

ALEKSANDRA WITKOWSKA

KULT MARYJNY  
W POLSKIEJ RELIGIJNOŚCI XVI WIEKU

W integralnym obrazie religijności polskiej okresu wielkich reform XVI wieku zagadnienie kultu maryjnego zajmuje ważne miejsce. Już wówczas kult ten stanowił niewątpliwie jeden z istotnych wskaźników naszej religijno-kulturowej odrębności.

Aktualny stan naszej wiedzy o pobożności maryjnej, jako jednym z nurtów polskiej religijności XVI wieku, nie jest zadowalający i domaga się pilnie od historyków podjęcia przede wszystkim badań kompleksowych. Tylko wówczas wyniki wszelkich sondaży problemowych znajdą możliwość szerszej konfrontacji, pełniejszego potwierdzenia i będą poprawnie funkcjonować w tworzeniu rzeczywistego obrazu interesującego nas kultu.

Świadomi nie wykorzystanych dotąd możliwości badawczych tkwiących w samym temacie i w narastającym od schyłku średniowiecza bogatym polskim materiale źródłowym, postaramy się z całą ostrożnością sformułować jedynie ogólne wnioski, traktując je z reguły jako hipotezy tymczasowe, domagające się w toku przyszłych prac pełniejszej weryfikacji.

Refleksja nasza poświęcona zgodnie z tematem kultowi maryjnemu usytuowanemu w historyczno-społecznym kontekście Polski szesnastowiecznej zmierza do ukazania przede wszystkim treści wierzeniowych, postaw i zachowań religijnych związanych z wyobrażeniami Maryi, funkcjonującymi w kręgach społeczności wiernych. Oczywiście, refleksja ta sytuuje się w ramach szerszej problematyki dotyczącej religijności polskiego Renesansu i początków Baroku. Przemiany zachodzące wówczas w kulcie maryjnym pozostają ściśle powiązane z całokształtem ogólnych przeobrażeń dokonujących się w XVI wieku zarówno w całym chrześcijaństwie jak i w polskiej kulturze religijnej. Ograniczymy się do ukazania jedynie pewnych symptomów owych zmian, szczególnie ważnych w interpretacji nowych treści i form kultowych.

Za jeden z nich uważamy, dokonujący się od schyłku wieków średnich, proces aktywizacji postaw religijnych obejmujący szerokie krę-

gi społeczeństwa globalnego. W wieku XVI osiąga on swój punkt kulminacyjny. Wykształca się nowy typ chrześcijaństwa ludowego, to znaczy umasowionego i w dużej mierze przez ogół akceptowanego. Dyskusje, jakie wokół niego toczą się ostatnimi laty, ukazały, iż spopularyzowane chrześcijaństwo nie utraciło swej autentyczności, a określenie „ludowe” nie jest synonimem określeń „prymitywne”, „zwyrodniałe” czy „mniej ortodoksyjne”. Co więcej, okazuje się iż obie formy chrześcijaństwa: oficjalna czyli doktrynalna oraz ludowa nie są wzajemnie niezależne ani izolowane. Właśnie w wyniku stałego procesu akulturacji religijnej, wzajemnego oddziaływania na siebie dwóch światów: uczonego i ludowego, dochodzi do głębokich transformacji mentalności religijnej całego społeczeństwa polskiego, zarówno jego elit jak i mas<sup>2</sup>. Zwróćmy uwagę na zbieżność tworzenia się nowego, społecznego profilu katolicyzmu polskiego z zachodzącym równocześnie procesem rozwarstwienia kultury narodowej na jej nurt elitarny i ludowy<sup>3</sup>.

Jeśli mówimy, że Polska XVI wieku stała się powszechnie chrześcijańska, to odwołujemy się do takiego chrześcijaństwa, które częściej było przeżywane niż upojeciowane. Wiemy o nim znacznie więcej w odniesieniu do 2 połowy interesującego nas stulecia. Wyraźny bowiem kryzys funkcjonowania struktur kościelnych w początkach XVI wieku sprawił, iż dla tego czasu dysponujemy materiałem źródłowym znacznie uboższym, nie pozwalającym na odtworzenie pewnego ciągu rozwoju kultury religijnej, bardziej powszechnej od schyłku średniowiecza po polski Renesans.

W zasadniczych liniach religijność polska posiadała w XVI wieku niewątpliwie charakter dość uproszczony, niejako zredukowany do chrześcijaństwa katechizmowego, w którym nie było miejsca na wielkie konflikty i napięcia dogmatyczne czy teologiczne. Duchowość mas oparta była przede wszystkim na praktykach wspólnotowych (śpiewy, procesje, pielgrzymki) i silnie ukształtowana poprzez liturgię i podstawową katechezę. Niemniej, w środowiskach elit dokonywał się, zwłaszcza od 2. poł. XVI wieku, powolny, trudno dostrzegalny proces przemian idących w kierunku pogłębienia i oczyszczenia wyznawanej religii. Wiąże się z tym wzmocniony w tym czasie wysiłek w dziedzinie nauczania i formowania wiernych różnymi sposobami i na różnym poziomie. Był on podejmowany przede wszystkim przez jezuitów i - z dawniejszych zakonów - przez bernardynów i dominikanów, którzy po wyraźnym kryzysie wewnętrznym w 1. połowie XVI wieku ponownie włączyli się aktywnie w szeroko zakrojoną działalność duszpasterską w okresie

potrydenckim<sup>4</sup>.

