

MALŻEŃSTWO JÓZEFA I MARYI

KSIĄŻKI BEZ KANTÓW

Michał Gołębiowski

MAŁŻEŃSTWO JÓZEFA I MARYI
W LITERATURZE I PIŚMIENNICTWIE STAROPOLSKIM
DOBY POTRYDENCKIEJ



Kraków
Collegium Columbinum

Recenzent
prof. dr hab. Małgorzata Krzysztofik
profesor Uniwersytetu Jana Kochanowskiego
w Kielcach

Na okładce
s. I: fresk w katakumbie św. Januarego w Neapolu
s. IV: rzeźba przed Bazyliką Zwiastowania, Grota Zwiastowania,
grota mieszkalna Józefa i Maryi

Projekt okładki
Agnieszka Walecka-Rynduch
Redaktor Wydawnictwa
Elżbieta Białoń
Redaktor techniczny
Marcin Herzog

© Michał Gołębiowski, Kraków 2015
© Collegium Columbinum, Kraków 2015

Wydawca
Collegium Columbinum
31-831 Kraków, ul. Fatimska 10, tel./fax: (+48) 12 641-42-54
32-720 Nowy Wiśnicz, ul. Zamkowa 10 (*Palais Valdolfo*)
tel./fax: (+48) 14 685-54-65
www.columbinum.com.pl
i-ksiegarnia@columbinum.com.pl
columbinum@columbinum.com.pl



ISSN 1733-4845
ISBN 978-83-7624-168-5

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	7
Część I.....	21
Tło biblijne i patrystyczne	21
Od wieków średnich do Trydentu.....	39
Część II	55
U podstaw staropolskiego zainteresowania Świętymi Małżonkami.....	55
W siedemnastowiecznej prozie polskiej.....	68
W siedemnastowiecznej poezji lirycznej i epickiej.....	92
W siedemnastowiecznych pastorałkach dramatycznych.....	114
W modlitewnikach i drobnych drukach pobożnościowych.....	127
Zakończenie.....	141
Bibliografia	147
Spis Książek bez Kantów.....	159

«gaudebit sponsus super sponsam
gaudebit super te Deus tuus»
(Is LXII:5)

WSTĘP

Katakumby świętego Januarego w Neapolu skrywają fascynujący fresk. Oto nieznanymi z imienia starochrześcijański artysta namalował na złotym tle rodzinę (tradycja nadała im przydomek Teotecno): dwoje rodziców, a pośrodku dziecko; wszyscy troje z rękoma wzniesionymi do modlitwy. Po lewej i po prawej stronie stoją świece, element uświęcający codzienność, zaś na samym szczycie łuku można dostrzec wieniec albo koronę, symbol zwycięskiego przejścia przez trudy życia. Kobieta – żona i „siostra” (Pnp 4, 9)¹ – ubrana jest w strój zwykły, nieozdobny, wraz z nakryciem głowy, zapewne biorący za wzór słowa Apostoła: „ich ozdoba niech nie będzie zewnętrzna” (1P 3, 3). Tunika mężczyzny nieco inaczej: uzupełnia ją narzuta z wyhaftowanymi wizerunkami antylopy w biegu, przypominająca o biblijnej poezji miłosnej: „uciekaj miły mój, a bądź podobny sarnie i jelenkowi na górach ziół wonnych” (Pnp 8, 14). Omawiany fresk stanowi bezcenne źródło wiedzy na temat teologii «Kościoła Domowego» pierwszych wieków, a przy tym świadectwo czci i szacunku, jakimi wyznawcy Chrystusa od wieków otaczali małżeństwo. W każdym razie jest to jedno z najstarszych malowideł rodzinnych starożytności chrześcijańskiej, przypominające słynne słowa Tertuliana do swojej żony:

Jakże piękną wspólnotą jest para wierzących, którzy mają jedną nadzieję, jeden cel swoich pragnień, jednakowy sposób życia i takież sam zwyczaj posługi (...). Gdzie jest jedno ciało, tam jest i jeden duch. Ra-

¹ Cytaty biblijne podaję za: *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu, według łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego, na polski język z nowu z pilnością przełożone [...] przez D. Jakuba Wujka z Wągrowca [...]*, Kraków 1599.

zem się modlą, razem rozmyślają, razem też odbywają posty; nawzajem się pouczają, nawzajem się zachęcają, nawzajem również siebie znoszą. Obydwoje jednakowo zachowują się w kościele Bożym, jednakowo na uczcie Bożej, jednakowo w trudnościach, prześladowaniach i w chwilach wytchnienia².

Tymczasem w hiszpańskiej katedrze w León można znaleźć podobnie skomponowaną rzeźbę. Wykonał ją najprawdopodobniej Francisco Salzillo y Alcaraz, osiemnastowieczny artysta tworzący w duchu późnego baroku. Po obu stronach stoją rodzice, trzymając za ręce dzieciątko pośrodku. Kobieta całym swoim wyglądem nie pozostawia wątpliwości: to Dziewica Maryja. Józef, po prawej, dzierży kij wędrowny (Mt 2, 13: „wstań, a weźmi dziecię i matkę jego, a uciecz do Egiptu”), a może różdżkę zapowiadaną przez proroków (Iz 11, 1: „wyjdzie różdżka z korzenia Jessego i kwiat z korzenia jego wyrośnie”; por. Lb 17, 23). Ponad głowami trojga rozbłyskują aureole, a szaty falują na wietrze. Wszakże „[wiatr]³ kędy chce tchnie: i głos jego słyszysz, ale niewiesz skąd przychodzi i dokąd idzie: tak jest wszelki który się narodził z ducha” (J 3, 8).

W przeciągu dwunastu wieków oddzielających powstanie fresku z Neapolu od rzeźby Salzillo refleksja na temat chrześcijańskiego małżeństwa rozwijała się nieprzerwanie, a uprzywilejowane miejsce zajmował w niej temat Józefa i Maryi, nazwanych później mianem Świętych Rodziców, czczonych jako oblubieńcy z Nazaretu (w wyraźnym nawiązaniu do duchowego sensu *Pieśni nad pieśniami*), stawianych za ziemski wzór *niebiańskiej miłości*. Relacja łącząca tę ewangeliczną parę małżeńską okazała się wkrótce przedmiotem refleksji na tyle płodnym i inspirującym, że *sui generis* związanym z niemal każdym aspektem nauki Kościoła, od

² Tertulian, *Do żony* [w:] tegoż, *Wybór pism*, oprac. W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanula, t. II, Warszawa 1983, s. 164.

³ Dopisek redakcyjny mający uwydatnić sens oryginału. W przekładzie Jakuba Wujka werset ten brzmi dokładnie: „Duch kędy chce tchnie: i głos jego słyszysz, ale niewiesz skąd przychodzi i dokąd idzie: tak jest wszelki który się narodził z ducha”.

teologii moralnej aż po rzeczy ostateczne. Wydaje się to w pełni zrozumiałe, skoro – jak zauważa ks. Stanisław Celestyn Napiórkowski – sama „Maryja i maryjność odizolowane od chrystologii, soteriologii, pneumatologii, charytologii, antropologii, eklezjologii oraz eschatologii chorują, rosną im garby i skrzywienia”⁴. Toteż interpretacja konkretnych dzieł literatury dawnej pozwala wnioskować, że całkiem analogicznie przedstawiała się kwestia nabożnych rozważań wokół małżeństwa Józefa i Niepokalanej: z punktu widzenia katolickiej eklezjologii nowotestamentowi oblubieńcy figuratywnie przedstawiali lud Boży, a więc wszystkie kobiety i wszystkich mężczyzn odkupionych krwią Syna Bożego, chrystologicznie Józef stawał się natomiast typem Chrystusa (a także wzorem biskupa), zaślubiającego sobie Maryję reprezentującą Kościół.

Oczywiście dla całej rzeszy teologów, w tym również dla wielu Ojców i Doktorów Kościoła, Święta Rodzina stała się wizerunkiem zarazem doskonałego chrześcijańskiego małżeństwa, jak również dziewictwa konsekrowanego przeżywanego w całkowitej niewinności. Warto przy tym zaznaczyć, że w XVII wieku, a więc w epoce największego dotąd rozwoju myśli józefologicznej, ziemski towarzysz i oblubieniec Maryi Panny urósł do rangi najskuteczniejszego opiekuna zakonów żeńskich, a zarazem stróża „łożnicy niesplamionej” (*intaminati dux tori*, por. Hbr 13, 4)⁵. Jeżeli zatem u progu VII wieku Jan Klimak pisał w swojej *Drabinie raju* o tzw. *miłości niebiańskiej*: „Czysty jest ten, kto żądę przebił miłością, i ogień ugasił ogniem niematerialnym”⁶, to w katolickim piśmien-

⁴ S.C. Napiórkowski, *Maryja a Duch Święty* [w:] *Duch Święty a Maryja. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie. Częstochowa, 22–23 maja 1998 roku*, Częstochowa 1999, s. 251.

⁵ J.B. Zimorowic, *Jesus, Maria, Ioseph/Jezus, Maria, Józef*, oprac. T. Lawenda i R. Sawa, Lublin 2013, s. 96–97.

⁶ Jan Klimak, *Drabina raju*, tłum. W. Polanowski, oprac. E. Osek, Kęty 2011, s. 200.

nictwie potrydenckim najdoskonalszym zobrazowaniem tej idei miały być właśnie dziewiczy związek Józefa i Maryi, „w Panieństwie najczystszy”⁷, ale i „w miłości najgorętszy”⁸. Dokonała się w nich ponadto egzemplifikacja obu podstawowych stanów życia chrześcijańskiego, dziewictwa i małżeństwa, jednakowo (choć na różny sposób) opartych na cnocie czystości oraz ukierunkowaniu na osiągnięcie świętości.

* * *

Piotr Żbikowski w jednym z wywiadów stwierdził, że „humanistyka jest rdzeniem, podstawą do zachowania własnej osobowości i poczucia tożsamości narodowej, osobistej, kulturowej, religijnej”⁹. Idea ta przyświeca również autorowi niniejszego studium. Ściśle rzecz ujmując, celem tej książki jest możliwie jak najszerzej kontekstowa analiza literackich świadectw wczesnonowożytnej refleksji nad relacją łączącą Świętych Rodziców, mającą jednocześnie na uwadze koncepcję długiego trwania idei. Podejście to opisują zwięźle René Wellek i Austin Warren:

Nie ulega wątpliwości, że literaturę można traktować jako dokument dla historii prądów umysłowych i historii filozofii [jak również teologii –M.G.], ponieważ historia literatury przebiega równolegle do przemian życia umysłowego i jest ich odbiciem [...]. Problem zjawia się wtedy i tylko wtedy, kiedy idee naprawdę wchodzą w żywą tkankę dzieła literackiego, kiedy stają się „konstytutywne”, czyli jednym słowem, nie są już ideami w normalnym znaczeniu pojęć, ale symbolami lub nawet mitami¹⁰.

⁷ *Złoty Ołtarz Wonnego Kadzenia przed Stolicą Bożą* [...], Supraśl 1732, s. 453.

⁸ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 453.

⁹ P. Żbikowski, *Horyzonty polskiego Oświecenia. Wykłady z epoki 1740–1830*, oprac. J. Kowal, Kraków 2010, s. 7.

¹⁰ R. Wellek i A. Warren, *Teoria literatury*, tłum. M. Żurowski, Warszawa 1974, s. 142.159.

Inną cechą warsztatu historyka idei jest przekonanie o tym, że w literaturze „istnieją utajone lub nie do końca wyartykułowane *założenia* czy mniej lub bardziej *nieświadome nawyki mentalne*, funkcjonujące w myśli konkretnego człowieka lub pokolenia”, co objawia się na przykład „predyspozycją do myślenia pewnymi kategoriami lub wedle poszczególnych typów wyobraźni”¹¹. Nie trzeba chyba dodawać, że zjawisko to odnosi się w sposób wyjątkowy do teologicznego aspektu dawnego piśmiennictwa religijnego. Dlatego też studium niniejsze chce być przede wszystkim próbą opisu pewnej tradycji, jej ciągłości oraz zmian, źródeł składających się na nią koncepcji, a także świadomości historycznej katolików XVII wieku w jednym z jej znaczących przejawów, jakim nazwać można ówczesną produkcję literacką¹². Jak pisał Arthur Lovejoy, „historyk idei, tropiąc najczęściej początki koncepcji czy założenia w systemie filozoficznym czy religijnym systemie lub w teorii naukowej, jej najistotniejszych przejawów poszuka w sztuce, a przede wszystkim w literaturze”¹³. Poezja, proza, dramat, a nawet piśmiennictwo modlitewne – wszystkie te formy twórczości ludzkiej ukazują przecież „miejsca wspólne” (*loci communes*) danej kultury i epoki, kontynuują i przetwarzają określone kategorie myślowe, ustanawiając przy tym nowe, bazując na topice mającej swój długi i złożony rodowód, zarazem jednak odciskający piętno na współczesności.

Chcąc zatem opisać relację zachodzącą pomiędzy teologią świętorodzinną a literaturą piękną, postanowiłem skupić się przede wszystkim na utworach doby potrydenckiej. Okres od końca XVI do połowy XVIII wieku był czasem, w którym – tak w całej Europie, jak i w Rzeczypospolitej – na szeroką skalę zaczęto postrzegać troje mieszkańców nazareńskiego domu w kategoriach prawdziwej

¹¹ A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999, s. 12–13.

¹² Por. D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. J. Wocial, Warszawa 2006, s. 194.

¹³ A.O. Lovejoy, jw., s. 22.

rodziny¹⁴. Ważnym kontekstem jest tutaj ciągłość wypracowanych w owym czasie idei oraz specyficznych metod egzegetycznych, również tych, które aktualizowały przekaz Pisma przy wykorzystaniu daleko posuniętej typologii, tropologii i alegorii, a więc mieszczących się we współczesnym pojęciu eisegezy. Trzeba wszakże przyznać, że barok ustanowił paradygmat myślenia o ewangelicznej parze żywotny do dziś. Nawet niektóre współczesne dokumenty kościelne, jak choćby *Redemptoris Custos* (1989), okazują się w gruncie rzeczy przypomnieniem tych wszystkich intuicji, które pojawiały się w literaturze religijnej tworzonej na krótko po Soborze trydenckim. „Małżeństwo Maryi z Józefem (w którym Kościół czci Józefa jako oblubieńca Maryi, a Maryję jako jego oblubienicę) kryje w sobie równocześnie tajemnicę doskonałej komunii osób, mężczyzny i niewiasty w przymierzu małżeńskim, a zarazem tajemnicę owej szczególnej «beżzenności dla królestwa Bożego»”¹⁵, pisał Jan Paweł II. Poniżej postaram się wykazać, iż idea ta sięga starożytności chrześcijańskiej oraz średniowiecza, w szczególnym kontekście pojawiając się i rozkwitając również w literaturze polskiego i europejskiego baroku.



Wywód niniejszy dzieli się na dwie części, z czego pierwsze i fundamentalne miejsce zajęła analiza tekstów biblijnych. Dla zachowania perspektywy staropolskiej postanowiłem jednak zinterretować odnośne fragmenty Nowego Testamentu nie tyle w duchu współczesnych metod biblistycznych, co w mediacji Ojców Kościoła; celem niniejszego studium nie jest bowiem konfrontacja wczesnonowożytnych przekonań religijnych z nowoczesnym

¹⁴ R. Mazurkiewicz, *Z dawnej literatury maryjnej. Zarysy i zblżenia*, Kraków 2011, s. 59–61.

¹⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin 2008, s. 231.

stanem badań, ale opis ciągłości tradycji. Toteż warto podkreślić, że starożytni Ojcowie przez wieki istnienia Kościoła katolickiego pełnili – i pełnią nadal – rolę „uprzywilejowanych świadków Tradycji”¹⁶, „miarodajnych nauczycieli prawdy objawionej” (*magistri probabiles*)¹⁷ oraz „interpretatorów świętych Pism” (*divinorum librorum tractatores*)¹⁸. Ta ich funkcja uwydatniona została na gruncie literatury szczególnie w siedemnastowiecznej twórczości o charakterze religijnym. Wystarczy zajrzeć do największego ówczesnego komentarza biblijnego autorstwa Corneliusa a Lapide, czy też do dowolnej potrydenckiej homilii, kazania czy pisma apologetycznego. Autor przedmowy do polskiego przekładu *Ksiąg o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* Stanisława Hozjusza podsumowuje na przykład obronę katolickiego depozytu prawd wiary tymi oto słowami: „[...] jako to i z Pisma świętego, i z nauki Ojców świętych jasnie się okazuje”¹⁹, skarżąc się jednocześnie, że protestanci „podając ludziom pisane słowo Boże samo, a wykład jego bądź od Apostołów okrom Pisma, bądź to od Ojców św. na piśmie zostawiony, na stronę odrzucają”²⁰. Ta znacząca konstatacja w pewnym sensie przypomina o syntetycznym manifeście Jana z Damaszku, ostatniego z greckich Ojców Kościoła i „świadka poprzedzającej go Tradycji, którą zebrał, streścił, naświetlił”²¹: „jed-

¹⁶ P. Borto, *Tradycja a Objawienie w teologii Yves’a Congara i Henri de Lubaca*, Kielce 2007, s. 211–217.

¹⁷ Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, Kraków 2012, s. 16.

¹⁸ Augustyn, *O Trójcy Świętej* [cyt. za:] C. Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, tłum. K. Kubis, Kraków 2007, s. 17.

¹⁹ *Krześcijańskiemu czytelnikowi przedmowa* [w:] S. Hozjusz, *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym*, oprac. M. Korolko, Kraków 1999, s. 5.

²⁰ *Krześcijańskiemu czytelnikowi przedmowa*, jw., s. 10.

²¹ C.V. Manzanares, *Pisarze wczesno-chrześcijańscy I–VII w. Mały słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001, s. 104–105.

na jest prawda, którą przekazali godni chwały Apostołowie oraz natchnieni ojcowie²².

Także ojcowie Soboru trydenckiego, świadomi kontrowersji teologicznych wokół spraw fundamentalnych dla doktryny Kościoła, wielokrotnie powoływali się na dziedzictwo Ojców Kościoła (np.: „albowiem jak wierzą i nauczają starożytni ojcowie²³). Ich obecność miała chronić od arbitralności rozumienia prawd wiary, ale również zapewniać o ciągłości nauki sięgającej czasów Apostolskich. Natomiast w kwestii prawowiernej wykładni treści biblijnych, jak wiadomo – niezwykle istotnej właśnie w XVII wieku, Sobór orzekł: „Niech nikt także nie komentuje Pisma Świętego wbrew powszechnej zgodzie Ojców, chociażby jego komentarze nie miały ujrzeć światła dziennego²⁴. Ustawieniu temu wtórowały zachęty wielu znaczących teologów katolickich tego czasu. Franciszek Salezy utrzymywał na przykład, że pomiędzy Biblią a pismami Ojców zachodzi taka różnica jak pomiędzy migdałem całym a migdałem rozłupanym, gotowym do spożycia, albo jak pomiędzy bochenkiem chleba a chlebem rozkrojonym i podanym stołownikom²⁵. „Trzeba tedy ich zażywać [tj. Ojców – M.G.], bo oni byli instrumentem, przez który Bóg udzielił nam prawdziwego zrozumienia słowa swojego²⁶. Innymi słowy, powoływanie się na pisma starożytnych Ojców i Doktorów Kościoła gwarantować miało taką lekturę Pisma Świętego, która „obalała ciemności błędu, rozjaśniała treści trudne do zrozu-

²² *Ojcowie Kościoła Komentują Biblię. List Jakuba. I–II List św. Piotra. I–III List św. Jana. List św. Judy*, oprac. D. Sztuk, Nowy Testament t. XI, Ząbki 2014, s. 149.

²³ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom I, tłum. A. Baron i H. Pietras, Kraków 2012, s. 501.

²⁴ Cyt. za: M. Krzysztofik, *Od Biblii do literatury. Siedemnastowieczne dzieła literackie z ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 21.

²⁵ Franciszek Salezy, *List LXXVIII* [w:] tegoż, *Listy duchowne*, Kraków 1771, s. 366.

²⁶ Franciszek Salezy, *List LXXVIII* [w:] tegoż, *Listy*, jw., s. 366

mienia, rozwiewała wątpliwości oraz odkrywała tajemnice Słowa Bożego²⁷. Przytoczone tu słowa Prospera Lorenza Lambertiego, późniejszego papieża Benedykta XIV, stanowiły jedynie czytelne powtórzenie wcześniejszych definicji „wzniosłej nauki” (*eminens doctrina*) Doktorów, zwłaszcza cieszących się rangą starożytności, a więc żyjących stosunkowo blisko czasów apostołskich. Dlatego też poeci katolicycy doby potrydenckiej, chcąc podkreślić zgodność swoich dzieł z oficjalną doktryną Kościoła, niemal zawsze odwoływali się do bogatego zasobu komentarzy Ojców²⁸. Dobitnie świadczą o tym chociażby marginalia, tak często przywołujące fragmenty dzieł pisarzy wczesnochrześcijańskich. Również parafrazy biblijne pisane były najczęściej właśnie w oparciu o komentarze patrystyczne.

Pierwsza część niniejszego wywodu dotyczyć więc będzie wczesnochrześcijańskich źródeł refleksji nad Świętymi Małżonkami, przy czym należy zacząć od tekstów budujących jej antropologiczne podwaliny (w duchu tzw. «antropologii biblijnej»). Bez próby odczytania odnośnych tekstów biblijnych, wraz z uwzględnieniem tradycji ich oddziaływania, nie będzie możliwe zrozumienie ani istoty dziewictwa, ani też miejsca Józefa i Maryi w chrześcijańskiej wizji małżeństwa, także w pojmowaniu, jakie mieli wokół tych kwestii pisarze siedemnastowieczni. Toteż stwierdzenie, że czystość Maryi dowodziła nadprzyrodzonych narodzin Syna Bożego (Iz 7, 14: „oto panna brzemienna rodzi syna”), jest jednym z wielu wątków refleksji nad Świętą Rodziną, wprawdzie dla teologii chrześcijańskiej najważniejszym, ale nie wyczerpującym całej jej złożoności i bogactwa. Tak w dobie patrystycznej, jak i później, w polskim i europejskim baroku, coraz częściej pytano bowiem o charakter relacji pomiędzy nazaretańskimi obłubieńca-

²⁷ „Errorum tenebrae fuerint profligatae, obscura fuerint dilucidata, dubia declarata, Scripturarumque aenigmata reserata”. Benedictus XIV, dz. cyt., lib. IV, pars 2, cap. 11.

²⁸ Zob. M. Krzysztofik, jw., s. 21–49.

mi. Dlaczego natchniony autor poświęca ich zaślubinom aż osiem wersetów początku *Ewangelii Mateusza*? Co takiego panieństwo Maryi, bez wątpienia ugruntowane na całkowitym oddaniu siebie Bogu, mówi zarazem o nowych – nie z krwi, ani z ciała (por. Mt 3, 31–35) – relacjach międzyludzkich? Na czym polega ewangeliczna nowość bezżenności oraz jej związek nie tylko z ideą tzw. *miłości niebiańskiej*, ale również z koncepcją rozwoju ludzkich więzi przebiegającego od ciała do Ducha²⁹? Wydaje się, że aby adekwatna odpowiedź stała się możliwa w odniesieniu do dzieł staropolskich, wpierw należy zarysować krótką syntezę wczesnochrześcijańskiej refleksji nad miejscem kobiety i mężczyzny oraz ich wzajemnych odniesień w perspektywie teologii i antropologii katolickiej.

Wychodząc od epoki patrystycznej, pokrótce przyjrzyć się literaturze wieków średnich oraz wczesnej nowożytności aż do czasu obrad Soboru trydenckiego, przywołując przy tym kilka najbardziej reprezentatywnych dla zachodniej myśli chrześcijańskiej tekstów literackich oraz traktatów spekulatywnych. Rozdział ten uwypukli przede wszystkim kontynuację, a także reinterpretację teologii Augustyna i Hieronima, choć uwzględni również średniowieczne wieloaspektowe inspiracje ewangeliami pseudoepigraficznymi. Wystarczy wspomnieć, że pytanie o wiek Józefa – konsekwentnie przedstawianego w postaci smutnego wdowca i starca – było wciąż na nowo stawiane przez najbardziej znaczących wczesnonowożytnych myślicieli religijnych. Źródła niekanonicze dostarczały również szczegółów na temat samego przebiegu zaślubin nowotestamentowych małżonków, które na długo inspirowały staropolskich autorów dzieł o charakterze popularnym. W każdym razie, dyskusje józefologiczne do połowy XVI wieku wiążą się przynajmniej z dwoma istotnymi trudnościami: czy święty cieśla, wchodząc z woli Bożej w związek ze swą oblubienicą, dorównywał

²⁹ Zob. T. Špidlík, *Człowiek Boga. U źródeł życia zakonnego*, tłum. B.A. Gancarz, Kraków 2003, s. 55.

jej świętością i łaską, tak aby ich małżeństwo mogło być zgodne i udane? Oraz: w jakiej mierze można mówić o więzi, jaka łączyła Józefa, Maryę i Jezusa, w perspektywie rodzinnej zazyłości?

Druga część wprowadza we właściwy temat rozprawy. Opierając się na poczynionym wcześniej biblijnym, patrystycznym, średniowiecznym i wreszcie przedtrydenckim zarysie teologii małżeństwa i dziewictwa, szczególnie zaś w odniesieniu do Józefa i Maryi, skomentuję najbardziej moim zdaniem reprezentatywne przykłady staropolskiej literatury poświęconej dwojgu ewangelicznych oblubieńców. Bardziej szczegółowe analizy poprzedzi zwięzły przyczynek do omówienia zmian w duchowości katolickiej doby potrydenckiej w perspektywie zyskującego coraz większe uznanie kultu Józefa oraz Świętej Rodziny, wówczas nazywanej „Świątą Familiją” czy „ziemską trójcą” (*trinitas terrestris*). Następny rozdział dotyczy będzie prozy religijnej od końca XVI do połowy XVIII wieku, w niej to bowiem temat Świętych Małżonków znajdował często pełny wykład. W trzecim rozdziale zamierzam zinterpretować dzieła poetyckie polskiego baroku w całej rozciągłości genologicznej, jaką mieściło ówczesne pojęcie liryki. Kolejny rozdział poświęcony zostanie staropolskim pastorałkom dramatycznym, w których Józef i Maryja jawią się przede wszystkim jako doskonale zgodni małżonkowie. Rozważania te zamknę zaś krótki szkic na temat zabytków popularnej literatury dewocyjnej, wciąż niesłusznie pomijanej w badaniach nad literaturą i piśmiennictwem religijnym doby staropolskiej. Wszystko to zamierzam omówić w wieloaspektowym kontekście kulturowo-teologicznym, mając zarazem na uwadze znamienne przestrożę:

Większość fatalnych nieporozumień w filologicznym świecie, zwłaszcza w realizacji filologicznego powołania, polega nie na braku umiejętności w lekturze tekstów, na hermeneutycznych błędach, lecz na „złym” słuchaniu tego, co wokół nas, i tego, co zostaje nam poprzez tekst – i poprzez człowieka – dane, darowane [...].

Lektura filologiczna pozostaje otwarta i godzi się na nie-do-odczytanie. Filolog, zanim stwierdzi, pyta. Zanim zapyta, otworzy się³⁰.

Kończąc słowo wstępu należy wskazać na dotychczasowy stan badań nad podejmowanym w tej pracy tematem. Jak dotąd najbardziej treściwe studia dotyczące małżeństwa Józefa i Maryi (ograniczające się jednak do pojedynczych artykułów bądź rozdziałów) wyszły staraniem takich autorów jak: Francis L. Filas SJ³¹, Charlene Villaseñor Black³², Katherine Risse³³, Dyan Elliott³⁴, Irven Michael Resnick³⁵, ks. Tadeusz Fitych³⁶, ks. Mieczysław Ozorowski³⁷, Roman Mazurkiewicz³⁸, Katarzyna Kiskowiak³⁹, Adam Jó-

³⁰ A. Gorzkowski, *Nauczyć słyhać, czyli czym jest naprawdę filologia?* [w:] *Rzeczy minionych pamięć. Studia dedykowane profesorowi Tadeuszowi Ulewiczowi w 90. rocznicę urodzin*, red. A. Borowski i J. Niedźwiedz, Kraków 2007, s. 224.

³¹ F.L. Filas, *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, tłum. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979.

³² C.V. Black, *Love and Marriage in the Spanish Empire: Depictions of Holy Matrimony and Gender Discourses in the Seventeenth Century* [w:] „The Sixteenth Century Journal”, vol. 32, no. 3 (Autumn, 2001).

³³ K. Risse, *Revising a Matrimonial Life: An Alternative to the Conduct Book in María de Agreda's „Mística ciudad de Dios”* [w:] „MLN”, vol. 123, no. 2, Hispanic Issue (Mar., 2008).

³⁴ D. Elliott, *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton 1995.

³⁵ I.M. Resnick, *Marriage in Medieval Culture: Consent Theory and the Case of Joseph and Mary* [w:] „Church History”, vol. 69, no. 2 (Jun., 2002), s. 350–371.

³⁶ T. Fitych, *Trynitarny egzemplaryzm w nauce o świętym Józefie u Bernarda Rosy i jego kontynuatorów (część I.)* [w:] „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, z. XVIII, r. 1985, s. 57–79.

³⁷ M. Ozorowski, *Benedykta Hessego nauka o małżeństwie*, Warszawa 2002.

³⁸ R. Mazurkiewicz, *Z dawnej literatury maryjnej*, Kraków 2011.

³⁹ K. Kiskowiak, *Wątki maryjne w apokryfach staropolskich. Wybrane zagadnienia*, Gdańsk 2013

zef Sobczyk⁴⁰, ks. Marcin Godawa⁴¹. W rozważaniach wymienionych tu badaczy motyw małżeństwa Józefa i Maryi pojawiał się zaledwie jako część składowa innego, znacznie szerszego tematu, takiego jak na przykład: mariologia poezji staropolskiej, teologia Bożego Narodzenia, początki nowożytnej józefologii... Praca niniejsza stara się zająć miejsce pierwszego całościowego ujęcia nkreślonego tu zagadnienia.

Korzystając z okazji składam najserdeczniejsze wyrazy podziękowania dla prof. Wacława Waleckiego, który objął moją pracę życzliwą opieką i nieocenionym kierownictwem naukowym, bez którego studium to nie przyjęłoby z pewnością obecnego kształtu. Książka ta nie powstałaby również, gdyby około 2010 roku nie dane mi było poznać o. dra Krzysztofa Broszkowskiego OP. Jego życzliwa pomoc naukowa (także w zakresie katolickiej teologii małżeństwa i dziewictwa), gotowość do dyskusji i konsultacji, a także udostępnienie mi tekstu niepublikowanej jeszcze rozprawy jego autorstwa, *Świętość sakramentu małżeństwa wobec konsekwencji grzechu pierwotnego w nauczaniu św. Augustyna z Hippo*, stały się dla mnie istotną inspiracją, która wkrótce zaowocowała zainteresowaniem problematyką zaślubin Józefa i Maryi. Składając tym samym podziękowania o. drowi Krzysztofowi Broszkowskiemu, odwołam się do słów staropolskiego poety: „Żniwa swego pierwszy snop tobie ofiaruję (...), którym ty łaskawy wzrok ukaz⁴²”.

⁴⁰ A.J. Sobczyk, *Z historii kultu Świętej Rodziny* [w:] „Studia Włocławskie”, z. 11, r. 2009.

⁴¹ M. Godawa, *Obraz tajemnicy Wcielenia i Narodzenia Pańskiego w retorycznych medytacjach wybranych autorów środowiska krakowskiego w pierwszej połowie XVII wieku*, Kraków 2013.

⁴² J. Kochanowski, *Psalterz Dawidów*, Kraków 1579, s. 3.

CZĘŚĆ I

TŁO BIBLIJNE I PATRYSTYCZNE

Pierwszy rozdział *Księgi Rodzaju* kończy się stworzeniem mężczyzny i niewiasty (Rdz 1, 27), Adama i Ewy, „oblubienica i oblubienicy”, aby nieco dalej – tym razem w tekście jahwistycznym – przejść we właściwy opis ustanowienia małżeństwa. Podobnie początek *Ewangelii Mateusza*. Tutaj również narracja skupia się wokół zaślubin: wpierw dokonanych na mocy Prawa Mojżeszowego, zgodnie z pierwotnym zamysłem Bożym (Mt 1, 18: „była poślubiona matka jego Maria Jozephowi”), a następnie zatwierdzonych przez posłańca Jahwe (Mt 1, 24: „uczynił jako mu rozkazał Anioł Pański: i przyjął żonę swoją”). Towarzyszą temu zjawiska cudowne, wyrażające wolę Bożą oraz uprzednia zapowiedź narodzenia Chrystusa z Ducha Świętego, a nie „z wolej ciała, ani z wolej męża” (J 1, 13). W ten sposób tekst podkreśla nadprzyrodzone poczęcie się Syna Bożego (taki jest główny cel stwierdzenia z Mt 1, 25: „nie uznał jej aż porodziła syna”)⁴³. Niemniej sam początek tzw. «ewangelii dzieciństwa» wyraźnie skupia optykę na pojednaniu dwojga oblubieńców, tym bardziej że sporo miejsca zajmuje tu opis trudności, jakie napotkał Józef przed zamieszkaniem ze swą żoną. Warto wspomnieć także fragment *Ewangelii Łukasza*, kiedy to Jezus zagubił się w świątyni podczas święta Paschy. Wówczas Maryja wyznaje: „Oto ojciec twój i ja” (Łk 2, 48; por. Rdz 1, 27: „mężczyznę i białogłową stworzył je”),

⁴³ J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza*, Poznań 1979, s. 79.

co staje się jasnym wyrazem więzi rodzinnych łączących troje bohaterów tej sceny.

Pomiędzy początkiem stworzenia, a Wcieleniem, czyli „nowym stworzeniem” (Ga 6, 15), zachodzi jednak różnica. Otóż w związku z „wypełnieniem się czasów” (Ga 4, 4) oraz z „przybliżeniem się Królestwa niebieskiego” (Mt 3, 2), integralna prawda o człowieku stworzonym jako mężczyzna i niewiasta, otworzyła się na nową perspektywę. Ściślej rzecz biorąc, chodzi tu o zapowiedź życia wiecznego, w którym „ani się żenią, ani za mąż idą; ale będą jako Aniołowie Boży w niebie” (Mt 22, 30)⁴⁴. Antycypa-

⁴⁴ Dla dalszych rozważań ważny będzie komentarz biblijny o. Hugolina Langkammera do zacytowanej perykopy (seria KULowska): „Ponieważ Jezus jest zmuszony odpowiedzieć saduceuszom na temat małżeństwa i rodzenia, koncentruje się wyłącznie na tym zagadnieniu. Stąd to jego słowa są odpowiedzią na pytanie o sposób egzystencji ludzi po zmartwychwstaniu pod względem małżeństwa, życia płciowego i rodzenia. Saudeuszom problemy poruszane w dzisiejszej etyce małżeńskiej, jak miłość istniejąca pomiędzy partnerami, osobowe dopełnienie drugiej osoby itp., były zupełnie obce. Jeśli więc nasza współczesna teologia głosi, iż przyszły eon ma być także udoskonaleniem i dopełnieniem porządku obecnego stworzenia i w ten całościowy aspekt włącza także osobowe kontakty między ludźmi i miłość między małżonkami w formie najdoskonalszej, innej, Bożej, nie sprzeciwia się to nauce Jezusa o zmartwychwstaniu” (H. Langkammer, *Ewangelia według świętego Marka*, Poznań 1977, s. 280). Zob. także rozważania Jana Pawła II: „[...] człowiek w swej pierwotnej sytuacji jest sam, a równocześnie staje się mężczyzną i kobietą: jednością dwojga. W swej samotności «objawia się» sobie osoba, ażeby równocześnie w jedności dwojga objawić w sobie komunie osób. W jednym i drugim byt ludzki konstytuuje się jako obraz i podobieństwo Boga [...]. Z kolei też sens bycia ciałem, a w szczególności bycia co do ciała mężczyzną i kobietą, zostaje związany z małżeństwem [...]. Jednakże pierwotny i podstawowy sens bycia ciałem, a także bycia co do ciała mężczyzną i kobietą – właśnie ów sens oblubięczy – związany jest z tym, że człowiek zostaje stworzony jako osoba i powołany do życia «in communione personarum». Małżeństwo i prokreacja sama w sobie nie stanowi bez reszty o tym pierwotnym i podstawowym sensie bycia ciałem, ani też bycia co do ciała mężczyzną

cją tej rzeczywistości jest ziemską bezżenność (zob. Mt 19, 12), która zapowiada eschatologiczną przemianę ciała w zjednoczeniu z Bogiem oraz rozszerzenie serca człowieka tak, aby zdolne było kochać całą ludzkość, wszystkich i każdego, poza wyłączością właściwą naturalnym więziom rodzinnym⁴⁵. Wedle słów Augustyna, „symbol małżeństwa z jedną żoną *za naszych dni* oznacza przyszłą jedność nas wszystkich, poddaną Bogu w jednym państwie niebieskim”⁴⁶. Z drugiej strony już najstarsi pisarze wczesnochrześcijańscy głosili, że miłość, do której wzywa małżeństwo, w życiu wiecznym osiągnie duchową pełnię⁴⁷. Dlatego też zacy-

i kobietą. Stanowi tylko o konkretyzacji tego sensu w wymiarach historii. Zmartwychwstanie wskazuje na zamknięcie wymiaru historii. I oto, kiedy slyszy: «gdym bowiem powstanę z martwych, nie będę się ani żenić, ani za mąż wychodzić» (Mk 12, 25), słowa te nie tylko jednoznacznie mówią o tym, jakiego sensu ciało ludzkie nie będzie miało w świecie przyszłym, ale pozwalają nam równocześnie wnioskować, iż ów «oblubieńczy» sens ciała w zmartwychwstaniu do życia przyszłego będzie w sposób doskonały odpowiadał zarówno temu, że człowiek jako mężczyzna/niewiasta jest osobą na obraz i podobieństwo Boga, jak też i temu, że ów obraz spełnia się w komunii osób. Będzie zatem ów oblubieńczy sens bycia ciałem realizował się jako sens doskonale osobowy i komunijny zarazem” (Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą*, jw., s.).

⁴⁵ P. Evdokimov, *Sakrament miłości*, tłum. M. Żurowska, Białystok 2007, s. 108.

⁴⁶ Augustyn, *Wartości małżeństwa*, tłum. W. Eborowicz [w:] *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 102; podkreślenie moje.

⁴⁷ Por. fragmenty listów Hieronima ze Strydonu do małżonków i wdów: „Masz przy sobie towarzyszkę, która w pierw złączona była z tobą ciałem, a teraz duchem, z małżonki stała się siostrą, z niewiasty mężem, z podległej równą, która w tym samym jarzmie zdąża razem z tobą do Królestwa Niebieskiego” (*List LXXI* [w:] Hieronim, *Listy*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1953, t. II, s. 129). „On jest już bezpieczny, spogląda na ciebie z wysokości, jako zwycięzca wspiera cię w twej pracy i przygotowuje ci obok siebie miejsce z taką samą serdeczną miłością, z której zaniechał obowiązków małżeńskich i już na ziemi zaczął cię uważać za siostrę, a ra-

owane słowa Jezusa (Mk 12, 25) interpretowano przez pryzmat obietnicy wiecznego trwania miłości, która „nigdy nie ginie: choć prorocтва zniszczają, chociaż języki ustaną, chociaż umiejętność będzie zepsowana” (1Kor 13, 8). Z zestawienia obydwu tekstów Ojcowie Kościoła wysnuwali wniosek, że w życiu wiecznym więź pomiędzy kobietą i mężczyzną nie przemienie, ale wzniesie się wyżej⁴⁸, ponad doczesny kształt świata (zob. 1Kor 7, 31) i zmieni swój wyraz na taki, który odpowiadać będzie przemienionemu ciału w zmartwychwstaniu⁴⁹. „Któż mógłby poszczycić się większą harmonią współżycia niż aniołowie w niebie?”⁵⁰ – zapytywał Peter Brown, autor szkicu *Ideal dziewictwa we wczesnym Kościele*, dodając przy tym, iż w dziewictwie miałyby objawić się „idealna struktura prawdziwie «ludzkiego» społeczeństwa – oparte na

czej za brata, w czystym bowiem związku nie odgrywa roli płeć” (*List LXXV*, s. 152). „Opłakiwała zgon młodego małżonka w ten sposób, że stała się wzorem żony, a zniosła ból tak mężnie, jakby uważała, że wyjechał, a nie, że go straciła. Wielka strata była okazją do wykonywania pobożnych uczynków. Szuka ona swego nieobecnego Nebrydiusza tak, że znajduje go w Chrystusie” (*List LXXIX*, s. 210–211).

⁴⁸ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 201.

⁴⁹ „«Kiedy dwa będą jednym, i to, co zewnątrz będzie jak wewnątrz, a męskie z żeńskim ani męskie, ani żeńskie». Dwa są jednym, kiedy mówimy sobie wzajemnie prawdę i w dwóch ciałach jest bez żadnej obłudy jedna dusza. A to, co zewnątrz, jak to, co wewnątrz, znaczy: dusza jest tym, co wewnątrz, ciało tym, co zewnątrz. Jak więc twoje ciało jest widzialne, podobnie i dusza twoja niech się ujawnia w dobrych uczynkach. Męskie zaś z żeńskim, ani męskie, ani żeńskie, znaczy to: kiedy brat widząc siostrę nie myśli o niej jako o kobiecie, ani ona o nim jako o mężczyźnie. Jeśli tak będziecie postępować, mówi Pan, przyjdzie Królestwo Ojca mego” (*Najstarsza homilia chrześcijańska XII*, 2–6 [w:] *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010, s. 96–97).

⁵⁰ P. Brown, *Ideal dziewictwa we wczesnym Kościele* [w:] *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII wieku*, red. B. McGinn, J. Meyendorff i J. Leclercq, tłum. P. Blumczyński i S. Patlewicz, Kraków 2010, s. 423.

czysto dobrowolnych związkach, równie harmonijnych jak *unisono* aniołów otaczających Boży tron⁵¹, a przy tym „stan «prawdziwego» zespolenia, a zatem i źródło «prawdziwego» i trwałego potomstwa⁵². Jak pisał o tym Tertulian:

Jeśli wierzymy w zmartwychwstanie zmarłych, będziemy musieli razem z tymi, z którymi zmartwychwstaniemy, rozliczyć się wzajem ze sobą. Ale jeśli w tym czasie nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą równi aniołom, to czy nie, dlatego, że nie będzie wskrzeszane małżeństwo, nie będziemy związani ze zmarłymi małżonkami? Przecież tym bardziej będziemy związani, że jesteśmy przeznaczeni do lepszego stanu, aby zmartwychwstać w duchowym związku, i aby poznać siebie samych i naszych bliskich⁵³.

Z kolei Jan Chryzostom nauczał, że zmartwychwstanie daje nadzieję na to, że i w przyszłym świecie żona będzie mogła „znaleźć się w tym samym [...] ustroniu”, co jej mąż, „i zamieszkać tam na nieskończone wieki, złączona z nim nie tym węzłem małżeńskim, ale innym, znacznie ten przewyższającym. Albowiem małżeństwo jest tylko związkiem ciał, a tam nastąpi połączenie duszy z duszą, o wiele ściślejsze, przewyższające to połączenie pod wszelkimi względami⁵⁴. Tak też Józef, choć zamieszkał z Maryją jako jej oblubieniec, „nie uznał jej” (Mt 1, 25: *żył z nią w panieństwie*)⁵⁵. On „nie złączył się [z nią] cieleśnie, lecz duchowo⁵⁶, na kształt przy-

⁵¹ P. Brown, *Ideal dziewictwa*, jw., s. 424.

⁵² P. Brown, *Ideal dziewictwa*, jw., s. 425.

⁵³ Tertulian, *O jednożeństwie* [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. III, tłum. D. Sutryk, E. Stanuła, K. Obrycki, T. Skibiński, T. Kołosowski, S. Kalinkowski, I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2007, s. 72.

⁵⁴ Jan Chryzostom, *Do młodej wdowy* [cyt. za:] Mikołaj Wasiliadis, *Misterium śmierci*, Hajnówka 2006, s. 287.

⁵⁵ Greckie wyrażenie: „ghinoce’ko” (γινόσκεω,ν; w Mt 1, 25: ἐγίνωσκεν) stanowi kalkę żydowskiego idiomu, oznaczając dosłownie: „poznać”, także w sensie współżycia płciowego.

⁵⁶ Augustyn, *Contra Faustum Manichaeum* 23, 8 [cyt. za:] M. Gilski, *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Lublin 2006, s. 155.

szłej więzi w Królestwie Bożym. W tej perspektywie dziewictwo Józefa i Maryi nie stanowi deprecjacji płciowości, ale nosi znamiona przyszłości eschatologicznej, w której ludzkie relacje wejdą w nowy, wyższy stan⁵⁷. Innymi słowy: tak literatura patrystyczna, jak i późniejsza myśli kościelna podkreślały, iż małżeństwo, choć samo w sobie czasowe i przemijające, przygotowuje oblubieńców do doskonalszego, dziewiczego zjednoczenia w «obcowaniu świętych»⁵⁸. „Taś jest miłość, której żadne nie rozdwiają przypadku, której nie tylko odległość miejsca lub czasu rozłączyć i zniszczyć nie może, lecz nawet sama śmierć nie przecina”⁵⁹, pisał Jan Kasjan, jak gdyby parafrazując słowa *1 Listu do Koryntian*: „miłość nigdy nie ginie” (1Kor 13, 8).

