jako zaranne rosy krople. O błogosławione uszy i ręce na taką godność wyniesione, aby słyszały głos on, aby uwijały w pieluszki maluchne ciało dobra nieskończonego [...]” (B I, s. 48).

³²⁸ EC, s. 145.

³²⁹ Ciągłość i rozwój kontemplacji oddaje też motyw łoża, którym najpierw jest łono Maryi a później Jej ręce, tak że Syn bywa ukazywany różnym postaciom nie inaczej jak tylko na rękach Matki, „które były miasto łóżeczka ozdobionego w kwiaty rozmaite”. Motyw łoża z konotacją miłości wiąże się z motywem kwiatów (por. Pnp 1, 16), które wyrażają przygotowanie miejsca pobytu dla Jezusa i oznaczają pełnię cnót Maryi, a także Jej całościowe oddanie Synowi, bowiem pragnie „wszystka z członkami swoimi obrócić się w kwiaty” (B I, s. 48–49).

*

Bogomyślność Maryi jest modlitwą, która łączy elementy medytacji i kontemplacji. Odzwierciedla ona zarówno pokorę i gotowość do wypełnienia woli Bożej jak i wywyższenie Bogurodzicy zwłaszcza poprzez mistyczny ogłód. Modlitwa Panny w jej współpracy z łaską mieści w sobie konkretne ludzkie czynności poznawcze jak czytanie czy porównywanie, które pomagają kształtować wolę i całość postawy duchowej w świetle Bożego słowa. Ważny aspekt skupienia przejawia się w odosobnieniu i milczeniu rozmyślania i sięga kontemplacji Syna, co podkreślają alegoryczne wypowiedzi. Wyróżnia się tu przywilej wizji istoty Bożej w noc Narodzenia Pańskiego, w której mistyczne doświadczenie harmonizuje z patrzeniem fizycznym.

III.3.2. Doświadczenie radości w duchu i ciele

Mówiąc o modlitwie Matki Bożej należy jeszcze wyróżnić wątek radości, która stanowi profil Jej duchowych przeżyć. Maryja poprzez rozważanie tajemnic Pańskich „rozwesela duszę”³³⁰, a nawet opływa w radość i duchowe wesele³³¹. Radość staje się nagrodą za życie w milczeniu, owocem modlitwy myślniej oraz treścią kontemplacji. Bogomyślność wraz z bogactwem jej aspektów jest u Maryi modlitwą radości. Objawienie tej prawdy zawiera najpierw scena Zwiastowania, a w niej słowo pozdrowienia: *Ave*, które oznacza „powinszowanie długiego żywota i pociech wszelakich” – jako *salve et gaude*³³². Anioł wzywa Maryję do radości z powodu łask otrzymanych od Boga, obecności w niej Boga, wyniesienia Jej ponad inne białogłowy oraz dla zbawienia, które przynosi na świat³³³. Ponieważ jednak wezwanie anioła pojawia się w trakcie intensywnego rozmyślania, dlatego radość, o której mówi, powinna być przypisana tej modlitwie.

Drugim ważnym miejscem ujawnienia modlitewnej radości Maryi są Jej odwiedziny u Elżbiety. Już samo spotkanie stanowi wyraz

³³⁰ PZ, s. 187.

³³¹ Zob. EC, s. 148.

³³² WN, s. 74.

³³³ Zob. WN, s. 74.

wesela z wielkich dzieł Bożych w życiu obydwu postaci³³⁴. Modlitewną manifestacją radości, tak ważnej, że aż poprzedzonej słowami pro-roctwa³³⁵, jest przede wszystkim kantyk Maryi. Starowolski na podstawie tekstu zapisanego przez Łukasza (Łk 1, 46–56) układa mowę Maryi (*sermocinatio*), która stanowi próbę nakreślenia wizji Jej modlitewnej radości i dlatego warto przytoczyć jej obszerne fragmenty:

[...] odpowiem wielbiąc Pana mojego, który *fecit mihi magna*, gdyż tego w sercu moim żadną miarą zatrzymać nie mogę. Naprzód bowiem wejrząwszy na pokorę moję uczynił mię Matką pożądanego od wieków Mesjasza *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae reconditi* (por. Kol 2, 3). Mam w żywocie moim Króla nad królmi, który *regnabit in domo Iacob in aeternum*. Który zetrze głowę smokowi piekielnemu (por. Rdz 3, 15) i zbawi lud swój izraelski od jego nieprawości (por. Mt 1, 21), uwolni od grzechu pierworodnego którzykolwiek jeno uwierzą w imię Jego, poczyni wszystkich sług swoich Królami w niebie i Synami Bożymi *sicut locutus est ad Patres nostros Abraham et semini eius in saecula*. Zostałam Oblubienicą tego, który miłosierdzie swoje wylewa na wszystkich, który ma klucze śmierci i żywota w ręku swoich (por. Iz 22, 22; Ap 1, 18), który *deposuit potentes de sede et exaltavit humiles*. Uraczył mię godnością macierzyńską nad wszystkie honory i tytuły świata tego *et ex hoc beatam me dicent omnes generationes*. A stąd to o Panie Naświętszej Cyprian św. napisał: *Datam fuisse Virgini abundantiorē gloriā, qua Christi praesentiam intus et foris frueretur*³³⁶ i dla tego od radości niezmiernej śpiewała: *exultavit spiritus meus in Deo, salutari meo*³³⁷.

Modlitwa została skomponowana w oparciu o sekwencję wyrażen zaczerpniętych z pieśni Maryi, jednakże w innym porządku (*ordo auctoris*). Wyrażenia te są następnie rozwijane przez dołączenie pewnych formuł, stanowiących często mniej lub bardziej wyraźną aluzję biblijną. Na początku pojawia się deklaracja radości tak wielkiej, że nie może pozostać niewypowiedziana, mieści bowiem wszelkie odmiany radości³³⁸ i przewyższa wesele ludu wyzwolonego z niewoli babilońskiej³³⁹. Słowa wyrażające radość: *exultavit spiritus meus...* śpie-

³³⁴ Zob. WN, s. 94.

³³⁵ Radość Maryi została zapowiedziana w słowach: *Exultabis in Domino et in Sancto Israël laetaberis* (por. Iz 41, 16) a spełniona w Jej hymnie *Magnificat* (por. WN, s. 101).

³³⁶ Myśl św. Cypriana.

³³⁷ WN, s. 103.

³³⁸ Zob. WN, s. 102.

³³⁹ Zob. WN, s. 103–104; Został tu zastosowany argument *a fortiori*: skoro radość

wane są z „radości niezmiernej”, czyli przekraczającej miarę, takiej która nie może być utrzymana w jakiejś mierze, zaś formuła: *Magnificat anima mea* łączy się z charakterystyką Maryi jako tej, która nie mogła „wesela swojego serdecznego zataić w sobie”³⁴⁰.

Fraza *fecit mihi magna* rozpoczynająca modlitwę, mieści w sobie powody tej radości, które zostają następnie wymienione. Pierwszym jest macierzyństwo względem potomka, którego tożsamość zostaje tu wyłożona szerzej poprzez kolekcję różnych tytułów. Jest to Mesjasz o pełni mądrości i wiedzy, król nad królami i nad domem Jakuba, a dalej zapowiedziany u zarania dziejów pogromca diabła oraz Zbawiciel uwalniający od grzechów i obdarowujący wielkimi darami królewskiego panowania i synostwa Bożego. Maryja konkretyzuje zawartość objawienia danego Abrahamowi i jego potomstwu, czyniąc to z perspektywy macierzyństwa. Drugim powodem radości jest tożsamość Maryi – oblubienicy Boga, który jest potężnym Sędzią ludów³⁴¹. Trzeci wskazuje na wywyższenie Jej ponad wszystkie zaszczyty świata. Wszystkie racje dotyczą natomiast Jej relacji do Boga, który uświęca i uszczęśliwia. Można tu nawet widzieć odniesienie do Trzech Osób Boskich: Ojciec jest tym, który czyni wielkie rzeczy, Syn jest darem Ojca, a Duch Święty Oblubieńcem Najświętszej Panny. Przyjmując to rozumienie trzeba powiedzieć, że źródłem radości Maryi jest Trójca Święta³⁴², zaś jej bliższą przyczyną „wielkie rzeczy” uczynione przez Boga³⁴³.

Radość Najświętszej Panny podobnie jak modlitwa skupia w sobie ukazaną wyżej problematykę. Odpowiednio przygotowana do czekającego Ją zadania poprzez pełnię łask udzieloną w Niepokalanym Poczęciu,

w Starym Testamencie musiała zostać wyrażona, to tym bardziej dotyczy to Maryi.

³⁴⁰ WN, s. 103. Por. W. Cyran, *Duch Święty zstąpi...*, dz. cyt., s. 26–27.

³⁴¹ Tytuł Maryi-Oblubienicy dotyczy Jej relacji do Ducha Świętego, czego jednakże tutaj nie można jednoznacznie potwierdzić.

³⁴² Por. M. Chmielewski, *Duchowość i mistyczne doświadczenie...*, dz. cyt., s. 264.

³⁴³ J. Misiurek, charakteryzując mistykę Maryi, wyróżnia w Jej doświadczeniu trzy wymiary duchowości starotestamentalnej. Pierwszym jest poznanie potęgi Bożej, oznaczanej przez obłok: „W momencie jednak zwiastowania została Ona w szczególny sposób owładnięta Bożą Mocą, gdy «obłok Boży» – *Szechinach*, brał Ją w wyjątkowe «posiadanie» zapoczątkowując w Jej łonie tajemnicę Wcielenia Syna Bożego” (J. Misiurek, *Doświadczenie mistyczne Maryi*, dz. cyt., s. 143). Drugim wymiarem jest spotkanie z Bożą Mądrością, która jest teraz Osobą, zaś trzecim – doświadczenie mistyki nupcjalnej (por. tamże, s. 139).

wolna od wszelkiego grzechu, ciesząca się sprawiedliwością pierwotną, widzeniem Boga i innymi łaskami jest Ona zdolna do przeżywania wielkiej radości. Doświadczenie to zostaje wzmocnione w czasie Wcielenia w postaci pełni *abundantiae* oraz pod wpływem łaski *unionis*, czyli noszenia w sobie samego Boga i łaski *habitualis*, czyli wylania na Jej duszę i ciało wielkiego błogosławieństwa. Poprzez pokorę poznawania Służebnica Pańska dostrzega wielkie dzieła Boże w swoim życiu i dlatego wychwala Boga, zaś poprzez pokorę współpracy z wolą Najwyższego trwa w uszczęśliwiającej relacji do Niego, która wyraża się w bogomyślności. W tym kontinuum doświadczenia uczestniczy również w sposób integralny Jej ciało, które przeżywaniu wesela nadaje szczególną formę.

Ciało Maryi obdarzone wielką subtelnością na mocy łaski Bożej pozostaje wolne od wszelkich pożądliwości³⁴⁴. Cieleśność, trwając w najgłębszej harmonii z Jej duszą, odznacza się właściwymi cechami, np. zachowaniem od chorób, pożądliwości i rozkładu po śmierci³⁴⁵. Kondycja cielesna pozwala Jej na doznawanie wrażeń, ale z zachowaniem ważnej granicy: „w ciele swoim i utrapienia i insze od zimna i od upalenia słońca niewczasy ponosiła, jednak pomiarkowanie wilgotności w błogosławionym jej ciele takie było, że żadnych chorób cierpieć nie mogła [...]”³⁴⁶. Zwykłe wrażenia zmysłowe stają się Jej udziałem, jednak nadana przez Boga forma, opisana w dostępnym autorowi języku, zachowuje Ją od chorób, ponieważ one są skutkiem grzechu pierworodnego, a Maryja jest od niego wolna. Jej ciało jest obdarowane panieństwem i pomimo pewnego lęku związanego ze sposobem Wcielenia nie tylko nic nie zostanie tu ujęte, ale nawet „zupełność nienaruszona ciała” „umacniać się będzie”³⁴⁷. Z drugiej strony jednak ciało Dziewicy, posiadając kondycję stworzoną, potrzebuje specjalnego wzmocnienia, aby uczestniczyć w dziele przygotowanym przez Boga, dlatego też ma być okryte cieniem przez moc Najwyższego³⁴⁸. Dzięki takiemu przygotowaniu Duch Święty może już utworzyć „ze krwie Naświętszej Panny” przybytek dla Syna Bożego³⁴⁹.

³⁴⁴ Zob. PZ, s. 298.

³⁴⁵ Zob. PZ, s. 102.

³⁴⁶ PZ, s. 122.

³⁴⁷ PZ, s. 305.

³⁴⁸ Zob. PZ, s. 314.

³⁴⁹ Zob. PZ, s. 314

Na tle tych uwarunkowań biologicznych szczególne znaczenie posiada nadana Maryi wolność od grzechu pierworodnego i jego skutków. Podczas gdy inne kobiety podlegają boleściom rodzenia i innym utrapieniom na skutek pierwszego upadku (por. Rdz 3, 16), to Maryja jest od tego wolna i ten stan wyrażają słowa błogosławieństwa: *Benedicta tu in mulieribus* (por. Łk 1, 28). Nawiązują one do błogosławieństwa Jakubowego z jego trzema wymiarami: błogosławieństwa z nieba, z ziemi oraz z piersi i łona (por. Rdz 49, 25). Ostatnie z nich dotyczy zachowania Maryi od bólów rodzenia:

Miała na koniec Panna Przenaświętsza błogosławieństwo *de benedictionibus uberum et vulvae*, abowiem nad wszystkie matki, które porodziwszy syny swoje piersiami je karmiły, większą miała prerogatywę panieństwa i porodziła bez bólu wszelkiego w panieństwie i po porodzeniu panną czystą została³⁵⁰.

Maryja otrzymuje od Boga przywilej („prerogatywę”) wolności od grzechu pierworodnego i jego skutków, co w obrębie powołania łączy się ściśle z zachowaniem panieństwa. Jest to jeszcze jeden wymiar syntezy dziewictwa i macierzyństwa. W konsekwencji zrodzenie nie podlega prawu obejmującemu inne kobiety i nie tylko „nie uszczerbi” panieństwa, ale je jeszcze uświęci. Opatowiusz przedstawia tu sugestywny obraz:

A dla tego jej poczęcie żadnych trudności, żadnych ciężkości, żadnych obrzydliwości i żadnej odmiany zdrowia w noszeniu nie dozna i przy rodzeniu żadne jej boleści nie utrapią, ale ją wielkie radości napełnią, ponieważ niż pocznie rodzić, urodzi światu Syna Bożego³⁵¹.

Przywilej dziewictwa łączy się z uchronieniem Panny od bólu i negatywnych aspektów macierzyństwa, zarówno w poczęciu jak i w zrodzeniu, a także z postawą radości, która stanowi logiczną konsekwencję tej wolności³⁵².

³⁵⁰ SP, s. 301.

³⁵¹ PZ, s. 249.

