

KS. WŁADYSŁAW ŁYDKA

SPECYFIKA KULTU MARYJNEGO W POLSCE W XVII I XVIII WIEKU

Warto się pokusić o zarysowanie specyficznych cech kultu maryjnego w Polsce w wieku XVII i XVIII, gdyż w ten sposób lepiej zrozumimy specyfikę współczesnej polskiej pobożności maryjnej, która właśnie sięga swymi korzeniami tamtych wieków. W tamtych wiekach skryształizował się zasadniczy trwający po dziś dzień model polskiego kultu maryjnego, jakkolwiek swoje fundamenty miał on już w kulturze religijnej średniowiecza i jakkolwiek w wieku XIX i XX uległ on znacznym modyfikacjom.

W pierwszej części tego opracowania zasygnalizuję przemiany, jakie się ostatnio dokonały w nauce polskiej w spojrzeniu na wiek XVII i XVIII oraz na wartości ówczesnej kultury i twórczości religijnej. W drugiej części opracowania zarysuję charakterystyczne, swoiste cechy kultu maryjnego w Polsce w tamtejszej epoce.

I KULTURA I TWÓRCZOŚĆ RELIGIJNA W XVII I XVIII W.

Kultura religijna Polski XVII i XVIII wieku, a więc i wszelkie istniejące wtedy u nas formy kultu maryjnego były często w ostatnich latach nie doceniane. Składało się na to wiele przyczyn. Przede wszystkim słaba była znajomość XVII-wiecznej twórczości religijnej. Twórczość ta niezwykle obfita służyła ówczesnym aktualnym potrzebom życia religijnego i w swej olbrzymiej większości pozostała w rękopisach. Nawet i dzieła drukowane zachowały się po klęskach wojen, rozbiorów i okupacji w nie-

licznych egzemplarzach, ukrytych w bibliotekach niektórych klasztorów i nieznanymi przez wiele lat badaczom kultury religijnej.¹ Stąd też u wielu z nich była tendencja niedostrzegania wartości i bogactwa kultury religijnej tego okresu, patrzenia na nią poprzez pryzmat epoki saskiej, w której niewątpliwie nastąpił znaczny upadek kultury polskiej. Ponadto w badaniach teologicznych nie doceniano potrzeby przeanalizowania twórczości kerygmatycznej, dewocyjnej i ascetycznej dla lepszego poznania myśli i kultury religijnej danej epoki, a zajmowano się tylko twórczością teologiczną ściśle naukową. A pod tym względem teologia polska XVII i XVIII wieku nie mogła się poszczycić jakimiś dziełami wytyczającymi nowe kierunki myśli chrześcijańskiej. Wreszcie na niedowartościowanie kultu maryjnego w Polsce XVII i XVIII wieku przez współczesnych teologów rzutowała, modna w wielu kręgach inteligencji polskiej zwłaszcza w latach ostatniego Soboru, przesadna krytyka katolicyzmu ludowego czy masowego, jako czysto tradycyjnego i dewocyjnego, nie pogłębionego intelektualnie i nie mającego większego wpływu na życie moralne; jako jeden ze składników takiego katolicyzmu krytykowana była tradycyjna pobożność maryjna naszego ludu, często sięgająca korzeniami właśnie do XVII wieku.

Na szczęście w ostatnich latach zrobiono wiele dla lepszego poznania religijnej kultury polskiej zwłaszcza w wieku XVII i dla dowartościowania powstałego wtedy modelu pobożności maryjnej. Badania nad kulturą polską wieku XVII zapoczątkowane już przed wojną m.in. przez J. St. Bystronia² i St. Czarnowskiego³ były rozwijane w ostatnich latach przez wielu historyków (zwłaszcza przez J. Tazbira⁴), historyków

¹ Ostatnie badania wykazały, że sama drukowana produkcja piśmiennicza w Polsce była w XVII wieku pod względem ilościowym trzykrotnie wyższa niż w wieku XVI; niestety wzrost ilościowy nie wpłynął na jakość produkowanych książek. Najobszerniejszą grupę w tej produkcji zajmowała twórczość religijna (ok. 26%, tzn. ponad 5 tysięcy pozycji). Por. Wł. Korotaj, *Dynamika rozwoju piśmiennictwa polskiego od połowy XVI do końca XVII wieku*, w: *Wiek XVII — Kontrreformacja-Barok. Studia z historii kultury*, red. J. Pelc, Wrocław 1970, s. 288 i 290. Jeśli chodzi o pierwsze 25 lat wieku XVIII, druki o treści religijnej stanowiły 20,5% całej produkcji wydawniczej; spośród tych druków religijnych (w sumie 1292 pozycje) 9,4% tzn. 123 pozycje odnosiły się do kultu maryjnego. Por. G. Karolewicz, *Uwagi o źródłach do poznania kultów świętych i kultu maryjnego*, *Sprawozdania Tow. Nauk. KUL* 1967 nr 15, s. 111—112.

² Por. np. *Kultura duchowa*, w: *Polska współczesna*, Lwów 1923, ² 1936, s. 101—162; *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, *Wiek XVI—XVIII*, Warszawa 1934, ² 1960; *Kultura Ludowa*, Warszawa 1936, ² 1947; *Tło ogólne kultury XVII i XVIII wieku*, w: *Polska, jej dzieje i kultura*, t II, Warszawa 1938, s. 571—589.

³ Por. np. *La reaction catholique en Pologne à la fin du XVI^e et au debut du XVII^e siècle*, w: *La Pologne au VII^e Congrès International des Sciences Historiques*, Varsovie 1933, II, 287—310; *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, „*Wiedza i życie*” 12(1937)271—272, 349—357. Obydwa te studia (pierwsze w przekładzie polskim A. Ogonowskiego) przedrukowano w wydaniu zbiorowym: St. Czarnowski, *Dzieła*, Warszawa 1956, t II, s. 147—166 i t I, s. 80—99.

⁴ Por. m.in. *Problemy wyznaniowe*, w: *Polska XVII wieku. Państwo-społeczeń-*

sztuki⁵ i historyków literatury⁶. Badania te ukazały wielkie bogactwo polskiego baroku oraz dokonanie się wtedy pełnego procesu polonizacji katolicyzmu, wyrażania się całego życia religijnego w Polsce w czysto polskich formach kulturowych. Ponadto wiele do poznania twórczości religijnej w Polsce wieku XVII wniosły badania prowadzone na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. M.in. przy katedrze mariologii prowadzonej przez wiele lat przez o. prof. Andrzeja Krupę powstało szereg prac dyplomowych z historii mariologii polskiej XVII wieku, które ukazały wielkie bogactwo teologii i kultu maryjnego, kryjące się w twórczości przeważnie kaznodziejskiej wielu autorów z XVII wieku⁷. Do lepszego poznania kultu maryjnego z tamtej epoki przyczyniły się także różne badania prowadzone od lat w związku z odnowieniem Ślubów Narodu⁸ i Jubileuszem 600-lecia Jasnej Góry; warto tu wspomnieć m.in.

stwo-kultura (red. J. Tazbir), Warszawa 1969, s. 189—219; Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII wieku, w: *Wiek XVII — Kонтрреформация-Barok*, s. 7—37; *Rzeczpospolita i świat*, *Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, zwł. s. 99—129; *Polonizacja potrydenckiego katolicyzmu; Kultura szlachecka w Polsce*, Warszawa 1978, zwł. s. 104—130; *Religijność szlachecka*.

⁵ Por. m.in. *Sarmatia artistica*, Księga pamiątkowa ku czci W. Tomkiewicza, Warszawa 1968; J. Białostocki, *Sztuka i myśl o sztuce w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1970; M. Karpowicz, *Sztuka oświeconego sarmatyzmu (w czasach panowania Jana III)*, Warszawa 1970; W. Tomkiewicz, *Sztuka baroku*, Warszawa 1972.

⁶ Bardzo obszerną bibliografię najnowszych opracowań polskiej literatury barokowej podaje C. Hernas w tomie pt. *Barok* (w serii: *Historia literatury polskiej* pod red. K. Wyki), Warszawa 1973, s. 513—538.

⁷ Ogólne informacje o tych badaniach podaje C. S. Napiórkowski w art. pt. *Pięćdziesięciolecie teologii dogmatycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „*Roczn. Teol.-Kan.*” 15(1968) z. 2, s. 55—92. Niestety zostały opublikowane jedynie fragmenty lub streszczenia tych opracowań. M.in. ks. M. Maciołka, *Duchowe Macierzyństwo Maryi według nauki polskich teologów z XVI i XVII wieku*, w: *Studia teologiczne*, Lublin 1976, s. 91—117; St. Wszolek OFMConv, *Udział Maryi w dziele zbawienia według nauki polskich teologów z zakonu Franciszkanów Konwentualnych w XVII wieku*, Tamże, s. 115—134; ks. St. Rumiński, *Poglądy mariologiczne ks. Franciszka Klemensa Balickiego, nieznanego kaznodziei-teologa z przełomu XVII i XVIII stulecia*, „*Pozn. Studia Teolog.*” 1972, s. 139—189; Tenże, *Nauka ks. Jacka Liberiusza o świętości-Matki Bożej*, „*Nasza Przeszłość*” 35(1976) 37—71; T. Łukaszuk ZP, *Tytuły prawne królewskiej godności Maryi według O. Ambrożego Nieszporkowicza*, w: *Studia Claromontana*, t II, Jasna Góra 1981, s. 223—247.