Zdaniem włoskiego patrologa, Luigiego Padovesego, patrystyczna nauka o czystości Maryi (a zatem także Józefa) ściśle wiąże się z wyżej wyłożonym przeświadczeniem, że Bóg „nie niszczy ani nie wypiera ciała, ale daje mu rękojmię eschatologicznego odnowienia”⁶⁰. Wtórjuje mu belgijski teolog, Adolphe Gesché, konstatując:

[...] to nie oznacza braku ciągłości między tym, a tamtym życiem, nie oznacza, że tamto życie nie jest wypełnione wartościami, które ozna-

⁵⁷ „Kiedy małżonkowie osiągają wspólnie harmonię dusz w pożyciu intymnym, znajdują się już na brzegu czegoś bardziej wzniesłego, gdzie będą mogli przekroczyć współżycie cielesne, nie pogardzając nim jednak” (M.P. Laroche, *Mały Kościół. Mistyczna przygoda małżeństwa*, Hajnówka 2006, s. 66).

⁵⁸ „Komunia z Bogiem przeradza się w relacje między małżonkami, zespalając ich w jedność, którą apostołskie wyznanie wiary nazywa «obcowaniem (komunią) świętych». Przeobrażenie relacji małżonków w Bogu nie niszczy ich ziemskiej miłości, lecz ją odmienia” (C. Anderson i J. Granados, *Wezwani do miłości*, tłum. M. Romanek, Warszawa 2011, s. 209).

⁵⁹ Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, t. 2, cz. 2, tłum. A. Nocoń, Poznań 1929, s. 157.

⁶⁰ L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1994, s. 113.

waliśmy na ziemi, i osobistymi więziami, których tutaj doświadczyliśmy [...]. W tym drugim powołaniu odnajdziemy samych siebie wraz z tym wszystkim, czym byliśmy, co czyniliśmy i co kochaliśmy⁶¹.

Rozważania o czystości kierowały pisarzy wczesnochrześcijańskich do wniosku, iż w perspektywie spraw ostatecznych kobieta i mężczyzna na nowo stają się wobec siebie istotami równymi (por. Ga 3, 28: „nie jest mężczyzna ani niewiasta. Abo-wiem wszyscy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie”). Jak pisał Tertulian: „i wam [kobietom – M.G.] także obiecana na ten czas natura wspólna z aniołami (*substantia angelica*) i pleć wspólna, z mężczyznami, zapewnia tę samą godność sędziowską”⁶². Trudno przy tym jednoznacznie orzec, czy Kartagińczykowi chodziło również o zniesienie przez zmartwychwstanie rozróżnienia płciowego w człowieku; wiadomo, że takie opinie – odrzucone przez Augustyna, Hieronima, a także przez ofiacjalną wykładnię nauki Kościoła⁶³ – pojawiały się stosunkowo często wśród pisarzy wczesnochrześcijańskich. W każdym razie, niezwykle ważnym elementem teologii patrystycznej pozostają te wypowiedzi Ojców, które dziewictwo rozpatrują jako ponowne ustanowienie rajskiej symetryczności między kobietą i mężczyzną. Dotyczy to również ich wspólnej odnowionej relacji, jaka miałaby pojawić się w życiu wiecznym. „Przecież będzie [żona] istotnie jego [męża] siostrą po wyzbyciu się [ziemskiego – M.G.] ciała”⁶⁴, zauważał Klemens

⁶¹ A. Gesché, *Przeznaczenie*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2006, s. 80.

⁶² Tertulian, *O strojeniu się kobiet* [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. III, tłum. D. Sutryk, E. Stanula, K. Obyrcki, T. Skibiński, T. Kołosowski, S. Kalinkowski, I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2007, s. 36.

⁶³ *Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God II*, 35-36 [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_en.html (dostęp z dnia: 14.01.15)].

⁶⁴ Klemens z Aleksandrii, *Kobierce*, księga IV [cyt. za:] S. Łuczar, *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, s. 172.

Aleksandryjski. Rozważania te mogą znaleźć niejaki rozwinięcie u Ildefonsa z Toledo⁶⁵, zdaniem którego Święci Rodzice stali się dla chrześcijan przykładem zarazem doskonałego małżeństwa, jak i bezżenności podjętej jako eschatologiczny znak „nowego stworzenia” (Ga 4, 4), łącząc w sobie dwie perspektywy bytowania człowieka, początek i koniec. Znakomita większość spośród pisarzy patrystycznych utrzymywała przy tym, że dziewictwo znane było już w raju, w niewinnym związku Adama i Ewy. A więc zmartwychwstanie byłoby powrotem (*apokatastasis*) do stanu pierwotnej niewinności:

Przy zmartwychwstaniu nie będą żenić się, ani za mąż wychodzić, ani nie mogą już umrzeć, są bowiem równi aniołom i są synami Boga ci, którzy są synami zmartwychwstania. Łaska zmartwychwstania ukazuje się nam jako powrót do pierwotnego stanu (τὴν εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασιν) tych, którzy upadli (...). A zatem w ten sam sposób i nam nie byłoby potrzebne małżeństwo do rozmnażania, gdyby grzech nie oddzielił nas od anielskiej godności⁶⁶.

Innymi słowy: wedle nauki wielu spośród Ojców Kościoła zmartwychwstanie nie przekreśla nierozzerwalnych więzi małżeńskich, ukonstytuowanych przecież już w raju, ale raczej „utrzymuje jedność [między małżonkami – M.G.] przez więzy duchowe, które są mocniejsze i silniejsze, jako że z ciała przeszły do Ciała Chrystusa”⁶⁷, zaś słowa: „będą jako Aniołowie Boży w niebie”

⁶⁵ „Dziewica uznana przez oblubieńca. Dziewica przed oblubieńcem, Dziewica z oblubieńcem, bez wątplenia Dziewica nawet przy wątpleniu oblubieńca [...]. Małżonką nazwana i Dziewica, za Małżonkę wzięta i Dziewica, Małżonka wierna i Dziewica, z małżonkiem równocześnie i z Synem wieczysta Dziewica” (Ildefons z Toledo, *O wieczystym dziewictwie Najświętszej Maryi Panny* [w:] *Teksty o Matce Bożej*, jw., s. 165).

⁶⁶ Zob. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przytychowska, Kraków 2006, s. 97–99. Por.: H. Urs von Balthasar, *Teodramatyka, 2. Osoby dramatu, część 1. Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2006, s. 351–369.

⁶⁷ Paulin z Noli, *Epistula 44*, 3 [cyt. za:] K. Ościłowski, *Ideał chrze-*

(Mt 22, 30) – „nie usuwają natury i substancji ciał, lecz oznaczają wielkość chwały”⁶⁸. Chodziłoby tu zatem o dziewicze, zgodne z przebóstwionym ciałem zjednoczenie mężczyzn i kobiet w ich ludzkiej, choć przemienionej, naturze⁶⁹. „I rzeczywiście, gdzie między mężem i żoną panuje czystość [...], jeszcze przebywając w ciele zmieniają się w aniołów”⁷⁰, pisał Hieronim.

W napisanym w połowie IV wieku *Komentarzu do Ewangelii Mateusza*, Hilary z Poitiers wyjaśnia kwestię zaślubin Józefa i Maryi w duchu polemiki i apologii, usiłując zbić twierdzenia „wielu bezbożnych i zupełnie nie obznajomionych z nauką duchową ludzi”⁷¹. Jak wynika z dalszego toku wypowiedzi, chodziło o przeciwników dziewictwa Maryi («in partu») („należona jest w żywocie mająca”) i «post partum» („nie uznał jej, aż porodziła”)⁷². Odnośny fragment wart jest zacytowania ze względu na to, iż przedstawia on w sposób syntetyczny rozumienie oblubieńczej miłości Świętych

ścijanina i jego realizacja. Studium pism św. Paulina z Noli, Kraków 2009, s. 107.

⁶⁸ Hieronim, *List LXXV* [w:] *Listy*, t. II, jw., s. 153

⁶⁹ Podobnie wyrazi się Jan Chryzostom, zapewniając pewnego zakonika: „[...] zyskamy zarówno nas samych, jak i te dziewice [...]. Wiedziony nadzieją nagrody pogardź złym obcowaniem, abyś zgodnie z wolą Bożą przebiegłszy przez to życie z czystym sumieniem tam ją, czyli dziewicę, zobaczył i miał udział w tym najświętszym obcowaniu. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby po uwolnieniu się z namiętności cielesnych i słumieniu tyranii żądzy mężczyźni przebywali tam razem z kobietami z dala od wszelkiego podejrzenia, i aby wszyscy wprowadzeni do Królestwa Niebieskiego mogli przestrzegać prawa aniołów i owych rozumnych mocy” (Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*, tłum. Robert Sawa [w:] „Vox Patrum”, 13–15 [1993–1995], z. 24–29, s. 446).

⁷⁰ Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, tłum. S. Ryznar, Warszawa 1989, s. 50.

⁷¹ Hilary z Poitiers, Z „*Komentarza Ewangelii Mateusza*” [w:] *Teksty o Matce Bożej*, jw., s. 34 (PL 9, 917–1076)

⁷² Padovese, jw., s. 113.

Rodziców, jakie cechowało właściwie wszystkie następne epoki. Przez wzgląd na jego sumaryczny charakter okaże się on również niezbędny do właściwej interpretacji tekstów staropolskich:

Ci niereligijni ludzie nie pamiętają, że Maryja była poślubiona. Zapominają też, iż anioł powiedział to Józefowi zamierzającemu ją opuścić. Nosił się on z tą myślą, ponieważ będąc sprawiedliwym nie chciał, aby przeciw Maryi wyrokowało Prawo. Dlatego Józef według Mateusza jest świadkiem nowiny o poczęciu Chrystusa z Ducha Świętego, aby nie było wątpliwości co do narodzin Jezusa. Stąd, ponieważ Maryja była poślubiona, przyjął Ją Józef za Małżonkę. Oblubieniec uznał Ją więc po narodzeniu Dziecięcia, tj. otrzymała wówczas miano Małżonki. Bo Józef Ją uznał, ale nie współżył z Nią (...). Zatem i Oblubienica otrzymała miano Małżonki, a po urodzeniu Dziecięcia uznana została za Małżonkę. Ona jednak według świadectwa Ewangelii jest Matką tylko Jezusa. Jak Bóg przyznał sprawiedliwemu Józefowi tę samą Maryję w dziewicze małżeństwo, tak ukazało się w Matce Jezusa czcigodne dziewictwo⁷³.

Zdaniem Hilarego małżeństwo Józefa i Maryi było właściwie objawieniem się chwały dziewictwa, nie tylko dlatego, że z Ducha Świętego narodził się w nim Chrystus, ale także dlatego, że pozostało niewinne aż do końca. Hieronim w słynnym dziele *Przeciw Helwidiuszowi* posuwa się jeszcze dalej, twierdząc, że Józef zachował czystość nie pomimo związku małżeńskiego, ale właśnie dzięki niemu, w czym ważny udział miały udzielające się cnoty i świętość jego dziewiczej małżonki. Doktor Biblijny wnioskuje:

Józef żył w dziewictwie dzięki Maryi, by z dziewiczego małżeństwa dziewiczy Syn się narodził. Skoro bowiem na świętego męża nie może paść nawet podejrzenie pozamałżeńskiego pożycia, a nie ma napisane, że miał inną żonę, skoro wreszcie był dla Maryi raczej stróżem niż mężem, jasne jest, iż ten, który zasłużył na nazwę ojca Pana, pozostał z Maryją dziewicą⁷⁴.

⁷³ Hilary z Poitiers, jw., s. 34–35.

⁷⁴ Hieronim, *Przeciw Helwidiuszowi* [w:] *Teksty o Matce Bożej*, jw., s. 86.

W związku z tym Piotr Chryzolog, autor stosunkowo sporego zbioru homilii na «ewangelię dzieciństwa», stwierdzał po pierwsze – że czystość Maryi, rozumiana jako poświęcenie swej duszy i ciała Bogu („dziewictwo złączone z Chrystusem jest najdoskonalszym związkiem cnoty”⁷⁵), nie oznaczała jakiegoś oddzielenia od miłości i bliskości Józefa⁷⁶ (notabene już Hieronim pisał, że cieśla „przez swobodę *prawie małżeńską* znał niemal wszystko u swej przyszłej Małżonki”⁷⁷), po drugie zaś – że w tym przypadku oba rodzaje zaślubin, dziewictwa i małżeństwa, ostatecznie zatwierdzone zostały przez anioła, uosabiającego w tekstach biblijnych samą wolę Bożą uobecnioną wśród ludzi, czy nawet Opatrzność⁷⁸. Oto fragment kazania, który stara się wyjaśnić tajemnicę „Panny poślubionej mężowi” (Łk 1, 27):

Do Dziewicy posyła uskrzydłonego posłańca, aby wręczył skarb, przyniósł posag, zaniósł łaskę; ma odebrać słowo wierności, dać dary za Jej cnotę, rozwiązać Dziewicy ręce. Szybko leci pośrednik, aby wybraną przez Boga Oblubienicę odwieść od ziemskiego wesela, nie żeby odebrać Józefowi Małżonkę, lecz by Ją oddać Chrystusowi, któremu już w łonie matki od swego zaistnienia została oddana w zastaw⁷⁹.

W dalszym toku wypowiedzi Chryzologa, Maryja i Józef zostają figuratywnie i typologicznie przedstawieni w kontekście oblu-

⁷⁵ Piotr Chryzolog, *Homilia o Narodzeniu Chrystusa, o świętym Józefie Oblubieńcu i o Maryi Oblubienicy* [w:] *Teksty o Matce Bożej*, jw., s. 146; PL 52, 591–594)

⁷⁶ Zob. też: „Powiedział bowiem Bóg: «Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam». Wiedział, że mu pomoże pleć Maryi, a następnie Kościoła” (Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, II 4, 5 [w:] *Tertulian*, oprac. W. Turek, Ojcowie żywi, t. 15, Kraków 1999, s. 174).

⁷⁷ Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, tłum. J. Korczak, Kraków 2008, s. 13

⁷⁸ A. Tronina, *Księga Tobiasza. Księga Judyty. Księga Estery*, Lublin 2001, s. 24.

⁷⁹ Piotr Chryzolog, *Homilia na Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny* [w:] *Teksty o Matce Bożej*, jw., s. 129.

bieńczej miłości Jahwe do Izraela, Chrystusa do Kościoła⁸⁰, która jak wiadomo na kartach Nowego Testamentu stanowi archetyp, wzorzec i antytyp jedności Adama i Ewy (zob. Ef 5, 31–32). Podobnie Paulin z Noli, który w słynnej *Pieśni XXV*, znanej jako starochrześcijańskie epitalamium, zachęcał Juliana i Tycję do podjęcia dozgonnej wstrzemięźliwości małżeńskiej (por. 1Kor 7, 29), a więc do „życia anielskiego”, stawiając za wzór właśnie zaślubiny Maryi:

Bez zjednoczenia małżeńskiego kobieta staje się brzemienna w swoim łonie. Dana jedynie jako oblubienica człowiekowi, nie jest poddana mężowi i jest matką w chwili porodu, a nie jest żoną przez akt współżycia. Była oblubienicą w przymierzu, ale nie była żoną w ciele, nietknięta przez człowieka, była matką syna. Wielkie misterium, w którym Kościół poślubia Chrystusa i równocześnie staje się oblubienicą i siostrą swojego Pana. Oblubienica jest małżonką i siostrą, ponieważ nie jest poddana⁸¹.

Warto zauważyć, że Paulin wyjaśnia związek Świętych Rodziców nie inaczej, jak w odwołaniu do *wielkiego misterium* mał-

⁸⁰ „Oblubienica jest wzięta, aby już wtedy został określony Kościół jako oblubienica Chrystusa według słów proroka Ozeasza: «Poślubię cię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie, poślubię cię sobie przez wierność» (Oz 2, 21–22). Podobnie mówi o tym Jan: «Ten, kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem» (J 3, 29). Tak samo Paweł: «Poślubiłem was jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę» (2 Kor 11, 2). Kościół jest oblubienicą, która w dziewiczym narodzeniu rodzi nowe dzieci Chrystusa. Opiekun Józef wzięty zostaje za oblubienicę, aby w tamym Józefie wypełnić figurę męki Chrystusa (...). Powiedziliśmy już, dlaczego matka zwała się oblubienicą, Józef oblubieńcem, dlaczego Maryja Matką, aby wskazać, że przy narodzeniu Chrystusa wszystko było pełne wyższego znaczenia” (Piotr Chryzolog, *Homilia o Narodzeniu Chrystusa, o świętym Józefie Oblubieńcu i o Maryi Oblubienicy* [w:] *Teksty o Matce Bożej*, jw., s. 146).

⁸¹ Paulin z Noli, *Carmen 25*, 162–169 [cyt. za:] K. Ościłowski, *Ideal chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism Paulina z Noli*, Kraków 2009, s. 106–107.

żeństwa (zob. Ef 5, 32). Pomimo ślubowanej czystości, a może właśnie z jej powodu oboje postawieni zostają za doskonały wzór chrześcijańskiej pary, która już w doczesności przyobkleła to, co śmiertelne w to, co nieśmiertelne (zob. 1Kor 15, 53). Oczywiście tak śmiała nobilitacja wstrzemięźliwości małżeńskiej prędkiej czy później pociągnęła za sobą pewną trudność: skoro Józef i Maryja praktykowali „życie anielskie”, to w jakim stopniu można mówić o ich związku jako o «prawdziwym» małżeństwie, które tak co do natury, jak i wedle Bożego zamysłu realizuje się w obcowaniu płciowym oraz w wydaniu na świat potomstwa? Jako jeden z pierwszych odpowiedział na to Ambroży. Jego traktat, *De institutione virginis*, proponuje rozwiązanie w duchu prawa rzymskiego: „małżeństwo dochodzi do skutku nie przez pozabawienie dziewictwa, lecz przez umowę małżeńską”, a więc „małżeństwo jest wówczas, gdy związek zawiera dziewczyna, a nie wówczas dopiero, gdy cielesnie obcuje z mężczyzną”⁸². Dlatego też Maryja raczej „otrzymała nazwę małżonki”⁸³, zamiast faktycznie stać się nią w sensie cielesnym. „Pamiętaj o stylu Pisma, które zwykło narzeczone nazywać żonami”⁸⁴, pouczał Hieronim, a na poparcie tej tezy przywoływał werset z *Księgi Powtórzonego Prawa* (Pwt 22, 23).

Obok problemu samej istoty relacji łączącej Józefa i Maryję oraz prawdziwości ich małżeństwa, tematem najbardziej interesującym Ojców Kościoła były Boże racje za zawarciem ich związku. „Dlaczego poczył się nie z prostej, zwykłej dziewicy, ale z posłubionej?”⁸⁵, zapytywał Hieronim. Można bowiem odnieść wrażenie, iż dziewicze narodzenie Syna Bożego nie potrzebowało obecności mężczyzny. Z drugiej strony, dla większości pisarzy pierwszych

⁸² Ambroży, *De institutione* 6, 41 [cyt. za:] *Mała antologia patrystyczna o św. Józefie*, oprac. A. Bober [w:] F.L. Filas, jw., s. 401–402.

⁸³ Ambroży, *De institutione* 6, 41 [cyt. za:] *Mała antologia patrystyczna o św. Józefie*, oprac. A. Bober [w:] F.L. Filas, jw., s. 401–402.

⁸⁴ Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, jw., s. 13

⁸⁵ Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, jw., s. 13.

wieków chrześcijaństwa było jasne, że zaślubiny obojga mieściły się w ramach opatrnościowych planów Stwórcy, to wszakże do Józefa, który zechciał odejścia z tego związku, skierowane zostało pouczenie z nieba: „nie bój się przyjąć Maryje, małżonki twej” (Mt 1, 20). Augustyn szczególnie mocno podkreślał, że do pojednania Świętych Rodziców doszło zgodnie z wolą samego Boga, a nie człowieka (zob. Mt 1, 20), czego dowodem miała być bezpośrednia interwencja anioła. Nieco wcześniej jeden z Ojców Apostolskich, Ignacy Antiocheński, wskazywał na fakt, iż małżeństwo Józefa i Maryi, dokonane wedle Prawa miało stanowić swoiste ukrycie cudu Wcielenia przed wzrokiem szatana⁸⁶, który – jako przewrotny znawca Pism – spodziewał się skądinąd, że Zbawiciel stanie się owocem czystego, nie znającego pożycia małżeńskiego, łona (Iz 7, 14). Patrząc od strony tekstów biblijnych, jest to logiczne rozwinięcie słów faryzeusza pogardliwie odnoszących się do Jezusa: „Iżaż ten nie jest syn rzemieślnicy?” (Mt 13, 55). Słowem: dziewicze narodzenie było zakryte przed światem aż do Zmartwychwstania, a zachowanie tej tajemnicy umożliwiła obecność Józefa, męża Maryi, przy narodzeniu Chrystusa. W ślad za rozważaniami Ignacego poszedł również Orygenes, który cytując słowa swojego poprzednika („dziewictwo Maryi zakryte było przed księciem tego świata”), dodał własny komentarz:

Gdyby bowiem nie miała oblubieńca, a jak mniemano, męża, to w żaden sposób nie mogłoby się to ukryć przed „księciem tego świata” (por. J 12, 31). Zaraz by nasunęła się po cichu taka myśl szatanowi: W jaki sposób ta, która z mężem nie współżyła, jest brzemienna? Musi to być poczęcie Boże [...]. Tymczasem Zbawiciel postanowił tak przyjąć na się ciało i dokonać odkupienia (*dispensatio*), żeby diabeł o tym nie wiedział⁸⁷.

⁸⁶ Zob. Ignacy z Antiochii, *Do Kościoła w Efezie* [w:] *Pierwsi świadkowie*, jw., s. 118.

⁸⁷ Orygenes, *In Lucam Homiliae* 6 [cyt. za:] *Mała antologia patrystyczna o św. Józefie*, oprac. A. Bober [w:] *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, tłum. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979, s. 401.

Nieco później German z Konstantynopola konstatował: „dokonała się w niej [tj. w Maryi – M.G.] zakryta przed wszystkimi wiekami boska tajemnica”, ponieważ Józef „wziął świętą dziewicę ze świątyni Boga od jego kapłanów dla zmylenia węża”, „aby ten nietkniętej dotąd dziewczeczki nie zaczął, lecz jako zaślubioną pozostawił w spokoju”⁸⁸. Jeszcze więcej miejsca poświęca tej kwestii Hieronim, który do wymienionego poglądu Ignacego i Orygenesesa, dodaje trzy własne interpretacje. Przede wszystkim Maryja przyjęła małżeński pierścień, „aby przez genealogię Józefa ukazać pochodzenie” z rodu Dawida⁸⁹, a także po to, „aby nie została ukamienowana jako cudzołożnica” w chwili, kiedy stała się brzemienna⁹⁰. Wreszcie – wnioskuje autor *Wulgaty* – potrzebowała ona męskiego wsparcia podczas ucieczki do Egiptu (zob. Łk 2, 13–15)⁹¹. Wydawałoby się, że Hieronimowe wyjaśnienie, podjęte wieloaspektowo, wyczerpuje możliwości egzegezy Mt 1, 17–25. Tymczasem Pseudo-Teofil Antiocheński doszedł do wniosku, że oboje Święci Rodzice byli potomkami króla Dawida, a więc Józef wedle Prawa musiał poślubić Maryję jako kobietę z tego samego pokolenia⁹². Autor *Komentarza do czterech Ewangelii* nie uwzględnił jednak sugestii Pisma Świętego, iż tylko Józef był człowiekiem z pokolenia Dawida (zob. Mt 1, 16–17; Łk 1, 27). Z kolei jeden z ostatnich greckich Ojców Kościoła, Jan z Damaszku wyjaśniał, że w Bożym planie co do zaślubin Maryi chodziłoby przede wszystkim o powinność oddania jej „oblubieńcowi jako opiekunowi dziewictwa”⁹³. Jakkolwiek obie propozycje mogą wzbudzić u współczesnych teologów biblijnych szereg wątpliwo-

⁸⁸ German z Konstantynopola, In praesentationem BVM, hom. II, 4; PG 98, 316–317.

⁸⁹ Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, jw., s. 13

⁹⁰ Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, jw., s. 13

⁹¹ Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, jw., s. 13

⁹² Pseudo-Teofil, Com. in quattuor Evangelia, Liber I; PLS 3, 1284.

⁹³ Jan z Damaszku, *In dormitionem Beatae Virginis Mariae homiliae I*, 4 [cyt. za:] *Mała antologia patrystyczna o św. Józefie*, oprac. A. Bober [w:]

ści, weszły one na stałe do kanonu staropolskiego kaznodziejstwa. Szczególną popularnością cieszyła się zwłaszcza propozycja Jana z Damaszku. O ile jednak zachowuje ona spójność jako próba wyjaśnienia Bożego zamysłu względem zaślubin Świętych Rodziców, to barokowe rozwinięcie tej kwestii, w której Józef miałby od dzieciństwa ślubować czystość, podobnie jak Maryja, wydać się może współczesnemu czytelnikowi zupełnie nieprawdopodobne. Przybrany ojciec Jezusa, jako sprawiedliwy Żyd, zapewne odczuwał pragnienie małżeńskiej jedności w ciele oraz wydania na świat potomstwa (por. Rdz 35, 10; Ps 127, 3; Ps 128), zanim anioł obwieścił mu tajemnicę dziewiczego poczęcia.

Na tle spekulatywnych dociekań wokół małżeństwa Józefa i Maryi zdecydowanie wyróżniają się fragmenty pism wczesnochrześcijańskich o charakterze medytacyjnym, których autorzy dokładali starań, aby w możliwie jak najwznioślejszy i pouczający sposób opisać szczęście i wzajemną miłość dwojga oblubieńców. Według Epifaniusza z Salaminy⁹⁴, śmierć Józefa spowodowana przez długotrwałą chorobę – jak chce tego tradycja pozabiblijna – nie była zwykłym niedomaganiem ciała. Miała to być gorączka z miłości tak wielkiej, że nie zdołało jej unieść kruche ziemskie życie: „osypcie mnie jabłki: boć mdleję z miłości” (we współczesnym przekładzie Warszawsko-Praskim: *pozwołcie mi pokrzepić się jabłkami, bo jestem chora z miłości*, Pnp 2, 5). Zdaniem Ruperta z Salzburga domostwo zamieszkałe przez Jezusa, Józefa i Maryję stało się obrazem nieba, miejscem skrywającym niewysłowioną tajemnicę, wedle słów *Pieśni nad pieśniami*⁹⁵: „Czarnaciem, ale piękna, córki Jerozolimskie: jako namioty Cedar, jako skóry Salomonowe” (Pnp 1, 5). Podobnie German z Konstantynopola, według którego Józef był powołany do zbudowania „duchowego

Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy, tłum. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979, s. 405.

⁹⁴ T. Fitych, jw., s. 65.

⁹⁵ Cornelius a Lapide, jw., s. 28.

domu⁹⁶. Warto więc zakończyć powyższe dywagacje obrazkiem rodzinnym, ułożonym przez Jana z Damaszku na dowód tezy, iż Józef dany został Maryi dla ochrony jej panieństwa:

U niego tedy przebywała święta i nieskalana dziewczeczka, zajęta domowymi sprawami, nie zwracając uwagi na to, co się działo przed jej domem⁹⁷.

To „zajęcie się domowymi sprawami” może dziś wprawdzie budzić kontrowersje spowodowane inną niż współczesna wizją ról kobiety i mężczyzny w małżeństwie⁹⁸, z drugiej jednak strony najważniejszym celem powyższych słów Jana z Damaszku pozostaje uwydatnienie bezpieczeństwa („nie zwracając uwagi na to, co się działo przed jej domem”), jakiego doświadczała Matka Boża pod opieką swojego ziemskiego oblubieńca.

Oczywiście małżeństwo Józefa i Maryi zajęło też sporo miejsca w niektórych ewangeliach pseudoepigraficznych, takich jak *Protoewangelia Jakuba*, czy *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, które dostarczały wielu cennych kulturowo opisów narracyjnych samych zaślubin i do dziś kreują wzorzec duchowości świętorodzinnej w tradycji chrześcijaństwa wschodniego. Apokryfy te – dążąc zapewne do podkreślenia prawdy o wieczystym dziewictwie Maryi – przedstawiały Józefa jako wdowca i starca, a więc jako osobę, która we wspólnym zamieszkanu nie mogła zagrażać cności Błogosławionej Dziewicy. Taki wizerunek nazaretańskiego cieśli, jakkolwiek zadomowiony także w apokryfach staropolskich (np. *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa z XV wieku*) i pojawiający się aż do końca XVII wieku w religijnej literaturze popularnej, spotka

⁹⁶ German z Konstantynopola, *In praesentationem Beatae Virginis Mariae* [cyt. za:] *Mała antologia patrystyczna o św. Józefie*, oprac. A. Bober [w:] *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, tłum. F. Dylewski, J. Ozóg, D. Siuta, Kraków 1979, s. 404. Zob. też: T. Fitych, jw., s. 66.

⁹⁷ Jan z Damaszku, *In dormitionem BVM hom. I, 4, jw.*, s. 405.

⁹⁸ Zob. J. Dybała, *Ideal kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Łódź 2012, s. 167–140.

się ze sprzeciwem teologów potrydenckich. Skądinąd znamienny wydaje się fakt, iż *Protoewangelia Jakuba*, opisując zaślubiny Józefa i Maryi, wykorzystuje symbolikę pojawienia się gołąbki symbolizującej Ducha Świętego, znaną ze sceny chrztu Jezusa w Jordanie (zob. Mk 1, 10) oraz z motywu poszukiwania przez Noego stałego łądu (zob. Wj 8, 8–12):

Skończywszy zaś modlitwę wziął różdżki i wyszedł, i podał im, ale nie było na nich żadnego znaku. Ostatnią różdżkę wziął Józef. I oto gołąbka wyleciała z różdżki i usiadła na głowie Józefa. I rzekł kapłan: „Józefie, Józefie, na ciebie wypadło, byś wziął dziewicę Pańską, by jej strzec dla Niego”. I sprzeciwił się Józef, i rzekł: „Mam synów, jestem starcem, ona zaś jest młodziutką dziewczeczką. Nie, zaiste, bo stanę się pośmiewiskiem dla synów Izraela”. Odrzekł kapłan: „Józefie, bój się Boga, Pana twojego, i pamiętaj na to, co uczynił Pan Bóg Datanowi, Abironowi i Koremu, jak rozdzieliła się ziemia i pochłonęła ich wszystkich, ponieważ się sprzeciwiali. Teraz więc przeto i ty, Józefie, lękaj się, by nie przydarzyło się to samo w twoim domu”. I Józef zdjęty lękiem Bożym wziął ją w swoją opiekę, i rzekł do niej: „Maryjo, wziąłem ciebie ze świątyni Pańskiej. Teraz zaś zostawiam cię w domu moim. Wychodzę bowiem budować domy, ale przyjdę do ciebie. Pan będzie cię strzegł”⁹⁹.

Ten pełen cudowności, w istocie ludowy, sposób wyrażania prawdy teologicznej o świętości związku Józefa i Maryi powróci również w poezji polskiej doby potrydenckiej, zwłaszcza tej, która skierowana była do szerokiego grona odbiorców.

⁹⁹ Tekst apokryfu za: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/apokryfy-04.html> [dostęp 3.06.14].

OD WIEKÓW ŚREDNICH DO TRYDENTU

Prawdziwa miłość spoczywa w triklinium serca¹⁰⁰ [...]. Czym jest owe triklinium? Miejscem spoczynku trzech osób, połączonych w doskonałej i tajemnej jedności¹⁰¹ [...]. Prawdziwa miłość jest szczególną postacią szlachetności, którą Bóg ozdobił duszę na tym świecie; dlatego całkowicie gardzi lichą i niegodną siedzibą. Zawsze zamieszkuje najszlachetniejsze serce i nigdy nie zniża się ku nędznemu¹⁰².

Czy powyższe słowa, pochodzące z dzieła *Tractatus de perfecto amore* (XIII wiek), nie świadczą dobitnie o obecności sakralnych, czy wręcz trynitarnych ujęć wzajemnych odniesień mężczyzn i kobiet w literaturze wieków średnich¹⁰³? Czy nie odsłania się w nich pewne podobieństwo pomiędzy «my» Boga, który powiedział: „Uczyńmy człowieka na wyobrażenie i na podobieństwo nasze” (Rdz 1, 26), a «my» człowieka stworzonego jako „mężczyzna i niewiasta” (Rdz 1, 27)? Należy przy tym zauważyć, że chłodny, surowy i ascetyczny obraz czasów przed-nowożytnych wynika z daleko posuniętego uproszczenia tej kultury, w zasadzie nie uwzględniającego obecnego w niej żywego napięcia pomiędzy zmysłowością a duchem, nadto – szczególnej sublimacji, jakiej miała podlegać natura ludzka wznosząca się w kierunku Boga, który jest Miłością (zob. 1J 4, 8). To właśnie w późnym średniowieczu „wytworzył się taki sposób myślenia o sprawach erotyki, który mógł pomieścić w sobie obfitość treści etycznych, nie ztracając jednocześnie związku z przyrodzoną miłością do kobiety”¹⁰⁴, dążąc przez kolejne stadia rozwoju aż do etapu, w którym „oddzia-

¹⁰⁰ Anonim z Erfurtu, *Traktat o doskonałej miłości*, tłum. W. Olszaniec, Warszawa 2011, s. 45

¹⁰¹ Anonim z Erfurtu, jw., s. 47

¹⁰² Anonim z Erfurtu, jw., s. 51.

¹⁰³ W. Olszaniec, *Loquentes de corpore* [w:] Anonim z Erfurtu, jw., s. 8.

¹⁰⁴ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1974, s. 135.

ływanie miłości poczyna oznaczać stan świętego poznania i pobożności: *la vita nuova*¹⁰⁵. Nic więc dziwnego, że także ówczesny dyskurs teologiczny zaczął obejmować azjańskie w stylu opisy relacji miłosnych, które następnie na trwałe weszły do języka mistyki (np. u Bernarda z Clairvaux). Wobec tego dziewictwo coraz częściej ujmowane było nie jako odrzucenie płciowości, ale jako intymny związek człowieka-Oblubienicy z Bogiem-Oblubieńcem (wyraźne są tu wpływy egzegezy patrystycznej), doświadczenie niebiańskiej namiętności, bezpośrednio inspirowane duchową lekturą *Pieśni nad pieśniami*, jak również *Ewangelią*: „Kto ma oblubienicę, oblubieńcem jest” (J 3, 29). Oczywiście tendencja ta szła również w odwrotną stronę, mianowicie ku teologizacji czysto ziemskiego uczucia:

Przy tym, namilsza, nawiedzam zdrowie twoje,
 A tobie też opowiem swoje.
 Toć na mię wie Pan Bóg z wysokości,
 Iż ja ciebie miłuję z serdecznej miłości,
 Tak iż też o tobie nie mogę przestać myśleć we dnie i w nocy,
 Dobrze ze mnie zdrowie nie wyleci,
 Toćbych ja siebie nic nie żałował,
 Bych się jedno z tobą, moja namilsza, nagadał
 I do wolej namielował...

O Boże wszechmogący, który panujesz stworzeniu swemu,
 Oddał dziś smutek, który panuje sercu memu,
 Boć muszę na każdą godzinę wdychać,
 A ciebie, miłą, zawsze wspominać¹⁰⁶.

Zasada obustronnej korespondencji zachodzącej pomiędzy miłością ziemską a niebiańską, a przy tym stałe odniesienie tego, co ludzkie do tego, co Boże, stanowiły w dobie przed-nowożytnej swoisty klucz hermeneutyczny do rozumienia człowieka jako istoty niewiele mniejszej od aniołów (zob. Ps 8, 6; Hbr 2, 7; por.

¹⁰⁵ J. Huizinga, jw., s. 135.

¹⁰⁶ *Polskie listy miłosne*, oprac. B. Merwin, Lwów 1922, s. 8–10.

Mt 22, 30). Toteż – jak wyjaśniał Jacques Maritain – „właściwy styl chrześcijaństwa średniowiecznego (...) się charakteryzuje niewyuczoną, nieprzemyślaną prostotą ruchu odpowiedzi człowieka na ruch udzielania się Boga”¹⁰⁷, co w dalszej kolejności oznaczało, że „świat chrześcijański przebiegał w Średniowieczu przez podwójny ruch ciągłego zstępowania Boga do człowieka i podnoszenia się człowieka do Boga”¹⁰⁸, także w aspekcie ludzkiego doświadczenia miłości. „Po raz dziewiąty, licząc od mych narodzin, niebo światłości wróciło prawie na to samo stanowisko, gdy mym oczom ukazała się owa chwały pełna pani mych myśli, co jej wielu – nieświadomych, jak ją nazwać – dawało imię «Beatryczy»” – pisał Dante w swoim *Życiu nowym*, dzieje najbardziej chyba reprezentatywnym dla poruszanej tu kwestii. – „W tejże chwili, powiadam prawdziwie, duch żywota, mieszkający w najskrytszej komorze serca, zadrżał tak mocno, że odbiło się to gwałtownie w najmniejszych drobinach pulsu, a drżąc ozwał się w te słowa: *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi*. Tedy duch żywotny, mieszkający pod wysokim sklepieniem, dokąd wszystkie zmysły czucia zanoszą swoje wrażenia, począł dziwować się wielce, a odzywając się w szczególności do zmysłu widzenia rzekł: *Apparuit iam beatitudo vestra*”¹⁰⁹.

Bez wątpienia istotny jest fakt, iż *Tractatus de perfecto amore* znalazł się w erfurckim manuskrypcie, którego teksty poświęcone zostały niemal wyłącznie egzegezie ksiąg biblijnych¹¹⁰. Anonimowy autor, czerpiąc zarówno z treści Pisma (np. interpretując 1J 4, 7–21 w taki sposób, aby jego tekst odnosił się wprost do relacji między mężczyzną a kobietą), jak i z dzieł Seneki, Arystotelesa czy Augustyna z Hippony, widocznie starał się wykazać,

¹⁰⁷ J. Maritain, jw., s. 93.

¹⁰⁸ J. Maritain, jw., s. 92–93.

¹⁰⁹ Dante Alighieri, *Życie nowe*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1960, s. 9–10.

¹¹⁰ W. Olszaniec, *Loquentes de corpore* [w:] Anonim z Erfurtu, jw., s. 7.

iz miłość świecka (*amor profanus*) nie jest oddzielona od miłości świętej (*amor sacer*). Należałoby jednocześnie poczynić zastrzeżenie, iż omawiane tu dzieło opisuje bez wątpienia dworne oblicze uczucia (*amor courtois*), zdecydowanie przeciwstawiając je życiu rodzinnemu, ocenianemu z tej perspektywy negatywnie¹¹¹. Zresztą, nawet jeśli pominąć ściśle społeczny wymiar małżeństwa, kojarzonego z niekomplementarnym wobec prawdziwej miłości pojęciem „wzajemnego obowiązku”¹¹², a więc również ze związaną z nim powinnością pomocy w sprawach doczesnych (*mutuum adiutorium*), to nadal życie rodzinne z początku oceniane bywało jako zdecydowanie gorszy rodzaj chrześcijańskiego życia, jako *remedium concupiscentiae*¹¹³, czyli „stan leczniczy”, przeznaczony wyłącznie dla mniej gorliwych chrześcijan, którzy w innym wypadku nie potrafiliby zapanować nad pokusami cielesnymi. Niemniej, związek Józefa i Maryi, osób wprowadzie wieczyście

¹¹¹ „*Dzieje Tristana i Izoldy* nie przepuszczają żadnej okazji, żeby poniżyć postać męża, żeby zozydzić instytucję związku małżeńskiego. Pochwalne peany dotyczą w tym wypadku wyłącznie tych, którzy kochają poza małżeństwem, a nawet wprost wbrew niemu... Nie od rzeczy będzie wspomnieć w tym miejscu o tym, że ówczesne związki małżeńskie częściej były efektem ekonomicznej lub politycznej umowy niż gry emocji, przepłakanych nocy i uskrzydłonych poranków. Małżeństwa podobnie jak wojny, traktowano jako sprawy mężczyzn, ich prestiżu, ich władzy i strategii rodowo-krewniaczych. Kobieta wola mogła w tym względzie przejawiać się jedynie w odmowie: poświęceniu swojego dziewictwa Bogu lub ucieczce, nadzwyczaj jednak rzadkiej formie nieposłuszeństwa... Ci wszyscy, którzy sztychili z małżeństwa zapełniając swój czas i umysły poezją cudzołóstwa w jednym, zgoła niewinnym, punkcie zachowywali prawdziwe skrupuły” (W. Kuligowski, *Miłość na Zachodzie. Historia antropologiczna*, Poznań 2004, s. 127–128, 136).

¹¹² D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa 1999, s. 26.

¹¹³ Na ten aspekt chrześcijańskiego małżeństwa wskazuje *1 List do Koryntian*: „Ze względu jednak na niebezpieczeństwo r o z p u s t y niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża” (1Kor 7, 2).

dziewicznych, jednak – prawem paradoksu – stawianych za idealny wzór dla każdego chrześcijańskiego małżeństwa¹¹⁴, w pewnym zakresie przełamywał nieufność ówczesnej kultury chrześcijańskiej wobec ziemskich zaślubin. Z jednej bowiem strony ukazane na przykładzie Świętych Małżonków życie rodzinne zdecydowanie przeciwstawiało się na wół pogańskiemu modelowi miłości dwornej, z drugiej jednak – oboje zdecydowanie częściej (choć nie zawsze) określani byli mianem osób realizujących raczej wyłącznie powołanie do bezżenności i pewnego oddzielenia od siebie, niż małżeństwa i osobowej jedności.

Jeżeli chodzi o samą teologię *caritas coniugalis*, w tym czasie uprawianą przeważnie w cieniu zakonnych murów, a więc sformułowaną na sposób teoretycznej spekulacji, łacińskie średniowiecze konsekwentnie kontynuowało idee Augustyńskie i Hieronimowe, względnie Ambrożego, gorącego apologety czystości, a także Grzegorza Wielkiego jako kontynuatora myśli augustyńskiej. Trudno zresztą nie zauważyć, że ci czterej zachodni Doktorzy Kościoła inspirowali niemal wszystkie nurty religijne od V wieku, a ich wpływ i najwyższy autorytet wyraźnie zaznaczył się także w dobie nowożytnej, trwając właściwie aż po XVIII wiek. Kwestia ciągłości modelu Augustyna w kulturze europejskiej jest powszechnie znana¹¹⁵. Warto jednak skupić się także na dziedzictwie Hieronima, nie tylko w odniesieniu do jego komentarzy biblijnych i apologii – które stały się przecież punktem odniesienia dla wciąż aktualnego pytania, dlaczego Bóg zechciał, aby Maryja Dziewica weszła przed zrodzeniem Jezusa w związek małżeński – ale także do jego pism moralno-ascetycznych, krzewiących idee monastyczne także wśród świeckich, żyjących w małżeństwie.

Wielokrotnie zauważano, że autor *Wulgaty* traktował akt małżeński z daleko posuniętą rezerwą. Jednocześnie należy zazna-

¹¹⁴ M.I. Resnick, jw., s. 350–371.

¹¹⁵ Zob. I. Szczukowski, *Inspiracje augustyńskie w poezji polskiego baroku*, Bydgoszcz 2007.

czyć, że choć uwaga ta dotyczy większości pism Strydończyka, to w niektórych swoich listach „wyraźnie również stwierdza, że człowiek rodzi się do życia małżeńskiego”¹¹⁶, podkreślając przy tym że „jest przeciwne naturze (...), nie znać łoża małżeńskiego (...) i żyć w ciele bez ciała”¹¹⁷. Z tej podstawowej formy realizacji bycia istotą duchowo-cieleśną i z tego powodu dążącą do spełnienia w miłości ludzkiej można zarazem zrezygnować w imię wyrzeczenia się siebie w imię doskonałej służby Bogu i ludziom (zob. Łk 18, 29–30), na jakiej oparte jest dziewictwo. Dlatego też Hieronim wysoko cenił bliskie stosunki pomiędzy mężczyznami i kobietami, którym towarzyszyła miłość czysta, duchowa, „anielska”. Do przeżywania tego rodzaju więzi Doktor Biblijny zachęcał nie tylko wdowy i wdowców, oczekujących na ponowne spotkanie ze zmarłym współmałżonkiem, ale także bardziej gorliwych religijne chrześcijan wciąż prowadzących życie rodzinne: „abyś połączył się teraz duchem z tą, z którą przedtem złączony byłś ciałem, *któ bowiem łączy się z Panem, jest z nim jednym duchem*”¹¹⁸. Podejście to stanowi właściwy klucz do rozumienia „zaślubin duchowych”, zjawiska, którego rozkwit powszechnie kojarzony bywa właśnie z wiekami średnimi. Rzecz jasna, doskonała czystość podejmowana w ramach życia małżeńskiego, a preferowana przez chrześcijan, których ogarnęła pierwsza fala monastycyzmu na Zachodzie, znajdowała swoje podstawy w historiozbawczym („progresywnym”) ujęciu ludzkiej miłości („postęp od tego, co było «cieleśne», do «duchowego»,¹¹⁹). Tomáš Špidlík tak opisuje podstawowe założenia omawianego ujęcia:

¹¹⁶ T. Radliński, *Życie duchowe kobiet w świetle „Listów” św. Hieronima*, Lublin 2013, s. 122.

