

LA LITURGIE ET LA MUSIQUE CHEZ LES PRÊTRES DE LA MISSION  
EN POLOGNE

(1651—1939)

Résumé

L'influence des missionnaires sur le développement de la vie liturgique et musicale en Pologne s'exerçait sur le clergé diocésain et sur le peuple.

Dans 22 séminaires dirigés par les missionnaires au XVIIIe s. et pendant la première moitié du XIXe on élevait le clergé diocésain dans l'esprit liturgique. Par conséquent, les missionnaires éditérent une série de manuels et quantité de publications de liturgie et de piété, telles que: rituels, livres de prières, d'offices et petits missels en traduction polonaise.

Les missionnaires ont le mérite exceptionnel d'avoir introduit en Pologne deux offices paraliturgiques: les „Gorskie żale” (lamentations sur la Passion, chantées en carême, 1707, ainsi que l'„office du mois de mai” (en l'honneur de la Vierge, 1850—52) qui restent populaires jusqu'aujourd'hui.

Les missionnaires furent aussi célèbres en tant que propagateurs du chant grégorien. Le „Cantionale Ecclesiasticum” de 1822, par M. P. Rzymki, faisait fonction, au XIXe s., de livre paroissial liturgico-musical et de manuel pour l'enseignement du chant dans les séminaires. A côté du plain-chant, les missionnaires cultivaient la musique polyphonique, typique pour le baroque. Proviennent du XVIIIe s. des compositions anonymes de missionnaires (Hymnes en l'honneur de Saint Vincent, Hymnes eucharistiques, Vêpres) pour un chœur d'hommes a cappella, à 3 ou à 4 parties. Au XIXe s., M. Fr. Płoszczyński et M. A. Dąbrowski furent des compositeurs-missionnaires. Beaucoup de compositions à plusieurs parties exécutées par les chœurs de séminaristes étaient l'oeuvre des musiciens laïques qui collaboraient avec les missionnaires. Au XXe s. quelques missionnaires (H. Feicht, W. Świerczek, L. Świerczek) ont fait des études musicales ou musicologiques spécialisées et ont donné une série de compositions et d'ouvrages de musicologie.

Une belle page de l'activité des missionnaires fut formée par la propagation du chant populaire. Dans ce domaine, M. M. M. Mioduszewski (1787—1868) s'illustra en publiant à Cracovie son „Livre de chants d'église” et ses „Chansons et cantiques de Noël avec musique” (1838—53). Le „Livre de chants d'église” contenait plus de 600 cantiques. Il est d'une grande importance pour les recherches scientifiques sur le chant populaire d'église en Pologne. Les publications de cantiques, devenues une tradition de la Congrégation, furent continuées dans les années suivantes par M. J. Siedlecki (mort en 1902) et par M. W. Świerczek (né en 1888).

KAROL GORSKI

PROBLEMATYKA HISTORYCZNA KULTU MARYJNEGO

Zagadnienie rozwoju i nasilenia kultu maryjnego jest jednym z istotnych mierników poziomu życia wewnętrznego społeczności katolickiej. Nie jest jak się zdaje miernikiem jedynym, gdyż wchodzi w grę jeszcze jakość tego kultu. Konfederaci barscy głośno proklamowali swe oddanie Maryi i obierali sobie za punkty obronne klasztory, w których znajdowały się cudowne Jej obrazy. Równocześnie zaniedbywali zwykłych obowiązków żołnierskich, jak dyscyplina, nie tworzyli piechoty, byli wewnątrznie skłócenii etc. Był w tym kwietyzm religijny, który się osłaniał kultem maryjnym. Obok tedy kultu maryjnego miernikami poziomu życia wewnętrznego będą: a) charakter doktryn życia wewnętrznego i wcielanie ich w codzienne życie, b) ilość Świętych i Świątobliwych, żyjących w kraju. Niemniej kult maryjny zdaje się być jednym z istotnych wskaźników poziomu ascezy i mistyki, a nawet ortodoksyjnej pobożności mas.

