

JERZY JÓZEF KOPEĆ CP

POLSKIE ZWYCZAJE MARYJNE I PRAKTYKI RELIGIJNE W XVI W.

Stulecie reformacji, nazywane przez historyków literatury *złotym wiekiem kultury polskiej*, było odnotowywane już w świadomości współczesnych jako epoka przemian, z powracającym często akordem apokaliptycznego przeświadczenia o zbliżającej się katastrofie dla państwa, zagrożonego na Wschodzie przez islam, zaś wewnątrz wstrząsanego przez religijne spory i wzajemną nienawiść. Za trafną więc można uznać ocenę współczesnej sytuacji w Polsce, wielkiego humanisty A. Frycza-Modrzewskiego (+ 1572), który pisze: *Obyczaje nasze skażone, wiara y powinność zaniedbana, żywot nie umiejący się kazać*¹.

Potrzeba reformy Kościoła, która poruszała głębokie warstwy świadomości chrześcijańskiej w XVI w., doprowadzając je do przeegzaminowania doktrynalnych podstaw wiary i jej życiowych przejawów, może być uznana za twórczy wysiłek ówczesnych pokoleń, które wychodząc z własnych zapotrzebowań religijnych, pragnęły je powiązać z całym bogactwem historii zbawienia. Dlatego analiza tendencji tej reformy i samych prądów myślowych tego stulecia może być niezwykle owocna dla uchwycenia kierunku przemian, tworzenia się nowych wzorców doktrynalnej i etycznej praxis chrześcijaństwa, czy nawet poznania dawnego modelu religijności średniowiecza i jej podstawowych nurtów duchowych. Wypracowane w toku dyskusji filozoficzno-teologicznej znamiona duchowości, uwzględniały cały depozyt wiary i jego szczególne związki

¹ O poprawie Rzeczypospolitej księgi czworo. Przekł. pol. C. Bazylik. Łask 1577 w druk. J. Karcana s. 128.

z tradycją Kościoła, nie pomijając tak ważnego trendu religijności katolickiej jak kult maryjny.

Tradycje religijne, w tym także zwyczaje maryjne, stanowią już w XVI w. manifestację doktryny maryjnej oraz ważny element integrujący i identyfikujący wspólnotę katolicką. Ten wektor, dostrzeżony zarówno przez reformatorów jak i przedstawicieli odnowy katolickiej, znalazł się w ogniu kontrowersji teologicznych. Funkcja akulturacyjna obrzędowości maryjnej określiła się już w średniowieczu, by w XVI wieku podlegać procesowi dalszego ubogacenia i polonizacji. Wśród też zakwestionowanych i zwalczanych przez reformację znalazły się zarówno dogmaty, jak i kult maryjny. Protagonistów reformacji cechuje także negatywny stosunek do maryjnych praktyk, obrzędowości i folkloru, uważanych za dewiację życia chrześcijańskiego, a nawet za przejaw kultu magiczno-pogańskiego. Argumentacja ze strony katolickiej starała się obronić te tradycje, odwołując się do ich starożytności, celowości oraz podstaw biblijno-teologicznych. Dzięki tym ożywionym dyskusjom szpalty pism polemiczno-teologicznych jak i popularna postylografia XVI w. dostarczają nam bogatego materiału faktograficznego², który pozwala opisać zarówno same przejawy czci Matki Boskiej, obyczaju i obrzędowości maryjnej oraz uchwycić ich funkcję społeczno-kulturową. Licznych danych w wymienionej tu problematyce dostarczają nam także same źródła, zawierające normy kultu maryjnego, opisy poszczególnych celebracji i obchodów maryjnych, zwłaszcza związanych z sanktuariami, działalnością stowarzyszeń religijnych i grup społecznych. W tych społeczno-religijnych formach zachowań równie dobrze jak w popularnej literaturze narracyjnej znajdują odbicie społecznie preferowane i aprobowane modele obyczajowe. Odębne znaczenie wśród źródeł należy przyznać wielojęzycznym, czy łacińsko-polskim słownikom³ oraz popularno-encyklopedycznym kompendiom wiedzy dotyczącej gospodarstwa, wychowania czy medycyny, które podają wskazania odnoszące się do życia codziennego, zawodowego, nazwy uroczystości, określone praktyki nabożne czy obrzędowe⁴.

² K. Kolbuszewski. *Postylografia polska XVI i XVII wieku*. Kraków 1921. W zakresie penetracji materiału bardzo przydatnymi okazały się hasła z wydanych już tomów *Słownika polszczyzny XVI wieku*. Pod red. M. R. Mayenowej. T. 1—11. Wrocław 1956—1979 (dalej SPS) oraz zgromadzone materiały do tej cennej edycji. Za udostępnienie mi nie wydanych haseł składam serdeczne podziękowanie Prof. M. R. Mayenowej i Prof. F. Peplowskiemu.

³ J. Mączyński. *Lexikon Latino-Polonicum*. Królewiec 1564 w druk. J. Daubmanna; A. Calepinus. *Dictionarium decem linguarum*. Basel 1588.

⁴ S. Falimirz. *O ziałach i o mocy ich*. Kraków 1534 w druk. F. Unglera; M. Sien-
nik. *Lekarstwa doświadczone*. Kraków 1564 w druk. Ł. Andrysowica; *Rurale judi-
cium, to jest Ludycyje wieśne na ten nowy rok 1544*. Przez chwalebne go pana Ma-
cieja Zajczowicza w Bysinie podgórnego proroka słożone. Kraków 1544 w druk.
H. Unglerowej; *Modlitewnik dla kobiet z w. XVI*. Wyd. S. Ptaszycki. Kraków 1905.

Biorąc pod uwagę żywotność tradycji maryjnych w elitarnej i masowej kulturze polskiej XVI w. oraz ich specyfikę, można wyznaczyć kilka zakresów, w których należałoby omawiać podjętą tu problematykę. Przedmiotem naszych zainteresowań pozostanie jednak przede wszystkim rola zwyczajów maryjnych jako instrumentu komunikacji treści dogmatycznych, zarówno w ramach samej wspólnoty kościelnej, jak i w konfrontacji z nowymi wspólnotami chrześcijańskimi, które odrzuciły współdziałanie i pośrednictwo Maryi w Tajemnicy Chrystusa i Kościoła.

Postaramy się tu uwypuklić te zwłaszcza trendy polskiej myśli teologicznej i religijności maryjnej XVI stulecia, które na trwale weszły do naszej tradycji kulturowej. Wydaje się, że analiza tak zarysowanej problematyki jest nie tylko celowa, ale z racji naukowych bardzo pożądana, zwłaszcza że epoka ta jest w nikłym tylko stopniu rozpoznana, w tym co dotyczy staropolskiej maryjności⁵. Wiadomo zaś, że stulecie reformacji z całą ostrością postawiło pod dyskusję zarówno doktrynalny, jak i praktyczny walor czci Maryi. Nic więc dziwnego, że postulat rozpoznania maryjności polskiej XVI w. wydaje się nieodzowny dla ustalenia roli tego trendu duchowego w religijnej kulturze polskiej.

1. KSZTAŁTOWANIE SIĘ ŚWIADOMOŚCI O WYJĄTKOWEJ PROTEKCJI MARYI NAD NARODEM POLSKIM

Polska XVI wieku z racji swego położenia geograficznego, zwłaszcza z powodu sąsiedztwa na południowym wschodzie z krajami niechrześcijańskimi (Turcy i Tatarzy), na wschodzie z prawosławiem (Ruś) i wreszcie od północy i zachodu z protestantami (Prusy, księstwa niemieckie), znalazła się w sytuacji religijnej diaspory. Wskutek tego identyfikacja tradycji katolickiej i przywiązanie do wiary przodków utożsamiane było z obroną dziedzictwa kulturowego oraz zabezpieczaniem granic wielonarodowego Królestwa. Tę świadomość możemy obserwować na przykładzie ówczesnej literatury religijnej i popularnej historiografii polskiej. W łacińsko-polskiej poezji, np. *Carmen de statura, feritate ac venatione bison-tis*, Mikołaja Hussowskiego (+ po 1533) spotykamy prośbę do Matki Bożej, by uprosiła dla polskiego narodu opiekę i ochronę przed niebezpie-

⁵ J. Fijałek. Królowa Korony Polskiej. Historia kultu Matki Bożej w Polsce w zarysie, w: *Przegląd Kościelny* 1: 1902 s. 409—418; 2: 1902 s. 108—125, 255—286, 422—447; 3: 1903 s. 23—41; 81—93; Cz. Deptuła. Z zagadnień historii kultu maryjnego w Polsce, w: *Ateneum Kapłańskie* t. 60: 1960 s. 392—419; J. Wojnowski. Rozwój czci Matki Bożej w Polsce, w: *Homo Dei* R. 26: 1957 s. 846—862; Matka Boska w poezji polskiej. Szkice o dziejach motywu opr. M. Jasińska i in. t. 1—2. Lublin 1959; *Gratia plena*. Studia teologiczne o Bogarodzicy pod red. B. Przybylskiego Poznań 1965; K. Górski. Studia i materiały z dziejów duchowości. Warszawa 1980 s. 258—265.

czeństwem tureckim⁶. To przekonanie o protekcji Maryi nad chrześcijańskimi narodami dochodzi do głosu w Polsce przy okazji zwycięstw nad Tatarami i Turkami. Na długo przed zwycięstwem świata chrześcijańskiego nad Turkami pod Lepanto (1571) przekonanie o opiece Maryi nad polskim rycerstwem wyraził król Jan Olbracht, łącząc zwycięstwo nad Tatarami pod Kopystrzyniem (8. IX. 1487) ze szczególną pomocą Matki Boskiej. Podobne przeświadczenie dochodzi do głosu w interpretacji zwycięstwa oręża polskiego „nad Moskwą” pod Orszą w dzień Narodzenia MB 8 IX 1514 r. czy innej wiktorii Zygmunta I nad Tatarami w 1527 r. Pomyślny efekt pierwszej z tych batalii, którą ukazuje zachowany na Wawelu w Krakowie obraz, przypisywano powszechnie wraz z królem, wyraźnej opiece Maryi. Poseł królewski bp płocki Erazm Ciołek, który powiadomił Leona X o tym zwycięstwie, uzyskał dla polskiego władcy i jego dworu specjalny odpust zupełny, związany trwale ze świętem Narodzenia NMP⁷. Wreszcie dla uczczenia Maryi buduje Zygmunt I kaplicę Wniebowzięcia (1510—1531, zwaną Zygmuntofską), przy której funduje kolegium rorantystów, śpiewających mszę maryjną *Rorate coeli* i odmawiających oficjum *de Beata*. Jeszcze kaznodzieja królewski Stanisław Sokołowski (+ 1593) upatruje w fundacji kaplicy Zygmuntofskiej wotum dziękczynne Zygmunta I za jego zwycięstwa i pomyślność samego Królestwa, za *wielkie z możliwych nieprzyjaciół, z Moskwy, z Tatar, z Wołoch, z Prusów zwycięstwa i za insze królestwa swego szczęśliwe powodzenie*⁸. Także następcy Zygmunta I są w popularnej historiografii ukazywani jako czciciele Maryi, zaś myśl o Jej opiece nad narodem i Królestwem Polskim była świadomie podtrzymywana. Tę *Matkę Polak na szczycie widzi Jasnej Góry* — napisze Grzegorz z Sambora (+ 1573)

⁶ S. Sawicki. Z pogranicza literatury i religii szkice. Lublin 1979 s. 63.

⁷ Fijałek, art. cyt. 1: 1902 s. 117; 2: 1902 s. 113. Władcy z dynastii Jagiellonów dawali wyraz różnorodnym dowodom czci Matki Bożej. Oprócz nawiedzania Częstochowy, trzeba tu przypomnieć renowację obrazu Jasnogórskiego w r. 1431 z polecenia Władysława Jagielly, przynależność do bractwa paulińskiego Kazimierza Jagiellończyka, czy złożenie przez Zygmunta Starego na Jasnej Górze chorągwi zdobytych pod Orszą (1514). Od czasów Kazimierza Jagiellończyka przedmiotem ich szczególnego zainteresowania staje się kult ukoronowanej Dziewicy z Dzieciątkiem (*Mulier amicta sole*), pojęty jako kult Niepokalanego Poczęcia. To reprezentacyjne przedstawienie Maryi Królowej ma ugruntowaną pozycję w sztuce polskiej XV i XVI w., zwłaszcza w liturgicznych księgach iluminowanych z terenu Krakowa. Motyw ten znany jest w iluminowanym ok. 1490 r. *Modlitewniku oksfordzkim*, zwanym *Modlitewnikiem Władysława Warnieńczyka* (Oxford, Bodlejana nr 15857 f. 26^v), *Graduale Jana Olbrachta* (Kraków, Arch. Kap. Metrop. na Wawelu nr 42 KP cz. 3 f. 63^v) oraz iluminowanym przez Stanisława Samostrzelnika w r. 1524 *Modlitewniku Zygmunta I* (Londyn, British Museum, Add. 15281 f. 64^v). Zob. B. Miodońska. Rex regum i rex Poloniae. Kraków 1979 s. 102—114 i il. 18, 20, 40, 75—87.

⁸ Fijałek, art. cyt. 2: 1902 s. 117; A. Chybiński. Nowe materiały do dziejów kapeli Rorantystów w kaplicy Zygmuntofskiej na Wawelu. Lwów 1925; J. Pikulik. Graduał rorantystów wawelskich w świetle analizy paleograficzno-muzykologicznej. Lublin 1960 (mgr w ARKUL); E. Zdeb. Dzieje rorat w Polsce, w: *Rocznik Teol. Śląska Op. R.* 1: 1968 s. 329—330.

w swoim poemacie z 1568 r., poświęconym Jasnej Górze⁹, zaś Stefan Batory zdobycie Połocka 30.VIII.1579 r. przypisze wyraźnej pomocy Maryi.

Za czasów Batorego w kręgu uniwersytetu w Krakowie wznoszą się rzewne modły za *Sarmacyą* (Polskę) w odzie Andrzeja Schoneusa ze Śląska (+ 1615). Prosi się w tym utworze, by Matka Boska *Sarmatis Patrona* przybyła z pomocą tej północnej ziemi, która czci ją gorąco. Błaga się by Maryja zachowała w niebezpieczeństwie Polskę od strasznych nieprzyjaciół, gdyż nęmal ona jedna walczy o tę wiarę.

*Hic christianis terminus ultimus
Limesque stat; nos praesidium fere
Solum impias contra cohortes.*

...
*Has ergo semper respice lumina
Terras benigna: sis bona Sarmatis Patrona*

...
*Scis nos esse opis indignos
Scis hostium vires minasque
Armaque telaque, semper in nos intenta,
Moscus, Turca, Geta en prope*¹⁰.

W tej części swego utworu wymienia poeta wrogów Polski (Moskwę, Turków, Wołochów i innych), prosząc Maryję: *by sprawiła pokój między chrześcijanami, aby ich tyran (Turcja) nie zmógł zewnętrzny, zajął on już Węgry a teraz w nas godzi z innymi wrogami*. Godna podkreślenia jest tu wzmianka o losie Węgier, które jak podkreśla Hieronim Powodowski (+ 1613), tak długo odnosiły zwycięstwa, *dokąd Węgierska ziemia wiarę katolicką statecznie trzymała, a osobliwą Patronką i obrońcą Mat-*

⁹ Autor ukazuje Jasnogórską Panią jako Królowę nieba i ziemi a także szczególną Patronkę Polaków:

*Tobie, Królowo niebios, pieśń tę niosę w dani,
Jakom w wielkiej potrzebie ślubował Ci, Pani.
Tyś mi wierną Patronką — Tobiem oddan cały;
Ty bronisz mnie. Ja śpiewam tylko dla Twojej chwały.
Wszak słusznie szanujemy królów wizerunki
Dając im w znak miłości tkliwe pocałunki.
Słusznie z miejsca powstają przed Polską Królową,
Klękam przed Nią i staję znów z odkrytą głową;
Tym bardziej przed imieniem Królowej mi Nieba
Powstać i głowę odkryć, i przyklęknąć trzeba.*

Częstochowa, poemat z 1568 r. Tium. W. Stroka. Kraków 1898 s. 8 i 20. Zob. S. Szafrańc. Królowa narodu polskiego, w: *Homo Dei*. R. 26: 1957 s. 889. Za wymowny przykład wykluwającego się na terenie poezji polsko-łacińskiej pojęcia Maryi Królowej Polski można uznać tłumaczenie S. Grochowskiego (+ 1612) hymnu o św. Stanisławie Gaude Mater Polonia. Wbrew oryginałowi zaczyna poeta swój przekład słowami *Cna Matko polskiej Korony*, wprowadzając przez to do utworu wyraźny akcent maryjny. Zob. Sawicki, jw. s. 69.

¹⁰ Andrae Schonei. Oda magnae Matri Virgini pro Sarmatia, w: S. Sokołowski. *Nuntius salutis*. Cracoviae 1588 w druk. Łazarzowej. Zob. Fijałek 2: 1902 s. 111—112.

kę Bożą uznawała¹¹. Podobną opinię wyrazi w swych Kazaniach sejmowych Piotr Skarga (+ 1612), wspominając bitwę pod Köröstes (23—26. X. 1596), kiedy to Węgrzy przegrali już prawie wygraną batalię, gdy uczestniczący w niej heretycy, zamiast odwołać się do pomocy Maryi jako Patronki ziemi węgierskiej, zaczęli bluźnić Jej imieniu¹².

Manifestację polityczno-narodowej czci Maryi i uznanie Jej za szczególną opiekunkę Królestwa polskiego widzimy także w XVI-wiecznych interpretacjach najstarszej pieśni maryjnej — *Bogurodzicy* (XIII w.). Ten kościelno-państwowy hymn polski, uznany przez prymasa Jana Łaskiego (+ 1531) za *statut wiary przodków* i włączony w tym stuleciu do zbiorów prawodawstwa polskiego i litewskiego śpiewany był dawniej jako pieśń bojowa: *Mieli to w obyczaju hetmani oni i rycerze polscy, iż gdy się z poganym, z Turki, z Wołochy, z Moskwą albo Tatarzy potykać mieli, wtedy pierwszej Bogurodzicę śpiewali, tym wyznając wiarę swą, dla której gardła swe pokładali. I my dziś z Bogurodzicą jako z wyznaniem starożytnej wiary i onej pierwszej ewangelii, oprócz ktorej żadna inna prawdziwa być nie może, na heretyki wyjechać możemy jako na Tatarzy i okazać im ich niestateczność i nikczemność wielką, że się tak łącznie zwiesić dali, że się tak prędko przenieśli na inszą ewangelią, przeciw jasnemu piśmie, głosom apostołskim*¹³ pisze Jakub Wujek (+ 1597), autor popularnej *Postylli*.

Godna podkreślenia jest tu funkcja Maryi jako szczególnej opiekunki narodu polskiego, który pod Jej protekcją walczy zarówno z wrogami wiary chrześcijańskiej jak i nawałą heterodoksji. Ta świadomość dojrzała stopniowo w Polsce już od XV w. Wystarczy wspomnieć tu odnoszące się do obrazu częstochowskiego świadectwo Jana Długosza (+ 1480), który nazywa Matkę Bożą mianem *najchwalebniejszej i najdosłojniejszej Panny i Pani a Królowej świata i naszej Maryi*¹⁴. Sytuacja zaś reformacyjna przyczyniła się do tego, że w krajach katolickich zaczęto eksploatować szczególną protekcję Matki Zbawiciela, uznając ją za szczególną patronkę poszczególnych narodów: *Patrona Hungariae, Bavariae, Portugaliae*¹⁵. W przypadku Polski zarówno literatura dewocyjna, jak pisar-

¹¹ Propozycja z wyroków Pisma św. zebrana na sejm walny koronny krakowski w roku 1595. Kraków 1595 w druk. J. Siebeneichera s. 32.

¹² P. Skarga. Kazania sejmowe. Opr. J. Tazbir i M. Korolko. Wrocław 1972 s. 111—112.

¹³ J. Wujek. *Postille catholichnej części trzecia*. Kraków 1575 w druk. M. Siebeneichera. Cyt. za *Bogurodzica*. Opr. J. Woronczak, E. Ostrowska i H. Feicht. Wrocław 1962 s. 155.

¹⁴ *Liber beneficiorum*. t. 3, w: *Opera omnia*. Ed. A. Przeździecki. t. 9. Kraków 1864 s. 123.

¹⁵ G. Schwaiger. *Maria Patrona Bavariae*, w: *Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern*. Hrsg. von G. Schwaiger. Bd. 1. Regensburg 1970 s. 28—37; Tenze, *Frömmigkeit im bayerischen Raum*, w: *Theologisches Kontaktstudium: Spiritualität-Meditation-Gebet*. Hrsg. Von J. Gründel. München 1974 s. 115—116.

stwo teologiczne XVI w. eksponowało tytuły Maryi jako Matki, Opiekunki i Pośredniczki, zanim w następnym stuleciu nadano Jej oficjalne miano *Patrona Poloniae*. Na przykładzie Polski można śledzić jak pojęcie to dojrzewa, jak wychodząc z założeń dogmatyczno-universalnych zacieśnia się i nabiera narodowego wyrazu. Etapy tego rozwoju wyznaczają dwa wektory. Polska stanowi część światowego władztwa Maryi, zagrożonego zarówno przez wrogów zewnętrznych, jak i nowe niebezpieczeństwo wewnętrzne — herezje. W tej rozpaczliwej sytuacji kraj, który czci gorąco Maryję, może wybawić Ona sama, zaś czciciele Maryi mają walczyć z równą stanowczością z wrogiem zewnętrznym jak i wewnętrznym. Ten ostatni rys wskazuje na cechy Maryi jako władczyni, wspierającej swoich poddanych w walce o zachowanie wiary i bytu narodowego.

2. ZNACZENIE TRADYCJI MARYJNEJ JAKO ELEMENTU IDENTYFIKUJĄCEGO KATOLICKĄ WSPÓLNOTĘ POLSKĄ

Ostra polaryzacja stanowisk między Kościołem katolickim a nowymi wspólnotami religijnymi uczyniła zarówno dogmat maryjny jak i formy kultu, a nawet zwyczaje przedmiotem żywej kontrowersji teologicznej. Wobec zakwestionowania przez nowatorów XVI w. pośredniczej roli Maryi w dziele Chrystusa, polscy apologety katoliccy wskazują na źródła biblijne, świadectwa tradycji, obrzędy i zwyczaje potwierdzające tożsamość prawd maryjnych. Akcentują oni przy tym te momenty doktryny, kultu i tradycji maryjnej, które w teologicznych sporach z innowiercami narażone były najbardziej na szwank. Ostrze krytyki antimaryjnej kierowało się zarówno przeciw dogmatom i tytułom maryjnym, które wskazywały na pośredniczą rolę Maryi u Chrystusa i Jej udział w rozdawnictwie łask, jak i przeciw konkretnym przejawom kultu i obrzędowości. Odrzucając dogmatyczne tytuły Maryi i poświęcone Jej obchody świąteczne stwierdza kalwin Marcin Krowicki (+ 1573): *wszyscy bierzemy nie od panny Maryey, ani od żadnego stworzenia iedno thylko od pana Jezu Krysta Syna Bożego samego*¹⁶, natomiast luteranin Jan Seklucjan (+ 1578) dodaje: *Nie wierzye aby go (Chrystusa) człowiek nie mogł uprosić iedno przez Pannę Marię*¹⁷, zaś polemista unitariański Szymon Czechowicz (+ 1613) pyta sarkastycznie: *A Christus Jezus gdzie? gdyż mu y*

¹⁶ Obrona nauki prawdziwej i wiary starodawnej krześcijańskiej. Pińczów 1560 w druk. Daniela z Łęczycy k. 153.

¹⁷ Catechismus, to jest nauka naprzedniejsza i potrzebniejsza ku zbawieniu; o wierze krześcijańskiej. Królewiec 1547 w druk. J. Weinreicha, k. 25.

*Pośrednictwo Panną Maryą odiełi*¹⁸. Ze strony katolickiej wskazuje się na ścisły związek Maryi z Chrystusem, bo: *Matuchna bowiem a syn wes-pół z sobą chodzą*¹⁹, potwierdza się prawo Maryi do czci z racji Jej związku z Synem: *Maryą Panne chwaląc Pana Chrystusa w niej i przez nią chwalimy*²⁰, oraz podaje punkt odniesienia modlitwy maryjnej: *przez zastugę y mękę błogostawionego owocu Panny naczystszej Maryey, Pa-na naszego Jezusa Chrystusa Boga y człowieka prawdziwego prosimy*²¹. Najlepiej rekapitułuje to Piotr Skarga (+ 1612), gdy mówi, że: *Chrystus przez matkę czyni ludziom dobrodziejstwa*²².

Wychodząc z pozycji reformacyjnych przedstawiciele nowatorstwa zakwestionowali także sens praktyk i obrzędów maryjnych, zwracając uwagę w usprawiedliwieniu bardziej na zaufanie Bogu, aniżeli na walor dobrych uczynków. Wymowne są tu zwłaszcza stwierdzenia kalwina Mikołaja Reja (+ 1569): *Bo u nas płatnieysza kapica, gromnica, bylica, odpusty, suchoty, kadzidło, niżli szcyre a dobrotliwe słowa iego (Chrystusa)*²³. Tenże sam autor wskazując przykład wiary Maryi mówi: *A to iuż pewnie wiedz, iż iey daleko wdzyęcinieyszą thym postugę uczynisz niżbyć (...)* *wszystkie wianki y koronki, cały dzień iey szemrał*²⁴. Natomiast o wiele radykalniejszy J. Seklucjan stwierdza: *Y cy niemniey grzeszą, którzy du-fają w swey godności, pościech, suchotach, ofiarach, w świeczkach, w co-runkach, mszach, wiankach, plotkach y ynnych wymyslach samy się uspra-wiedliwiał*²⁵.

Ten dialektyczny sposób argumentacji zmuszał autorów katolickich do szukania racji za niezmiennością depozytu wiary. *Przez Pismo Duch Święty mówi, Pasterze: Apostołów i ich sukcesorów, Concilia czyli Seymy Duchowne, przez Tradycje y ustawy apostołskie (...)* *mówi ieszcze Duch Święty y przez powszechne zwyczaje kościelne, które sobie tak wielce Paweł święty waży, że ich używa za naywiększy dowód (Rom 11, 6)* — pisze J. Wujek²⁶. Natomiast Marcin Białobrzeski (+ 1586) wskazuje na sens katolickich obrzędów i praktyk: *To iest naszej Cerymoniey statut,*

¹⁸ Epistomium na Wędzidło (...) księdza Hieronima Powodowskiego. Kraków 1583 w druk. A. Rodeckiego s. 230.

¹⁹ Rozmyślania. Kraków 1594 w druk. A. Siebeneicherowej k. A 3^v.

²⁰ Falimirz, dz. cyt. k. 66r.

²¹ M. Białobrzeski. Katechizm albo wizerunek prawej wiary chrześcijańskiej. Kraków 1567 (b. wyd.) k. 231.

²² Kazania na niedziele i święta całego roku. Kraków 1595 w druk. A. Piotrowczyka s. 579^v oraz 45^r, 121^r, 161^v, 576^v.

²³ Świętych słów a spraw Pańskich (...) kronika albo postylla, polskim językiem a prostym wykładem też dla prostaków krótkce uczyniona. B.m. 1566 k. 29^v.

²⁴ Tamże k. 306^v.

²⁵ Catechismus k. T 3.

²⁶ Postilla catholica. To jest kazanie na ewangelie niedzielne i odświętne przez cały rok (...) Teraz znowu przejrzana i poprawiona. Przydane są niektóre nowe kazania i Obrona tej postylli. Cz. 1—2. Kraków 1584 w druk. M. Siebeneichera, I 565.

iż co sercem wierzymy, to cerymonią tą wyznawamy, a Jan Kochanowski (+ 1584) pyta dowcipnie:

*Po co wy hereticy w kościele bywacie,
Kiedy ceremonije za śmiech sobie macie*²⁷.

Argument tożsamości prawd maryjnych i ich tradycyjnej genealogii akcentuje wspomniane tu już odwoływanie się do *carmen patrum* (J. Długosz) — *Bogurodzicy*. Benedykt Herbest (+ 1598) określa tę pieśń mianem *miłych Polaków naszych starą apostolską ewanjeliją, którą Kościół po rękach sobie podawał*²⁸, zaś J. Wujek stwierdza z naciskiem: *Zaprawdę byśmy nie mieli przeciwko im (protestantom) nic inszego jedno te starszych naszych tradycje, a na koniec i tę samą piosenkę, tedybyśmy ją tą samą porazić i pokonać mogli, i okazać, że oni wiary chrześcijańskiej przodków swych odstąpili, że się Chrystusa zaparli, że się przenieśli na inszą ewanjeliją, onej prawie przeciwną, która w Polsce od sześćset lat była i którą przyjęli przodkowie naszy (...)* W tej pieśni policzuje się *naprzód prawa a szczerą wiara katolicka wszystkie kacerstwa głośniejsze pępępiająca, a to w tym jednym słowku i tytule — Bogarodzica*²⁹.

Szerzona przez protestantów niechęć do Maryi Panny i jej kultu, znajduje także wyraz w próbie ukazywania Matki Boskiej jako zwykłej, słabej kobiety. Za asumpt to takiej stylizacji posłużyło Mikołajowi Rejowi oglądane w wieku szkolnym przedstawienie pasyjne, w którym ukazano Matkę Bożą lamentującą nad swoim Synem:

*Rzekł ieden po tym pomnie
gdy baba płakała
Szpetnąsz to mać miał nasz Pan
barzo narzekała.
Bo ieśli taka była
na świecie Maria
Tedy ią chociem baba
mogłabych być y ia*³⁰.

Stanowisko takie spotykało się już wcześniej z ostrą reakcją polemiczną poety humanisty i biskupa warmińskiego Jana Dantyszka (+ 1548)

²⁷ M. Białobrzęski, *Postilla orthodoxa*, to jest wykład Świętych Ewangelii niedzielnych i świąt uroczystych przez cały rok. Cz. 1—2. Kraków 1581 w druk. Łazarzowej, I. 268; J. Kochanowski, *Na heretyki*. Fraszki, w: *Dzieła polskie*. Opr. J. Krzyżanowski. Warszawa 1980 s. 200.