¹¹⁷ T. Radliński, jw., s. 122.

¹¹⁸ Hieronim, *List CXXII* [w:] tegoż, *Listy*, t. III, jw., s. 213.

¹¹⁹ T. Špidlík, I. Gargano, V. Grossi, *Duchowość Ojców Kościoła*, seria „Historia duchowości”, t. III, tłum. K. Franczyk, J. Serafin, K. Stopa, Kraków 2004, s. 16.

Jeśli miłość jest uczestnictwem w życiu Bożym, musi być ona dynamiczna i progresywna, wzrastająca w doskonałości. Wzrost ten jest taki, jak ewolucja historii zbawienia, jaką widzimy w Biblii: nieustanny postęp od tego, co materialne, ku temu, co duchowe, postęp ku spirytualizacji materii [...]. Powinna w ich [małżonków – M.G.] pożyciu rozwinąć się prawdziwa przyjaźń, a im bardziej jest ona duchowa, tym pożycie to jest szczęśliwsze. Ewolucja ta przebiega różnie u różnych ludzi, według ich osobistej doskonałości i powołania. Jednak wszyscy powinni zrozumieć, że miłość duchowa jest tym, ku czemu zmierza każdy inny rodzaj miłości. W królestwie Bożym – odpowiedział Jezus saduceuszom – ludzie nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie (por. Mt 22, 30). Miłość cielesna jest z konieczności ograniczona, miłość duchowa zaś jest uniwersalna, rozciągająca się na wszystkich. Taka jest miłość Boga i miłość ludzi duchowych¹²⁰.

Wyłożony tu – z ducha Augustyński – model spotkał się z odzewem średniowiecznej Europy, czego jednym z najbardziej frapujących przejawów była praktyka białych małżeństw. W Polsce kojarzona bywa ona głównie z dziewiczym związkiem królowej Kingi oraz króla Bolesława Wstydlwego, w Europie zachodniej – z Cecylią i Walerianem oraz z Henrykiem II i Kunegundą Luksemburską. Choć nie było to – wbrew powszechnemu mniemaniu – zjawisko nazbyt częste w kulturze europejskiego średniowiecza¹²¹, o jego dość długiej żywotności w świecie wartości i idei, nawet w XVI wieku, świadczy jedna z pieśni Szekspira, *The Phoenix and the Turtle*¹²²:

¹²⁰ T. Špidlík, *Medytacje nad Ewangelią niedziel i świąt. Rok A, B, C. Przewodnik po dialogu ze słowem Boga*, tłum. K. Kubis, Kraków 2004, s. 579–580.

¹²¹ M. McLaughlin, *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock* by Dyan Elliott; *The Bridling of Desire: Views of Sex in the Later Middle Ages* by Pierre J. Payer [w:] „Journal of the History of Sexuality”, Vol. 6, No. 1 (Jul., 1995), pp. 118.

¹²² D. Elliott, jw., s. 3.

Death is now the phoenix' nest;
And the turtle's loyal breast
To eternity doth rest,

Leaving no posterity:
'Twas not their infirmity,
It was married chastity¹²³.

„Najwyższą (...) doskonałość w cnocie czystości osiągał ten” – pisze Jan Ptaśnik – „kto wszedł w śluby małżeńskie, a przeciw kwiatu niewinności nie stracił”¹²⁴. Jak z kolei zauważa Dyan Elliott, białe małżeństwo miało stanowić pozytywną reakcję na pogląd, iż podjęcie wyższego stopnia życia duchowego z konieczności pociąga za sobą oddzielenie kobiety i mężczyzny¹²⁵. Być może miało być ono również przejawem innej niż cielesna płodności, figuratywnym odpowiednikiem słów *Księgi Rodzaju*: „Roście i mnożcie się” (Rdz 1, 28), odczytanych na sposób duchowy¹²⁶. W każdym razie, pomimo iż praktyka białych małżeństw w znacznym stopniu przyczyniła się do rozwoju refleksji nad Świętymi Rodzicami, z czasem stała się ona obiektem stanowczej krytyki oficjalnej doktryny Kościoła, broniącej poglądu o szczególnym przeistoczeniu ciał małżonków w materię sakramentu.

¹²³ „Śmierć Feniksa w gnieździe skrywa, Gdzie Turkawki pierś spoczywa/
I w wieczności z nim przebywa.//Nie wzrośnie po nich potomność,
Nie winna temu ułomność, /Lecz ze poślubili skromność” (W. Shakespeare, *Feniks i turkawka* [w:] tegoż, *Wiersze i poematy* (tekst angielski i polski), tłum. M. Słomczyński, Kraków 1977, s. 192–193).

¹²⁴ J. Ptaśnik, *Legends o ascezie* [w:] J. Starnawski, *Średniowiecze*, Warszawa 1989, s. 217.

¹²⁵ D. Elliott, jw., s. 5.

¹²⁶ P. Maroszek, *Czy celibat wyklucza miłość do kobiety? Próba odpowiedzi na podstawie analizy wybranych tekstów średniowiecznych duchownych i osób konsekrowanych* [w:] „Każdy otrzymuje własny dar od Boga”. *Materiały konferencyjne z klerycznej sesji naukowej na temat celibatu*, red. T. Koszarek, Kraków 2010, s. 84.

Poczynione dotychczas uwagi prowadzą do zasadniczej konstatacji: w średniowiecznym piśmiennictwie z zakresu teologii małżeństwa, będącym właściwie usystematyzowaniem i rozwinięciem idei łacińskich Doktorów IV wieku (notabene wszyscy czterej jawią się jako wielcy orędownicy dziewictwa, a właściwie tylko Augustyn stał się z czasem także głosicielem wartości małżeństwa), wizerunek Świętych Rodziców nierzadko służył jako wzór idealnego przymierza pomiędzy kobietą i mężczyzną, czy nawet jako swego rodzaju punkt docelowy, który powinni osiągnąć małżonkowie na drodze rozwoju wzajemnej miłości oraz swego indywidualnego odniesienia do Boga. „Ponieważ miłość jest odbłaskiem miłości Bożej, musi wzrastać w doskonałości w świecie, w którym Bóg sam się objawia w Piśmie Świętym: obserwujemy tu postęp od tego, co cielesne, do tego, co duchowe. I jeśli miłość małżeńska na początku jest cielesna, z biegiem czasu winna się uduchawiać coraz bardziej”¹²⁷. Irvan Michael Resnick dostrzega w tym miejscu dość ciekawą analogię pomiędzy tym, jak łacińskie średniowiecze postrzegało decyzję o dozgonnej wstrzemięźliwości zaślubionych sobie osób, a tym, w jaki sposób piąty rozdział *Listu do Efezjan* pośrednio uzasadniał życie monastyczne, będące ze swej istoty oblubieńczym oddaniem siebie Synowi Bożemu. W tym wypadku Kościół jako oblubienica zaślubiona Chrystusowi, oznaczałby zarazem całą społeczność ochrzczonych, jak i każdego pojedynczego człowieka podejmującego decyzję o życiu w bezżenności. Co więcej, zdaniem wielu średniowiecznych pisarzy duchowych, relacja Józefa i Maryi była najdoskonalszą realizacją chrześcijańskiego małżeństwa, ponieważ wierniej i bardziej dosłownie odzwierciedlała jedność Chrystusa i Kościoła (zob. Ef 5, 25–32), zarazem oblubieńczą, jak i dziewiczą¹²⁸. Tym sposobem werset: „Mężowie, miłujcie żony wasze jako i Chrystus umiłował kościół”

¹²⁷ T. Špidlík, *Człowiek Boga. U źródeł życia zakonnego*, tłum. B.A. Gancarz, Kraków 2003, s. 55.

¹²⁸ M.I. Resnick, jw., s. 354–355.

(Ef 5, 25) dawał teologom doby przed-nowożytnej sposobność do obrony nie tylko „białego małżeństwa”, ale także duchowego aspektu małżeństwa rozwijającego się zwyczajną drogą swojego powołania, skierowanego w stronę coraz bardziej uduchowionej unii. Relacja Józefa i Maryi egzemplifikować miała „mażeńskie” oddanie się bezzennych samemu Chrystusowi-Oblubieńcowi¹²⁹, i *vice versa* – miłosna więź zakonników z Synem Bożym ukazywała małżonkom, w jaki sposób powinna rozwinąć się ich wzajemna jedność, aby przypominała również związek Świętych Rodziców. Podobnie jak to było w rozważaniach nad naturą miłości mężczyzny do kobiety, tak tutaj refleksja średniowiecznych pisarzy religijnych wiedzie w obie strony. Boskie zstępuje do tego, co ludzkie, a ludzkie wznosi się do tego, co Boże.

Temat Świętych Rodziców nie stanowił wyłącznej domeny teologii spekulatywnej. Około XIV wieku pojawiły się pierwsze spójne i całościowe narracje wokół zaślubin Józefa i Maryi, których twórcami byli m.in. tacy autorzy jak Pseudo-Bonaventura ze swym słynnym dziełem *Meditationes Vitae Christi*, czy też Ludolf z Saksonii, znany z „summy ewangelicznej” (*summa evangelica*) zatytułowanej *Vita Christi* (1371), która wywarła tak wielki wpływ na Ignacego Loyolę i jego koncepcję angażowania zmysłów i wyobraźni w medytowanie nad konkretnymi scenami historii zbawienia. Bez wątpienia najmocniejszy impuls dla rozwoju idei Świętej Rodziny, a więc także dla refleksji nad małżeństwem Józefa i Maryi dał jednak francuski teolog nazywany Doktorem Paryskim, notabene wielki czciciel cieśli z Nazaretu i najczęściej cytowany w dobie staropolskiej józefolog, Jean Gerson (1363–1429). Jego wpływ na kształtowanie się późniejszej refleksji świętorodzinnej był ogromny, a znaczenie kluczowe.

Oczywiście, aż do XVIII wieku termin «Święta Rodzina» w ogóle nie funkcjonował ani w wysokiej teologii, ani też w co-

¹²⁹ M.I. Resnick, jw., 358.

dziennej praktyce pobożnościowej¹³⁰, niemniej Gerson stał się rzeczywistym prekursorem myślenia o trojgu Nazareńczyków w kategoriach prawdziwej ludzkiej rodziny. To właśnie on jako pierwszy obdarzył ich mianem „Trinitas veneranda”, nazywając ich także mianem „Trinitas terrestis”, czyli „trójcą ziemską”, w jakiś sposób odbijającą tajemnicę wzajemnej miłości Trzech Osób Bożych. Zaproponowany przez Gersona model teologiczny okazał się niezwykle nośny, do niego wszakże odwoływała się znakomita większość wczesnonowożytnych poetów, pisarzy i kaznodziejów katolickich. Był on jak gdyby stałym punktem wyjścia siedemnastowiecznych kazań na święto zaślubin Józefa i Maryi, oddziaływając także na ówczesne malarstwo sakralne. Roman Mazurkiewicz zauważa wręcz, iż „idea Świętej Rodziny jako «Trinitas terrestis» znalazła odzwierciedlenie przede wszystkim w ikonografii”¹³¹, i dopiero tą drogą inspirowała literaturę.

Gerson zapisał się w annałach dawnej teologii jako wielki czciciel osoby Józefa oraz inicjator jego kultu na Soborze w Konstancji. Między 1414 a 1417 rokiem pracował on nad poematem *Josephine*, przedstawiającym historię narodzin i lat dziecięcych Jezusa widzianą oczyma nazaretańskiego cieśli. Na styczeń 1417 roku datuje się natomiast powstanie kazania, w którym paryski teolog porównywał przybranego ojca Jezusa do Piotra Apostoła, wyjaśniając przy tym, że tak jak cieśla z Nazaretu powołany został do pełnienia służby i sprawowania opieki nad Maryją, żywą figurą Kościoła, tak też każdy papież, bądź biskup – niczym sam Jezus Chrystus, mąż Ekklezji (zob. Ef 5, 25; Ap 21, 9) – zawiera zaślubiny z Kościołem, aby go „żywić i pielęgnować” (Ef 5, 29). W jednym z traktatów poświęconym temu samemu zagadnieniu, Gerson pisał:

[...] quod sponsus Ecclesiae Jesus dum commisit eam Pedro custodiendam, illum majori quoad hoc insignivit privilegio et auctoritate quam

¹³⁰ R. Mazurkiewicz, *Z dawnej literatury maryjnej*, jw., s. 59–61.

¹³¹ R. Mazurkiewicz, *Z dawnej literatury maryjnej*, jw., s. 82.

Joseph justum aut Joannem evangelistam dum ei in custodiae cura propriam commisit matrem¹³².

Powyższe słowa Doktora Paryskiego są właściwie powtórzeniem poglądu Piotra Jana Olivi (1248–1298), który utrzymywał, że głowa domu w Nazarecie jest typem tak Boga Ojca, od którego pochodzi każde ojcostwo (zob. Ef 3, 15), jak i biskupa, jako że jest on oblubieńcem Maryi, czyli żywej figury Kościoła¹³³. Łatwo dostrzec tu komplementarność – a nie współzawodnictwo – dosłownej i alegorycznej interpretacji Pisma, opartej na wzorze lektury figuratywnej z *Listu do Galatów* (4, 21–31). Zarazem trudno orzec, na ile intuicja ta pozostawała pod wpływem twierdzeń niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich, o których to Hieronim ze Strydonu tak pisał w liście do Oceana:

Niektórzy usiłują tłumaczyć, że przez żony należy rozumieć kościoły, a przez mężów – biskupów. Na Synodzie Nicejskim Ojcowie także uchwalili, żeby biskupa nie przenoszono z jednego kościoła do drugiego, aby wzgardziwszy dziewiczą przyjaźnią ubogiej, nie pożądał objęć bogatszej cudzołożnicy¹³⁴.

W każdym razie, taki zabieg interpretacyjny udowadnia, że historycznie ujęty wizerunek Świętych Małżonków, stanowiący żywy przykład dla chrześcijańskich małżeństw, podlegał zarazem alegoryzacji. W pewien sposób było to zresztą widoczne w przytoczonych wcześniej dywagacjach Irvna Michaela Resnicka na temat Józefa i Maryi jako osób niejako egzemplifikujących wzajemne przenikanie się teologii małżeństwa i oblubieńczej miłości do Chrystusa w dziewictwie.

¹³² Słowa Jeana Gersona [cyt. za:] *St Joseph, St Peter, Jean Gerson and the Guelphs* [w:] „Renaissance Studies” [na stronie: http://www.research.ed.ac.uk/portal/files/4598591/Holy_Family_submitted.pdf, s. 17 (dostęp 24.05.14)].

¹³³ *St Joseph, St Peter, Jean Gerson and the Guelphs*, jw., s. 1.

¹³⁴ Hieronim, *List LXLIX* [w:] tegoż, *Listy*, t. II, tłum. J. Czuj, Warszawa 1953, s. 110.

Pomimo iż w kulturze religijnej europejskiego średniowiecza pozycja Józefa w gronie świętych wciąż była dość niska (dzieło Gersona należało niewiele do chlubnych wyjątków), to warto wspomnieć o pewnym dość istotnym postulacie zmiany wyobrażeń na temat samego wieku cieśli z Nazaretu, którego inicjatorem stał się Bernardyn ze Sieny. Otóż ten włoski franciszkanin, włączony później w grono świętych Kościoła katolickiego, w dziele zatytułowanym *Le prediche volgari* (1424), ostro zganił malarzy, którzy nie mając doświadczenia w sprawach duchowych, ośmielali się przedstawiać świętego cieślę jako człowieka smutnego i zmartwionego. Prawdą jest, że sztuki plastyczne wieków średnich ukazywały w osobie Józefa „typ, który w ryzykowny sposób zbliżał się do postaci niezdarne go, ośmieszonego chłopca. Takim widzimy Józefa na dyptyku Melchiora Broederlama w Dijon (...). Deschamps z upodobaniem ukazuje w Józefie typ udręczonego, godnego pożałowania ojca rodziny (...). Józef pozostawał w świadomości ludu figurą na pół komiczną; jeszcze doktor Jan Eck musiał nalegać, aby w czasie szopki albo nie przedstawiano w ogóle świętego Józefa, albo też przedstawiano go przynajmniej w sposób bardziej godny i nie zmuszono do gotowania kaszy, «iżby Kościół boży nie był ośmieszany»¹³⁵. Patrząc przez pryzmat samej osoby „męża sprawiedliwego”, zaślubiny z Maryją niejednokrotnie jawiły się jako jego największe utrapienie, względnie – jako zapowiedź udręki i krzyża, na jaki zgodzić się powinien w swym duchu każdy chrześcijanin. Dlatego też radykalną zmianę myślenia zarówno o cieśli z Nazaretu, jak i o jego dziewiczym przymierzu z Matką Bożą, przyniesie dopiero wiek XVII, w którym do głosu dojdzie wyraźny sprzeciw wobec twierdzenia, że ktokolwiek mógłby czuć się nieszczęśliwy, pozostając w tak bliskim towarzystwie Maryi, jak Józef Oblubieniec. Literatura potrydencka odważnie przedstawi wspólne życie Świętych Rodziców jako szczęśliwe, przypominające radość obcowania świętych w niebie, natomiast «krzyżem»

¹³⁵ J. Huizinga, jw., s. 203–205.

Józefa, niesionym zresztą wspólnie z Przczystą Dziewicą, będą wyłącznie trudy podróży do Betlejem i do Egiptu. Tymczasem w kulturze łacińskiego średniowiecza jedynie Jean Gerson pozostawał tym samotnym myślicielem, który już na przełomie XIV i XV wieku antycypował znamieny zwrot w duchowości święto-rodzinnej. Johan Huizinga pisał o nim:

Jego specjalny kult dla świętego Józefa, o którego godne uczczenie stara się walczyć wszelkimi sposobami, wywołuje u Gersona pragnienie, aby dowiedzieć się wszystkiego o tym świętym. Wgłębia się zatem we wszelkie szczegóły dotyczące jego małżeństwa z Marią, rozważa ich współżycie, wstrzemięźliwość świętego, ciekawi go, jak Józef poznał brzemienność Marii i w jakim był wieku. Gerson nie dopuszcza do swej świadomości faktu, iż sztuka ówczesna zrobiła ze św. Józefa karykaturę, przedstawiając go jako żalosego starca¹³⁶.

Inny średniowieczny uczony, nieco młodszy od Gersona – Benedykt Hesse (1389–1456), dał się z kolei zapamiętać jako apologeta prawdziwości małżeństwa Józefa i Maryi¹³⁷. Opierając się raz to na nauce Augustyna, innym zaś razem na komentarzu Hieronima do *Ewangelii Mateusza*, ostatecznie doszedł do wniosku, że Józef był w tym samym sensie mężem Maryi, co ojcem Jezusa. Twierdzenie to mimowolnie otwiera nową perspektywę widzenia tej szczególnej koncepcji rozwoju człowieka, którą Śpidlik nazwał „postępem od tego, co materialne, do tego, co duchowe”¹³⁸. W Józefie ojcostwo dokonało się bowiem nie za sprawą działania natury ludzkiej (zob. J 1, 13), lecz za sprawą łaski, wolnej decyzji Boga, od którego pochodzi wszelkie ziemskie ojcostwo (zob. Ef 3, 15), a także od osobistej zgody na otoczenie Jezusa opieką. Nastąpiło by tu zatem „uduchowienie” naturalnego pragnienia ojcostwa, tak bardzo kulturowanego przecież przez pisma Starego Testamentu. Analogicznych podstaw dopatrywał się Hesse w zaślubinach świę-

¹³⁶ J. Huizinga, jw., s. 188.

¹³⁷ Zob. M. Ozorowski, jw., s. 97–106.

¹³⁸ T. Śpidlik, *Człowiek Boga*, jw., s. 55

tego cieśli. Jego zdaniem były one prawdziwe przede wszystkim ze względu na posługę i pomoc, które zdaniem krakowskiego akademika stanowią o istocie prawdziwego małżeństwa w jego wymiarze duchowym. Podobnie zresztą o związku dwojga ewangelicznych oblubieńców pisała wcześniej Brygida Szwedzka w księdze szóstej swoich objawień¹³⁹: także u niej Józef jest tym, który służy, potwierdzając swoją godność małżonka Matki Bożej, a zarazem stając się typem Chrystusa i wzorem do naśladowania (por. 1Kor 11, 1), obrazem chrześcijanina adorującego Maryję, sama Błogosławiona Dziewica jawi się natomiast jako jego umiłowana Pani.

W kilkadziesiąt lat po śmierci Benedykta Hessego, krakowski kaznodzieja Jan z Szamotuł, zwany Paterkiem, zastanawiał się on nad prawdziwością małżeństwa Józefa i Maryi w perspektywie przyjętych przez Matkę Bożą sakramentów, mających wszakże stanowić świadectwo jej w pełni chrześcijańskiego życia. Jak wyjaśnia Roman Mazurkiewicz:

Kwestia, czy matka Boża przyjęła wszystkie sakramenty kościelne, rozważana jest przez Pelbarta w artykule II części pierwszej kazania VII. Paterek wiernie podąża za tekstem *Stellarium coronae* aż do miejsca, w którym mowa jest o małżeństwie Maryi: „Quinto de sacramento matrimonii quaestium locum non habet, quia constat ex evangelio, quae fuit desponsata Ioseph et fuit verum matrimonium, sicut patuit in li. i, parte. Vi, ar. 3, c. 1”. Pelbart uznaje zatem tę kwestię za już wcześniej rozstrzygniętą i odsyła do dyskusji w I księdze *Stellarium coronae* (poświęconej zwiastowaniu), gdzie mowa jest o małżeństwie Maryi z Józefem.

Przedstawione wyżej przykłady literatury średniowiecznej na temat zaślubin Józefa i Maryi z jednej strony stanowiły stały punkt odniesienia dla pisarzy siedemnastowiecznych, z drugiej natomiast – tylko dwa dzieła spośród nich można uznać za syntetyczne

¹³⁹ Brygida Szwedzka, *Skarby niebieskich tajemnic, to jest Księgi Objawienia Niebieskiego Świętej Matki Brygitty [...]*, Zamość 1698, s. 531–532.

opracowanie tematu: przede wszystkim chodzi wspomniany już poemat *Josephine* (1414–1417) Jeana Gersona, a także traktat jego duchowego i intelektualnego mistrza, *Tractatus de duodecim honoribus S. Joseph* (1416) Pierre’a d’Ailly oraz znacznie późniejsze dziełko, *Summa de donis S. Josephi* (1522) Izydora z Isolani. Roman Mazurkiewicz stwierdza jednak, że „kult Świętej Rodziny, podobnie zresztą jak kult św. Józefa, jakkolwiek kiełkujący już w średniowieczu, na Zachodzie rozwinął się dopiero w XVII i XVIII wieku”¹⁴⁰.

Całkiem osobną kwestią pozostają natomiast maryjne wątki małżeńskie zawarte w średniowiecznych polskich apokryfach, oparte bezwzględnie na amplifikacji inspirowanej wczesnochrześcijańskimi ewangeliami niekanonicznymi¹⁴¹. Pomimo wykorzystania całego sztafardu symboliki biblijnej były one raczej ubogie w treść teologiczną i doktrynalną, bogate natomiast w walory narracyjne. Drobiazgowy opis zaślubin Józefa i Maryi w świątyni, którym towarzyszy ukazanie się Ducha Świętego oraz wypełnienie się proroctwa Izajasza (zob. Iz 11, 1–2), obecne w dziełach takich jak *Żywot Pana Jezusa Krysta* czy *Rozmyślenia Przemyskie*, stanęły w XVII wieku źródłem inspiracji literatury popularnej (vide: staropolskie mesjady, eposy jezuickie), podejmującej temat Świętych Rodziców.



¹⁴⁰ R. Mazurkiewicz, *Z dawnej literatury maryjnej*, jw., s. 60.

¹⁴¹ K. Kiskowiak, *Wątki maryjne w apokryfach staropolskich. Wybrane zagadnienia*, Gdańsk 2013, s. 71.

CZĘŚĆ II

U PODSTAW STAROPOLSKIEGO ZAINTERESOWANIA ŚWIĘTYMI MAŁŻONKAMI

„Najczęściej przedstawianym świętym we wczesnonowożytnym imperium hiszpańskim był Józef, pokorny cieśla, ziemski oblubieniec Dziewicy i przybrany ojciec Jezusa”¹⁴², pisze Charlene Villaseñor Black, dodając: „liczne wizerunki przedstawiające Józefa (*Josephine depictions*), a także znaczenie, jakie przywiązywano do jego kultu w imperium hiszpańskim, wskazują na istotny temat tamtejszej kultury, na kody płci i na małżeński dyskurs (*marital discourses*) w wizerunkach Zaręczyn, Nawiedzenia oraz Snu św. Józefa”¹⁴³. Rzeczywiście, nazaretański cieśla, który na kartach Ewangelii nie wypowiedział właściwie ani jednego słowa, w wieku XVII zaczął być czczony jako współuczestnik aktu odkupienia, milczący świadek wydarzeń najważniejszych dla rodzaju ludzkiego, najdoskonalszy ze sług Boga, ideał celibatariusza i męża. Uwielbienie dla jego osoby przyczyniło się do rehabilitacji życia w rodzinie jako *sui generis* powołania chrześcijańskiego. Z drugiej strony otaczające go niekiedy pozdrowienia, oznajmiające, iż jest on równy aniołom, Serafinom i Cherubinom niebezpiecznie zbliżały tę nieco emfatyczną adorację w stronę języka, którym posługiwano się przy mówieniu o Niepokalanym Poczęciu Ma-

¹⁴² C.V. Black, jw., s. 637.

¹⁴³ C.V. Black, jw., s. 637.

ryi¹⁴⁴. W tym czasie przybrany ojciec Jezusa cieszył się bowiem tak znacznym autorytetem wśród wiernych Kościoła katolickiego, że król Karol II postanowił zachęcić papieża, aby wyniesiono liturgiczne wspomnienie Józefa Oblubieńca, najskuteczniejszego obrońcy i najlepszego pośrednika, do rangi święta nakazanego¹⁴⁵. Można więc pokusić się o stwierdzenie, że czasy następujące bezpośrednio po zakończeniu obrad Soboru Trydenckiego, okazały się złotym wiekiem zachodniej józefologii. Kierunek nowych nurtów celebracji mszy roratnich był wszakże jasno nakreślony: cnotliwy mąż Dziewicy powinien wyjść z cienia, w jaki konsekwentnie spychało go średniowiecze, winien ukazać się jako mężczyzna w sile wieku, a ze względu na funkcję, jaką sprawował w ognisku domowym Świętej Rodziny, godzien jest nosić miano jednego z trojga „pierwszych Patronów zbawienia ludzkiego” (trisagii et trismegisti salutis humanae Protopatroni)¹⁴⁶.

Co w tym kontekście istotne, wielka waga, jaką przywiązywano do czci dla nazaretańskiego cieśli, była w oczach teologów następstwem bliskości duchowej, jakiej zechciał Bóg pomiędzy nim a Maryją. Cornelius a Lapide pisał na przykład: „Czy pragniesz wiedzieć, kim i jak wielki był Józef? Był on mężem Matki Boga”¹⁴⁷. Należy dodać, że jego bliskie obcowanie duchowe z Maryją, wraz z tajemnicą jej dziewiczego poczęcia, najpełniej określało tożsamość tego ostatniego spośród patriarchów, także w aspekcie jego przybranego ojcostwa. Lapidus w sposób dobitny podkreśla, iż Józef mógł sprawować najwyższą godność nie tylko opiekuna Jezusa, ale nawet Jego ojca (dzięki szczególnej łasce Bożej dane mu zostało duchowe, zarazem jednak dogłębne doświadczenie

¹⁴⁴ Por.: B. Kochaniewicz, *Średniowieczni dominikanie o Matce Bożej*, Kraków 2008, s. 36.

¹⁴⁵ C.V. Black, jw., s. 645.

¹⁴⁶ J.B. Zimorowic, jw., s. 43.

¹⁴⁷ Cornelius a Lapide, *The Great Commentary of Cornelius à Lapide. S. Matthew's Gospel – Chaps I. to X.*, tłum. T.W. Mossman, Londyn 1875, s. 13 [tłumaczenie własne].

rodzicielstwa), a to za sprawą małżeństwa z Maryją oraz praw, jakich dzięki temu nabył¹⁴⁸. Z kolei zdaniem wybitnego kontrreformacyjnego neoscholastyka i twórcy mariologii systematycznej, Franciszka Suáreza, dzięki małżeństwu Józef przewyższał w łasce i w chwale wszystkich Apostołów, a nawet samego Jana Chrzciciela¹⁴⁹, nazywanego przecież w Ewangelii „największym spośród narodzonych z niewiast” (Mt 11, 11). Wszakże – jak wówczas przypominano – „poświęcon jest mąż przez żonę” (1Kor 7, 14). Któż mógł być zatem uświęcony bardziej od mężczyzny, który „przyjął do siebie Maryję” (Mt 1, 20)? Koncepcja ta, niezwykle popularna, pojawia się również w polskiej poezji barokowej, by wspomnieć chociażby fragment pieśni Józefa Bartłomieja Zimorowica:

Quis vixit unquam dignior
Te perfrui cum gaudio?
Iesus Mariae perpeti
Cui contigit consortio?¹⁵⁰

Rozwój refleksji teologicznej nad Józefem, Maryją i Jezusem jako „ziemską trójcą” inspirował rozmaite bractwa religijne, a następnie działalność seminariów sulpicjańskich, odpowiedzialnych za formacje kapłańskie, a od pierwszej połowy XVII wieku stawiających sobie za jeden z głównych celów uświęcenie chrześcijańskiej rodziny¹⁵¹. Dość znamienny wydaje się tu przykład Jérôme’a le Royera de la Dauversière’a, notabene założyciela Kongregacji Szpitalników Wyznaniowych św. Józefa, który w roku 1630 dokonał uroczystego aktu powierzenia siebie, swojej żony i dzieci „Familii Chrystusa Pana”. Mniej więcej w tym

¹⁴⁸ Cornelius a Lapide, jw., s. 11.

¹⁴⁹ Cornelius a Lapide, jw., s. 13.

¹⁵⁰ „Któż kiedykolwiek żył godniejszy/Od ciebie, by cieszyć się radością?/Z Jezusem, Marią, aby mieszkać/Komuż przypadło w jednym domu?” (J.B. Zimorowic, jw., s. 88–89).

¹⁵¹ A.J. Sobczyk, *Z historii kultu Świętej Rodziny w Kościele* [w:] „Studia Włocławskie”, z. 11, r. 2009, s. 154–155.

samym czasie François Bourgoing z zakonu oratorianów powołał do istnienia osobne stowarzyszenie, którego konfratry pragnęli rozkrzewić kult Świętej Rodziny w całej Francji. Oczywiście idea ta szybko znalazła swych zwolenników w Hiszpanii, Niemczech, wreszcie – w Rzeczypospolitej, rozwijając się jeszcze przez długi czas, aż po koniec XVIII wieku oraz na przełomie XIX i XX wieku¹⁵². Jak pisze Adam Józef Sobczyk:

Na gruncie pobożności świętorodzinnej pojawiły się dedykacje bractw, kościołów i ołtarzy, publikacje, ryciny, nowenny. Powstały też nowe zgromadzenia zakonne pod wezwaniem Świętej Rodziny. Elementem nowatorskim, charakterystycznym dla XVIII wieku, było proponowanie w formacji moralnej ludu chrześcijańskiego Rodziny z Nazaretu jako wzoru cnót¹⁵³.

Wiele spośród ruchów propagujących pobożność świętorodziną rozwijało się za wyraźną zgodą, czy wręcz aprobatą aktualnych papieży¹⁵⁴. Wystarczy wspomnieć, iż w dniu 28 stycznia 1665 roku biskup Québec, François de Montmorency-Laval, otrzymał od Aleksandra VII pozwolenie na celebrowanie w swej diecezji osobnego święta upamiętniającego wspólne życie rodzinne Józefa, Maryi i Jezusa; przypadało ono w drugą niedzielę po Objawieniu

¹⁵² Por. R. Mazurkiewicz, *Z dawnej literatury maryjnej*, jw., s. 60.

¹⁵³ A.J. Sobczyk, jw., s. 155.

¹⁵⁴ „W 1705 r. Klemens XI erygował Bractwo Świętej Rodziny w Lectoure we Francji, a w 1711 r. zatwierdził Bractwo Boskiego Pasterza założone w kościele p.w. Jezusa, Maryi i Józefa w Ugijar. Z kolei 6 IX 1727 r. Benedykt XIII podniósł do rangi arcybractwa Wspólnotę dusz najbardziej potrzebujących oczyszczenia p.w. Jezusa, Maryi i Józefa, utworzoną w Rzymie w 1687 r. 4, a Klemens XII zatwierdził 28 IX 1734 r. nowy statut i przywileje dla tegoż arcybractwa. Natomiast jego następcą, Benedykt XIV, 6 III 1750 r. zatwierdził powstałe w La Pena (Santafe, Bogota) Bractwo ku czci Świętej Rodziny Jezusa, Maryi i Józefa. Wydał także bullę nadającą mu trzy odpusty: za zapisanie się do bractwa, na godzinę śmierci oraz z racji głównego święta Bractwa” (A.J. Sobczyk, jw., s. 155).

Pańskim¹⁵⁵. Inny przykład: jednym z ideałów sióstr świętego Józefa, zakonu zaaprobowanego przez Kościół w 1650 roku, było upodobnienie się nie tylko do Trójcy Świętej, ale także do „Trójcy stworzonej”¹⁵⁶, interpretowanej zresztą w duchu słów *Dziejów Apostolskich*: „było serce jedno i dusza jedna” (Dz 4, 32) oraz Ewangelii Jana: „aby i oni w nas jedno byli” (J 17, 21). Znacznie wcześniej szerzenie kultu Józefa Oblubieńca nakazywała jednak kapituła generalna cystersów z roku 1613. Jak zatem widać na podstawie wspomnianych przykładów, józefologia była w XVII wieku nurtem teologicznym i dewocyjnym rozwijającym się ze szczególną dynamiką.

Oczywiście nabożeństwo do dziewiczego małżeństwa Józefa i Maryi w Kościele katolickim nie ograniczało się jedynie do nurtu świętrodzinnego, tj. rozciągniętego na całą „trójcę ziemską”. Z równym zaangażowaniem i estymą kultywowano pamięć słów *Ewangelii Mateusza* odnoszących się do samego ceremoniału ślubnego: „była poślubiona matka jego Maria Jozephowi” (Mt 1, 18). Wprawdzie liturgiczne wspomnienie zaślubin ewangelicznych oblubieńców zatwierdzone zostało już w roku 1479 przez papieża Sykstusa IV, ale dopiero wiek XVII nadał temu świętu głębsze rozumienie, także w kontekście stopniowego dowartościowywania chrześcijańskiego sakramentu małżeństwa i życia rodzinnego. W roku 1621 papież Grzegorz XV ustanowił celebrację czci Józefa Oblubieńca; miała ona odbywać się w dniu 19 marca, kiedy to świętowano również same zaślubiny Świętych Rodziców. O obowiązku obchodzenia tej uroczystości przypominała ponadto, wydana w roku 1642, konstytucja Urbana VIII zatytułowana *Universae*. Nieco później Innocenty XI wyróżnił 26 listopada jako trzeci dzień świąteczny upamiętniający zaręczyny Józefa i Maryi. Gwałtowny rozwój duchowości józeficznej i świętrodziennej siłą rzeczy pociągnął za sobą najróżniejsze reinterpretacje przekazu

¹⁵⁵ A.J. Sobczyk, *iw.*, s. 154–155.

¹⁵⁶ T. Fitych, *iw.*, s. 74.

ewangelicznego, wtórnie uzasadniające nowe praktyki dewocyjne. Dla przykładu, wielu ówczesnych kaznodziejów głosiło, że Matka Boża podczas ziemskiego życia sama upamiętniała każdą rocznicę swego małżeństwa z Józefem¹⁵⁷. Ta szczególna aktualizacja historii biblijnej miała oczywiście znaczenie pedagogiczne, wyrażając zarazem hołd dla małżeństwa sakramentalnego.

Wśród krzewicieli kultu Świętych Małżonków na szczególną uwagę zasługuje słynna karmelitańska mistyczka włączona po latach w poczet Doktorów Kościoła, Teresa z Ávila (w tekstach staropolskich zazwyczaj określana mianem „Serafickiej”). Jest rzeczą powszechnie znaną, iż przez całe życie Teresa odznaczała się szczególną czcią dla swego najważniejszego orędownika i patrona, świętego Józefa, co w 1562 roku doprowadziło zresztą do założenia osobnego klasztoru pod jego wezwaniem. W swojej *Księdze życia* pisała na przykład:

Obrałam sobie za orędownika i patrona chwalebego świętego Józefa, usilnie jemu się polecając (...). Nie rozumiem, jak można pomyśleć o Królowej Aniołów i o tych latach, które przeżyła z Dzieciątkiem Jezus, a nie dziękować zarazem świętemu Józefowi za poświęcenie, z jakim wówczas ich oboje opieką swoją otaczał (...). Nie byłam nawet zdolna widzieć podniesienia Hostii i słuchać Mszy Świętej, o co później miałam niejaki niepokój w sumieniu. W tym stanie wydało mi się, jak mię ubierają w szatę dziwnie białą i jasną; z początku nie widziałam, kto mię ubiera; potem dopiero ujrzałam przy boku swoim, z prawej strony Pannę Najświętszą, a z lewej opiekuna mego, św. Józefa. Oni to we dwoje tak mię ubierali. Jednocześnie było mi dane do zrozumienia, że już jestem oczyszczona z grzechów swoich¹⁵⁸.

Idee józefologiczne Teresy z Ávila z całą pewnością bardzo mocno zaważyły na kształcie staropolskiej refleksji nad małżeństwem Józefa i Maryi. Liczba odwołań do spuścizny „Świętej Serafickiej” w potrydenckich kazaniach, czy też w popularnych

¹⁵⁷ C.V. Black, jw., s. 645.

¹⁵⁸ Teresa z Ávila, *Księga życia* [na stronie: <http://www.voxdomini.com.pl/duch/mistyka/tw/ks-z/ks-z-01.htm> (dostęp z dnia 24.05.14)].

modlitewnikach jest stosunkowo duża, zwłaszcza jeżeli chodzi o druki pochodzące z pierwszej połowy XVIII wieku. Najdobitniejszym przykładem wpływu hiszpańskiej mistycyki na pobożność świętorodzinną w późnym baroku polskim jest być może *Protekcya pewna y otucha nieodmienna*, zbiór modlitw za przyczyną Józefa oraz jego Przczystej Oblubienicy. W jednym z zawartych tam tekstów można przeczytać:

A Święta Seraficka Panna TERESSA Święta jakoby to zapewne trzymając, na Klasztorze pierwszym w Reformie założonym, Obrazy Najświętszej Panny, i JOZEFA Świętego z obu stron Klasztoru postawiła była¹⁵⁹.

Refleksja ściśle teologiczna nad zaślubinami Józefa i Maryi rozwijała się w XVII wieku głównie w oparciu o pisma Ojców Kościoła oraz o wnikliwą, zgodną z trydenckim *ad fontes*, analizę pierwszego rozdziału *Ewangelii Mateusza*. Śledząc ówczesne rozstrzygnięcia egzegetyczne, nie sposób zgodzić się z Charlene Villaseñor Black, która stwierdza że „ani Biblia, ani teksty patrystyczne nie ujawniają żadnych istotnych informacji na temat małżeństwa Józefa i Dziewicy”¹⁶⁰. Już sama integralna interpretacja Pisma Świętego mająca na uwadze zagadnienia literackie wszystkich części składowych «ewangelii dzieciństwa»¹⁶¹, zwłaszcza Mt 1, 18–25, pokazuje wprawdzie brak konkretnych danych historycznych, ale w zamian oferuje bogactwo nawiązań, odwołań i inspiracji teologicznych (por. Rdz 2, 21; Iz 7, 14; Pwt 22, 20); w tym – porównanie Józefa, sprawiedliwego człowieka czynu, do Abrahama, czy też zestawienie snu Adama, po którym spoty-

¹⁵⁹ *Protekcya pewna y otucha nieodmienna. Pocięch w smutku, pomocy w pracach, dobrodzieystw w nędzy, przyczyny przed Bogiem Jozef S. Ociec mniemany Boga wcielonego, oblubienice czystey Matki Bożey Miasta Stołecznego Krákówá Patron wybrany [...]*, Kraków 1724, s. 10.

¹⁶⁰ C.V. Black, jw., s. 638.

¹⁶¹ Zob. E. Szymanek, *Wykład Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 47–54.

ka on swoją oblubienicę, ze snem Józefa, który również po przebudzeniu pojednuje się ze swoją żoną. Niemniej, znaczna liczba pisarzy potrydenckich tworzących nowe narracje wokół Zaślubin inspirowała się również prywatnymi objawieniami, zarówno średniowiecznych (m.in. *VII Księga Objawień* Brygidy Szwedzkiej czy też kazania maryjne Bernarda z Clairvaux), jak i siedemnastowiecznych mistyków. Chodziło głównie o opis okoliczności samych zaślubin oraz o sposób portretowania rodzinnego szczęścia oblubieńców. Najpoczytniejszym bodaj autorem w tym kręgu była María de Ágreda, mniszka zwana tradycyjnie „Panną w błękicie”, hiszpańska koncepcjonistka, Służebnica Boża prowadząca rzekome konwersacje z samą Maryją. To właśnie zbiór spisanych przez nią wizji, wydany pod tytułem *Mística ciudad de Dios* (1670), ostatecznie utrwalił powszechny między XVII a XVIII wiekiem pogląd, iż Matka Boża w trakcie zaślubin liczyła czternaście lat, a Józef – trzydzieści trzy. Wyobrażenie to na trwałe przeniknęło również do piśmiennictwa polskiego. Przykładem: druczek *Święta Familia Jezusa Pana* (1749), który oznajmia: „S. JOZEF zaślubił sobie Nayśw[iętszą] PANNEĘ roku życia Jej 14. a swego 33. żył z nią coś więcej nad lat 27. przed śmiercią chorował lat 8. umarł gdy Nayśw[iętsza] PANNA miała lat 40. Żył lat 60. i dni kilka. *Maria Agredo*”¹⁶². Przykład ten jest o tyle warty odnotowania, że Tomasz Kazimierz Świrski zapewne usiłował stworzyć możliwie jak najbardziej wiarygodny wykaz rodowodu Jezusa, swoisty summariusz i bilans biblijnej genealogii, nie mógł więc pozwolić sobie na przytoczenie jako sądu rozstrzygającego słów osoby o niedostatecznym autorytecie. Wybór dzieła *Mística ciudad de Dios* w charakterze uzupełnienia przekazu ewangelicznego wydaje się wobec tego znamienny. W każdym razie, zapiski Marii znacząco przyczyniły się do coraz powszechniejszej zmiany paradygmatu myślenia o cieśli z Nazaretu; nawet jeśli stopniowy przełom dokonywał się już wcześniej, głównie za sprawą Gersona, to jednak

¹⁶² T.K. Świrski, *Święta Familia Jezusa Pana*, Lublin 1749, s. 6.

nie zdobył tak uważnego, a przy tym powszechnego posłuchu, jak słowa „Panny w błękitach”. Przytaczam dłuższy fragment z I księgi *Mistica ciudad de Dios* ze względu na jego oryginalność, czy wręcz przełomowość z jednej strony¹⁶³, z drugiej natomiast – na jego reprezentatywność względem późniejszych wzorców ujmowania małżeństwa Józefa i Maryi:

W owych dniach – na mocy doznanego nowego oświecenia niebiańskiego – św. Józef doszedł do poznania przymiotów swej oblubienicy Maryi, Jej cudownej mądrości, pokory, czystości i wszystkich cnót, które o wiele przewyższały jego wyobrażenia. Świadomość ta nappełniła go na nowo podziwem i nie zaniedbał w największej radości swego serca chwalić Boga i dziękować mu za to, że ponad wszystkie jego zasługi obdarzył go taką towarzyszką i oblubienicą. Aby obcowanie tych dwojga, które było początkiem najwznioślejszego ze wszystkich dzieł, jakich Najwyższy miał dopełnić z natężeniem całej swojej wszechmocy, uczynić doskonałym, Pan rozporządził tak, że Królowa niebios swoją obecnością wzbudzała w Józefie najwyższy szacunek. Szacunek ten budził w św. Józefie ów promienny blask niebiańskiego światła, który jaśniał z oblicza naszej Królowej, a także nieopisany Jej majestat. Majestat ten posiadała Maryja w stopniu o wiele wyższym niż Mojżesz, kiedy schodził z góry [...]. Cała Trójca Przenajświętsza powierzyła ci swoją „Jedyną”, swoją „Wybranekę” i nazwała ją twoją oblubienicą¹⁶⁴.

Przebijająca z powyższego fragmentu równość tak co do natury, jak i osobowej godności¹⁶⁵, a także pełna miłości wzajemna służba pomiędzy Józefem i Maryją – jakkolwiek mogące znaleźć swe uzasadnienie w biblijnej opowieści o wydobyciu Ewy z boku Adama (zob. Rdz 2, 20–25), sugerujące rajska symetryczność

¹⁶³ „Opis Dziewicy Maryi dokonany przez siostrę Marię odbiega od archetypicznego obrazu kobiety, który opanował współczesną jej literaturę” (K. Risse, jw., s. 230).