³⁵² Prawda o zrodzeniu bez bólu i w radości jako konsekwencja prawdziwego dziewictwa, *in partu*, była stale podkreślana zarówno przez ojców jak Tomasza z Akwinu czy Suareza (zob. A. C. Clark, *The Virgin Birth...*, dz. cyt., s. 583–587). Ból będący następstwem **rozszerzenia** ciała zostaje wykluczony przez fakt cudownego zrodzenia bez naruszenia ciała (por. S. J. Boss, *Empress and Handmaid...*, dz. cyt., s. 65).

Ważnym momentem obdarowania Maryi pełnią radości jest skierowane ku niej na początku Zwiastowania słowo *Ave*, które wyraża wesele z powodu Jej osobistej macierzyńskiej relacji do Boga oraz z faktu zrodzenia Zbawiciela świata, czyli z relacji Jej Syna i Jej samej do ludzi.

Augustyn św. mówi: To słowo *Ave* nie jest życzliwość znaczące, ale upominające do wesela, do radości, nie tylko, że Matką Bożą zostaje, ale że przez nią i przez urodzonego Zbawiciela ma być sprawione zbawienie. To wesele teraz się poczyną, a w dzień Narodzenia już zupełne będzie, które i Pasterzom świętym tenże anioł opowiadać będzie tymi słowy: *Evangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo, quia natus est vobis hodie Salvator* (por. Łk 2, 10–11) [...]. A potem zaczyna na koniec pieśń chwały Bożej z weselem: *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus* (por. Łk 2, 14) [...]. A na to słowo za sprawą Ducha Świętego pewnie w sercu swoim Panna uczuła wielkość wesela niezwykłą i nie było daremne słowo anielskie, pragnęła, aby była wesoła i zaraz wesela jej serce napełniały. A to tu uważ, że przynależało, aby anioł zaraz na początku znaki wesela pokazał, abowiem ona wesele prawdziwe, zupełne i pożądane miała świata urodzić i ona jest najpierwszego między ludźmi prawdziwego wesela naczyniem, bo nigdy nieustawiające wesele miała i poczynając, i rodząc³⁵³.

Moment anielskiego pozdrowienia wnosi bezpośrednio doświadczenie radości, które jest profilem macierzyństwa Maryi wpisanego w spełniającą się przepowiednię zbawienia świata. W zakresie przeżyciowym Panna czuje nadzwyczajną „wielkość” radości, a tak poczęcie jak zrodzenie dokonuje się w „nieustającym weselu”, czyli w postawie trwałej radości. Chociaż jest ona jednym z darów posiadanych od początku, w pełni *sufficientiae*, to jednak w dniu Zwiastowania otrzymuje nową intensywność, która będzie wzrastać do ekspresji w noc Narodzenia. Maryja rodzi wtedy Syna z radością, której głębię wyrażają także słowa anielskiego objawienia. Bezpośrednio skierowane do pasterzy dotyczą jednak wspólnej tajemnicy, która kryje w sobie dwa aspekty: radość ze zbawienia i radość z macierzyństwa i właśnie dlatego manifestacja anielska wskazuje na osobiste wesele Matki Boga. Wydarzenie, o którym śpiewają aniołowie, przeżywa Ona tak, że Jej radość przewyższa ich doświadczenie. Poczęcie, noszenie Jezusa w łonie a także Narodzenie dokonuje się zatem w najgłębszej radości.

³⁵³ PZ, s. 100–101.

Mikołaj Mościcki w swej propozycji medytacji usiłuje przybliżyć doświadczenie Maryi witającej nowonarodzonego Syna. W Jej czynnościach wymiar duchowy integralnie łączy się z cielesnym. Matka oczami „panieńskimi”, tj. obdarzonymi szczególną czystością widzi najpierw piękno swego Syna, oddaje Mu cześć i chwałę, dziękuje za zbawienie świata oraz za swój przywilej macierzyństwa jak również za to, że Jezus od początku ziemskiego życia daje przykład pokory i ubóstwa. Bogurodzica trwa w kontemplacyjnej adoracji Syna łączącej oddawanie czci z afektywnym zaangażowaniem. Szczególnym gestem ciała wyrażającym uniesienie ducha jest pocałunek złożony na ciele Dzieciątka. Został on ukazany jako moment wyjątkowej ekspresji, przekroczenie pewnej granicy usprawiedliwione całością wydarzenia, po którym Maryja natychmiast powraca do postawy pokory: „A chociaż się ośmieliła na świątobliwe całowanie jego, jednak pokorą tknioną poczytała się być niegodną dotknąć się go, dlatego w piełuszki powiła, powojczykiem obwinęła i do twardego a podłego żłobu włożyła [...]”³⁵⁴. Zachowanie Dziewicy odznacza się zatem głębokim zaangażowaniem, ale zawiera też w sobie wiele czynności i zmienną dynamikę³⁵⁵. Bogomyślność harmonijnie łączy się z macierzyńską opieką, a radość ducha przeżywana jest w przestrzeni cielesnej.

Doświadczenie wesela Matki Bożej, wyrażone zwłaszcza w zrodzeniu bez bólu, nie jest jednak zupełnie wolne od negatywnych przeżyć, skoro Bożemu Narodzeniu towarzyszy śmierć Niewiniątek. Starowolski odnosząc do Maryi i Kościoła postać Niewiasty z Ap 12 stwierdza, że powiła „bez wszelkiego wprawdzie bólu [...] ale z frasnikiem swoim wielkim”³⁵⁶. W doczesnej rzeczywistości najgłębsza religijna radość współwystępuje z mocnym doznaniem zła i to właśnie przypomina o potrzebie Odkupiciela, który przychodzi przez łono Maryi. Konfrontacja radości z grzechem ukazuje dynamiczną realizację Bożego planu oraz realistyczny charakter maryjnej mistyki,

³⁵⁴ EC, s. 145.

³⁵⁵ Taki motyw pocałunku wskazuje na połączenie Jej adoracji jako stworzenia z miłością matki. Wskazuje na to R. Laurentin, także w zaskakującym przywołaniu niewydanego dramatu J. P. Sartre’a pt. *Bariona*, który zawiera literacką eksplikację tych dwu wymiarów, ukazaną jako falowanie myśli i uczuć (zob. R. Laurentin, *Matka Pana...*, dz. cyt., s.1 62–163).

³⁵⁶ SP, s. 151.

która nie jest ucieczką, ale przeciwnie – najdalszym wyjściem w stronę świata, bo łączy się ze zrodzeniem jego Odkupiciela. O realizmie świadczy także aluzja do trudności towarzyszących Narodzeniu. W mowie (*sermocinatio*) Jezusa do Maryi uzasadniającej przywilej Wniebowzięcia pojawia się takie wyznanie: „Namilsza Matko, siedziałas ty kiedyś, gdyś mię porodziła w smrodliwej stajni, panieńskie usta twoje napełniał swąd bydłęcy i przegniłej słomy, bierżże za to w pałacu moim świetne i przednie krzesło [...]”³⁵⁷.

*

Radość stanowi szczególny profil duchowości Maryi łączący się bliżej z Jej bogomyślnością, ale także z całym życiem. Ukazują ją wydarzenia biblijne, zwłaszcza Zwiastowanie czy Nawiedzenie, w którym kantyk *Magnificat* służy za wykładnię Jej wesela z podkreśleniem jego niezwyklej intensywności oraz wielości powodów, ostatecznie odsyłających do Trójcy Świętej. Uniesienie duchowe przeżywane jest także w ciele nie tylko jako wolność od grzechów i ich skutków, tj. chorób czy rozkładu po śmierci, ale także jako moc panieństwa dopełniona działaniem Ducha Świętego. Zrodzenie bez bólu, wieńcząc wcześniejsze obdarowanie, wprowadza w moment szczególnej ekspresji wesela w noc Narodzenia, którego punktem kulminacyjnym staje się pocałunek złożony na ciele Dzieciątka, będący uzasadnionym, chwilowym przekroczeniem pewnej granicy. Obecność trudności, rodzenie bez bólu, ale „z frasunkiem” a także konfrontacja ze złem świadczą o realistycznym charakterze tej mistycznej radości.

Wywyższenie Maryi przejawia się najpierw w nadaniu Jej pełni łask, która przewyższa łaski stworzeń. Wymienia się tutaj zwłaszcza bezgrzeszność, sprawiedliwość pierwotną, łaskę uświęcającą, charyzmaty, dary Ducha Świętego. Pełnia ta, otrzymana w zaraniu życia (*plenitudo sufficientiae*), nie zmieniając ilości zyskuje nową formę w działaniu Ducha Świętego wobec Niej w czasie Zwiastowania (*plenitudo abundantiae et affluentiae*). Ten rodzaj pełni przekracza jedynie Jej łaską zjednoczenia, która polega na przyjęciu łaski *unionis* Syna, czyli

³⁵⁷ GD, s. 21.

osobowej komunii z Nim, doświadczanej w formie odczucia i dotyku. W ten sposób obydwie wykładnie drugiej pełni łask (działanie Ducha i przyjęcie Syna) prowadzą do punktu najwyższego wyniesienia, w którym Maryję różni od Chrystusa jedynie brak zjednoczenia hipostatycznego, tę zaś relację wyraża alegoria rzeki posiadającej całą wodę za wyjątkiem źródła. Orzekanie oparte na tropach i figurach służy eksponowaniu wybranych wątków Jej osobowości, zwłaszcza przysposobienia przez Boga, głębokiej, świadomej współpracy z Duchem Świętym oraz dzielenia się z ludźmi darami. Szczególnym przywilejem jest u Maryi Jej Niepokalane Poczucie udzielone w związku z przyszłymi zasługami Chrystusa, ale także rozważane w samej relacji macierzyńskiej, zwłaszcza jako nowe stworzenie z retoryczną amplifikacją wielkości Bożego działania.

W dalszym ciągu wyniesienie Maryi odsłania wątek jej panieństwa w związku z macierzyństwem i małżeństwem. Fundamentalne pojęcie dziewiczej czystości stanowi wyróżnioną formę charakteryzacji Dziewicy oraz Jej życia wewnętrznego, skoncentrowanego w świadomym mimo dziecięcego wieku ślubie czystości oraz mocnej motywacji do wytrwania w nim. Panieństwo przed, w czasie Narodzenia i po nim w harmonijnym związku z macierzyństwem stanowi realizację zapowiedzi biblijnej. Bogurodzica zyskuje tu zalety obydwu postaw nie przejmując ich ograniczeń. Paradoksalne dzieło świadczy o mocy Bożej i służy nawet za środek zrozumienia struktury unii hipostatycznej. Małżeństwo z Józefem, którego prawdziwość się podkreśla, chroni i ukrywa tajemnice Inkarnacji, natomiast postać Opiekuna Jezusa pozwala dostrzec kwestię dynamicznej komunii miłości w Świętej Rodzinie.

Jeszcze jednym wymiarem egzaltacji Najświętszej Dziewicy jest imię Maryja, któremu przypisuje się znaczenia przyjętej pełni łask, udzielanej bez uszczerbku innym (*illuminans, maris stella*). Jeszcze ważniejszy pozostaje wykład imienia jako Pani (*Domina*) uzasadniony Bożym macierzyństwem. Pozwala on na przypisanie Maryi nie tylko czci ze strony Syna i stworzeń, ale także władzy nad całym uniwersum, w tym także nad Chrystusem, wyrażonej na przykład w kształtowaniu eschatologii. Z drugiej strony jednak motyw dotyku ust Dzieciątka wskazuje na ostateczne uwarunkowanie tej władzy Bożą wolą i zamysłem. Obraz Pani, które nie prosi, lecz żąda,

pochodzi z teologii Piotra Damianiego i koresponduje z nurtem maryjnego niewolnictwa w polskiej duchowości XVII wieku. Dopełnieniem tematu są rozważania o zastępczych formach imienia Maryi, spośród których *Ave* przywołuje w wielu aspektach kategorię Maryi, drugiej Ewy.

Uzupełnienie wątku wywyższenia stanowi uniżenie Maryi, które wyraża się w pokorze obejmującej poznanie i wolę. W pierwszym zakresie oznacza ona bliżej niskie mniemanie o sobie Dziewicy i uznawanie się za niegodną przyjęcia ofiarowanych godności w formie pełni łask a zwłaszcza Bożego macierzyństwa. Samowiedza w konfrontacji z Bożym orędem budzi reakcję głębokiego lęku. Wśród cech istotnych można wyróżnić aspekt negatywny, który polega na zawieszeniu własnego rozsądku i woli oraz pozytywny, który oznacza posłuszeństwo wobec planu Boga. W tym świetle przyjęcie godności Bogurodzicy jest znakiem najgłębszej pokory, skoro najwyższy zaszczyt zostaje udzielony poprzez **kontrapunktyczne** ogołocenie, a twierdzenie, że pokora uczyniła Maryję godną stać się Matką Boga, staje się zrozumiałe. Poznawcza pokora przejawia się dalej w procesie powiększania wiedzy, który oznacza nadanie Dziewicy pełni *abundantiae et affluentiae* i ma za przedmiot okoliczności Wcielenia, a zwłaszcza Jej osobisty udział. Uniżenie manifestuje się w Jej pytaniu o sposób realizacji dzieła, który zakłada zgodę oraz bierne poddanie się działaniu Ducha Świętego, oświecającemu Jej umysł. Tak otrzymane mistyczne poznanie zostaje zapośredniczone w elementach duchowego doświadczenia, które reprezentuje cień, ukrywający i jednocześnie objawiający tajemnicę.

W zakresie woli pokorą jest radykalne wypełnienie woli Bożej, które Maryja realizuje z pełnym zaangażowaniem wewnętrznym. Jej służebny akt zgody, będąc bierną dyspozycją wobec Ducha Świętego, stanowi jednocześnie rodzaj współpracy ukazywany jako oddziaływanie na Boga. Alegoryczne prezentacje tego tematu zbudowane są na semantyce siły lub wabienia pięknem. Od strony teologicznej pokorna deklaracja wraz z pełnią cnót stanowią zbiór zasług Dziewicy w dziele Wcielenia, które rozpatruje się w sensach *de congruo* i *de condigno* z zachowaniem pierwszeństwa przyczynowego łaski. W całościowym kontekście prowadzą one do aktu ofiarowania Syna, co usprawiedliwia używanie tytułu autorki zbawienia, ale

bywa także interpretowane skrajnie, aż do zaprzeczenia przedstawionej idei pokory.

Ważnym profilem duchowości Maryi jest Jej bogomyślność, czyli modlitwa, która łączy elementy medytacji i kontemplacji. Stanowi ona sposób przeżywania, a z punktu widzenia odbiorcy – odczytywania zarówno pokory i gotowości do wypełnienia woli Bożej jak i wywyższenia Bogurodzicy, zwłaszcza poprzez mistyczny ogląd. Modlitwa ta, pojęta jako współpraca z łaską, mieści w sobie ludzkie czynności poznawcze takie jak czytanie czy porównywanie, które pomagają kształtować postawę duchową w świetle Bożego słowa. Aspekt skupienia przejawia się w odosobnieniu i medytacyjnym milczeniu i sięga kontemplacji Syna, co podkreślają alegoryczne wypowiedzi. Wyróżnia się tu przywilej wizji istoty Bożej w noc Narodzenia Pańskiego, w której mistyczne doświadczenie harmonizuje z fizycznym spoglądaniem.

