

UNIwersytet Gdański
Wydział Historyczny

Volha Barysenka

*Kierunek studiów: Studia Doktoranckie
Historii, Historii Sztuki i Archeologii
Numer albumu: 004856*

**Cudowne wizerunki maryjne w procesie integracji chrześcijan różnych
obrzędów w Wielkim Księstwie Litewskim i ziemiach ruskich dawnej
Rzeczypospolitej w latach 1596-1795**

*Praca doktorska wykonana
w Instytucie Historii Sztuki
pod kierunkiem
dr hab. Mirosława Kruka, prof. UG*

Gdańsk 2023

SPIS TREŚCI

I. Wprowadzenie	4
I.1. Wstęp.....	4
I.2. Zakres czasowy	8
I.3. Zakres terytorialny	8
I.4. Terminologia	10
I.5. Źródła	12
I.6. Stan badań	16
I.7. Metodologia	19
I.7. Struktura pracy	21
I.8. Podziękowania	23
II. Aspekt historyczny roli obrazów w stosunkach międzywyznaniowych.....	24
II.1. Rola cudownych obrazów w prawosławnych ośrodkach WKL i ziem ruskich Rzeczypospolitej.....	24
II.1.1. Kult cudotwórczych ikon w ośrodkach prawosławnych przed zawarciem Unii Brzeskiej: krótki zarys	25
II.1.2. Kult cudotwórczych ikon w XVII w.....	27
II.1.3. Wpływ tradycji moskiewskich na kult cudownych ikon w prawosławnych ośrodkach na wschodnich pogranicznych terenach państwa	39
II.1.4. Kult ikon po dołączeniu Metropolii Kijowskiej do Patriarchatu Moskiewskiego.....	43
II.1.5. Podsumowanie	46
II.2. Rola cudownych obrazów w Kościele katolickim na terenach WKL i ziem ruskich RP.	48
II.2.1. Ogólny zarys roli cudownych obrazów maryjnych w działalności misyjnej Kościoła katolickiego	48
II.2.2. Cudowne obrazy maryjne w duszpasterstwie zakonnym	49
II.2.3. Najbardziej popularne legendy o cudownych obrazach w placówkach zakonnych..	56
II.2.4. Obrazy w kościołach parafialnych.....	58
II.2.5. Prawosławne ikony w kulcie Kościoła katolickiego	60
II.2.6. Podsumowanie	65
II.3. Rola cudownych obrazów w działalności misyjnej Cerkwi unickiej	66
II.3.1. Rola zakonu bazylianów w rozwoju kultu obrazów Matki Bożej	66
II.3.1.1. Ikony z przeszłością prawosławną.....	67
II.3.1.3. Legendarne powiązanie ikon o proveniencji prawosławnej w ośrodkach bazyliańskich ze św. Łukaszem.....	75
II.3.1.4. Bazylianie a cudowne obrazy proveniencji unickiej.....	77
II.3.1.5. Fundacje klasztorów bazyliańskich dla opieki nad cudownymi obrazami maryjnymi	80
II.3.1.5. Podsumowanie	88

II.3.2. Cechy kultu cudownych obrazów Matki Bożej w parafiach wiejskich.....	90
II.3.2.1. Ogólne cechy kultu cudownych obrazów maryjnych w parafiach wiejskich.....	90
II.3.2.2. Kult maryjny a przesady i zabobony	93
II.3.2.3. Drzewa i kamienie w kulcie cudownych obrazów	94
II.3.2.4. Wizje i początki kultów cudownych obrazów	101
II.3.2.5. Ponadwyznaniowy charakter zjawiska <i>proszczy</i>	104
II.3.2.6. Inicjowanie kultu cudownych wizerunków przez wiejskie duchowieństwo unickie	104
II.3.2.7. Podsumowanie	105
II.4. Kult wybranych wizerunków maryjnych jako czynnik jednoczący wiernych obrządku rzymsko-katolickiego i unickiego	106
II.4.1. Fundacje unicko-katolickie związane z obrazami uznanymi za cudowne na kilku przykładach.....	106
II.4.2. Oddziaływanie tradycji katolickiej na ikonografię i kult Matki Bożej w ośrodkach unickich	115
II.4.3. Koronacja przez Kościół katolicki cudownych obrazów maryjnych w sanktuariach katolickich i unickich jako instrument misyjny.....	133
II.4.4. Podsumowanie	143
II.5. Stosunek protestantów wobec kultu maryjnego i obrazów maryjnych	144
II.5.1. Podsumowanie	149
III. Wojny między Rzeczpospolitą i Moskwą a rozwój kultu cudownych obrazów maryjnych	150
III.1. Wojny na terenach Rzeczypospolitej a obrazy maryjne: ogólny zarys.....	150
III.2. Wojny polsko-moskiewskie	154
III.3. Odgłosy wojen moskiewskich w legendach o cudownych ikonach z XVII-XVIII w... ..	159
III.3. Podsumowanie.....	161
IV. Innowiercy Rzeczypospolitej a obrazy maryjne	162
IV.1. Tatarzy a maryjne obrazy cudowne.....	162
IV.2. Żydzi a cudowne obrazy maryjne	166
IV.2.1. Kult maryjny w misji chrześcijańskiej wśród Żydów	166
IV.2.2. Żydzi w opowieściach legendarnych o obrazach.....	168
IV.2.3. Żydzi a cudowne obrazy w życiu codziennym	169
IV.3. Podsumowanie.....	171
V.1. Cudowne obrazy maryjne w literaturze.....	172
V.1.1. Cudowne obrazy maryjne w literaturze polemicznej	172
V.1.2. Cudowne obrazy maryjne w polemikach protestancko-prawosławnych.....	173
V.1.3. Cudowne obrazy maryjne w polemikach protestancko-katolickich.....	178
V.1.4. Cudowne obrazy maryjne w polemikach prawosławno-katolickich.....	181
V.1.5. Podsumowanie.....	184
V.2. Spisy ikon	185

V.2.1 Spisy ikon maryjnych w Kościele katolickim i unickim.....	185
V.2.2 Spisy ikon maryjnych w Kościele unickim	193
V.2.3 Spisy ikon maryjnych w Cerkwi prawosławnej	194
3.1.2.4 Podsumowanie.....	197
V.3. Księgi cudów	198
V.3.1 Rejestry cudów ikon w ośrodkach katolickich	199
V.3.2 Rejestry cudów ikon w ośrodkach unickich	204
V.3.3. Rejestry cudów ikon w ośrodkach prawosławnych.....	209
V.3.4 Podsumowanie.....	214
VI. PODSUMOWANIE.....	216
Spis ilustracji.....	219
Wykaz skrotów	224
Bibliografia	225
Zróżdła.....	225
Zróżdła pisane	225
Zróżdła drukowane.....	227
Zróżdła literackie.....	228
Opracowania.....	229
ABSTRACT.....	250

...cum magna populorum devotione, et sancta exultation,
atque cum ingenti haeticorum confusion...

I. WPROWADZENIE

I.1. WSTĘP

W 2017 roku podczas kazania podczas nabożeństwa prawosławny duchowny w jednym z soborów katedralnych na Białorusi stwierdził, że inne obrządku chrześcijańskie nie są prawdziwie chrześcijańskimi, bo nie szanują ani świętych obrazów, ani relikwii, ani Najświętszej Bogurodzicy lub świętych. Dzisiaj, gdy nie ma miejsca na starcia między obrządkami chrześcijańskimi w państwie zupełnie świeckim, gdzie religia oddzielona została od polityki państwowej, gdzie świeszczennik, ksiądz, rabin i imam składają nawzajem życzenia z okazji świąt religijnych i razem patronują inicjatywom społecznym odnoszącym się do życia zwykłych ludzi, jak i duchowieństwa, miernikiem „prawdziwości” religii nadal, jak setki lat temu, pozostaje stosunek wobec obrazów, relikwii, kultu Matki Bożej oraz świętych.

Stosunek wobec obrazów z przedstawieniami o charakterze religijnym i kultu Najświętszej Panny lub świętych dzieli albo jednoczy chrześcijan od starożytności. Spory o miejsce obrazów i kultów Bogurodzicy oraz świętych w kościołach chrześcijańskich w poprzednich epokach zajmowały ważne miejsce i miały swoje osobliwości regionalne. W nowożytnej Rzeczypospolitej kult Matki Bożej i jej wizerunków uzyskał dodatkowe funkcje integracji wiernych różnych obrządków na poziomie państwowym. Pod pojęciem integracji mam na uwadze tak próby nawrócenia wiernych jednego obrządku chrześcijańskiego na inny, jak też działania skierowane ku ich zjednoczenia wokół postaci Najświętszej Panny Marii bez nawracania na inne obrządki za pośrednictwem duszpasterstwa z wykorzystaniem Jej cudownych wizerunków.

Było to możliwe dzięki temu, iż ikony/obrazy maryjne były jednakowo czczone przez prawosławnych, unitów i katolików. Nie chodziło o poszukiwanie pełnych cech ikonograficznych, które mogłyby uzasadnić oddawanie czci temu lub innemu wizerunkowi maryjnemu. Nie zwracano uwagi na to, na jakim materiale – desce lub drewnie był namalowany obraz, nie zwracano uwagi również na kompozycje obrazu albo wartość artystyczną, jako warunek uznania go za godny szczególnego kultu. Wystarczało, żeby był to wizerunek Matki Bożej. W prawosławiu w powszechnym odbiorze każdy wizerunek Matki Bożej z reguły postrzegano jako ikonę – wizerunek, który wywoływał nastrój modlitewny, co zaznaczył w XIX w. Nikodim P. Kondakow¹. Wskazane spostrzeżenie można odnieść również do przejawów tzw. religijności ludowej unitów oraz katolików.

¹ Никодим Павлович Кондаков, *Иконография Богоматери*, 1, Санкт-Петербург 2014, s. 1.

Taka recepcja wizerunków maryjnych była oparta na osobliwym szacunku wobec Bogurodzicy dzięki przekonaniu, że Matka Boża ułatwia osiągnięcie nieba², jak również nadawane Jej funkcji macierzyńskie i opiekuńcze. Do Bogurodzicy zwracano się w sytuacjach tak zwanych granicznych, czyli w przypadku zagrożenia życiu lub zdrowia konkretnych ludzi i zagrożeniach wojennych w przypadku państwa. Przy braku relikwii Bogurodzicy Jej obrazy miały szczególną rangę kultową, zwłaszcza wizerunki o pochodzeniu uznanym za cudowne lub acheiropoetyczne³.

W religii ludowej relacja między obrazem a przedstawioną na nim postacią często prowadziła do utożsamienia obrazu Bogurodzicy z Jej osobą. Z tego wynikało, że obrazy te były nadzwyczaj czczone przez wiernych obrządków uznających kult Matki Bożej i zarazem atakowane przez protestantów lub wiernych wyznań, które go odrzucały. W Rzeczypospolitej kult Bogurodzicy był jednym z podstawowych składników religijności⁴, który umocnił się w ciągu XVII wieku⁵ wobec wojen, które zjednoczone państwo prowadziło z innowiercami – muzułmanami, tj. Turkami i Tatarami, luteranami – Szwedami i prawosławnymi Moskalami. Wydarzenia te znalazły odzwierciedlenie w kultach cudownych wizerunków maryjnych, ponieważ do Bogurodzicy ubiegano się o pomoc w walkach i Jej przypisywano zwycięstwa.

W XVIII stuleciu pod wpływem estetyki barokowej i dzięki działalności zakonów katolickich oraz zakonu bazylikańskiego przejawy kultu zyskały na szczególnej intensywności i ostentacji. Wówczas odnotowano powstanie największej ilości cudownych wizerunków w cerkwiach unickich i kościołach katolickich. W efekcie przed rozbiorami na wschodnich terenach Państwa Obojga Narodów łaskami słynące obrazy maryjne znajdowały się niemal w każdej miejscowości w świątyni albo prawosławnego, albo unickiego, albo katolickiego obrządku, czego potwierdzeniem służy słowa Piotra Hiacynta Pruszcza:

Zaprawdę w Polscej naszej nie masz miasta rzadka wieś z kościołem w którymby się obraz Panny Najświętszej nie znalazł cudowny⁶.

Ponadwyznaniowy charakter kultu maryjnego i cudownych obrazów Bogurodzicy sprzyjał uczęszczaniu do sanktuariów maryjnych pielgrzymów różnych obrządków chrześcijańskich a nawet Tatarów muzułmanów i w pojedynczych przypadkach Żydów, niezależnie od tego, do

² Jerzy Józef Kopeć, *Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogurodzicy w polskiej religijności* [w:] *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. ks. Władysław Piwowarski, Wrocław 1983, s. 44.

³ Anna Niedźwiedz, *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Kraków 2005, s. 18.

⁴ Zbigniew Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992, s. 259.

⁵ Tomasz Dywan, *Kształtowanie kultury prowincjonalnej w katolickich sanktuariach maryjnych na Kresach południowo-wschodnich Dawnej Rzeczypospolitej*, Łódź 2014, s. 11.

⁶ Piotr Hyacinth Pruszc, *Morze łaski Bożej, które Pan Bog w Koronie Polskiej po różnych mieyscach, przy obrazach Chrystusa Pana y Matki tego Przenaświetszej, na serca ludzi pobożnych y w potrzebach ratunku żądaiących, z głębokości Miłosierdzia swego nieprzebranego co dzień obficie wylewa*, Kraków 1662, s. 43.

jakiego obrządku należało sanktuarium. W odróżnieniu od XVII w., kiedy ważne znaczenie miało nawracanie wiernych głównie na obrządek katolicki za pośrednictwem cudownych obrazów, w miracularnej i homilijnej literaturze XVIII-wiecznej coraz częściej pisano, że przed obrazami maryjnymi pozyskiwali i otrzymywali pomoc ludzie różnych obrządków i wyznań bez nawracania się na obrządek, do którego należało sanktuarium. Trzeba też podkreślić, że w drugiej połowie XVIII w. społeczeństwo było w dużej mierze religijnie jednolite – zdecydowana większość mieszkańców Rzeczypospolitej była rzymsko-katolikami lub unitami (greko-katolikami), czyli uznawali prymat papieża. Prawosławni wierni stanowili mniejszość, zaś protestanci na wschodnich rubieżach byli nieliczni. Unia cerkiewna przyniosła połączenie tradycji Kościołów wschodniego i zachodniego, co odzwierciedliło się w formach oddawania czci cudownym obrazom maryjnym, praktykach liturgicznych i ikonografii wizerunków maryjnych w trzech denominacjach chrześcijańskich.

Apoteozą Matki Bożej, apoteozą Unii kościelnej i apoteozą dawnej Rzeczypospolitej Mirosław P. Kruk nazwał ikonę *Złoty ołtarz wonnego kadzenia* albo *ikona Bramy Niebios* (Rys. 1) z Muzeum Narodowego w Krakowie, na której wizerunek Bogurodzicy przedstawiono w otoczeniu świętych trzech obrządków chrześcijańskich⁷. Obraz powstał na terenach Rusi zachodniej w 1759 r., namalowano ją na płótnie w wymiarach 190×144 cm farbami olejnymi⁸. Centralnym tematem obrazu jest Wniebowzięcie Marii w formie zachodniej, z czterech stron fragmentu środkowej umieszczono świętych Kościoła niepodzielnego oraz późniejszych świętych, wśród których są św. Ewangelisci, Mikołaj, Antoni i Teodozy Pieczarscy, Kazimierz, Jan Niepomucen, Andrzej Bobola, Jozofat Kuncewicz i inni. Zdaniem M. P. Kruka, dobór przedstawionych na obrazie świętych i zestawienie świętych katolickich patronów Rzeczypospolitej ze świętymi Kościoła niepodzielnego, do których odnoszono również św. Antoniego i Teodozego Pieczarskich, „może stanowić świadomą manifestację nawiązania do idei Kościoła Powszechnego” i przedstawia świadomą propagandę unii, elementem zaś łączącym świętych trzech obrządków była postać Bogurodzicy⁹.

⁷ Mirosław P. Kruk, *Złoty Ołtarz wonnego kadzenia albo ikona Bramy Niebios (?) w otoczeniu świętych trzech obrządków – apoteoza Matki Bożej, apoteoza Unii kościelnej, apoteoza dawnej Rzeczypospolitej* [w:] Sztuka cerkiewna Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich, red. Dominiki Marii Macios, Magdaleny Anny Piecyk, Marii Tsymbalista, Ostrawa-Warszawa 2020, s. 120.

⁸ Ibidem, s. 120.

⁹ Ibidem, s. 131.



Rys. 1. Ikona *Matki Bożej Złoty oltarz wonnego kadzenia*, 1759, Muzeum Narodowe w Krakowie

Biorąc to pod uwagę, chciałam postawić kilka podstawowych pytań, na których odpowiedzi szukam w ramach niniejszej rozprawy: 1) w jaki sposób wykorzystywano kult cudownych obrazów maryjnych dla nawracania wiernych na inny obrządek? 2) w jaki sposób używano cudownych wizerunków Bogurodzicy dla zjednoczenia chrześcijan bez ich nawracania na inny obrządek? 3) jaki wpływ miały owe praktyki na kult cudownych obrazów maryjnych w trzech podstawowych Kościołach dawnej Rzeczypospolitej – prawosławnym, katolickim oraz

unickim. Trudno zakładać, że można wyczerpująco na te pytania odpowiedzieć, tak jak na pytanie o skuteczność tych działań i skalę nawróceń na ten lub inny obrządek za pośrednictwem cudownych wizerunków Najświętszej Panny, ponieważ nie da się tego ustalić z powodu braku jakichkolwiek danych statystycznych. Biorąc pod uwagę duże zakresy czasowe i geograficzne, niniejsza praca stanowi nie tyle wyczerpujący rezultat badań, co raczej przegląd i zarys jego głównych tendencji.

I.2. ZAKRES CZASOWY

Zakres czasowy rozprawy obejmuje lata od 1596 do 1795, czyli od zawarcia Unii Brzeskiej do ostatniego rozbioru Rzeczypospolitej. Zawarcie Unii Brzeskiej stało się ważnym czynnikiem w historii Państwa Obojga Narodów: na arenie życia religijnego, gdzie na ten czas już trwały konfrontacje między katolikami a protestantami i prawosławnymi, pojawił się nowy obrządek, powiązany tradycją z Kościołem wschodnim a podporządkowany Kościołowi zachodniemu. Jednym z celów aktu unii kościelnej było stworzenie jednolitego z punktu względu religii społeczeństwa pod berłem katolickiego monarchy.

Głównym zadaniem Unii było rozpowszechnienie katolicyzmu w środowisku prawosławnej ludności wschodnich terenów państwa, Rusinów oraz Litwinów. Proces latynizacji prawosławnych był dość bolesnym, zwłaszcza w pierwszych dziesięcioleciach, a jednocześnie wykształcił on pewne formy religijności i duszpasterstwa w których dużo znaczenia nadawano kultowi Bogurodzicy i Jej cudownym wizerunkom, jako że znaczącą, jeśli nie główną rolę w jego propagowaniu oraz ustanowieniu sanktuariów maryjnych odegrali zakonnicy katoliccy i unicy, tj. bazylianie. Pod koniec XVIII w. większość klasztorów zakonnych posiadała otoczone odrębną częścią wizerunki maryjne.

Górną granicę czasową rozprawy stanowi ostatni rozbiór Rzeczypospolitej w 1795 roku. Uwzględnione w rozprawie tereny zostały dołączone do Imperium Rosyjskiego i Austrii. Fakt ten całkiem zmienił sytuację na tych obszarach, szczególnie na terenach, które trafiły w skład Rosji, gdzie prawosławie było nie tylko religią państwową, ale też wykorzystano je do budowania świadomości rosyjskiej. W efekcie nastąpiła wielka zmiana tendencji rozwoju kultów i recepcji cudownych obrazów maryjnych, która stanowi przedmiot osobnego, ważnego projektu badawczego.

I.3. ZAKRES TERYTORIALNY

Zakres terytorialny rozprawy to tereny pogranicza dwóch kultur oraz obrządków chrześcijańskich – katolicyzmu i prawosławia, zatem Wielkie Księstwo Litewskie i ziemie ruskie

Rzeczypospolitej, które obecnie wchodzą w skład Białorusi, Ukrainy i Litwy. Większy akcent będzie położony na tereny białoruskie. Jest to związane z bardzo małą ilością prac naukowych poświęconych sztuce sakralnej na tych terenach, jak to podkreślił ks bp. Michał Janocha:

As a result of political and ideological factors, vast artistic region between the rivers Niemen, Dvina, and Dnieper has been – and to certain degree still is – a blank spot within Western art history¹⁰.

Ta sama uwaga dotyczy badań nad cudownymi obrazami. Na mapach rozmieszczenia cudownych wizerunków maryjnych, na przykład na mapie zamieszczonej w pracy Aleksandry Witkowskiej i Joanny Nastalskiej-Michalskiej¹¹, wskazane tereny również wyglądają na nieco puste. Maria Kałamajska-Saeed naliczyła jedynie 54 cudowne obrazy maryjne na obszarze Białorusi, Litwy i Łotwy¹², co nie odpowiada rzeczywistości, lecz wynika z bardzo niedostatecznego rozpoznania tego zjawiska w odniesieniu do terenów dawnej Rzeczypospolitej, które obecnie wchodzą w skład Republiki Białorusi¹³.

Tereny polskie, ukraińskie i litewskie są o wiele lepiej zbadane. Na Białorusi temat cudownych wizerunków dopiero zaczyna się pojawiać w strefie interesów badawczych. Zawężenie zarazem problematyki do Wielkiego Księstwa Litewskiego nie wystarczy, aby badać wykorzystanie wizerunków maryjnych w procesie integracji chrześcijan różnych obrządków w tak wielkim, poli-religijnym i różnokulturowym państwie jakim była dawna Rzeczpospolita. Dodatkowo, podobne procesy toczyły się na całym obszarze pogranicza Slavia Orthodoxa i Slavia Romana. Z tego powodu ramy rozprawy zostały poszerzone o ziemie ruskie Królestwa Polskiego, gdzie znajdowały się duże i popularne sanktuaria maryjne i które odegrały wielką rolę w działalności misyjnej tak Cerkwi, jak Kościoła. W niniejszej pracy odwołuję się do terenów WKL i Koronnych Ziem Ruskich używając tytułu „wschodnie ziemie Rzeczypospolitej”.