Badanie kultu maryjnego pozwoli zbadać dzieje życia wewnętrznego, które są w Polsce szczególnie zaniedbane, także na odcinku teologii ascetyczno-mistycznej. W badaniu zjawisk tych metoda polega na rozpatrzeniu dwóch rodzajów zjawisk: a) szkół życia wewnętrznego, b) zmian w czasie znajdujących wyraz w różnicach zachodzących między pokoleniami.

a) Szkoły życia wewnętrznego są to zespoły metod, prowadzących do doskonałości chrześcijańskiej. W średniowieczu dominowały szkoły, związane z zakonami, jak benedyktyńska, cysterska, franciszkańska, dominikańska. Obok tego były szkoły o charakterze jakby narodowym, które występują w XIV i XV w., a więc niemiecka szkoła mistyki (Eckhard, Tauler, Henryk Suza i in.), szkoła niderlandzka (Ruysbroeck, Tomasz a Kempis). Rozpatrzenie kultu maryjnego w średniowieczu pod kątem tych szkół może dać ciekawe wyniki: w szkole benedyktyńskiej XI w. Matka Boża występuje jako Matka i Pani, Św. Bernard podkreśla silnie tytuł Pani, skąd z czasem się zrodzi „święte niewolnictwo”, u franciszkanów podkreślane są ludzkie cechy Maryi (jasełka, *Stabat Mater*). Ku końcowi średniowiecza następuje zatarcie tych różnic, wytwarza się za to zdecydowana przewaga elementu wyobraźni nad elementem logiki, nawet u dominikanów, a to pod silnym wpływem apokryfów. W czasach nowożytnych występują

szkoły narodowe życia wewnętrznego: francuska, włoska, hiszpańska, polska i szkoła salezjańska. Analiza roli, jaka w każdej z nich przypada kultowi maryjnemu może rzucić dużo światła na dzieje duchowości. To samo można powiedzieć o XIX i XX w., kiedy odradzają się znów zakonne szkoły życia duchowego.

b) Pokoleniem nazywamy szeroką grupę ludzką, której psychikę ukształtowały wspólne przeżycia w młodości lub ich brak w porównaniu z grupą wcześniejszą lub późniejszą. Można pokolenie badać ze stanowiska socjologii (jego społeczną formację, skład etc.) lub ze stanowiska psychologii, a przede wszystkim systemu wartości. Dla historii życia wewnętrznego czyli duchowości ma znaczenie to drugie. Dziś np. możemy odróżnić pokolenie ukształtowane przed drugą wojną światową, pokolenie które dojrzało i kształtowało swą postawę podczas okupacji i pokolenie, które wyrosło i dojrzało po r. 1945. Wpływ pokolenia na duchowość może się wyrażać w dwojaki sposób: a) Pewne formy duchowości mogą być wyrazem potrzeb tylko danego pokolenia, które znalazło się w specyficznej sytuacji, albo też b) pokolenia wnoszą kolejno elementy przemian, płynących ze zjawiska „przeżywania się” i „matowienia” jasnych w początkach reguł np. w zakonach, przy czym na plan pierwszy wysuwają się momenty konformizmu społecznego.

a) Przykładem zjawisk, które są wyrazem potrzeb jednego tylko pokolenia lub paru wydaje się pojawienie się klasztorów brygidek w Polsce w pierwszej połowie XVII w. na pograniczu polsko-ruskim, czyli na pograniczu zwartych obszarów zajmowanych przez ludność obrządku łacińskiego i greckiego. Brygidki miały duchowość typowo średniowieczną, bez modlitwy zmetodyzowanej, z rozważaniem objawień założycielki, z silnym uczuciowym udziałem w przeżyciach Męki Pańskiej. W średniowieczu powstały trzy klasztory w Polsce: w Gdańsku jeszcze za Krzyżaków, Lublinie i nieobsadzona fundacja w Elblągu. W początkach XVII w. powstają nowe klasztory. Nie bez wpływu była tu osoba Zygmunta III i jego wyprawy do Szwecji. Tak więc marszałek w. litewski Wesołowski, przez dwa miesiące tułał się po Bałtyku nie mogąc przybić do portów szwedzkich podczas wyprawy Zygmunta III. Wdowa po nim założyła w r. 1642 klasztor w Grodnie. Kult świętych szwedzkich przeniesiony do Polski przez Stolicę Apostolską na prośby Zygmunta III w r. 1616 mógł też odegrać pewną rolę, aczkolwiek poza Św. Brygidą kult ten nie wyszedł poza liturgię. Na uwagę zasługuje rozmieszczenie klasztorów brygidek powstałych w pierwszej połowie XVII w. Tylko jeden z nich, maly klasztor w Lipiu na Mazowszu, przeniesiony później do Warszawy, powstał w centralnej Polsce (1615). Natomiast inne powstawały na pograniczu polsko-ruskim, po jednym w każdej diecezji łacińskiej: w diecezji przemyskiej w Samborze w r. 1611, we Lwowie

