

PRZEZ JEZUSA DO MARYI W DUCHOWOŚCI POLSKIEJ

Postawiony w tytule niniejszego przedłożenia problem badawczy nastęcza niemało trudności metodologicznych, a pośrednio także merytorycznych. Trudności metodologiczne dotyczą nie tyle rozumienia formuły *Przez Jezusa do Maryi*¹, co przede wszystkim ustalenia zawartości pojęcia „duchowość polska”. Merytoryczna zaś trudność rodzi się z jednej strony z braku dostatecznych studiów nad duchowością polską, a z drugiej - z wytyczonego tematem aspektu mariologicznego. Chodzi mianowicie o to, jakie zastosowanie w duchowości polskiej ma formuła *Przez Jezusa do Maryi*, to znaczy: jak jest rozumiana, jakie odgrywa znaczenie i jakie znajduje praktyczne odzwierciedlenie. Nie chodzi przy tym o poszukiwanie tej formuły w jej dosłownym brzmieniu, lecz o przejawy mariologii i maryjności, które mają wyraźną perspektywę chrystologiczną.

Rozstrzygnięcie tych trudności zasługiwałoby na osobne sympozjum interdyscyplinarne, poprzedzone odpowiednimi wnikliwymi studiami. Z tego powodu bardziej zasadnym wydaje się próba zaprezentowania metodologicznych podstaw dla takich badań, a tym samym ograniczenie się w niniejszym opracowaniu do wskazania tych obszarów życia religijno-duchowego Polaków, w których formuła *Przez Jezusa do Maryi* prawdopodobnie znajduje swoje odbicie.

USTALENIA METODOLOGICZNE

Mówiąc o duchowości polskiej należy wpierr wskazać na ogólne pojęcie duchowości, które z racji swej popularności bywa bardzo wieloznaczne. Warto w tym miejscu nadmienić, że bardzo modne obecnie słowo „duchowość”, w lite-

¹ Na ten temat zob. K. K o w a l i k, *Per Mariam ad Iesum. Per Iesum ad Mariam*, „Salvatoris Mater” 2(2001), s. 22-33.

raturze chrześcijańskiej pojawiło się po raz pierwszy już w latach dwudziestych V w.² Po ustaleniu jego współczesnego znaczenia wskażemy następnie, jakie czynniki specyfikują ogólnie pojętą duchowość chrześcijańską tak, iż można mówić o duchowości polskiej.

Duchowość w znaczeniu ogólnym

Istotne wydaje się obecne w refleksji metodologicznej rozróżnienie pojęcia „duchowość”, rozumianego jako praktyka życia duchowego, od duchowości w znaczeniu metodologicznie uporządkowanej refleksji teologicznej nad tymże życiem duchowym. W znaczeniu pierwszym duchowość to wieloaspektowa rzeczywistość relacji człowieka do jakkolwiek pojętej Transcendencji, z którą wchodzi on w osobową relację. Jeżeli podmiot duchowy, ukształtowany sakramentalnie wiarą Kościoła świętego, rozpoznaje w tym doświadczeniu duchowym Boga Trójosobowego, objawionego w Jezusie Chrystusie, do którego zwraca się jako swego Pana i Zbawcy, a nie tylko przedmiotu etycznej czy estetycznej fascynacji, wówczas mówimy o duchowości z przymiotnikiem „chrześcijańska”³.

To wejście w osobową relację z Jezusem Chrystusem dokonuje się z natchnieniem i mocą Ducha Świętego, a ponadto - co dla katolików jest bardzo istotne - zawsze aktualizuje się w Kościele świętym⁴. Nie ma zatem autentycznej duchowości katolickiej poza Kościołem świętym (por. KK 14-16). Kto szuka Boga poza Kościołem, a tym bardziej wbrew Kościołowi, owszem, kształtuje swoją duchowość, ale trudno znaleźć dostateczne racje, by nazwać ją katolicką czy nawet chrześcijańską.

Z tego wynika, że duchowość chrześcijańska to po prostu życie duchowe, czyli - jak uczy Jan Paweł II - „życie w Chrystusie, życie według Ducha Świętego” (VC 93). Inaczej mówiąc, jest to takie tajemnicze działanie Ducha Świętego na mocy Misterium Paschalnego Chrystusa w sercu ochrzczonego i taka współpraca ochrzczonego z Duchem Świętym, że jego skutkiem jest odwzorowanie w sobie postaw Chrystusa, a więc świętość i dojrzałość osobowa (por. DV 62)⁵.

² Św. Hieronim, *De scientia divinae legis*, PL 30, 105-116; 9, 114d-115a.

³ Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 88.

⁴ Por. J. Mouroux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia 1956, s. 183-213.

