

## IKONOGRAFIA MARYJNA A DUCHOWOŚĆ CHRZEŚCJAŃSKA

Temat niniejszej refleksji można uznać za prawie nieobecny we współczesnej teologii duchowości katolickiej. Nie tylko bowiem, że nie znajdujemy znaczących opracowań na temat związku ikonografii maryjnej z duchowością chrześcijańską, ale nie ma też zbyt wielu szerszych opracowań odnośnie do funkcji obrazu czy sztuki w przeżyciu duchowym. W najbardziej znanych leksykonach czy słownikach duchowości, jak chociażby: *Dizionario di mistica* (red. L. Borriello, E. Caruana, M. R. del Genio, N. Suffi, Libreria Editrice Vaticana 1998) czy *Nuovo dizionario di spiritualità* (red. M. Downey, Libreria Editrice Vaticana 2003), wprawdzie jest hasło „Icona” lub „Iconografia”, jednak jego treść ogranicza się do ogólnych historyczno-teologicznych omówień ikony. Brak jest natomiast głębszej analizy wspomnianego związku przeżycia o charakterze estetycznym z życiem duchowym.

Tymczasem zagadnienie to jest bardzo doniosłe ze względów historycznych, epistemologicznych i teologicznych, a przede wszystkim duchowych. Jest ono ważne także z uwagi na wszechobecną współcześnie mentalność obrazkową. Świadczy o tym coraz powszechniejsze zainteresowanie (niekiedy snobistyczne) ikonami w stylu bizantyjskim, jak również różnego rodzaju ćwiczeniami duchowymi (na przykład w ramach rekolekcji), polegającymi na medytacji obrazu lub krzyża albo na pisaniu ikon<sup>1</sup>.

Niniejszy temat jest zatem prawdziwym wyzwaniem dla teologów duchowości, gdyż zawiera szereg kwestii szczegółowych, układających się tak po linii duchowości, jak i mariologii, a także historii sztuki sakralnej oraz estetyki i symbolologii. Niniejsza refleksja ograniczy się zatem jedynie do zarysowania problemu, widzianego najpierw bardziej od strony teologii duchowości, i do tego w ujęciu metodologicznym, a następnie bardziej od strony praktyki życia duchowego.

---

<sup>1</sup> Na przykład Instytut Architektury i Sztuki w Lublinie prowadzi hobbystyczne kursy pisania ikon. – Zob. <http://www.lias.pl/kursy-hobbystyczne/kurs-pisania-ikon/> [10 I 2015].

## I. IKONA-OBRAZ JAKO *LOCUS THEOLOGICUS* DLA TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Jak słusznie zauważa dr Zofia Bator w jednym ze swoich artykułów<sup>2</sup>, w topice teologicznej dzieła sztuki, choć znajdują się wśród źródeł podstawowych, to jednak zostały usytuowane na dalekim, dwunastym miejscu po historii Kościoła i prawie kanonicznym. Natomiast pierwszorzędną rolę pełnią źródła werbalno-konceptualne, do których zalicza się przede wszystkim Pismo Święte. Wywodzące się od św. Augustyna dowartościowanie słowa w teologii i kerygmacie, w okresie karolińskim, a potem w scholastyce, przeobraziło się w przewartościowanie słowa.

Przykładem tego są genialne dzieła św. Tomasza z Akwinu czy bł. Jana Dunsza Szkota, w których precyzja pojęć i stosowany syllogizm wydobywa ze słów Objawienia niezwykle bogactwo treści o znaczeniu duchowym. Nieco łagodniejszy jest konceptualizm św. Bonawentury, zrównoważony częstymi odwołaniami do doświadczenia duchowego, nierzadko opartego na obserwacji piękna stworzenia, czego wyrazem są m.in. takie dzieła, jak: *De triplici via* czy *Itinerarium mentis ad Deum*<sup>3</sup>. Taki styl bonawenturiańskiej teologii jedynie potwierdza, że w teologii chrześcijańskiej od czasu średniowiecza mocno związanej z filozofią, operującą syllogizmem logicznym, istotną rolę, nie tylko źródłową, odgrywa słowo. Kilka wieków później, do utrwalenia się teologii pojęciowej w znacznym stopniu przyczyniła się filozoficzna refleksja Immanuela Kanta, redukująca estetykę do intuicji „czegoś niewypowiedzianego”, jak również oświeceniowy racjonalizm, który zmuszał teologów i duszpasterzy do logicznego uzasadniania wiary. Temu zaś celowi nie służyła jednak estetyka<sup>4</sup>.

Znaczącego przełomu w topice teologicznej – jak wiadomo – dokonał Hans Urs von Balthasar, który zwrócił uwagę na to, że do natury Boga, który jest Miłością (1 J 4,8.16), należy nie tylko Wszechwiedza i Mądrość, komunikowana poprzez Słowo-Logos, ale także Piękno<sup>5</sup>. Z antropologicznego punktu widzenia

<sup>2</sup> Macierzyństwo duchowe Maryi w chrześcijańskiej ikonografii na podstawie wybranych przykładów, „Salvatoris Mater” 13(2011), nr 3–4, s. 130.