¹⁰ Michał Janocha, *Icon painting in the Grand Duchy of Lithuania in the sixteenth – eighteenth centuries*, „Acta historiae atrium Balticae, 2 (2007), s. 84.

¹¹ Aleksandra Witkowska osu, Joanna Nastalska-Michalska, *Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej. Maryjne miejsca święte w drukach staropolskich*, Lublin 2013, Mapa I.

¹² Maria Kałamajska-Saeed, *Stan zachowania cudownych obrazów Matki Boskiej z terenu dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego* [w:] *Zabytki sztuki polskiej na dawnych kresach wschodnich, Materiały z konferencji „Dzień dzisiejszy dawnej sztuki polskiej na wschodzie”*, Warszawa 1997, s. 59-61.

¹³ Podczas pracy nad katalogiem cudotwórczych ikon Bogurodzicy w prawosławnych cerkwiach na terenach Białorusi udało mi się zidentyfikować więcej niż 300 ikon na początku XX stulecia. Większość stanowiły ikony z po-unickich wiejskich cerkwi, ale wśród nich również były ikony z prawosławnych cerkwi oraz obrazy z kościołów katolickich przekształconych na cerkwi po powstaniach z lat 1830-1831 i 1863-1864. W 2006-2022 pozostało około 100, zdecydowana większość znajduje się na terenach zachodnich. Na terenach wschodnich zachowało się tylko 7 oryginałów cudownych ikon, które były przechowywane w domach wiernych w ciągu niemal stulecia i przyniesiono ich do cerkwi dopiero po wznowieniu społeczności religijnej (О.В. Борисенко, *Богородице Дево, радуйся! Чудотворные и местночтимые иконы Божией Матери в Беларуси*, рукопись). W trakcie pracy nad katalogiem cudownych obrazów z kościołów katolickich zidentyfikowano na dzisiaj około 130 obrazów na początku XX w., zachowało się nie więcej niż 30 (praca w toku). W sumie na początku XX w. na terenach Białorusi znajdowało się około 400 cudownych obrazów maryjnych, w ciągu XX w. utracono około 2/3 cudownych obrazów.

Według postanowień Rozejmu andruszowskiego z 1667 i pokoju Grzymułtowskiego z 1683 r. Rzeczpospolita straciła część terenów księżych i koronnych, w tym ziemie województw smoleńskiego i czernihowskiego oraz Ukrainę Lewobrzeżną z Kijowem, więc od tego czasu przestają one wchodzić w ramy terytorialne rozprawy. Jednak pisząc o ośrodkach prawosławnych nie mogłam pominąć centrów życia prawosławnego drugiej połowy XVII w. takich jak Czernihów i Kijów, których działalność promieniowała na tereny WKL. Co więcej, Kijów, należący do państwa moskiewskiego, nadal pozostawał centrum prawosławnej Metropolii kijowskiej, która obejmowała cerkwie i monastery na terenach Rzeczypospolitej, które stanowiły tak zwane tereny zagraniczne Metropolii kijowskiej. Miasto odgrywało ważną rolę w życiu religijnym obywateli Księstwa i Korony, więc będę odwoływać się do zdarzeń odnotowanych w Kijowie, chociaż bez poświęcania im zbyt dużej uwagi.

Analizie poddaję oddziaływanie wielkich i popularnych sanktuariów maryjnych takich jak: Chełm, Poczajów, Białynicze, Bierdyczów, Żyrowicze, Łuck, ośrodki wileński i lwowski, jak i cudownych wizerunków otoczonych kultem lokalnym, obejmującym wiernych kilku najbliższych miejscowości. Wizerunki z wiejskich cerkwi unickich często mają małe wartości artystyczne i są pomijane przez historyków sztuki. Są one tymczasem przejawem malarstwa ludowego a razem z obrazami w dużych sanktuariach odzwierciedlają zabiegi misyjne na określonych obszarach i zestawione ze sobą pozwalają naświetlić podjętą problematykę na poziomie różnych warstw społecznych.

I.4. TERMINOLOGIA

Z punktu widzenia sztuki ikony w Rzeczypospolitej XVI-XVIII nie zawsze odpowiadały klasycznej definicji tego pojęcia. W świątyniach wiejskich znajdowało się dość dużo wizerunków namalowanych na płótnie, pozbawionych inskrypcji o ikonografii nie odpowiadającej tradycji ikony prawosławnej. Zachowały one jednak funkcje ikony, więc podążając za ks. bp Michałem Janochą i prof. Mirosławem Krukiem terminu „ikona” będę używać w znaczeniu liturgicznym, a nie artystycznym¹⁴. W pracach polskojęzycznych prawosławnych autorów oraz w cyrylicznych dokumentach cerkiewnych dawnej Rzeczypospolitej również używano słowa „obraz” w odniesieniu tak do ikony cerkiewnej jako do obrazu kościelnego. Biorąc to pod uwagę, używam terminu „obraz” w odniesieniu do ikony cerkiewnej i obrazu kościelnego. W niniejszej pracy termin „wizerunek” obejmuje w sobie te wszystkie pojęcia bez rozróżnienia na przynależność do

¹⁴ Mirosław Piotr Kruk, *Ikony-obrazy w świątyniach rzymsko-katolickich*, Kraków 2011, s. 10-11; Ks. Michał Janocha, *Wpływ Brzeskiej unii kościelnej na refleksję o sztuce oraz ikonografię malarstwa cerkiewnego w XVII i XVIII wieku* [w:] *Polska-Ukraina. Tysiąc lat sąsiedztwa*, 5: *Miejsce i rola Kościoła greckokatolickiego w Kościele Powszechnym*, red. Stanisław Stępień, Przemyśl 2000, s. 165; Ks. Michał Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony święte w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2001, s. 20.

obrazu oraz do typu ikonograficznego. Do wizerunków w szerokiej definicji zaliczam również rzeźby.

W pracy skupiam się zasadniczo na obrazach cudownych, czyli otoczonych odrębnym kultem, albo obrazach kultowych. Według Hansa Beltinga,

O obrazach kultowych można zatem mówić tylko wtedy, gdy obiera się argumentację historyczną i śledzi je w kontekście, w którym odgrywały swoją prawdziwą rolę. Tam reprezentowały lokalny kult lub autorytet lokalnej instytucji, nie zaś profil wiary Kościoła¹⁵.

Obraz uznany za cudowny miał powstać w warunkach cudowności: obrazowi towarzyszyła legenda o uczynieniu bez udziału rąk ludzkich (*acheiropoietos*) i jego objawieniu w cudowny sposób w jakimkolwiek miejscu, obraz musiał być namalowany przez anioła albo św. Łukasza. Cudowność obrazu, w tym w przypadku obrazów uznanych za namalowane przez malarza, mogła objawić się poprzez jakiekolwiek nadprzyrodzone wydarzenie, związane z obrazem, albo łaski, których doznawali wierni po modlitwie przed obrazem¹⁶. W starodruku poświęconym cudownemu obrazowi *Matki Boskiej Turskiej*, wydanym w 1786 roku w Kaliszu, ksiądz Gabriel Cedrowicz w następujący sposób definiuje cudowne obrazy:

co to jest mieć Obrazy MARYI wstawione, Obrazy MARYI cudowne? Ah! Obrazy cudowne MARYI, są to zakłady miłosierdzia Bożego dla was. Boć Obraz cudowny nic innego nie jest, tylko obraz, który sobie BOG obiera na to, aby przy nim, uciekające się, wysłuchiwał w potrzebach, na które lekarstwa i opatrzenia, nie starczy, żadna sztuka ludzka, żaden przemysł, ni siła stworzona; który sobie BOG obiera na to, aby przy nim, uciekającym się, czynił miłosierdzie i łaski, których nie był-by nigdy uczynił; których podług pospolitych swych rozporządzeń, około świata, czynić nie powinien był; których uczynić nie może, tylo przez zmieszanie biegu natury, abo zastąpienie niedostateczności natury. To to są Obrazy cudowne¹⁷;

Mimo, że wskazany autor był katolikiem, rozumienie cudownego obrazu w środowisku prawosławnym było podobne¹⁸.

W niniejszej pracy określenia „Kościoł wschodni” (albo „Cerkiew wschodnia”, krótko „Cerkiew”, żeby uniknąć powtórek) wykorzystuję w odniesieniu do Cerkwi prawosławnej, określenie zaś „Kościoł zachodni” (krótko „Kościoł”) wykorzystuję w odniesieniu do Kościoła katolickiego lub unickiego.

¹⁵ Hans Belting, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, tłumacz. Tadeusz Zatorski, Gdańsk 2012, s. 10.

¹⁶ Mirosław P. Kruk, *Ikony w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej* [w:] *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, red. Małgorzata Borowska, Maria Kalinowska, Jarosław Ławski, Katarzyna Tomaszuk, Warszawa 2007, s. 121-123; Aleksandra Witkowska, Joanna Nastalska-Michalska, *Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej...*, s. 22; Na temat powstania kultu obrazu w środowisku katolickim zob. także: Jan Kracik, *Staropolskie spory o kult obrazów...*, s. 95-110.

¹⁷ X. Gabriel Cedrowicz, *Kazanie na przedpowiedzeniu wstawionego obrazu Najsświętszej Maryi Panny w Tursku do nowowytworzonego kościoła miane dnia 28 września r. 1786*, Kalisz 1786, rozdział *Co to jest obraz cudowny?* B.p.

¹⁸ Zob. *Извлечение из Терапобрун'и Афанасия Кальнофойского, изданной в 1638 г.* [w:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, 8, 1, Киев 1914, s. 498.

W Kościele unickim w dawnej Rzeczypospolitej wykorzystywano terminologię obydwóch Kościołów, więc w odniesieniu do ośrodków unickich posługuję się określeniami charakterystycznymi tak dla Wschodniego jako Zachodniego kościołów: „monaster” – „klasztór”, „obraz” – „ikona”, jednak w przypadku pojedynczych świątyń używam słowa „cerkiew”, które z reguły używano w źródłach pochodzących z epoki oraz obecnie używa się w polskiej historiografii.

Termin „protestanci” obejmuje różne grupy protestantów na terenach RP: luteranów, kalwinistów, arian, etc. Jako synonim terminu „protestanci” używano słowa „ewangelicy”. Na terenach WKL były one reprezentowane głównie przez luteranów oraz kalwinistów, na terenach obecnie ukraińskich zaś przez arianów. W odniesieniu do świątyń protestanckich używam tak określenia „zbór”, jako „kościół”. Pojęcia „kontreformacja” używam w dość ścisłym rozumieniu, włączającym działania Kościoła katolickiego podejmowane w celach walki z reformacją”

Praca zawiera w sobie cytaty różnego kształtu: tak napisy na dziełach sztuki, jak w źródłach w formie tekstu. Napisy zawarte na wizerunkach przytaczam według ich zapisu oryginalnego. Cytaty z dokumentów źródłowych podaję zgodnie ze współczesną ortografią polską według zasad publikacji dokumentów nowożytnych¹⁹, z pewnymi odstępstwami od wskazanych zasad, by przytoczyć językowe osobliwości. W podobny sposób cytuję wydania drukowane z XVI-XVII w., aby ułatwić ich percepcję dla czytelnika. Tytuły starodruków wskazuję zaś zgodnie z zapisem w oryginale. Cytaty z dokumentów cyrylicznych z XVI-XVIII w. oraz ich tytuły przytaczam zgodnie z oryginałem, wydania zaś rosyjskojęzyczne z XIX-pocz. XX w. cytuję a ich tytuły wskazuję zgodnie z ustaloną praktyką w naukowych ośrodkach rosyjskojęzycznych – według współczesnej ortografii języka rosyjskiego.

I.5. ŹRÓDŁA

Głównymi źródłami były 1) dzieła sztuki – cudowne wizerunki maryjne, w przypadku ich zachowania, oraz ich kopie w formie obrazów, rycin, dzieł plastycznych, m. in. medaliki wybite z okazji wydarzeń świątecznych, takich jak. n.p. koronacja obrazów; obrazy, przechowywane w cerkwiach/kościółach, muzeach oraz ich zdjęcia opublikowane etc.; 2) materiały archeograficzne – wizytacje cerkwi i kościołów, rejestry cudów od wizerunków maryjnych tak opublikowane jako pozostałe w formie rękopisemnej, korespondencja prywatna, sprawy sądowe, polemiki religijne, diariusze, poświęcona obrazom literatura z XVII-XVIII w.

W odniesieniu do źródeł należy poczynić kilka uwag. Po pierwsze, cudowne obrazy w większości przypadków – pod warunkiem ich zachowania się – nadal zostają w kulcie

¹⁹ Kazimierz Lepszy, *Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI w. do poł. XIX w.*, Wrocław 1953.

kościelnym/cerkiewnym, co w pewnym stopniu utrudnia dotarcie do nich, ponieważ są rozproszone na terenach kilku państw, które trudno było odwiedzić podczas pracy nad rozprawą, zwłaszcza biorąc pod uwagę, że trwała ona głównie w 2018-2022 r., na który okres przypadła pandemia COVID-19 w 2020-2022 r., następnie protesty i związana z nimi trwająca do dzisiaj skomplikowana sytuacja polityczna na Białorusi (od sierpnia 2020 r.) oraz wojna na Ukrainie od lutego 2022. Z tego powodu w wielu przypadkach musiałam pracować nie z oryginałami, lecz reprodukcjami obrazów. Z tego powodu również nie udało się dotrzeć do znacznej liczby źródeł pisanych.

Duża liczba cudownych ikon z terenów dawnej Rzeczypospolitej nie zachowała się do dzisiaj. Po likwidacji unii w 1839 r. obrazy z cerkwi unickich trafiły do kultu Cerkwi prawosławnej, a po dwóch powstaniach do Cerkwi prawosławnej trafiły także niektóre cudowne obrazy z kościołów katolickich. W czasie I wojny światowej dużo z nich zostało wywiezionych w głąb Rosji w 1915 r., do swoich cerkwi ojczystych wróciły tylko pojedyncze obrazy, wiele zaginęło i ich losy nie są obecnie znane, chociaż hipotetycznie niektóre mogą być przechowywane w magazynach muzealnych w Rosji.

Na wschodnich terenach współczesnej Białorusi, które weszły w skład Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, cerkwie i kościoły zamknięto, wykorzystywane często potem jako budynki gospodarcze albo je zrujnowano w latach 1930-ch. Ikony zaś oraz inny sprzęt cerkiewny/kościelny spalono albo zniszczono w inny sposób. Na terenach Białorusi zachowały się tylko cztery cudowne wizerunki maryjne z więcej niż stu. Były one przechowywane przez osoby, które musiały w różny sposób je ukrywać narażając życie swoje i swojej rodziny. Podobna sytuacja charakterystyczna była również dla terenów ukraińskich²⁰.

W latach 1950-60 zamykano i niszczone świątynie na terenach zachodniej Białorusi – podobne losy spotkało kilkanaście cudownych obrazów na tych terenach, jednak wiele z nich się zachowało. Te właśnie ikony miałam możliwość zobaczyć w 2012-2013 w ramach pracy nad katalogiem cudotwórczych wizerunków maryjnych w Cerkwi prawosławnej na Białorusi.

Niektóre ikony przechowywane są w Muzeum Sztuki Dawnej Białorusi przy Państwowej Akademii Nauk Białorusi i też miałam możliwość pracować z oryginałami oraz zapoznać się z bazą danych, zawierających zdjęcia ikon z zasobów – nie dostałam jednak pozwolenia do publikacji albo wykorzystania zdjęć obrazów, które jeszcze nie były opublikowane przez pracowników Muzeum. Obrazy kościelne oraz cerkiewne miałam możliwość zobaczyć podczas wyjazdów do konkretnych kościołów, cerkwi oraz wystaw w muzeach na Białorusi, Ukrainie, w Litwie, Polsce oraz Rosji.

²⁰ Zob. szczególne opisanie stanu badań nad sakralną sztuką białoruską w ciągu XX w. oraz stan jej zachowania: Michał Janocha, *Icon painting in the Grand Duchy of Lithuania...*, s. 80-84.

Podstawowymi źródłami pisanymi dla danej rozprawy były dokumenty rękopisemne, publikacje z XVI-XVIII wieku ze zbiorów archiwów w Mińsku, Wilnie, Kijowie, Lwowie, Watykanie, Krakowie, Warszawie, Rzymie, Petersburgu, Moskwie, etc. To wszystko było możliwe w tym dzięki grantom Uniwersytetu Gdańskiego nr. 538-H301-B058-18 od 01.08.2018 r., nr. 539-H301-B058-19 od 26.07.2019, nr. 539-U300-B968-22 od 06.06.2022.

Przeanalizowane dokumenty archiwalne zawierają wizytacje cerkiewne i kościelne, rejestry cudów wizerunków maryjnych, dokumenty. Często bardziej dokumenty zawierają kopie dokumentów wcześniejszych. Nie wszystkie przebadane dokumenty wzmiankowano w pracy, ponieważ nie zawierały informacji przydatnej do włączenia do rozprawy.

Miałam możliwość pracować ze zbiorami Państwowego Historycznego Archiwum Białorusi w Mińsku, Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, Biblioteki im. Wróblewskich Akademii Nauk Litwy, Centralnego Państwowego Historycznego Archiwum Ukrainy w Kijowie, Archiwum Materiałów Fotograficznych Instytutu Historii Materialnej Kultury RAN, Archiwum Instytutu Historii RAN, Rosyjskiego Państwowego Archiwum Historycznego i innymi.

Nie udało się popracować ze zbiorami fotograficznymi fondu N.P. Kondakowa (F. 115, Op. 2) w Archiwum Petersburskiej Filii Rosyjskiej Akademii Nauk – archiwum było zamknięte z powodu przeprowadzki do innego budynku, zdalne zamówienie materiałów z F. 115. Op. 5. nie było możliwe, jak również nie uzyskałam dostępu do zbiorów Centralnego Państwowego Historycznego Archiwum Ukrainy we Lwowie.

Ważnymi źródłami do badań kultu cudownych wizerunków maryjnych, głównie obrazów o kulcie lokalnym, który był ograniczony do najbliższych miejscowości, są wizytacje cerkwi i monasterów/klasztorów unickich oraz katolickich. Struktura wizytacji unickich i katolickich jest bardzo podobna, ale wizytacje katolickie zawierają bardziej szczegółowe opisy cudownych obrazów oraz związanych z nich praktyk. Dużo wizytacji kościelnych pochodzi z różnych okresów czasowych, część z nich opublikowano w wielotomowej serii wydawniczej *Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*²¹, które jednak nie obejmują na razie wschodnich terenów WKL. W bibliografii wymieniono więcej źródeł, niż w przypisach w tekście rozprawy. Jest to spowodowane tym, że nie w każdym dokumencie wizytacyjnym były materiały, do których można byłoby odwoływać się w tekście bezpośrednio. Jednak na podstawie właśnie wszystkich przebadanych dokumentów mogłam sformułować wnioski w ramach niniejszego badania.

W badaniu wykorzystano również zbiory dokumentów wydawanych w drugiej poł. XIX – na pocz. XX wieku. Zbiory zawierają tysiące dokumentów, część których się nie zachowała albo

²¹ *Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej.*

częściowo zachowała się w różnych archiwach Białorusi, Polski, Ukrainy, Rosji, Litwy i Łotwy. Między nimi dostępne są zbiory wydawane przez Czasową Komisję do Rozbioru Dawnych Aktów przy generałach-gubernatorach. Obejmują one Archiwum Południowo-Zachodniej Rosji, Archiwum Zachodniej Rosji i Archiwum Północno-Zachodniej Rosji.

Jednym z ważnych źródeł do badania historii cudownych wizerunków są historyczno-statystyczne opisy cerkwi i parafii, wydawane w XIX w. według kolejnych diecezji prawosławnych Imperium Rosyjskiego. Pracę nad odrębnymi tomami rozpoczęto zgodnie z rozporządzeniem Świętobliwego Synodu Rządzącego z 19 maja – 6 października 1850 r., które nakazywało biskupom przygotować opisanie swojej diecezji²². Opisy były ogłoszone drukiem w drugiej połowie XIX w. Publikacje różniły się między sobą, ale zawierały informacje o podobnym charakterze. Artykuł o cerkwi miał strukturę podobną do struktury wizytacji świątyń, używanych w poprzednim okresie. Zawierał krótkie dane geograficzne i historyczne o miejscowości oraz cerkwi, dane o cerkwi, jej wyposażeniu, majątności cerkiewnej, parafii, świeszczeniach, oraz dane o osobnych wartościowych rzeczach albo odrębnych tradycjach praktykowanych przez parafian.

W przypadku obecności czczonego wizerunku w cerkwi podawano o nim informacje – opis oraz legendę. Właśnie dzięki opisom podanym w poprzednich wizytacjach oraz w opublikowanym w tej literaturze udało się identyfikować ikony czczone w okresie unickim oraz prawosławnym, w tym ikony przechowywane do dzisiaj, lecz nie otoczone odrębnym kultem.

Należy zarazem krytycznie oceniać publikacje rosyjskich autorów z XIX-XX w., ponieważ mimo oparcia się na źródłach historycznych (w tym nie dostępnych badaczom obecnie) używano w nich propagandy polityczno-religijnej (która – mam nadzieję – doczeka się opracowania naukowego), która powtarzana jest we współczesnych pracach naukowych – i co dla mnie jako osoby o przynależności do obrządku prawosławnego jest niezmiernie przykrym – najczęściej autorów prawosławnych²³. W związku z tym świadomie opuszczam wiele pochodzących z XIX w. opowieści o pochodzeniu obrazów, opieram się zaś o źródła z zakresu chronologicznego badań.