⁵ Por. tamże, s. 92-93; O. Boulnois, *Duchowość czy życie chrześcijańskie w Duchu?*, w: *Duchowość chrześcijańska* („Communio”, t. 11), red. L. Balter, Poznań 1995, s. 60-66.

Chrześcijańskie doświadczenie duchowe z istoty swej jest zatem wybitnie chrystocentryczne. Jak zauważa Ojciec święty, m.in. w pierwszej swej encyklice *Redemptor hominis*, w perspektywie Chrystusa i w Jego świetle chrześcijanin nie tylko najpełniej poznaje siebie, ale także wszystkie tajemnice zbawcze (por. RH 8). Oznacza to, że pierwszorzędnym i bezpośrednim przedmiotem chrześcijańskiego doświadczenia duchowego jest Chrystus, zaś wtórnie i pośrednio są święci, a zwłaszcza Maryja⁶. Zatem już w samej strukturze tego elementarnego przeżycia, aktualizowanego w płaszczyźnie wiary, znajduje zastosowanie wyrażona na początku niniejszej refleksji formuła: *Przez Jezusa do Maryi*.

Tę tajemniczą współpracę ochrzczonego z łaską można poddać badaniu nie inaczej, jak tylko śledząc jej skutki w podmiocie, którymi są postawy chrześcijańskie, odznaczające się trojakim odniesieniem: intelektualno-poznawczym, emocjonalno-wartościującym i behawioralnym (działaniowym, zachowaniowym). To właśnie stanowi tzw. przedmiot formalny *quod* teologii duchowości. Jest ona bowiem teologią doświadczenia duchowego⁷.

W ten sposób doszliśmy do drugiego znaczenia słowa „duchowość” jako nauki teologicznej, która prawo obywatelstwa wśród dyscyplin akademickich uzyskała wówczas, gdy najpierw w 1917 roku na „Angelicum”, a następnie w 1919 roku na „Gregorianum” otwarto pierwsze katedry teologii ascetyczno-mistycznej. Natomiast w Polsce pierwszą katedrę teologii ascetycznej i mistycznej otworzył w 1957 roku na KUL były jego rektor ks. Antoni Słomkowski (1900-1982). Z niej wyrósł obecny Instytut Teologii Duchowości⁸. Ta młoda dyscyplina teologiczna, choć dynamicznie się rozwija, ma jednak przed sobą ogromne pola badań, także w zakresie wątków mariologiczno-maryjnych.

Teolog duchowości badając fenomen życia duchowego ma za zadanie zbadać więc nie tylko przesłanki dogmatyczne, zawarte głównie w odniesieniu intelektualno-poznawczym, ale także motywy i stopień zaangażowania, ujawniające się w odniesieniu emocjonalno-wartościującym, jak również nie mniej ważne konkretne akty i formy pobożności, określane umownie odniesieniem behawioralnym. Upraszczając nieco można powiedzieć, że chodzi o określenie, w kogo (w jakiego Boga) wierzy dana osoba, komu i dlaczego ufa oraz jak uzewnętrznia swoje całkowite oddanie w miłości? To samo dotyczy wąskiego, ale jakże waż-

⁶ Por. J. Mouroux, dz. cyt., s. 214-227; A. Guerra, *Esperienza cristiana, oggi*, w: *Vita cristiana ed esperienza mistica*, red. F. Ruiz, Roma 19982, s. 363-364.

⁷ G. Moiola, *Dimensione esperienziale della spiritualità*, w: *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, red. B. Calati, B. Secondin, T. P. Zecca, Roma 1981, s. 45-62.

⁸ Por. M. Chmielewski, dz. cyt., s. 32-45.

nego aspektu duchowości chrześcijańskiej, jaką jest duchowość maryjna, czyli wymienione wyżej trojkie odniesienie postaw duchowych do Matki Boga. Chodzi zatem o ustalenie na podstawie określonych źródeł, jakie prawdy wiary dotyczące Matki Boga kształtują postawy duchowe, jak wpisują się one w określoną hierarchię wartości i motywacji, a także w jaki sposób naśladownictwo postaw Maryi i oddawana Jej cześć są wyrażane na zewnątrz⁹.