w archidiecezji lwowskiej, w diecezji chełmskiej w Sokalu (przed 1635), w diecezji łuckiej w Brześciu nad Bugiem, w Grodnie w diecezji wileńskiej (1642). Dalej na południowy wschód od Lwowa klasztorów żeńskich nie zakładano z obawy przed najazdami tatarskimi, ale uderza fakt, że na ziemiach W. Ks. Litewskiego poza Grodnem nie ma klasztorów brygidek. Dla wytłumaczenia tych zjawisk można wysunąć przypuszczenie, że powstawanie licznych klasztorów reguły Św. Salwatora wiązało się ze specjalnymi potrzebami polszczonej się i przechodzącej na obrządek łaciński szlachty ruskiej. Jest rzeczą dziś udowodnioną, że mężczyźni opuszczali wyznanie wschodnie, by przyjąć reformację i z wyznań ewangelickich przechodzili na obrządek łaciński. Byli więc już obeznani z duchowością Zachodu, a duchowość Kościoła wschodniego stała się obca, jak na to wskazuje przykład Welamina Rutskiego. Nie napotykali tedy na opory w przyjmowaniu duchowości hiszpańskiej, reprezentowanej w Polsce przez jezuitów i karmelitów. Ale dlaczego nie oddawali swych córek do klasztorów benedyktynek czy karmelitanek, które reprezentowały również tę duchowość? Rola kobiet w reformacji na ziemiach ruskich była nikła, pozostawały one nadal w zasięgu liturgii i duchowości Kościoła wschodniego. Duchowość ta, szczególnie na ziemiach Rusi południowej pozostawała pod wpływem greckiej, bogatej w przenośnie i obrazy, szkoły życia wewnętrznego. Występuje ona u bazylianów na Rusi południowej, podczas gdy na Białej Rusi przyjął się łatwiej typ duchowości zreformowanej przez unię, do której Rutski wprowadził elementy duchowości hiszpańskiej z modlitwą zmetodyzowaną (jezuickie i karmelitańskie). Być może tedy, że brygidki ze swą średniowieczną duchowością bardziej odpowiadały pokoleniu kobiet ruskich, które za wolą mężów i ojców przechodziły na obrządek łaciński od innych zakonów żeńskich. Duchowość brygidek stanowiłaby więc psychologiczny równoważnik dla duchowości wschodniej, opuszczonej nie bez żalu przez kobiety, w niej wychowane. Może większe trudności zachodziły na Rusi południowej, niż na Białej. W drugiej połowie XVII w. brygidki rozwijają się słabo, wizytacje biskupie wykazują niekiedy znaczne rozluźnienie dyscypliny klasztornej (Arch. Konsystorza lubelskiego, wizytacje biskupa Krzysztofa Żegockiego, fasc. Nr 151 (r. 1672), a publikacje zakonu ograniczają się do przekładu pism Św. Brygidy. Te zjawiska, jak i brak twórczości w zakresie życia duchowego wskazywałyby, że brygidki rozwijały się jako wyraz potrzeb tylko paru pokoleń. Nawiązując do zagadnienia zasadniczego — kultu maryjnego — można na podstawie podanej wyżej interpretacji genezy rozwoju brygidek w pierwszej połowie XVII w. wysunąć metodyczne pytanie, czy specyficzne jego przejawy w pewnych okresach nie były odpowiednikiem potrzeb i pragnień jednego pokolenia (np. w wypadku „Młodej Polski”).