Jest również łatwo zauważalne, iż chrześcijaństwo ludowe, wykształcone w obrębie społeczności miejskiej, wychodziło teraz coraz częściej poza mury miast ku wsi i że potężna ofensywa chrystianizacyjna kontrreformacji, jaka nastąpiła po okresie powolnego raczej przenikania kultury religijnej, doprowadziła, zwłaszcza w następnym stuleciu, do pogłębionej akulturacji religijnej świata agrarnego.

Wspomniane wyżej przeobrażenia społeczno-religijne znajdują swe odbicie także w ówczesnym nurcie maryjnym katolicyzmu polskiego.

Drugie zjawisko, równie ważne dla interesującego nas problemu, to silne oddziaływanie przez cały wiek XVI na formy kultu w Kościele polskim dwóch przeciwstawnych tendencji: romanizacji i tzw. „polonizacji” czy sarmatyzacji kultu<sup>5</sup>. Schyłek średniowiecza przyniósł nadmierny rozrost liturgii lokalnej i zbytne zindywidualizowanie form pobożności, między innymi także maryjnej. W odpowiedzi na krytykę Reformatorów zostają podjęte w dziedzinie kultu daleko idące zmiany. Papieństwo będzie starało się o unifikację form kultu, soborowa komisja do spraw reformy mszału i brewiarza wprowadzi jednolitość ksiąg liturgicznych, Trydent przyniesie nowe postanowienia dotyczące odprawiania nabożeństw. Ustanowiona w 1588 r. Kongregacja Obrzędów będzie miała za zadanie zapobiec ewentualnym błędom dogmatycznym w oficjalnym kulcie Kościoła. Z czasem jej działalność doprowadziła do pewnego odizolowania liturgii od wciąż żywej, ludowej pobożności.

Ale nawet najdalej idąca uniformizacja liturgii nie przeszkodzi jednak w unarodowieniu pewnych form kultu, ani też w nadawaniu ogólnochrześcijańskim wyobrażeniom religijnym miejscowego kolorytu. Proces unarodowiania rozpoczął się przed Soborem Trydenckim. Szersza recepcja kultury religijnej w Polsce, dokonująca się u schyłku Średniowiecza, daleka była od biernego, automatycznego przejmowania tego wszystkiego, co przychodziło do nas z zewnątrz, z Zachodu. Dokonywała się ona wyraźnie w stałej konfrontacji z rodzimą tradycją, mającą swe korzenie w kulturze agrarnej ludności polskiej. Polegała zawsze na wyborze i redukcji przyjmowanych treści i wzorców w zależności od własnych potrzeb i własnych możliwości percepcji<sup>6</sup>. Ponieważ wiek XVI, a jeszcze bardziej wiek XVII, przynosi szczególnie bujny rozwój kultury i świadomości narodowej, potrydencki katolicyzm polski musiał bardziej niż średniowieczne chrześcijaństwo liczyć się z nurtem kultury własnej, rodzimej. Wydaje się, iż w niewielu innych

krajach ówczesnej Europy katolicyzm złączył się tak silnie, jak w Polsce z całą tradycją kultury narodowej, jej obrzędowością i zwyczajami. Owa rodzimość kultu, określona jako polonizacja (termin może nie najszcześliwiej wprowadzony do historiografii), objęła również odłamy chrześcijaństwa rozwijające się w XVI wieku na ziemiach Polski: kalwinizm i arianizm, w mniejszym stopniu luteranizm. Widać to choćby w tym, że nasi kalwini nigdy nie podkreślali dogmatu predestynacji stanowiącego przecież kamień węgielny doktryny na Zachodzie, akcentowali 'cześć św. Wojciecha i Stanisława jako patronów wspólnej Ojczyzny, czcili Matkę Bożą jako opiekunkę całego narodu, pielgrzymowali w XVII wieku do Świętej Lipki<sup>7</sup>.

W starciu wspomnianych wyżej dwóch nurtów w katolicyzmie polskim zwyciężył niewątpliwie drugi, m.in. dzięki wzajemnemu kompromisowi szlachty i jezuitów. Doszło w nim do głosu zrozumienie potrzeby przystosowania pojęć i symboli religijnych do mentalności polskiej, nie tylko szlacheckiej lecz także plebejskiej, a później i chłopskiej<sup>8</sup>. I znowu obserwujemy dwa sprzężone ze sobą procesy: rozkwitowi rodzimej kultury polskiej, owemu „złotemu” jej wiekowi, Kościół polski odpowiedział sarmatyzacją kultury religijnej.

Wiele wskazuje na to, iż kult maryjny w XVI wieku stanowi szczególnego rodzaju soczewkę skupiającą w sobie wspomniane pokrótce tendencje i trendy. Kontekst złożonych uwarunkowań historyczno-społecznych musiał wpłynąć na charakter treści i form tegoż kultu. Wprawdzie stanowić on będzie w dużej mierze dalszą kontynuację tego wszystkiego, co określało maryjność w jej późnośredniowiecznej formie, niemniej oprócz owej tożsamości kult maryjny, zwłaszcza w okresie potrydenckim, nabiera nowego wyrazu i szczególnego natężenia.

Nie bez znaczenia dla całokształtu jego rozwoju pozostawał wzrost zainteresowań mariologicznych w środowisku polskich elit kościelnych<sup>9</sup>. Był on spowodowany zarówno zakwestionowaniem kultu maryjnego przez protestantyzm, który nie uznawał udziału Maryi w dziele Odkupienia i rozdawnictwie łask, jak i przez ujawniającą się w samym Kościele tendencję do ściślejszego oparcia tegoż kultu na Piśmie św. i tradycji kościelnej. W wyniku pogłębiającej się refleksji teologicznej kult maryjny zdobędzie mocniejsze teraz podstawy w demonstratio catholica, a okres potrydencki przyczyni się znacznie do jego uporządkowania i sprowadzenia do właściwych, teologicznie uzasadnionych rozmiarów.

