

VIA PULCHRITUDINIS **W MARIOLOGII I POBOŻNOŚCI MARYJNEJ**

Tota pulchra es, Maria. Et maculaoriginalis non est in Te. Te dobrze znane słowa łacińskiego hymnu, pochodzącego z IV wieku, używane także jako antyfony w II nieszporach na uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (8 XII), niech posłużą za wstęp do podjętej refleksji o drodze piękna (*via pulchritudinis*) i jej roli w mariologii oraz pobożności maryjnej. Ten hymn, który nawiązuje do słów *Pieśni nad pieśniami* (4, 7) oraz *Księgi Judyty* (15, 10), stanowi osnowę nabożeństw maryjnych odprawianych w niektórych środowiskach jako *triduum* przed wspomnianą uroczystością. Doczekał się on ponadto licznych aranżacji muzycznych, niekiedy o wysokim walorze artystycznym¹.

Mówi on o Maryi, która jest cała piękna, gdyż jest niepokalanie poczęta. Oznacza to, że ze względu na Jej wybranie na Matkę Boga nigdy nie doznała na sobie skutków grzechu pierworodnego. Jest więc napełniona Duchem Świętym i pełna łaski Bożej. Chodzi więc zarówno o Jej piękno ontologiczne oraz moralne, jak i wynikające z nich piękno estetyczne. Ona jest odbiciem – ikoną Boga, który jest twórcą i źródłem Piękna. Objawiło się ono w Jezusie, Synu Maryi.

¹ Przykładowo można wymienić utwory takich kompozytorów, jak: Guillaume du Fay (†1474), Heinrich Isaac (†1517), Cristobal de Morales (†1553), Francisco Guerrero (†1599), Grzegorz Gerwazy Gorczycki (†1734), Robert Schumann (†1856), Anton Bruckner (†1896), Pablo Casals (†1973), Maurice Duruflé (†1986).

Nie dziwi zatem, że już od starożytności Maryja jest przedmiotem fascynacji nie tylko ze strony pobożnych osób, mistyków i świętych, ale także artystów: malarzy, rzeźbiarzy, muzyków i poetów. Również chrześcijańska pobożność ludowa różnych kręgów kulturowych Matce Bożej poświęca największą uwagę. Właśnie pobożność ludowa na „drodze piękna” (*via pulchritudinis*) intuicyjnie odkrywa tajemnicę Maryi i Jej historiozabawczą rolę. Tymczasem zachodnia teologia katolicka, w tym także mariologia jako usystematyzowana refleksja teologiczna, która ma za przedmiot Matkę Bożą, dopiero od Soboru Watykańskiego II intensywniej zaczęła poszukiwać właściwej hermeneutyki piękna, która pozwoliłaby poznać i doświadczyć tego, Kim Ona jest. *Via pulchritudinis* stała się więc inspiracją zarówno dla mariologii, jak i pobożności maryjnej.

1. VIA PULCHRITUDINIS

Via pulchritudinis to metoda teologicznej refleksji nad kategorią piękna, zwanej także estetyką teologiczną². Teologia jako nauka posługuje się w znacznym stopniu językiem filozofii i jej pojęciami w celu zrozumienia treści Bożego Objawienia zawartego w Piśmie Świętym i w tzw. Tradycji. Tę ostatnią zaś przekazują Ojcowie Kościoła.

Piękno, jako sposób ujmowania świata, było przedmiotem uwagi starożytnych myślicieli. Na przykład dla Platona jest ono boskim pierwiastkiem „związanym z pochwałą, celowością i przynoszeniem pożytku”³. W ujęciu Arystotelesa piękno to dobro, które jest przyjemne, i odznacza się ładem oraz proporcją⁴. Z kolei Filon z Aleksandrii piękno rozumiał jako harmonię poglądów i symfonię cnót⁵.

Sprawie piękna wiele uwagi poświęcał św. Augustyn, dla którego ma ono kształt osobowy – personalny, co potwierdza słynne zdanie z jego *Wyznań* (8, 27): „Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna a nowa, późno Cię umiłowałem”. Według Biskupa Hippony Bóg, który jest Miłością (1 J 4, 8. 16), jawi się jako piękno osobowe. Środowiskiem, w którym ono rozkwita, jest miłość. Piękno jest zatem ściśle związane z miłością; jest odpowiednością

² Zob. J. Królikowski, *Teologia i piękno*, [w:] *Całaś piękna jest, Maryjo. Mariologia na drodze piękna* (Biblioteka Mariologiczna, 13), red. G.M. Bartosik, J. Karbownik, Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Częstochowa 2009, s. 25–30.

³ Platon, *Fedon, czyli o nieśmiertelności duszy*, 246E.

⁴ Arystoteles, *Rhetorica* 1366 a. 33; *Metaphisica* 1078 a. 31.

⁵ Filon z Aleksandrii, *De Vita Moisis*, III, II, 156.

miłości. Bóg jako miłość pociąga więc ku Sobie pięknem stworzenia, które ma swe źródło w Nim⁶.

Augustyńską koncepcję piękna, opartą na kategoriach proporcji i harmonii, uzupełnił św. Tomasz z Akwinu, który z metafizycznego punktu widzenia nie zaliczał piękna do kategorii transcendentaliów, ale nadawał mu taki sam status, jaki przyznawał prawdzie i dobru⁷. Niemniej jednak mocno podkreślał chrystologiczny aspekt w postrzeganiu piękna. Piękno Boga – źródło i przyczyna sprawcza wszelkiego piękna – weszło w ludzką historię poprzez Wcielenie Syna Bożego i całe Jego dzieło zbawcze łącznie z krzyżem. Można wręcz powiedzieć, że – wbrew powszechnie przyjmowanej estetyce – kulminacją objawienia piękna stał się krzyż Chrystusa, w którym ujawniło się ono już nie tyle jako harmonia, ile jako wydarzenie międzypersonalne. Tak więc św. Tomasz, podobnie jak św. Augustyn, piękno ściśle wiąże z miłością⁸.

