

RYSZARD STRZELECKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy
ORCID: 0000-0001-8720-2526
strzelecki.rj@gmail.com

Psychologiczne i konfesyjne źródła żywności piety w tradycji kultury Studium antropologiczno-kulturoznawcze

Streszczenie

Przedmiotem opracowania jest pieta obecna w świadomości społecznej oraz świadectwach kulturowych – tekstach i dziełach sztuki. Jej treścią jest postać Maryi trzymająca na kolanach martwe ciało Chrystusa. Pieta pozostaje trwale obecna w tradycji kultury. Celem artykułu jest wskazanie źródeł tej żywności. Źródła żywności ujawniają zarówno badania dotyczące duchowości człowieka (nawiązujące do personalizmu i teologii), jak i refleksja psychologiczna (psychologia głębi). Źródła duchowe inspirowały tematykę piety w wyniku dążności intelektualno-wierzeniowej (afirmacja rzeczywistości opartych na wierze), drugie – usytuowane w ludzkiej *psyche* – obejmują nieświadome czynności „modelowania” intencjonalnie ukształtowanych treści. Czynnikiem tymi są archetypy Wielkiej Kobięcości i Wielkiej Matki w różnym stopniu oddziałujące na przeżycia inspirowane ideą piety. Źródłem psychologicznym poświęcona jest pierwsza część artykułu. W części drugiej omawiane są różne konfesyjne uwarunkowania przeżywania Maryi będącej w sytuacji piety.

Warunkiem żywności piety w kulturze jest nieodłącznie związane z nią przeżywanie (osobiste duchowe zaangażowanie w sytuację uosobioną w piecie Matki). O jego intensywności i jakości decyduje treść przeżyć. Treści mogą być „naocznie” dane, ale mogą pochodzić też z wielorakiej wiedzy o Maryi (historycznej, teologicznej, mistycznej). Istotne dla piety przeżywanie maryjnych treści bywa utrudniane: bądź nie mogą być należycie rozpoznane i przeżywane, bądź (głównie w sztuce) mogą to przeżywanie utrudniać. W związku z tym rysują się cztery typy zależności między treściami zawartymi w piecie a siłą i jakością jej przeżywania. Te zależności cechuje relacja zgodności, czyli homogeniczna, bądź niezgodności i nieadekwatności – relacja heterogeniczna. Sprawy te zostały omówione kolejno w części drugiej. Przeanalizowano również ścisłą odpowiedniość między stanem Maryi uwidocznionej w piecie a przeżywaniem tego stanu przez zewnętrzny podmiot (część 2.1. – relacja homogeniczna), w dwóch następnych odniesienie przeżywania do teologicznej wiedzy o Maryi (część 2.2. – relacja homogeniczna, część 2.3. – relacja heterogeniczna) i w części 2.4. do świadectw mistycznych – relacja homogeniczna. Trwałość piety w kulturze zapewniają te warianty, które cechują się relacją homogeniczną. Jednym słowem, zarówno w przedstawieniu, tworzeniu i kontemplacji piety musi dominować to zasadnicze przeżycie wywołane wczuciem się w postać Matki pochylonej nad martwym Synem. Jeśli to przeżywanie schodzi na plan dalszy (na przykład w pietach niosących treści teologiczne albo w nieomawianych tu pietach sakralnych), zanika także uniwersalność zapewniająca ponadczasowy charakter piety. Zazwyczaj żywność piety upatruje się

w jej silnych walorach afektywnych, gdy wyrażone w piecie doświadczenie Matki góruje nad innymi uczuciami, jest nieporównywalne, niemożliwe do rozumowego przezwyciężenia. Jednak przeżycia tego dostatecznie nie tłumaczy kategoria uczuć. Przeżycie matki nad umarłym dzieckiem obejmuje inne atrybuty osoby ludzkiej – wolę, rozumienie, świadomość (i samoświadomość) kresu i nieodwracalności, czyli to, co zostało w opracowaniu określone mianem sytuacji granicznej dotyczącej całej egzystencji ludzkiej. Polega ona na konfrontacji ze śmiercią najbliższej osoby, czyli trwałą „utrąą części siebie”. W perspektywie konfesyjnej pieta zyskuje wartość ponadczasową jako wyraz najcenniejszej dla człowieka prawdy o Bogu, gdyż w obrazie Matki bolejącej nad śmiercią Syna przejawia się macierzyńskie cierpienie Boga. Ta chrześcijańska wykładnia piety jest jeszcze jednym dowodem na jej przynależność do kulturowych i antropologicznych uniwersaliów. Niewątpliwie istotnym czynnikiem wzmacniającym ciągłe powracanie w kulturze do przeżywania piety są organizujące życie psychiczne archetypy, szczególnie pozytywne aspekty Wielkiej Matki, które w wymiarze psychicznym wzmacniają fundamentalne akty osobowe. Wspomnieć trzeba też o atrakcyjności piety dla twórców współczesnych. Zerwanie z tradycyjnym przesłaniem i polaryzacja ideowa pozbawia piety jej antropologicznej głębi, tego, co decydowało o jej miejscu w kulturze.

Słowa kluczowe: pieta, archetyp, Matka Boża, Chrystus, teologia, mistyka, cierpienie, przeżywanie, sztuka, psychika, duchowość

Ustalenia wstępne

Pieta – termin, znaczenie, denotacja. Przedmiotem obecnego opracowania jest pieta jako przedstawienie, wyobrażenie bądź temat i typ przeżywania, trwale obecny w tradycji kulturowej. Nazwa *pieta* (łac. *pietas* ‘bogobojność’, ‘miłość przywiązania’, wł. *pietà* ‘miłosierdzie’, ‘litość’, także ‘pobożność’, w kontekście sakrologicznym: ‘szacunek, ‘oddanie’ odnosi się do unaocznienia postaci Maryi trzymającej na kolanach martwe ciało Chrystusa; oznacza również (w historii sztuki) typy ikonograficzne średniowieczne i późniejsze.

Cel badań. W opracowaniu skupiamy się na piecie jako przedstawieniu, wyobrażeniu bądź temacie i typie przeżywania, trwale obecnym w tradycji kulturowej. W przyjętym podejściu badawczych pieta jest traktowana jako idea obrazująca sytuację dwojga osób – matki, trzymającej na kolanach ciało nieżyjącego syna. W przeciwieństwie do idei logicznych charakteryzuje się niebywałą dynamiką i różnorodnością wypełniających ją składników psychologicznych, duchowych, moralnych, wierzeniowych czy doktrynalnych, nie mówiąc o rozległym polu wykorzystania jej dla celów biograficznych i upamiętnienia zmarłych, również dla realizacji postulatów ideowych w sztuce i literaturze, także współczesnej. Ideał piety jest obecny w świadomości kulturowej od czasów średniowiecza.

Celem artykułu jest wskazanie źródeł jej żywotności w tradycji kultury. Źródła te ujawnia zarówno refleksja psychologiczna (psychologia głębi), jak i refleksja dotycząca duchowych wymiarów człowieka (zasadniczo niezmiennych pryncypiów etycznych i personalistycznych, poświadczonych w myśli konfesyjnej: w dogmatyce, teologii maryjnej, teologii życia wewnętrznego i mistyce).

Kontekst badawczy. Liczne badania za punkt wyjścia biorą przedstawienia piety w sztukach plastycznych, a także w wypowiedziach literackich, gdzie motywy ten pojawia się na ogół incydentalnie w medytacjach i twórczości mistycznej.

Badania dotyczą obiektów piety, ich analizy i wielorakiej interpretacji w wymiarze artystycznym (historia sztuki, głównie sztuki sakralnej), kulturowym (historia i antropologia kultury, psychologia kultury), teologicznym (w wielu działach: np. teologia życia wewnętrznego, egzegeza biblijna, teologia dogmatyczna i homiletyka). Rozważania o ideowych walorach piety prowadzone są prawie zawsze w kontekście interpretacji dzieł. Nasze rozważania przyjmują kierunek odwrotny. Punktem wyjścia i zasadniczym przedmiotem opracowania nie są dzieła, artystyczne bądź literackie realizacje tematyki piety. Przedmiotem badań czynimy samą ideę piety, rozważaną podobnie jak w innych opracowaniach w nakreślonym wyżej szerokim kontekście kulturowym i teologicznym.

Pieta jako idea. Percepcja różnych aspektów piety tylko incydentalnie będzie odnoszona do dzieł artystycznych, jedynie jako egzemplifikacja tych walorów uczuciowych i duchowych, które kanonicznie przysługują samej sytuacji i motywowi piety. Przyjęte tutaj oddzielenie idei piety (jej potencjału afektywnego, eklezyjalnego, transcendentnego) od jej reprezentacji w dziełach artystycznych jest zasadne. Idea piety nie może być traktowana wyłącznie jako składnik dzieł, jej „entelechia” obecna jest w historycznej i społecznej świadomości kulturowej, wnika w dzieła i zarazem kształtuje się dzięki nim. Priorytetem obecnego opracowania jest rekonstrukcja i określenie wagi tego właśnie ideału, co może zapewnić tylko badanie w perspektywie antropologicznej i kulturowo-teologicznej. Przywołanie dzieł jest potrzebne dla potwierdzenia jej obecności i wielorakich przeobrażeń w rzeczywistości kulturowej. Idea, chociaż rozważana odrębnie, wymaga takiego potwierdzenia, gdyż istotnym przedmiotem materialnym (w sensie metodologicznym) są konkretne artefakty kulturowe. Taki porządek został tutaj przyjęty. Nakierowanie refleksji na idee pozwala uruchomić najszerszy kontekst zawarty w tekstach biblijnych i ich recepcji, szczególnie zaś w dogmatycznej tradycji Kościoła. Pieta nie została poświęcona w tekście Ewangelii, ale wprowadzenie tego elementu do kultu maryjnego doskonale ogniskuje wszelkie istotne cechy osobowości i misji Maryi. Postępowanie badawcze podjęte wobec dzieł nie dotyczy ich sensu immanentnego, ale sensu podmiotowego – związanego z przeżywaniem idei i otwarciem podmiotu na rzeczywistość duchową. Wiąże się z tym jednak szereg trudności badawczych. Chociaż podjęta refleksja skoncentrowana jest na samej idei piety – Maryi trzymającej na kolanach ciało Chrystusa, to głębię jej znaczeń, odniesień, powiązań zapewniają właśnie konteksty. Właściwie wybrane i użyte konteksty zwłaszcza w badaniu idei są niezbędne – pozwalają zrekonstruować podmiotowy, wierzeniowy tudzież kulturowy sens piety i wszelkie jego warianty. Ten odwrotny kierunek refleksji wynika z założeń i zasadniczego pytania obecnego artykułu, dotyczącego żywotności – intensywności i trwałości piety w myśleniu ludzkim, w wielowiekowej diachronii i rozległej synchronii. W człowieku bowiem, w jego psychice oraz ukształtowanej w tradycji europejskiej wrażliwości i potrzebie przywracania sensu życia, także w perspektywie wierzeniowej, szukać należy trwałości piety, która góruje nad zmiennością kultury i wpisuje się w szereg kulturowych uniwersaliów. Zatem źródło jej atrakcyjności

i żywotności leży w samym człowieku – w jego *psyche* i w pełni jego duchowej samoświadomości. Powszechności piety, atrakcyjności, żywotności nie należy szukać jedynie w dyfuzji jej form w sztuce dawniejszej ani też we współczesnych ideowych mutacjach¹. Tendencje te wydają się bowiem drugorzędne wobec rozważanych tu uniwersalnych, antropologicznych podstaw piety.

Pieta jako sytuacja. Obok pojęcia idei stosujemy również uniwersalne pojęcie sytuacji. Pomijamy natomiast określenia: motyw, scena, a tym bardziej fakt czy zdarzenie. Te kategorie związane są już ze świadectwami pisanymi, analizą dzieł mistycznych bądź duchowością liturgiczną i obrzędową w obrzędach dramatów liturgicznych i osobliwym dla nich typem przeżywania wydarzeń pasywnych.

Wprawdzie ukształtowana w tradycji i pobożności Kościoła idea piety nie znajduje poświadczenia w przekazie ewangelicznym², stanowi jednak osobową i wierzeniową podstawę dla rozwijania tematyki piety w twórczości duchowej, świadectwach literackich i sztuce – o czym świadczą najbardziej znane dzieła rzeźbiarskie³. Pieta traktowana jako sytuacja jest nie tylko korelatem podmiotu, ale przejmując jego uwrażliwienie, apeluje o głębokie i osobiste zaangażowanie, skłania do udziału w cierpieniu Maryi.

Zatem w niejako kanoniczną sytuację, tworzoną przez dwie osoby – Maryję i Jezusa, zostaje włączony zewnętrzny podmiot. Jemu właśnie udziela się dramatyzm Matki Bożej, on swoim osobistym doświadczeniem, przeżyciem, wewnętrzną reakcją dopełnia tę pierwotną sytuację, staje się jej „trzecim” uczestnikiem. Najważniejszy atrybut sytuacji, w której właśnie znalazła się Maryja, objaśniła w nawiązaniu do Gabriela Marcela Irena Sławińska. Autorka mówi: „Właściwością owej sytuacji jest to, że nie możemy jej zmienić ani przekroczyć. Jesteśmy w niej zanurzeni, ta sytuacja w jakimś sensie nad nami panuje i nas określa, bo to

¹ Pietę w takim właśnie kontekście desakralizacji kultury współczesnej ukazuje Łukasz Kraj w książce *Pieta w literaturze i sztuce XX wieku*, Lublin 2023. W aurze postmodernizmu współczesna kultura zachodnia zyskała miano epoki postchrześcijańskiej. Jedynym spoiwem różnego pojmowania piety jest wiązana z nią afektywność. Autor uchyla tradycyjnie łączone z piętą znaczenia – współczucia, litości i miłosierdzia, przynależne orientacji personalizmu chrześcijańskiego, który w kontekście miłosierdzia i ofiary całkowitej wyznacza właściwy pułap zrozumienia sytuacji piety, ściślej – sytuacji Maryi. W omówieniu współczesnych przykładów posługuje się kategorią afektywności. Zaznaczyć należy, że teoria afektywna mówi o doznaniach ekstremalnych, które swoją intensywnością przekraczają wspomniane kategorie, tym samym zjawisko zostaje umieszczone w perspektywie niepersonalistycznej.

² Samo przedstawienie określone mianem piety nie znajduje potwierdzenia w tekście biblijnym. Zresztą motywy obecne w depozycie wiary, nawet w elementarnym *Credo*, również nie pojawiają się w świadectwach biblijnych. Tradycja Kościoła dopuszcza je jednak jako składniki prawdy wiary. Przykładem zstąpienie Chrystusa do otchłani.

³ Właśnie do tego figuratywnego wyobrażenia zastosowana została sama nazwa „pietà” (wyraz trwale przynależny do systemu leksykalnego języka włoskiego). Wszelkie reprezentacje tej idei skupiają uwagę historyków sztuki, którzy śledzą jej artystyczne i ideowe mutacje w aspekcie emocjonalnym, moralnym, w pewnym sensie też religijnym i teologicznym. Opracowanie obecne jedynie sporadycznie nawiązuje do tych kontekstów, o ile ujawniają one wymiar antropologiczny i kulturowy chrześcijańskiej piety. W tym bowiem kierunku podążą poczynione niżej rozważania.

nasz stosunek do tej relacji nas określa [...] jedynym wyjściem z tej sytuacji jest jej przyjęcie, akceptacja i wyrzeczenie się siebie [podkr. moje RS]⁴ i dodaje: „tu wcale nie wchodzi w grę psychologia, ale nasza siła moralna i nasze rozstrzygnięcia, które nie mogą być inne jak tylko akceptacja i wyrzeczenie [...] tu oczywiście jesteśmy w kręgu nie problemu, ale tajemnicy, bo nie wiemy, dlaczego tak jest, dlaczego na nas spadają te nieszczęścia”⁵. Sytuację Maryi ujmować należy właśnie wedle tej elementarnej wykładni egzystencjalizmu chrześcijańskiego, gdyż towarzyszy konającemu Jezusowi aż do przyjęcia Jego ciała na Swoje łono. Jest to oczywiście tylko jeden aspekt piety, aspekt ważny, skoro w omówioną przed chwilą sytuację włączony zostaje „trzeci”, zewnętrzny uczestnik, doświadczający realiów maryjnych w sobie samym. Pytanie, w jakim stopniu określa go sytuacja marcelowska. Treść tego pytania rozwiniemy nieco dalej. Dla lepszego naświetlenia obligującej i nieuniknionej dla Maryi sytuacji na Golgocie wypada ukazać zdarzenia poprzedzające i prowadzące do kulminacji i wstrząsającego, nieuchronnego finału, w którym Maryja od początku postanawia uczestniczyć w sensie marcelowskim; pozostawała nieustannie na pierwszym planie zdarzeń.

Spójrzmy na misteryjny *mythos* Jej Syna, na etapy dojrzewania sytuacji piety, korzystając ze świadectw biblijnych. W odczuciu empatycznego obserwatora pieta stanowi nieusuwalny, kulminacyjny element sekwencji etapów narastającego zbliżenia dwojga – Matki i Syna na Golgocie. Jest to bliskość, którą tradycja Kościoła wyraziła już w czwartej stacji drogi krzyżowej (Jezus spotyka swoją Matkę). Między stacją jedenastą a dwunastą (ukrzyżowanie i śmierć na krzyżu) wzajemne odniesienie Matki i Syna zaświadcza przekaz ewangeliczny; czytamy o Matce stojącej pod krzyżem oraz poznajemy przytoczenie słów Jezusa, zwracającego się wprost do Maryi: „niewiasto oto syn twój” (mowa o Janie). Między stacją trzynastą a czternastą (Zdjęcie z krzyża – Złożenie do grobu) umieszcza się oczekiwany, a wręcz niezbędny w duchowym przeżywaniu moment całkowitej bliskości Matki i Syna. Bliskość ta jest niejako powtórzeniem intymnej bliskości Najświętszej Maryi Panny z narodzonym z Niej Dzieciątkiem. To zamknięte koło bliskości: od przenikającej osoby więzi poprzez ich oddalenie, następnie zbliżenie do ponownej całkowitej więzi sprawia, że między relacją osób początku i końca cyklu zachodzi osobliwy związek metonimiczny. Przedstawienia nakładają się – wyobrażenie Dzieciątka na kolanach Matki nakłada się na postać umarłego Jezusa, umarłemu Jezusowi towarzyszy natomiast wspomnienie trzymanego na kolanach dziecka. Przemawiają za tym względy teologiczne, które nie tylko usprawiedliwiają te skojarzenia, ale wręcz skłaniają do zestawienia wyobrażeń owych stanów Jezusa. Znajduje to wyraz w tak zwanych *Pietà corpusculum*. W tym momencie nie mówimy jednak o artystycznych wyrazach tej idei.