Podstawę dla rozdziału o miejscu cudownych obrazów maryjnych w polemikach religijnych stworzyły dzieła literatury polemicznej, pochodzące głównie z terenów wschodnich Rzeczypospolitej. W przypadku, gdzie było możliwe, korzystałam z wydań XVI-XVIII-

²² Н. И. Теодорович, *Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии*, т. 4: *Староконстантиновский уезд*, Почаев 1899, s. 920.

²³ Np. legenda według której obraz Matki Bożej Białynickiej miał być przyniesiony do Białynicz z Kijowa w XIII w., którą przytoczono w dziele ks. Dariusza Ciołki, *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Rzeszów 2014, s. 58-59. Legenda powstała dopiero na przełomie XIX-XX w. jako jedna z możliwych opcji, ale obecnie traktowana w Cerkwi prawosławnej jako podstawowa (zob. Volha Barysenka, *Polityka rosyjskiej Cerkwi prawosławnej wobec cudownych obrazów katolickiej proweniencji na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej w XIX w. na kilku przykładach*, „Porta Aurea”, 20 (2021), s. 76-77.

wiecznych. W innych przypadkach – z późniejszych wydań. Sporo utworów prawosławnych polemistów zostało opublikowane w drugiej połowie XIX – początku XX w. w zbiorach dokumentów i pomników poprzednich stuleci. Wiele pomników literatury ze wschodnich terenów Rzeczypospolitej w języku ruskim zostało opublikowane w wydaniach *Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при московском университете*, *Русская историческая библиотека* i innych. Z publikacji we wskazanych wydaniach korzystałam również w przypadkach, gdy oryginalne druki nie były dostępne.

I.6. STAN BADAŃ

Tematykę świadomego wykorzystywania cudownych wizerunków maryjnych jako narzędzia do nawracania ludzi na określony obrządek raz po raz podejmowano w pracach o charakterze publicystyczno-historycznym prawosławnych autorów Imperium Rosyjskiego XIX w. po powstaniach z lat 1830-1831 oraz 1863-1864. Prace te jednak miały charakter wyraźnie ideologiczny, skierowany przeciwko katolikom i unitom, i służyły jako instrument do uzasadnienia przekazania cudownych obrazów z katolickich kościołów Cerkwi prawosławnej, w większości przypadków razem ze świątyniami w których się znajdowały.

W historii sztuki podstawowym dziełem, analizującym przejawy kultu cudownych ikon stało się opracowanie Hansa Beltinga, *Bild und Kunst*²⁴, poświęcone badaniu relacji między obrazem a odbiorcą, oparte na założeniu, iż „dzieje obrazów są czymś innym, aniżeli dziejami sztuki”²⁵. W publikacji autor prześledził przejawy percepcji najbardziej czczonych obrazów Bogurodzicy i Jezusa we wschodnich i zachodnim chrześcijaństwie od starożytności po reformację. Podejście H. Beltinga znalazło sporo kontynuatorów w Europie oraz w Polsce. W Polsce tematowi łączenia wiernych różnych obrządków przy kulcie maryjnym oraz percepcją ikon w kościołach katolickich, w tym importów z państwa moskiewskiego podczas wojen polsko-moskiewskich zajmuje się Mirosław Piotr Kruk²⁶.

Temat cudownych obrazów maryjnych jako instrumentu integracyjnego składa się z kilku oddzielnych zagadnień, którym poświęcone są oddzielne rozdziały pracy. O rozpowszechnieniu kultu cudownych obrazów wśród chrześcijan bez względu na przynależność wyznaniową a nawet wśród innowierców wzmiankuje sporo badaczy. O integracyjnej roli ośrodków maryjnych, cudach przy obrazach oraz piśmiennictwu sanktuaryjnym w nowożytnej Rzeczypospolitej piszą Aleksandra Witkowska oraz Joanna Nastalska-Michalska. Wśród ich publikacji należy wymienić

²⁴ Hans Belting, *Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.

²⁵ Idem, *Obraz i kult...*, s. 9.

²⁶ Mirosław P. Kruk, *Ikony w świątyniach rzymsko-katolickich...*, s. 117-132; Mirosław P. Kruk, *Ikony-obrazy...*

katalog starodruków o tematyce maryjnej²⁷. Badania na temat świadomego używania wizerunków maryjnych przez Kościół katolicki oraz unicki w celach misyjnych na przykładzie *obrazów Matki Bożej Białynickiej i Żyrowickiej* podejmował o. Dariusz Ciołka²⁸.

Badaniom kultu maryjnego w Cerkwiach prawosławnej i unickiej w Wielkim Księstwie Litewskim poświęcone są publikacje Piotra Chomika²⁹. Historyk nie rozróżnia cudownych ikon w ośrodkach prawosławnych od unickich, ujmując je pod mianem Kościołów wschodnich, i opiera się o teologię maryjną w Cerkwi prawosławnej, której ryt naśladowała Cerkiew unicka³⁰. Podobnie postępuje także Antoni Mironowicz, zaliczając do prawosławnych ikon obrazy, których kult powstał w środowisku unickim³¹. Moim zdaniem nie całkiem to odpowiada rzeczywistości, ponieważ w Cerkwi unickiej niemal od początku wykorzystywano podejście do rozpowszechnienia kultu charakterystyczne raczej dla Kościoła katolickiego, w XVIII w. zaś powstała duża liczba cudownych obrazów, których ikonografia wywodziła się z zachodniej teologii maryjnej. Co więcej, świadome wykorzystywanie cudownych obrazów w placówkach bazylikańskich było często skierowane przeciwko prawosławnym wiernym, o czym świadczą źródła literackie, które towarzyszą oddzielnym obrazom unickim, których kult miał tak państwowy, jak i lokalny zakres. Wśród badaczy cudownych ikon terenów Białostoczczyzny należy wymienić Joannę Tomalską-Więcek³² oraz o. Grzegorza Sosnę i m. Antoninę Troc-Sosnę³³, których badania, chociaż są ograniczone do lokalnego regionu, mają wielkie znaczenie dla odtworzenia przejawów kultu maryjnego na pograniczu prawosławno-katolickim.

Obszerna bibliografia jest poświęcona różnym aspektom koronacji obrazów maryjnych. Badania na ten temat prowadzą m. in. Andrzej Józef Baranowski³⁴, Dorota Wereda³⁵, Agata

²⁷ Aleksandra Witkowska, Joanna Nastalska-Michalska, *Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej...*, s. 30.

²⁸ Dariusz Ciołka, *Latynizacja Kościoła unickiego...*

²⁹ Piotr Chomik, *Kult Ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku*, Białystok 2003; Piotr Chomik, *Wpływ kultu ikon Matki Bożej na postawy religijne społeczeństwa Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku* [w:] *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, red. nauk. Zofia Abramowicz, Białystok 2003, s. 341-359.

³⁰ Piotr Chomik, *Kult Ikon Matki Bożej...*, s. 6.

³¹ Antoni Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006, s. 311.

³² Zob. n.p. Joanna Tomalska, *Ikony*, Warszawa 2005; Tomalska-Więcek, Joanna, *Sanktuaria maryjne na Podlasiu*, „Acta Collegii Suprasliensis”, XXVII (2020), s. 133-221; Joanna Tomalska-Więcek, *Ikony doby baroku na Podlasiu*. *Rekoniesans*, „Perspektywy kultury”, nr 38 (3/2022), s. 243-259, i in.

³³ Ks. Grzegorz Sosna, *Święte miejsca i cudowne ikony Prawosławne sanktuaria na Białostoczczyźnie*, Białystok 2001; o. Grzegorz Sosna, m. Antonina Troc-Sosna, *Zapomniane dziedzictwo Nie istniejące już cerkwie w dorzeczu Biebrzy i Narwi*, Białystok 2002, i in.

³⁴ N.p. Andrzej Józef Baranowski, *Koronacje wizerunków maryjnych w czasach baroku: zjawisko kulturowe i artystyczne*, Warszawa 2003.

³⁵ Dorota Wereda, *Koronacje wizerunków maryjnych w Cerkwi unickiej* [w:] *Koronacje wizerunku Matki Bożej na przestrzeni dziejów*, red. Ewelina Dziewońska-Chudy, Maciej Trąbski, Częstochowa – Warszawa 2018; Dorota Wereda, *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku*, Siedlce–Lublin 2013; i in.

Dworzak³⁶. Temat kultu maryjnego w ośrodkach bazylianskich prowincji koronnej badała Beata Lorens³⁷.

Oddzielny temat stanowi wykorzystywanie cudownych obrazów przez unitów w parafiach wiejskich dla wykorzenia pozostałości pogaństwa, trwających głównie w formie przesądów i zabobonów. Temat ten był podejmowany częściowo przez Marcelego Kosmana w latach 70. XX w. w odniesieniu do terenów zasiedlonych przez Bałtów³⁸. Walkę wiejskiego kleru unickiego z zabobonami na terenach białoruskich krótko analizował Dzianis Lisiejczyk³⁹, lecz temat ten nie został bardziej gruntownie przebadany.

Rola kultu maryjnego, obrazów i cudów w polemikach protestancko-katolickich stała się obiektem zainteresowania badaczy polskich od lat 20. XX wieku, chociaż najczęściej ograniczali się oni do krótkich wzmianek na ich temat w kontekście sporów ideologicznych. Należy do nich Maria Czapska, która wzmiankowała kult maryjny jako jedno z zagadnień polemicznych⁴⁰. Większą popularność temat kultu maryjnego w polemikach protestancko-katolickich zyskał w latach 90. XX wieku. W tym czasie badał go między innymi Janusz Tazbir⁴¹ oraz Sergiusz Michalski, który badał stosunek protestantów wobec sztuki⁴². Role sanktuariów maryjnych w działaniach kontrreformacyjnych Kościoła katolickiego badają Andrzej J. Frejlich, uznając czczone wizerunki za „istotny element scalający odradzający się katolicyzm”⁴³ oraz Mirosław P. Kruk⁴⁴. Badania ks. Jana Kracika również obejmują miejsce cudownych obrazów w katolicko-protestanckich sporach oraz w religii ludowej dawnej Rzeczypospolitej⁴⁵.

Oddziaływanie pobożności maryjnej i cudownych obrazów Bogurodzicy na konwersje innowierców w Rzeczypospolitej omawiano głównie w tle ogólnych konwersji żydowskich na

³⁶ Zob. n.p. Agata Dworzak, *Osiemnastowieczne uroczystości z udziałem cudownych obrazów na terenie województwa belskiego. Zarys problematyki*, „Rocznik Historii Sztuki”, XLV (2020), s. 109-138 (artykuł zawiera wyczerpujący zarys bibliograficzny tematu).

³⁷ Lorens Beata, *Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743-1780*, Rzeszów 2014.

³⁸ Marceli Kosman, *Drogi zaniku pogaństwa u Bałtów*, Wrocław 1976.

³⁹ Д.В. Лісейчыкаў, *Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг.*, Мінск 2011, s. 96.

⁴⁰ Maria Czapska, *Polemika religijna pierwszego okresu Reformacji w Polsce*, „Reformacja w Polsce”, X (1928), 19, s. 24-25 (1-51).

⁴¹ Janusz Tazbir, „Kopalnia najciekawszych szczegółów...” (*Postylla Krzysztofa Kraińskiego*) [w:] *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. XXVIII, redaktor Andrzej Wyczański, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź, 1983, s. 195-231. Janusz Tazbir, *Świat panów Pasków*, Łódź 1986, s. 242-264.

⁴² Michalski, Sergiusz, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie Nowożytnej*, Warszawa 1989.

⁴³ Andrzej J. Frejlich, *Problem obrazu religijnego w protestancko-katolickiej dyskusji na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej w XVI-XVII wieku* [w:] *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI-XVIII w.*, red. Jerzy Lileyko, Lublin 2000, s. 273.

⁴⁴ Mirosław P. Kruk, *Echoes of Iconoclasm in the Modern Polish-Lithuanian Commonwealth*, „Studia Historica Gedanensia”, XIII (2022), s. 149-161; Mirosław Piotr Kruk, *Refleksy pamięci o Bizancjum w homiletyce Fabiana Birkowskiego i Adama Makowskiego* [w:] *Amicissima. Studia Magdalanae Piwocka oblata*, red. I. G. Korpala i inn., Kraków 2010, s. 269-276.

⁴⁵ Jan Kracik, *Święte obrazy wśród grzesznych Sarmatów : ze studiów nad recepcją kultowego dziedzictwa*, „Nasza Przeszłość: studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce”, tom 76 (1991) s. 141-192; Jan Kracik, *Staropolskie spory o kult obrazów*, Kraków 2012.

katolicyzm w dawnej Rzeczypospolitej, najważniejszymi pracami na który temat są artykuły Jakuba Goldberga, który wydrukowano najpierw w pracy zbiorowej *Spoleczeństwo staropolskie* w 1986 r.⁴⁶, a potem jego zmodyfikowana wersja ukazała się w pośmiertnym zbiorze artykułów badacza w 2012 r.⁴⁷. Temat podejmowała Magda Teter w odniesieniu do działań misyjnych Kościoła katolickiego wobec tak zwanych heretyków i Żydów w nowożytnej Polsce⁴⁸. Konwersje żydowskich za pośrednictwem oddziaływania cudownej interwencji Matki Boskiej badał Adam Kaźmierczyk⁴⁹. Na podstawie archiwaliów *Archivum Romanum Societatis Iesu* w Rzymie oraz innych licznych archiwów autor opisał przypadki konwersji Żydów na katolicyzm, przypisywane oddziaływaniu obrazów maryjnych na Żydów.

O kształtowaniu się przedstawień Żydów w legendach o cudownych wizerunkach pisali Piotr Ł. Grotowski, Mirosław P. Kruk⁵⁰. Mniej uwagi poświęcano oddziaływaniu kultu maryjnego na tatarskich obywateli Rzeczypospolitej. Wzmianki o tym zawarte są w pracach Artura Konopackiego⁵¹. Przedstawieniu Turków i Tatarów w legendach o cudownych obrazach maryjnych poświęcone badania między innym Andrzeja Gliwy⁵².

Do dzisiaj jednak brakuje pracy, która byłaby w całości była poświęcona roli cudownych obrazów maryjnych w budowaniu religijnie jednolitego społeczeństwa Rzeczypospolitej oraz ich świadomemu używaniu dla nawracania wiernych jednego obrządku na inny. Ta próba jest podjęta w niniejszej rozprawie.

I.7. METODOLOGIA

Badanie dziejów cudownych obrazów maryjnych bez względu na ich wartości artystyczne oparte jest przede wszystkim na założeniach Hansa Beltinga, według którego „dzieje obrazów są czymś innym aniżeli dziejami sztuki”⁵³. Mając do czynienia z cudownymi obrazami maryjnymi,

⁴⁶ Jakub Goldberg, *Żydowscy konwertyci w społeczeństwie staropolskim* [w:] *Spoleczeństwo staropolskie. Studia i szkice*, red. Anna Izdorczyk, Andrzej Wyczański, Warszawa 1986, s. 195-248.

⁴⁷ Jakub Goldberg, *Żydowscy konwertyci w społeczeństwie staropolskim* [w:] *Żydzi w społeczeństwie, gospodarce i kulturze Rzeczypospolitej szlacheckiej*, oprac. W. Lohman, Kraków 2012, s. 207-265.

⁴⁸ Magda Teter, *Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*, New York 2005; M. Teter, *Jewish Conversions to Catholicism in Polish-Lithuanian Commonwealth of the Seventeenth and Eighteenth centuries*, „*Jewish History*” 17 (2003), 3, s. 257-283.

⁴⁹ Adam Kaźmierczyk, *Rodzilem się Żydem... Konwersje Żydów w Rzeczypospolitej XVII-XVIII wieku*, Kraków 2015. Adam Kaźmierczyk, *Konwersja, Jichus i walka o władzę w Ziemstwie Krakowsko-Sandomierskim w latach czterdziestych XVIII wieku* [w:] *W poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*, red. Agnieszka Jagodzińska, Wrocław 2012, 31-48.

⁵⁰ Piotr Ł. Grotowski, *Kształtowanie się toposu ikony ranionej a judaizm in islam* [w:] *Religie świata śródziemnomorskiego*, Kraków 2006, s. 127-128.

⁵¹ Artur Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX w.*, Warszawa 2010.

⁵² Andrzej Gliwa, *Powstawanie lokalnych kultów maryjnych i świętych patronów na Rusi Czerwonej po najazdach tatarskich jako dyskurs religijny w Rzeczypospolitej epoki nowożytnej*, „*Tematy i konteksty*”, 4 (9) (2014), s. 380-400.

⁵³ Hans Belting, *Obraz I kult...*, s. 9.

wchodzimy do strefy sakralnej, gdzie obraz pełnił nieco inne funkcji w porównaniu ze sztuką w strefie *profanum*. W praktykach religijnych obraz przedstawiał zazwyczaj osobę i dlatego traktowano go również jako osobę, co uwarunkowało jego podejście do obrazów religijnych jako historii obrazów różniącej się od historii sztuki, albo opowieści w obrazach, „która czytającemu widzowi niejako unaoczniała dzieje zbawienia”⁵⁴.

W związku z tym, obraz w pojęciu religijnym nie zawsze przedstawia wartość artystyczną w jej tradycyjnym pojęciu. We współczesnym duszpasterstwie prawosławnym na Białorusi i Ukrainie można spotkać twierdzenie, że ikona nie należy do sztuki, tylko do religii, jest oknem, łączącym świat ziemski ze światem boskim i nie należy stosować wobec niej metod i podejścia świeckiej nauki. Cudowny obraz może być wykonany w różnych technikach: może to być ikona wschodnia namalowana temperą na desce, może być obraz kościelny namalowany olejem na płótnie, może być obraz w stylu ikony wschodniej, namalowany olejem na płótnie. Razem z tym za obrazy cudowne postrzegano gemmy (n.p. ikony *Matki Bożej Żyrowickiej*, i *Leśniańskiej*), enkolpiony (n.p. ikona *Matki Bożej Kupiatyckiej*) a nawet obrazy na papierze (n.p. obraz *Matki Boskiej w kościele w Tursku*)⁵⁵.

Malarzem mógł być mistrz swojej dziedziny z cechu malarzy, a mógł być utalentowany wieśniak-samouk, który na swój użytek sporządzał kopię wybranej ikony, która później zyskiwała szczególną uwagę parafian i mogła zostać otoczona kultem – obrastała w legendy o pochodzeniu oraz cuda.

Metody badania dziejów obrazów nie wystarczą dla badania tak złożonego zjawiska wykorzystywania obrazów jako narzędzia do zjednoczenia wiernych różnych obrządków. Innymi wykorzystanymi metodami z zakresu historii sztuki są metoda Erwina Panofskiego, która zawiera w sobie opis przedikonograficzny, analizy ikonograficzną i ikonologiczną⁵⁶ oraz analiza porównawcza, w tym według ustaleń Waldemara Deługi w odniesieniu do wykorzystywania metody porównawczej „między światem prawosławnym a innymi kręgami religijnymi łącznie z katolicyzmem, protestantyzmem i kulturą arabską”⁵⁷.

Obrazy wchodzą do zainteresowań wszystkich dyscyplin akademicznych, „ale do żadnej nie należą niepodzielnie”⁵⁸. Wypełniając różne funkcje w społeczeństwie, obrazy nie mogą być ograniczone do jednej dziedziny. Aby jak najlepiej zrozumieć funkcje obrazów, które pełniły na

⁵⁴ Ibidem, s. 5.

⁵⁵ X. Gabriel Cedrowicz, *Kazanie na przeprowadzeniu wstawionego obrazu Najswiętszej Maryi Panny w Tursku do nowowymurowanego kościoła miane dnia 28 września r. 1786*, Kalisz 1786, Część pierwsza, b.p.

⁵⁶ Erwin Panofski, *Studia z historii sztuki*, Warszawa 1971, s. 11-32, 248-274.

⁵⁷ Waldemar Deługa, *W kręgu sztuki Kościoła wschodniego. Metoda porównawcza w studiach nad rytownictwem i malarstwem XVI i XVII wieku [w:] Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, 2: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, red. Stanisław Stępień, Przemysł 1994, s. 331.

⁵⁸ Hans Belting, *Obraz i kult...*, s. 9.

różnych etapach rozwoju ludzkości oraz w różnych epokach historycznych, należy korzystać z metodologii tych dyscyplin, które badają interesujące nas funkcje obrazów.

Badanie wizerunków maryjnych z punktu względu ich traktowania jako cudownych i wykorzystania jako instrumentu do nawracania wiernych jednego obrządku na inny wymagało podejścia na zasadach interdyscyplinarności oraz podejścia antropologicznego, który wynika z badań Joanny Tokarskiej-Bakir⁵⁹ oraz jej wychowanki Anny Niedźwiedź⁶⁰.

Badanie obrazów cudownych i przejaw ich kultu nie jest proste z perspektywy współczesnej nauki, zgodnie z którą źródłowe opisy cudowności obrazów są postrzegane jako legendy, gdy „dla tych których światopogląd jest przedmiotem jego opisu, świat nadprzyrodzony istniał jako rzeczywisty⁶¹. W związku z tym, nie chodzi o interpretacje i poszukiwania prawdy historycznej w opowieściach o przejawach cudowności ikon/obraz. W przypadku przytaczania legendarnych opowieści o pochodzeniu bądź o cudownych wydarzeniach skojarzonych z wizerunkiem, nie chodzi o prawdziwość opowieści tylko o badanie (świadomego lub nie) wykorzystywania legendarnej opowieści jako narzędzie oddziaływania na współczesnych autorowi odbiorców. Podążając za H. Beltingiem, „I therefore deal with people and with their beliefs and superstitions, hopes and fears in handling images”⁶² w różnych aspektach i przejawach życia religijnego na wschodnich terenach Rzeczypospolitej, jak to w praktykach religijnych, sztuce i piśmiennictwie o charakterze apologetyczno-polemicznym.

I.7. STRUKTURA PRACY

Niniejsza praca zawiera sześć rozdziałów. Rozdział pierwszy zawiera ogólne zagadnienia pracy, tj. zakres czasowy oraz terytorialny, stan badań, wyjaśnienie używanej w pracy terminologii, opis wykorzystanych źródeł, metodologii i opis jej struktury.