Jeśli zaś chodzi Biblię, to około 180 razy posługuje się ona pojęciem piękna (gr. *kalós*) w różnych jego formach gramatycznych. Za jej grecką wersją, zwaną Septuagintą, pojęcie to nierzadko jest tłumaczone za pomocą przymiotnika „dobry”, czego przykładem jest między innymi opis stworzenia świata w *Księdze Rodzaju*: „i widział Bóg, że było dobre” (Rdz 1, 8) lub określenie Chrystusa jako Dobrego Pasterza (por. J 10, 11). Tymczasem bardziej zgodne z pierwotnym sensem byłoby te frazy tłumaczyć przy użyciu przymiotnika „piękny”: „i widział Bóg, że było piękne”; Chrystus jest „pięknym pasterzem”⁹. Ta starożytna i średniowieczna tendencja tłumaczenia greckiego słowa *kalós* – bardziej w znaczeniu moralnym aniżeli estetycznym – z jednej strony potwierdzała akcentowany przez Ojców Kościoła ścisły związek piękna i miłości, a z drugiej – była odzwierciedleniem pewnego rodzaju deprecjacji wymiaru estetycznego na rzecz wymiaru moralnego i poznawczego. Piękno w znaczeniu zewnętrznym, estetycznym, nie było aż tak istotne i służyło jako znak piękna wewnętrznego (por. Mt 6, 28–29). Wyżej bowiem ceniono dobra wieczne aniżeli doczesne, bardziej duchowe niż cielesne. Ponadto scholastyczny sposób uprawiania teologii, oparty na racjonalistyczno-sylogistycznym podejściu do prawd objawionych, spowodował zagubienie ważnego w Biblii i patrystyce nurtu estetycznego. Zachwyty pięknem

⁶ Zob. P. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji Augustyńskiej estetyki teologicznej*, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2013, s. 417–429.

⁷ Zob. J. Kiełbasa, *Pierwsze i najpowszechniejsze: jedność, prawda, dobro i inne transcendentalia w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” 2013, t. 19, s. 262.

⁸ Por. B. Forte, *La via della Bellezza. Unapproccio al mistero di Dio*, Brescia 2007, s. 44–49.

⁹ Por. M. Gilski, *Piękno Maryi w pismach greckich Ojców Kościoła*, „Salvatoris Mater” 2013, t. 15, nr 1–4, s. 23.

nem Boga przestał być przedmiotem zainteresowania teologów, a stał się domeną mistyków.

Przyczyną tego stanu rzeczy było to, że w myśli filozoficznej z czasem określenie „piękny” wiązano albo z tym, co doskonałe w zakresie pewnych możliwości (np. „piękny czyn”), albo nadawano mu znaczenie ściśle estetyczne, obiektywizujące. Za piękne uważano więc to, co jako wartość odznaczało się umiarem, właściwymi proporcjami, prostotą, dostojnością itd. Nowożytna estetyka poszła zatem w kierunku doświadczeń subiektywnych, pozostawiając na boku rozważania odnośnie do dobra i prawdy, nie odnawiając już ich piękna do Boga.

Istotna zmiana w teologii, także pod tym względem *via pulchritudinis*, dokonała się na Soborze Watykańskim II, który w uprawianiu wiedzy o Bogu na nowo na pierwszym miejscu postawił Biblię i naukę Ojców Kościoła. To skłoniło do ponownego zainteresowania się pięknem jako kategorią teologiczną (*locus theologicus*). Ważnym impulsem było przemówienie św. Pawła VI do artystów w dniu 8 XII 1965 roku z okazji zamknięcia obrad Soboru Watykańskiego II. Papież powiedział wtedy, że „ten świat, w którym żyjemy, potrzebuje piękna, by nie popaść w rozpacz. Piękno, tak jak prawda, napełnia radością serce człowieka i stanowi drogocenny owoc zdolny przewyciężyć wyniszczający upływ czasu, owoc, co łączy pokolenia i daje im udział we wspólnocie podziwu”. Nie od razu jednak w posoborowej teologii podjęto wskazaną *via pulchritudinis*. Niemniej jednak stopniowo zaczęła się ona rozwijać między innymi dzięki studiom takich autorów, jak James A. Martin, Bernard Lonergan, a zwłaszcza Hans Urs von Balthasar, który kategorię piękna zastosował głównie do chrystologii¹⁰, czy ostatnio Bruno Forte¹¹.

Do legitymizacji drogi piękna w metodologii teologicznej w znacznym stopniu przyczynił się św. Jan Paweł II, który odznaczał się wyjątkową wrażliwością na piękno. Dał temu wyraz nie tylko w swej poezji, na przykład w *Tryptyku rzymskim*, który jest teologiczno-poetycką medytacją nad pięknem wystroju Kaplicy Sykstyńskiej, ale niemal w każdym przemówieniu, wysmakowanym zarówno pod względem dykcji, jak i treści.

Ważne wskazania odnośnie do metody kalotycznej (według innych: kalonicznej) zawarł w *Liście do artystów* z 1999 roku wydanym w ramach obchodów Jubileuszu Roku 2000. Stwierdził w nim, że „każda autentyczna

¹⁰ Zob. K. Wencel, *Hans Urs von Balthasar: Teologia chwały*, Wydawnictwo M, Kraków 2001; M. Pyc, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Urs von Balthasara w jej trynitologicznym układzie*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2002.