⁴ I. Sławińska, *Filozofia teatru. Wykłady uniwersyteckie*, przygotował do druku i wstępem opatrzył W. Kaczmarek, Lublin 2014, s. 87. Irena Sławińska wyraża myśli zawarte w słowniku filozoficznym Marcela: S. Plourde [i in.], *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*, Montreal 1985.

⁵ Tamże, s. 88.

Uczestnik – podmiot przeżywający sytuację piety. Dotychczas został wstępnie nakreślony kontekst piety, jej rytm uczuciowy i spójność sytuacyjna. Czas jednak odejść od charakterystyki samej piety w trybie ogólnych ustaleń i przejść do osoby, która wobec Maryi trzymającej w ramionach martwe ciało Jezusa doznaje głębokiej empatii; właśnie powszechność tego przeżywania zapewnia piecie żywotność w tradycji kultury. Źródłami intensywności przeżywania są aktywność głębinowego, archetypicznego podłoża ludzkiej *psyche* oraz dostrzeganie w piecie cierpienia samej Maryi, matki Jezusa. Realny status osób przedstawionych w sytuacji piety znajduje oparcie w świadectwach historycznych (Ewangelie), teologicznych i mistycznych. Przedstawiciel kultury dysponuje kontekstami myślowymi, historycznymi, teologicznymi i mistycznymi, dysponuje też wartościami określanymi jako graniczne, czyli nieprzekraczalne i określające najwyższą miarę bycia człowiekiem. One właśnie nadają piecie żywotność w tradycji kultury, stają się istotne i atrakcyjne dla podmiotu kontemplującego, uczestnika sytuacji piety. Pośród tych osób są oczywiście twórcy dzieł pisanych i plastycznych oraz odbiorcy ich dokonań.

Mówimy zatem o tak zwanym „trzecim” uczestniku piety, który stanowi warunek konieczny jej kulturowej żywotności, jednak niewystarczający. Ani liczba świadectw, ich znaczenie czy prestiż, ani też poczucie wyjątkowości nie spełnia tego warunku. Zasadniczym warunkiem koniecznym okazuje się objawienie w piecie najwyższych, można rzec – granicznych wartości i stanów osoby ludzkiej. Toteż mimo różnych zgłębiających istotę człowieka projektów myślowych jej przesłanie jest nieusuwalne, a objawiona w niej prawda nie podlega uzasadnieniu. Zatem to raczej pieta staje się kryterium osądzania tworzonych w kulturze conceptów człowieka, niezmiennym punktem odniesienia wszelkich koncepcji, które grożą uproszczeniem i relatywizacją osoby ludzkiej. Dlatego stanu piety nie można sprowadzać, jak to się zazwyczaj czyni, do kategorii afektywnych. „Trzeci” uczestnik piety mierzy się bowiem z rzeczywistością życia osobowego.

Objawiony w piecie graniczny stan osób (śmierć Jezusa oraz nieodwracalne osamotnienie Maryi trzymającej w ramionach ciało utraconego dziecka) jest ostatecznie nieprzekraczalny. Nadanie sensu innego niż w nim zawarty jest niemożliwe – nie można go bowiem ani zlekceważyć, ani zastąpić bardziej doniosłym, gdyż nie ma alternatywnego sensu, który przysłoniłby wyrażoną w piecie sytuację. Dlatego też stan piety, jak wiele innych granicznych stanów, góruje z taką samą intensywnością w każdej epoce aż do dziś. Osoba zewnętrzna zostaje włączona do piety jako „trzeci”, pośredni uczestnik tej właśnie sytuacji granicznej. Najgłębszy sens piety nie może się zdezaktualizować, nie może wyblaknąć, co sprawia, że pieta oddziałuje zawsze z taką samą siłą i zachowuje niezmienną żywotność w całej tradycji kultury.

Porządek artykułu. Przedmiotem badawczego oglądu w artykule w przeciwieństwie do większości opracowań – jak już powiedziano – nie są świadectwa artystyczne czy literackie, ale samo przeżywanie piety jako fakt psychiczny i zarazem duchowy. W podmiocie bowiem wszystko się zaczyna i wszystko się finalizuje.

W procesach kulturowych i artystycznych idea poprzedza dokonania artystyczne, pozostaje również w umyśle i przeżyciu odbiorcy. Nie zawężamy jednak idei do komunikacji kulturowej czy artystycznej, mówimy raczej o pewnym trwale pojawiającym się w przeżyciach ludzi ideale duchowym, dlatego pojęcie idei dopełniamy kategorią omówionej wyżej sytuacji. Zatem pieta to więcej niż treść komunikatu, to osobowy korelat podmiotu, istotny w aspekcie poznawczym, moralnym i wierzeniowym. Bierzymy pod uwagę wszelkie dyspozycje niezbędne do przeżywania piety, zarówno psychologiczne, jak i konfesyjne. Stosownie do tego zasadnicza część opracowania została podzielona na dwie części: 1. Pieta w perspektywie psychologii głębi, 2. Pieta w perspektywie konfesyjnej. Ta część obejmuje cztery pomniejsze części: 2.1. Pieta – zwyczajne spotkanie z cierpiącą Matką Boga; 2.2. Teologiczne zbliżenie do serca Maryi; 2.3. Matka cierpiąca w sytuacji piety jako Maryja Transcendentna; 2.4. Sens piety w mistycznym przesłaniu.

1. Pieta w perspektywie psychologii głębi

Najważniejsze dla rozpoznania podmiotowego przeżywania piety są wskazane już w tytule dwa źródła: psychologiczne i duchowe (konfesyjne). Psychikę (rozumianą jako jungowska *psyche*) cechuje presja związana z tzw. Wielką Kobiecością, źródło drugie – świadomość, wynikająca z wiary w transcendentną realność Maryi Wniebowziętej i jej misję w Kościele. Te dwa źródła mają wpływ na kulturową doniosłość idei maryjnych i piety, obydwa zatem wymagają porządkującej refleksji. Jednakże wszelkie uobecnienia piety wymagają przede wszystkim wymiaru wierzeniowego, wiara stoi u początku zainteresowania pietą. Z wiary w wyjątkową rolę Maryi rodzi się szerokie zainteresowanie i nieustanna potrzeba nawiązywania w kulturze do tej elementarnej sytuacji. Bez wierzeniowego zaangażowania piety by nie było. Podkreślamy więc zarówno wierzeniowy wysoki status Maryi, wyznaczony w teologii maryjnej, jak i kształtowanie jej obrazu pod wpływem czynników archetypicznych⁶.

Wprawdzie analiza zjawiska może skupić się tylko na wypracowanym w pobożności chrześcijańskiej sensie eklezyjalnym, wszelako nie sposób lekceważyć udziału indywidualnej psychiki człowieka w powszechnym przeżywaniu piety,

⁶ Istotne zastrzeżenie: w refleksji bierzemy pod uwagę efekty aktywności dwóch źródeł idei piety. Pierwsze – źródło duchowe, inspiruje tematykę piety w wyniku dążności intelektualno-wierzeniowej (afirmacja realności opartych na wierze), drugie – usytuowane w ludzkiej „psyche”, obejmuje nieświadome czynniki „modelujące” intencjonalnie ukształtowane treści. Nie podejmujemy nieistotnej dla tematyki artykułu sprawy ostatecznych źródeł przedstawień maryjnych (szczególnie sytuacji piety), czyli pytania: czy ich antropologiczne i konfesyjne treści mają ugruntowanie psychiczne, duchowe czy – jak dopuszcza teologia życia wewnętrznego – również nadprzyrodzone. Zastrzeżenie to jest niezbędne, gdyż pieta pojawia się również w doświadczeniach, świadectwach i pismach mistyków (Bernarda z Clairvaux, Mechtyldy z Hackeborn i innych). Jednak zgodnie z poczynionym zastrzeżeniem te mistyczne przedstawienia mogą być ujmowane jedynie jako konfesyjne treści, faktycznie warunkujące podmiotowe doświadczenie piety.

zwłaszcza że przeciętny wierny spontanicznie, bezwiednie, choć w dający się rozpoznać sposób nakłada na treści swojej wiary obecne w jego psychice uniwersalne, archaiczne symbolicznie uformowane atrybucje głównie Wielkiej Matki. Nie ma więc powodu rezygnować z potwierdzonych w refleksji nad kulturą korzyści badań zainicjowanych przez Junga i Neumanna, a dalej efektywnie rozwijanych i adaptowanych w pracach innych badaczy. Oczywiście z ich dorobku skorzystamy w stopniu niewielkim, jedynie dla naświetlenia sposobu oddziaływania „głębokiej” psychiki człowieka na ukonstytuowanie postaci Maryi i samej piety.

Z postacią Matki Bożej w szczególnych momentach Jej życia wiąże się sprawowanie opieki nad Narodzonym, ciepło i bliskość, zapewnienie rozwoju i wychowania Jezusa, troska roztaczana nad Jego życiem i nauczaniem, współuczestnictwo w bólu i śmierci i wreszcie ciężar samotności. Te podstawowe zrozumiałe i bezpośrednio odczuwane dowody macierzyńskiego zaangażowania są dopełniane także innymi oddziaływaniami, które biorą początek z drugiego archetypu – Animy dziewicy. Obydwa są ukorzenione w głębszej, bardziej pierwotnej strukturze, zwanej Wielką Kobiecością.

Sprawy te objaśnia Erich Neumann w książce *Wielka Matka*. Istotny jest szczególnie kluczowy dla całego studium schemat obrazujący kręgi funkcji kobiecości. Schemat ten współtworzą właśnie obydwie archetypy: Wielka Matka i Anima. Mniej ważne dla obecnego opracowania są szeroko omawiane w pracy cztery kręgi, ważniejsze zaś okazują się dwie osie, które „odpowiadają cechom kobiecości; oś M oznacza żywiołowość, w której przeważa macierzyństwo; oś A oznacza zdolność do przemiany, w której przejawia się dominacja Animy. Obie osie mają biegun pozytywny i negatywny; bieguny pozytywne leżą na górze, bieguny negatywne n- na dole. Oś M odpowiada zatem rozpowszechnianiu się żywiołowości, której negatywnym biegunem dolnym jest straszna matka (M-), a wyższym biegunem górnym jest dobra matka (M+). Analogicznie oś A przedstawia rozpowszechnianie się zdolności do przemiany od negatywnego bieguna dolnego (A-) do pozytywnego bieguna górnego (A+)”⁷. Schemat ma plastycznie przedstawiać archetypową abstrakcyjność i dynamikę rozwoju. Kolejne rozdziały książki zawierają obszerny materiał ilustrujący poszczególne elementy schematu.

Psyche indywidualna tworzy obraz Wielkiej Matki z jej pierwiastkowych, najbardziej pierwotnych przejawów. Proces ten można zaobserwować w towarzyszących rozwojowi ludzkości kolejnych emanacjach archetypu. W kręgu Wielkiej Kobiecości zostało ukazane przeobrażenie archetypu Wielkiej Matki od negatywnych przejawów macierzyństwa do pozytywnych (przejście od śmierci do życia) i podobnie przeobrażanie drugiego bardziej duchowego aspektu Wielkiej Kobiecości, jakim jest Anima (Sophia) – od przemiany negatywnej aż do przemiany pozytywnej, właściwej dla misterii inspiracji. Etapy tych przemian są personalizowane przez poświadczane w mitologiach boginie, stosownie do

⁷ E. Neumann, *Wielka Matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2008, s. 73.

ich miejsca w uporządkowaniach kręgu. U szczytu kręgu autor umieszcza postać Maryi jako aktualnej reprezentacji Wielkiej Kobiecości, jednocześnie Matki i Dziewicy. Wyraża ona sobą wszelkie pozytywne, rozumne uporządkowania zgodne z cywilizacyjną i kulturową aksjologią. Taką postać archetypów posiada w swoim nieświadomym wnętrzu współczesny świadek i uczestnik sytuacji piety. Mówiąc o dziewiczej Matce, można posłużyć się słowami odniesionymi do (pozytywnej) Sophii z rozdziału *Przemiana duchowa*, który wskazuje na przemożną siłę archetypu w kształtowaniu wytworów i dzieł kultury; Neumann mówi: „w nieświadomości skuteczna jest rodząca i karmiąca, chroniąca i przemieniająca kobieca siła głębi, mądrość nieskończenie nadrzędna, mądrość, która – wzywana lub nie – jako początek wizji i symbolu, obrzędu i prawa, poezji i wizji prawdy, ingeruje w życie, poddając je wpływowi zbawczym, ukierunkowanemu”⁸. W istocie bowiem Maryja na Golgocie przeżywana przez wiernych jako ideał życia chrześcijańskiego jest nie tylko bolejącą osamotnioną Matką, ale także źródłem chrześcijańskiej *Metanoi*. Jako Matka Dziewica jest Mądrością⁹.

Archetyp pozytywny – Jacobi. W stronę współczesnej symbolizacji archetypu zmierza również studium dotyczące psychologii Karola Gustawa Junga autorstwa Jolande Jacobi. Szereg rozwojowy archetypu Wielkiej Matki rozpoczyna się od nocy, obszaru nieświadomości, a ostatnim etapem tej genealogii jest własna matka; autorka zaznacza: „Jej obraz musi zostać oddzielony od stojących za nią archetypów, aby można było ją odczuć jako człowieka, jakim rzeczywiście jest”¹⁰.

Właśnie w rodzonej matce przejawia się to, co całkowicie uniwersalne i pierwotne. Otóż, archetyp Wielkiej Matki „w formalno-strukturalnym znaczeniu poprzedza każdą formę przejawiania się «macierzyństwa» i forma ta jest mu podporządkowana. Wyraża on zawsze niezmienną istotę znaczeniową, która może przybierać wszelkie aspekty i symbole macierzyństwa”¹¹. Archetyp zawsze i wyłącznie dany jest w formie symbolicznej lub – jak mówi autorka – uosobionej (upersonalnionej).

Jego potencjał przejawia się finalnie we własnej matce, co zresztą jest warunkiem świadomego odróżnienia „ja” od matki¹², jest też warunkiem głębokiego związku z jej osobą i dojrzałego do niej odniesienia. Podobną rolę pełniły uosobienia bogiń w dawnych epokach, będące upersonalnionym przedmiotem kultowych odniesień. Taką też rolę umożliwia archetypiczna osnowa postaci Maryi w perspektywie wiary – osoby realnej (historycznej i transcendentnej). Konkretyzacja archetypu kształtująca

⁸ Tamże, s. 332.

⁹ Tematykę rozwija w szerokim kontekście kulturowym i badawczym Jacek Bolewski SJ w książce *Biała bogini, Czarna Madonna... Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*, Warszawa 2005, w rozdziałach: *Matka Boga – archetyp i Wcielenie*, s. 189–233, oraz *Zgłębianie tajemnicy Mądrości-Sofii*, s. 235–260.

¹⁰ J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, przedm. C.G. Jung, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 2001, s. 68.

¹¹ Tamże, s. 67.

¹² Pobocznie jest tu wskazany terapeutyczny w istocie problem „uwolnienia” od matki, dla ukształtowania swojego dojrzałego „ja”.

obraz Maryi wiele zawdzięcza rozległej i wnikliwej wiedzy konfesyjnego podmiotu. Bowiem w postaci Maryi spotyka się wielorako poświadczona realność osobowa, która pozwala wypełnić i ukonkretnić zawarte w nieświadomej głębi indywidualnej *psyche* konstytutywne elementy Wielkiej Matki. Archetyp może się pojawić „na różnych poziomach psychicznych i płaszczyznach oraz w najrozmaitszych konstelacjach: swoje formy przejawiania się, swój «strój» przystosowuje do każdorazowej sytuacji”¹³ stosownie do aktualnych warunków kulturowych. Jego „symptomy” dają o sobie znać w różnych sytuacjach religijnych, w formach maryjnego kultu, kształtowanych na podłożu przekazów ewangelicznych, objawień, gdzie postać Maryi ujmowana bywa we wspólny uczestnikom kultu wyobraźniowy kanon. Dziś archetyp ten jawi się jako efekt konfiguracji pierwiastków nieświadomych, znamienych dla wrażliwości i wyobraźni współczesnej. Przykładem prezentacja archetypu w opracowaniu J. Jacobi, czytamy tam: „Wielka Matka (ilustracja 6) wszechobejmujący nieubłagany świat w niebieskiej szacie utkany z gwiazd, ocieniona złotymi owocami i łagodnie oświetlona sierpem księżycy, patrzy pełna współczucia na biedne stworzenie, które wszak ona sama obejmuje twardymi rękami tak mocno, że krwawi ono z głębokich ran. Cierpienie spowodowane tym rozdarciem przez dwa przeciwieństwa wyższą i niższą sferę naszego bytu oraz wynikające stąd napięcie wskazuje, że życie jest wprawdzie męczarnią, ale zarazem obietnicą i oczekiwaniem na odrodzenie się w dziecku jako symbolu jaźni oraz na promienie słońca docierające aż do głębi bezdennego łona światów”¹⁴.