Polska specyfika duchowości katolickiej

Podjęwając próbę opisanania polskiej specyfiki duchowości katolickiej, warto zauważyć, że pojęcie „duchowość” funkcjonuje jako określenie zarówno jednostkowego jak i zbiorowego fenomenu doświadczenia duchowego. Występująca w tym pojęciu końcówka fleksyjna „-ość” wskazuje na pewną jakość wsobną, niejako samoistną czy nawet abstrakcyjną. Gdy mówimy, na przykład: „czyste naczynie”, wskazujemy na przedmiot o określonej jakości, przy czym jakość ta ma w tym przypadku wartość względną. Natomiast w przykładowym pojęciu „czystość” akcent nie spoczywa już na naczyniu, lecz na samej jakości, jaką w sposób uogólniony reprezentuje pojęcie „czystość”. Ta reguła semiotyczno-semantyczna funkcjonuje w sposób analogiczny także w innych językach europejskich¹⁰. Posługując się zatem pojęciem „duchowość”, mamy na myśli nie tylko jednostkowe życie duchowe, ale zjawisko społeczno-kulturowe, które zaistniało i aktualizuje się w określonych uwarunkowaniach narodowych, geograficznych i historycznych. Składają się nań wyrosłe z jednostkowych doświadczeń duchowych postawy duchowo-religijne. Duchowość w tym znaczeniu, jako wartość dziedziczona, ma moc generowania określonych postaw duchowych, które z kolei we właściwy sobie sposób ukierunkowują doświadczenie duchowe.

O polskiej specyfice duchowości katolickiej decydują więc wspomniane uwarunkowania narodowe, geograficzne i historyczne. Innymi słowy, to co odróżnia duchowość polską od duchowości francuskiej, niemieckiej czy innej, to przede wszystkim narodowe zapodmiotowienie jednostkowych doświadczeń duchowych, werbalizowanych i przekazywanych w języku polskim oraz w duchu polskiej kultury. Drugim rodzajem uwarunkowań, specyfikujących duchowość polską, jest życie duchowe poszczególnych osób, zwłaszcza wybitnych i świętych, zamieszkujących historyczne i obecne tereny uznawane za polskie.

⁹ Por. t e n ż e, *Metodologiczne aspekty duchowości maryjnej*, „Salvatoris Mater” 2(1999), s. 320-336.

¹⁰ Por. tamże, s. 73.

Wreszcie trzecim rodzajem uwarunkowań są konkretne fakty i procesy historyczne związane ze społeczeństwem polskim.

Poruszając się w tych ogólnych ramach, nie trudno mówić o polskiej specyfice duchowości katolickiej. Natomiast zasadniczy problem pojawia się wówczas, gdy podejmujemy próbę skonkretyzowania cech, które w sposób jednoznaczny pozwalałyby identyfikować duchowość polskiego społeczeństwa (a może raczej duchowość polskiego narodu) wśród niezmiernego bogactwa duchowości chrześcijańskiej, jaką żyje Kościół powszechny. Do tej pory bowiem nie mamy kompleksowych studiów nad tysiącletnim fenomenem polskiej religijności rozpatrywanym nie tylko w aspekcie historycznym, społeczno-kulturowym czy socjologicznym, ale także w aspekcie duchowym, czyli pod kątem świadomie kształtowanej relacji człowieka do Boga. Na tym właśnie polega sygnalizowana na początku merytoryczna trudność podjętego tematu.

Pionierskie próby w zakresie historii duchowości polskiej podjął prof. Karol Górski¹¹. Także ks. prof. Stanisław Urbański wiele uwagi poświęcił historii duchowości polskiej końca XIX w. i okresu międzywojennego, ujmowanej głównie pod kątem kontemplacji i mistyki¹². Oddane do druku dzieło z udziałem 87 polskich teologów duchowości pt. *Leksykon duchowości katolickiej*, stawia sobie za jeden z głównych celów wydobycie polskiej specyfiki duchowości katolickiej.

Największy jednakże dotychczas wkład badawczy na miarę epoki ma ks. prof. Jerzy Misiurek, kierownik Katedry Historii Duchowości w Instytucie Teologii Duchowości KUL, który opublikował trzytomowe dzieło poświęcone historii i teologii polskiej duchowości katolickiej, o łącznej objętości 1377 stron¹³. Godny podkreślenia jest nie tylko fakt, że jest to pierwsza próba syntezy historii polskiej duchowości, ale także oryginalna metoda, którą autor zastosował. Nie jest to bowiem sama tylko historia duchowości, a więc prezentacja wybitnych i świętych postaci obecnych w tysiącletniej historii Polski, co przypominałoby

¹¹ Zob. K. Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980; tenże, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.

¹² Zob. m.in. S. Urbański: *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Warszawa 1988; *Polska teologia życia mistycznego (1914-1939)*, Warszawa 1995; *Duchowość XX-lecia międzywojennego - zagadnienie modlitwy w polskim piśmiennictwie teologicznym*, „Migrant Echo”, 10(1981), s. 28-49; *Nauka o kontemplacji w polskim piśmiennictwie teologicznym XX-lecia międzywojennego*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 9-10(1981-82), s. 241-259; S. Urbański, I. Werbiński, *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, Warszawa 1992.

¹³ J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*: t. 1 (w. X-XVII), Lublin 1994; t. 2 (w. XVIII-XIX), Lublin 1998; t. 3 (w. XX) Lublin 2001.

raczej hagiografię, ale przede wszystkim prezentacją ich doktryny z rzetelnym odwoływaniem się do źródeł. Dzięki takiemu powiązaniu historii i teologii, lektura tego dzieła daje w miarę całościowy choć syntetyczny obraz tego, czym jest polska duchowość i jak rozległe jest jej bogactwo.