¹¹ Zob. J. Dąbrowski, „*Droga piękna*” (*via pulchritudinis*) a realizacja misji Kościoła według B. Fortego, „*Roczniki Teologii Dogmatycznej*” 2013, nr 5, s. 185.

forma sztuki jest swoistą drogą dostępu do głębszej rzeczywistości człowieka i świata. Tym samym stanowi też bardzo trafne wprowadzenie w perspektywę wiary, w której ludzkie doświadczenie znajduje najpełniejszą interpretację". W dalszej treści tego dokumentu papież łączy ze sobą porządek logiczny i estetyczny, prawdę i piękno, a w konsekwencji zagadnienie piękna włącza w szeroką metodologicznie perspektywę Objawienia. Postępując „drogą piękna”, także wytworzonego przez człowieka, jest on zdolny docierać umysłem i sercem do piękna Stwórcy. Piękno bowiem jest „szyfrem tajemnicy i odesłaniem do tego, co transcendentne” (nr 16)¹².

Do tej myśli papież z Polski nawiązał w encyklice *Fides et ratio* (z 14 IX 1998). Przypominając o pilnej potrzebie nowej ewangelizacji, zwrócił się do filozofów i myślicieli z apelem, aby „starali się coraz głębiej poznawać obszary prawdy, dobra i piękna, które otwiera przed nami słowo Boże” (nr 103)¹³.

O tym, że Kościół zarówno w teologii, jak i w ewangelizacji powinien wejść na drogę piękna, św. Jan Paweł II mówił w katechezie z 29 IX 2004 roku i w orędziu pt. *Droga ku pięknu*, wygłoszonym 9 XI 2004 roku na publicznej sesji Akademii Papieskich. W obydwu tekstach położył akcent na konieczność odpowiadania na współczesne wyzwania fałszywych propozycji piękna, które zniekształcają ustanowiony przez Stwórcę porządek oraz harmonię wiary i kultury.

Za moment zwrotny w upowszechnianiu „drogi piękna” w teologii i działalności Kościoła należy uznać wydanie przez Papieską Radę do spraw Kultury dokumentu końcowego pt. *Via pulchritudinis uprzywilejowaną drogą ewangelizacji i dialogu* (z 28 III 2006). Do wytycznych tego dokumentu często nawiązuje papież Franciszek w swoim nauczaniu. Między innymi w adhortacji *Evangelii gaudium* (z 24 XI 2013) podkreśla, że aby w działalności ewangelizacyjnej Kościoła „wszystkie formy autentycznego piękna mogły być uznane za drogę prowadzącą do spotkania z Panem Jezusem [...] konieczne jest, aby formacja w *via pulchritudinis* została włączona w przekazywanie wiary” (nr 167). Jest to odpowiedź na współczesny „znak czasu”, jakim jest ukształtowana głównie przez media „mentalność obrazkowa”, zauważalna szczególnie wśród młodych. *Via pulchritudinis* w teologii i w szeroko rozumianym duszpasterstwie, a zwłaszcza ewangelizacji, jest godnym uwagi środkiem zaradczania ze strony Kościoła kryzysowi doby współczesnej¹⁴.

¹² Zob. K. Klauza, *Via pulchritudinis w mariologii*, „Salvatoris Mater” 2013, t. 15, nr 1–4, s. 288.

¹³ Zob. R. Chałupniak, *Fides ex visu we współczesnej teologii piękna*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2014, nr 1, s. 151–175.

¹⁴ Zob. S. Canals Coma, *Via pulchritudinis: respuesta de la Iglesia a la crisiscontemporánea*, „Cuestiones Teológicas” (Medellín-Colombia), 2012, t. 39, nr 92, s. 345–369; K. Klauza,

2. VIA PULCHRITUDINIS W MARIOLOGII

Na potrzebę kroczenia „drogą piękną” w studiach nad postacią Maryi i Jej rolą w dziele zbawienia wskazał św. Paweł VI w przemówieniu do uczestników VII Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego i XIV Międzynarodowego Kongresu Maryjnego. W auli rzymskiego „Antonianum” dnia 16 V 1975 roku podkreślił, że w mariologii

[...] można podążać dwoma drogami. Droga prawdy (*via veritatis*), to znaczy droga refleksji historyczno-biblijno-teologicznej, dotycząca przedstawiania Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, jest drogą uczonych – drogą, którą podążacie. Jest ona oczywiście konieczna, gdyż dzięki niej następuje rozwój doktryny maryjnej. Istnieje jednak obok niej inna droga, przystępna dla wszystkich, również dla ludzi prostych: to droga piękna (*via pulchritudinis*), do której prowadzi nas doktryna tajemnicza i wspaniała, która wyznacza temat Kongresu Maryjnego: Maryja i Duch Święty. Rzeczywiście, Maryja jest cała piękna (*tota pulchra*), jest zwierciadłem bez skazy (*speculum sine macula*); jest najwyższym ideałem doskonałości, który artyści wszystkich epok usiłowali przedstawić w swoich dziełach, jest „Niewiastą obleczoną w słońce” (Ap 12), w której najczystsze promienie ludzkiego piękna stykają się z przekraczającymi je, jakkolwiek dostępnymi, promieniami piękna nadprzyrodzonego¹⁵.

Jak zauważa wydany ćwierć wieku później dokument Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej (PAMI) pt. *Matka Pana. Pamięć – obecność – nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Maryi Panny* (Watykan 2000)¹⁶, ta papieska propozycja była pewnym zaskoczeniem dla teologów. Ostatecznie jednak – choć nie bez pewnych oporów, raczej natury metodologicznej – została przyjęta. W nurcie mariologii estetycznej zaczęto podejmować badania i z czasem przybywało publikacji na ten temat. Można powiedzieć, że w ostatnich dziesięcioleciach *via pulchritudinis* bardziej niż w innych obszarach teologii znalazła zastosowanie w mariologii.