¹⁶⁴ Maria z Agredy, *Mistyczne Miasto Boże*, Warszawa 2013, oprac. E. Odachowska-Zielińska i A.R. Zieliński, s. 87.

¹⁶⁵ Por. Maria z Agredy, jw., s. 22–25.

kobiety i mężczyzny – w gruncie rzeczy były czymś nowym na tle wcześniejszej, średniowiecznej i przedtrydenckiej, literatury o charakterze parenetycznym, zawierającej analogiczne opisy modelowych stosunków pomiędzy małżonkami¹⁶⁶. Ponadto głęboka cześć, jaką Józef zachowuje wobec Maryi – skojarzonej na kartach *Mistica ciudad de Dios* nie tylko z nieziemską światłością, o jakiej mówi Wj 34, 35 [„patrzac na Mojżesza, widzieli, jak promienieje blaskiem jego twarz”], ale również z sentencją mądrościową Prz 31, 10–31 [„Kto znajdzie dziś dzielną niewiastę?”]¹⁶⁷ – uwydatnia doniosłą czynną rolę żony w budowaniu duchowej jedności. Maryja okazuje się wszakże osobą najbliższą Chrystusowi. Dlatego też to dzięki jej dziewiczemu macierzyństwu i stałej bliskości, Józef osiąga poznanie Bożych tajemnic oraz godność największego spośród patriarchów. Warto przy tym zwrócić uwagę, że dla Marii związek małżeński dwojga ewangelicznych oblubieńców stanowił najważniejszą przestrzeń ćwiczenia się w cnocie i w świątobliwości¹⁶⁸; przekonanie to zostaje zresztą przedstawione jako własne słowa Maryi:

[...] w przykładzie mego życia, które wiodłam w naznaczonym mi przez Boga stanie małżeńskim znajdziesz dowód, jak przewrotne jest uniewinnianie się tych, którzy w małżeństwie szukają przyczyn i usprawiedliwienia dla swych niedoskonałości [...]. W domu mego oblubieńca prowadziłam tak samo święty żywot jak w świątyni; małżeństwo nie zmieniło bynajmniej mego usposobienia, moich pragnień ani mej woli miłowania Boga i służenia Mu [...]. Ludzie, którzy upatrują winę w samym stanie małżeńskim, oszukują się sami¹⁶⁹.

Świętość realizuje się tu nie pomimo, ale właśnie dzięki małżeństwu. Miałyby to być zarazem odpowiedź na pytanie, dlaczego Opatrzność zechciała wspólnego życia Józefa i Maryi. Jak zauwa-

¹⁶⁶ K. Risse, jw., s. 235–236.

¹⁶⁷ K. Risse, jw., s..

¹⁶⁸ K. Risse, jw., s. 233.

¹⁶⁹ Maria z Agredy, jw., s. 88.

za Katherine Risse, poprzez opis wspólnego życia Świętych Rodziców, Maria de Ágreda broni fundamentalnego znaczenia zaślubin i rodzicielstwa, stanów tak często pogardzanych we wcześniejszej literaturze dewocyjnej¹⁷⁰, a ponownie dowartościowanych dopiero przez Luisa Ponce'a de León (*La perfecta casada*, 1583), a zwłaszcza przez Franciszka Salezego (*Introduction à la vie dévote*, 1608), często nazywanego przecież „Apostolem ludzi świeckich”. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee dodaje z kolei: „Przekonanie, że kobieta nie jest zdolna do przyjaźni, do przyjaźni «doskonalej», która łączy dusze mężów, było humanistycznym stereotypem»¹⁷¹. Toteż przeciwieństwo do znakomitej większości autorów średnio-wiecznych i szesnastowiecznych, Maria z pełnym przekonaniem wyznaje pogląd, iż sakramentalne życie kobiety i mężczyzny nie odciąga ich oboje od postępu na drodze duchowej, ale przeciwnie – otwiera przed nimi możliwość szczególnego doświadczenia religijnego opartego na wzajemnej miłości i służbie (widoczny jest tu paradygmat znany chociażby z J 13, 12). Zgodnie z tym modelem, siedemnastowieczni kaznodzieje wielokrotnie przywoływali przykład ewangelicznych oblubieńców po to, aby ukazać wartość, godność, a nawet szczególne piękno sakramentu małżeństwa jako pełnoprawnej drogi chrześcijańskiego uświęcenia. „Zawsze było ono uprzywilejowane i otaczane czcią przez Ducha Świętego w Piśmie Świętym»¹⁷², pisał Fray de León.

Wieloaspektową egzegezę także tych fragmentów *Ewangelii Mateusza*, które dotyczą małżeństwa Józefa i Maryi, przeprowadził wspomniany już flamandzki jezuita i wykładowca Pisma Świętego w Leuven, Cornelius a Lapide, autor olbrzymiego komentarza do niemal wszystkich ksiąg kanonicznych (za wyjątkiem *Księgi Hioba* oraz *Psalmsów*). Prawdę powiedziawszy jego *Wykład*

¹⁷⁰ K. Risse, jw., s. 233.

¹⁷¹ M. Hanusiewicz-Lavallee, „Pól dusze mojej i głowy korona”. *Ideal żony-przyjaciela w literaturze staropolskiej* [w:] „Ethos”, 2 (103), r. 26 (2013), s. 138.

¹⁷² Cyt. za: K. Risse, jw., s. 234 [tłumaczenie własne].

Ewangelii Mateusza (1639) nie jest jedynym ówczesnym dziełem przedstawiającym wyczerpujący obraz życia Świętej Rodziny. Niewiele wcześniej powstał bowiem komentarz do «ewangelii dzieciństwa» autorstwa hiszpańskiego jezuita, Pedro de Moraleza, zatytułowany: *In caput primum Matthaei de Christo domino, sanctissima Virgine deipara Maria, veroque ejus dulcissimo, et virginali sponso Josepho*. Z innych autorów należałoby wymienić Pawła de Barry oraz Benignego Kiblera¹⁷³. Niemniej, Lapidus jest tu o tyle ciekawym przykładem, że jego praca – zyskująca międzynarodowy i międzywyznaniowy podziw, nadto pełna bogatych odwołań do literalnych sensów Biblii oraz do pism patrystycznych – stanowiła wzorcową realizację wezwania Soboru Trydenckiego do powrotu do źródeł doktryny katolickiej. *Commentariis in Sacram Scripturam* rychło stał się jednym z autorytatywnych głosów egzegetycznych.

Zdaniem Romana Mazurkiewicza, aż do końca XVIII wieku refleksja na temat Świętych Małżonków miała charakter rozproszony i nieusystematyzowany¹⁷⁴. Trudno jednakowoż oprzeć się wrażeniu, iż Lapidus próbował zebrać całą dostępną mu wiedzę na ten temat i zinterpretować ją na kilku płaszczyznach: dosłownej, alegorycznej („symbolicznej”), tropologicznej. Spośród nich ważne miejsce zajmuje – podobnie jak w opowieściach Marii z Ágredy – z ducha parenetyczne zachęcenie małżonków chrześcijańskich do naśladowania Świętych Rodziców w „czystości, świętości, cierpliwości, miłości, wzajemnym noszeniu swojego brzemienia”¹⁷⁵, co może świadczyć o szacunku Lapidusa dla szczególnej roli małżeństwa w zdobywaniu cnoty i uświęcenia. W innym miejscu flamandzki egzegeta dokłada starań, aby wpisać wizerunek Józefa i Maryi w ramy teologicznego dyskursu na temat

¹⁷³ Zob. T. Fitych, *Trynitarny egzemplaryzm w nauce o św. Józefie u Bernarda Rossy i jego kontynuatorów (część I.)* [w:] „Śląskie studia historyczno-teologiczne”, z. XVIII, r. 1985, s. 57–79.

¹⁷⁴ R. Mazurkiewicz, *Z dziejów literatury maryjnej*, jw., s. 60.

¹⁷⁵ Cornelius a Lapide, jw., s. 28.

istoty chrześcijańskich zaślubin. Zaskakiwać może sposób jego argumentacji, nie tylko unikający sprzeczności, w jakie wpadali lubujący się w alegorezie autorzy średniowieczni¹⁷⁶, ale również odnoszący się wprost do kwestii ciała i seksualności:

[...] związek Błogosławionej Dziewicy Maryi z Józefem był nie tylko prawdziwym, ale również prawomocnym małżeństwem, doprawdy *prawdziwie świętym*, ponieważ istota małżeństwa zawiera się także w prawie do rozporządzania ciałem drugiej osoby [por: „Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona”, 1Kor 7, 4]¹⁷⁷, nawet jeżeli to prawo nigdy nie dojdzie do realizacji [...]. To było święte małżeństwo, gdyż dzięki niemu Józef ochronił dobre imię i dziewictwo Błogosławionej Maryi [...]. Zobacz u nich – *tropologicznie* – najwysze szczyty anielskiej czystości i dziewictwa¹⁷⁸.

W opinii Lapidusa Józef i Maryja byli zatem nie tylko ziemskim znakiem dwóch Osób Trójcy Świętej, ale równocześnie jawili się jako „tropologiczny wzór” dla chrześcijańskich małżonków żyjących w każdym czasie¹⁷⁹. Trynitarne ujęcie rodziny z Nazaretu pojawiało się zresztą w staropolskiej homiletyce niesłychanie często. Istotny w perspektywie wcześniejszych rozważań nad dziewiczą więzią Świętych Rodziców jako antycypacją eschatologicznej jedności między ludźmi, może okazać się fragment komentarza Lapidusa mówiący, iż życie rodziny z Nazaretu przypominało raczej „niebo na ziemi”, a dwoje oblubieńców było jak gdyby „wcielonymi aniołami”¹⁸⁰. Stanowi to zresztą czytelne powtórzenie słów Gersona, dla którego Józef i Maryja byli „mieszkańcami bardziej godnymi niebios, aniżeli ziemi”¹⁸¹.

¹⁷⁶ Zob. I.M. Resnick, jw., s. 355.

¹⁷⁷ Dopisek redakcyjny pochodzi od autora niniejszej pracy.

¹⁷⁸ Cornelius a Lapide, jw., s. 25.26 [tłumaczenie własne].

¹⁷⁹ Cornelius a Lapide, jw., s. 28.

¹⁸⁰ Cornelius a Lapide, jw., s. 28.

¹⁸¹ Cornelius a Lapide, jw., s. 28.

Kończąc powyższe rozważania – stanowiące jedynie wstępne rozpoznanie gruntu, na jakim wzrastała siedemnastowieczna literatura staropolska – warto wspomnieć o autorach potrydenckich mniejszej wagi, którzy również przyczynili się jakoś do refleksji nad małżeństwem Józefa i Maryi. Jednym z pierwszych był karmelita żyjący na przełomie XVI i XVII wieku, Jan Maria od św. Józefa, znany też jako Centurioni, krzewiciel kultu Oblubieńca Matki Bożej ze względu na „szereg cnót – darów wynikających z faktu przeżywania przezeń życia w stałej obecności z Maryją posiadającą wieczne dziewictwo”¹⁸². Tadeusz Fitych podaje kilku innych pisarzy *minorum gentium*, zwłaszcza tych, którzy mieli wpływ na koncepcję Świętej Rodziny w pismach śląskiego mistyka Bernarda Rosy: byłby to więc kapucyn, Marceli z Pizy i Jan Cartagena¹⁸³. Niemniej to María de Ágreda, Teresa z Ávila, Wincenty à Paulo oraz Cornelius a Lapide, również jako myśliciel przywołujący i w pewien sposób kontynuujący dorobek Gersona, byli autorami powszechnie znanymi i czytanyymi przez większą część pisarzy staropolskich. Ziarno zostało więc zasiane, czekając już tylko na powolny wzrost.

W SIEDEMNASTOWIECZNEJ PROZIE POLSKIEJ

Franciszek Salezy w rozdziale dziewiętnastym słynnej *Drogi do życia pobożnego* pisał:

O jak rzecz jest miła tym paść miłość swoją na ziemi, czym się pasie w niebie, i przywykać za wczasu, tak się wzajemnie w sobie na tym świecie kochać, jak się na drugim wiecznymi czasy kochać będziemy. Nie mówię ja tu o zwyczajnej miłości ku bliźniemu, bośmy tę każdemu powinni, lecz mówię o przyjaźni duchownej, którą między sobą zawierają dwie albo trzy, albo też i więcej osób, aby sobie zobopólnie udzie-

¹⁸² T. Fitych, jw., s. 68.

¹⁸³ T. Fitych, jw., s. 68.

łały pobożności, i afektów z niej pochodzących, i stawały się jednym jakoby między sobą duchem¹⁸⁴.

Takie ujęcie «pobożnej miłości» jako siły spajającej ludzką duszę, a przy tym łączącej niebo z ziemią powraca nie tylko na kartach *Traktatu o Bożej Miłości*, ale również w wielu miejscach *Rozmów duchownych*, obszernego dzieła przetłumaczonego na język polski w roku 1676. Zestawiając wymienione tu teksty, można się przekonać, że w teologii Franciszka Salezego niejako zanika antynomia pomiędzy *amore sacere* a *amore profane*; więzi międzyludzkie zyskują rangę świętości, o ile czerpią z Bożej miłości niczym ze swojego źródła (por. J 4, 14), a zarazem czynią z niej wzór do naśladowania oraz stały punkt odniesienia (por. Mt 5, 48; J 15, 12; Ef 5, 25). „Bóg prowadzi duszę, którą wywiódł z egipskiej ziemi grzechu, od miłości do miłości, niby od postoju do postoju, aż w końcu wprowadza ją do ziemi obiecanej, czyli do najświętszej, czystej miłości, która nie jest miłością interesowną, lecz po prostu przyjaźnią. Czystą miłością bowiem miłujemy Boga dla Niego samego, przez wzgląd na Jego dobroć nieskończenie godną miłości; taka miłość jest istotnie przyjaźnią, albowiem jest wzajemna”¹⁸⁵. Co więcej, na przykładzie *Rozmów duchownych* – owego traktatu podanego „obojej płci osobom i w każdym stanie zostającym” – okazuje się, że przyjaźni, która „pasie się” na ziemi tym, „czym się pasie w niebie”, doskonale odpowiada Franciszkowy opis związku Józefa z Maryją, który niewątpliwie stanowi jeden z najcenniejszych przykładów pogłębienia refleksji nad małżeństwem Świętych Rodziców w literaturze przełomu XVI i XVII wieku. Tym samym refleksja świętorodzinną została potwierdzona autorytetem samego Doktora Genewskiego, nawiasem mówiąc – jednego z najważniejszych współtwórców teologii małżeństwa oraz „duchowości ludzi świeckich”.

¹⁸⁴ Franciszek Salezy, *Droga do życia pobożnego*, tłum. J.K. Denhoff, Kraków 1679, s. 223–224.

¹⁸⁵ F. Salezy, *Wybór pism*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1956, s. 107.

W siedemnastowiecznej prozie tzw. pobożnościowo-ascetycznej (*modus meditando*) oraz homiletycznej zaślubiny Józefa i Maryi częstokroć przedstawiane były jako echo jedności pierwszych małżonków, Adama i Ewy, w czasie, gdy trwali jeszcze w stanie rajskiej niewinności. Na tej podstawie można snuć przypuszczenie, iż staropolscy autorzy pragnęli przerzucić pomost pomiędzy początkiem stworzenia (Rdz 2, 24: „przełoż opuści człowiek ojca swego i matkę, a przyłączy się do żony swej, i będą dwoje w jednym ciele”), a perspektywą eschatologiczną (Mt 22, 30: „ani się żenią, ani za mąż idą: ale będą jako Aniołowie Boży w niebie”), tym bardziej, że poszczególne wątki ich kazań odnosiły się raz do godziwego życia w małżeństwie, innym zaś razem – do oczyszczonych z pożądliwości wzajemnych odniesień kobiet i mężczyzn jako do ideału życia konsekrowanego. Dodatkowo wskazywałyby na to – zdecydowanie dominujący w dobie potrydenckiej, zwłaszcza w obliczu ponownej dyskusji nad relacją pomiędzy naturą a łaską – historiozbowczy model Augustyna z Hippony, wedle którego pomiędzy Adamem i Ewą w raju istniała naturalna dyspozycja do jedności w ciele, pozbawiona jednak pięt na grzechu, harmonijna, doskonale zgodna z poruszeniami ducha oraz intelektu (por. Ga 5, 17). W *Państwie Bożym* można przeczytać na przykład:

Unikajmy (...) przypuszczenia, że przy tak wielkiej dostępności rzeczy oraz szczęśliwości ludzi płodzenie potomstwa nie mogłoby się dokonywać bez chorobliwej lubieżności: odpowiednie członki byłyby posłuszne, tak jak inne, skinieniu woli (...), ze spokojem ducha i zachowaniem nieskazitelności ciała¹⁸⁶.

Punkt widzenia zaproponowany przez Doktora Łaski sugeruje, że gdyby grzech pierworodny nigdy nie zaistniał, chwalebna przemiana ciała z ziemskiego w niebieskie (por. 1Kor 15, 42), a następnie upodabniające do aniołów wejście Adama i Ewy do nieba

¹⁸⁶ Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 2, tłum. i oprac. W. Kornatowski, Warszawa 2003, s. 233.

nastąpiłyby po pewnym czasie świętego życia w raju ziemskim¹⁸⁷. „Rzecz jasna ani ciało, ani krew nie posiadzie królestwa Bożego, to bowiem stać się nie może, lecz to, co zniszczalne, przyodzieje się w to, co niezniszczalne, a to, co śmiertelne, przyoblecze się w nieśmiertelność”¹⁸⁸. Nie trzeba chyba dodawać, że ujęcie to położyło trwałe fundament pod progresytywistyczne ujęcie ludzkiej płciowości w ramach sakramentu małżeństwa, w którym zjednoczenie cielesne jawiło się jako ziarno, stopniowo wyłaniającym się plonem była zaś miłość duchowa (por. 1Kor 15, 42–44; J 12, 24). W pewnym sensie kontynuatorem tej koncepcji był Franciszek Salezy, zdaniem którego każdy rodzaj więzi międzyludzkiej rozwija się poprzez stopniowe odrywanie się od ziemi i zmierzanie ku niebu. Obrazem tego ostatniego byłaby więc doskonała i czysta przyjaźń Chrystusa, o której Doktor Genewski napisał, iż jest „jak koncha perłowa, która nie przyjmuje żadnej kropli wody, która by nie pochodziła z nieba”¹⁸⁹.

Jednocześnie dla ogromnej liczby Ojców Kościoła, zwłaszcza wschodnich – przyjmujących optykę zgoła odmienną od Augustynowej – już Adam i Ewa mieliby żyć przed wypędzeniem z raju w stanie dziewiczym, „anielskim”, a więc dokładnie takim, jakie będzie formą bytowania mężczyzn i kobiet w «nowym Jeruzalem». Koniec dziejów stanowiłby zatem nie udoskonalenie, ale powrót do jego początków. Jak zauważa Peter Brown, „w egzegezie historii upadku Adama i Ewy konsekwentnie skupiano się na dzie-

¹⁸⁷ Podobnie m.in. Ireneusz z Lyonu: „Gdy [Bóg] uczynił człowieka panem ziemi, i tych wszystkich bytów, które są na niej, ustanowił go także potajemnie panem i tych, którzy są sługami na ziemi (czyli aniołów – M.G.) Jednak oni byli już doskonali, pan zaś, to jest człowiek, był mały. Był bowiem dzieckiem i trzeba było, aby wzrastając doszedł do doskonałości” (Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* I, 23, tłum. W. Myszor, Kraków 1997, s. 34–45).

¹⁸⁸ Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 25.

¹⁸⁹ F. Salezy, *Wybór pism*, jw., s. 232–233.

wiczym stanie pierwszych ludzi. Wbrew rabinicznej interpretacji Księgi Rodzaju (którą być może wypracowano właśnie w reakcji na poglądy chrześcijańskie), Adama i Ewę przedstawiano jako istoty przedseksualne, a zatem przedspołeczne¹⁹⁰. Toteż zdaniem Jana Chryzostoma obcowanie płciowe pierwszych rodziców miałyby nastąpić dopiero wtedy, gdy „Adam *potym* poznał żonę swoją, Ewę” (Rdz 4, 1), natomiast małżeńskie «bycie w jednym ciele» stanowiłoby dostosowaną do warunków życia na wygnaniu realizację dużo doskonalszego, dziewiczego i anielskiego zjednoczenia kobiety i mężczyzny, jakie miało miejsce w ogrodzie Eden¹⁹¹. Między innymi stąd bierze swój początek skojarzenie cnoty doskonałej czystości z dojrzałą miłością chrześcijańską, całkowicie zakorzenioną w łasce Bożej. Franciszek Salezy pisał na przykład:

Kto strzeże czystości ze względu na posłuszeństwo, jest bardziej posłuszny niż czysty, skoro wprzęga w czystość w służbę posłuszeństwa (...). Choćby nawet spotkały się w jednym człowieku wszystkie cnoty z wyjątkiem miłości, to ów zespół cnót stanowiłby wprawdzie ciało całkowicie wykończony we wszystkich częściach, takie jak było ciało Adama, gdy Bóg swą mistrzowską ręką uczynił je z mułu ziemi, niemniej byłoby to ciało bez ruchu, bez życia i wdzięku, aż do chwili, kiedy Bóg tchnie w nie dech żywota, czyli świętą miłość, bez której nic nie jest dla nas pożyteczne (...). Miłość bowiem jest doskonała nie wtedy, gdy wynika z posłuszeństwa, lecz gdy miłuje doskonale dobro¹⁹².

Wydaje się, że spośród przedstawionych tu dwóch modeli ujmowania płciowości w aspekcie protologicznym i eschatologicznym, literatura katolicka doby potrydenckiej wybrała perspektywę

¹⁹⁰ P. Brown, jw., s. 424.

¹⁹¹ „W myśl mniej radykalnej interpretacji (głoszonej m.in. przez Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma) obecna ludzka potrzeba poszukiwania pociechy w małżeństwie oraz podejmowania współżycia płciowego, a także radości z posiadania dzieci, wypływają bezpośrednio ze świadomości nieuchronnej śmierci oraz z poczucia przemijalności fizycznej będących następstwem upadku” (P. Brown, *Ideal dziewictwa*, jw., s. 424).

¹⁹² F. Salezy, *Wybór pism*, jw., s. 233.

teologii Augustyna. Z drugiej strony *Katechizm Rzymski* z 1566 roku mówi: „Nie to cielesne złączenie męża z żoną czyni Małżeństwo, ale obowiązek, którym się za spólnem zezwoleniem obowiązali, i przeto między pierwszymi Rodzicami naszymi było prawdziwe Małżeństwo, jeszcze pierwiej niżeli zgrzeszyli, choć przed grzechem nie było między nimi tego złączenia małżeńskiego” (II, 8)¹⁹³. Jeśli przyjmiemy ten model interpretacyjny, to Józef i Maryja stanowiliby po prostu reminiscencję początku stworzenia człowieka jako kobiety i mężczyzny. Podobną perspektywę przyjmuje chociażby Tomasz Młodzianowski, który w jednym z kazań pisze: „Adam i Ewa, w Raju zostając, w panieństwie zostawali”¹⁹⁴.

Tak czy inaczej, opisując wzajemną miłość Józefa i Maryi, staropolscy autorzy chętnie odwoływali się zarówno do biblijnego opisu ustanowienia małżeństwa (zob. Rdz 2, 18), jak i do – w pewnym stopniu już zrealizowanej w Świętych Rodzicach – zapowiedzi upodobnienia się ludzi do aniołów (zob. Mt 22, 30). Jak to bowiem ujmuje *Wykład nauki chrześcijańskiej* Roberta Bellarmina (1598) – „małżeństwo jest rzeczą ludzką, dziewictwo anielską”¹⁹⁵. W osobach ewangelicznych oblubieńców manifestowałyby się zatem pewna łączność pomiędzy życiem małżeńskim i rodzinnym a bezżennym, nadto – całościowe ujęcie sensu stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety, uwzględniające tak eschatologię, jak i protologię. Dlatego też Adam Opatowczyk, autor *Posła zbawienia* (1644), pisał:

A że Józef obrany jest, aby był Oblubieńcem Matki Bożej, także Ojcem domniemanym Syna Bożego; pewnie że wielkimi łaskami od Pana Boga był obdarzony. Stworzywszy Pan Bog pierwszego Przodka, rzekł

¹⁹³ *Katechizm Rzymski* [cyt. za:] K. Lubowicki, *Źródła duchowości małżeńskiej*, t. III/1, Kraków 2012, s. 201.

¹⁹⁴ T. Młodzianowski, *Kazania i homilie na niedziele doroczne, także święta uroczystsze, dla większej chawły Boga, [...] na cztery tomy rozłożone*, t. 4, Poznań 1681, s. 387.

¹⁹⁵ R. Bellarmin, *Wykład nauki chrześcijańskiej*, [cyt. za:] K. Lubowicki, *Źródła...*, jw., s. 234.

to słowo; *Nie jest rzecz dobra być samemu człowiekowi, stwórzmy mu pomocnika podobnego*; Tak stworzywszy Naświętszą Pannę, i na tę godność wielką, że miała być Matką Syna Bożego, obrawszy, chciał mieć, jedno Jozefa ś(więtego). I tego chciał tak mieć, aby Naświętszej Pannie był podobny¹⁹⁶.

Jak widać, Opatowczyk jawnie odwołuje się do biblijnej tajemnicy ustanowienia małżeństwa. Zarazem jednak stwierdza, że „oboja powinność”, czyli bycie oblubieńcem Najczystszej Dziewicy oraz przybranym ojcem Chrystusa, była to rzecz „dziwnie wielka, i która nie tak ludziom, jako Aniołom miałyby być zlecona i powierzona”¹⁹⁷. Jego zdaniem Józef był „w czystości panieńskiej Aniołom podobny”¹⁹⁸, a przy tym ku Maryi „miłością gorącą pałający”¹⁹⁹, zupełnie jak w jednej z litanii ze *Złotego ołtarza wonnego kadzenia* (1732), która wysławiała nazareńskiego Oblubieńca słowami: „w Panieństwie najczystszy”, aby dodać: „w miłości najgorętszy”²⁰⁰. Wynika stąd przekonanie, że ślub dozgonnej powściągliwości wcale nie rozdzielił dwojga ewangelicznych małżonków, ale zespolił ich nowym rodzajem więzi, żarliwą miłością [por. Pnp 8, 6: „pochodnie jej pochodnie ognia płomieniów”], choć czerpiącą z ognia miłości niebiańskiej i nadprzyrodzonej. Inny siedemnastowieczny pisarz, przywoływany już Wacław Konarski stwierdzał wręcz, że Józef „w czystości przechodził Aniołów”, i że „Aniołem prawie był na ziemi”²⁰¹. W pewnym sensie przewyższał on w cnocie i w świętości nawet niebiańskich posłańców, tym bardziej, że – zauważa franciszkanin – Maryja nie bała się zawrzeć zaślubin z „mężem sprawiedliwym”, ani zamieszkać z nim pod

¹⁹⁶ A. Opatowczyk, *Posel zbawienia panien zakonnych klasztoru świętego Andrzeja*, Kraków 1644, . 53.

¹⁹⁷ A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 53.

¹⁹⁸ A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 53.

¹⁹⁹ A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 53–54.

²⁰⁰ *Złoty Ołtarz Wonnego Kadzenia*, Supraśl 1732, s. 453.

²⁰¹ W. Konarski, *Zaślubiny z obopolnym dożywociem*, Kraków 1746, k. B2.

jednym dachem, podczas gdy już samo pojawienie się archanioła Gabriela w chwili Zwiastowania nappełniło ją wstydem i lękiem (zob. Łk 1, 29–30): „więcej znać JOZEF Świąty był, niż Anioł, gdy się nie trwoży, patrząc na Oblubieńca swego Przczysta PANNA”²⁰².

Wspólne życie dwojga oblubieńców z Nazaretu zarysowane zostało przez większość pisarzy siedemnastowiecznych jako wprost wskazujące na nowy wymiar jedności w Królestwie Bożym, w którym ludzie „będą jako Aniołowie Boży w niebie” (Mt 22, 30). Dobitnie świadczy o tym fragment jednego z kazań Szymona Starowolskiego:

[...] małżeństwo [Józefa z Maryją – M.G.] było niebieskie nie ziemskie; święte, prawdziwe; na samym zezwoleniu, nie na złączeniu się cielesnym ufundowane; które było złączenia się natury Boskiej z naturą ludzką widonym znakiem, które było początkiem sakramentu małżeńskiego w kościele ś[więtym] Katolickim postanowionego, które było tajemnicą złączenia się naszego da Pan Bog w niebie z istotą Boską vbi neque nubent nequenubentur²⁰³.

Oczywistym kontekstem dla tego wywodu jest nowotestamentowe porównanie małżeństwa do związku Chrystusa z Kościołem (zob. Ef 5, 22–32), przy czym staropolski kaznodzieja konsekwentnie idzie za alegoryczną interpretacją tego zestawienia, zaproponowaną m.in. przez Jana Chryzostoma: „«W odniesieniu do Chrystusa mówię». Ponieważ i On opuścił Ojca, zstąpił i przyszedł do Oblubienicy, i stał się z nią jednym duchem (...). Ale gdy mówię, że opuścił Ojca, nie zrozum tego na sposób ludzki, jako zmiany miejsca. Tak jak jest powiedziane, że «wyszedł», nie oznacza to, że się oddalił, ale jest tu mowa o wcieleniu”²⁰⁴. Starowolski – po-

²⁰² W. Konarski, *Zaślubiny*, jw., k. B2.

²⁰³ Sz. Starowolski, jw., s. 264.

²⁰⁴ Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, tłum. W. Kania, L. Małunowiczówna, K. Bielawski, M. Jurek, J. Sawicka, Biblioteka Ojców Kościoła nr 19, Kraków 2002, s. 55–56.58.

wołując się na interpretację Benedictusa Ariasa Montanusa, autora *Poligloty antwerpskiej* – tworzy następnie rozbudowaną alegorezę Wj 25, 18–20 [„Dwa też cheruby ze złota kute uczynisz po obu stronach wyrocznicy. Cherub jeden niech będzie na jednym boku, a drugi na drugim. Obydwa boki ubłagalni niechaj zakrywają, rozciągając skrzydła i zakrywając ubłagalnię; i niechaj jeden do drugiego będzie zwrócony z twarzą sklonioną ku ubłagalni, którą ma być nakryta skrzynia”], w której rolę cherubów wyrzeźbionych na wieku Arki Przymierza spełniają Święci Rodzice, „w czystości panińskiej aniołom podobni”, pochyleni nad nową, doskonalszą „ubłagalnią”, czyli nad Dzieciątkiem Jezus:

Znakiem tego małżeństwa byli oni Cherubini w kościele Salomonowym ze złota szczyrego oblani, mowi Arias Montanus, z których jeden miał twarz męską, a drugi białogłowską; a obaj twarzami obroconi byli ku świątynicy Pańskiej, versis vultu bus in Propitiatorium. Jozeph ś[więty] był czystości panińskiej jako Anioł jaki, a miał twarz męża, to jest, był mężem Panny Maryej. Naświetsza Panna przechodziła czystością wszystkie Cherubiny i Seraphiny, a miała twarz białogłowską, to jest, była matką syna swojego jednorodzonego państwo niestraciwszy. A mieli twarze swoje obrocone ku Propitiatorium, to jest wolą jedno-stajną i miłość zobopolną obroconą ku dziećtku Panu Jezusowi, który jest propitiatio omnium peccatorum²⁰⁵.

Na kartach *Świątynicy Pańskiej* ewangeliczni oblubieńcy często nazywani zostają mianem „Cherubinów”, pełnych „doskonałości Archanielskiej”²⁰⁶, żyjących „jakby w Raju”²⁰⁷, zaś związek Józefa z Maryją oraz jego przybrane ojcostwo wyraźnie jawią się jako wieczna radość przeżywana już na tym świecie, a przy tym jako ziemski obraz „szczęśliwości nieodmiennej w krolestwie niebieskim”²⁰⁸. Jeszcze wyraźniej optykę eschatologicznego upodobnienia się ludzi do aniołów przywołuje Starowolski we fragmencie

²⁰⁵ Sz. Starowolski, jw., s. 264.

²⁰⁶ Sz. Starowolski, jw., s. 265.

²⁰⁷ Sz. Starowolski, jw., s. 273.

²⁰⁸ Sz. Starowolski, jw., s. 271.

kazania, w którym prawdziwe motywy małżeństwa Józefa i Maryi wyjaśnione zostają w oparciu o alegoryczną interpretację zasłony przybytku w Świątyni Jerozolimskiej (zob. Wj 26, 31; Wj 36, 35; 2 Krn 3, 14). Zdaniem siedemnastowiecznego kaznodziei zaślubiny te pełniły rolę duchowej „zasłony” oddzielającej lud żydowski od nowej Świątyni Najświętszej, którą stała się cnota doskonałej czystości, a to dlatego, że synowie „starego Adama” (por. 1Kor 15, 49) nie byli jeszcze przygotowani na obcowanie z wielkim misterium dziewiczego narodzenia Mesjasza:

Ta tedy zasłona kościelna, kościoła nowo zbudowanego przez Chrystusa figurą była zrobiona naprzód z Hyacintu, który jest farby niebieskiej, która znaczyła czystość w małżeństwie Jozepha świętego. Bo ta cnota tak wielka nie jest ziemską, ale z nieba, nauczona, i w samym niebie tylko zachowana²⁰⁹.

W ramach podsumowania dotychczasowych analiz nasuwają się dwie konkluzje: pierwsza mówi o tym, iż autorom potrydenckim zależało na podkreśleniu całkowitego opanowania świętego cieśli, jego uduchowienia i świętości, druga zaś – o tym, iż pomiędzy Świętymi Małżonkami istniała nic wzajemnego porozumienia i zaufania, która potrafiła oddalić lęk przed złamaniem ślubu wieczystego dziewictwa. Opatowczyk pokusił się wręcz o intuicję, mówiącą iż Józef trwał tak blisko duchowej intymności Maryi, że to właśnie dzięki niej stał się świadkiem Bożych tajemnic, poczawszy od jej cudownego macierzyństwa, na wielkiej wartości dziewictwa skończywszy²¹⁰. „Wiele prawda, Najświętsza MARYA Pana w Dom wniosła JOZEFA Świętego, gdy BOGA w Wnętrznosciach swoich”²¹¹, konstatował dodatkowo Konarski, być może w odwołaniu do ewangelicznego opisu spotkania Maryi z Elżbietą (zob. Łk 1, 42–45), formułując tym samym jedną z najpiękniejszych fraz w staropolskiej literaturze na temat Świętej

²⁰⁹ Sz. Starowolski, jw., s. 265.

²¹⁰ A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 62.

²¹¹ W. Konarski, *Zaślubiny*, jw., k. C.

Rodziny. Wszystkie przedstawione tu przykłady w pewien sposób przypominają zresztą myśl Hieronima z Strydonu, wedle której przybrany ojciec Jezusa „przez swobodę prawie małżeńską znał niemal wszystko w swej przyszłej Małżonki”²¹². Tak też *Zaślubiny z obopolnym dożywociem* Wacława Konarskiego, wyraźnie ugruntowane na paralelizmie w stosunku do *Księgi Rodzaju*, wyrażają przede wszystkim przekonanie o równości Józefa i Maryi we wszystkich przejawach ich wspólnego życia:

Jeżeli już wiedzieć chcemy, jakiego BOG dać musiał Oblubieńca MARYI; weźmy przed oczy, jakiego dał Towarzysza Adamowi; oto, powiada Pismo Ś[więte]: *aedificavit Dominus DEUS costam, quam tulerat de Adam, in mulierem*. Wyjął kość z żebra, i uczynił Białogłową (...). Jeżeli BOG dla człowieka takiej zażywał pilności, aby mu nie mniejszą, ale równą dał Towarzyszkę; co rozumiecie? jakiegosz Matka Najświętsza nie miała mieć z rąk Boskich Oblubieńca; a nie miałas mieć godnego? a nie miałas mieć tego, który był *praeventus benedictionibus*. Przed założeniem Świata obrany, od wieków przejrzany za Oblubieńca tej Ś[więtej]²¹³...

Zwłaszcza ostatnie zdanie, mówiące o odwiecznym zaplanowaniu przez Opatrzność małżeństwa Józefa i Maryi (por. też Tb 6, 18: „od wieków jest ona przeznaczona dla ciebie”), podkreśla kluczowy udział woli Bożej w pojednaniu dwojga oblubieńców u progu Nowego Przymierza. Podobnie było zresztą w przypadku spotkania pierwszej pary ludzkiej w raju. W *Księdze Rodzaju* można wszakże przeczytać znamienne sformułowanie: „[Bóg – M.G.] przywiódł ją do Adama” (Rdz 2, 22), którego wewnętrzny sens znacznie późniejsza tradycja oddawała za pomocą parenetycznych pouczeń: „żona roztropna właśnie od samego Pana” (Prz 19, 14), „żona dobra w dziele bojących się Boga będzie dana mężowi” (Syr 26, 3). Pewną analogię między Świętymi

²¹² Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tłum. J. Korczak, Kraków 2008, s. 13.

²¹³ W. Konarski, *Zaślubiny*, jw., k. B1.

Małżonkami a Adamem i Ewą, czy też Chrystusem i Kościołem, zarysował również Justyn Zapartowicz Miechowita, który pisał o tym w następujący sposób: „Ut ei à Josepho ministerium exhiberetur (...). Et Gen, 2. 18. Non est bonum hominem esse solum. Et Ecclesiast. 4. 10. Vae soli, quia cum ceciderit, non habet sublevantem se”²¹⁴. Później zaś: „Ut nimirum in matrimonio Mariae cum Joseph, repraesentaretur desponsatio Christi cum Ecclesia”²¹⁵. Cały ten wywód stanowi wyraźne nawiązanie do piątego rozdziału *Listu do Efezjan* (zob. Ef 5, 32), który porusza kwestię doskonałej relacji między chrześcijańskimi małżonkami, przy czym wykład Miechowity – być może inspirowany średniowiecznymi tekstami na ten sam temat – uzupełniony został o bardziej bezpośrednie i dosłowne odniesienie do dziewiczego charakteru związku Chrystusa z Kościołem niż wskazywałby na to sam tekst Pawłowy. Wniosek nasuwa się niejako sam: skoro Święci Małżonkowie tak bardzo zbliżyli się do relacji łączącej Bożego Oblubienicę z jego Oblubienicą, to oboje jawią się nie tylko jako antycypacja życia wiecznego, ale również jako idealna historyczna realizacja chrześcijańskiego małżeństwa, będącego rzeczywistością doczesną²¹⁶. Wcześniejszy fragment traktatu *Discursus praedicabiles* jeszcze wyraźniej uwypukla tę eschatologiczną perspektywę, wpisując Maryję w kontekst bytowania w świecie, w którym „ani się żenią,

²¹⁴ „Aby ujawniło się przez to posługiwanie Józefa (...). Jak w Rdz 2, 18: «Mężczyźni nie jest dobrze być samemu». Oraz Koh 4, 10: «Natomiast temu, który jest sam, biada, gdy upadnie. Nie ma koło niego nikogo, kto by go podźwignął», (J. Zapartowicz Miechowita, *Discursus praedicabiles super litanias lauretanas Beatissimae Virginis Mariae*, Paryż 1641, s. 258).

²¹⁵ „W ten sposób małżeństwo Maryi z Józefem wyraża zaręczyny Chrystusa i Kościoła” (J. Zapartowicz Miechowita, jw., s. 259).

²¹⁶ Por. Augustyn, *De nuptiis concupiscentia* I, 11–12 [cyt. za:] A. Bober, *Mała antologia patrystyczna o św. Józefie* [w:] F.L. Filas, *Święty Józef, człowiek Jezusowi najbliższy*, tłum. F. Dylewski, J. Ożóg i D. Siuta, Kraków 1979, s. 403–404.

ani za mąż idą”, ponieważ „będą jako Aniołowie Boży w niebie” (Mt 22, 30):

Ejus quippe virginitas excedit sua perfectione virginitatem nedum hominum, verum & Angelorum: Angeli enim virginitatem habent a natura: Deipara, a gratia. Angelis est necessaria, Beatae Virgini voluntaria, Angeli eam habent in natura impassibili, B.V. in natura fragili²¹⁷.

W tajemnicy tej uczestniczył również Józef, gdyż – jak wnioskuje Miechowita – „sanctificatus est vir infidelis, per mulierem fidelem” (1Kor 7, 14: „poświęcon jest mąż niewierny przez żonę wierną”), tak że oboje stanowili parę oblubieńców równą aniołom, bliskich sobie w chwale i w łasce. Co więcej, fragment staropolskiego przekładu *Rozmów Duchownych* (1676) Franciszka Salezego utrzymuje, że skoro dziewictwo „podobnemi nas Aniołom czyni”²¹⁸, to sam Józef „musiał przewyższać wszystkich Świętych i owszem i Aniołow, i samych Cherubinow w tak wielkiej i znacznej Panieństwa cnocie”²¹⁹, ponieważ zachował niewinność swoją i swej oblubienicy nawet „pod cieniem i zasłoną małżeństwa świętego i zjednoczenia, które między nimi było”²²⁰. Konarski dodaje, iż „Duch Ś[więty] nie mógł inaczej serca MARYI z sercem JOZEF-FA Ś[więtego] złączyć, spoić, i skliić”²²¹; stało się to możliwe tylko na drodze utożsamienia ich godności. Być może pewien wpływ na takie właśnie akcentowanie równej świętości obojga Świętych Rodziców miała koncepcja małżeństwa, która przeważała w za-

²¹⁷ „Jej dziewictwo przewyższa doskonałością dziewictwo nie tylko człowieka, ale także aniołów. Aniołowie są bowiem dziewiczy z natury, a Matka Boża – z łaski. U aniołów jest to koniecznością, u Błogosławionej Dziewicy – dziełem woli. Aniołowie są dziewiczy dzięki naturze nieśmiertelnej, Błogosławiona Dziewica – pozostała dziewicą mimo kruchej natury” (J. Zapartowicz Miechowita, jw., s. 250).

²¹⁸ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, Warszawa 1676, s. 458.

²¹⁹ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, jw., s. 461.

²²⁰ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, jw., s. 461.

²²¹ W. Konarski, *Zaślubiny*, jw., k. B3.

chodnim chrześcijaństwie już w IV wieku: „Chcesz doprowadzić do małżeństwa między naszymi dziećmi. Pytam, czy powinno się łączyć z sobą osoby równe czy nierówne. Jednak, jeśli się nie myślę, zwykło się nazywać ich równymi”²²². W każdym razie, szesnasto i siedemnastowieczni autorzy duchowi byli pewni: żaden człowiek, prócz męża Maryi, nie odznaczał się tak wielkimi cnotami, aby móc wejść z nią w czystą, podobną aniołom zażyłość. Dlatego też Franciszek Salezy pisał, że ten ubogi cieśla objawił się zarazem jako największy z patriarchów²²³, zapowiadany w *Pieśni nad pieśniami* jako stróż przy zamkniętej bramie do ogrodu (por. Pnp 4, 12; 5, 1), symbolizującej wieczyste dziewictwo Maryi²²⁴, mędrzec doskonalszy nawet od Dawida i Salomona²²⁵. Topika ta szybko przeniknęła do kaznodziejstwa staropolskiego²²⁶. Warto jednocześnie zauważyć, że *Posel zbawienia* wzmiankuje o dziewiczym małżonku Maryi również jako o pomocniku dzieła odkupienia²²⁷.

Podobnie jak o Maryi pisał Miechowita („Ejus quippe virginittas excedit sua perfectione virginitatem nedum hominum, verum & Angelorum”), tak też o Józefie pisał Konarski:

Jakosz zważywszy dobrze, większa być Aniołem na ziemi, niżeli w niebie; bo w niebie, jest dar natury: a na ziemi dar łaski; większa jest, żyć po Anielsku; być gołębicą, która się trupem nie pasie; gronostajem, który się w błocie nie wala; zwierściadłem czystym, które każdą twarz prezentuje; słońcem, które w prochu swojej nie traci jasności; a taką był ubogacony fortuną JOZEF Ś[więty]²²⁸.

²²² Ambroży, *List 58. Ambroży do Paternusa* [w:] tegoż, *Listy*, t. II, tłum. P. Nowak, Biblioteka Ojców Kościoła nr 20, Kraków 2003, s. 89.

²²³ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, jw., s.

²²⁴ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, jw., s. 461.

²²⁵ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, jw., s.

²²⁶ Zob. np. W. Konarski, *Zaślubiny*, jw., k. C.

²²⁷ A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 54.

²²⁸ W. Konarski, *Zaślubiny*, jw., k. B2.