b) Pokolenie odgrywa doniosłą rolę w dziejach duchowości jako miernik deterioracji założeń życia duchowego. Mówi się, że pierwsze pokolenie zakonne ma przewagę doskonałych, mniejszość dobrych, mało miernych lub wcale, drugie pokolenie — przewagę dobrych, mniejszość z jednej strony doskonałych, z drugiej miernych, trzecie pokolenie ma już większość miernych, nie brak już złych. Jest rzeczą jasną, że szczegółowe badania wykazują, iż proces ten przebiega według rozmaitych modeli z reformami, nawrotami czy też procesami odrodzenia. (Np. można ustalić odrodzenie życia duchowego u benedyktynek lwowskich w pierwszej połowie XVIII w.). Niemniej można zauważyć postępujący stale proces kostnienia form modlitwy, który wydaje się być wyrazem głębszej, stałej tendencji. Karmelitanki krakowskie do połowy XVII w. pisały osobno medytacje, osobno tłumaczyły niektóre teksty liturgiczne, osobno spisywały egzorty i kazania oraz nauki przelożonych. Ok. r. 1680—1690 pojawia się tendencja do układania książeczek do nabożeństwa z „afektów” na końcu medytacji, z punktów do rozmyślań, zadawanych przez przelożone, z wyjątków z egzort, niektórych modlitw liturgicznych i prywatnych. W następnych pokoleniach te ostatnie zajmują coraz więcej miejsca, aż wreszcie powstaje w końcu XVIII w. książeczka do nabożeństwa, bez medytacji, za to z modlitwami podczas mszy św., litaniami, modlitwami na różne okoliczności życia i „afektami”. Ten proces kostnienia da się śledzić w miarę pojawiania się nowych pokoleń, coraz dalszych od rozumienia ducha założycieli. U klarysek starosądeckich, u których medytacje wprowadzono dość późno, w toku XVII w., w początkach w. XVIII książeczka do nabożeństwa pojawia się obok kompilacji z medytacji, pisanych różnymi rękami. I tu również możnaby śledzić przemiany kultu maryjnego, które przebiegają prawdopodobnie w kierunku mnożenia modlitw ustnych oraz dodatkowych, prywatnych nabożeństw.

Po tych uwagach metodycznych należy wysunąć najważniejsze zagadnienia, które już dziś wiążą się z dziejami kultu maryjnego w Polsce, szczególnie w wieku XV. Jest rzeczą uderzającą, że Tomasz a Kempis pomija zupełnie kult maryjny. Z drugiej strony w „rozmyślaniach” i modlitwach polskich z końca XV i początków XVI w. występuje niezwykle silnie „régime” wyobraźni, pod władzą i rządami której stoi cała pobożność. Pełno więc apokryficznych wiadomości, zmyślonych dialogów, patetycznych scen, wykraczających poza ściśle dane ewangelii. Jest rzeczą zrozumiałą, że gwałtowne napaści protestantów, nawracających do ewangelii, zastawały w XVI w. obrońców starej pobożności maryjnej zupełnie pozbawionych obrony. Zdaniem Maritaina (*On the Philosophy of History*, New York, Scriber 1957 s. 96 n.) postęp wyraża się w przejściu od *régime* wyobraźni do *régime* logiki.

W kulcie maryjnym to przejście do *régime* logiki znajdowało już przed reformacją wyraz w ścisłym trzymaniu się ewangelii i tradycji kościelnej. Reformacja w stosunku do tego zasadniczego nurtu była prądem skrajnym. Jaką rolę odgrywał tu nurt, reprezentowany przez Tomasza a Kempis — nie jest jeszcze dziś jasne. Okres potrydencki przyniósł w tekstach mistycznych i ascetycznych zwycięstwo *régime'u* logiki przez usunięcie wszystkiego, co nie miało oparcia w tekstach Pisma św. i ugruntowanej tradycji Kościoła. Byłoby rzeczą ciekawą ustalić, jak ten proces przejścia do *régime'u* logiki przebiega w pierwszej połowie XVII w., u polskich mariologów, którzy wcielają do swych pism materiał średniowieczny, ale nie w całości. Sprawą tą dotąd nikt się nie zajął.