O tym, że ta metoda uprawiania mariologii zdobyła należne sobie miejsce, świadczy postulat zawarty w cytowanym dokumencie PAMI. Czytamy tam bowiem, że

[...] droga piękna, tak odpowiadająca postaci *Tota pulchra*, nie powinna być zaniebdywana; co więcej: należy uważnie rozważyć znaczenie teologiczne ikony maryjnej: należy ją studiować nie tylko z punktu widzenia formalnego i artystycznego, lecz

„Wiara z widzenia”. *Pre-ewangelizacyjna funkcja ikonografii*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2012, nr 4, s. 19–31.

¹⁵ AAS 67 (1975), s. 338; zob. J. Sprutta, *Maryja jako Tota pulchra. Na granicy teologii i sztuki*, „Salvatoris Mater” 2003, t. 5, nr 4, s. 193–200.

¹⁶ Pełny tekst w polskim tłumaczeniu w: „Salvatoris Mater” 2003, t. 4, nr 3, s. 311–398.

jako będącą składnikiem celebracji liturgicznej, także jako wyrażenie doktryny i pobożności maryjnej [...] (nr 33).

Za włoskim mariologiem Alfonsem Langellą można wskazać na kilka zasadniczych linii mariologii estetycznej¹⁷. Do jej podjęcia i rozwijania skłania współczesna kultura, charakteryzująca się poszukiwaniem sensu oraz swoistą nostalgią za pięknem i *sacrum*. Zwrócenie się do Maryi i kontemplacja Jej piękna niesie szansę na zaspokojenie tej potrzeby. Jest to zgodne z całą tradycją biblijno-eklezjalną, która jest źródłem dla mariologii estetycznej. Pójście „drogą piękna” w mariologii wydatnie przyczynia się do pogłębienia prawd dogmatycznych, nadając im bardziej charakter kerygmaticzny. Dzięki temu mariologia i cała teologia zyskuje charakter narracyjny, który bardziej odpowiada wrażliwości współczesnego człowieka. Trzeba bowiem zauważyć, że *via pulchritudinis* w pierwszym rzędzie odnosi się do trynologii i chrystologii, a następnie do mariologii. Zanim więc ukáže ona elementy tego misterium piękna, które objawia się w Maryi, wpięrw skupia się na pięknie Boga, Twórcy i Źródle wszelkiego piękna. Jej osobowe piękno jest pochodną piękna Boga, a zarazem archetypem piękna Kościoła i człowieka, przy czym nie chodzi o piękno fizyczne, ale moralno-duchowe.

Teologiczne studium piękna Maryi powinno być oparte na założeniach personalizmu chrześcijańskiego, który docenia historyczność Matki Jezusa, uznając jednocześnie, że osoba ludzka, a więc także Maryja w swoim pięknie, może być właściwie opisana jedynie w perspektywie Jej uczestnictwa we wspólnocie Boskich Osób.

Omawiany autor podkreśla, że mariologia estetyczna jest oparta na doświadczeniu duchowym każdego wierzącego. Odwołuje się ona bardziej do sfery zmysłowo-przeżyciowej aniżeli systematyczno-pojęciowej. Z tej racji *via pulchritudinis* dowartościowuje pobożność ludową, która w sposób szczególnie wrażliwa jest na piękno. Wiąże się z tym kolejny ważny rys współczesnej mariologii estetycznej, jakim jest jej wymiar duchowościowy. Chodzi tutaj o odniesienie do Ducha Świętego, którego uświęcające działanie szczególnie objawiło się w osobie Maryi. Doświadczenie estetyczne, będące wynikiem kontemplacji Jej piękna, prowadzi zatem do doświadczenia duchowego, które jest otwarciem się na działanie Trzeciej Osoby Boskiej. Maryja jest piękna, bo jest napełniona Duchem Świętym, który jest źródłem życia duchowego¹⁸.

¹⁷ Zob. A. Langella, *Per una mariologia estetica: linee orientative*, „Theotokos” 2005, nr 13, s. 13–42.

¹⁸ Zob. J. Lekan, *Chrystologiczny wymiar „via pulchritudinis” w mariologii*, „Salvatoris Mater” 2013, t. 15, nr 1–4, s. 31–47.

Mówiąc o sposobach wyrazu, jakimi posługuje się mariologia krocząca „drogą piękną”, A. Langella zwraca ponadto uwagę na typowy dla niej język paradoksu. W odróżnieniu od języka teologii argumentującej, *via pulchritudinis* skłania teologów do posługiwania się metaforą i symbolami. To sprawia, że ich refleksja zbliża się do języka sztuki, który ma znacznie szersze możliwości wyrazu, oscylując pomiędzy rzeczywistością subiektywną, będącą efektem indywidualnej inspiracji, a rzeczywistością obiektywną jako wyrazem zbiorowej świadomości chrześcijan. W ten sposób mariologia na „drodze piękna” osiąga właściwy cel. Jest nim uświęcenie i zbawienie. Jeżeli przyłgnięcie do prawdy mocą wiary stanowi ludzki aspekt usprawiedliwienia, i jeżeli czynienie dobra jest jego owocem, to zbawienie wypełnia się ostatecznie dopiero w zjednoczeniu z Bogiem – Bytem Absolutnym, toteż zbawienie jest w istocie doświadczeniem piękna. „Droga piękna”, w odróżnieniu od drogi prawdy i dobra, wprowadza więc człowieka bezpośrednio w kontakt ze zbawieniem¹⁹.

Via pulchritudinis, z uwagi na jej osadzenie w doświadczeniu podmiotowym, otwarta jest na dialog, który służy poszukiwaniu i odkrywaniu piękna. Mariologia estetyczna zatem nie tylko sama wchodzi w dialog ze współczesną kulturą, ale stwarza także platformę dialogu dla teologii katolickiej z innymi ujęciami rzeczywistości. Obiektywne piękno jest bowiem ponad jakimkolwiek podziałami o charakterze ideologicznym czy światopoglądowym. W ten sposób „droga piękna”, szczególnie w obszarze mariologii, wydatnie przyczynia się do zmiany paradygmatu teologii w duchu tego, co w wyniku ustaleń Soboru Watykańskiego II określono jako „zwrot antropologiczny”.