Tematyka modlitwy prowadzi także do radości, która również wyraża bogactwo życia Maryi. Ukazują tę kwestię wydarzenia biblijne, zwłaszcza Zwiastowanie czy Nawiedzenie, w którym kantykt *Magnificat* służy za wykładnię niezwyklej intensywności oraz wielości powodów wesela, ewokujących rzeczywistość trynitarną. Uniesienie duchowe przeżywane jest także w ciele nie tylko w postaci wolności od grzechów i ich skutków, tj. choroby czy rozkład po śmierci, ale także mocy panieństwa dopełnionej działaniem Ducha Świętego. Bezbolesne zrodzenie wprowadza w moment szczególnej, głęboko osobistej intensyfikacji wesela podczas nocy Narodzenia, dla której punktem kulminacyjnym staje się pocałunek złożony na ciele Dzieciątka, ukazany jako uzasadnione, spontaniczne przekroczenie zwykłej granicy. Obecność trudności, rodzenie bez bólu, ale „z frasunkiem” oraz konfrontacja ze złem świadczą jednak o realistycznym charakterze tej mistycznej radości.

ZAKOŃCZENIE

Podjęta praca pozwoliła ukazać niezwykle istotny w teologii temat Wcielenia i Narodzenia Pańskiego w specyficznej perspektywie. Horyzont czasowo-przestrzenny wyznacza tu środowisko krakowskie w pierwszej połowie siedemnastego wieku, czyli w miejscu i okresie względnie spokojnego oraz żywego uprawiania teologii z zakresu opisywanego dzisiaj jako teologia duchowości. Wydane teksty, zaopatrzone w kościelną aprobatę, reprezentują merytorycznie dopracowane nauczanie skierowane intencjonalnie ku pożytkowi religijnemu ludzi świeckich. Stąd też jedną z limitacji stanowi język polski, chociaż niepozbawiony rzecz jasna inklinacji łacińskich.

W tym kontekście przedstawiono dzieła ważnych autorów, lepiej lub gorzej obecnych we współczesnej świadomości naukowej, którzy w dużej mierze nadawali ton polskiej teologii siedemnastowiecznej. Według chronologii edycji dzieł pierwszym z nich jest dominikanin Fabian Birkowski (1566–1636), którego bogatą twórczość reprezentuje tu zbiór pt. *Kazania na niedziele i święta doroczne* (Kraków 1620). Zalety retorycznej edukacji łączą się tu z szeroką panoramą myśli teologicznej tworząc w dużym stopniu tematyczny zręb badanego zagadnienia. Interesującym uzupełnieniem jest twórczość innego dominikanina, wybitnego przedstawiciela polskiej teologii moralnej – Mikołaja z Mościsk (Mościckiego) (1559–1632) ze względu na nauczanie o medytacji czerpiące z dorobku A. de Paz, a przede wszystkim praktyczne preparacje zawarte w *Elementarzyku ćwiczenia duchownego* (Kraków 1626), zastosowane do tajemnic Inkarnacji i Narodzenia Pańskiego. Bardzo ważnym reprezentantem środowiska Akademii Krakowskiej jest Adam Opatowiusz (1574–1647), który w związku z wieloletnią posługą duchową u krakowskich kła-

rysek napisał dwie księgi medytacji. O ile pierwsza z nich – *Fascykuł nabożeństwa różnego* (Kraków 1633) mieści medytacje na cały rok, o tyle *Posel zbawienia panien zakonnych* (Kraków 1644) zawiera rozważania o Ewangelii Zwiastowania ułożone w przejrzysty schemat, dając tym samym szczególną sposobność systematycznego wykładu teologicznego nauczania. Stąd też ta pozycja tworzy niejako ośrodek ideowy całego obszaru. Po Opatowiuszu pojawia się najlepiej znana badaczom postać Szymona Starowolskiego (1588–1656), a jego szczególnie imponujący dorobek reprezentują tu trzy zbiory kazań: *Świątnica Pańska* (Kraków 1645), *Arka Testamentu* (Kraków 1648) oraz *Wieniec niewiednięcy* (Kraków 1649). Twórczość ukrywająca się pod kompilacją tekstów tradycji przynosi znaczące pogłębienie kluczowych tematów. Całość zamyka dzieło *Gospodyni Nieba i Ziemi* pióra kanonika regularnego z Kazimierza Jacka Liberiusza (1599–1673), czyli zbiór głoszonych w Krakowie kazań maryjnych z interesującą ekspozycją wybranych wątków teologicznych, zwłaszcza dotyczących wywyższenia Maryi.

Przedmiotem wyznaczającym profil badań był obraz tajemnic wiary, czyli retoryczno-teologiczna kompozycja elementów doktryny dokonana ze względu na intelektualny moment medytacji. Od strony retorycznej odpowiada temu stadium *pronuntiatio*, to jest wygłoszenia, komunikacyjnej aktualizacji tekstu, który stanowi przygotowaną propozycję skierowaną do odbiorcy, aby ten, „rozmyślając” nad nią, „obaczył” objawianą prawdę, a w konsekwencji logiki medytacji kształtował swą postawę. Ze względów pokrewieństwa, a zwłaszcza z uwagi na kryterium funkcjonalne zarówno rozmyślenia jak i kazania zostały tu potraktowane jako jednostki reprezentujące modlitwę medytacji. Zgłębianie tematyki teologicznej pozostaje integralnie związane z retoryczną strukturą tekstów, nie tylko z powodu edukacji, ale przede wszystkim dlatego, że medytacje realizują zadania perswazyjne i są tekstami tak przygotowanymi na gruncie dostępnej wiedzy, aby prowadzić myśl czytelnika i słuchacza w założonym kierunku poprzez funkcje nauczania (*docere*), wzbudzania upodobania (*delectare*) oraz wcale nierzadko – poruszania (*permovere*). Termin **retoryczna medytacja** przywołuje ten szczególny dla pracy moment, w którym dochodzi do kontaktu intencjonalnie ukształtowanego i skończonego w sensie formalnym przekazu z myślą odbiorcy. Cała

rzeczywistość Wcielenia ujmowana jest poprzez pryzmat retoryki, co stanowi współczesną formę inkulturacji.

Praca wybranych autorów przebiegała w obrębie metodologii, nazwanej pozytywno-scholastyczną dla podkreślenia szczególnej roli autorytetów, a przede wszystkim Ojców Kościoła w przekazywaniu biblijnego objawienia. Rolą autora według przykładowej deklaracji Starowolskiego jest umiejętne aktualizacja doktryny, tak aby służyła duchowemu zbudowaniu. Ostatecznie Pismo Święte (wraz z tradycją) jawi się jako kontekst interpretacyjny, **matryca** dla ludzkiego doświadczenia, dzięki czemu poprzez analogie można odnajdywać sens życia w całej wielości aspektów. Od strony scholastycznej metodologii wielką rolę odgrywa wielokrotnie sygnalizowana zależność medytacji od nauczania św. Tomasza, a poniekąd i św. Anzelm. W całym systemie wiedzy zadaniem autora jest po pierwsze właściwe przywoływanie tekstów, ale także dialektyczne rozumowanie, prowadzące do uzupełniania całości o logiczne konkluzje. Porządek *fides quaerens intellectum* łączy się w zakresie celów z dominacją komunii z Bogiem nad zrozumieniem, tak więc metoda pozytywno-scholastyczna zbudowana na toposach pochodzących z Biblii i z tradycji służy raczej ostrożnej i dlatego bezpiecznej medytacyjnej eksploracji tajemnic wiary i zjednoczeniu z Bogiem niż przekraczającemu granicę poszerzaniu wiedzy poprzez wiedzione ciekawością „szperanie” słabego umysłu w rzeczywistości Boskiej.

Metodologię teologiczną wspiera strategia retoryczna pozwalając odnajdywać odpowiednie miejsca oraz tworzyć z nich funkcjonalne układy. Wyróżniają się tutaj niektóre elementy, na przykład w dziedzinie *probatio* są to argumenty z autorytetu oraz *a fortiori*, z których pierwsze pomagają zachować więź z tradycją, a drugie – wyraziście głosić wybrane tezy. W zakresie stylistyki duże znaczenie posiadają figury etymologiczne, wyliczenia, opisy, opowiadania, parafrazy, hiperbole, porównania, metafory, metonimie, synekdochy, koncept – bliski niekiedy dowodowi teologicznemu, a także paradoks, groteska czy ironia. Istotna dla medytacji praca porównawcza umysłu owocuje tworzeniem paralelizmów, zwłaszcza antytetycznych, dzięki którym można wskazywać na konceptystyczne stosunki zgodności i niezgodności. Fikcyjna aczkolwiek prawdopodobna mowa postaci (*sermocinatio*) podobnie jak kategorie dialogiczne służą

z kolei ożywionemu wykładowi prawd. Istotną cechą dzieł są amplifikacje, czyli rozmaite świadome przekształcenia materiału dokonywane w celu bardziej wyrazistego podkreślenia wybranych aspektów sprawy. Szczególną rolę odgrywa jednak alegoria ze względu na jej wielofunkcyjność, a przede wszystkim na fakt, że zarówno w tradycji retorycznej jak i religijnej (noematyka biblijna) umożliwia wyprowadzanie sensów ukrytych (*sensus spiritualis*). Konstytuująca ją zasada podobieństwa (*similitudo*) otwiera możliwość rozszerzenia i pogłębienia poznania, zaś walory właściwej alegorii relacji oznaczającego (*determinans*) i oznaczanego (*determinandum*) wraz z obecnością autorskiej wykładni prowokują wyrażanie obrazu tajemnicy Inkarnacji w formie alegorii. Owa alegoreza typu patrystycznego nie jest co prawda wolna od nadużyć w świetle późniejszych ocen, jednak przy założeniu prymatu komunii nad scholastyczną docieklivością nawet w takiej formie realizuje założone cele.

W tej podwójnej perspektywie teologiczno-retorycznej otwiera się wielkie bogactwo semantyczne tajemnicy Inkarnacji i Narodzenia. W układzie teologii odgórnej synteza wieńcząca analizę przyjmuje potrójną formę: Trójca Święta – Jezus, Syn Boży Wcielony – Maryja, czyli kształtowanie się Boskiego komunikatu i jego aktualizację w Chrystusie aż po przyjęcie go przez Maryję, reprezentującą ludzkość. W zamyśle omawianych autorów wszystkie elementy tego procesu tworzą harmonijną całość.

W kwestii trynitarnego wymiaru Wcielenia medytacje eksponują znaczenie Bożej miłości jako motywacji tego dzieła. Teologia imion Boga odsłania Jego moc, związaną ściśle z miłością i skierowaną ku przyjęciu człowieczeństwa, co znajduje dopełnienie w amplifikacji miłosierdzia na tle sprawiedliwości. Podobnie kwestie wyboru unii hipostatycznej jako sposobu Odkupienia oraz Osoby mającej przyjąć człowieczeństwo pozwalają dostrzec wolność Bożego działania wznoszącą się ponad Anzelmiańskie pojęcie konieczności Inkarnacji, a bliższą nauczaniu św. Tomasza, którego zdaniem przyjęcie człowieczeństwa stanowi najbardziej odpowiednią z punktu widzenia człowieka formę Odkupienia. Myśl polskich autorów dobitnie podkreśla znaczenie mocnej, miłosiernej i wolnej miłości jako motywu Wcielenia, co w świetle tajemnicy trynitarniej ukazuje zagadnienie rady Osób Boskich. Ma ono świadczyć na rzecz jedności Trójcy imma-

nentnej i ekonomicznej. Jednak dialektyczną, doktrynalną jasność przewyższa tu wzbudzany przy udziale środków retorycznych zachwyty nad wolnym zaangażowaniem Trójcy Świętej w dzieło zbawienia. Rozważania nad „afektem Bożym przeciwko człowiekowi” otwierają perspektywę doświadczenia bardziej przeżyciowego niż pojęciowego, ale zapośredniczonego w odpowiednio przygotowanym teologicznie i retorycznie tekście medytacji.

Wcielenie jawi się dalej jako dzieło mądrości Boskiej, które zajmuje istotne miejsce w historii zbawienia, zwłaszcza w odniesieniu do stworzenia i do wydarzeń paschalnych. Tej harmonii odpowiada wewnętrzna koherencja Bożego planu, w której poszczególne aspekty Inkarnacji stanowią odbicie cech natury Boga oraz ujawniają zasadę *decorum religiosum*, czyli ukształtowaną w sposób wolny i racjonalny formę Boskiego dzieła, złożonego z różnorodnych relacji stosowności. Wyższym aspektem harmonii jest postrzeganie unii hipostatycznej i całego wydarzenia w konwencji mistyki nupcjalnej, ponieważ zostaje tu podkreślona jedność ufundowana na miłości upodobania skierowanej przez Boga ku człowieczeństwu oraz ludzkości i proklamowana w sposób uroczysty i radosny.

Analiza działania Osób Trójcy ukazuje Ich gotowość do okazania miłosierdzia ludziom a także obecność w wydarzeniu Wcielenia. W dynamicznych ujęciach wyróżniona zostaje Osoba Ojca, będącego zasadą i wykonawcą dzieła przez ofiarowanie Syna. Duch Święty jest wypełniającym Jego wolę, a sam Syn Boży – działającym obiektem działania Ojca w Duchu. Jedność unii hipostatycznej stanowi odpowiednik jedności Trójcy co do stopnia zjednoczenia, wyznacza też antropologiczną koherencję człowieka, którego trzy władze: pamięć, rozum i wola stanowią odbicie rzeczywistości trynitarniej, a pośrednio w pewnym sensie także Wcielenia. Tajemnica trynitarna rozważana bywa w kontekście maryjnym ukazując Najświętszą Pannę jako środowisko wspólnego Bożego działania, zwłaszcza poprzez zastosowanie metaforyki mieszkania i świątyni. Z kolei słownictwo z zakresu miłości małżeńskiej i rodzinnej podkreśla jej dynamiczną i zróżnicowaną więź z Osobami Boskimi. W punkcie kulminacyjnym Inkarnacji aktywnemu działaniu Ducha Świętego, który czyni ciało dla Syna Bożego, odpowiada bierna rola Maryi dostarczającej materii, którą stanowi Jej krew, interpretowana mistycznie jako nośnik miłości.

W działaniach Osób Boskich szczególnie zostaje wyróżniona Osoba Słowa przyjmującego ciało, co odzwierciedla cała druga część niniejszej pracy zorganizowana według schematu *esse – agere – cognoscere*. W tym układzie najpierw zostały zaprezentowane dogmatyczne i alegoryczne ujęcia tożsamości Jezusa, a następnie bogate semantycznie pojęcie Jego działania z dopełniającymi się aspektami czynności i bierności, zaś w dalszej kolejności ustanowiony przez Boga porządek kenozy i objawienia, który oznacza ostateczne, historyczne ukształtowanie Bożego komunikatu.