Przywołanie omówionego obrazu Wielkiej Matki w kontekście piety ujawnia odpowiedniość w dwóch wymiarach. W każdym z nich odpowiedniość ta ma postać zauważanej symetrii. W planie pierwszym symetria dotyczy tego, co pozytywne, co można określić jako głębokie współczucie, wejrzenie pełne litości i skupienia, które spotykamy zarówno u Matki Boskiej pochylonej nad martwym Synem, jak i w obrazie macierzyńskiej natury, cielesnej i zaciemniającej, która trzyma na kolanach (zapewne) martwe nagie ciało dziewczyny (stworzenia pochodzącego z niej samej). Zauważyć warto, że na uformowanie takiej struktury archetypicznej mogły mieć wpływ trwające od wieków, przeżywane i kulturowane krystalizacje idei piety. Z kolei plan drugi dotyczy tego, co negatywne. Wielka Matka jako uosobienie natury zatrzymuje w sobie bolejące stworzenie, które przewycięży ten stan zamknięcia, odradzając się w dziecku i jasności jaźni (symbol słońca). Autorka podkreśla zasadniczy proces między pozostawianiem w łonie a wyjściem z łona natury i nieświadomości, jako odrodzenie w postaci jaźni, w promieniach duchowego słońca. Można dostrzec w tym echo Wielkiej Matki, która w bardziej archaicznym niższych pokładach nieświadomości ma postać dawczyni życia i zarazem przyczyny śmierci. Archetyp Wielkiej Matki, który w opisanym kształcie znajdujemy także w namalowanym obrazie (II 6), powinniśmy traktować jako kanoniczny i reprezentatywny, skoro w taki właśnie

¹³ J. Jacobi, dz. cyt., s. 67.

¹⁴ Tamże, s. 169–170.

sposób charakteryzuje go w swojej pracy doktorskiej uczennica Junga. Ambiwalencja narodzin i śmierci oddana została znacznie bardziej łagodnie, jednak z uwzględnieniem istotnej opozycji między pierwiastkiem naturalnym (zamknięcie w łonie) a duchowym narodzeniem, uwolnieniem, uzyskaniem autonomii. Pozostając na tym negatywnym planie, spoglądamy na drugi biegun – na strukturę piety. Pieta ma wyraziste kulturowe znaczenie antropologiczne i moralne, jednak ze względu na swój kształt (podtrzymywanie na łonie umarłego Jezusa) sugeruje, że jest to efekt archetypu pierwotnej macierzy, która zrodzonych przyjmuje po ich śmierci z powrotem w siebie. Myślenie kształtowane pod naciskiem tych archaicznych inspiracji przedstawia Maryję nie tylko jako rodzicielkę, ale jako istotę „pochłaniającą”. Być może podświadoma presja tej pierwotnej struktury archetypicznej, w której współwystępują pozytywne i negatywne aspekty Wielkiej Matki, nadaje piecie tak żywotną, trwałą pozycję w kulturze.

Dalsza droga w głąb. Nie warto byłoby poświęcać tyle uwagi roli archetypów, gdyby przedstawienia Maryi, zwłaszcza na Golgocie i w piecie, były całkowicie wolne od wpływu nieświadomości głębokiej, szczególnie w jej chaotycznie przeobrażającej się, często odmiennie ukształtowanej osnowie. Aktywności psychicznej człowieka współczesnego nie można w całości sprowadzać do silnie, jak mówi Neumann, racjonalnie „kontrolowanego” archetypu. Tak z pewnością jest. Nie można również w rozległym polu archetypicznych inspiracji dostrzegać tych tylko elementów, które wspierają „wierzeniową” medytację, sam „regularny” kult Maryjny. *Psyche* ludzka wedle psychologii Junga tak nie funkcjonuje. Treści nieświadomości o różnej głębi ciągle oplatają myślenie refleksyjne, społeczne czy artystyczne. W swoim oddziaływaniu wielorako kształtują wrażliwość, wyobraźnię, pragnienia, duchowe potrzeby człowieka współczesnego, nawet jeśli ich przemożny wpływ pozostaje niezauważalny. Dotyczy to również przenikających do świadomości znaczeń negatywnych. Prace proweniencji jungowskiej wykazują w licznych świadectwach Wielkiej Matki cechy dalekie przecieć od wyłącznie pozytywnych treści macierzyństwa; jeden aspekt owych negatywnych konotacji został już zarysowany wyżej, w kontekście piety.

Wypada jednak uważniej przyrzeć się zwłaszcza tym, niekiedy osobliwym przejawom głębi, głównie archetypicznej osnowy Wielkiej Matki, które bardziej jeszcze uwalniają się z racjonalnego gorsetu doktrynalnego, metafizycznego (czyli realistycznego) czy konfesyjnego. Rzetelność nakazuje wgląd we wszelkie sfery nieświadomości, aby rozpoznać zakryte, a nawet przez dzisiejszą świadomość zakamuflowane inspiracje archetypiczne. Inspiracje te mogą wpływać, a nawet modyfikować konfesyjne uzmysłowienia piety bądź Stabat Mater. Mają źródło w indywidualnej psychice, dziedziczącej wszelako różnorodne, chaotyczne, niekiedy bardziej uporządkowane, zróżnicowane pierwiastki powszechnego doświadczenia *genus homini*. Pierwiastki, które mimo silnej, jak mówi Neumann, zracjonalizowanej aktywności podmiotu, mimo wyrazistych treści wiary człowieka współczesnego, wnoszą jakieś presje symboliczne, anomalie, które przejawiają się w wyobraźni bądź w kulturowych artefaktach.

W związku z tym warto podążać za artykułem Moniki Jaworskiej-Witkowskiej¹⁵ i przeprowadzić eksperyment myślowy polegający na osłabieniu czy zniesieniu dozoru nad archetypicznym żywiołem w idei Maryi na Golgocie. W wyniku dalszego osłabienia racjonalności, dystansu czy teologicznego wysubtelnienia wszelkie istotności sytuacji na Golgocie zaczynają nagle mówić językiem „archetypu pierwotnego” (termin Neumanna) – językiem ambiwalentnym, nieświadomym i uniwersalnym zarazem.

Eksperyment ten oddala bardziej jeszcze obraz sytuacji pod Krzyżem od konfesyjnej hermeneutyki. Co w toku rozwoju kulturowego zostało skoncentrowane na jednej sferze Wielkiej Matki (pozytywnej i negatywnej, głównie zaś pozytywnej), na poziomie bardziej pierwotnego archaicznego stanu cechuje się jednością przeciwieństw. Zstępujemy zatem w głąb¹⁶ struktur bardziej jeszcze pierwotnych, bardziej elementarnych niż wskazana przed chwilą również przecież archaiczna struktura Wielkiej Matki jako dawczyni życia i śmierci. Otóż w zachowanych w kulturze świadectwach, w wytworach sztuki (objawiających psychiczne kompozycje ich twórców) pojawiają się takie właśnie bardziej zaczątkowe formy archetypiczne, w których pierwiastek macierzyński, kobiecy jawi się w szczególnej symbiozie z pierwiastkiem męskim w postaci jeszcze nierozdzielonej, współistniejącej. Psychologia głębi identyfikuje to jako uroboryczną jedność.

Zatem pierwotne ukorzenie Wielkiej Matki, o którym tu mówimy, ma postać konglomeratu właściwości wzajemnie przeciwstawnych, zarazem powiązanych i uzgadnianych na zasadzie *coincidentia oppositorum* (obejmuje uroboryczne, najbardziej zaczątkowe źródło wyłaniania się Wielkiej Matki)¹⁷. W *Symbolach przemiany* Jung mówi o archaicznym pojmowaniu drzewa jako symbolu macierzyńskiego, miejscu narodzin i śmierci („zmarły jest w pewnym

¹⁵ M. Jaworska-Witkowska, *Nienasyconie i „niewygasta żywotność” Archetypu Wielkiej Matki. Misterium „rodzącego łona” jako symbol uniwersalizmu tworzenia*, „Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji” 2012–2013, nr 7–8, s. 91–106.

¹⁶ Stosujemy tu, jak w innych miejscach, powszechne w studiach kognitywnych metafory: wyżej – niżej (w głąb), bliżej – dalej.

¹⁷ „*Coincidentia oppositorum* jest charakterystyczna dla pierwotnej sytuacji nieświadomości, której wytworów świadomość nie rozłożyła jeszcze na przeciwieństwa. W tym stadium rozszczepiania się archetypu paradoksalność jest jednością, łączącą to, co nieprzedstawiane i niewyraźne. Symbolem paradoksalnego początku, sytuacji pierwotnej, załączkowej świadomości i symbolem psychicznego stanu początkowego jest Urobor, Wielka Krągłość, pierwotny archetyp sam w sobie. W historii rozwoju świadomości i fenomenologii kobiecości Urobor jest przedstawiany jako Całkowitość, archetypowa Wielka Krągłość, symbol niezróżnicowanego chaosu. Z niego wyłoni się Wielka Kobiecość, najpierw w fazie o cechach macierzyńskiego Urobora (z minimalnymi przejawami Wielkiej Matki), węża o właściwościach opiekuńczych, karmiących, aż do fazy uroborycznej Wielkiej Matki, gdzie wyraźnie zaznaczone są aspekty Wielkiej Matki, a wąż pojawia się jako atrybut towarzyszący i stale obecny w procesie symbolotwórczym. Z Wielkiej Kobiecości, archetypu jeszcze niezróżnicowanego, wyłania się Archetyp Wielkiej Matki z dwoistą strukturą wewnętrzną i dwubiegunowym (negatywnym/pozytywnym) stymulowaniem indywiduum” (M. Jaworska-Witkowska, dz. cyt., s. 100).

sensie zamknięty w matce, gdzie oczekuje na odrodzenie¹⁸), jednakże drzewo jest zarazem symbolem fallicznym. Myśl tę, w nawiązaniu do Junga, rozwija Monika Jaworska-Witkowska. Zauważa: „Figurą falliczną mającą aspekt macierzyński i będącą miejscem magicznych przeistoczeń jest drewno, drzewo (*Rajskie Drzewo, Drzewo Życia*, drzewo genealogiczne). Z opracowań literaturoznawczych i antropologicznych wynika, że *Drzewo Życia jest owocowe* („owoc żywota Twojego” [*fructus ventris Tuis*, owoc brzucha Twojego] – RS), zatem aspekt rodzenia jest utrzymany w tej symbolice. Jung przywołuje mity, według których ludzie są zrodzeni z drzewa i w nim pochowani. Drzewo to *fallus* ziemi i w tym sensie, ze względu na dwupłciowe pierwiastki, jest hermafrodytyczne. Jednak drzewo jako miejsce transformacji ma jeszcze jeden niezwykle wymiar. Symbolika Maryi Dziewicy, rodzicielki Chrystusa, odnosi się i do tego aspektu, który ujmuje Matkę Chrystusa jako krzyż (drzewo krzyża), na którym umarł, a który stał się symbolem zmartwychwstania. Krzyż Chrystusa jest zarazem Drzewem Życia i Śmierci (Jung, 1998, s. 302)¹⁹. Poprzedza ukonstytuowaną czytelną postać Wielkiej Matki w kształtach Maryi. *Coincidentia oppositorum* fallicznego i macierzyńskiego drzewa jest o wiele wcześniejszą formą archetypu (formą zaczątkową) Wielkiej Matki, bardziej subtelnie, wyraziście ukonstytuowanego w samej postaci Maryi pod Krzyżem. W jednym planie Golgoty spotyka się to archaiczne, jeszcze niemal uroboryczne przedstawienie drzewa w postaci Krzyża z wyraźnie już uosobioną Wielką Matką w postaci Matki Bożej. Zestawienie obu elementów, mimo znacznej różnicy („wydobycia”), konkretyzacji i stopnia upostaciowania wyraża jednak na Golgocie ich archetypiczne pokrewieństwo. W rezultacie Maryja staje się bliska Krzyża nie tylko metaforycznie, ale jest też bliska metonimicznie (w związku rzeczowym), bowiem tak jak w samym macierzystym aspekcie drzewo-krzyż jest rodzące i przyjmujące (pochłaniające) – tak samo Maria w samym już archetypicznym planie piety jest zarówno rodząca, jak i przyjmująca w siebie, na własne łono (jak już powiedziano – „pochłaniająca”) umarłego Jezusa. Okazuje się ponadto, że najważniejsze elementy archetypiczne cechuje też zależność rzeczowa – Maryja przejmuje od Krzyża rolę „pochłaniającą”. Nie jest tylko podobna, ale staje się „krzyżem” dla ciała Jezusa. Zarazem jest uczestnikiem Zmartwychwstania (narodzenia) Boga. Odpowiada temu ewangeliczny komentarz, oczywiście przekraczający w konfesyjnej wykładni ten archetypiczny obraz: „Jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć Królestwa Bożego” (J 3, 3), gdzie mowa o narodzeniu do życia nadprzyrodzonego.

Jednak dla Junga historyczny fakt ukrzyżowania zachowuje ważność o tyle, o ile zyskuje wagę archetypiczną. Ma znaczenie jedynie jako symbol uniwersalnej nieświadomości, jako jedno z kulturowych upostaciowań (reprezentacji) tego

¹⁸ C.G. Jung, *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1988, s. 302.

¹⁹ M. Jaworska-Witkowska, dz. cyt., s. 99. Szerzej motyw Krzyża i Drzewa Życia w kulturze omawia Joanna Kogut w pracy *Kulturowa recepcja biblijnego „drzewa życia” (w chrześcijańskiej tradycji i lekturze ponowoczesnej)*, „Dydaktyka Polonistyczna” 2019, nr 5 (14), s. 35–45.

symbolu pośród innych motywów powieszenia i wieszania²⁰. Oddziaływanie tej archetypicznej tendencji (z ewokowanym w niej sensem wieszania i śmierci) może poprzedzać przeżywanie krzyża chrześcijańskiego w jego wymiarze historycznym, metafizycznym i kerygmatycznym. Wszelako archetypiczny sens kształtowany we wskazanych wyżej metaforyczno-metonimicznych związkach „rozpływa się” pod naciskiem realności konfesyjnie przeżywanej piety.

* * *

Psychologia głębi a realizm wiary. Jung wprawdzie zastrzega: „Prawda psychologiczna bynajmniej nie wyklucza prawdy metafizycznej. Psychologia jako nauka musi jednak wyrzec się wszelkich stwierdzeń metafizycznych, jej przedmiotem jest bowiem *psyche* i treści psychiczne”²¹, to jednak zarazem zauważa, że doniosłość obu tych prawd uzależniona jest od siły przeżycia. „«Prawomocna» wiara – mówi Jung – zawsze sprowadza się do przeżycia”²². Do przeżycia sprowadza zatem prawdę oraz wiarę, podkreśla więc, że doniosłość tradycji, do której odwołuje się wiara, zależy od zdolności wywoływania przeżyć. Zawężenie wiary i religii do przeżyć inspirowanych strukturami nieświadomości omija świadome i intencjonalne przeżywanie obecności drugiej osoby w dialogu, spotkaniu i relacjach moralnych, a poprzez wiarę także obecności osób transcendentnych. Przedmioty wiary nie redukują się bowiem do treści, w jakie wyposaża je ludzka *psyche*. Wprawdzie we wszelkich aktywnościach podmiotu, także intelektualnych bądź pragmatycznych, wyobraźniowy i symboliczny udział *psyche* jest nieunikniony, to jednak faktyczna wiara nie sprowadza się wyłącznie do przeżywania tego, co jest jej odniesieniem. Jej przedmiot leży poza psychiką, jest zewnętrzny, realny. Takim przedmiotem są osoby transcendentne (Maryja i Jezus) doświadczane w sytuacji piety. Dlatego konfesyjny podmiot w swoim akcie wiary zwraca się ku tym zewnętrznym rzeczywistościom, wielorako przekraczając przeżycia uzależnione od archetypów. Podkreślmy zatem raz jeszcze – w przeżywaniu piety trzeba rozróżniać dwa źródła – psychiczne i duchowe. Pierwsze może ograniczać się do treści zrodzonych i ukształtowanych dzięki sferze archetypicznej, drugie – dotyczy treści przynależnym na mocy wiary do uposażenia realnych osób. Właśnie w wierze dochodzi do spotkania i dialogu z transcendentnym Drugim, czy to w wyniku etycznego zaangażowania, oddania, solidarności czy współcierpienia (np. z Maryją historyczną i transcendentną). Warto zaznaczyć, że akty pobożności mogą być wprawdzie nasycone bogactwem przeżyć zrodzonych w *psyche*, wszakże mogą być też tego komponentu w znacznym stopniu pozbawione.

Potrzebne jest więc zastrzeżenie, że to, co Jung nazywa tradycją i przedmiotem wiary, nawet w zwykłym pobożnym akcie jest nie tyle (albo nie tylko) przeżyciem,

²⁰ C.G. Jung, *Symbole przemiany...*, s. 300–301.

²¹ Tamże, s. 299.

²² Tamże, s. 300.

ile uznaniem rzeczywistości świata transcendentnego, istnienia i obecności osób, do których akt wiary jest kierowany – „wiary w kogoś” (uznaniem i afirmacją ich istnienia) oraz „wiary komuś” – zawierzenia tym osobom w osobistym duchowym doświadczeniu bądź w rozumnie przyjętej prawdzie. Wyznacza to kierunek odniesienia do piety w tym drugim, niepsychologicznym, ale realistycznym pojmowaniu wiary.

Świadomość ma możliwość, a nawet winna przekraczać archetypiczne uwarunkowania, złoża zgromadzone w mateczniku ludzkiego rodzaju, jako że stanowią one jedynie część doświadczenia ludzkości; o wiele zaś głębiej w rzeczywistość sięga właśnie ludzka świadomość (świadomość aktowa) dzięki temu, że staje się współczynnikiem rozumnego intencjonalnego ujmowania istoty bytu ludzkiego i otaczającej go rzeczywistości transcendentnej. Zgodnie z takim rozumieniem przeżywania wizerunki wyobrażone w piecie reprezentują realną obecność Jezusa i Maryi – osób transcendentnych, do których podmiot – czyli „trzeci” uczestnik sytuacji piety – odnosi się w swojej wierze.