Teologia piękna, zwana także teologią kaloniczną, rodzi się z doświadczenia tego, co jest piękne. W odniesieniu do Matki Bożej to piękno jest wielowymiarowe. Dotyczy Jej tożsamości jako wyjątkowego stworzenia w całej historii ludzkości, a zarazem Jej funkcji dziewicy, oblubienicy i matki, uczestniczki zbawczego dzieła Chrystusa i udziału w chwale nieba. Śledząc dane biblijne, patrystyczne i magisterialne odnośnie do Maryi, nietrudno dostrzec, że Jej piękno ewoluuje: od Niepokalanego Poczęcia, przez Boże Macierzyństwo, trwałe Dziewictwo aż do chwały Wniebowzięcia. To swego rodzaju „pielgrzymowanie Maryi po drodze piękna” jest wzorcem dla tożsamości i dzieła misyjnego Kościoła²⁰.

„Droga piękna” otwiera przed współczesną mariologią nowe możliwości badawcze przede wszystkim przez to, że – zgodnie ze wskazaniem zawar-

¹⁹ Zob. T. Siudy, *Droga piękna w mariologii*, [w:] *Cała piękna jest, Maryjo...*, s. 36–44.

²⁰ Zob. tamże, s. 40.

tymi w adhortacji św. Pawła VI pt. *Marialis cultus* (z 2 II 1974) – zakorzenia ją w realiach biblijno-historycznych. Strzegąc „tajemnicy Maryi”, to znaczy chroniąc charakter niewypowiedzianej rzeczywistości, która jest owocem działania w Niej Ducha Świętego, droga ta pozwala przewycięzać fragmentaryzację teologiczną w mariologii. A dzięki temu, że *via pulchritudinis* bazuje na doświadczeniu duchowym, nadaje ona mariologii charakter nauki mądrościowej, to znaczy – nie tylko rozstrzyga kwestie dogmatyczno-poznawcze, ale prowadzi do nawrócenia. Ponadto *via pulchritudinis* dotyka subtelnych powiązań tajemnicy Wcielenia, Odkupienia i eschatologii, co ujawnia się szczególnie w różnych mariofaniach. W nich przeplata się wymiar indywidualny Maryi jako realnej, historycznej postaci Matki Jezusa, z Jej uniwersalnym znaczeniem w całokształcie historii zbawienia. Mówiąc inaczej, postać „Maryi historii” przeplata się z postacią „Maryi wiary”²¹.

Dla pełniejszego ukazania, jak w obszarze współczesnej mariologii funkcjonuje „droga piękna”, należy dodać, że w odniesieniu do Maryi mówimy przede wszystkim o pięknie nadprzyrodzonym, duchowym. Jej piękno ma zakorzenienie w Boskim pierwowzorze. Sposób interpretacji piękna w odniesieniu do natury ludzkiej, a w sposób szczególny w odniesieniu do Maryi, wiąże się z faktem Wcielenia. Chrystus – wcielony Syn Boży – jako człowiek doskonały stanowi potwierdzenie zamysłu Stwórcy powołania do istnienia osoby ludzkiej „na swój obraz i podobieństwo” (por. Rdz 1, 27). Chrystus ukazuje w sobie najdoskonalszą harmonię ciała i ducha oraz władz psychicznych tak, iż można do niego odnieść słowa Psalmisty: „Tyś najpiękniejszy z synów ludzkich...” (Ps 45, 3). To piękno Syna Bożego i zarazem Syna Człowieczego (por. np. Mt 11, 19; 20, 28; Mk 13, 26; 14, 62; Łk 12, 8; 21, 27; J 1, 51; 13, 31) znajduje swe odbicie w Maryi. W porządku natury piękno matki trzeba widzieć jako źródło piękna jej dziecka. Jednak w porządku łaski to Syn, wcielone piękno Boga, jest źródłem duchowego, nadprzyrodzonego piękna Maryi jako Matki. Z maryjnego piękna Matki wywodzić należy piękno poczętego z Niej i zrodzonego w czasie Syna, który jest Bogiem. I *vice versa*, Maryja jako *tota pulchra* przez fakt swego macierzyństwa jest ikoną Bożego piękna²².

Ten antropologiczno-chrystologiczny punkt wyjścia mariologii estetycznej znajduje swoje potwierdzenie w pobożności maryjnej, która szczególnie otwarta jest na „drogę piękną”.

²¹ Zob. J.G. Roten, *Mary and the Way of Beauty*, „Marian Studies” 1998, t. 49, s. 121–123.

²² Zob. K. Klauza, *Tota pulchra. Piękno łaski niepokalanego poczęcia Maryi*, [w:] *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150 rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej, Licheń, 17–20 maja 2004 r.*, red. J. Kumala, Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater”, Licheń 2004, s. 262–264.

3. VIA PULCHRITUDINIS WPOBOŻNOŚCI MARYJNEJ

Zanim podejmiemy zagadnienie „drogi piękna” w pobożności maryjnej, należy wyjaśnić samo to pojęcie.

Święty Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater. O Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła* (z 25 III 1987), wydanej z okazji Roku Maryjnego, dokonał rozróżnienia pomiędzy mariologią, rozumianą jako „nauka wiary”, a „życiem z wiary”, czyli duchowością maryjną oraz odpowiadającą jej pobożnością maryjną. Obydwie „znajdują przebogate źródła w historycznym doświadczeniu osób i wspólnot chrześcijańskich żyjących pośród różnych ludów i narodów na całym globie” (nr 48). W jakimś sensie doprecyzowanie tego rozróżnienia znajdujemy w papieskim przesłaniu do Sesji Plenarnej Kongregacji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 21 IX 2001 roku. Papież stwierdził w nim, że „pobożność jest wyrazem wiary, która skupia w sobie elementy kultury określonego środowiska i uzewnętrznia oraz w sposób żywy i skuteczny pobudza wrażliwość uczestników” (nr 4).