Polska mariologia XVI wieku stoi pod znakiem obrony osoby Ma-

ryi i należnego Jej kultu, wynikającego z Bożego Macierzyństwa i współdziałania w zbawczym dziele Chrystusa. Nie tu miejsce na prezentację bogatej, ciekawej twórczości, która od połowy XVI wieku wpisze się w „złoty okres” rozwoju polskiej myśli mariologicznej<sup>10</sup>. Prace, które wyszły spod pióra Jana z Szamotuł (zm.1519 - *Kazanie o Maryi Pannie czystej*), Stanisława Hozjusza (zm.1597 - *Confessio catholicae fidei christianae*), Stanisława z Łowicza (zm.1574 - *Enchiridion...De Immaculata Conceptione BMV propositum*), Stanisława Sokołowskiego (zm.1593 - *Nuntius salutis* - w języku polskim: *Posel Wielki o Wcieleniu Syna Bożego*), Jakuba Wujka (zm.1597 - *Postylla*), Marcina Laterny (zm.1598 - *Harfa duchowna*), Piotra Skargi (zm.1612 - *Komentarz do Bogarodzicy, Kazania na niedziele i święta*), Abrahama Bzowskiego (zm.1637 - *Thesaurus laudum, Trilogium B. Virginis, Florida mariana, Monile Gemmeum*), Justyna Zapartowicza Miechowity (zm.1670 - *Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanas*), Fabiana Birkowskiego (zm.1636 - *Kazania na święta doroczne, Kazania obozowe*), Hieronima Powodowskiego (zm.1613 - *Odpowiedź krześcijańska. Na list, który pod Tytułem Matki Bożej do Mnichów Częstochowskich, napisał Behemot Kanclersz Lucipera księżęcia piekielnego*), choćby poprzestać na wymienieniu ważniejszych autorów, nie zawsze powstawały jako traktaty mariologiczne w ścisłym tego słowa znaczeniu. Częściej były to dzieła wykorzystywane w duszpasterstwie i polemikach wyznaniowych. Poświęcone głównie zagadnieniom Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia NMP, podejmowały także coraz szerszą problematykę związaną z prawdą o pośrednictwie Maryi, Jej współodkupicielstwie, królewskości i macierzyństwie duchowym. Coraz częściej także autorzy podkreślali znaczenie mariologii jako integralnej części wiedzy teologicznej.

Wzrostowi zainteresowań mariologicznych, prowadzących niewątpliwie do wzbogacenia treści kultu, towarzyszyły - społecznie znacznie ważniejsze - przeobrażenia dokonujące się w pobożności maryjnej autentycznie przeżywanej i praktykowanej w masach.

Następuje wyraźne poszerzenie motywów kultu, owych racji wewnętrznych, które go uzasadniały i ożywiały. Religijność ludowa wyprzedzała w tym zakresie niejednokrotnie orzeczenia oficjalnej nauki Kościoła i wprowadzenie przezeń nowych form liturgicznych. Nierzadko też rozwój ludowej dewocji szedł w kierunku rozwinięcia marginesów doktryny, pewnego ich akcentowania prowadzącego do wypaczenia istoty kultu.

Samo narastanie motywów kultu maryjnego wynikało z dostrzeżenia nowych przywilejów Maryi<sup>11</sup>. W kulcie szesnastowiecznym występują na-

dal znane średniowieczu motywy dogmatyczne i teologiczne, takie jak: Macierzyństwo Boże, Dziewictwo, świętość, stanowiące prawdy podstawowej katechezy okresu misji i początków ewangelizacji na ziemiach Polski. Wiek XIII poszerzy je o nowe racje, wynikające z nowych przywilejów maryjnych: pośrednictwa, Wniebowzięcia, Niepokalanego Poczęcia. Niemniej w kulcie XVI-wiecznym daje się stwierdzić wyraźne przesunięcie w hierarchizacji owych motywów. Motywem wiodącym kultu stają się idee współodkupicielstwa, pośrednictwa - oredownictwa, macierzyństwa duchowego i królewskości Maryi. W świetle danych jakimi dysponujemy, wydaje się słuszną tezę o nakładaniu się w ciągu wieków kolejnych cykli kultowych, ukazującym owe przesunięcia w charakterze motywacji kultu<sup>12</sup>. Potwierdza się spostrzeżenie, iż po okresie dominacji w kultcie maryjnym cykli dogmatycznych, przełom XV/XVI wieku przyniósł rozwój cykli wyraźnie dewocyjnych, opartych na przywileju pośrednictwa wszystkich łask i współdziałania Maryi w dziele Odkupienia.

Ustalenie motywów kultu w oparciu o analizę bogatego i różnorodnego materiału źródłowego, zarówno tekstów liturgicznych, modlitw, coraz liczniejszych pieśni, jak i literatury budującej i homiletycznej, zapewne wzbogaci naszą wiedzę o charakterze kultu, pozwalając głębiej wniknąć w maryjny nurt polskiej religijności XVI wieku i współtworzące go wyobrażenia. Niemniej sam rejestr motywów niewiele tłumaczy z mechanizmu przemian zachodzących w treści kultu i społecznego ich funkcjonowania. Historyka kultu interesują przyczyn tych przeobrażeń. Musi zatem dotrzeć do uwarunkowań historycznych, sił społecznych decydujących o selekcji treści, zmianie form, a niekiedy i deformacji kultu.