Bazując właśnie na badaniach ks. prof. J. Misiurka, w największym skrócie można wskazać na charakterystyczne nurty w duchowości, które stopniowo pojawiały się w historycznym procesie kształtowania się życia religijnego na ziemiach polskich i samej polskości. I tak w teologii i duchowości katolickiej w Polsce w okresie od XIV do XVII w. wyłania się przede wszystkim silny nurt chrystopologiczny, głównie w postaci kultu Serca Jezusa, i powiązany z nim nurt maryjny. Ponadto obecny jest wyraźny nurt mistyczno-kontemplacyjny i ascetyczny oraz nurt biblijny, który w późniejszym okresie przybrał postać nurtu biblijno-liturgicznego. W czasach najnowszych doszły do głosu także nurty: eklezjalny, narodowy i pneumatyczny, ściśle splatające się z trwale obecnymi w polskiej duchowości nurtami chrystocentrycznym i maryjnym.

Warto jeszcze dodać, że polska teologia na przestrzeni wieków tym różni się od zachodnich stylów myślenia teologicznego, że ma nastawienie duszpasterskie i praktyczne, a także moralistyczne, społeczne i historyczne. Nierzadko pojawiają się elementy apologetyczne, co było związane z koniecznością obrony prawd wiary przed silnymi tendencjami protestanckimi. Jednak u polskich teologów dostrzega się wyraźną niechęć do spekulacji, nawet w sporach antytrynitarskich, w których sięgano raczej do argumentów biblijnych. W tych polemikach podejmowano próby wypracowania polskiej terminologii teologicznej, co w sytuacji kształtowania się języka polskiego, było przedsięwzięciem nader odważnym. Wspomniany duszpastersko-praktyczny styl polskiej teologii wiąże się ściśle z nastawieniem ascetyczno-mistycznym, zwłaszcza w XVII w. Zaowocowało to m.in. rozwinięciem kultu Serca Jezusowego i dość często opracowywaną teologicznie pobożnością maryjną, która w okresie średniowiecza koncentrowała się na Bożym Macierzyństwie, zaś w okresie baroku i pod koniec XIX w. na tajemnicy Niepokalanego Poczęcia. Trzeba jednak przyznać, że zwłaszcza w średniowieczu polska teologia, tak w aspekcie duchowym jak i mariologicznym, nie należała do zbyt oryginalnych.

Mówiąc o źródłowych podstawach badań nad duchowością polską, ujmowaną zwłaszcza pod kątem pobożności maryjnej, nie można pominąć ogromnie cennego wkładu, jakim są prace bp. J. Wojtkowskiego¹⁴ oraz znanego wśród

¹⁴ Zob. J. Wojtkowski, *Początki kultu Matki Boskiej w świetle najstarszych rękopisów*, „Studia Warmińskie”, 1(1964), s. 215-257; *Przedmiot liturgicznego kultu Matki Boskiej w Pol-*

mariologów mediewisty p. Romana Mazurkiewicza. W 12. tomie franciszkańskiej serii „Beatam me dicent” opublikował on średniowieczne teksty o Matce Bożej, czym obala tezę o ubóstwie średniowiecznego piśmiennictwa religijnego w języku narodowym¹⁵. Do tego trzeba dodać cały szereg edycji tekstów źródłowych w opracowaniu tego badacza, m.in. w kwartalniku „Salvatoris Mater”¹⁶.

PRZEJAWY CHRYSTOLOGICZNEJ PERSPEKTYWY DUCHOWOŚCI MARYJNEJ

Wyczerpanie problemu, postawionego w temacie niniejszego opracowania, wymagałoby przeanalizowania wszystkich przejawów duchowości maryjnej i odpowiadającej jej pobożności (por. RM 48), jakie kolejno występowały w tysiącletniej historii duchowości polskiej, a przynajmniej od pieśni *Bogurodzica* aż po najnowsze wyniki badań polskich mariologów i teologów duchowości. Takie przedsięwzięcie, aczkolwiek bardzo potrzebne, jest dopiero wielkim zadaniem do wykonania, tym bardziej, że przejawy te są dość różnorodne a przy tym rozproszone. Poza jednostkowymi badaniami ograniczającymi się do konkretnych postaci czy zagadnień, prowadzonymi głównie przez mariologów, w polskiej teologii duchowości nie było tego typu kompleksowych prac badawczych. Pozostaje więc jedynie ograniczenie się do przykładowego zasygnalizowania tych przejawów polskiej duchowości i teologii, w odniesieniu do których formuła *Przez Jezusa do Maryi* znajduje szczególne zastosowanie.

sce w XIII wieku, „Studia Warmińskie” 2(1965); *Najświętsza Maryja Panna w Kazaniach gnieźnieńskich*, RTK 1(1955); *Matka Boża w maryjnych lekturach monastycznych Polski XIII wieku*, „Studia Warmińskie” 3(1966); *Macierzyństwo duchowe Najświętszej Maryi Panny w piśmiennictwie polskim do roku 1500*, RTK 10(1963) 3, s. 21-28.