Drugi rozdział zawiera historyczne aspekty kultu maryjnego i jest oparty o źródła historyczne głównie o charakterze faktograficznym. Rozdział składa się z pięciu podrozdziałów, w których zarysowane przejawy kultu maryjnego w oddzielnych obrządkach chrześcijańskich: prawosławnym, katolickim, unickim oraz stosunek wobec kultu cudownych obrazów w protestantyzmie przez pryzmat ich roli w działalności misyjno-apologetycznej każdego obrządku. Kultowi cudownych obrazów maryjnych w Cerkwi prawosławnej poświęcono pierwszy podrozdział, który podzielony na dodatkowe podrozdziały w sposób chronologiczny. Jest to związane z tym, że w Kościele prawosławnym na kult maryjny okazywały się mieć znaczący

⁵⁹ Joanna Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000.

⁶⁰ Anna Niedźwiedź, *Obraz i postać...*

⁶¹ Aleksandra Sulikowska-Gąska, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007, s. 172.

⁶² Hans Belting, *Likeness and presence, A History of the Image before the Era of Art*, Chicago 1994, s. XXII.

wpływ wydarzeń historycznych, w tym zawarcie Unii brzeskiej, działalność metropolity Piotra Mohyły i jego naśladowców, dołączenie Metropolii kijowskiej do Patriarchatu moskiewskiego oraz reformy Cerkwi prawosławnej w Imperium rosyjskim podjęte przez Piotra I.

Drugi podrozdział poświęcony jest kultowi cudownych obrazów w Kościele katolickim, gdzie rozwijał się bez tak ostrych zmian w zależności od wydarzeń historycznych. Rozwój kultu cudownych obrazów w placówkach katolickich był w znaczącym stopniu jednolity i konsekwentny, w związku z tym w podrozdziale wyodrębnione oddzielne podrozdziały nie na podstawie chronologicznego podejścia tylko w zależności od przejawów kultu. Podobną strukturę naśladuje trzeci podrozdział, w którym opisano kult obrazów w środowisku unickim. Podrozdział z kolei jest podzielony na dwa podrozdziały: jeden poświęcono działalności bazylianów w krzewieniu kultu maryjnego i wykorzystywaniu przez nich cudownych obrazów w działaniach misyjnych, drugi zaś działalności kleru w kwestii wykorzenienia trwałych pozostałości pogaństwa w parafiach wiejskich. Większość chłopów w Wielkim Księstwie Litewskim w XVIII w. była wyznawcami unii, więc właśnie kler unicki miał walczyć z przejawami dawnych wierzeń, w tym z wykorzystaniem obrazów maryjnych.

Czwarty podrozdział drugiego rozdziału jest poświęcony cudownym obrazom jako czynnikowi jednoczącemu wiernych rzymsko- i greckokatolickiego obrządków. W trzech kolejnych jego podrozdziałach opisano fundacje katolickie, związane z obrazami, uznanymi za cudowne, rozpowszechnienie kopii cudownych obrazów z katolickich sanktuariów w unickich cerkwiach oraz koronacje cudownych obrazów przez pryzmat jednoczenia Kościołów unickiego i katolickiego. W piątym zaś podrozdziale przedstawiono zarys stosunku protestantów wobec kultu cudownych ikon na wschodnich terenach Rzeczypospolitej.

Trzeci rozdział poświęcony wpływowi wojen między Rzeczpospolitą a państwem moskiewskim na kult cudownych obrazów maryjnych. Wszystkie wojny, które trwały na terenach Rzeczypospolitej, były odzwierciedlone w opowieściach o cudownych wizerunkach. Wojny zaś z państwem moskiewskim miały osobliwości, które wyróżniały ich na tle wojen z Turkami albo Szwecją. Te osobliwości są opisane w niniejszym rozdziale.

Czwarty rozdział jest poświęcony stosunkowi dwóch wielkich grup innowierców, mieszkających w Rzeczypospolitej, czyli Tatarów oraz Żydów, wobec cudownych obrazów maryjnych oraz działalności misyjnej Kościołów chrześcijańskich wśród nich z wykorzystywaniem cudownych wizerunków maryjnych.

Piąty rozdział poświęcony literaturze, która narosła około kultu obrazów. Rozdział składa się z trzech podrozdziałów, pierwszy poświęcony jest wzmiankom obrazów maryjnych w utworach polemicznych, drugi – wywodzącym się ze sporów protestancko-katolickich o obrazy kompendiom lub spisom cudownych obrazów. Trzeci podrozdział poświęcony jest literaturze

mirakulanej, a szczególnie rejestrom cudów, notowanym przy oddzielnych obrazach, które były potrzebne dla uznania obrazu jako cudownego. Początki rejestrów cudów sięgają średniowiecza, i ten rodzaj literacki wykształtował się wcześniej, niż utwory polemiczne lub kompendia obrazów maryjnych. Jednak na terenach wschodnich Rzeczypospolitej nabył popularności od XVII w. i istniał do rozbiorów, gdyż popularność utworów polemicznych przypadła na drugą poł. XVI-XVII wiek, a spisów – na XVII w., więc został umieszczony jako trzeci ze względów chronologicznych.

I.8. PODZIĘKOWANIA

Najpierw pragnę złożyć podziękowania najpierw mojemu Promotorowi Profesorowi Mirosławowi P. Kruku za wsparcie i opiekę naukową oraz wszystkim, którzy wspierali mnie w czasie pracy nad rozprawą doktorską.

Niniejsza rozprawa powstała również dzięki życzliwości i pomocy wielu różnych ludzi w instytucjach naukowych oraz religijnych. Chciałabym więc podziękować kierownikom i pracownikom czytelnicy Państwowego Historycznego Archiwum Białorusi w Mińsku, Muzeum Starodawnej Białoruskiej Kultury przy Instytucie Historii Sztuki, Etnografii i Folkloru Państwowej Akademii Nauk, Centralnego Archiwum Historycznego Ukrainy w Kijowie, działu Rękopisów Lwowskiej Narodowej Naukowej Biblioteki Ukrainy im. Wasyla Stefanyka, Działu Rękopisów Biblioteki Narodowej Ukrainy im. Wołodymyra Wiernadskiego, Działu Rękopisów Brzeskiej Obwodowej Biblioteki im. M. Gorkiego, Archiwum Fotograficznego Instytutu Historii Materialnej Kultury Rosyjskiej Akademii Nauk, Działu Rękopisów Biblioteki Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego im. Łomonosowa, Działu Rękopisów Archiwum Naukowego Instytutu Historii Rosyjskiej Akademii Nauk, Rosyjskiego Państwowego Archiwum Historycznego i in. Kwerendy zwykle trwały krótko i tylko dzięki wsparciu pracowników wskazanych instytucji w bardzo krótkim terminie mogłam wykonać maksymalny możliwy zakres prac i dotrzeć do potrzebnych źródeł.

II. ASPEKT HISTORYCZNY ROLI OBRAZÓW W STOSUNKACH MIĘDZYWYZNANIOWYCH

Kult cudownych obrazów maryjnych w dawnej Rzeczypospolitej krzewiono w trzech podstawowych chrześcijańskich obrządkach: prawosławnym, katolickim i unickim. Do zdania Piotra Chomika, że „formy i przejawy kultu maryjnego były jednakowe lub bardzo podobne w obu Kościołach wschodnich”⁶³ można dodać, że były one podobne w trzech kościołach pod względem przejawów religii ludowej. Na poziomie zaś oficjalnym krzewienie kultu cudownych wizerunków maryjnych różniło się, co było spowodowane różnicami tak w teologicznej percepcji obrazu sakralnego w Kościołach, jak też w tradycji oddawania czci cudownym obrazom na chrześcijańskim Wschodzie i Zachodzie. Wielkie znaczenie miała również sytuacja polityczna w państwie, która miała różny wpływ na wskazane obrządki. Stanowisko Kościoła katolickiego, wspieranego przez króla i magnatów różniło się od stanowiska Cerkwi prawosławnej, która najpierw walczyła o wzmacnianie swej roli w państwie, a potem została zmarginalizowana, a tym samym różniła się rola nadawana cudownym wizerunkom w każdym obrządku. Z kolei to powodowało odrębne tendencje w podejściach do wykorzystywania wizerunków maryjnych w duszpasterstwie i działalności misyjnej. Badaniu owych podejść jest poświęcony niniejszy rozdział.

II.1. ROLA CUDOWNYCH OBRAZÓW W PRAWOSŁAWNYCH OŚRODKACH WKŁ I ZIEM RUSKICH RZECZYPOSPOLITEJ

Na ziemiach ruskich chrześcijaństwo zakorzeniło się w rycie bizantyńskim, dla którego typowe cechy kultu maryjnego i kult cudotwórczych ikon ukształtowane zostały w cesarstwie wschodnim, nabywając z biegiem czasu odmienności regionalnych. W nowożytnej Rzeczypospolitej na kult cudotwórczych ikon w ośrodkach prawosławnych wielki wpływ miały wydarzenia polityczne. Wśród nich najbardziej znaczącymi – pomimo rozpowszechnienia protestantyzmu w XVI w. i ograniczenia praw prawosławnych obywateli państwa na rzecz katolików – były zawarcie Unii brzeskiej, wojny z państwem moskiewskim w połowie XVII w., dołączenie Metropolii Kijowskiej do Patriarchatu Moskiewskiego oraz reformy Cerkwi prawosławnej prowadzone przez rosyjskiego imperatora Piotra I, mimo, że wprowadzono je poza granicami Rzeczypospolitej. W związku z tym, tendencje, charakterystyczne dla roli obrazów maryjnych w działalności misyjno-apologetycznej Cerkwi prawosławnej omówiono zgodnie z chronologią zdarzeń.

⁶³ Piotr Chomik, *Kult Ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim...*, s. 10.

II.1.1. Kult cudotwórczych ikon w ośrodkach prawosławnych przed zawarciem Unii

Brzeskiej: krótki zarys

Po przyjęciu chrztu przez księcia kijowskiego Włodzimierza Wielkiego Ruś przejęła ukształtowany na ten czas w Bizancjum kult ikon. Ikony sprowadzono z Bizancjum lub malowano na Rusi przez malarzy bizantyńskich albo ruskich w oparciu o bizantyńskie wzory. Razem z ikonografią przejęta została tradycja oddawania czci i legendy towarzyszące najbardziej czczonym ikonom maryjnym⁶⁴. Zgodnie z tradycją w XII wieku święta Eufrozyna, hegumena monasteru Spaskiego w Połocku, sprowadziła do Połocka z Bizancjum ikonę *Matki Boskiej Efeskiej*, namalowaną według legendy przez św. apostoła Łukasza. Tym samym w Połocku ugruntował się zwyczaj oddawania czci ikonie Bogurodzicy, którą zaliczano do głównych ikon Konstantynopola. Podobnie do *ikony Hodegetrii* z monasteru Hodegon, którą we wtorki noszono z procesją po Konstantynopolu, w Połocku ikonę Matki Bożej we wtorki noszono w procesji od cerkwi Spaskiej, w której ją umieszczono, do innych cerkwi miasta⁶⁵, takim sposobem upodabiając Połock do Konstantynopola⁶⁶. Tradycja ta zanikła w średniowieczu wraz z wywiezieniem ikony z Połocka⁶⁷.

Z zakorzeniem chrześcijańskiej religii w różnych miejscach odrębną czcią otaczano ikony tak importowane z Bizancjum jako lokalne. Do importowanych z Bizancjum ikon odnoszono między innymi ikonę *Matki Boskiej Smoleńskiej*, której początki legenda ponownie wiąże ze św. Apostołem Łukaszem. Owa ikona miała zostać sprowadzona na Ruś w 1046 przez bizantyńską księżniczkę Annę, córkę Konstantyna IX Monomacha, która poślubiła księcia czernihowskiego Wsiewołoda Jarosławicza. W 1101 r. ikona została przeniesiona z Czernihowa do Smoleńska przez syna Anny Włodzimierza Monomacha⁶⁸.

⁶⁴ Zob. na temat, np.: Е.Л. Коньявская, *Византийская чудотворная икона в Древней Руси: проблемы восприятия*, „Герменевтика древнерусской литературы”, 15 (2010), s. 473-489.

⁶⁵ Михаил Дубровский прот., *Житие преподобной Евфросинии, княжны полоцкой*, Санкт-Петербург 1910, s. 7. *Повесть о Евфросинии Полоцкой* [w:] *Древнерусские княжеские жития*, изд. В.В. Кускова. Москва 2001, s. 153.

⁶⁶ Алексей Лидов, *Иеротопия. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре*, Москва 2009, s. 56.

⁶⁷ Są różne opinie w sprawie czasu i okoliczności wywiezienia ikony z Połocka, które nie stanowią tematu niniejszej rozprawy. Zob. o tym między innymi: И. А. Шалина, *Богоматерь Эфесская–Полоцкая–Корсунская–Торопецкая: исторические имена и архетип чудотворной иконы* [w:] *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*, ред.-сост. А. М. Лидов, Москва 1996; В. Д. Шукин, *Корсунско-Богородицкий собор в городе Торопце Псковской епархии. Заметки настоятеля собора свящ. Владимира Дмитриевича Шукина*, Санкт-Петербург 1894; И. И. Побойнин, *Торопецкая старина. Исторические очерки города Торопца с древнейших времен до конца XVII в. Исследование Ивана Побойнина* [w:] *Общество истории и древностей российских*, Москва 1902; А. В. Сиренов, *Легенда о Торопецкой иконе Богоматери*, „Вестник Санкт-Петербургского университета”, 2 (2009), 1, s. 3-11.

⁶⁸ Grażyna Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikona, kult, polityka. Rosyjskie ikony maryjne od drugiej połowy XVII wieku*, Olsztyn 2000, s. 73.

Tego czasu sięgają początki kultu ikony *Matki Bożej Znak* z Nowogrodu. Ikonę namalowano, gdy arcybiskupem nowogrodzким był Nifont (1131-1156), Grek z pochodzenia, który przyszedł do Nowogrodu z monasteru kijowsko-pieczarskiego⁶⁹. Jeszcze w średniowieczu ikona uzyskała sławę palladium miasta, a jej kult promieniował na tereny Rzeczypospolitej

O przejawach kultu ikon na poziomie lokalnym w XIII-XV w. zachowało się mało wiadomości lub wcale nie zachowały się żadne materiały historyczne lub legendy. Więcej danych mamy o ikonach z XVI w. W tym czasie istniał kult ikony *Matki Boskiej* w Zahorowie Nowym na Wołyniu. Wspomniano o niej po raz pierwszy w testamencie Piotra Zohorowskiego z 3 lipca 1566 r.⁷⁰. Tego czasu sięgają początki kultu ikony *Matki Bożej Hodegetrii* w klasztorze w Supraślu, która zgodnie z tradycją została ofiarowana do monasteru w 1503 r. przez metropolitę Józefa Sołtana⁷¹.

Od drugiej połowy XVI w. odnotowano kult ikony *Matki Bożej Począjowskiej* (Rys. 2). W środku ikony umieszczono wizerunek *Matki Bożej* trzymającej na prawym ręku Dzieciątka Jezus w otoczeniu proroka Eliasza i św. Menasa (rus. Myny) z prawej strony, pierwszego męczennika Szczepana i św. Abrahama z lewej strony oraz św. Paraskewy, Katarzyny i Ireny u dołu. Ikona miała być подарowana miejscowej szlachciance Annie Hojskiej przez konstantynopolskiego metropolitę Nifonta, który przejeżdżał przez Wołyń w 1559 roku. W 1597 r. Hojska przekazała obraz do monasteru Począjowskiego.



Rys. 2. Ikona *Matki Bożej Począjowskiej*, dat. XVI w., Począjów, monaster Zaśnięcia Bogurodzicy

⁶⁹ Э. С. Смирнова, *Новгородская икона «Богоматерь Знамение»: Некоторые вопросы Богородичной иконографии XII века* [w:] *Древнерусское искусство: Балканы, Древняя Русь*, red. А. И. Комеч, О. Е. Этингоф, Санкт-Петербург 1995, s. 304; . 288–310; Э. С. Смирнова, *Иконы Великого Новгорода XI — начала XVI века*, Москва 2008, s. 93-99, zob. także: И. А. Стерлигова, *Новгородские кратиры и икона «Богоматерь Знамение»: Некоторые проблемы иконографии* [w:] *Древнерусское искусство: Балканы, Древняя Русь*, red. А. И. Комеч, О.Е. Этингоф, Санкт-Петербург 1995, s. 311–323; Герман Ранне, свящ., *Единство смыслов и происхождения новгородских кратириков и иконы «Знамение»*, „Христианское чтение”, 2 (2018), s. 58.

⁷⁰ Н. И. Теодорович, *Город Владимир Волынской губернии в связи с историей Волынской иерархии*, Почаев, 1893, s. 170.

⁷¹ Piotr Chomik, *Monastery prawosławne jako ośrodki kultowe w XVI-XVII w. na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego* [w:] *Klasztory mnisze na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej od XVI do początku XX wieku*, red. Jolanta Gwóźdźnik, Rafał Witkowski, Andrzej Marek Wyrwa, Poznań 2014, s. 198.

Wbrew temu, że przed zawarciem unii Cerkiew prawosławna w Rzeczypospolitej przeżywała ogólny kryzys⁷², kult cudotwórczych ikon się rozwijał, a po wprowadzeniu Unii wiele z nich w różnym czasie przeszło do unitów. Mimo to pozostawały one jednak nadal czczone przez prawosławnych. Są to ikony *Bogurodzicy Chełmskiej, Żyrowickiej, Poczajowskiej i Wileńskiej*⁷³.

II.1.2. Kult cudotwórczych ikon w XVII w.

W drugiej połowie XVI w. Cerkiew prawosławna w Rzeczypospolitej przeżywała kryzys, który wpływał na wszystkie aspekty życia religijnego, w tym kult maryjny. Kryzys był spowodowany licznymi czynnikami, takimi jak rozwój protestantyzmu i jego przyjęcie przez rodziny magnackie⁷⁴, które poprzednio wspierały cerkwie i monastery prawosławne, interwencje władzy i Kościoła katolickiego w wewnętrzne sprawy cerkiewne oraz kryzys prawosławia powszechnego, który narastał w ostatnich latach istnienia Imperium Bizantyńskiego i nasilił się po zabiorze Bizancjum przez Turków⁷⁵.

Zawarcie Unii stało się tym samym czynnikiem, który pobudził Cerkiew prawosławną do poszukiwań wyjścia z kryzysu i prowadzenia reform, zapoczątkowanych przez wojewodę kijowskiego Konstantego Wasyla Ostrogskiego⁷⁶ i osiągnęły szczyt w czasach działalności metropolity kijowskiego Piotra Mohyły, jego otoczenia i naśladowców⁷⁷. Stworzenie cerkiewnych bractw, ich wsparcie przez prawosławnych magnatów doprowadziło do tego, że wbrew utracie wielkiej ilości cudotwórczych ikon, zabranych przez unitów, był to czas powstania nowych kultów cudotwórczych ikon w prawosławnych ośrodkach⁷⁸.

⁷² Tomasz Kempa, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku*, Toruń 2016, s. 181.

⁷³ Zob. o tym w rozdziale II.3.1.1. *Ikony z przeszłością prawosławną*.

⁷⁴ Jan Stradomski, *Spór o historię i wartości w świetle katolicko-unicko-prawosławnej polemiki religijnej w Pierwszej Rzeczypospolitej (koniec XVI – początek XVIII wieku)* [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*, red. M. Kuczyńska [= *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, XI], Warszawa 2017, s. 244-245.

⁷⁵ Геннадий Васюк, *Православие и Реформация в Речи Посполитой во второй половине XVI в.* [w:] *Народы и культуры славянского мира Восточной Европы в исторической ретроспективе (Беларусь, Украина, Россия, Польша)*, Гродно 2020, s. 88.

⁷⁶ Waldemar Deluga, *Malarstwo i grafika cerkiewna w dawnej Rzeczypospolitej*, Gdańsk 2000, s. 33. Zob. także Tomasz Kempa, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie...*, s. 184-186; Waldemar Deluga, *Grafika z kręgu Ławry Pieczarskiej i Akademii Mohylańskiej XVII i XVIII wieku*, Kraków 2003, s. 23; Tomasz Kempa, *Unijne koncepcje Konstantego Wasyla Ostrogskiego* [w:] *Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596-1996. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 28-29 listopada 1996 r.*, red. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 33-48.

⁷⁷ O wkładzie Piotra Mohyły w życie cerkiewne i kulturę Rzeczypospolitej zob. między innym: Feliks Rosca, *Wkład metropolity Piotra Mohyły w kulturę religijną Rusi Kijowskiej* [w:] *Polska - Ukraina 1000 lat sąsiedztwa, t.1: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, red. Stanisław Stępień, Przemyśl 1990, s. 59-64. Стефан Тимофеевич Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*, 1-2, Киев 1883-1898; Antoni Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006, s. 285-311.

⁷⁸ Piotr Krasny, Mirosław P. Kruk, *Kilka uwag o okcydentalizacji sztuki cerkiewnej w monarchii jagiellońskiej* [w:] *Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia – kult – kontekst społeczny*, red. Andrzej Gil, ks. Mirosław Kalinowski, Ihor Skoczylas, Lublin – Lwów, 2016, s. 142-143.

W XVII w. dzięki działalności Piotra Mohyły zaczęła wzrastać rola Kijowa jako „matki miast ruskich” i „kołycki prawosławia”. Już w połowie XVII w. Kijów stał się głównym ośrodkiem pielgrzymkowym dla wiernych Cerkwi prawosławnej. Do świątyń kijowskich pielgrzymowali prawosławni nie tylko z bliskich terenów ukraińskich lub poleskich, ale i dalekich północnych terenów białoruskich. Prestiż i rola tego miasta i oraz Ławry pieczarskiej wśród prawosławnych a nawet katolików⁷⁹ Rzeczypospolitej były tak wysokie, że przeciwko nim była skierowana działalność misyjna katolików i unitów. O tym świadczą cuda i legendy w poświęconych obrazom maryjnym książkach, drukowanych w XVII-pierwszej poł. XVIII w. na całym obszarze WKL⁸⁰.