W medytacyjnym obrazie kwestii tożsamości Jezusa z wyjątkową wyrazistością podkreślone zostaje Jego Boskie synostwo oraz wyjątkowość unii hipostatycznej, w której własności Boskie zostają przekazane człowieczeństwu. Ten wychodzący od Bóstwa sposób myślenia przejawia się rozmaicie w rozważaniach o imionach, łaskach, świadomości, czystości poczęcia a także królowaniu Zbawiciela. Rozmyślania o imionach Wcielnego Słowa zawierają różne modele Inkarnacji w jej związku z soteriologią, od zrównoważonego ujęcia Opatowiusza po akcentowanie natury Boskiej u Starowolskiego czy ludzkiej u Birkowskiego. W semantyce imion ukryte są komentarze dotyczące Wcielenia, na przykład w kwestii wymiany właściwości natur. Wyróżnia się też traktowanie imienia Jezus jako wykładni niektórych biblijnych określeń Boga. Chrystusowi przypisywana jest następnie łaska, traktowana jako czyste dobro, w formie łaski zjednoczenia (*gratia unionis*), która jest tożsama z unią hipostatyczną, pojmowana personalnie i właściwą wyłącznie Jemu. Poprzez wylanie doskonałości Bóstwa na człowieczeństwo staje się ona źródłem łaski habitualnej (*habitualis*), której formą u Jezusa jest zwłaszcza pełnia wiedzy, związana z doskonałym używaniem rozumu od pierwszej chwili życia i z wiedzą wlaną a także z wizją uszczęśliwiającą istoty Bożej (*scientia visionis*). Pewne ograniczenia wynikające z ludzkiej kondycji dotyczą wyłączenia z zakresu poznania Boskiej wiedzy *simplici intelligentiae* a także zatrzymania wiedzy uszczęśliwiającej w obrębie duszy Chrystusa oraz stopniowego ujawniania wiedzy wlanej w środowisku społecznym. Tożsamość Mesjasza charakteryzuje też wyjątkowa czystość Jego poczęcia bez udziału mężczyzny, która została wkomponowana w ramy soteriologii jak również wątek królowania, które płynąc z Boskiego źródła, obejmuje całe życie Zbawiciela,

choć pozostaje ukryte pod zasłoną ludzkiej natury i stanowi wypełnienie prorocत्व oraz harmonijną realizację uniwersalnego Bożego królowania.

W wymiarze *agere* krakowscy autorzy konsekwentnie ukazują Jezusa w łonie Matki oraz w tajemnicy Narodzenia jako podmiot swych autonomicznych działań wynikających z Jego tożsamości. Już starotestamentalne akcje Słowa stanowią zapowiedź tajemnicy Inkarnacji, a nawet jej wcześniejsze uobecnienie w wieczności Boga a także wyrażają bogactwo życia trynitarnego oraz konsekwentne pragnienie przyjęcia ciała w historii. Syn Boży przedstawiony został nie tylko jako aktywnie przygotowujący swe Wcielenie, ale także jako działający w nim, co ukazują kategorie zarówno aktywności jak i bierności. Jego obecność w łonie Matki z jednej strony nosi cechy rozkosznego odpoczynku, Boskiego *otium* przewyższającego mistyczne doświadczenie, z drugiej strony metaforyce raju czy nieba przeciwstawia się ujęcie łona Maryi jako więzienia, powstrzymującego Zbawiciela przed upragnioną misją. Obydwa sposoby charakteryzują różne aspekty tajemnicy wiążąc się bądź z aspektem ontycznym, bądź z aktywnością Jezusa i dynamiką miłości Boga od spoczynku po działanie. Sam moment Wcielenia, traktowany samodzielnie, także ujawnia Bożą moc, zbawczy dynamizm Słowa i Jego pragnienie przyjęcia człowieczeństwa, a także doskonałą współpracę Boga z Maryją, czego zwieńczeniem jest pojęcie Inkarnacji jako aktu sprawczego.

Ze szczególnym upodobaniem aktywność Syna Bożego rozważana jest w relacji do Maryi. Wybiera On Ją na Matkę oraz przygotowuje przez Niepokalane Poczęcie, uwolnienie od grzechów i obdarowanie pełnią łask, a także obdarza przywilejem trwałego panieństwa i Bożego macierzyństwa. Takie ukształtowanie Matki na swój wzór wskazuje na czystą relację miłości bardziej w odniesieniu do Wcielenia niż soteriologii. Z drugiej strony w komplementarnym przeciwieństwie także Maryi zostaje przypisane mocne oddziaływanie przyczynowe na Boga. Bogata topika pociągania, zranienia, wyjęcia serca, zniewolenia czy złowienia, eksponując zaangażowanie Dziewicy, zwłaszcza poprzez czystość i pokorę, w istocie określa miłość samego Boga, a moc Jej działania stanowi odbicie Boskiej dynamiki. Kontynuację tematu stanowi niezwykle interesująca teologicznie i retorycznie kwestia uległości Jezusa. Wątki drżenia z zimna czy

związanych rączek stanowią rodzaj łagodnej perswazji na rzecz doświadczenia cechy ludzkości Zbawiciela, zaś nurt rozważań prowadzi ku zagadnieniu zmiany w postawie Syna Bożego dokonanej we Wcieleniu i dzieciństwie pod wpływem Matki Bożej. „Alternacja” ta polega na przejściu od odgórnego sprawiedliwości Boskiej do formy miłości przyswojonej od Maryi i dlatego dostosowanej do sytuacji człowieka, co stanowi kolejny przejaw *decorum religiosum*. Czynności proszenia o pokarm, a nawet poniżenie Syna przez Matkę uczą Go zrozumienia sytuacji grzesznika i kształtują miłosierne odniesienie do ludzi. Źródłem odmiany obok dziecięcych czynności prośby o nakarmienie czy przytulenia jest przede wszystkim pokarm zaczerpnięty z Jej piersi. Mleko kryje w sobie krew, która z kolei jest nośnikiem duchowości z jej różnymi wymiarami (słowo, myśl). Skutkiem staje się postawa **upicia się** Jezusa mlekiem Matki, w której wyróżniają się aspekty zapomnienia o złu, napełnienia słodyczą miłości oraz hojnego, nadmiernego przelewania krwi dla zbawienia świata. Przypisywana Maryi rola czynnika wywołującego tę odmianę stanowi jednakże element uprzedniego planu i okazuje się przyczyną wtórną wobec autonomicznego Bożego działania, symbolizowanego przez pocałunek złożony przez Syna na piersiach Matki.

Działanie Jezusa wobec innych ludzi objawiają już pierwsze czynności po Wcieleniu, czyli dziękczynienie złożone Ojcu oraz akt świadomego i dobrowolnego ofiarowania siebie za zbawienie świata. Następnie aktywność Dzieciątka realizuje się w szerokim spektrum czynności, w którym mieści się uwalnianie od grzechów, obdarzanie łaskami, kierowanie zachowaniem postaci, czuwanie nad rozwojem wydarzeń i udzielanie mocy męczennikom. Obce dziecięctwu figury walki i pracy, poprzez kontrast podkreślają dynamikę Jego aktywności sięgającej zarówno postaci historycznie współczesnych jak też późniejszych, a to zachodzi na mocy aktualizacji liturgicznej i w ramach eklezjalnego wymiaru Wcielenia. Przez swoje przyjście Jezus ustanawia nową rzeczywistość, co odzwierciedla odmiana języka wartości.

Medytacyjny obraz działającego Dzieciątka pozostaje nieustannie złączony z pełnym kontekstem trynitarnym i soteriologicznym i w tej spójnej całości syntetyzujące spojrzenie teologiczne właściwe metodzie scholastyczno-pozytywnej dominuje nad historyczną ten-

dencją do oddzielania wydarzeń. Ostatecznie uzasadnienie działania Jezusa kryje się w Jego tożsamości oraz w pełnej perspektywie zbawczej misji.

Różnorodne obrazy stanowią retoryczne, alegoryczne i oparte na amplifikacji ujęcia Wcielenia jako **miejsca** działania Jezusa. Barokowe predyspozycje do dynamiki, poruszania się między podobieństwem a kontrastem, zaskoczenia odbiorcy, ale także przekazania mu z wyrazistością głoszonej tezy stają u podstaw tych prezentacji odzwierciedlających w ludzkim rozmyślaniu tajemnice wiary.

Kontynuacją wymiarów tożsamości i działania Jezusa jest kwestia poznawcza, która zawiera w sobie temat ukrycia Boskiej chwały (kenozy), ale także stopniowe ujawnianie nowiny o Wcieleniu, z której z kolei wyłączone zostaje na podstawie założenia o ciągłej aktualnej wszechwiedzy Jezusa zagadnienie ograniczeń ludzkiej świadomości Pana przed Zmartwychwstaniem. Uniżenie Jezusa rozpoczyna się więc od unii hipostatycznej i wyraża w akceptacji uwarunkowań właściwych człowiekowi, aż po śmierć. Ukrycie cech natury Boskiej oraz przynależnych Bóstwu ziemskich atrybutów znajduje istotne dopełnienie w podkreślaniu, że kenoza Wcielenia stanowi jednak wolne dzieło Boga i szczególnie, bo dokonaną w utajeniu manifestację Jego potęgi. W dalszym ciągu inkarnacyjne uniżenie łączy się ściśle z tajemnicą paschalną, bowiem przyjęcie ludzkiej natury otwiera możliwość cierpienia, które koncentruje się w ciele Chrystusa, a ostatecznie prowadzi do wywyższenia człowieka. W medytacyjnej perspektywie wydarzenia z dzieciństwa Zbawiciela zawierają w sobie wątki Męki, tak na przykład pierwsze przelanie krwi w Obrzezaniu jest już autentyczną ekspiacją. Pasyjny wymiar Wcielenia, łącząc się z aspektem oblubieńczym, stanowi też manifestację najwyższej miłości Boga.

Wątek kenozy, czyli ukrycia chwały uzupełnia temat objawienia nowej rzeczywistości w nadanym przez Boga porządku, który od przekazania orędzia Maryi w Zwiastowaniu wiedzie ku jego stopniowemu ujawnianiu wobec przedstawicieli narodu wybranego i pogan aż po radosną proklamację w noc Narodzenia. Szczególnym miejscem Epifanii są trzy zespolone liturgicznie wydarzenia pokłonu Trzech Króli, Chrztu Jezusa oraz wesela w Kanie Galilejskiej. W ich zgłębianiu obok elementów wizualnych zwraca się uwagę na wewnętrzne

i różnorodne działanie łaski, dzięki której można w wierze przyjąć podane prawdy i rozpoznać Bóstwo Jezusa na tle Jego człowieczeństwa. Zwłaszcza wizyta Trzech Króli prezentowana jest jako nowe, eklezjalne gody Boga z ludzkością. Z kolei prorocstwo Symeona prawdą o uniwersalistycznie pojmowanym odrzuceniu i akceptacji Mesjasza dopełnia rozważania o odpowiedzialności człowieka za wiarę. Jej szczególnym wyrazem pozostaje doświadczenie zdumienia Maryi wobec faktu i sposobu wypełniania przez Boga Jego słowa i dlatego można uznać je za *codę* wieńczącą zagadnienie objawienia Pańskiego.

W kwestii retoryki Wcielenie ujmowane bywa w paralelnych kategoriach podobne-niepodobne czy uniżenie-wywyższenie, co ostatecznie wskazuje na syntezę typu *concordia discors*, która zachodzi w przestrzeni teologicznej. Wyraża ją w połączeniu z wątkiem religijnego *decorum* koncept „Słowo stało się sianem” czy też przedstawianie Narodzenia w kategoriach Męki. Inny wymiar myślenia syntetycznego polega na wpisywaniu w orędzie i rzeczywistość biblijną dorobku późniejszej teologii. Metoda alegoryczna pozwala zaś autorom rozważać wydarzenia w odniesieniach wewnątrz-biblijnych, obyczajowych i historycznych.

Trzecia część pracy poświęcona została osobie Maryi ze względu na Jej wyróżnienie. Boży komunikat Inkarnacji wobec Niej, w Niej i poprzez Nią przyjmuje swoją aktualizację (*pronuntiatio*), Ona także jest pierwszą medytującą nad tą świętą tajemnicą. Prezentacja roli Najświętszej Dziewicy zawiera najpierw Jej szczególne wywyższenie, a następnie najgłębszą pokorę w aspekcie poznawczym i wolitywnym.

Wywyższenie objawia się przede wszystkim w posiadaniu pełni łask, a to oznacza, że Maryja została obdarowana przez Boga wszelkimi możliwymi łaskami, które pod względem zakresu i sposobu nabycia przewyższają dary udzielone innym stworzeniom. Najważniejszą pozostaje łaska zjednoczenia, która polega na przyjęciu w siebie łaski *unionis* Syna Bożego, czyli na Jej osobowej komunii z Synem. Ta łaska zjednoczenia hipostatycznego, doświadczana przez Nią w formie odczucia i dotyku, jest jednocześnie jedyną, której Ona nie posiada jako własnej i która odróżnia Ją pod względem obdarowania od Chrystusa, co wyraża alegoryczna różnica rzeki i źródła. Podobnie jak w Jezusie Jej łaska zjednoczenia, czyli Boże macierzyństwo, stanowi zasadę wyłanych łask habitualnych. W badanych medytacjach pełnił łask Dzie-

wicy oddaje się przez ogólne formuły porównawcze jak też i poprzez wyliczenie zwłaszcza totalnej bezgrzeszności, sprawiedliwości pierwotnej, łaski uświęcającej, charyzmatów, darów Ducha Świętego. Niezwykle obdarowanie dokonane ze względu na zadanie macierzyństwa rozważane jest także w Jej relacji do Boga i świata (pełnia *excellantiae* czy *specialis praerogative*) oraz w odniesieniu do Niej samej. W tym drugim wypadku przyjmuje ono postać *plenitudo sufficientiae*, czyli obdarowania Jej u zarania życia oraz *plenitudo abundantiae et affluentiae*, czyli działania Ducha Świętego w czasie Zwiastowania. Otrzymana od początku pełnia łask zostaje w tym procesie zachowana, zmienia się natomiast sposób jej posiadania, a *novum* stanowi tu łaska zjednoczenia Maryi, różniąca się istotnie od Jej pozostałych darów. Kwestia **drugiej pełni** łask przyjmuje dwie wykładnie: pełni *affluentiae*, związanej z działaniem Ducha Świętego w Niej oraz łaski *unionis*, czyli przyjęcia Syna. Obok ściśle teologicznego orzekania autorzy na drodze alegorii i tropów eksponują wybrane aspekty osobowości Dziewicy, przede wszystkim przysposobienie Jej przez Boga, niewinność, macierzyństwo, pełną współpracę z Duchem Świętym w zakresie władz duszy i cnót. Pełnię łask wyrażają także znaki zewnętrzne takie jak cielesna kondycja, poważne zachowanie, cierpienie bez narzekania i dzielenie się z ludźmi swymi darami. W analizie wyodrębnia się znaczenie Niepokalanego Poczęcia, wyznawanego przez krakowskich autorów pomimo możliwego wówczas odrzucenia tej prawdy. Ów przywilej, udzielony ze względu na przyszłe zasługi Chrystusa i dzieło zbawienia, bywa rozpatrywany także w związku z zadaniem Bożego macierzyństwa. Poczęcie bez grzechu traktowane na tle pierwotnej winy w kategoriach nowego stworzenia z retoryczną amplifikacją skutków Bożego działania.