Chwilę później franciszkański kaznodzieja uzupełnił swój wywód o ponowne nawiązanie do początków stworzenia, kiedy to Bóg „mężczyznę i białogłową stworzył je” (Rdz 1, 27), raz jeszcze akcentując równą godność obojga Świętych Małżonków, wpisaną w każde zaślubiny o tyle, o ile dokonane zostają z woli Bożej. W gruncie rzeczy chodziło tu o obronę prawdziwości małżeństwa Józefa i Maryi, w której skład wchodziła również starozakonna reguła, iż związek był możliwy tylko między osobami z tego samego rodu, o podobnie szlachetnych korzeniach, usposobieniu i cnotach. Ale na tym rzecz się nie kończy, ponieważ wkrótce Konarski powrócił do kwestii szczególnego wyróżnienia osoby Józefa jako małżonka Niepokalanej:

Myśląc Pan BOG w Raju o Przyjacielu dla pierwszego człowieka, mówi: *Faciamus adjutorium simile sibi*. Uformujmy człowieka drugiego podobnegoz na pomoc pierwszemu; to jest: żonę podobnąz Mężowi. Tak też należało, aby Świętej Oblubienicy był podobny Oblubieniec²²⁹...

Marceli Dziewulski, autor kazania pod znamienym tytułem *Syn przyrastający w cnotę* (por. Łk 2, 52), doszedł do tych samych wniosków, biorąc jednakże za punkt wyjścia dogmat o Boskości syna Dziewicy: „Jako Ociec niebieski Synowi swemu wybrał tę za Matkę, nad którą się lepsza abo jej podobna w całym świecie nie znajduje: tak też tejże Matce dał Oblubieńca takiego, że nad niego świętszy abo czystszy ledwie się może znaleźć”²³⁰. Opatowczyk na poparcie tej tezy wysunął z kolei szereg innych argumentów. Przede wszystkim wyszedł on z założenia, że samo imię Józef oznacza „pomnożenie i rozkrzewienie w cnotach”²³¹, a więc na osobie nazareńskiego cieśli dokonał się swoisty przepływ łask,

²²⁹ W. Konarski, *Zaślubiny*, jw., k. B3.

²³⁰ M. Dziewulski, *Syn przyrastający w cnotę, w łaskę bożą, w godność i w chwałę wiekiustą [...] Oblubieniec Najświętszej Maryi Panny, Ociec domniemany Jezusow Jozef s. kazaniem [...]*, Kraków 1725, k. C1.

²³¹ A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 58.

którego źródłem była „społeczność pomieszkania z Synem Bożym i z Naświętszą Matką jego”²³². Franciszek Salezy obrazował tę intuicję za pomocą metafory słońca, którym byłaby Maryja, oraz zwierciadła, które „ku słońcu położone, bierze w się całe promienie słoneczne”²³³. Słowem: teksty te pośrednio budują niezwykle istotną apologię chrześcijańskiego małżeństwa jako drogi do świętości²³⁴. Wydaje się zresztą znamienne, że dla Opatowczyka miłość Józefa i Maryi miała stanowić nie tylko przykład doskonałej czystości serca, nienaruszonej nawet przez wejście pod jeden dach (Mt 1, 24: „A Jozeph [...] przyjął żonę swoją”), ale sama nosła również przestrozę wszystkim duchownym, aby nie wynosili się ponad ludzi zamężnych i nie pogardzali stanem małżeńskim, jako czymś niedoskonałym i dalekim od ideału Nowego Przymierza. Bo przecież – czytamy w *Pośle zbawienia* – „Zbawiciel twój nie zgolał z Panny, ale z Panny poślubionej w małżeństwo rodzi się”²³⁵. Zdaniem Opatowczyka, bliskość i „gorąca miłość” łącząca Świętych Rodziców, bynajmniej nie zagrażała obopólnie podjętemu ślubowi czystości, ponieważ łaska promieniująca z Maryi oddziaływała na Józefa tak mocno, „że w nim wszystka pożądlliwość zgasła”²³⁶. „Tymże sposobem” Błogosławiona Dziewica „miała Oblubieńca równej niewinności, któryby z Panną jako z Panną obcował”²³⁷. Ponadto jedność obojga była tak ścisła, że autor wnioskuje: „jeśli miłujesz Naświętszą Pannę, miłujże i Jozefa [świętego]”²³⁸. Znajduje to potwierdzenie w *Mistycznym mieście Bożym* Marii z Agredy, dziele o niezwykle szerokim oddziaływaniu dla kultury siedemnastego wieku, które to opisując wniebowzięcie i ukoronowanie Maryi, zauważa, że tego dnia „wielka radość zapanowała

²³² A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 58.

²³³ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, jw., s. 457.

²³⁴ Zob. Franciszek Salezy, *Droga do życia pobożnego*, jw., s. 292–304.

²³⁵ A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 66.

²³⁶ A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 60.

²³⁷ A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 57.

²³⁸ A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 54.

w całym niebie”, a „najwięcej udziału w tej radości miał św. Józef, jej oblubieniec”²³⁹. Najbardziej znaczącym owocem tego przesłania stał się rychły rozwój kultu Świętej Rodziny, który – niejako powracając do pism Jeana Gersona – nazwał Józefa, Maryję i Jezusa mianem „trójcy ziemskiej”, na wzór miłosego zjednoczenia Osób w Trójcy Świętej²⁴⁰. Teologiczny topos *trinitatis terrestris* był bardzo częstym motywem w literaturze staropolskiej, pojawiał się w niemal każdym siedemnastowiecznym kazaniu na temat Świętej Rodziny. Dlatego też dostrzeżenie tego znamienego faktu mogłoby stanowić istotny kontekst do rozważań nad XX-wieczną ideą rozpatrywania miłości ludzkiej w kategoriach właściwych teologii trynitarniej²⁴¹, w której to „obraz Boży” we wspólnocie kobiety i mężczyzny z Rdz 1, 27 („I stworzył Bóg człowieka na wyobrażenie swoje: na wyobrażenie Boże stworzył go: mężczyznę i białogłową stworzył je”) spotyka się z opisem natury Boga z 1J 4, 8 („Abowiem Bóg jest miłość”).

W siedemnastowiecznej literaturze religijnej poświęconej Świętym Małżonkom – w przeciwieństwie np. do dzieł patrystycznych – spekulacje ściśle teologiczne, ustalające właściwą wykładnię wiary, zeszyły zdecydowanie na dalszy plan w stosunku do poetyckich opisów miłości łączącej tę ewangeliczną parę. I tak na pytanie, dlaczego Bóg zechciał, aby dziewicza matka Chrystusa była jednocześnie „panną zaślubioną” (Łk 1, 27), mimo iż stała się brzemienna bez udziału mężczyzny, Opatowczyk odpowiadał po prostu, iż najważniejszym powodem było powołanie Józefa do tego, aby stał się jej oblubieńcem²⁴². Podobnie wnioskował Dziewulski, który przedstawił przeciw postać Józefa słowami: „kochający Boga i bliźniego, wzajemną od JEZUSA i MARYI ukocha-

²³⁹ Maria z Agredy, *Mistyczne miasto Boże*, oprac. E. Odachowska-Zielińska i A.R. Zieliński, Warszawa 2013, s. 333.

²⁴⁰ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, jw., s. 465.

²⁴¹ J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013, s. 142–152.

²⁴² A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 52.

ny miłością²⁴³. Z kolei przywoływany już staropolski przekład *Rozmów duchownych* Franciszka Salezego w następujący sposób opiewa piękno małżeństwa Świętych Rodziców:

O jakie i jak święte złączenie i zjednoczenie Paniej naszej Przenajchwalebniejszej z Iosephem Świętym! Jedność mówię taka która to sprawowała aby to dobro dóbr wiecznych które jest Chrystus JEZUS było Iosephowe i do Iosepha należało, tak jako należało do Przenajświętszej PANNY²⁴⁴...

Zdaniem Franciszka Salezego, zanim Józef zamieszkał z Maryją, „pilne o niej miał staranie”²⁴⁵. To zupełnie nowy akcent. Jano sugeruje on bowiem, że w zaślubinach Świętych Rodziców nie chodziło wyłącznie o powność, ale przede wszystkim o prawdziwą miłość, o potrzebę serca oraz o „komunikację”²⁴⁶, która z woli Bożej skierowała wzajemnie ku sobie oblubieńców w „srogim ukochaniu”²⁴⁷, mającym stanowić zarazem podstawę każdego zaślubin. Opatowczyk podkreślał, iż oboje żyli „w prawdziwym małżeństwie”²⁴⁸, potwierdza to bowiem nie tylko Prawo starożytkonne, ale sam archanioł Gabriel uosabiający wolę niebios. Nawet samo Pismo Święte – zauważa autor *Posła zbawienia* – w kilku miejscach „pilno ś[więtego] Jozefa nazywa mężem Naświętszej Panny”, zaś „Łukasz święty Naświętszą Pannę nazywa Żoną ś[więtego] Jozefa”²⁴⁹. W kazaniu Konarskiego można ponadto przeczytać, że w związku z zaślubinami doszło do wymiany posagów, z czego Maryja do domu swego Oblubieńca „przyniosła ową perłę”, cenniejszą niż wszystkie skarby, „której szukał Ewan-

²⁴³ M. Dziewulski, jw., k. C3.

²⁴⁴ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, jw., s. 456.

²⁴⁵ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, jw., s. 461.

²⁴⁶ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, jw., s. 462.

²⁴⁷ M. Dziewulski, jw., k. E3.

²⁴⁸ A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 55.

²⁴⁹ A. Opatowczyk, *Posel zbawienia*, jw., s. 65.

geliczny Kupiec²⁵⁰. Dziewulski rozwinął tę metaforę słowami: „temu [Józefowi] Bog dał ślubny z Maryą Pierścień, sam się ten nieoszacowany klejnot nie raz mu u szyje wieszał²⁵¹”. Czytając powyższe fragmenty, przychodzi na myśl wykład Luisa Ponce’a de León, wedle którego cnota i oddanie żony są drogocennym klejnotem w rękach męża²⁵², co nabiera szczególnego znaczenia w przypadku dziewiczego małżeństwa Józefa i Maryi, tym bardziej, że ów „klejnot” stanowi wyraźne nawiązanie do wartości dziewictwa, chronionego przed zaślubinami, zaś w noc poślubną niejako oddawanego współmałżonkowi.

Wedle *Rozmów duchownych* Franciszka Salezego Święci Małżonkowie byli niczym palmy, które choć nie łączą się ze sobą w sposób fizyczny, jedna potrzebuje cienia drugiej²⁵³. Dziewulski z kolei, wspominając o konkretnych przykładach małżeństw aranżowanych bądź to przez rodziców i krewnych, bądź to przez moce diabelskie, jak w przypadku bezprawnych związków Dawida z Batszebą, wdową po Uriaszu (zob. 2Sm 12, 1–4), Heroda ze swą bratową (zob. Mt 14, 3–4) oraz Henryka VIII z Anną Boleną. Dokładnym przeciwieństwem tych par byłaby jedność Józefa i Maryi, ów „początek najwznioślejszego ze wszystkich dzieł, jakich Najwyższy miał dopełnić” – przywołując słowa Marri z Agredy²⁵⁴, był to mariaż, za którym stał sam Bóg, a jego podstawą było całkowite zdanie się na wolę Opatrzności, powierzenie się Jej oraz bezgraniczna ufność:

MARYA na woli P[ana] Boga wszystko zawisła: toć jej postanowienie pod żadną nie podpada censurę swywoli [...], on ją wszelkimi łaskami napelnił, prerogatywami ozdobił, on ją, bez wątpienia, w niepokola-

²⁵⁰ W. Konarski, *Zaślubiny*, jw., k. C.

²⁵¹ M. Dziewulski, jw., k. D3.

²⁵² K. Risse, jw., s. 237.

²⁵³ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, jw., s. 454–456.

²⁵⁴ Maria z Agredy, jw., s. 87

na Małżeństwa S[więtego] ligę z IOZEFEM S[więtym] postanowił: *DEUS conjunxit*²⁵⁵.

Z fragmentu tego przebija nie tylko myśl o opatrnościowych planach względem małżeństwa Józefa i Maryi, ale również swego rodzaju pareneza zalecająca całkowite zaufanie Bogu oraz oddanie swojej ludzkiej woli Jego prowadzeniu (por. Ps 37, 5.7: „miej nadzieję w nim, a on uczyni. Bądź poddany Panu”). Dziewulski stawia przy tym paralelę pomiędzy zaślubinami Świętych Rodziców, a szczególnymi okolicznościami, w których zawarto małżeństwo pomiędzy Abrahamem i Sarą (zob. Rdz 12, 10–13), Izaakiem a Rebeką (zob. Rdz 24, 1–67), Jakubem a Rachelą (zob. Rdz 29, 16–30), wreszcie – Tobiaszem a Sarą, córką Raguela (zob. Tb 8, 1–9). Zwłaszcza w tym ostatnim przypadku, gdy młodego Tobiasza przywodził do zaślubin sam archanioł Rafał (zob. Tb 6, 11–13), analogia staje się jeszcze bardziej widoczna: „[...] od Boga naznaczona była: jak Anioł Ojcu jej powiedział²⁵⁶. Podobnej figury przywoływania starotestamentowych par użył Starowolski, aby podkreślić, iż Maryja była „najpiękniejszą nad wszystkie białogłowy tego świata”²⁵⁷. Ta sama logika prowadzi również Starowolskiego do dowartościowania osoby Józefa:

[...] Panna Przenaświętsza, tak na ciele, jako i na duszy niepokalana była, jakiej śliczności, i czystości, już żadna inna białogłowa na świecie nie miała, i nigdy mieć nie może [...]. A tak ślisznej i niepokalanej Panny, być człowiekowi śmiertelnemu oblubieńcem, jest to szczęście niewypowiedziane²⁵⁸.

Dziewulski pragnąc wychwalać wielkość cieśli z Nazaretu, wychodzi od dobrze zdomowionego w literaturze staropolskiej sylogizmu, wedle którego Józef jako mąż Matki Boga, a za-

²⁵⁵ M. Dziewulski, jw., k. C1.

²⁵⁶ M. Dziewulski, jw., k. C1.

²⁵⁷ Sz. Starowolski, *Świątница Pańska zamykająca w sobie kazania na uroczystości świąt całego roku* [...], Kraków 1645, s. 271.

²⁵⁸ Sz. Starowolski, jw., s. 272.

tem również jej „głowa” (por. Ef 5, 23), tym bardziej powinien przewyższać w godności wszystkich synów Adama: „A dopiero IOZEFA S[więtego] o jako przyrosło! gdy go Bog uczynił Matki swojej głową”²⁵⁹. Dzięki temu święty cieśla stał się „Gospodarzem samego niebieskiego królestwa”, tak jak „Adam gospodarzem był ziemskiego Raju”²⁶⁰. Ściśle koresponduje to zresztą z jednym z kazań Starowolskiego, w którym można przeczytać, iż „Jozeph ś[więty] nie tylko widział Pannę Przenaświętszą, co by mu dość było do szczęśliwości, ale jeszcze głową jej był”²⁶¹. W innym miejscu kaznodzieja głosi jednak naukę pozornie przeciwstawną wobec powyższej, pisząc: „Naświętsza Panna, że nie miała na sobie grzechu pierworodnego, dla tego nie podlegała władzy i panowaniu mężowemu, ale go tylko miała za jednego pocieszyciela w frasunkach swoich”²⁶². Niemniej, zestawiając oba teksty łatwo dojść do wniosku, iż Starowolski w pierwszym przypadku wychodził od interpretacji *Listu do Efezjan*, wedle której swoiste „panowanie” męża nad żoną oraz „podległość” kobiety, gdzie „mąż jest głową żony” (Ef 5, 23), a żona – „jakby jego ciałem” (Ef 5, 28), nie wynika z grzeszności świata i związanej z nią nierówności, ale odzwierciedla właściwe relacje pomiędzy Chrystusem a Kościołem. W drugim przypadku owa niezależność Maryi wobec mężczyzny wynikałaby z kolei z przełamania grzechu pierworodnego, który nałożył na kobietę przekleństwo: „będziesz pożądała swego męża, a on będzie nad tobą panował” (Rdz 3, 16). Co ciekawe, perspektywę tę niejako odwraca już *Pieśń nad pieśniami*²⁶³, w której to raczej oblubieniec kieruje swoje pragnienia w stronę oblubienicy,

²⁵⁹ M. Dziewulski, jw., k. D.

²⁶⁰ M. Dziewulski, jw., k. D2.

²⁶¹ Sz. Starowolski, jw., s. 272.

²⁶² Sz. Starowolski, jw., s. 263–264.

²⁶³ „Używając słówka przetłumaczonego jako «pożądanie», tekst odsyła celowo do pewnej gorzkiej stronicy biblijnej, opisu napięcia seksualnego jakie grzech wprowadził w pożycie małżeńskie (...). Pnp jest natomiast pochwałą namiętności (...), ponieważ karmi się oni zaczynem

a nie odwrotnie, pomimo iż oblubienica wyznaje, iż należy do ukochanego: „Ja miłemu memu, a do mnie żądza jego” (Pnp 7, 11). Czy jednak interpretacja ta była znana kulturze religijnej doby staropolskiej – to pytanie musi pozostać w niniejszym studium nierozstrzygnięte.

Wydaje się znamienne, że Dziewulski, pisząc o wielkiej świętości Józefa, pozwalającej mu poślubić samą Matkę Bożą, przywołuje jednocześnie fragment pouczenia *Księgi Syracha*²⁶⁴: „Część dobra, białogłowa dobra, na stronie bojących się Boga, będzie dana mężowi za dobre uczynki” (zob. Syr 26, 3). W ten sposób małżeństwo nazareńskiego cieśli z Maryją stanowiłoby najdobitniejszy przykład spełnienia starozakonnej obietnicy, mówiącej iż wierna i dobra towarzyszka życia jest darem Bożym dla każdego mężczyzny, który konsekwentnie kroczy drogą pobożności i cnoty. Czy informuje o tym również przydomek noszony przez Józefa – „mąż sprawiedliwy” (Mt 1, 19)? Franciszkański kaznodzieja chwilę później powtórzył zresztą ten motyw, tym razem jednak w odwołaniu do dosłownej interpretacji *Pieśni nad pieśniami* jako księgi wysławiającej doskonałą miłość pomiędzy kobietą i mężczyzną (Pnp 2, 2: „Jak lilia pomiędzy cierniami, tak moja umiłowana pośród innych dziewcząt”):

[...] a możesz być kto drugi tak szczęśliwy jak JOZEF święty? któremu w zasługach jego dał Bog Oblubienicę, która między corkami Adamowemi jest jak lilia między cierniem, nie tylko jedna taka najniewinniejsza, najśliczniejsza, ale też i najlepsza²⁶⁵ [...]

Dziewulski kojarzy więc zestawienie „lilia”-„ciernie” nie tylko z prawdą o Niepokalanym Poczęciu Maryi, a więc z wywyższeniem jej ponad grzesznych synów Adama i Ewy, ale również z logiką miłości, która wyróżnia osobę ukochaną spośród całej rzeszy

miłości i pod jej wpływem ulega przemianie” (G. Ravasi, *Pieśń nad pieśniami*, tłum. K. Stopa, Kraków 2005, s. 122).

²⁶⁴ M. Dziewulski, jw., k. C3.

²⁶⁵ M. Dziewulski, jw., k. C3.

innych. „Porównanie jest czytelne. Umiłowana kobieta przyćmie-
wa sobą wszelkie inne piękno, zakochany mężczyzna nie szuka
niczego innego, jak tylko jej, a cały świat wydaje mu się polem
pełnym ciernistych ostów, jeśli porówna się je z urokiem swojej
kobiety. Tylko ona ma zapach, kolor, świeżość, delikatność”²⁶⁶.
Stąd Maryja była faktycznie „najwierniejsza, najśliczniejsza”
i „najlepsza”, ale w szczególny sposób jawiła się taka w małżeń-
stwie, jako żona Józefa.

Kończąc ten etap analiz, należy wspomnieć, że niektóre wspo-
mniane już elementy nauczania o małżeństwie Józefa i Maryi
można znaleźć także w wybranych przykładach XVII-wiecznego
piśmiennictwie ruskiego. Dla przykładu, Piotr Mohyla w *Kazaniu
na dzień ślubu* przywołuje ewangeliczną parę w kontekście dok-
trynalnych rozstrzygnięć na temat godziwości małżeństwa oraz
wyższości stanu dziewiczego w Kościele. Autor pisze wpierrw:

(...) wzniosły jest stan panieński nie tylko dlatego, że jest czystością
i doskonałością cnót, równy Tronom, Cherubinom i Serafinom, ale
i dlatego, że Pan nasz i Zbawiciel zechciał mieć w tym stanie Przenaj-
czystsza Pannę matkę swoją, która zarówno przez rodzeniem, podczas
rodzenia i po rodzeniu na wieki pozostała Czystą Panną²⁶⁷.

Po chwili jednak dodaje:

Pomimo tego, że stan panieński jest przez to wyniesiony i pochwalony,
gdyż nasz Zbawiciel Jezus Chrystus chciał w nim widzieć siebie i swo-
ją Przczystą Matkę, niemniej równy jest mu stan małżeński, ponie-
waż Przczystą Matkę swoją pozostającą Panną na wieki, zechciał Pan
widzieć pod osłoną stanu małżeńskiego, według świadectwa świętego
Łukasza: „Posłany został od Boga Anioł Gabriel, do panny poślubionej
mężowi, któremu imię było Józef” (Łk 1, 26). Przecież sam Pan, co

²⁶⁶ G. Ravasi, jw., s. 64.

²⁶⁷ P. Mohyla, *Kazanie podczas ślubu* [w:] A. Naumow, *Domus Divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej*, Kraków 2002, s. 365.

prawda nie w cielesnym, lecz w duchowym wiecznym małżeństwie przebywa ze swoją oblubienicą Kościołem²⁶⁸.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż Mohyła w bliskim sąsiedztwie rozważań nad zaślubinami Dziewicy Maryi i jej Oblubienica przytacza przykład z *Listu do Efezjan*, który mówi o Chrystusie jako osobie jednożennej (por. Ef 5, 25), „mężu jednej żony” (por. 1Tm 3, 2), czyli Kościoła. Tym sposobem Święci Rodzice antycypują owe „duchowe wieczne małżeństwo” Boga ze swymi wybranymi, które dopełnić się ma u kresu czasów (zob. Ap 21, 9).

Kazania Mohyły stanowią zjawisko warte odnotowania, przede wszystkim dlatego, że zarówno osoba Józefa (przedstawiana zgodnie z apokryficznym obrazem owdowiałego starca), jak i kwestia jego małżeństwa z Maryją Dziewicą wciąż jeszcze stosunkowo rzadko pojawiają się w piśmiennictwie prawosławnym. Teologia wschodnia nieczęsto stawia przeciw ewangelicznych oblubieńców za wzór dla chrześcijańskich zaślubin. Z drugiej strony prawosławne rozumienie sakramentu małżeństwa stwarzało – i stwarza nadal – sposobność do ponownej refleksji nad istotą związku Świętych Rodziców. Jak zauważa John Meyendorff, „chrześcijańskie małżeństwo jest nie tylko ziemskim związkiem cielesnym, lecz wiecznie trwającą więzią, która będzie istnieć nawet wtedy, gdy nasze ciała już będą «duchowe» i kiedy Chrystus będzie «wszystkim we wszystkich»”²⁶⁹. Czyż związek Józefa i Maryi

²⁶⁸ P. Mohyła, jw., s. 366–367.

²⁶⁹ J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 1995, s. 20–21. Por.: K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, Kraków 2013, s. 93–94; C. Anderson i J. Granados, *Wezwani do miłości. Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek, Warszawa 2011, s. 200–212; S. Wawrzyszewicz, *Małżeństwo drogą świętości. Historia i teologia Equipes Notre-Dame*, Bielsko-Biała 1999, s. 253–258; J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1993, s. 279–291; E. Ozorowski, *Małżeństwo i rodzina w zamyśle Bożym*, Warszawa 2009, s. 266–268; Y. Semen,

nie był w dobie wczesnej nowożytności rozumiany właśnie jako wzniesienie się ponad postać tego świata (por. 1Kor 7, 31), objawienie się chwały dziewictwa, a przy tym duchowej jedności na wzór miłości Bożej?

W SIEDEMNASTOWIECZNEJ POEZJI LIRYCZNEJ I EPICKIEJ

W *Księdze Ekklesiastika*²⁷⁰ można przeczytać: „Wszelkie ciało przyłączy się ku podobnemu sobie, a wszelki człowiek przyłączy się do podobnego sobie” (Syr 13, 20²⁷¹). Przez wieki Kościół katolicki analogicznie ujmował naturę węzła małżeńskiego jako przymierza pomiędzy osobami równymi sobie tak co do godności i cnót, jak i co do łaski, gdyż „nie jest mężczyzna, ani niewiasta²⁷². Abowiem wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Jak łatwo daje się zauważyć, kwestia ta nie ominęła refleksji nad związkiem Józefa i Maryi, wszakże doskonałego wzoru małżeństwa chrześcijańskiego. Jeżeli nawet nazaretański cieśla nie był osobą równie świętą, co jego oblubienica, to – jak wnioskowali autorzy staropolscy – uświęcało go wspólne z nią życie, dzięki czemu możliwa stała się ich wzajemna równość („podobieństwo”) dopełniająca obrazu idealnych zaślubin. Pisarze potrydenccy,

Duchowość małżeńska według Jana Pawła II, tłum. S. Filipowicz, Poznań 2011, s. 78–82; *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie. Dokumenty Konferencji Episkopatu Polski*, Warszawa 2009, s. 30–31; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, jw., s. 212–214; G. Ravasi, jw., s. 128–129.

²⁷⁰ *Księga Ekklesiastika* (Biblia Wujka) – współcześnie znana częściej jako *Księga Syracha*.

²⁷¹ W nowszych przekładach Biblii: Syr 13, 15.

²⁷² „W. 3, 28 poucza, że dzięki indywidualnemu zjednoczeniu chrześcijanina z Chrystusem następuje też jedność wszystkich w Chrystusie. Zespolenie z Nim wszystkich ochrzczonych jest tak wielkie, że znikają różnice religijne, społeczne, naturalne – wynikające z różnorodności płci (...). Wyrażenie: ktoś jeden (...) w Chrystusie Jezusie – oznacza wspólną osobowość” (E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 338–339).

zwłaszcza kaznodzieje skłonni do eisegezy²⁷³, często posługiwali się przy uwydatnieniu tej prawdy cytatem z *1 Listu do Koryntian*: „Abowiem poświęcon jest mąż niewierny przez żonę wierną” (1Kor 7, 14), z czego znamienne polaryzacja „wiara”–”niewiara” odczytywana była w tym przypadku w kategoriach pełni i niepełni Bożych łask. Czy jednak XVII-wieczne dyskusje teologiczne, wyraźnie dowartościowujące małżeństwo Józefa i Maryi jako więź ludzkiej miłości, odbiły się echem w ówczesnej poezji lirycznej?

Jednym z pierwszych poetów wczesnobarokowych, którzy podjęli temat małżeńskiego życia Maryi u boku Józefa, był Stanisław Grochowski. Jego *Wirydarz abo kwiatki rymów duchownych o Dzieciątku Panu Jezusie*, będący „z reguły dość swobodnym (choć nierzadko całkiem dokładnym) przekładem pierwszej księgi *Floridorum libri octo* (1595) niemieckiego jezuita, Jakuba Pontana²⁷⁴, pomimo iż mocno osadzony w duchowości świętorodzinnnej, zawiera stosunkowo niewiele opisów wzajemnych relacji ewangelicznych oblubieńców. Oto w jednej z pieśni głos zabiera sam Józef, wyznając małemu, trzymanemu na rękach Jezusowi:

Wszystko to, co przemogę, czynię z chęcią wielką,
ciesząc się z Ciebie wespół z Twą cną Rodzicielką,
którąś mi raczył przydać w przeczyste małżeństwo;
o, jaką stąd mam zacość! jakie dostojeństwo!²⁷⁵

²⁷³ Na temat eisegezy: „Termin dotyczy (...) zwykle postępowania «przedkrytycznych» komentatorów Biblii, którzy usiłowali stwierdzić, że system doktrynalny już przez nich akceptowany jest przedłożony w Piśmie i którzy dlatego uciekali się do rozmaitych środków, takich jak alegoria, typologia czy inne rodzaje wyszukanej egezezy, aby wykazać, że Biblia podtrzymuje ich stanowisko” (R.J. Coggins, J.L. Houlden, *Słownik Hermeneutyki Biblijnej*, oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2005).

²⁷⁴ J. Dąbkowska, *Wprowadzenie do lektury* [w:] S. Grochowski, *Wirydarz, abo kwiatki rymów duchownych o Dzieciątku Panu Jezusie*, Warszawa 1997, s. 5.

²⁷⁵ S. Grochowski, *Wirydarz abo kwiatki rymów duchownych o Dzie-*

Dzięki spojrzeniu na tekst *Wirydarza* z perspektywy potrydenckich polemik teologicznych, to zdawkowe zakończenie pieśni Józefa okazuje się bogate w treści, zwiastując radykalną przemianę myślenia o Świętej Rodzinie, jaka nastąpi dopiero w połowie XVII wieku. Przede wszystkim Grochowski akcentuje „chęć wielką”, z jaką cieśla przyjmuje swojego przybranego syna oraz wieczyście dziewiczą małżonkę. Jego radość z piastowania na rękach samego Syna Bożego dzielona jest zresztą we wspólnocie z Maryją („współ z Twą cną Rodzicielką”), co niejako wydobywa osobę Józefa z drugiego planu, na którym umiejscawiało go nawet wielu spośród najważniejszych ikonografów Świętej Rodziny, również tych znacznie młodszych od pokolenia Pontanusa. Wspomnieć tu należy przede wszystkim Andreasa del Sarto, Perino del Vagę, a nade wszystko Nicolasa Poussina. Obraz tego ostatniego, *Święta Rodzina na schodach* (1648), zdaje się być najbardziej reprezentatywnym przykładem żywotności starego modelu józefologicznego nawet w połowie XVII wieku. „Mąż sprawiedliwy” figuruje tam jako najbardziej tajemnicza postać spośród mieszkańców Nazaretu; ukazany z profilu, zepchnięty na bok, w cień, odmalowany ciemnymi barwami, najprawdopodobniej strapiiony²⁷⁶. Tymczasem u Grochowskiego-Pontana małżeństwo z Maryją staje się dla Józefa źródłem „zacności” i „dostojeństwa”; postawienie obok siebie dwóch synonimicznych wyrażen znaczących tyle, co „znakomitość” czy „świećność”, dodatkowo uwydatnia wyniesienie cieśli ponad innych świętych Pańskich, właśnie ze względu na cnoty teologalne, jakie spłynęły na niego dzięki bliskiemu związkowi z Matką Bożą.

cięciu Panu Jezusie, oprac. J. Dąbkowska, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 8, Warszawa 1997, s. 29.

²⁷⁶ Szczegółową interpretację obrazu podaje D. De Grazia, „*Holy Family on the Steps*” in *Context* [w:] „*Cleveland Studies in the History of Art*”, vol. 4 (1999), s. 26–63.

Inne fragmenty *Wirydarza* ukazują m.in. rozmowę Józefa z Maryją, utrzymaną w stylistyce „rodzinnej, niemal szlacheckiej konwersacji”²⁷⁷, w której świątobliwy mąż wyznaje:

[...] To moja chwała
Służyć mej Paniej, co by rozkazała²⁷⁸.

Zaraz dodaje: „A iż im służąc, oboje miłuje”²⁷⁹, mając na myśli zarówno Dzieciątka Jezus, jak i jego dziewiczą Matkę. Maryja z kolei nie kryje miłości, jaką darzy Józefa, mówiąc do niego: „Józefie drogi, Józefie mój złoty”. Wyraża również zaufanie do swojego małżonka, kiedy zwraca się do niego słowami: „Józefie, który z Bożej opatrności/jesteś panieńskiej stróżem mej czystości”²⁸⁰. Niezależnie od stanu świadomości teologicznej autora *Wirydarza*, opisanie wzajemnych relacji Józefa i Maryi przy użyciu tzw. „słodkiego stylu”, stanowi ważny krok w rozwoju literackiego obrazu Świętej Rodziny.

Swoistym paradoksem, bezpośrednio wynikającym z logiki Wcielenia, jest fakt, iż u Grochowskiego-Pontanusa nazareński cieśla za „przydanie” mu Maryi w „przezyste małżeństwo” dziękuje nie komu innemu, jak swemu przybranemu synowi, który jest jednocześnie samym Bogiem, tyle że w postaci niemowlęcia piastowanego na rękach i otoczonego opieką przez swego ziemskiego, domniemanego ojca. Innymi słowy, dziecię, będące w sensie duchowym owocem dziewiczego małżeństwa, jawi się jako Osoba, która w swym opatrnościowym planie sama doprowadziła do jego zawarcia; syn to zarazem Pan; zrodzony z kobiety stanowi jedność z jej odwiecznie istniejącym Stwórcą; podległy ziem-

²⁷⁷ B. Szymański, *Wizerunek Matki Boskiej w poezji polskiej wczesnego baroku* [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. C. Hernas i M. Hanusiewicz, Religijne tradycje literatury polskiej pod redakcją Stefana Sawickiego t. V, Lublin 1995, s. 30.

²⁷⁸ S. Grochowski, jw., s. 48.

²⁷⁹ S. Grochowski, jw., s. 48.

²⁸⁰ S. Grochowski, jw., s. 48.

skiemu ojcu to Wszechmocny. Powyższe zestawienie, stanowiące w ramach teologii katolickiej znaczący paradoks, wymykającą się spod władzy rozumu tajemnicę Boga, który stał się człowiekiem, z czasem posłużyło jako fascynujący poetów koncept. W każdym razie, u Grochowskiego jest to widoczne: małeńki Jezus, zrodzony przez dziewicę zaślubioną mężowi, przed przyjściem na świat sam połączył swoich przyszłych rodziców. „Ciesząc się z Ciebie wespół z Twą cną Rodzicielką,/którąś mi raczył przydać w przeczyste małżeństwo”...

Zarazem jednak Józef w *Wirydarzu* ujawnia swój starczy wiek, dodając: „wszystko to, co przemogę”, jak gdyby sugerował, iż sędziwe lata nie pozwalają mu na pełną opiekę nad swoją rodziną. Przykłady z twórczości Wespazjana Kochowskiego²⁸¹ czy Kaspra Twardowskiego²⁸² wspierałyby tezę, mówiącą że konsekwentne odmładzanie oblubieńca Błogosławionej Dziewicy przez teologów potrydenckich, z opóźnieniem i nie bez trudności przeferosowało się do poezji lirycznej dopiero na początku XVIII wieku. Podobnie w przypadku Jana Żabczyca, który na kartach *Symfonij anielskich* (1630) przywołuje ponadto – utrwalony w popularnej literaturze średniowiecznej – wizerunek Józefa nieszczęśliwego i strapionego, wyraźnie nie rozumiejącego tajemnicy, której dane mu było strzec:

„Trudna rada, Józefie kochany,
wieczny dekret w niebie zapisany,
żebyś w swej starości
strzegł mojej czystości [...]”²⁸³.

²⁸¹ Zob. W. Kochowski, *Hymn o świętym Józefie, oblubieńcu Panny Przenajśw. Maryi* [w:] tegoż, *Pisma wierszem i prozą*, oprac. K.J. Turowski, Kraków 1859, s. 73 (1097).

²⁸² Zob. K. Twardowski, *Kolebka Jezusowa. Pasterze. Trzej Królowie* [w:] *Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*, oprac. J. Okoń, Wrocław 1989, s. 323–331.

²⁸³ J. Żabczyk, *Symfonie anielskie*, oprac. A. Karpiński, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 12, Warszawa 1998, s. 32.

Interpretując ten fragment, trudno nie wspomnieć w charakterze kontekstu o dziele *Le prediche volgari* Bernardyna ze Sieny, czyli o wspomnianym już XV-wiecznym traktacie, w którym „Apostoł Italii” jednoznacznie sprzeciwił się współczesnym mu tendencjom do tworzenia wizerunku Józefa jako starca zasmuczonego wejściem w dziewicze zaślubiny; osoby, dla której związek z kobietą ślubującą Bogu czystość jawił się raczej jako krzyż, a nie wesele. Zdaje się jednak, iż podstawową trudnością, jaką nosła ze sobą taka deskrypcja świętego cieśli, dobitnie podkreślająca jego smutek z powodu zaślubin, był fakt, iż w ramach teologii katolickiej nie sposób przyjąć, aby nieszczęśliwy był ktokolwiek, kto pozostaje w obecności Matki Bożej i jej Syna, zwłaszcza tak bliskiej, jak w przypadku Józefa. Żabczyc jako twórca literatury popularnej nie zagłębia się jednak w teologiczne subtelnosci; powiela on raczej apokryficzny wizerunek świętorodziny, w istocie niekoherentny względem koncepcji potrydenckiej, wyraźnie idącej w stronę koncepcji przepływu łask z Maryi na jej dziewiczego męża, a wraz z nim – na wszystkich chrześcijan. Ta zachowawczość *Symfonij anielskich*, wyraźnie wykorzystująca model przedtrydencki, wynika być może ze stanu świadomości religijnej tej grupy odbiorców, do których przede wszystkim skierowany został cały zbiór. Wiadomo, iż był on dziełem o charakterze popularnym²⁸⁴. Zarazem całkiem możliwa pozostaje hipoteza, utrzymująca że każda z przedstawionych w *Symfoniach anielskich* kołęd stanowiła zaledwie kolejną redakcję tekstów już wcześniej krążących w obiegu, co częściowo może tłumaczyć taki właśnie sposób kreowania Świętej Rodziny.

W okresie dojrzałego i późnego baroku powstawały jednak i takie poezje (choć stosunkowo mało liczebne, w przeciwieństwie do dzieł prozatorskich), w których Józef stawał się ostatnim i naj-

²⁸⁴ Zob. A. Karpiński, *Wprowadzenie do lektury* [w:] *Symfonie anielskie*, oprac. A. Karpiński, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 12, Warszawa 1998, s. 5–14.

większym spośród patriarchów, pośrednikiem pomiędzy Starym Przymierzem a wypełnieniem Prawa w Nowym Przymierzu: „Tu veritatis pristinae novaeque legis optimus interpres et testis simul es primus et novissimus”²⁸⁵. Stąd już krótka droga do uwznioślenia jego małżeństwa z Niewiastą, która – jak głosi Tradycja – sama otworzyła na oścież nową epokę dziejów zbawienia. Do poezji, podobnie jak do duchowości katolickiej w ogóle, przenikać zaczęła idea kultu Józefa jako nierozłącznego wobec swej Oblubienicy. Dojrzałym owocem tejże właśnie koncepcji jest bez wątpienia następująca pieśń pochodząca z kancjonału napisanego po roku 1720 (notabene, w utworze tym koncepcja józefologiczna Teresy z Ávila jest aż nadto widoczna):

Józef panieństwu twemu poślubiony,
Ty z jednej strony, a on z drugiej strony
Niech przy nas będzie, bez grzechu poczęta
Panienko święta!²⁸⁶

Prócz tego powstawały józefologiczne pieśni kościelne, zawierające wzmianki o czystym zjednoczeniu Józefa i Maryi, wśród których bodaj najbardziej znaną jest *Caelitum, Ioseph, decus* napisana Hieronymusa Casante oraz Juana Escollara:

Te, satum David, statuit Creator
Virginis sponsum, voluitque Verbi
te patrem dicit, dedit et ministrum
esse salutis²⁸⁷.

²⁸⁵ „Ty jesteś starodawnej Prawdy./Oraz Nowego Prawa najwnikliwszym/Tyleż tłumaczem, co i świadkiem:/Zarazem pierwszym, jak ostatnim” (J.B. Zimorowic, jw., s. 95)

²⁸⁶ *Ty, któraś pięknie dni swoje skończyła... [w:] Przedziwna Matka Stworzyciela Swego*, Warszawa 2008, s. 279.

²⁸⁷ *Caelitum, Ioseph, decus* [na stronie Thesaurus Precum Latinarum. <http://www.preces-latinae.org/thesaurus/Ioseph/Caelitum.html> (dostęp z dnia 01.11.2014)]

Również zbiór hymnów Józefa Bartłomieja Zimorowica, *Iesus, Maria, Ioseph* (1640), obok niezwykle treściwych wywodów bożonarodzeniowych oraz mariologicznych, zawiera szereg istotnych – także z teologicznego punktu widzenia – fragmentów dotyczących małżeństwa Józefa i Maryi. Łatwo wskazać na motyw przewodni każdej z pieśni tej części zbioru, którą zatytułowano *D. Iosepho Parthenio Semper Virginis Matris Sponso Christi nutritio Ecclesiae Dei Oeconoconomia*; są nimi kolejno: królewska godność i moc wstawiennicza Józefa (I), jego zaślubiny z Maryją (II), życie codzienne Świętej Rodziny (III), ojcowska miłość świętego cieśli (IV), rzemiosło i praca na utrzymanie Maryi i Jezusa (V), pośredniczenie między Starym i Nowym Przymierzem (VI), wreszcie – śmierć Józefa oraz jego pierwszeństwo wśród patriarchów oczekujących na wybawienie z szeolu (VII). Całość kończy się swoistą doksologią na cześć „trójcy ziemskiej”:

O trinitas! O unicum
 Viventium solatium!
 Maria, Iesus et pius
 Iosephus, adiutorium
 Vivis adeste, mortuis
 Aeternitatis praemium²⁸⁸.

Każdy z hymnów Zimorowica poświęconych osobie Józefa nosi ślady refleksji nad dziewiczym związkiem Świętych Rodziców. Mocno zaakcentowana zostaje chociażby czystość cieśli, który przez poetę nazwany został „człowiekiem ledwie” (*vix homo*)²⁸⁹, i który zdolny był do niewinnej, właściwej aniołom bliskości z kobietą, pomimo swej ludzkiej natury (*vir tamen*)²⁹⁰, zob. też słowa Roberta Bellarmina: „małżeństwo jest rzeczą ludzką,

²⁸⁸ „Ty, o, trójco! Ty, jedyna/Zyjących ludzi pocieszenie./Maryjo, Jezu i pobożny/Józefie, bądźże ku pomocy/Dla żywych, zmarłym zaś/Nagroda wieczną” (J.B. Zimorowic, jw., s. 96–97).

²⁸⁹ J.B. Zimorowic, jw., s. 90–91.

²⁹⁰ J.B. Zimorowic, jw., s. 92–93.

dziewictwo anielską²⁹¹). Tym samym wyraźnie zarysowana została perspektywa antycypacji eschatologicznego wymiaru miłości mężczyzny i niewiasty. W tej właśnie optyce Józef staje się dla Maryi „anielskim Oblubieńcem” (sponsus angelum)²⁹², który „aniola spełnia rolę, gdy się małżonka zowie mianem” (qui munis exples angeli, sub coniugali nomine)²⁹³. Widoczne w tekście przeciwstawienie figury anioła figurze małżonka znajduje swe oczywiste źródło w Ewangelii, gdzie napisano: „gdy zmartwychwstaną, ani się żenić będą, ani za mąż chodzić: ale są jako aniołowie w niebiesiach” (Mk 12, 25). W zacytowanym wersecie małżeństwo pojawia się w znaczeniu tego rodzaju więzi, dla której dystynktywne jest zjednoczenie cielesne²⁹⁴. Dlatego też w innym miejscu swojego poematu Zimorowic nazywa Józefa „nie-mężem czystej tej mężyny” (nec vir viraginis merae)²⁹⁵, co stanowi pewien paradoks: nie-mąż mężyny jest mężem, a jednocześnie w sensie cielesnym – nie jest nim. Na tej podstawie można wnioskować, iż lwowski poeta – wychowany przecież na wzorcach teologii zachodniej – nie poddawał w wątpliwość kwestii prawdziwości małżeństwa Świętych Rodziców, a jedynie dążył do lakonicznego podkreślenia czystości, jaką zachowywali, co wyróżniało ich ze zwyczajnego stosunku, jaki zachodzi między mężem i żoną. Na

²⁹¹ R. Bellarmin, *Wykład nauki chrześcijańskiej*, [cyt. za:] K. Lubowicki, *Źródła...*, jw., s. 234.

²⁹² J.B. Zimorowic, jw., s. 44–45.

²⁹³ J.B. Zimorowic, jw., s. 88–89.

²⁹⁴ Inne znaczenie małżeństwa przedstawione zostało w Ef 5, 25–32, o czym pisze Hugolin Langkammer: „Wszystkie sakramenty wyrażają łączność ze śmiercią i ze zmartwychwstaniem Pana. W małżeństwie ona także istnieje, gdyż zakotwiczona jest w miłości krzyża Chrystusowego. Skoro małżonkowie realizują miłość Chrystusową w małżeństwie, staje się ono również eschatologiczne jak dziewictwo, gdyż poprzez miłość Chrystusową, która trwać będzie i w przyszłym eonie, życie małżeńskie staje się niebiańskie” (*Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, s. 232–234).

²⁹⁵ J.B. Zimorowic, jw., s. 92–93.

tej trop naprowadza inny fragment, w którym Zimorowic nadaje przecieź Maryi miano małżonki (uxor):

Vox nuntiantis angeli
Munis mariti praebuit,
Auris pudicae virginis
Uxor in loco fuit²⁹⁶.