Kijów miał fascynować nie tylko pięknem odbudowanych świątyń, ale i sławą cudownych ikon⁸¹. Na ten czas przypada powstanie i umocnienie kultu cudotwórczych ikon w cerkwiach kijowskich. Ugruntował się kult cudotwórczej ikony *Zaśnięcia Matki Boskiej Pieczarskiej*, która znajdowała się w Ławrze Kijowsko-Pieczarskiej, gdzie prócz ikony w Małych i Wielkich Pieczarach znajdowały się liczne relikwie świętych. Ikona, na której przedstawiono Zaśnięcie (*Успение*) Marii, miała trafić do Ławry w cudowny sposób niedługo po jej założeniu. Ikona była jedną z najczęściej reprodukowanych w grafice cerkiewnej⁸², a jej kopie znajdowały się w cerkwiach tak prawosławnych, jak i unickich⁸³, jednak nic nie wiadomo o powstaniu odrębnego kultu kopii.

W połowie XVII w. w Kijowie narodził się kult ikony *Matki Bożej Brackiej* (Rys. 3). 10 Maja 1662 r. do Bractwa Bohojawleńskoho przyniesiono wyłowioną w Dnieprze ikonę Bogurodzicy. Według podania, w 1662 r. Tatarzy i Polacy zrujnowali Wyszgoród niedaleko od Kijowa, i aby przeprowić się przez Dniepr, zrobili tratwy z ikon, lecz na wodzie objawił się znak w formie słupa ognia, w efekcie czego atakujący potonęli prócz jednego Tatarzyna. Na ikonę nie zwrócono uwagi i ona popłynęła dalej i przystała do brzegu niedaleko monasteru, przy którym było bractwo⁸⁴. Ikonę otoczono odrębną czcią, powstało sporo jej kopii i rycin⁸⁵.

⁷⁹ Antoni Mironowicz, *Sylwester Kossow władca białoruski metropolita kijowski*, Białystok 1999, s. 16.

⁸⁰ Zob. o tym w rozdziale V.3.1 *Rejestry cudów w ośrodkach katolickich*

⁸¹ Л. С. Міляєва, *Чудотворні ікони Богородиці в Києві XVII століття та образ Любецької Богоматері пензля Івана Щирського*, „Записки Наукового товариства ім. Шевченка у Львові. Праці Секції мистецтвознавства”, 227 (1994), s. 125.

⁸² Waldemar Deluga, *Grafika z kręgu Ławry Pieczarskiej ...*, s. 79-80; Waldemar Deluga, *Ukraińskie graficzne wyobrażenia cudownych ikon maryjnych z XVII i XVIII wieku [w:] Гетьман Іван Мазепа. Постать, отночення, епоха. Збірник наукових прац*, відп. ред. В. А. Смолій [та ін.], Київ 2008, s. 313.

⁸³ Ks. Michał Janocha, *Niektóre aspekty ikonografii unickiej na terenie Rzeczypospolitej [w:] Śladami unii brzeskiej*, red. Radosław Dobrowolski, Mariusz Zemło, Lublin-Supraśl 2010, s. 517.

⁸⁴ Ф. Маниковский, *Вышгород и его святыня*, Киев 1890; А. П. Голубцов, *К вопросу о Братской иконе Богоматери, Богоявленской церкви и старом корпусе Академии [w:] Труды XI археологического съезда в Киеве 1899 г.*, 2, Москва 1902, s. 102-103.

⁸⁵ Waldemar Deluga, *Grafika z kręgu Ławry Pieczarskiej i Akademii Mohylańskiej XVII i XVIII wieku*, Kraków 2003, s. 80-81; Waldemar Deluga, *Ukraińskie graficzne wyobrażenia cudownych ikon maryjnych...*, s. 314.



Rys. 3. Ikona *Matki Bożej Kijowo-Brackiej*, dat. k. XVII – pocz. XVIII w., Państwowe Muzeum Sztuki Ukrainy, Kijów

W XVII w. ikony w tym typie ikonograficznym z niektórymi zmianami (z których główną była pozycja prawej rączki Jezusa: w jednym podtypie, jak na ikonie Brackiej, Jezus błogosławi, a w drugim – obejmują Matkę za szyję) szeroko rozprzestrzeniły się po cerkwiach prawosławnych i unickich Rzeczypospolitej⁸⁶. Niektóre z nich z czasem nabywały sławę cudotwórczych, jak na

⁸⁶ Zob. na ten temat: Ирина Москалюк, *Братська Володимирська ікона Богородиці Одигітрії XVII ст. у Волинській традиції* [w:] *Волинська ікона: дослідження та реставрації* 28 { *Матеріали XXVIII міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 21 – 22 жовтня 2021 року*, Луцьк, 2021, s. 11-17; Paweł Sygowski, *Ikona „Matki Boskiej Werchrackiej” – przyczynek do rozważań na temat pewnych wariantów Eleusy w malarstwie ikonowym na terenie Rzeczypospolitej* [w:] *Sztuka cerkiewna Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich. Materiały dyskusyjne*, red. Dominika Maria Macios, Magdalena Anna Piecyk, Maria Tsymbalista, Ostrawa- Warszawa 2020, s. 54-61; Роксолана Косів, *Чудотворні ікони Богородиці з дитям Ісусом та їх репліки у творчості риботицьких майстрів (1680—1720-ті рр.)*, „Народознавчі зошити. nr 6/138 (2017), s. 1462-1465.

przykład ikona *Matki Bożej Werchratskiej* (obecnie także znana jako *Werchratska-Krechowecka*) uznana za cudotwórczą w 1688 r.⁸⁷, *Wielatyckiej* (Rys. 4) z cerkwi unickiej we wsi Welatycze, albo ikona *Matki Bożej z Pińska* (Rys. 5), obraz *Matki Bożej z Białegostoku*. Zdaniem H. Flikop, właśnie obraz *Matki Bożej Białostockiej* był pierwowzorem ikonografii, gdzie Dzieciątko obejmuje Matkę⁸⁸, ale to ustalenie budzi kontrowersje, ponieważ podobną ikonografię posiada cudotwórcza ikona *Matki Bożej Surdegskiej* (Rys. 6), która w czasach nowożytnych była czczona nie tylko przez prawosławnych, ale i przez katolików^{89,90}. Wizerunki o tej ikonografii – te uznane za cudowne oraz te pospolite – w formie ikon lub grafik były tak bardzo rozpowszechnione, że wskazanie na ich lokalną ikonę-pierwowzór jest trudne, jeśli w ogóle możliwe.



Rys. 4. Ikona *Matki Bożej Welatyckiej*, dat. XVII w., Borysów, sobór Zmartwychwstania Pańskiego



Rys. 5. Ikona *Matki Bożej*, dat. XVII w., Pińsk, cerkiew św. Barbary

⁸⁷ Beata Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej...*, s. 22, 286; zob. także: Paweł Sygowski, *Ikona „Matki Boskiej Werchrackiej”...*, s. 54-61; Magdalena Ujma, *Monaster bazylianów w Werchraciew świetle dokumentów sporządzonych przed jego kasatą w 1808 roku*, „Przegląd nauk humanistycznych”, rok 18, nr 2 (1019), s. 155-156, 165.

⁸⁸ Галіна Флікоп, *Беларускія ўніяцкія абразы Божай Маці “невядомай іканаграфіі”*: да пытання станаўлення зводу, „Беларусі гістарычны часопіс”, 3 (2014), s. 26-27.

⁸⁹ Zob. o tym w rozdziale II.2: *Rola cudownych obrazów w Kościele katolickim na terenach WKL i ziem ruskich RP*. II.2. Rola cudownych obrazów w Kościele katolickim na terenach WKL i ziem ruskich RP

⁹⁰ *Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII-XVIII в., I. Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII-XVIII, ч. III*, ред.. Ф. Титов, Киев 1905, s. 1697-1698.

We współczesnej historii sztuki obraz *Matki Bożej Brackiej* odnoszono do typu



Rys. 6. Ikona *Matki Bożej Surdegskiej*, Kaunas, sobór Zwiastowania Najświętszej Panny

ikonograficznego określanego jako „rzymski”⁹¹, a N. P. Kondakow widział w nim wpływy szkoły tzw. italo-kreteńskiej⁹². Liudmila Milajewa sugerowała, że ten typ ikonografii Bogurodzicznej miał „підкреслювати спадкоємність християнства Київської Русі від імперії ‘romeїв’ – Візантії”⁹³. W każdym razie uważam, że należy go uznać za jeden z najbardziej popularnych w okresie nowożytnym na ruskich terenach Rzeczypospolitej typów przedstawień maryjnych zaraz po typie Hodegetrii i był rozpowszechniony tak w środowisku tak prawosławnym, jak i w unickim.

Drugim ważnym ośrodkiem prawosławia stał się monaster Jelecki w Czernihowie, z którym pozostawały w ścisłej relacji monastery Księstwa Litewskiego. Na połowę XVII w. przypada rozkwit kultu cudotwórczej ikony *Matki Bożej Hodegetrii* znanej pod mianem *Jeleckiej* czyli *Jodłowej*.

W odniesieniu do ziem czernihowskich, K. Karpiński zaznaczył, że to po ich włączeniu w 1654 r. do Rosji wierni zwrócili się ku prawdziwej wierze prawosławnej, o czym świadczyć miało objawienie wielu cudotwórczych ikon w czasach Łazarza Baranowicza⁹⁴. Inicjacja tymczasem kultu cudotwórczych ikon na Czernihowszczyźnie w czasach władzy biskupiej Łazarza Baranowicza była raczej spowodowana tendencjami charakterystycznymi dla Rzeczypospolitej, a nie Moskwy. Podkreślenie aktywnej działalności Łazarza Baranowicza jest słuszne w odniesieniu także do innych regionów metropolii kijowskiej, w których odnotowano w tym czasie rozwój kultu maryjnego. Nie budzi wątpliwości, że jednym z najbardziej czczonych przez prawosławnych był obraz *Matki Boskiej Częstochowskiej*, główny obraz maryjny w Rzeczypospolitej. *Matkę Boską Częstochowską* traktowano jako opiekunkę ziem Rzeczypospolitej, a w obliczu kolejnych konfliktów zbrojnych funkcje palladiałne tego obrazu zostały w końcu zaakceptowane nawet przez protestantów⁹⁵.

⁹¹ Л. С. Міляєва, *Чудотворні ікони Богородиці...*, с. 126.

⁹² Н. Кондаков, *Иконография Богоматери*, 2, Санкт-Петербург 1915, с. 179.

⁹³ Л.С. Міляєва, *Чудотворні ікони Богородиці...*, с. 126.

⁹⁴ К. Карпинский, *О Рудненской чудотворной иконе Божией Матери и о Мохнатинском местнотчимом списке ее*, Чернигов 1907, с. 1.

⁹⁵ Janusz Tazbir, *Świat panów Pasków...*, s. 231.

Mamy sporo pośrednich i bezpośrednich świadectw wspierania kultu *Matki Boskiej Częstochowskiej* przez prawosławnych. Łazarz Baranowicz poświęcił jej wiersz, w którym nazwał ją Królową Polski:

Z Częstochowskiej się Panny ciesz Korona
Polska: a mów iż mnie Korona Ona.
Polska Korono, gdy Koronie mawiasz
Do Panny, tym swą Koronę wsławiasz⁹⁶.

W połowie XVII w. w prawosławnych cerkwiach Rzeczypospolitej znajdowało się sporo kopii obrazu *Matki Bożej Częstochowskiej*⁹⁷, z których kilka uznano za cudotwórcze. Należy wymienić wśród nich ikony *Matki Bożej Mochnatyńskiej* z Mochnatyna niedaleko Czernihowa i *Nowodworskiej* z prawosławnego monasteru w Nowym Dworze obok Pińska. Obie w tym czasie zyskały już własne nazwy toponimiczne, którymi zostały podpisane na XVII-wiecznych grafikach. Ich ewidentnym wzorem były graficzne wizerunki *Matki Bożej Częstochowskiej*. Rycina z wizerunkiem obrazu *Matki Bożej Mochnatyńskiej* oparta jest na dziele A. Gołdowskiego z 1642 r.⁹⁸, a przedstawienie *Matki i Dzieciątka* na dwóch rycinach obrazu *Nowodworskiego* (Rys. 7) autorstwa Jana Szczyrskiego podobne jest do dzieł mistrzów zachodnioeuropejskich, tj. Caspara Hubertiego (Rys. 8), Jana van der Bruggena (Rys. 9) oraz Michaela Hayee (Rys. 10).

Na jednej z rycin J. Szczyrskiego wizerunek Bogurodzicy i Dzieciątka jest otoczony napisem w języku cerkiewno-słowiańskim, a na drugiej tekst o tej samej treści napisany został w łacinie. Pytanie, czy ikona *Matki Bożej Nowodworskiej* była czczona przez ludność katolicką mieszkającą w tym terenie oraz czy rycina z napisem po łacinie była skierowana do katolików, pozostają na razie bez odpowiedzi. Świadectwa pisane jej kultu wśród katolików z XVII-XVIII w. nie są znane, zachowane są tego typu ślady u autorów katolickich przełomu XIX-XX w.⁹⁹

Kult ikony *Nowodworskiej* również wspierał Łazarz Baranowicz, który poświęcił jej wiersz, umieszczony obok wierszy poświęconych wizerunkom *Matki Bożej Częstochowskiej* i *Kupiatyckiej*¹⁰⁰. Tym niemniej, na terenach Rzeczypospolitej jej kult nie nabył znaczącego rezonansu, a po jej wywiezieniu za granicę z powodu działań wojennych w ogóle zanikł.

⁹⁶ Łazarz Baranowicz, *Apollo chrześcijański opiewa żywoty świętych, z chwałą ich cnoty ucho skłoń z ochoty*, Kijów, 1670, s. 122.

⁹⁷ Ks. Michał Janocha, *Niektóre aspekty ikonografii unickiej na terenie Rzeczypospolitej [w]: Śladami unii brzeskiej*, red. Radosław Dobrowolski, Mariusz Zemło, Lublin-Supraśl 2010, s. 517.

⁹⁸ Wojciech Kurpiak, *Częstochowska Hodegetria*, Łódź 2008, s. 222.

⁹⁹ Wacław z Sułgostowa (E. Nowakowski), *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej*, Kraków, 1902, s. 474. Sadok Barącz, *Cudowny Obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891, s. 194.

¹⁰⁰ Łazarz Baranowicz, *Apollo chrześcijański...*, s. 122-123.



Rys. 7. Jan Szczyrski, Ryciny z ikoną *Matki Bożej Nowodworskiej*, 1680



Rys. 8. C. Huberti, Obraz *Matki Bożej Częstochowskiej*, rycina, XVII w.



Rys. 9. J. van der Bruggen, Obraz *Matki Bożej Częstochowskiej*, miedzioryt, XVII w.



Rys. 10. M. Hayee, Obraz *Matki Bożej Częstochowskiej*, rycina, XVII w.

W pierwszej połowie XVII rozkwitł kult ikony *Matki Boskiej Kupałyckiej* (Rys. 11). Wizerunek stojącej *Matki Boskiej* trzymającej na lewym ręku Dzieciątko Jezus umieszczono w centrum krzyża enkolpionu. Wbrew temu, że opowieść o początkach jej kultu w Kupałyczach odnosi się do XII w., dokumentalnie potwierdzony został dopiero od XVII stulecia, w związku z

działalnością Atanazego Filipowicza i Łazarza Baranowicza. A. Filipowicz wiązał z ikoną sporo objawień, dotyczących losów prawosławia w Rzeczypospolitej.



Rys. 11. Ikona *Matki Bożej Kupiatyckiej*, kopia, dat. XVII w., Kupiatycze, cerkiew św. Mikołaja

Ta właśnie ikona miała być narzędziem do nawracania na prawosławie heretyków i z nią było powiązane objawienie, którego miał dostąpić Atanazy w 1645 r.:

Ознаймуј же, Афанасий, о тых справах моих. И неодкладне волай, голоси, як труба найкрикливша, верещи, бо час, абы вси, що именем Исус Христовым титулуются, до направи пришли, то есть отщепенци и геретики: лютеране, ариане, нуриане, сасове, звинглиане и иншие тым подобные, што ено веруют в Христа Господа, абы в порядок правдивый духовный, седми синодами постановленный, пришли, то есть на правицу тепер прихилилися и прилучили, бо врхле не будут часу мети до покуты¹⁰¹.

Już wcześniej, bo w 1637 r., w czasie podróży w cerkwi Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy pod Brańskiem, Atanazy miał usłyszeć wołanie:

¹⁰¹ *Новины правоверным пожаданные о успокоении веры и церкви православной восточной, як бы супликуючи през них до кроля пана и до сенату его всего, ведлуг титулов каждого, в тые слова [w:] А.Ф. Коршунов, Афанасий Филиппович, Жизнь и творчество, Минск 1965, s. 136.*

О Афанасий! Иди до царя Михаила и рци ему: звитяжай неприятели наши, бо юж час пришол. Мей образ Пречистое в кресте Купятицкий на хоругвах военных для милосердия. А в битви той кожного человека, мянующогося православным, здорово заховай¹⁰².

To wezwanie pozostało jednak bez skutku, niemniej po kilkunastu latach z podobnym wezwaniem wystąpił Łazarz Baranowicz. W wierszu, poświęconym *ikonie Kupiatyckiej*, zaapelował, by umieszczać wskazany obraz w pałacach carskich, na statkach i na chorągwiach, aby Matka Boska chroniła tych, kto będzie szukał Jej opieki:

Żołnierze, który pod chorągiew taką
Zaciągać będzie z obroną wszelaką,
Którzy chorągwie tym znakiem zdabiają
Tak nieprzyjaciół swych zwyciężają¹⁰³.

Można domniemywać zatem, że proponowano widzieć Opiekunkę Rzeczypospolitej nie tylko w obrazie Częstochowskim należącym do katolików, ale i w *ikonie Matki Boskiej Kupiatyckiej*, należącej do prawosławnych. To mogła być próba zrównania prawosławnych i katolików na płaszczyźnie idei obrony państwa i w rolach pochodnych: politycznych, społecznych oraz religijnych.

Propozycja ta nie została zrealizowana. Kult ikony miał charakter zdecydowanie bardziej lokalny, mimo jej wywiezienia w 1656 r. przez Łazarza Baranowicza do Kijowa i umieszczenia w chórze Soboru Sofijskiego¹⁰⁴. W cerkwi w Kupiatyczach pozostała jej kopia drzeworytnicza, której kult na miejscu zastąpił kult oryginału. Kult oryginału trwał w Kijowie, jednak nie uzyskał charakteru powszechnego lub państwowego, tym bardziej po dołączeniu Kijowa do państwa moskiewskiego.

W tych czasach powstały liczne kultury cudownych ikon maryjnych, ograniczone do najbliższych terenów. Między nimi można wyróżnić ikonę *Matki Bożej Znak* (*Знаменія*) (Rys. 12), ofiarowaną przez Marię Mohyłankę do fundowanej w 1652 przez nią i jej męża Janusza



Rys. 12. Ikona *Matki Bożej Znak* z Kejdan, litografia pocz. XX w.

¹⁰² Афанасий Филиппович, *Диариуми албо список деев правдивых в справе помноженя и объясненя веры православное голошений, волею бозскою и молитвами Причистой Богородици, в недавно прошлых часех...* [w:] А.Ф. Коршунов, *Афанасий Филиппович...*, s. 105.

¹⁰³ Łazarz Baranowicz, *Apollo chrześcijański...*, s. 120-121.

¹⁰⁴ Zob. o tym w rozdziale III. Wojny między Rzeczpospolitą i Moskwą a rozwój kultu cudownych obrazów maryjnych.

Radziwiłła cerkwi Przemienienia Pańskiego w Kiejdanach¹⁰⁵. W Mohylowie – centrum diecezji białoruskiej, stworzonej w XVII w. znajdowały się dwie cudowne ikony Matki Bożej – w cerkwi Brackiej, znana jako ikona *Bogurodzicy Mohylowo-Brackiej* (Rys. 13) oraz ikona *Matki Bożej z Bramy Olejnej* (Rys. 14), którą w połowie XVIII w. przeniesiono do cerkwi Spaskiej.



Rys. 13. Ikona *Matki Bożej Mohylowo-Brackiej*, kopia (?), Mohylów, monaster św. Mikołaja

Na ikonie *Brackiej* Matkę Bożą przedstawiono – według jej kopii – w typie ikonograficznym klasycznej *Hodegetrii*, ikonografia zaś ikony z *Bramy Olejnej* miała wyraźne wpływy zachodnie. Nie wiadomo, jak wyglądała pierwotna ikona. Są przypuszczenia, że ikona

¹⁰⁵ Свящ. М. Пашкевич, *Кейданы, бывший Кейданский Преображенский монастырь, кейданская гимназия и типография*, „Вестник Виленского Свято-Духовского братства”, 10 (1908), s. 391.

znajdowała się w Bramie od czasu jej zbudowania w 1646 roku¹⁰⁶. 8 września 1708 r. miasto było



Rys. 14. Domniemana ikona Bogurodzicy z bramy Olejnej w Mohylowie, XVII w., fot. z pocz. XX w.

podpalone z rozkazu Piotra I i ikona spłonęła. Wizerunek został zrekonstruowany przez Mirona Pigarewicza „w tak dużych wymiarach, jak spalona” i już po 20 dniach, tj. 28 września został przeniesiony w procesji do Bramy Olejnej¹⁰⁷.