Dlatego w rozważaniu nad ideą i sytuacją piety (także sytuacją uczestnika piety) warto wyraźnie oddzielić *psyche* od duchowości, psychologię od prawdziwo rozumianej metafizyki, przeżywanie od życia wewnętrznego, empatyczne odniesienie do postaci w obrazach *psyche* od etycznej afirmacji otwierającej drogę do poświęcenia i realnych zmian w życiu. W przeżyciu piety czynnik psychiczny jest modyfikatorem odniesienia do porządku transcendentnego. Duchowe zaangażowanie rozwijać się może w znacznym stopniu bez udziału nieświadomych struktur *psyche* (tzw. ciemna wiara, noc wiary, rozważanie nad historyczną realnością osób transcendentnych).

2. Pieta w perspektywie konfesyjnej

W kreślonej tu perspektywie wierny ma przed sobą nie tylko własne przeżycie, ale przyjmuje realność Matki Boga; można to ująć inaczej – jego uczuciowe poruszenie rodzi się na podłożu doświadczenia faktycznej Jej obecności. Osobowa realność, obecność wyrażona w akcie wiary, możliwość dotarcia do konkretnego realnej duchowości, kontakt z „żywą” Maryją, a nie tylko treścią przeżyć – zarysowanych dzięki archetypom – tłumaczy siłę obezwładniającego uczucia i współcierpienia z Matką pochyloną nad martwym Jezusem. Tu chodzi również o głębokie afektywne zaangażowanie, o szczerze i bolesne współczucie, które także kumuluje się w tym niepoświadczonym w źródłach momencie, gdy Maryja trzyma w ramionach zdjęte z krzyża ciało Jezusa. Jest to w istocie moment finalny, moment, jak wskazują teologowie, ostatecznej gotowości i ostatecznej dojrzałości Matki Boga w perspektywie Kościoła i perspektywie eschatologii. To przeżycie osoby-świadka względem sytuacji drugiej faktycznej osoby – Maryi na Golgocie – jest już zupełnie inne. Nie jest reakcją na uzmysłowioną treść cierpienia ujętą w archetypiczne kształty, jest aktem wychodzącym naprzeciw cierpiącej Osobie, aktem zaangażowania, współczucia, rekompensaty współuczestniczenia z Nią

w jej bólu i samotności. Chodzi więc o personalny moment przeżyć, a nie tylko koncentrację na fenomenie ludzkiego cierpienia. Tak reaguje wierzący realnie. Chociaż i tutaj zrozumienie sytuacji i kondycji Maryi bywa różne. Stąd w sytuacji piety biorą się odniesienia do Maryi głównie jako cierpiącej Matki, do cierpienia matczynego. Inaczej rysuje się spotkanie z Maryją traktowaną przede wszystkim jako Matka Boga. Co w odczuciu zewnętrznego uczestnika przeżywa Matka Boga, czy to samo, co zwyczajna matka? Jakże różne mogą być Jej doznania? Pojawia się istotny problem: jak daleko człowiek uzmysławiający sobie sytuację piety może współuczestniczyć w cierpieniu Maryi. Inaczej zapewne, gdy ma przed sobą powszechne cierpienie matczyne, inaczej, gdy próbuje uzmysłowić sobie i współcierpieć z Matką zabitego Boga. Czy pieta, w ogólnokulturowym fenomeń, nie jest delegowana tylko dla tego pierwszego uniwersalnego współcierpienia? Czy można iść dalej, skoro duchowe wnętrze Maryi jest niedostępne, wymyka się wszelkim próbom wczucia? Mimo wszystko są tu dwie możliwości. Cierpienie niedostępne, jednak realne budzi szacunek wobec Matki Boga – pojawia się znów w pewnym stopniu archetypicznie inspirowana sakralizacja – brak wczucia, ale otoczenie czcią. Za tym idą dalsze doznania sakralne. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie jest to sakralność samych uczuć, ale sakralność, która rodzi się na gruncie realnej relacji. Nie tyle przeżycie – fenomen *sacrum*, co kontakt z sakralnym bytem – czyli ze świętością (w rozumieniu Jean-Marie Daniélou). Bezradność wczucia, które zmienia się w akt hołdu, czci i zafascynowania Rzeczywistością Duchową.

Mimo wcześniejszego zastrzeżenia porzucmy na chwilę perspektywę sakrologiczną, szukając innej drogi do zrozumienia doświadczenia Maryi na Golgocie. Jezus jest nie tylko Jej Synem, ale też całym sensem życia, zaangażowania, poświęcenia, sensem trudu egzystencji, skoro dla Niego i ze względu na Niego wyzbyła się wszystkiego i podjęła ryzyko unicestwienia Siebie dla zrodzonej z niej Inności (myśl ta jest rozwinięta w części 2.4.) Jakże jakaś osoba postawiona w obliczu piety jest zdolna własnym wczuciem przeniknąć duchową boleść Maryi, skoro nie ma w sobie nawet drobnej części tego tajemniczego doznania. Otóż możliwość poznawczego, uczuciowego i moralnego zbliżenia do Maryi w znacznej mierze jednak istnieje dzięki zgromadzonej wiedzy, rozumieniu, pojmowaniu Jej misji. Ta droga docierania do wnętrza Maryi wedle niekiedy drobiazgowych danych otwiera więc kolejną możliwość dotarcia do Jej przeżycia – właśnie drogą wiedzy o proveniencji teologicznej (część 2.2.).

2.1. Pieta – zwyczajne spotkanie z cierpiącą Matką Boga

Mowa o tym postrzeganiu sytuacji piety, w którym Maryja – Matka Boga jest postrzegana przede wszystkim jako kobieta cierpiąca, w najbardziej wstrząsającym momencie utraty dziecka. Tu przeżycia litości, współczucia, oddania i duchowego wspierania, których doznać może uczestnik piety, chociaż niezwykajne, pełne ekstremalnego napięcia, są zrozumiałe, czytelne, objęte pełnym komunitarnym potwierdzeniem i miłosiernym współodczuwaniem.

Podmiot wobec boleści Maryi. W odczuciach, w elementarnej wrażliwości w pierwszej chwili spontanicznie pojawia się współczucie dla Matki. Jest to oczywiście Matka Boga, jednak Jej niezwykle atrybuty, niezwykła misja zostają przysłonięte bezpośrednim, dominującym obrazem Matki tkwiącej samotnie z umarłym dorosłym Dzieckiem. Z pewnym zdumieniem stwierdzamy, że afektywny rys, afektywna wymowa całej idei nie ulega rozpadowi pod wpływem potężnych teologicznych sensów, ale trwa, wręcz scala i współdeterminuje te sensory. Ich dysponentem jest podmiot, który interioryzuje je w sobie, a sens Maryjnej misji, obiektywizowany wykładnią teologiczną, zostaje spełniony i uwiarygodniony dopiero w jego osobistym przeżyciu. To jedyna droga, którą pieta, szczególnie tłumaczona teologicznie, zdolna jest przemawiać do duchowości człowieka czy to w stanie kontemplacji, czy w artystycznych artykulacjach.

Podmiot donatorem „głębokiego” sensu piety. Dzieje się tak, gdyż Maryja jest ukształtowana *a modo* przeżywającej ją podmiotowości. Każdorazowo rozpoznawany duchowy stan Maryi odpowiada sile i strukturze przeżywającego podmiotu, jego możliwościom doznawania, wczucia się, wreszcie też rozumienia. Gdy mowa o piecie jako idei, trzeba liczyć się z tym, że jest ona zawsze korelatem podmiotu, który na miarę swoich możliwości uobecnia ją uczuciowo, moralnie czy duchowo, uobecnia wedle własnych dyspozycji psychicznych i zgodnie z duchowością – z wiarą i rozumieniem.

Okazuje się to istotne, gdy sięgamy po artystyczne konkretyzacje piety i zostajemy postawieni przed możliwością ich interpretacji. Mówimy o podmiocie przeżywającym i wierzącym, dla którego głębię piety wypełniają realności transcendentne; o takim właśnie podmiocie należy tu mówić. Dlatego jeśli nawet respektujemy obowiązek analizy dzieła sztuki, dla ustalenia jego obiektywnego sensu semiotycznego, wyznaczającego podejmowane dalej zabiegi interpretacyjne, to kulturową doniosłość (poniekąd też trwałość) pośrednio samych dzieł, a bezpośrednio idei piety wiązać należy ze wskazanym tu podmiotem konfesyjnym. Jest to podmiot, który wobec transcendentnej realności osób w piecie – Maryi i Jezusa, będących w sytuacji granicznej – przyjmuje postawę osobową i afirmującą. Personalistyczne potwierdzenie sensu piety, umieszczenie w panteonie świadectw najwyższych wartości osobowych i kulturowych decyduje o jej wadze i żywotności w tradycji kultury. Natomiast ujęcie od strony historii idei czy historii sztuki zawęża kulturowy status piety głównie do zjawisk formalno-afektywnych.

Przeżycie bliskości Matki i Syna – wymiar zewnętrzny i wewnętrzny. Bliskość zewnętrzna konotuje opiekę, jedność z umarłym Synem (jak śmierć potężna jest miłość [Pnp 8, 6]), ale ukazuje też głębię bliskości wewnętrznej, „homeopatycznej”, przeżywanie stanu Syna w sobie (dotyka Jej to samo, doświadcza tego samego) – serce Matki przenika miecz boleści; pieśni pasyjne: matka współcierpiąca, współbolejąca, współkonająca. Włączenie się w cierpienie Syna nie tyle przez zdolność empatycznego, opiekuńczego wczuwania się w los bliźniego, ale przez jedność nieusuwalnego współcierpienia Matki (jedność bólu Matki i Syna w wewnętrznym doznaniu Matki).

Egzemplifikacje. Dla dopełnienia refleksji nad tym typem przeżywania piety nawiążemy chwilowo do jej artystycznych egzemplifikacji. Spiętrzenie uczuć Maryi: boleści, troski, współczucia, macierzyńskiej bliskości i zarazem żalu rozstania eksponowane jest już w mentalności gotyku.

Żal po stracie Jezusa – Syna i Boga – odbierany jest w sposób najbardziej ludzki, toteż pewnemu spłaszczeniu i zatarciu ulegają te aspekty, które świadczą o wyjątkowości sytuacji (Maryja konfrontuje się ze śmiercią Boga, co każe postrzegać jej macierzyński współdziałanie w misji zbawczej). Dokonuje się to w aurze praktyk dewocyjnych i duchowości kontemplacyjnej. Istotną rolę odgrywało maksymalne zbliżenie do reprezentacji Maryi w piecie – dające „trzeciemu” uczestnikowi poczucie intymnej bliskości, wzmagające siłę wzruszenia. Zbliżenie to prowadziło do adoracji ogarniającej całą osobowość, aż do obezwładniającego zaangażowania w treści przedstawienia²³. Przeżywanie piety przejawia się m.in. w pobożnych rozmyślaniach i wizjach mistycznych, co sygnalizuje Grażyna Jurkowlaniec²⁴. Piety mieściły się w dominującym nurcie duchowości skupionej na temacie zdarzeń na Golgocie. Nie sposób pominąć sekwencji „Posłuchajcie bracia miła...” (*Lament świętokrzyski, Planctus*), zawierającej właśnie skargę Maryi, w konotacji z sensem piety, związanej też z nurtem przekazów określonych mianem oplakiwania Chrystusa²⁵.

Skupienie doznań – *pietà corpusculum*. Zakres przeżyć wzmagają przedstawienie określane jako *pietà corpusculum*, w której ciało Jezusa, z wszelkimi atrybutami męki spoczywające na kolanach Maryi, ma proporcje małego dziecka. Ma to w znacznej mierze sens uniwersalny, zrozumiały w aurze zwyczajności: opieka, gest przygarniania do siebie narodzonego Jezusa, ochrony przed światem zostaje w tej kompozycji przeniesiony na Jego umęczone, zdjęte z krzyża ciało. W ten

²³ Mówi o tym Anna Błażejewska: „możemy dowiedzieć się o sile oddziaływania tych *imagines* [dzieła do skupionej kontemplacji], przywołując choćby przykład opisany przez Henryka Suza, odnoszący się do przeżyć jego matki: «weszła do katedry, na której ołtarzu znajduje się rzeźba przedstawiająca Zdjęcie z krzyża. Wielki ból, jakiego doznała tkliwa Matka Boża pod krzyżem, ta szlachetna kobieta odczuwała tak dotkliwie, a Jej smutek nappełnił ją tak wielkim współczuciem, że czuła, jakby jej serce miało pęknąć. Upadła bez przytomności, tracąc wzrok i mowę»” (A. Błażejewska, *Gotycka rzeźba Marii z ciałem Chrystusa z Ostródy. Plastyczna interpretacja wizji mistycznej*, Toruń 2005, s. 45).

²⁴ G. Jurkowlaniec, hasło *Pieta* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XV, Lublin 2011, s. 539.

²⁵ Takie oplakiwanie i głębokie poruszenie uczuciowe Maryi zawiera starożytny tekst dotyczący śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania Chrystusa, upowszechniony w wieku XIII i bliski w swej wymowie ówczesnym utworom określanym jako Skarga Maryi. Korzystamy z opracowania ks. Kazimierza Józefa Drozda (*Śmierć i pogrzeb Chrystusa w Ewangeliach apokryficznych*, Opole 2003). Autor zamieszcza fragment Ewangelii Nikodema w wersji greckiej B. Przytaczamy narrację z EwNik X, 4: „a ona zapłakała głośno i mówiła: «oplakuję cię, synu, bo niesprawiedliwie cierpisz, bo przewrotni Żydzi wydali cię na gorzką śmierć. Cóż uczynię bez ciebie synu? Jak będę żyła bez ciebie? Gdzie są twoi uczniowie, którzy chwalili się, że umrą z tobą? Gdzie są ci, których uzdrowiłeś? Dlaczego nie znalazł się nikt, aby ci pomóc?»» potem zwróciwszy się do krzyża rzekła: «nachyl się krzyżu, tak abym mogła objąć i ucałować mojego syna, którego swoimi piersiami wykarmiłam w sposób niezwykły, bo męża nie znalazłam. Nachyl się krzyżu, bo chcę uściskać syna. Nachyl się krzyżu, abym mogła jako matka połączyć się z synem»” (s. 138).

sposób uczuciowa aura piety zostaje poniekąd rozciągnięta na całe doczesne życie Syna Bożego.

Pietà corpusculum została incydentalnie przywołana już w kontekście głębinowego archetypu Wielkiej Matki, która daje życie i jednocześnie przyjmuje to życie do swojego wnętrza (w tym wypadku przyjęcie Jezusa na własne łono). Chociaż rezonans archetypu, zwłaszcza w *pietà corpusculum*, jest szczególnie wyczuwalny – narodzenie i śmierć Syna są ukazane łącznie, niemal utożsamiane w jednym obrazie dziecięcego umęczonego Jezusa, tym samym w jednym górującym (!) nad całością przedstawienia akcie Maryi – to w tej głęboko spersonalizowanej sytuacji tego wariantu piety kontekst ten nie ma istotnego znaczenia.

Pomijamy też konotacje teologiczne, prowadzące refleksję w kierunku historiozabawczym, dotyczącym misji Maryi i jej trwałej obecności w całym życiu Chrystusa od urodzenia do śmierci, czyli w całym dziele Odkupienia (w planie szerszym zatem od Zwiastowania i poczęcia Jezusa aż do Zesłania Ducha Świętego i Wniebowzięcia)²⁶. Sensy teologiczne, wprawdzie czytelne, nie powinny być rozwijane – właściwe odczytanie dotyczy bowiem spotęgowania cierpienia Maryi, która kieruje bolesne wejrzenie na dzieciństwo Jezusa i dalsze lata. Kompozycja ta eksponuje jej doznania, nasila też odpowiednio uczuciową reakcję podmiotu – zewnętrznego uczestnika piety. Przykłady: *Pieta Roettgena* (Rheinisches Landmuseum, Bonn) – informacja z hasła w *Encyklopedii*, również pieta w kościele pw. św. Marcina w Jawiszowicach (Małopolska).

2.2. Teologiczne zbliżenie do serca Maryi

Okazuje się, że dzięki teologom możemy jednak wejrzeć z głębszym zrozumieniem w doznania cierpiącej duszy Maryi. Wprawdzie wypowiedź Hansa Ursa von Balthasara, do której nawiązujemy, porusza się w szerokich przestrzeniach refleksji teologicznej, w szczególności zaś biblijnej, to jednak cały ten kontekst stanowi jedynie okazję do uważnego wejrzenia w boleść Matki trzymającej ciało Jezusa. Boleść ta objawia się z całą siłą w wyniku drobiazgowej i wiarygodnej (detektywistycznej niemal) rekonstrukcji relacji między matką Boga i jej Boskim Synem. Jest to szczególnie poruszające kolejne świadectwo maryjnego cierpie-

²⁶ Ta integralność jest widoczna chociażby w monumentalnej rzeźbie ołtarzowej Maryi z Dzieciątkiem w kościele pw. Matki Odkupiciela w Poznaniu. Maryja bardzo wysoka, jej postać bliiska manierystycznie wydłużonym postaciom, jednak naturalna, wyraża wznoszenie się, jest jakby w momencie Wniebowzięcia. Jej „wzniosłość” sygnalizuje odejście od kanonu klasycznego (w którym proporcja głowy do wzrostu wynosi 1 : 7). W postaci Maryi jest to ok. 1 : 11, a trzymany na rękę dziecięcy Jezus, co ważne, ma z kolei znamiona osoby dorosłej (jego proporcje w odniesieniu do kanonu to ok. 1 : 7,5). Głowę Marii otacza aureola, głowę Jezusa zaś aureola z umocowanymi metalowymi prętami skierowanymi w stronę głowy, które tworzą kształt krzyża, co jest typowe w wizerunkach Chrystusa, jednak tu przywodzą na myśl koronę cierniową. Podmiotem Wniebowzięcia jest więc dziecko na ręku Maryi – Jezus, wyposażony zarazem w atrybuty dorosłości i zarysowanego w Jego postaci cierpienia. Tu znów w jednym obrazie zamyka się cała macierzyńska misja Maryi, jak w teologicznie odczytywanej *pietà corpusculum*.

nia, spowodowanego właśnie przez Syna, który nieustannie odsuwał Ją od swoich spraw; była osamotniona w swoich pragnieniach i oczekiwaniach. Na Golgocie w sytuacji piety doznała więc podwójnego osamotnienia.

