

GODZINKI O NIEPOKALANYM POCZĘCIU NMP WYRAZEM BIBLIJNEJ KULTURY ŚREDNIOWIECZA

Powyższe sformułowanie tytułu referatu może budzić zdziwienie: przecież *Godzinki* w obecnej formie pochodzą dopiero z początku XVII wieku (tekst łaciński zatwierdziła Stolica Apostolska w roku 1615), cóż więc łączy je ze średniowieczną egzegezą Biblii? Zaczniemy zatem od przypomnienia kilku podstawowych faktów z historii tego nabożeństwa. Wywodzi się ono z tradycji średniowiecznych modlitewników prywatnych, zwanych „ogródkami duszy” (łac. *hortulus, paradisus animae*)¹. *Godzinki* początkowo były osobistą modlitwą osób duchownych, dołączaną do ich codziennego oficjum. Od XIII wieku teksty takich *godzinek* pojawiają się również w modlitewnikach ludzi świeckich. Literatura staropolska zna również przykłady takich książek do nabożeństwa z tłumaczeniami oficjów łacińskich².

Gdy chodzi o historię *Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP* w kulturze polskiej, szczegółowe badania źródłowe przeprowadził ks. Julian Wojtkowski³, a ostatnio ks. Józef J. Kopeć⁴. Tutaj przypomnijmy tylko, że najstarsze *godzinki* maryjne opierały się na oficjum brewiarzowym o Poczęciu Maryi, autorstwa Leonarda Nogaroli. Oficjum to, zaczynające się od słów *Sicut lilium*, zostało zatwierdzone przez papieża Sykstusa IV i obdarzone odpustami (1476). Stopniowo wyparło ono inne oficjum, napisane w podobnym duchu immakulistycznym przez bernardyna de Bustis. Natomiast dzisiejszą formę *godzinek*, z incipitem *Zacznijcie wargi nasze chwalić Pannę świętą*, przypisuje się jezuitcie św. Alfonsowi Rodriguezowi († 1617), chociaż ich hymn jest znacznie starszy⁵. Papież Paweł V zatwierdził ich łaciński

¹ Zob. J. Misiurek, M. Straszewicz, *Hortulus*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, k. 1236.

² Fragmenty *Modlitewnika Wacława* (1476-1482) i *Modlitewnika Gasztolda* (1528) z tekstem *Godzin* maryjnych są dostępne w opracowaniu R. Mazurkiewicza, *Teksty o Matce Bożej. Polskie średniowiecze, Niepokalanów 2000*, s. 67-78.

³ Zob. zwł.: J. W o j t k o w i a k, *Powstanie godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP z „Modlitw Wacława”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 2(1955), s. 23-28.

⁴ J. K o p e ć, *Bogarodzica w kulturze polskiej XVI wieku*, Lublin 1997, s. 225-233.

tekst (*Officium parvum Immaculatae Conceptionis BMV*) w roku 1615, a już ok. roku 1620 nieznany jezuita z Krakowa dokonał przekładu na język polski. Ten właśnie przekład dzięki rymowanej formie zdobył w Polsce ogromną popularność; on też będzie podstawą naszych dalszych rozważań.

Podobnie jak wcześniejsze oficja franciszkańskie (Leonarda Nogaroli i Bernardyna de Bustis), również *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP* oparte są na symbolach, figurach i obrazach biblijnych⁶. Dla ilustracji nauki immaculistycznej uczony jezuita odwołuje się zwłaszcza do postaci kobiecych z historii biblijnej, a także do instytucji, rzeczy i zdarzeń opisanych w księgach Starego Testamentu. Szczególną rolę w jego metaforyce odgrywa *Księga Psalmów* i *Pieśń nad Pieśniami*. Natomiast brak tu zupełnie topiki mitologicznej, która pojawia się już w ówczesnych dziełach egzegetycznych jako przejaw manieri humanistycznej⁷.