Niewątpliwie zasadnicze znaczenie w kształtowaniu się nowego wyrazu kultu w omawianym czasie miała konfrontacja z protestantyzmem, wywołująca w rezultacie żywą reakcję na zakwestionowane racje kultu maryjnego i związane z nim praktyki, a także atmosfera szczególnych napięć tak znamienych dla ówczesnej religijności mas<sup>13</sup>.

W klimacie profetyzmu, strachu, oczekiwania końca świata, wzmożonego niepokoju religijnego, wywołanego wystąpieniami reformatorskimi, odżywa i u nas, nawiązujący do średniowiecza, kult Męki Chrystusa, Męża Boleści wypuklający zbawczą misję Odkupiciela. Na jego kanwie rozwinie się kult Maryi Współodkupicielki, Maryi cierpiącej wraz z Synem. Ikonograficznym śladem tegoż kultu, wpisanego w nurt dolozystyczny religijności ludowej, będą pojawiające się piety i przedstawienia Maryi

z Dzieckiem noszącym już ślady ran<sup>14</sup>. W licznych tematach pasywnych, eschatologicznych i soteriologicznych, pojawiających się masowo w polichromiach kościelnych, obrazach i miniaturach polskich od połowy XVI wieku, przedstawienia bolejącej pod krzyżem Matki obok Chrystusa Ukrzyżowanego zajmą centralne miejsce. W motywach i formach tegoż kultu wyczuwa się atmosferę zachwianej równowagi społecznej i wzmożonej żarliwości religijnej, niezmiernie patetycznej i dramatycznej. Znaczenie współcierpienia (*compassio*) jako tytułu Maryi do wstawienia za ludzkością u Boga (*intercessio*), pogłębione zwłaszcza w nauce św. Bernardyna ze Sieny, podkreślone zostanie w wyobrażeniu Maryi w roli orędowniczki przed Sędzią i Dawcą łask<sup>15</sup>.

Szczególnie żywy kult pośrednictwa Maryi rozwinie się niewątpliwie jako reakcja na chrześcijaństwo lęku i niepewności, jakże bliskie ówczesnemu protestantyzmowi, a także jako próba znalezienia skutecznego puklerza i gwarancji spełnienia eschatologicznych i egzystencjalnych nadziei. W poszukiwaniu pomocy ze strony Nieba, poszukiwaniu zrównującym wszystkich bez względu na stan, spontaniczna pobożność mas odnajdywała w kulcie Maryi Pośredniczki i Orędowniczki to poczucie bezpieczeństwa, którego nie dawała mało pogłębiona wiara i praktyki religijne przeniknięte legalizmem, konformizmem i rutyną. Kult ten wyrastał więc ze społecznie odczuwanej i przeżywanej potrzeby skłaniającej do poszukiwania coraz to nowych sposobów zapewnienia wręcz zagwarantowania sobie, szczęśliwego losu przyszłego i zaradzenia biedom człowieczej egzystencji. Powstałe w XVI wieku formy nabożeństw i praktyk religijnych, często związane z licznymi odpustami, wysuwając na czoło ideę orędownictwa poszerzają wyraźnie jej zakres. Nie tylko prosi się o pomoc w potrzebach indywidualnych, lecz i społecznych (stąd szczególnie rozwój praktyk kolektywnych), prosi się o zwycięstwo w walkach religijnych i wojnach z niewiernymi, o ratunek przed niebezpieczeństwem klęsk żywiołowych, a zwłaszcza przed często nawiedzającymi kraj epidemiami<sup>16</sup>.

Kult pośrednictwa Maryi będzie się u nas szerzyć w formach partykularnych jako kult Matki Boskiej Różańcowej i Szkaplerznej (oba święta liturgiczne powstały w 2 połowie XVI w.), Matki Bożej Miłosierdzia, Pocieszenia, Wspomożenia Wiernych, Zwycięskiej. Nasze modlitewniki szesnastowieczne podkreślają szczególnie często motyw *Auxilium Christianorum*, który wszedł jako nowe wezwanie do *Litanii loretańskiej* od r. 1571 po zwycięstwie pod Lepanto. Tak np. bardzo popular-

ny modlitewnik dla kobiet, wydany przez Stanisława Praszyckiego, wśród 23 modlitw maryjnych zawiera aż sześć skierowanych wyraźnie do Maryi Wspomożycielki<sup>17</sup>. W ikonografii motyw ten przekazany zostaje w licznych przedstawieniach typu Madonny Miłosierdzia - Madonny Płaszcz - Matki Boskiej Zwycięskiej<sup>18</sup>.

Obecność Maryi w sferze wyobraźniowej pobożności ludowej właśnie w roli Pośredniczki określa wyraźnie i nadzwyczaj trwale Jej miejsce w całokształcie stosunków człowieka z Bogiem i rozwija się, zwłaszcza w 2 poł. XVI wieku, w nurcie ogólnego w tym czasie ożywienia kultów świętych patronów-orędowników<sup>19</sup>. W religijnej kulturze XVI wieku Maryja i święci, jako pośrednicy-orędownicy we wszystkich okolicznościach życiowych, są niewątpliwie bardziej obecni i bliżsi aniżeli osoba Boga z całym antropomorfizmem związanych z Nim wyobrażeń. Uwypuklona rola pośrednictwa niweluje w dużej mierze niebezpieczeństwo utożsamiania ich z Bogiem. Podkreśla bowiem wyraźnie, iż partycypują oni w mocy Kogoś innego. Stają się pośrednikami między niebem a ziemią z woli Boga i stąd włączeni zostają na stałe w porządek providencjonalny.