W tej części naszych rozważań punktem wyjścia niech będzie przywołany wcześniej obraz Matki trzymającej w ramionach martwe ciało Syna. Ten uniwersalny obraz zakorzeniony w psychice dzięki archetypicznej kliszy jako *Magna Mater* nasycił uczuciowością pozornie suche zdarzenie ewangeliczne i historyczne. Oczywiście owa „klisza” zawarta w niedosięgniętych głębiach psychiki pozbawiona jest konkretności ewangelicznej historii. Głębokie poziomy *psyche*, jak w wypadku doznawania świętości, mogą mieć istotny udział w empatycznym ujęciu przeżyć Maryi, jednak sama ta struktura psychiczna nie może wzbudzić tak silnego trwałego uwrażliwienia, jakie zapewnia przekaz Ewangelii. Zawarte w nim treści i odniesienia osobowe, dialogiczne, spotkaniowe, sytuacyjne pozwalają napotkać w piecie „żywą” postać Maryi – całość życia zgromadzoną w jednej ostatecznej chwili – doznania, trudności i zawody, ale i nieustępliwa wierność słowu danemu Bogu i wiara wbrew osamotnieniu i śmierci Chrystusa. Skupiają się w tym momencie wszelkie okoliczności, kumulują wszelkie cierpienia, w nie bowiem dzięki kompetencji teologicznej może wczuwać się świadek sytuacji piety.

Maryja w refleksji Balthasara. Takie możliwości zapewnia refleksja Hansa Ursa von Balthasara, której zasadnicze treści zostaną tutaj przywołane. Teolog poświęca sporo uwagi maryjnej samotności, która nie jest tylko zwyczajnym osamotnieniem, nieobecnością, ale też świadomym oddalaniem, umniejszaniem roli Matki, przysługujących jej praw wobec Syna, Matki, która w kolejnych sytuacjach poświadczonych w Ewangeliach konsekwentnie sprowadzana jest na margines. Doznaje licznych udręczeń ze strony wyraźnie oddalającego się i oddalonego od Niej, a w końcu przecież spoczywającego w Jej ramionach umarłego Jezusa. Czy istotnie? Jak zauważa Balthasar, nic nie wskazuje, że Jezus przez trzydzieści lat nie był posłuszny Maryi. Zapewnia to Ewangelista Łukasz jako narrator sytuacji następującej po zaginięciu, a następnie znalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni. Jezus nie zaginął rodzicom, ale mówiąc najłagodniej, oddalił się, nie bacząc na troskę i utrapienie swojej Matki. Maria mówi: „Synu dlaczegoś tak postąpił. Oto twój ojciec i ja szukaliśmy ciebie strapieni” (Łk 2,48). Jezus wprawdzie przez kolejne lata był posłuszny (uwaga! klauzula retoryczna), jednak już w tym momencie dwunastoletni Jezus wytycza, jak zauważa autor, ostateczną właściwą dla siebie drogę (w relacji do Ojca – Pierwszej Osoby Trójcy), drogę wyraźnie już różną od konsekwentnie kształtowanej przez Maryję mesjańskiej formacji Jej Syna. Ta różnica sprawi – jak zauważa Balthazar – że w dalszym rozwoju zdarzeń nie tyle Matka będzie wychowywać Syna, ile Syn będzie wychowywał Matkę do jej ważnej misji do „dojrzałości, która pozwoli jej stanąć pod Krzyżem, a wreszcie – na modlitwie razem z Kościołem – otrzymać przeznaczonego dla wszystkich Ducha Świętego”²⁷.

²⁷ J. kard. Ratzinger i H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy kościoła*, przeł. W. Szymona OP, Kraków 2007 s. 94. Refleksje Balthasara nad Maryją skrótkowo potwierdza w swojej części książki Joseph Ratzinger.

Wychowanie to będzie naznaczone licznymi bolesnymi doświadczeniami. Jezus poniekąd przewycięża w Maryi jej zamysł, pierwotne wyobrażenie, Ona zachowuje wytyczony jej kierunek dzięki rozmowie z krewną Elżbietą oraz starcem Symeonem. Maria miała poczucie niezwykłości własnego powołania, ale dopiero Jezus kształtuje w Niej postawę zgodną z Jego zbawczą misją wobec ludzkości.

Podążamy dalej za Balthasarem: „wychowanie [Maryi] dokonuje się przede wszystkim pod znakiem proroczo zapowiedzianego przez Symeona miecza, który przeniknie duszę Matki. Jest to proces, w którym nie jest ona oszczędzana. Wszystkie przekazane nam sceny są w większym lub mniejszym stopniu przykrym dla Niej odsuwaniem Jej na dalszy plan”²⁸. Zaczyna się to już w chwili, gdy mały jeszcze Jezus, wiele lat przed Kaną Galilejską, wygłasza słowa, które świadczą o Jego odrębnej, niezrozumiałej dla otoczenia, stanowczej postawie. W tamtym czasie matka i Józef [jego ojciec plemienny i wedle prawa] jeszcze nie rozumieją jego czynu, gdy wyjaśnia: „Czyż nie wiedzieliście, że powinienem być w domu mego Ojca» (Łk, 2,49). Ostra była [...] odpowiedź Dwunastoletniego, gdy swego Ojca przeciwstawia domniemanemu ojcu ziemskiemu”²⁹. W Kanie role są już wyraźnie odwrócone.

„Niepojęta w swej szorstkości jest odpowiedź Jezusa na delikatną, proszącą uwagę jego matki w Kanie: «Czy to moja lub Twoja sprawa Niewiasto?». Także tego nie zrozumiano. «Moja godzina jeszcze nie nadeszła» (J 2,4) – godzina Krzyża, oczywiście, kiedy matka otrzyma pełne prawo wstawiania się. Jej niezachwiana wiara – «Zróbcie wszystko cokolwiek wam powie!» – doprowadza do symbolicznego antycypowania Jego Eucharystii”³⁰. Maria długo jeszcze dorasta do udziału w Krzyżu Jezusa. Syn nieustannie dystansuje się wobec jej fizycznego macierzyństwa oraz wobec jej rozumienia misji, którą przyjęła w akcie Zwiastowania (i Wcielenia Jezusa). Niemal brutalnie wymaga respektowania jedynie Jego zbawczej misji i trudu tej misji.

Balthasar mówi dalej: „Niemal nieznośna w swej twardości wydaje nam się scena, w której Jezus nauczający w domu otaczających go ludzi nie przyjmuje stojącej przed drzwiami, odwiedzającej Go Matki. «Oto moja matka i moi bracia. Bo Kto pełni wolę Bożą, ten jest mi bratem, siostrą i matką» (Mk 3, 34n). Jakże wyraźnie o Niej właśnie – niewymienionej z imienia – jest tu w pierwszym rzędzie mowa! Któż to jednak rozumie? Czy zrozumiała Ona sama? Trzeba w duchu towarzyszyć Maryi w jej powrotnej drodze, żeby się wczuć w jej wewnętrzną postawę: miecz przenika jej duszę, czuje, jakby obrabowana została ze swojej najprawdziwszej własności, odebrano jej sens życia; jej wiara, którą na początku umacnia tak wiele znaków zewnętrznych, teraz zaczyna wchodzić w ciemność nocy. Syn, który nic jej nie mówi o swej działalności, zachowuje się tak, jakby pozostawił Ją samą. Ona jednak nie może się zgodzić na to, żeby tak po prostu poszedł swoją drogą.

²⁸ Tamże, s. 95.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

Musi mu towarzyszyć w ucisku swej pogrążonej w nocy wiary. Wtedy znowu zostaje anonimowo odsunięta od szeregu wszystkich wierzących: Gdy kobieta z tłumu zawołała, błogosławiąc piersi, które karmiły Jezusa (tutaj już zaczyna się przyobiecane Maryi nazywanie jej błogosławioną przez wszystkie pokolenia!), on odrzekł: «Błogosławieni są raczej ci, którzy słuchają słowa Bożego i go przestrzegają» (Łk 11, 28)³¹. Ciemność, o której mówi Balthasar, towarzyszy Maryi w trakcie niemal całego okresu nauczycielskiej misji Jezusa (nie zmienia tego fakt, że Maryja niekiedy uczestniczyła w tym nauczaniu – np. razem udali się do Kafarnaum, zob. J 2, 12). W doznaniu tej ciemności, wedle pobożnego przeświadczenia ludu, przyjmuje ciało martwego Jezusa na swoje kolana. Mówiąc o konfesyjnej duchowości piety, współuczestnictwie w cierpieniu Maryi, trzeba rozważyć Jej postać właśnie w aurze owej ciemności, w doznaniu smutku opuszczenia ze strony Syna, które dodatkowo pogłębia osamotnienie i boleść po Jego śmierci. Przywołany tu obszerny kontekst wnosi wiele do zasadniczego pojmowania piety – wnikięcia w sytuację Maryi. Dlatego właśnie z uwagą zostało tu nakreślone doznanie osamotnienia przez Jezusa w trakcie trwania jego misji, zwielokrotnione po jego śmierci, gdy w ramionach Maryi spoczywa martwe ciało Jezusa.

Nakreślone tu rozumienie, choć zasadnicze dla wagi piety, nie jest w tradycji europejskiej powszechne. „Sens tego nieprzerwanego wychowania Maryi do czystej wiary i do stania pod Krzyżem często – jak zauważa Balthasar – nie jest dostatecznie rozumiany. Stajemy zdumieni i zakłopotani wobec sposobu, w jaki Jezus obchodzi się ze swoją Matką, do której zarówno w Kanie, jak i pod Krzyżem zwraca się per «Niewiasto» [nigdy w Ewangeliach nie nazwał Jej matką]. On sam, jako pierwszy, wywija mieczem, który musi Ją przeniknąć. Gdyby tego nie czynił, w jaki sposób mogłaby jednak dojrzeć? Jak mogłaby trwać pod krzyżem, gdzie oczywista wydaje się nie tylko ziemską porażką Jej Syna, ale również opuszczenie go przez posyłającego Ojca? Również w obliczu tej rzeczywistości musi powtarzać swoje «tak», skoro już naprzód wyraziła zgodę na cały los swego Dziecka. I jakby dla dopełnienia kielicha goryczy konający Syn wyraźnie opuszcza swoją Matkę: sam usuwa się na bok i daje jej innego Syna: «niewiasto, oto Syn Twój» (J 19, 26) [teolog dalej dodaje] jak Syn został opuszczony przez Ojca, tak On sam opuszcza Matkę, ażeby ich połączyło także wspólne opuszczenie. Dopiero przez to staje się wewnętrznie gotowa przejąć kościelne macierzyństwo wobec wszystkich nowych braci i siostr Jezusa»³².

W tym dłuższym wywodzie Balthasara ujęty został najgłębiej sięgający, potwierdzony ewangelicznie, wymiar współodczuwania, kontemplacyjnej bliskości i duchowego zrozumienia. Tak może przeżywać sytuację Piety jej zwykły uczestnik. Wyobrazeniowo i modlitewnie dane przeżycie piety jest podstawą zrozumienia tajemnicy Osoby transcendentnej. Pieta jako temat medytacji, opatrzona rygiem prawdy historycznej i prawd ewangelicznego orędzia, poprzez tak sta-

³¹ Tamże, s. 96.

³² Tamże.

nowczo odtworzony i uwiarygodniony stan duchowy Maryi pozwala poszerzyć współodczuwanie o coraz intensywniejsze rozpoznawanie nadprzyrodzonych porządków. Balthasar pokazuje, jak rodziła się dojrzałość Maryi, jak rodziła się przynależna jej dogmatyczna rola, którą od początku sprawowała – wyrażają to piety, także *pietà corpusculum* i przyznawane Jej rozliczne tytuły, poświadczone w nabożeństwach i litaniach³³.

Wierny, który współuczestniczy w sytuacji Piety, na widok Maryi wprawdzie doznaje wpieryw stanu duchowego współodczuwania, współcierpienia, ale dostrzega w Maryi dojrzałość na miarę ostatecznego spełnienia w wieczności. W sytuacji piety uczestniczy zatem Matka, która staje się Matką Kościoła i Królową Aniołów. W niczym to nie umniejsza wagi bóleści empatycznego wczucia, zważywszy, że uczestnik sytuacji piety doznaje zrozumienia roli, jaką Najświętsza Maria Panna pełni w porządku transcendentnym i eschatologicznym. Jej cierpienie na Golgocie musi być rozumiane jako cierpienie Matki Boga, która dojrzała do tego najwyższego statusu, najwyższej godności w dziejach zbawienia.

2.3. Matka cierpiąca w sytuacji piety jako Maryja transcendentna

Dalsze pogłębianie teologicznej wiedzy o Maryi wzbogaca rozumienie jej osoby, jednak w przeciwieństwie do kontekstu przywołanego w części 2.2. nie wymaga wiązania z piętą przeżywania doznawanego przez Nią duchowego stanu. Jest to kolejny fenomen piety, który często przejawia się w sztuce kościelnej. Trudno skupić uwagę na cierpieniu Maryi, gdy w jej wyobrażeniu bądź artystycznym wizerunku rozpoznajemy Istotę transcendentną i eschatologiczną zarazem. Ekspozowanie w przedstawieniu jej tytułów bądź treści dogmatycznych nie wspomaga, a raczej oddala możliwość skupionego przeżywania doznań Maryi.

³³ Stanowisko Balthasara wyrażające rdzeń chrześcijańskiej refleksji o Matce Bożej jest wybitnie katolickie (doktryna Kościoła Powszechnego). Maryja wedle danych jej znaków i świadectw pragnie wychować Jezusa do pełnienia funkcji mesjańskiej. Wszelako to jej pojmowanie danego Bogu słowa Jezus drastycznie modyfikuje. Wypełniane przez Nią powołanie wznosi na wyższy poziom, naznaczony trudem, pasyjnym wyrzeczeniem i samotnością; dzięki temu jawna staje się faktyczna, dogmatyczna i pozaczasowa prawda o Jej osobie i Jej roli w Kościele. Maryja od początku doskonale rozumie, na czym polegać ma Jej misja (pytanie skierowane do Gabriela, Symeon, Magnificat), nie musi pracować nad sobą, pokonywać siebie, aby odkrywać ją w sobie. Przemiana, której doświadcza, dotyczy jedynie odmiennego sposobu i nadzwyczajnej doniosłości wypełnienia tej misji. Zaznaczamy to w kontekście krytyki protestanckiej, ukazującej Maryję jako osobę, w której trwała wewnętrzna walka między drogami Bożymi a jej własnym ciałem i krwią. W innym sensie został też przywołany zapowiedziany przez Symeona miecz – jako wspólne życie z Jezusem i bolesne przejście od zepsutej natury do napełnienia łaską wiary (*sola fides*) [stanowisko zreferowane przez Stanisława Celestyna Napiórkowskiego w książce *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988, s. 49]. W tej typowo protestanckiej wykładni trudno mówić o Niepokalanym Poczęciu, a tym bardziej Wniebowzięciu jako nieodwołanej odpowiedzi Boga na powzięty przez Nią samą ostateczny akt, zgodę na poczęcie Jezusa (woła i miłość). Zaznaczyć warto, że dla rozpoznania poświadczanego w ewangelicznym przekazie osobowego życia Maryi znacznie więcej wnosi współczesna chrześcijańska myśl personalistyczna, szczególnie zorientowana na filozofię realistyczną.

A przecież kulturowa wyjątkowość piety – ukazywanie osoby Maryi w stanie i w sytuacji granicznej – jest sprawą pierwszorzędną, jej przedstawienie „przyściągą” i „nasyca” osobową głębią, współkonstruuje przeżycia o podłożu psychicznym i duchowym.

Wyobrażenie Maryi, trzymającej na kolanach martwe ciało Jezusa – wymusza odruch miłosiernego współczucia, wsparcia w żałobie, okazuje się jednak, że Jej teologicznie ustalony wysoki status radykalnie wyrasta ponad tę pierwotną, źródłową dla piety, sytuację. Matka wymagająca wsparcia jest jednocześnie potęgą duchową. Jeśli więc ta potęga duchowa zarazem okazuje się bolejącą Matką pochyloną nad ciałem Syna i jeśli dałoby się nawet te różne aspekty przeżywania sytuacji połączyć w całość (macierzyńska bolesność niepokalanej potęgi), to może się ona w tej postaci okazać mało wyrazista dla konfesyjnego świadka i uczestnika piety. W rezultacie z powodu tej faktycznie kreowanej w wizerunku Maryi jedności jej nacechowana dwujakościowością duchowość jawi się jako trudna do uzmysłowienia – niedostępna bądź niepojęta. W tej sytuacji relacja między empatycznym przeżyciem a posiadaną przez podmiot wiedzą o Maryi ma postać heterogeniczną. Jednym z efektów tej sytuacji jest daleko idące przeobrażenie psychicznych i duchowych doznań piety w heterogeniczne przeżycie sakralne.

Wiadomo jednak, że trudno wyobrazić sobie tak skrajną sytuację, gdy na jednym biegunie rysuje się idea piety służącej jedynie empatycznemu współodczuwaniu, na drugim zaś forma piety wypełniona tylko symbolami teologicznymi. Chociaż przeciwieństwo jawi się jako abstrakcyjne, pociąga za sobą szczególnie istotny dla piety w całej tradycji europejskiej problem opozycji między intymnym osobowym, szczerym przeżywaniem a poczynaniami, które sens tej podstawowej sytuacji jedynie intelektualizują. Niech zarysowana opozycja będzie więc punktem wyjścia do dalszych rozważań.