W tym miejscu należy przejść do ukazania roli Pisma Świętego w teologii średniowiecznej. Aż do XII wieku Pismo (*Sacra Pagina*) stanowi duszę teologii monastycznej; dopiero scholastycy wprowadzą rozdział pomiędzy egzegezą a spekulacją rozumową⁸. Zasada sformułowana przez św. Augustyna w odniesieniu do Psalmów dostrzegająca w natchnionych modlitwach Dawida obecność Chrystusa i Kościoła⁹. Autorzy średniowieczni stopniowo rozszerzali tę zasadę na cały Stary Testament, poczynając od *Pieśni nad Pieśniami*. Alegoryczna interpretacja tego utworu, przejęta z tradycji żydowskiej, była bardzo owocna w rozwoju średniowiecznej eklezjologii i mariologii¹⁰. Warto przypomnieć, że *Pieśń nad Pieśniami* obok *Psalmów* należała w średniowieczu do najchętniej komentowanych tekstów biblijnych Starego Testamentu¹¹. Nic dziwnego zatem, że również autor *Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP* pochwałę duchowego piękna Maryi ilustruje licznymi aluzjami do tej księgi, uważanej za mesjańskie proroctwo Salomona.

⁵ Poświadczony w rękopisie z roku 1476 i 1516; zob. J. K o p e ć, *Godzinki*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, red. L. Bienkowski i in., Lublin 1989, k. 1239.

⁶ Zob. A. T r o n i n a, *Zawitaj Pani świata. Obrazy i symbole biblijne w „Godzinkach o Niepokalanym Poczęciu NMP”*, Niepokalanów 1995, s. 7-9.

⁷ Przykładem może być Erazm z Rotterdamu i jego *Wykład „Pozdrowienia anielskiego”*. Polski przekład tego dziełka ukazał się w Krakowie w drukarni Unglera w r. 1533. Jego przedruk umieścił R. Mazurkiewicz na końcu swej antologii: *Teksty o Matce Bożej. Polskie średniowiecze*, s. 342-344.

⁸ Zob. mój art.: „*Cor Christi Sacra Scriptura*”. Św. Tomasz z Akwinu jako egzegeta, „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” 30(2002), s. 213-222.

⁹ Temat ten omawia wyczerpująco M. F i e d r o w i c z, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos*, Freiburg im Br. 1997.

¹⁰ Patrystyczną egzegezę o tendencji alegorycznej omawia szeroko M. S i m o n e t t i, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 261-297. Klasycznym opracowaniem egzegezy średniowiecznej jest czterotomowe dzieło H. d e L u b a c a, *Exegese medievale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-1964; por. t e n - ż e, *Kościół i Dziewica Maryja*, w: *Medytacje o Kościele*, tł. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 259-307.

Maryjna interpretacja *Pieśni nad Pieśniami* wyrasta z jej wcześniejszego wykorzystania w refleksji nad tajemnicą Kościoła. Już Hipolit korzysta chętnie z tradycyjnej typologii, w której oblubieniec i oblubienica przedstawiają Chrystusa i Kościół. Orygenes rozwija paralełę między Ewą a Maryją, zarysowaną po raz pierwszy przez św. Ireneusza: nową Ewą jest zarówno Kościół (*Ekklesia*) jak i Maryja; obydwie matki są też Rajem i rajskim drzewem, którego owocem jest Jezus. W ślad za wielkimi Ojcami Kościoła idzie tradycja średniowieczna, wyszukując w Starym Testamencie coraz liczniejsze symbole, które pomagają w zgłębianiu tajemniczej roli Matki Jezusa w dziejach zbawienia¹².

Punktem wyjścia tych wszystkich poszukiwań jest założenie, że tekst Starego Testamentu nie wyczerpuje się w znaczeniu dosłownym, literalnym. Już na przełomie IV i V w. spotykamy u Jana Kasjana naukę o poczwórnym sensie Pisma: dosłownym, alegorycznym, moralnym i anagogicznym. Ich znaczenie streszcza średniowieczny dwuwiersz, przypomniany ostatnio w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (n. 118): „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia”. De Lubac w swym monumentalnym dziele poświęconym średniowiecznej interpretacji Biblii kładzie szczególny nacisk na pierwszeństwo alegorii przed tropologią, czyli wykładnią moralną Pisma. Ortodoksja (*quid credas*) stanowi bowiem podstawę dla ortopraksji (*quid agas*). Moralność chrześcijańska winna zawsze opierać się na wierze – w przeciwnym razie chrześcijaństwo zostałoby zredukowane do etyki. Warto też pamiętać, że w średniowieczu łączono trzy sensy duchowe Pisma Świętego z trzema cnotami teologicznymi: *allegoria aedificat fidem; tropologia aedificat mores, ad aedificationem caritatis* (św. Grzegorz Wielki)¹³.