Sięgnijmy jeszcze do wydanego przez Kongregację do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* (z 17 XII 2001), w którym stwierdzono, że nie ma jednoznacznej terminologii określającej, czym jest pobożność ludowa (nr 6). Opisu ją, dokument podaje, że termin ten „oznacza różne manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury”. Stanowi ona „prawdziwy skarb ludu Bożego, nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać; udziela ludziom mocy do poświęcania się i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznawanie wiary. Daje wyostrzony zmysł pojmowania niewymownych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrności, obecności stałej i dobroczynnej miłości. Rodzi w wewnętrznym człowieku takie sprawności, jakie gdzie indziej rzadko w takim stopniu można spotkać: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym życiu, wyrzeczenie się, życzliwość dla innych, szacunek” (nr 9). Wprawdzie pobożność ludowa, w tym także pobożność maryjna, nie zawsze i niekoniecznie ma związek z Objawieniem chrześcijańskim (nr 10), to jednak nie można zaprzeczyć, że – podobnie jak liturgia – jest ona dziełem Ducha Świętego, który działa w ludzkich sercach (por. nr 50).

Oдноśnie do pobożności maryjnej dokument stwierdza, że „różnicowana w swoich zewnętrznych formach i głęboka w motywacjach, jest waż-

nym i uniwersalnym faktem kościelnym. Wypływa z wiary i miłości ludu Bożego do Chrystusa, Odkupiciela rodzaju ludzkiego, oraz ze sposobu rozumienia zbawczej misji, którą Bóg powierzył Maryi z Nazaretu i w której jest Ona nie tylko Matką Pana i Zbawiciela, lecz również, na płaszczyźnie łaski, Matką wszystkich ludzi” (nr 183).

Przywołane tu dokumenty kościelne w mniej lub bardziej wyraźny sposób wskazują, że pobożność ludowa, a zwłaszcza maryjna, zasadza się na dwóch głównych filarach, jakimi są – z jednej strony – treści wiary, z drugiej zaś – lokalna kultura. Jednym z czynników spajających te dwa wymiary zaangażowania wiernych jest piękno, a ściślej – sposób jego doświadczania i wyrażania. Tę prawidłowość najbardziej widać w trzech obszarach: modlitwy i nabożeństw maryjnych, czci dla wizerunków Matki Bożej oraz sanktuariach. Oczywiście nie wyczerpuje to całego bogactwa form pobożności maryjnej.

Jeśli chodzi o modlitwy i składające się z nich nabożeństwa, to ich różnorodność form i treści jest nie do ogarnięcia²³. Modlitewna poezja, proza i pieśni z uwagi na ich formę częściej są przedmiotem zainteresowania etnologów czy muzykologów niż teologów. Ci ostatni nierzadko natrafiają na treści nie zawsze korespondujące z dogmatyczną poprawnością. Tego zaś domaga się wspomniane *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*²⁴.

²³ Warto odnotować, że najstarszy tekst poetycki po polsku wraz z melodią to pieśń *Bogurodzica*, pochodząca z I połowy XIV wieku. Zapoczątkowała ona tradycję licznych śpiewów maryjnych w polskiej pobożności. Na 50 polskich pieśni, jakie powstały w XV wieku, aż 20 to pieśni do Matki Bożej. W następnych wiekach powstawało coraz więcej pieśni i poematów o tematyce maryjnej. Badacze polskiej kultury doliczyli się, że do roku 1900 było około 3550 różnego rodzaju pism o Matce Bożej, natomiast tylko w XX stuleciu powstało ich około 40 tysięcy. Każdy liczący się pisarz, poeta, malarz czy muzyk, nie mówiąc o teologach, ma w swoim dorobku jakieś dzieła ku czci Matki Bożej. Zob. K. Szymonik, *Bogurodzica – pieśń liturgiczna i hymn narodowy*, [w:] *Razem z Maryją dziękujemy za dar chrztu świętego* (Biblioteka Mariologiczna, 19), red. G.M. Bartosik, Częstochowa 2016, s. 37–46; T. Matras, *Jasnógórska Pani w najstarszych utworach polskiej poezji*, [w:] *Maryja Matka narodu polskiego*, red. S. Grzybek, Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne, Częstochowa 1983, s. 306–312; R. Mazurkiewicz, *Niepokalane Poczęcie w dawnej poezji polskiej (do końca XVIII wieku)*, [w:] *Niepokalane Poczęcie i życie chrześcijańskie* (Biblioteka Mariologiczna, 8), red. D. Mastalska, Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Częstochowa – Niepokalanów 2005, s. 159–180.

²⁴ W nawiązaniu do adhortacji *Marialis cultus* dokument w nr. 186. wymaga, aby modlitwy i nabożeństwa maryjne wyrażały aspekt trynitarny, chrystologiczny, pneumatologiczny i eklesjalny, a ponadto odwoływały się do Pisma Świętego. Powinny uwzględniać aspekty antropologiczne, odznaczać się nastawieniem eschatologicznym, a także wyrażać charakter misyjny Kościoła.

Wśród modlitewnych tekstów maryjnych dokumenty Kościoła podkreślają szczególne piękno ulubionej przez św. Jana Pawła II modlitwy *Anioł Pański*. Jak zaznacza *Dyrektorium*, w tej modlitwie „po tylu wiekach trwa jej moc i piękno, gdyż budowa jej jest prosta i zapożyczona z Pisma Świętego” (nr 195).