<sup>3</sup> W dziele *Itinerarium mentis ad Deum* (I, 9-10) czytamy między innymi, że kontemplacja harmonii i piękna świata materialnego „stanowi dla nas jak gdyby zwierciadło, przez które idziemy do Boga, najwyższego sprawcy. [...] Zgodnie z tym, co zmysły zewnętrzne w trojaki sposób podają zmysłowi wewnętrznemu, w rzeczach stworzonych odbija się największa moc, mądrość i dobroć Stworzyciela.

<sup>4</sup> Zob. J. Królikowski, *Teologia i piękno*, w: *Cała piękna jest Maryjo. Mariologia na drodze piękna*, red. G. M. Bartosik, J. Karbownik, Częstochowa 2009, s. 29.

<sup>5</sup> Tej problematyce Hans Urs von Balthasar poświęcił cykl studiów pt. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik* (polskie tłumaczenie: *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1–3, Kraków 2008-2010); por. W. Kaweck i, *Teologia piękna. Poszukiwanie „locus theologicus” w kulturze współczesnej*, Poznań 2013.

miłość wypowiada się przede wszystkim w kontemplacji, zachwycie, fascynacji i zauroczeniu. Te zaś stany umysłu i ducha mają za przedmiot piękno uchwycone w szeroko rozumianej sztuce, a więc w obrazie, muzyce czy poezji.

O ile więc sapiencjalno-ontologiczna wizja Boga i dzieła zbawienia stała się domeną klasycznej teologii, to agapetyczno-kaloniczne ujęcie Boskiej Tajemnicy nie przestało być obecne w duchowości, jako sposobie dążenia do świętości i przeżywania przez chrześcijanina swego zjednoczenia z Bogiem. Skoncentrowanie się na Miłości Boga i Jego Pięknie bardziej niż na logicznej poprawności orzekania o Jego naturze jako Bytu Absolutnego, szczególnie widoczne jest w mistyce. Ponieważ i ta sfera poddana została refleksji teologicznej, dlatego od czasów Jana Gersona († 1380), rektora paryskiej Sorbony, rozróżnia się „mystykę studyjną”, współcześnie określaną jako mistologia<sup>6</sup>, od „mistyki przeżyciowej”<sup>7</sup>. Istotne jest współcześnie rozróżnienie pomiędzy duchowością (chrześcijańską) jako teologiczną refleksją nad wieloaspektowym życiem duchowym, a duchowością rozumianą jako życie duchowe samo w sobie, czyli osobiste doświadczenie zjednoczenia z Bogiem. W pierwszym znaczeniu mamy więc na myśli teologię duchowości, w drugim zaś życie duchowe, którego nie należy mylić z życiem wewnętrznym!<sup>8</sup>

Przeglądając bibliografie, słowniki i leksykony, a także podręczniki życia duchowego, nie trudno zauważyć, że teologia duchowości – z tej racji, że stanowi integralną część teologii w ogóle i dostosowuje się do ogólnej metody teologicznej – także przyjmuje wspomnianą na wstępie topikę teologiczną. Współcześnie jednak, teologia duchowości, szukając metodologicznych podstaw odrębności i swej tożsamości przez wskazanie na doświadczenie duchowe jako przedmiot formalny *quod*, mówi o specyficznych dla niej źródłach doświadczeniowych.

W moich pracach na ten temat proponuję zatem rozróżnienie na źródła bezpośrednie i zarazem niesformalizowane oraz źródła sformalizowane i tym samym zapośredniczone. Kryterium tego rozróżnienia jest wgląd w doświadczenie duchowe badanego podmiotu. Do pierwszej kategorii należą między innymi wszelkie formy przekazu ze strony podmiotu duchowego, które utrwalają całą dramaturgię jego doświadczenia (przeżywania) zjednoczenia z Bogiem. Chodzi zatem nie tylko o zapiski duchowe (dziennik duszy), dzięki czemu można mówić o bezpośredniości przekazu, ale także o wszelkiego rodzaju prezentacje w postaci poezji, śpiewu, muzyki, jak również szeroko rozumianego obrazu (szkice, schematy

<sup>6</sup> Zob. M. Chmielewski, *Mistologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. E. Ziemann, Lublin 2008, t. 12, k. 1275–1277.

<sup>7</sup> Św. Teresa od Jezusa, w opisie własnych przeżyć nadprzyrodzonych, teologią mistyczną nazywa pewien rodzaj doświadczenia mistycznego. Zob. *Księga życia*, I, 10, 1; 11, 5; 12, 5.