²⁸ Chrześcijańska porządna odpowiedź na tę konfesyję, która pod tytułem *Braciej Zakonu Chrystusowego* niedawno jest wydana. Kraków 1567 w druk. M. Siebeneichera k. C-C₂. Por. *Bogurodzica* s. 145.

²⁹ *Bogurodzica* s. 154—159.

³⁰ *Figliki* albo rozlicznych ludzi przypadki dworskie, w: M. Rej, *Zwierzyniec, w którym rozmaitych stanów ludzi, zwierząt i ptaków kształty, przypadki i obyczaje są właśnie wypisane*. Kraków 1562 w druk. M. Wirzbięty k. Cc 8^r nr 140.

w łacińskim utworze *In hostes gloriosissimae Virginis Mariae*, gdzie autor z oburzeniem stwierdza:

*Jak ty, nikczemny, istnej prawdy wrogu,
Ważysz się twierdzić, że ją nic nie dzieli
Od zwykłych panien i że ona Bogu
Nie znaczy więcej od bab przy kądzieli
Lub zmiatających nawóz z stajni progę?*³¹.

Echo tego sporu należy jeszcze widzieć w wypowiedzi Piotra Skargi: *Niech nie równaia słońca z gwiazdami Najświętszey Matki Bożey z innymi niewiastami*³².

Omówione tu przykłady polskiej kontrowersji mariologicznej w XVI w. wskazują, że dotyczyła ona nie tylko sfery spekulatywnych prawd dogmatycznych, ale objęła całość tradycji religijno-kulturowej, ujawniającej się najczęściej w praktykach nabożnych i codziennej obrzędowości ludowej. W toku tej dyskusji strona katolicka odwoływała się często do tradycji i zwyczaju maryjnego jako ważnego wyrazu tożsamości swej doktryny, wskazując przy tym na służebność funkcji Maryi w zbawieniu, wysłużonym przez Jej Syna, jedyne go pośrednika Jezusa Chrystusa.

3. OBRZĘDOWOŚĆ MARYJNA ZWIĄZANA ZE ŚWIĘTAMI NMP

Obrzędowość i folklor maryjny w XVI w. bazuje przede wszystkim na siedmiu świętach maryjnych wymienianych powszechnie przez księgi liturgiczne, popularne modlitewniki, kalendarze polskie z przełomu XV/XVI w. Do obchodów tych zaliczano święta maryjne: Oczyszczenia, Zwiastowania, Nawiedzenia, Wniebowzięcia, Narodzenia, Ofiarowania i Poczęcia. Terminy tych obchodów odnotowuje się przy datacji dokumentów, ustalaniu czasu sejmików szlacheckich (np. w poniedziałek po Narodzeniu MB na Mazowszu i w województwie wołyńskim), czy jarmarków (np. po Wniebowzięciu w Jarosławiu, a trzeciego dnia po Narodzeniu MB we Wschowie, Zbąszynie, Międzyrzeczu i Czarnkowie). Na *siedem świąt maryjnych* przewidują specjalne modlitwy, popularne typy modlitewnika dla świeckich, takie jak łacińskie i polskie hortulusy, czy Harfa duchowna jezuita Marcina Laterny (+ 1598)³³. W duchowości franciszkańskich

³¹ Sawicki, dz. cyt. s. 67.

³² Kazania na niedziele s. 549.

³³ *I siedmioraką pieśnią siedem twych świąt święcę (...) Siedem świąt stawia imię Twoje, jak świat ten długi*. Zob. Grzegorz z Sambora, dz. cyt. s. 10–13; *Historiae omnium festorum sollemnium BVM cum Psalterio, praeconia, laudes*. Leipzig 1509 w druk. M. Lottera; P. Ciekliński *Św. Wojciecha, apostoła i arcybiskupa polskiego, Bogarodzica i hymny na święta Panny Najświętszej*. Zamość 1600 w druk. Akademii; M. Laterna. *Harfa duchowna*. Kraków 1592 (b. wyd.) s. 396–413; S. Sarnicki.

tercjarzy kładziono nacisk na uczęszczanie do kościoła w wymienione wyżej święta maryje. Miały do tego zachęcać specjalne odpusty, związane z tymi uroczystościami. Reguła tercjarska z około 1523 r. podaje te nadzwyczajne prerogatywy odpustowe, związane kolejno ze świętem *Gromnic* — 1449 lat odpustu, *Zwiastowania* — 1396, *Nawiedzenia* — 30, *Wniebowzięcia* — 1465, *Narodzenia* — 1509, *Ofiarowania* — 30 i *Poczęcia* — 30³⁴. Należy stwierdzić, że łaski odpustowe nadawane w XV i XVI w. przez biskupów i papieży poszczególnym świętom przyczyniały się do uznania ich wyjątkowego miejsca w kalendarzu kultycznym i zwyczajowym. Nowsze z tych uroczystości: *Nawiedzenie*, *Ofiarowanie* i *Poczęcie* polecali w szczególny sposób kaznodzieje, podczas gdy przedstawiciele reformacji, idąc w tej mierze za Lutrem, nie szczędzili im słów krytycznych, jako obchodom nie mającym uzasadnienia w Biblii. Autor kazań maryjnych z lat 1504—1519, którym jest Jan z Szamotuł zwany *Paterkiem* (+ 1519), akcentując upowszechniający się wówczas i gorliwie propagowany przez Akademię Krakowską obchód *Poczęcia Maryi: Poczęcie panny Maryey szwyączmy, aby syę ona przyczynyla za namy do pana Yezu crista*. A następnie dodaje: *kto yest byskupem albo opatem albo kotorym na czas przelożonym, rozpamyathavay często szwyąto panny maryey yey począczya a swym poddanym przykazuy ye szwyączysz*³⁵.

Czciciele Maryi rekrutujący się z kręgów bractw maryjnych i sodalistów jezuickich akcentowali rangę tych świąt maryjnych przez przyjęcie w tym dniu komunii św. Przygotowywali się oni także do samych uroczystości (zwłaszcza *Zwiastowania*, *Wniebowzięcia* i *Poczęcia*) przez post, określone praktyki czy nadzwyczajną pokutę, np. noszenie włosiennicy. Popularny pisarz Stanisław Orzechowski (+ 1566) powołuje się na przykład swego dziada, który *pacierze mawiał liczbą wedle dni onych, (...) kotorych Pan Krystus leżał w żywocie panięskim, które pacierze zwą koronką*. Starzec ten pościł w *adwent, post wielki i wigilię od Kościoła wzięte*³⁶.

W dzień *Wniebowzięcia* 1582 r. zabity został w Krakowie student szkoły św. Jana, który jak zaznacza kronikarz: *dnia tego do Stołu Bożego cho-*

Statuta i metrika przywilejów koronnych językiem polskim spisane. Kraków 1594 w druk. Łazarzowej k. 723, 725, 730, 733, 737, 867, 1231; *Modlitewnik siostry Konstancji* z r. 1527. Wyd. W. Wislocki. *Spraw. Kom. Język AU*. t. 3: 1884 s. 161—165; *Kronika mieszczanina krakowskiego z lat 1575—1595*. Wyd. H. Barycz. Kraków 1930 s. 67—68, 70, 100—101, 134, 141, 145.

³⁴ M. Muszyński. *Głosy i zapiski polskie w starych drukach Biblioteki Kórnickiej. Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej*. Z. 9—10: 1968 s. 240—241.

³⁵ Jan z Szamotuł (*Paterek*). *Kazanie o Maryi Pannie czystej*. Wyd. L. Malinowski. *Spraw. Kom. Język AU*. t. 1: 1880 s. 172. Por. M. Karplukówna. *Zagadnienie autorstwa tzw. Kazań Paterka. Zeszyty Naukowe UJ*. Nr 17: 1958 s. 43—92.

³⁶ S. Orzechowski. *Wybór pism*. Opr. J. Starnawski. Wrocław 1972 s. 393.

dział (...) i ten dzień wszytek odprawiał na nabożeństwie aż do nocy³⁷. Postylografia katolicka z końca XVI w., a także reformacyjna literatura religijna poświęca uroczystościom maryjnym wyjątkowo dużo miejsca. J. Wujek stwierdza z oburzeniem, że: *Nowowiercy dzisiejszy wymazali z kalendarzow swoich naprzednieysze święto Wniebowzięcia Panny błogostawioney*³⁸.

Zwyczaje maryjne wywodzące się z uroczystości Matki Boskiej powiązała tradycja polska z najbardziej bliskimi wydarzeniami harmonogramu kalendarza agrarno-gospodarczego i tradycyjnymi uroczystościami rodzinnymi, podkreślając dość często zbieżność samych świąt z porą głównych przemian klimatycznych roku i odpowiadających im prac gospodarczych, czy uroczystości gromadzkich. W kontekście tych okoliczności wchodziły w grę sytuacje, które wzmacniały i urealniały akty próśby, dziękczynienia, ślubowania lub wyrzeczenia. Ważną rolę odgrywały tu niekiedy zbieżności słowne, np. przy święcie Zwiastowania, czy bardziej w dniu Przemienienia Pańskiego. Wyróżnienie tych uroczystości w obrzędowości ludowej znajduje oparcie w swoście pojmanym sensie tych dni jako zmiany na lepsze. W obydwu tych przypadkach uchwycone zostały tu optymistyczne momenty nadziei, oparte o zbieżność słownych sformułowań treści dogmatycznej z cyklicznymi przemianami w życiu natury i pracami gospodarczymi. Takiego sensu święta Zwiastowania możnaby upatrywać w sformułowaniu czyzjojanu kłobuckiego z r. 1471: *Mathka boza marzec mą*³⁹.

Człowiek żyjący w otaczającym go naturalnym środowisku, do którego musi się dostosować, pragnie jednak tę rzeczywistość kształtować w myśl własnych zamierzeń. To działanie religijne w przypadku świąt maryjnych ujawnia się najbardziej w polskim kalendarzu ludowym na przykładzie trzech obchodów maryjnych, które już w XVI w. otrzymały w Polsce własne nazwy. Chodzi tu o święto Ofiarowania Chrystusa w świątyni, zwane częściej w średniowieczu Oczyszczeniem Maryi, zaś w polskim nazewnictwie ludowym — świętem Gromnic, czy od końca XVI w. Matką Boską Gromniczną; następnie uroczystość Wniebowzięcia nazywaną w Polsce Matką Boską Zielną oraz Narodzenia NMP — znaną w Polsce pod mianem Matki Boskiej Siewnej.

Święto Matki Boskiej Gromnicznej wywodzi swą nazwę od poświęcanych tego dnia świec — gromnic, które bronią ludzi przed złem, zabez-

³⁷ R. Zelewski. Materiały do dziejów reformacji w Krakowie. Zaburzenia wyznaniowe w latach 1551—1598. Wrocław 1962 s. 131.

³⁸ Nowy Testament Pana naszego Jezusa Christusa. Kraków 1593 w druk. A. Piotrkowczyka s. 397.

³⁹ J. Fijałek. Czyzjojan polski z r. 1471 z wiadomością o czyzjojanie w ogóle i w Polsce. *Prace Filologiczne*, t. 12: 1927 s. 444.

pieczają domy przed gromem i błyskawicami i są podawane umierającym w godzinę śmierci. Przed zaniesieniem gromnic do kościoła były one przysrajane. Przechowywano je nad obrazami świętych. W czasie burzy i gromów stawiano zapaloną gromnicę w oknie lub przed obrazem Matki Boskiej, modląc się o odwrócenie niebezpieczeństwa. Anonimowe Ludy-cyje wiesne z r. 1544 łączą z uroczystością MB Gromniczej: *Ostatek zimy poczawszy około Gromnic*, zaś humanista Łukasz Górnicki (+ 1603) w Dworzaninie polskim (1566) i M. Rej w Zwierciadle (1568) dają wyraz przekonaniu współczesnych, że *o gromnicach wilcy stadem chodzą*⁴⁰. Tego czasu sięga zapewne przekonanie, że Matka Boska Gromniczna jest opiekunką zagród i ludzi, chroniącą przed napaściami wilków. W poznańskiej księdze procesów o czary pod r. 1547 spotykamy ślad wykorzystania gromnicy do celów magicznych, gdy złodziej u Bernardynów w kościele gromliczą ukradł, którą przedał w aptecę za 4 grosze⁴¹.

Błogosławienie gromnic i ich ludowe użycie spotkało się z licznymi zarzutami reformatorów, zwłaszcza ze wspólnot kalwińskich. S. Czechowic wyśmiewa *modlitwę, którą gromnice czarują*⁴², M. Rej sarkastycznie mówi o bezużytecznej ufności w gromnicę grożąc *iz gorszy kaganiec co im w piekle świecą. Wiarą tam nie pmoże Błazej i z gromnicą*⁴³, zaś M. Krowicki kwestionuje sam walor błogosławieństwa gromnic i celowość jej użycia: *iz na którym by kolwiek miejscu była zapalona ta gromnica i położona, odstępował i drzał diabeł i uciekał przed strachem*, stawiając pytanie o biblijne podstawy tego zwyczaju: *Powiedz mi z któregoś to Pisma Świętego wziął, aby Pan Bóg miał na świece martwe wylewać, które wy od gromu Gromnicami zowiecie swoje błogosławieństwo, i łaskę swoją*⁴⁴.

Ze strony katolickiej wskazuje się, że gromnica ukazuje prawdziwą światłość jaką jest Chrystus. Ludzie proszą patrząc na tę światłość mają starać się poznać prawdziwą światłość — Chrystusa i sami być światłem dla innych. J. Wujek rekapituje tę argumentację mówiąc: *Przeto jest dobry obyczaj, że ich ludzie przy skonaniu, w grzmieniu i trzaskaniu, i w innych niebezpieczeństwach używają, a osobliwie schodząc z tego świata w pokoju na prawą światłość Pana Chrystusa pamiętać mają*⁴⁵,

⁴⁰ Ludy-cyje wiesne k. B; Dworzanin polski. Kraków 1566 w druk. M. Wirzbięty k. P 5; Zwierciadło k. 120. Por. SPS VIII 142.

⁴¹ Acta criminalia Posnaniensia. Nr 474 Liber maleficorum f. 136v.

⁴² Rozmowy chrystiańskie, które z greckiego nazwiska dialogami zowią. Kraków 1575 w druk. A. Rodeckiego k. 194.

⁴³ Wizerunek własny żywota człowieka poczciwego. Kraków 1560 w druk. M. Wirzbięty k. 38v. Por. M. Rej. Kupiec, to jest kształt a podobieństwo Sądu Bożego ostatecznego. Królewiec 1549 w druk. A. Augездеckiego k. 8; Rej. Postylla k. 225v i 305.

⁴⁴ Obrona k. 89 i 241.

⁴⁵ Postilla I 161. Zob. P. Sczaniecki. Gromniczna. *Ruch Bib. Liturg.* R. 11: 1958 s. 55—62.

a P. Skarga dodaje: *gdy przez oną ciemną stronę i mieszkanie śmierci pojdziem, tam się nam ta świeca przyda, tam ta gromnica posłuży, którą jest Jezus Chrystus*⁴⁶. Znamienny jest tu akcent chrystologiczny w samym wyjaśnieniu gromnicy, który doszedł do głosu nie bez konfrontacji stanowisk katolickich z protestanckimi.

Równie bogata treść obrzędowo-symboliczna związana jest z uroczystością Matki Bożej Zielnej. Już wspomniany tu kalendarz kłobucki wyraża ludowe przekonanie, że tego dnia *Matka boża ziele święci*. W uroczystość tą już w średniowieczu znany był w Polsce zwyczaj święcenia płodów rolnych, ziół, kwiatów i owoców. Poświęconą wiązanekę, zwaną najczęściej *ziewem* wieszano w mieszkaniu obok palmy pod obrazem (czasem wkładano za obraz) Matki Boskiej. Naparów i wywarów z tych ziół używano przy chorobach ludzi i zwierząt gospodarskich. Samo zaś poświęcone ziele miało chronić dom od pioruna. W czasie burzy kładziono je na parapecie okna.

O tych funkcjach *ziela* wspominają zarówno zwalczający zwyczaj jego poświęcenia przedstawiciele protestantyzmu polskiego jak i uprawiający apologię tej tradycji pisarze katolicy. M. Krowicki odwołuje się tu do modlitwy z agendy (rytuału), którą posługują się kapłani katolicy przy *papieskiego ziela święceniu Zielnej Panny Maryji* i dodaje: *Ale tesz jeszcze nie mniejsze bluźnierstwo po sobie ukazujecie, kiedy ziele w święto Panny Maryey Wniebowzięcie czaruiecie, gdy tak mówicie: Abyś Boże raczył ziele błogosławić i zdrowie uczynić nie tylko ku potrzebie ludziom, ale także i zwierzętom, iż ktobykolwiek tych ziół używał, aby i ciału i duszy iego dały zbawienie, aby wziął tak duszne iako i cielesne zdrowie. A bo tesz to tych Chrystusów macie? którzy i ciału i duszy waszej dawaia zbawienie i zdrowie. Rekapitułując swą myśl dodaje: *Bóg nie stworzył ziół, by zdrowie duszne i zbawienie dawały, ale by służyły bydlu i ludziom*⁴⁷.*

Ze strony katolickiej odpowiada na te zastrzeżenia J. Wujek w swej popularnej Postylli: *Jeszcze i to obraża sprzeciwniki nasze, że zioła i owoce w to święto święcimy, pokładając też w nich (iako oni mówią) iakąś nadzieję pomocy swojej a ujmując władzy opatrności, a z nią i opieki Panu Bogu swojemu (...). A czemuż też i my (...) ziela i kwiatów święcić i używać nie mamy, ku zdrowiu dusznemu i cielesnemu? Czemu owoców święcić i błogosławić nie mamy wspominając na on błogosławiony owoc żywota tej Najświętszej Panny Maryi, którym i przez którego wszyscy*

⁴⁶ P. Skarga. *Żywoty świętych*. Wilno 1579 w druk. Radziwiłłowskiej k. 115.

⁴⁷ Fijałek. *Cyzjojan* s. 444; J. Wojtkowski. *De cultu Beatae Mariae Virginis in litteratura Polonorum mediae aevi. Ephemerides Mariologicae* An. 14: 1964 s. 4; Krowicki. *Obrona* k. 94v.

ludzie i wszystko stworzenie jest ubłogosławione⁴⁸. Autor sprzeciwia się tylko nadużywaniu ziela do celów magicznych: *Nie chwaleć ia tego ieśli kiedy którzy ziele święconego na gusa, na czary, albo na zabobony iakie używają*⁴⁹. Podobnie jak przy poświęceniu gromnic, uderza tu w katolickiej interpretacji święcenia ziela odwołanie się do chrystocentrycznego ukierunkowania tej formy kultu maryjnego.

Zwyczaj błogosławienia ziela w święto MB Zielnej oddziałał także na maryjną onomastykę roślinną. Liczne bowiem rośliny lub krzewy, zwłaszcza lecznicze, określa się w Polsce od XV w. mianem ziół maryjnych. Należą do nich: bylica boże drzewko zwane drzewkiem Panny Maryi (*artemisia abrotaneum*), firletka albo różyczka Panny Maryi (*lychnis filorosa*), lenek Matki Bożej (*linaria vulgaris sive osyris*), Matki Bożej włoski (*asplenium trichomanes vel saxifragium*), Matki Bożej miętka, czyli włoska mięta (*mentha saracenic sive mentha Mariae*), mlecz Maryi czyli Matki Bożej mlecz (*silybum marianum vel labulla Mariae*), osetek Panny Maryi czyli podgorzał (*atractilis vulgaris minor*), Panny Maryi dzwonki (*hypericon*), Bożej Matki pościelica (*herniarnia glabra*), Róża Matki Bożej (*poterium officinale sive rosa Mariae*), Panny Maryi ziele lub św. Jana ziele (*sempervivum vel bupthalmus*), czy włoski Matki Bożej (*capillus Veneris herbae species*)⁵⁰. Znamienne jest także w tej mierze zalecenie z roku 1534 podręcznika zielarskiego Falimirza, postanawiającego że *Zioła i korzenie mają być zbierane po Wniebowzięciu Panny Maryjey. W tenże czas ma być udziałan też proch, między tym świętem, a między świętem Narodzenia Jej*⁵¹. Podobne zalecenie ma także wskazanie współczesnej medycyny, by w lecie też po św. Małgorzacie aż do Zielnej Panny Maryjey krwi nie puszczają, chyba za wielką potrzebą⁵².

Trzecią wreszcie uroczystością, która znalazła także rezonans w ludowym zwyczaju staropolskim jest dzień Narodzenia Maryi, znany w przysiędze z r. 1405 pod mianem Matki Bożej w jesieni. Cyzjojan płocki podkreśla związek tego dnia ze zbiorem wrześnieowego miodu: *Maria mel haurit*⁵³. Świadectwa późniejsze wiążą ten dzień z siewem ozimin. *Od Wigilii Panny Maryi Narodzenia ozimy siew poczynają, i dlatego tę uroczys-*

⁴⁸ Postilla II 327, 338.

⁴⁹ Tamże II 338.

⁵⁰ Falimirz, dz. cyt. l. 4^r, 78^v, 79^r; Siennik, dz. cyt. l. 17, 26^v, 27^r, 35, 47^v, 82, 94^v, 115, 239, 255; Calepinus, dz. cyt. s. 109^v, 110^{r-v}, 949^v, 966^v; Mączyński, dz. cyt. s. 34^v. Por. J. Rostafiński. Symbola ad historiam naturalem medii aevi. Plantas, animalia, lapides et cetera simplicia medicamenta, quae in Polonia adhibebantur inde a XII usque ad XVI saeculum. Collectanea scientiarum naturalium. Kraków 1900 nr 729, 1771—1772, 1852, 2694, 3606, 3637, 4404—4405, 4452—4453, 5485, 10965.

⁵¹ Falimirz, dz. cyt. l. 91^r.

⁵² Tamże l. 57^r.

⁵³ J. Łoś. Cizjojanus płocki. *Materiały i Prace Kom. Język. AU.* t. 5: 1912 s. 437—439; Fijałek. *Cyzjojan* s. 444; Wojtkowski, *De cultu BMV* s. 4.

tość mianują *dniem siewnym*⁵⁴. Zboże przygotowane do siewu kropiono święconą wodą, zaś z kłosów *ziela poświęconego* w dzień Wniebowzięcia wykruszano ziarna, mieszając je z ziarnem przeznaczonym do pierwszego siewu.

Mniej znane zwyczaje maryjne powiązane są z dniem Nawiedzenia, który odnotowuje *cyzjojan kłobucki* w prośbie: *Daj Maryi nawiedzenie nam kwiat róży*⁵⁵. Święto nazywane później *Matką Boską Jagodną*, było powszechnie znane w Polsce, podobnie jak dwa nowsze: *Ofiarowania* i *Poczęcia*. Trzeba jednak nadmienić, że ostatnia z tych uroczystości, tzn. *Poczęcie Maryi* cieszyła się wyjątkowym zainteresowaniem polskich teologów i kaznodziejów, zwłaszcza związanych z Uniwersytetem Jagiellońskim⁵⁶. Wyrazem tego stanowiska jest nauczanie *Mistrza Paterka*, który stwierdza, że *Marya wszelkyyey świętoszczy y lasky w zywocze matky yeszcze będącz yesth napelnyona*. Ją bowiem Syn Boży uświęcił od wieków i zachował w niewinności od grzechu pierworodnego, dlatego *Maryja poczęta yest bez zmazy grzechu*⁵⁷. Znany kaznodzieja powołuje się przy tym na autorytet *Doktora Subtelnego Dunsza Szkota* (+ 1308) i tradycję naukową Uniwersytetu Jagiellońskiego. *Johannes Szkoth movyl ysz Panna Marya besh grzechu poczęta, którego yusz syę kozda nauka trzyma y tak yako on wyznava y nasza nauka krakowska werzy wecznye ysz przesz grzechu poczętha*⁵⁸. W swoim kazaniu o *Maryi Pannie czystej* przytacza *Jan z Szamotuł* egzemplum o uratowanym z topieli, który miał nabożeństwo do *Matki Boskiej*. *Maryja* posyła mu na pomoc *biskupa-wybawiciela*, który mówi do uratowanego: *vyecz ysz myę Marya Panna kthobyę poslala, szluby a obyeczuy na kazdy rok święczysz s thwymy poddannymy święto Poczęczya Maryey*. Następnie dodaje *Paterek*, powołując się na autorytet *św. Anzelma*: *Nyewydzdy syę bycz then prawdziwy mylosnyk Maryey Panny, który yey czystego poczęczya święta czyczyc a święczycz nye chce*⁵⁹. Ludową świadomość o bezgrzesznym poczęciu *Maryi* a także potrzebie święcenia *Jej Poczęcia* głosiły liczne pieśni, którym sprzeciwiali się przedstawiciele reformacji⁶⁰.

⁵⁴ J. K. Haur. *Skład abo skarbiec ekonomii*. Kraków 1693 w druk. dziedziców K. Schedla f. 7.

⁵⁵ Fijałek. *Cyzjojan* s. 444; *Wojtkowski*. *De cultu BMV* s. 4.

⁵⁶ J. Fijałek. *Nasza nauka krakowska o Niepokalanym Poczęciu Najśw. Panny Maryi w wiekach średnich*. *Przegląd Polski*. t. 4: 1900 s. 420—485; J. Wojtkowski, *Wiara w Niepokalane Poczęcie Najśw. Marii Panny w Polsce w świetle średnio-wiecznych zabytków liturgicznych*. Lublin 1958; J. Domański. *Niepokalane Poczęcie Najśw. Maryi Panny*. w: *Gratia plena*, s. 189—229.

⁵⁷ *Jan z Szamotuł*, dz. cyt., s. 176, 178, 199, 203, 206, 225.

⁵⁸ Tamże s. 179.

⁵⁹ Tamże s. 172 i 171.

⁶⁰ Por. M. Bobowski. *Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca XVI wieku*. Kraków 1893 s. 36, 69, 72, 124—125, 295—298. Zob. *Kolbuszewski*, dz. cyt. s. 87, 112, 199. *Poezja końca XVI w. poświęci tej tajemnicy podniosłe rymy*

Polskim źródłem teologiczno-narracyjnym znane są także inne święta maryjne, np. Matki Boskiej Królowej męczenników (S. Maria ad martyres), NMP z Góry Karmel, NMP od wykupu niewolników, Śnieżnej, Loretańskiej, Pocieszenia, Bolesnej czy Zwycięskiej znanej bardziej pod mianem Różańcowej. Te przejawy czci Maryi nie znalazły trwałego wyrazu w obrzędowości ludowej, bo odnosiły się do uroczystości partykularnych. Trzeba zaś stwierdzić, że omówione tu związki świąt maryjnych ze zwyczajami ludowymi w XVI w. wykazują ściślejszą więź z kulturą rolniczą, aniżeli mieszczańską. Święta maryjne powiązane z obrzędowością ludową i pobożnością wiernych ukazują, jak rzeczywistość duchowa zespała się w nich z realiami codziennego życia osobistego i zbiorowego grupy wiejskiej, przyczyniając się do utrwalenia i ubogacenia samych treści teologicznych uroczystości maryjnych.

4. MARYJNE NABOŻEŃSTWA I PRAKTYKI LUDOWE

Stulecie reformacji odziedziczyło po religijności średniowiecza liczne typy nabożeństw i praktyk codziennych, które stanowiły swoistą służbę Bożą chrześcijanina żyjącego w świecie. Wśród tych form pobożności pokazaną liczbę zajmują praktyki i modlitwy maryjne. Ich bogaty repertuar zawierają polskie modlitewniki i rozmyślenia takie jak: *Modlitewnik Konstancji* (pocz. XVI w.)⁶¹ i *Modlitewnik dla kobiet*⁶², *Hortulus polski* z 1514 r. wydawany wielokrotnie w XVI w.⁶³, *Żywot Pana Jezusa Krysta Baltazara Opecia*⁶⁴, *Rozmyślenia dominikańskie* z 1532 r.⁶⁵, czy poreformacyjna *Harfa duchowna jezuita Marcina Laterny*⁶⁶.

Prowadzona jednak w tym czasie ostra polaryzacja stanowisk katolickich z protestantami nie pominęła także praktyk maryjnych. Krytykujący je M. Krowicki kreśli przy tej okazji modelowy zakres praktyk maryjnych polskiego *śługi Maryi*, który chodzi codziennie na msze, klęka przed obrazami, *mówi Różane wianki i godzinki, bywa na Roratach, na Salve i na procesjach*⁶⁷. Ten ideał realizowali tylko przedstawiciele kon-

w utworach S. Grochowskiego, S. Grabowickiego, P. Cieklińskiego i M. Sęp Szarzyńskiego. Zob. Sawicki, dz. cyt. s. 70—76.

⁶¹ *Modlitewnik siostry Konstancji* z r. 1527. Wyd. W. Wisłocki. *Spraw. Kom. Język. AU*, t. 3: 1884 s. 73—179.

⁶² *Modlitewnik dla kobiet* z w. XVI. Wyd. S. Ptaszycki. Kraków 1905.

⁶³ L. Bernacki. *Pierwsza książka polska*. Lwów 1918.

⁶⁴ Kraków 1522 w druk. H. Wietora.

⁶⁵ *Rozmyślenia dominikańskie*. Wyd. K. Górski i in. t. 1, Wrocław 1965 (Bibl. Pisarzy Polskich. S. A nr 3); K. Górski. Uwagi o *Rozmyśleniach dominikańskich* na tle prądów religijnych XV i początków XVI wieku. *Sredniowiecze. Studia o kulturze*, t. 2: 1965 s. 303—320; Tenże. *Studia i materiały* s. 152—178.

⁶⁶ *Harfa duchowna*. Kraków 1592 (b. wyd.).

⁶⁷ *Obrona* k. 61.

fraterni takich jak: literacka (dla umiejących czytać), szkaplerzna, sodalicja maryjańska czy bractwa różańcowe, które zwiększają swą aktywność już w ostatnich latach XVI w. Propagowały one własne praktyki maryjne.