Podobnie jak w średniowieczu i teraz pod patronatem świętych toczy się całe ówczesne życie zarówno indywidualne jak i społeczne. Zapotrzebowanie na możliwych patronów zrodzi w początkach XVI wieku niezmiernie popularną formę kultu całych „grup świętych specjalistów”, w rodzaju kultu Czternastu Orędowników. Natomiast w okresie potrydenckim daje się zaobserwować narastanie pewnego krytycyzmu wobec istniejących kultów, usunięcie pewnych kultów nie zatwierdzonych przez Rzym oraz pewne zmiany w społecznym oddziaływaniu poszczególnych patronatów. Tak np. pewną degradację w tym okresie przeżywa kult św. Piotra, wzrasta znaczenie kultu św. Józefa i św. Anny - w związku zresztą ze wzrostem kultu maryjnego. Obok dawnych kultów szerzą się nowe, propagowane przede wszystkim przez jezuitów, zwłaszcza kultu świętych włoskich i hiszpańskich, pod koniec XVI wieku pojawia się wybitnie chłopski kult Izzydora Oracza<sup>20</sup>. Okres Baroku przyniesie wyraźny rozwój kultów świętych lokalnych, obejmujących swym zasięgiem jedną lub kilka parafii bądź większy region kraju. Ten regionalizm kultowy odpowiadał w pewnym sensie pogłębiającej się dezintegracji ustrojowej i kulturalnej Rzeczypospolitej pod koniec XVI wieku<sup>21</sup>. Bardzo wyraźnie słabnie kult ogólnopaństwowy patronów Polski świętych Wojciecha i Stanisława.

Wspominamy o tym procesie, ponieważ miał on swój odpowiednik



w polskim kulcie maryjnym, w którym właśnie od połowy XVI wieku obserwujemy analogiczny proces partykularyzacji. Prowadzi on do rozbitcia jednego teologicznego i dogmatycznego obrazu Maryi na szereg konkretnych Jej postaci. Nie czci się jakiejś abstrakcyjnej, jednej Matki Bożej, ale konkretne: tę z Jasnej Góry, Gidel, Kalwarii, Sokala. Równocześnie każdej z nich przypisuje się pewne specjalne misje, określony typ łask oparty o miejscową tradycję kultową. Ale wszystkie te wielokrotnione wyobrażenia Maryi - Orędowniczki ukazują niezmiennie to samo wielkie miłosierdzie i zrozumienie ludzkich bied. Niewątpliwie, personifikacja kultu prowadziła do zniesienia dystansu między Nią a ludźmi oraz do nadania wyobrażeniom związanym z Maryją często stanowego lub lokalnego kolorytu<sup>22</sup>.

Szczególnym tego wyrazem będzie masowo rozwijający się od 2 połowy XVI wieku kult cudownych obrazów, współtworzących w tym czasie ok. 250 miejsc pątniczych na ziemiach Polski<sup>23</sup>. Zakres ich wpływów pozostawał wyraźnie regionalny. Na ich tle zupełnie wyjątkową już wówczas rolę pełnił ośrodek jasnogórski. Zasięgiem swego oddziaływania obejmował całość terytorium Rzeczypospolitej, rozprzestrzeniając się także poza jej granice, zwłaszcza południowe. Bardzo wcześnie ośrodek jasnogórski uzyskał znaczenie ogólnokrajowe, które potem stopniowo wzrastało. Stało się tak zapewne pod wpływem trwałych tradycji szczególnej czci żywionej dla obrazu częstochowskiego przez kolejnych królów polskich i wiązania z jego kultem najświetniejszych czynów oręża i ważnych momentów życia państwowego. Kult jasnogórski był już w XVI wieku niewątpliwie ważnym czynnikiem integrującym społeczeństwo<sup>24</sup>.

Kult obrazów, będąc szczególną formą kultu maryjnego znamioną dla rodzimej naszej religijności od czasów kontreformacji i początków Baroku, stanowi odrębny problem badawczy ze względu na szczególnie ważną funkcję, jaką spełniał w procesie integracji społecznej oraz wykształcania się polskich tradycji pątnictwa maryjnego. Warto może jedynie na tym miejscu podkreślić, iż powstanie tak wielu maryjnych ośrodków pątniczych stanowi świadectwo dalszego upowszechniania się tej formy późnośredniowiecznej religijności, która w cudownym obrazie zaspakajała głęboko odczuwaną w masach potrzebę posiadania materialnego przedmiotu kultu<sup>25</sup>. Dla mentalności szukającej także w przeżyciu religijnym konkretnego ważnym było zaspokojenie w kulcie obrazu chęci „widzenia” i zaczepienia wyobraźni o rzeczy materialne. Formą kultu pątniczego w sanktuariach maryjnych będą przede wszystkim na-

wiedzenia cudownego obrazu, rzadziej rzeźby. Wyraźna przewaga obrazów jako obiektów kultu potwierdza znaną skądinąd linię podziału zachodzącą w państwie maryjnym w Europie zachodniej i środkowej: w kręgu krajów śródziemnomorskich i południowo-wschodnich będą to przede wszystkim pielgrzymki do cudownych obrazów; na terenie Niemiec a zwłaszcza Francji, Hiszpanii - do cudownych rzeźb w kamieniu i drzewie. Co do przyczyn tego charakterystycznego i utrzymującego się po dziś dzień zjawiska snuć można jedynie domysły. Zapewne, nie bez znaczenia w przypadku Polski pozostawało sąsiedztwo ziem ruskich i rola jaką na tym terenie odegrały wpływy ikony wschodniej, z całą rozbudowaną jej teologią<sup>26</sup>.