⁸ Wiele rozpraw opublikowano wtedy, m.in. w „*Ateneum Kapłańskim*”, z. 288 (I—II, 1957: *Królowa Polski*), w „*Homo Dei*” nr 6 z 1957 r. i w „*Ruchu Biblijnym i Liturgicznym*”, ostatni numer z 1956 (s. 185—328). Por. ponadto „*Ateneum Kapłańskie*” z. 308 (V—VI, 1960: *Maryja — Królowa*); K. Górski, *Problematyka historyczna kultu maryjnego*, „*Nasza Przeszłość*” 13(1961) 245—252; *Gratia plena*, *Studia teologiczne o Bogurodzicy* (red. B. Przybylski OP), Poznań—Warszawa—Lublin 1965; *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*, t. I—III, Lublin 1969 (także jednotomowa wersja obcojęzyczna). Por. wreszcie obszerne opracowania o kulturze religijnej XVII wieku w ostatnio wydanych dziełach zbiorowych: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce* (pod red. M. Rechowicza), t. II/1—2: *Od Odrodzenia do Oświecenia*, Lublin 1975; *Historia Kościoła w Polsce* (red. B. Kumor, Z. Obertyński), t I/2: 1506—1764, Poznań—Warszawa 1974; *Kościół w Polsce* (red. J. Kłoczowski), t II. *Wiek XVI—XVIII*, Kraków 1969; *Chrześcijaństwo w Polsce*. *Zarys przemian 966—1945* (red. J. Kłoczowski), Lublin 1980 (zwł. s. 117—201). Opublikowano też kilkanaście opracowań w językach obcych. Por. m.in. B. Rosińska, *Nôtre-Dame dans la litterature polonaise*,

serię wydawniczą pt. *Studia Claromontana*, publikowane przez oo. paulinów od 1981 r.⁹

Do większego doceniania bardzo obfitej siedemnasto- i osiemnastowiecznej twórczości mariologicznej o charakterze nie naukowym ale popularnym, przyczyniło się także dowartościowanie w teologii współczesnej twórczości kerygmaticznej, a nawet czysto dewocyjnej jako źródła do teologicznej refleksji nad rozwojem rozumienia treści wiary chrześcijańskiej; dzisiaj badania historyczno-teologiczne z reguły nie ograniczają się do analizowania dawniejszej twórczości o charakterze czysto naukowym, ale uwzględniają wszelkie świadectwa wiary chrześcijańskiej danej epoki. Na dowartościowanie kultu maryjnego w XVII i XVIII wieku wpłynęła wreszcie widoczna w ostatnich latach w Polsce i na zachodzie Europy zmiana nastawienia wobec katolicyzmu ludowego i wszelkich form pobożności masowej. Zrozumiano, że katolicyzm ludowy w Polsce i tradycyjna polska pobożność maryjna mimo wielu braków

w: Maria. Etudes sur la Sainte Vierge sous la dir: d'H. du Manoir SJ, t II, Paris 1952, s. 215—238; M. Winowska, Le culte marial en Pologne, tamże, t IV, 1956, s. 638—708; T. Szczurecki OP, De doctrina circa Immaculatam Conceptionem BMV in Ordine Fratrum Praedicatorum in Polonia ante eius sollemnem definitionem proclamatum a Pio Pp IX, „Duszp. Polski” 6(1955) 159—170. (To samo, w: Virgo Immaculata, VI, Roma 1955, s. 205—209); C. Kucharski SJ, De cultu Assumptionis BMV in Polonia historica expositio, w: Alma Socia Christi. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno 1950 celebrati, t X, Romae 1953, s. 354—441; W. Patykiewicz, De ecclesiis Assumptioni B. M. Virginis in Polonia dedicatis, tamże s. 412—419; W. Rubin, Dottrina e culto dell'Immacolata Concezione in Polonia, w: Virgo Immaculata, Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno 1954 celebrati, t XIV, Romae 1957, s. 423—428; C. Kucharski SJ, De Conceptione Immaculata BMV in canticis religiosi, in poesi et in arte figurativa Polonorum, tamże, t XV, 1957, s. 318—338; S. Piekut, La Madonna nella letteratura polacca, w: Enciclopedia Mariana „Theotokos”, ed. R. Spiazzi OP, Genova 2 1958, s. 719—728; W. Malej, Le culte de la Sainte Vierge à Varsovie, „Marie” 12(1958—1959) 206—212; C. Skowron, Le culte de la Sainte Vierge à Cracovie, tamże 13(1959) 178—185; B. Przybylski, La Pologne Mariale, tamże 13(1959—1960) 66—71 (Broszura tegoż autora pod tym samym tytułem, opublikowana w Nicolet (Queb.) 1959); Tenże, Études Mariales en Pologne, „Marianum” 21(1959) 231—252; W. Malej, Historia de la Virgen de Częstochowa Patrona Poloniae, „Regina Mundi” (Bogota) 4(1960) 265—268; Tenże, La Virgen de Ostra Brama, tamże 5(1961) 376—381; Tenże, Reginae Poloniae maiestas in iconibus observata, „Marianum” 23 (1961) 309—325; J. Wojtkowski, La maternité spirituelle de Nôtre-Dame dans les lettres polonaises des XIV et XV siècles, „Ephemerides Mariologicae” 12(1962) 288—294; Tenże, De cultu B. Mariae Virginis in litteratura Polonorum Medii Aevi, tamże 14 (1964) 363—376, 483—515.

⁹ Ukazało się dotąd 3 tomy tej Serii. Ponadto opublikowano ostatnio m.in. następujące opracowania: St. Wyrwas, Dzieje kultu Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski. Studium historyczno-liturgiczne, w: Studia z dziejów liturgii w Polsce, t II (red. M. Rechowicz, W. Schenk), Lublin 1976, s. 403—462; K. Szafraniec ZP, Z dziejów Jasnej Góry, Warszawa 1980; Polska kultura religijna (X Wroclawskie Dni Duszpasterskie), „Colloquium Salutis” 12(1280) 9—144; W. Zaleski SDB, Jasna Góra. 1382—1982, Łódź 1982; Maryja Matka narodu polskiego (red. ks. S. Grzybek), Częstochowa 1983; numery specjalne „Ateneum Kapińskiego” (z. 440 z lipca-sierpnia 1982 r. pt: Jasnogórski Jubileusz), „Chrześcijanina w świecie” (nr 4—5) (106—107 z lipca-sierpnia 1982 r.) i „Znaku” (nr 336 z listopada 1982); ponadto wiele artykułów w innych czasopismach.

i słabości stanowią olbrzymią moc duchową naszego społeczeństwa, moc, która pozwoliła oprzeć się ofensywie ideologicznej laicyzacji i uniknąć kryzysów trapiących chrześcijaństwo w wielu innych krajach. Polska tradycyjna pobożność maryjna pogłębiona w oparciu o mariologię Watykanu II okazuje się być bezcennym skarbem, którym dzisiaj dzięki nauczaniu Jana Pawła II ubogacony jest cały Kościół.

II CHARAKTERYSTYCZNE CECHY KULTU MARYJNEGO W POLSCE W XVII I XVIII WIEKU

Na wstępie trzeba stwierdzić, że żywemu rozwojowi pobożności maryjnej w tym okresie nie towarzyszył niestety rozwój jakiejś wybitnej twórczości o charakterze czysto naukowym w dziedzinie mariologii. Nie rozwinęła się teologia w Akademii Krakowskiej, pochłoniętej jałowymi sporami z jezuitami o monopol nauki¹⁰. Brak było w Polsce ostrych kontrowersji teologicznych i ustały także wraz ze zmierzchem Reformacji polemiki międzywyznaniowe. Nie mogły powstać prężniejsze ośrodki myśli teologicznej z powodu dużego rozdrobnienia zakładów kształcenia religijnego; z powodu bardzo wielu kolegiów i seminariów profesorowie pochłonięci nadmiarem zajęć dydaktycznych mieli zbyt mało czasu na twórczość czysto naukową¹¹. Trzeba do tego dodać zgubne także dla nauki skutki toczących się wtedy wojen zwłaszcza potopu szwedzkiego i wojny północnej; wojny te spustoszyły cały kraj a przy tym wiele bibliotek, archiwów i innych warsztatów pracy naukowej. Rozwija się jednak żywo, zwłaszcza w wieku XVII mariologia kerygmatyczna i jak wykazały zwłaszcza badania przeprowadzone w katedrze mariologii na KUL-u twórczość polskich kaznodziejów i mistrzów życia duchowego nie ustępuje co do bogactwa problematyki maryjnej i co do poziomu jej ujęcia analogicznym dziełom poświęconym mariologii kerygmatycznej, powstałym w tym czasie w innych krajach Europy¹².

W niektórych nawet dziedzinach polskie dzieła związane z kultem i pobożnością maryjną zyskują duże uznanie poza granicami kraju i wywierają pewien wpływ na poglądy wybitnych mistrzów duchowości ma-

¹⁰ Por. B. Przybylski, Linie rozwojowe teologii polskiej, „Ruch Bibl. i Liturg.” 19(1966) 96—97; ks. St. Rumiński, art. cyt., s. 140.

¹¹ Por. B. Przybylski, art. cyt., s. 97.

¹² Ówczesni autorzy polscy znają ówczesne dzieła czołowych mariologów zachodnich (P. Kanizjasza, F. Salazara, P. Spinello, R. Bellarmina, F. Suareza, J. Novatusa, P. Bivera, J. Marchanta) i poruszają wszystkie kwestie mariologiczne aktualne wtedy w teologii zachodniej. Por. ks. M. Maciołka, art. cyt., s. 92, 105 i 107; C. S. Napiórkowski, art. cyt., s. 91; St. Wszolek, art. cyt., s. 115, 120 i 128; St. Rumiński, art. cyt., s. 147.

ryjnej na zachodzie Europy. I tak np. olbrzymie dzieło mariologiczne polskiego dominikanina Justyna Zapartowicza z Miechowa (ok. 1590—1649) pt. *Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanas Beatissimae Virginis Mariae*, wydane w dwu tomach w Lyonie w 1640 r. było później parokrotnie przedrukowywane w różnych krajach Europy aż do połowy XIX wieku i doczekało się nawet przekładu włoskiego oraz dwu wydań w przekładzie francuskim¹³. Dzieło to przedstawiające w formie kaznodziejskiego wykładu Litanii Loretਾਂskiej całokształt problematyki dotyczącej doktryny i kultu maryjnego, podające m.in. krytyczny wybór najwartościowszych myśli i wypowiedzi z ogromnej literatury średniowiecznej, poświęconej czci Matki Bożej, wywarło znaczny wpływ na ówczesną twórczość mariologiczną tak w Polsce, jak i na Zachodzie, zwłaszcza na naukę maryjną św. Alfonsa Liguoriego¹⁴. Europejskie zna-

¹³ Dalsze wydania: Paryż 1642, Lyon 1660, Augsburg-Dillingen 1735, Neapol 1857. Przekład francuski pt. *Conferences sur les litanies (...)*, traduites par M. l'abbé A. Ricard, t. 1—5, Paris 1868—1869, ² 1870. Przekład włoski dokonany przez R. Cuavo ukazał się w Neapolu w latach 1868—1869.