Po zakończeniu budowy cerkwi Spaskiej w 1762 r. ikonę przeniesiono do świątyni i umieszczono po prawej stronie przy środkowym filarze¹⁰⁸. Prawdopodobnie, tę właśnie ikonę przedstawiono na zdjęciu z cerkwi Spaskiej z początku XX w. zachowanym w Archiwum Instytutu Kultury Materialnej RAN w Petersburgu. Według fotografii Matka Boża ujęta była w całej postaci na półksiężycu z Dzieciątkiem Jezus na lewym ręku i berłem w prawej dłoni. W XIX w. archimandryta Sergiusz zauważył, że berło jest podobne do miecza, który był „skierowany przeciw papiestwu”. Miecz ten był mieczem wiary, który bronił miasta w ciągu stuleci¹⁰⁹. Jezus zaś błogosławił prawą ręką a w lewej trzymał zwój. Obraz ukryty był pod szatą z promieniami otaczającymi figury Matki i Dziecka. Prawdopodobnie, że okład wykonano w 1791 r., na co wskazuje treść znajdującego się na niej napisu, znanego z literatury (na zdjęciu napis nie jest widoczny):

Брацкага Монастыря дзевіцкага монахіні Афтанасіі Ходкевічэвны 1791-го года мѣсяца ноябры 10 дня сія шата справлена коштом Могилевскіхъ мешчанъ, а стараніемъ Бурмістровой Іустыніі Леонувічовой і монахіні Афанасіі Строговні Мещанкі Маріі Смыковой майстеръ Піотр Слижыкъ¹¹⁰.

Wiadomo, że na ikonie były namalowane tylko części, które było widać spod szaty¹¹¹. Na szacie zaś ukazano Matkę Bożą stojącą na półksiężycu, co jest nietypowe dla ikonografii

¹⁰⁶ Сергей, архимандрит, *Из истории православия и братской школы в городе Могилеве*, „Могилевские епархиальные ведомости”, 3 (1805), s. 57.

¹⁰⁷ *Хроника белорусского города Могилева. Собрана и писана Александром Трубницким, регентом Могилевской магдебургии, во вт. пол. XVIII в., а в перв. пол. XIX в. продолженная его сыном губернским секретарем М. Трубницким. Переведена с польского подлинника статским советником Н. Гортынским*, Москва 1887, s. 71–72.

¹⁰⁸ Ф. Жудро, *Могилевская Спасо-Преображенская церковь*, Могилев-на-Днепре 1894, s. 8–9.

¹⁰⁹ Сергей, архимандрит, *Из истории православия и братской школы...*, s. 58.

¹¹⁰ Ф. Жудро, *Могилевская Спасо-Преображенская церковь...*, s. 9–10. Piotr Slizik (znany także jako Piotr Slizyk, Петр Слижик) – złotnik mohylewski, znany również jako autor szat na różne obrazy maryjne, w 1745 r. wykonał szatę na cudowną ikonę *Matki Bożej Brackiej* w Mohylowie (A. Цітоў, *Злотніцтва Беларусі*, Мінск 2020, s. 109), a w 1774 r. – na cudowną ikonę *Matki Bożej* z prawosławnego monasteru Woskresieńskiego w Dziśnie (Otton Hedemann, *Dzisna i Druja magdeburskie miasta*, Wilno 1934, s. 342).

¹¹¹ *Ibidem*, c. 9

prawosławnej, charakterystyczne natomiast dla zachodniej i co odpowiada ogólnym tendencjom przejmowania łacińskich wzorów ikonograficznych w sztuce prawosławnej Rzeczypospolitej wbrew opozycyjnego stanowiska wobec unii¹¹².

Przedstawienie berła w ręku Marii też ma pochodzenie zachodnie, ale warto zaznaczyć, że ikony trzymającej berło Matki Bożej z Dzieciątkiem były dość szeroko rozpowszechnione w cerkwiach i kościołach na terenach etnicznie białoruskich. Znamy wiele cudownych wizerunków maryjnych o podobnej ikonografii, pochodzących z XVII-XVIII wieku. Do nich należy słynny, cudowny obraz *Matki Bożej* z kościoła karmelitów w Białyniczach, ikona *Matki Bożej Mińskiej*, która według badań rentgenograficznych była przemalowana z domalowaniem berła w XVII w. podczas obecności w klasztorze bazylikańskim¹¹³, ikona *Matki Bożej* z monasteru unickiego w Rakowie i inne wizerunki uznane również za cudowne, albo nie otoczone odrębną czcią, ale powtarzające podobną ikonografię. Prawosławnego uzasadnienia tej ikonografii można szukać w tekstach liturgicznych, a mianowicie w kondaku *Взбранной Воеводе...*, jednak w każdym razie nie jest ta ikonografia typowa dla sztuki Cerkwi prawosławnej i należy przyjąć, że obraz został namalowany z oparciem na wzorach zachodnich.



Rys. 15. Ikona *Matki Bożej Tupiczewskiej*, litografia, pocz. XX w.

Warta uwagi jest ikona *Matki Bożej Tupiczewskiej* (Rys. 15), która znajdowała się najpierw w cerkwi Świętego Ducha w uroczysku Tupiczewszczyzna niedaleko Mścislawia. Dzieło się niestety nie zachowało, znane jest jedynie jego czarno-białe zdjęcie z początku XX wieku. Według niego Matkę Boską przedstawiono z Dzieciątkiem Jezus w typie Hodegetrii. Monaster Tupiczewski z cudotwórczą ikoną Matki Boskiej był ważnym ośrodkiem, gdzie podtrzymywano wiarę prawosławną. Według literatury XIX-wiecznej, ikona ta miała objawić się jako świadectwo łaski Bożej wobec prawosławnych na terenach działalności misyjnej Kościoła katolickiego – w 1616 r. do Mścislawa sprowadzono jezuitów.

¹¹² Waldemar Deluga, *Malarstwo i grafika cerkiewna...*, s. 106; zob. także: Agnieszka Gronek, *Okcydentalizacja sztuki cerkiewnej na ziemiach ruskich dawnej Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku* [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*, pod red. M. Kuczyńskiej [Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości, XI], Warszawa 2017, s. 356-359; Agnieszka Gronek, *The Renaissance as a Process: the Transformation in Orthodox Church Painting in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, „Київська Академія”, nr 19 (2022), s. 113-151.

¹¹³ *Пятисотлетие явления Минской иконы Божией Матери*, сост. Дмитрий Строщев, Минск 2000, s. 48.

Przy cerkwi w Tupiczewszczyźnie w 1641 r. został ufundowany monaster prawosławny przy cerkwi Świętego Ducha przez trzech braci Filona, Samuiła i Marcina Moskiewiczów. M. Piatnicki stwierdził, że z treści fundacji wynika, że w cerkwi tej była ikona, która od lat dawnych słynęła cudami. Autor odwołał się do źródła opublikowanego w *Zbiorze Archeograficznym...*¹¹⁴, lecz nie ma w nim wzmianki o cudownym wizerunku maryjnym. Sporo uwagi poświęcono w nim potrzebie wytrwania przez mnichów przy wierze prawosławnej. Według fundacji bracia dokonali jej na pamiątkę po przodkach pochowanych przy cerkwi oraz ustanowienia poświęconego im nabożeństwa¹¹⁵.

W drugiej połowie XVII w. na wschodnich przygranicznych terenach WKL znajdowało się najwięcej cudotwórczych ikon w porównaniu do innych terenów, co było związane z dominującą liczbą prawosławnych wiernych oraz wsparciem tych ośrodków przez władze moskiewskie, u których prawosławni poszukiwali wsparcia. Wysiłki prawosławnego duchowieństwa w celu ustanowienia trwałych relacji z caratem moskiewskim miały w efekcie pewne trwałe skutki dla kultu maryjnego w prawosławnym środowisku ziem białoruskich.

II.1.3. Wpływ tradycji moskiewskich na kult cudownych ikon w prawosławnych ośrodkach na wschodnich pogranicznych terenach państwa

Od połowy XVII st. w relacjach prawosławnego duchowieństwa Rzeczypospolitej i państwa moskiewskiego coraz częściej występują cudowne ikony *Matki Bożej* z prawosławnych ośrodków Państwa Obojga Narodów. Prawosławni zwracali się do cara Aleksego Michajłowicza o wsparcie monasterów, przywołując cudotwórcze ikony, które się znajdowały w tych ośrodkach. Często takie relacje miały charakter raczej polityczny i ikony były tylko pretekstem intensyfikacji kontaktów z Moskwą¹¹⁶, które były wykorzystywane przez cara między innym dla zdobycia informacji o sytuacji wewnętrznej w sąsiednim kraju. W odniesieniu do Wielkiego Księstwa Litewskiego w relacjach prawosławnych mnichów z carem najczęściej figurowała ikona *Matki Bożej Kupiatyckiej*, o której mowa była wyżej.

W 1673 r. archimandryta Ławry Peczerskiej Innocenty Gizel zwrócił się z prośbą do cara moskiewskiego „Печерский город починить и ратными немалыми людьми осадить” na rzecz cudotwórczego obrazu Bogurodzicy i świętych ojców peczerskich, inaczej monaster będzie

¹¹⁴ М. Пятницкий, *Тупический монастырь Могилевской епархии. Исторический очерк*, Могилев на Днепре 1907, s. 10.

¹¹⁵ *Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа*, 2, Вильна, 1867, s. 66-69.

¹¹⁶ Mirosław Piotr Kruk, *Oktoich lwowski z 1630 r. Historyczne i kulturowe związki między Rzeczpospolitą, Mołdawią i Księstwem Moskiewskim*, „Porta Aurea”, 7/8 (2009), s. 82.

spustoszony¹¹⁷. To nie był jedyny raz, kiedy ikonę *Zaśnięcia Matki Bożej z Ławy Peczerskiej* wzmiankowano w pismach / prośbach do cara. Podobnie rok później, w sierpniu 1674 r. ten sam archimandryta prosił cara o pozwolenie przeniesienia ikony *Zaśnięcia Matki Bożej z Ławy* razem z kosztownościami do Putywila lub innego miasta wyznaczonego przez cara, aby zabezpieczyć ją przed Turkami w przypadku zagrożenia Kijowa¹¹⁸. Car jednak nie dał na to zgody i zarządził, by pozostać z tym wszystkim w Kijowie¹¹⁹.

W wyniku zawarcia ugody z 1656 r. metropolia kijowska została podzielona między dwa państwa: do Rzeczypospolitej należały odtąd diecezje białoruska, łucka, lwowska i przemyska, a władcytwa kijowskie i czernihowskie przeszły do państwa moskiewskiego¹²⁰. Siedziba metropolity nadal znajdowała się w Kijowie, a wspomniane diecezje w Rzeczypospolitej traktowano jako tereny zagraniczne metropolii kijowskiej. Przynależność centrum metropolii do patriarchy moskiewskiej prowadziła do coraz większej ingerencji cara i patriarchy w dzieje prawosławia w państwie polsko-litewskim oraz w kult maryjny, zwłaszcza na wschodnich terenach przygranicznych.

Stopniowo na tereny państwa Obojga Narodów zaczęły przenikać kopie ikony *Matki Bożej Kazańskiej*, której kult wcześniej był tamże raczej obcy, a zarazem odgrywała ona wielką rolę w budowaniu tożsamości prawosławnej w państwie moskiewskim¹²¹. Szczególne obchody ku czci ikony *Matki Bożej Kazańskiej* ze świąteczną procesją rozpoczęto w Moskwie na pamiątkę wyzwolenia Moskwy od Polaków, a w 1649 r. z rozkazu cara Aleksego Michajłowicza święto ikony *Matki Bożej Kazańskiej* zyskało status święta ogólnopaństwowego¹²².

Relacje prawosławnych monasterów z Moskwą podczas wojen polsko-moskiewskich oraz wsparcie prawosławia przez władze moskiewskie prowadziło do rozpowszechnienia kultu tej ikony w środowisku prawosławnym, jej kopie znalazły się w klasztorach prawosławnych na terenach Rzeczypospolitej. Tego czasu sięga początek kultu ikony *Matki Boskiej Kazańskiej* w

¹¹⁷ В. О. Эйнгорн, *О сношениях малороссийского духовенства с Московским правительством в царствование Алексея Михайловича*, [w:] *Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при московском университете*, кн. I, Москва 1899, s. 886.

¹¹⁸ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией, т. 11, Санкт-Петербург 1879, s. 551-554.

¹¹⁹ Ibidem, s. 554-555.

¹²⁰ Antoni Mirownicz, *Teodozy Wasilewicz archimandryta słucki biskup białoruski*, Białystok 1997, s. 9.

¹²¹ П. Г. Чистяков, *Почитание местных святых в российской православии XIX–XXI вв.*, автореферат диссертации, Москва 2005, s. 25.

¹²² Протоиерей Николай Преображенский, Н. С. Крылов, *Как праздник Казанской Божией Матери приобрел общегосударственный статус*, „Христианское чтение” nr 4 (2017), s. 355.

monasterze Markowym¹²³ w Witebsku (Il. II.1-13), podarowanej tamże w 1655 roku, według jednej wersji przez patriarchę moskiewskiego Nikona, a według innej – przez cara Aleksego¹²⁴.



Rys. 16. Ikona *Matki Bożej Kazańskiej* z monasteru Markowego w Witebsku, litografia pocz. XX w.



Rys. 17. Ikona *Matki Bożej Kazańskiej* z monasteru Markowego w Witebsku, kopia, czas powstania nie jest znany

Ikona się nie zachowała, znana jest z litografii pocz. XX w. (Rys. 16) i kopii (Rys. 17). Według opisu ona była „характера византийского и письма древнемосковского” namalowana na desce o wymiarach 6 5/8 werszka¹²⁵ długości i 5 1/4 werszka szerokości¹²⁶. W 1865 r. odnotowano, że jej rewers był biały i niczym nie pokryty¹²⁷, ale już w 1888 roku A. Sapunow odnotował, że na odwrotnej stronie ikony znajduje się brązowa tablica z napisem „Сей св. образ *Божией Матери Казанския*, просиявший дарами исцелений, царем Алексеем Михайловичем пожертвован Витебскому Маркову монастырю 1655 г. 8-го июля. г. Москва. Обновлен сей св. образ 1 марта 1865 г.”¹²⁸ (= Ten św. obraz *Matki Bożej Kazańskiej* zaświeciwszy darami uzdrowienia został ofiarowany przez cara Aleksego Michajłowicza do Witebskiego monasteru Markowego r. 1655 8 lipca, Moskwa. Odświeżono ten św. obraz 1 marca 1865 r.). Tablica mogła zostać umieszczona podczas konserwacji ikony w r. 1865. Oryginał ikony

¹²³ Zob. najnowsze opracowania na temat monasteru: Marta Boberska, Wojciech Boberski, *Monaster Świętej Trójcy w Markowie pod Witebskiem*, „Biuletyn Historii Sztuki,” 83 (2021), 4 947-988; А. Л. Гривянеў, *Віцебскі Траецкі Маркаў манастыр*, „Архіварыус4 (2006), s.102-111.

¹²⁴ А. П. Сапунов, *Древние иконы Божией Матери в Полоцкой епархии*, Витебск 1888, s. 4

¹²⁵ 1 werszek = 4,4 cm.

¹²⁶ Сергей, иеромонах, *Витебский Марков Свято-Троицкий мужской монастырь*, Санкт-Петербург 1865, s. 54.

¹²⁷ Ibidem

¹²⁸ А. П. Сапунов, *Древние иконы...*, s. 4.

się nie zachował, w monasterze Markowym obecnie znajduje się jej kopia, możliwe, jedna z dwóch kopii istniejących w monasterze w XIX wieku¹²⁹.

Druga cudowna kopia *Kazańskiej ikony* znajdowała się w żeńskim monasterze Kutiejenskim w Orszy, ufundowanym przez Bohdana Stetkiewicza w 1631 roku. Ikona była otoczona lokalnym kultem i niewiele o niej wiadomo. Ikonę wzmiankowano w dokumentach od r. 1722, kiedy to monaster miał zostać podpalony przez jezuitów w celu bezskutecznego porwania cudownej ikony¹³⁰. W późniejszych dokumentach odnotowano, że w XVIII wieku istniała pieśń ułożona na chwałę cudownego wizerunku¹³¹, ale generalnie czas i okoliczności powstania ikony i jej kultu nie są znane.

Pochodzenie i początki kultu tej ikony budzą ciekawość. W swoim „Podróżnym dziarniku” stolnik P. A. Tołstoj, członek 37-osobowej grupy wysłanej przez Piotra I za granicę do nauki sprawy morskiej, przejeżdżając przez Orszę 18 stycznia 1699 r. wzmiankował cudowny obraz *Bogurodzicy Smoleńskiej* w prawosławnym żeńskim monasterze Kutiejenskim¹³². Tołstoj nie podał żadnych dodatkowych wiadomości o tej ikonie – więc nie wiadomo, czy co się stało z kultem tej ikony: czy był zastąpiony kultem ikony *Matki Bożej Kazańskiej* wzmiankowanej w XVIII w. czy istniał jednocześnie – znana jest kopia ikony *Matki Bożej Orszańskiej*, na której Matkę Bożą z Dzieciątkiem Jezusem przedstawiono w typie Hodegetrii Smoleńskiej. Nie wiadomo jednak, gdzie się znajdowała ta ikona, materiały przedstawione o niej przez A. Jaskiewicz¹³³, nie odpowiadają rzeczywistości, również jak dane o innych ikonach, które są powtarzane w literaturze polskiej¹³⁴.

Obraz *Matki Bożej Kazańskiej* w szacie srebrnej, pozłacanej znajdował się w cerkwi monastycznej Zmartwychwstania Pańskiego w Dziśnie¹³⁵ lecz nic nie wskazuje na to, że ikona cieszyła się odrębną czcią. We wskazanym monasterze znajdowała się cudotwórcza ikona *Matki Bożej Hodegetrii*, której kult wspierali prawosławni mieszkańcy Dzisny (Rys. 18)¹³⁶.

¹²⁹ Сергей, иеромонах, *Витебский Марков...*, s. 55.

¹³⁰ *Памятники православия и русской народности в Западной России...* s. 508.

¹³¹ П.Н. Батюшков, *Белоруссия и Литва*, Минск 2004, s. 275.

¹³² *Путевой дневник П. А. Толстого*, „Русский архив”, 8 (1888), s. 399.

¹³³ Алена Яскевіч, *Падзвіжнікі і іх святыні*, Мінск 2001, s. 215.

¹³⁴ А. А. Jaroszewicz pisał o absurdalności przedstawionej w książce informacji o obrazie *Matki Bożej Białynickiej* (А. Ярашэвіч, *Бялыніцкі абраз Маці Божай*, „Наша вера, nr 1/39 (2007). Podobnie jest z innymi obrazami wzmiankowanymi w książce.

¹³⁵ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 47. Л. 41.

¹³⁶ Otton Hedemann, *Testamenty Braślawsko-dziśnieńskie XVII-XVIII wieku jako źródło historyczne*, Wilno 1935, s. 16.; Otton Hedemann, *Dzisna i Druja magdeburskie miasta*, Wilno 1934, s. 342.



Rys. 18. Ikona *Matki Bożej Hodegetrii*, dat. XVI w., Dżisna, cerkiew Zmartwychwstania Pańskiego

Warto zauważyć, że kult ikony *Matki Bożej Kazańskiej* nie uzyskał popularności wśród unitów. Była to chyba jedyna ikona, której kopii nie wspomniano w wizytacjach cerkwi, które do tego czasu stały się unickie. W kościołach katolickich znajdowały się kopie ikony *Bogurodzicy Kazańskiej*, które stanowiły importy z terenów moskiewskich w czasie wojen polsko-moskiewskich. Przykład stanowi obraz zachowany w Szamotułach¹³⁷. Ich kult jednak nie nawiązuje do moskiewskiego kultu wskazanej ikony.

II.1.4. Kult ikon po dołączeniu Metropolii Kijowskiej do Patriarchatu Moskiewskiego

Na przełomie XVII-XVIII w. wsparcie kultów cudotwórczych ikon w prawosławnych ośrodkach powoli zanikał. W dokumentach najczęściej są wspomniane ikony, których kult zapoczątkowano wcześniej. Przykładem jest cudotwórcza ikona *Bogurodzicy* w cerkwi sobornej zamkowej w Słucku¹³⁸, czczonej od kilku stuleci.

Prawosławni utracili w czasach nowożytnych znaczącą ilość cudownych wizerunków, które razem z cerkwiami i monasterami zostały przejęte przez unitów. Przykładami są ikony *Matki*

¹³⁷ Mirosław P. Kruk, *Ikony-obrazy...*, s. 60.

¹³⁸ *Минская старина. Труды Минского церковного историко-археологического комитета. Тройчанский архив*, 4, Минск 1913, s. 117.

Bożej Wileńskiej, Mińskiej, Żyrowickiej, Poczajowskiej, Włodzimierskiej-Wołyńskiej, Chełmskiej i inne¹³⁹.

W Wielkim Księstwie Litewskim kult ikon Matki Bożej opierał się na ludziach możnych, którzy byli fundatorami i opiekunami tych ośrodków, w których były przechowywane¹⁴⁰. Skoro ich liczba znacząco się zmniejszała, więc ośrodki z cudotwórczymi ikonami uzyskiwały mniej wyposażenia. W inwentarzach prawosławnych cerkwi i monasterach są wymienione bardzo skromne ofiary, w porównaniu do klejnotów w katolickich lub unickich monasterach¹⁴¹.

Powoli wygasły tradycje związane z oddawaniem czci cudownym wizerunkom, w tym spektakularne procesje z ikoną *Matki Bożej Tupiczewskiej* z monasteru Tupiczewskiego do monasteru zamkowego Nikolskiego oraz monasteru w Mazołowie. Na początku XVIII w. procesje do monasterów zanikły, pozostały tylko procesje odbywane dookoła cerkwi w obrębie monasteru¹⁴².

W 1718 r. prawosławny archidiakon Kalisty Ołowiaszko skasował procesje z ikoną *Matki Boskiej Mohylowo-Brackiej*, które trwały w Mohylowie od drugiej połowy XVII w.¹⁴³. Działania archidiakona nie znalazły poparcia wśród mieszczan – starosta Bractwa Bohojawleńskiego oraz magistrat miasta Mohylowa pisali skargi do metropolity kijowskiego¹⁴⁴, ale bez skutku. Procesje z cudownymi ikonami wznowiono dopiero w XIX wieku¹⁴⁵.