Historyczność objawienia biblijnego zakłada pierwszeństwo sensu literalnego przed duchowym, co wyraża inna średniowieczna formuła: *historia est fundamentum*. Natomiast alegoreza stanowi podstawę szukania pod sensem literalnym innych znaczeń tekstu świętego. Wykład alegoryczny wydobywa więc sens teologiczny słów i wydarzeń opisanych w Biblii. O ile *allegoria verbi* zakłada przekonanie, że słowa mogą znaczyć coś więcej niż sugeruje sens dosłowny, o tyle *allegoria facti* dotyczy przypadków, gdzie fakt historyczny może tajemniczo wskazywać na coś innego. Stąd też w średniowieczu alegorię zwykło się określać jako *sensus mysticus*, albo po prostu *mysterium*.

Interpretacja alegoryczna Starego Testamentu zapowiada przyjście na ten świat Chrystusa w tajemnicy Wcielenia; sens tropologiczny (moralny) wskazuje

¹¹ Zob. S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 213; K. Bardski, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Warszawa 2004, s. 302-362.

¹² Zob. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, s. 261-263.

¹³ Por. I. de la Potterie, *La Sacra Scrittura*, w: *Commento teologico al Catechismo della Chiesa Cattolica* (ed. R. Fisichella), Casale Monferrato 1993, s. 105.

na Jego przyjscie do duszy wiernego, natomiast anagoria dotyczy Jego powrotu na koncu czasow. „Linearna hermeneutyka dziejow wskazuje najpierw na lacznosc pomiedzy Starym a Nowym Testamentem (sens alegoryczny); rozwinięcie tej linii prowadzi w przyszłość (sens anagogeniczny) i rysuje perspektywę eschatologiczną... Linia prowadzi więc od Ludu Izraela jako zapowiedzi Kościoła Chrystusowego, poprzez Kościół jako zapowiedź Wspólnoty niebiańskiej”¹⁴.

W średniowieczu relację pomiędzy Starym a Nowym Testamentem ujmowano najczęściej za pomocą pojęć „typ” i „antytyp”. Słowa, wydarzenia, osoby oraz instytucje Starego Testamentu traktowano mianowicie jako zapowiedzi (figury) rzeczywistości nowotestamentowych. Takie przeciwstawienie typu (Stary Testament) antytypowi (Nowy Testament)¹⁵ pozwalało odkryć w Starym Testamencie prefigurację przyszłej rzeczywistości, o której mówi Nowy Testament. Dzisiaj wiemy lepiej, że ustalenie typu biblijnego dokonuje się poprzez znajomość antytypu, możemy więc łatwiej zrozumieć intencje teologów średniowiecznych. Chodziło im mianowicie o to, aby wykazać ciągłość historyczną pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Starotestamentowy typ, odkrywany poprzez antytyp w Nowym Testamencie, nadaje nowy, chrześcijański sens wydarzeniom i postaciom biblijnym.

Średniowieczny motyw zgodności obu Testamentów znajdował wyraz w paralelnym przedstawianiu scen ze Starego i Nowego Testamentu. Taka forma ilustrowanej typologii osiągnęła szczyt w ikonografii chrześcijańskiej w XIV wieku (tzw. *Biblia pauperum*)¹⁶. Spośród trzech centralnych obrazów, dwa ukazują zwykle typy ze Starego Testamentu, a jeden – antytyp ewangeliczny. Dodawano nadto cztery wyobrażenia proroków z odpowiednimi tekstami wskazującymi na antytyp, który zawsze stanowił główny punkt zainteresowania. Trzeba przy tym pamiętać, że cały Stary Testament traktowano jako proroctwo; wśród proroków pojawiał się więc zwykle Dawid (z odpowiednim werselem psalmu), a także Abraham, Mojżesz czy nawet Hiob.