Szczególnie ważnym obszarem wywyższenia Maryi jest połączenie Jej panieństwa z macierzyństwem i małżeństwem. Pojęcie dziewiczej czystości o wielkim znaczeniu duchowym stanowi uprzywilejowany środek charakteryzacji Bogurodzicy. Podkreślona zostaje zatem Jej głęboka, świadoma motywacja do wytrwania w tym stanie potwierdzona własnym ślubem złożonym w czasie dziecięcego ofiarowania w świątyni. Ostatecznie panieństwo w całym swoim kontinuum (przed, w czasie i po Narodzeniu) oraz macierzyństwo tworzą zapowiadziany w Biblii harmonijny związek, będący świadectwem doskonałego i wolnego Boskiego działania, w którym Maryja zyskuje

zalety obydwu postaw, pozostając wolną od ich wad. Nadprzyrodzone zespolenie dwóch stanów naturalnie sobie przeciwnych zestawiane bywa z Inkarnacją, a nawet służy za jej *determinans*. Z kolei autentyczne małżeństwo z Józefem posiada sens społeczny, który mieści w sobie opiekę i ochronę a także ukrycie samej tajemnicy Inkarnacji oraz czystości Maryi i Józefa przed ludźmi. Wartość życia rodzinnego, konstytuowanego przez obustronną jednoczącą miłość, wyraża wątek dynamicznego rozwoju cnót Oblubieńca Najświętszej Panny.

Jeszcze jednym sposobem ukazania wywyższenia jest imię Maryja, dla którego podaje się eksplikację związaną ze światłem, by przedstawić Ją jako oświeconą przez Boga i zarazem oświecającą (*Illuminans*) ludzi. Podobnie wyjaśnienia: *maris stella* i *mare gratiarum* przywołują ideę pełni łask i dzielenia się nimi bez uszczerbku. Większe znaczenie posiada natomiast wykład imienia Maryi w formie *Domina*. Jego uzasadnienie spoczywa w Boskim macierzyństwie, gdyż będąc Bogarodzicą Maryja odbiera od Chrystusa cześć i posiada „nieskończoną” godność, ale przede wszystkim – realną władzę, która przejawia się w wydawaniu rozkazów Synowi, swoistym zatwierdzaniu Jego decyzji oraz w uniwersalnym orędownictwie obejmującym nawet kwestie eschatologiczne. Motyw dotyku ust Jezusa jako momentu przekazania władzy świadczy jednak o jej uwarunkowaniu wolą Boga. Wizję Pani (*Domina non ancilla*), zakorzenioną w myśli Piotra Damianiego, można rozpatrywać na tle teologii polskich autorów (Drużbicki, Fenicki, Chomętowski), którzy wszakże mocniej podkreślają kategorię niewolnictwa. Imieniu Matki Bożej przypisywane są liczne skutki, zwłaszcza radość zbawienia; rozważa się także jego formuły zastępcze, spośród których *Ave* wskazuje wieloaspektowo na semantykę drugiej Ewy.

W rozważaniach o Matce Bożej kontrpunkt tworzy temat Jej poznawczej i wolitywnej pokory, traktowany z wielką uwagą. Cnota owa wyraża się w Jej niskim mniemaniu o sobie i uznawaniu siebie za niegodną przyjęcia nadanych Jej godności, zarówno w formie pełni łask jak też Bożego macierzyństwa. Konfrontacja świadomości siebie z wielkim niebieskim orędziem skutkuje reakcją głębokiego lęku. Dobrowolne zawieszenie własnego rozsądku i woli stanowi negatywny etap, który znajduje dopełnienie w pozytywnym, całkowitym posłuszeństwie wobec planu Boga. Na tej podstawie przyjęcie godności Bogurodzicy oznacza jednocześnie najgłębszą pokorę, ponieważ naj-

wyższy zaszczyt zostaje udzielony poprzez samoogłocenie. W tym świetle staje się zrozumiałe twierdzenie, że to pokora uczyniła Maryję godną stać się Matką Boga. Pokora dotyczy również rozwoju poznania u Niej w związku z wydarzeniem Zwiastowania, czyli zwiększoną aktualizacją danych Jej od początku łask (*plenitudo abundantiae et affluentiae*). Panna poznaje tu okoliczności realizacji Wcielenia, zwłaszcza fakt, iż Ona sama będzie Matką Boga. Uniżenie Dziewicy wyraża się szczególnie w pytaniu o sposób dokonania Bożego dzieła, które zakłada pełną jego akceptację, a także w poddaniu się interwencji Ducha Świętego, który obdarza Ją łaskami w formie oświeceń umysłu. Mistyczne poznanie Maryi pozostaje jednak zapośredniczone w elementach Jej duchowego życia reprezentowanych przez motyw cienia, zasłaniającego i odsłaniającego tajemnicę.

Przedłużeniem tego wymiaru jest pokora w zakresie woli, która polega na radykalnym wypełnieniu życzenia Boga. Maryja realizuje to zadanie z pełnym zaangażowaniem wewnętrznym, okazując pełną wolności dyspozycję. Deklaracja – *Fiat*, łącząc się z kulminacyjnym momentem Zwiastowania, oznacza Jej istotne współdziałanie z Bogiem poprzez bierne poddanie się Jemu. Ów akt pokory bywa z upodobaniem przedstawiany alegorycznie jako oddziaływanie na Boga zbudowane na semantyce siły bądź piękna. Pokorna zgoda na Inkarnację wraz z pięknem cnót stanowi zasługi Maryi, które są rozważane w kategorii *de congruo*, a nawet *de condigno*, zawsze jednak z zachowaniem pierwszeństwa łaski. W konsekwencji macierzyństwa łączą się one z aktem poświęcenia przez Matkę swego Syna na zbawienie świata, co pozwala nazwać Dziewicę autorką zbawienia, ale w skrajnej interpretacji autorskiej oznacza zaprzeczenie pokory określanej wolą Boga.

Przeżywanie przez Maryję własnej tożsamości przejawia się szczególnie w Jej bogomyślności. Jest ona modlitwą, która, łącząc elementy medytacji i kontemplacji, odzwierciedla zarówno pokorę i gotowość do wypełnienia woli Bożej jak i wywyższenie Bogurodzicy, zwłaszcza poprzez mistyczny ogląd. Modlitwa Panny we współpracy z łaską zawiera w sobie konkretne ludzkie czynności poznawcze jak czytanie czy porównywanie, pomagające kształtować wolę i całość postawy duchowej w świetle Bożego słowa. Ważny aspekt skupienia przejawia się w odosobnieniu a także w milczeniu w czasie rozmyślenia i sięga kon-

templacji Syna, co podkreślają zwłaszcza alegoryczne wypowiedzi. Wyróżnia się tu przywilej wizji istoty Bożej w noc Narodzenia Pańskiego, kiedy mistyczne doświadczenie harmonizuje z patrzeniem fizycznym.

Jeszcze jednym profilem doświadczenia związanym z bogomyślnością jest radość, ukazywana w wydarzeniach biblijnych, zwłaszcza Zwiastowania czy Nawiedzenia z kantykiem *Magnificat* służącym za wykład Jej wesela i eksponującym niezwykle intensywność oraz wielość powodów, ostatecznie odsyłających do Trójcy Świętej. Uniesienie duchowe przeżywane jest również w sferze cielesnej nie tylko jako wolność od grzechów i ich skutków, tj. chorób czy rozkładu po śmierci, ale także jako moc panieństwa dopełniona działaniem Ducha Świętego. Z kolei bezbolesne zrodzenie, wieńcząc wcześniejsze obdarowanie, wprowadza w moment szczególnej ekspresji Jej wesela w noc Narodzenia, którego punktem kulminacyjnym staje się pocałunek złożony na ciele Dzieciątka, będący uzasadnionym przekroczeniem pewnej granicy. Natomiast obecność trudności, rodzenie bez bólu, ale „z frasunkiem” a także konfrontacja ze złem świadczą o realistycznym charakterze tej mistycznej radości.

Przyjęta tu metodologia, w obrębie wyznaczonych założeń, pozwoliła ujawnić na drodze analizy i syntezy sposób i głębię semantyczną obranego tematu, otwierając perspektywę kolejnych badań, na przykład w kierunku dalszej podmiotowej percepcji. Praca krakowskich autorów reprezentujących strategię duchowości nowożytnej jawi się jako pryzmat, który przyjmuje w określonej perspektywie historycznej zdeponowaną w Kościele wielkość objawienia o Wcieleniu i Narodzeniu Pańskim, a następnie kształtuje jej formę adekwatną do medytacji i kieruje ją ku współczesnemu im odbiorcy. Retoryczna inkulturacja nadaje Boskiemu komunikatowi pochodzące od autorów, zapośredniczone znamię perswazji. Ten proces, ujęty przede wszystkim pod kątem poszukiwania synchronicznych sensów zorientowanych ku zbawczej komunii z Bogiem, stanowi część trwającej przez wieki radosnej eksploracji wzniosłych tajemnic Boga podarowanych człowiekowi szczególnie poprzez tajemnicę Inkarnacji.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AT** Starowolski Szymon, *Arka Testamentu zamykająca w sobie kazania niedzielne całego roku na dwie części rozdzielone, z których pierwsza część pars hyemalis jest rzeczona, a przez x. Szymona Starowolskiego, kantora tarnowskiego, ku pożytkowi i zbudowaniu duchownemu, nabożnym katolikom wystawiona w Krakowie, w drukarniej Krzysztofa Schedla, I.K.M. typografa, Roku Pańskiego 1648.*
- BI** Birkowski Fabian, *Kazania na niedziele i święta doroczne przez X. D. Fabiana Birkowskiego, Zakonu ś. Dominika Kaznodziejskiego napisane i wydane. Na każdą Niedzielę po dwojgu kazań i na Święta przedniejsze z dozwoleniem starszych cum gratia et privilegio S.R.M. w Krakowie w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka, typografa J.K.I.M. Roku Pańskiego MDCXX, tom pierwszy.*
- BII** Birkowski Fabian, *Kazania na niedziele i święta doroczne przez X. D. Fabiana Birkowskiego...*, tom drugi.
- EC** Mościcki Mikołaj, *Elementarzyk ćwiczenia duchownego, którego części i rozdziały ich niżej się położą zebrany przez: F.[rater] N.[icolaus] M.[oscicensis] Ordinis Praedicatorum za dozwoleniem starszych w Krakowie w drukarni Franciszka Cezarego, 1626.*
- GD** Liberiusz Jacek, *Gospodyni Nieba i Ziemi, Naświętsza Panna Maryja dwudziestą kazań na hymn kościelny „O gloriosa Domina etc.” po różnych w Krakowie kościołach od x. Jacka Liberiusza, sacrae theologiae doctoris, proboszcza kościoła Bożego Ciała Canonicorum Regularium na Kazimierzu przy Krakowie, sławiona. Przydane są troje kazania tegoż autora o św. Jac-*

ku, patronie polskim, nabożnym słudze Błogosławionej Panny miane w kościele Trójce Przenaświętszej Ojców Dominikanów. W Krakowie w drukarni Łukasza Kupisa K.I.M typografa, Roku Świętego Jubileuszu 1650.

- FN** Opatowiusz Adam, *Fascykuł nabożeństwa różnego panien zakonu św. Klary fundacyjnej bł. Salomei przy kościele św. Andrzeja w Krakowie. Fasciculus myrrhae dilectus meus. Cantic.1 z podania przy spowiedziach. X. Adama Opatowiusza, Pisma św. doktora i profesora, dziekana kościoła św. Anny, w Krakowie w drukarni Franciszka Cezarego, 1633.*
- PZ** Opatowiusz Adam, *Posel zbawienia panien zakonnych klasztoru świętego Andrzeja adwentowe nabożeństwa podawający sporządzenia W. X. Adama Opatowiusza, Pisma Świętego doktora, kanonika krakowskiego, w Krakowie w drukarni Stanisława Bertutowica Roku Pańskiego 1644.*
- SP** Starowolski Szymon, *Świątница Pańska zamykająca w sobie kazania na uroczystości świąt całego roku przez x. Szymona Starowolskiego, kantora tarnowskiego ku pożytkowi i zbudowaniu duchownemu nabożnym katolikom wystawiona w Krakowie w drukarniej Krzysztofa Schedla I.K.M. typografa, Roku Pańskiego 1645.*
- STh** *Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae. Textum Leoninum Romae 1903 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit* (www.corpusthomicum.org/sth4002.html); polskie tłumaczenie: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, przeł. S. Piotrowicz, „Veritas” London.
- WN** Starowolski Szymon, *Wieniec niewiedniący Przeczystej Panny Maryjej zamykający w sobie kazania na wszystkie jej święta doroczne, przez X. Szymona Starowolskiego, kantora tarnowskiego napisane, w Krakowie w drukarni Franciszka Cezarego, I.K.M. typografa, Roku Pańskiego 1649.*

BIBLIOGRAFIA

I. ŹRÓDŁA

I.1. Źródła główne:

- BIRKOWSKI FABIAN, *Kazania na niedziele i święta doroczne przez X. D. Fabiana Birkowskiego, Zakonu ś. Dominika Kaznodziejskiego napisane i wydane. Na każdą Niedzielę po dwojgu kazań i na Święta przedniejsze z dozwole- niem starszych cum gratia et privilegio S.R.M. w Krakowie w drukarni An- drzeja Piotrkowczyka, typografa J.K.I.M. Roku Pańskiego MDCXX, t.I–II.*
- LIBERIUSZ JACEK, *Gospodyni Nieba i Ziemie, Naświętsza Panna Maryja dwudziestą kazań na hymn kościelny „O gloriosa Domina etc.” po różnych w Krakowie kościołach od x. Jacka Liberiusza, sacrae theologiae doctoris, proboszcza kościoła Bożego Ciała Canoniconum Regularium na Kazimierzu przy Krakowie, sławiona. Przydane są troje kazania tegoż autora o św. Jac- ku, patronie polskim, nabożnym słudze Błogosławionej Panny miane w ko- ściele Trójce Przenaświętszej Ojców Dominikanów. W Krakowie w drukarni Łukasza Kupisza K.I.M typografa, Roku Świętego Jubileuszu 1650.*
- MOŚCICKI MIKOŁAJ, *Elementarzyk ćwiczenia duchownego, którego części i rozdziały ich niżej się położą zebrany przez: F.[rater] N.[icolaus] M.[o- scicensis] Ordinis Praedicatorum za pozwoleniem starszych w Krakowie w drukarni Franciszka Cezarego, 1626.*
- OPATOWIUSZ ADAM, *Fascykuł nabożeństwa różnego panien zakonu św. Klary fundacyjnej bł. Salomei przy kościele św. Andrzeja w Krakowie. Fasciculus myrrhae dilectus meus. Cantic.1 z podania przy spowiedziach. X. Adama Opatowiusza, Pisma św. doktora i profesora, dziekana kościoła św. Anny, w Krakowie w drukarni Franciszka Cezarego, 1633.*