Wielkim ciosem w kult cudownych ikon w prawosławnych ośrodkach stał się Regulamin duchowny, wprowadzony w 1721 r. przez Piotra I. Regulamin powstał pod hasłem walki z fałszywymi cudami w tradycji moskiewskiego prawosławia, w których widziano zagrożenie dla państwa¹⁴⁶. Regulamin zakazywał między innymi, „wymyślania cudów” oraz wsparcia nowych kultów cudotwórczych ikon.

Cerkiew prawosławna na terenach Rzeczypospolitej została podporządkowana najpierw patriarchowi moskiewskiemu, a potem Świętobliwemu Synodowi, Regulamin zatem obowiązywał na jej terenach. Najbardziej surowa polityka wdrażania Regulaminu duchownego prowadzona była w drugiej połowie XVIII w.¹⁴⁷, czyli w czasie, kiedy w Kościołach katolickim i unickim kult

¹³⁹ Zob o tym w rozdziale II.3.1. Rola zakonu bazylianów w rozwoju kultu obrazów Matki Bożej

¹⁴⁰ Piotr Chomik, *Magnateria i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec kultu ikon Matki Bożej w wiekach XVI-XVIII*, „Białoruskie zeszyty historyczne”, 19 (2003), s. 97.

¹⁴¹ Zob. n.p. opisanie wotów przy ikonie Matki Bożej Nowodworskiej z r. 1719 (Архив СПбИИ РАН, Фонд П. Доброхотова. Кол. 52. Оп. 1. № 341а, л. 24).

¹⁴² И. Пятницкий, *Тупичевский монастырь Могилевской епархии. Исторический очерк*. Могилев-на-Днепре, 1907, s. 12.

¹⁴³ *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа*, 2, Вильна 1867, s. 104-105.

¹⁴⁴ Ibidem, loc. cit.

¹⁴⁵ И. Пятницкий, *Тупичевский монастырь...*, s. 16-17.

¹⁴⁶ О. Ю. Тарасов, *Икона и благочестие*, Москва 1995, s. 70.

¹⁴⁷ Михаил Долбилов, *Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*, Москва 2010, s. 331.

łaskami słynących obrazów cieszył się ogromną popularnością. Pod pretekstem walki z zabobonami, wprowadzono surową procedurę sprawdzania cudotwórczości ikon, która nie liczyła się z odczuciami prostych wiernych¹⁴⁸.

Na oficjalnym poziomie cerkiewnym nowe kultury ikon niemal nie powstawały. Na terenach ukraińskich powstał jedynie kult ikony *Matki Boskiej Ochtyrskiej*, co prawda, po uznaniu ikony jako cudotwórczej przez Katarzynę II¹⁴⁹. W ciągu XVIII w. na poziomie oficjalnym odnotowano bardzo mało cudów w porównaniu z poprzednimi stuleciami¹⁵⁰.

Nie spisywano i nie ogłaszano nowych cudów związanych z ikonami. Ogłaszanie jakichkolwiek cudów było surowo karane. Znane są przypadki kary śmierci za ogłaszanie cudów w osiemnastowiecznym Carstwie Rosyjskim. Tak, 2 czerwca 1722 r. na śmierć był skazany diaczek cerkwi Świętej Trójcy w Jamskiej Nowinskiej Słobodzie w Nowgorodzie Wasilij Jewfimow, bo „wymyślił i ogłosił” cud, który niby miał miejsce w tej cerkwi¹⁵¹. Baty za ogłoszenie cudów dostali Pimen Wolkow z diecezji Chołmogorskiej¹⁵² i Grzegorz Aleksejew z Białopola¹⁵³.

Zakaz ogłaszania cudów tyczył się między innym cudów przy ikonach uznanych za cudowne. W latach 1724-1725 toczyło się śledztwo o cudzie doznany przez kaprała Fiodora Tulubjewa przed ikoną *Matki Bożej Tychwińskiej*, który powrócił do zdrowia po 3-letniej niemocie. Kapral zobaczył we śnie starca, który przywiódł go we śnie do ikony *Tychwińskiej*. Rano Tulubjew obudził się zdrowy. W odróżnienie od wyżej wskazanych osób, kapral nie został ukarany, ponieważ jego świadectwo zostało zniszczone¹⁵⁴.

Spisywanie i publikacja cudów ikon prawosławnych na terenach byłych ziem Rzeczypospolitej zostało wznowione dopiero w drugiej połowie XIX w., kiedy ikony stały się bardzo potężnym i często wykorzystywanym narzędziem nawracania katolików na prawosławie, ale ten temat już wykracza za ramy niniejszej rozprawy.

Rozporządzenie z 1722 r. zakazało oddawania czci ikonom w formie zawieszania do nich zawieszek wotywnych, a zawieszki już zawieszane miały być usunięte¹⁵⁵. Na ukraińskich terenach, dołączonych do Rosji, znane są śledztwa, prowadzone z powodu zawieszania wotów

¹⁴⁸ Ibidem, loc. cit.

¹⁴⁹ Оксана Олексіївна Романова, *Очікування «чуда» як основа народної побожності (Київська митрополія, XVIII с.)*, „Український історичний журнал”, 1 (2010), s. 85.

¹⁵⁰ О. Ю. Тарасов, *Икона и благочестие...*, s. 70; ; Zob. Także o stosunku Piotra I wobec cudotwórczych ikon: Grażyna Kobrzeniecka-Sikorska, *Икона, культ, политика...*, s. 123-124.

¹⁵¹ *Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода*, Санкт-Петербург 1868, s. 346.

¹⁵² Ibidem, s. 370.

¹⁵³ Ibidem, s. 510.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 410-411.

¹⁵⁵ Оксана Олексіївна Романова, *Очікування «чуда»...*, s. 84.

przy ikonie¹⁵⁶. Jednak w świątyniach prawosławnych na terenach Rzeczypospolitej wotywnie zawieszki nadal umieszczano przy ikonach. Według inwentarza cerkwi Narodzenia Bogurodzicy monasteru Petropawłowskiego w Starczycach datowanego przykładowo na lata 1767-1771¹⁵⁷, przy ikonach – tak cudownej, jak i innych ikonach – było dość dużo zawieszek¹⁵⁸.

W 1789 r. na ikonie była szata srebrna miejscami połączona „с двумя коронами серебрянными чеканными прорезными, на коих вся чекань позолочена”. Przy ikonie były rozmaite zawieszki, wśród których budzi ciekawość „панагия финифтовая с изображением с одной стороны Богоматерь с Младенцем, и с другой стороны Богоматерь Спасителем з креста снятым на колену держимым, в серебро оправлена”¹⁵⁹. Szatę i zawieszki wspomniano w wizytacji z roku 1796 r.¹⁶⁰, co oznacza, że tradycję zawieszania wotów kontynuowano.

Podobnie szaty, korony i zawieszki znajdowały się przy innych otoczonych czcią ikonach: są one wspomniane przy ikonach w cerkwi Zmartwychwstania Pańskiego w monasterze w Dziśnie¹⁶¹.

Z tego wynika, że na terenach Rzeczypospolitej w środowisku prawosławnym zasad Regulaminu nie przestrzegano w całości, ale nie udało się znaleźć żadnej ikony na terenach WKL i ziem ruskich, której kult powstałby i byłby zaakceptowany przez cerkiew po 1721 roku.

Ikony zaś cudowne, których kult był zapoczątkowany wcześniej nadal były czczone i, jak widać z dokumentów, tak przez prawosławnych jak przez unitów oraz katolików. Sławą wśród katolików cieszyła się ikony Matki Boskiej w monasterach prawosławnych, na przykład w Surdegach¹⁶², Słucku, oraz w parafialnych cerkwiach prawosławnych, w tym wiejskich. Właśnie w prawosławnej cerkwi we wsi Parachońsk na Polesiu zachowała się jedna z najstarszych ikon *Narodzenia Matki Boskiej*, datowana na XV-XVI, której kult istniał w XVII w., jednak, był ograniczony do najbliższych terenów¹⁶³.

II.1.5 Podsumowanie

Siedemnastowieczna próba odrodzenia kultów cudotwórczych ikon w prawosławnych cerkwiach i monasterach i utrwalenia państwowego kultu wybranych ikon maryjnych nie miała

¹⁵⁶ Ibidem, s. 87.

¹⁵⁷ ЦИАУ. Ф. 127. Оп. 1076. Д. 316. Data powstania wizytacji nie jest znana. Dokument przechowywany w teczce ze sprawami monasteru Zabłudowskiego, data początku i zakończenia których wskazana jako 6.02.1767 i 21.04.1771 г.

¹⁵⁸ ЦИАУ. Ф. 127. Оп. 1076. Д. 316. Л. 3-3 rev.

¹⁵⁹ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 47. Л. 90.

¹⁶⁰ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 974. Л. 9.

¹⁶¹ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 47. Л. 41.

¹⁶² *Памятники православия и русской народности...*, s. 1697-1698.

¹⁶³ О. В. Борисенко, М. П. Крук, Ю. Н. Миккульский, *Новооткрытый памятник византийско-русской иконописи на Полесье и легенда о князе Ярославле* [in:] Белорусская старина, 1, Минск 2022, s. 21-54.

powodzenia. Dołączenie prawosławnych diecezji do patriarchatu moskiewskiego i wprowadzenie Regulaminu duchownego doprowadziło do zatrzymania powstawania nowych sanktuariów maryjnych oraz upadku kultów istniejących. Jednocześnie w trakcie XVII i w 1. połowie XVIII stulecia dużo ikon pierwotnie należących do prawosławnych trafiło do unitów, więc ilość prawosławnych cudownych wizerunków była niewielka.

Brakowało jakiegokolwiek propagowania istniejących kultów w typie spisywania i ogłoszenia cudów, przy czym likwidowano nawet procesje świąteczne. Trwały jedynie kulty ikon, których początki sięgały poprzednich stuleci, charakter ich był raczej lokalny, a sława sięgała najbliższych okolic. Działo się to na tle rewelacyjnego rozkwitu kultu cudownych wizerunków maryjnych w unickich i katolickich ośrodkach, w których mimo rzymsko- i grekokatolików gromadziło się coraz więcej prawosławnych pielgrzymów. Co jest ciekawe i warto zaznaczyć, nawracanie wiernych innych chrześcijańskich obrządków niemal nie występuje w literaturze o ikonach prawosławnych.

W związku z ikonami w ośrodkach chrześcijańskich odnotowano mało legend o ich pochodzeniu nadprzyrodzonym. Pochodzenie ikon w prawosławnych ośrodkach, a przynajmniej monastycznych, jest tradycyjne, a początki kultu związane są z ozdrowieniami.

II.2. ROLA CUDOWNYCH OBRAZÓW W KOŚCIELE KATOLICKIM NA TERENACH WKL I ZIEM RUSKICH RP

W przeciwieństwie do Cerkwi prawosławnej, gdzie tendencje w kulcie maryjnym wyraziście zmieniały się z biegiem czasu, w Kościele katolickim trudniej wyodrębnić klarowne fazy chronologiczne. Rozwój kultu maryjnego z punktu widzenia działalności misyjnej w Kościele katolickim był raczej jednolity w ciągu dwóch stuleci, a kult cudownych obrazów w Kościele katolickim jest zdecydowanie też lepiej zbadany, niż w Cerkwi prawosławnej lub unickiej, w tym na terenach WKL. Biorąc to pod uwagę chciałabym przedstawić ogólny zarys roli cudownych obrazów maryjnych w działalności misyjnej Kościoła oraz skupić się na mniej znanych zjawiskach.

II.2.1. Ogólny zarys roli cudownych obrazów maryjnych w działalności misyjnej Kościoła katolickiego

W momencie zawarcia Unii Brzeskiej, Kościół katolicki miał wielkie doświadczenie wykorzystywania cudownych obrazów maryjnych w działaniach kontrreformacyjnych. W dobie kontrreformacji czczone obrazy maryjne razem ze związanymi z nimi praktykami pobożnymi były istotnym elementem scalania katolicyzmu¹⁶⁴ i instrumentem nawracania na katolicyzm protestantów oraz prawosławnych. Na wschodnich terenach zjednoczonego państwa to właśnie w Kościele katolickim przejawy kultu maryjnego miały zdecydowanie bardziej ostentacyjny charakter w porównaniu do Cerkwi prawosławnej i unickiej.

Kościół, wspierany przez króla oraz magnatów, mający w swoich szeregach dużo przedstawicieli rozmaitych zakonów i doświadczenie misyjne z całego świata w sposób mistrzowski wykorzystywał cudowne wizerunki Bogurodzicy w dziele misji: majestatyczne świątynie, w których znajdowały się ozdobione kosztownymi klejnotami cudowne obrazy z towarzyszącymi im legendami o nadnaturalnym pochodzeniu, ogłaszane ustnie i drukiem opowieści o wydarzeniach cudownych, spektakularne uroczystości świąteczne i koronacyjne, poważne traktaty polemiczne oraz historyczne, ogłaszane drukiem homilie i opowieści o cudownych obrazach miały pobudzać jednocześnie wrażenia zmysłowe jak i duchowe.

Do Kościoła katolickiego należało główne sanktuarium maryjne w zjednoczonym państwie – klasztor paulinów na Jasnej Górze z cudownym obrazem *Matki Bożej Częstochowskiej*, genetycznie łączonej z czasami ewangelicznymi i św. Łukaszem, czyli z samymi początkami chrześcijaństwa. Od połowy XVII w. siedzibę Patronki Niebieskiej zaczęto utożsamiać z klasztorem częstochowskim¹⁶⁵. Obraz *Częstochowski*, podobnie do innych obrazów w religijności

¹⁶⁴ Andrzej J. Frejlich, *Problem obrazu religijnego...*, s. 273-274.

¹⁶⁵ Marcei Kosman, *Drogi zaniku pogaństwa u Baltów*, Wrocław 1976, s. 161.

ludowej utożsamiano z postacią Bogurodzicy¹⁶⁶. Do Częstochowy pielgrzymowali chrześcijanie różnych obrządków, a kopie tego obrazu rozpowszechniały się po cerkwiach i kościołach w całym państwie. Jak wspomniano w poprzednim rozdziale, był to najbardziej czczony wizerunek nawet w środowisku prawosławnym.

Popularne na zachodzie cudowne wizerunki Najświętszej Marii Panny w formie rzeźb były rzadko spotykane na wschodzie dawnej Rzeczypospolitej, przy czym większość stanowiła przedstawienie Matki Bożej w typie *Loretańskiej*. Jako przykłady można wskazać rzeźby *Najświętszej Panny Maryi Loretańskiej* w kościołach w Kurzeńcu¹⁶⁷ i Stołowiczach. W Stołowiczach znajdowała się rzeźba sprowadzona z Włoch przez Mikołaja Radziwiłła Sierotkę na początku XVII w. i umieszczona w wybudowanej dla niej kaplicy przy miejscowym kościele¹⁶⁸. Kult obrazu *Matki Boskiej Loretańskiej* był krzewiony w Rzeczypospolitej głównie przez franciszkanów. Do nich należała większość z około 33 ośrodków „loretańskich” na terenach państwa¹⁶⁹.

Zdecydowana większość cudownych wizerunków stanowiły obrazy namalowane na desce, płótnie lub metalu. Wynikało to z historycznych relacji Kościoła w RP ze środowiskiem bizantyńskim. Długotrwała tradycja kultu obrazów nie pozwalała z reguły wizerunkom rzeźbionym stać na równi z malowanymi pod względem znaczenia¹⁷⁰, choć niekiedy bywały odstępstwa, czego np. dowodzi kult tzw. *Madonny Jackowej*. W związku z tym prowadzenie misji w kręgu tradycji postbizantyńskiej miało pewne osobliwości, które różniły się od misji wśród protestantów: w pewnych przypadkach dochodziło do użycia praktyk liturgicznych Cerkwi prawosławnej w Kościele katolickim, czego przykłady podane zostaną dalej.

II.2.2. Cudowne obrazy maryjne w duszpasterstwie zakonnym

Dla rozwoju kultu maryjnego wielkie znaczenie miała działalność zakonów, zwłaszcza jezuitów, franciszkanów, bernardynów, dominikanów, karmelitów i w większości tych ośrodków znajdowały się cudowne obrazy maryjne. Duża liczba łaskami słynących obrazów maryjnych znajdowała się również w kościołach parafialnych w miastach i na wsiach, jednak kult żadnego z

¹⁶⁶ Anna Niedźwiedź, *Obraz i postać...*, s. 27.

¹⁶⁷ НИАБ. Ф. 1781. Оп. 27. Д. 241. Л. 1 rev.

¹⁶⁸ *Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причтов сведениям, ч. IX: Новогрудский уезд. (Приложение к Минским епархиальным ведомостям за 1879 г.)*, Минск, 1879, s. 171.

¹⁶⁹ Małgorzata Ewa Kowalczyk, *Loreto w polskiej religijności XVIII w.* [w:] *Czasy nowożytne. Studia poświęcone pamięci prof. Władysława Eugeniusza Czaplńskiego w 100 rocznicę urodzin*, red. Krystyn Matwijowski, Wrocław 2005, s. 156; Zob. na temat kaplic Loretańskich: Andrzej Kuztelski, *Kaplice loretańskie w Wielkim Księstwie Litewskim i Inflantach Polskich* [w:] *Sztuka pograniczy Rzeczypospolitej w okresie nowożytnym od XVI do XVIII wieku*, red. Andrzej Józef Baranowski, Warszawa 1998, s. 225-247.

¹⁷⁰ А. А. Ярошевич, *От ренессанса к барокко: мемориальная и алтарная пластика Беларуси XVII – XVIII веков*, Минск 2019, s. 170.

nich nie uzyskał tak dużej popularności jak obrazów z ośrodków zakonnych. Właśnie obrazy, które się znajdowały w ośrodkach zakonnych zyskiwały kult najbardziej rozpowszechniony, promieniujący na znacznych obszarach, a czasem zyskując charakter kultu państwowego. Było to związane z typem uprawianego przez nie duszpasterstwa¹⁷¹.

Liderami działań misyjnych z wykorzystywaniem cudownych obrazów maryjnych były dominikanie. Pod ich opieką na terenach Rzeczypospolitej było niemal 100 cudownych



Rys. 19. Obraz *Matki Boskiej Jurowickiej*, dat. XVII, Kraków, kościół św. Barbary

obrazów¹⁷², jezuita opiekowali się nad 27 cudownymi wizerunkami¹⁷³. Pod opieką paulinów było 27 sanktuariów, bernardynów – 25, karmelitów – 24¹⁷⁴. Kler zakonny był lepiej przygotowany do sprawowania opieki duszpasterskiej, niż kler parafialny, oraz „zapewniał ośrodkom kultowym większą atrakcyjność dzięki bogatej oprawie obrzędów religijnych, zwłaszcza paraliturgicznych¹⁷⁵”.

Pobożność maryjna w wymienionych zakonach miała tak wspólne, jak też odmienne cechy. Do cech wspólnych należały różnorodne formy nabożeństw oraz modlitw do Najświętszej Panny, do specyficznych – charakter religijności, stopień akceptacji praktyk ludowych w kulcie zakonnym, rozpowszechnienie pewnych typów ikonograficznych Marii. Głównymi typami przedstawieniowymi szerzonymi przez karmelitów były *Mater Misericordia* i *Matka Boska Szkaplerzna*¹⁷⁶. W czasie kontrreformacji na znaczeniu zyskały bractwa szkaplerzne, zakładane przez karmelitów, do których przynależeli przedstawiciele różnych warstw społecznych¹⁷⁷. W pobożności bernardyńskiej, zakorzenionej w duchowości franciszkańskiej, dużego znaczenia nadawano tematowi bożego macierzyństwa, *Matki Boskiej Bolesnej*, *Niepokalanej*, *Wniebowziętej*¹⁷⁸.

¹⁷¹ o. Hieronim Eugeniusz Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich drózek*, wyd. 2, uzup. O. Mikołaj Rudyk, Kalwaria Zebrzydowska 2006, s. 152; Tomasz Dywan, *Kształtowanie kultury prowincjonalnej...*, s. 100.

¹⁷² Aleksandra Witkowska, Joanna Nastalska-Michalska, *Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej...*, s. 53.

¹⁷³ Ibidem, s. 54.

¹⁷⁴ Ibidem, loc. cit.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 94.

¹⁷⁶ Józef Marecki OFMCap, *Wpływ sztuki karmelitańskiej na kształtowanie życia religijnego w Polsce [w:] Cztery wieki Karmelitów Bosych w Polsce 1605-2005*, red. Andrzeja Ruszały OCD, Kraków 2005, s. 308-309; Mieczysław Gębarowicz, *Mater Misericordiae-Pokrow-Pokrowa w sztuce i legendzie Środkowo-Wschodniej Europy*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź, 1986, s. 37.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 310.

¹⁷⁸ Alicja Szulc, *Homo religiosus późnego średniowiecza. Bernardyński model religijności masowej*, Poznań 2007, s. 202-203.

Jezuici zakładali swe centra misyjne nawet w najbardziej odległych i trudno dostępnych miejscach przy wschodniej granicy państwa. W pewnych przypadkach miejsce dla placówki jezuickiej, według legend towarzyszących obrazom, miało być wybrane w sposób nadnaturalny przez obraz maryjny. Najbardziej tego jaskrawy przykład stanowi kolegium jezuitów z majestatycznym kościołem i cudownym obrazem *Matki Bożej w Jurowiczach* (Rys. 19) niedaleko Mozyrza pośród bagien poleskich. Datowany na XVII w. obraz *Matki Bożej Jurowickiej* obecnie znajduje się w klasztorze jezuitów w Krakowie¹⁷⁹. W XVIII w. używano go w propagandzie religijnej wśród prawosławnych, skierowanej przeciwko pielgrzymowaniu do Ławy Kijowsko-Pieczarskiej¹⁸⁰.