¹⁴ O wpływie J. Zapartowicza na ówczesnych teologów polskich pisze m.in. ks. St. Rumiński (por. art. cyt., s. 150, 153 i 181 p. 79). Zależność mariologii św. Alfonsa od *Discursus praedicabiles* wykazał F. Świętek CSSR (por. *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t II/2, s. 382). Św. Alfons powołuje się na dzieło Justyna Miechowity np. w dziele *Le glorie di Maria*; w zbiorowym wydaniu jego dzieł ascetycznych, t VII, Roma 1936, s. 212; w przekładzie polskim o. Prokopa kapucyna pt. *Uwielbienia Maryi*, wyd. nowe, Kraków (1896), s. 131—132. O stałej aktualności mariologicznej nauki Zapartowicza świadczą najnowsze prace zarówno autorów polskich jak i z innych krajów. Z polskich por. m.in.: T. Węgrzyniak, *Słynny mariolog polski Justyn Zapartowicz (Miechowita)*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 4(1951) 119—121; J. Wolniak, *De morte et assumptione corporali BMV iuxta doctrinam Justinii Miechoviensis*, Romae 1955; T. Szczurecki, art. cyt.; P. Szeffler, *Mariologia p. Justinii Miechoviensis OP*, Romae 1961; R. Świętochowski, *Un mariologue peu connu Zapartowicz Justin de Miechów*, „*Ephemerides Mariologicae*” 4(1965) 307—311; J. Szewczyk, *L'Immaculee Conception selon l'enseignement de Justin de Miechów Zapartowicz OP (1590—1649)*, Caluire et Cuire (Lyon) 1968 (Autor wykazuje, że Zapartowicz uznawał prawdę o Niepokalanym Poczęciu, ale celowo nie wyprowadzał z tej tajemnicy ostatecznych wniosków); ks. E. Pohorecki, *Nauka o Justynie Zapartowicza Miechowity OP (1590—1649) o soteriologicznych wartościach cierpień Maryi*, „*Częstoch. Studia Teol.*” 6(1978) 183—193; Tenże, *Udział Maryi w tajemnicy Odkupienia według Justyna Miechowity (1590—1649)*, „*Studia Theol. Varsav.*” 17(1979) nr 2, s. 95—116. Z teologów obcych por. m.in. A. Roskovany, *Beata Virgo Maria in suo conceptu immaculata*, t III, Budapestini 1873, s. 347; M. M. Gorce, *Miechow (Justin de)*, w: *Dict. de la Theologie Catholique*, t X, kol 1720; P. Pourrat, *La spiritualité chretienne*, t IV, Paris 1930, s. 536; C. Dillenschneider, *La mariologie de S. Alphonse de Liguori*, Fribourg 1931, I, s. 196. 218—221; Tenże, *Marie au service de la Redemption*, Hagenau 1947, s. 150, 317; A. Plessis, *Manuel de mariologie dogmatique*, Montfort 1947, s. 192; G. Roschini, *Mariologia*, Romae 1947, 1948, t I, s. 17 i 86, t II, s. 337, t III, s. 123, 128 i 140; R. Garrigou-Lagrange, *La Mère du Sauveur et notre vie interieure*, Paris 1948, s. 147. 269 i 287; J. B. Carol, *De correptione Beatae Virginis Mariae*, *Disquisitio positiva*, Civitas Vaticana 1950, s. 28. 279—281. 481 i 487; A. Martinelli, *De primo instanti conceptionis BVM*, Romae 1950, s. 15. 29 i 68; P. Hitz, *Maria und unser Heil*, Lahn-Verlag 1951, s. 32. 37. 41—42. 302. 304 i 307; R. Laurentin, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce*, t I, Paris 1952, s. 220. 389 i 417; B. Tonutti, *Mariologia Dionysii Carthusiani (1402—1771)*, Romae 1953, s. 26—31; H. Rondet, *La maternité spirituelle de Marie chez quelques théologiens de XVII*

czenie zyskała też obfita twórczość ascetyczno-mistyczna nawróconego z kalwinizmu polskiego jezuitę, Mikołaja Łęczyckiego (1574—1653); jego liczne traktaty przeprowadzające m.in. krytyczną analizę ówczesnej pobożności maryjnej w oparciu o Magisterium Kościoła i wypowiedzi Ojców były wielokrotnie wydawane na Zachodzie (w tym dwukrotnie w wydaniach zbiorowych) oraz tłumaczone na niemiecki i inne języki¹⁵. W Polsce też powstała inicjatywa nabożeństwa „świętego niewolnictwa”; szerzona była praktyka oddania się Matce Bożej „w świętą niewolę” jeszcze na wiele lat przed rozpowszechnieniem tej formy kultu przez św. Ludwika Marię Grignon de Montfort (1673—1716). Ideę oddania się Matce Bożej propagował Kasper Druźbicki (1590—1662) wybitny autor dzieł mistycznych, wyprzedzających pod pewnym względem rozwój mistyki na Zachodzie i oddziaływujących na duchowość wielu pokoleń¹⁶. Jeszcze w XX wieku jeden z uczonych niemieckich J. Gummersbach zaliczył go do największych klasyków mistyki, zaraz po św. Janie od

sięcle, „Etudes Mariales” 17(1960) 61—62; Tenże, La maternité spirituelle de Marie, Tamże 18 (1968) 14. Por. E. Pohorecki, Udział Maryi w tajemnicy Odkupienia..., s. 96—97.

¹⁵ Zbiorowe wydanie dzieł Łęczyckiego: *Opusculorum spiritualium*, t I et II, Antwerpia 1650, Ingolstadt 1724 (dwa wydania; drugie pt. *Opera omnia spiritualia XXI opuscula comprehensa*). W przekładzie polskim opublikowano m.in.: Medytacje nowym i doskonałym sposobem dla większej rozmyślających wygody na każdy dzień całego roku i na znamienitsze święta rozłożone, Wilno 1727. Poza przekładami niemieckimi ukazywały się czeskie, francuskie, angielskie, hiszpańskie i oczywiście polskie. Pełny wykaz wydań i przekładów podaje Słownik polskich teologów katolickich (red. H. E. Wyczawski OFM) t II, Warszawa 1982, s. 561—565. Ważniejsze opracowania: K. Kojalowicz SJ-B. Balbinus SJ, *Vita venerabilis patris N. Lancicii*, Pragae 1690 (przekład polski pt. *Zywot wiel. ks. N. Lanciego*, b.m.r.; przekład niemiecki, *Lebens-Beschreibung des Ehrwürdigen P.N.Lancicii*, München 1701); ks. M. Sopoćko, *M. Łęczycki o wychowaniu duchownym*, Wilno 1935; P. Bernard, *Lancicius Nicolas*, w: *Dict. de la Théologie Catholique*, t VIII, 2556—2557; C. Testore, *Lancizio Nicolai*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t VII, 882; I. Iparaguirre SJ, *De P. Lancicii vita spirituali novis illustrata documentis*, w: *Archivum Historicum SJ*, t 21, 1952, s. 60—83; P. Bailley, *Lencicius Nicolas*, w: *Catholicism*, t VI, Paris 1967, s. 1758—1759; P. Rabikauskas, *Lancicius Nicolaus*, w: *Encyklopedia Lituanica*, t III, s. 274—275; K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce. Część pierwsza 966—1795*, Lublin 1962, s. 125—127; Tenże, *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce w: Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t I, t 18, s. 347—350. Bardziej szczegółowe opracowania, por. Słownik polskich teologów katolickich, t II, s. 565—566.

¹⁶ Część prac Druźbickiego opublikowano w trzech wydaniach zbiorowych: *Opusculorum asceticorum tomus primus, Calisii 1686*, — *tomus secundus Posnaniae 1691*; *Opera omnia ascetica 2 t* (nieco rozszerzone powtórzenie wydania poprzedniego), Ingolstadt 1732 (wypowiedzi o Matce Bożej w tomie I, s. 33—36, 222—232, 448—451); w tym samym roku w Ingolstadt wyszło wydanie podręczne w 17 tomikach. Myśli o oddaniu się Maryi za niewolnika rozwija Druźbicki np. w dziełku *Fasciculus exercitorum et disertationum de praecipuis veritatibus christianae fidei et sapientiae* (w wydaniu dwutomowym z 1732, t II, s. 224—225). Prace Druźbickiego były przekładane na angielski, francuski, hiszpański, niemiecki. Wykaz tych przekładów podaje ks. J. M. Szymusiak w art. pt. *Spuścizna literacka K. Druźbickiego*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1963)157. Ważniejsze opracowania o Druźbickim: D. Pawłowski SJ,

Krzyża i po św. Teresie z Avila¹⁷; jedną z jego modlitw przepisał w swych dziełach P. Teilhard de Chardin¹⁸. Druźbicki głosił ideę oddania się Matce Bożej w niedrukowanym dziele pt. *Servitium Deiparae sive de cultu Beatissimae Mariae tractatus*. Zalecał w nim trzy stopnie tego oddania się: oprócz niewolnictwa synostwo i „oblubieństwo”, dając przez to jakieś podstawy czy zaczątki praktyce samego „świętego niewolnictwa”.¹⁹ Właściwym twórcą tego nabożeństwa, które zaczęło się sze-

Vita P. Gasparis Druźbicki Poloni, Societatis Jesu ..., Cracoviae 1670 (Dalsze wydania: Cracoviae 1682, Ingolstadii 1732. Przekład polski pt. Wierne życie wiel. ks. Kaspra Druźbickiego SJ relacja, Zamość 1697, ²1700); R. Farjou, Le Vénérable Père Gaspard Druźbicki, „Messager du Coeur de Jésus” 50(1886) 276—309; P. von Chastonay, Kasper Druźbicki, ein Aszet aus dem 17 Jahrhundert, „Sitmmen von Maria-Laach” 83(1912) 160—169; F. Neumayr, Idea Theologiae asceticae scientiam sanctorum exhibens. Opus posthumum cui acc. appendicis instar p. G. Druźbicki SJ labis lydius boni spiritus, Regensburg 1919 (Bibliotheca ascetica — 9); H. Bednarski SJ, Druźbicki Kasper, w: Polski Słownik Bigraficzny, t V, s. 403—404; E. Lanz, Druźbicki G., w: Enc. Catt. IV, s. 1941; Optat de Vegnel, G. Druźbicki, „Études Franciscaines” — Nouv. série 1950, s. 305—308; A. Borowicz, De inspirationibus in vita ascetica secundum P. Gasparem Druźbicki SJ, Romae 1955; R. Aubert, Druźbicki (Gaspard), w: Dict. d'histoire et de geogr. eccles., fasc. 83, s. 822—823; M. Szy-nusiak, Druźbicki G., w: Dict. de Spiritualité, t. III, s. 1723—1736; ks. H. Fros, Ks. Kasper Druźbicki TJ (1590—1662) wczesny świadek kultu Najśw. Serca Jezusowego w Polsce, „Ateneum Kapłańskie” 63(1961) 272—283; K. Drzymała SJ, K. Druźbicki — apostoł kultu Najśw. Serca Jezusowego w Polsce XVII w., „Homo Dei” 31(1962) 308—311; O. K. Druźbicki — teolog i mistyk polski 1590—1662, „Ateneum Kapłańskie” 66(1963) z. 325, s. 97—160; J. Krzyszkowski SJ, O. K. Druźbicki TJ (w trzechsetną rocznicę zgonu), w: Sacrum Poloniae Millennium, t XI, Roma 1965, s. 573—613; K. Drzymała, Ks. Kasper Druźbicki (1590—1662), „Nasza Przeszłość” 33(1970) 143—165.