Czytelnik tych obrazów musiał odszukać punkty porównania między typami a antytypem. G. Schmidt¹⁷, analizując te ilustracje, zauważył w nich najróżniejsze punkty odniesień: rymy sytuacyjne, znaczeniowe, podobieństwa obrazowe, paralele symbolu i wypełnienia, a także „niezadowalające porównania”. Kiedy czytelnik odkrył już w tych obrazach powiązania pomiędzy dwoma

¹⁴ Ch. D o h m e n, G. S t e m b e r g e r, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996, s. 164.

¹⁵ Zob. A. J a n k o w s k i, *Antytyp (Hbr 9,24; 1 P 3,21)*, w: *Światła Prawdy Bożej*, red. E. Szewc, Łódź 1996, s. 105-116.

¹⁶ Zob. H. W e g n e r, *Biblia ubogich*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1976, k. 452-454.

¹⁷ G. S c h m i d t, *Die Armenbibel des 14. Jahrhunderts*, Graz 1959, s. 109-114.

typami a ewangelicznym antytypem (np. płonący krzak Mojżesza i kwitnąca różdżka Aarona jako zapowiedź dziewictwa Maryi), stawał wobec trudnych słów prorockich. Ich analiza wymagała dobrej znajomości całej historii hermeneutyki biblijnej. Wyrocznie związane z prorokami często wymagają odpowiedniej alegorezy w stosunku do centralnego obrazu antytypu. Czytane jednak w łączności z trzema głównymi obrazami, pozwalają zrozumieć, że *Biblia ubogich* zawiera program typologiczny, złożony ze słowa i obrazu. Jest to zatem coś więcej niż ilustracja dla pouczenia analfabetów; chodzi tu o komentarz biblijny ułożony typologicznie. Ukazuje on istotne wydarzenia historii zbawienia z uwzględnieniem wzajemnej relacji orędzia Starego i Nowego Przymierza¹⁸.

Typologiczna i alegoryczna interpretacja Biblii spotykała się zawsze z opozycją. Reformacja odrzuciła wprost naukę o czterech sensach biblijnych. Przyczyniło się to do rozwoju metody historyczno-krytycznej, ale zaowocowało także większym zainteresowaniem ściśle chrystologiczną wykładnią Starego Testamentu. Katolicy egzegeci w XX wieku (A. Fernandez, J. Coppens) wprowadzili pojęcie „sensu głębszego”, który wynikałby wprost ze znaczenia literalnego Pisma. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Biblii w Kościele (1993) podejmuje określenie *sensus plenior*, definiując go jako „głębsze znaczenie tekstu, zamierzone przez Boga, ale nie dość jasno wyrażone przez pisarza natchnionego”¹⁹.

Trudność polega na tym, w jaki sposób wydobyć z tekstu Biblii ów głębszy sens. Sama egzegeza tu nie wystarczy; konieczne jest uwzględnienie roli Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Przykładem takiego głębszego sensu, który wynika z nauczania Kościoła, jest w przypadku prawdy o Niepokalanym Poczęciu NMP sławny tekst Protoewangelii (Rdz 3, 15). Czasem *sensus plenior* jest obecny już w greckim przekładzie Biblii (*Septuaginta*); np. Mt 1, 23 wskazując na wypełnienie się proroctwa Iz 7, 14 cytuje jego wersję grecką, mówiącą o dziewiczych narodzinach Mesjasza. Tak więc chrześcijańska interpretacja Biblii łączy się ściśle z problemem kanonu ksiąg świętych.

Tę łączność mocno podkreśla wspomniany dokument Papieskiej Komisji Biblijnej: „Ostatecznie można by uważać *sensum plenior* za inny sposób określania sensu duchowego jakiegoś tekstu biblijnego w przypadku, gdy sens duchowy różni się od sensu wyrazowego. Jego fundamentem jest fakt, że Duch Święty, główny Autor Biblii, może prowadzić wybierającego sformułowania autora ludzkiego w ten sposób, że wyrazi on prawdę, której całej głębi nie potrafi jeszcze uchwycić. Zostaje ona pełniej objawiona w późniejszych czasach dzięki – z jednej strony – późniejszej Bożej realizacji, która lepiej objawia doniosłość tekstów, i dzięki –

¹⁸ Por. Ch. D o h m e n, G. S t e m b e r g e r, *Hermeneutik*, s. 166-169.