<sup>8</sup> Szerzej na temat tej różnicy pojęciowej zob. M. Chmielewski, *Od teologii ascetyczno-mistycznej do teologii duchowości*, „Studia Diecezji Radomskiej” 2 (1999), s. 89–102.

graficzne, wykresy itp.)<sup>9</sup>. Źródła sformalizowane, a przez to zapośredniczone, to różnego rodzaju biografie, opracowania i studia nad doświadczeniem duchowym podmiotu, które z natury rzeczy mają charakter werbalno-pojęciowy, jak również wszelkiego rodzaju ikonografia, czyli wizerunkowe i figuratywne przedstawienia tegoż podmiotu duchowego, zwykle przy użyciu symboli. Te ostatnie źródła, będące pewnego rodzaju wspólną projekcją badacza i artysty, jeśli brane są pod uwagę w teologii duchowości, to bardziej w funkcji egzemplifikacyjno-demonstratywnej lub eksplikacyjno-konfirmatywnej<sup>10</sup>.

Z tego wynika, że ikonografia chrześcijańska ma dwojaką genezę: z jednej strony może być bezpośrednim owocem doświadczenia duchowego podmiotu i wówczas stanowi figuratywną ekspresję, zaś z drugiej strony jest unaocznioną recepcją jego doświadczenia duchowego przez innych. Ilustracją pierwszego przypadku jest między innymi obraz Jezusa Miłosiernego namalowany przez Eugeniusza Kazimirowskiego w 1934 r. według precyzyjnych wskazań i pod czujnym okiem św. Faustyny, obecnie czczony w Wilnie. Natomiast powszechnie znany obraz Miłosierdzia Bożego, namalowany w 1944 r., a więc sześć lat po śmierci Świętej, przez Adolfa Hylę i czczony w krakowskich Łagiewnikach, jest przykładem drugiego typu źródeł dla teologii duchowości.

Jeśli chodzi o ikonografię maryjną, to na ogół zaliczyć ją trzeba do drugiego typu źródeł teologii duchowości. Wizerunki maryjne są bowiem próbą wizualizacji bądź to przeżyć duchowych Maryi, na przykład, Jej *kenozy* – boleści (czego przykładem jest symbol miecza w sercu), świętości (o czym przypominają promienie tryskające z niepokalanego serca), bądź maryjnych prawd wiary, na przykład Niepokalanego Poczęcia, Macierzyństwa, Wniebowzięcia, Opieki itp. Z oczywistych względów nie jest to faktyczne odzwierciedlenie duchowego, a tym bardziej mistycznego doświadczenia Maryi, do którego nikt nie ma wglądu. Maryja bowiem – co jest oczywiste – nie pozostawiła żadnych materialnych śladów tego przeżycia. Również maryjne wizualizacje, powstałe pod wpływem zjawień maryjnych, czasami pod dyktando wizjonerów – jak na przykład Cudowny Medalik wykonany na podstawie duchowych przeżyć św. Katarzyny Labouré – nie są odzwierciedleniem duchowego stanu Maryi, lecz są wizualizacjami doświadczenia duchowego czy mistycznego konkretnego wizjonera lub mistyka.

<sup>9</sup> Przykładem takiej rejestracji doświadczenia duchowego jest między innymi schemat drogi na Górę Karmel św. Jana od Krzyża zamieszczony we wstępie do dzieła pt. *Droga na Górę Karmel*, jak również jego rysunek Chrystusa Ukrzyżowanego widzianego z lotu ptaka, który stał się inspiracją dla słynnego obrazu Salvadora Dalí.

<sup>10</sup> Szerzej na temat topiki teologiczno-duchowej zob. m.in. M. Chmiełowski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 201–234; tenże, *Las fuentes de la teología espiritual*, w: *Dar razón de la esperanza*, red. T. Trigo, Pamplona 2004, s. 843–855.

W świetle omawianych wyżej kryteriów dla teologii duchowości stanowią więc źródła sformalizowane i zapośredniczone.

Mając to na względzie można powiedzieć, że współczesna teologia duchowości, która coraz bardziej otwiera się na estetykę<sup>11</sup>, w jakimś stopniu zaczyna także uwzględniać ikonografię chrześcijańską w ogóle, jednak ikonografia ta wciąż pozostaje bardziej domeną życia duchowego i pobożności ludowej, aniżeli usystematyzowanej refleksji teologicznej. W tym obszarze ogromną rolę odgrywa ikonografia maryjna.

Zanim jednak podejmiemy to zagadnienie, należy stwierdzić, że jakakolwiek wizualizacja treści religijno-duchowych, a zwłaszcza klasyczny „święty” obraz w swojej pierwotnej postaci (pierwowzorce), rodzi się z doświadczenia duchowego i dlatego na zasadzie świadectwa ma moc indukowania analogicznego doświadczenia duchowego u innej osoby, o ile jest ona odpowiednio dysponowana.