Już od średniowiecza bardzo znanym nabożeństwem maryjnym jest małe oficjum o NMP, zalecane umiejącym czytać ludziom świeckim jako sobotni hołd składany Maryi, zaś przez duchownych wiązane z codzienną modlitwą brewiarzową. Wspomniany tu Krowicki podnosi zarzut, że oficjum to zostało dopiero zaaprobowane na synodzie w Clermont (1095), zaś kronikarz gdański, dominikanin Marcin Grüneweg wyrzuca sympatykowi reformacji Jakubowi Knade (Knothe), że *zaniedbywał dla Anny Rastemberger msze i nieszpory, a zamiast godzinek odprawiał szeptę z panną Anną, którą przedłożył nad Dziewicę Maryję*⁶⁸. Z myślą o ludziach świeckich przetłumaczono godzinki na język polski już w XV w. jak na to wskazuje odpis Modlitw Wacława z Brodni (z 1482 r.). Ich tekst posiada *Hortulus animae* wydany w Krakowie w 1521 r. u H. Wietora oraz datowany na r. 1533 *Modlitewnik Zygmunta I.* Nowego przekładu godzinek maryjnych dokonał, według łacińskiego oryginału wydanego przez Piusa V, Jakub Wujek SJ, by jak pisze Possewin *odwieść prostaczków od niebezpieczeństwa, na które ich narażało śpiewanie hymnów dysydencckich*⁶⁹. Ten cel osiągnęły jednak w pełni dopiero godzinki o Niepokalanym Poczęciu, przełożone na język polski ok. 1620 r., śpiewane w kościele i w domu. Wersja łacińska tych godzinek, oparta na oficjum o Niepokalanym Poczęciu, nie mogła powstać przed 1476 r.⁷⁰. Ich odmawianie należało do sobotnich obowiązków sodalisów jezuickich, do których w Polsce przed 1600 r. należała młodzież (Braniewo, Płock, Kalisz, Jarosław, Kraków) i dorośli (Wilno, Lublin). W dniu wpisu do kongregacji otrzymywali sodalisi dyplom i srebrny medal maryjny, który jako Jej order nosili na wstędze lub łańcuszku. Samo zaś stwierdzenie *jakiem sodalis Maryi* uchodziło wśród członków sodalicji za formę przysięgi maryjnej⁷¹.

Do odmawiania oficjum o *Poczęciu Maryi* zobowiązywali się także umiejący czytać członkowie bractw szkaplerznych. Ich rozwój przy klasz-

⁶⁸ M. Bogucka. *Życie codzienne w Gdańsku wiek XVI—XVII*. Warszawa 1967 s. 34.

⁶⁹ Modlitwy Wacława, zabytek języka polskiego. Wyd. L. Malinowski. Warszawa 1887; *Officium abo Godziny Błogosławionej Panny Mariey*. Kraków br (1596?) i Kraków 1598 w druk. A. Piotrkowczyka; Bernacki, dz. cyt. s. 202, 205—207; Bobowski, dz. cyt., s. 18 i 122—128; Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut. t. 1. Piśmiennictwo staropolskie. Pod red. R. Pollaka. Warszawa 1973 s. 231—233, 249.

⁷⁰ J. Wojtkowski. Powstanie Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najśw. Maryi Panny z Modlitw Wacława. *Rocz. Teol.-Kan.* t. 2: 1955 s. 23—28; Tenże, Niepokalane Poczęcie NMP w oficjach brewiarzowych i formularzach mszalnych Leonarda de Nogarolis i Bernarda de Bustis. *Ruch Bibl. Liturg.* R. 7: 1954 s. 106—138.

⁷¹ S. Załęski. O sodalisach Maryi. Kraków 1886 s. 3—30; Tenże. *Jezuicy w Polsce*. t. 1. Lwów 1900 s. 124—126.

torach karmelitańskich datuje się w Polsce, podobnie jak i w innych krajach, od ostatnich lat XVI w. Bractwo podkreślało zwłaszcza maryjny charakter soboty przez udział we mszy św. oraz ufność w tzw. przywilej sobotni, iż Maryja uwalnia Jej czcicieli z czyścica w pierwszą sobotę po ich śmierci, jeżeli za życia nosili szkaplerz ⁷². Nie umiejącym czytać członkom bractwa szkaplerza polecano rozłożoną na 7 godzin kanonicznych koronkę 70 *Ave* lub 7 pacierzy (*Pater + Ave*) ku czci Radości Maryi. W tym wypadku chodzi tu o odmianę popularnej zwłaszcza u bernardynów koronki ku czci *całego życia* lub *lat życia* Maryi, składającej się z 7 *Pater* i 63 *Ave*. Praktyka ta znana była M. Laternie SJ (+ 1598), który zaleca ją w swoim popularnym modlitewniku: *Ma koronka ta w sobie siedm Pacierzy, sześćdziesiąt i troje Anyelskie pozdrowienie a iedno Kredo* ⁷³. Koronkę tę zalecała także Pieśń o koronce Panny Maryi, nadmieniając, iż sama Matka Boska objawiła tę koronkę słudze swemu pustelnikowi, zaś św. Bernardyn ze Sieny (+ 1444) odmawiał ją często, będąc jeszcze *żaczkiem*:

*W tej koronce ustawca pierwszy
Położył modlitw sześćdziesiąt i trzy,
Bo tyle lat Panna miała,
Póki na tym świecie z ludźmi mieszkała* ⁷⁴.

Nabożeństwo przyjęło się szeroko w kręgach mieszczańskich, jak na to wskazują krakowskie nagrobki z I poł. XVI w., np. złotnika Grzegorza Przybyły z r. 1534. Natomiast wśród szlachty zyskała sobie koronka miano *zbroi ducha* rycerstwa ⁷⁵. Takie też koronki mają w ręku namalowane przed 1532 r. przez Stanisława Samostrzelnika kobiety związane z rodem Szydłowskich: Zofia i Barbara ⁷⁶, zaś Andrzej Wargocki (+ po 1620) tłumacz Peregrynacji jerozolimskiej M. K. Radziwiłła nadmienia, że *koronka abo pacierze u pasa mu wisiaty* ⁷⁷. Do koronek bernardyńskich nawiązuje także anonimowy utwór, związany z *dominikańskim różańcem*, który od 2 poł. XVI w. skutecznie rywalizował z dawnymi koronkami:

*Niech cię świat w tym niewodzi
Iż na insze wianki godzi:
Dobłą modłę on wyrzuca*

⁷² B. Panek. Dzieje bractwa Szkaplerza Świętego przy kościele OO. Karmelitów w Krakowie na Piasku do końca XVII wieku. *Rocz. Teol.-Kan.* t. 10: 1963 s. 39—59.

⁷³ Tamże s. 52—54; *Laterna*, dz. cyt. s. 509.

⁷⁴ Bobowski, dz. cyt. s. 390—393.

⁷⁵ Fijałek. *Królowa Korony* 2: 1902 s. 114; T. Dobrowolski. *Sztuka Krakowa*. Kraków 1971 s. 229 il. 159.

⁷⁶ W *Liber geneleos familiae Schidlovicie* przechowywanym w Bibliotece Kórnickiej. Zob. Reprodukcje w *Kalendarzu Unitra* na r. 1979. Warszawa 1978 s. 6 i 12.

⁷⁷ M. Radziwiłł. *Peregrynacja abo pielgrzymowanie do Ziemi Świętej*. Kraków 1607 w druk. S. Kempiniego s. 341. Nagrobek M. K. Radziwiłła ukazuje go w stroju pielgrzymim z różańcem zawieszonym na szyi. Zob. J. S. Bystron. *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*. t. 1. Warszawa 1960 s. 135.

*W to miejsce inszą podrzuca.
Nad koronki Bernardyńskie
wtrąca insze Philistyńskie*⁷⁸.

Z duchowością franciszkańską należy związać znaną z modlitewnika Konstancji koronkę ku czci 12 gwiazd czyli cnót Maryi⁷⁹, czy wspomnianą przez Jana z Szamotuł i Opecia koronkę 12 koron Maryi, poświęconą uczczeniu Jej obyczajów⁸⁰. Obydwie one zdają się wskazywać na podobieństwo z propagowaną po r. 1530 przez kapucynów koronką ku czci Poczęcia Maryi. Wśród innych typów koronki na uwagę zasługuje: polecana na dni adwentu koronka do 7 lub 15 radości Maryi, czy podobne praktyki mające za cel uczczenie 5, 7 lub 15 Jej boleści⁸¹. Dowodem znajomości przez świeckich wspomnianych tu typów koronek są zarówno hortulusy polskie i inne modlitewniki z XVI stulecia: pochodzące z 1556 Nauki duchowne dla Odrowążówny⁸², zapis Tomasza Okunia, sekretarza Zygmunta Augusta, zdanie Laterny *iesli zechcesz mozesz y na lata y zaraz na cnoty Niepokalaney tej Panny wspominać, Koronkę iey mówiąc*⁸³ czy znana nam już Pieśń o koronce Panny Maryi:

*Przez twe smutki y też radości
Racz uprosić sługom swoiey miłości
Grzechów wszystkich odpuszczenie
A potem Bożej łaski otrzymanie*⁸⁴.

Przy odmawianiu koronek posługiwano się sznurami paciorków (*corona calculorum precatorium, etiam corallia*), które sprzedawali kramarze zwani już w XIV i XV w. paciernikami (*oracula alias paczernik; ta-*

⁷⁸ Fijałek. Królowa Korony 2: 1902 s. 114. Jest to wiersz zaopatrzony inicjałami F. G. O. zamykający Wykład Różanego Panny Mariey wianku przez X. Benedykta Herbesta. Kraków 1568 w druk. M. Siebeneichera dołączony do dziełka tegoż autora O wykładzie ceremonii krztu św. Typową koronkę bernardyńską (a nie różaniec) ukazuje obrazek odpustowy z klasztoru bernardynów w Przeworsku, przechowywany obecnie w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie a także iluminacja z Graduału Jana Olbrachta, okazująca Dzieciatko przekazujące koronkę królowi. Zob. Miodońska, dz. cyt. s. 105 i il. 20.

⁷⁹ Modlitewnik Konstancji s. 166.

⁸⁰ Opec, dz. cyt. k. 186^v—189^v; Jan z Szamotuł, dz. cyt. s. 90; Laterna, dz. cyt. s. 509. Por. SPS X 638—639, 645.

⁸¹ Modlitewnik Konstancji s. 160—161, 166—167, 175. *Po każdej koruncze tho mowcze. Panno Marya czysta, przes thwe szyedm radosczy postaw mye na drodze sprawedlywosczy, o Panno wszystkiey czystosczy pamyetay na mye w godzyną moyey szmyerczy. Amen* — Zalecenie po koronce do VII radości (s. 166); Laterna, dz. cyt. s. 491, 493, 496. Por. A. M. Lepicier. Mater Dolorosa. Spa 1947 s. 207—226; E. Bertraud. Notre-Dame de Sept Douleurs. Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Red. M. Viller. T. 3. Paris 1957 k. 1691—1701; A. Hollardt. Zeven smarten en zeven vreugden van Maria. Liturgisch Woordenboek. Red. L. Brinkhoff. Bd. 2. Roermond en Maaseik 1962 k. 2982—2985.

⁸² K. Górski. Od religijności do mistyki. Lublin 1962 s. 62—64.

⁸³ Harfa s. 510; Bobowski, dz. cyt. s. 64—65, 390—393.

⁸⁴ Bobowski, jw. s. 391.

bernarius qui coronas calculorum precatorium vendit)⁸⁵. Mogły być one dobrze wykorzystane przy odmawianiu różańca. W tym znaczeniu należy rozumieć takie wyrażenia jak *paciorki odprawować*, czy *Pacierz y Zdrowe Marye na powrozkowych paciorkach nabożnie rozmyślać*⁸⁶, a także świadectwo J. Kochanowskiego o swej córce:

*Orszula po paciorek do mnie przychodziła
Skoro z swego postania rano się ruszyła*⁸⁷,

czy wreszcie ironiczne stwierdzenie poety:

*Maryja łaski pełna
a w ręku pacierze
Na iakie przy kościele
baba pieniądz bierze*⁸⁸.

Zwolennicy reformacji występowali ostro przeciw zaufaniu w moc koronek i różańca. M. Rej krytycznie ocenia tego, który chęłpi się:

*Wianek koronky y drugie
Mawiałem paczyorky długie*⁸⁹.

Na innym zaś miejscu autor odnotowuje typowe zachowania przy modlitwie ustnej tych, którzy przy odmawianiu pacierzy *kołaczą nimi, mruczą je jak niedźwiedź czy węzełków nawiązawszy paciorki sobie ustawicznie szemrali*⁹⁰. Stanisław Reszka (+ 1603), który w Rzymie opiekował się polskimi pielgrzymami wspomina, że odchodzącym *książeczki nabożne, modlitwy, paciorki, obrazki dawaia*⁹¹. Zwyczaj ten nie omieszczał skrytykować Czechowic nadmieniając, że niektórzy *beczkami paciorki z Rzymu y zinszymi jakimiś relikwiami wożą*⁹². To ostatnie świadectwo, w równej mierze potwierdza zwyczaj przywożenia z Rzymu zarówno przez papieskich nuncjuszy jak i polskich pielgrzymów pamiątek w formie koronek i różańcy, jak wskazuje na import poszukiwanego towaru, z którego na miejscu, np. w Gdańsku wyrabiano te popularne przedmioty dewocyjne.

⁸⁵ Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa 1257—1506. Wyd. Fr. Piekosiński, w: *Monumenta mediæ ævi historica res gestas Poloniae illustrantia*. t. 7. Kraków 1982 s. 750; L. Malinowski. Spis rzeczy z XV wieku. *Prace Filologiczne*. t. 4: 1889 s. 664.

⁸⁶ Rej. Kupiec w. 2774—2775, 3971, 5589, 8442, 8456; J. Wujek. *Judicium albo rozsądek niektórych katolików o Confessiej sędomierskiej*, roku 1570 wydanej. Kraków 1570 w druk. M. Szarffenbergera k. 60^v—61; A. S. Bzowski. *Różaniec Panny Mariej*. Kraków 1600 w druk. W. Kobylińskiego s. 11. Por. SPS X 645—648.

⁸⁷ J. Kochanowski. *Treny*. Tren XIX albo sen, w: *Dzieła polskie* s. 577.

⁸⁸ Tenże. *Fraszki*. Księgi wtóre nr 33 Do dziewczki. Tamże s. 168.

⁸⁹ Rej. Kupiec w. 2049—2050 i 3292—3293.

⁹⁰ Rej. *Postilla* k. 134, 306, 327. Por. J. Seklucjan. *Catechismus, to jest nauka najprzedniejsza i potrzebniejsza ku zbawieniu, o wierze krześcijańskiej*. Królewiec 1547 w druk. J. Weinreicha k. A 4^v.

⁹¹ S. Reszka. *Przestroga pastyrzka do miasta warszawskiego*. Poznań 1585 w druk. J. Wolraba s. 120.

⁹² M. Czechowic. *Epistomium na Wędzidło ... księdza Hieronima Powodowskiego* Kraków 1583 w druk. A. Rodeckiego s. 81.

Z uwagi na produkowane dewocjonalia jedną z ulic gdańskich nazwano Paternosterstrasse. Koronki były wyrabiane ze szlachetnych materiałów, jak potwierdza to świadectwo z 1493 r. *Item paczyerze, yedny koronalowe, a drugue burstynowe*⁹³. Już wcześniej bo w r. 1427 dowiadujemy się od przeora franciszkanów wrocławskich Mikołaja Turgaw, że wierni w tym mieście przynosili ze sobą do kościoła tzw. dominicale, czyli koronkę do liczenia paciery, zwaną *Pater noster*. Koronka ta używana była już w poprzednich wiekach. Przypinano do niej w czasach Mikołaja krzyżyki, agnuski, znaki Imienia Jezus lub ozdobne relikwiarzyki⁹⁴. Tego typu koronek używano przy odmawianiu różańcy średniowiecznych, znanych bardziej pod mianem żołtarzy Chrystusa (np. żołtarz bł. Władysława z Gielniowa) i Maryi (*psalterium marianum, aureum psalterium de domina nostra*). Pod tym ostatnim mianem rozumiano nie tylko zestawy psalmów maryjnych (np. św. Bonawentury), ale także różnego typu maryjne układy modlitewne wcześniejsze od różańca, na które składały się antyfony, wersety i psalmy powiązane z recytacją *Zdrowaś*⁹⁵. Na te właśnie żołtarze Maryi oburzali się protestanci polscy, np. Krowicki: *Powiadają Papież, iż żołtarz Panny Maryey miłszy Troycy Świętej nissli Dawidów i Żołtarz jest prcstym ludziom łatwiejszy. Żołtarz Dawidów uložony przez człowieka grzesznego. Żołtarz Panny Maryey od Pana Boga samego y na ten świat przyniesion od Anioła Gabriela*⁹⁶. Te typy praktyk maryjnych dobrze wyróżnia M. Laterna, gdy pisze: *Mamy Godzinki iey, tak od koncylium Klaremontańskiego, iako y za rozkazaniem Piusa piątego Papieża na świat pożytecznie wydane: mamy y Żołtarze, Korony y wianki iey*⁹⁷.

Od średniowiecza posiadamy liczne świadectwa o szeroko zakrojonej propagandzie modlitwy różańcowej, która z elitarnej praktyki klasztornej, znanej w licznych zakonach monastycznych (cystersi i cysterki, kartuzi, przedstawiciele devotio moderna) staje się w XV w. ulubionym nabożeństwem bractw dominikańskich, a nieco później popularną dewocją

⁹³ Malinowski. Spis s. 664.

⁹⁴ P. Kielar. Studia nad kulturą szkolną i intelektualną dominikanów Prowincji Polskiej w średniowieczu, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222—1972*. Red. J. Kłoczowski. t. 1. Warszawa 1975 s. 413.

⁹⁵ G. G. Meerseman. Der Hymnos Akathistos im Abendland. Bd. 2. Freiburg (Schweiz 1960) *Spicilegium Friburgense* 3 s. 6—14, 98—105, R. Scherschel. Der Rosenkranz — das Jesus — gebet des Westens. Freiburg 1979 (Freiburger Theol. Studien 116); A. Heinz. Gebete aus St. Thomas. Trier 1980 s. 112—121; Tenże. *Domina et Advocatrix. Zeugnisse zisterziensischer Marienfrömmigkeit in einer Gebetbuchhandschrift aus St. Thomas (um 1300)*. W: St. Thomas an der Kyll. Hrsg. vom Bischöflichen Priesterhaus St. Thomas. Trier 1980 s. 129—142.

⁹⁶ Krowicki. Obrona k. 156—158, 256.

⁹⁷ Harfa s. 506.

ludową. Związana z devotio moderna Dorota z Mątówów odmawia już w 1385 r. rodzaj różańca z 50 *Zdrowaś Maryjo, na chwałę Matki Bożej*⁹⁸. Z następnego stulecia posiadamy dane o znajomości w Polsce już dzisiejszej formy różańca, nad którym protektorat przejęli dominikanie. *Trzykroczy pycaczdyeszad mowczye Sdrowa bucz Maria, a yeden paczyerz mowczye za kasdym dzyeszathkyem*⁹⁹. Pierwowzorem modlitwy różańcowej i bractw według modelu dominikańskiego było bractwo założone w 1470 r. w Douai przez Alana de Rupe oraz bractwo w Kolonii zaprowadzone przez magistra Jakuba Sprengera. Te właśnie konfraternie otrzymały liczne odpusty od papieża Sykstusa IV (1471—1484). Z dokumentów odnoszących się do odpustów bractwa różańcowego w Kolonii sporządzono w r. 1480 odpis dla różańcowego bractwa wrocławskich dominikanów przy kościele Św. Wojciecha. W tym też roku założono przy tej świątyni pierwsze bractwo różańcowe na Śląsku, a następnie poczęto je zakładać przy innych klasztorach dominikańskich, np. Grodkowie, Brzegu, Świdnicy, Paczkowie i Nysie. Aktywnym propagatorem bractw na Śląsku był Jan z Kempnicz (Chemnitz — Saksonia), lektor klasztoru Św. Wojciecha. Pierwszy znany statut bractwa różańcowego pochodzi z 1481 r. i wiąże się on z faktem zaprowadzenia bractwa w Grodkowie. Podano tam wiadomość, że głównym ośrodkiem bractw na Śląsku było bractwo przy kościele Św. Wojciecha we Wrocławiu, dokąd przesyłano nazwiska członków bractw lokalnych, do wpisu do wspólnej księgi brackiej. Biskup wrocławski Rudolf zatwierdził bractwo różańcowe na terenie swojej diecezji i wraz ze swym sufraganiem Janem obdarował je nowymi odpustami (1481 r.). Przy tej okazji bp Rudolf stwierdził, że już kilka tysięcy duchownych i świeckich zapisało się do bractwa¹⁰⁰. W tym samym czasie zaczęto zakładać bractwa różańcowe przy klasztorach dominikańskich na terenie Wielkopolski. W r. 1494 kaplica bractwa różańcowego w kościele dominikanów poznańskich otrzymuje pierwsze przywileje odpustowe na cztery święta maryjne oraz dzień dedykacji, zaś w 1522 r. wspomniane są czynsze bractwa różańcowego w Kościanie¹⁰¹. W XVI w. stwierdzamy dalszy rozwój nabożeństwa różańcowego¹⁰². Anonimowa Pieśń Bractwa

⁹⁸ W. Schenk. Służba Boża, w: *Historia Kościoła w Polsce*. Red. B. Kumor, Z. Obertyński. t. 1. cz. 1. Poznań 1974 s. 431.

⁹⁹ Wł. Chomętowski. Zabytki języka polskiego z XV wieku w rękopisach biblioteki ordynacji Krasieńskich. *Spraw. Kom. Język. AU*. t. 1: 1880 s. 146.

¹⁰⁰ Kielar, art. cyt. s. 493—495; K. Blasel. *Geschichte der Rosenkranzbruderschaft bei S. Adalbert in Breslau*. Breslau 1912.

¹⁰¹ J. Wiesiołowski. Dominikanie w miastach wielkopolskich w okresie średniowiecza, w: *Studia nad historią dominikanów* s. 226.

¹⁰² Fijałek. *Królów Korony* 2: 1902 s. 121—125, 422—447 i 3: 1903 s. 23—41, 81—93; J. Piróg. *Geneza i rozwój bractw różańcowych w Polsce do roku 1604*. *Rocz. Teol.-Kan.* t. 19: 1972 z. 4 s. 134—138.

Różanego Wianka wskazuje jak należy odmawiać różaniec, który składa się z trzech części po pięćdziesiąt *Zdrowaś*, podzielonych na dziesiątki, poprzedzone przez *Pacierz (Ojczy nasz)*. Utwór mówi o niezwykłych korzyściach tej modlitwy, która koi gniew Boży, wybawia z grzechów, oddala smutek, wyzwala z trudnych sytuacji, chroni przed czartem, bo sama Maryja *w swojej mocy, obroni we dnie y nocy swoich czcicieli*. Dlatego do bractwa *żywe i zmarłe wpisują* ofiarując za nich różaniec:

*Bracia, siostry za nie proszą
Z grzechów y z mąk je podnoszą.*

Na członkach konfraterni spoczywa obowiązek propagowania różańca:

*Bracia Wianka różanego
Nauczaj ieden drugiego
Bo kto go więcej nauczy
Ten zbawienney drogi uczy*¹⁰³.

Obok anonimowych autorów szerzeniu różańca oddali swe pióra kanonik poznański Benedykt Herbest (+ 1593)¹⁰⁴, Marcin Laterna SJ (+ 1598)¹⁰⁵, a zwłaszcza dominikanie: Antonin z Przemyśla (+ 1619)¹⁰⁶, Stanisław Abraham Bzowski (+ 1637)¹⁰⁷ i Fabian Birkowski (+ 1636)¹⁰⁸. Godne podkreślenia są nazwy, którymi posługiwano się w 2 poł. XVI w. na określenie tego nabożeństwa. Herbest nazywa go *Różanym Panny Mariej Wiankiem*, według Bzowskiego *Różaniec* zowie się *koronka, albo wianek, mianuje się też psalterz albo żoltarz Panny Maryi*¹⁰⁹, zaś Laterna stwierdza: *Różaniec albo wianek duchowy żadną rzeczą nie jest różny od Psalterza, iedno rozdziałem y krótkością*¹¹⁰. Ten związek różańca z psalterzem Dawidowym akcentuje Herbest podając układ samego nabożeństwa: *Różany wianek ma w sobie 5 pacierzy, 50 Zdrowych Maryj a jedno*

¹⁰³ Bobowski, dz. cyt. s. 387—388.

¹⁰⁴ Fijałek, jw. 2: 1902 s. 114, 122—125.

¹⁰⁵ Harfa s. 509—510, 513, 524, 743, 749.

¹⁰⁶ Różaniec popolicie Różany Wianek Naświętszey Panny Mariey Matki Bożej. Z ksiąg Ludwika z Granady zebrany, z włoskiego na polski przez Antonina z Przemyśla wyłożony. Kraków 1583 w druk. Łazarzowej i tamże ponownie 1590; Tenże. Rosarium seu libellus in quo S. Rosarii fraternitas BMV nucupatae rationes, progressus, mysteria et commoda breviter explicantur. Plociae 1590 i Leopoli 1591. Por. J. Kwolek. Antonin z Przemyśla. Encyklopedia Katolicka (EK). Red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski. t. 1. Lublin 1973 k. 671.

¹⁰⁷ Rosarium seu exercitia pietatis Christianae Sodalitatis Rosarii. Posnaniae 1599; Tenże Różaniec Panny Maryey. Teraz nowo w Krakowie o S. Troycę reformowany. Kraków 1600 u W. Kobylińskiego i ponownie w 1607, Tenże. Rosarium Beatae Virginis Mariae. Coloniae 1616, 1639. Por. J. Duchniewski, Bzowski, Bzovius, Stanisław OP. EK II 1261—1262.

¹⁰⁸ Na pogrzebie X. Piotra Skargi (...) kazanie. Kraków 1612, 1613, 1615 w druk. A. Piotrkowczyka k. D²; Tenże. Kazania obozowe o Bogarodzicy, przy tym Nagrobek Osmanowi. Kraków 1623 i 1624 w druk. A. Piotrkowczyka k. D². Por. M. Brzozowski, J. Dąbrowski. Birkowski Fabian OP. EK II 584—585.

¹⁰⁹ Bzowski. Różaniec k. 6—7.

¹¹⁰ Harfa s. 506, 509—510, 516.

Kredo. Ma on być trzykrotnie w ciągu dnia odmawiany, zaś z dobrej woli dowolną ilość razy. Pięć *Pacierzy* oznaczają pięć ran Chrystusa, *Credo* — wiarę w Boga w Trójcy św., zaś 50 *Zdrowaś* wskazuje na myśl trzech psalmów Dawidowych: Ps 50 *Miserere* — pokutę, Ps 100 *Gratiam et iustitiam* — pobożne życie chrześcijańskie, Ps 150 *Laudate Dominum* — obowiązek składania chwały Bogu ¹¹¹. Analogia ta była przedmiotem zgorzzenia dla protestantów. *Gdzie rozkazał Syn Boży lub Apostoł żółtarz nowe Pannie Maryey śpiewać* ¹¹² — pyta Krowicki. Ten ostatni autor wykazuje doskonale zorientowanie odnośnie modlitwy różańcowej, wskazując, że ta nowa praktyka rozszerzyła się dopiero dzięki odpustom Sykstusa IV (udzielonym bractwu w Kolonii w 1478 r.). Krowicki z przekąsem przytacza przykład o złym królu, wybawionym przez Maryję od potępienia wiecznego za to, iż z *porady spowiednika swego na rękę nosił żółtarz panny Maryey, choć nie rad (go) mawiał* ¹¹³. Jednocześnie autor przytacza popularne przekonanie o wartości różańca: *Jedno tylko na rękach ustawicznie potrzeba było nosić Psalterz Panny Marye y Paciorki, y to wszystko kłaść na wagę czasu śmierci* ¹¹⁴. Są tu podane przez autora przykłady ówczesnej propagandy różańca, którego znajomość w Polsce była szeroka, zanim dominikanin Pius V ustanowił święto *Matki Boskiej Zwycięskiej* jako wotum za wygraną bitwę pod Lepando (1571 r. w dniu, gdy rzymskie bractwa różańcowe odprawiły swoją procesję błagalną), zaś Grzegorz XIII w r. 1573 przeniósł ten obchód na pierwszą niedzielę października z mianem *Matki Boskiej Różańcowej* ¹¹⁵. Były to wraz z nowymi odpustami poważne impulsy dla rozwoju bractw różańcowych, które szybko spopularyzowały różaniec wśród ludu.

Popularyzacji bractwa różańcowego i samej praktyki służą także wspomniane tu prace Herbesta, Antonina z Przemyśla, zwłaszcza wydawane kilkakrotnie dziełko Bzowskiego. Drugi z tych autorów zaleca, by bractwo miało własną kaplicę lub ołtarz z figurą lub obrazem *Matki Boskiej z Dzieciątkiem* (np. *Śnieżnej* lub *Częstochowskiej*) i przedstawieniem

¹¹¹ Fijałek. *Królowa Korony* 2: 1902 s. 123—124. Por. Bzowski. *Różaniec* k. 19 — *Dzieli się abowiem zupełny Wianek Różany na trzy części (...) po pięci Pacierzy y 50 Zdrowych Maryi* — wesoła, żalonna, radosna albo chwalebna. Zob. Rozmyślenia Męki Pana naszego Jezusa Krystusa z modlitwami. Przy tym y Różany Wianek Naświętszey Panny Maryey. Kraków 1594 w druk. Łazarzowej k. F², M².

¹¹² Obrona k. 158^v.

¹¹³ Tamże k. 158 — *Żółtarzowi Panny Maryey na then czas wiele ludzi pobożnych niewierzyli y przyjmować go niechcieli: Przeto czwarty Syxtus papież mnich na trepkach tego Żółtarza Panny Maryey poprawił y wielkimi odpustami nadarzył* i k. 156^v.

¹¹⁴ Tamże k. 157^v.