¹⁷ Uczynił to w artykule pt. „Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade (1933). Por. J. Starnawski, Nurt katolicki w literaturze polskiej, w: Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce, t II, s. 341. (Autor ten zaznacza ponadto na s. 192, że dzieło Druźbickiego pt. *Mensis eucharisticus sive exercitia eucharistica liturgica*, wydano w r. 1913 jako t VIII wydawanej w Ratysbonie serii *Bibliotheca ascetica*). Druźbickiego bardzo często cytują autorzy najlepszych podręczników ascetyki: np. Z. Zahn w *Lehrbuch der Aszetik* powołuje się na niego około 40 razy, J. de Guibert w *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus* poświęca mu wiele stron (Roma 1953, s. 332—333. 385. 388). O Druźbickim piszą też z uznaniem historycy kultu Serca Jezusowego, np. F. Hattler, O. Letierce, A. Hamon, O. Franciosi, J. V. Bainvel, K. Richstätter i J. Schaack. Analizują oni dzieło Druźbickiego „*Meta cordium Cor Jesu et ss Trinitas*” napisane chyba w 1623 r., co najmniej na kilkanaście lat przed św. Małgorzatą Marią, które ukazało się najpierw w pięciu wydaniach w latach 1633—1730 (oraz w przekładzie polskim, Poznań 1696), a następnie zostało wznowione przez ks. Stojalowskiego w Lwowie w 1875 i w Angers w 1885 r. oraz przełożone na inne języki. Por. ks. Cz. Drażek SJ, *Z dziejów kultu Najśw. Serca Jezusowego*, w: *Uwierzyliśmy miłości*. Praca zbiorowa, Kraków 1972, t I, s. 35; ks. H. Fros, art. cyt., s. 272. 282—283.

¹⁸ Por. *Historia Kościoła w Polsce t I/2*, s. 360.

¹⁹ Por. K. Górski, *Teologia ascetyczno-mistyczna (Wiek XVI—XVIII)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t II/1, s. 455. Autor powołuje się na artykuł o J. Majkowskiego pt. *Pobożność Maryjna w pismach o Kaspra Druźbickiego*, „*Ateneum Kapłańskie*” 66(1963)124—131. W zakończeniu tego artykułu Majkowski po przeanalizowaniu wszystkich pism Maryjnych Druźbickiego stwierdza, że w jego ascezie Maryjnej występują cztery relacje: Pani — niewolnik, Matka — syn, Dziedziczka — własność dziedziczona i Oblubienica — oblubieniec. Por. też J. Wojnowski CSSR,

rzyć wśród uczniów Drużbickiego był inny jezuita, Franciszek Stanisław Fenicki (w formie zlatynizowanej: Fenicius; św. Ludwik Grignon powoływał się później mylnie na Falacjusza jako na twórcę nabożeństwa, rozpowszechnionego w Polsce). Autor ten opublikował w Lublinie już w 1632 r. dzieło pt. *Mariae mancipium*, które inny jezuita Jan Chomętowski wydał także w Lublinie w tym samym roku w swobodnym przekładzie polskim pt. *Pętko B. Panny Maryjej albo sposób oddawania się Jej za niewolnika*. W dziele tym głosił Fenicki ideę oddania się Matce Bożej w „świętą niewolę”, przyczyniając się do tego, że — jak później stwierdził św. Ludwik Grignon — Polska stała się krajem kwitnącego niewolnictwa Maryjnego²⁰.

Mówiąc o wpływie ówczesnej polskiej popularnej twórczości maryjnej na inne kraje Europy należy też chyba wspomnieć o olbrzymim uznaniu, jakie zyskały wtedy łacińskie poezje liryczne polskiego jezuitę Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1595—1640) uwieńczonego laurem poetyckim przez papieża Urbana VIII w 1623 r. i nazywanego powszechnie

O. Kasper Drużbicki i jego ascetyka na tle życia Polski Wazów (1587—1668), Tamże s. 108—110.

²⁰ O polskich inicjatywach nabożeństwa „świętego niewolnictwa” i o ich związkach ze środowiskiem K. Drużbickiego piszą m.in.: B. de los Rios y Alarcon, *De hierarchia Mariana libri sex...*, Antverpia 1641, s. 125—126 (Autor ten niesłusznie sobie przypisuje wyłączny wpływ na rozwój tego nabożeństwa w Polsce, podczas gdy niewolnictwo mariańskie rozwijało się u nas równoległe do Hiszpanii. Zachęcając królewicza Władysława Wazę spotkanego w Brukseli w 1625 r. do wprowadzenia tego nabożeństwa w Polsce B. de los Rios spotkał u nas grunt już dobrze przygotowany); D. Pawłowski SJ, *Vita P. Gasparis Drużbicki ...*, Cracoviae 1670, s. 17—24, 224—225, 242 i 301 (o rozwoju pobożności a nawet mistyki maryjnej u Drużbickiego); J. Poplatek, Fenicki (Phoenicius) Franciszek Stanisław: *Polski Słownik Biograficzny*, t. VI, s. 413; O. J. Majkowski TJ, *Matka Boża w dawnej polskiej ascezie*, „*Homo Dei*” 26(1957) 866, 868—874; Tenże, Fenicki St., w: *Dict. de Spiritualité V*, 170—172; Tenże, Fenicki St. w: *Dict d'histoire et geogr. eccles.*, fasc. 93, s. 989—991; K. Górski, *Od religijności do mistyki*, s. 130—131; Tenże, *Teologia ascetyczno-mistyczna (Wiek XVI—XVIII)*, s. 455; E. Reczek TJ (opr.), *Niewolnictwo Mariańskie*. Dwie publikacje polskich jezuitów z roku 1632, w: *Sacrum Poloniae Millennium*, t. X, Roma 1964, s. 319—478 (Przedruk publikacji Fenickiego i Chomętowskiego, poprzedzony obszernym Wstępem, s. 323—345); K. Szafraniec, dz. cyt., s. 103—116; Ks. M. Gabryelczyk MSF, *Motywacja oddania się Matce Bożej na własność u ojca Maksymiliana Kolbe*, „*Homo Dei*” 51(1982) 272—274. Św. Ludwik pisał o rozszerzeniu się tego nabożeństwa w Polsce w swoim *Traktacie o prawdziwym nabożeństwie do Najśw. Maryi Panny (Traité de la vraie devotion a la sainte Vierge ... Reproduction photographique du manuscrit, Romae 1942, s. 16; w przekładzie polskim J. Rybałta, Rosta (Turyń) 2 1982, s. 122 n. 161*). O akcie oddania się w niewolę Matce Boskiej Częstochowskiej króla Michała Korybuta Wiśniowieckiego informuje S. Szafraniec w artykule pt. *Wotum króla Michała*, „*Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*” 2(1961) 330—332. O przynależności ludzi wszystkich stanów do bractw niewolników Matki Bożej pisze A. Datko w artykule pt. *Kult Maryjny — jego tradycja i znaczenie*, „*Przegląd Powszechny*” (1982) nr 730—731, s. 55. Co do charakteru tych bractw, por. *Powinności bractwa niewolników i niewolnic Panny Maryi, Kraków 1642*. O wpływie dzieła S. Fenickiego na pobożność maryjną także w innych krajach świadczy np. dzieło *Magna Hungariae Domina cum suo mancipio, sive modus tradendi se in mancipium ... usurpatus. Desumptus potissimum ex opusculo P. Francisci Stanislai Phoenicii societatis Jesu ...*, Tyrnaviae 1702.

Horacym chrześcijańskim; wg Hugo Grotiusa przewyższał on nieraz Horacego²¹. Poezje Sarbiewskiego, z których wiele poświęconych jest czci Matki Bożej, (m.in. łaciński przekład Bogurodzicy), miały ogółem 60 wydań, w tym 45 poza Polską (jedno ilustrowane przez Rubensa), były tłumaczone niemal na wszystkie ważniejsze języki Europy (m.in. przez Herdera na niemiecki), były czytane jeszcze w XIX w. w angielskich szkołach na równi z poezjami starorzymskimi, wywarły silny wpływ m.in. na angielską poezję metafizyczną, zwłaszcza na Henry Vaughana i Abrahama Cowleya.²²

Po tej ogólnej charakterystyce mariologii polskiej XVII i XVIII wieku poprzez jej porównanie z mariologią na Zachodzie Europy warto pokusić się o bliższe ukazanie swoistego charakteru polskiej pobożności i kultu maryjnego w tamtej epoce, o zarysowanie specyficznych cech, wyróżniających w mniejszym czy większym stopniu maryjność ówczesnych Polaków od maryjności innych narodów.

Najpierw trzeba przypomnieć, że w Polsce bardziej niż w innych krajach Europy obserwujemy w tym czasie ścisły związek teologii maryjnej z kaznodziejstwem, duchowością i praktykami kultowymi. Autorzy dzieł maryjnych przeważnie popularnych komentują Litanię Loretańską, antyfonę *Salve Regina*, modlitwę różańcową, piszą o łaskami słynących obrazach Matki Bożej, o poszczególnych świętach maryjnych, mając przeważnie na celu nie sam rozwój doktryny o Matce Bożej ale rozwój czci dla Niej²³. Taka twórczość mariologiczna miała niewątpliwie swoje plusy: była mocno powiązana z konkretnym życiem chrześcijańskim i jemu służyła. Ale miała też swoje minusy. Nie dbając o zacho-

²¹ Por. C. Hernas, dz. cyt., s. 194—195 i 202.