Pozostała grupa fragmentów poematu Zimorowica odnosi się do pojęcia miłości oblubięczej oraz do istoty małżeńskiego węzła, jaki połączył dwoje Nazareńczyków. I tak, usiłując wyrazić wspaniałość i głębię małżeńskiego życia Maryi u boku Józefa, Zimorowic w eisegetycznym zapale sięga po metaforykę *Pieśni nad pieśniami*. Miłosne wyznanie Oblubienicy z Pnp 2, 3 [„Jako jabłoń między drzewem leśnym: tak miły mój między synami. Pod cieniem jego, którego m pragnęła, siedziałam: a owoc jego słodki gardłu memu”] odniesione więc zostaje do Maryi jako żony Józefa:

Sedit sum umbris illius.
O sponsa casti coniugis,
O sponse felix virgine!²⁹⁷

Dopełniając ten obraz, Zimorowic stwierdza, iż szczęściem Józefa była już sama obecność Maryi (o sponse felix virgine)²⁹⁸. Czyż pośrednio nie koresponduje to ze słowami proroka: „a będzie się weselił oblubieniec z oblubienicę” (Iz 62, 5), przełamując zarazem utrwalony w epokach wcześniejszych obraz świętego cieśli jako osoby nad wyraz zmartwionej, dla której dziewiczy związek jawił się jako utrapienie i tajemnica? Zimorowic konsekwentnie

²⁹⁶ „Głos zwiastującego gdy anioła/Małżonka łaskę jej objawił./Uszom przeczystej tej Dziewicy./Żony godności dostąpiła” (J.B. Zimorowic, jw., s. 68–69).

²⁹⁷ „Zasiada godnie w jego cieniu./Oblubienico tak czystego męża./O Oblubięcze – twym szczęściem jest Dziewica” (J.B. Zimorowic, jw., s. 88–89).

²⁹⁸ J.B. Zimorowic, jw., s. 88.

realizuje wzorzec Józefa jako Oblubieńca, duchowo zjednoczonego z Maryją więzią miłości, łaski Bożej i wspólnie przeżywanymi radościami (na podstawie XVII-wiecznych pastorałek dramatycznych można stwierdzić, iż szczęściem Świętych Rodziców były również przeżywane razem „frasunki”). Cieśla nazwany zostaje „świętej Dziewicy Oblubieńcem” (tu sponsus almae virginis)²⁹⁹ oraz wiernym towarzyszem Maryi (fidus fuisti tu comes)³⁰⁰. Jego miłość do Błogosławionej Dziewicy była zresztą w pełni odwzajemniona. Pod koniec trzeciej części zbioru, gdzie mowa o godzinie śmierci Józefa, Zimorowic pisze bowiem o nierozzerwalności Świętych Rodziców także wówczas, gdy nadeszła chwila pożegnania jednego z małżonków: „Po pożegnaniu z Oblubieńcem Maryja oczy swe zamknęła” (Post ultimum sponsi vale Maria clausit lumina)³⁰¹; wyrażenie „clausit lumina” można odczytać również metaforycznie, jako zgaśnięcie światła. W każdym razie, Zimorowic zdaje się potwierdzać, że właśnie z owej jedności Józefa i Maryi, w której było „serce jedno i dusza jedna” (Dz 4, 32), bezpośrednio wypływa godność świętego cieśli, o jakiej wspominali także teologowie i kaznodzieje staropolscy:

Quis vixit unquam dignior
Te perfrui cum gaudio?
Iesus Mariae perpeti
Cui contigit consortio?³⁰²

Z duchowej bliskości pomiędzy Świętymi Rodzicami wynika też szereg znamienych skutków dla pobożnej praktyki ludu katolickiego. Tak więc Józef stał się patronem chrześcijańskich mał-

²⁹⁹ J.B. Zimorowic, jw., s. 92–93.

³⁰⁰ J.B. Zimorowic, jw., s. 88–89.

³⁰¹ J.B. Zimorowic, jw., s. 94–95.

³⁰² „Któż kiedykolwiek żył godniejszy/Od ciebie, by cieszyć się radością?/Z Jezusem, Marią, aby mieszkać./Komuż przypadło w jednym domu?” (J.B. Zimorowic, jw., s. 88–89).

żeństw (praeses coniugum)³⁰³, opiekunem „łożnicy niesplamionej” (intaminati dux tori)³⁰⁴, a jego wielka miłość do Maryi sprawiła, iż Zimorowic pod koniec swojego poematu zaniósł do niego prośbę: „Uczyń, abyśmy w Marii żyli” (Fac nos Mariae vivere)³⁰⁵. Wynika stąd następujący wniosek poety: ktokolwiek czci Józefa, temu z pewnością udzieli on inspiracji do żarliwszego nabożeństwa do Matki Bożej.

Podsumowując ten etap rozważań, warto raz jeszcze podkreślić, że cześć dla Józefa i Maryi właśnie jako małżonków znamionuje zarazem dokonujące się w kulturze staropolskiej dowartościowanie samego małżeństwa, instytucji opartej na miłości („przyjaźni”) oraz na wspólnym dążeniu do świętości. W tym kontekście szczególnie istotne wydaje się dostrzeżenie przez pisarzy i poetów ścisłej korelacji pomiędzy życiem duchowym a ekspresją ciała. Stanisław Herakliusz Lubomirski w *Tobiaszu wyzwolonym* tak na przykład pisze o Bożym zamyśle co do chrześcijańskich zaślubin: „Cielesność z prawem łączy w człowieczeństwo./I na to święte stanowi małżeństwo (...). I wraz cielesną miłość z duszną godzi”³⁰⁶. A więc pomiędzy wewnętrznym światem osoby a jego przejawem cielesnym powinna zachodzić zgoda (z powodu grzechu pierwotnego strzeżona oczywiście przez Prawo). Jak bowiem wnioskuje Mirosława Hanusiewicz-Lavallee w swojej analizie poezji Wacława Potockiego, w literaturze barokowej:

[żona] okazywała się przyjacielem najdoskonalszym, „drugim «ja»”, „połową duszy”, „przeżrzany” przez Boga towarzyszem, którego miłość i obecność dopiero wiedzie do pełni istnienia, do utraconego raju, dokąd (...) małżonkowie powracają ukradkiem, nie bojąc się już stojącego u wrót Cheruba z płonącym mieczem³⁰⁷.

³⁰³ J.B. Zimorowic, jw., s. 96–97.

³⁰⁴ J.B. Zimorowic, jw., s. 96–97.

³⁰⁵ J.B. Zimorowic, jw., s. 96–97.

³⁰⁶ S.H. Lubomirski, *Tobiasz wyzwolony* [w:] tegoż, *Wybór pism*, oprac. R. Pollak, BN I, 145, Wrocław 1953, s. 129.

³⁰⁷ M. Hanusiewicz-Lavallee, „*Pól dusze mojej i głowy korona*”, jw.,

Co więcej, niektórym spośród poetów siedemnastowiecznych – tak polskich, jak i europejskich – związek małżeński jawił się jako rzeczywistość oparta na prawdziwej miłości, która „nigdy nie ginie” (1Kor 13, 8), mająca swoje podstawy przede wszystkim w wymiarze duchowym. I rzeczywiście, wiele ówczesnych opisów szczęścia i miłości małżeńskiej budziło skojarzenia z retoryką „miłości niebiańskiej” (*amor sacer*), o której tak pisał Aleksander Teodor Lacki:

Szczęśliwe tych dusz stadła spojone miłością,
które serca krępuje wiara z uprzejmością!
Gardzę fortuną królów! Wasze szczęśliwości
do niebieskich mieszkańców przyrównam radości³⁰⁸.



W refleksji nad wizerunkiem Józefa i Maryi w poezji polskiego baroku, całkiem osobne miejsce przysługuje grupie poematów nazwanych mesjadami. Racją bytu tego synkretycznego, na wpół epickiego, na wpół medytacyjnego gatunku, były niewątpliwie dążenia nabożnych poetów do ukonkretnienia i obudowania większą narracją lakonicznych opisów życia Jezusa i Jego rodziców, a przy tym do zapełnienia treścią pustych miejsc i niedopowiedzeń wewnątrz biblijnych opowiadań. Zabieg daleko idącej amplifikacji obejmował w mesjadach zarówno najwcześniejsze lata Syna Bożego, jak i relację zaślubin Świętych Rodziców. Wobec tego kluczowe znaczenie w tworzeniu poetyckiej wizji wokół «ewangelii dzieciństwa» miały inspiracje literaturą apokryficzną, rzadziej objawieniami prywatnymi, uzupełniające niedostatek danych historycznych biblijnych opowieści. Zadrzało się także, że rozbudowanie danego epizodu ewangelicznego służyło uwydat-

s. 153.

³⁰⁸ A.T. Lacki, *Pobożne pragnienia*, oprac. K. Mrowcewicz, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 9, Warszawa 1997, s. 132.

nieniu jego katechetycznego charakteru; dla przykładu – wspólne zamieszkanie Józefa i Maryi, o którym *expressis verbis* wspomina Pismo Święte (zob. Mt 1, 24–25), często poprzedzone było rozmową obłubieńców na temat wielkiej godności życia małżeńskiego oraz wzniosłości ślubowanej Bogu czystości.

Nietrudno wyobrazić sobie, jakie mogły być oczekiwania typowego odbiorcy XVII-wiecznych mesjad. Otóż liczyła się przede wszystkim urokliwość fabuły, mająca wszakże współgrać z wymową etyczną i religijną, epicki rozmach, absorbujący opis poszczególnych zdarzeń; wszystko to z jednej strony pełniło rolę literatury popularnej, czytanej dla przyjemności, z drugiej zaś – ułatwiającej czytelnikom nabożne rozmyślanie. Bez wątpienia ideą, która przyświecała twórcom tych eposów, była najczęściej chęć nasycenia piśmiennictwa przystępnego i rozrywkowego wartościami chrześcijańskimi. W przypadku bardziej ambitnych prób chodziłoby natomiast o podjęcie wielowiekowej tradycji tworzenia harmonii ewangelicznych przy użyciu stylu eposu heroicznego: wystarczy wspomnieć pierwszą taką próbę, epos *Libri Evangeliorum* hiszpańskiego kapłana z przełomu III i IV wieku, Juwenkusa, który stanowił zapisaną w heksametrach odpowiedź na *Eneidę* Wergiliusza³⁰⁹. Podobną relację intertekstualną można odnotować pomiędzy *Jerozolimą wyzwoloną* Torquato'a Tassa-Piotra Kochanowskiego a *Świata naprawionego od Jezusa Chrystusa [...] księgami dziesięcioma* Walentego Odymalskiego. Realistyczny konkret, do którego dążyli twórcy późnobarokowych mesjad daje się również wyjaśnić przy użyciu jako klucza interpretacyjnego ignacjańskiej idei *applicatio sensuum*³¹⁰. W takim wypadku amplifikacja moty-

³⁰⁹ Zob. M. Starowieyski, *Wstęp [do:] Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, oprac. M. Starowieyski, Wrocław 2007, s. XX–XXI.

³¹⁰ Na temat wpływu *Ćwiczeń duchownych* oraz dzieł na nich wzorowanych na literaturę popularną zob. tekst E. Poprawy-Kaczyńskiej: „Utwory dewocyjne, obok panegirycznych, stanowiły przeważającą część ówczesnej twórczości i podobnie jak dziełkom okolicznościowym odma-

wu biblijnego nabierałaby wartości medytacyjnej, tak po stronie autora, często kreowanego na „poetę pobożnego”, jak i czytelnika. Znamienny okazuje się w tym kontekście fragment pierwszego tygodnia *Ćwiczeń duchownych*, sumarycznie wyjaśniający koncepcję tak zwanego „zastosowania zmysłów”:

Ustalenie miejsca jakby się je widziało. Tu trzeba zaznaczyć, że w kontemplacji lub w rozmyślaniu o rzeczy widzialnej, jak np. w kontemplacji o Chrystusie, Panu naszym, który przecież jest widzialny, ustalenie miejsca będzie polegać na oglądaniu okiem wyobraźni miejsca materialnego, gdzie znajduje się to, co chcę uczynić przedmiotem kontemplacji³¹¹.

Na przykładzie późnobarokowych mesjad daje się zauważyć, że przenikanie aktualnej refleksji teologicznej do topiki poetyckiej, mimo wszystko dość zachowawczej, bo wciąż jeszcze odwołującej się do wyobrażeń apokryficznych i średniowiecznych (w odróżnieniu od *novi* teologii siedemnastowiecznej), odbywało się powoli i stopniowo. Treści, które forsowali w swoich dziełach tacy autorzy, jak analizowani już Zapartowicz Miechowita, Szymon Starowolski oraz Adam Opatowczyk, na ogół nie spotykały się w przypadku staropolskich eposów jezuickich z nazbyt szerokim echem: Józef wciąż figurował w nich jako starzec oraz wdowiec, czasem zagubiony, innym zaś razem wyraźnie zmartwiony z powodu opatrnościowych wydarzeń, które stały się jego udziałem. Z drugiej strony, związek Świętych Rodziców opisywany był

wiano im ważniejszego opracowania. Zaslugują one chyba jednak na baczniejszą uwagę, i to z kilku względów. Przez swoją ogromną ilość i częste wydania tych samych utworów były czymś w rodzaju ówczesnej literatury popularnej, przeznaczonej dla bardzo różnych kręgów (dla zakonników i zakonnicek, dla osób świeckich różnego stanu i płci). Często były to jedyną książką czytane przez człowieka tych czasów” (E. Poprawa-Kaczyńska, *Ignacjański „modus meditando” w kulturze religijnej polskiego baroku. Rekonesans* [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, jw., s. 259).

³¹¹ Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2002, s. 44–45.

przez większość autorów barokowych mesjad jako więź prawdziwej, ludzkiej, a zarazem dziewiczej, duchowej i podobnej aniołom miłości (jedno oczywiście nie przeczy drugiemu). Co więcej, niektóre opisy poślubnej rozmowy między Józefem i Maryją, której przedmiotem była szczęśliwość życia w obopólnie podjętym dziewictwie, można by jednocześnie zaliczyć do najpiękniejszych staropolskich poezji miłosnych.

Walenty Odymalski, autor wspomnianej już mesjady *Świata naprawionego od Jezusa Chrystusa [...] ksiąg dziesięć* (1670), poświęca sporo miejsca apokryficznej narracji zaślubin Józefa i Maryi w świątyni, w ramach której zawarciu małżeństwa towarzyszy szereg cudownych zdarzeń. Są to kolejno: wizja Anny, w której słyszy ona dokładną wolę Boga co do jej córki, Maryi, a także zapowiedź spełnienia starotestamentowego proroctwa o zakwitnięciu laski Jessego (zob. Iz 11, 1) oraz objawienia się Ducha Świętego w postaci gołębiczy, paralelnego względem rozwarcia się nieba i zstąpienia Parakleta, które nastąpiło podczas chrztu Jezusa w Jordanie (zob. Mk 1, 10). Józef w tym poemacie jest człowiekiem starym, „w wieku dojrzałym”, któremu „był włos siwy przyproszył skronie”³¹², zarazem jednak przestał być opisywany jako wdowiec, a zaślubiny z Maryją, choć początkowo napotykające na trudności, jawią się dla niego jako źródło szczęścia³¹³. Zdaniem poety przybrany ojciec Jezusa już we wczesnych latach ślubował doskonałą czystość („w stanie bezżeńskim cały wiek trwający z pierwszej młodości”³¹⁴), podobnie zresztą jak Maryja, całą młodość skryta w cieniu świątynnej kolumny, choć z powodu swojej wielkiej urody otoczona z każdej strony adoratorami („miała bogatych zalotników wiele, lecz ona czystość lubiąc i Panieństwo: Pragnęła zawsze mieszkać przy Kościele”³¹⁵).

³¹² W. Odymalski, *Świata naprawionego od Jezusa Chrystusa [...] ksiąg dziesięć*, Kraków 1670, k. D1.

³¹³ W. Odymalski, jw., k. D1.

³¹⁴ W. Odymalski, jw., k. C6.

³¹⁵ W. Odymalski, jw., k. D.

Sam obrzęd zaślubin, zajmujący w poemacie Odymalskiego aż dwadzieścia trzy oktawy, opisany został wedle wzoru, jakiego dostarcza apokryficzna *Ewangelia Pseudo-Mateusza*. Jest zatem uroczyste zebrane kapłanów, modlitwa do Boga o wybór odpowiedniego męża dla słynącej z wyjątkowo pobożnego życia Maryi („około tedy Ołtarza onego wszyscy klękneli, prosząc uniżenie”³¹⁶), zakwitnięcie różdżki Józefa (motyw powziętym ze średniowiecznych *Rozmyślań przemyskich*), objawienie się Ducha Świętego w postaci Gołębiczy, wreszcie – moment wspólnego ślubowania przez Oblubieńców dożgonnej czystości podczas nocy poślubnej. W toku tej potocznej narracji pojawiają się jednak i takie wątki świętorodzinne, które wydają się być dyktowane wyobraźnią samego poety. Toteż Anna, znana z *Protoewangelii Jakuba* oraz *Ewangelii Pseudo-Mateusza* matka Maryi, pewnej nocy doznaje objawienia, w którym jako spełnienie prorocтва Psalmu 2, osobiście słyszy głos Boga nakazujący wydać za mąż jej – uprzednio ślubującą dziewictwo – córkę³¹⁷. Co więcej, jedynie ona, „Bogiem napelniona”³¹⁸, a więc dobrze znająca zamiary Opatrzności, wiedziała, że mężem Maryi zostanie właśnie Józef. Dlatego też jej typowo ludzkie zwątpienie w godziwość zaślubin Błogosławionej Dziewicy oraz w wybór świętego cieśli do roli męża określone zostaje przez Stwórcę wręcz jako przeciwdziałanie Jego odwiecznemu zamysłowi:

Czemu się woli Boskiej sprzeciwiacie?
I Córkęj waszej Zięciowi nie dacie? (...)
Niech w swej opiece, straży i zaslonie
Odtąd ma Pannę³¹⁹.

W tej perspektywie ważnym motywem okazuje się całkowita nieświadomość cieśli z Nazaretu, który jako celibatariusz był prze-

³¹⁶ W. Odymalski, jw., k. D1.

³¹⁷ W. Odymalski, jw., k. D.

³¹⁸ W. Odymalski, jw., k. D2.

³¹⁹ W. Odymalski, jw., k. D.a

konany, że Bóg z pewnością nie powoła go do małżeństwa („zbra-
niał się jej wziąć, ale ustępował/Młodym, a swego przyścia tam za-
łował”³²⁰); tymczasem to właśnie on, a nie ktokolwiek z zebranego
wokół ołtarza liczego tłumu zalotników, zostaje wybrany do wej-
ścia z Maryją w związek małżeński³²¹. Podobnie jak w przypadku
ewangelicznej opowieści o aniele zjawiającym się we śnie Józefa
i powstrzymującym go przed opuszczeniem Błogosławionej Dzie-
wicy (zob. Mt 1, 20), Odymskiemu zależało z pewnością na pod-
kreśleniu, iż do pojednania Świętych Rodziców doszło nie wedle
ludzkiego zamysłu, nie „z wolej męża” (J 1, 13), ale wyłącznie za
sprawą Bożej interwencji. Podobne przesłanie – choć w warstwie
fabularnej zrealizowane nieco inaczej – odnaleźć można również
w *Księdze Tobiasza*, zwłaszcza zaś w epizodzie opisującym sied-
miokrotne zamążpójście Sary (zob. Tb 3, 8: „Bo była wydana za
siedm mężów, a czart imieniem Asmodeus pomordował je, skoro
do niej weszli”). Antoni Tronina w następujący sposób komentuje
tę perykopę:

Nikt jednak w jej domu nie wiedział o złośliwym demonie; nie wspo-
mina o nim ani Sara w swej modlitwie, ani Raguel [...]. Drugorzędna
rola Asmodeusza w opowiadaniu sugeruje, że chodzi tu o fikcję literac-
ką. Autor natchniony wykorzystał ten szczegół wierzeń ludowych, aby
podkreślić działanie Opatrzności w życiu ludzi pobożnych. Ponieważ
Sara była przeznaczona Tobiaszowi, wszystkie wcześniejsze plany jej
małżeństwa musiały upaść wobec planu Bożego³²².

Można domniemywać, że również interwencja anioła podczas
snu Józefa pełniła w opowiadaniu *Ewangelii Mateusza* podobną,
„opatrnościową” funkcję. Dodatkowo uwydatnił ją Odymski,
wprowadzając do narracji wzmiankę o niechęci świętego cieśli
wobec wstąpienia w związek małżeński. Z tego punktu widzenia
pewną niekonsekwencją psychologiczną wydaje się późniejsze

³²⁰ W. Odymski, jw., k. D2.

³²¹ W. Odymski, jw., k. D1.

³²² A. Tronina, jw., s. 22.

wyznanie Józefa, mówiące że lata temu jeden z kapłanów obwieścił mu albo beżzenność, albo wielką sławę spowodowaną życiem u boku świątobliwej żony („Obwieszczał Kapłan, zem albo bez żony/Być miał, albo więc z niej nader wślawiony”³²³); musiał być więc przygotowany na ewentualność zamążpójścia. A może wprowadzenie tej alternatywy, początkowo rozstrzygniętej przez Józefa zdecydowanie na rzecz życia w samotności, stanowi wewnątrz tekstu próbę dowartościowania stanu małżeńskiego przy zachowaniu dogmatu o wyższości charyzmatu dziewictwa? Podobne zabarwienie nosi nieco dalszy fragment eposu, w którym sam Bóg przemawia do Józefa, zalecając mu wierność obu sposobom życia, beżzenności i małżeństwu, z czego to pierwsze jawi się jako doskonałe, lepsze, „dostojne”, a drugie – jako godziwe, „przystojne” (już same rymy sugerują pewną symetrię ustanowioną pomiędzy tymi dwoma podstawowymi stanami w Kościele):

Potym tak zagrzi głos z Nieba do niego:
Strzeż się Iozefie, abyś dostojności
Wczym nie naruszył wstydu Panieńskiego,
Zachowaj jednak według przystojności
Wiarę Małżeństwa sobie zrządzonego³²⁴.

Oktawa 108 opisuje już zwyczajowe wprowadzenie narzeczonej do domu dopiero co poślubionego męża, które wedle tradycji żydowskiej dawało początek małżeństwu *sensu stricto*. Poeta dołożył starań, aby nasycić ten fragment odpowiednią dramaturgią, konsekwentnie prowadząc narrację do punktu kulminacyjnego, a zarazem do szczęśliwego zakończenia, pouczającego – podobnie jak w przypadku innego poematu skomponowanego w formie oktaf, tj. *Tobiasza wyzwolonego* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego – o nieustannej trosce, jaką Opatrzność otacza swoich wybranych. Wszystko to budzi skojarzenia z *Księgą Psalmów*, stale przypominającą: „Ano Bóg nasz na niebie: wszystko cokol-

³²³ W. Odymalski, jw., k. D3.

³²⁴ W. Odymalski, jw., k. D3.

wiek chciał uczynił” (Ps 115, 3), „Pan strzeże maluczkich” (Ps 116, 6), „objaw Panu drogę twoją, a miej nadzieję w nim: a on uczyni” (Ps 37, 5), „oto oczy Pańskie nad bojącymi się go” (Ps 33, 18). Zaczyna się jednak od niepokoju, który wkrótce tym bardziej ujawni potrzebę ufności wobec opieki Bożej. Otóż, pomimo wcześniejszych pocieszeń, jakie dawał Maryi sam Stwórca („Płaczącą cieszył Ociec, i twarz łzami/Zlaną ocierał, żeby się puszczała/Za wolą Boską, gładkimi słowami/Napominając”³²⁵), wciąż boi się ona o zachowanie swojego dziewictwa, nie zna ona wszakże wielkich cnót Józefa oraz podjętego przez niego ślubu czystości. Warto w tym miejscu zauważyć, jak wyjątkowym pięknem poetyckim i plastyką cechuje się urywek mesjady opisujący Maryję roniącą łzy:

Jako więc Księżyc, gdy nowo nastawa
 Omywszy w morzu swe jasne oblicze,
 W kole się widzieć gwiazd błyszczących dawa,
 Takie w pośrodku cnej młodzi, Dziewicze
 Jagody właśnie na twarz się wydawa
 Wstyd niezgwałcony, i farbuje lice,
 Bądź jak z lilią róża przeplatana,
 Tak się jej bieli płeć wdzięczna rumiana [...] ³²⁶.

Jako na Wiosnę, gdy macice Winne
 Najwięcej w sobie wilgoci trzymają,
 A Ogrodnicy zeschny list, i inne
 Z nich latorośli płonne obrzynają,
 Tam gdy z frasunku maciory niewinne
 Krzywym siekaczem ostro zacinają,
 Gibki krzew z siebie sok obfity toczy
 A wkoło ziemię łzami swemi moczy³²⁷.

³²⁵ W. Odymalski, jw., k. D2.

³²⁶ W. Odymalski, jw., k. D2.

³²⁷ W. Odymalski, jw., k. D3.

Smutek Maryi nie trwa jednak długo, a dalszy bieg wydarzeń po raz kolejny ukazuje działanie Opatrzności, która „się nie zdrzymnie ani zaśnie”, gdyż „strzeże Izraela” (Ps 121, 4). Szybko wychodzi bowiem na jaw, że sam Józef od najmłodszych lat pragnął zachować dziewictwo.

Wtym łagodnemi jał Ją cieszyć słowy,
Niechcąc naruszać wstydu Panieńskiego:
Owszem obiecał, że sam był gotowy
Naśladować Jej żywota czystego [...].

Ty żeś Dziewictwo umyśliła chować,
Za toć przyrzekam, i wiernie ślubuję,
Że Cię chcę przynim w całości zachować,
Wczym ci moj umysł krotko oznajmuje:
Jednak Cię przecie niechęć odstępować,
Ale z Tobą żyć spólnie obiecuję,
Dla ślubu wzajem poprzysiężonego,
I w każdym razie ratunku spólnego.

Na to Dziewica święta zezwoliła [...] ³²⁸.

Życie małżeńskie Józefa i Maryi zostało przedstawione przez Odymalskiego jako doskonale zgodne, tak w kwestii codziennych obowiązków, jak i w znacznie donioślejszej kwestii wspólnego posłannictwa opartego na ślubowanym Bogu dziewictwie oraz na opiece nad nowonarodzonym Mesjaszem. Zarazem łatwo daje się odczuć pewną „sentymentalną przesadę”, z jaką opisywana zostaje atmosfera nazaretańskiego domku, co czyni z jego mieszkańców rodzaj emblematu świętej miłości (podobny zabieg można było zaobserwować także w stylizacji *Wirydarza* Stanisława Grochowskiego). Na przykład, kiedy święty cieśla w rozmowie ze swą żoną porusza wątek jej szczególnego powołania do oddania się w całości Bogu, wyraźnie stara się w najmniejszym nawet stopniu nie naruszyć intymnej sfery jej duchowości, dlatego „trzykroć łagodnych chciał do niej słów

³²⁸ W. Odymalski, jw., k. D2 (2); D4.

użyć³²⁹, zanim zapytał o tajemnicę jej *fiat*. Maryja z kolei odpowiedź zaczynała często słowami: „Oblubieńczy mój”³³⁰. Niemniej, doskonale pogodny nastrój domowego ogniska Świętych Rodziców został naruszony tuż po powrocie Maryi z odwiedzin u Elżbiety (zob. Łk 1, 39–56). Wtedy to „Józef Mąż postrzegł, iż brzemienną była/A niewiedząc zkąd, coś nieprzystojnego/Jął mniemać o Niej” (nieco inaczej w przekazie *Ewangelii Mateusza*, gdzie Józef „znalazł Maryję brzemienną od Ducha Świętego” jeszcze przed zamieszkaniem z nią)³³¹. Nie oznacza to jednak, że oblubieniec Matki Bożej poddał się pokusie podejrzeń, z drugiej bowiem strony –

Znając Jej żywot w Cnotach doświadczony,

Długo się zmysłą uwodził wątpliwy,
Niewiedząc w jakim przypadku, co czynić:
Niechciał Jej jednak jako sprawiedliwy
Mąż, o złamanie wierności obwinić,
I żeby przezeń uszczerbek zelżywy
Na sławie miała: z kąd sobie przyczynić
Zaluby musiał; tedy ją opuścić
Umyślił skrycie, a indziej się puścić³³².

Podobnie, jak w chwili zaślubin, tak i tym razem Bóg dał wyraz swej woli względem wspólnego życia Józefa i Maryi: zamiar ten zostaje potwierdzony przez anioła, który zjawia się we śnie, przed obliczem cieśli, gdy ten postanawia potajemnie opuścić Maryję. Słyszy on wówczas:

Jozefie z Cnego Dawida zrodzony,
Niech więcej w tobie ta myśl nie panuje,
Żebyś Mariej sobie poślubionej
Miał odstępować [...] ³³³.

³²⁹ W. Odymalski, jw., k. D3.

³³⁰ W. Odymalski, jw., k. D3.

³³¹ W. Odymalski, jw., k. E5.

³³² W. Odymalski, jw., k. E5.

³³³ W. Odymalski, jw., k. E6.

Polecenie anielskie ostatecznie sprawia, iż „tak jak żelazo od mocy ogniowej/Miękzczeje, tak on chęci swe nakłania/Ku swej Małżonce”³³⁴. Na przykładzie mesjady Odymalskiego widać zatem, że idealne małżeństwo sakramentalne było w kulturze religijnej polskiego baroku postrzegane nie tylko w kategoriach ściśle legalistycznych i społecznych, ale jawiło się również jako szczególnie plan Boży wobec osób sobie zaślubionych. Stanowiło zatem osobne, ekwiwalentne wobec bezżenności, powołanie chrześcijańskie (por. 1Kor 7, 7: „Abowiem chcę abyście wy wszyscy byli jakom ja sam, ale każdy ma własny dar od Boga”). Innymi słowy, zgodnie ze słowami ewangelii synoptycznych (Mt 19, 6: „Co tedy Bóg złączył, człowiek niechaj nie rozłącza”), jak również z pouczeniami Starego Przymierza (Prz 19, 14: „żona rostopna właśnie od samego Pana”), to Opatrzność aranżuje zaślubiny oraz powołuje do nich konkretne osoby. W tej perspektywie Józef i Maryja – choć we wzajemnych rozmowach poruszający temat wartości dziewictwa – pojawiają się wspólnie przede wszystkim w celu egzemplifikacji doskonałej miłości małżeńskiej w jej duchowym wymiarze. To z kolei uzmysławia katechetyczny cel wielu konstrukcji narracyjnych siedemnastowiecznych mesjad.

W SIEDEMNASTOWIECZNYCH PASTORAŁKACH DRAMATYCZNYCH

Czy można powiedzieć, że Józef i Maryja, pierwsi bezżenni dla Królestwa Bożego (por. Mt 19, 10–12), żyli już jakimś zadatkim ducha Dobrej Nowiny jeszcze zanim narodził się Mesjasz? To przecież jemu – ubogiemu cieśli, wybranemu na opiekuna Logosu – literatura piękna i tradycja nadała tytuł pośrednika między Starym i Nowym Przymierzem (*Tu veritatis pristinae novaeque legis optimus*³³⁵). A zatem jego przybrane ojcostwo względem Chrystusa miało głębsze znaczenie, okazało się czymś nader istotnym

³³⁴ W. Odymalski, jw., k. F.

³³⁵ J.B. Zimorowic, jw., s. 95.

także w historiozbawczej perspektywie... Z kolei o niej – o po-
bożnej, jeszcze nikomu nieznaney dziewczynie noszącej w swoim
łonie Boga w ludzkiej postaci – już od czasów wczesnochrześci-
jańskich mówiono, że swoim «fiat» zapoczątkowała epokę „nowe-
go stworzenia” (zob. Ga 6, 15). Znamienne, że fragment *Listu do
Galatów*, który wspomina o wypełnieniu się czasów (zob. Ga 4, 4),
jest zarazem jedyną wzmianką mariologiczną w pismach aposto-
lskich.

Czy jednak życie obojga w czasie, gdy jeszcze nie spełniła się
obietnica dana Maryi: „co się z ciebie narodzi święte, będzie na-
zwano synem Bożym” (Łk 1, 35), mogło być zapowiedzią krzy-
ża i kenozy, a więc оголоzenia, pokornej służby, uniżenia tego,
co wielkie? Z pewnością stało się przeciw zapowiedzi życia
anielskiego, częściowym odsłonięciem eschatologicznego sensu
dziewictwa, o którym powie dopiero Chrystus pod koniec swojej
ziemskiej misji... Wydaje się, że Pismo Święte niewiele mówi na
ten temat. A jednak pisarze staropolscy, zwłaszcza ci spośród nich,
którzy kierowali swoje dzieła do szerokiego grona odbiorców, ko-
rzystając z bogatego zasobu tradycyjnych motywów i toposów, po-
trafilili zaktualizować i ukonkretnić tekst biblijny dzięki zajmującej
opowieści i pełnej dramaturgii narracji. Zazwyczaj miała ona na
celu pouczyć i zbudować rzesze wiernych, przy zaakcentowaniu
tego, co stanowi samą istotę chrześcijańskiego kerygmatu. Pasto-
rałki dramatyczne, czyli utwory w gruncie rzeczy proste tak co do
stylu, jak co do treści, przygotowujące do emocjonalnego przyjęcia
świąt Bożego Narodzenia, przedstawiały Świętą Rodzinę w kon-
tekście dwóch trudnych podróży: tej podczas spisu powszechnego
Augusta (zob. Łk 2, 1–7) oraz – paradoksalnego z punktu widzenia
dziejów narodu wybranego (zob. Wj 1–15) – eksodusu do Egiptu
(zob. Mt 2, 13–14).

Warto zauważyć, że o ile w poezji lirycznej i w prozie baro-
kowej związek Józefa i Maryi ukazywany był przeważnie
w odniesieniu do zaślubin, a następnie do wspólnego życia w na-
zaretkańskim domu, o tyle nabożne dialogi skupiły się na ubóstwie

obojga podczas szukania gospody w Betlejem, oraz na trwodze przeżywanej w związku z ucieczką przed podstępem Heroda. Nie przeszkodziło to w tym, aby dać wyraz przekonaniu o doskonałej chrześcijańskiej miłości, jaka łączyła ewangelicznych oblubieńców. Nacisk większości pastorałek położony został bowiem na zgodzie i jednomyślności Świętych Rodziców w obliczu utrapień, «Bożego doświadczenia», a nie – jak dotąd była mowa – na teologicznych aspektach ich małżeństwa jako wzorcowej realizacji powołania Adama i Ewy w raju, a zarazem unii dziewiczej, „anielskiej”. Co ciekawe, sposób, w jaki anonimowi twórcy eklog i przedstawień dialogicznych ukazywali Świętych Rodziców w sytuacji, gdy „miejsca im nie było w gospodzie” (Łk 2, 7), przychodzi na myśl ten rodzaj ubóstwa, o którym później miał mówić Jezus: „liszki mają jamy, a ptacy niebiescy gniazda: Lecz syn człowieczy nie ma gdzie skłonić głowy” (Łk 9, 58). Teologiczny sens powyższego odwołania wydaje się czytelny: oto sam Bóg Wcielony, jeszcze będąc w łonie matki, pokazał, iż „przyszedł do własności, a swoich go nie przyjęł” (J 1, 11). Wedle tej samej prawdy nakreślone zostały także wizerunki Józefa i Maryi jako osób zapowiadających przewartościowania, których dokona Dobra Nowina; dwaj protoplaści nowej ludzkości jawią się jako pozbawieni dachu nad głową, co więcej – akurat w chwili, gdy w ciepłe ich rodzinnego ogniska miał przyjść na ziemię Zbawca ludzkości.

Wspomniana już zmiana akcentu barokowych pastorałek dramatycznych (z poetyckiej emfazy i spekulacji wokół zaślubin Świętych Rodziców na konkretną sytuację szukania gospody w Betlejem oraz ucieczki do Egiptu) staje się w pełni zrozumiała przez wzgląd na fakt, iż podstawowym założeniem tego gatunku literackiego było unaocznienie samego momentu narodzin Syna Bożego oraz pasterski agon wokół Dzieciątka. Z kolei szereg pomniejszych epizodów bezpośrednio poprzedzających to wydarzenie, w tym także losy Józefa i Maryi, miał za zadanie sprawić, aby pełne chwały przyjście na świat Chrystusa stało się punktem kulminacyjnym całej fabuły, a przy tym – pogodnym rozwiązaniem

wszelkich wcześniejszych niepokojów. Nie można zapominać, iż głównym odbiorcą wystawianych eklog była oczekująca porywającego widowiska rzesza wiernych Kościoła (można domniemywać, że efekty przerastały niejednokrotnie oczekiwania, albowiem z czasem na przedstawienia zaczęli przychodzić do jezuickich świątyń także chrześcijanie innych wyznań), dlatego też pastorałki pełniły funkcję literatury popularnej, i wedle takich właśnie kryteriów były tworzone. Nie reprezentowały one głębokiej myśli teologicznej: bazowały raczej na nader prostym przekazie, zrozumiałym dla każdego. Z drugiej strony, brak godziwego miejsca narodzin oraz ucieczka do Egiptu opisywane były w barokowych dialogach jako pierwszy moment kenozy wewnątrz «ewangelii dzieciństwa». Autorzy pastorałek niejednokrotnie zdawali sobie sprawę z paradoksów Dobrej Nowiny. Cytując słowa jednego z utworów:

Ach, Boże, kotórys ziemię i morze zbudował
I niebo pozornemi gwiazdami uknował,
Jakże miejsca dziś nie masz sobie spokojnego³³⁶.

Trudno odmówić autorowi ciekawego zamysłu (owego barokowego *wit*, „dowcipu”)³³⁷, skoro zderzył on wizję majestatycznego Boga Stwórcy z pieśni *Czego chcesz od nas, Panie* Jana Kochanowskiego z prawdą o Jego Wcieleniu, a więc o Jego wejściu w ubóstwo. Ogołocenie to dotyczyło również Świętych Rodziców. Trudno bowiem w trakcie lektury staropolskich pastorałek dramatycznych nie wspomnieć słów Franciszka Salezego z trzeciego rozdziału *Rozmów duchownych*, w którym Józef i Maryja ukazują się jako przykład cierpliwości i trwałości ich wzajemnego uczucia. Na przykładzie ich obojga Doktor Genewski pouczał mianowicie

³³⁶ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, oprac. J. Okoń, Wrocław 1989, s. 117.

³³⁷ K. Mrowciewicz, *Wstęp* [w:] „*Wysoki umysł w dolnych rzeczach zawikłany*”. *Antologia polskiej poezji metafizycznej epoki baroku*, oprac. K. Mrowciewicz, Warszawa 2010, s. 12–13.

„o stałości, którą mieć trzeba przy rozmaitych przypadk[a]ch swiata tego”³³⁸. Następuje więc wywód:

[...] gdy Naświętsza Panna Syna swego porodziła, kiedy Anieli jego Narodzenie światu ogłosili, kiedy pasterze i Krolowie swoj ukłon oddawali, uważcie jako się tam ich serce od wesela i radości rozplywało. Prętko potym przychodzi Anioł Pański, który się we śnie ukazał Iozephowi, i temi upomina słowy: *Weźmi dziecię i Maryję Matkę jego, a uciekaj do Egiptu, i bądź tam aż ci powiem, boć to ma być, że, Herod będzie szukał dziecięcia tego, chcąc je stracić*: o jako wielce przeraziło Matkę Bożą, i Jozepha S[więtego], to poselstwo (...). A jako chcesz abym nioś Dziecię? aza mi stanie rąk, abym go przez tak daleką drogę piastował? abo rozumiesz że Matka naprzemianę będzie je nosiła? Miły Boże! czy nie widzisz że jeszcze nazbyt młoda i subtelnej Complexiej Panienska? (...) Powtore uważć trzeba wielkie uspokojenie i jednostajność umysłu Naświętszej Panny i Iozepha S[więtego] w ich stateczności, między tak wielką różnych przypadków odmianą które ich potkały [...]”³³⁹.

Dla Franciszka Salezego oczywistym było, że dzieje wspólnego życia Świętych Małżonków stanowią przykład nie tylko doskonałej duchowej miłości (wyraźnie zaakcentowana została troska Józefa o Maryję), ale w równej mierze cierpliwości w znoszeniu trudów („stateczności, między tak wielką różnych przypadków odmianą które ich potkały”); trzeci rozdział *Rozmów duchownych* w całości skupia się bowiem na wytrwałości ewangelicznych obliczeń, na wspólnie noszonym brzemieniu, na zatroskaniu cieśli z Nazaretu stanem swojej małżonki i jej dziecka, w którym zdaje się zanikać myśl o własnej wygodzie.

Z początkiem XVII wieku fabuła pastoralnych dialogów „zaczęła uwzględniać nie tylko trzy równoległe ciągi wydarzeń (szukanie gospody; pasterze; Królowie), ale też motywy statyczne w ich ramach, zmierzające do ukazania fabuły w jej pełni epic-

³³⁸ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, Warszawa 1676, s. 38.

³³⁹ Franciszek Salezy, *Rozmowy duchowne*, jw., s. 48.50.

kiej³⁴⁰. Dlatego też uprzywilejowane miejsce przypadło scenom rodzinnym. Związek Świętych Rodziców został więc zobrazowany jako doskonale zgodny („Dobrze, miły Józefie, niechże rada twoja/Bedzie, a w tym i wola – jest ochota moja³⁴¹), nawet w obliczu utrapienia, jakim był dla obojga przymusowy spis powszechny cesarza Augusta (zob. Łk 2, 1), wystawiający ich na niepewność podróży po pustyni. Wszakże to właśnie wtedy Józef musiał wpierw podjąć decyzję o tymczasowym pozostawieniu swojej brzemiennej małżonki i wyruszeniu w dalekie strony, aby następnie – jak dowiadujemy się z narracji biblijnej (Łk 2, 4-5) – ponieść trud podróży wraz z nią. W dziele *Dialogus in Nativitate Christi* („Dialogu na Narodzenie Chrystusa”) pochodzącym przypuszczalnie z 1651 roku, cieśla zwraca się do Maryi pełnymi skargi słowami, z których przebija nade wszystko żal i tęsknota z powodu bliskiego odejścia od oblubienicy:

Ej, nic mnie, z łaski Bożej, panno, nie potkało,
Ale Pan Bóg wie, co się z nami będzie działo! [...]
Nierad bym cię zasmucił, lecz zaiste trudno,
Gdy mi tu dziś pożegnać przydzie z tobą smutno.
Wyszedł wyrok na świecie cesarza rzymskiego,
Żebyśmy wszyscy pošli na popis do niego.
Tać jest tedy przyczyna dzisiaj żalu mego,
Lecz, proszę, nie racz troszczyć próżno serca swego.³⁴²

Maryja w odpowiedzi wyraża chęć wyruszenia w drogę wraz z Józefem, nawet pomimo swej brzemienności, nie tylko pragnąc radować się ze stałej obecności swojego małżonka (autor *Dialogu* wspomina o tym *expressis verbis*), ale także całkowicie godząc się na związane z tym trudy podróży:

³⁴⁰ J. Okoń, *Wstęp* [do:] *Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*, jw., s. LX.

³⁴¹ *Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 141

³⁴² *Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 139.

Mój kochany Józefie, pójdę ja też z tobą
Znosić wszystkie kłopoty i cieszyć się z tobą!³⁴³

W obliczu bezsilności Józefa i Maryi, gdy pomimo próśb „miejsca im nie było w gospodzie” (Łk 2, 7), uwydątniona zostaje teologia Bożego doświadczenia (zob. Syr 2, 1–18), bolesnej próby nałożonej na sprawiedliwych dla „zbadania ich serca”. Święci Rodzice mogli powiedzieć o sobie: „Abowiemem łaknął, a nie daliście mi jeść: pragnąłem, a nie daliście mi pić: byłem goście, a nieprzyjęliście mię” (Mt 25, 42). Ta zrządzona przez Opatrzność trudność była częstym elementem pastorałek dramatycznych, służącym parenezie, dzięki której pokrzepienie mógł znaleźć każdy z zebranych w kościele widzów. Odpowiedzią na krzywdę, jakiej doznali podczas ziemskiego życia nie tylko Święci Rodzice, ale także sam Chrystus oraz naślądujący Go wierni, autorzy zbożnych dialogów i eklog czynili zazwyczaj krótkie, aforystyczne poczucie o szczególnych względach Bożych wobec tych, którzy cierpią jakikolwiek ucisk. Przypominano myśl, iż Wszechmocny „utrapionych jest zawsze ozdobą”³⁴⁴, gdyż „nie pieście Bóg kochaneczków swoich na tym świecie/Surowo się im stawa, tak zimie, jak lecie”³⁴⁵. Postaci nazareńskich oblubieńców często służyły zatem do sformułowania pedagogicznego, mądrościowego przesłania, które najkrócej dałoby się streścić słowami *Księgi Przepowieści*: „Bo kogo Pan miłuje, karze” (Prz 3, 12).

Należy zauważyć, że Józef z barokowych pastorałek dramatycznych zachowuje doskonałą cierpliwość oraz czułość wobec swej małżonki, a więc zupełnie inaczej niż w tekście średniowiecznych utworów apokryficznych. W obliczu trudu i ubóstwa pociesza ją i wspiera, Maryja natomiast stara się go uspokoić, mówiąc: „Nie tak straszną biedę cierpimy, najwierniejszy małżonku”³⁴⁶, nę-

³⁴³ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 139.