¹¹⁵ S. Beissel. *Geschichte der Verehrung Mariae in 16. und 17. Jahrhundert*. Freiburg im Br. 1910 s. 87n.; G. Gnolfo. *Maria Ausiliatrice a Lepanto*. Catania 1971; K. Kuźmak. *Bractwa Matki Boskiej Wspomożycielki chrześcijan na ziemiach polskich w XVIII stuleciu*. Rzym 1973 s. 19—20.

tajemnic różańca. Już jednak u Bzowskiego znajdujemy zalecenie, by obok obrazu lub figury Matki Boskiej był namalowany obraz św. Dominika, który odbiera paciorki od Maryi i rozdaje je ludziom różnego stanu. Członków bractwa zachęcano do codziennego odmawiania różańca, a przynajmniej do odmówienia *zupelnego lub większego wianka* tj. całego, raz w tygodniu. Zwracano przy tym uwagę na poświęcenie różańca, noszenie go przy sobie i wkładanie go zmarłym do trumny. *Kto nosi Paciorki święcone otrzyma 200 lat i 200 razy 40 dni* (Innocenty VIII w 1488) *odpustu*, ten zaś *kto przy śmierci trzyma w ręku świecę i Różaniec święty poświęcone* (Adrian VI w 1523) *zyskuje odpust zupełny* — pisze Bzowski¹¹⁶. Do bractw, których zakładanie przy klasztorach dominikańskich zaleciła kapituła generalna zakonu w 1592 r. (Wenecja), wpisywano także zmarłych. Ten kto wpisał do bractwa zmarłego miał obowiązek odmówienia za niego raz w tygodniu różańca. Mogło to być jednak zrealizowane przez kogoś innego, np. po daniu drugiemu jałmużny. W soboty śpiewali bracia litanie loretańską do NMP, w święta maryjne małe oficjum, zaś w pierwsze niedziele miesiąca, uroczystości maryjne i patrolne zakonu, brali udział w procesji różańcowej, idąc w niej parami ubrani w kapy (stroje brackie). Szczególnie uroczysty charakter miała procesja w pierwszą niedzielę października. W Krakowie wychodziła ona na rynek miejski¹¹⁷.

Bardziej od różańca znaną powszechnie w Polsce XVI w. praktyką maryjną były roraty, czyli adwentowa msza wotywna *Rorate*. Już źródła z XIII w. mówią o jej praktykowaniu w Polsce, zaś w stuleciu reformacji zwalczali ją innowiercy. *W swoich mszach, które nazywają Rorate, zwodzą papiści liczne dziewczęta, wdowy i mężatki* — podaje opinię sobie współczesnych protestantów kaznodzieja lubelski Stanisław Czechowski¹¹⁸. Nabożeństwo roratnie już wcześniej cieszyło się uznaniem u ludu, jak na to wskazuje msza fundacyjna, odprawiana od 2 poł. XV w. o wczesnych godzinach rannych w krakowskim kościele mariackim. Była ona przeznaczona dla robotników, rzemieślników i służby, która wcześniej zaczynała pracę. Nic więc dziwnego, że S. Sokołowski nazywa roraty *domowym nabożeństwem*, zaliczając ich śpiew do tradycji staropolskich¹¹⁹. Do istoty roratniego nabożeństwa należał w Polsce jeszcze po Soborze Trydenckim śpiew sekwencji *Mittit ad Virginem* albo *Ave, Hierarchia*. Wokół tych utworów, które usiłowali usunąć przedstawiciele reformy

¹¹⁶ Różaniec k. 25, 32. Por. Fijałek. *Królowa Korony* 2: 1902 s. 424—443, 3: 1903 s. 29—35.

¹¹⁷ Bzowski. *Różaniec* k. 27, 105—106, 108.

¹¹⁸ Stanisław Cechovii concionatoris Lubliniensis apologia contra piam (si diis placet) Mathiae Brzozovii Defensionem. Cracoviae 1561 apud M. Siebeneicher k. B⁴.

¹¹⁹ Zdeb, art. cyt. s. 345; Fijałek, *Królowa Korony* 2: 1902 s. 119.

trydenckiej, np. archidiakon krakowski ks. Stanisław Krasieński, rozgorzała pod koniec stulecia wielka dyskusja. Za utrzymaniem tradycji śpiewu sekwencji we mszy roratniej wypowiedzieli się nawet biskupi reprezentujący obóz odnowy — Hieronim Rozrażewski w 1583 r. i Bernard Maciejowski w 1589 r.¹²⁰ Pierwszą z sekwencji, przeznaczoną na roraty, zachował Mszał bpa Marcina Kromera¹²¹, zaś znany poeta i tłumacz ks. Stanisław Grochowski dokonał nowego przekładu obydwu sekwencji na język polski¹²². Wreszcie nuncjusz papieski I. A. Caligari w latach 1580—1581 uzyskał od Kongregacji Obrzędów zgodę na dalszy użytek sekwencji, co ponownie zostało potwierdzone za jego następcy nuncjusza A. Bolognetego. Sprawa ta nie była dla współczesnych bynajmniej błaha, z uwagi na szeroki odbiór ludowy obydwu sekwencji roratnich, które były tłumaczone na język polski już w XV w. Ponadto sekwencja *Ave, Hierarchia* miała wyjątkowe znaczenie, ze względu na zwyczaj włączania się ludu w jej śpiew po każdej strofie, pieśnią w języku polskim *Zdrowaś bądź, Maryja*. Zwyczaj przyśpiewu ludu rozszerzył się także na sekwencję *Mittit ad Virginem*¹²³. Nic więc dziwnego, że zwolennicy zachowania w roratach obu sekwencji posługiwali się argumentem, że *na-leży lud zachować w pobożności praojców*, bez uszczerbku dla kultu Bó-żego i obrazy uczuć religijnych.

W czasie adwentowej mszy *Rorate* były więc w XVI wieku śpiewane łacińskie sekwencje i polskie pieśni maryjne. Samą mszę, śpiewaną na głosy (*cantu figurato*), odprawiali codziennie wspomniani już rorantysci (*roratistae*) z Wawelu i dla nich to Marcin Leopolda, organista Zygmunta Augusta, skomponował specjalną *Missam Rorate*¹²⁴. Podobnie było we Włocławku, gdzie kolegium rorantystów założone zostało przez biskupa Łukasza Górkę (+ 1542 r.). Sprawozdanie z r. 1593 biskupa H. Rozrażewskiego wymienia siedmiu duchownych, którzy codziennie odprawiali mszę *Rorate* (*7 roratistae ita vocati a missa Rorate cantata in honorem mysterii SS. Incarnationis*)¹²⁵. Natomiast biskup warmiński Stanisław Hozjusz (+ 1579 r.) stwierdza, że przez cały adwent powinno się odprawić mszę *Rorate*¹²⁶. Z terenu jego diecezji posiadamy świadectwo, że Magdalena Mortęska w 1578 r. codziennie jeździła na roraty do poblis-

¹²⁰ P. Szczaniecki. Służba Boża w dawnej Polsce. Seria 2. Poznań 1966 s. 153—154, 156—158.

¹²¹ Tamże s. 155.

¹²² Tamże s. 156—157.

¹²³ Tamże s. 157—158; Zdeb, art. cyt. s. 338—339, 347—349.

¹²⁴ M. Szwejkowski, H. Feicht. Z dziejów polskiej kultury muzycznej. t. 1. Warszawa 1958 s. 270—275; Zdeb, jw. s. 346.

¹²⁵ Statuta Synodalia Dioecesis Wladyslaviensis et Pomeraniae. Ed. St. Chodźński. Varsaviae 1890 s. XI; Zdeb, jw. s. 330.

¹²⁶ St. Hosius. Confesio catholicae fidei christiana. Vienne 1560 s. 3; Zdeb, jw. s. 341.

kiego kościoła w Lubawie¹²⁷. Podczas śpiewanej mszy *Rorate* zapalano na ołtarzu 6 świec, dodając ponadto jedną, która miała symbolizować Maryję. Zwyczaj ten potwierdzają zachowane w Krakowie, Włocławku, Reszlu i Kołobrzegu siedmioramienne świeczniki, zaś modlitewnik Konstancji mówi, że siedem świec roratnich oznacza *siedem radości Panny Maryi, które mają rozmyślać ludzie przez adwent*¹²⁸. Tradycję tę inaczej interpretowali późniejsi pisarze, upatrując w siedmiu świecach roratnich symbol siedmiu stanów polskich: króla, prymasa, senatora, szlachcica, rycerza, mieszczanina i chłopca¹²⁹.

Najbardziej jednak powszechną formą modlitwy codziennej było Zdrowaś Maryja. Jeszcze w XVI w. składa się ono dość często z samych słów pozdrowienia archaniola, zakończonych zwrotem Jezus Chrystus. Amen. Pełny tekst Zdrowaś, taki jaki polecał go dominikanin Piotr Nigri (+ 1484), spotykamy w języku polskim już pod koniec XV w. choć w wersji nieco odmiennej: *Zdrowaś Maria, miłości pełna, Bóg z tobą, błogostawionaś ty między niewiastami i błogostawion owoc żywota twojego, Jezus, Święta Maria, Matuchna Boża najśłodsza ninie i czasu śmierci naszej. Amen*¹³⁰. Protestanci odrzucali Zdrowaś, jak pisze Jakub Wujek *ganiąc w tym nas katolików, że naśladując przykłady anielskiego i Elżbiety świętej, tymisz słowy Pannę (Maryję) pozdrawiamy*¹³¹.

Na powszechne użycie Zdrowaś wskazują zarówno liczne pieśni oparte na tej formule¹³² jak i zachęty do częstego jej odmawiania.

Zmówże Zdrową Marią
Gardło zleczysz
Choć we dnie albo w nocy
Przyjdzie ku twej pomocy
Piszą o wielkiej mocy
Doktorowie¹³³.

zachęcają *Ludycje wieśne*. Jest rzeczą znaną, że po odczytaniu Ewangelii odmawianie Zdrowaś obok *Credo* i *Pater*, wraz z wyjaśnieniem tych formuł należało już w średniowieczu (dla Polski zalecił to legat Jakub w

¹²⁷ Górski. *Od religijności* s. 73; Zdeb, jw. loc. cit.

¹²⁸ Modlitewnik s. 166.

¹²⁹ Zdeb, jw. s. 350.

¹³⁰ I. Węsierska. *Pozdrowienie anielskie jako modlitwa*. „Ruch. Bibl. Liturg.”. R. 4: 1951 s. 109—113, J. Buxakowski. *Najśw. Maryja Panna w liturgii*, w: *Gratia plena* s. 115.

¹³¹ *Postilla catholica* II 644; M. Białobrzeski. *Katechizm albo wizerunek prawdziwej wiary chrześcijańskiej*. Kraków 1567 k. 223^v. Por. Seklucjan. *Catechismus* k. C.

¹³² Bobowski, dz. cyt. s. 177—179; K. Grudziński. *Najstarsze zabytki rękopiśmienne języka polskiego w zbiorach bernardyńskich*. *Archiwa Bibl. i Muz. Kośc.* t. 4: 1962 s. 360.

¹³³ *Ludycje wieśne* k. B 4^v.

1248 r.) do obowiązku kaznodziei. Zwyczaj ten utrzymał się także w XVI w. U dominikanów przypomniła go kapituła prowincjalna z 1517 r. Franciszkański kaznodzieja z 2 poł. XVI w., prawdopodobnie Mikołaj z Warty, zaleca odmówienie Zdrowaś przed kazaniem, by dla siebie i słuchaczy uprosić dar Ducha Świętego: *którego daru Ducha Świętego nikt nie jest godniejszy uprosić jeno błogostawiona Panna Maryja*¹³⁴. O randze tej modlitwy mówi także inna prośba: *Panie Jezu Chryste, przez twej Najświętszej Matki pozdrowienie, racz nam dać grzechów odpuszczenie, a potem duszne zbawienie*¹³⁵. W wypełnianiu swego obowiązku wyjaśniania Ave posługiwali się często kaznodzieje parafrazą tej modlitwy, np. *Zdrowaś Najświętsza Panno Maryjo, matko Boża, królowno niebieska, uliczko rajska, ozdobo świata, dziewico czysta. Tyś poczęła Jezusa bez pierworodnego grzechu, Tyś porodziła Zbawiciela y Odkupiciela, w którego my nie wątpimy. Módl się za nami do Jezusa, do syna swego najmilszego, aby nas uchwalił od wszego złego, by nas doprowadził do królestwa niebieskiego. Amen*¹³⁶. W innym przypadku kaznodzieja włącza w tekst Zdrowaś swój polemiczny komentarz dotyczący czci Maryi: *ustawicznie wzywać mamy matki miłosierdzia, ludu wiernego rzeczniczki, aby się modliła za nami, od niej ratunku i wspomżenia prosić. Żaden bowiem chyba złośliwie y przesadnie wątpić nie może, iż ona ma najprzedniejszą zastęgę u Pana Boga y wielką wolę ku narodowi ludzkiego ratowaniu*¹³⁷.

Już w średniowieczu powiązано odmawianie Ave Maria z trzykrotnym dzwonieniem w ciągu dnia. W r. 1331 polecił to biskup wrocławski Nanker nawiązując do analogicznego zalecenia bulli Jana XXII z 7 maja 1327 r. Dekrety synodów polskich i zarządzenia biskupów z XIV i XV w. znają także tę praktykę, zaś Kalikst III w r. 1456 nakazał dzwonić w południe i odmawiać 3 Zdrowaś o zwycięstwo nad Tatarami¹³⁸. Tę praktykę powiązaną z modlitwą Anioł Pański zwalczali reformatorzy XVI w., np. M. Krowicki pisze, że zwyczaj ten został wprowadzony przez Jana

¹³⁴ J. Kłoczowski. Zakon braci kaznodziejów w Polsce 1222—1972. Zarys dziejów, w: *Studia nad historią dominikanów* I 55; Grudziński, jw. s. 361; Głosy i drobne teksty polskie do 1550 roku z inkunabułów Kalisza, Kazimierza Biskupiego, Koła, Sieradza i Warty. Wyd. J. Wojtkowski i W. Kuraszkiwicz. Poznań 1965 s. 84—86 (Zachęty do odmówienia Zdrowaś Maryja przed kazaniem wpisane do Inc Q 584 i Inc Q 585 adl z Bibl. Seminarium Duch. we Wrocławku). Por. Wojtkowski. De cultu BMV s. 11—13.

¹³⁵ Głosy s. 86 z Inc Q 55 adl.

¹³⁶ Tamże s. 88 z Inc Q 627 adl BSdWi; Por. Muszyński, art. cyt. 8: 1963 s. 147—148.

¹³⁷ Tamże s. 110 ze starego druku Nr inw. 333 z Muzeum w Sieradzu.

¹³⁸ W. Wójcik. Dzwonienie na Anioł Pański w polskim prawie przedtrydenckim. *Rocz. Teol.-Kan.* R. 2: 1955 s. 223—241; W. Urban. *Studia nad dziejami wrocławskiej diecezji w pierwszej połowie XV wieku.* Wrocław 1959 s. 262; A. Krupa. Anioł Pański, Angelus Domini. EK I 613—614.

XXII, który: *rano y wieczór trzykroć dzwonić pro pace rozkazał y ustanowił, aby ludzie skoro dzwon usłyszą na kolana padali y Pannę Maryję pozdrawiali*¹³⁹. Aluzję do Anioł Pański czyni także Jan Kochanowski, który mając zapewne na uwadze niewłaściwą pobożność mówi o takiej, która nie stoi o mszę, ani o dzwony¹⁴⁰.

Wśród formuł modlitwy marynej, tłumaczonych już w XV w. na język polski i śpiewanych niejednokrotnie przez lud, należy jeszcze wymienić tekst *Sub tuum praesidium*, modlitwę św. Bernarda *O intemerata*, czy popularne antyfony: *Salve Regina*, *Ave Maria stella*, *Alma Redemptoris* itp.¹⁴¹ Zawarte w tych utworach sformułowania dogmatyczne, np. nazywanie Maryi *pośredniczką*, stanowiło przedmiot XVI-wiecznej kontrowersji teologicznej. Dlatego działający na terenie Przemyśla w r. 1550 Marcin z Opoczna proponował, by kantyk *Salve Regina* zastąpić śpiewem innej pieśni chrystologicznej np. *Salve Rex*¹⁴².

5. WZYWANIE MARYI W RÓŻNYCH OKOLICZNOŚCIACH ŻYCIA CODZIENNEGO

Wzywanie Maryi stanowi w XVI w. znak rozpoznawczy katolika. Tę linię podziału podkreślano zarówno w sporach teologicznych, jak i w życiu codziennym. Dlatego arianin Gianpaolo Alciata napadnięty w r. 1581 przez scholarów w Krakowie, by uniknąć pobicia, nazywa siebie czcicielem Maryi i odwołuje się do *Jezusa Chrystusa Boga żywego i Maryi Syna*. Jak zaznaczył współczesny kronikarz, napastnicy gdy usłyszeli imię Maryi, natychmiast go odstąpili¹⁴³. Bardziej niekorzystny obrót przyjęło zajście w tym samym mieście w r. 1574, gdy podczas błogosławienia w zborze związku małżeńskiego miejscowy minister pominął po słowach przysięgi małżeńskiej: *Tak mi Pani? Boże dopomóż zwrot: Panna Maryja i wszyscy święci*. Obecny w zborze student katolik zwrócił mu natychmiast uwagę: *A czemu Pannę Maryję i wszystkie święte opuszczasz?* Dało to asumpt do bójki i zamieszek na tle religijnym¹⁴⁴. Analogiczne źródło kontrowersji niosła z sobą praktyka reformatorów, by przy spowiedzi powszechnej pomijać wezwanie, spowiadam się: *Najśw. Maryi Pannie,*

¹³⁹ Obrona k. 136v.

¹⁴⁰ Fraszki. Nagrobek Rozynie, w: *Dzieła polskie* s. 211.

¹⁴¹ Grudziński, art. cyt. s. 361; Wojtkowski. De cultu BMV s. 483—486; Wojnowski, art. cyt. s. 859. Por. ze strony protestanckiej Krowicki. Obrona k. 61, 251v, 156v, 158.

¹⁴² T. Śliwa. Reformacyjna działalność ks. Marcina z Opoczna w diecezji przemyskiej. *Rocz. Teol.-Kan.* t. 20: 1973 z. 4 s. 71.

¹⁴³ Żelewski, dz. cyt. s. 129.

¹⁴⁴ Tamże s. 57 i 66.

św. apostołom Piotrowi i Pawłowi oraz wszystkim świętym. Stanowisko reformatorów było w tej mierze jednoznaczne. Człowiek może spowiadać się tylko samemu Panu Bogu, a nie *Pannie Maryji stworzeniu jego*¹⁴⁵. Strona katolicka wychodząc z przesłanki, że Maryja uczestniczyła w odkupieniu swego Syna, przyjmowała również, że partycypuje ona także w rozdawnictwie Jego łask. Stwierdza to wymownie Jan z Szamotuł, gdy mówi: *Maryja matką każdej łaski*¹⁴⁶ oraz modlitewnik z 1533 r., zalecający by modlić się do Chrystusa: *Jezu, któryś matkę twoją najświętszą dziewicę Marią do nieba wziął, zmiłuj się nad nami. Jezu, któryś oną w niebie naszą prokuratorką łaskawą ustanowił, zmiłuj się nad nami*¹⁴⁷.

Godność Maryi jako matki Zbawiciela (*Bogurodzica*) oraz jej udział w Jego dziele i wreszcie Jej wyniesienie przez Syna jest podstawą do ufności w skuteczność jej wstawiennictwa. Do niej więc zwraca się chrześcijanin w swojej modlitwie nazywając ją *matką łaski i miłosierdzia, orędowniczką i rzeczniczką, matką nadziei naszej* błagając Boga za jej przyczyną: *Prossa cya najbłogoslawnyeyssa dzyewice Maria, koścyele pańsky, śwytatnyco Ducha Swyatego, abi syą przyczynyla za mną*¹⁴⁸. Zakres opieki Maryi obejmuje całe życie ludzkie, dlatego winna być ona wzywana w każdej potrzebie: *Szczęśliwy człowiek, dom y czeladka y każde zebranie, gdzie w każdej, małej i większej potrzebie niebywa insza pomoc jeno ta Maryja Panna*¹⁴⁹. Popularny podręcznik lekarski zaleca jak ma modlić się chory: *Naprzód będąc zawsze przy dobrej trzeźwości módl się Bogu wszechmogącemu a temu się poruczay, mając zawsze na baczości iego ciężką a niewinną mękę, uciekając się do Maryji matuchny iego a prosząc o przyczynę do jej syna miłego, wzywając sobie na pomoc świętych jego (...), aby Bóg wszechmogący raczył zachować cię w zdrowiu, jeśli wola jego*¹⁵⁰.

Okazją do wzywania Maryi stają się zwłaszcza aktualne w XVI w. zagrożenia dla życia ludzkiego. Modlitewnik Konstancji podaje tekst modlitwy do Maryi przeciw powietrzu morowemu: *Maryja miłościwa pani nasza łaskawa, racz od śmierci nagłej y od powietrza morowego y od smutku wszelkiego nas zachować*¹⁵¹. Zagadnienie śmierci i losu człowie-

¹⁴⁵ Krowicki. Obrona: *Spowiadacie się nie tylko Samemu Panu Bogu, ale thesz y Pannie Maryey stworzeniu jego* k. 159; Sliwa, art. cyt. s. 71.

¹⁴⁶ Jan z Szamotuł, dz. cyt. s. 91, 92, 106, 182 i 261.

¹⁴⁷ Tarcza Duchowna k. C 8^v.

¹⁴⁸ Biernat z Lublina. *Raj duszny*. Kraków 1514 w druk. F. Unglera k. XV. Por. *Opeć*, dz. cyt. k. 20, 29, 145^v, 158^v, 185; Jan z Szamotuł, dz. cyt. s. 91, 92, 106, 113, 240; *Laterna*, dz. cyt. s. 54, 70, 478, 482, 498. Zob. opozycyjne stanowisko Krowicki. *Obrona* k. 256—258.

¹⁴⁹ Jan z Szamotuł, dz. cyt. s. 260—261.

¹⁵⁰ Falimirz l. 66^r.

¹⁵¹ Modlitewnik Konstancji s. 165.

ka po niej nurtowały szczególnie współczesnych ludzi. Dlatego *w gotowaniu się ku śmierci (...) nie ma człowiek przestawać Panny Maryi, aniołów, apostołów wzywać, którym służył, aby oni zań Boga prosili*¹⁵². *Panno wielebna a tegoż Sędziego Matko: Nadziejo człowieka upadłego, Ty Syna swego gniew onej godziny błagaj, y Ty prosź by odpuścił winy* — woła poeta S. Grabowiecki (+ 1607)¹⁵³. Czasem modlący odwołuje się tu do określonej tajemnicy życia Maryi: *Panno czysta Mario, matko miłociwa, ku tobie dziś iuż wołamy, nabożnie śpiewamy, wejrzyj na lud płacziwy, uśmierz zbosne pogany, gniew boży nad nami, przez twoie porożdenie, day nam wieczne zbawienie, rzeczmy wszyscy, amen*¹⁵⁴.

Wstawiennicza moc Maryi jest tak znaczna, że ją samą stawia się obok Trójcy: *Moc Boga Ojca wszechmogącego, mądrość Syna jego, łaskawego dar ducha świętego, wspomozienie królowny niebieskiej dziewicy Panny Maryi, raczy być z nami, ze wszystkimi grzesznymi. Amen*¹⁵⁵. Po Bogu też zaraz wymienia się Maryję jako świadka składanej przysięgi, np. *tak my Bog pomagaj, panna Maryia y wszyscy święci*¹⁵⁶. Wobec Maryi czynią jej czciciele swoje śluby, np. *obiegał do panny Mariey do Loretu iść boso, czy ku czci (jej) a chwale do śmierci suszyć*¹⁵⁷, a dla naśladowania jej cnót oddają się na Jej służbę. Do nietypowych i ogólnie potępianych postaw należy natomiast bluźnierstwo Maryi, jak wspomniany przez Górnickiego przykład tego, który *pannie Mariey po przegraniu pieniędzy złorzeczył*¹⁵⁸.

Bezgraniczna ufność w pomoc Maryi przekracza niekiedy granicę zdrowej religijności przechodząc w sferę zabobonu i magii. Przykłady takich zachowań spotykamy w zapiskach wspomnianej tu poznańskiej *Liber maleficorum*. Odnotowane tu fakty dotyczą zabezpieczenia człowieka przed siłami natury, przeciwdziałania złu, czy szczęśliwego pokierowania losami ludzkimi. Powiązane to jest zawsze z odwołaniem się do Boga, przy poleceniu się Maryi i świętym, przez odmówienie określonych modlitw i formuł magicznych, z użyciem wybranych rekwizytów. Dla ustrzeżenia się przed burzą i zabezpieczenia przed gradem należy wziąć trzy koraliki i mówić: *Burzo ustajesz Bożą mocą, Panny Mariey mocą, wszystkich świętych pomocą, z bożego dopuszczenia*¹⁵⁹. Natomiast przy uśmie-

¹⁵² M. Kromer. O wierze i nauce luterskiej. Rozmowa dworzanina z mnichem. Cz. 1. Kraków 1551 w druk. Ł. Andryswica k. I¹.

¹⁵³ Setnik rymów duchownych. Kraków 1590 w druk. A. Piotrkowczyka k. X⁴, L^{2v}, X³.

¹⁵⁴ Opeć, dz. cyt. k. 17^v.

¹⁵⁵ Głosy s. 88 z Inc Q 627 adl BSdWi.

¹⁵⁶ Statuta k. 370, 1067, 1086.

¹⁵⁷ Górnicki k. T³-T^{2v}.

¹⁵⁸ Tamże k. T⁸.

¹⁵⁹ Liber maleficorum f. 84^v z r. 1544

rzaniu ognia wypowiada się słowa: *Ogniu nye rzarsch szyą Bozą moczą, Panny Mariey moczą, wszisthkich swyětich pomocą, ydz w słup nye zaskadzay*¹⁶⁰. Godna odnotowania jest formuła, którą usuwano stany urazowe na ciele u ludzi lub zwierząt. *Niechay szyą stąpy kazdemu krzczonemu y bydłu zila ku zile, krew ku krwy, mozg ku mozgu, myąssu ku myąssu, bozą moczą, myley mathuchny moczą, wschithkych szwyątych pomocą*¹⁶¹. Można tu dodać, że teksty o podobnej treści były w użyciu ludowym jeszcze na początku XX wieku¹⁶².

Znaczna ilość formuł magicznych ma na celu zabezpieczenie się przed szkodą, którą mogłaby sprawić inna złośliwa osoba. Obok tekstu, mającego charakter bardzo osobisty, poleca się odmówienie popularnych modlitw. I tak przy zamawianiu złodzieja należało lać roztopiony воск, mówiąc przy tym trzy *Ojcze nasz*, *Zdrowaś* i jedno *Credo* oraz formułę: *posla bela mila Panna Maria zethkal yą ssam Syn Bozi, gdzie ydzyesz matuchno moya myla, ydą moy myli Synu zamawycz thego złodzieya, kthori uczynyel zloszcz they tho paniey*¹⁶³. Aby uchronić krowę przed utratą mleka polecano mówić: *tak bylo przeczywno moya bydlina jako, przeczywna czarownyca szudzoloznyca Popowska myloszcznyca, mylemu Bogu, Pannye Mariey. In nomine Patris etc. A doycz krową na krzysz tho mowycz*¹⁶⁴. Jak wskazuje jeden z procesów szczególną moc zabezpieczającą posiadały krzyże, uczynione z uprzednio poświęconego drzewa klonu, grabu i wiązu: *pirwey ku chwale Panu Bogu, drugiey Panye Mariey, trzeciey szwyąthemu Janowy szczyeczielowi*. Należało je zakopać pod kadzią (beczką) albo we drzwiach domu¹⁶⁵. Natomiast *pieniądze, które płomieniem w nocy się ukazują tak dochodzą*. Trzeba pościć 9 dni i przystąpić raz potem do spowiedzi i komunii, a następnie uczynić świecę, która zapala się od ognia świecy z kościoła. Chodząc z tą świecą zapaloną po domu należało mówić modlitwę: *Mila Panno Maria oświecz w tym domu ciemności, jakoś syna swego porodziła przez boleszci*. Łączyło się z tym przekonanie, że świeca zgaśnie na tym miejscu, gdzie znajdują się pieniądze¹⁶⁶.

Zagadnienie wkorzenia maryjności w codzienne życie chrześcijańskie i różnorodność form czci Matki Boskiej, występujących w kulturze staropolskiej, zdaje się być jednym z istotnych wskaźników poziomu życia religijnego, a nawet ortodoksyjnej pobożności ludowej. I tu również

¹⁶⁰ Tamże f. 84^v—85.

¹⁶¹ Tamże f. 83^v—84^v, 89. Por. Krowicki. Obrona k. 152.

¹⁶² Por. F. Kotula. Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa 1976 s. 159, 284—5, 321.

¹⁶³ Liber maleficorum f. 83^v—84.

¹⁶⁴ Tamże f. 105 z r. 1545.

¹⁶⁵ Tamże f. 84—84^v.

¹⁶⁶ Tamże f. 85.

można śledzić przemiany w tradycji maryjnej, które przebiegają w kierunku mnożenia modlitw ustnych oraz dodatkowych praktyk nabożnych. Obok trwałości dawnych form pobożności maryjnej, czasem o cechach zabobonnego stereotypu, daje się zauważyć głębszą tendencję w poszukiwaniu nowych ujęć relacji chrześcijanina z Maryją, które bardziej leżą na linii zapotrzebowań ówczesnych pokoleń.

6. LUDOWA OBRZĘDOWOŚĆ I ZWYCZAJE ZWIĄZANE Z CZCIA WIZERUNKÓW MARYJNYCH

Zagadnienie kultu przedstawień maryjnych w religijności polskiej XVI w. trzeba widzieć w kontekście kontrowersji obrazoburczej, która pod wpływem stanowisk niektórych kręgów reformacyjnych, nabrała nowej aktualności w modelach chrześcijaństwa zachodnioeuropejskiego. Wyjątkowe miejsce, jakie na ziemiach polskich w XVI w. zajmuje cześć dla cudownych obrazów i popularność, jaką zyskują sobie związane z nimi ośrodki pątnicze o typie regionalnym i narodowym, każe upatrywać w roli wizerunków maryjnych jeden z ważnych wektorów duchowości Polaków. Dość wyraźnie zarysowują się przyczyny ustalenia się tej szczególnej czci wizerunków maryjnych już w elitarnej i masowej kulturze polskiej późnego średniowiecza. Należy tu zwłaszcza pamiętać o buforowej roli kultury polskiej i spotkaniu się w niej tradycji chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego. Aby bardziej uświadomić sobie to miejsce Polski jako pomostu między Kościołem bizantyjskim a rzymskim, wystarczy podkreślić, że na terenie wielonarodowej Rzeczypospolitej Jagiellonów, było 2/3 parafii prawosławnych i tylko 1/3 parafii katolickich¹⁸⁷. Te proporcje były równoznaczne z odbiorem zasad chrześcijańskich w ich postaci ludowej. Natomiast analogia powyższa musiałaby przynajmniej być odwrócona, gdy chodzi o zakres aktywności kręgów kościelnych, którego ślady przekazały nam źródła pisane, dotyczące przedreformacyjnego piarstwa teologicznego i literacko-religijnego. Elity katolickie nadające ogólny kierunek chrześcijaństwu polskiemu, wyciskały przemożne piętno na religijność dworu królewskiego, kręgu możnowładztwa, stanu szlacheckiego i środowisk miejskich, kształtując ten typ religijności, który w odniesieniu do epoki możnaby określać mianem modelu narodowego. Ta postać religijności polskiej uległa zasadniczemu zróżnicowaniu w dobie reformacji.