Tę zasadę rygorystycznie stosuje się w przypadku pisania ikon, które dzięki takiemu „świadectwu” mają nie tylko teoretyczną, ale faktyczną moc uobecniania świętych postaci („mają duszę”), niezależnie od kanonów estetyki. Natomiast daleko posunięta komercjalizacja sztuki religijnej, w tym także „malowanie” (a nie pisanie) ikon na zamówienie przez Internet, pozbawia obraz religijny duchowej głębi i redukuje go do funkcji dekoracyjnej, czy – w najlepszym razie – funkcji dydaktycznej.

Oczywiście, nie ogranicza to w niczym Wszechmocy Bożej, która może posłużyć się również takimi ubogimi w przekaz doświadczenia duchowego obrazami w celu pobudzenia wiary, a nawet do zaistnienia teofanii, mariofanii czy hierofanii. Potwierdzają to sanktuaria maryjne, w których przedmiotem kultu i źródłem niezwykłych łask moralno-duchowych oraz fizycznych są obrazy lub kopie obrazów, niekiedy dalekie od powszechnie przyjmowanych kanonów estetyki. Parafrazując słowa św. Pawła Apostoła o tym, że wiara rodzi się z tego, co się słyszy, czyli poznaje (por. Rz 10,17) – *fides ex auditu*, można więc powiedzieć, że *fides ex visu*<sup>12</sup> – wiara i życie duchowe rodzi się z tego, co się widzi i co się ogląda.

Innymi słowy, jeśli nawet w teologicznej refleksji nad życiem duchowym dowartościowanie form ikonograficznych jako *toposu* jest jeszcze u początku drogi, i do tego dość stromej ze względu na swą metodologiczną zawilgość, to w sferze przeżycia duchowego i tzw. pobożności ludowej odgrywają one kluczową, o ile nie pierwszorzędną rolę, niekiedy nawet dominującą nad słowem Objawienia, zawartym w Biblii.

<sup>11</sup> Przykładem tego jest interesujące studium Mariana Zawady OCD pt. *Duchowość Piękna. Kosmokalnia, antropokalnia, teokalnia w doświadczeniu mistycznym*, Poznań 2014.

<sup>12</sup> Katedra Historii Sztuki Kościelnej KUL w dniach 10–11 VI 2011 r. zorganizowała II Ogólnopolską Sesję Naukową na temat „Fides ex visu”, z której materiały wydano w książce pt. *Okiem mistyka*, red. A. Kramiszewska, Lublin 2012.

## 2. IKONOGRAFIA MARYJNA W FUNKCJI KSZTAŁTOWANIA POSTAW DUCHOWYCH

Jeżeli – jak zostało powiedziane wyżej – wiara rodzi się także z tego, co się ogląda i na co się patrzy (*fides ex visu*), to na kształtowanie postaw duchowych względem Boga, Kościoła, drugiego człowieka, świata i samego siebie ogromny wpływ wywiera ikonografia maryjna. Maryja jest bowiem wzorem do naśladowania dla całego Kościoła oraz poszczególnych wiernych, gdyż – jak zaznaczył św. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* – jest Ona przewodniczką w „pielgrzymce wiary” (nr 6).

Z punktu widzenia życia duchowego i dynamiki jego rozwoju, jak również pobożności (rozumianej przede wszystkim jako praktyczna strona życia duchowego) ikonografia maryjna spełnia kilka ważnych funkcji, o których mówi między innymi *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* Kongregacji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (z 17 I 2001). Czytamy tam, że wizerunki są „ikonograficznym językiem orędzia ewangelicznego, w którym obraz i objawione słowo wzajemnie się oświecają” (nr 240). Nie bez racji mówiło się dawniej, że ikonografia to *Biblia pauperum*. W dalszym ciągu tego dokumentu znajdujemy stwierdzenie, że wizerunki są „świętymi znakami, które, podobnie jak wszystkie znaki liturgiczne, mają w swej treści Chrystusa...”. Są także „pamiętką naszych świętych braci, którzy nadal uczestniczą w zbawianiu świata i z którymi jesteśmy zjednoczeni”. Wśród nich przewodzi Najświętsza Dziewica. Zwłaszcza wizerunki maryjne są „pomocą w modlitwie; kontemplacja bowiem świętych wizerunków ułatwia i zachęca do oddawania chwały Bogu za cuda Jego łaski działającej w Jego świętych” (tamże). Unaoczniając świętych, wizerunki stanowią bodziec do naśladowania ich drogi życia.

Odnosnie do tego *Dyrektorium* cytuje wypowiedź Soboru Nicejskiego II, zwołanego w 787 r., który zatwierdzając kult obrazów, zakończył okres ikonoklazmu: „Im częściej kierujemy na nich nasz wzrok, tym bardziej u tych, którzy je kontemplują, ożywa i umacnia się wspomnienie oraz pragnienie zobaczenia tych, których te wizerunki przedstawiają” (tamże). W sposób szczególny odnosi się to do Maryi, najdoskonalszego po Chrystusie wzoru „nowego człowieka”. Ikonografia według *Dyrektorium* odgrywa ponadto ważną funkcję katechetyczną, ponieważ pomaga poznawać i skuteczniej zapamiętywać prawdy wiary.