- OPATOWIUSZ ADAM, *Posel zbawienia panien zakonnych klasztoru świętego Andrzeja adwentowe nabożeństwa podawający sporządzenia W. X. Adama Opatowiusza, Pisma Świętego doktora, kanonika krakowskiego*, w Krakowie w drukarni Stanisława Bertutowica Roku Pańskiego 1644.
- STAROWOLSKI SZYMON, *Arka Testamentu zamykająca w sobie kazania niedzielne całego roku na dwie części rozdzielone, z których pierwsza część pars hyemalis jest rzeczona, a przez x. Szymona Starowolskiego, kantora tarnowskiego, ku pożytkowi i zbudowaniu duchownemu, nabożnym katolikom wystawiona w Krakowie, w drukarniej Krzysztofa Schedla, I.K.M. typografia, Roku Pańskiego 1648.*
- STAROWOLSKI SZYMON, *Świątnica Pańska zamykająca w sobie kazania na uroczystości świąt całego roku przez x. Szymona Starowolskiego, kantora tarnowskiego ku pożytkowi i zbudowaniu duchownemu nabożnym katolikom wystawiona w Krakowie w drukarniej Krzysztofa Schedla I.K.M. typografa, Roku Pańskiego 1645.*
- STAROWOLSKI SZYMON, *Wieniec niewiedniejący Przeczystej Panny Maryje zamykający w sobie kazania na wszystkie jej święta doroczne, przez X. Szymona Starowolskiego, kantora tarnowskiego napisane, w Krakowie w drukarni Franciszka Cezarego, I.K.M. typografa, Roku Pańskiego 1649.*

I. 2. *Pismo Święte, dokumenty Kościoła, najważniejsze nauczanie teologów:*

- ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo; Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, PL 158.
- ANZELM Z CANTERBURY, *O Wcieleniu. Wybór pism*, przeł. oprac. A. Rosłan, Poznań 2006.
- Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam editio electronica, plurimis consultis editionibus diligenter praeeparata a Michaele Tvveedale...*, (<http://vul-search.sourceforge.net/html/Ps.html>);
- Bóg, Ojciec Miłosierdzia. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 1998.
- Breviarium Fidei. Wybór wypowiedzi doktrynalnych Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1997.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, t. 1: (325–787). Nicea I, Konstantynopol, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski, t. 4.1: (1511–1870). Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.

- JAN PAWEŁ II, List apostolski *Mulieris dignitatem*.
JAN PAWEŁ II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae*.
Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1996.
PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*, Poznań 1994.
PAWEŁ VI, *Adhortacja Marialis cultus*.
Pełna jest Ziemia Twego Ducha, Panie. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1997.
Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępem i komentarzami, oprac. zespół pod kierunkiem M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1992.
Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich [Biblia Tysiąclecia], wyd. IV, Poznań 1996.
PIUS IX, *Bulla Ineffabilis Deus*.
Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae. Textum Leoninum Romae 1903 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit (<http://www.corpust-homisticum.org/sth4002.html>); polskie tłumaczenie: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, przeł., „Veritas” London.
SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Tekst polski, Poznań [b.r.w.].

I.3. Źródła pomocnicze:

- Antologia mistyki polskiej*, t. I–II, red. M. Zawada, Kraków 2008.
ARYSTOTELES, *Retoryka. Poetyka*, przeł. oprac. H. Podbielski, Warszawa 1988.
BERNARD OF CLAIRVAUX, *Selected Works*, foreward W. H. Wright, ed. E. Griffin, trans. G.R. Evans, San Francisco.
BIRKOWSKI FABIAN, *Kazania na niedziele i święta doroczne przez x. d. Fabiana Birkowskiego, zakonu świętego Dominika Kaznodziejskiego napisane. Tom wtóry, w którym środy i piątki przez Post Wielki i wiele świętych w metryce Kościoła katolickiego rzymskiego rejestrowanych nowym kazaniem wspomniano. Za pozwoleniem starszych cum gratia & privilegio S. R. M. w Krakowie w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka, typografa I. K. M. Roku Pańskiego 1628*.

- BIRKOWSKI FABIAN, *Kazania o naukach tajemnych*, oprac. J. Kroczak, Wrocław 2012.
- DE MAURI L., *5000 proverbi e motti latini seconda edizione a cura di Gabriele Nepi e Angelo Paredi Flores sententiarum*, Milano 2006.
- HORACY, *Pieśni*, (łac.-pol.), przeł. oprac. S. Gołębiowski, Warszawa 1980.
- JAKUB GÓRSKI, *De generibus dicendi. O rodzajach wymowy*, przeł. R. Sawa, red. A. Axer, Warszawa 2010.
- KARPIŃSKI FRANCISZEK, *Pieśni nabożne*, Kraków 2002.
- KOCHANOWSKI JAN, *Psalterz Dawidów*, Kraków 1579.
- KUCHARSKI STEFAN, *Dzieła*, t. I–II, Kraków 2012.
- LIBERIUSZ JACEK, *Gwiazda morzka Naświętsza Panna Maryja trzydziestą kazań na hymn Ave Maris stella po różnych w Krakowie kościołach od x. Jacka Liberiusza S. T. D., proboszcza kościoła Bożego Ciała Canonicorum Regularium na Kazimierzu przy Krakowie pobożnemu autorowi zalecona. W Krakowie w drukarni Stanisława Piotrkowczyka I. K. M. typografa, Roku Pańskiego 1670.*
- LOYOLA IGNACY, *Pisma wybrane*, red. M. Bednarz, Kraków 1968.
- MOŚCICKI MIKOŁAJ, *Akademii pobożności z przydatkiem nie tylko zakonnym osobom do doskonałości potrzebna, ale i świeckim do zbawienia barzo przygodna. Rozdzielona na pięć classes abo szkół jako pokaże registr tu położony, wydana przez x. Mikołaja z Mościsk T. D. Zakonu Kaznodziejskiego za pozwoleniem przełożonych, jako się wyraziło w pierwszej edycyje. W Krakowie Roku Pańskiego 1628.*
- PLUTARCH Z CHERONEI, *Żywoty sławnych mężów (z Żywotów równoległych)*, przeł. i oprac. M. Brożek, Wrocław 2006.
- SKARGA PIOTR, *Kazania o siedmi sakramentach Kościoła św. katolickiego, do których są przydane kazania przygodne o rozmaitych nabożeństwach wedle czasu, których jest wypisany na przodku registr, czynione i napisane od x. Piotra Skargi Societatis Iesu za pozwoleniem starszych cum gratia et privilegio S.R.M. w Krakowie w drukarniej Andrzeja Piotrkowczyka Roku Pańskiego 1600.*
- STAROWOLSKI SZYMON, *Wybór z pism*, przeł., oprac. I. Lewandowski, Wrocław 2005
- STAROWOLSKI SZYMON, *Arka Testamentu zamykająca w sobie kazania niedzielne. Część wtóra pars aestivalis rzeczona teraz świeżo przez x. Szymona Starowolskiego, kantora tarnowskiego ku pożytkowi i zbudowaniu duchowemu nabożnym katolikom wystawiona w Krakowie w drukarni Krzysztofa Schedla, I.K.M. typografa, Roku Pańskiego 1649.*
- SWETONIUSZ, *Żywoty cesarów*, oprac., przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska Wrocław 2004.

- ŚW. AUGUSTYN, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej, tekst łacińsko-polski*, przeł. oprac. J. Sulowski, Warszawa 1989.
- ŚW. BONAVENTURA, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, przeł. C. Napiórkowski, C. Niezgoda, Poznań 2001.
- ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Złoty łańcuch. Catena aurea*, przeł. L. Szyndler, Dębogóra-Poznań 2007.
- TERESA OD JEZUSA (Marianna Marchocka), *Autobiografia mistyczna i inne pisma*, oprac. C. Gil, Kraków 2010.
- The Cloud of Unknowing*, ed. by E. Underhill, [1922] (<http://www.sacred-texts.com/chr/cou/>).

II. OPRACOWANIA

- A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, ed. R. Fuller, L. Johnston..., [1975].
- Alegoria*, red. J. Abramowska, Gdańsk 2003.
- Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, red. S. Koperek, Kraków 2004.
- AUMANN J., *Zarys historii duchowości*, przeł. J. Machniak, Kielce 2007.
- BACKVIS C., *Szkice o kulturze staropolskiej*, oprac. A. Biernacki, Warszawa 1975.
- Barok polski wobec Europy – sztuka przekładu. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej w Warszawie 15–17 września 2003*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Prejs, Warszawa 2005.
- Barok polski wobec Europy. Kierunki dialogu. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej w Radziejowicach 13–15 maja 2002 roku*, red. E. Bem-Wiśniewska, Warszawa 2003.
- BARTNIK Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999.
- BARTOSIK G. M., *Dziewictwo Maryi wyrazem miłości Ojca*, „*Salvatoris Mater*” 1 (1999) nr 1, s. 96–116.
- BARYCZ H., *Historia Szkół Nowodworskich od założenia do reformy H. Kołłątaja*, Kraków 1939.
- BARYCZ H., *Szkice z dziejów Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 1933.
- BARYCZ H., *Z epoki renesansu, reformacji i baroku*, Warszawa 1971.
- BEDNARZ M., *Jezuici a religijność polska*, „*Nasza Przeszłość*”, 20 (1964), s. 149–224.

- BERNARD C. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996.
- BIENIARZÓWNA J., MAŁECKI J., *Dzieje Krakowa. Kraków w wiekach XVI–XVIII*, Kraków 1984.
- BOLEWSKI J., *Stworzenie w świetle Niepokalanego Poczęcia*, „*Salvatoris Mater*” 1 (1999) nr 1, s. 23–46.
- BORKOWSKA M., *Panny i siostry w świecie sarmackim*, Warszawa 2002.
- BOROWSKI A., *Renesans*, Kraków 2002.
- BOSS S. J., *Empress and Handmaid: On Nature and Gender in the Cult of Virgin Mary*, London 2000.
- BRACHA F., *Adam Opatowski (1574–1647). W 300-letnią rocznicę śmierci*, „*Nasza Przyszłość*” 3 (1947), s. 121–144.
- BROVETTO C., MEZZARDI L.,..., *Historia duchowości, tom V: Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, przeł. E. Dobrzelecka, Kraków 2005.
- BROWN R. E., *The Virginal Conception of Jesus*, *Theological Studies*, t. 33, nr 1, s. 3–34.
- BUDZYŃSKA DACA A., *Cnoty i retoryka w dziele Sebastiana Petrycego z Piłzna*, Katowice 2005.
- BUKOWSKI J., *Adam Opatovius dawny akademik krakowski*, „*Przegląd Katolicki*” 38 (1900), s. 273–275, 294–297, 310–313.
- BURCKHARDT J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, przeł. M. Kreczowska, Warszawa 1961.
- CANTALAMESSA R., *Kontemplując Tróję*, przeł. P. Cembrowicz, Kraków 2003.
- CARLSON S. C., *The Accommodations of Joseph and Mary in Bethlehem: Κατάλυμα in Luke 2, 7*, *New Testament Studies* Cambridge University Press, t. 56, nr 3, s. 326–342.
- CAROL J. B., *Fundamentals of Mariology*, New York 1956.
- CARROLL E. R., *Theology on Virgin Mary: 1966–1975*, „*Theological Studies*” t. 37, nr 2, s. 253–289.
- CHAT E., *Ofiara Mszy Świętej w nauce teologów katolickich i protestanckich w XVI wieku. Studium teologiczno-historyczne*, Kielce 2005.
- CHMIELEWSKI M., *Duchowe i mistyczne doświadczenie Maryi zamieszkiwania w Niej Trójcy Świętej*, „*Salvatoris Mater*” 2 (2000) nr 3, s. 251–267.
- CHRZĄSTOWSKA B., WYSŁOUCH S., *Poetyka stosowana*, Warszawa 1987.
- Chrześcijańska odpowiedź na pytania człowieka*, Warszawa 1975.
- Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966–1945*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1980.
- CIEŚLAK S., *Marcin Laterna SJ (1552–1598), działacz kontrreformacyjny*, Kraków 2003.
- CLARK A. C., *Virgin Birth: A Theological Reappraisal*, *Theological Studies*, t. 34, nr 4, s. 576–593.

- COURTH F., NEUNER P., *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa. Eklezjologia – nauka o Kościele*, Kraków 1999.
- CURTIUS E. R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. oprac. A. Borowski, Kraków 1997.
- CZAJKOWSKI M., *Perykopa Zwiastowania (Łk 1, 26–38) w perspektywie trynitarniej*, „*Salvatoris Mater*” 2 (2000) nr 3, s. 11–25.
- CZAPLIŃSKI W., *O Polsce siedemnastowiecznej. Problemy i sprawy*, 1966.
- CZERSKI J., *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997.
- Człowiek baroku*, red. R. Villari, przeł. B. Bielańska, M. Gurgul, ..., Warszawa 2001.
- DANIÉLOU J., *Trójca Święta i tajemnica egzystencji. Znak świętyni, czyli o obecności Boga*, Kraków 1994.
- DĄBROWSKI S., *Skupienie medytacyjne*, „*Ruch Filozoficzny*” 2 (1989), s. 179–181.
- DELUMEAU J., *Cywilizacja Odrodzenia*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1987.
- DELUMEAU J., *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, przeł. P. Kłoczowski, Warszawa 1986.
- DELUMEAU J., *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Narodziny i rozwój Reformy protestanckiej*, przeł. J.M. Kłoczowski, Warszawa 1986.
- DERWICH M., *Klasztory i mnisi*, Wrocław 2004.
- DOHMEN Ch., STEMBERGER G., *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, Kraków 2008.
- DUBISZ S., *Język i polityka. Szkice z historii stylu retorycznego*, Warszawa 1992.
- Duch Święty a Maryja. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie, Częstochowa 22–23 maja 1998 roku*, Częstochowa 1999.
- Duchowość chrześcijanina*, red. W. Gałązka, Warszawa 2009.
- Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, red. J. Raitt, współpraca B. McGinn, J. Meyendorff, przeł. P. Blumczyński, Kraków 2011.
- Duchowość chrześcijańska. Zarys 2000 lat historii od Wschodu do Zachodu*, red. G. Mursell, Częstochowa 2004.
- Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, red. E. Pakszys, L. Sikorska, Poznań 2000.
- DZIASEK F., *Jezus Chrystus Boski Posłaniec*, Poznań-Warszawa 1962.
- DZIDEK T., *Główne koncepcje teologii. Zarys historyczny*, „*Analecta Cracoviensia*” XXIX 1997, s. 131–162.
- DZIECHCIŃSKA H., *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987.