Wracając do schyłku średniowiecza, wysunąć należy zagadnienie, jak kult maryjny w Polsce wygląda w porównaniu z innymi krajami. Na pierwszy rzut oka wysuwają się różnice. Nie wiadomo jednak, czy wynikają one z odmiennych faktów czy też tylko są spowodowane przez odmiennie metody badawcze. W doskonałej pracy O. Wojnowskiego (*Rozwój czci Matki Bożej w Polsce*, Homo Dei 1957 listopad-grudzień) autor grupuje przejawy kultu maryjnego według cyklów, związanych z zakonami, przy czym w cyklu franciszkańskim już w XIII w. występuje postać Matki Bolesciwej. Tymczasem w ostatnio wydanej pracy syntetycznej Latreille A., Delaruelle E., Palanque J. R., *Histoire du catholicisme en France* (Paris, Spes 1960) u ks. Delaruelle kult maryjny rozpatrywany jest w XIV i XV w. w rozwoju chronologicznym jako całość, jakby pod kątem psychiki epok, a więc szeregu pokoleń. W. XIII jest okresem „tajemnic radosnych”, do których włączona jest Męka Pańska, od połowy XIV w. pod wpływem wojen i klęsk elementarnych zwyciężają „tajemnice bolesne”, cykl Męki Pańskiej i postać Matki Bolesciwej, ujęte patetycznie, wreszcie w XV wieku, w okresie soborów i zwycięstwa jedności Kościoła nad schizmą — cykl „tajemnic chwalebnych”. Z tych trzech cyklów powstaje różaniec. Przeciw temu ujęciu Delaruelle'a wysunąć można, że „Piękne Madonny” o radosnym uśmiechu występują w Polsce jeszcze w końcu XIV w., a w żadnym razie druga połowa tego stulecia w Polsce i krajach ościennych nie posiada charakteru epoki tragicznych klęsk. Trzebaby więc zbadać, czy opisane przez francuskiego autora zjawiska mają charakter lokalny czy powszechny oraz czy są wyrazem tendencji narodowych czy też dążeń poszczególnych pokoleń. Na tle tedy porównawczym można dopiero ustalić, jakie cechy posiada kult maryjny w Polsce średniowiecznej.

Z kolei okres drugi nasilenia kultu maryjnego, czasy potrydenckie, przynosi zagadnienie jakiegoś zagubienia się motywu maryjnego u szeregu poetów religijnych tego okresu, może nie tylko pod wpływem protestantyzmu, albo też *devotio moderna* i To-

masza a Kempis. Tak przynajmniej wynikałoby z analizy literatury religijnej. Dopiero jednak przez porównanie z Hiszpanią, Francją i Włochami można będzie ustalić charakter i znaczenie polskiej szkoły życia wewnętrznego, reprezentowanej przez Łęczyckiego, Drużbickiego, Pawłowskiego i odkrytych przez O. Majkowskiego teoretyków „świętego niewolnictwa N. Maryi Panny” (ks. J. Majkowski, *Matka Boża w dawnej polskiej ascezie*, Homo Dei 1957 listopad-grudzień) O. Justyna z Miechowa i in. Niemcy jako teren porównawczych badań nie wchodzi w grę, gdyż o odrodzeniu mistyki katolickiej można mówić dopiero od Aniola Słazaka, czyli od połowy XVII w.

Dalszym zagadnieniem jest porównanie form kultu maryjnego w okresie potrydenckim z formami średniowiecznymi. We Francji w drugiej połowie XVII stulecia zanikło szereg form, które Brémond w swojej *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* określa jako „podejrzone” (Latreille o. c., t. II s. 491). Trzeba by całe to zagadnienie dokładnie przebadać na gruncie polskim.