Tym co najczęściej stwarzało miejsce pielgrzymkowe i rozbudzało wokół niego kult państwowy była „cudowność” obrazu i miejsca, usankcjonowana przez cud przekazany tradycją i legendą. Często dotyczył on samego faktu odnalezienia obrazu w miejscu późniejszego jego kultu, a więc wiązał się z samą genezą loca sacra. Kult Maryi - Pośredniczki - Opiekunki - Orodowniczkowej otrzymał w cudownych obrazach szczególnie zmaterializowanie, ukonkretyzowanie nadziei związanych z Jej macierzyńskim, wszechmocnym wstawiennictwem. Do dawnych, już w średniowieczu polskim czczonych przedstawień Maryi dochodzą w w. XVI najczęściej obrazy Madonny z Dzieciątkiem. Ponieważ tradycja obrazu częstochowskiego sięgała najdawniejszych czasów stał się on szczególnym wzorem ikonograficznym wielu ówczesnych obrazów kultowych, nabierających z czasem autonomicznego znaczenia kultowego<sup>27</sup>. Drugim, równie częstym, wariantem będzie typ wizerunku Madonny Piekarskiej<sup>28</sup>. Aktualnie prowadzone badania nad socjotopografią państwa maryjnego w XVI-XVII wieku pozwolą w przyszłości powiedzieć coś więcej o rozmiarach samego zjawiska i związanych z nim bogatych formach kultowych.

Wypada jeszcze zwrócić uwagę na jedną ze znamiennych cech kultu maryjnego w naszej kulturze religijnej, zwłaszcza 2. połowy XVI wieku. Z jego regionalizacją i indywidualizacją szedł w parze, wspomniany wcześniej, proces sarmatyzacji<sup>29</sup>. Ważną w nim rolę odegrał niewątpliwie motyw zagrożenia zewnętrznego: wojny z Moskwą, Kozakami, później z Turcją i Szwedami. Od poł. XVI wieku następuje wyraźne powiązanie kultu maryjnego z elementami świadomości narodowej, podyktowane dziejowym posłannictwem Polski jako przedmurza chrześcijaństwa. Ta szczególna misja Rzeczypospolitej miała dokonać się za sprawą i szczególną opieką „cudownej Pani i Królowej naszej”.

Wykształcenie się pojęcia królewskości Maryi przechodzi odtąd wy-

rażną ewolucję<sup>30</sup>. Od bardzo ogólnego przekonania o monarszej godności Maryi, jako królowej nieba i ziemi, rozwiniętego wokół prawdy o Wniebowzięciu i Ukoronowaniu NMP (zwróćmy uwagę, że uroczystość Wniebowzięcia była najbardziej ulubionym świętem Baroku), poprzez próbę związania Jej z patronatem nad narodem, wykrystalizuje się powoli pojęcie Królowej Polski. W XV wieku Jan Długosz w odniesieniu do ikony częstochowskiej użyje określenia: „Najchwalebniejsza i Najdosjniejsza Królowa świata i nasza”<sup>31</sup> i zanim obraz jasnogórski urośnie do znaczenia ikonograficznego wyobrażenia Królowej Polski czci się w obrazie Matki Bożej Pocieszenia, znajdującym się w końcu XV wieku u augustianów krakowskich na Kazimierzu, „Matkę Boską Polaków”<sup>32</sup>. Zygmunt Stary w 1514 r. po zwycięstwie pod Orszą poleci odprawić właśnie na Jasnej Górze mszę św. do Wniebowziętej jako „Królowej Polaków”<sup>33</sup>. Grzegorz z Sambora podkreśli w poświęconym Jej poemacie godność „Królowej ziemi i ludów Polski”<sup>34</sup>. Za Batorego czci się Maryję jako „Dobrą Sarmatów Patronkę”<sup>35</sup>. Wszystkie te próby zacieśnienia i nadania pojęciu królewskości Maryi wyraźnego piętna narodowego doprowadzą ostatecznie do wykształcenia się nieco później, bo w wieku XVII właściwego tytułu „Królowej Polski”. Niewątpliwie ten motyw będzie szczególnie predysponowany do nadania polskiej maryjności pewnej autonomii w całokształcie życia kultowego.