Ujmując rzecz z innego punktu widzenia, można powiedzieć, że wielorakie i złożone funkcje ikonografii chrześcijańskiej, a w sposób szczególny omawianej tu ikonografii maryjnej, skupiają się wokół trzech zasadniczych wymiarów postawy duchowej: poznawczego, aksjologiczno-afektywnego i praktycznego<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Zob. W. Słomka, *Teologia duchowości pośród innych dyscyplin teologicznych*, w: *Veritatem facientes*, red. J. Nagórny, Lublin 1997, s. 405–406; M. Chmielewski, *Czym jest życie duchowe*

Bardzo szczupły przekaz biblijny o Matce Bożej, łącznie z tzw. przystosowanymi tekstami o charakterze alegorycznym, których bogaty zbiór mamy między innymi w *Akатыście*, *Litanii Loretańskiej* czy *Godzinkach*, nie tylko, że nie zaspokaja poznawczo-afektywnych potrzeb wiernych, ale je wręcz rozbudza i wyostrza. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa tę potrzebę „podpatrzenia” (wizualizacji) prywatności samego Chrystusa czy całej Świętej Rodziny, a przez to emocjonalnego doświadczenia bliskości świętych Osób, w jakimś sensie zaspokajały apokryfy. Później funkcję tę przejęła ikonografia, zwłaszcza maryjna. Przez ukazywanie postaci Matki Bożej na obrazie, wierny mógł bardziej zobaczyć, „odczuć” i uświadomić sobie Jej obecność. Przez wizualizację nie jest Ona abstrakcyjną treścią wiary, ale Kimś realnym, żywym, obecnym *hic et nunc*.

Zachodnie obrazy i figury unaoczniają postać Maryi najczęściej z jednoczesnym przedstawieniem Jezusa na ogół jako Dziecięcia i/lub innych postaci, jak na przykład św. Józefa, św. Anny czy innych świętych oraz aniołów. W odróżnieniu od sztuki bizantyjskiej, maryjne obrazy w Kościele katolickim na Zachodzie z reguły w sposób realistyczny eksponują wygląd Jej twarzy i rąk, a niekiedy także szat oraz symbolicznych i dekoracyjnych elementów, takich jak: różaniec, szkaplerz, berło<sup>14</sup> czy różę<sup>15</sup>. Nie są one pozbawione treści teologicznych, choć zwykle ujętych w sposób alegoryczny. Zmienia się to w zależności od stylu, epoki i środowiska, w jakich obraz powstawał.

Mimo iż styl rzutuje na kompozycję wizerunku maryjnego, to zawsze dla życia duchowego najważniejsze powinno być nie tyle to, jaką Maryję on przedstawia, lecz jakie prawdy wiary zostały w nim zawarte wprost lub za pomocą symboli. Z tego punktu widzenia bardzo użyteczną jest odpowiednia klasyfikacja ikonografii maryjnej, a więc obrazów, figur i płaskorzeźb. Choć ma ona charakter teologiczno-dogmatyczny, to jednak z uwagi na nierzadko bogatą symbolikę odpowiednie do tego kompetencje posiadają także historycy sztuki sakralnej<sup>16</sup>. Faktem jest jednak, że wizerunek maryjny, oddziałując na zmysł wzroku i wyobraźnię, w pierwszym rzędzie budzi u wiernego określone doznania

---

*chrześcijanina?*, w: *Kościół – komunია i dialog*, red. P. Kantyka, J. Czerkawski, T. Siemieniec, Kielce 2014, s. 189–190.

<sup>14</sup> Przykładem tego są niektóre polskie obrazy przedstawiające Maryję, która jako Królowa dzierży w swej ręce berło: Niepokalanej Dziewicy Różańcowej w kościele dominikanów w Warszawie, Łaskawej Matki Bożej w Hyżnem, Matki Bożej w Odporyszowie, jak również figury, jak chociażby: Królowej Podhala w Ludźmierzu, Markowickiej Pani Kujaw, Matki Bożej Sianowskiej – Pani Kaszub czy Matki Bożej Leśniowskiej – Patronki Rodzin.

<sup>15</sup> Obrazy, na których występuje charakterystyczna róża, to między innymi: Matki Bożej Tuchowskiej, Najświętszej Maryi Panny Królowej Różańca świętego w Wysokim Kole, Święto-górskiej Róży Duchownej w Gostyniu.

<sup>16</sup> Jeśli chodzi o ikony maryjne, to próbę takiej klasyfikacji w ramach niniejszego sympozjum zaprezentował ks. prof. H. Paprocki. W odniesieniu do Maryi jako Matki typologie ikon przedsta-

estetyczne oraz emocjonalno-afektywne. I choć te doznania są ważne dla życia duchowego, którego osią jest doświadczenie zjednoczenia z Bogiem, to jednak ze względu na indukcyjny charakter tegoż doświadczenia nie można się zatrzymać na estetycznej warstwie obrazu, lekceważąc tym samym jego kerygmatyczne przesłanie. Święte wizerunki maryjne, tak samo jak klasyczne ikony, mają charakter paranetyczny, to znaczy wzywający z jednej strony do zjednoczenia z Bogiem dzięki wstawiennictwu Maryi, a z drugiej – do naśladowania Jej w pięknie i harmonii Jej człowieczeństwa<sup>17</sup>.