²² Ostatnie wydania tekstu łacińskiego liryk Sarbiewskiego: Los Angeles 1953 (fotooffsetowy przedruk wydania: Antwerpia 1646); Warszawa 1980 (na podstawie ostatniego wydania za życia poety, Antwerpia 1634), wraz z polskim przekładem T. Karyiowskiego. Jeśli chodzi o przekłady, liryki te były tłumaczone na angielski, czeski, flamandzki, francuski, litewski, niemiecki, polski i włoski. Por. M. Korolko, Sarbiewski i jego Liryki, w wydaniu Liryk Sarbiewskiego, Warszawa 1980, s. XLIV; J. Starnawski, art. cyt., s. 189. Wpływ Sarbiewskiego na poezję angielską wykazała norweska anglistka M. S. Röstig, m. in. w pracach: Casimir Sarbiewski and the English Ode, „Studies in Philology” 51(1954) 443—460; The Happy Men. Studies in the Metamorphoses Classical Ideal, 1600—1700, Oslo 1954, s. 186—195 i 256—266. Por. M. Korolko, art. cyt. s. XLV p. 106. O wątkach maryjnych w twórczości Sarbiewskiego piszą m. in. M. Korolko, j.w. s. XXXVIII—XXXIX (Cytuje on S. Nieznanowskiego, Matka Boska w poezji polskiej, Lublin 1959, t I, s. 44—45), J. Starnawski, j.w., s. 189—190 oraz K. Stawecka, Sacrum w teorii i praktyce poetyckiej M. K. Sarbiewskiego, w: Sacrum w literaturze, Lublin 1983, s. 193—205, zwł. s. 202—203.

²³ Najobszerniejsze zestawienie tej literatury (w sumie 3546 pozycji) podaje W. Bruchnalski w swej Bibliografii Maryologii polskiej od wynalezienia sztuki drukarskiej do roku 1902, w: Księga Pamiątkowa Maryańska ku czci 50-lecia ogłoszenia dogmatu o Niepokalanem Poczęciu, t II/1, Lwów-Warszawa 1905, s. XVI, 314. Por. też przypis 1 niniejszego opracowania.

wanie rygorów naukowych i o teoretyczne pogłębianie problemów mariologicznych, zaczęła stopniowo tracić swój wysoki poziom i w XVIII w., w epoce saskiej przerodziła się w znacznej mierze w płytką literaturę o charakterze czysto dewocyjnym, w której często pogoń za „cudownościami” zastąpiła zdrową naukę opartą na źródłach Objawienia²⁴.

Pobożność maryjna w Polsce była kształtowana w dużej mierze przez zakony. Ciekawym zjawiskiem było przy tym stopniowe nakładanie się różnych cykli kultu maryjnego, lansowanych przez poszczególne zakony, rozwijające się w Polsce. I tak po stosunkowo najstarszym benedyktyńskim cyklu Wniebowziętej przyszły franciszkańskie cykle Matki Radosnej — z kolęd czy jasełek i Matki Bolesnej — u stóp krzyża, a później już od końca średniowiecza oraz w XVI i XVII wieku bernardyński cykl Niepokalanej, karmelitański cykl Szkaplerznej, dominikański cykl Różańcowej oraz jezuicki cykl Sodalicji Mariańskich²⁵. Właśnie w XVII i XVIII w. te wszystkie cykle kultu maryjnego doszły do największego rozwoju i nałożyły się na siebie. Powszechnie noszono szkaplerz, odmawiano różaniec, chlubiono się przynależnością do Sodalicji Mariańskich, czczono obrazy i ochodzono święta Maryi Niepokalanej czy Wniebowziętej²⁶. Powszechność tych praktyk później osłabła, ale w jakiejś mierze przetrwały one w Polsce aż po dziś dzień.

Szczególnie charakterystyczną cechą polskiej pobożności maryjnej, zwłaszcza poczynając od XVII w. jest silne, o wiele silniejsze niż w innych krajach, powiązanie elementów religijnych z elementami narodowymi. Charakter narodowy i patriotyczny kultu maryjnego umocnił się szczególnie w związku z odgrywaniem przez Polskę roli „przedmurza chrześcijaństwa”. Rola ta wynikała w jakiejś mierze z samego położenia Polski między muzułmańską Turcją i Tatarszczyzną, prawosławną Moskwą (późniejszą Rosją) oraz protestanckimi Prusami i Szwecją, ale umocniła się jeszcze bardziej w świadomości narodu dzięki nieustannym zmaganiom orężnym. Wzrastała świadomość, że rycerstwo polskie na polach bitew broni nie tylko wolności narodu, ale też zagrożonej wiary katolickiej²⁷. W związku z tym i sanktuaria maryjne były często traktowane

²⁴ Por. m. in. charakterystykę kaznodziejstwa polskiego w okresie baroku, zarysowaną przez ks. M. Brzozowskiego, w: *Dziejach teologii katolickiej w Polsce*, t. II/1, s. 391—424.

²⁵ Por. J. Wojnowski CSRR, *Rozwój czci Matki Bożej w Polsce*, „Homo Dei” 26(1957)846—862; Cz. Deptuła, *Z zagadnień historii kultu maryjnego w Polsce*, „Aetneum Kapiańskie” 60(1960)394; K. Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 262—264.

²⁶ Por. m. in. *Kościół w Polsce*, t. II, s. 466 i 708; *Chrześcijaństwo w Polsce*, s. 114 i 139.

²⁷ Por. m. in. J. Tazbir, *Rzeczpospolita i świat*, s. 63—78: *Przedmurze jako miejsce Polski w Europie*; A. Datko, art. cyt. s. 57 i 59; J. J. Kopeć CP, *Polskie zwyczaje maryjne i praktyki religijne w XVI w.*, „Częst. Studia Teol.” 9—10 (1981—1982)

jako stаницe strzegące granic katolickiego narodu czy wręcz katolickiego chrześcijaństwa. Charakterystyczne jest to, że bardzo wiele tych sanktuariów powstało w XVII w. na obrzeżach ówczesnej Rzeczypospolitej, zwłaszcza na granicy południowo-wschodniej. Jeszcze dziś największa chyba liczba sanktuariów znajduje się w położonej na południowo-wschodnich rubieżach Polski, diecezji przemyskiej²⁸.

Mówiąc o powiązaniach elementów religijnych i narodowych w kulcie maryjnym w Polsce, nie sposób pominąć szczególnej roli Jasnej Góry. Sanktuarium Jasnogórskie odgrywa wielką rolę w religijnym życiu Polski przez całe sześć wieków swego istnienia, ale w XVII i XVIII w. następuje wyjątkowy wzrost znaczenia Jasnej Góry. Przełomowym momentem była tu cudowna obrona klasztoru jasnogórskiego przed Szwedami w czasie „potopu” w 1655 r.²⁹. Obrona ta miała wpływ na słynne śluby Jana Kazimierza złożone w Lwowie 1 kwietnia 1656 r., w których Matka Boża została oficjalnie uznana za Królowę Korony Polskiej³⁰. Odtąd Jasna

103—107 („Kształtowanie się świadomości o wyjątkowej protekcji Maryi nad narodem polskim”), 165 i 168. J. Wimmer, *Odsiecz Wiedeńska 1683 roku*, Warszawa 1983.

²⁸ Por. A. Datko, art. cyt., s. 57; ks. W. Malej — o. M. Pirożyński, *Sanktuaria Matki Bożej w Polsce*, „Homo Dei” 26(1957)885—886. O sanktuariach jako stanicach kresowych otaczających ziemię polską pisał kard. S. Wyszyński jeszcze jako biskup lubelski w liście pasterskim z dn. 8 września 1946 r. Tekst listu w: Stefan kard. Wyszyński, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paris 1980, s. 49—57 (por. s. 50—51).

²⁹ O doniosłych skutkach zwycięskiej obrony klasztoru jasnogórskiego, skutkach nie tyle w dziedzinie militarnej co w dziedzinie podniesienia morale całego społeczeństwa piszą m. in. J. A. Gierowski w *Historii Polski*. 1505—1864, Część I, Warszawa 1978, s. 327—328 oraz J. Tazbir w wydanej pod jego redakcją *Zarysie historii Polski*, Warszawa 1980, s. 265. Ze starszych pozycji por. m. in. L. Fraś, *Obrona Jasnej Góry w roku 1655*, Częstochowa 1935. Do ugruntowania religijno-patriotycznego znaczenia obrony Jasnej Góry w świadomości całego narodu walenie się przyczyniła napisana przez samego o. Augustyna Kordeckiego *Nowa Gigantomachia* (Kraków 1657). Por. A. Kersten, *Pierwszy opis obrony Jasnej Góry w 1655 r. Studia nad Nową Gigantomachią* ks. Augustyna Kordeckiego, Warszawa 1959. Kersten stwierdzając niewielki oddźwięk tego dzieła poza granicami Polski przytacza wiele źródeł świadczących o tym, że sam fakt nieudanego oblężenia Jasnej Góry był rychło znany w wielu krajach. Pisały o tym gazety (szwedzka: „Nya aviser”, francuska: „Gazette de France”, niemiecka: „Relacje Lipskie” — red. przez Augustyna Limmere), relacjonowały to listy Piotra Des Noyers, sekretarza królowej Marii Ludwiki i Piotra Vidoni, nuncjusza papieskiego, opisywali to w swoich pamiętnikach generał szwedzki, Patrick Gordon (*Tagebuch ... während seiner Kriegsdienste unter den Schweden und Polen von Jahre 1655 bis 1661 ...*, Bd I, Moskau 1849) i poseł francuski, Antoine de Lumbre (*Relations ...*, t I—II, Paris 1911—1912), opracowywali ówczesnie te wydarzenia historyk szwedzki Samuel Pufendorf (*De rebus a Carolo Gustavo Sveciae Rege gestis ...*, Norimberga 1696) i geograf holenderski Andrzej Cellarius (*Regni Poloniae Magnique Ducatus Lituaniae omniumque regionum iuri Polonico subiectorum novissima descriptio ...*, Amsterdam 1659). Por. A. Kersten, dz. cyt., s. 139. 221—222, 293—304. Por. też Tenze, *Szwedzi pod Jasną Górą w 1655 roku*, Warszawa 1975; Z. Łakociński, *Oblężenie klasztoru na Jasnej Górze w tradycji i historiografii szwedzkiej*, w: *Studia Claromontana*, t I, 1981, s. 257—271.