W drugiej połowie XVII w. ma miejsce w Polsce osłabienie tętna życia duchowego, brak wybitnych pisarzy ascetycznych poza O. Papczyńskim, założycielem marianów, maleje liczba świątobliwych. Przyczyn szukać można w wojnach, powodujących rozprzężenie życia zakonnego, upadek oświaty i szkół, w rosnącej anarchii. Ale nie można, jak sądzę pominąć takich zjawisk, jak rozwój kazuistyki w teologii moralnej, widoczny w medytacjach już ok. r. 1660. Kazuistyka była jak się wydaje prostym przeciwieństwem polskiej szkoły duchowości. Nie udało się odnaleźć w Polsce dowodów na istnienie kwietyzmu, choć z założenia należy przyjąć, że dotarł i on do Polski, jak docierały wszystkie inne prądy duchowe. Wpływ szkoły francuskiej życia wewnętrznego, tak silny w Polsce od połowy XVII w., mógł też wyrzucić wpływ na formy kultu maryjnego. Wszystkie te zagadnienia wymagają dokładnego przeanalizowania literatury ascetyczno-mistycznej, teologicznej, kaznodziejskiej, rękopiśmiennych zbiorów modlitw i medytacji. W tej chwili nie pewnego na ten temat powiedzieć nie możemy.

Wiek XVIII przyniósł wpływy jansenizmu i racjonalizmu. Byłoby rzeczą ciekawą zbadać jak wyglądała teologia maryjna i kult maryjny w podręcznikach i traktatach teologicznych tego czasu. Niewątpliwie jednym z wybitnych mariologów tego czasu, trzymających się tradycyjnej linii Kościoła, był Św. Alfons Liguori. Na próżno jednak szukalibyśmy u niego krytycyzmu historycznego: ten się miał narodzić dopiero w XIX w. i z tym faktem trzeba się liczyć. Z drugiej strony warto byłoby zanalizować przejawy kultu maryjnego w masach. W poezji Beniślowskiej nie ma już wzmianek o „świętym niewolnictwie”. Warto by przebadać niezliczone panegiryki i kazania, wydawane przez stare, intelektualnie pod-

upadłe zakony średniowieczne i dać obraz pobożności maryjnej takiej, jaką znaly masy, pielgrzymujące do miejsc cudownych. Można by się zastanowić, czy nie było w tych formach kultu pewnych wypracowań, jakie np. możemy obserwować w błogosławieństwach przypisywanych sławnemu księdzu Markowi, karmelicie. Błogosławieństwa te noszą charakter zaklęć jakby, co nie jest zgodne z tradycyjną postacią modlitw Kościoła. Z drugiej strony warto byłoby pod kątem mariologii zbadać zarządzenia biskupów XVIII stulecia, oskarżanych o racjonalizm, a zwłaszcza prymasa Michała Poniatowskiego, który takie „spustoszenia kościelne” szerzył w Krakowie i nie tylko tam. Mariologia pozwoli tu znaleźć nowy a bogaty w owoce punkt widzenia.

Wreszcie wiek XIX. Od wydalenia późniejszego biskupa ks. Konstantego Ireneusza Lubieńskiego z seminarium kieleckiego za to, że wprowadzał jako kleryk nabożeństwa majowe i podkreślał wzniosłość i trudy powołania kapłańskiego, poprzez akcję Walerego Wielogłowskiego, pieśni ks. Antoniewicza T. J. i poezję maryjną prowadzi droga do przełomu spowodowanego przez ogłoszenie dogmatu Niepokalanego Poczęcia (1854). *Antologia Maryjna* (Lublin 1960) pozwala śledzić zewnętrzne przejawy tego przełomu, ale odbicia istoty jego należy szukać gdzie indziej. Trzeba by problem postawić na gruncie wpływów jansenizmu w Polsce, bardzo silnych jeszcze w połowie XIX w., nawet w początkach XX w. Dopiero na tym tle można będzie zrozumieć przebieg procesów zachodzących w duchowości, a wśród nich problemów kultu maryjnego. Kult ten należałoby przeanalizować u wybitnych i świątobliwych postaci XIX w.: w pismach O. Honorata, generałowej Zamoyskiej, w nowych i starych zgromadzeniach i zakonach. Nie wszyscy pojmowali go jednak. Ks. bp Pełczar uważał, że być sługą Maryi to znaczy oddawać jej część w różnych formach modlitw i pielgrzymek, a w kilku zaledwie wierszach podkreślał na końcu potrzebę praktyki dobrych uczynków (*Życie duchowne czyli doskonałość chrześcijańska*, wyd. IV t. I t. II Kraków 1836 s. 356—368). Ks. Bolesław Markiewicz w pośmiertnym artykule pt. *Uroczystość narodowa N. Maryi P. Królowej korony polskiej w pierwszą niedzielę miesiąca maja*” (Powściągliwość i Praca z 15 kwietnia 1912 nr 4) podkreślał nie przejawy pobożności, ale przede wszystkim praktykę cnót. Były by to dwa przeciwstawne niemal ujęcia. Trzeba tedy do zagadnienia przystępować krytycznie, by nie zagubić się w kulcie tradycji i w panegiryzmie i dać rzeczywisty obraz kierunków i stanu duchowości maryjnej w Polsce.