Nie wystarczy więc uznać, że obraz jest piękny według przyjętych w danej epoce i kulturze kanonów estetycznych, a więc że – na przykład – Maryja ma niezwykle piękne rysy twarzy lub dobór barw oraz kształtów jest przyjemny dla oka. Z punktu widzenia życia duchowego trzeba natomiast dociekać, kogo i co on przedstawia i jak to wpływa na poznawczy, aksjologiczny i praktyczny wymiar postaw duchowych. Inaczej mówiąc, należy pytać: jaką prawdę wiary zawiera obraz maryjny i na ile jest ona zgodna z nauczaniem Kościoła? Nie bez znaczenia jest pytanie, w jakim stopniu percypowane piękno naturalne postaci maryjnej przenosi człowieka na poziom kontemplacji religijnej i skłania do kultu Boga, a więc ukierunkowuje na piękno nadprzyrodzone? Równie ważne jest pytanie: do jakich konkretnych zachowań skłania wierzącego, który staje przed tym obrazem?

Dla podanych wyżej powodów zdjęcie lub portret pięknej modelki czy aktorki, uosabiającej Maryję, a przy tym wykonane z najwyższym kunsztem, nie może być traktowane jako święty obraz. Chodzi bowiem nie tylko o duże prawdopodobieństwo bezpośredniego skojarzenia wizerunku Maryi z osobą konkretnej kobiety, ale o to przesłanie teologiczne i świadectwo przekazywanego doświadczenia duchowego twórcy w wykonanym przez niego obrazie. Im bardziej jest ono autentyczne i wiernie oddane, tym bardziej może ono poruszać (indukować) pobożne uczucia oraz inspirować do otwarcia się na łaskę Bożą. Warto jednak zaznaczyć, że do sławnych wizerunków Madonny, wykonanych przez najwybitniejszych malarzy pozowały przecież zwyczajne kobiety, niekiedy ich żony czy nawet kochanki.

Niestety, w ikonografii, zarówno chrystologicznej, jak i maryjnej, mamy sporo beztreściowej tandety. Wiele obrazów czy figur nie tylko że nie ma żadnego waloru estetycznego (jak chociażby często spotykane po domach oleodruki), ale prezentowana przez nie mariologia i/lub chrystologia może budzić uzasadnione wątpliwości z punktu widzenia dogmatycznego.

Za przykład może posłużyć rozpowszechniony fragment Jasnogórskiej Ikony ukazujący samą twarz Czarnej Madonny. Dla kogoś, kto nie zna całej Ikony z jej

---

wiła Z. Bator w artykule *Macierzyństwo duchowe Maryi w chrześcijańskiej hagiografii na podstawie wybranych przykładów*, „*Salvatoris Mater*” 13 (2011), nr 3–4, s. 130–155.

<sup>17</sup> Zob. K. Klauza, *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin 2000, s. 153–165.

bogą symboliką trynitarną i chrystologiczną, takie przedstawienie pozostaje zasadniczo beztreściowe i poza pewnego rodzaju doznaniem estetycznym oraz poruszeniem emocjonalnym pod wpływem smutku malującego się w oczach Czarnej Madonny i na twarzy, taki obraz niewiele mówi<sup>18</sup>.

Odnosnie do poruszanego tu zagadnienia Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w cytowanym *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* stwierdza, że „konieczny rygor w ikonografii Kościoła, uwzględniający wyrażanie prawd wiary i ich hierarchię, piękno i jakość, odnosi się także do obrazów i przedmiotów pobożności prywatnej i osobistej” (nr 18), w tym zwłaszcza mających za przedmiot Osobę Maryi. A ponieważ – jak czytamy w tym samym punkcie *Dyrektorium* – „cześć dla świętych wizerunków należy do istoty katolickiej pobożności”, dlatego „ikonografia przeznaczona dla świątyni nie może być zależna tylko od inicjatywy osób prywatnych”, zaś „odpowiedzialni za kościoły i oratoria powinni dbać o godność, piękno i jakość obrazów wystawionych do publicznej czci wiernych” (tamże).

W innym miejscu tego dokumentu znajdujemy jednoznaczne stwierdzenie, że „cześć dla świętych wizerunków, jeśli nie pochodzi z jasnej wizji teologicznej, może prowadzić do dewiacji. Konieczne jest zatem przekazywanie wiernym nauki Kościoła, potwierdzanej przez sobory ekumeniczne i zawartej w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* o kulcie świętych wizerunków” (nr 239).