³⁰ Na temat ślubów Jana Kazimierza por. m.in. T. Glemma, *Śluby Jana Kazimierza*, „Ruch Bibl. i Liturgiczny” 9(1956) 187—203; S. Szafranec, *Trzechsetlecie Maryjnej elekcji*, „Ateneum Kapłańskie” 54(1957) 16—27; S. Litak, *Z dziejów kultu*

Góra zyskała rangę sanktuarium ogólnonarodowego, stała się duchową stolicą Polski. Wprawdzie w XVII w. składano także śluby Matce Bożej w innych krajach i ogłaszano Ją za Królowę (Francja, Bawaria, Austria, Węgry itd.)³¹, ale wydaje się, że te akty obioru Maryi za Królowę nigdzie nie zapadły tak głęboko w świadomość narodu jak w Polsce, zagrożonej utratą niepodległości i nigdzie nie powstało sanktuarium o takim znaczeniu dla całego narodu, jakie zyskała Jasna Góra. Tę rangę Jasnej Góry uwydatniła koronacja jasnogórskiego obrazu Matki Bożej w 1717 r., druga w Polsce i jedna z pierwszych w świecie³². W XVIII w. na Jasnej Górze bronili się przez dłuższy czas Konfederaci Barscy. Występowali

Matki Bożej Częstochowskiej w XVII—XVIII wieku. Sprawa zasięgu społecznego, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 448—449; W. Sawicki, *Regina Poloniae*. Akt z 1.IV.1656 roku w świetle prawa ustrojowego państwa polskiego, Tamże, s. 439—446; St. Wyrwas, art. cyt., s. 413—417; Z. Bania — St. Kobielius, *Jasna Góra, Warszawa 1982*, s. 23—25; Królewskie ślubowania; bp M. Rechowicz, *Sanktuarium Jasnogórskie a rozwój świadomości narodowej*, „*Ateneum Kapiańskie*” 99(1982)10—18. Na temat powstania i rozwoju kultu Królowej Korony Polskiej, por. ponadto: ks. J. Fijałek, *Królowa Korony Polskiej, Historia kultury Matki Boskiej w Polsce średniowiecznej w zarysie*, „*Przegląd Kościelny*” 1(1901)409—418; 2(1902)108—125. 225—286. 422—447; 3(1903)23—41. 81—93; M. Skrudlik, *Królowa Korony Polskiej*, Warszawa 1926; Tenże, *Królowa Korony Polskiej. Szkice z historii malarstwa i kultu Bogarodzicy w Polsce*, Lwów 1930; Tenże, *Misja dziejowa Polski a chwila obecna. Dzieje kultu Najśw. Maryi Panny Zwycięskiej w Polsce*, Wilno 1937; L. Frań, *Matka Boska Częstochowska Królowa Polski*, Częstochowa 1939; S. Szafraniec, *Królowa Narodu Polskiego*, „*Homo Dei*”, 26(1957)888—895; Tenże, *Z badań nad początkiem tytułu „NMP Królowa Polski”*, „*Ruch Bibl. i Liturgiczny*” 10(1957)271—279; S. J. Jabłoński, *Jasna Góra w życiu Kościoła w Polsce*, „*Chrześcijanin w świecie*” 9(1977) nr 53, s. 5—23 (zwl. 7—9); M. Zającki OSP, *Theology of Marian Shrine Our Lady of Częstochowa*, Doyton Ohio 1976 (Tł. franc., Paris 1981; tł. wł., Brescia 1982); K. Bausenhardt, *Maria, die Königin Polens. Ursprungsgeschichte der Erwählung Marines zur Königin Polens und ihre Wirkungsgeschichte auf das religiöse Leben des Volkes*, Münster 1977; A. Datko, art. cyt., s. 54; J. St. Pasierb, *Matka Boska Częstochowska w kulcie i w kulturze polskiej*, „*Znak*” 34(1982) 1378—1389; E. Jabłońska-Deptuła, *Boś Ty jest wolność. Kult Matki Boskiej Częstochowskiej — Królowej Polski w okresie niewoli narodowej*, „*Więź*” 25(1982) nr 10, s. 3—18; ks. J. Krasieński, *Jubileusz Jasnej Góry. Geneza i znaczenie Sanktuarium Jasnogórskiego w dziejach polskiego narodu*, „*Homo Dei*” 51(1982)84—93.

³¹ Por. m. in. Tibor Csorba, *Kult Maryjny na Węgrzech*, „*Homo Dei*” 26(1957) 938—941; G. Schwaiger, *Maria Patrona Bavariae*, w: *Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern* (hrsg. von G. Schwaiger), Bd I, Regensburg 1970, s. 28—37; Tenże, *Frömmigkeit im bayerischen Raum*, w: *Theologisches Kontaktstudium: Spiritualität — Meditation — Gebet* (hrsg. von J. Gründel), München 1974, s. 115—116; ks. St. Zdanowicz, *Święta maryjne u różnych narodów (1914—1960)*, „*Studia Warmińskie*” 1(1964) 339—372; S. Litak, art. cyt., s. 53—54.

³² Pierwszej koronacji w Polsce dokonał z zezwolenia Innocentego III abp Jan de Torres, przyodzabiając koronami 24 marca 1651 r. obraz Matki Bożej Łaskawej w Warszawie. Por. W. Malej, *Reginae Poloniae majestas in iconibus observata*, s. 312; A. Datko, art. cyt., s. 58. Wielu innych autorów nie wspomina jednak o tej koronacji i stwierdza, że koronacja na Jasnej Górze była pierwsza w Polsce. Warto zaznaczyć, że Jasna Góra już od XVI w. ściągała pielgrzymów nie tylko z wszystkich ziem ówczesnej Rzeczypospolitej (nie tylko katolików, ale i prawosławnych) lecz także z poza granic państwa: ze Śląska, Czech, Moraw, Słowacji, Węgier, Prus, Saksonii, a także nawet z Anglii i Szkocji. Również kopie obrazu Matki Bożej Częstochowskiej rozpowszechniają się nie tylko na terenach Rzeczypospolitej (także w cerkwiach unickich i prawosławnych), lecz i na Węgrzech (w w. XV), w Cze-

przeciw interwencji wojsk rosyjskich w obronie wolności kraju i w obronie wiary katolickiej; byli gorącymi czcicielami Matki Bożej³³. Gdy państwa ościenne dokonywały drugiego rozbioru Polski, na Sejmie w Grodnie 1793 r. debatowano nad tym, jak nie dopuścić do tego, by jasnogórski obraz Matki Bożej, uznawanej za Królowę Korony Polskiej znalazł się pod panowaniem zaborców³⁴. Obraz Jasnogórski i Jasnogórskie Sanktuarium były dla wszystkich Polaków zwłaszcza od czasu potopu szwedzkiego znakami niezawodnej nadziei zwycięskiego wyrwania się z wszelkiej opresji, znakami wolności i niezależności narodu nawet po utracie niepodległości państwowej, w późniejszych wiekach rozbiorów i okupacji.

Szczególna cześć Polaków dla jasnogórskiego obrazu Matki Bożej wskazuje na jeszcze inną charakterystyczną cechę kultu maryjnego w Polsce w XVII i XVIII w. Chodzi mianowicie o specyficzny kult wszystkich obrazów Maryjnych, zwłaszcza łaskami słynących. Kult ten jest bardzo zbliżony do kultu ikony w Kościele prawosławnym. W sanktuariach zachodnioeuropejskich czczone są najczęściej figury Matki Bożej jako po prostu Jej wyobrażenia. W Polsce przeważają obrazy Matki Bożej. Są one uważane nie tylko za wyobrażenie czy przypomnienie tej świętej Osoby, jaką przedstawiają, ale za Jej symbol, za znak Jej szczególnej obecności i oddziaływania w danym miejscu³⁵. W ten sposób Polska przez swój kult obrazów jest jakimś pomostem między chrześcijaństwem wschodnim a zachodnim. Warto przy tym dodać, że już od XV w. przenikał na tereny Polski z Rusi zwyczaj malowania obrazów

chach i Słowacji (w. XVI) oraz w Austrii (w. XVII). Por. ks. J. Krasieński, art. cyt., s. 90; Tenże, Pielgrzymki Jasnogórskie, „Homo Dei” 51(1982)179.

³³ Por. m. in. W. Konopczyński, *Konfederacja Barska t I—II*, Warszawa 1936—1938; Z. Bania — St. Kobieliński, dz. cyt., s. 42—45: *Patronka konfederatów*; A. Paluchowski, *Matka Boska w poezji czasów stanisławowskich i okresu romantyzmu*, w: *Matka Boska w poezji polskiej*, t I, s. 64—70; *Literatura barska* (Antologia), wyd. II zmienione, opr. J. Maciejewski, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976; E. Jabłońska-Deptuła, art. cyt., s. 4—5.

³⁴ Por. Sprawa obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w czasie rozbioru Polski 1973, „Kronika Diec. Kujawsko-Kaliskiej” 6(1912)109; L. Rankowski, *Sprawa przeniesienia obrazu MB Częstochowskiej do Warszawy na sejmie rozbiorowym w Grodnie w 1793 roku*, Poznań 1932; H. Czerwień ZP, *Sprawa obrazu M. B. Częstochowskiej na Sejmie Grodzieńskim w 1793 roku*, „*Nasza Przeszłość*” 31(1969) 101—158; S. J. Rożej ZP, *Religijny wymiar Jasnej Góry w życiu polskiego narodu*, w: *W kierunku religijności*, Warszawa 1983, s. 237—238.