Nasze uwagi dotyczące funkcjonowania kultu maryjnego w polskiej religijności XVI wieku, uwagi raczej o charakterze problemowym, znajdą w dalszych referatach istotne uzupełnienie. Wyłączyliśmy bowiem z ogólnej refleksji nad sferą wyobraźniową i postawami religijnymi bogatą problematykę form praktyk kultowych, liturgicznych i parali-turgicznych, obrzędowości i folkloru maryjnego, instytucji społecznych - a więc różnego rodzaju bractw, sodalicji, kongregacji, stowarzyszeń z kultu maryjnego wyrosłych i o jego żywym oddziaływaniu świadczących. Pominęliśmy również ukazanie obecności motywów i treści tegoż kultu w przekazach kultury pisanej i artystycznej. Wszystko to stanowi szeroką, a równocześnie nierozłączną w wielorakich swych aspektach problematykę badawczą, w ramach której nasze uwagi pozostają jedynie punktem wyjścia i tylko jako takie mogą być przydatne w tworzeniu pełnego, syntetycznego obrazu przemian zachodzących w interesującym nas kulcie.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> Tekst referatu wygłoszonego na VIII Congreso Mariológico y XV Mariano Internacionales 3-12 Octubre 1979 w Saragossie (Hiszpania).
- <sup>2</sup> Par.: J. B ł o Ń s k i, *Mikołaj Sep Szarzyński a początki polskiego baroku*, Kraków 1967 s.186 nn; J. K ł o c z o w s k i, *Uwagi wstępne. Chrześcijaństwo polskie XVI-XVIII w.*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t.2, Kraków 1970 s.13 nn. W problematykę badań nad religijnością ludową i uczoneą wprowadzają dobrze materiały kolokwium międzynarodowego w Québec 1970: *Les religions populaires*, red. B. Lacroix, P. Boglioni, Québec 1972 oraz praca R. Manselli'ego *La religion populaire au Moyen Age. Problemes de methode et d'histoire*, Montréal, Paris 1975.
- <sup>3</sup> Por.: J. T a z b i r, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971 s.19 n.
- <sup>4</sup> Zob.: J. K ł o c z o w s k i, *dz.cyt.*, s.29 nn; t e n ż e, *Zakony męskie w Polsce w XV-XVIII wieku*, w: *Kościół w Polsce...* t.2, s.517 nn.; E. W i ś n i o w s k i, *Przemiany w życiu religijnym społeczeństwa zachodnioeuropejskiego w XIV-XV wieku*, „Znak”, 205-206 (1971) s.869 nn.
- <sup>5</sup> J. F i j a ł e k, *Królowa Korony Polskiej. Historia kultu Matki Boskiej w Polsce średniowiecznej w zarysie*, „Przegląd kościelny” 2 (1902) s.119 nn.; St. C z a r n o w s k i, *Reakcja katolicka w Polsce w końcu XVI i na początku XVII wieku*, w: *Studia z historii myśli i ruchów społecznych*, Dzieła, t.2 Warszawa 1956 s.164; J. T a z b i r, *dz.cyt.*, s.101 nn.; t e n ż e, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Warszawa 1978 s.104 nn.
- <sup>6</sup> Szerzej o procesie recepcji i europeizacji zob.: J. K ł o c z o w s k i, *Polska w kulturze europejskiej XIV i XV wieku*, w: *Polska dziełnicowa i sjednoczona. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. A. Gieysztor, Warszawa 1972 s.467 nn.
- <sup>7</sup> Zob.: J. T a z b i r, *Rzeczpospolita i świat...*, s.125.
- <sup>8</sup> Tamże s.128.
- <sup>9</sup> Zob.: J. B r a c h a, *Zarys historii mariologii polskiej*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań 1965 s.462 nn.
- <sup>10</sup> Tamże s.466; J. F i j a ł e k, *dz. cyt.*, s.112.
- <sup>11</sup> O rozwoju motywów w ciągu wieków zob.: J. W o j t k o w s k i, *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV w.*, „Studia warmińskie”, 3 (1966) s.292 nn; a także S. S a w i c k i, *Matka Boska w polskiej polskiej*, t.1. *Szkice o dziejach motywu*, Lublin 1959 s.25 n. Na temat rozwoju liturgii maryjnej w interesującym nas okresie zob.: J. B u x a k o w s k i, *Najśw. Maryja Panna w liturgii*, w: *Gratia plena...*, s.110 nn.
- <sup>12</sup> Zob.: J. W o j n o w s k i, *Rozwój czci Matki Bożej w Polsce*, „Homo Dei”, 26 (1957) s.847 nn.; Cz. D e p t u ł a, *Z zagadnień kultu*

maryjnego w Polsce, „Ateneum kapłańskie”, 52(1960) t.60 s.408 nn.

<sup>13</sup> Por.: J. F i j a ł e k, dz. cyt., s.109., E. W i s n i o w s k i, dz. cyt., s.868 nn.; Z. A m e i s e n o w a, Cztery polskie rękopisy iluminowane z lat 1524-1528 w zbiorach obcych, Kraków 1967 s.72 nn.

<sup>14</sup> K. G ó r s k i, Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku, w: *Sredniowiecze. Studia o kulturze*, t.2, Wrocław 1965 s.307 nn.

<sup>15</sup> Ciekawe uwagi zob.: Z. K ę p i ń s k i, *Wit Stwoszcz w starciu ideologii religijnych Odrodzenia. Oltarz Salwatora*, Wrocław 1969 s.140; por. także w. S m o l e ń, *Maryja Panna w naszych sztukach plastycznych*, w: *Gratia plena...*, s.495 nn.

<sup>16</sup> Zob.: S. S a w i c k i, dz. cyt., s.25

<sup>17</sup> *Modlitewnik dla kobiet z w. XVI*, wyd. St. Ptaszycki, Kraków 1905.

<sup>18</sup> Por.: K. K u ź m a k, *Bractwa Matki Boskiej Wspomożycielki Chrześcijan na ziemiach polskich w XVIII stuleciu*, Rzym 1973.

<sup>19</sup> Zagadnienie to zostało omówione szerzej w naszej pracy *Kultury pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad religijnością ludową*, Lublin 1977 s.170 nn. (maszynopis - w druku). Zob. uwagi J. H u i z i n g i, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1961 s.209 n.

<sup>20</sup> St. J. B y s t r o ń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, t.1, Warszawa 1976 s.305 n.; J. T a z b i r, *Społeczna funkcja kultu świętych-rolników w Kościele katolickim*, „Euhermer”, Przegląd religioznawczy”, 3 (1962) s.41-51.

<sup>21</sup> T e n ń e, *Rzeczpospolita i świat...*, s.115 nn.

<sup>22</sup> Por.: S. S a w i c k i, dz. cyt., s.54.