Nacisk jest więc położony przede wszystkim na treść dogmatyczną wizerunku. Jednak z punktu widzenia życia duchowego nie bez znaczenia jest aspekt estetyczny i przeżyciowy ikonografii. Jest to ważne, ponieważ w przeżycie religijne angażuje się cały człowiek, zaś bezpośrednimi „receptorami” pozawerbalnego przekazu treści wiary są tzw. zmysły duchowe, których rolę bardzo mocno eksponują zwłaszcza pisma św. Jana Apostoła (por. J 1,14; 1 J 1,1-2), jak również niemal cała patrystyka. Aktualizacja wiary nie jest bowiem jedynie kwestią samej inteligibility objawionej prawdy w myśl reguły św. Anselma: *fides querens intellectum*, lecz także percepcji pozaracjonalnej, takiej jak: patrzeć, słuchać, dotykając czy smakowanie (por. Ps 34,9)<sup>19</sup>.

Powiązanie prawdy obrazu z jego pięknem, charakterystyczne dla znaków religijnych i liturgicznych, ma na celu pobudzenie do autentycznego kultu Chrystusa, na co zwraca uwagę *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Wszystkie znaki celebracji liturgicznej odnoszą się do Chrystusa; dotyczy to także świętych obrazów

<sup>18</sup> Zob. S. C. Napiórkowski, *O właściwe miejsce Bogarodzicy w pobożności katolickiej. Pytania o hierarchię prawd*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S. C. Napiórkowski, S. Longosz, Niepokalanów 1997, s. 195–196.

<sup>19</sup> Zob. P. L. Gavryluk, S. Coakley, *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tł. A. Gomola, Kraków 2014, s. 23–33.

Matki Bożej i świętych. Oznaczają one bowiem Chrystusa, który został w nich uwielbiony. Ukazują «mnóstwo świadków» (Hbr 12,1), którzy nadal uczestniczą w zbawieniu świata i z którymi jesteśmy zjednoczeni, zwłaszcza podczas celebracji sakramentalnej. Przez ich wizerunki objawia się naszej wierze człowiek «na obraz Boga», przemieniony wreszcie «na Jego podobieństwo» (por. Rz 8,29; 1 J 3,2), a nawet aniołowie, włączeni także w dzieło Chrystusa» (nr 1161).

Autentyczny kult chrystologiczny, do jakiego powinny pobudzać także wizerunki maryjne, opiera się na prawdzie i miłości. Prawda i miłość są nierozdzielne. Z tego względu papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* (z 29 czerwca 2009) zauważa, że „tylko w prawdzie miłość jaśniejnie blaskiem i może być przeżywana autentycznie. [...] Bez prawdy miłość kończy się na sentymentalizmie. Miłość staje się pustą skorupą, którą można dowolnie wypełnić. [...] Prawda uwalnia miłość od wąskich dróg emocjonalności, pozbawiających ją treści relacyjnych i społecznych, i od fideizmu, pozbawiającego ją spojrzenia ludzkiego i uniwersalnego” (nr 3).

Z tego wynika, że wizerunki maryjne, nie dość jednoznacznie wyrażające prawdę dogmatyczną lub wprost jej pozbawione, zamiast kształtowania dojrzałych postaw duchowych, mogą stać się źródłem płytkiego sentymentalizmu. A jeśli w jakiś sposób inspirują do praktycznego wyznawania wiary, to nie dają dostatecznie mocnej i trwałej motywacji, a tym samym nie prowadzą do autentycznego doświadczenia zjednoczenia z Bogiem.

Tymczasem w mistologii katolickiej ostatnich dziesięcioleci coraz więcej mówi się o roli tzw. prototekstu mistycznego zarówno w doświadczeniu mistycznym, jak i kształtowaniu postaw duchowych. Obok architektury i muzyki sakralnej jest nim przede wszystkim ikonografia. Poprzez oddziaływanie na szeroko rozumianą sferę przeżyciową te formy prototekstu mistycznego naprowadzają lub wprost inicjują doświadczenie zjednoczenia z Bogiem. W świetle tego ikonografia maryjna pełni swoiście rozumianą rolę „katalizatora” głębszego przeżycia duchowego aż po mniej lub bardziej uświadomione doświadczenie mistycznego zjednoczenia z Boską Trójcą, a w niej z Maryją i świętymi<sup>20</sup>.