¹⁹ Komentarz do tych słów zob. T. M. D ą b e k, *Sensy Pisma Świętego w świetle dokumentu Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele*, tł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 189-190.

z drugiej strony – włączeniu tekstów do kanonu Pism. W ten sposób zostaje ustanowiony nowy kontekst, który sprawia, że pojawiają się możliwości wydobycia sensu, który pierwotny kontekst pozostawiał w mroku²⁰.

Chrystologiczna i eklezjalna interpretacja Starego Testamentu to najbardziej typowa metoda egzegezy chrześcijańskiej w średniowieczu. Punktem wyjścia było tu oczywiście szukanie w Biblii perspektywy prorockiej. Wychodząc od konkretnych tekstów, rozumianych jako przepowiednie o Chrystusie, rozszerzano tę perspektywę na cały Stary Testament. Już starożytna alegoreza próbowała odnosić każde zdanie Biblii do tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Średniowiecze, szukając u boku Chrystusa obecności Jego Matki, przyspieszyło rozwój „mariologii eklezjotypicznej”²¹.

Po tych uwagach ogólnych na temat średniowiecznej hermeneutyki biblijnej możemy przejść do tekstu *Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP*. Ich forma zewnętrzna i siedmioczęściowy układ nawiązują do *Godzin kanonicznych*, odmawianych przez kapłanów. Treściowo natomiast są one odbiciem sporów immakulistycznych, jakie toczyły się w XIV i XV wieku pomiędzy tomistami a skotystami. Początki nauki o Niepokalanym Poczęciu sięgają XII wieku i wiążą się z imieniem angielskiego teologa Eadmera, ucznia św. Anzelma z Canterbury²². W traktacie *De conceptione sanctae Mariae*²³ polemizuje on z przeciwnikami święta Niepokalanego Poczęcia. Upowszechnienie tego bizantyjskiego obchodu na Zachodzie było zasługą Kościoła celtyckiego; jego pierwszy formularz zawiera mszał bpa Leofrika z Exeter (połowa XI w.)²⁴. Na kontynencie europejskim święto Poczęcia znane było już w XII wieku, choć miało wielu przeciwników. Eadmer, w ślad za swym mistrzem, św. Anzelmem, uzasadniał wprowadzenie tego święta do liturgii argumentem ze stosowności. Jeśli Bóg zachował dobrych aniołów od osobistego grzechu, to tym bardziej wypadało, aby ustrzegł Matkę swego Syna od grzechu pierworodnego. Po to stworzył Ją Niepokalaną, aby była godna nosić Bożego Syna²⁵.

Głównym powodem kwestionowania nauki o Niepokalanym Poczęciu NMP były trudności teologiczne, błędne ujęcie animacji człowieka, problem grzechu pierworodnego i powszechności odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Tomiści

²⁰ Tamże, s. 66 (II B. 3).

²¹ Zob. mój art., „Mysterium Trinitatis” w eklezjotypicznej mariologii biblijnej, w: *Trójca Święta a Maryja*, red. T. Siudy, K. Pek, Częstochowa 2000, s. 19-31.

²² Zob. S. R u m i ń s k i, *Eadmer*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1983, k. 629-631.

²³ E a d m e r, *De conceptione sanctae Mariae*: PL 159, 301-318; wyd. kryt. H. T h u r s t o n, T. S l a t e r, *Eadmeri monachi cantarensis „Tractatus de conceptione sanctae Mariae”*, Freiburg im Br. 1904.

²⁴ Por. B. C a p e l l e, *La fete de la Conception de Marie en Occident*, w: *Congres marial*, Lyon 1954, s. 147-162.