Otóż w głębi sugestywnie usymbolizowanych, konfesyjnych treści Maryjnej teologii nieprzerwanie emanuje skupiona, bolesna, niekiedy refleksyjna, niekiedy zdystansowana uczuciowość Maryi. Nie są to przeżycia odrębne. Tradycja fenomenologiczna (szczególnie koncepcja L. Blausteina) wskazuje, że jeśli nie ma specyficznej intencji, odrębnego skupienia uwagi, całe treści przeżywania znajdują się w obszarze pojedynczego aktu – jedno w centrum, drugie na peryferiach, jedno przynoszą odczucie większej osobowej prawdy, drugie pozostają na obrzeżu tych pierwszych. Idąc za tym rozróżnieniem, można zauważyć, że dominujące treści wyzwalają silniejszą reakcję podmiotu.

Wszelako – jeśli nawet w przedstawieniu piety dominuje przesłanie teologiczne, chociażby plastyczne ujęcie misji Maryi w Kościele i ono właśnie sytuuje się w centrum uwagi, to aktualizuje się też treść osobowa, wzbudzająca osobistą empatyczną postawę wobec cierpiącej Maryi jako Matki umarłego Dziecka. Treść wzbudzająca reakcję psychiczną i duchową z tej racji, że mamy przed sobą piętę, jest nieusuwalna, niezależnie od tego, czy w obrębie całego aktu dominuje sens teologiczny czy osobiste przeżycie, jak również z tego względu, że moment ofiarne, intymnego poruszenia, np. recepcji sztuki współczesnej, może być niemal

nieosiągalny. Natomiast wypada zwrócić uwagę na inną okoliczność, mianowicie, że konfiguracja podstawowego stanu Maryi z innymi atrybutami, wywiedzionymi z zamysłu teologicznego, może układać się bardzo różnie. W uwidocznieniu Matki pochylonej nad ciałem Syna nie zawsze pojawia się charakterystyczny dla twórczości plastycznej, pierwotny, naturalny, spontanicznie nasuwający się obraz kojarzony z Maryją na Golgocie, jedynie tylko otoczony znakami treści teologicznych. Tematyka zazwyczaj nie zostaje rozdzielona przestrzennie w fakturze całej piety, jak w niektórych, wskazywanych w przemianach piety dziełach, np. wzbogaconych o inne postacie. Odmienność tematyki „przeżywaniowej” i teologicznej nie dotyczy pola percepcji, ale konfiguracji czy też splotu elementów kształtujących postacie Chrystusa i Maryi. Treści teologiczne mogą być skutecznie umieszczane czy wręcz „wtapiane” w ich osobowe atrybuty albo „podszywać się” pod zapewniające im prawdziwość osobowe detale. Dotyczy to nawet samej postaci Maryi, afektywny walor jej stanu granicznego zostaje przytłumiony, zaś w wyrazie twarzy, gestach i usytuowaniu odczytać można zrozumienie sytuacji, spełnianie własnej misji czy ofiarowania ciała Jezusa Bogu Ojcu.

Pieta jako wyraz sytuacji granicznej. Osoby Chrystusa i Maryi są, jak już powiedziano, w sytuacji granicznej. W wypadku znaczeń poszerzających znaczenie piety o treści dodatkowe jej nieodwracalny i nieprzekraczalny sens podlega osłabieniu i rozproszeniu. Nie chodzi zatem o zakłócenie samej tylko „czystej”, całkowicie nieuwarunkowanej niczym afektywności (sprawa uczuć), ale właśnie o naruszenie realnego stanu granicznego. Stanu, w którym wszystko inne traci ważność, liczy się tylko sytuacja ostateczna, nieodwracalna, rozstrzygająca. Nie jest to sytuacja jedynie ludzka i uniwersalna, jest to taka sytuacja, w której Chrystus i Maryja potwierdzają swój osobowy status, a dzieje się to właśnie wówczas, gdy status ten może zostać zaprzepaszczonej. W tej wykładni, jak widać, dopuszcza się elementarne sensory teologiczne, ale niewyrażane jakimiś elementami znakowymi ponad to, co przedstawione – śmierć Chrystusa i przyjęcie tej śmierci przez Matkę, co zmienia na zawsze stan osób i stan świata. Tylko to się liczy. Zatem samo niezakłócone niczym, czyste przesłanie piety może zawierać i zawiera pryncypium, elementarną teologiczną prawdę o Chrystusie i Maryi, prawdę, w której zakorzeniona jest zarówno teologia odkupienia, jak i teologia maryjna. Na czym polega? Osoba potwierdza swój osobowy status przez aktualizację siebie w sytuacji ostatecznej (warunek *sine qua non*: zbawcza śmierć przyjęta przez Chrystusa, potwierdzająca jego status Zbawcy), ale też akt graniczny, sprawowany przez Maryję poprzez przyjęcie w ramiona ciała Chrystusa zbawiającego). Mimo tego waloru teologicznego zobrazowana w piecie sytuacja tych dwojga nic nie traci, nie pozbawia świadka/uczestnika możliwości współprzeżywania.

Jeśli brak jest „czystości” przedstawienia z powodu dołączenia innych jeszcze, wyraźnie naddanych – symboli, aluzji czy symptomów teologii odkupienia i teologii maryjnej, empatyczne, intymne, osobiste spotkanie z osobami piety nie może być w pełni osiągnięte. Dlatego właśnie, mimo poczynionych uwag, trzeba mówić o heterogeniczności (braku motywacji) między wymiarem poznawczym

a przeżywaniowym. W sytuacji skrajnej elementy naddane wchodziłyby w konflikt z najgłębiej ludzkim, wzruszającym oczekiwaniem podmiotu, prowadząc do rozdwojenia przekazu, czego wyrazem jest jakaś znakowa arbitralność, konkretyzacja idei czy alegoryczność.

Dalsze rozważania osobliwości możliwego współczynnika teologicznego wymagają niewielkich jednak odwołań do konkretnych dzieł i dojrzałych upostaciowań Maryi. Trudno bardziej szczegółowo nakreślić tę sprawę w rozważaniach nad samą podstawową ideą piety i jej konstytutywnymi atrybutami ze względu na bardzo różne warianty jej realizacji. Nie mówimy tu o wskazanym przed chwilą elementarnym sensie teologicznym, ale o tych treściach teologicznych, które dyskretnie modyfikują porządek postaci i przekazują znacznie więcej niż wyraża sama sytuacja Maryi trzymającej w ramionach ciało Syna Bożego. Treści te i ich wyrażanie w uosobiony sposób tworzą jednak alternację wobec typowego, elementarnego wyobrażenia Maryi na Golgocie. Nie naruszając naturalności wizerunku, wyrażają „nakładają” czy wręcz „przystosowują” wymowę dzieła do głoszenia pewnych istotnych prawd wiary. Ta dyskrepcja jest uwidoczniła w obszernym opracowaniu sycerskiego dzieła zwanego Pietą z Ostródy (z końca XIV w.)³⁴. Niektóre elementy rzeźby, nie naruszając istotnie naturalności przedstawienia postaci, wyrażają kluczowe treści teologiczne. Innym przykładem naturalnej i emocjonalnej jednorodności dzieła, choć odbiegającego od tradycyjnego odwzorowania Matki Bożej, jest słynna *Pietà watykańska* Michała Anioła. Maria ukazana została jako kobieta młoda, nieprzemijająca młodość uwidoczniła w Jej twarzy jest atrybutem matki Niepokalanej, egzystującej w wieczności, Wniebowziętej.

Nasuwa się refleksja ogólniejsza. Jeśli nawet idea piety oraz jej artystyczne konkretyzacje zostają pod naciskiem kulturowych uwarunkowań dopełniane wielorakimi teologicznymi treściami, to, z racji, że jest to pieta, uobecnionej w nich boleści Maryi nie może zabraknąć. Faktycznie więc ten apel do współprzeżywania zawsze nacechowany jest konglomeratem pierwiastków eklezjalnych, intelektualnych i artystycznych, które może przynosić ze sobą odbiorca-uczestnik piety bądź nakłada na nią ze względu na ważny dla niego kontekst obrzędowo-liturgiczny. Ten kontekst odgrywa w istocie znaczącą rolę. Pieta zatem wyraża tylko pewne treści chrześcijańskiej konfesji, natomiast inne wraz z myślami, doznaniem, także intelektualnymi, zostają uaktywnione dopiero w trakcie kontemplacji dzieła. Ale bywa właśnie tak, że treści te dzięki inwencji artysty zostawiały swój znak, swój ślad w fakturze rzeźby, stając się dostępne do oglądania i religijnej kontemplacji. Mówimy tu przecież głównie o kulturowym rezonansie piety.

Próby obdarzania piety zdolnością komunikowania całej maryjnej rzeczywistości, czego stanowczym gestem dokonał twórca *Piety watykańskiej*, ukazując właśnie Maryję transcendentną, były podejmowane z różnym jednak powodzeniem. Ujmowanie prawd wiary w formie zmysłowej towarzyszy nieustannie dziejom piety. Jednak, mimo tych inicjatyw, odpowiedniość między rozumieniem

³⁴ Mowa o cytowanej już pracy Anny Błażejewskiej.

osobowego bogactwa Maryi a zdolnością wczucia się i przeżywania jej stanu nie może być osiągnięta. Pieta swoim napięciem duchowym, intensywnością uczucia „zasila” szerszy krąg rozlicznych elementów maryjnego kultu. Uczucie, które wzbudza, ogarnia wprawdzie z uczuciową aurą inne pierwiastki, inne przejawy tego kultu, wszelako zdolność przeżywania cierpienia Maryi na Golgocie przerasta wagę tamtych możliwych doznań, nawet jeśli są wzbudzone artystycznie doskonałymi środkami wyrażania Jej duchowego wnętrza. Przeżywanie piety góruje zatem nad doświadczeniem uniwersum treści maryjnych, które ma głównie charakter rozumowo-konfesyjny. Nie jest więc do nich w relacji homogenicznej (wiedza ogarniana empatycznym przeżywaniem), ale heterogenicznej.

Prześledzimy teraz kontekst teologiczny wskazany przez Annę Błażejewską, który oświetla nie tylko interpretację piety z Ostródy, ale stanowi zaplecze wszelkich refleksji skupionych na innych artystycznych realizacjach piety w tradycji Kościoła, także w naszej tradycji. Dobór tych kontekstów jest szczególnie ważny w refleksji, w której śledzimy samą ideę albo wręcz trwałą żywotność ideału piety w kulturze.

Anna Błażejewska nie porusza się w obszarze suchej wiedzy, ale sięga po fragmenty teologiczne, często bardzo wyraźnie eksponujące osobę Maryi wśród jej tytułów i znaczeń. Warto się temu kontekstowi przyjrzeć, zważywszy, że w tej wykładni rodzą się jakości kształtujące empatyczne przeżycie i wzruszenie inspirowane wyglądem piety.

Szeroko pojęta dogmatyka stanowiła ramę, w obrębie której rozwijała się duchowość piety. Autorka, nawiązując do Rudolfa Berlinera i dalej – Tadeusza Dobrzeńckiego, tłumaczy sens sytuacji jako ofiarę Syna złożoną przez Marię Bogu Ojcu na Kalwarii, gdyż Maryja przez przyjęcie woli Boga ma udział w dziele odkupienia. Jest z tym związane wyrażone przez ojców Kościoła współcierpienie Maryi z Chrystusem pod krzyżem. Myśl tę rozwija święty Ambroży sugerujący, że z kolei Chrystus przyjął i ofiarował Ojcu to współcierpienie Maryi, co prowadzi do przekonania o bezpośrednim współdziałaniu Maryi w ofierze odkupienia, a nawet złączeniu Jej z Synem w tej ofierze, właśnie przez to, że ofiarowała go z miłością Bogu Ojcu. To z kolei objawia treści i intencję cierpienia Maryi. Autorka podkreśla, że sformułowania myśli o roli współcierpienia Maryi pod krzyżem dla odkupienia świata dokonał Arnold Bonneval (w. XII, Chartres), za nim franciszkanie i dominikanie. On właśnie najwyraźniej określił doniosłość Maryi w odkupieniu. „Chrystus ofiarował ciało, Maryja duszę [...]. Współdziałała [...] według swej możności w prześlaniu Boga swym matczynym uczuciem, gdy Chrystus zanosił do Ojca tak własne, jak i matczyne dary, gdy to, o co Matka prosiła, Syn zatwierdził, a Ojciec dawał. Jedną ofiarę obydwójce razem oddawali Bogu: ona we krwi serca, on we krwi ciała [...] tak, że [Maryja] uzyskała wspólny z Chrystusem skutek: zbawienie świata”³⁵. Zdaniem M.D. Philippe, komentującego ten fragment

³⁵ Cytuję za przytoczonym przez autorkę cytatem z tekstu: Z. Kraszewski, *Udział Matki Bożej w dziele odkupienia* [w:] *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogarodzicy*, red. R. Przybyszewski OP, Poznań 1965, s. 289 (za: A. Błażejewska, dz. cyt., s. 109).

Bonnevala, „ofiara Chrystusa jako doskonale całopalenie z miłości na chwałę Ojca i dla zbawienia świata wymagało obecności Marii pod krzyżem i jej duchowej zgody na dopełnienie męki Jezusa. Dzięki tej zgodzie Marii Chrystus ofiarował Bogu pełną hostię, dopełnione całopalenie ludzkiej natury. Na sformułowaniach teologów średniowiecznych bazuje również XIX- i XX-wieczna mariologia, kontynuując myśl o współdziałaniu Marii w ofierze krzyża. Widziano w niej najdoskonalszą po Jezusie hostię i żertwę duchową”³⁶.

Wykładnię dopełnia autorka na podstawie kilku dających się uogólnić spostrzeżeń z rzeźby w Ostródzie. Znamienne, że cios zadany w serce Jezusa, gdy już nie żył, faktycznie był ciosem zadany sercu Marii. „Ostatnie krople krwi ofiary były przeznaczone dla Niej, to Ona tę krew, wodę oraz ranę musiała ofiarować Bogu, bo Jezus jako ofiarnik-kapłan, a jednocześnie żertwa nie mógł tej ofiary dopełnić sam. Maria wieńczy tym samym kapłańskie dzieło Jezusa, by ona sama mogła zostać ofiarowana Ojcu jako żyjąca hostia w zjednoczeniu z jedyną hostią”³⁷. Wyrazisty termin *Coredemptrix* (współodkupicielka) pojawia się później – w XV w. (sens – Maryja poświęca się całemu życiu, cierpieniu i śmierci Jezusa dla odkupienia świata).

Inny kontekst: Maryja pełni rolę wzorca i typu Kościoła, jej zatem jako prototypowi Kościoła przypisano analogiczne do Boga Ojca miano kapłana (św. Bonawentura)³⁸. Tę analogiczną do Boga Ojca rolę – zdaniem Josepha Ratzingera – symbolizuje pieta (kardynał w pobożnym przedstawieniu Maryi z ciałem Chrystusa w ramionach widzi kapłański symbol Boga Ojca³⁹), choć w symbolu piety można raczej postrzegać Maryję jako prototyp Kościoła, czyli odkupionej ludzkości

2.4. Sens piety w mistycznym przesłaniu

W odczytywaniu przeżyć związanych z pietą istotna rola przypadła wypowiedziom wyrastającym z myśli Kościoła, jednak potwierdzanym w sposób inny niż wcześniejsze, jednoznaczne, doktrynalnie uwiarygodnione przekazy dotyczące Maryi doczesnej, jak i Maryi transcendentnej, w różny sposób uwyraźnione środkami plastycznymi.

Przekazy mówią często wprost o przeżywaniu. Autor tekstów mistycznych zaświadcza o swoim przeżywaniu, jednym słowem, podpowiada, czy wskazuje pewien wzorzec zachowania odbiorcy tych tekstów i odbiorcy piety. Samo zaświadczenie o tych przeżyciach zapisane w tekście autora duchowego zapewnia odbiorcy poczucie ich wiarygodności⁴⁰. W recepcji konfesyjnej świadectwa

³⁶ A. Błażejewska, dz. cyt., s. 109–110.

³⁷ Tamże, s. 110.

³⁸ Zob. tamże, s. 111.

³⁹ Tamże, s. 112.

⁴⁰ Mistycy dogmatyczne treści zawierali w relacjach z własnych przeżyć i w postaci naoecznych świadectw prawd teologicznych, stwarzali tym samym możliwość przeżywania tych treści przez odbiorców ich dzieł; cytując za teksem przywołanym przez Annę Błażejewską: „Dobrym przykładem

mystyków obdarzano zaufaniem. To zaś sprawiało, że ich pisma kształtowały sposób pojmowania i przeżywania głównych elementów pasyjnych, w większości uwidocznionych w późniejszej drodze krzyżowej. Tak ukształtowane pobożne postawy i reakcje wiernych cechowały się autentyzmem.

Mistyczny realizm. Jednym słowem, mistykę obdarzano znacznym zaufaniem. Trafiała w oczekiwania dotyczące wyobrażeń i sposoby przeżywania. Stąd to odczucie wiarygodności i trafności przekazów, które zawarte zostały w pismach mistycznych. W pismach tych, podążających drogą prawd wiary, najistotniejsze okazują się wybitne zindywidualizowane doświadczenia, wizje i skonkretyzowane widzenia, których zapisy dopełniały skąpy przekaz biblijny i kształtowały wzorce przeżywania, obrazowania i ukonkretniania tego wszystkiego, co stanowiło podstawowy kanon wiary.