¹⁸⁷ Zob. E. Wiśniowski. Bilans średniowiecza, w: *Chrześcijaństwo w Polsce*. Red. J. Kłoczowski. Lublin 1980 s. 96—97; T. Śliwa. Kościół prawosławny w państwie polsko-litewskim, w: *Historia Kościoła w Polsce* t. 1. s. 383—391.

Zanim przejdziemy do podania XVI-wiecznych przejawów czci wizerunków maryjnych, celowym będzie przypomnienie tych czynników, które już w okresie późnego średniowiecza określiły ich miejsce w polskiej kulturze religijnej. Obok wspomnianego już otwarcia państwa Jagiellonów na tradycję bizantyjską, powiązanego z jej artystycznym oddziaływaniem oraz pojawieniem się w Polsce wątków toposu ruskich ikon (np. legenda obrazu częstochowskiego)¹⁶⁸, należy pamiętać o szerzeniu kultu maryjnego przez zakony sprowadzone z Czech (karmelici, augustianie eremici, kanonicy regularni Bożego Ciała) oraz przeniesieniu lub zdeponowaniu w bratnich klasztorach na Śląsku lub w południowej Polsce licznych wizerunków, w obawie przed obrazoburczymi tendencjami w husytyzmie¹⁶⁹. Analogiczne zjawisko można także obserwować dla religijnej sytuacji XVI w., gdy w następstwie negatywnego stosunku do obrazów maryjnych w kalwinizmie węgierskim, pewna ilość tych przedstawień znalazła się na Słowacji, lub dotarła wraz z uciekającymi katolikami do południowej Polski (obrazy z legendą węgierską)¹⁷⁰. Dalecy jesteśmy przy tym od forsowania poglądu, jakoby żywy nurt maryjny w religijności średniowiecznej stanowił cechę wyróżniającą Polaków, gdyż na przestrzeni tej epoki zarówno myśl teologiczna chrześcijaństwa wschodniego jak i zachodniego jest nasycona licznymi wątkami maryjnymi a ich ewolucja tematyczna nie odbiega od powszechnie przyjętych kierunków doktrynalnych. Wystarczy tu przeanalizować średniowieczne summy mariologiczne (typu *Mariale*), których usystematyzowane założenia teologiczne oddziaływały wyraźnie na literaturę dewocyjną, jak i przedstawienia kultowe w całym chrześcijaństwie na Zachodzie, nie wyłączając Polski¹⁷¹. Odbiciem tych założeń

¹⁶⁸ T. Mroczo, B. Dąb. Gotyckie Hodegetrie polskie, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*. t. 3. Wrocław 1966 s. 19—32; J. Wzorek, R. Kozłowski. Częstochowska Matka Boża. EK III 852—856; J. Pirożyński. Najstarszy zachowany, drukowany przekaz legendy o obrazie Matki Boskiej Częstochowskiej. *Biul. Bibl. Jagiel.* R. 23: 1973 s. 151—166; E. Śnieżyńska-Stolot. Geneza, styl i historia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. *Folia historiae artium* t. 9: 1973 s. 5—46; S. Szafraniec. Opis przeniesienia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej z Jerozolimy na Jasną Górę. *Archiwa Bibl. i Muz. Kośc.* t. 1: 1960 z. 2 s. 196—204; S. Świdziński. Die älteste Quelle zur legendären Geschichte des wundertätigen Bildes der Mutter Gottes von Jasna Góra in Tschenstochau und ihre kritische Beleuchtung. *Ephemerides Mariologicae*. An. 26: 1976 s. 413—433; A. Rogow. Ikona Matki Boskiej Częstochowskiej jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich. *Znak* R. 28: 1976 s. 509—516; K. Szafraniec. Z dziejów Jasnej Góry. Warszawa 1980 s. 62—68; A. Witkowska. Najstarsze źródła do dziejów jasnogórskiego kultu pańniczego, w: *Studia Claromontana*. t. 1. Jasna Góra 1981 s. 59—60.

¹⁶⁹ J. Kadlec. Czeska katolicka emigracja okresu husytyzmu na ziemiach polskich i na Śląsku. *Zeszyty Naukowe KUL*. R. 19: 1976 z. 4 s. 27—36.

¹⁷⁰ F. Kotula. Po Rzeszowskim Podgórzu błądząc. Kraków 1974 s. 159—164, 238—243, 263—290.

¹⁷¹ *Vita beatæ virginis Mariæ et Salvatoris rhythmica*. Hrsg. von A. Vögtlin. Tübingen 1888; *Das Marienleben des Schweitzers Wernhers*. Hrsg. von M. Pöpke u. A. Hübner. Berlin 1920; B. Korošak. *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coequalium*. Roma 1954 (Bibl. Mariana Medii Aevi f. 7); A. Fries. *Die Gedanken des*

mariologicznych jest zarówno dobór tematyki i popularnych wzorców, jak i sposób przedstawiania wizerunków kultowych.

Jakie więc czynniki leżą u genezy typowego dla religijności polskiej końca średniowiecza i XVI w. stosunku do wizerunków kultowych i współtworzących się wokół nich maryjnych miejsc pątniczych? Czy można mówić o szczególnym miejscu wizerunków maryjnych i formach ich kultu w religijnej kulturze tej epoki, w konfrontacji z tradycjami krajów ościennych?

Przy odpowiedzi na tak postawione pytania należy wystrzegać się niektórych uproszczeń. Jednym z nich jest pogląd, jakoby pewne przedstawienia kultowe zostały wprowadzone do powszechnego użytku pod wpływem oddolnych tendencji religijności ludowej, którą reprezentowałyby bezpośrednio sami twórcy przedstawień, co wyprzedzałoby nawet niejednokrotnie orzeczenia Kościoła. To nieporozumienie dalekie jest od prawdy, gdyż wiadomo jest, że kontrola Kościoła lokalnego (diecezjalnego) odnosiła się zarówno do zasad sprawowanego kultu liturgicznego, jak i samych ujęć ikonograficznych, będących przedmiotem określonych praktyk. Wystarczy tu wspomnieć teologiczną dyskusję średniowieczną dotyczącą forsowanego przez krzyżaków figuralnego przedstawienia Trójcy Św., które po otwarciu szafy motywu ukazywało obraz protekcji Maryi, cślanającej płaszczem swoich czcicieli¹⁷². Dlatego wiele doskonałych obrazów maryjnych o lirycznym zabarwieniu, wykonanych przez malarzy renesansowych, nie stało się nigdy przedmiotem kultu, stanowiąc tylko z racji swych walorów artystycznych, cenne nabytki współczesnych konese-rów dzieł sztuki. Zarówno w średniowieczu jak i później zamówienie u artysty przedstawienia kultowego (w tym również maryjnego) poprzedzone było konsultacją teologiczną, powiązaną z doбором motywu powszechnie znanego. Te rygory i wymagania były zwłaszcza skrupulatnie przestrzegane przy produkcji ikon¹⁷³. Pamiętać należy ponadto, że zarówno

heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter. Freiburg 1959; H. Graef. *Maria, eine Geschichte der Lehre und Verehrung*. Freiburg 1964; Katalog Ausstellung *Schöne Madonnen*. Salzburg 17. Juni bis 15. September 1965; L. Scheffczyk. *Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung*. W: *Die Gottesmutter. Marienbild in Rheinland und in Westfalen*. Hrsg. von L. Küppers. Bd. 1. Recklinghausen 1974 s. 26—31; L. Küppers. *Zur Geschichte der Mariendarstellung in der bildenen Kunst*, w: *Die Gottesmutter II* 7—18; T. Dobrzeniecki. *Łacińskie źródła Rozmyślenia Przemyskiego*, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*. t. 4. Wrocław 1969 s. 199—333; J. Ledis. *Marie dans la liturgie de Byzance*. Paris 1976.

¹⁷² A. Schmid. *Die Schreinmadonna von Cheyres*. W: *Lebendiges Mittelalters. Festgabe für Wolfgang Stammer*. Hrsg. von Philosoph. Fak. der Univ. Freiburg Schweiz. 1958 s. 130—162; A. Thomas. *Schutzmantelmaria*, w: *Die Gottesmutter I* 227—235.

¹⁷³ K. Onasch. *Die Ikonenmalerei*. Leipzig 1968; V. U. Lazarev. *Theophanus der Grieche und seine Schule*. Dresden 1968; W. Tjashelow, O. Sopoziński. *Kunst des Mittelalters. Byzanz-Vorderasien-Balkan-Russland*. Dresden 1976.

na Wschodzie jak i na Zachodzie ustalone były maryjne tematy kultowe, oparte na teologicznej idei udziału Maryi w zbawczym dziele Chrystusa. Popularność zaś określonych przedstawień Bogarodzicy warunkowała ich wcześniej ustalona funkcja kultowa, np. *motywu Hodegetrii* stale przynależącego do ikonostasu. Ugruntowanie autorytetu przedstawienia maryjnego dokonywało się przez nadanie danemu obrazowi charakteru protekcyjnego, jak to można śledzić na przykładzie rzymskiego wizerunku *Salus Populi Romani* czy obrazu *Matki Boskiej Jasnogórskiej*¹⁷⁴. Sam zaś odbiór tych przedstawień w Polsce średniowiecznej, pochodzących nawet z kręgu bizantyjskiego (np. *Hodegetria częstochowska*), związany był z kanonicznością ich ikonograficznego typu, sławą łask jakie działały się przy obrazie, przyznaniem wizerunkowi przez papieży czy biskupów szerszych prerogatyw odpustowych, czy wreszcie propagandą na rzecz danego motywu, prowadzoną przez określony krąg kościelny, np. zakon (benedyktyni i cystersi — *Matka Boska jako Pani i Królowa*, franciszkanie — *Niepokalana*, serwici — *Bolesna*, karmelici — *Szkaplerzna*, augustianie — *Pocieszenia*, dominikanie — *Różańcowa*). Natomiast przyznanie wyjątkowej rangi wizerunkom maryjnym w religijności polskiej należy wiązać z zapożyczoną z kręgu chrześcijaństwa wschodniego wyjątkową funkcją kutową obrazów, jako konkretyzacji mocy Bożej i *paladium* w walce z wrogiem zewnętrznym (nieprzyjacielem wiary) i wewnętrznym (szatan). Już w Konstantynopolu sławne przedstawienia maryjne: *Hodegetrii*, *Blacherniotissy*, *Hagiosoritissy* obok *Mandylionu* (oblicza Chrystusa) chroniły miasto i prowadziły do zwycięstwa armie basileusa. Z taką rolą wizerunku maryjnego spotykamy się na Rusi w toposie ikony *MB Blacherneńskiej* — *Znamienija z Nowogrodu*, czy rozgromienia w 1380 r. przez wojska Iwana Groźnego Tatarów pod Kazaniem przy pomocy Mandylionu. Praktyka umieszczania Mandylionu na sztandarach armii ruskiej stosowana była w XV i XVI w. Echo toposu *Nowogrodzkiego Znamienija* odnajdujemy w legendzie Częstochowskiej, gdy przy oblężeniu zamku bełzkiego, obraz Maryi chroni samo miasto. W Polsce znany jest zwyczaj zabierania sławnych obrazów na wojnę, by chroniły zarówno władców i wodzów, jak również wojsko przed niewiernymi (*auxilium christianorum*)¹⁷⁵. Do tradycji tej należy także zwyczaj umie-

¹⁷⁴ Mroczo, Dąb, art. cyt. s. 20—70, J. Huynen. L'énigme des Virges Noires. Paris 1972; I. Kořán. K. českému vývoji typu Madony Doudlebske. *Umění*. R. 27: 1979 s. 119—132.

¹⁷⁵ *Kniaź Moskiewski ciągnął przeciw nieprzyjacielowi z obrazem Panny Maryey, do Włodzimierza postął, chcąc z nim przeciw nieprzyjacielowi ciągnąć y ciągnął, ale Akszak w ten czas zmarł*. M. Bielski. Kronika, to jest historia świata. Kraków 1564 w druk. po F. Unglerze k. 439^v. Por. Szafraniec. Z dziejów Jasnej Góry s. 67; Mroczo, Dąb, art. cyt. s. 23—27, 44; A. Veit, L. Lenhart. Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg 1956 s. 60 — w czasie wojen tureckich ukształtowało się przekonanie, że ci, którzy uznają Maryję za swoją patronkę

szczenia obrazu Niepokalanej z koroną 12 gwiazd i wężem pod stopami na zbrojach rycerskich z przełomu XV/XVI w.¹⁷⁶

Należy jeszcze podać inne ludowe przejawy znaczenia obrazów Chrystusa, Maryi i świętych, spotykane zarówno w Polsce jak i sąsiednich krajach słowiańskich. Łączono je ze wschodnim zaleceniem umieszczania w rzędzie licznych ikon lub przedstawień dewocyjnych, na ścianie głównego pomieszczenia mieszkalnego, praktyką codziennej modlitwy przed tym szeregiem świętych wizerunków, czy zwyczajem wyróżniania przedstawienia kultowego paloną przed nim świecą lub lampką¹⁷⁷. Równie powszechny jest obyczaj obdarowywania nowo zaślubionej pary ikoną lub obrazem protekcyjnym.

Ogólnie można więc powiedzieć, że już od średniowiecza zarówno w religijności polskiej, jak i innych krajów słowiańskich, popularyzację i wyjątkową rolę wizerunków maryjnych (choć nie tylko), należy przypisać związkom z kulturą bizantyjską. Funkcja świętych wizerunków ujawniła się nie tylko w ich roli dewocyjnej i ilustracyjnej, zwłaszcza przez dokonywującą się przez nie kerygmę prawd wiary, ale przede wszystkim w doświadczalnej konkretyzacji możnego działania Bożego. Tę ostatnią rolę chrześcijaństwo na Zachodzie wiązało bardziej z posiadaniem relikwi¹⁷⁸, podczas gdy w Polsce, gdzie relikwie były mniej dostępne, pod wpływem oddziaływania tradycji bizantyjskiej, przeniesiono ją na obrazy, akcentując ich rolę kultową i dewocyjno-uitylitarną na wzór ikony, jednak bez teologicznego zrozumienia wymowy tego świętego przedstawienia, wypracowanej przez chrześcijaństwo wschodnie.

Takie zrozumienie sensu obrazu w religijności staropolskiej można nawet śledzić w oparciu o źródła literackie tak sławnej ikony jak *Hodegetria częstochowska*, którą pojmowano jako znak pośredniczący w po-

i opiekunkę, zaś Jej wizerunek mają na swoich sztandarach, mogą liczyć na Jej szczególną pomoc i odniesienie zwycięstwa nad niewiernymi.

¹⁷⁶ B. Miodońska. *Rex Regum i Rex Poloniae w dekoracji malarskiej Graduału Jana Olbrachta i Pontyfikału Erazma Ciołka*. Kraków 1979 s. 102—108.

¹⁷⁷ Zwyczaj zawieszania lamp lub palenia świec przed obrazami maryjnymi znany był już w XIV w. Potwierdzają go także częste zapisy pieniężne na światło, palone przed cudownymi wizerunkami. Lampy paliły się w dzień i w nocy, podobnie jak przed Najśw. Sakramentem. Wizytacja Jasnej Góry przeprowadzona w r. 1593 przez kard. J. Radziwiłła stwierdza, że przed obrazem Matki Boskiej wisiały trzy srebrne lampy. Zob. J. Polc. *De origine festi Visitationis BMV*. Roma 1967 s. 32; Szafraniec. *Z dziejów Jasnej Góry* s. 71. Do tego zwyczaju odnosi się ironiczne stwierdzenie M. Reja. *Postilla* L. 327 — *drugi strugany taki obrazek kupił y na ołtarzu postawił a świeczke przed nim*. Por. N. Thon. *Ikone und Liturgie*. Trier 1979; K. Weitzmann. *The Monastery of Saint Catharine at Mount Sinai. The Icons*. Vol. 1. Princeton 1976 s. 9—11.

¹⁷⁸ R. Kriss. *Wallfahrtsorte Europas*. München 1950 s. 285—289; H. Dünninger. *Processio peregrinationis. Volkskundische Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrswesens in Gebite der heutigen Diözese Würzburg. Würzburger Diözesan- gesichtsblätter*. Jg. 23: 1961 s. 53—176 i 24: 1964 s. 52—183.

znaniu tajemnicy współdziałania Maryi w zbawieniu Jej Syna i aktywnej Jej funkcji w rozdawnictwie łask Chrystusa. Sam zaś obraz, określany mianem cudownego (*veneranda imago, miraculosa tabula*)¹⁷⁹, ułatwiał drogę do kontaktu z Bogarodzicą, która na Jasnej Górze obrała sobie szczególne miejsce dla świadczenia miłosierdzia. Dotyczące zaś tego przedstawienia opowieści o rodowodzie obrazu i zapisy związanych z nim łask, pełniły ważną funkcję legitymowania samego obiektu kultu, upowszechniając przeświadczenie o starożytności i cudowności wizerunku Matki Boskiej, sprowadzonego do Polski. Już najstarsza wersja legendy z lat 1425—1475 *Translatio tabule*, podaje dzieje powstania ikony, upatrując twórcę portretu Maryi z Dzieciątkiem w Łukaszu Ewangelistę, który dzieło swoje namalował na desce nazaretańskiego stołu¹⁸⁰. Zarówno geneza obrazu, jak i jego domniemana translacja z Jerozolimy poprzez Konstantynopol i Ruś do Polski, kazała widzieć w obrazie szczególnie cenną relikwię. To popularne przekonanie, które głosili paulini, stało się przedmiotem zarzutu nowatorów i dyskusji teologicznej, dotyczącej dopuszczalności czci obrazów¹⁸¹. Nawet jednak nieprzychylny obrazowi częstochowskiemu M. Czechowic zamieszcza ważne świadectwo współczesnych o randze tego świętego wizerunku: *Jako Marya we Włoszech z Loretu w Polszcze z Częstochowy*¹⁸². W tym samym sensie należy odczytać słowa poematu Grzegorza z Sambora, który porównuje obraz jasnogórski do sławnego wizerunku Maryi ze wzgórza eskwilińskiego (*Salus Populi Ro-*

¹⁷⁹ P. Risinius. *Historia pulchra et stupendis miraculis referta imaginis Mariae quo et unde in Clarum Montem Czestochoviae et Olsztyn advenit*. Cracoviae 1523 w druk. F. Unglera; *Translatio tabule Beate Marie Virginis, quam sanctus Lucas depinxit propriis manibus*. AJG sygn. II 19 k. 216—220. Por. Szafranec. Opis przeniesienia obrazu s. 194—204 i Świdziński, art. cyt. s. 413—433; *Historia declaratoria quo pacto imago Virginis Mariae de Hierusalem in Clarum Montem translata fuit*. AJG sygn. 2096 k. 2^{r-v}; M. Lanckoroński. *Origo igitur venerandae Imaginis Beatae Mariae Virginis, quae in Claro et amoeno Monte Regni Poloniae. Czestochowa nuncupato in magna veneratione habetur*. Biblioteka PAN Zakładu im. Ossolińskich we Wrocławiu, rps 3607/II. Por. J. Zbudniewek. *Kopiarze dokumentów Zakonu Paulinów w Polsce do końca XVII w.* *Archiwa Bibl. i Muz. Kośc.* t. 34: 1977 s. 334—338; Witkowska, art. cyt. s. 59—64.

¹⁸⁰ Szafranec. *Opis przeniesienia obrazu* s. 194—199.

¹⁸¹ H. Powodowski. *Odpowiedź krześcijańska na list, który pod tytułem Matki Bożej do mnichów częstochowskich napisał Behemot, kanclerz Lucypera księcia piekielnego przez podpiski swoje, jako naczynia i posłańce antychrystusowe*. BmR (Kraków 1577). Por. Szafranec. *Z dziejów Jasnej Góry* s. 78. Anonimowy druk, który sporządził prawdopodobnie Mikołaj z Wilkowiecka. *Historia o obrazie w Czestochowie Panny Maryey o cudach rozmaitych tej wielebney Tablice*. Kraków 1568 w druk. M. Szarffenbergera k. A³ i A⁴ zaznacza: *Obraz tej wielebney dziewicy błogostawioney, który św. Łukasz namalował, a zatem iey milego Syna, dzieciątka przy lewym boku przytączonego ... W tym naszym Malarze barzo błędą, którzy nie mają żadnego względu na Greckie obrazy, na malowania pierwszego Kościoła chrześcijańskiego, na prawicy dzieciątka malują.*

¹⁸² M. Czechowic. *Rozmowy chrystiańskie, które z greckiego nazwiska dialogami zowią*. Kraków 1575 w druk. A. Rodeckiego l. 7.

mani) a nawet przechowywanego w Rzymie tzw. prawdziwego obrazu Chrystusa — Weroniki (*Veraicon*):

Syna dziś oglądają szczęsne Rzymu mury

*Matkę Polak na szczycie widzi Jasnej Góry*¹⁸³.

Wizerunek częstochowski zajmował już w XVI w. szczególne miejsce w polskiej dewocji maryjnej i funkcjonował społecznie w szerokich kręgach elit i mas. Dowodzi tego stanowisko kronikarza M. Bielskiego, który stwierdza, że prosty lud mniemał, iż św. Łukasz obrazów wiele panny Maryey swą ręką, patrząc na iey oblicze wykonterfował, których mieniać być w Rzymie dwa, w Lorecie drugi, theż y u nas w Częstochowej, który mieniać być z Rusi z Grecyey przyjąć¹⁸⁴.

Sławę zagranicznych centrów kultu maryjnego rozprzestrzeniali w Polsce pielgrzymi do Rzymu. Wymieniają oni najczęściej sanktuarium w Lorecie, rzymskie bazyliki z obrazami maryjnymi: *S. Maria Maggiore*, Pantheon zwany *Maria Rotonde*, *Maria Antiqua*, *Maria Coeli (Ara Coeli)* i *Maria de Populo* oraz katedrę św. Marka w Wenecji i kościół św. Jakuba (augustinów) w Bolonii. W tym ostatnim sanktuarium, gdzie gromadzili się scholarzy bolońscy, czczono już w średniowieczu obraz przypisywany św. Łukaszowi (*BMV di S. Luca*) znany bardziej pod mianem Poczieszenia (*de Consolatione*). W odpustach zaś bractwa Poczieszenia z Bolonii partycypowała także analogiczna konfraternia krakowska, związana z kaplicą NMP w ambicie (krużganku) klasztoru augustianów eremitów przy kościele św. Katarzyny na Kazimierzu¹⁸⁵. Już za czasów Władysława Jagiełły określano bractwo krakowskie mianem *Beatae Virginis Polonorum*, lub częściej *MB Poczieszenia*. Ten ostatni tytuł wskazuje na ścisły związek z Bolonią¹⁸⁶. Równie popularnym w Polsce był inny wizerunek, ze wspomnianego już kościoła augustianów w Rzymie — *BMV de Populo*. Wiadomo, że w r. 1518 wielu panów świeckich z różnych diecezji Polski, jak z Kujaw, Wielkopolski i Rusi, prosiło papieża Leona X o specjalne odpusty dla siebie i swoich rodzin, takie jakich dostępuje się za nawiedzenie kościoła *NMP de Populo*, za pobożne odmówienie koronek do Matki Boskiej przed Jej obrazem w swojej kaplicy dworskiej lub w innym kościele¹⁸⁷. Partycypacja w łaskach duchownych, związanych z obrazami maryjnymi czczonymi w kościołach zakonnych, leży także u podłoża popularności karmelickiego bractwa *Szkaplerze*, związanego z obrazem

¹⁸³ Grzegorz z Sambora. Częstochowa. Poemat z 1568 r. Tłum. W. Stroka. Kraków 1896 s. 20.

¹⁸⁴ Bielski. Kronika k. 143, 148, 164, 439, 442.

¹⁸⁵ Fijałek. Królowa Korony 1: 1902 s. 417; J. Kuś. Kościół św. Katarzyny w Krakowie. *Nasza Przeszłość*. t. 33: 1970 s. 56—57.

¹⁸⁶ H. Zaremska. Bractwa w średniowiecznym Krakowie. Wrocław 1977 s. 125—126, 131—132.

¹⁸⁷ Fijałek, jw. 2: 1902 113—114.

Matki Boskiej na Piasku w Krakowie oraz kanonickiej Madonny z kościoła Bożego Ciała na Kazimierzu¹⁸⁸. Dwa ostatnie przedstawienia czczone w Krakowie wiążą się ściśle z duchowością maryjną wspólnot, które przybyły z Czech do Polski. Jest charakterystyczne, że kanonicy regularni — według świadectwa historyka zakonu Jana Augustyna Biesiekierskiego (+ 1635) — posiadali w swoim kościele dwa wstawione łaskami obrazy. Pierwszy NMP z Dzieciątkiem, *który św. Łukasz malował* znajdował się w skarbcu. Ten kanonicy św. Augustyna, *gdy ich husyto- wie prześladowali z Czech unieśli, szatani barzo sie lekaią a proboszcz go nosi w procesji do ołtarza aż do tych czasów*¹⁸⁹. Drugi, renesansowy wizerunek, znajdujący się w kaplicy Wniebowzięcia NMP, doznawał od trzydziestych lat XVI w. dowodów wyjątkowej czci. Wspomniany tu autor dokonał opisu obrazu i podał jego sens teologiczny: *Twarz Matki Bożej okrągło pociągła, ku prawey stronie nakloniona y bardzo śliczna y wesola jakby radość wnętrza po sobie pokazuje. Prawą ręką pokazuje matka niepokalana Synaczkowi iabluszko, znak przestępstwa pierwszych rodziców: z lewą (...) ku sobie przytula, Sam zaś Synaczek w rączce lewey grono z listkami wina trzyma; wierze na pamiątkę tego, iż dla zbawienia naszego w prasie męki krzyżowej wytłoczony, krew swoje nadroszą nam na okup miał sownie wylać*¹⁹⁰.

Oprócz czci sławnych wizerunków Matki Boskiej, nie można zapominać o popularnym odbiorze przedstawień maryjnych, produkowanych w formie rzeźb i obrazów przez miejscowych artystów, a także rozprzestrzenianych dzięki masowemu zastosowaniu od XIV i XV w. technik litograficznych, w postaci drzeworytu i miedziorytu. Te właśnie proste sposoby przedstawiania Maryi były produkowane przez tzw. obrazników¹⁹¹. Propagowano je w formie figur, szkaplerzy, dewocjonalii i obrazków. Rozchodziły się one masowo wśród ludu, zaś w XVI w. stały się kamieniem obrazu dla niektórych kręgów reformacyjnych. Wystarczy wspomnieć tu stanowisko M. Reja, który chwali tego, kto zaufał tylko Bogu, a nie wiązał swej nadziei zbawienia z popularnymi praktykami: *Nie stawiałci ten świeczek, ani obraskow po ścianach wieszał, nie wołałci gromnice*¹⁹². Autor wiąże sprawę czci obrazów Maryi i świętych z zagadnieniem popraw-

¹⁸⁸ Zaremska, jw. s. 126—135.

¹⁸⁹ J. A. Biesiekierski. Krótka nauka o czci i poszanowaniu obrazów świętych ... Przydane opisanie obrazu Najśw. Maryi w kaplicy kościoła Bożego Ciała Wielebnych Ojców Kanoników Lat. Augustyna Św. na Kazimierzu przy Krakowie. Kraków 1624 w druk. M. Andrzejowczyka k. C².

¹⁹⁰ Tamże k. E.

¹⁹¹ J. Bystron. Dzieje obyczajów w Polsce. Wiek XVI—XVIII. T. 1. Warszawa 1960 s. 301; A. M. Olszowski. Pierwowzory graficzne późnogotyckiej sztuki małopolskiej. Wrocław 1975 s. 8—12.

¹⁹² Rej. Postilla k. 327.

ności wiary i wzywa swego czytelnika, by wierzył tylko słowu Chrystusa, zaś za wymysł uznawał naukę o czyściu i wstawiennictwie świętych, bo *iesteśmy prawie iako oni, co świętym służyli, stawiając im świeczki, wieszając obraski ich na ścianach swoich, a o tym namniej się myśleli, ani się pythali, iakoby byli ich żywotow a ich spraw naśladowali, czyymby im daleko więthszą cześć czynili, niżli gdy się ich obraskom kłaniali, przykrywali, abo że w iakiey wymyślney pocziwości mieli*¹⁹³. Jeszcze na innym miejscu ten sam pisarz zaleca: *Abysze każdy doświadczył (...) nie z dzwonkiem, nie obraskami, lecz prawym sercem skrussonem*¹⁹⁴. Znajdujemy tu wyraźne echo stanowisk Zwinglego i Kalwina w sprawie kultu obrazów i sensu spełnianych przed nimi praktyk religijnych. Formułowany przez nich zarzut, jakoby kult obrazów stanowił zamaskowaną odmianę bałwochwalstwa, jest powtarzany także przez polskich zwolenników tych reformatorów. Mówiąc o obrazach, figurach, rzeźbach i wizerunkach katolickich, przedstawiciele polemiki religijnej posługują się ironicznymi lub obelżywymi określeniami, np. *drewniany Bóg* czy *umęczenie drewniane: Będzie cię tesz (obraz) iesztze tak utzył, iż iakom ia iest drewniany, tak tesz Bog iest drewniany*¹⁹⁵. Na innym zaś miejscu cytowany tu Krowicki odpowiada na stanowisko katolickie: *widząc obraz Pana Jezusow nie drewnu ani materiey (...), ale samemu P. Jezusowi, którego on obraz znaczy (...) się kłaniamy*¹⁹⁶, stwierdzając: *Jeśliże tak iesth, iako powiedasz, iż sie nie temu Drewnianemu Bogu kłaniacie, tze-musz go tedy tam stawiacie?*¹⁹⁷. Strona katolicka zwracała więc uwagę na to, że kult obrazów z natury swej ma charakter odniesieniowy, tzn. relatywny, a nie absolutny, ponieważ zawsze odnosi się do osoby w obrazie przedstawionej. *Nie drewnu ani słupowi, ani kamieniowi się oni kłaniaią, ale przed drzewem albo kamieniem temu, ktorego ono drzewo albo kamień znamionuie* — wyjaśnia J. Wujek¹⁹⁸. Jednocześnie autor popularnej Postylli daje wyraz poprawnego rozpoznania kręgów reformacyjnych, które zwalczały kult obrazów: *Wszyscy prawi Luterani, obrazy y ceremonie zatrzymali, które ci z Kalwinem y z Sakramentarzmi Iconodastami (!), to iest Obrazokażcami wyrzucaią*¹⁹⁹. Mniej uzasadnione jest w tej mierze stanowisko S. Reszki, który posądza Lutra, że od heretyków

¹⁹³ Tamże. Kazanie na niedzielę IX po Św. Trójcy. Zob. Kolbuszewski, jw. s. 87.