Najwięcej jednak mówi się o pięknie różańca. We wstępie do listu apostołskiego *Rosarium Virginis Mariae* (z 16 X 2002) św. Jan Paweł II pisał, że „przez różaniec lud chrześcijański niejako wstępuje do szkoły Maryi, dając się wprowadzić w kontemplację piękna oblicza Chrystusa i w doświadczanie głębi Jego miłości” (nr 1). Właśnie ze względu na kontemplatywny charakter ta forma pobożności katolickiej sama w sobie uznawana jest za piękną. I jak zaznacza *Dyrektorium*, nie chodzi o to, aby werbalnie podkreślać ten estetyczny walor różańca w celu zachęty do jego odmawiania, lecz aby chrześcijanin „do jego odmawiania spokojnie i w sposób właściwy był pociągany raczej wewnętrznym pięknem tej modlitwy” (nr 202). W tym samym duchu św. Jan Paweł II w *Rosarium Virginis Mariae* zachęca biskupów, aby „poznając z osobistego doświadczenia piękno różańca, stawali się jego gorliwymi promotorami” (nr 43).

„Droga piękna” w pobożności maryjnej odnosi się szczególnie do różnego rodzaju wizerunków Matki Bożej. Są to nie tylko obrazy, ale także statuy i inne Jej przedstawienia (np. mozaiki, graffiti, plakaty, aranżacje teatralne oraz filmowe, itp.)²⁵. Ani źródła biblijne, ani patrystyczne nie przekazały żadnego opisu fizycznego wyglądu Matki Bożej. Święty Augustyn w słynnym dziele *De Trinitate* (8, 5, 7: PL 42, 952) ubolewa z tego powodu. Próbę wizualizacji Maryi na podstawie starotestamentowych prorocत्व odnoszących się do przyszłej Matki Mesjasza podejmowały apokryfy i niektórzy ze średniowiecznych autorów chrześcijańskich²⁶. Podobnie czynią chrześcijanie każdej epoki i miejsca na świecie. Mniej lub bardziej udane pod względem estetycznym próby przedstawienia postaci Maryi są zawsze wyrazem czci dla Niej, adekwatnym dla kultury danego środowiska. Bardzo często te wizualizacje zawierają bogatą symbolikę, która jest przedmiotem refleksji teologicznej. Dotyczy to przede wszystkim ikon, które z zasady nie są przedstawieniami figuratywnymi, jak to ma miejsce w ikonografii zachodniej. Ikona poprzez

²⁵ Zob. K. Klauza, *Motywy maryjne we współczesnych graffiti*, [w:] *Cała piękna jest, Maryjo...*, s. 45–60; Z.S. Jabłoński, *Maryjność plakatów pielgrzymek na Jasną Górę*, [w:] tamże, s. 75–81.

²⁶ Zob. M. Gilski, *Piękno Maryi w pismach greckich Ojców Kościoła*, „*Salvatoris Mater*” 2013, t. 15, nr 1–4, s. 23–30; J. Warzeszak, *Piękno Maryi według autorów średniowiecznych*, tamże, s. 175–196.

swój kanon symboli, kształtów i barw ma nie tyle skupiać uwagę na sobie, na pięknie przedmiotowym, ile raczej odsyłać do rzeczywistości transcendentnej²⁷ – do nadprzyrodzonego piękna, gdyż – jak stwierdza za Soborem Nicejskim II (787) i Soborem Trydenckim (1545–1563) *Dyrektorium o pobożności ludowej* – „cześć oddawana obrazom jest kierowana do osób, które te obrazy przedstawiają” (nr 18). Z tej racji dokument ten nakłada na odpowiedzialnych za kościoły i oratoria, gdzie takie obrazy się znajdują, obowiązek troski o to, aby nie tylko wyrażały wiarę, ale odznaczały się pięknem i jakością²⁸. W dalszym ciągu *Dyrektorium* zaznacza, iż „istota świętych wizerunków polega na tym, że należą zarówno do dziedziny świętych znaków, jak i do dziedziny sztuki. Obrazy wykonane z najwyższym artyzmem i odznaczające się religijną szlachetnością są jakby odbłaskiem piękna, które od Boga pochodzi i do Niego zbliża. Zadaniem jednak świętego wizerunku nie jest przede wszystkim dostarczenie przyjemności estetycznej, lecz wprowadzenie w misterium. Czasem jednak aspekt estetyczny staje się czymś najważniejszym, a wówczas obraz przyjmuje funkcje raczej «tematu» artystycznego, a nie nośnika przekazu duchowego” (nr 243).

Przywołane powyżej stwierdzenie jednoznacznie wskazuje, że *via pulchritudinis* w pobożności podporządkowana jest nadrzędemu celowi, jakim jest życie duchowe.

To samo dotyczy miejsc sanktuaryjnych, które – jak czytamy w *Dyrektorium* (nr 263) – „przez swoje usytuowanie, często w miejscach górzystych i samotnych, dzięki surowemu lub szczególnie pięknemu krajobrazowi, w którym się znajdują, są znakiem harmonii kosmosu i odbiciem piękna Boga”. W Polsce mamy około 400 sanktuariów z koronowanymi wizerunkami Matki Bożej, a więc uznanymi przez Kościół nie tylko za doniosłe w krzewieniu wiary, ale także mające wysoki walor estetyczny. Często bowiem sanktuaria, zwłaszcza maryjne, same w sobie są „dobrem kulturowym”, jak czytamy w *Dyrektorium o pobożności ludowej*. W nich spotykają się liczne przejawy kultury otaczających je narodowości, świadectwa historyczne i artystyczne, charakterystyczne teksty językowe i literackie, typowe

²⁷ Zob. K. Klauza, *Kryteria teologiczne w przedstawianiu wizerunków maryjnych (kanony, zasady)*, [w:] *Ikona maryjna w życiu Kościoła* (Biblioteka Mariologiczna, 18), red. D. Klauza, K. Stawecka), Częstochowa 2015, s. 36–42.