Mystyk, który całym swoim wnętrzem sięga do depozytu wiary, który przeobraża powszechne treści w sobie i dla siebie, nie jest tylko teologicznym rozumem, ale – mówiąc potocznie – czyni to wszystko całym swoim sercem, a mówiąc z kolei merytorycznie – w doświadczenie świata nadprzyrodzonego angażuje się całym sobą, czyli zarówno swoją duchowością, jak i swoją psychiką.

Wracamy do wcześniej już wyróżnionych sfer w życiu wewnętrznym człowieka, mówimy nie tylko o konfesyjnej duchowości, ale również o nigdy niegasnącej aktywności psychiki głębokiej. Wprawdzie jej wpływ w tak intensywnie i świadomie prowadzonej medytacji wierzeniowej nie ujawni się w jakichś zaskakujących, nieoczekiwanych archaicznych konceptualizacjach (E. Neumann), to jednak zostawiać może trudny do identyfikacji ślad w zapisach mistyka i świadectwach jego doznań. Nie tylko ze świadomych wyborów, świadomych afirmacji, identyfikacji duchowych, ale też z nacisku indywidualnej nieświadomości wynikają budzące często fascynację wyobrażenia spraw nadprzyrodzonych. Zresztą psychika zapewnia nie tylko niepowtarzalność, ale też siłę, pełnię i uczuciowy koloryt kontemplacyjnej wizji. Zatem również mistyk zaangażowany w przeżywanie Maryi na Golgocie nie jest, jak wiadomo, wolny od uwarunkowań swojej psychicznej nieświadomości, tym bardziej że obraz Maryi nie jest już drobniawo i z uwagą rekonstruowany z tekstu biblijnego, ale wyłania się z indywidualnego wnętrza. Treść przedstawień Maryi zostaje „przefiltrowana” zarówno przez duchowość, jak i psychikę mistyka. Dzieje się tak w znacznie większym stopniu niż w wypadku przeżywania piety utrzymanej w rygorach określonych przez sam depozyt wiary. Przewartościowań tego depozytu w konfesji mistycznej nie tylko nie należy dezawuować, ale trzeba podchodzić do niego z uwagą.

Autentyzm mistyki przeniknięty ortodoksją cechuje się innym rodzajem kulturowej rzeczywistości. Rzeczywistość kulturowa nie sprowadza się bowiem wyłącznie do

jest tu cytowana przez Betlinga siostra Angela z Foligno (pocz. XIV w.), która w momencie podniesienia widziała zdjętego z krzyża Jezusa, bo wiedziała o jego realnej obecności w Eucharystii” (A. Błażejewska, dz. cyt., s. 108).

realności faktycznej i historiograficznej. Prawda kulturowa ma znacznie rozleglejsze uniwersum. Prawdziwe jest to, co w ogólnym społecznym pojęciu, również w społeczności konfesyjnej, jest uznawane za prawdziwe. Nie chodzi o pogląd, ale prawdę jednostek, która jest dla nich na wagę życia i śmierci. Ludzie wkraczają do kultury ze swoją realnością (wraz z innymi, którzy też świadczą o własnej realności), ze wszystkim tym, co w ich przekonaniu jest rzeczywiste, co ma wartości, co tworzy ich świat kultury, głównie w jego personalistycznych i konfesyjnych wymiarach. Dotyczy to właśnie mistyków, którzy treść swoich wizji traktują najzupełniej realnie (mowa także o mistyczkach współczesnych).

To właśnie stan umysłu mistyków, przeświadczenia o realności ich wizji kształtują pojmowanie piety w kolejnych epokach, decydują o atrakcyjności, istotności tej idei, a zwłaszcza o jej trwałości w tradycji kultury. Właśnie pojmowanie stanu umysłu, takiego, jakim on jest, stanowi niezbędny warunek prawidłowego podejścia badawczego. W obecnym opracowaniu jest to w istocie warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym dla należytej metodologicznej konceptualizacji zjawiska, szczególnie jego siły oddziaływania i uniwersalności. Właśnie ze względu na właściwe rozumienie oddziaływania piety problem badawczy został metodologicznie pogłębiony przez przyjęte już na początku artykułu rozróżnienie perspektywy psychologicznej i wierzeniowej (duchowej). Warto też zaznaczyć, że objawiana przez mistyka duchowa rzeczywistość inicjuje w odbiorcy przeżycie obfitujące w przydatne do kontemplacji treści sugestywne i pełne kolorytu, jednak zdecydowanie inaczej niż w części 2.2., gdzie odbiorca sam wedle wskazań teologii musi zwrócić się do „twardego” kanonicznego tekstu Ewangelii, aby wydobyć z niego świadectwa duchowych cierpień Maryi.

Pieta w tekstach mistycznych. Przejdźmy do przykładów takiego wsparcia przeżywania piety ze strony mistyki i literatury dewocyjnej. Autorka hasła *Pieta* wskazuje dzieła mistyków, w których zawarte zostały ślady widzeń dotyczących Maryi na Golgocie czy wręcz w momencie, gdy trzyma martwe ciało Jezusa. Wymienia *Ewangelię Nikodema*, do której niżej nawiążemy, ponadto wskazuje: „*Plancus ante nescia; De planctu Beatae Mariae Virginis* przypisywane Bernardowi z Clairvaux, *Dialogus Mariae et Anselmi de Passione Domini* Anselma z Canterbury (2 poł. XII w.) oraz wspomniana na początku części II „wizje mist. gł. Mechtyldy z Hackeborn, która podczas niesporów w Wielki Piątek zobaczyła Chrystusa zdjętego z Krzyża i spoczywającego na kolanach Maryi”⁴¹.

Anna Błażejewska wskazuje, że u początku wielkiego nurtu przeżywania wydarzeń pasyjnych znajdują się dzieła wspomnianego Bernarda z Clairvaux. Duch jego mistyki objął różne środowiska, m.in. franciszkańskie i dominikańskie, przeniknął też – jak mówi autorka – do klasztoru cystersek w Helfie, gdzie obok innych wielkich mistyczek działała Mechtylda z Hackeborn. W kontekście rzeźby z Ostródy mówi o jej „bezpośredniej inspiracji mistycznym przeżyciem, w którym toczy się dialog między kontemplującymi a zjawiającymi się: Marią ze

⁴¹ G. Jurkowlaniec, dz. cyt., s. 539.

zdjętym z krzyża Chrystusem⁴², właśnie Maria zwraca się do Mechtyldy w jej wizji: „Podejdz i ucałuj zbawcze rany mojego Syna”. Mimo oddanej w wizji bardziej zewnętrznej „dynamiki”, która apelować może do uczuć „trzeciego” uczestnika piety, brak w niej uwyraźnionych uczuć samej Maryi. Maryja podpowiada Mechtyldzie szereg czynności, w istocie zaś aktów medytacyjnych, które zdają się stanowić scenariusz sugerowanego przez Maryję nieco alegorycznego przeżywania ofiary Chrystusa: „W wizji Mechtyldy Maria nie płacze, nie ma opisu jej emocji ani opisu wyniszczonego ciała Chrystusa, przyniosły to dopiero teksty Suzo⁴³. Henryk Suzo, urodzony znacznie później u progu XIV w., nie uprawia alegoryzujących medytacji czy wskazań, obiektyw mistycznej refleksji kieruje wprost w sferę przeżyć i wartości duchowych osób transcendentnych. Jego skupienie uwagi na „wnętrzu” bardziej odpowiada personalistycznemu rozpoznaniu sytuacji granicznej, postulowanemu wcześniej dla właściwego odczytania antropologicznej i kulturowej doniosłości piety.

Dokonuje się to dwiema drogami. Drogą pierwszą, gdy duchowe wnętrze Maryi okazuje się dostępne dla przenikliwego duchowego wzroku mistyka, który ujawnia całą Jej bezgraniczną boleść⁴⁴; drogą drugą, gdy boleść tę komunikuje sama matka Boga⁴⁵. Celem obu dróg jest przeżyciowe, ale też intencjonalne (pozapsychiczne) dotarcie do osobowej prawdy. W cytowanych w przypisie fragmentach graniczność sytuacji piety podkreślona jest ze wzmożoną siłą przez wzajemność pozostających w tej sytuacji osób (konanie i współkonanie). Osiągana tym sposobem przez mistyka prawda osób miała (pobocznie) wzmacniać wspomniane już dogmatyczne treści piety. Łączenie uczuciowej wymowy piety z najbardziej pod-

⁴² A. Błażejewska, dz. cyt., s. 137.

⁴³ Tamże, s. 136.

⁴⁴ Temat współmęki, współcierpienia Maryi z Chrystusem rozważa Jakub z Mediolanu (2 poł. XIII w.): „Czy nie wystarczyło męki Syna czy także Matka musiała być współukrzyżowana? O serce, siedlisko miłości. Dlaczego zmieniło się w ocean bólu? [...] całe Twoje serce, o Pani, zatopiło się w męce Twojego Syna. Co za niezwykła rzeczywistość, cała jesteś w ranach Chrystusowych, cały Chrystus Ukrzyżowany jest w najskrytszych tajnikach Twojego serca” (z *Antologii mistyków franciszkańskich*, t. II, s. 130; cyt. za: A. Błażejewska, dz. cyt., s. 120). To przykład hiperbolizacji przeżywania ze względu na odbiorcę.

⁴⁵ Z dialogu Marii ze Sługą. Maria mówi do Sługi: „Z jaką macierzyńską miłością ujęłam Jego martwe ramiona, jak czule przycisnęłam je do Moich zbryzganych jego krwią policzków! A kiedy Go zdjęto z krzyża, z wielką miłością wzięłam w ramiona martwe Jego ciało, przygarnełam do macierzyńskiego serca Moją jedyną spośród wszystkich wybraną miłość, pocałunkami okrywałam Jego ciekące jeszcze rany i martwe oblicze, które – jak i całe jego ciało – stało się urzekająco piękne. Żadne serce nie wytrzymałoby tego widoku. Wzięłam Moje dobre Dziecko na kolana i spojrzałam na Nie: było Martwe. Wpatrywałam się w Nie bez końca: nie było w nim czucia ani głosu [podkr. moje – RS]. I oto Moje serce skonało po raz drugi i zapragnęło się porozrywać na tysięczne kawałki przez zabójcze rany, jakie otrzymało. Boleśnie i głęboko dyszałam, a smutne gorzkie łzy wylewały się bez przerwy z Moich oczu. Cały mój zewnętrzny wygląd odkrywał wielką udrękę. A gdy z ust Moich miała wydobyć się z skarga, zanim zdołałam ją wyrazić, zabił ją ból”, H. Suzo, *Księga Mądrości Przedwiecznej*, tł. W. Szymona, Poznań 1983, cz. 1, 19; Zdjęcie z krzyża, s. 137, 138 (cyt. za: A. Błażejewska, dz. cyt., s. 122).

niosłymi prawdami teologicznymi jest – jak zaznaczono – problematyczne. Trudno bowiem przyjmować, że prawdy teologiczne wzmacniają doznania odbiorcy, poza tym przypadkiem wzmacniają rozumienie wewnętrznego stanu. Natomiast w mystyce wnętrze Maryi jest odsłonięte – czy to przez nią samą, czy przez przenikliwe „wczucie” mistyka. Jakie typy medytacji to przeżywanie bardziej jeszcze pogłębiają? Możliwość taka pojawia się, gdy mistik sytuację Maryi przeżywa sam w sobie, aby wprowadzić siebie i odbiorcę w głębię Jej doznań. Sprowokowane wizją uczucie staje się jeszcze pełniejsze, bardziej realne, gdy mistik w swoim akcie woli stara się współuczestniczyć w Jej doznaniach, wziąć na siebie Jej sytuację i wyprowadzić z samotności. Choć decyzja ta ma charakter duchowy, nie jest tylko empatycznym współprzeżywaniem, współcierpieniem, ale dążeniem do współdziałania w Jej cierpieniu. Ujmując rzecz w przyjętej w opracowaniu perspektywie – jest realnym aktem osobowym. Mistyk prosi Maryję, aby położyła Chrystusa na jego kolana, do samego zaś Chrystusa, kontemplując Jego rany, zwraca się z najwyższą czułością⁴⁶. Jeszcze głębszy sens zawierają słowa Maryi skierowane do Mechtyldy w jej wizji. Mimo alegoryzującej stylistyki mówią nie tylko o współuczestnictwie w cierpieniach Maryi, ale nakłaniają mistyczkę, aby „pochowała” Chrystusa w swoim sercu (dopełniając akt ofiary)⁴⁷.

Wspomnieć wypada o motywie jedności osób: Maryi i Chrystusa w piecie. Związek Maryi z Chrystusem może być w mystyce spekulatywnej traktowany jako alegoria przenikania się duszy ludzkiej z Bogiem⁴⁸. Wedle mistrza Eckharta właśnie Maryja całkowicie wyrzekła się własnej woli już w momencie Zwiastowania i została niejako „otoczona” Bogiem⁴⁹. Oddanie woli Bogu jest całkowitym zanurzeniem w Bogu, Maria jest „otoczona” Bogiem i jednocześnie Boga otacza, obejmuje (mówi o tym już Jakub z Mediolanu) [podkr. moje – R.S.]. Otóż „Suzo, zgodnie z tradycją, wywodzącą się jeszcze od św. Augustyna, «trzymanie na łonie» (*an der Schoss*) i obejmowanie rozumiał metaforycznie także jako „wnikanie w siebie”⁵⁰, by dojrzeć zamieszkującą w swej duszy Mądrość Przedwieczną. Teksty te

⁴⁶ Sługa mówi do Maryi o Jezusie: zanim Go nam zabiorą, by złożyć w grobie [...]. Czysta i dobra Pani, pragnę teraz, żebyś w duchu złożyła swoje drogie Dziecko na moje kolana, abym widząc Je martwym, mógł w miarę moich możliwości w duchu i przez kontemplację doświadczyć tego, co Ty przeżyłaś w rzeczywistości [...]. Panie, moje oczy wpatrują się w Twoje martwe oblicze, moja dusza pokrywa pocałunkami wszystkie krwawiące jeszcze rany, wszystkie moje zmysły sycą się tym słodkim owocem pod życiodajnym drzewem krzyża (tamże, s. 138–139; cyt. za: A. Błażejewska, dz. cyt., s. 134–135).

⁴⁷ „błogosławiona Dziewica tak do niej powiedziała: «Weź Mego Syna i pochowaj Go w swoim w sercu»”. A. Błażejewska przywołuje cytat z tekstu Mechtyldy z Hackeborn: *Das Buch der besondere Gnade*. Gdy zamknięty w sercu Mechtyldy Chrystus zwraca się do niej, linia wizji zostaje zachowana, natomiast zmienia się jakość przeżywania – kontemplację empatyczną dopełnia kontemplacja adorująca.

⁴⁸ Zob. A. Błażejewska, dz. cyt., s. 139.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 138–139.

⁵⁰ Sens teologiczny (w kontekście „wnikania”) może być wzmacniany i konkretyzowany na poziomie psychologicznym z powodu konotacji Wielkiej Matki – rodzącej i przyjmującej w siebie (por. część 1: Pieta w perspektywie psychologii głębi).

opatrzył własnoręcznymi rysunkami – ukazującymi postać siedzącą i trzymającą na kolanach Przedwieczną Mądrość”⁵¹. Tak wyrażał teologiczną ideę *unio*. Jej wymowa trafia w mentalność współczesną, odpowiada uniwersalnej potrzebie jedności i bliskości – znajduje paradygmatyczne oparcie właśnie w piecie. Właśnie z sytuacji piety przemawia rzeczywistość ostateczna, przemawia to, co może ostatecznie zaspokoić pragnienia ludzkie. O jej głębokim sensie mówi J. Ratzinger⁵².

Wydaje się, że to współcierpienie przeciw osamotnieniu, niedające się niczym zastąpić, jest kolejnym argumentem pozwalającym zaliczyć piętę do uniwersaliów tradycji kulturowej. Dalej Ratzinger nawiązuje do semickiego słowa: *rahamim* – w dosłownym sensie „łono matki”, które używane było na określenie bycia z drugim i wskazywało na umiejętność człowieka bycia dla drugiego, niesienia jego ciężarów, bolesnego znoszenia go i w tym bólu dawania mu życia. Następnie zaś stwierdza: „Pełnym życia przykładem tego słowa stała się jednak Pieta, Matka bolejąca nad swym Synem: przejawia się w nim macierzyńskie cierpienie Boga. Stało się w nim namacalnie widoczne. Jest ono *compassio* Boga ukazaną w człowieku, który cały dał się wprowadzić w tajemnicę Boga, ponieważ jednak życie człowieka zawsze jest cierpieniem, dlatego obraz cierpiącej Matki, obraz *rahamim* Boga, nabrał dla chrześcijaństwa tak wielkiego znaczenia. W Niej dopiero dosięga kresu obraz Krzyża, ponieważ Ona jest przyjętym i we współcierpieniu niesionym Krzyżem, który pozwala nam w Jej współcierpieniu doświadczać współcierpienia Boga. Tak więc ból Matki jest bólem Paschalnym, który otwiera już przemianę śmierci we właściwe miłości zbawczej bycie z drugim”⁵³. Teologia i stan głębi osobowego przeżywania współtworzą w piecie osobliwy kompozyt.

Podsumowanie

Celem artykułu było ustalenie źródeł żywotności piety. Mają one zarówno podłoże duchowe, jak i psychiczne. Pierwsze przejawiają się w dążnościach intelektualno-wierzeniowych, drugie – w aktywności psychicznej „modelującej” intencjonalnie ukształtowane treści. Podstawą aktywności są archetypy Wielkiej Kobiecości i Wielkiej Matki, które kształtują przeżycia osób inspirowane ideą piety. Źródłem psychologicznym poświęcona była pierwsza część artykułu. W części drugiej omówione zostały różne konfesyjne uwarunkowania przeżywania Maryi w sytuacji piety.

⁵¹ A. Błażejewska, dz. cyt., s. 139.