³⁴⁴ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 140

³⁴⁵ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 113

³⁴⁶ *Dialogus in Natali Domini/Dialog na Narodzenie Pana* [w:] *Dialogi*

dza staje się zatem znacznie mniej dotkliwa, kiedy towarzyszy jej cnota pobożności oraz obecność umiłowanej osoby. Wiele spośród barokowych dialogów – zauważa Jan Okoń³⁴⁷ – otwiera zarazem nowe pole interpretacyjne ewangelicznego ubóstwa jako swego rodzaju „złotej mierności” (*aurea mediocritas*). Zdaniem Stanisława Grzeszczuka, „w przekonaniu Kochanowskiego i jego współczesnych mierność umożliwiała poczucie szczęśliwości i uprawianie cnoty. Lecz mierność dostatku”³⁴⁸. A zatem: czy sytuacja Józefa i Maryi może być odczytywana jako „mierność dostatku”? Czy da się w ogóle powiązać tę kategorię z chrześcijańską wizją kenozy? Wydaje się, że pytanie to znajduje częściową odpowiedź w wypowiedzi Maryi zapisanej w łacińskim utworze *Dialogus in Natali Domini* („Dialogu na Narodzenie Pana”) z 1586 roku, stanowiącej skądinąd parafrazę poszczególnych fraz Wergiliusza i Horacego, starożytnych akolitów „złotej mierności”:

Pauperiem haud duram patimur, fidissime coniunx.
 Nil in pauperie durum, cum non placet aurum.
 Externis agium laribus: praesaepia circum
 squalent senta situ; vix tecto pauperis antri
 arcemus Boream et brumalis frigora noctis.
 Stat multo graviora pati atque adversa ferendo
 vincere [...]³⁴⁹.

Ustawiczne krążenie Świętych Rodziców od drzwi do drzwi w poszukiwaniu schronienia, które spotyka się z odmową („wymówieniem”) kolejnych rozmówców, okazuje się dla pastorałek

*gus in Natali Domini/Dialog na Narodzenie * Eecloga De Nativitate Domini/Ekloga na Narodzenie Pańskie*, tłum. J. Ziabicka, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 21, Warszawa 2001, s. 28–29.

³⁴⁷ J. Okoń, *Wstęp* [do:] *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. XLVIII–LV.

³⁴⁸ S. Grzeszczuk, *Kochanowski i inni*, Katowice 1981, s. 34.

³⁴⁹ *Dialogus in Natali Domini/Dialog na Narodzenie Pana* [w:] *Dialogus in Natali Domini/Dialog na Narodzenie * Eecloga De Nativitate Domini/Ekloga na Narodzenie Pańskie*, jw., s. 28–29.

dramatycznych mocno skonwencjonalizowanym motywem przedstawiania Józefa i Maryi w Betlejem, podobnym w swej strukturze do przypowieści o uczcie weselnej z *Ewangelii Łukasza*: „I poczęli się wszyscy społecznie wymawiać. Pierwszy mu rzekł: Kupiłem wieś, i mam potrzebę wynieść a oglądać ją: proszę cię, miej mię za wymówionego. A drugi rzekł: Żonem pojął, a przeto nie mogę przyść” (Łk 14, 18–20). Odrzucenie, z jakim spotkali się Święci Rodzice w Betlejem przypomina zatem odrzucenie Jezusa, być może nawet staje się w zamyśle kompozycyjnym pastorałek jego bliską zapowiedzią.

Podczas trudów podróży do Betlejem i Egiptu na pierwszy plan wysuwa się miłość i nierozdzielna wspólnota Józefa i Maryi. Zestawiając pod tym kątem teksty wszystkich dialogów zebranych w antologii Jana Okonia, można zauważyć, że Maryja mówi do swojego męża: „mój kochany Józefie”³⁵⁰, „miły Józefie”³⁵¹, „mój Józefie drogi”³⁵², „Józefie ukochany”³⁵³, „oblubieńczy drogi”³⁵⁴ a nawet: „Oblubieńcu wdzięczny, od Boga mi dany”³⁵⁵. Józef z kolei zwraca się do Maryi w następujących słowach: „kochana Maryja”³⁵⁶, „cna panno”³⁵⁷, „Oblubienico”³⁵⁸, „miła panno”³⁵⁹. Ważnym szczegółem okazuje się fakt, iż w *Dialogo pro festo Nativitatis Christi Domini* („Dialog na święto Narodzenia Chrystusa Pana”) to sam Anioł, zjawiający się po to, aby polecić Świętej Rodzinie

³⁵⁰ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 139.

³⁵¹ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 141, 273, 143, 276, 290.

³⁵² *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 273.

³⁵³ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 291.

³⁵⁴ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 205.

³⁵⁵ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 288.

³⁵⁶ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 139.

³⁵⁷ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 118.

³⁵⁸ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 196.

³⁵⁹ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 148, 289, 290, 291, 98.

ucieczkę do Egiptu, nazywa Matkę Bożą mianem Oblubienicy Józefa:

Przeto wezmij, Józefie, twę Oblubienicę,
Maryją, a z tej srogiej już wychodź granicę.³⁶⁰

Ten znaczący szczegół koresponduje oczywiście z Augustynową interpretacją słów Bożego posłańca nazywającego Maryję mianem żony Józefa (Mt 1, 20), co miałoby wskazywać na fakt, iż jedność życia Świętych Rodziców nie tylko usankcjonowana została wedle Prawa Mojżeszowego, ale dokonała się za wyraźną aprobatą, czy wręcz poleceniem niebios³⁶¹. W *Dialogu na święto Narodzenia Chrystusa Pana* ten sam Anioł nakłada na Józefa obowiązek opieki nad Dziewicą, mówiąc: „Nie opuszczaj Maryjej, bądź Jej opiekunem”³⁶², podczas gdy inna pastoralka, napisany najprawdopodobniej na przełomie XVII i XVIII wieku *Dialog o Bożym Narodzeniu*, wspomina, iż sama Maryja chętnie poddała się pod pieczę swego oblubieńca: „Na cię się ubezpieczam, miej staranie o mnie”³⁶³. Jeszcze inaczej kwestię tę ujmuje *Dialogus pro Die Nativitatis Domini Iesu Christi* („Dialog na Dzień Narodzenia Pana Jezusa Chrystusa”), napisany pomiędzy 1641 a 1643 rokiem, w którym Józef wprost wyznaje, iż opieka nad brzemienną Maryją jest jego najważniejszą powinnością:

Panienko, służyć [t]obie, co byś rozkazała,
Ta moja przednia sprawa, ba, i wiečna chwała.
Przetoż zostań tu trochę, ja pójdę zgotuję
Potrzeb do połogu, gdyż wiernie cię miłuję.³⁶⁴

³⁶⁰ *Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 203.

³⁶¹ Augustyn, *Małżeństwo i pożądliwość* (księga I), tłum. K. Kościelniak [w:] *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, jw., s. 343–390.

³⁶² *Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 204.

³⁶³ *Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 274.

³⁶⁴ *Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 120

W pastorałce *Dialogus brevis pro Festo Nativitatis Domini Nostri Jesu Christi* („Dialog krótki na Święto Narodzenia Pana Naszego Jezusa Chrystusa”), utworze pochodzącym z pierwszej połowy XVII wieku, Józef w następujący sposób wyraża zmartwienie związane z niemożnością znalezienia gospody:

Miła panno, bym nie wiem jaką miał ciepłotę,
Dałbym ja, sama widzisz tę moję ochotę [...] ³⁶⁵

Osoba Maryi, a zwłaszcza jej dobro i bezpieczeństwo, pozostają w centrum zdecydowanej większości wypowiedzi Józefa. Autorzy przytaczanych wyżej pastorałek dramatycznych zadbali zresztą, aby wszystkie działania świętego cieśli były determinowane obecnością oblubienicy. Wielu wzruszeń dostarczać miał z pewnością cytowany już *Dialog na Dzień Narodzenia* (ok. 1641–1643), w którym Józef obawiający się o zdrowie oblubienicy i Dzieciątka Jezus, postawiony zostaje wobec trudnego wyboru: czy zgodzić się na usilne prośby Maryi i tym samym zabrać ją ze sobą w jakże trudną i niebezpieczną podróż, czy też przyjąć obawy o jej zdrowie w chwili pozostawienia jej samej w nazaretańskim domu, a przy tym odczuwać tęsknotę za nią oraz żal z powodu nieobecności w chwili przyjścia na świat Mesjasza... Józef mówi zatem do swej oblubienicy:

Puszczając się teraz w drogę – wierę – trwożę z tobą,
By[ś] snadź przykrości jakiej w drodze nie odniosła,
A zdarz, Boże, bysz zdrowo ty na miejsce dosła [...] ³⁶⁶
Ty mnie, panno, nabarziej frasujesz [...] ³⁶⁷

W innym utworze dramatycznym to raczej Maryja wyraża troskę o Józefa, kiedy widzi na jego twarzy zmartwienie; z kolei sam cieśla stara się ukryć wszystkie niepokojące myśli w samotności, osuwa się w cień, aby przypadkiem trwoga i niepewność związana ze spistem powszechnym nie dotknęła również Błogosławionej Dziewicy:

³⁶⁵ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 98

³⁶⁶ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 114

³⁶⁷ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 115

A cóż ci to Józefie, opiekunie drogi,
 Że cie tak opanował ten żal nazbyt srogi?
 Czemuż wždy tak narzekasz i tak się żalujesz:
 Czy jakie utrapienie przyszłe na się czujesz?³⁶⁸

Przepelniony ciepłem opis wzajemnej troski Józefa i Maryi należy do typowych motywów, jakimi uzupełnione zostały sceny rodzinne i domowe („statyczne w ich ramach”³⁶⁹) siedemnastowiecznych pastorałek dramatycznych, bezpośrednio poprzedzające moment ich wspólnej podróży do Betlejem, bądź też do Egiptu. Elementy te wprowadzają zazwyczaj konwencjonalny dialog, w którym przeplatają się wzajemne wyrazy miłości, troski oraz czułości. Wydaje się, że nie jest to wyłącznie kwestia czegoś w rodzaju „słodkiego stylu” (*suavitas*). Związek Józefa i Maryi przedstawiany był bowiem jako w pełni ludzki, oparty nie tylko na nocie potrzebnej do zbudowania jedności małżeńskiej, ale również na całej gamie uczuć dostępnej zakochanym. Czy mogło być inaczej, skoro święto Bożego Narodzenia to zarazem apoteoza więzi rodzinnych, zaś w łonie Maryi począł się wcielony Bóg, który jest miłością (zob. 1J 4, 8)? Warto zatrzymać się na wymianie zdań pomiędzy Świętymi Rodzicami zapisanej w akcie pierwszym *Dialogu na Narodzenie Chrystusa*: dialog ten stanowi bowiem dobitny przykład tego, w jaki sposób autorzy barokowych pastorałek dramatycznych odmalowywali relację, która zaistniała pomiędzy nazaretańskimi oblubieńcami:

JÓZEF:

Nierad bym cię zasmucił, lecz zaiste trudno,
 Gdy mi tu dziś pożegnać przydzie z tobą smutno.
 Wyszedł wyrok na świecie cesarza rzymskiego,
 Żebyśmy wszyscy pošli na popis do niego [...].

³⁶⁸ *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 204

³⁶⁹ J. Okoń, *Wstęp* [do:] *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, jw., s. LX.

MARYJA:

Mój kochany Józefie, pójdę ja też z tobą
Znosić wszystkie kłopoty i cieszyć się z tobą!
Jeśli ta jest wola cesarza rzymskiego,
Gotowam ja się stawić na popis do niego.

JÓZEF:

Trudno się tym masz, panno, podejmować tego:
Trzeba tobie na ten czas miejsca spokojnego [...].

MARYJA:

Mój kochany Józefie, nie czyńże mi tego,
Nie trap, proszę, już więcej serca zemdlonego,
Ale raczy, proszę cię, niechaj idę z tobą [...] ³⁷⁰.

Z dialogu tego wyłania się szczególna myśl na temat związku Józefa i Maryi: silniejsze od wszelkich życiowych trudów pragnienie dzielenia wszystkich okoliczności losu. Chodzi nie tylko o wzajemne pocieszanie się w przeciwnościach. Maryja wprost mówi przecież: „gotowam ja się stawić na popis”, a motywuje tę proklamację nie czym innym, jak tylko miłosnym wyznaniem: „pójdę ja też z tobą/Znosić wszystkie kłopoty i cieszyć się z tobą”. W podobny, choć zdecydowanie bardziej zwięzły sposób obopólną troskę i miłość przedstawia pochodzący z lat 1704–1709 *Dialogus de Nativitate Domini Nostri Iesu Christi* („Dialog o Narodzeniu Pana Naszego Jezusa Chrystusa”):

JÓZEF:

[...] Ty mnie, panno, najbardziej w tej drodze frasujesz,
Gdy już pono bliski czas porodzenia czujesz.

MARYJA:

O mnie się nic nie turbuj, Józefie kochany,
Oblubieńcu wdzięczny, od Boga mi dany ³⁷¹.

³⁷⁰ *Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 139–140

³⁷¹ *Staropolskie pastoralki dramatyczne. Antologia*, jw., s. 288

W MODLITEWNIKACH I DROBNYCH DRUKACH POBOŻNOŚCIOWYCH

„Niech idzie modlitwa moja, jako kadzenie, przed obliczność twoją” (Ps 141, 2), woła autor *Psalmu 141*. Niejednokrotnie okazuje się jednak, że głos wznoszony do Pana staje się w Kościele znacznie bardziej długotrwały od dymu kadzidła, aby z czasem przekształcić się w element tradycji, a przy tym – w przestrzeń „miejsce wspólnych” (*locus communis*) myślenia religijnego. Mało tego: sam tekst modlitwy – uwieczniony drukiem na papierze i zamknięty w księdze – stanowi swego rodzaju utwór literacki, nie tylko naznaczony typową dla liryki metaforą, ale również współtworzący wyobraźnię poetycką autorów nabożnych wierszy. Nie sposób wszakże przeoczyć faktu, iż piśmiennictwo dewocyjne utrzymywało najbardziej nośne tendencje teologiczne epoki, obecne także – co zrozumiałe – w literaturze pięknej. Zależność ta szła zresztą w obie strony: zarówno ulotne pisma pobożnościowe czerpały z bogactwa form poetyckich, jak i sama poezja niejednokrotnie zbliżała się w stronę modlitwy, czego przykładem mogą być częste w XVII wieku tzw. rymowane różańce, wirydarze, psalterze, setniki wierszy... Dziwi zatem, że użytkowe piśmiennictwo dewocyjne w dalszym ciągu nieczęsto staje się obiektem zainteresowań literaturoznawców, podobnie zresztą jak „modlitewny aspekt” wielu spośród dzieł poezji dawnej, wtórnie – choć przecież nie bez powodu – wykorzystywanych do wspólnego śpiewu podczas nabożeństw. Toteż rozdział niniejszy stanowi próbę wydobycia obrazu małżeństwa Józefa i Maryi, jaki rysuje się na przykładzie kilku przykładów potrydenckiego piśmiennictwa pobożnościowego ujmowanego w kategoriach użytkowej literatury religijnej. Dzięki temu uda się uwydatnić te elementy literackiej i teologicznej refleksji nad Świętymi Rodzicami, które weszły do praktyki modlitewnej Kościoła w taki sposób, aby wierni „zachowywali [je] stosując w sercu swoim” (por. Łk 2, 19). Jak zauważa zresztą Krzysztof Mrowcewicz, „nie jesteśmy dziś w stanie objąć bogactwa ówczesnej literatury dewocyjnej. Niezliczone przewod-

niki, podręczniki i ćwiczenia kształtowały nowe postawy duchowe³⁷². Dotyczy to również książeczek do modlitwy.

Protekcya pewna y otucha nieodmienna, krakowski druk z 1724 roku, a zarazem jeden z najwcześniejszych znanych modlitewników w całości poświęconych osobie Józefa, zawiera stosunkowo wiele tekstów uobecniających motyw zaślubin i wspólnego życia Świętych Rodziców. Co ważne, dalsza część tytułu nazywa nazaretańskiego cieślę dwoma określeniami, które najpełniej ujmują katolickie rozumienie jego posłannictwa: *Ociec mniemany Boga wcielonego* oraz *oblubienice czystej Matki Bożej*. Na podstawie *Protekcji* można zresztą domniemywać, iż w praktyce pobożnościowej końca XVII i pierwszej połowy XVIII wieku Józef występował w roli Oblubieńca Maryi Dziewicy równie często, co w roli przybranego ojca Jezusa, a co za tym idzie – że rola małżonka uznana została za równie istotną dla „teologii świętego Józefa”, co powołanie do bycia stóżem i opiekunem Słowa Wcielonego. Do takiego wniosku naprowadzają częste wspomnienia dziewiczego związku Świętych Rodziców zawarte w tekście litanii do cieśli z Nazaretu: „S. Marya Oblubienico Jozefa S[więtego]”³⁷³, „S[więty] Jozefie Mężu sprawiedliwy Maryi Panny”³⁷⁴, „S[więty] Jozefie Nazareński Mieszkańce z Jezusem y Marią Matką Jego”³⁷⁵, „S[więty] Jozefie Oblubieńc[z]e Czysty Matki Boskiej”³⁷⁶. Z kolei jako antyfonę do omawianej tu litanii przytoczono znamienne słowa *Ewangelii Mateusza*, w których następuje pojednanie

³⁷² K. Mrowcewicz, *Trivium poetów polskich epoki baroku: klasycyzm – manieryzm – barok*, Warszawa 2005, Studia Staropolskie. Series Nova, t. X (LXVI), s. 47.

³⁷³ *Protekcya pewna y otucha nieodmienna. Pocięch w smutku, pomocy w pracach, dobrodziejstw w nędzy, przyczyny przed Bogiem Jozef S. Ociec mniemany Boga wcielonego, oblubienice czystey Matki Bożey Miastá Stołecznego Krakowá Patron wybrany [...]*, Kraków 1724, s. 27.

³⁷⁴ *Protekcya*, jw., s. 28–29.

³⁷⁵ *Protekcya*, jw., s. 29.

³⁷⁶ *Protekcya*, jw., s. 29.

i początek wspólnego życia ewangelicznych oblubieńców: „Ocknąwszy się JOZEF ze snu uczynił iako przykazał mu był Anioł, y wziął Małżonkę swoją. *Matth: 2*”³⁷⁷. Daje się zresztą zauważyć, że wczesnonowożytna józefologia szła w parze z mariologią, niejednokrotnie stanowiąc wręcz jej uzupełnienie. Innymi słowy: siedemnastowieczny kult Józefa stwarzał okazję do spojrzenia na Maryję w roli żony i oblubienicy, przypominał, że Matka Boża – *Theotokos* – była zarazem „Panną poślubioną mężowi” (Łk 1, 27).

Prozatorska dedykacja otwierająca *Protekcję* odwołuje się do specyficznej gry słów, „dowcipu” (*wit*), gdzie Troja, mitologiczne miejsce bitwy o Helenę (chodzi tu o imienniczkę osoby, której ofiarowany został modlitewnik), odczytana została jako przymiotnik, przywołując przy tym na myśl „Trójcę Stworzoną” (*Trinitas terrestris*), na którą – jak wiadomo z dotychczasowego toku wywodu – składają się Józef, Maryja i dzieciątko Jezus:

[...] w imieniu krzesnym swoim tymże HELENY, dla ktorey Troie roskosz świata całego upadek potkał niepowstały. I mało u siebie wążąc by wszystek Świat z osobą przepadł, JOZEF Święty swoją własną nie Parysa sprawą, nie z Troi wynosi, ale w Troi nowy przy TROYCY Stworzonej JEZUSIE, MARYI, y Siebie aby utrzymał, iako na pomoc przed Pańskie Oblicze o to stawia³⁷⁸.

Widoczny tu barokowy konceptualizm, w poezji zawartej w *Protekcji* zdecydowanie ustępuje wszakże miejsca systematyczności i teologicznej precyzji języka. Jeden z pierwszych hymnów modlitewnika przywołuje cieślę z Nazaretu takimi oto słowami: „Do ktorego przyjemnie się odzywał Chrystus, jak do Ojca swego, Matka znała prawdziwego Oblubieńca niezmiennie”³⁷⁹. Zastanawia przede wszystkim znaczenie użytego tu czasownika „znać”; w jakim sensie Maryja „znała” Józefa i czy rzeczywiście w drugiej części zacytowanej frazy chodzi o ziemskiego oblubieńca

³⁷⁷ *Protekcya*, jw., s. 30.

³⁷⁸ *Protekcya*, k. A4.

³⁷⁹ *Protekcya*, jw., s. 15.

Dziewicy, czy raczej o jej „Oblubieńca niebieskiego”, którym wedle Pisma i Tradycji jest Chrystus (zob. Mt 9, 15; Mt 25, 1–12; J 3, 29; Ef 5, 25–32; Ap 19, 7)? Paralelizm składniowy, na jakim skonstruowane zostało całe zdanie, przemawiałby za tą pierwszą możliwością: w tym wypadku za Oblubieńca uznano Józefa, „do którego przyjemnie się odzywał Chrystus” i którego Maryja „znała [...] niezmiennie”³⁸⁰. Oczywiście użyte w tym katolickim modlitewniku sformułowanie powinno być rozumiane całkowicie poza kontekstem naturalnego obcowania małżeńskiego. *Ewangelia Łukasza* mówi bowiem: „Jakoż się to stanie: gdyż męża nie znam?” (Łk 1, 34), a *Ewangelia Mateusza* – „i nie uznał jej” (Mt 1, 25), co w Kościele katolickim od najstarszych czasów stanowiło podstawę do przekonania o wieczystym dziewictwie Maryi. Pewnym kontekstem dla odczytania problematycznej frazy może okazać się jednak komentarz Hieronima, który rozróżniając «oblubienice» i «oblubieńców» od «mężów» i «żon» (o odmienności obu grup świadczyłyby współzycie płciowe, bądź jego brak), pisał w obronie dogmatu o wieczystym dziewictwie Matki Bożej następująco: „pamiętaj o stylu Pisma, które zwykło narzeczone nazywać żonami (*sponsi viri, sponsae vocentur uxores*)”, a dalej: „wspomnieliśmy, że oblubienice (*sponsas*) są nazywane żonami (*uxores*)”³⁸¹. Podobnie Piotr Chryzolog, który w *Homilii na Zwiastowanie Najświętszej Panny* zadaje retoryczne pytanie podkreślające poczucie Chrystusa z Ducha Świętego: „Skoro jesteś Dziewicą, jak jesteś Matką? Jeśli Oblubienicą, jak Rodzicielką?”³⁸². Wydaje się zatem, iż najbardziej trafną interpretacją zacytowanego wiersza z *Protekcji* byłaby taka, w której Józef jawi się jako „prawdziwy Oblubieniec”. A więc Maryja znała „znała prawdziwego Oblubieńca nie-

³⁸⁰ Składam serdeczne podziękowania dla ks. dra hab. Marcina Godawy za pomoc w zinterpretowaniu powyższej frazy *Protekcji*.

³⁸¹ Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, jw., s. 13.

³⁸² Piotr Chryzolog, *Homilia na Zwiastowanie Najświętszej Panny* (2) [w:] *Teksty o Matce Bożej*, jw., s. 133.

zmiennie”, czyli – była z nim bez żadnej odmiany w dziewiczym małżeństwie³⁸³.

W dalszej części *Protekcji* pojawia się – znany z kazań *Świątynicy Pańskiej* Starowolskiego³⁸⁴, a przejęty od Benedictusa Ariasa Montanusa – obraz Świętej Rodziny jako trójcy złożonej z dwóch anielskich oblubieńców pełniących rolę cherubinów, którzy pochylają się nad dzieciątkiem Jezus – trzecią osobą ziemskiej triady, a zarazem Arką Nowego Przymierza. Wizerunek ten – przynajmniej zdaniem anonimowego autora modlitwy – „wyjawia” tajemnicę Starego Przymierza „w czasie od Boga przejrzanym” (por. Ga 4, 4), a więc wprost aktualizuje i historycznie ukonkretnia przekaz *Księgi Wyjścia* (zob. Wj 25, 18–20) w duchu teologii „wypełnionego Prawa” (zob. Mt 5, 17) oraz alegorycznej i figuratywnej interpretacji dziejów starotestamentowych patriarchów (zob. Ga 4, 24n.: „Co przez Allegorią powiedziano jest”):

On bowiem, Mistyczną albo utajoną Arkę, a wyrażoną, i wyjawioną w czasie od Boga przejrzanym, to jest Chrystusa Pana Zbawiciela, Boga utajonego w ludzkim ciele, jako w złocistej Arce, okrywał, wyciągniętymi w górę skrzydłami, to jest Boga Wcielonego uwagą w myśli, a usługą w uczynku, i pracy. Ten był tam utajony, tu jawny przy Synu Boskim Cherubin, nieodłączny także od drugiego Cherubina swojej Przenajświętszej Oblubienicy a najgodniejszej Matki Boskiej tegoż Syna Bożego i swojego prawdziwego, tymisz podobnie dwiema skrzydłami okrywającej, nabożnym Rozmyślaniem i Macierzyńskim staraniem wyciągniętymi³⁸⁵.

³⁸³ Dzięki życzliwości o. dra Marka Blazy SJ poznałem kontekst dla zrozumienia teologicznych konotacji słowa „niezmiennie”, jakiego dostarcza hymn *Monogenes*: „Ὁ Μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ἀθάνατος ὑπάρχων καὶ καταδεξάμενος διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθῆναι ἐκ τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, **ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας**, σταυρωθεὶς τε Χριστὸς ὁ Θεός, θανάτῳ θάνατον πατήσας, εἰς ὧν τῆς Ἁγίας Τριάδος, συνδοξαζόμενος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, σῶσον ἡμᾶς”.

³⁸⁴ Sz. Starowolski, jw., s. 264.

³⁸⁵ *Protekcya*, jw., s. 9–10.

Na szczególną uwagę zasługuje fragment: „nieodłączny także od drugiego Cherubina”, otwierający tak istotną dla pobożności józeficznej perspektywę nierozzerwalnego zjednoczenia dziewiczego oblubieńca ze swoją oblubienicą, Maryją, które w dalszej kolejności owocowało przecież nadzwyczajną świętością Józefa, wręcz jego absolutną wyjątkowością spośród ogromnego grona świętych Pańskich. W kilku innych miejscach *Protekcja* rozwija zresztą temat szczególnie bliskiej więzi duchowej, jaka zaistniała pomiędzy Świętymi Rodzicami. Tekst modlitewnika wzmiankuje na przykład, iż bezpośrednią konsekwencją, jaka dla wiernych Kościoła katolickiego płynie z tajemnicy zawarcia małżeństwa przez rodziców Jezusa jest skuteczność wstawiennictwa świętego cieśli: w niebie pozostaje on wszakże nierozzerwalnie złączony z Matką Bożą także jako patron zwracających się do niego o pomoc. Wszelkie prośby zanoszone do Józefa trafiają również do uszu Maryi, „kości z kości jego i ciała z ciała jego” (por. Rdz 2, 23). Jako święci o odpowiednio wielkim autorytecie dla uprawomocnienia takiej właśnie interpretacji zostają wspomnieni Rupert z Salzburga, a nade wszystko Teresa z Avila. To przecież ta hiszpańska mistyczka i Doktor Kościoła zdecydowała się umieścić wizerunki Józefa i Maryi po obu stronach swego klasztoru, podkreślając ich wspólną drogę do świętości, a zarazem wspólnie sprawowaną pieczę nad świętością powierzonych im wiernych. Co ciekawe, tekst jednej z modlitw *Protekcji* podkreśla dodatkowo szczególnie upodobanie samego Ducha Świętego względem kultu oblubieńców z Nazaretu jako nierozdzielnej pary:

A Święta Seraficka Panna TERESA Święta jakoby to zapewne trzymając, na Klasztorze pierwszym w Reformie założonym, Obrazy Najświętszej Panny, i JOZEFA Świętego z obu stron Klasztoru postawiła była. Ten umysł i postępek jest podobny do owego postępku Ducha Świętego, który na wszystkie troski i utrapienia, których z PANNĄ Przenajświętszą Oblubienicą swoją ponosić niemógł, nastawił za siebie JOZEFA Świętego; jako mówi Rupertus Opat. Jako tedy obierać przy PANNIE Przenajświętszej JOZEFA Świętego za Opiekuna, jest

postępek podobny do sprawy Ducha Świętego, tak, wierzcie mi, będzie jemu i upodobany³⁸⁶.

Opisany tu akt postawienia dwojga małżonków z Nazaretu po obu stronach świątyni daje się zatem odczytać jako czytelny znak ich jednomyślności, nierozzerwalności, bliskiej wspólnoty, a także – jeżeli by pokusić się o zestawienie wyżej zacytowanych słów ze staropolską józefologiczną interpretacją 1Kor 7, 14 [„poświęcon jest mąż przez żonę”] – wzajemnej równorzędności, będącej owocem przepływu duchowych darów z Maryi „pełnej łaski” (zob. Łk 1, 28) na jej oblubieńca. W innym miejscu *Protekcya* podkreśla, że Józef stał się na trwałe „ojcem”, „opiekunem” i „dobrodziejem” ludu chrześcijańskiego nie inaczej, jak tylko przy swojej dziewiczej małżonce³⁸⁷. Treść tę powtarza i uzupełnia również zawarta w *Protekcji* modlitwa do Matki Bożej:

Najwyższa, i Najgodniejsza Matko Boska, Mary[.]a Panno niesłuszna opuszczać cię przy Jozefie Świętym, ani odłączać Ciebie Oblubienicy, od Świętego Oblubieńca nie byłoby bez wielkiej krzywdy Boskiej z którym BOG cię połączył. Jak jeno nabożeństwo ma się trzymać ku tobie z tym ktore ku Jozefowi Świętemu BOG od serca podał ludowi temu. Ty albowiem najwierniejsza jemu Oblubienico, jedno z nim w rozdzielnej osobie zostawałaś, złączona wolą i chęcią z jego wolą i zdaniem. Mam zapewne, iż Modlitwy nasze do siebie przyjmiesz, złączone z afektem i prozbą do Jozefa Świętego, ktora niegdy Seraficznej miłości zapaląmi gorającą Teresę Świętą przyozdobiłaś łańcuchem [...]. Przyznawamyć wielkie przystosowanie woli Twojej do woli Jozefa Świętego, gdy jeszcze żyjąc z nim, trzymałaś związek nierozzerwalnego Małżeństwa, Niepokalana Panno. Więc że Jozef Święty, twój

³⁸⁶ *Protekcya*, jw., s. 10.

³⁸⁷ „Tak zrozumieć daleś, iż Jozef Święty przy Twoiey naydosłownieyszeu Matce y Pannie, miał być Wiernych Twoich, ludu Chrześciańskiego Oycem, Opiekunem, y Dobrodzieiem, a co więcey rzec mogą, y Ziomkiem znaiomym” (*Protekcya*, jw., s. 43).

najczystszy Oblubieniec, rad chętnie widzi ludu Chrześcijańskiego, i Stołeczno Miasta tego Nabożeństwo [...]”³⁸⁸.

Modlitwa stara się uzmysłwić, iż niewłaściwą – „niesłuszną”, a nawet „nie (...) bez wielkiej krzywdy” – rzeczą jest oddzielanie osoby Józefa od osoby Maryi. Uwaga ta stanowi zresztą adekwatną odpowiedź na stwierdzenie, iż pomiędzy ich dwojgiem istniało prawdziwe małżeństwo, zachowujące wszelkie duchowe przyimioty „sakramentu wielkiego” (Ef 5, 32), mimo iż pozbawione było zjednoczenia płciowego. Dlatego też słowa Rdz 2, 24 [„opuści człowiek ojca swego i matkę, a przyłączy się do żony swej i będą dwoje w jednym ciele”] w tym wypadku dają się zinterpretować w sposób duchowy, pokrewny «małżeńskiej» interpretacji 1Kor 6, 17 [„A kto się złącza z Panem, jednym duchem jest”], zaproponowanej przez Hieronima w *Liście do Rustyka* oraz w *Liście do Celancji*³⁸⁹. „Twój dom, który nie miał mocnych podwalin, zapadł się potem wskutek wychury diabelskiej, jej zaś trzyma się dobrze w Panu, i nie odmawia ci gościny, abyś połączył się teraz duchem z tą, z którą przedtem złączony byłś ciałem, *któ bowiem łączy się z Panem, jest z nim jednym duchem*”³⁹⁰, „już nie jedno ciało, ale jeden duch”³⁹¹.

Innym tekstem nowotestamentowym wyjaśniającym naturę zjednoczenia Józefa i Maryi byłby werset *Dziejów apostołskich*: „serce jedno i dusza jedna” (Dz 4, 32). W ramach *Protekcji* mówią o tym zwłaszcza wezwanie katolików do tego, aby wyznawali doskonale, „wielkie” wzajemne dostrojenie woli Maryi oraz woli Józefa: „Przyznawamy wielkie przystosowanie woli Twojej do woli Jozefa Świętego, gdy jeszcze żyjąc z nim, trzymałaś związek nierozzerwalnego Małżeństwa”. Matka Boża za sprawą i wyraźną ingerencją samego Stwórcy złączyła się ze swym oblubień-

³⁸⁸ *Protekcja*, jw., s. 48–51.

³⁸⁹ Hieronim, *List CXXII* [w:] tegoż, *Listy*, t. III, jw., s. 213.

³⁹⁰ Hieronim, *List CXXII* [w:] tegoż, *Listy*, t. III, jw., s. 213.

³⁹¹ Hieronim, *List CXLVIII* [w:] tegoż, *Listy*, t. III, jw., s. 468.

cem „wola” i „chęcią” tak ściśle, że była z nim „jedno”, mimo iż w „rozdzielnej osobie”. W związku z tym rozdzielenie obojga nie odbyłoby się „bez wielkiej krzywdy Boskiej”, jako że jedność pomiędzy nimi dokonała się wyraźnie wedle odwiecznego zamysłu Opatrzności. Mało tego: teksty modlitw *Protekcji* wyraźnie stwierdzają, że wspólne nabożeństwo do Józefa i Maryi, biorące za swój teologiczny fundament koncepcję ich małżeńskiej (a zarazem dziewiczej) bliskości, dodatkowo uzasadnione zostaje przez uczucie miłości („affekt”), jakie ich połączyło. A więc to właśnie ów uczucie stanowi dodatkową rację za kultem Świętej Rodziny, a także samego Józefa. Prośby zanoszone do Maryi, trafiają zarazem do uszu świętego cieśli, ponieważ tak niegdyś jak na ziemi, tak teraz w niebie są one „złączone z [jego] affektem [do niej]”.

Protekcja zawiera również szereg wierszy pogrupowanych wedle motywu sześciu boleści i sześciu radości Józefa, z których niewielka część dotyczy doświadczenia przepehnionej duchową miłością bliskości pomiędzy oblubieńcami z Nazaretu. Utwory te noszą charakter medytacyjny, wprowadzający w refleksję modlitewną i w nabożne rozważania (wskazuje na to sam tytuł: *Rozważanie Boleści y Radości JOZEFIA Świętego*), a zarazem pedagogiczny, skłaniający do spojrzenia na ważne wydarzenia z życia Maryi i Jezusa z perspektywy milczącego „męża sprawiedliwego”. Tak więc pierwszym spośród opisanych smutków Józefa był oczywiście jego zamiar oddalenia się od małżonki (zob. Mt 1, 19), powzięty wbrew „affektowi”: „O JOZEFIE zasmucony,/Dla twej świętej obciążony/Panny Oblubienicy”³⁹². Z tekstu *Rozważania* nie da się zarazem wywnioskować, czy Józef zwątpił w wierność Dziewicy. W istocie niewiele dowiadujemy się o stosunku cieśli do tych dramatycznych wydarzeń, wydaje się jednak, że autor zaakcentował sam ten fakt, że oblubieniec Maryi, zanim „przyjął żonę swoją” (Mt 1, 24), musiał znieść próbę wiary, ufności i miłości. Z utrapieniem tym łączy się zatem pierwsza radość: smutek prze-

³⁹² *Protekcja*, jw., s. 32.

mienia się w nowinę o przyjściu na świat Mesjasza. *Rozważanie* w miejscu pierwszej radości Józefa wspomina o tym następująco: „Raduj się JOZEFIE Święty./Dla wiadomości powziętej/O twej Oblubienicy./Iż co się w niej pokazało/Z Ducha Świętego się stało./W wysokiej Tajemnicy”³⁹³.

Kolejną radością, o której wspomina *Rozważanie z Protekcyi*, był dla cieśli widok jego małżonki piastującej swoje dziecko: „Raduj się ze przychodzący/Na popis, widzisz z rodzącej/Twey Małżonki Dzieciątka”³⁹⁴. Niejaki czas po cudownym wydarzeniu w grocie betlejemskiej, ma jednak miejsce kolejne doświadczenie. Jako czwarta boleść Józefa wymieniona bowiem zostaje jego pełna smutku i obawy o Oblubienicę reakcja na niepokojące prorocstwo Symeona dane Maryi w dniu ofiarowania Jezusa w świątyni: „I błogosławił im Symeon, i rzekł do Maryjej, matki jego (...); i duszę twą własną przeniknie miecz, aby myśli z wielu serc były objawione” (Łk 2, 34–35). *Protekcyja* wyraża to słowami: „O JOZEFIE przy boleści./Dla Symeona powieści./Że miecz będzie rozrywał/Dusze Twey Oblubienicy”³⁹⁵. Podobny motyw znalazł się w *Septenniu Do Świętego JOZEFA, Oblubienica Panny Maryjej* zawartej w jednym z największych staropolskich zbiorów modlitw, obszernym kodeksie z 1721 roku zatytułowanym *Złoty Oltarz Wonnego Kadzenia Przed Stolicą Bożą*. Można w nim przeczytać:

JOZEFIE Święty, Mężu sprawiedliwy, niezwyčajną żałość czuleś, gdyś przy Ofiarowaniu Dzieciątka Pana JEZUSA, do Oblubienice twej Przenajświętszej słyszał one słowa Symeonowe: duszę twoję miecz Boleści przeniknie, z tobą boleję³⁹⁶.

Teologia katolicka od samego początku interpretowała prorocstwo Symeona jako odnoszące się do trudów i cierpień, jakich miała doznać Maryja na widok męki Jezusa, a ponieważ także wcześniej,

³⁹³ *Protekcyja*, jw., s. 35.

³⁹⁴ *Protekcyja*, jw., s. 35.

³⁹⁵ *Protekcyja*, jw., s. 33.

³⁹⁶ *Złoty Oltarz*, jw., s. 345

gdy nie mogła ona pojąć niektórych Jego nauk, o których nawet uczniowie mówili: „twarda jest ta mowa i któż jej słuchać może” (J 6, 60). Do tych spośród słów Chrystusa, które stały się „mieczem Bolesci” dla Błogosławionej Dziewicy dawni myśliciele zaliczali wezwanie zapisane w Ewangeliach synoptycznych: „Gdy on jeszcze mówił do rzeszej, oto matka jego i bracia stali przed domem, chcąc z nim mówić. I rzekł mu niektóry: Oto matka twoja i bracia twoi przed domem stojąc szukają cię. A on odpowiadając rzekł mówiącemu do siebie: Która jest matka moja, i którzy są bracia moi? I ściągnąwszy rękę na ucznie swoje, rzekł: Oto matka moja i bracia moi” (Mt 12, 46-49). Tymczasem wedle powszechnego mniemania, utwierdzonego także objawieniami prywatnymi Marii z Ágredy, Józef zmarł zanim Chrystus rozpoczął publiczną działalność. Toteż znamienne jest, że tradycja „sześciu boleści Józefa” wspomina o oblubieńcu Najświętszej Dziewicy również w kontekście proroctwa Symeona. A więc Józef miałby w jakiś sposób podzielać jej bojaźń i drżenie. To ledwie zasygnalizowane przez *Złoty Oltarz* współcierpienie i współodczuwanie z Maryją, będące zapewne wynikiem miłości i duchowej jedności, znamionuje troskę Józefa o tę, której duszę „miecz będzie rozrywał”. Tym sposobem mariologia przeplata się z józefologią, podobnie jak splotły się losy oblubieńca i oblubienicy. Zupełnie jak na prawosławnej ikonie rodziców Maryi, Joachima i Anny, która zawiera znaczący szczegół: aureole obojga nachodzą na siebie, co oznacza nie tylko głęboką więź duchową, ale również wspólną drogę do świętości.

Złoty Oltarz Wonnego Kadzenia Przed Stolicą Bożą, zawiera także pięć modlitw za przyczyną „św. Józefa, Oblubieńca Dziewicy Maryi”. Jak wynika z dotychczasowego toku rozważań, w literaturze dawnej temat Świętych Małżonków pojawiał się zazwyczaj w tekstach poświęconych cieśli z Nazaretu. Nie inaczej jest w przypadku tej grekokatolickiej książki do modlitwy, jednej z najsłynniejszych, jakie przechowuje kultura polska. Drobnym wyjątkiem stanowi tylko *Litania Miłości Najświętszej Panny Maryjej*, w której można przeczytać: „Święty Związku: Jezus, Marya, Jo-

zef, wzajemną przeczystą pałający miłością³⁹⁷. Jest to wszakże wyimek znaczący. W tym krótkim tekście widać bowiem ewidentne skojarzenia trynitarne, od czasów późnego średniowiecza stanowiące istotę i podstawę duchowości świętorodzinnej. Wedle tego – warto raz jeszcze podkreślić: niezwykle nośnego w kulturze staropolskiej – modelu teologicznego „przeczysta miłość” łącząca triadę Jezusa, Józefa i Maryi okazuje się ziemskim obrazem oraz ludzką realizacją tej miłości, która z trzech Osób Boskich tworzy doskonałą jedność.

W *Godzinkach na sobotę o Świętym JOZEFIE* cieśla z Nazaretu wspomniany został jako mężczyzna „poślubiony Paniencie stanu Anielskiego”³⁹⁸ (por. Łk 1, 27), a następnie jako stróż „Arki Przeczystej Krola Niebieskiego”³⁹⁹. To drugie określenie przywołuje na myśl – obecną także w modlitwach *Protekcji pewnej i otuchy nieodmiennej* – interpretację aktualizującą symbolikę „ubłagalni”, wraz z ustawionymi po obu jej stronach cherbubinami (zob. Wj 25, 18–20). Samo porównanie Maryi do nowej Arki Bożej wynikać może również ze skojarzenia Dawida tańczącego w obecności Arki (zob. 2Sm 6, 14) z „tańcem” dziecka w łonie Elżbiety podczas nawiedzenia przez Przeczystą Dziewicę (zob. Łk 1, 44). Prócz tego w tekście *Godzinek* pojawia się motyw szczęśliwej śmierci Józefa w obecności swego syna oraz małżonki: „Szczęśliwyś jest Jozefie, gdy cię leżącego trzyma JEZUS z Maryją już konającego”⁴⁰⁰. Przekonanie o spokojnym przejściu świętego cieśli do wieczności stało się zresztą podstawą do szcze-gólnej modlitwy za jego wstawiennictwem, zawierającej prośbę o godziwą śmierć na łonie Kościoła katolickiego, w nieodłącznej obecności Chrystusa oraz Maryi⁴⁰¹. Także ziemskie zasługi Józefa, jako osoby nierozdzielnie zjednoczonej z Maryją, mają wedle tekstu *Godzinek* moc przeblą-

³⁹⁷ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 125.

³⁹⁸ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 450.

³⁹⁹ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 450.

⁴⁰⁰ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 452.

⁴⁰¹ Zob. *Złoty Ołtarz*, jw., s. 454.

galną w prośbach kierowanych do Chrystusa: „przenajświętszej Rodzicielki twojej Oblubienca zasługami prosimy cię Panie ratuj nas”⁴⁰². I znowu: doniosłość przywoływania Józefa jako opiekuna i wstawiennika okazuje się wynikać bezpośrednio z faktu, że był oblubieńcem samej Bożej Rodzicielki. Czy można było uwydatnić tę wiarę bardziej, niż opatrując ją antyfonę zwróconą w kierunku Zbawiciela?

Litania o Świętym JOZEFIE zawiera tymczasem zawołanie do samej Maryi jako do „Oblubienicy JOZEFA S[więtego]”⁴⁰³, męża, który – jak można przeczytać dalej – jest „w Panieństwie najczystszy”⁴⁰⁴ i „w miłości najgorętszy”⁴⁰⁵. Jako jeden z motywów wezwania świętego, tekst *Litanii* przytacza doniosłe znaczenie jego zaślubin z Maryją: „Przez Naświętsze Poślubiny twoje”⁴⁰⁶. Druga spośród modlitw kończących omawianą tu litanię uzupełnia zaś obraz małżeństwa Józefa i Maryi o zapis uwydatniający rolę Opatrzności w pojednaniu oblubieńców: „Wszechmogący i najlaskawszy Boże, któryś błogosławionego Józefa, sprawiedliwego syna Dawidowego, Błogosławionej Pannie Maryjej, Matce twojej za Oblubienca przejrzał [...]”⁴⁰⁷. Z kolei ostatni *Akt próźb różnych do Pana JEZUSA wniesionych przez przyczynę Świętego JOZEFA* po raz kolejny odnosi się do analogii pomiędzy Trójcą Świętą, a ziemską trójcą złożoną z Józefa, Maryi oraz Jezusa:

JEZU najwyższe dobro moje i żywocie moj słodki, proszę cię przez niewymowny związek miłości onej, która zachodzi między trzema Osobami Boskimi, w jedności Istoty waszej, którą Bog jesteście. Zmiłujże się nad stworzeniem twoim, a nie gardź mną nędzną i mizerną. Jeżeli zaś sprawiedliwość twoja, ma co na mię, to twoja dobroć niech tak zmaże i zetrze, żeby i jednej o tym wzmianki nigdy napotym

⁴⁰² *Złoty Ołtarz*, jw., s. 450.

⁴⁰³ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 453.

⁴⁰⁴ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 453.

⁴⁰⁵ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 453.