Wreszcie wiek XX i okres dwudziestolecia z nową postacią „świętego niewolnictwa”, jaką w formach nowoczesnych odrodził O. Maksymilian Kolbe. Bez krytycznej analizy jego pism i wydanym prowadzonych przez niego nie da się odtworzyć procesu przemian i powstawania tego kierunku. Krytyczna analiza

literatury ascetyczno-mistycznej tego czasu powinna wyodrębnić wpływy obce i rodzime tradycje oraz wydobyć element przemian, które niewątpliwie miały miejsce.

Jednym z największych niebezpieczeństw w badaniu dziejów kultu maryjnego w Polsce jest płytkie ślizganie się po powierzchni i zadawanie zewnętrznymi efektami, które przydać się mogą do celów dydaktycznych i kaznodziejskich na codzień, ale nie wystarczą by pogłębić znajomość życia duchowego polskiego. Ta płytkość ujęć stanowiła zawsze niebezpieczeństwo dla katolicyzmu polskiego, tym większe jest ono przy badaniach kultu maryjnego, gdyż zachodzi tu osobiste, silne zaangażowanie się piszących.

Ks. JAN ARCAD

## MOTYWY MARYJNE W POEZJI NORWIDA

Rodzający się w pierwszej połowie XIX wieku romantyzm zdecydowanie przeciwstawił się racjonalistycznej postawie Oświecenia. Nie przekreślając całkowicie wartości poznania rozumowego i doświadczonego główną wagę kładł na uczucie, przenosił rehabilitację nadprzyrodzonej, a w rozwiązywaniu najważniejszych zagadnień dotyczących ludzkiego życia opierał się również i na poznaniu nadprzyrodzonym. Mickiewicz deklarował: „Czucie i wiara silniej mówią do mnie, niż mędrca szkiełko i oko”. Powiał nowy prąd, świadomie nawiązujący do podstawowych założeń chrześcijaństwa, sprzyjający odradzaniu się twórczości religijnej.

Toteż w literaturze romantycznej chrześcijańskie pierwiastki religijne — a wśród nich i motyw maryjny — znalazły obfite odzwierciedlenie. Motyw maryjny tak bardzo się upowszechnił, że w gronie twórców romantycznych nie ma, bodajże, ani jednego wybitniejszego poety, który by nie wyrażał w jakiejś formie serdecznej czci dla Matki Bożej, który by nie składał Jej „swych myśli przędzy i swych uczuć kwiatów”.

W szerokim wachlarzu tej twórczości poezja maryjna Norwida zajmuje bardzo poczesne miejsce i stąd zasługuje na specjalne omówienie.

Liczebnie nie jest ona nazbyt liczną. Należą tu takie utwory, jak: *Modlitwa Maryjo, Królowo Aniołów, Częstochowskie wiersze, Do Najśw. Panny Maryi Litania, Legenda oraz Psalm w Hebronie*. Obok tych pozycji, jakby specjalnych, spotykamy jednak cały szereg drobniaków, wzmianek i dygresji, rozrzuconych zarówno wśród twórczości poetyckiej, jak i w jego listach. Uwzględnienie ich pozwoli nam w głównym zarysie odtworzyć nie tylko rozwój, ale i charakter norwidowego kultu maryjnego.

Norwid wychowywał się w charakterystycznym dla religijności polskiej kulcie maryjnym. W wierszu *Człowiek*, nawiązującym do wspomnień z okresu dzieciństwa, wspomina poeta z perspektywy wielu lat:

Matki-dziewicy obraz patrzy na cię,  
Ze swoją ręką na niebieskiej szacie.