¹⁹⁴ Rej. Kupiec k. 6v.

¹⁹⁵ Krowicki. Obrona k. 114v.

¹⁹⁶ J. Wujek. Nowy Testament Pana naszego Jezusa Christusa. Kraków 1593 w druk. A. Piotrkowczyka k. 688. Por. Tenże. Ludicium albo rozsądek niektórych katolików w Confessiej sędomierskiej, roku 1570 wydanej Kraków. 1570 w druk. M. Szarffenbergera k. 48v—49.

¹⁹⁷ Krowicki. Obrona k. 939v.

¹⁹⁸ Wujek. Ludicium k. 48v.

¹⁹⁹ Tamże k. 49.

tedy (...) Luther się nauczył (...) y Ikonoklastów, iż obrazy mają być z kościoła wyrzucane ²⁰⁰.

Echa tej kontrowersji mariologicznej, związanej z czcią obrazów odnajdujemy także w kazaniach, w postaci popularnego egzemplum piętnującego tych co uwłaczali czci Maryi. Ten budujący przykład podaje Jan z Szamotuł. *Gdy zakonnyk św. Francyska kazał przeciw Pannie Maryey a po kazaniu mschą w kaplicy myał, gdzye był obraz Panny Maryey marmurowy na ołtarzu, gdy mschą począł obraz syą k nyemu tyłem obroczył* ²⁰¹.

Praktyczny wniosek dotyczący czci obrazów formułuje najdobitniej J. Wujek: *Obrazy Chrystusowe, Panny Maryey y innych swietych zwłaszcza w kościołach mają być zachowane y zatrzymane (...) na znak y na pamiątkę Pańskich dobrodziejstw y ku wzruszeniu a zapaleniu naszego nabożeństwa, y ku nauce y naśladowaniu swiętych a wybranych Pańskich* ²⁰². Te słowa Postylli skierowane były przeciw autorom postyllografii reformacyjnej, takim jak J. Seklucjan, M. Rej czy Grzegorz z Żarnowca (+ ok. 1601), którzy odrzucali cześć obrazów Maryi i świętych, gdyż odwoływanie się do tych *prokuratorów* przekreśla naukę o Jezusie Chrystusie, jedynym pośredniku oraz utrudnia *przypatrywanie* się tajemnicom Jego bóstwa ²⁰³. Jest zrozumiałą rzeczą, że kręgi, o których tu mowa niechętnie patrzyły zarówno na praktyki sprawowane przy obrazach maryjnych lub przedstawieniach świętych, jak i formy przyozdabiania samych wizerunków. Tolerancyjny protestant i autor *Postylli* Paweł Gilowski (+ 1595) niechętnie wspomina tych, którzy na obrazy kładą *złoto, strojąc ie, wieńce, tańcuszki, krzyżyki, serduszka, rączki, woski, główki, srebrne, złote iako y oni*. Z przekąsem wyrazi się autor o wotach i darach złożonych przez królów i możnych przed obrazem NMP w Częstochowie. Na pytanie gdzie one są, jedni mówią, że je przeor zabrał, inni, iż *ten lub ów rozniósł*, pozostałe przechowuje się w skarbcu, aby nie poginęły ²⁰⁴. W tym samym duchu polemicznym napisana jest *Postylla* kalwina Krzysztofa Kraińskiego (+ 1618). Autor stoi na stanowisku, że należy odrzucić nadmierną cześć oddawaną NMP, potępić obrazy, przedstawiające ją nie tak, jak należy. Swój atak kieruje zwłaszcza na cześć obrazu częstochowskiego. Uznaje za mylne twierdzenie, wypowiedziane przez wydaną w r. 1595 *Historię o obrazie częsochowskim*, jakoby obraz namalował św. Łukasz, bo ten nigdy nie zajmował się malarstwem. Ponadto obraz nie

²⁰⁰ Przestroga pastyrka do miasta warszawskiego. Poznań 1585 w druk. J. Wolraba k. 40.

²⁰¹ Jan z Szamotuł, dz. cyt. s. 180.

²⁰² Wujek. *Postilla catholica* I 220.

²⁰³ Kolbuszewski, dz. cyt. s. 76—78.

²⁰⁴ Tamże s. 177.

zgadza się z opisem Nicefora, zaś cuda, na które powołują się mnisi, niczego nie dowodzą, bo dzieją się zwykle tylko dla ukarania małowiernych. Ze zgorzeniem opisuje Krasieński wizerunek Matki Boskiej niesiony w czasie procesji w Krakowie w r. 1600. Figurę porównuje do przedstawienia bogini pogańskiej, albowiem wizerunek *ubrany był (...) w letnik altembasowy, także y w płaszczyk altembasowy, rosimi nóżkami podszyty, z krezami szerokiemi, z warkoczem rozczesanym, w koronie, y w wieńcu z równianką za uchem, z noszeniem drogim, z manelami, w trzewiczkach chędogich, a stał na wezglówku złotogłowym, na stole, który sześć nieśli, piastując dzieciątko, y pomarańczą w ręku trzymając, przed którym trąbiono w szalamaie, grano, y na kolana klękano*²⁰⁵. Ten plastyczny opis procesji maryjnej stoi już pod znakiem pobożności barokowej, która rozbuduje stronę wizualną czci przedstawień maryjnych i pomnoży ilość sprawowanych przed nimi praktyk.

7. POLSKI MODEL OŚRODKA KULTU MARYJNEGO W XVI W.

Maryjna polemika, która ujawniła się w dyskusji dotyczącej kultu obrazów, dotyczyła także sensu praktyk religijnych, spełnianych przy znanych wizerunkach, a ponadto zwyczajów samego pielgrzymowania do ośrodków pątnicznych. I tak np. w procesie prowadzonym 3 września 1550 r. przez bpa przemyskiego Jana Dzieduskiego, potępiony został Marcin z Opawy za zmianę starodawnych zwyczajów i uwłaczanie czci NMP oraz świętych. Napiętnowany uznawał za bezwartościowe pielgrzymki na św. Krzyż, do Częstochowy i Rzymu, bo jak twierdził: *Bóg wszędzie jest obecny*²⁰⁶. Te same zastrzeżenia co do celowości pątnictwa powtarzają tacy promineneci reformacji jak M. Czechowic, M. Krowicki i Grzegorz z Żarnowca, zaś anonimowy autor Listu Matki Bożej do mnichów częstochowskich, formułuje szczególne zarzuty przeciw opiekunom tego największego ośrodka pielgrzymkowego w Polsce. W zestawie zastrzeżeń tego pisma polemicznego można odczytać kierunki maryjnego duszpasterstwa częstochowskiego około 1570 r., a także poznać sferę wyobrażeń i świadomości zbiorowej pielgrzymów oraz ich zapotrzebowania na określone treści, których szukali w sanktuarium. Nowatorzy oburzali się na paulinów, że powstanie obrazu przypisywali św. Łukaszowi, *Pannę Maryję czynią przyczyną i Rzeczniczką do Syna Bożego w potrzebach tych ludzi, którzy tam do nich się obiecując (ślubując pielgrzymkę — uw. J.K.), one tuczą i bogacą, Jasną Górę nazywali tronem Maryi, gdzie udzie-*

²⁰⁵ Tamże s. 199—200.

²⁰⁶ Śliwa, art. cyt. s. 67—75.

la Ona łask i czyni cuda, nad niektórymi pątnikami dokonywali egzorcyzmów oraz polecali im uczestnictwo w wielu mszach św. Sam zaś obraz nazywali polemisci reformacyjni: *deską spróchniałą, a twarzą Ruskiej czarownicy* ²⁰⁷.

Na uwagę zasługuje terminologia teologiczna, którą posługują się polemisci. Stojąc na stanowisku nauki o Jedynym Pośredniku Jezusie Chrystusie, współczesnym omawianemu tu listowi, M. Krowicki czyni zarzut, że: *Panna Marya Jednatzem, rzetznikiem v Papieżnikow* ²⁰⁸, bo ogłosił to *Synod Bazyleyski na którym Pannę Maryą vtzyniono Rzetznitzką a zwłaszcza Tzasu Adwentu Panne Maryą Jednatzem, Przytzyntzą do Boga trzymacie* ²⁰⁹. Prawdopodobnie treść polemicznego Listu była odpowiedzią na wydany w r. 1568 w oficynie Mikołaja Szarffemberga druk, przygotowany być może przez paulina Mikołaja z Wilkowiecka: *Historya o Obrazie w Częstochowie Panny Maryey y o cudach rozmaitych Tey wielebney Tablice* ²¹⁰. Dziełko, będące polskim przekładem wcześniejszej pracy P. Risiniususa, zawiera interesujące dodatki: *Upomnienie krótkie chrześcijańskie ku zachowaniu y czczeniu Obrazów Świętych przeciw kacierzom nowym, którzy nimi gardzą y z kościołów wymiatać każą, modlitwy maryjne oraz wezwanie do krześcijańskiego Czytelnika Andrzeja Pograbiusa, który zachęca do wierności tradycyjnym, zasadom wiary (trzymaj się ty starego niewodu) pisząc:*

Takeż Lutrzykom bayki się to widzą

Ale oni z czego dziś nie szydzą

Cożby mieli obrazom folgować ²¹¹.

Na analizę teologiczną zasługują zwłaszcza modlitwy. W drugiej z nich: *Modlitwa ku Pannie Maryey Obrazowi temu błogostawionemu ofiarowana* posiadamy charakterystyczne stwierdzenie:

Rycerze w boiu okrutnym wołaią o pomoc k tobie

Wspomoży nas matko dziewico Marya naświętsza

Miedzy wszemi świętymi mocniejsza y świętsza ²¹².

Trzecia formuła, zatytułowana: *Modlitwa ku Pannie Naświętszey na pięć słów thego to słowa Marya złożona, a kto ią mowi z nabożeństwem y skruszonym sercem y z żałością za grzechy swoje ten piekielnych mąk nie*

²⁰⁷ Szafraniec. Z dziejów. Jasnej Góry s. 77—78.

²⁰⁸ Krowicki. Obrona k. 256—157v.

²⁰⁹ Tamże k. 257v i 168.

²¹⁰ Egzemplarz unikalny, zdefektowany bez końcowej strony, zawiera Biblioteka Jagiellońska cim. O. 529. (Por. K. Estreicher. Bibliografia polska, t. 18. Kraków 1901 s. 216; Witkowska, jw. s. 64; J. Związek. Mikołaj z Wilkowiecka i jego działalność kaznodziejsko-literacka, w: *Studia historyczne*. Red. M. Zywczyński, Z. Zieliński. Lublin 1968 s. 9—106.

²¹¹ Mikołaj z Wilkowiecka. Historia s. 38.

²¹² Tamże s. 36.

uzna, zawiera wypracowane jeszcze przez mariologię średniowieczną określenia: *Marya śrzodziąca a iednajúca między Bogiem a człowiekiem ... Marya wspomozycielko (...) Marya Rayska brono a naprawicielko wszego zatracenia a przywrocicielko miłości y łaski Bożej (...) Marya wszéy świa- tłości oświecona (...) Rzeczniczko wszystkich osierociałych*²¹³. Mariologia częstochowska, która w epoce reformacji wypracowywała także polską terminologię teologiczną, jest zgodna z wcześniejszymi formułami, reprezentatywnymi dla duchowości maryjnej jasnogórskich paulinów. Anonimowy autor łacińskiej modlitwy z XV w., według zwyczaju późnośredniowiecznego, oddaje się w opiekę, na służbę i w niewolę swej Matce i Królowej mówiąc: *Twojej opiece poleca się cała ma istota*²¹⁴. Tekst takiego oddania zawiera także najstarszy druk o obrazie jasnogórskim, plakat modlitewny z pierwszego dziesięciolecia XVI w. Pierwsza z trzech formuł brzmi tam: *O Pani moja, Święta Maryjo! Twojej błogosławionej wierności, szczególnej opiece i macierzyńskiemu miłosierdziu dzisiaj i codziennie, i w godzinę mej śmierci powierzam swą duszę i swe ciało. Tobie powierzam wszystkie swe radosne nadzieje, każdą przerażającą niedolę, swe życie i jego kres, tak żeby za Twym wstawiennictwem i przez Twoje zasługi rządziła moimi czynami wola Twoja i Twojego Syna, i mój pożytek*²¹⁵. To samo nastawienie cechuje akt oddania siebie kaznodziei i przełożonego jasnogórskiego Walentego z Warty, który swoją formułę umieścił w 1589 r. karcie tytułowej szkiców swych kazań: *Najświętsza Matko Boża, bądź moją Opiekunką; całego siebie Tobie powierzam! Postaw mnie przy Sobie, a niczyjā ręka walcząc przeciwko mnie, nie pokona mnie*²¹⁶.

Tego typu akty oddania Maryi praktykowane przez paulinów, były z pewnością zalecane przez nich pątnikom, nawiedzającym obraz jasnogórski. Praktyka ta była znana również w innych ośrodkach kultu maryjnego. Akt oddania siebie Maryi lub swoich bliskich wymieniało także egzemplum kaznodziejskie: *Niewiasta podaje na służbę Maryey y naśladowanie yey cnot dwie dzyueczcze, a u ołtarza Panny Maryey ony przywyodschy yey ye poleczyła ku służbye Panny Maryey*²¹⁷.

Akty polecenia się Maryi przy Jej obrazie, wiązano często ze złożeniem symbolicznego daru — wotum, które miało być znakiem samego ofia-

²¹³ Tamże s. 37—38.

²¹⁴ Preces ad Beatam Virginem Mariam. Archiwum OO. Paulinów na Skałce w Krakowie sygn. R, 16 k. 171—180^v. Zob. Szafraniec. Z dziejów Jasnej Góry s. 106.

²¹⁵ Folget dy hystorie. (Kraków ok. 1515) w druk. J. Hallera. Por. J. Pirożyński. Najstarszy zachowany, drukowany przekaz legendy o obrazie Matki Boskiej Częstochowskiej. *Biuł. Bibl. Jagiel.* R. 23: 1973 s. 164—166; Szafraniec, jw. s. 106.

²¹⁶ Promptuarium pauperis concionatoris ... in Clarum Montem disposita fratris Valentini Vartensis labore et industria. Anno 1589. *AJG sygn. I — 9 s. 1.* Por. Szafraniec, jw. s. 106.

²¹⁷ Jan z Szamotuł, dz. cyt. s. 277.

rowania, czy też upamiętniać to oddanie. Takie znaczenie wotum upowszechniło się wraz ze średniowiecznymi aktami oddania Maryi²¹⁸. Częściej jednak pod mianem wotum rozumiano znak wdzięczności za otrzymaną łaskę, czy też prośbę o nią, którą symbolizował składany przedmiot według przekonania: *Votum feci, gratiam accepi — ślub uczynilem, łaskę otrzymałem*.

Dary ofiarne składane z racji odpustu, uroczystego święta czy pielgrzymki do sanktuarium maryjnego miały różne kształty i rodzaje. Według Księgi cudów z Jasnej Góry, zapisów łask i inwentarzy darów, wota błagalne lub dziękczynne ofiarowywano głównie w intencji spraw doczesnych, np. powrotu do zdrowia, uproszenia sobie potomstwa, obrony przed klęskami żywiołowymi, wojnami i niepowodzeniami gospodarczymi. Ludzie niezamożni, oprócz składania darów naturalnych, przynosili często wota woskowe. Miały one określony sens: ofiarodawca składał je, aby ukazać Bogu swe potrzeby: nawiedzony chorobą dawał z wosku ulepione oczy, uszy, ręce, nogi, figurkę dziecka w powijkach; gospodarz, gdy prosił o powodzenie w hodowli, czy odwrócenie moru wśród zwierząt domowych, przynosił woskowe krowy, woły, owce itp. W tej konwencji utrzymane wotum z r. 1535 bpa krakowskiego Piotra Tomickiego (+ 1535), przedstawiające całą postać ofiarodawcy, wykonane artystycznie na wzór florencki w wosku i polichromowane przez Stanisława Samostrzelnika. Chory biskup polecił zawiesić takie wota w Częstochowie, u grobu św. Stanisława na Wawelu, w kościele świętokrzyskim na Łysej Górze i w Szczepanowie²¹⁹. Wota woskowe przetapiali paulini na świece. Ks. S. Reszka (+ 1600 lub 1603) wizytator apostolski Jasnej Góry w r. 1585, wydał przy tej okazji zakaz przetapiania wot woskowych przynajmniej przez 1 rok²²⁰.

O wiele trwalszy charakter posiadały wota w formie tabliczek, najczęściej srebrnych (*otiva tabella*), lub malowanych przedstawień z racji doznanej łaski, zawieszane na samym cudownym obrazie jasnogórskim, lub obok niego, o czym informują zapiski cudów, np. *tablice srebrne na obraz Panny Maryi zawiesilem, na pamiątkę dziękowania obraz na tym miejscu zostawił, świadectwo na drzewianey tabliczce wymalowane zosta-*

²¹⁸ L. Kriss-Rettenbeck. *Das Motivbild*. München 1961 s. 114—125; J. Olędzki. Wota srebrne. *Polska Sztuka Ludowa*. R. 21: 1967 z. 2 s. 67—92; Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Hrsg. von R. Beitzl. Stuttgart 1974 s. 923—924.

²¹⁹ A. K. Zyskowska. Jasnogórskie *miracula* w XV—XVI wieku. Lublin 1969 praca magist. w ArkUL s. 68—73; E. Smulikowska. Ozdoby obrazu MB Częstochowskiej jako zespół zabytkowy. *Rocz. Hist. Sztuki*. R. 10: 1974 s. 179—221; J. Golonka. Częstochowska Matka Boża. EK III 862—865.

²²⁰ Wizytacje Klasztoru Jasnogórskiego od 1577—1743. AJG sygn. 2407 s. 15—16. Por. Zyskowska, jw. s. 71—72.

wiła²²¹. Wota na obrazie Matki Boskiej Częstochowskiej umieszczano już w XV w. jak na to wskazuje świadectwo J. Długosza, który w złupionych w 1430 r. przez rabusiów ozdobał ze złota, srebra i szlachetnych kamieni, upatrywał świadectwo wdzięczności i pobożności wiernych²²². Dowodem na popularność tego zwyczaju, są także resztki-srebrnych gwoździ, stwierdzone przy konserwacji w podobrazii, którymi wprost do wizerunku przybijano blachy ze złota lub srebra, lub na których zawieszano klejnoty wotywnie²²³. Umieszczeniu wot na samym malowidle przeciwstawił się S. Reszka podczas wspomnianej już wizytacji Jasnej Góry w 1585 r. Przeniósł on wota na specjalne tablice, pozostawiając na samym obrazie naszyjniki, pierścienie i złote łańcuchy, ofiarowane przez polską królową²²⁴. Natomiast kard. Jerzy Radziwiłł (+ 1660), który wizytował Jasną Górę w r. 1593 zwrócił uwagę na samą treść plakiet srebrnych, czy tabliczek drewnianych, na których znajdowały się wyobrażenia różnych scen, jak również różnorodne napisy. Wizytator zalecił, by przed zawieszeniem plakiet lub podobnych wot, były one przebadane przez biegłych teologów klasztornych, by nie znalazło się na nich nic niestosownego, co mogłoby być powodem zgorszenia lub narazić miejsce święte na ataki innowierców²²⁵.

Zwyczaj wieszania wot bezpośrednio na maryjnym wizerunku kultowym był powszechnie praktykowany w Polsce. Warto tu wspomnieć bardzo interesujące świadectwo kanonika laterańskiego Jana Augustyna Biesiekierskiego, który opisuje obraz Matki Boskiej z kościoła Bożego Ciała na Kazimierzu. Dawniej — jak zaznacza autor — obraz był oprawiony w pozłacane ramy drewniane, które posiadały łaciński napis: *Przyjdzie do mnie wszyscy, którzy mnie pragniecie a nasycicie się owoców moich (Sap. 24, 6). Teraz wszytek zgoła obraz, twarz wydawszy, za szcudrobliwością y nabożeństwem ludzi pobożnych, blachami y koronami srebrnymi, na których Anyołowie namiot trzymając są wybici, iest ozdobiony*²²⁶. Pod mianem *blach* należy rozumieć srebrną sukienkę przykrywającą szatę Matki Boskiej i Dzieciątka.

Zwyczaj sporządzania srebrnych przykryw na obrazy rozpowszechnił się nagminnie w XVII w. a tu posiadamy jeden z najwcześniejszych jego

²²¹ Por. Zyskowska, j.w. s. 71.

²²² J. Długosz. *Historiae Poloniae*. t. 4, w: *Opera omnia*. t. 13. Wyd. A. Przeździecki. Kraków 1877 s. 399—400. Por. Szafraniec, jw. s. 86—88.

²²³ Szafraniec, jw. s. 86.

²²⁴ Wizytacje s. 16. Por. Szafraniec, jw. s. 88.

²²⁵ *Visitatio Radzivilii Cardinalis A. D. 1593*. AJG Dyplom pergaminowy sygn. 130. Por. Szafraniec, jw. s. 75.

²²⁶ Biesiekierski, dz. cyt. k. E. 2^{r-v}.

przykładów. Sukienki srebrne ze złożonymi ornamentami otrzymywano przez przetopienie dawnych wot srebrnych. Natomiast późnego średnio-wiecza zdaje się sięgać tradycja ozdabiania obrazów maryjnych koronami, jak to można śledzić na przykładzie obrazu częstochowskiego w oparciu o drukowane plakaty modlitewne i ilustracje książkowe z 1 poł. XVI w.²²⁷. Wspomniane tu dekoracje obrazu kazimierskiego nie stanęły na przeszkodzie w utrzymaniu dawnego zwyczaju bezpośredniego zawieszania na wizerunku ofiarowanych wot. Jak zauważa Biesiekierski: *Teraz większa jest w zbieraniu dobrodziejstw pilność, y srebrne tabliczki na oświadczenie wziętych dawno położone: mało niż wszystkie Obraz Matki Bożej okryły*²²⁸. Opisuje także autor najstarsze tabliczki zawieszane przy obrazie z r. 1534, 1535, 1536, 1538 oraz współczesne mu wota, które zawierały namalowany wizerunek cudowny a pod nim scenę, upamiętniającą samo nieszczęście, z którego Maryja wybawiła swojego czciociela. Najstarsze wydarzenie dotyczyło zakonnika z miejscowego klasztoru: *Na tabliczce pergaminowej, której ramki są pozłociste, na tej namalowany jest obraz Matki Bożej na kształt obrazu, o którym się pisze a przed nim Zakonnik Kanoników zakonu Augustyna św. klęczący, jako by wyznawiając cudowne dobrodziejstwo, iż na długą chorobę niezmiernego bólu zębów za przyczyną Panny naświetszej przy iey obrazie jest zleczony*²²⁹.

W ikonografii tabliczek wotywnych, o których tu mowa, częstym motywem były ryte lub trybowane wizerunki kultowego obrazu, nierzadko skomponowane ze sceną, ukazującą doznaną łaskę, czy ślubowaną pielgrzymkę. Oprócz tabliczek i kosztowności powszechnym był zwyczaj umieszczania przy łaskami słynącym wizerunku maryjnym innych pamiątek, związanych bezpośrednio z doznaną od Maryi łaską. I tak Zygmunt I po pomyślnej wiktorii pod Orszą w r. 1514 przesłał na Jasną Górę zdobyte chorągwie. Jak zaznaczył kronikarz Andrzej Żymicjusz, w dzień bitwy bp krakowski Jan Konarski, modlił się i mszę św. odprawił o pomyślność dla polskiego wojska²³⁰. P. Risinus wspomina o innej bitwie, gdy Węgrzy mieli walczyć z Turkami. Gdy tylko obiecali się na górę do Panny Maryey w 2 tysiące 7 tysięcy Turków porazili. Jak powiedzieli pojmani Turcy, widzieli oni na chorągwi Panne, która ich straszyla. Jeden ze zwycięskich rycerzy węgierskich turecki zawój u Panny Maryey w kaplicie zawiesił²³¹.

Pod mianem obiecać się, oddać się, uczynić ślub, poruczyć się Maryey

²²⁷ Szafraniec, jw. s. 90.

²²⁸ Biesiekierski, jw. k. E².

²²⁹ Tamże k. E²—E⁴.

²³⁰ A. Żymicjusz. Skarbnica Kościoła Jasnej Góry Częstochowskiego. Kraków 1618 w druk. F. Cezarego s. 41.

²³¹ Risinius, dz. cyt. s. 37—38; Mikołaj z Wilkowiecka, dz. cyt. s. 23.

odnotowywały Księgi cudów specjalną obietnicę — ślub, osobistego oddania się Matce Bożej (*votum fecit ad Montem Clarum comendans se ipsum BMV*). Ślub ten, powiązany często z wolą odbycia pielgrzymki, składany był zazwyczaj osobiście przez osobę ubiegającą się o cud. Spotykamy jednak wypadki wotum zastępczego, które wypowiadają rodzice w imieniu małego dziecka, ojciec w imieniu chorej córki, chlebobawczyni w imieniu służącej. Reprezentatywny charakter w tej mierze posiadają zapiski cudów związane z Jasną Górą. I tak syna Klimunta Borzyma, który utonął w sadzawce, *wyciągneli rodzice na brzeg, pokłęknowszy z wielkim płaczem tam go do P. Maryey na gore obiecali, tam idą bez omieszkania boso ze zmarłym, dwa dni nie jedząc, ani pijąc*²³². Jak zanotowano w zapisie miraculum, jedyny syn ożył, gdy śpiewano *Magnificat* w święto Wniebowzięcia NMP, kiedy na Jasnej Górze było wielu ludzi. Łaskę uzdrowienia otrzymała natychmiast córka Jana z Miechowa, która *już w ręku świece śmiertelną dzierżąc ojca prosiła, aby ją obiecał, co gdy wdział odzrowiała*²³³ oraz nieznaną dziewczka, która 3 tygodnie za martwe leżała, a *gdy ją Pani iey obiecała odzrowiała*²³⁴.

Nie wchodząc w szczegóły można powiedzieć, że odnoszące się do XVI w. zbiory łask jasnogórskich lub z innych centrów kultu maryjnego posiadają niezmiernie ciekawy materiał, ukazujący bogactwo treści kultu maryjnego, poszczególnych praktyk, zwyczajów i przesądów oraz typologii maryjnego ruchu pątniczego. Zapiski te były wyrazem zbiorowych wyobrażeń religijnych a ponadto pełniły wtórną funkcję modelującą określoną maryjną świadomość społeczną. Powstające z zeznań samych pątników opisy łask otrzymywały w ośrodku kultu swoją formę prostej narracji, która w ramach podstawowego schematu uwzględniała dane o samej osobie zainteresowanej, przedmiocie prośby lub ślubu, okolicznościach miraculum, wypełnieniu obietnicy i ewentualnym złożeniu zeznania wraz z upamiętniającym je darem lub wotum²³⁵. Samo zaś środowisko sanktuarium wykorzystywało wydarzenie dla dalszego rozwoju kultu przez powoływanie się na łaskę w kazaniu. Dalszego zaś rozgłaszania cudu podejmowali się sami pielgrzymi, dla których zasłyszana łaska nabierała charakteru argumentu apologetycznego za prawdziwością samej czci maryjnej i wyznawanej przez nich wiary. Ten walor cudu zakwestionowali przedstawiciele reformacji, dla których tylko Pismo św. zachowało znaczenie argumentu wiary, bo *kto Słowu Bożemu nie wwierzy ten też y cudom wiary nie da*²³⁶. M. Czechowic, od którego pochodzi ta opi-

²³² Risinius, jw. s. 27—28; Mikołaj z Wilkowiecka, jw. s. 19.

²³³ Mikołaj z Wilkowiecka, jw. s. 27.

²³⁴ Tamże, s. 27.

²³⁵ Zyskowska, dz. cyt. s. 61—73; Witkowska, art. cyt. s. 65—75.

²³⁶ Czechowic. Rozmowy chrystiańskie k. 187^v.

nia dodaje następnie: *Pobożny żywot a nie cuda, skutkiem przepowiadania Ewangelii* ²³⁷.

Reformacyjne zastrzeżenia pod adresem cudów oddziaływały pozytywnie na krytyczny stosunek do nich ze strony katolickiej. I tak synod wrocławski z 1568 r. zakazuje rozprowadzania o cudach z ambon ²³⁸. Także kard. J. Radziwiłł podczas wizytacji klasztoru częstochowskiego poświęcił zagadnieniu łask specjalne uwagi. Z dokumentu wizytacyjnego wynika, że cuda przed obrazem Matki Boskiej mają być spisane w osobnej księdze. Ponadto wizytator zarządza, by każde cudowne zdarzenie przed jego zanotowaniem było potwierdzone przez pewnych świadków. Była to próba zapobieżenia *falszowi i niedorzeczności*, które mogłyby wydać Kościołowi złą opinię, u ludzi mu złorzeczących ²³⁹. Zagadnienia te nie straciły na aktualności także w następnym stuleciu, jak na to wskazują lwowskie postanowienia synodalne z 1641 r. i konstytucje samych paulinów z 1646 r. ²⁴⁰.