¹⁵ Por. P. Borek, *Matka Boża polskiego średniowiecza*, „Salvatoris Mater” 1(2001), s. 362-366.

¹⁶ Zob. R. Mazurkiewicz, „*Mocne Boskie tajemności*”. *Średniowieczna pieśń maryjna o Zwiastowaniu*, „Salvatoris Mater” 1(2000), s. 156-200; „*Matka Boga i człowieka*”. *Macierzyństwo Maryi w polskim piśmiennictwie średniowiecznym. (Przegląd ważniejszych motywów)*, „Salvatoris Mater” 2(2000), s. 157-179; „*Świebodość Boga żywego*”. *Średniowieczna pieśń o wniebowzięciu Maryi*, „Salvatoris Mater” 4(2000), s. 224-260.

Teksty teologiczne i dewocyjne

Wśród różnorodnych przejawów chrystologicznej perspektywy duchowości maryjnej w Polsce, na pierwszym miejscu należy wziąć pod uwagę autorów i ich teksty, tak dewocyjne, jak i teologiczne.

Najstarszym pisanym zabytkiem, świadczącym o chrystocentryzmie polskiej duchowości maryjnej, jest pieśń *Bogurodzica*, której zachowany rękopis pochodzi z XIII w.¹⁷ Nieco później pojawiły się modlitewniki, na ogół pisane po łacinie. Chodzi tu najpierw o tzw. modlitewnik Władysława Warneńczyka z I poł. XV w., który rozpoczyna się od wezwania: „Ave gloriosa Maria” i zawiera szereg modlitw do Matki Bożej, m.in. znaną sekwencję *Stabat Mater dolorosa* i fragment modlitwy przypisywanej św. Bernardowi - *Memorare...* Treści maryjne wyrażają ponadto miniatury zdobiące modlitewnik¹⁸. Zawarta w nim pobożność maryjna wpisana została w typową dla późnego średniowiecza perspektywę dorystyczno-pasyjną. Ta sama chrystologiczna perspektywa pobożności i duchowości maryjnej obecna jest także w innych modlitewnikach tamtego okresu, na przykład w *Modlitewniku siostry Konstancji* czy w cysterskiego pochodzenia *Modlitewniku Ptaszyckiego* z około 1530-1540 r.

Jeśli zaś chodzi o polskie ascetyczne traktaty teologiczne, to począwszy od XVI w. coraz częściej pisane były w języku narodowym, co miało doniosłe znaczenie dla kształtowania się rodzimej terminologii teologiczno-ascetycznej. Wśród nich nie brak wątków maryjnych dotyczących głównie Bożego Macierzyństwa.

Jednym z nich jest dzieło ks. Stanisława Sokołowskiego († 1593) pt. *Nuntius salutis sive de Incarnatione*, dedykowane królowi Zygmuntovi III Wazie, w którym autor rozważa rolę Maryi w dziele zbawienia. Jest Ona „drugą Ewą”, dzięki której dokonało się odrodzenie świata¹⁹.

Interesujące dla naszego zagadnienia mogą być badania nad tekstami ks. Hieronima Powodowskiego († 1613), znanego na przełomie XVI i XVII w. polemisty katolickiego z braćmi polskimi. M.in. w swoich kazaniach na uroczystość Bożego Narodzenia i o Męce Pańskiej podjął wątek maryjny, mocno osadzając go w Piśmie św. Według niego Maryja jest Matką Wcielonego Słowa Bożego a jednocześnie naszą duchową matką. Ona, która pierwsza „znalazła łaskę u Pana”, przez „skandal krzyża” była jakby pozbawiona łaski, gdyż została napełniona

¹⁷ Zob. J. Misiurek, dz. cyt., t. 1, s. 18-19.

¹⁸ Zob. U. Borkowska, *Królewskie modlitewniki. Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i początek XVI wieku)*, Lublin 1988.

¹⁹ Zob. A. U s o w i c z, *Poglądy moralno-polityczne ks. Stanisława Sokołowskiego*, „Nasza Przeszłość” 1(1946), s. 97-126; J. Misiurek, *Historia i teologia...*, t. 1, s. 126-127.

„gorzkością” cierpienia. Maryja jak Abraham Izaaka ofiarowała swego Syna na odkupienie całego rodzaju ludzkiego, dlatego stała się prawdziwą matką rodzaju ludzkiego²⁰.