- Dzieje literatury pięknej w Polsce*, t. 2, Kraków 1918.
- Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II: od odrodzenia do oświecenia; cz. 1: *teologia humanistyczna*, Lublin 1975.
- Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II: od odrodzenia do oświecenia; cz. 2: *teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, Lublin 1975.
- DZIUBA A. F., *Mikołaj z Mościsk, teolog i moralista XVII wieku*, Warszawa 1985.
- ECO U., RORTY R. ..., *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Biedroń, Kraków 1996.
- Exegzeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992.
- Etos humanistyczny*, red. P. Urbański, Warszawa 2010.
- EVANS G. R., *Filozofia i teologia w Średniowieczu*, przeł. J. Kiełbasa, Kraków 1996.
- Ewangelia według św. Łukasza, rozdziały 1–11, wstęp, przekład z oryginału, komentarz F. Mickiewicz, Częstochowa* 2011.
- FANULI A., SICRE-DIAZ J. L., *Historia duchowości. Tom I. Duchowość Starego Testamentu*, przeł. M. Pierzchała, Kraków 2002.
- FITZMYER J. A., *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament*, *Theological Studies*, t. 34, nr 4, s. 541–575.
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, przeł. T. Landy, Niepokalanów 2001.
- GIEROWSKI J. A., *Historia Polski 1505–1764*, Warszawa 1985.
- GIL C., *Ku Chrystusowej pełni. Matka Teresa Marchocka karmelitanka bosa (1603–1652)*, Kraków 1993.
- GILSON E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałta, Warszawa 1960.
- GNILKA J., *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997.
- GNILKA J., *Teologia Nowego Testamentu*, przeł. W. Szymona, Kraków 2002.
- GODAWA M., *A Mind Drawn by a Word. A meditative dimension of selected epigrams by Richard Crashaw (1612–1649)*, „*Analecta Cracoviensia*” XLIII 2011, s. 125–141.
- GODAWA M., *Bogomyślność. Zagadnienie zjednoczenia człowieka z Bogiem w medytacji na podstawie „Fascykułu nabożeństwa różnego” Adama Opętowiusza*, Kraków 2006.
- GODAWA M., *Boska harmonia stworzonego świata w „Kolędzie gospodarskiej” Jacka Liberiusza (1599–1673)*, „*Analecta Cracoviensia*” XLII 2010, s. 201–222.

- GODAWA M., *Medytacja alegoryczna na przykładzie „Fascykułu nabożeństwa różnego” Adama Opatowiusza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 62 (2009), nr 1, s. 11–21.
- GODAWA M., *Postać św. Jana Apostoła i Ewangelisty na gruncie polskiej duchowości potrydenckiej*, „Polonia Sacra” XII (XXX) nr 24/68 (2009), s. 131–155.
- GODAWA M., *Postawa lęku w obliczu Komunii świętej w kazaniu Szymona Starowolskiego „O godnym przygotowaniu się do przyjęcia Naświętszego Sakramentu” (1649)*, „Polonia Sacra”, XIV (XXXII) nr 27/71 (2010), s. 99–119.
- GODAWA M., *Świętość Jacka Odrowąża OP w ujęciu Jacka Liberiusza CR (1599–1673)*, „Analecta Cracoviensia” XLI 2009, s. 145–160.
- GODAWA M., *Wizja człowieka aktywnego w „Akademii pobożności” Mikołaja z Mościsk (1559–1632)*, „Polonia Sacra”, XII (XXX) nr 23/67 (2008), s. 171–191.
- GOGOLA J. W., *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*, Kraków 1995.
- GOGOLA J., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001.
- GORZKOWSKI A., *Cóż stanie się, Panie, jeśli spytam? Studia i szkice o myśli i tradycji biblijnej*, Kraków 2012.
- GÓRSKI K., BORKOWSKA M., *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII wieku*, Warszawa 1984.
- GÓRSKI K., *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978.
- GÓRSKI K., *Pisarze ascetyczno-mistyczni Polski*, t. II, Poznań 1939.
- GÓRSKI K., *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980.
- GÓRSKI K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.
- GRANAT W., *Chrystus Bóg – Człowiek*, t. I–III, Lublin 1959.
- Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa 1965.
- GRENIUK F., *Stan badań nad dziejami polskiej teologii moralnej XVII wieku*, „Analecta Cracoviensia” II 1970, s. 328–340.
- GRENIUK F., *Teologia moralna Adama z Opatowa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 23 (1976), z. 3, s. 5–15.
- GRUPIŃSKI W., *Apofatyczność tekstu mistycznego – na przykładzie zapisków autobiograficznych Marianny Marchockiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 25 (2011), s. 269–292.
- GRUPIŃSKI W., *Wewnątrz. Rzecz o „Autobiografii mistycznej” Marianny Marchockiej*, Warszawa 2005.
- GRYGA S., *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, t. II: *Nowe drogi. Okres zmagania i cierpień duchowych (1525–1570)*, Kraków 1996.
- GUITTON J., *Maryja*, Warszawa 1956.

- HAŁAS S., *Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, „Collectanea Theologica” 66 (1996), s. 25–38.
- HANC W., *Święty Józef wobec tajemnicy Wcielenia*, „Salvatoris Mater”, 2 (2000) nr 2, s. 25–45.
- Harper's Bible Commentary*, ed. J. M. Mays, San Francisco 1988.
- HERNAS C., *Literatura baroku*, Warszawa 1995.
- HERNAS C., *Barok*, Warszawa 2002.
- Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach, tom III – Barok*, Bochnia [b.r.w.].
- Historia teologii – IV. Epoka nowożytna*, red. G. Angelini, G. Colombo, ..., przeł. W. Szymona, Kraków 2008.
- Homiletyka duszpasterska. Podręcznik nauki kaznodziejstwa dla polskiego kleru*, Kielce 1935.
- Homo Orans*, t. II, red. J. Misiurek, J. Popławski, Lublin 2001.
- Homo Orans*, t. III, red. J. Misiurek, J.M. Popławski, Lublin 2002.
- Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009.
- Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009–2010
- Humanizm. Historie pojęcia*, red. A. Borowski, Warszawa 2009.
- JELONEK T., *Zastosowanie fikcji literackiej dla wyrażenia właściwej prawdy na terenie literatury biblijnej*, „Polonia Sacra” II (XX) nr 3/47 (1998), s. 61–74.
- Jesus then & now. Images of Jesus in History and Christology*, ed. M. Meyer, Ch. Hughes, Harrisburg 2001.
- Język Biblii. Od słuchania do rozumienia. XXXII Tydzień Biblijny (KUL)* 29–30.11.2004, red. W. Pikor, Kielce 2005.
- Jubileusz sześćsetcia Wydziału Teologicznego w Krakowie: 20 X 1996–20 X 1997*, red. A. Kubiś, Kraków 1998.
- KASPER W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 1996.
- KLANICZAY T., *Renesans – Manierizm – Barok*, przeł. E. Cygielska, Warszawa 1986.
- KŁOCZOWSKI J., *Europa. Chrześcijańskie korzenie*, Warszawa 2004.
- KŁOCZOWSKI J., MÜLLEROWA L., ..., *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986.
- KŁOCZOWSKI J., *Wielki zakon XVII-wiecznej Rzeczypospolitej u progu swego rozwoju. Dominikanie polscy w świetle wizytacji generalnej z lat 1617–1619*, „Nasza Przyszłość”, 39 (1973), s. 103–180.
- KNAPIŃSKI R., *Ikonaografia maryjna w aspekcie trynitarnym*, „Salvatoris Mater” 2 (2000) nr 3, s. 194–195.
- KOCHANIEWICZ B., *Łk 1, 35 w interpretacji Ojców Kościoła*, „Salvatoris Mater” 2 (2000) nr 2, s. 46–83.

- KOCHANIEWICZ B., *Maryja ikoną Trójcy Świętej. Próba teologicznej syntezy, „Salvatoris Mater”*, 2 (2000) nr 3, s. 26–61.
- Komunikacja i komunikowanie w dawnej Polsce*, red. K. Stępnik, M. Rajewski, Lublin 2008.
- KOPALIŃSKI W., *Słownik symboli*, Warszawa 2006.
- KOROLKO M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- KOSTECKI R., *Tajemnica współżycia z Bogiem. Zagadnienie cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości*, Kraków 1983.
- Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969.
- KOTYŃSKI M., *Piękno wyznacznikiem duchowości, „Polonia Sacra” X (XXIX) nr 21/65(2007)*, s. 161–174.
- KRACIK J., RYŚ G., *Dziesięć wieków diecezji krakowskiej*, Kraków 1998.
- KRENZ J., „Rozmyślenia sandomierskie” Kasprowicza na tle tradycji platońskiej i neoplatonickiej, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 25 (2011), s. 293–323.
- KROCHMAL J., *Rola Fabiana Birkowskiego OP w kaznodziejstwie potrydenckim, „Summarium” 36–37 (1987–1988)*, s. 147–163.
- KROCHMAL J., *O tolerancji: innowiercy w kazaniach Fabiana Birkowskiego OP (1566–1636)*, Przemyśl 1992.
- KRUKOWSKI J., *Nie jeden ale dwóch Adamów z Opatowa w Uniwersytecie Krakowskim w pierwszej połowie XVII wieku, „Nasza Przyszłość” 92 (1999)*, s. 481–484.
- KRUKOWSKI J., *Rozbiór krytyczny kazań ks. J. Liberiusza CR*, Kraków 1898.
- KRUKOWSKI J., *Rozbiór krytyczny kazań na niedziele i święta doroczne przez ks. Fabiana Birkowskiego napisanych*, Włocławek 1898.
- KRYNICKI W., *Wymowa święta, czyli podręcznik do teorii kaznodziejstwa*, Poznań-Warszawa 1921.
- KRZYŻANOWSKI J., *Historia literatury polskiej*, Warszawa 1967.
- KUCHOWICZ Z., *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992.
- KUCHOWICZ Z., *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Łódź 1975.
- KUDASIEWICZ J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991.
- KUHN K., *Beginning the Witness: The αὐτόπται καὶ ὑπηρέται of Luke’s Infancy Narrative*, New Testament Study Cambridge University Press, t. 49, nr 2, s. 237–255.
- KUMOR B. S., *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. IV, Kraków 2002.
- LANGKAMMER H., *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp, komentarz, ekskursy*, Radom 2005.
- LÄPPLE A., *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1983.
- LAURENTIN R., *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, przeł. R. Siemieńska, Częstochowa 1989.

- LAURENTIN R., *The Truth of Christmas Beyond the Myths. The Gospel of the Infancy of Christ*, przeł. M.J. Wren i inni, Massachusetts 1986.
- LAUSBERG H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o kulturze*, przeł. red. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Leksykon Duchowości Katolickiej*, Lublin-Kraków 2002.
- Leksykon symboli (Herder Lexicon)*, red. M. Oesterreicher-Moliwo, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992.
- Lektury polonistyczne: retoryka a tekst literacki*, t. I, red. M. Hanczakowski, J. Niedźwiedz, Kraków 2003.
- LEWANDOWSKI I., *Wstęp* [w:] Szymon Starowolski, *Wybór z pism*, przeł., oprac. I. Lewandowski, Wrocław 2005 [tam również szczegółowa bibliografia dotycząca S. Starowolskiego].
- LICHAŃSKI J. Z., *Retoryka w Polsce. Studia o historii, nauczaniu i teorii w czasach Rzeczypospolitej*, Warszawa 2003.
- LICHAŃSKI J. Z., *Retoryka: historia – teoria – praktyka*, t. I, Warszawa 2007.
- LISZKA P., *Maryja we współczesnych traktatach o Trójcy Świętej*, „*Salvatoris Mater*” 2(2000) nr 3, s. 62–93.
- Literatura polskiego baroku. W kręgu idei. Referaty z konferencji zorganizowanej przez Katedrę Literatury Staropolskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Kazimierzu nad Wisłą 18–22 X 1993*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, ..., Lublin 1995.
- LOUF A., *Pokora i posłuszeństwo*, przeł. Benedyktyny tynieccy, Kraków 2004.
- LUBAC H. de, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, przeł. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- ŁASZEWSKI W., *Katechizm w tajemnicach różańcowych. Pismo Święte i Tradycja Kościoła, objawienia różańcowe, historia różańca, cuda, ruchy różańcowe, obietnice, odpusty, sposób odmawiania różańca*, Warszawa 1998.
- ŁUKASZUK T.D., *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000.
- MACHNIAK J., *Chrześcijanin wobec... czystości, dziewictwa, celibatu*, Kraków 2003.
- MACHNIAK J., *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego Miłosierdzia u bł. Siostry Faustyny Kowalskiej. Studium krytyczne w świetle myśli teologicznej*, Kraków 1998.
- MAJEWSKI J., *Maryja „wcieleniem” macierzyństwa Boga Ojca*, „*Salvatoris Mater*” 1(1999) nr 1, s. 86–88.
- MALISZEWSKI K., *Komunikacja społeczna w kulturze staropolskiej*, Toruń 2001.

- MALISZEWSKI K., *W kręgu staropolskich wyobrażeń o świecie*, Lublin 2006.
- MAŁUNOWICZÓWNA L., *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, oprac. L. Głodyszewski, Lublin 1993.
- MARTIN G., *Czytanie Pisma Świętego jako słowa Bożego*, Kraków 1982.
- MASTALSKA D., *Maryja spełnieniem miłości Ojca odrzuconej przez Ewę*, „*Salvatoris Mater*” 1(1999) nr 1, s. 58–76.
- MAZURKIEWICZ R., „*Matka Boga i człowieka*”. *Macierzyństwo Maryi w polskim piśmiennictwie średniowiecznym (przegląd ważniejszych motywów)*, „*Salvatoris Mater*” 2 (2000) nr 2, s. 157–179.
- MECHERZYŃSKI K., *Historia wymowy w Polsce*, t. II, Kraków 1858.
- Medytacja chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 1994.
- MERTON T., *Chleb na pustyni*, przeł. S. Sumiński, Kraków 1996.
- MERTON T., *Kierownictwo duchowe i medytacja*, przeł. W. Grzybowski, Kraków 1995.
- MERTON T., *Modlitwa kontemplacyjna*, przeł. M. Dybowski Poznań 1988.
- MERTON T., *O świętym Bernardzie*, przeł. E. Dąbrowska, Kraków 2005.
- MERTON T., *Szukanie Boga*, przeł., Kraków 1988.
- MINNERATH R., *Sobory*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 2004.
- MIRAVALLE M., „*With Jesus*”. *The Story of Mary Co-redemptrix*, [b.m.w.] 2003.
- MISIUREK J., *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1 (w. X – XVII), Lublin 1994.
- MISIUREK J., *Maryja a Bóg Ojciec w świetle polskiej teologii duchowości XVI i XVII wieku*, „*Salvatoris Mater*” 1 (1999) nr 4, s. 146–161.
- MISIUREK J., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, [b. d. i m]. „*Misterium et Verbum*”. *Duchowość chrześcijańska w literaturze polskiego baroku*, red. J. Machniak, M. Godawa, Kraków 2008.
- Mistyka chrześcijańska: materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 1995.
- MISZTAŁ W., *Maryja i odnowienie rodziny Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym*, „*Salvatoris Mater*” 1 (1999) nr 4, s. 205–227.
- MOSHER J. A., *The Exemplum in the Early Religious and Didactic Literature in England*, New York 1911.
- MUNCK T., *Europa w XVII wieku: 1598–1700. Państwo, konflikty i porządek społeczny*, przeł. R. Sudół, Warszawa 1998.
- NAPIÓRKOWSKI S. C., *Matka mojego Pana*, Opole 1988.
- NEVILLE R. C., *Symbols of Jesus. A Christology of Symbolic Engagement*, Cambridge 2001.
- NICOLAS A., DĄBROWSKI E., *Życie Maryi Matki Bożej*, Warszawa 1955.
- O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988.