Zapotrzebowanie na cuda i niezwykle objawienia, stanowiące typowe znamię ludowej religijności średniowiecznej, wyzyskiwali niejednokrotnie ówczesni wydrwigrosze. Żerując na łatwowierności tłumów, głosili oni nowe objawienia, ciągnąc przy tym dla siebie zyski ze sprzedaży dewocjonaliów, zbierania składek i innych form wyludzania pieniędzy od gromad pielgrzymich. Skarży się na nich już Sebastian Klonowicz (+1602) w swoim ironicznym *Worku Judaszowym*, opisując tych, którzy pod płaszczykiem nabożeństwa oszukiwają:

*Czasem zmyśli na błoniu i w boru zjawienie
I ślubuje prostaczkom za pewne zbawienie.
Widziałem, pry, pod lasem miłą Matkę Bożą
(A baby się, słuchając onych baśni, trwożą).
Wielka światłość wynika w choinkowym borku,
Na pieńku nowo ścietym, na cudnym pagorku.
Więc on niezbędny oszust twierdzi za rzecz istą,
Ze widział własnym okiem Dziewicę Przczystą,
Która mu rozkazała chwałę Bożą mnożyć
I tam na onym miejscu kościołek założyć.
Więc plecie, bredzi, mata i na on kościołek
Nawyludza powatek, pieniędzy, gomolek.*

²³⁷ Tamże k. 29 i 103v.

²³⁸ Z. Chodyński. Statuta synodalia dioecesis Vladislaviensis. Warszawa 1890 s. 71.

²³⁹ Szafraniec, jw. s. 75 i 150; Witkowska, art. cyt. s. 68—69; Zyskowska, jw. s. 32.

²⁴⁰ S. Szydelski. Archidiecezja lwowska na synodzie w roku 1910. Lwów 1910 s. 156—157; Zyskowska, jw. s. 19.

*I dobrze mu wychodzi matanina ona:
Idzie mu chleb w kobiałkę i w puszkę mamona.
Więc też chudzi klerykowie i książkowie prości
Widząc, że tak przybywa do zjawienia gości,
Opuszczają więc podczas i kościół swój stary,
Przenoszą się na odpust do lasa od fary,
Udają się za chlebem, za ofiarą głupią:
Kury, jajca, szelągi, kukle, świeczki tupa²⁴¹.*

Poeta dobrze tu uchwycił styl ludowej pobożności i jej popularne formy.

Przedmiotem szczególnego ataku nowatorów była przyjęta w niektórych sanktuariach praktyka odprawiania egzorcyzmów. Zarzut oszukiwania w wyganianiu diabłów z ludzi postawił mnichom częstochowskim wspomniany już List, zaś M. Krowicki formułuje go w sposób ironiczny: *Izali Dijabli niebývają przez nasze zaklinatze wyrzucani? iako to iawnie batzemy w Częstochowej, w Jarosławiu, na Skalee y na Zamku w Krakowie, w Sierpcu, w Rzymie, w Loretum, w Prostynicy y na inszych mieyscach? (...) Pospolicie słuchamy kiedy wasze zaklinatze mówią. Wynidz Dijable Bożą mocą panny Maryey mocą y wszystkich świętych mocą. A Dijabeł zasię mowi nasmiewaiąc się, toc mię Szeroka pietze (na marginesie: Szeroka pietze scilicet — uwaga J.K.). Izasie kiedy kropicie wodę tzarowaną, tedy Dijabeł, aby ich zwiódł co nawięcey woła. O biadasz mnie, to mię parzysz pleszowatzu. Juszci wynidę, bo się boię szerokiey*²⁴². Termin *szeroka*, którym posłużył się Krowicki dla zironizowania mocy Maryi nad szatanem, należy odnieść wprost do atakowanej przez nowatorów zasady mariologii XVI w. o wszechpośrednictwie Matki Boskiej, tj. szerokości jej funkcji orędowniczej za ludźmi u Boga (*Maryia Rzetznitzką, Jednatzem, Przytzyntzą do Boga*). Ale tekst Krowickiego ujawnia inny jeszcze rys maryjności XVI w. Dotyczy on samych ośrodków kultu maryjnego i ich swoistej specyfiki. Jest rzeczą znaną, że odprawianiem egzorcyzmów nad opętanymi wyróżniały się sanktuaria zakonne, z Częstochową na czele.

O ile praktyki maryjne w średniowieczu ujawniały tylko miejscowy zwyczaj jednego sanktuarium, to obecnie nadaje się im szczególne znamię regionalne czy narodowe. Wśród krajowych miejsc pątnicznych pielgrzymuje się do tych zwłaszcza, które wstawione były cudami, najczęściej zaś z racji cudownych obrazów Matki Boskiej. Ilość tych miejsc dla XVI stulecia jest imponująca, bo według danych szacunkowych A. H. Witkowskiej sięga 300 ośrodków maryjnych, o typie lokalnym, regionalnym

²⁴¹ Worek Judaszów. Kraków 1600 w druk. S. Sternackiego. Cyt. za Bystróż, dz. cyt. s. 314.

²⁴² Krowicki. Obrona k. 120—121.

lub narodowym²⁴³. Prym wśród nich wiedzie oczywiście Częstochowa, której sława już w czasach J. Długosza przekroczyła granice Polski, przyciągając pątników z Węgier, Moraw i Śląska²⁴⁴. Na przestrzeni XV i XVI w. Jasna Góra osiąga cechy pierwszego sanktuarium narodowego, którego zakres oddziaływania dobrze oddaje poemat współczesnego epopee Grzegorza z Sambora:

*Niewielka Częstochowa, ale wszystkie miasta
Całego świata swoim znaczeniem przerasta
Tu nie tylko Polacy w święte mury spieszą
I Litwini pobożni gęstą idą rzeszą
Tu mieszkańcy gór naszych i całe Polesie
Kaszubi i lud Moskwy hołdy swoje niesie
Tu Kujawiak namioty rozbija płócienne
Tu Mazur z wełny stawia szataś odmienne
Tu możni Morawianie, bogaci Węgrzyni
Podolacy i Niemcy, Słoweńcy, Rusini
Tu z Pomorza, Wołynia, Tracji, Inflant, Żmudzi
Z Saksoni, Prus, Czech, Śląska mnóstwo idzie ludzi²⁴⁵.*

U genezy pątnictwa częstochowskiego leżało przekonanie o nadzwyczajnych łaskach, uzyskiwanych za wstawiennictwem Matki Boskiej na Jasnej Górze. W zakresie utrzymania ciągłości, a nawet wzrostu pielgrzymek, decydujące znaczenie miały specjalne odpusty udzielone na Jasnej Górze przez Stolicę Apostolską, zwłaszcza związane ze świętami maryjnymi, a także inne przywileje, np. ustanowienie spowiedników apostoelskich oraz poparcie dla sanktuarium od strony władzy królewskiej i kościelnej (rozbudowa bazy materialnej, organizacja kultu i kontrola praktyk)²⁴⁶.

Już w XVI w. można ponadto mówić o wytworzeniu się typowej dla religijności ludowej formy pątnictwa maryjnego. Chodzi tu o tzw. kompanie, czyli grupowe pielgrzymki, które przeszły następnie do stałego harmonogramu pątnictwa częstochowskiego. Wyraźne ślady tego typu pielgrzymek sięgają XVI w. Były one organizowane przez bractwa maryjne. Wystarczy wspomnieć tu, założoną w 1595 r. krakowską konfraternię *Compassionis*, która zgodnie ze swymi statutami organizowała co-

²⁴³ A. Witkowska. Kult maryjny w Polsce na tle ogólnokościelnym w XVI wieku. Referat wygłoszony na VIII Congreso Mariológico y XV Mariano Internacionales. Zaragoza Espana 3—12 X 1979.

²⁴⁴ Długosz. *Historiae Poloniae* IV 399.

²⁴⁵ Grzegorz z Sambora, dz. cyt. s. 29.

²⁴⁶ S. Jabłoński. Częstochowska Matka Boża. Pielgrzymki. EK III 866—872; Tenże. Z dziejów kultu Matki Boskiej Częstochowskiej w XVI w., w: *Studia Claromontana*. t. 2. Jasna Góra 1982 s. 65—92.

roczną pielgrzymkę do Częstochowy i na Święty Krzyż²⁴⁷. Z początku XVII w. posiadamy inny ciekawy przykład pielgrzymki częstochowskiej, zorganizowanej przez bractwo Różańca św. w Błoniu, które w *Companii* z krzyżem i chorągwią Matki Bożej, zmierza na Jasną Górę ustaloną trasą przez Rawę Mazowiecką, Wolbórz, Gidle i św. Annę (na puszczy). Grupie pielgrzymiej towarzyszy kapłan, który w poszczególnych miejscowościach głosi pątnikom kazania i udziela stosownych napomnień i pouczeń²⁴⁸. Do modelu tego pątnictwa nawiąże później pielgrzymka warszawska zorganizowana po raz pierwszy w 1711 r. przez bractwo Pięciu Ran z kościoła paulińskiego Św. Ducha²⁴⁹.

W modelu pielgrzymki jasnogórskiej, można uznać typowy przykład maryjnego pątnictwa XVI stulecia. Znamienny jest tu zarówno pokutny charakter pielgrzymki, powiązany z postanowieniem walki z grzechem i wolą pełnienia dobrych uczynków, a przede wszystkim chęć uczczenia Boga, Chrystusa i Maryi dla opanowania niebieskiej Ojczyzny²⁵⁰. Powiązane to jest z realizacją samego ślubu spełnienia pielgrzymki, np. *abychmy obraz Panny Maryey Matki Syna twego nawiedzili y nabożeństwo nasze ku niey synowskie oświadczyli*, czy stwierdzeniem samego pielgrzyma: *ślubowałem się piechotą, obiecała się iść na pokutę na Jasną Górę, obiecała nawiedzić święte miejsce z dobrymi, miłosiernymi uczynkami lub szedł na drogę świętą wspólnie z mieszczany z Kamieńca*²⁵¹.

Realizacja celu pielgrzymki powiązana jest ze swoistym rytuałem praktyk pątnicznych, podejmowanych w drodze, po ujrzeniu Jasnej Góry i wreszcie przed samym obrazem. Ten repertuar ludowej obrzędowości częstochowskiego pątnictwa maryjnego plastycznie zarysował paulin, autor *Historii o obrazie jasnogórskim: Wielu jest tych, którzy na to miejsce idąc, jedni piechotą swoje drogi odprawiają. Drudzy o poście. Trzeci o samym chlebie. Inszy i od kilkunastu mil jeden i drugi dzień nie jedzą, ani piją, dopóki nie przyjdą do miejsca świętego. A wszyscy niemal z daleka to miejsce zobaczywszy zsiadają z karet i wozów swoich, jedni na kolana, drudzy na twarz upadają pozdrawiając Panne Maryję. Żadna kompania, żadne zgromadzenie największe i najmniejsze nie przychodzi do kościoła, aż wszyscy się przeproszą i jeden drugiemu wszystkie obrazy i krzywdy odpuści (...)* Któż wypowie wesele przychodzących, z jakim

²⁴⁷ J. Kopeć. Arciconfraternita della Passione a Cracovia nei secoli XVII e XVIII. *Fonti vive, Rivista della Passione*. An. 12: 1966 s. 343—350.

²⁴⁸ S. Zakrzewski. Droga częstochowska albo kazania podrózne o Najświętszej Pannie Maryey przy kompanijej Błońskiej Różańca Świętego. Poznań 1623.

²⁴⁹ Szafraniec. jw. s. 82—83, S. Jabłoński. Częstochowska Matka Boża. Pielgrzymki. EK III 867—868.

²⁵⁰ Por. Zyskowska, dz. cyt. s.67.

²⁵¹ Tamże s. 63—69.

krzykiem i śpiewaniem, muzyką, graniem przychodzą do kościoła. Rzadki, któryby się łzami nie miał zalać i upaść na twarz swoją²⁵².

Informacje o tym ceremoniale pielgrzymkowym znajdujemy już w najstarszych relacjach o cudach. Wystarczy tu wspomnieć najstarsze miraculum, odnotowane przez wszystkich kronikarzy łaską: *Mikołaj kapłan z Sochaczewa trądem wielkim zarażen rozmaite drogi po Paci działał. Na ostatku będąc u Bożego Ciała w Poznaniu, tam przez sen napomnion, aby się na górę iasną obiecał szedł chutko, a gdy wyżał Kościół tam nabożnie poklekawszy z prawą wiarą Panny Naświętszey wzywał, trąd spadł a on z towarzyszymi swoimi chwałę miłemu Bogu y Matce jego oddał. Działo się to w święto Nawiedzenia Panny Maryey Roku 1402*²⁵³.

Z praktykami religijnymi, których liczne rodzaje podają zarówno miracula częstochowskie jak i księgi łask innych sanktuariów maryjnych, powiązana jest zawsze modlitwa błagalna lub dziękczynna. Najczęściej stosowanym zwrotem dla jej określenia jest termin: *serdeczna modlitwa*. Odznacza się ona cechą spontaniczności oraz zaangażowania uczuciowego, co każe ją zakwalifikować do typowych znamion religijności ludowej. Wskazują na to używane zwroty: *wołał przyczynić się za mną, podniósł wołanie do Pana Boga ze łzami w oczach, zawołałem Jezus, Panno naświętsza zmiłuj się, wołał o wybawienie z niewoli przez przyczynę NMP, przyszedł na Jasną Górę przed obraz Najświętszej Panny, padł na ziemię krzyżem płacząc i łkając, w kościele na Jasnej Górze na modlitwie się krzyżem przy obrazie Panny Maryi położył*²⁵⁴.

Treściom prośby modlitewnej towarzyszą określone gesty, postawy i specjalne formy zachowań, wskazujące na emocjonalne zaangażowanie i intensyfikację przeżycia religijnego u proszącego o łaskę. Najbardziej znanymi gestami towarzyszącymi modlitwie przed obrazem jasnogórskim, lub w innych ośrodkach maryjnych, było: *padanie* na kolana lub na twarz, *leżenie* krzyżem, *zanoszenie* swoich prośb ze złożonymi nabożnie lub podniesionymi rękami, *całowanie* lub *dotykanie* ołtarza lub obrazu, *obchodzenie* na kolanach ołtarza z obrazem w tzw. ofierze, czyli złożenie symbolicznej sumy pieniężnej w połączeniu z prywatnym ofiarowaniem się Maryi na Jej służbę czy wspomniane już zawieszenie wotum, będącego znakiem uczynionego lub zrealizowanego ślubu. Zarówno formy praktyk, jak i sposób zachowania się pątników przed obrazem cudownym stanowił przedmiot zainteresowania władz kościelnych. Wspomniany tu kard. Radziwiłł postanowił odnośnie Jasnej Góry, że pątnicy mają bez tłoku wcho-

²⁵² Mikołaj z Wilkowiecka, dz. cyt. s. 35–36.

²⁵³ Tamże s. 28; AJG Liber miraculorum B. V. monasterii Częstochoviensis. Tomus primus, sygn. 2096 k. 61. Por. Witkowska, art. cyt. s. 67–74.

²⁵⁴ Zyskowska, dz. cyt. s. 57–61.

dział głównym wejściem do kościoła, a stąd po odbyciu spowiedzi i przyjęciu komunii św. w należyтым porządku mają przechodzić do kaplicy. Tu wypełnią swe śluby i odmówią modlitwy, po czym nie cofając się do kościoła, wyjdą na zewnątrz przez dziedziniec klasztorny²⁵⁵.

Modlitewne prośby o pomoc za przyczyną Maryi, których liczne przykłady podają Księgi łask (*miracula*), świadczą o przekonaniu proszących we wstawienniczą funkcję Matki Boskiej jako pośredniczki łask. Proszący zwraca się do Boga, aby go wysłuchał, przez przyczynę Matki Bożej, np. *uciekł się do Pana Boga, aby raczył go wysłuchać przez przyczynę Matki Bożej; uciekłem się do Pana Boga prosząc Go, żeby on z miłosierdzia swego za przyczyną Panny Marii Matki Swojej Miłej z choroby mej podnieść raczył; gdym się jał do Pana Boga modlić, wzywając sobie męki Syna Jego na pomoc, prosząc sobie przyczynę Błogosławionej Panny Marii do Syna Swego; modliłem się, aby ze mną raczyła się modlić do Syna Swego, módl się za mną św. Boża Rodzicielko; ludzie ze wsi byli i prosili ze mną społecznie tej Najświętszej Panny Maryey o przyczynę do Syna Swego; (matka), gdy kościół zobaczyła z płaczem wielkim zawołała mówiąc: „módl się za mną i synem moim święta Boża Rodzicielko”; porwał się z ziemi i głosem zawołał: „Chwała Tobie Chryste wspólnie z Matką Twoją²⁵⁶. Przytoczone powyżej wezwania modlitewne z zapisek *de miraculis* odznaczają się teologiczną poprawnością. Nie ujmując im charakteru prywatnych zeznań, dokonywanych przez pielgrzymów z różnych stanów, należy pamiętać, że redakcyjny model zapisu był kształtowany przez skryptora, który świadom był propagatorskiej i apologetycznej funkcji *miraculum*. On też w duchu myślenia maryjnego swej epoki formułował słowną stronę relacji.*

Odrębny typ przeżyć religijnych pątników maryjnych wiązał się z ich doznaniem na widok cudownego obrazu. Już J. Długosz odnotował to wrażenie, które tysiące pielgrzymów odbierało przy zetknięciu się z wizerunkiem jasnogórskim: *Klasztor częstochowski posiada i kaplicę po stronie północnej kościoła, murowaną, w której pokazują obraz Najchwalebniejszej i Najdostojniejszej Panny a Pani i Królowej świata i naszej Maryi, namalowany kolorystycznie w sposób przedziwny a nie spotykany, mający bardzo ujmujący wyraz twarzy, z którejkolwiek strony spojrzysz, przenikający szczególnym przeżyciem tych, którzy na niego patrzą, tak jakbyś Ją widział żywą²⁵⁷. Dotykamy tu tajemnicy Jasnej Góry i innych maryjnych miejsc świętych, odbieranych w sposób konkretny i bezpo-*

²⁵⁵ Szafraniec, jw. s. 75.

²⁵⁶ Zyskowska, jw. s. 58—59.

²⁵⁷ J. Długosz. *Liber beneficiorum*. T. 3. W: *Opera omnia*. Wyd. A. Przeździecki. Kraków 1864 s. 233. Por. Szafraniec, jw. s. 155.

średni przez ludową religijność polską. W związku ze spojrzeniem na obraz i przebywaniem w pobliżu świętego wizerunku, u wielu pielgrzymów następuje przeżycie obecności Matki Boskiej w ich życiu, jakby spotkanie z żywą NMP. To nastawienie wyrażają uczestnicy wspomnianej tu kompanii z Błonia, którzy przygotowują się do drogi *zięci pragnieniem widzieć Obras Naświetszej Panny Maryey Matki y Opiekunki naszey*, bo jak stwierdza autor *Drogi częstochowskiej: tak wielka uciecha widzieć Obras NPM*²⁵⁸. Analogiczne cechy charakterystyczne podają relacje o innych wizerunkach maryjnych, które pielgrzymi odbierają jako piękne, czy miłe dla oka. Wystarczy tu wspomnieć znane już świadectwo Biesiekierskiego o obrazie z Kazimierza, który kronikarz nazywa *starodawnym malowaniem*, ukazującym *dziwną wdzięczność twarzy y Naświetszej Panny y Chrystusa Pana*. Autor opisuje własne doświadczenie religijne, powiązane z ukazaniem się mu Maryi: *iako iest malowana w ołtarzu mianowaney kaplice*²⁵⁹.

Przekonanie o niezwykłej obecności Matki Boskiej, ujawniającej swą łaskawość poprzez obraz czczony w konkretnym ośrodku kultu, można uznać za jedną z cech charakterystycznych staropolskiej religijności. Ta ludowa świadomość nabiera tak daleko idącej konkretyzacji, że niejednokrotnie prowadzi to do utożsamienia samej postaci Maryi z Jej określonym przedstawieniem kultowym. Dlatego doznający łaski widzi Matkę Boską taką, jaka jest na obrazie, śpieszącą mu z pomocą w jego niedoli. Spotkanie z Maryją w znaku ikonicznym niesie dla religijności ludowej inne jeszcze konsekwencje. Jest to nie tylko doświadczenie obecności Matki Boskiej w samym sanktuarium, lecz także podstawa do przekonania, że Maryja ogarnia życie swego cziciela, współuczestniczy w jego problemach, historii jego rodziny, całego narodu i Kościoła. Konsekwencją tego stanowiska jest również przekonanie, że znamię świętości wizerunku kultowego rozciąga się także na kaplicę, świątynię i miejsce jego przechowywania. Dlatego pielgrzymi nadają tym obiektom lub miejscom cechę sacrum, co wyrażają popularne określenia: miejsce święte, cudowna kaplica, czy droga święta. Klimat świętości i poczucie tajemnicy, emanującej z maryjnego przedstawienia kultowego, powiększały rekwiizyty doznanych łask, ozdoby obrazu (korony, kosztowności, sukienki), stosowne polichromie wnętrza, płonące świece i lampy, czy wreszcie odpowiednia dekoracja otoczenia najbliższego wizerunkowi.

W XVI-wiecznych sanktuariach maryjnych znajdujemy liczne przekazy o zdobieniu ołtarzy czy kaplic Matki Boskiej. Wystarczy przytoczyć tu dane z Jasnej Góry, gdzie w XVI w. wybijano ściany kosztownymi tka-

²⁵⁸ Zakrzewski, dz. cyt. s. 10, 25.

²⁵⁹ Biesiekierski, dz. cyt. k. E, E 3^v—E 4.

ninami, zaś przed obrazem umieszczone były trzy srebrne lampy, a wierni ofiarowywali воск, świece lub składali pieniądze na światło przed obrazem. Elementy wyposażenia ośrodka kultu maryjnego stawały się także nośnikiem szczególnie głębokich i subtelnych znaczeń, odsłaniających i ożywiających tajemniczy klimat sanktuarium, uznawanego przez pielgrzymów za szczególny tron Maryi.

8. MARYJA WZOREM OSOBOWYM DLA JEJ CZCICIELI

Rozbudowane przejawy czci Matki Boskiej, które religijność polska XVI w. odziedziczyła w spadku po duchowości średniowiecza, podlegają weryfikacji w epoce reformacji, stając się przedmiotem zarówno maryjnej kontrowersji teologicznej, jak i nowego określenia Jej funkcji w codziennym życiu chrześcijańskim. Aby zdać sobie sprawę ze społecznej atrakcyjności ideałów maryjnych, proponowanych Jej sługom z bractw i sodalicji oraz szerokiej gamy czcicieli Matki Boskiej, a także określić stopień zakorzenienia tego faktora w kulturze staropolskiej, wystarczy nadmienić, że cześć Matki Zbawiciela nie tylko zachowała swoją rangę w duchowości społeczności katolickiej XVI w., ale uległa pogłębieniu i rozbudowie o nowe trendy myślenia teologicznego, z akcentem na chrystologiczną podbudowę samego kultu. Wypracowana w epoce reformacji koncepcja czci Matki Zbawiciela, przesuwa swoje zainteresowanie z powszechnego w średniowieczu rozpatrywania roli Maryi na tle Jej bezpośredniego stosunku do ludzi, w sferę obserwacji boskiego wybrania Niepokalanej Królowej (rzeczniczka, pośredniczka, Oblubienica Chrystusa, Królowa wniebowzięta, rozdawczyni łask). Nowa stylizacja Maryi w relacji do ludzi, zakłada także od drugiej strony moralny obowiązek naśladowania cnót Tej, którą najczęściej określa się mianem Matki naszej i opiekunki. Wraz z przekonaniem, że *przybytek boży yesth Panna Marya, bo odpoczywał w yey żywocie szyn boszy*²⁶⁰, odnosi do Niej Jan z Szamotuł typowe określenia *matka każdej łasky, najpokorniejsza, najuboższa, najszlachetniejsza*, reasumując swe wywody stwierdzeniem: *marya była doskonala krzeszczyanka*²⁶¹. Powołując się zaś na autorytet św. Ambrożego zaleca kaznodzieja: *Nychczy bądźze yako w obrazie wymalowany żyuod Maryey Panny, s ktorey yako s zwyerczyadla ukazuye syą czudnoszcz czystoszczy y rząd cznotlyuoszczy wszytkyey*²⁶². W swoim kazaniu o Maryi Pannie czystej podał Paterek współczesnym znamiona

²⁶⁰ Jan z Szamotuł, *dz. cyt.* s. 182.

²⁶¹ Tamże s. 267.

²⁶² Tamże s. 265.

wzorca moralnego w osobie Matki Boskiej, kierując się dyrektywami średniowiecznej estetyki i przekonaniem o związku piękna duchowego i cielesnego. Ta harmonia moralna, porządkowana przez tzw. cztery cnoty kardynalne, wzbogacona została przez wysoko cenioną w średniowieczu — pokorę:

Głowa jej była niejako podługowata, czoło nie szerokie, ale gładkie, na cztery grani, miernie wielkie, słusne, pokorne, a zawsze na dół je spuszczała; taka bowiem głowa a czoło ukazują człowieka opatrznego, mądrego a sromięźliwego. Oczy były cudne a jasne na weźrzenie, lubieżne, miernego weźrzenia, łaskawego, pokornego. Żrzenica czarna, barzo jasna, brwi czarne, nie barzo gęste albo włosiste, ale słusne. Nos prosty, niewielki, prostą idący, co zna k jest stałości a roztropności. Jagody jej nie pucółowate albo tłuste ani wyschłe, ale cudne, białe, a rumiane w barwie, jako mleko a roza. Usta naświetsze, miłe, rozkoszne, wesole, wszelkiej słodkości napełnione. Wargi czerwone a niejako odpieszniate albo cieliste, tak iż wargę większa była niżli wyssza, a to barzo słusnie, co znamionuje męźność a wielką stałość. Zęby jej były białe, proste, równe a czyste. Podgarłek jej słuszny a w miarę, niejako na cztery grani, gdzie szedł niejaki dołek przez pośrodek. Szyja biała, jasna, nie otyła ani wyschła. Ręce gołe a słusne, palce niejako troszkę krzywe, co szlachci barzo; długie, proste a gładkie ²⁶³.

Wszechstronne i niemal encyklopedyczne omówienie zewnętrznych cech Maryi, które na współczesnym historyku literatury polskiej zrobiło wrażenie nieco humorystyczne ²⁶⁴, nie jest pozbawione wewnętrznej logiki, charakterystycznej dla ducha i myślenia epoki. Przede wszystkim musimy tu zaznaczyć, że tekst Paterka stanowi przekład fragmentu traktatu o pięknie ciała Maryi, zamieszczonego w przypisywanej Albertowi Wielkiemu summie *De laude BMV*, której argumentację teologiczną powtarzają liczne mariologie średniowieczne (*Mariale*), a uwzględnia ją także polskie *Rozmyślanie przemyskie*, nawiązujące do *Vita Beatae Mariae Virginis rhythmica* ²⁶⁵. Już te ostatnie utwory wyjaśniają rację fizycznego piękna Maryi:

*Podług tego jako Bog wszechmogący okraślił ją
dobrymi cnotami błogostawił*

²⁶³ Tamże s. 199. Por. S. Sawicki. Z pogranicza literatury i religii. Szkice. Lublin 1979 s. 59.

²⁶⁴ Sawicki, jw. 58.

²⁶⁵ Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa, tzw. przemyskie. Podobizna rękopisu, wydał i wstępem poprzedził S. Vrtel-Wierczyński. Warszawa 1952 s. XIII; T. Dobrzeńiecki. Łacińskie źródła *Rozmyślania przemyskiego*, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*. t. 4. Wrocław 1969 s. 196—209.

*takież ją przyrodzoną nadobnością okrasil
iżę jej ciało wieliką krasą uczcił*²⁶⁶.

Możemy więc powiedzieć, że tekst Jana z Szamotuł jest próbą kaznodziejskiego wyjaśnienia prawdy o moralnej harmonii i doskonałości mającej przykład w Maryi, która zachowana od grzechu, dostąpiła najwyższego i najdoskonalszego stopnia piękna na duszy i ciele, jakie mogło osiągnąć stworzenie. Samo zaś rozważanie tej duchowej doskonałości Maryi i wydarzeń z Jej życia stało się dla budującej literatury XV i XVI w. okazją do upatrywania analogii do cech, które winny przyozdobić życie prawdziwie chrześcijańskie. Ten ideał człowieka *pocziwego*, czy raczej *cnotliwego krześcijaнина*, przyozdobionego znamionami pracowitości, pilności, stateczności i bogomyślności, wypracowany na wzorach antycznych przez filozofię humanizmu, będzie głosił „książę” tego kierunku Erazm z Rotterdamu²⁶⁷ i jego zwolennicy, rekrutujący się zarówno z kręgów katolickich jak i protestanckich. Wystarczy tu wspomnieć słowa M. Reja, który zaleca: *aby staranie twoie a każda praca twoia była pocziwa, pobożna, cnotliwa i sprawiedliwa, zaś nabywanie chleba swego było wierne, pobożne, cnotliwe a z boiaźnią iego (Boga)*²⁶⁸.

Literatura katolicka upatrywała ten wzór ludzkiej doskonałości w Maryi: *Salomon upomina nasz w duchu szwygłym byśmy panny naszey maryey w naucze zyuota yey cznotlyuoszczy naszladoualy*²⁶⁹, bo *Ona była tznoliwa y naświętsza, wszytkimi tznotami okrassona, tak iż ony wssytki panny, ktore s nią bogu służyły swym tznotliwym żywotem przeszła*²⁷⁰. Moralizatorsko nastawiona literatura budująca 1 poł. XVI w. wiązała dwanaście gwiazd korony Maryi z tylomaż Jej chwalebnyimi obyczajami²⁷¹, zaś Baltazar Opeć powie: *Tak była śmierna, cicha i pokorna, iż się jej żadna panna w cnocie zrównać nie mogła*²⁷². Ten styl parenetyczny w kaznodziejstwie maryjnym podejmie katolicka postylografia 2 poł. XVI wieku. Jakub Wujek stawia retoryczne pytanie: *W czym Panu Maryey wszyscy chrześcijanie, a zwłaszcza białęglowy naśladować maia?* I w kolejnych kazaniach na uroczystości maryjne ukazuje w po-

²⁶⁶ Dobrzeńiecki, jw. s. 238.