⁴⁰⁶ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 454.

⁴⁰⁷ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 455.

nie było. Oco i przez ziemski związek JEZUSA, MARYJEJ i JOZEFA S[więtego] proszę cię także o miłosierdzie nad nami, i nad duszami w Czyscu⁴⁰⁸.

Teksty ze *Złotego Ołtarza* nie zapominają także o parenetycznym aspekcie medytacji nad życiem Świętej Rodziny. *Septenna Do Świętego JOZEFA, Oblubieńca Panny Maryjej* wspomina na przykład o trwodze i smutku Józefa, w chwili gdy zobaczył on Maryję brzemienną. Bez wątplenia istotną jest tu sugestia chwilowego zwiątowania cieśli w wierność i czystość jego małżonki, bo oto cała sytuacja staje się pretekstem do modlitwy błagalnej o wyproszenie u Boga „niebieskiej mądrości we wszystkich trudnościach”⁴⁰⁹ (czy można powiedzieć, że fragment ten odnosi się do Jk 1, 2–8?), a przy tym o oczyszczenie z grzechu osądu bliźniego, który – jak się okazuje – nieobcy był także samemu przybranemu ojcu Jezusa. Próba porzucenia Dziewicy przez jej ziemskiego oblubieńca okazuje się jednakże jedyną sytuacją, w której związek obojga nie był przeżywany w doskonałej jedności, zgodzie i harmonii. Podobnie jak w przypadku *Rozmyślenia z Protekcyi*, w kilku miejscach *Septenny* Józef wspomniany zostaje bowiem jako osoba przeżywająca wszystkie swoje boleści i radości w ścisłej jedności z Maryją, czy to podczas wspólnej ucieczki do Egiptu, czy też kiedy „z frasobliwą Oblubienicą”⁴¹⁰ szukał małego Jezusa zagubionego w świątyni. Tekst tego siedmiodniowego nabożeństwa kończy się zresztą następującym wezwaniem do Chrystusa: „przez tę miłość, którą cię JEZUS, i MARYJA kochali, i którąś ty kochał”⁴¹¹. A więc wynika stąd wniosek, iż w Bożych oczach Święci Rodzice pozostają razem, i jako miłowani, i jako miłujący.

⁴⁰⁸ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 457.

⁴⁰⁹ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 458.

⁴¹⁰ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 361.

⁴¹¹ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 461.

ZAKOŃCZENIE

„Na widok tego niebiańskiego zjawiska św. Józef pograżył się w podziwie i niewysłowionej radości; nigdy jeszcze nie widział swej błogosławionej oblubienicy w takiej chwale (...). Niebiańskich rozmów Najświętszej Panny ze swym szczęśliwym oblubieńcem nie zdoła powtórzyć żaden ludzki język”.

María de Ágreda, *Mistyczne Miasto Boże*⁴¹².

Tradycja chrześcijańska od zawsze przedstawiała świętą miłość – *amor sacer* – jako ogień zstępujący z nieba. „Bóg jest miłością” (1J 4, 8), pisał Jan Apostoł, ale jednocześnie „Bóg nasz jest ogniem trawiącym” (Hbr 12, 29); podobnie oblubienica z *Pieśni nad pieśniami* mówi: „mocna jest jako śmierć miłość (...), pochodnie jej pochodnie ognia i płomieniów” (Pnp 8, 6), ale i uczniowie wspominają zmartwychwstałego Chrystusa słowami: „Izali serce nasze nie pałało w nas, gdy mówił w drodze” (Łk 24, 32). Nieco wcześniej sam Chrystus, jako «wcielona Miłość», ogłosił: „Przyśzedłem puścić ogień na ziemię: a czegoż chcę jedno aby był zapalony?” (Łk 12, 49). Czy to dlatego na obrazie Świętej Rodziny, namalowanym przez Bartolomé Estebana Murilla, na którym ponad głowami Józefa, Maryi i Jezusa otwierają się niebiosa, ukazuje się Bóg Ojciec w asyście aniołów i zstępuje Duch Święty, dominując czerwone, pomarańczowe i żółte barwy, z daleka przypominające ognistą smugę? Dzieło to jest jednak przede wszystkim wyobrażeniem Trójcy Świętej (*trinitas veneranda*), która w osobie Chrystusa – Boga i człowieka, zarazem drugiej Osoby triady Bożej, jak i drugiej osoby triady ludzkiej – łączy się z trójcą ziemską (*trinitas terrestris*). Można powiedzieć: „jako w niebie, tak i na ziemi” (Mt 6, 10).

Wydaje się znaczące, że Bóg w Trójcy jedyny przedstawiony został przez Murilla w układzie wertykalnym, natomiast jedność

⁴¹² Maria z Agredy, jw., s. 121.124.

rodziny z Nazaretu – w układzie horyzontalnym; obie jednie, Boża i ludzka, przecinają się na kształt krzyża. Jedna zstępuje do drugiej, druga wznosi się do pierwszej, w centrum zawsze pozostaje jednak Chrystus. A więc „związek miłości onej, która zachodzi między trzema Osobami Boskimi, w jedności Istoty waszej, którą Bog jesteście”⁴¹³, znajduje wzorcowe odzwierciedlenie miłości pomiędzy Józefem, Maryją i Jezusem. Ona również z dwojga i trojga uczyniła jedno. Toteż spoglądając na obraz Murilla, można powtórzyć za Augustynem z Hippony, że w Świętych Rodzicach dokonano się „zjednoczenie osób, które kochają Boga z całego serca, kochają swoje dusze i umysł i kochają się tak jak siebie same i są zjednoczone przez całą wieczność ze sobą i z Chrystusem”⁴¹⁴. Koreluje to ze słowami homilii Szymona Starowolskiego, dla którego małżeństwo Józefa i Maryi „było niebieskie nie ziemskie”⁴¹⁵, a ich wspólna radość była obrazem „szczęśliwości nieodmiennej w królestwie niebieskim”⁴¹⁶.

Być może najbardziej znaczącym wkładem polskiej literatury siedemnastowiecznej w rozwój refleksji świętorodzinnej było dostrzeżenie w małżeństwie Józefa i Maryi nie tylko teologicznego symbolu, ale również historycznego urzeczywistnienia doskonałej miłości pomiędzy kobietą i mężczyzną w jej wewnętrznym, przemienionym, duchowym wymiarze. Świętych Rodziców przedstawiano bowiem jako odnowionych Adama i Ewę, wskazujących na porządek szóstego dnia stworzenia, podczas którego Bóg „mężczyznę i białogłową stworzył je” (Rdz 1, 27), a zarazem antycypujących życie w Królestwie Bożym, w którym oboje „będą jako Aniołowie Boży w niebie” (Mt 22, 30). Dlatego też myśl teologiczna zawarta w wielu wczesnonowożytnych dziełach literackich, w tym także staropolskich, poruszając temat więzi łączącej

⁴¹³ *Złoty Ołtarz*, jw., s. 457.

⁴¹⁴ Słowa Augustyna cytowane przez H. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, Kraków 2007, s. 218.

⁴¹⁵ Sz. Starowolski, jw., s. 264.

⁴¹⁶ Sz. Starowolski, jw., s. 271.

Józefa i Maryję, nieustannie przywodziła na myśl ideę *miłości niebiańskiej*. Jej najzwęższą definicję podał chyba Jan Klimak, pisząc: „Czysty jest ten, kto żądę przebił miłością, i ogień ugasił ogniem niematerialnym”⁴¹⁷. Czyż nie w ten właśnie sposób należy odczytać przymioty Józefa, który – wedle tekstu pewnej staropolskiej *Litanii* – był wobec Maryi „w Panieństwie najczystszy”⁴¹⁸, ale zarazem „w miłości najgorętszy”⁴¹⁹?

Tak więc małżeństwo Świętych Rodziców było w tajemniczy sposób urzeczywistnieniem miłości małżeńskiej, a zarazem tym mocniejszym objawieniem chwały dziewictwa, jako „stanu Anielskiego”⁴²⁰. Dawni pisarze i myśliciele katolicycy pozostawali co do tego zgodni: skoro bowiem „małżeństwo jest rzeczą ludzką, dziewictwo anielską”⁴²¹, jak pisał Robert Bellarmin, to Józef i Maryja stali się idealnym wzorem obu tych stanów życia, chciani przez Boga jako jedność dusz, jednocześnie przez swój sposób życia równi istotom niebieskim. Aby jednak wyjaśnić właściwą treść relacji, jaka w ramach myśli chrześcijańskiej zachodzi pomiędzy małżeństwem a dziewictwem, warto odwołać się do fragmentu *Miszny Awot*, dzieła wprawdzie żydowskiego, ale opisującego kwestię życia wiecznego w sposób bliski Ojcom Kościoła. Otóż można powiedzieć, że małżeństwo „jest jak przedsionek przyszłego świata”, czyli „komnaty” antycypowanej przez dziewictwo; w związku z tym pada pouczenie: „przygotuj się w przedsionku, abyś mógł wejść do komnat”⁴²². Podobnie wyjaśnia tę kwestię Tomáš Špidlík, którego uwagi do myśli Włodzimierza Sołowjowa streszczają właściwie długą tradycję nupcjalnego rozumie-

⁴¹⁷ Jan Klimak, *Drabina raju*, jw., s. 200.

⁴¹⁸ *Złoty Oltarz*, jw., s. 453.

⁴¹⁹ *Złoty Oltarz*, jw., s. 453.

⁴²⁰ *Złoty Oltarz*, jw., s. 450.

⁴²¹ R. Bellarmin, *Wykład nauki chrześcijańskiej*, [cyt. za:] K. Lubowicki, *Źródła...*, jw., s. 234.

⁴²² *Z mądrości Talmudu*, tłum. S. Datner i A. Kamieńska, Warszawa 1988, s. 273.

nia 1Kor 13, 8 („miłość nigdy nie ginie”), sięgającą pierwszych wieków chrześcijaństwa⁴²³, obecną także u Franciszka Salezego. Małżeństwo jest wedle tej koncepcji ziemskim sposobem realizacji powołania do budowania wspólnoty osób (por. Augustyn, *De bono coniugali* I, 1), otwartym jednak na rozwój, analogiczny do rozwoju objawienia w Piśmie (por. Jan Chryzostom, *Ad viduam iuniozem* 37). Toteż „trzeba rozwijać jego pełną dynamikę – pisze Špidlík – która biegnie od materii do Ducha (...), od pierwszych jego przejawów u zakochanych, przez życie małżeńskie, aż po dziewictwo, które jest celem eschatologicznym tego dynamizmu”⁴²⁴. Jak można było wywnioskować z homilii Szymona Starowolskiego, jedność Józefa i Maryi stanowi obraz tego finalnego etapu relacji pomiędzy kobietą i mężczyzną, poddanej już odtąd całkowicie „prawom aniołów”⁴²⁵. A zatem – powtarzając za *Księżką Aggeusza*⁴²⁶ – „przyszła wspaniałość tego domu będzie większa niż ta, którą cieszył się kiedyś” (Ag 2, 9).

Literatura staropolska poświęcona czystemu związkowi Józefa i Maryi nie ograniczała się jednak do samej tylko teologicznej spekulacji, aktualizacji starotestamentowego przekazu w duchu „wypełnionego Prawa” (zob. Mt 5, 17), prowadzącej na przykład do skojarzenia Świętych Rodziców pochylonych nad Dzieciątkiem Jezus z dwoma cherubinami strzegącymi Arki Przymierza: „znakiem tego małżeństwa byli oni Cherubini w kościele Salomonowym ze złota szczyrego oblani”⁴²⁷. Traktaty ascetyczne i sys-

⁴²³ J. B. Trenham, *Marriage and virginity according to St. John Chrysostom*, Durham 2003, s. 236–237.

⁴²⁴ T. Špidlík, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 328.

⁴²⁵ Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*, jw., s. 446

⁴²⁶ Dla czytelności tej myśli użyłem w tym miejscu przekład *Biblii Warszawsko-Praskiej* w przekładzie z języków oryginalnych bpa Kazimierza Romaniuka, Warszawa 2005.

⁴²⁷ Sz. Starowolski, jw., s. 264.

tematyczne przedstawiały bowiem nazaretańskich oblubińców jako przykład duchowości rozwijanej we wspólnocie, dowód na świętość tak drogi małżeńskiej, jak i życia w dziewictwie, kazania opisywały wspólne szczęście Józefa i Maryi, wychodząc z założenia, że przedstawiali oni wzór „sakramentu wielkiego między Chrystusem i Kościołem” (Ef 5, 32), podczas gdy pastoralki dramatyczne i utwory liryczne skupiły się na bogactwie i głębi ich relacji: te pierwsze – zdecydowanie w praktycznym wymiarze życia, drugie zaś – w sferze ikoniczności wypowiedzi poetyckiej. W tym miejscu przywołać można teksty medytacyjne, wedle których miłość sprawiła, że twarz Maryi rozbłyskiwała w oczach Józefa niczym twarz Mojżesza po zejściu z góry Synaj, albo te, w których zauważone zostało tak daleko posunięte zaufanie Maryi do Józefa, że bardziej lękała się ona odwiedzin anioła podczas Zwiastowania niż stałej obecności swojego Oblubieńca. Można też wspomnieć, że skromny domek w Nazarecie stał się obrazem Królestwa; że jedność i miłość łącząca Świętych Rodziców sprawiła, że wciąż jeszcze wstawiają się oni za ludem Bożym jako nierozłącznie ze sobą związani, a także to, że Maryja podczas zaślubin wniosła w posagu nie ziemskie kosztowności, ale najdroższą perłę, którą był Syn Boży w jej łonie. Ostatecznie jednak cała wczesnonowożytna tradycja opisywania, obrazowania i przedstawiania małżeństwa Józefa i Maryi, na ogół ukazująca ciągłość idei patrystycznych oraz średniowiecznych, daje się streścić w krótkim wykładzie na temat «miłości świętej», dziewiczej i anielskiej, którego autorem jest Dietrich von Hildebrand, autor *Metafizyki wspólnoty*:

[Święta miłość – M.G.] jako taka jest możliwa tylko wtedy, gdy chodzi o miłość w Chrystusie (...). Jest to miłość, która ma wspólne z miłością małżeńską pozostawanie całkowicie „naprzeciw siebie”, a także *intentio unionis* nastawioną na zjednoczenie (...). Występuje tu również owo najgłębsze rozumienie drugiego człowieka – nawet w pewnym sensie jeszcze głębsze niż w miłości małżeńskiej, bo przecież ta „święta” miłość i zawarte w niej odsłonięcie najgłębszego własnego słowa

istotowego już z założenia możliwe są tylko w owej najwyższej sferze wartości, która dla małżeństwa od strony doznania oznacza najwyższy idealny stopień. Ale „tematem” tej miłości jest zarazem, a nawet przede wszystkim, Chrystus⁴²⁸.



⁴²⁸ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012, s. 167.

BIBLIOGRAFIA

1. Staropolskie dzieła

Dialogus in Natali Domini/*Dialog na Narodzenie Pana* [w:] *Dialogus in Natali Domini*/*Dialog na Narodzenie * Eccloga De Nativitate Domini*/*Ekloga na Narodzenie Pańskie*, tłum. J. Ziabicka, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 21, Warszawa 2001.

DZIEWULSKI Marcei, *Syn przyrastający w cnotę, w łaskę bożą, w godność i w chwałę wiekiustą [...] Oblubieniec Najświętszej Maryi Panny, Ociec domniemany Jezusow Jozef s. kazaniem [...]*, Kraków 1725.

GNOIŃSKI Lenart, *Łzy smutne*, oprac. A. Oszczęda, Biblioteka Dawnej Literatury Popularnej i Okolicznościowej, t. XVI, Warszawa 2014.

GROCHOWSKI Stanisław, *Wirydarz abo kwiatki rymów duchownych o Dzieciątku Panu Jezusie*, oprac. J. Dąbkowska, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 8, Warszawa 1997.

HOZJUSZ Stanisław, *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym*, oprac. M. Korolko, Kraków 1999.

KOCHOWSKI Wespazjan, *Hymn o świętym Józefie, oblubieńcu Panny Przenajśw. Maryi* [w:] tegoż, *Pisma wierszem i prozą*, oprac. K.J. Turowski, Kraków 1859.

KONARSKI Wacław, *Zaślubiny z obopolnym dożywociem*, Kraków 1746.

LACKI Aleksander Teodor, *Pobożne pragnienia*, oprac. K. Mrowcewicz, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 9, Warszawa 1997.

LUBOMIRSKI Stanisław Herakliusz, *Wybór pism*, oprac. R. Pollak, BN I, 145, Wrocław 1953.

MŁODZIANOWSKI Tomasz, *Kazania i homilie na niedziele doroczne, także święta uroczystsze, dla więkzsey chawły Boga, [...] na cztery tomy rozłożone*, t. 4, Poznań 1681.

MOHYŁA Piotr, *Kazanie podczas ślubu* [w:] A. Naumow, *Domus Divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej*, Kraków 2002.

ODYMALSKI Walenty, *Świata naprawionego od Jezusa Chrystusa [...] ksiąg dziesięć*, Kraków 1670.

OPATOWCZYK Adam, *Posel zbawienia panien zakonnych klasztoru świętego Andrzeja*, Kraków 1644.

Polskie listy miłosne, oprac. B. Merwin, Lwów 1922.

Protekcya pewna y otucha nieodmienna. Pociach w smutku, pomocy w pracách, dobrodziejstw w nędzy, przyczyny przed Bogiem Józef S. Ociec mniemany Boga wcielonego, oblubienice czystey Matki Bożey Miasta Stolecznego Kráková Patron wybrany [...], Kraków 1724.

Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia, oprac. J. Okoń, Wrocław 1989.

STAROWOLSKI Szymon, *Świątница Pańska zamykająca w sobie kazania na uroczystości świąt całego roku [...]*, Kraków 1645.

ŚWIRSKI Tomasz Kazimierz, *Święta Familia Jezusa Pana*, Lublin 1749.

Ty, któraś pięknie dni swoje skończyła... [w:] *Przedziwna Matka Stworzyciela Śwego*, Warszawa 2008.

TWARDOWSKI Kasper, *Kolebka Jezusowa. Pasterze. Trzej Królowie* [w:] *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, oprac. J. Okoń, Wrocław 1989.

WUJEK Jakub, *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu, według łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego, na Polski język z nowu z pilnością przełożone [...]* przez D. Jakuba Wujka z Wągrowca [...], Kraków 1599.

MIECHOWITA Zapartowicz Justyn, *Discursus praedicabiles super litanias lauretanas Beatissimae Virginis Mariae*, Paryż 1641.

ZIMOROWIC Józef Bartłomiej, *Iesus, Maria, Joseph/Jezus, Maria, Józef*, tłum. i oprac. T. Lawenda i R. Sawa, Lublin 2013.

Złoty Ołtarz Wonnego Kadzenia przed Stolicą Bożą [...], Supraśl 1732.

ŻABCZYC Jan, *Symfonie anielskie*, oprac. A. Karpiński, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 12, Warszawa 1998.

2. Dzieła patrystyczne oraz średniowieczne

AMBROŻY z Mediolanu, *De institutione* [cyt. za:] *Mała antologia patrystyczna o św. Józefie*, oprac. A. Bober [w:] *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, tłum. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979.

AMBROŻY z Mediolanu, *Listy*, t. II, tłum. P. Nowak, Biblioteka Ojców Kościoła nr 20, Kraków 2003.

ANONIM z Erfurtu, *Traktat o doskonałej miłości*, tłum. W. Olszaniec, Warszawa 2011.

AUGUSTYN z Hippony, *Contra Faustum Manichaeum* [cyt. za:] M. Gilski, *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Lublin 2006.

AUGUSTYN z Hippony, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989.

AUGUSTYN z Hippony, *Małżeństwo i pożądlivość* (księga I), tłum. K. Kościelniak [w:] *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003.

AUGUSTYN z Hippony, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 2, tłum. i oprac. W. Kornatowski, Warszawa 2003.

AUGUSTYN z Hippony, *O Trójcy Świętej* [cyt. za:] C. Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, tłum. K. Kubis, Kraków 2007.

AUGUSTYN z Hippony, *Pisma katechetyczne*, tłum. W. Budzik, Warszawa 1952.

AUGUSTYN z Hippony, *Wartości małżeństwa*, tłum. W. Eborowicz [w:] *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003.

AUGUSTYN z Hipponu, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2009.

DANTE ALIGHIERI, *Życie nowe*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1960.

Dokumenty Soborów Powszechnych, tom I, tłum. A. Baron i H. Pietras, Kraków 2012.

- GERMAN z Konstantynopola, *In praesentationem Beatae Virginis Mariae* [cyt. za:] *Mała antologia patrystyczna o św. Józefie*, oprac. A. Bober [w:] *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, tłum. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979.
- GRZEGORZ z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszycowska, Kraków 2006.
- HIERONIM ze Strydonu, *Apologia przeciw Rufinowi*, tłum. S. Ryznar, Warszawa 1989.
- HIERONIM ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, tłum. J. Korczak, Kraków 2008.
- HIERONIM ze Strydonu, *Listy* (tom I, II, III), tłum. J. Czuj, Warszawa 1953.
- HIERONIM ze Strydonu, *Przeciw Helwidiuszowi* [w:] *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła łacińscy*, tłum. W. Eborowicz i W. Kania, Niepokalanów 1981.
- HILARY z Poitiers, *Z „Komentarza Ewangelii Mateusza”* [w:] *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła łacińscy*, tłum. W. Eborowicz i W. Kania, Niepokalanów 1981.
- IGNACY z Antiochii, *Do Kościoła w Efezie* [w:] *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010.
- ILDEFONS z Toledo, *O wiecznym dziewictwie Najświętszej Maryi Panny* [w:] *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła łacińscy*, tłum. W. Eborowicz i W. Kania, Niepokalanów 1981.
- IRENEUSZ z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków 1997.
- IZYDOR z Sewilli, *Sentencje*, tłum. T. Krynicka, Kraków 2012.
- JAN CHRYZOSTOM, *Do młodej wdowy* [cyt. za:] M. Wasiliadis, *Misterium śmierci*, Hajnówka 2006.
- JAN CHRYZOSTOM, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, tłum. W. Kania, L. Małunowiczówna, K. Bielawski, M. Jurek, J. Sawicka, Biblioteka Ojców Kościoła nr 19, Kraków 2002.
- JAN CHRYZOSTOM, *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewczynami*, tłum. Robert Sawa [w:] „Vox Patrum”, 13–15 (1993–1995), z. 24–29.

- JAN KASJAN, *Rozmów dwadzieścia cztery*, t. 2, cz. 2, tłum. A. Nocoń, Poznań 1929.
- JAN KLIMAK, *Drabina raju*, tłum. W. Polanowski, oprac. E. Osek, Kęty 2011.
- JAN z Damaszku, *In dormitionem Beatae Virginis Mariae homiliae* I, 4 [cyt. za:] *Mała antologia patrystyczna o św. Józefie*, oprac. A. Bober [w:] *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, tłum. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979.
- KLEMENS z Aleksandrii, *Kobierce*, księga IV [cyt. za:] S. Łucarz, *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007.
- Ojcowie Kościoła Komentują Biblię. List Jakuba. I–II List św. Piotra. I–III List św. Jana. List św. Judy*, oprac. D. Sztuk, Nowy Testament t. XI, Ząbki 2014.
- ORYGENES, *In Lucam Homiliae* [cyt. za:] *Mała antologia patrystyczna o św. Józefie*, oprac. A. Bober [w:] *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, tłum. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979.
- ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- PAULIN z Noli, *Carmen 25* [cyt. za:] K. Ościłowski, *Ideal chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism Paulina z Noli*, Kraków 2009.
- PAULIN z Noli, *Epistula 44* [cyt. za:] K. Ościłowski, *Ideal chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism św. Paulina z Noli*, Kraków 2009.
- PIOTR CHRYZOLOG, *Homilia na Zwiastowanie Najświętszej Panny* (1) [w:] *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła łacińscy*, tłum. W. Eborowicz i W. Kania, Niepokalanów 1981.
- PIOTR CHRYZOLOG, *Homilia o Narodzeniu Chrystusa, o świętym Józefie Oblubieńcu i o Maryi Oblubienicy* [w:] *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła łacińscy*, tłum. W. Eborowicz i W. Kania, Niepokalanów 1981.

PSEUDO-KLEMENS Rzymski, *Najstarsza homilia chrześcijańska* [w:] *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010.

TERTULIAN, *Do żony* [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. II, oprac. W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanula, Warszawa 1983.

TERTULIAN, *O jednożeństwie* [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. III, tłum. D. Sutryk, E. Stanula, K. Obrycki, T. Skibiński, T. Kołosowski, S. Kalinkowski, I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2007.

TERTULIAN, *O strojeniu się kobiet* [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. III, tłum. D. Sutryk, E. Stanula, K. Obrycki, T. Skibiński, T. Kołosowski, S. Kalinkowski, I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2007.

TERTULIAN, *Przeciw Marcjonowi* [w:] *Tertulian*, oprac. W. Turtek, *Ojcowie żywi*, t. 15, Kraków 1999.

WINCENTY z Lerynu, *Pamiętnik*, Kraków 2012.

Nowożytne dzieła europejskie

BELLARMIN Robert, *Wykład nauki chrześcijańskiej* [w:] K. Lubowicki, *Źródła duchowości małżeńskiej*, t. III/1, Kraków 2012.

BRYGIDA Szwedzka, *Skarby niebieskich tajemnic, to jest Księgi Objawienia Niebieskiego Świętej Matki Brygitty* [...], Zamość 1698.

Katechizm Rzymski [cyt. za:] K. Lubowicki, *Źródła duchowości małżeńskiej*, t. III/1, Kraków 2012.

LAPIDE à Cornelius, *The Great Commentary of Cornelius à Lapide. S. Matthew's Gospel – Chaps I. to X.*, tłum. T.W. Mossman, Londyn 1875.

LOYOLA Ignacy, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2002.

MARIA z Agredy, *Mistyczne Miasto Boże*, oprac. E. Odachowska-Zielińska i A.R. Zieliński, Warszawa 2013.

SALEZY Franciszek, *Droga do życia pobożnego*, tłum. J.K. Denhoff, Kraków 1679.

SALEZY Franciszek, *Listy duchowne*, Kraków 1771.

SALEZY Franciszek, *Rozmowy duchowne*, Warszawa 1676.

SHAKESPEARE William, *Feniks i turkawka* [w:] tegoż, *Wiersze i poematy*, tłum. M. Słomczyński, Kraków 1977.

TERESA z Ávila, *Księga życia* [na stronie: <http://www.voxdomini.com.pl/duch/mistyka/tw/ks-z/ks-z-01.htm> (dostęp z dnia 24.05.14)].

3. Opacowania tematu

ALTANER Berthold, STUIBER Alfred, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.

ANDERSON Carl, GRANADOS José, *Wezwani do miłości. Wprowadzenie do teologii ciała Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek, Warszawa 2011.

BACKVIS Claude, *Szkice o kulturze staropolskiej*, tłum. A. Biernecki, Warszawa 1975.

BALTHASAR Urs (von) Hans, *Teodramatyka, 2. Osoby dramatu, część 1. Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2006.

BIENIEK Monika, *Ideal chrześcijanina w świetle pism Tertuliana*, Kraków 2011.

BLACK Charlene Villaseñor, *Love and Marriage in the Spanish Empire: Depictions of Holy Matrimony and Gender Discourses in the Seventeenth Century* [w:] „The Sixteenth Century Journal”, vol. 32, no. 3 (Autumn, 2001).

BORTO Paweł, *Tradycja a Objawienie w teologii Yves'a Congara i Henri de Lubaca*, Kielce 2007.

BROWN Peter, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, Kraków 2006.

BROWN Peter, *Ideal dziewictwa we wczesnym Kościele* [w:] *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII wieku*, red. B. McGinn, J. Meyendorff i J. Leclercq, tłum. P. Blumczyński i S. Patlewicz, Kraków 2010.

COGGINS Jack R., HOULDEN Leslie J., *Słownik hermeneutyki biblijnej*, oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2005.

CORSATO Celestino, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, tłum. K. Kubis, Kraków 2007.

- CURTIUS Ernst Robert, *Literatura europejska i łacińskie średnio-wiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 2009.
- DĄBKOWSKA Justyna, *Wprowadzenie do lektury* [w:] S. Grochowski, *Wirtdarz, abo kwiatki rymów duchownych o Dziecięciu Panu Jezusie*, Warszawa 1997.
- DRĄCZKOWSKI Franciszek, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1991.
- ELLIOTT Dyan, *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton 1995.
- EVDOKIMOV Paul, *Sakrament miłości*, tłum. M. Żurowska, Białyłstok 2007.
- FILAS Francis L., *Święty Józef. Człowiek Jezusowi najbliższy*, tłum. F. Dylewski, J. Ożóg, D. Siuta, Kraków 1979.
- FITYCH Tadeusz, *Trynitarny egzemplaryzm w nauce o świętym Józefie u Bernarda Rosy i jego kontynuatorów (część I.)* [w:] „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, z. XVIII, r. 1985.
- GESCHÉ Adolphe, *Przeznaczenie*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2006.
- GILSKI Marek, *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Lublin 2006.
- GODAWA Marcin, *Obraz tajemnicy Wcielenia i Narodzenia Pańskiego w retorycznych medytacjach wybranych autorów środowiska krakowskiego w pierwszej połowie XVII wieku*, Kraków 2013.
- GORZKOWSKI Albert, *Nauczyć słyhać, czyli czym jest naprawdę filologia?* [w:] *Rzeczy minionych pamięć. Studia dedykowane profesorowi Tadeuszowi Ulewiczowi w 90. rocznicę urodzin*, red. A. Borowski i J. Niedźwiedz, Kraków 2007.
- GRAZIA De Diane, „*Holy Family on the Steps*” in Context [w:] „Cleveland Studies in the History of Art”, vol. 4 (1999).
- GRZESZCZUK Stanisław, *Kochanowski i inni*, Katowice 1981.
- GRZEŚKOWIAK Jerzy, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1993.
- HANUSIEWICZ-LAVALLEE Mirosława, „*Pół dusze mojej i głowy korona*”. *Idea żony-przyjaciela w literaturze staropolskiej* [w:] „Ethos”, nr 2 (103), r. 26 (2013).

- HILDEBRAND von Dietrich, *Metafizyka wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012.
- HOMERSKI Józef, *Ewangelia według świętego Mateusza*, Poznań 1979.
- HUIZINGA Johan, *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1974.
- JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin 2008.
- KARPIŃSKI Adam, *Wprowadzenie do lektury [w:] Symfonie anielskie*, oprac. A. Karpiński, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 12, Warszawa 1998.
- KER William Paton, *Wczesne średniowiecze. Zarys historii literatury*, tłum. T. Rybowski, Wrocław 1987.
- KISZKOWIAK Katarzyna, *Wątki maryjne w apokryfach staropolskich. Wybrane zagadnienia*, Gdańsk 2013.
- KOCHANIEWICZ Bogusław, *Średniowieczni dominikanie o Matce Bożej*, Kraków 2008.
- KRZYSZTOFIK Małgorzata, *Od Biblii do literatury. Siedemnastowieczne dzieła literackie z ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2003.
- KULIGOWSKI Waldemar, *Miłość na Zachodzie. Historia antropologiczna*, Poznań 2004.
- KUPCZAK Jarosław, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013.
- LANGKAMMER Hugolin, *Ewangelia według świętego Marka*, Poznań 1977.
- LANGKAMMER Hugolin, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004.
- LAROCHE Michel Philippe, *Mały Kościół. Mistyczna przygoda małżeństwa*, Hajnówka 2006.
- LOVEJOY Arthur O., *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999.
- LUBOWICKI Kazimierz, *Duchowość małżeńska w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, Kraków 2013.
- MAJKRZAK Henryk, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, Kraków 2007.

- MANZANARES César Vidal, *Pisarze wczesno-chrześcijańscy I-VII w. Mały słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001.
- MARITAIN Jacques, *Nauka i mądrość*, tłum. M. Reutt, Warszawa 2005.
- MAROSZEK Piotr, *Czy celibat wyklucza miłość do kobiety? Próba odpowiedzi na podstawie analizy wybranych tekstów średnio-wiecznych duchownych i osób konsekrowanych* [w:] „Każdy otrzymuje własny dar od Boga”. *Materiały konferencyjne z kleryckiej sesji naukowej na temat celibatu*, red. T. Koszarek, Kraków 2010.
- MAZURKIEWICZ Roman, *Z dawnej literatury maryjnej. Zarysy i zbliżenia*, Kraków 2011.
- MEIER John P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus – The Roots of the Problem and the Person*, t. I, Yale 1991.
- MEYENDORFF John, *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 1995.
- MROWCEWICZ Krzysztof, *Trivium poetów polskich epoki baroku: klasycyzm – manieryzm – barok*, Warszawa 2005, *Studia Staropolskie. Series Nova*, t. X (LXVI).
- MROWCEWICZ Krzysztof, *Wstęp* [w:] „Wysoki umysł w dolnych rzeczach zawikłany”. *Antologia polskiej poezji metafizycznej epoki baroku*, oprac. K. Mrowcewicz, Warszawa 2010.
- NAPIÓRKOWSKI Stanisław C., *Maryja a Duch Święty* [w:] *Duch Święty a Maryja. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie. Częstochowa, 22-23 naja 1998 roku*, Częstochowa 1999.
- OKOŃ Jan, *Wstęp* [do:] *Staropolskie pastorałki dramatyczne. Antologia*, oprac. J. Okoń, Wrocław 1989.
- OŚCIŁOWSKI Krzysztof, *Ideal chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism Paulina z Noli*, Kraków 2009.
- OZOROWSKI Edward, *Małżeństwo i rodzina w zamyśle Bożym*, Warszawa 2009.
- OZOROWSKI Mieczysław, *Benedykta Hessego nauka o małżeństwie*, Warszawa 2002.

- PADOVESE Luigi, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1994.
- RAVASI Gianfranco, *Pieśń nad pieśniami*, tłum. K. Stopa, Kraków 2005.
- RESNICK Irven Michael, *Marriage in Medieval Culture: Consent Theory and the Case of Joseph and Mary* [w:] „Church History”, vol. 69, no. 2 (Jun., 2002).
- RISSE Katherine, *Revising a Matrimonial Life: An Alternative to the Conduct Book in María de Agreda's „Mística ciudad de Dios”* [w:] „MLN”, vol. 123, no. 2, Hispanic Issue (Mar., 2008).
- ROUGEMONT (de) Denis, *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa 1999.
- RYMKIEWICZ Jarosław Marek, *Myśli różne o ogrodach*, Warszawa 2010.
- SALMANN Elmar, *Daleka bliskość chrześcijaństwa*, tłum. B. Sawicki, Kraków 2005.
- SEMEN Yves, *Duchowość małżeńska według Jana Pawła II*, tłum. S. Filipowicz, Poznań 2011.
- Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie. Dokumenty Konferencji Episkopatu Polski*, Warszawa 2009
- SOBCZYK Adam Józef, *Z historii kultu Świętej Rodziny* [w:] „Studia Włocławskie”, z. 11, r. 2009.
- SPITZER Leo, *Classical and Christian Ideas or World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word „Stimmung”. Part I* [w:] „Traditio”, Vol. 2 (1944), s. 409–464.
- STAROWIEYSKI Marek, *Wstęp* [do:] *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, oprac. M. Starowieyski, Wrocław 2007.
- SZCZUKOWSKI Ireneusz, *Inspiracje augustyńskie w poezji polskiego baroku*, Bydgoszcz 2007.
- SZYMANEK Edward, *Wykład Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- SZYMAŃSKI Bogdan, *Wizerunek Matki Boskiej w poezji polskiej wczesnego baroku* [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*,

red. C. Hernas i M. Hanusiewicz, Religijne tradycje literatury polskiej pod redakcją Stefana Sawickiego t. V, Lublin 1995.

ŠPIDLÍK Tomáš, *Człowiek Boga. U źródeł życia zakonnego*, tłum. B.A. Gancarz, Kraków 2003.

ŠPIDLÍK Tomáš, GROSSI V., GARGANO I., *Duchowość Ojców Kościoła*, seria „Historia duchowości”, t. III, tłum. K. Franczyk, J. Serafin, K. Stopa, Kraków 2004.

ŠPIDLÍK Tomáš, *Medytacje nad Ewangelią niedziel i świąt. Rok A, B, C. Przewodnik po dialogu ze słowem Boga*, tłum. K. Kubis, Kraków 2004.

ŠPIDLÍK Tomáš, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000.

TRENHAM Josiah B., *Marriage and virginity according to St. John Chrysostom*, University of Durham 2003.

TRONINA Antoni, *Księga Tobiasza. Księga Judyty. Księga Estery*, Lublin 2001.

WAWRZYSZKIEWICZ Stanisław, *Małżeństwo drogą świętości. Historia i teologia Equipes Notre-Dame*, Bielsko-Biała 1999.

WELLEK René, WARREN Austin, *Teoria literatury*, tłum. M. Żurowski, Warszawa 1974.

SPIS KSIĄŻEK BEZ KANTÓW

Książki bez Kantów
ISSN 1733-4845



Seria Książki bez Kantów gromadzi opracowania naukowe, popularnonaukowe i teksty literackie wydawane w niewielkich książeczkach z obciętymi dwoma rogami. Stąd (i nie tylko stąd...) nazwa serii.

K. Chojnicka, *Nauka społeczna Kościoła katolickiego (zarys historii)*
Kraków 2001, ISBN 83-87553-40-9

T. Ulewicz, *Jan Kochanowski z Czarnolasu*
* *Jan Kochanowski of Czarnolas*
red. W. Walecki, Kraków 2002, ISBN 83-87553-44-1

G. Szpila, *Krótko o przysłowiu*
red. W. Walecki, Kraków 2003, ISBN 83-87553-63-8

J. Starnawski, *Etudes sur la littérature polonaise de la Renaissance et ses relations avec la littérature européenne*
red. W. Walecki, Kraków 2003, ISBN 83-87553-64-6

Poezja i gwiazdy
red. B. Szymańska i W. Walecki
Kraków 2003, ISBN 83-87553-67-0
Kraków 2004, ISBN 83-87553-86-7
Kraków 2005, ISBN 83-89973-11-1
Kraków 2006, ISBN 83-89973-40-5
Kraków 2007, ISBN 978-83-89973-59-7
Kraków 2008, ISBN 978-83-89973-88-7
Kraków 2011, ISBN 978-83-7624-093-1
Wiersze poetów krakowskich

I. Calvino, *Palomar*
tłum. A. Kreisberg, oprac. W. Walecki,
Kraków 2004, ISBN 83-87553-79-4

Leliwa Słotwiński, *Katechizm poddanych galicyjskich*
posłowie S. Grodziski, red. W. Walecki,
Kraków 2004, ISBN 83-87553-91-3

Przed Petrarq. Antologia trzynastowiecznej poezji włoskiej
oprac. M. Woźniak, red. W. Walecki,
Kraków 2005, ISBN 83-87553-96-4

H. Markiewicz, *Kto jest autorem?...*
red. W. Walecki, Kraków 2005, ISBN 83-87553-98-0

I. Calvino, *Niewidzialne miasta*
tłum. A. Kreisberg, red. W. Walecki,
Kraków 2005, ISBN 83-89973-02-2

W. Uruszczyk, *Cudzołóstwo prawem zakazane popełniali.*
Pitaval małopolski
red. W. Walecki, Kraków 2005, ISBN 83-89973-00-6

Bibliografia judaików polskich. Stulecia XV–XVIII. Hasło *Żydzi.*
Materiały do tomu XXXVI *Bibliografii Polskiej*
oprac. G. Urban-Godziek, A. Bartczak,
red. nauk. S. Siess-Krzyszowski,
Kraków 2004, ISBN 83-87553-94-8

H.Ch. Luschützky, *Zarys typologii języków*
red. W. Walecki, Kraków 2005, ISBN 83-89973-03-0

N. Minissi, *Narodziny świata romańskiego i teoria języka włoskiego*
red. W. Walecki, Kraków 2005, ISBN 83-89973-13-8

Katalog XV-wiecznych rycin z kolekcji polskich
red. nauk. W. Deluga, Kraków 2005, ISBN 93-89973-12-X

*Podmiotowa i przedmiotowa zagraniczna bibliografia literatury polskiego
renesansu i baroku*

Wydanie sygnałowe, oprac. zespół pod kier. W. Waleckiego,
Kraków 2005, ISBN 83-89973-19-7

Książka obejmuje opisy bibliograficzne, a także adresy internetowe tekstów i opracowań dotyczących polskiej literatury renesansowej i barokowej wydanych za granicą w ostatnich pięćdziesięciu latach. Publikacja dostępna również w formie elektronicznej.

Rzeka Bernarda Ładysza

red. W. Walecki, Kraków 2005, ISBN 83-89973-25-1

A.A. Rosa, *Historie zwierząt i innych istot żywych*

tłum. A. Kreisberg, red. W. Walecki, Kraków 2006,
ISBN 83-89973-26-X

B. Lępkowska, *Ludwik Lępkowski (1829–1905) i jego działalność na polu sztuki. Zeszyt I: Zarys bio- bibliograficzny*

red. W. Walecki, Kraków 2006, ISBN 83-89973-29-4

I. Wysocka, *Mój brat Wysocki. U źródeł*

tłum. D. Siess-Krzyszowska, red. W. Walecki,
Kraków 2006, ISBN 978-83-89973-50-4

J. Petrus, *Lwowski pomnik Kornela Ujejskiego*

red. W. Walecki, Kraków 2007, ISBN 978-83-89973-51-1

K. Choiński, *Stary Pies i siedem szczeniaków*

red. W. Walecki, Kraków 2007, ISBN 978-83-89973-62-7

K. Hoder-Mackiewicz, *Słownik potocznej polszczyzny lekarskiej*

red. W. Walecki, Kraków 2007, ISBN 978-83-89973-75-7

N. Minissi, *Najmniej przydatny zawód na świecie*

tłum. M. Bilińska, red. W. Walecki,
Kraków 2008, ISBN 978-83-89973-82-5

B. Wołoszyn, *Norwid ocala. Heroizm, śmierć i zmartwychwstanie w twórczości postromantyka*

red. W. Walecki, Kraków 2008, ISBN 978-83-89973-74-0

A. Dawczyńska, *Twórczość poetycka Łazarza Baranowicza*

red. W. Walecki, Kraków 2009, ISBN 978-83-7624-004-6

M. Kuś, *Między tym a tamtym brzegiem*

Kraków 2010, ISBN 978-83-7624-092-3

T. Nastulczyk, *Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść Fasciculus Primus: Dwa wersety Pierwszego Listu do Koryntian w oczach Erazma z Rotterdamu i współczesnych komentatorów biblijnych*

red. W. Walecki, Kraków 2010, ISBN 978-83-7624-084-8

- A. Wojnarska-Maińska, *Cała prawda o Funfulach*
Kraków 2010, ISBN 978-83-7624-013-8
- P. Oczko, *Życie i śmierć doktora Fausta, złego czarnoksiężnika, w literaturze angielskiej od wieku XVI po romantyzm*
Kraków 2010, ISBN 978-83-7624-084-8
- M. Mazurkiewicz-Stefańczyk, *Mozaika. Poezje*
Kraków 2011, ISBN 978-83-7624-002-2
- B. Cendrars, *Antologia murzyńska*
Kraków 2011, ISBN 978-83-7624-030-5
- B. Craveri, *Maria Antonina i skandal z naszyjnikiem*
Kraków 2012, ISBN 978-83-7624-050-3
- A. Wojnarska-Maińska, *Widzia(l)ne miasta*
Kraków 2012, ISBN 978-83-7624-062-6
- P. Żbikowski, *Mit Zachodu po rozbiorach. Recepcja kultury zachodnioeuropejskiej na ziemiach polskich w okresie późnego Oświecenia*
Kraków 2012, ISBN 978-83-7624-026-8
- M. Dąbrowa Szatko, *Krajobraz z pawiem*
Kraków 2012, ISBN 978-83-7624-078-7
- R.A. Syska-Lamparska, *Vico według Brzozowskiego • Vico secondo, Brzozowski*
Kraków 2012, ISBN 978-83-7624-082-4
- M. i J. Bielscy, *Rozmowa baranów*, oprac. J. Starnawski
Kraków 2012, ISBN: 978-83-7624-011-4
- F. Postma, *Studenci z Rzeczypospolitej we fryzyjskim uniwersytecie we Franeker* (Spis nazwisk i bibliografia)
Kraków 2014, ISBN 978-83-7624-039-8
- M.M. Niechwiej, *Baptismus Ruthenorum. Bulla de non rebaptisandis Ruthenis to jest Chrzest Rusinów. Bulla o braku potrzeby rebaptyzacji Rusinów (1544) czyli Jan z Oświęcimia contra Stanisław Orzechowski*
Kraków 2014, ISBN 978-83-7624-055-8

Prenumeratę oraz poszczególne tytuły,
dostępne jeszcze w niewielkich ilościach,
zamawiać można drogą pocztową
(łącznie min. 5 egz. ew. różnych tytułów)
w Wydawnictwie Collegium Columbinum,
31-831 Kraków, ul. Fatimska 10,
tel./fax: +48 12 641-42-54

Seria pierwsza BTL i BT
nie jest rozprowadzana w sieci księgarskiej

Informacja oraz szczegółowe opisy tytułów:
www.columbinum.com.pl
i-ksiegarnia@columbinum.com.pl