- O wyższości świąt Bożego Narodzenia, red. A. Kędzierska, I. Wawrzyczek, Lublin 2009.
- O. GABRIEL OD ŚW. MARII MAGDALENY OCD, *Kontemplacyjne horyzonty modlitwy*, Kraków 1988.
- O'COLLINS G., *Christology. A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, New York 1995.
- O'COLLINS G., FARUGIA E. G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem polsko-angielskim*, przeł. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.
- O'MEARA T. F., *Of Art and Theology: Hans Urs von Balthasar's Systems*, „Theological Studies” t. 42, nr 2, s. 272–276.
- OLSZEWSKI D., *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice 1986.
- OTRZĄSEK A., *Modlitwa myślna według św. Alfonsa Liguoriego*, Kraków 2007.
- OZOROWSKI E., *Nauka Adama Opatowskiego o sakramentach w ogólności*, „Studia Theologica Varsoviensia”, 10(1972), nr 1, s. 55–90.
- PANIKKAR R., *Christophany. The Fullness of Man*, trans. A. DiLascia, New York 2004.
- PANUŚ K., *Exemplum w historii kaznodziejstwa*, „Analecta Cracoviensia” XXIX 1997, s. 299–316.
- PANUŚ K., *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007.
- PANUŚ K., *Terminy stosowane w dziejach Kościoła na oznaczenie przepowiadania*, „Analecta Cracoviensia” XXXIII 2001, s. 519–540.
- PANUŚ K., *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Część druga: kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001.
- PAWŁAK W., *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005.
- PAWŁOWSKI D., *Vita Patris Gaspari Drużbicki SJ, Cracoviae 1670*.
- PAZERA W., *Kaznodziejstwo w Polsce od początku do końca epoki baroku*, Częstochowa 1999.
- PELC J., *Obraz – słowo znak. Studium o emblematyce w literaturze staropolskiej*, Wrocław 1973.
- PIECH S., *Sześć wieków Wydziału Teologicznego w Krakowie*, „Analecta Cracoviensia” 29(1997), s. XIII–XXXIII.
- PIEPER J., *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 2000.
- PIETKUN W., *Maryja Matka Chrystusa. Rozwój dogmatu maryjnego*, Warszawa 1954.
- Pięćset pięćdziesiąt lat obecności oo. Bernardynów w Polsce (1453–2003)*, red. F. Murawiec, A. Muskus, Kalwaria Zebrzydowska 2006.
- PILCH Z., *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958.
- PINCKAERS S. T., *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasa z Akwinu*, przeł. A. Fabiś, Poznań 1998.

- PINDEL R., *Biblia między oknem a lustrem. Wykorzystanie metod naukowej egzegezy do lektury duchowej*, „Polonia Sacra” X(XXVIII) nr 19/63 (2006), s. 237–250.
- PLATT D., *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej*, Wrocław 1992.
- PODHOŹECKI L., *Wazowie w Polsce*, Warszawa 1985.
- Polski słownik biograficzny*, Warszawa-Kraków 1935.
- POPŁAWSKI J., *Kaspra Drużbickiego teologia krzyża*, Lublin 1997.
- Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska J. Pelc, Wrocław-Warszawa 1984.
- PRZYBOŚ K., *Siedemnastowieczne kazania sejmowe*, „Studia Historyczne”, 31 (1988), z. 1, s. 23–42.
- PRZYBYLSKI R., *Homilie na Ewangelię dzieciństwa. Szkice z teologii biblijnej malarzy i poetów*, Paris 1990.
- RAFIŃSKI G., *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 46 (1993) nr 3–4, s. 135–148.
- RATZINGER J. – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, przeł. W. Szymona, Kraków 2012.
- RATZINGER J., BALTHASAR H. U. von, *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, przeł. J. Adamska, W. Łaszewski, Warszawa 1991.
- RATZINGER J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- RATZINGER J., *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, przeł. B. Widła, Warszawa 1997.
- RATZINGER J., *Introduction to Christianity*, przeł. Burns and Oates, Ltd., San Francisco 2004.
- RATZINGER J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 1970.
- RAYMOND DE THOMAS DE SAINT-LAURENT, *The Virgin Mary. An Act of Reparation*, <http://www.tfp.org/TFP-home/books/the-virgin-mary.html> (12.12.2012).
- RECZEK S., *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław 1968.
- Retoryka a literatura*, red. B. Otwinowska, Wrocław 1984.
- Retoryka a tekst literacki*, red. M. Hanczakowski, J. Niedźwiedz, Kraków 2003.
- Retoryka*, red. M. Skwara, Gdańsk 2008.
- RIPA C., *Ikonomia*, przeł. I. Kania, Kraków 2008.
- ROMÁN J. M., *Święty Wincenty a Paulo. Biografia*, przeł. I. Kania, Kraków 1990.
- ROSA G. de, *Jezus Chrystus – życie, orędzie, tajemnica*, przeł. B. Żurowska, Kraków 1999.

- ROUX J.-P., Jezus, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1995.
- RUMIŃSKI S., *Nauka ks. Jacka Liberiusza o świętości Matki Bożej*, „Nasza Przyszłość” 54(1976), s. 37–71.
- RYNDUCH Z., *Nauka o stylach w retorykach polskich*, Gdańsk 1967.
- SAJKOWSKI A., *Barok*, Warszawa 1987.
- SARNOWSKA-TEMERIUŚ E., *Przeszłość poetyki. Od Platona do Giambattisty Vica*, Warszawa 1995.
- SAWA R., *Wstęp*, [w:] *Jakub Górski, De generibus dicendi. O rodzajach wymowy*, przeł. R. Sawa, red. A. Axer, Warszawa 2010, s. 9–38.
- SAWARD J., *Odkupiciel w łonie Matki*, przeł. A. Dziewiecka, Warszawa 2011.
- SCHEFFCZYK L., *Maryja – Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, przeł. J. Tumielewicz, Kraków 2004.
- SCHÖNBORN Ch., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, przeł. L. Balter, Poznań 2002.
- SCHREINER J., *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B.W. Matysiak, Warszawa 1999.
- SESBOÛE B., *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, przeł. P. Rak, Kraków 2006.
- Signum Magnum – duchowość maryjna*, red. M. Chmielewski, Lublin 2002.
- SIUDY T., *Maryja – wybrana i umiłowana córka Ojca*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 1, s. 47–57.
- SIUDY T., *Służebnica Pańska, Niepokalanów* 1995.
- SIWAK W., *Maryja a Trójca Święta w misterium Wcielenia według Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 2, s. 268–319.
- SŁOMKOWSKI A., *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000.
- Słownik literatury staropolskiej (Średniowiecze-Renesans-Barok)*, red. T. Michałowska, Wrocław 1990.
- Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. Wyczawski, Warszawa 1981.
- Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. M. Mayenowa, Wrocław-Warszawa 1966–2011.
- Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole*, red. A. Borowski, Kraków 2001.
- Słownik staropolski*, Kraków-Warszawa 1953-.
- Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1990.
- SONDEL J., *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2001.
- SOPOĆKO M., *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, Białystok 2008.
- SPINETOLLI O. da., *Maryja w Biblii*, przeł. A. Tronina, Niepokalanów 1997.
- STABIŃSKA J., *Mniszki Pierwszej Rzeczypospolitej*, Kraków 2009.
- STANEK T., *Przesłanie Pięcioksięgu w świetle struktury retorycznej*, Poznań 2012.

- Studia z historii Jezuitów*, red. S. Nawrocki, Kraków 1983.
- SUENENS L. J., *Kim jest Ona? Synteza mariologii*, przeł. A. Wieczorek, Warszawa 1988.
- SYME R., *Rewolucja rzymska*, oprac. L. Mroziewicz, przeł. A. Baziór, Poznań 2009.
- SZCZUCKI L., *Humanisci, heretycy, inkwizytorzy. Studia z dziejów kultury XVI i XVII wieku*, Kraków 2006.
- SZCZUREK J. D., *Elementy patrylogii*, „*Analecta Cracoviensia*” XXVIII 1996, s. 329–347.
- SZCZUREK J. D., *Różnica między odwiecznymi aktami Boga Ojca*, „*Analecta Cracoviensia*” XXX–XXXI 1999, s. 275–289.
- SZCZUREK J. D., *Szczęście i cierpienie Boga*, „*Analecta Cracoviensia*” XXIX 1997, s. 349–366.
- SZCZUREK J. D., *Tajemnica zamieszkania Trójcy Świętej w duszy według błogosławionej Elżbiety z Dijon*, [w:] <http://www.karmel.pl/lektorium/publikacje/baza.php?id=27#10> (02.11.1012).
- SZETELNICKI W., *Kaznodziejstwo polskie XVI i XVII wieku w obronie ludu*, „*Nasza Przyszłość*” 37(1972), s. 49–97.
- SZLESIŃSKI I., *Charakterystyka językowo-stylistyczna prozy kaznodziejskiej XVII wieku*, Łódź 1987.
- SZWAROCKA K. W., *„Sarmacka bogini”. Kult maryjny w Polsce doby baroku*, Toruń 2010.
- ŚNIEGOCKI J., *Exempla i koncepty barokowe w kazaniach o świętych Fabiana Birkowskiego*, „*Roczniki Humanistyczne*”, 27 (1979), z. 1. s. 109–137.
- ŚNIEGOCKI J., *Z problemów kaznodziejstwa Fabiana Birkowskiego (1566–1636)*, „*Studia Płockie*”, 5 (1977), s. 67–83.
- Święty Tomasz teolog. *Wybór studiów*, [przeł.], red. M. Paluch, Warszawa-Kęty 2005.
- Tajemnica Chrystusa*, przeł. I. Kownacka, Z. Karska, Poznań 1968.
- TAZBIR J., *Historia Kościoła katolickiego w Polsce (1460–1795)*, Warszawa 1966.
- TAZBIR J., *Od Haura do Isaury. Szkice o literaturze*, Warszawa 1989.
- TAZBIR J., *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku*, Warszawa 2009.
- TAZBIR J., *Reformacja, kontrreformacja, tolerancja*, Wrocław 1996.
- TAZBIR J., *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971.
- TAZBIR J., *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987.
- The reception of the Fathers in the West from the Carolingians to the Maurists*, ed. I. Backus, Leiden 1997.

- THURIAN M., *Maryja Matka Pana, Figura Kościoła*, przeł. E. Ogiński, Warszawa 1990.
- TOMKIEWICZ W., *Pisarze polskiego Odrodzenia o sztuce*, Wrocław 1995.
- TORELL J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2003.
- ULČINAITÈ E., *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego*, Wrocław 1984.
- URBAŃSKI S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.
- URBAŃSKI S., WERBIŃSKI I., *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, Warszawa 1992.
- URBAŃSKI S., *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999.
- VAGAGGINI C., *Teologia. Pluralizm teologiczny*, przeł. J. Partyka, red. M. Bielewski, Kraków 2005.
- Via Pulchritudinis. Wątki biblijne w literaturze i kulturze polskiej. Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Polskie Towarzystwo Teologiczne i Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków, 16–18 listopada 2010)*, red. A. Gorzkowski, Ł. Kamykowski, ..., Kraków 2010.
- WAGNER H., *Dogmatyka*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2007.
- WERBIŃSKI I., *Posłuszeństwo Ojcu drogą świętości Maryi, „Salvatoris Mater”* 1 (1999) nr 4, s. 30–43.
- WĘCŁAWSKI T., *Maryja wobec woli Ojca w męce i śmierci Jezusa, „Salvatoris Mater”* 1 (1999) nr 1, s. 117–131.
- WIECZOREK E., *Nauka Jana Dunsza Szkota o roli miłości Bożej w planie stworzenia i zbawienia, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”* 9 (1962), z. 2, s. 37–59.
- Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków 2006.
- WILKOŁEK R., *Fundamenty topiczności teologicznej arystotelizmu. Terminologia arystotelesowska w chrystologii ontologicznej św. Tomasza z Akwinu, „Polonia Sacra”* XV (XXXIII) nr 28/72 (2011), s. 255–264.
- WINNICZUK L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983.
- WITCZYK H., *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985.
- WORONIECKI J., *Pełnia modlitwy*, Poznań 1982.
- Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec, Lublin 1996.
- WRIGHT (IV) W. M., *The Literal Sense of Scripture according to Henri de Lubac: Insights from Patristic Exegesis of the Transfiguration, “Modern Theology”*, t. 28, nr 2, s. 252–277.

- WRIGHT J., *Jezuici. Misje, mity i prawda: między hagiografią a czarną legendą*, przeł. P. Chojnacki, [b.m.w.] 2004.
- Wspomnienia o św. Ks. Adamie Opatowiuszu* (mps nr 1285), Biblioteka SS. Klarysek w Krakowie.
- ZATORSKI W., *Pokora*, Kraków 2008.
- ZAWADA M., *Pokora – podstawy duchowej architektury*, Warszawa – Wrocław 2004.
- ZIOMEK J., *Renesans*, Warszawa 2002.
- ZIOMEK J., *Retoryka opisowa*, Wrocław – Warszawa 1990.
- Złota Księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, red. S. Piech, Kraków 2000.
- Źródła wiedzy teoretycznoliterackiej w dawnej Polsce. Średniowiecze – Renesans – Barok*, oprac. M. Cytowska, T. Michałowska, Warszawa 1999.
- Życie i dzieło Sługi Bożej Matki Zofii z Maciejowskich Czeskiej (1584–1650). Materiały z sympozjum, które odbyło się dnia 21 XI 1998 r. pod patronatem Jego Eminencji Kardynała Franciszka Macharskiego, Metropolity Krakowskiego w klasztorze Sióstr Prezentek w Krakowie*, Kraków 2000.
- ŻYCIŃSKI W., *Matka Boża chrześcijan*, Kraków 1995.
- ŻYCIŃSKI W., *Teologia Niepokalanego Poczęcia Maryi w Tradycji i wierze Kościoła*, „*Analecta Cracoviensia*” XXXVI 2004, s. 381–398.
- ŻYCIŃSKI W., *Zawsze Dziewica Maryja w wierze i teologii Kościoła*, „*Polonia Sacra*” VII (XXV) nr 12/56(2003), s. 371–385.
- ŻYCIŃSKI W., *Zwiastowanie św. Józefowi (Mt 1, 18–25) i jego implikacje teologiczne*, „*Polonia Sacra*” III (XXI) nr 5/49 (1999), s. 301–310.