²⁵ Bliżej historii święta omawia J. K o p e ć, *Bogarodzica*, s. 200-207.

za św. Tomaszem uważali, że nie da się pogodzić nauki o Niepokalanym Poczęciu z dogmatem o powszechności Odkupienia. Dopiero Duns Szkot († 1308) wyjaśnił źródło tej trudności: Maryja została zachowana (*praeservata*) od grzechu pierworodnego z uwagi na przyszłą moc odkupieńczej łaski Jej Syna (*praeredemptio*)²⁶. „Chrystus odkupił swą Matkę w sposób najdoskonalszy, zachowując ją od wszelkiej winy, gdyż tego wymagała jego godność”²⁷.

Echem tego sporu pomiędzy szkołą dominikańską a franciszkańską było liturgiczne Oficjum ku czci Niepokalanego Poczęcia NMP, zatwierdzone przez papieża w r. 1476. Jak już wspomniano, spośród dwu franciszkańskich formularzy (Leonarda Nogaroli i Bernardyna de Bustis), od początku XVI wieku przewagę zdobywa tekst Nogaroli, zaczynający się od słów *Sicut liliūm*. Ten właśnie formularz, polecany przez papieża Sykstusa, przyjął się również w Polsce, jak świadczy *Modlitewnik Wacława*. Odwołuje się on szczególnie często do *Pieśni nad Pieśniami*, która była „ulubionym źródłem mariologii średniowiecznej”²⁸. Te same teksty biblijne zostaną wyeksponowane w jezuickim formularzu *Godzinek* śpiewanych do dziś w Polsce. Trzeba tu przypomnieć, że do zwycięstwa tezy skotystycznej przyczynili się dwaj wielcy teologowie jezuicy, Robert Bellarmin i Franciszek Suarez. To ich autorytet sprawił, że od XVII wieku cześć Niepokalanej mogła być sławiona bez przeszkód w popularnych *Godzinkach*.

Warto na koniec dokonać krótkiego przeglądu argumentacji biblijnej, jaką *Godzinki* jezuickie przejęły zasadniczo z oficjum Leonarda Nogaroli. Można w znanych nam dzisiaj *Godzinkach* wyodrębnić ponad 50 figur biblijnych, obrazów i akomodacji, zaczerpniętych z tradycyjnej egzegezy średniowiecznej dla zilustrowania nauki o Niepokalanym Poczęciu NMP²⁹. Najczęściej autorzy sięgają do typologii Oblubieniec (Chrystus) – Oblubienica (Maryja), czerpanej obficie z *Pieśni nad Pieśniami* (2, 2-4; 4, 4. 1-12; 5, 2; 6, 3. 9). Do tej samej kategorii świadectw skrypturystycznych należy *Psalm* 44 [45], który według tradycji chrześcijańskiej opiewa zaślubiny Króla Mesjasza³⁰. Nawiązania do *Psalterza* są jednak w *Godzinkach* znacznie częstsze; służą one do ilustracji różnych tytułów przyznawanych Niepokalanej³¹.

Inne księgi Starego Testamentu nie są w *Godzinkach* wykorzystane tak obficie. Trzeba jednak przyznać, że autorzy tego oficjum starali się uwzględnić wszystkie

²⁶ Zob. C. B a l i ć, *Joannes Duns Scotus doctor Immaculatae Conceptionis*, Roma 1954.

²⁷ E. Z i e l i Ń s k i, *Duns Szkot*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, k. 357.

²⁸ J. K o p e ć, *Bogarodzica*, s. 211.

²⁹ Zob. A. T r o n i n a, *Zawitaj Pani świata*, s. 108-109.

³⁰ Zob. moją pracę *Psalterz Biblii greckiej*, Lublin 1996, s. 83-85.