Niemalą miejscami duchowości i pobożności maryjnej poświęca również modlitewnik jezuita Marcina Laterny pt. *Harfa duchowna*, wydany w 1583 r. we Lwowie. Zostało w nim podkreślone Boże Macierzyństwo Maryi i Jej Niepokalane Poczęcie. Godne uwagi pod kątem rozważanej formuły *Przez Jezusa do Maryi* są u Laterny rozważania na temat różańca. Tę formę modlitwy uważa on za wybitnie chrystocentryczną, toteż w pierwszej części tajemnic, zwanych przez niego „wesołymi”, poleca rozważać Bóstwo i Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa oraz Jego dzieciństwo, w drugiej części tajemnic zwanych „smutnymi” zaleca rozważanie cudów i męki, zaś w tajemnicach „wielebnych” wzywa do rozważania wydarzeń paschalnych²¹.

Przedmiotem badań pod kątem chrystocentrycznej perspektywy duchowości maryjnej mogą być pisma ks. Piotra Skargi († 1612). Dość oryginalne jest jego ujęcie nie tylko Wcielenia, w którym Maryja zostaje niejako włączona w relacje wewnątrztrynitarne, ale przede wszystkim koncepcja zbawczego pośrednictwa Maryi. Ono nie tylko, że nie umniejsza w niczym jedyne pośrednictwa Chrystusa, ale jeszcze bardziej je podkreśla²².

Szczególne miejsce w polskiej duchowości XVII w. zajmuje jezuita Kasper Druzbicki († 1662), który inicjując w Polsce praktykę niewolnictwa maryjnego, dał jej mocne podstawy chrystologiczne. Zwłaszcza w dziele pt. *Servitium Deparae* ukazuje, jak łaska Bożego macierzyństwa dała Maryi niejako władzę nad Jej Synem, który jest Bogiem i Stwórcą. Tym samym Maryja zyskała władzę nad każdym człowiekiem i stworzeniem Bożym. W pierwszym podręczniku czcicielu Serca Jezusa pt. *Meta cordium* ukazuje on szczególnie związek Maryi z Sercem Zbawiciela, m.in. dziełem Serca Bożego było Wniebowzięcie Maryi. Prześledzenie mariologii Druzbickiego w kontekście duchowości Serca Jezusa jest zadaniem do podjęcia i może okazać się niezwykle inspirujące także dla współczesnej duchowości. Syntezą tych ujęć są jego słowa umieszczone na jego portrecie w poznańskiej farze: „Amo Jesum amore Mariae et amo Mariam amore Jesu”²³.

Podobne treści rozwijali inni jezuita tamtego okresu, m.in. Jan Chomentowski († 1641) i Stanisław Franciszek Fenicki († 1652), którym zawdzięczamy

²⁰ Zob. J. Misiurek, t. 1, s. 151-152.

²¹ Zob. tamże, s. 175-176.

²² Zob. tamże, s. 199.

²³ Zob. tamże, s. 240-243.

wydane w Lublinie w 1632 r. traktaty o niewolnictwie maryjnym: *Mariae mancipium* i *Pełko Panny Maryjej*.

O godności Maryi, mającej swe źródło w Bożym Macierzyństwie, pisał karmelitański teolog Andrzej Cyrus († 1647) w zbiorze traktatów ascetycznych pt. *Manipulus fasciculorum spiritualium*, wydanym w Monachium w 1708 r.²⁴

W pismach wybitnego polskiego moralisty, dogmatyka i kaznodziei - jezuitę Tomasza Młodzianowskiego († 1686) także obecne są wątki maryjne zasługujące na wnikliwe studium w aspekcie chrystologicznym. Jego zdaniem miarą dojrzałości duchowej, skoncentrowanej na Chrystusie, jest zewnętrzny i wewnętrzny kult Maryi²⁵.

W „złotym okresie” duchowości polskiej, obfitującej przede wszystkim w wybitne i nierzadko dość oryginalne pisma teologiczno-ascetyczne, nie brak także mistyki przeżyciowej ukierunkowanej na osobę Matki Bożej. Przedstawicielką tego nurtu jest m.in. matka Teresa od Jezusa Marchocka, karmelitanka († 1652). Wskutek doświadczeń mistycznych, w których obecna była Maryja, Marchocka postrzega Matkę Pana jako swoją przewodniczkę na drodze życia duchowego, zmierzającego do zjednoczenia z Chrystusem²⁶.

Chrystologią, jako metodologicznym kluczem dla pobożności maryjnej, posługują się w swojej działalności kaznodziejskiej w XVIII w. franciszkanie: Antoni Węgrzynowicz († 1721) i Kasjan Korczyński († 1784). Zasadniczą treścią ich kazań była prawda o Niepokalanym Poczęciu Bogurodzicy. Maryja będąc Matką Chrystusa jest zarazem Jego Oblubienicą. Ten obraz Maryi w ich kaznodziejstwie ma szczególne znaczenie dla wychowania do życia duchowego²⁷.