³⁵ Por. m. in. Cz. Deptuła, art. cyt., s. 35; J. Buxakowski, *Théologie de l'icone byzantine et la préhistoire du tableau de Notre Dame de Częstochowa*, dans: *De culto mariano saeculis VI—IX*, Romae 1972, s. 317—331 (w wersji polskiej „*Ateneum Kapłańskie*” 79(1972)22—23); A. I. Rogow, *Częstochowska ikona Bogurodzicy jako świadectwo Bizantyjsko-rusko-polskich więzów*, „*Wiadomości Polskiego Autokef. Kościoła Prawosł.*” 1974, nr 4, s. 44—51 (Inny przekład tego artykułu pt.: *Ikona Matki Boskiej Częstochowskiej jako świadectwo ...*, „*Znak*” 28(1976)509—516); T. Łukaszkuk, *Teologia świętego obrazu-ikony. Studium z dziedziny teologii ekumenicznej*,

Matki Bożej w stylu bizantyjskim. W w. XVI zaczęły się szerzyć wpływy włoskie: malowanie Madonn na wzór kobiet świeckich³⁶. Ale już na początku XVII w. (1621) synod w Krakowie pod przewodnictwem bpa M. Szyszkowskiego nakazał, by wszystkie obrazy Matki Bożej czczone w kościołach były malowane na wzór obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Zarządzenie to oraz ogólnopolski charakter sanktuarium jasnogórskiego sprawiły, że w kościołach polskich w XVII i XVIII w. pojawił się niemal powszechnie typ obrazów Maryjnych zbliżony do obrazu Matki Bożej Częstochowskiej. Obok niego rozpowszechnił się także podobny jemu typ obrazów zbliżony do obrazu zwanego *Salus Populi Romani* z bazyliki Matki Boskiej Większej w Rzymie. Zarówno obraz Częstochowski jak i Rzymski są nawiązaniem do starochrześcijańskiego bizantyjskiego typu obrazu Matki Bożej, zwanego *Hodegetria* — Patronka podróżnych³⁷. W ten sposób sam typ obrazów Maryjnych rozpowszechnionych w Polsce jest również jakimś łącznikiem między chrześcijaństwem zachodnim i wschodnim.

w: *Studia Claromontana*, t I, 1981, s. 40—57; J. J. Kopeć, art. cyt., s. 134—144 i 167; ks. R. Knapiński, *Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej jako dzieło sztuki*, „Chrześcijańcin w świecie” 15(1982) nr 106—107, s. 22—34; ks. J. Krasieński, *Jubileusz Jasnej Góry*, s. 85; S. Rożej ZP, *Teologiczno-biblijne refleksje nad Obrazem Jasnogórskim*, „Ateneum Kapałskie” 99(1982)57—65; Tenze, *Religijny wymiar Jasnej Góry w życiu polskiego narodu*, s. 224—236; P. Evdokimov, *Sztuka ikony — teologia piękna*, w: *Maryja Matka narodu polskiego*, s. 118—138.

³⁶ Co do różnych wpływów na sposób malowania obrazów maryjnych w Polsce, por. m. in. J. Wojnowski, *Rozwój czci Matki Bożej w Polsce*, s. 856—861; W. Małej — M. Pirożyński, art. cyt., s. 874—875; ks. W. Smoleń, *Maryja Panna w naszych sztukach plastycznych*, w: *Gratia plena*, s. 487—501; M. Kornecki, *Zabytki sztuki regionu olkuskiego*, w: *Dzieje Olkusza i regionu olkuskiego* (red. F. Kiryk i R. Kołodziejczyk), Warszawa-Kraków 1978, t II, s. 502. (Autor ten stwierdza, że od drugiej połowy XVII w. następuje w Polsce nasilenie kopiowania obrazów otoczonych kultem. Oprócz kopiowania obrazu jasnogórskiego powstaje wiele replik podobnego wariantu zwanego *Matką Boską Piekarską*, a ponadto — w czasie wojen tureckich — upowszechniają się w dziesiątkach różnych kopii, tworzących tzw. typ „polski” wizerunki Matki Boskiej Snieżnej. Inny wreszcie typ obrazów Matki Bożej rozpowszechnionych w Polsce oparty jest o pierwowzór niderlandzki, przypisywany A. Ysenbradtowi).

³⁷ Na temat dekretu synodu krakowskiego z 1621 r. i jego wpływu na malarstwo maryjne, por. ponadto: W. Tomkiewicz, *Uchwała Synodu krakowskiego z 1621 r. o malarstwie sakralnym*, „Sztuka i krytyka” 30(1957)174—184; ks. J. St. Pasierb, *Problemy ideowe i formalne pomorskich i wielkopolskich przedstawień „Koronacji Madonny” w XVII wieku*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1(1963) nr 2, s. 149—169. 206—239; Tenze, *Problematyka sztuki w postanowieniach Soborów*, „Znak” 16(1964) 1471—1475 (Przedruk całego artykułu z drobnymi zmianami, w: J. St. Pasierb, *Miasto na górze*, Kraków 1973, s. 188—213; *Sobory o sztuce*); W. Tomkiewicz, *Polska Sztuka kontrreformacyjna*, w: *Wiek XVII — Kontrreformacja — Barok*, s. 71—94; ks. Wł. Smoleń, *Religijny charakter sztuki polskiej*, „Colloquium salutis” 12(1980) 70—71. Same uchwały Synodu Krakowskiego wydano drukiem w Krakowie w 1621 r.: „Reformationes Generales ad clerum et populum Dioecesis Cracoviensis pertinentes ...” (por. Rozdział 51: „De sacris imaginibus”, s. 152—155). J. St. Pasierb (*Problemy ideowe i formalne ...*, s. 156—158) i W. Tomkiewicz (*Polska sztuka kontrreformacyjna*, s. 78—82 i 89—90) zaznaczają, że uchwały synodu nie były realizowane

Kult maryjny w Polsce wyraźnie nawiązuje do tradycji związanej z Soborem Efeskim, mocno akcentuje prawdę o Macierzyństwie Bożym Maryi. Widoczne to jest nie tylko w tym, że zdecydowana większość obrazów przedstawia Najświętszą Dziewicę z Dzieciąciem i to najczęściej z Dzieciąciem z atrybutami Władcy (berło i jabłko królewskie, księga, specjalny układ rąk), ale także w tym, że i w języku polskim najstarsza pieśń zaczyna się od słów *Bogurodzica* (dosłowny przekład greckiego: *Theotokos*, chyba za pośrednictwem języka czeskiego i starosłowiańskiego) a najbardziej rozpowszechnionym określeniem Maryi jest nazwa „Matka Boska” (z łacińskiego: *Dei Mater*). W nazwach Maryi, rozpowszechnionych w innych krajach chrześcijańskich (*Notre Dame*, *Our Lady*, *Madonna*, *Nossa Senhora*) widoczne jest bardziej antropocentryczne niż chrystocentryczne spojrzenie na Najświętszą Dziewicę. Spojrzenie takie daje sposobność do nieuzasadnionego oskarżenia katolicyzmu przez braci prawosławnych o nestorianizm³⁸. Tak więc polski kult maryjny sięgający czasów średniowiecza, a tak bardzo rozwinięty w XVII i XVIII wieku nie tylko nigdy nie był jakimś pomniejszeniem kultu Chrystusa, ale może być czynnikiem ułatwiającym wzajemne porozumienie między katolicyzmem a prawosławiem.

Wiek XVII i XVIII jest szczególnie ważny w rozwoju kultu maryjnego w Polsce z tej także racji, że dokonał się wtedy proces pełnej polonizacji czy nawet sarmatyzacji katolicyzmu. Wraz ze ścisłym zespoleniem się elementów religijnych i narodowych, wraz ze wzrostem żarliwości religijnej i uczuć patriotycznych religia nawet w języku i obyczaju stawała się czymś swojskim, była wyrażana w czysto polskich formach kulturowych. Podobnie i kult maryjny rozwijał się jako wyraz tej swojskości katolicyzmu. Kazania Maryjne, praktyki i cała pobożność Maryjna

z całym rygoryzmem. Nie tylko wytworzył się czysto polski typ Hodegetrii, odbiegający łagodnością oblicza Matki Bożej od surowości i hieratyczności bizantyjskiego wzoru, ale powstało, zwłaszcza na Pomorzu i w Wielkopolsce wiele obrazów o odmiennym typie ikonograficznym (np. obrazy T. Dolabelli, H. Hana, B. Strobla i K. Boguszewskiego). Wielu autorów za M. Skrudlikiem (Królowa Korony Polskiej. Szkice z historii malarstwa ..., s. 15) przyjmuje, że na 242 czczonych w Polsce obrazów Matki Bożej 121 czyli 50% nawiązuje do typu Hodegetrii. Wielu jednak innych autorów szacuje ogólną liczbę obrazów Maryjnych w Polsce w XVII w. na ponad 400. Por. J. Tazbir, Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII wieku, s. 26; S. Litak, art. cyt., s. 449; A. Datko, art. cyt., s. 56 i 58.

³⁸ Już A. Brückner w 1906 r. w *Dziejach języka polskiego* (Wrocław—Kraków⁴ 1960, s. 191) wspomina, że zarówno metropolita kijowski Nikifor w XII w. jak i znakomity historyk Kościoła ruskiego z początków XX w. J. E. Gołubiński, zarzucali katolikom, iż nie określają Maryi nazwą odpowiadającą greckiemu terminowi *theotokos*. Podobnie P. Fr. Krypiakiewicz w art. „O czci Najświętszej Maryi Panny na Rusi” (w: *Księga Pamiątkowa Maryjańska*, t II/2, 1905, s. 209) zaznacza, iż schizmatycy zarzucali łacinnikom, że używają nazwy „Święta Maryja” a nie „Bogurodzica”. Por. Cz. Deptuła, art. cyt., s. 403—404. Por. też ks. L. Balter SAC, *Specyfika kultu Maryi w Polsce*, „*Communio*” 3(1983) nr 5 s. 124—127; R. Mazurkiewicz, *Bogurodzica — między pieśnią i ikoną*, „*Znak*” 35(1983)762—785.

były żywym przejawem polonizacji, wyrażały się w czysto polskiej szacie kulturowej. I tak np. śluby Jana Kazimierza traktowano wręcz na podobieństwo elekcji królewskiej łącznie z tzw. *pacta conventa* (wzajemne zobowiązania narodu szlacheckiego i nowo wybranego króla), choć niektórzy podkreślali, że Maryja pochodząca z królewskiego rodu Dawida jest królową dziedziczną, a nie elekcyjną. W miarę dokonywania się tzw. sarmatyzacji katolicyzmu, czyli procesu łączenia wiary religijnej z przekonaniem o pochodzeniu Polaków od jakiegoś wyidealizowanego starożytnego ludu Sarmatów swojskość kultu maryjnego, postawa bliskości i serdeczności wobec Matki Bożej przeradzała się wręcz w jakąś poufałość i spospolitowanie. Niektórzy z Polaków, jak np. Wespazjan Kochowski, pozwalali sobie mówić, jakoby szlachta polska uczyniła łaskę Maryi ogłaszając Ją swoją Królową. Twierdzili, że Maryja ceni wysoko szlachecką wolność i występuje przeciw tym, którzy chcieliby ją ukroczyć. Nie dopuszczali myśli, by miała Ona dostrzegać jakieś wady ustroju czy warstw rządzących lub nawet by mogła być królową jakichś innych warstw narodu poza szlachtą³⁹. Obok tej sarmatyzacji kultu maryjnego i wbrew niemu następował też proces dalszego upowszechniania się tego kultu w masach ludowych i jego wyrażania się w różnych formach kultury ludowej. Zwraca się uwagę, że żywe do dziś w Polsce wielorakie formy maryjnej pobożności ludowej (pielgrzymki, odpusty, bractwa, kapliczki przydrożne i obrazy po domach, zwyczaje związane z poszczególnymi świętami maryjnymi, same ludowe nazwy tych świąt jak np. Matki Boskiej Zielnej czy Siewnej) ukształtowały się w zasadzie w XVII w.⁴⁰. Ten właśnie proces polonizacji kultu maryjnego, jego wtopienia się w kulturę polską zarówno szlachecką jak i ludową miał mimo wielu słabości i braków bardzo dalekosiężne skutki. Stał się czynnikiem integrującym cały naród w czasie zaborów i pozwalającym mu zachować tożsamość kulturową po dziś dzień.