²⁸ *Kodeks prawa kanonicznego* kanony 1186–1190 poświęca między innymi kultowi obrazów i innych przestawień świętych, zwracając uwagę na to, że „obrazy drogocenne, a więc wyróżniające się starożytnością, artyzmem czy doznawanym kultem” mogą być poddawane renowacji tylko za pisemną zgodą biskupa i po zasięgnięciu opinii ekspertów (por. kan. 1189).

formy muzyczne, a więc wszystko, co składa się na szeroko rozumiane piękno. A ponieważ, jak podaje *Dyrektorium*, „w sanktuarium widoczna jest harmonijna synteza między naturą i łaską, pobożnością i sztuką, może być ono nazwane *via pulchritudinis* z racji kontemplacji piękna Boga, tajemnicy *Tota pulchra*, cudownego życia świętych” (nr 276). Pod tym względem sanktuarium nierzadko stanowi punkt odniesienia dla określenia tożsamości kulturowej danego ludu. Z tej racji przybywający tam pielgrzymi odnoszą różnorakie korzyści, zarówno duchowe, jak i estetyczne (por. nr 286).

* * *

O ile mariologia, podążając drogą piękna, preferuje niejako „odgórny” kierunek, dostrzegając w Bogu źródło piękna, jakie odkrywa w Maryi, to pobożność ludowa zdaje się podążać raczej drogą „oddolną”. Fascynację Jej pięknem fizycznym i moralno-duchowym czyni bowiem punktem wyjścia do odkrywania niezgłębionych Bożych tajemnic. Nie są to jednak kierunki przeciwstawne i wzajemnie neutralizujące się na tej samej wąskiej ścieżce *via pulchritudinis*. Są raczej innym podejściem do tych samych prawd wiary. Zgodnie z przywołaną wyżej myślą św. Pawła VI, teologia, a w tym przypadku mariologia, bardziej podąża *via veritatis*, natomiast pobożności zdecydowanie bliższa jest *via pulchritudinis*. Znajduje to potwierdzenie w niezliczonych dziełach artystycznych najwyższej klasy, które bądź to przedstawiają Maryję w kategoriach najdoskonalszego piękna, bądź są jej dedykowane lub inspirowane Jej osobowym pięknem. Ona bowiem – jak zauważył św. Jan Paweł II w *Redemptoris Mater* – jest artystycznie przedstawiana na licznych „obrazach jako zwierciadło Bożego piękna, mieszkanie odwiecznej Mądrości, osoba modląca się, wzór kontemplacji, ikona chwały...” (nr 33).

Jednym słowem, pobożność karmi się pięknem Maryi, zarówno moralno-duchowym, uznając w Niej ideał świętości i dobrego życia człowieka, jak i pięknem fizycznym, które pociąga, wzrusza i rozpala najszlachetniejsze uczucia, mające ostateczne zakotwiczenie oraz zaspokojenie w Jezusie Chrystusie i Boskiej Trójcy.

Jak bardzo uboga, zimna i płytka byłaby maryjność, a więc pobożność maryjna, oraz duchowość bez owej *via pulchritudinis*, która znajduje niezliczone wyrazy artystycznego geniuszu? Jednocześnie jak bardzo uboga byłaby kultura chrześcijańska, a zwłaszcza polska kultura, gdyby zamknęła się na drogę maryjnego piękna?

Tymczasem – jak mówił św. Jan Paweł II do członków Komitetu Roku Maryjnego w dniu 1 II 1988 roku – „pełna subtelności uroku Maryja prowadzi nas do Prawdy i chroni przed pokusami tego świata. Ukazuje nam naj-

wyższe Piękno, w którym odnajdujemy prawdziwy pokój duszy, pozwala nam odkrywać na nowo świat bez całej jego brzydoty, w jego pierwotnej rzeczywistości i czystości, ten świat, który wyszedł z rąk Stwórcy i został zbawiony Krwią Odkupiciela”²⁹.

VIA PULCHRITUDINIS IN MARIOLOGY AND MARIAN DEVOTION

SUMMARY

Since antiquity, Mary has been the object of fascination not only with godly people, mystics and saints, but also artists: painters, sculptors, musicians and poets. Also Christian piety to various cultural circles devotes the most attention to the Mother of God in different aspects of her physical and spiritual beauty. It is folk piety on the path of beauty (*via pulchritudinis*) that intuitively reveals the mystery of Mary and her role in the history of salvation. Since the Second Vatican Council the western catholic theology, especially Mariology as a systematic theological reflection, began to intensify the search for the proper hermeneutics of beauty that would allow to know and experience who Mary is. *Via pulchritudinis* thus has become an inspiration for both Mariology and Marian piety. The last contemplates the beauty of Mary in various ways, but particularly in rosary and many other Marian prayers (e.g. litanies), images and statues, as well sanctuaries as religious and cultural centres.

The Pope John Paul II expressed the essence of *via pulchritudinis* in Marian piety with succeeding words: “Mary, full of subtle charm, leads us to the Truth and protects us from the temptations of this world. It shows us the highest Beauty in which we find true peace of the soul, allows us to rediscover the world without all its ugliness, in its original reality and purity, this world that came out of the hands of the Creator and was saved by the Blood of the Redeemer”.

Keywords: Mary, Mariology, Mary piety, beauty, *via pulchritudinis*.

²⁹ Jan Paweł II, *Obecność Maryi. Przemówienie do członków Komitetu Roku Maryjnego, 1 II 1988*, [w:] *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978–1998, Homilie i przemówienia*, t. 3, red. A. Szostek, Wydawnictwo Znak, Warszawa 1999, s. 27.