⁵² „Właśnie ten obraz bolesnej, będący uosobieniem współcierpienia Matki z martwym Synem na kolanach stał się szczególnie drogi pobożności chrześcijańskiej. We współcierpiącej Matce cierpiący wszystkich czasów znajdują najczystszy odblask owego Boskiego współcierpienia będącego jedyną rzeczywistą pociechą. Bo każde cierpienie, każdy ból, jest w swej najgłębszej istocie osamotnieniem, brakiem miłości, zniszczeniem szczęściem odrzuconego. Cierpienie może uśmierzyć tylko współcierpienie” (J. Ratzinger i H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 66).

⁵³ Tamże, s. 67–68.

Treść piety a jej przeżywanie. Warunkiem żywotności piety w kulturze jest nieodłącznie związane z nią przeżywanie (osobiste duchowe zaangażowanie w sytuację uosobionej w piecie Matki). O jego intensywności i jakości decyduje treść przeżyć. Treści mogą być „naocznie” dane, ale mogą pochodzić też z wielorakiej wiedzy o Maryi (historycznej, teologicznej, mistycznej). Istotne dla piety przeżywanie tych maryjnych treści bywa ograniczone: bądź nie mogą być należycie rozpoznane i przeżywane, bądź (głównie w sztuce) mogą to przeżywanie utrudniać. W związku z tym rysują się cztery typy zależności między treściami zawartymi w piecie a siłą i jakością jej przeżywania. Te zależności cechuje relacja zgodności, czyli homogeniczna, bądź niezgodności i nieadekwatności – relacja heterogeniczna. Sprawy te zostały omówione w części drugiej.

Ustalenia części drugiej. Typ pierwszy (część 2.1.) – zdolność empatycznego przeżywania sytuacji Matki w piecie pojawia się, mówiąc prosto, „na jej widok”, liczy się sama zaobserwowana treść, natomiast wierzeniowa realność Maryi i Jezusa nie wpływa na stan przeżyć (mowa tu o postawie tzw. afektywnej, cechującej się litością, współczuciem, miłosiernym wzruszeniem). Relacja między poznaniem a wywołanym przez nie przeżyciem jest oczywiście homogeniczna. Typ drugi (część 2.2.) – przedmiotem przeżywania nie jest sam budzący wzruszenie obraz piety, ale reprezentowana w tym obrazie realna, historyczna Maryja i jej faktyczne cierpienia na Gólgocie. Przeżywanie umożliwia analiza świadectwa ewangelicznego. Relacja między wiedzą a stanem przeżywania jest tu również homogeniczna. Typ trzeci (część 2.3.) – dalsze pogłębianie teologicznej wiedzy o Maryi każe postrzegać cierpiącą Matkę w sytuacji piety zgodnie z depozytem wiary jako nadprzyrodzoną potęgę duchową. Boleść Maryi traci wyrazistość, a uczucia uczestnika ulegają przytłumieniu. Jest to sytuacja, w której prawdy teologiczne nie pomagają w naturalnym przeżywaniu ukazywanej w piecie boleści. Autentyczne przeżywanie cierpień Maryi zamieniać się może w intelektualną medytację bądź kontemplację dzieła. Tutaj relacja między wiedzą o Maryi a przeżywaniem jej doświadczenia w piecie przybiera postać heterogeniczną. Typ czwarty (część 2.4.) – tutaj wiedza dopełniająca obraz Maryi w piecie pochodzi również z depozytu wiary. Nie jest to jednak wiedza umysłu, ale wiedza serca, kształtowana dzięki medytacji i wizjom dotyczącym także piety, staje się niezwykle silnym przewodnikiem duchowym, często wzorcem przeżywania. Tutaj więc relacja między tak przetworzoną wiedzą teologiczną a przeżyciem duchowym Maryi jest homogeniczna.

Ze względu na rozmiar artykułu pominęliśmy typ przeżywania usytuowany na granicy doznań konfesyjnych. Mowa o sakralnym odbiorze piety, zwłaszcza gdy jej kompozycja stwarza barierę dla empatycznego wczucia i bliskości, zaś jałową kontemplację rozbudowanej symboliki zaczyna wypełniać doznanie duchowego wnętrza Maryi – jej Majestatu (*Maiestas*) i tajemnicy. W kontemplacji Jej wizerunku pojawia się umykająca rozumieniu także teologicznemu zupełna Inność, określana przez Rudolfa Otto jako *Ganz Andere*, Inność – budząca fascynację i poczucie obezwładniającej mocy. W tym przeżyciu trzeba jednak dostrzec

wewnętrzna dwoistość. Maryja, zależnie od warunków, jest doświadczana bądź jako *sacrum*, bądź *sanctum*⁵⁴. Zależność między upostaciowaną w piecie bolejącą Matką a jedynie sakralnym doznawaniem Jej Inności jest heterogeniczna.

Żywności piety – archetypy. Niewątpliwie istotnym czynnikiem wzmacniającym ciągle powracanie w kulturze do przeżywania piety są organizujące życie psychiczne archetypy, szczególnie pozytywne aspekty Wielkiej Matki, które w wymiarze psychicznym wzmacniają fundamentalne akty osobowe. Wspomnieć trzeba też o atrakcyjności piety dla twórców współczesnych. Zerwanie z tradycyjnym przesłaniem i polaryzacja ideowa pozbawia piety jej antropologicznej głębi, tego, co decydowało o jej miejscu w kulturze⁵⁵.

Żywności piety – relacje homogeniczne. W ustaleniach części drugiej zostało wykazane, że trwałość piety w kulturze zapewniają tylko relacje homogeniczne. Jednym słowem, zarówno w przedstawieniu, w tworzeniu i kontemplacji piety musi dominować zasadnicze przeżycie wywoływane wczuwaniem się w stan Matki pochylonej nad martwym Synem. Jeśli to przeżywanie schodzi na plan dalszy (na przykład w pietach niosących treści teologiczne albo w nieomawianych tu pietach sakralnych), zanika także uniwersalność zapewniająca ponadczasowy charakter piety. Zazwyczaj żywność piety upatruje się w jej silnych walorach afektywnych, gdy wyrażone w piecie doświadczenie Matki góruje nad innymi uczuciami, jest nieporównywalne, niemożliwe do rozumowego przezwyciężenia. Jednak przeżycia tego dostatecznie nie tłumaczy kategoria uczuć. Przeżycie matki nad umarłym dzieckiem obejmuje inne atrybuty osoby ludzkiej – wolę, rozumienie, świadomość (i samoświadomość) kresu i nieodwracalności, czyli to, co zostało w opracowaniu określone mianem sytuacji granicznej, dotyczącej całej egzystencji ludzkiej. Polega ona na konfrontacji ze śmiercią najbliższej osoby, czyli trwałą „utrata części siebie”.

Wyjątek. Wprawdzie z głębi wszelkich piet heterogenicznych prześwituje nikły zarys współkonającej Maryi, z martwym Chrystusem w ramionach, to jednak w kontekście innych walorów treściowych, innych typów kontemplacji nie wzbudza on typowego dla piety przeżywania. Na koniec trzeba jednak uwyraźnić przypadek sygnalizowany już w części 2.4., gdy wszelkie idee teologiczne, także mariologiczne, są w stanie ugiąć się przed pierwotnym sensem piety i wyrażonego w niej objawiania granicznego stanu człowieka i Boga. Jest to przypadek, w którym treści teologiczne nie są naddane ani nawet zasugerowane w wyniku drobnych przekształceń plastycznej faktury, ale przemawiają całą swoją transcendentną prawdą poprzez ten pierwotny obraz, żywiąc się właśnie sensem piety. W cierpiącej Matce skupia się jak w soczewce całe przesłanie chrześcijańskie, bo jedynie doświadczając Jej współcierpienia, można doświadczyć współcierpienia Boga

⁵⁴ Odmienność tych sposobów doświadczenia sakralnego w artykule: R. Strzelecki, *Doświadczenie uczuć w poezji o tematyce maryjnej* [w:] *Przyjemność i cierpienie – Genuss und Qual. Studia i szkice*, red. G. Jaśkiewicz, J. Wołski, Rzeszów 2014, s. 226–230.

⁵⁵ Przykładem malarstwo Janusza Trzebiatowskiego (album: J. Trzebiatowski, *Pieta. Malarstwo z lat 2001–2005*, Kraków 2006).

(J. Ratzinger). Inaczej mówiąc – tylko poprzez Jej cierpienie ujawnia się prawda o macierzyńskim cierpieniu Boga. Jest to sytuacja wyjątkowa, kiedy prawda teologiczna wyraża ten sam empatyczny, poruszający sens, jaki promieniuje z pierwotnej sytuacji piety. Okazuje się, że mimo dołączonej tu teologicznej wykładni, obecne w piecie uniwersalne wezwanie do współprzeżywania i współcierpienia nie traci z siły wywoływania empatycznych przeżyć odbiorcy. Dodać wypada, że zarysowaną tu doniosłość piety trafnie tłumaczy teoria symbolu Paula Ricoeura⁵⁶. Tego szczególnego spotkania „świadectwa” piety i teologicznego przesłania nie można wyrazić środkami artystycznymi, jakkolwiek teologicznie inspirowaną modyfikacją podstawowego obrazu piety. Boski aspekt jej przesłania, a raczej płynący z niej apel o przeżywanie dokonywać się może tylko dzięki medytacji i duchowości uwrażliwionego odbiorcy.

Bibliografia

- Błażejewska A., *Gotycka rzeźba Marii z ciałem Chrystusa z Ostródy. Plastyczna interpretacja wizji mistycznej*, Toruń 2005.
- Bolewski J. SJ, *Biała bogini, Czarna Madonna... Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*, Warszawa 2005.
- Drozd K.J., *Śmierć i pogrzeb Chrystusa w Ewangeliach apokryficznych*, Opole 2003.
- Jacobi J., *Psychologia C.G. Junga*, przedm. C.G. Jung, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 2001.
- Jaworska-Witkowska M., *Nienasycenie i „niewygasta żywotność” Archetypu Wielkiej Matki. Misterium „rodzącego łona” jako symbol uniwersalizmu tworzenia*, „Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji” 2012–2013, nr 7–8, s. 91–106.
- Jung C.G., *Symbolo przemiany. Analiza preludeum do schizofrenii*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1988.
- Jurkowlaniec G., hasło *Pieta* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XV, Lublin 2011.
- Kogut J., *Kulturowa recepcja biblijnego „drzewa życia” (w chrześcijańskiej tradycji i lekturze ponowoczesnej)*, „Dydaktyka Polonistyczna” 2019, nr 5 (14), s. 35–45.
- Kraj Ł., *Pieta w literaturze i sztuce XX wieku*, Lublin 2023.
- Kraszewski Z., *Udział Matki Bożej w dziele odkupienia* [w:] *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogarodzicy*, red. R. Przybyszewski OP, Poznań 1965.
- Napiórkowski S.C., *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988.
- Neumann E., *Wielka Matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2008.
- Pelikan J., *Maryja przez wieki*, przekł. J. Paciej, Kraków 2012.
- Philibert M., *Paul Ricoeur czyli wolność na miarę nadziei*, przeł. E. Bieńkowska [i in.], Warszawa 1976.
- Ratzinger J. kard., Balthasar H.U. von, *Maryja w tajemnicy kościoła*, przeł. W. Szymona OP, Kraków 2007.

⁵⁶ Właśnie Maryja w piecie jest tym niemożliwym do zastąpienia sensem, w którego łonie może się pojawić sens i prawda samego Boga. Wynika to z koncepcji symbolu, w którym sens pierwotny jest niezastępowalny dla „rozbudzenia” sens wtórnego (M. Philibert, *Paul Ricoeur czyli wolność na miarę nadziei*, przeł. E. Bieńkowska [i in.], Warszawa 1976, s. 151–152; P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz i M. Ochab, Warszawa 1986, s. 18–19.

- Ricoeur P., *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz i M. Ochab, Warszawa 1986.
- Sławińska I., *Filozofia teatru. Wykłady uniwersyteckie*, przygotował do druku i wstępem opatrzył W. Kaczmarek, Lublin 2014.
- Strzelecki R., *Doświadczenie uczuć w poezji o tematyce maryjnej [w:] Przyjemność i cierpienie – Genuss und Qual. Studia i szkice*, red. G. Jaśkiewicz, J. Wolski, Rzeszów 2014.
- Suzo H., *Księga Mądrości Przedwiecznej*, tł. W. Szymona OP, Poznań 1983.
- Trzebiatowski J., *Pieta. Malarstwo z lat 2001–2005*, Kraków 2006.

Psychological and Confessional Sources of the Vitality of the Pietà in Cultural Tradition. An Anthropological and Cultural Study

Abstract

The subject of this study is the *Pietà* as it appears in social consciousness and in cultural testimonies – texts and works of art. Its central motif is the figure of Mary holding the dead body of Christ upon her lap. The *Pietà* has remained a persistent presence within cultural tradition, and the aim of this article is to identify the sources of this enduring vitality. These sources are revealed both through research on human spirituality (drawing on personalism and theology) and through psychological reflection, particularly depth psychology.

Spiritual sources inspire the theme of the *Pietà* through intellectual and faith-based orientations that affirm realities grounded in belief. Psychological sources, by contrast, are situated within the human *psyche* and encompass unconscious factors that shape intentionally formed contents. Chief among these factors are the archetypes of Great Femininity and the Great Mother, which exert varying degrees of influence on experiences inspired by the idea of the *Pietà*. The first part of the article is devoted to these psychological sources, while the second examines the diverse confessional conditions shaping the experience of Mary in the situation of the *Pietà*.

A fundamental condition for the vitality of the *Pietà* in culture is the lived experience inseparably bound to it – that is, personal spiritual engagement with the situation embodied by the Mother in the *Pietà*. The intensity and quality of this experience are determined by its content. Such content may be given “immediately” through perception, but it may also derive from multiple forms of knowledge about Mary (historical, theological, and mystical). The experiential dimension essential to the *Pietà* may, however, be impeded: either because its content cannot be adequately recognized and experienced, or because – particularly in art – it may hinder rather than facilitate such experience.

Consequently, four types of relationships emerge between the content contained in the *Pietà* and the strength and quality of its experiential reception. These relationships are characterized either by congruence (a homogeneous relation) or by incongruence and inadequacy (a heterogeneous relation). These issues are discussed in sequence in the second part of the article. First, a strict correspondence is examined between Mary’s condition as depicted in the *Pietà* and the external subject’s experience of that condition (Section 2.1: homogeneous relation). The next two sections address the relation of experience to theological knowledge of Mary (Section 2.2: homogeneous relation; Section 2.3: heterogeneous relation), followed by an analysis of mystical testimonies (Section 2.4: homogeneous relation).

The persistence of the *Pietà* in culture is sustained by those variants characterized by a homogeneous relation. In other words, whether in representation, creation, or contemplation, the *Pietà* must be dominated by the fundamental experience evoked through empathetic identification with the Mother bent over her dead Son. When this experiential dimension recedes into the background – for example, in *Pietà* representations burdened with theological content or in certain unexamined forms of sacred art – the universality that ensures the *Pietà*’s timeless character likewise diminishes.

The vitality of the *Pietà* is commonly attributed to its powerful affective qualities, in which the experience of the Mother expressed in the *Pietà* surpasses all other emotions, remains incomparable,

and resists rational transcendence. Yet this experience cannot be adequately explained solely in terms of emotion. The experience of a mother confronted with her dead child encompasses other attributes of the human person – will, understanding, consciousness (and self-consciousness) of finitude and irreversibility – constituting what this study defines as a *limit situation* affecting the entirety of human existence. This situation consists in confrontation with the death of the closest person, understood as the irreversible “loss of a part of oneself.”

From a confessional perspective, the *Pietà* acquires timeless value as an expression of what is most precious to human beings – the truth about God – since the image of a mother grieving over her son’s death manifests the maternal suffering of God (God cannot remain absent from human suffering). This Christian interpretation of the *Pietà* constitutes further evidence of its belonging to cultural and anthropological universals.

Undoubtedly, a significant factor reinforcing the recurrent return of the *Pietà* within culture is the structuring role of archetypes in psychic life, particularly the positive aspects of the Great Mother, which strengthen fundamental personal acts on the psychological level. Attention must also be given to the *Pietà*’s appeal for contemporary creators. A break with its traditional message and ideological polarization deprive the *Pietà* of its anthropological depth – that which historically determined its place within culture.

Keywords: Pietà; archetype; Virgin Mary; Christ; theology; mysticism; suffering; lived experience; art; psyche; spirituality

Ryszard Strzelecki, dr hab., prof. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Absolwent KUL, ukończył studia z zakresu filologii polskiej, filozofii teoretycznej oraz teatrologii. W 2001 r. uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa o specjalnościach: historia literatury i wiedza o teatrze. W latach 2002–2004 był prof. UR i prof. WSSG w Tyczynie, gdzie jednocześnie pełnił funkcję dziekana Wydziału Socjologicznego. Od roku 2004 jest prof. UKW w Bydgoszczy, przez lata kierował tam Zakładem Teorii Literatury i Wiedzy o Sztuce, zaś od 2019 r. pracuje na Wydziale Nauk o Kulturze i pełni funkcję przewodniczącego Radu Naukowej Wydziału. Zajmuje się literaturą i kulturą chrześcijańską, zaś drugi obszar jego badawczych zainteresowań obejmuje antropologię literacką i kulturoznawczą, rozważaną w perspektywie filozoficznej, teologicznej i w kontekście innych nauk. Zarówno w pracach badawczych, jak i w zakresie kształcenia kadr współpracuje z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim oraz Uniwersytetem Rzeszowskim. Publikacje książkowe z lat ostatnich: *Homo ludens kultury współczesnej* (2019) oraz *Ku antropologii zabawy. Teoria statusowo-transformacyjna* (2020), a także *Osoba w myśli współczesnej. Model badania sfery podmiotowej w tekstach kulturowych* (2025). W latach 2010–2017 redagował cztery monografie naukowe zawierające badania własne, współpracowników oraz doktorantów, poświęcone tematyce kulturowej i antropologicznej.