³⁹ O kulcie Maryjnym u szlachty polskiej na tle procesu polonizacji czy sarmatyzacji katolicyzmu pisze m. in. J. Tazbir w publikacjach podanych w przypisie 4. Powołuje się on m. in. na wnioski podane przez S. Nieznanowskiego po przeanalizowaniu wątków Maryjnych w poezji baroku i czasów saskich, zwłaszcza poezji W. Kochowskiego (por. art. cyt., s. 51—53). Na te same wnioski powołuje się też Cz. Deptuła (por. art. cyt., s. 396). O charakterze tego kultu i całej religijności szlacheckiej wiele też mówi twórczość kaznodziejska tamtej epoki. Por. opracowanie ks. M. Brzozowskiego cytowane wyżej w przypisie 24.

⁴⁰ O żywym kulcie Maryjnym wśród polskiego ludu i o wykrystalizowaniu się jego form w XVII i XVIII wieku piszą wszyscy badacze kultury ludowej. Por. S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, Dzieła, t I, s. 84—94, 97—99; T. Kłak, *Matka Boska w poezji ludowej*, w: *Matka Boska w poezji polskiej*, t I, s. 211—239; E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965, s. 90—130; ks. T. Chodźdło, *Kościół i kultura ludowa*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t III, s. 123—126, 132, 154—155, 157—158. Por. też Cz. Deptuła, art. cyt., s. 395; J. Tazbir, *Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII wieku*, s. 26—27 i 27; J. J. Kopeć, art. cyt., s. 102, 110—117, 165—166

Zwraca się przy tym uwagę, że pobożność maryjna w Polsce nie ograniczała się i nie ogranicza do elementów czysto emocjonalnych czy dewocyjnych. Poczynając od niezrealizowanych ślubów Jana Kazimierza poprzez praktykę tzw. świętego niewolnictwa i program naśladowania cnót Maryjnych zarysowany w regule powstałego w XVII wieku Zgromadzenia Księży Marianów ⁴¹, aż po XX wieczne ślubowania i różne programy duszpasterskie cześć dla Matki Bożej wiązała się w Polsce z troską o odnowę życia moralnego w wymiarach indywidualnych i społecznych ⁴². Sanktuaria Maryjne były i są ośrodkami masowego korzystania z sakramentu pokuty i miejscami bardzo wielu autentycznych nawróceń.

(Autor wykazuje, że już w XVI w. wokół takich świąt maryjnych jak Oczyszczenia, Zwiastowania, Nawiedzenia, Wniebowzięcia, Narodzenia, Ofiarowania i Niep. Poczęcia rozwinęła się bogata obrzędowość i folklor maryjny); bp M. Rechowicz, art. cyt., s. 15—16 i 23.

⁴¹ Założyciel tego Zgromadzenia Księży pod wezwaniem Niepok. Poczęcia NMP, Sługa Boży, o. Stanisław Papczyński (1631—1701) zarysował model duchowości chrześcijańskiej głównie w dziele pt. *Templum Dei Mysticum ...* (Cracoviae 1675; Varsaviae 1741 i 1747); dziełko to wraz z innymi pismami Papczyńskiego zarówno drukowanymi jak i zachowanymi w rękopisach zostało powielone (rotapr.) przez Księży Marianów w Rzymie w latach 1958—1962. (Przekład polski E. Jarry pt. *Mistyczny Kościół Boży*, Stockbridge, Mass. 1965). O samym Papczyńskim piszą m. in. J. Teixeira Coelho de S. Paio, *Vida de Veneravel servo de Deos, o. Padre Estanislao de Jesus Maria, Lisboa 1757* (dzieło napisane na podstawie nieistniejącego już rękopisu sługi Bożego Kazimierza Wyszyńskiego pt. *Vita S.D. Stanislai*, napisanego w Balsamao w 1755 r.; przekład polski M. Wiśniewskiego, Brookerville 1962); J. S. Pietrzak, *Venerabilis Servus Dei o. Stanisław Papczyński — instytutor zakonu OO. Marianów, Kraków 1913*; ks. M. Sydry, *Czcigodny Sługa Boży o. Stanisław od Jezusa Maryi Papczyński i jego dzieło w świetle dokumentów*, Warszawa 1937; G. A. Navikevičius MIC, *Stanislao di Gesù Maria Papczyński (1631—1701), Scologio e Fondatore della Congregazione dei Padri Mariani*, Roma 1960; M. Tarnowska, *O. Stanisław Papczyński na tle swoich czasów*, Penrhos Home, Walia 1962; K. J. Krzyżanowski MIC, *Stanislaus a Jesu Maria Papczyński O. Imm. Conc. magister studii perfectionis, Romae 1963* diss. rotapr.; G. Karolewicz, *Uwagi o pismach S. Papczyńskiego*, Sprawozdania KUL 15(1965), druk. w 1967, s. 113—116. Por. tamże na ss. 121—125 i 125—129 dwa dalsze artykuły tej autorki o Papczyńskim); ks. B. W. Oskiera MIC, *Papczyński Jan Stanisław od Jezusa Maryi*, w: *Hagiografia Polska*, t II, Poznań 1972, s. 192—204. W. Makoś, *Problem powiązania prawdy Niepokalanego Poczęcia NMP z niesieniem pomocy душom w zyciu cierpiącym u o. Papczyńskiego*, „*Immaculata*” 1972, nr 87, s. 12—16; A. Szostek, *Pobożność maryjna Sługi Bożego o. Stanisława od Jezusa Papczyńskiego i Marianów w 300-lecie ich istnienia* (Referat wygłoszony w Tarnowie 8.XII. 1972), Tamże 1974 nr 115, s. 16—27; G. Karolewicz, *Z badań nad pismami Stanisława Papczyńskiego (1631—1701)*, „*Roczn. Humanist.*” 23(1975) z. 2, s. 133—150; R. Drabik, *Charyzmat Założycieli Marianów i jego znaczenie dzisiaj*, Tamże 1976, nr 143, s. 6—13. Warto zaznaczyć, że zgromadzenie Księży Marianów zostało przeszercone w latach 1753—1754 przez o. Kazimierza Wyszyńskiego na Monte Balsamao w Portugalii, gdzie istnieje po dziś dzień, szerząc kult Niepokal. Poczęcia NMP; o. Kazimierz Wyszyński zmarł w Balsamao w opinii świętości w r. 1755. Por. ks. J. Pietuszek MIC, *Wyszyński January Franciszek Kazimierz od św. Józefa*, w: *Hagiografia Polska*, t II, s. 610—621.

⁴² Por. m. in. ks. J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1982, s. 177—181; ks. A. Młotek, *Maryjne inspiracje w kształtowaniu postaw wiary i moralności narodu polskiego*, „*Chrześcijanin w świecie*” 14(1982) nr 106—107, s. 2—21; Z. Miedziński, *Wartości osobowe kultu maryjnego*, Tamże, s. 101—104; J. Tomziński, *Prymas Polski spod znaku Jasnogórskiej Pani*, „*Ateneum Kapłańskie*”, 99(1982)86—90.

Mówiąc o wpływie kultu maryjnego na życie moralne w Polsce nie sposób nie podkreślić oddziaływania samej postaci Matki Bożej jako wzoru osobowego, zwłaszcza kobiety i matki. Jakkolwiek trudno to zweryfikować w sposób ściśle naukowy, miał głęboką rację ks. kard. Stefan Wyszyński, gdy twierdził, że w Polsce właśnie pod wpływem czci dla Matki Bożej ukształtował się szczególny szacunek dla kobiety i matki⁴³. W krajach zachodnich może bardziej rozwinęła się średniowieczna kultura rycerska z jej wykwintnym stosunkiem do kobiety, ale w czasach nowożytnych niewątpliwie kobiety znajdowały się w gorszej pozycji społecznej; protestem przeciw temu były XIX-wieczne ruchy emancypacyjne. W Polsce właśnie głęboka cześć dla Maryi Dziewicy i Matki wpłynęła na to, że mimo ciągłych wojen w XVII w. nie nastąpiło zdziwienie obyczajów w rodzinach, że kobieta utrzymała i umocniła swą pozycję, że stała mężnie na straży ogniska domowego i mogła przekazywać tradycje religijne i narodowe na dalsze pokolenia. Matki Polki odegrały też później wielką rolę w utrzymaniu wiary i polskości w naszym społeczeństwie w czasie zaborów. Z szacunkiem dla kobiety łączył się też szacunek dla dziecka. Nowo narodzone dzieci były oddawane pod opiekę Matki Bożej, młode rodziny wieszały na ścianach swych mieszkań obraz Matki Boskiej karmiącej, wzór miłości matki do dziecka⁴⁴.

Specyficznych cech kultu maryjnego w Polsce w XVII i XVIII wieku dałoby się może ukazać jeszcze więcej. Z drugiej strony wiele z tych cech występowało w jakiejś mierze w kulcie maryjnym innych narodów i innych epok. Ale te wszystkie cechy występujące razem w wybitnym stopniu świadczą o jakiejś specyfice polskiego kultu maryjnego, a także polskiej duchowości w ogóle. Wytworzony w XVII w. w Polsce model kultu maryjnego i maryjny kształt całej pobożności, okazały się mieć charakter wyjątkowo trwałe i mimo braków nie są pozbawione wartości także dla współczesnego chrześcijaństwa.

⁴³ Por. np. następujące publikacje kard. S. Wyszyńskiego: *Kobieta w Polsce współczesnej*, Poznań — Warszawa 1978, s. 13—16. 94—100. 166. 179. 185. 188—189; *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, Poznań — Warszawa 1979, s. 104.

⁴⁴ Por. m. in. J. J. Kopeć, art. cyt., s. 158—164; *Maryja wzorem osobowym dla jej czcicieli*; A. Miotek, art. cyt., s. 3—4, 9 i 11; Z. Miedziński, art. cyt., s. 101—103.