<sup>23</sup> Aktualnie przygotowuje się w ramach prac nad Atlaseм chrześcijaństwa w Polsce prowadzonych w Instytucie Geografii Historycznej Kościoła w Polsce przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim socjotopografii maryjnych ośrodków pątniczych w poszczególnych przekrojach chronologicznych. Z opracowań dawnych zob.: S. B a r ą c z, *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891; Wacław z S u ł g u s - t o w a (Nowakowski), *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej. Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902.

<sup>24</sup> Wskazują na to prowadzone przez nas badania nad pątnictwem jasnogórskim w XVI i XVII wieku. Zob. także zamieszczony w niniejszym zbiorze artykuł S.Z. J a b ł o ń s k i e g o, *Matka Boża Częstochowska w XVI wieku*.

<sup>25</sup> Zob.: A. W i t k o w s k a, dz. cyt., s.85 nn.

<sup>26</sup> Ciekawe uwagi w artykule A. D u p r o n t'a, *Tourisme et pèlerinages. Réflexions de psychologie collective*, „Communications”, 10 (1967) s.117 nn.

<sup>27</sup> Por.: Cz. D e p t u ł a, dz. cyt., s.396.

<sup>28</sup> T. M r o c z k o, B. D a b, *Gotyckie Hodegetrie polskie*, w: *Sredniowiecze. Studia o kulturze*, t.3, Wrocław 1966 s.42 nn.

<sup>29</sup> Por.: J. T a z b i r, *Rzeczpospolita i świat...*, s.101 nn.; St. L i t a k, *Z dziejów kultu Matki Boskiej Częstochowskiej w XVII-XVIII wieku. Sprawa zasięgu społecznego*, w: *Zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973 s.448 n.

<sup>30</sup> Por.: J. F i j a ł e k, dz. cyt., s.111 nn.; Cz. D e p t u ł a, dz. cyt., s.395 nn.; S. S z a f r a n i e c, *Królowa narodu polskiego*, „Homo Dei”, 26 (1957) s.889 nn.; J. Z b u d n i e w e k, *Częstochowska Matka Boża. Rozwój kultu. Dzieje*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, E. Bieńkowski, t.3, Lublin 1979 kol. 858 n.

<sup>31</sup> J. D ł u g o s z, *Liber beneficiorum*, t.3,, w: *Opera omnia* IX, ed. Ż. Pauli, I. Polkowski, Cracoviae 1864 s.123.

- 32 Por.: J. W o j n o w s k i, *dz. cyt.*, s.859.  
 33 Tamże.  
 34 V.G. S a m b o r i t a n u s, *Censtochova, Cracoviae 1668*  
 (przekład polski W. Stroki, Częstochowa, Kraków 1876 s.19).  
 35 J. F i j a ł e k, *dz. cyt.*, s.111.

THE CULT OF THE VIRGIN MARY  
 IN POLISH RELIGIOUSNESS OF THE 16TH CENTURY

S u m m a r y

The cult of the Virgin Mary has an important place in the complete picture of Polish religiousness of the time of the great Reform of the 16th century. The way the cult changed at that time was closely connected with the general changes that took place both in Christianity as a whole and in Polish religious culture. Although the cult of the Virgin Mary in the 16th century was mainly a continuation of everything that was characteristic of it in the late Middle Ages, nevertheless it acquired, especially in the post-Tridentine era, a new look and intensity. Its development was influenced by the Mariological interests of the Polish Church elites. As a result of a deepening of theological thought caused by Protestantism's challenge of the Marian cult as well as by a tendency to base the cult firmly on the Scriptures and the Church tradition, its substance became distinctly richer. It gained a firmer foundation in the *demonstratio catholica* and the era of the Catholic Reform greatly helped to prune it and reduce it to an appropriate and theologically justifiable scope. Changes in the genuine experience and practice of the Marian piety proved important from the social point of view. A widening of the motivation, of those internal reasons which gave the cult a foundation and animated it, could be observed. The idea of Mary's co-redemption, mediation, intercession, spiritual motherhood and royal majesty became the most important motives. Confrontation with Protestantism as well as the atmosphere of particular intensity of popular piety of the time played an important part in the forming of the new elements of the substance of the cult.

In the climate of growing religious unrest the cult of Mary the Co-Redeemer developed together with the cult of the Passion of Christ. The cult of Mary the Mediatrix and Help of Christians which developed as a part of the general revival of the cult of the Auxiliary Saints in the second half of the 16th century, was a reaction to the Christianity of fear and insecurity. It took the form of the cult of Our Lady of the Rosary, Our Lady of the Scapular, Mother of Mercy, Our Lady of Consolation, Help of Christians, Our Lady of Victory.

Like the cult of Saints, the cult of the Blessed Virgin acquired different features in different regions thus becoming particular and regional. This led to the breaking up of the one theological image of Mary into several distinct images and found an expression in the cult of miraculous pictures which developed on a large scale beginning with the second half of the 16th century. At that time there were in Poland about 250 miraculous pictures in places of pilgrimages. Unlike

the regional pilgrimage centres, Częstochowa with its nation wide cult, which had an important integrating function, played quite an exceptional part in the life of the Polish nation.

In the second half of the 16th century the Marian cult underwent a proces of „Sarmatisation” (Polonization). It was linked with elements of the national consciousness imposed by Poland's historical mission as the bulwark of Christianity. The idea of Mary's royal character was subjecto a distinct evolution. From the general idea of Mary's royal position as Queen of Heaven and earth and the attempts to make Her the Patron of the nation there emerged gradually in the 17th century the idea of Mary Queen of Poland. It seems that this motif allows us to consider the Polish cult of the Blessed Virgin as autonomous to a certain extent within the religious life of the elites and masses in general.