Na I połowę XVIII w. przypada życie i działalność Sługi Bożego Kazimierza Wyszyńskiego, marianina († 1755), wybitnego pisarza dzieł ascetyczno-teologicznych. Wśród nich nie mogło zabraknąć tematyki maryjnej. Na uwagę zasługuje podkreślenie godności Maryi, która nie tylko jest Matką Słowa Wcielonego, ale także tą, która najwierniej wypełniała słowo Boże (por. Łk 11, 28). Naśladowując Maryję w jej zasłuchaniu w słowo Boże chrześcijanie prawdziwe rodzą duchowo Jezusa (por. Mt 12, 50)²⁸.

²⁴ Zob. O. Filek, *Duchowość zakonna według nauki o Hieronima od św. Jacka (Andrzeja Cyrusa)*, Kraków 1965.

²⁵ Zob. J. Misiurek, dz. cyt., t. 1, s. 275.

²⁶ Tamże, t. 1, s. 349.

²⁷ Tamże, t. 2, s. 80-85.

²⁸ Tamże, s. 128-133.

„Maryjny” wiek XIX, a zwłaszcza druga jego połowa, także miał swoje reperkusje w niezwykle bogatej polskiej literaturze ascetyczno-mistycznej tego okresu, na którą składają się obok traktatów ascetycznych, na przykład pióra bł. Honorata Koźmińskiego († 1916), liczne autobiografie duchowe polskich mistyczek tej miary, co bł. Marcelina Darowska († 1911). Bardzo często i bez trudu można w nich odkryć interesującą nas chrystologiczną perspektywę duchowości i pobożności maryjnej.

Z pism Sługi Bożego biskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego († 1895) jednoznacznie wyłania się chrystocentryczno-maryjny rys duchowości kapłańskiej. W *Rozważaniach majowych dla duchowieństwa* zawarł on swoisty program pracy wewnętrznej dla kapłanów, której celem jest ożywienie miłości do Maryi. Kapłan jako *alter Christus* odkrywa swoją tożsamość nie inaczej, jak tylko w ścisłej relacji do Matki Bożej.

Także XX wiek obfituje w niezwykle różnorodną rodzimą literaturę ascetyczno-mistyczną, w której nie mogło zabraknąć rozbudowanych wątków maryjnych, na ogół mocno osadzonych w perspektywie chrystologicznej. Wypada tu jedynie zaanonsować z początku minionego wieku jedną z najbardziej znaczących postaci - bł. Józefa Sabastiana Pelczara († 1924), który w Maryi widział najdoskonalsze odbicie doskonałości Chrystusa jako ostatecznego wzoru pełni życia duchowego. Świętość Maryi jest niezrozumiała bez świętości Chrystusa²⁹. Nie inaczej prawdę tę postrzega bł. Jerzy Matulewicz († 1927).

Inne przejawy chrystologicznej perspektywy duchowości maryjnej

Wcale niebagatelną rolę w specyfice polskiej duchowości odgrywa tzw. pobożność ludowa zdecydowanie maryjna, która cyklowi roku liturgicznego nadała swoisty maryjny rytm świąt i obchodów. Kalendarz agrarno-gospodarczy i harmonogram przeżyć rodzinnych, jak narodziny, zaślubiny czy śmierć, w ludowej tradycji nabrały wyjątkowo maryjnego. Maryja z Chrystusem i ze względu na Chrystusa stanowi emocjonalnie bliski wzór duchowych postaw prostego ludu. Jak słusznie zauważa ks. Jerzy J. Kopeć, mimo niebezpieczeństwa różnego rodzaju dewiacji, „ludowy kult maryjny jest ze swej natury bardzo nośny w elementy ludzkie i boskie”³⁰, wśród których wyłania się centralna postać Jezusa Chrystusa. Potwierdza to fakt, że centralnym momentem maryjnych obchodów

²⁹ Zob. tamże, t. 3, s. 73-74.

³⁰ Por. J. J. Kopeć, *Elementy maryjne w polskiej pobożności ludowej*, AK 80(1988) 1, s. 29.

ludowych jest udział wiernych we Mszy św., a także korzystanie z sakramentu pokuty.

Ta prawidłowość ludowej pobożności maryjnej szczególnie widoczna jest w ruchu pielgrzymkowym do sanktuariów maryjnych, wśród których Jasna Góra, obok wielu innych, odgrywa wciąż wiodącą rolę. Siłę duchowego oddziaływania obrazu Czarnej Madonny, jako typowej *hodegetrii*, wytłumaczyć można jedynie perspektywą chrystologiczną. Maryja dyskretnie wskazuje na Jezusa. Zarówno znawcy ikonografii chrześcijańskiej jak i teologowie zwracają uwagę, że częste przedstawienia samej twarzy Maryi z jasnogórskiej ikony bez Dzieciątka jest poważnym teologicznymubożeniem. Przesłanie tego Wizerunku jest nieczytelne bez Jezusa.