³¹ Drzwi święte (*Porta sanctorum*): Ps 86 [87], 2; 121 [122]. 1n; Miasto Pańskie (*Civitas Altissimi*): Ps 45 [46], 5n; 86 [87], 1n; Pałac wstydu (*Cella puritatis*): Ps 18 [19], 6; Port tonących (*Portus naufragorum*): Ps 106 [107], 23nn; Ziemia święta (*Terra sancta*): Ps 84 [85], 2. 10nn.

trzy części kanonu chrześcijańskiego. Spośród ksiąg historycznych uprzywilejowana jest *Księga Rodzaju*. Poza kluczowym tekstem Protoewangelii (3, 15), historia rajska (Rdz 2-3) ewokowana jest kilkakrotnie³². Pięcioksiąg Mojżesza reprezentowany jest w *Godzinkach* także kilkoma cytatami z *Księgi Wyjścia* i *Liczb*³³. Na uwagę zasługują nawiązania do dalszej historii biblijnej, od Jozuego i sędziów Izraela, aż po epokę królów³⁴. Szczególną wartość wreszcie ma typologia postaci kobiecych, prowadząca do wypełnienia w osobie Maryi (Rachel, Abisag, Judyt, aluzja do Estery w tytule „Pani łaskawości”). Te ostatnie przykłady wskazują na zarysowany już problem kanonu Biblii chrześcijańskiej i ksiąg „deuterokanonicznych”.

Spośród ksiąg prorockich zrozumiałe jest nawiązanie do mesjańskich tekstów Izajasza (7, 14; 9, 6; 11, 1), ale mamy też w *Godzinkach* aluzję do Ozeasza (2, 22: „Oblubienica Boga”), Ezechiela (44: „Brama wschodnia”), a nawet do łacińskiej wersji Malachiasza (4, 1n: „Zdrowie niemocnych”). Wreszcie dużą popularnością cieszyła się akomodacja do Maryi pewnych tekstów sapiencjalnych (zwł. Prz 8 i Syr 24)³⁵.

Podsumowując ten pobieżny przegląd argumentacji skryptyrystycznej w *Godzinkach*, zauważamy znaczną kulturę biblijną ich autorów. Podobnie jak autorzy *Litanii Loretańskiej*, traktują oni Stary Testament jako jedno wielkie proroctwo o Chrystusie i Kościele. Szczególną rolę u boku Chrystusa ma do spełnienia Jego Matka, Maryja. Właśnie ze względu na Jej przyszłe zadania, Bóg uchronił Ją od wszelkiej zmazy grzechu pierwotnego i osobistego. Niepokalana jest początkiem nowego stworzenia, odrodzonego przez mękę Chrystusa. „Maryja przez swą wiarę, nadzieję i miłość personifikuje początek i wypełnienie Kościoła – ludzkości zbawionej przez Chrystusa”³⁶. Tę głęboką prawdę wiary wyraża końcowa modlitwa *Godzinek*, której staropolski przekład zachował *Modlitewnik Wacława*:

„Boże, który jeś przez niepokalane Dziewice poczęcie sprawiłeś dostojny a święty przybytek Twojemu Synowi miłemu, prosimy Cię, racz nam dać. Bo jako przez gorzką śmierć tego to Syna Twego miłego Ty samą od wszej zmazy i zakału zachować jeś raczył, tako i nas miły Panie Kryste tej miłej Panny zasługami raczy k Tobie nam dać przyć i z Tobą mieszkać. A to przez tego samego Jezusa, Syna Bożego. Amen”³⁷.

³² Brama rajska (*Coeli ianua*), Brama zamknięta (*Porta clausa*), Matka wszech żyjących (*Mater viventium*), Ogród wdzięczności (*Hortus voluptatis*), Ziemia błogosławiona (*Terra benedicta*).

³³ Krzak Mojżesza (*Rubus visionis*), Arka Przymierza, Różdżka Aarona, Gwiazda z Jakuba.

³⁴ Światło z Gabaon, Runo Gedeona, Plastr miodu Samsona, Tron Salomona, Zegar.

³⁵ Zob. A. Tronina, *Maryja – Stolica Mądrości*, w: *U boku Syna*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 55-63; H. Langkammer, *Maryja a Mądrość*, w: *U źródeł Mądrości*, red. S. Haręzga, Rzeszów 1997, s. 247-264.

³⁶ J. Alfaro, *Maria, colei che e beata perche ha creduto*, Roma 1983, s. 18; cyt. za: R. Skrzypczak, *Kościół jako Niewiasta*, Warszawa 2001, s. 158.

³⁷ *Teksty o Matce Bożej. Polskie średniowiecze*, s. 68.