Wynika z tego doniosłe zadanie duszpasterzy, a zwłaszcza kustoszy sanktuariów maryjnych, polegające na trosce o właściwą hermeneutykę wizerunków maryjnych. Obraz bowiem ma nie tylko pokazywać i poruszać, ale także pouczać

<sup>20</sup> Podczas Kongresu Semiotyki Tekstu Mistycznego, odbywającego się we włoskim mieście L'Aquila w dniach 24–30 VI 1991 r., w którym autor uczestniczył jako jedyny przedstawiciel z Polski, dużo mówiło się na ten temat. Zob. F. R i e l o, *Experiencia mística y lenguaje*, w: *Semiotica del testo mistico. Atti del Congresso Internazionale (L'Aquila, 24–30 VI 1991)*, red. G. De Gennaro, L'Aquila 1995, s. 126–155; V. Nikitin, *From the magic of symbols to the mysticism of prayer*, w: tamże, s. 443–444; W. Nogueira Galvão, *Mystical text versus scientific text: intertext, paratext and prototext in Euclides da Cunha's „Rebellion in the Backlands”*, w: tamże, s. 550–553.

i katechizować. Przedmiotem medytacji, prowadzącej do kontemplacji – rozumianej jako oparta na miłości relacja osobowa, będącej szczytem doświadczenia duchowego – jest piękno i prawda, które swą pełnię mają w Bogu. Jeśli chodzi o wizerunki maryjne, to przedstawiane przez nie piękno Maryi powinno odbijać się w prawdzie o Niej, zaś maryjna prawda wiary powinna znajdować swe potwierdzenie w estetyce obrazu maryjnego.

\* \* \*

W podsumowaniu zarysowanej tu problematyki związku oraz wzajemnego wpływu ikonografii maryjnej i duchowości chrześcijańskiej wypada wspomnieć o praktycznym wymiarze postaw duchowych, jakich domagają się obrazy maryjne i jakie powstają pod ich wpływem. Jest to zagadnienie na tyle szerokie, że zasługiwałoby na osobne omówienie. Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak wymienić znane od starożytności i w większości do dziś stosowane praktyki wyrażające cześć dla świętych wizerunków, a raczej cześć dla Maryi, którą one na różny sposób uobecniają.

Wśród tych praktyk wymienia się: całowanie obrazów, tak jakby się składało pocałunek na twarzy Maryi; ukłony; zapalanie świec i kadzidła, jako znak wielbienia Boga wraz z Tą, która nieustannie wyśpiewuje swój *Magnificat*; obnoszenie obrazów w procesjach, co symbolizuje, że Maryja idzie z nami w pielgrzymce wiary przez ziemię. Często praktyką jest również ozdabianie obrazów maryjnych kwiatami, welonem lub innymi ozdobami dla podkreślenia przyrodzonego piękna Niewiasty obleczonej w słońce (por. Ap 12,1).

Na podkreślenie zasługuje praktyka umieszczania wizerunków maryjnych (obrazów i figur) w domach, na bramach lub przy drogach, jak to czynili chrześcijanie od najdawniejszych czasów. Wyraża ona nie tylko przynależność do Maryi i oddanie się Jej w opiekę, ale służy także jako publiczna oznaka wiary<sup>21</sup>.

Jeśli zaś chodzi o wnioski końcowe, to z przedstawionego tu szkicu problematyki nasuwają się trzy zasadnicze.

Po pierwsze, nasza wiara w jej poznawczym, aksjologicznym i praktycznym wymiarze, a więc duchowość chrześcijańska, rodzi się nie tylko pod wpływem słowa, ale także dzięki oddziaływaniu szeroko rozumianego obrazu (*fides ex visu*) zwłaszcza na sferę zmysłów duchowych. Szczególną rolę w tym względzie odgrywa ikonografia maryjna.

Po drugie, obraz maryjny, im bardziej jest wyrazem doświadczenia duchowego, tym bardziej inspiruje życie duchowe i je indukuje. Niekiedy może być

<sup>21</sup> Z. Bator, *Miejsce, funkcje i znaczenie wizerunków maryjnych w chrześcijańskim kulcie*, „*Salvatoris Mater*” 13 (2011), nr 1–2, s. 181.

zapoczątkowaniem doświadczenia mistycznego. W tym sensie można mówić, że ikonografia maryjna stanowi szczególny rodzaj prototekstu mistycznego.

Po trzecie, autentyczna duchowość chrześcijańska i odpowiadająca jej zdrowa pobożność maryjna (por. RM 48) wymagają, aby wizerunki maryjne łączyły w sobie prawdę i piękno. Wówczas mogą pobudzać do medytacji i kontemplacji Boskiej Trójcy, która jest źródłem i pełnią poznania oraz prawdy, a także niedoścignionym wzorem piękna w stworzeniu<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> W teologii i duchowości mówi się o egzemplaryzmie trynitarnym, który polega na odwzorowywaniu doskonałości Przenajświętszej Trójcy w stworzeniach. Oznaką tego jest między innymi układ trójkowy różnych idei i/lub rzeczy. Chętnie stosuje go na przykład św. Bonawentura, czego przykładem jest cytowane dzieło *De triplici via*. Egzemplaryzm trynitarny był jednym z wiodących nurtów teologii XIX w., rozwijanego głównie przez współzałożyciela zmartwychwstańców ks. Piotra Semenkę. Zob. K. Macheta, *Egzemplaryzm trynitarny jako podstawowa zasada w polskiej teologii XIX wieku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29 (1982), nr 2, s. 111–126.