Ponadto fenomenem nie tylko polskich sanktuariów maryjnych jest wyjątkowa ilość sprawowanych Mszy św. i odprawianych spowiedzi św. Odkrywanie na nowo Jezusa Chrystusa jako swego Pana i Zbawiciela to zasadniczy sens kultu Matki Bożej w sanktuariach maryjnych. W pełni zasadne są więc słowa Jana Pawła II, które wypowiedział z Wałów Jasnogórskich podczas pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 r.: „Wiele razy powtarzałem, że Jasna Góra to Sanktuarium Narodu, konfesjonał i ołtarz. Jest to miejsce duchowej przemiany i odnowy życia Polaków. Niech takim pozostanie na zawsze”³¹.

Chryologiczna perspektywa duchowości maryjnej, wyrażona formułą „przez Chrystusa do Maryi” znajduje swe odzwierciedlenie również w charyzmacie zgromadzeń zakonnych polskiego pochodzenia. Zdecydowana większość z nich powstała w II poł. XIX w. i pierwszym ćwierćwieczu minionego stulecia. Za przykład mogą posłużyć niehabitowe zgromadzenia honorackie, których nie tylko maryjne nazwy, ale zasadnicze rysy duchowości mają mocne podstawy chryologiczne. Najczęściej Założyciel wskazywał na wzorczość służebnej postawy Maryi, która jako pokorna Służebnica Pańska, całkowicie podporządkowała się dziełu Chrystusa i Kościoła. Naśladowanie służebnej postawy Maryi, zwłaszcza w posłudze najuboższym w polskim społeczeństwie, ma być odnajdywaniem Chrystusa, który się z nimi identyfikuje (por. Mt 25, 40). To samo można powiedzieć o zakonotwórczym dziele bł. Marceliny Darowskiej, bł. Edmunda Bojanowskiego, Sługi Bożego bp. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, św. Brata Alberta i wielu innych.

Teologiczno-duchowe przesłanki, wyrażone w formule „przez Jezusa do Maryi”, można odnaleźć w programach formacyjnych typowo polskich współ-

³¹ *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku*, Warszawa - Żabki 1997, s. 103.

czesnych zrzeszeń życia chrześcijańskiego, potocznie nazywanych ruchami. Do nich zaliczyć trzeba przede wszystkim współczesne dzieła, takie jak: ruchy: Ruch Światło-Życie wraz z „Domowym Kościołem”, Ruch Pomocników Matki Kościoła i Ruch Rodzin Nazaretańskich. Na przykład w Ruchu Światło-Życie inspiracja chrystologiczno-maryjna stanowi samo sedno programu formacyjnego „nowego człowieka”. Założyciel, Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki podkreślał, że stawianie Niepokalanej jako wzoru nowego człowieka jest zrozumiałe jedynie wówczas, gdy w założeniach teologiczno-formacyjnych uwzględni się ideał Chrystusa-Sługi.

Jeszcze innym przejawem chrystologicznej perspektywy polskiej duchowości maryjnej jest rozległy obszar sztuki, obejmującej ikonografię maryjną, poezję i muzykę, a także w pewnym stopniu architekturę sakralną. Niekiedy te obszary twórczości z punktu widzenia duchowości, zwłaszcza duchowości wschodniej, nazywane są „prototekstem mistycznym”. Znaczenie owego „prototekstu mistycznego” dla doświadczenia duchowego, a tym samym dla kształtowania postaw duchowych, wciąż oczekuje na odpowiednie badania interdyscyplinarne.

Kreśląc w najogólniejszych zarysach panoramę zadań badawczych nad duchowością polską, można snuć w pełni zasadne przypuszczenie, że w swoim specyficznym maryjnym zabarwieniu nie traci ona z oczu chrystologicznej perspektywy, którą trafnie oddaje formuła „Przez Jezusa do Maryi”. Nie jest chyba ślepym przypadkiem fakt, że Jan Paweł II, mocno wrośnięty w polską duchowość, potwierdził teologiczną zasadność tej formuły w homilii na zakończenie XX Międzynarodowego Kongresu Maryjno-Mariologicznego w Rzymie (24 IX 2000) w słowach: „*Ad Iesum per Mariam*, ale także *Ad Mariam per Iesum!*”³².

³² Jan Paweł II, *Tajemnica Trójcy Świętej a Maryja*, Os Rom Pol, 21(2000) 11-12, s. 16; por. K. Kowalik, art. cyt., s. 23.