²⁶⁷ Erazm z Rotterdamu. Podręcznik Żołnierza Chrystusowego nauk zbawionych pełna. Przekł. J. Domański. Warszawa 1965; M. Mann Phillips. *La philosophia Christi* reflétée dans les *Adages* d'Erasmie, w: *Courants religieux et humanisme ala fin du XV^e et au début du XVI^e siècle*. Colloque de Strasbourg 9—11 mai 1957. Paris 1959 s. 52—71.

²⁶⁸ Rej. Postilla k. 23, 57^v, 71—72, 82^v, 171, 325^v, 342; Rej. Zwierzyńiec k. 134, 147^v; Bielski. Kronika k. 2^v.

²⁶⁹ Jan z Szamotuł, dz. cyt. s. 265.

²⁷⁰ Opeć, dz. cyt. k. 182^v i 2. Por. Rej. Postilla k. 111^v, 209; W. Wróbel. *Zołtarz Dawidów na rzecz polską wyłożony*. Kraków 1539 w druk. F. Unglera k. A 3.

²⁷¹ *Modlitewnik dla kobiet z w. XVI*. Wyd. S. Ptaszycki. Kraków 1905 s. 58; Jan z Szamotuł, jw. s. 90; Opeć, dz. cyt. k. 186—189; *Laterna*, dz. cyt. s. 509.

²⁷² Opeć, jw. k. 2^v.

stepowaniu Maryi wzór chrześcijańskiego życia dodając: *Tu też białogłowy a zwłaszcza panny osobliwą naukę niech wezmą*²⁷³. W kazaniu na Zwiastowanie chwali więc Wujek skromność Maryi przy rozmowie z aniołem, dając ją za przykład „białogłomom a zwłaszcza pannom” jak mają się zachować w czasie towarzyskich spotkań na biesiadach i tańcach. Surowy rygorysta katolicki żąda, by w wychowaniu nie dopuszczano do zbyt poufalej znajomości między mężczyznami a kobietami: *bo y samo owo społeczne widzenie białychgłow z mężczyzną nigdy snadź bez szkody y bez obrazy przynajmniej duszney czystości być nie może. A což, gdy k temu ieszcze przystąpią rozmowy, zalecania, szepty, żarty, tańce, biesiady, obłapiania y insze przymioty szatańskie. Trzy klejnoty miewa białogłowa, urodę abo gładność, czystość a dobrą sławę. Lecz te nigdzie nie są bezpieczniejsze iako gdy siedzi doma*²⁷⁴. *Obyczaje i postęпки Panny Maryey* uznaje Wujek za najlepsze przykłady białymgłowom stanu wszelkiego. Dlatego w święto Nawiedzenia NMP zaleca autor *nawiedzanie i służbę ubogim*²⁷⁵, zaś w uroczystość Wniebowzięcia wskazuje na *żywot pracowity i bogomyślny* Matki Boskiej, u której akcentuje zwłaszcza chęć posługi, pracowitość, bogomyślność i nabożeństwo serdeczne²⁷⁶.

Jest więc Bogarodzica — według Wujka — wzorem postępowania dla kobiet, w przeciwieństwie do współczesnego naszemu autorowi M. Rejowi, który narzekając na przywiązanie niewiast do strojów, stawia im za przykład biblijną Elżbietę²⁷⁷. Według stanowiska Wujka w całym życiu Maryi ujawnia się chwała samego Boga i dlatego od Niej samej może się człowiek nauczyć, jak należy przed Bogiem postępować: *A przeto ktokolwiek iest wiernym prawego Kościoła Bożego chrześcijaninem, ten się nigdy wstydzic nie będzie chwałą Bożą w Pannie Maryey, którą chwałą Kościół z taką pilnością, tak często przypomina y obchodzi*²⁷⁸. *Ta Panna osobliwą łaską miłego Boga od niego zachowana, a bez wszelkiego zakatu grzechowego poczęta była (...)* Stąd się każdy wierny chrześcijanin wiele dobrego nauczyć może: *iako iest człowiek stworzony, w iaką nędzę i zatracenie przez grzech upadł, iako przez Chrystusa Pana wydzwignion a wyswobodzon: iaki przywilej osobliwy łaski Matce swoiey Pan darować raczył, iako ona tey łaski używała: y co z tego wszystkiego za pożytek poiąć mamy*²⁷⁹.

Maryjny wzorzec osobowy jest adresowany do wszystkich chrześcijan, bo jak pisze autor *Modlitewnika dla kobiet*, w Matce Boskiej wszys-

²⁷³ Wujek. *Postilla catholica* I 181.

²⁷⁴ Tamże II 273.

²⁷⁵ Tamże II 275.

²⁷⁶ Tamże II 327—346.

²⁷⁷ Kolbuszewski, dz. cyt. s. 93.

²⁷⁸ Wujek, jw. I 22.

²⁷⁹ Tamże I 23.

cy znajdujemy przykłady ku naśladowaniu. A tu już więc pilnie mamy baczyć wszyscy chłopięta i dziewczeczki mężatki i wdowy, mężowie, starcy i baby, albowiem wszyscy znajdują, czego będą mieć naśladować w panie Marii ²⁸⁰, zaś B. Opeć dodaje: uważ (...) zachowanie tej miłościwej Panny, a we wszystkim naśladowaj ją ²⁸¹. Przykład wzorowego postępowania Maryi starają się twórcy literatury budującej przybliżyć zwłaszcza dziewczętom i mężatkom, upatrując w życiu cnotliwym a uczciwym najpiękniejszą ozdobę kobiety:

Była głowa dziwnie gładka, młoda, wrodziwa

K temu co ludzycie nadrożey szacuią, cnotliwa ²⁸².

Za cenny posąg żon uznają autorzy chrześcijańscy w XVI w. czystość, skromność, cichość i miłość do swoich mężów. Te cechy wiążą z pojęciem obyczajności: *Ziednał mi tedy pierwszszam żonę (...) białam głowę wielkiej pobożności, cudności y obyczajności* ²⁸³. Na przeciwnym biegunie propagowanego tu wzorca skromności i wstydlivosti znajdują się postawy potępione w Modlitewniku dla kobiet: *jakoż tedy daleko są od naśladowania Panny Marii one dziewice, które dobrowolnie przychodzą ku igrom, ku rozmowom (...), które też przez znaki, powyesczy, łagodności, upominki i przez frigerne listy pobudzają też sami k temu przez co bywa stracono dziewictwo* ²⁸⁴. Wśród dalszych przymiotów podkreślanych zarówno w Maryi, jak i u naśladowanej Ją kobiety, doznaje szczególnej czci pokora, wysoko ceniona przez ascezę średniowieczną. Maryja bowiem *między wszystkimi czyniła się najniższą* ²⁸⁵ i dlatego *nigdy pysznie nie weźrzała albo niełaskawie, a przeciwnie wszystkim (...) była miła* ²⁸⁶.

Wielką wagę propagatorzy modelu maryjnego przywiązują do zachowania się kobiety względem ludzi starszych, głównie rodziców i krewnych. Zachętę do okazywania szacunku starszym widzi literatura w stosunku Maryi do Elżbiety, której *młodsza i pokorna (...) służyła* ²⁸⁷. Natomiast wcześniejsze Rozmyślanie przemyskie akcentuje bardziej postuszeństwo starszym, zwłaszcza rodzicom: *słyszac napomnienie swych starszych miłościwie postuszna była i miłowała ich i chowała wszystko przykazanie ojca swego, słuchając rady matki swej miłej* ²⁸⁸.

Przypatrzmy się jeszcze maryjnej projekcji życia kobiety w małżeństwie i rodzinie. Akcentując zgodnie z duchem czasu rolę męża jako gło-

²⁸⁰ Modlitewnik dla kobiet s. 41.

²⁸¹ Opeć, dz. cyt. k. 49.

²⁸² J. Kochanowski. Zuzanna, w: *Dzieła polskie* s. 86.

²⁸³ M. Białobrzęski. Kazanie na pogrzebie świętej pamięci zacnego Zygmunta Augusta. Kraków w druk. S. Szarffenbergera k. 14^v.

²⁸⁴ Modlitewnik dla kobiet s. 42.

²⁸⁵ Opeć, dz. cyt. k. 12.

²⁸⁶ Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa, tzw. przemyskie s. 12, 20—21.

²⁸⁷ Opeć, dz. cyt. k. 23—23, 36.

²⁸⁸ Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa, tzw. przemyskie s. 14—15.

wy związku małżeńskiego, bo Chrystus i św. Paweł poddali wszystkie żony pod moc mężów²⁸⁹, wskazuje literatura budująca z naciskiem na obopólną życzliwość i szacunek małżonków, polecając: *Niechaj naśladują małżonkowie małżeństwa Józefowego i Maryey*²⁹⁰. Według dziełka Opećia mąż ma być dla swej żony jak *stroż, towarzysz (...), oblubieniec, brat i ojciec*, ona zaś dla niego jak *siostra, oblubienica, matka*²⁹¹. Jednocześnie autor przywołuje na pamięć przykład św. Józefa, któremu anioł zleca opiekę nad Maryją: *jest to wola miłego Boga, abyś ją sobie poślubił (...)* *obmyślając y służąc jej w jej potrzebie jako swey królownie*²⁹². Ten szlachetny prototyp relacji małżeńskiej znalazł już wcześniejsze odbicie w Rozmyślaniu przemyskim, zaś w wierszu Stoły *O zachowaniu się przy stole*, otrzymał nową motywację dla zalecanego okazywania czci kobietom:

*Od Matki Boże tę moc mają,
iż przeciw jim książęta wstają
I wielką jim chwałę dają*²⁹³.

Apoteoza godności kobiety została tu ujęta w ramy maryjne, które ukształtowały z jednej strony echa zachodnioeuropejskiej poezji dworskiej, z drugiej zaś strony o rodzimy pierwiastek religijny, który eksponując godność Matki Boskiej, rozciągnął ją także na polskie matrony. Do tej bowiem idealizacji kobiety, matki i żony przyczynił się w dużej mierze kult Matki Boskiej, który pośrednio sprzyjał podniesieniu rangi socjalnej wszystkich niewiast. Ta tendencja nałożyła się także na renesansowy szacunek dla człowieka oraz prawo do aktywności religijnej, przyznane kobietom przez reformację, a także emancypacyjny postulat dostępu kobiet do nauki. Śladem ewolucji tych poglądów jest także staropolska dyskusja wokół samego określenia *kobieta*. Było ono uważane za obelżywe i częściej zastępowane przez terminy: *białogłowa*, *niewiasta*, *prządka*. Krytyczne stanowisko w tej mierze reprezentuje jeszcze Bielski:

*Mogą oni przezywać żony kobietami
Aleć też nie dokońca maia rozum sami*²⁹⁴.

Stylizacja kobiety w XVI w. według modelu maryjnego niosła ze sobą dostrzeżenie jej godności, bez pominięcia jej walorów zewnętrznych, ponad które podobnie jak w średniowieczu przenosi się pozytywne przymioty duchowe: *pracowitość* i *żywą wiarę*. Maryjny typ wzoru kobiecego

²⁸⁹ Modlitewnik dla kobiet s. 48 i 51.

²⁹⁰ Tamże s. 44.

²⁹¹ Opeć, dz. cyt. k. 17.

²⁹² Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa, tzw. przemyskie s. 57, 36.

²⁹³ Sawicki, jw. s. 60.

²⁹⁴ M. Bielski. Sejm niewiessi Kraków 1585 w druk. M. Siebeneichera k. 4.

obejmuje zarówno panienki — pokorne, skromne i wstydlive, jak matki — wyrozumiałe, czule, dobre i kochające, a także żony — odpowiedzialne partnerki, życzliwe, ofiarne, szanowane i kochane przez mężów. Oprócz tego dostrzeżenia samej kobiety, jako maryjnej służebnicy, można już mówić o próbie podjętej przez czasy nowożytne, dowartościowania jej roli społecznej w domu, rodzinie i społeczeństwie. Maryja, w której życiu upatrywano model postępowania chrześcijańskiego, ogarnia swą szczególną opieką nie tylko naśladowujące Ją wiernie kobiety, ale każdego ze swych sług i czcicieli.

9. WNIOSKI KOŃCOWE, TRWAŁOŚĆ XVI-WIECZNEGO MODELU RELIGIJNOŚCI MARYJNEJ

Ukazany tu wachlarz maryjnej tradycji XVI w. prowadzi do kilku istotnych stwierdzeń, ujmujących rolę epoki reformacji dla sformułowania się współczesnego modelu religijności narodowej, której korzenie tkwią bardzo mocno w *złotym wieku kultury polskiej*. Dowodem tego może być m. in. ówczesny typ maryjnej duchowości polskiej, dla którego sformułowania zaistniały wyjątkowe okoliczności w stuleciu wielkiej kontrowersji teologicznej.

1) Ostrej polaryzacji stanowisk kościelnych w zakresie doktryny, kultu i praktyk maryjnych na przestrzeni XVI w., towarzyszy szybkie przechodzenie od średniowiecznego régime wyobraźni, którego manifestacją były popularne obrzędy, pielgrzymki i cześć dla obrazów, do régime logiki, czyli racjonalnego spojrzenia na treść czci Matki Boskiej w ich zgodności z doktryną Kościoła. Mimo diametralnej różnicy poglądów, sprowadzającej się do odmiennego widzenia roli Maryi w zbawieniu wysłużonym przez Chrystusa, polemika mariologiczna społeczności katolickiej ze współnotami reformowanymi przyczyniła się do pogłębienia podstaw kultu Matki Boskiej przez jego biblijne udokumentowanie, podkreślenie stałej jego przynależności do skarbcza tradycji kościelnej oraz wyakcentowanie w nim aspektu chrystocentrycznego. Dogmatyczny obraz Bogarodzicy został więc na nowo odnowiony przez posłużenie się kolorytem zainteresowań epoki, którą frapowało odniesienie Maryi do Chrystusa, Jej służebna rola do dzieła Zbawiciela na ziemi, czyli Kościoła, a także Jej duchowy związek z życiem każdego chrześcijanina (rzeczniczka, orędowniczka, pośredniczka). W maryjnej duchowości XVI w. można śledzić elementy przemian, płynących ze zjawiska *przeżywania się i matowienia* praktyki samego emocjonalno-wyobrażeniowego stylu ludowego kultu Matki Bożej w średniowieczu. W epoce reformacji kładzie się natomiast nacisk na poszukiwania nowych form czci Maryi, podkreślających ele-

ment logiki, które bardziej odpowiadały ówczesnym pokoleniom i ich specyficznej sytuacji, stróżów dawnej tradycji maryjnej.

2) Wraz z wysiłkiem pogłębienia dogmatycznego obrazu Maryi daje się zauważyć już w samych kontrowersjach teologicznych próbę związania maryjności z polskością. Ta projekcja, charakterystyczna dla polskiej świadomości potrydenckiej w postaci stereotypu: Polak — czciciel Maryi, kształtuje się w polityczno-religijnej sytuacji kraju, który już w XV w. uznany jest za *przedmurze chrześcijaństwa* przeciw islamowi, zaś w XVI stuleciu nabiera cech bastionu wierności dla dawnej tradycji kościelnej. Cześć wobec Matki Zbawiciela zostaje uznana za cechę identyfikującą wspólnotę katolicką, zarówno w sferze doktryny, jak praktyk i zwyczajów maryjnych (pieśń *Bogurodzica* wyznaniem starożytnej wiary ojców). Zwycięstwo Maryi nad grzechem (*immaculata*) i wrogami wiary (*auxilium christianorum*) rozciągnięte zostaje na domenę walki z rozłamem w Kościele (*haerens heresiarum*). Motyw zagrożenia zewnętrznego i wewnętrznego zlewa się w świadomości narodowej z przekonaniem o szczególnej protekcji Maryi nad Królestwem Polskim, które ma odrębną misję dziejową. Polska, która w morzu reformacji zachowała dziedzictwo nauki maryjnej, ma również szczególny asumpt do Jej opieki jako *Sarmatis Patronae*. *Tą matkę widzi Polak na szczycie Jasnej Góry*, gdzie obrała sobie Ona szczególny tron dla świadczenia zmiłowania. *Ona Matka polskiej Korony* otacza opieką swoich czcicieli, którzy przez fakt służby maryjnej i uznania Jej za swoją Panią, są niejako duchowo z Nią *skoligaceni*. Maryja czuwa też w sposób szczególny, zarówno nad dziejami narodu katolickiego, jak indywidualnymi losami swoich dzieci. To przeświadczenie rozbuduje następnie historiografia maryjna i duchowość polska XVII w., znajdując odbicie w oficjalnym oddaniu całego narodu i poszczególnych jego stanów pod berło Maryi Królowej Polski, w znanych ślubowaniach Jana Kazimierza.

3) W swej manifestacji symboliczno-obrzędowej doktryna i zwyczaj maryjny XVI w. wykazuje stałe związki z wieloma dziedzinami życia codziennego i kultury religijnej Polaków. Ujawnia się to przede wszystkim w społecznych regulacjach zachowań przy okazji obchodów i uroczystości kościelnych, w których komunikuje się, odbiera czy interpretuje dogmatyczną treść maryjną, co prowadzi następnie do ukształtowania osobistych przekonań, przyjęcia określonego systemu wartości, wzorców i postaw. Jako faktor kulturowy, maryjna doktryna i zwyczaj, powiązana jest także z bytowymi i egzystencjalnymi problemami życia jednostek, grup i całej katolickiej społeczności polskiej.

4) Wyeksponowanie tradycji maryjnej, podkreślenie ich społecznego i narodowego charakteru oraz określenie zachowań zwyczajowych jako nawyków religijno-kulturowych dokonuje się przede wszystkim przy

okazji obchodów maryjnych. One bowiem są najstosowniejszą okazją do asymilacji treści doktrynalnych przez jednostki i grupy, a tym samym tworzenia się wokół nich stałych czynności symbolicznych, obrzędów, sposobów zachowań, czyli obowiązującego systemu zwyczajów, kontrolowanych przez społeczność wierzących. Ta obyczajowość maryjna związana ze świętami jest najbardziej bogata i zróżnicowana. Tworzy się ona na kanwie siedmiu świąt maryjnych, z których niektóre otrzymają nawet własne nazwy, określone harmonogramem kalendarza ludowego: Oczyszczenie Maryi — *Gromniczna*, Nawiedzenie — *Jagodna*, Wniebowzięcie — *Zielna*, Narodzenie — *Siewna*. Podkreślony już w samych nazwach świąt ich związek z kalendarzem agrarnym uległ wzmocnieniu przez konkret poświęconego przedmiotu, wykorzystywanego dla celów religijnych, praktyczno-uitylitarnych lub nawet magicznych (gromnica, zioła, owoce i ziarno siewne).

5) Konstytuowanie się w społeczności obowiązujących zachowań dokonuje się już w wymiarze codziennego życia rodzinnego, gdy jednostka jest wprowadzana przez starsze pokolenie w określone typy praktyk osobistych, rodzinnych i grupowych. W wypadku zwyczaju maryjnego łączy się to z osobistą relacją do postaci Maryi, nawiązaną w różnych sytuacjach życia (przy jego zagrożeniu w chorobie, nieszczęściu, w kłopotach i smutku), uznaniu Jej jako wzorca moralnego chrześcijanina (prawdziwa chrześcijanka) a zwłaszcza kobiety (wzór wszystkich cnót niewieścich), odwoływaniu się do Jej opieki przez codzienne praktyki (odmawianie *Zdrowaś*, *Anioł Pański*, koronki, różańca, *Godzinek*, litanii, aktów strze-listych, określonych modlitw czy śpiewu pieśni), aż po poświęcenie się na Jej służbę (wstąpienie do zakonu, bractwa maryjnego lub sodalicji), czy złożenie określonego ślubu (np. odbycia pielgrzymki do łaskami słynącego obrazu, postów, jałmużny, określonych umartwień). W ten sposób formułuje się stałe modele religijnych zachowań maryjnych, które wiążą osobę Matki Boskiej z rytmem codziennego życia.

6) Manifestacja i konfrontacja zwyczajów maryjnych jednostek i grup z formami zachowań innych kręgów religijnych dokonuje się w ośrodkach kultu Matki Boskiej, czyli sanktuariach. W pokażnej liczbie tych ośrodków, znanych w Polsce XVI w. (ok. 300), o typie lokalnym, regionalnym i narodowym, zdecydowany prym wiedzie Jasna Góra, jako maryjna stolica Polski. Tu przybywają królowie, by polecać Bogu zamierzone *kampanie* lub dziękować Mu za odniesione *wiktorie*, oddając Maryi zdobyte sztandary. Ogólnokrajowy ruch pielgrzymkowy jest upowszechniony we wszystkich warstwach społecznych. Pątnicy częstochowscy przybywają na główne święta maryjne, obdarowane przez papieży i biskupów, odrębnymi odpustami. Ustalone są już szlaki pielgrzymie wiodące do Częstochowy, zaś pątnicy realizujący najczęściej wotum pielgrzymki

podróżują prywatnie, z rodzinami lub w specjalnych *kompaniach* (których organizowaniem zajmowały się bractwa, zwłaszcza maryjne). Pątniczej pobożności towarzyszy specjalny ceremoniał, regulujący zachowanie pielgrzyma w drodze, na widok sanktuarium, przy wejściu do ośrodka kultu i przed cudownym wizerunkiem. Błagalny charakter prośby pielgrzyma o łaskę, jego dziękczynienie lub *nabożność* podkreślają określone zachowania symboliczne, np. leżenie krzyżem, procesja na kolanach dookoła cudownego obrazu z ofiarą materialną (wyrażającą wolę ofiarowania się osobistego Maryi), złożenie wotum (najczęściej woskowego, malowanego obrazka z opisem doznanej łaski, czy srebrnej tablicy) czy innego daru, upamiętniającego pobyt w sanktuarium.

7) Wyjątkową funkcję w religijności staropolskiej spełnia znak ikoniczny, w postaci cudownego wizerunku maryjnego lub zwykłego obrazka, zawieszzonego na ścianie głównego pomieszczenia mieszkalnego. W polskiej religijności ludowej funkcja obrazu kultowego może być porównana do zachodnioeuropejskiego znaczenia relikwii. Od XV w. obrazy zyskały stopniowo to znaczenie, jakie poprzednio miały relikwie. Stały się personifikacją sacrum. W wypadku interesującego nas tu kultu maryjnego wypełniały lukę w braku posiadania relikwii. Jednocześnie w tak rozbudowanym kulcie (obraz maryjny w każdym kościele) zaspokajały głęboko odczuwalną potrzebę posiadania materialnego znaku czci. Przedmiotem czci są przede wszystkim maryjne obrazy, rzadziej przedstawienia figuralne. Matka Boska z obrazu w odbiorze Jej czciela, jest najpiękniejsza, ukazuje się mu Ona w tej właśnie postaci w chwili jego udręczenia. Jej siła opiekuńcza płynie także z konkretnego przedstawienia kultowego. Wszystkie te przejawy czci obrazów maryjnych wraz z ludowymi formami szacunku dla przedstawień Matki Boskiej (palenie lamp lub świecy przed obrazem, ofiarowywanie go młodej parze, wieszanie w rzędzie w głównym pomieszczeniu domowym) wykazują podobieństwo do bizantyjskiego kultu ikon maryjnych, choć bez teologicznego zrozumienia sensu tego przedstawienia liturgiczno-kultowego. Należy przy tym podkreślić doktrynalną zbieżność tematów obrazów maryjnych w XVI w. z ówczesnymi kryteriami ich doboru, w których ujawniło się odbicie teologicznej myśli maryjnej epoki. Zakres odbioru poszczególnych obrazów poszerzały prerogatywy odpustowe, sława cudów, propaganda na rzecz danego obrazu przez określony krąg kościelny, np. zakon, charakter protekcyjny i starożytny wizerunku (legenda Łukaszowa lub przekonanie, że obraz został wykonany nie ludzką ręką). Już w XVI stuleciu sławne łaskami obrazy maryjne są przyozdabiane koronami, a od końca wieku także srebrnymi blachami (sukienkami).

8) Reasumując powyższe stwierdzenia można powiedzieć, że bogaty wachlarz doktrynalny i kultowy, który maryjność staropolska odziedzi-

czyła po religijności średniowiecza, został w stuleciu reformacji szczególnie zweryfikowany w toku kontrowersji teologicznych, prowadzonych z niezwykłą dynamiką przez stronę katolicką ze wspólnotami reformowanymi. Ta nowa sytuacja wewnątrzkościelna, upatrująca w tradycyjnej maryjności znamię identyfikujące katolika, została w świadomości polskiej powiązana ze średniowieczną ideą Polski, jako przedmurza chrześcijaństwa, co w konsekwencji doprowadziło do uznania Matki Bożej, jako szczególnej protektorki Polaków. Już w duchowości maryjnej końca XVI w. odnajdujemy wszystkie te znamiona, które określają wyjątkowe miejsce Maryi w religijnym życiu elit i mas polskich, dając podstawę do nazywania Matki Boskiej, Królową Korony Polskiej.

Jednocześnie należy podkreślić, że w polskiej maryjności XVI wieku można śledzić przemiany kultu Matki Bożej. Ewolucja ta przebiega w dwu kierunkach. Z jednej strony obserwuje się mnożenie form maryjnej modlitwy ustnej oraz wprowadzanie dodatkowych prywatnych nabożeństw (godzinki, różaniec w nowej wersji, szkaplerz, sodalicja, włączenie licznych tematów ikonograficznych) i tytułów maryjnych, które akcentują rolę orędowniczą, pośredniczą Maryi oraz rozdawnictwo Jej łask. Z drugiej strony dostrzega się proces kostnienia praktyk z minionej epoki średniowiecza np. zmniejszenie roli dawnych koronek, zaprzestanie śpiewu Bogarodzicy przed walką, zagubienie się motywu maryjnego u szeregu poetów religijnych (pod wpływem konfrontacji z protestantyzmem), lub co najwyżej zdeterminowaną obronę czci Maryi, jako dziedzictwa ojców i tradycyjnej nauki kościelnej. Jednak zagadnienie kultu maryjnego w stuleciu przemian, zaniku jego niektórych form, czy nasilenia się innych, lub powstania nowych praktyk, jest jednym z istotnych mierników poziomu życia duchowego społeczności staropolskiej i jej ortodoksyjności w wydaniu elitarnym lub masowym.

COUTUMES MARIALES ET PRATIQUES RELIGIEUSES EN POLOGNE AU XVI^e SIÈCLE

Résumé

Les traditions religieuses, coutumes mariales y compris, constituent au XVI^e siècle un important élément d'intégration et d'identification de communautés des croyants. Ce facteur, perçu aussi bien par les réformateurs que par représentants du renouveau catholique, se trouva au centre de la controverse théologique. La fonction des cérémonies mariales comme élément d'acculturation, s'était établie déjà au moyen âge, pour s'enrichir et se poloniser au XVI^e s., qui insistait sur leur ancienneté, leur oppor-

tunité et leurs fondements biblico-théologiques. Le caractère national des traditions mariales a pour base les „sept fêtes mariales”, mentionnées à l'occasion des datations de documents ou de l'établissement des dates d'assemblées et de diétines, de foires ou de traités de paix. Trois de ces fêtes ont reçu dans le calendrier cérémoniel populaire des noms particuliers: 2 février — Notre Dame des Chandelles, où on bénissait des cierges, utilisés comme protection contre les foudres et contre satan, allumés au moment de la mort (la fête donna lieu au proverbe „à la Chandeleur les loups s'attroupent”, noté par L. Górnicki); 15 août — Notre Dame des Herbes, où on bénissait des fleurs, herbes et fruits considérés comme protection contre les maladies; 8 septembre — Notre Dame des Semailles, date du semis d'automne. La personne elle-même de Marie, dont le nom fut respecté au point de ne pas fonctionner comme nom de baptême, était montrée comme modèle personnel („la plus parfaite chrétienne”), exemple de pureté et de sainteté, médiatrice miséricordieuse et protectrice du peuple fidèle et de tout le royaume. Cette „Mère, le Polonais la voit au sommet de Jasna Góra (de Częstochowa)” (Grégoire de Sambor, 1568), à l'assistance de cette „Sarmatis Patrona” (A. Schoneus, 1588) le roi Sigismond I^{er} attribua les victoires remportées sur la Moscovie le 8 sept. 1514 (tableau au Wawel) et les Tatars (1527), Etienne Báthory la prise de Polotsk (30 août 1579), et le prédicateur du roi, St. Sokołowski vit dans la chapelle de l'Assomption — dite de Sigismond, bâtie par ce roi au Wawel en 1530 — un ex-voto pour les victoires sur les Tatars, la Moscovie, la Valachie et la Prusse.

La confiance en la protection de Marie, dans la vie et au moment de la mort, est mise en relief par ses „serviteurs”, de toutes les couches sociales, portant le scapulaire (de carmes), la ceinture (d'augustins), le médaillon (après 1574, les sodales de jésuites), de nombreux types de chapelet ou de rosaire à la main ou à la ceinture (le chapelet des VII joies et des VII douleurs, celui de la Conception, celui de toute la vie de la Vierge, avec 7 Pater et 63 Avé). Une prière à Notre Dame habituellement devant Son image, le plus souvent accompagnée d'un Avé (terminé par les mots „Jésus-Christ. Amen”), est recommandée au peuple le matin et le soir, dans les tentations, au temps des maladies ou de la peste, avant et après le sermon et au son des cloches. Les adorateurs de Marie jeûnent le samedi et les veilles de fêtes mariales. Marie est prise à témoin de la véracité des serments (p. ex. „uti sodalis sum”), certaines plantes portent Son nom, on fait appel à Elle en expulsant les démons; aussi les guérisseurs et ceux qui jettent un sort s'adressent à Marie.

Sigismond I^{er} et après lui de nombreux grands obtiennent de Léon X des indulgences de l'église romaine S. Maria de Populo pour une prière dite devant l'image de la Vierge dans la chapelle du château. Vers la fin de XVI^e s., s'intensifient les pèlerinages vers Częstochowa et d'autres sanctuaires mariaux. Les pèlerins, souvent s'acquittant d'un vœu, marchent en compagnies, guidés par leurs prêtres. A la vue du sanctuaire, ils s'agenouillent en priant, et devant l'image miraculeuse, ils se prosternent, s'avancent à genoux avec leurs offrandes, présentent leurs ex-voto et des cierges.

Ces nombreuses formes de présence de la Vierge dans la vie quotidienne prouvent que les éléments mariologiques furent solidement implantés dans la culture polonaise, bien que dans leurs manifestations, ils présentent souvent des traits d'une religiosité de masse, avec son ritualisme, son insistance sur le côté spectaculaire et la spontanéité.