Rys. 20. Obraz *Matki Boskiej Krywoszyńskiej*, dat. XVII w., Mińsk; Muzeum Starodawnej Kultury Białoruskiej

Podobnie było przy przeniesieniu misji jezuickiej z Lipska do Krywoszyzna w 1670 r. Według legendy, w Krywoszyźnie objawił się cudowny obraz *Matki Bożej* (Rys. 20), który po umieszczeniu w kościele w Lipsku przeniósł się samoistnie do Krywoszyzna¹⁸¹. Obraz, datowany

¹⁷⁹ Mirosław Piotr Kruk, *Ikony-obrazy...*, s. 126-127.

¹⁸⁰ Zob. rozdział V.3.1 Rejestry cudów ikon w ośrodkach katolickich i V.3.2 Rejestry cudów ikon w ośrodkach unickich

¹⁸¹ А. Ю. Хадька, *Да атрыбуцы «Маці Боскай» з Крывошына* [w:] *Помнікі мастацкай культуры Беларусі*, Мінск 1989, s. 41.

na 2. połowę XVII w. zachował się, od 1978 r. przechowywany w Muzeum Starodawnej Sztuki Białoruskiej przy Instytucie Historii Sztuki, Etnografii i Folkloru Państwowej Akademii Nauk Białorusi¹⁸². Obraz znacznych rozmiarów (205×108 cm) namalowano na płótnie. W jego centrum umieszczono tronującą Marię w czerwonej sukience, niebieskim płaszczu i białej chuście, która trzyma ma kolanach stojące Dziecko Jezusa w długiej brązowej koszulce z białym kołnierzem. Wzrok Matki i Dziecka skierowany ku klęczącym na przednim planie obrazu fundatorom zakonu jezuickiego: Ignacemu Loyoli oraz Franciszkowi Ksaweremu. Bogurodzica lewą ręką podtrzymuje Jezusa, prawą zaś wskazuje na Loyolę. Ręce Jezusa wyciągnięte są ku jezuitom. Kult obrazu miał lokalny charakter, nie propagowano go w wielkiej skali, podobnie do dużej liczby innych cudownych obrazów w placówkach jezuickich.



Rys. 21. Obraz *Matki Boskiej Ostrobramskiej*, dat. pocz. XVIII w., Wilno, Ostra Brama

¹⁸² *Музей старажытнабеларускай культуры: каталог экспазіцыі*, уклад. В. В. Церашчатава, Ю. В. Хадька, А. А. Ёркіна і інш., Мінск 1983, s. 94; Хадька А. Ю. *Да атрыбуцыі...*, с. 40-44: dat. na 1680 rok.

Pod opieką dominikanów znajdowała się największa liczba sanktuariów maryjnych, jednak w większości przypadków były to obrazy o kulcie lokalnym lub ograniczonym do blisko



Rys. 22. Ignaz Verhelst, *Matka Boska Berdyczowska*, miedzioryt, XVIII w.

położonych terenów. Obrazy maryjne, których kult promieniował na rozległe tereny należały do karmelitów. Jednym z nich była kaplica w Ostrej Bramie w Wilnie z cudownym obrazem Matki Bożej. Choć obrazowi *Matki Boskiej Ostrobramskiej* (Rys. 21) towarzyszy legenda o bizantyńskim pochodzeniu, sam obraz i jego kult powstały w XVII w. Obraz był namalowany na początku XVII w., najpewniej przez krakowskiego malarza Łukasza¹⁸³. Kult wizerunku powstał w 2. połowie XVII w. dzięki staraniom karmelitów¹⁸⁴. Kult obrazu obejmował zachodnie tereny Litwy. Był on jednak mniej popularny na terenach wschodnich i południowych, poczynając od Polesia, gdzie były bardziej rozpowszechnione kultury innych obrazów z kościołów karmelitańskich – *Matki Bożej Berdyczowskiej* na ziemiach ukraińskich i *Matki Bożej Białynickiej* na terenach białoruskich.

Ikonografia obrazu *Najświętszej*

Panny Berdyczowskiej (Rys. 22) oparta jest na ikonografii obrazu Matki Bożej znanej jako *Salus Populi Romani* albo *Sancta Maria ad Nives*, czy *Matki Bożej Śnieżnej* w języku polskim, lub *Matki*

¹⁸³ Jolanta Wasilewska, *Matka Boża Ostrobramska w ikonografii* [w:] *Kult Matki Bożej Ostrobramskiej w historii narodu polskiego*, red. Waldemar Witold Żurek SDB, Lublin 2019, s. 102; Mieczysław Skrudlik, *W sprawie twórcy obrazu N. Maryi Panny Ostrobramskiej*, Wilno 1924, s. 18-19; Maria Kałamajska-Saeed, *Ostra Brama w Wilnie*, Warszawa 1990, s. 84.

¹⁸⁴ Zob. o początkach kultu obrazu: Maria Kałamajska-Saeed, *Ostra Brama w Wilnie...*, s. 134-159. Zob. także: *Relacya o cudownym obrazie Nayswiętszey Maryi Panny ktory w Wilnie na Ostrej Bramie [...] od lat 83 będący [...] z historii zakonnych Konwentu Wileńskiego zebrana a przez X. Hilaryona od s. Grzegorza karmelity [...] ru 1761 wydana a staraniem X. Hieronima od s. Raymunda do przedrukowania podana*, Wilno 1823, s. 2-3; Piotr Paweł Gach, *Karmelici Bosi na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w dobie kasat* [w:] *Cztery wieki Karmelitów Bosych w Polsce 1605-2005*, red. Andrzej Ruszała OCD, Kraków 2005, s. 87.

Boskiej Zwycięskiej (Rys. 23), która się znajduje w bazylice *Santa Maria Maggiore* w Rzymie i którego pochodzenie legenda również wiąże z pędzlem św. Łukasza. Kult obrazu rozpowszechnił się w krajach katolickich i misyjnych po zwycięstwie Ligi chrześcijańskiej nad Turkami w bitwie pod Lepanto w 1571 r., które przypisano ingerencji Matki Boskiej za pośrednictwem wskazanej ikony¹⁸⁵. Do Rzeczypospolitej najstarsza kopia tego obrazu miała trafić z Rzymu najpóźniej w 1576 r. i okazać się w Jarosławiu, wiele zaś obrazów powstało w 1597-1630 r.¹⁸⁶ Obraz w Jarosławiu oraz inne najstarsze obrazy przywożone z Rzymu do Rzeczypospolitej na przełomie XVI-XVII w., stały się wzorem dla obrazów malowanych przez miejscowych malarzy w XVII-XVIII w.¹⁸⁷ Sporo z nich z biegiem czasu uznano za cudowne, a ponad trzydzieści w całym państwie ukoronowano koronami papieskimi¹⁸⁸.



Rys. 23. Obraz *Matki Boskiej Śnieżnej*, Rzym, bazylika *Santa Maria Maggiore*

Na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego propagowanie tego kultu było prerogatywą dominikanów¹⁸⁹, ale propagowały go również inne zakony w tym jezuita oraz karmelici. Przed cudownym obrazem *Matki Boskiej Zwycięskiej* u jezuitów we Lwowie, sprowadzonym na początku XVII w., w 1656 r. nuncjusz papieski Piotr Vidoni użył po raz pierwszy inwokacji *Regina Poloniae*¹⁹⁰. Klasztor karmelitów w Berdyczowie z omawianym cudownym obrazem stał się ważnym sanktuarium maryjnym.

Obrazy o ikonografii nawiązującej do rzymskiego pierwowzoru (co prawda z licznymi odmianami) były tak bardzo popularne na terenach całego Państwa Obojga Narodów, i w tym Wielkiego Księstwa Litewskiego, iż nawet po utracie na białoruskich ziemiach ogromnej liczby obrazów w XX w. Aleksander A. Jaroszewicz naliczył i opublikował 40 wizerunków o tej ikonografii z cerkwi, kościołów i muzeów¹⁹¹ i lista ta nie jest pełna. Zdaniem bpa Michała Janochy, „posiadanie kopii cudownej ikony związanej z Rzymem i pochodzącej z pierwszego tysiąclecia

¹⁸⁵ Mirosław P. Kruk, *Ikony-obrazy w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2011, s. 33
Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*, Wrocław 2008, s. 295. Andrzej Paweł Bieś SJ, Ludwik Grzebień SJ, *Obrazy Matki Bożej Śnieżnej (Salus Populi Romani) w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku. Legendy i fakty*, Kraków 2016, s. 14.

¹⁸⁶ Andrzej Paweł Bieś SJ, Ludwik Grzebień SJ, *Obrazy Matki Bożej Śnieżnej...*, s. 7-8.

¹⁸⁷ Ibidem; ks. Michał Janocha, *Niektóre aspekty ikonografii unickiej...*, s. 519.

¹⁸⁸ Ibidem, loc. cit.

¹⁸⁹ А. Ярашэвіч, *Маці Божая Снежная ў Беларусі*, Мінск 2003, с. 70.

¹⁹⁰ Andrzej Paweł Bieś SJ, Ludwik Grzebień SJ, *Obrazy Matki Bożej Śnieżnej...*, s. 83.

¹⁹¹ А. Ярашэвіч, *Маці Божая Снежная...*, s. 9.

mogło być [...] wyrazem więzi ze Stolicą Apostolską, a zarazem świadectwem pierwotnej jedności Kościoła”¹⁹², co było szczególnie ważnym na terenach misyjnych.



Rys. 24. Obraz *Matki Boskiej Białynickiej*, kopia z oryginału z pocz. XX w., Białynicze, cerkiew p.w. ikony Matki Bożej Białynickiej

Sanktuarium z cudownym obrazem *Matki Bożej* w Białyniczach¹⁹³ (Rys. 24) w XVIII w. było ważnym ośrodkiem misyjnym na wschodnich terenach białoruskich, zasiedlonych w znaczącym stopniu przez prawosławnych. Obraz został ukoronowany w 1761 r. Według dominikanina Dominika Kochańskiego,

¹⁹² Ks. Michał Janocha, *Niektóre aspekty ikonografii unickiej...*, s. 519.

¹⁹³ Najbardziej pełny na dzisiaj stan wiedzy na temat obrazu i klasztoru zob. w: Wojciech Boberski, *Maryjne sanktuarium karmelitów w Białyniczach. Architektura i sztuka „Białoruskiej Częstochowy”* [w:] *Sztuka kresów wschodnich*, t. 6, red. Andrzej Betlej, Piotr Krasny, Kraków 2006, s. 97-153.

dana jest MARYI Korona Białoruskiego Kraju za to, iż za jej przyczyną i staraniem zjednoczył się Bóg przez łaskę z duszami grzeszników nawróconych w dwudziestu siedmiu białoruskich kościołach, w których się nieużyteczne nasze [*dominikanów – V.B.*], po kilku tygodni, przez lat trzy misje odprawiły [...] Ochrzczonych Żydów trzydzieści sześć; ewangelików luteranckich trzysta; protestantów kalwińskich cztery; apostatów lud odstępców wiary czterysta cztery; dyzunitów focyńskich tysiąc sto jeden [...] ¹⁹⁴.

Obraz się nie zachował, znany jest z litografii i kopii. Jego pochodzenie nie jest znane. Według legendy karmelitańskiej, był namalowany przez anioła niedługo po fundacji klasztoru w 1624 r. przez Lwa Sapiechę ¹⁹⁵. Na przełomie XIX i XX w. w środowisku prawosławnym powstała legenda o sprowadzeniu ikony przez mnichów z Kijowa w XII w. podczas najazdu tatarskiego ¹⁹⁶. Gdy kościół razem z obrazem został zabrany na cerkiew prawosławną pojawiły się hipotezy o przemalowaniu obrazu Bogurodzicy w typie *Hodegetrii* z nadaniem jej cech malarstwa zachodniego. Ponieważ obraz się nie zachował, spory na ten temat toczą się do dzisiaj.

Obraz cieszył się niezwykłą popularnością wśród unitów i prawdopodobnie prawosławnych, pozyskanie których dla unii było jednym z głównych zadań karmelitów na wschodnich terenach Rzeczypospolitej, chociaż praca ta nie „nie przyniosła jednak żadnych znaczących owoców” ¹⁹⁷.

II.2.3. Najbardziej popularne legendy o cudownych obrazach w placówkach zakonnych

Dla wielu obrazów w ośrodkach zakonnych charakterystyczne było podkreślenie odrębnego nadprzyrodzonego pochodzenia lub jego powiązanie z czasami wczesnochrześcijańskimi za pośrednictwem toposu o namalowaniu obrazu przez Świętego Łukasza i następnym przeniesieniu na tereny Bizancjum, skąd obraz trafiał na Ruś w związku z dziejami książąt ruskich. Potem ikona w pewny cudowny sposób mogła „wędrować” gdzie indziej dalej, „wybierając” stałe miejsce przechowywania za pośrednictwem objawienia cudownej mocy.

Te relacje miały naturalnie wspierać autorytet Kościoła katolickiego w jego działaniach misyjnych w okresie nowożytnym, tym bardziej, że zgodnie z legendami obrazy miały być sprowadzone przez książąt ruskich. Obraz kościelny sprowadzony z Bizancjum przez ruskiego, prawosławnego księcia mógł wzbudzać większe zaufanie i zachęcać prawosławnych lub unitów do nawiedzania kościoła, niż obraz z przeszłością wyłącznie katolicką.

¹⁹⁴ Dominik Kochański, *Kazania Y Nauki Z Badaniami, Przykładami, Zarzutami, Odpowiedziami Na Missyach Dominikanow Po Całym Xięstwie Litewskim ... Wędrownie Słowo Boze Opowiadających ... Ogłoszone ...*, Wilna 1770, s. 22.

¹⁹⁵ *Informacja krótka de origine Obrazu Matki Naysiwęszej Białynickiej, wielkimi Cudami słynącego, który za wyszłą Bullą y Dekretem, Naywyższej Stolicy Apostolskiej, koronowany jest przez Jasnie W. Jmsci Xiędza Jerzego z Eklow Hilzena bispupa Smolienskeigo roku 1761 miesiąca Septembra dnia 20.*

¹⁹⁶ Ф. А. Жудро, *Бельничский Рождество-Богородицкий монастырь*, Могилев 1894, s. 6.

¹⁹⁷ Arkadiusz Smagacz OCD, *Rozwój i podział Prowincji Polskiej Karmelitów Bosych w XVIII wieku [w:] Cztery wieki Karmelitów Bosych w Polsce 1605-2005*, red. Andrzej Ruszały OCD, Kraków 2005, s. 73.

Podobny schemat zawierają legendy etiologiczne o najbardziej czczonym w Kościele katolickim obrazie *Matki Bożej Częstochowskiej* oraz obrazy cudowne o mniej rozpowszechnionym kulcie, jednak stanowiące ważne ośrodki pielgrzymowania chrześcijan w środowisku katolicko-prawosławnym, wśród których warto wymienić obraz *Matki Bożej* z kościoła dominikanów we Lwowie¹⁹⁸, który obecnie znajduje się w Gdańsku. Zdaniem Andrzeja J. Baranowskiego, legenda o bizantyńskim pochodzeniu obrazu powstała w związku uroczystościami koronacyjnymi w 1751 roku¹⁹⁹.



Rys. 25. Obraz *Matki Boskiej Budzławskiej*, dat. XVI w., Budzław, kościół Zaśnięcia Najświętszej Panny Marii

Wobec wzrostu popularności ruchu reformatorskiego, mnożone były opowieści o pierwszym przejawie cudownej mocy w związku z nawracaniem protestantów na katolicyzm. Jednym z takich obrazów jest wizerunek *Matki Boskiej Budzławskiej* (Rys. 25) z kościoła Bernardynów w Budzławiu, ofiarowany przez papieża Klemensa VIII wojewodzie mińskiemu Janowi Pacowi, który „z wielkiego heretyka stał się za oświeceniem Ducha ś. gorącym katolikiem...”²⁰⁰ i udał się z pielgrzymką do Rzymu w 1598 roku. Po śmierci Jana Pacy (1610) w 1613 r. obraz został przekazany bernardynom budzławskim (na ten czas miejscowość była znana jako Buda)²⁰¹.

Jeden z pierwszych cudów obrazu *Matki Boskiej Sokalskiej* był związany z nawracaniem na katolicyzm luteranki Zofii z Tęczyńskich Ostrorogowej, matki podczaszego koronnego Jana Ostroroga, fundatora klasztoru w Sokalu. Zofia Ostrorogowa „od 12 lat starając się o powicie dziecka, dopiero po poleceniu się Maryi przedstawionej na tym obrazie miała się doczekać upragnionego potomka”. Wskutek tego cudu luteranka miała nawrócić się na katolicyzm, jednak T. Dywan sugerował, że Zofia Ostrorogowa do końca życia pozostała luteranką²⁰².

W latyczowskim klasztorze dominikanów znajdował się cudowny obraz *Matki Boskiej Latyczowskiej* (ob. w kościele w Lublinie), którego ikonografia powtarzała ikonografię obrazu *Matki Boskiej Śnieżnej*, sprowadzony z Rzymu przez dominikanów, a początki jego kultu wiązano

¹⁹⁸ Historia obrazu cudownego N. Maryi Panny od Ś. Łukasza malowanego w kościele lwowskim Bożego Ciała zakonu Kaznodziejskiego, z opisem koronacji d. 1 lipca 1751 r., Lwów 1754, § 1, b.p.

¹⁹⁹ Andrzej Józef Baranowski, *Rola rodzin magnackich w uroczystościach koronacyjnych na wschodnich terenach Rzeczypospolitej* [w:] *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI-XVIII w.*, red. Jerzy Lileyko, Lublin 2000, s. 621.

²⁰⁰ Eleutery Zielejewicz, *Zwierzyniec na Ziemi niebieski, to jest Puszcza Budzka, łaskami boskimi opływająca, których ludzie przy Cudownym Obrazie Nas. Panny w kościele O. Bernardynów będącym doznawają*, Wino 1650, s. 9.

²⁰¹ Maria Kałamajska-Saeed, *Ołtarz w Budzławiu* [w:] *Niderlandyzm w sztuce polskiej. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, Toruń, grudzień 1992, Warszawa 1995, s. 437. Zob. na temat obrazu: Аляксандр Ярашэвіч, *Абраз Маці Божаў Будзлаўскай*. Мінск 2004; Zbigniew Michalczyk, *Zapomniane konteksty. Augsburg jako ośrodek rytownictwa wobec Rzeczypospolitej w XVII-XVIII wieku*, Warszawa 2020, s. 275.

²⁰² Tomasz Dywan, *Kształtowanie kultury prowincjonalnej...*, s. 71.

z nawracaniem na katolicyzm starosty latyczowskiego, wyznawcy kalwinizmu. Starosta miał nawrócić się na katolicyzm, gdy zobaczył światło unoszące się nad domkiem, obranym na kaplice przez misjonarzy²⁰³. Dominikanin Teodor Rakowiecki sugerował, że starostą był Jan Potocki, który po nawróceniu ofiarował mnichom do mieszkania swój dom²⁰⁴.

Podobne opowieści nie były typowymi dla obrazów, których kult miał charakter lokalny, a osobliwie dla obrazów z kościołów klasztor²⁰⁵.

II.2.4. Obrazy w kościołach parafialnych

Praktyki związane z czcią cudownych obrazów w parafialnych kościołach różniły się od praktyk zakonnych. Różniły się też praktyki uznania obrazów za cudowne w środowiskach zakonnych oraz parafialnych, co więcej – wiejskich. Według uporządkowanej w 1. połowie XVI w. przez papieża Urbana VIII procedury kanonizacyjnej²⁰⁶, obraz mógł uzyskać status „słynący łaskami” lub „cudowny” dopiero po zbadaniu go przez biskupa i oficjalnym zatwierdzeniu tego statusu. Jednak w rzeczywistości nie zawsze przestrzegano tych zasad, zwłaszcza w kościołach prowincjalnych, których wizytacje z XVII-XVIII w. często wspominają cudowne obrazy maryjne, określone w języku łacińskim jako „miraculosa”, „gratiosa”, lub polskim – „cudami/łaskami słynący” albo „cudowny/łaskawy”. Nie zawsze cuda obrazów aprobowano, na co zwracano uwagę w wizytacjach²⁰⁷. I tak, w wizytacji kościoła parafialnego w Łohojsku wspomniano w wielkim ołtarzu

Matki Przenajświętszej obraz wielkimi łaskami różnych stanów ludzie cieszący lubo nie jest aprobowany z ruska malowany Pana Jezusa w ręku piastującej sub titulo Assumptionis BVM teraz cały odnowiony po introductory a[nn]o 1698²⁰⁸

Kult podobnych wizerunków był ograniczony do parafii i najbliższych okolic, o wielu z nich często brakuje szczegółowej informacji, nie są one opisane w zbiorach cudownych ikon E. Nowakowskiego, A. Fridricha albo S. Barącz. Na terenach białoruskich większość z nich się nie zachowała, więc, nie mogą być rozpoznane na gruncie ikonografii. Znane je jedynie dzięki wizytacjom kościelnym, jednak zawarta w nich informacja jest ograniczona do wzmianki obrazu

²⁰³ Teodor Rakowiecki, *Głosy Do Korony Wzywające Czyli Cuda Y Łaski Boskie Przez Nayświętszą Maryą Pannę w rożnych potrzebach ludzkich, przy Świętym Jey Obrazie Latyczowskim Swiadczone: Z rożnych Pism y Księgi Autentycznej Cudow przez Kommissyą uznanych, Historycznie Zebrane Pod [...] Pastorskim Jmieniem [...] Adama Hrabi [...] Krasinskiego Biskupa Kamienieckiego Podolskiego [...]: Przed Uroczystą tegoż Obrazu Koronacją Do Druku Podane*, Berdyczów 1778, s. 16.

²⁰⁴ Ibidem, s. 15-16.

²⁰⁵ Zob. także: Mirosław P. Kruk, *Ikona Matki Boskiej w typie Hodegetrii z dawnego kościoła klasztor²⁰⁶ kapucynów we Wrocławiu [w:] Skarby uniwersyteckich kolekcji, vol. 1: Wykłady towarzyszące wystawie Jubileuszowej "Uniwersytet Wrocławski 1811–2011"*, red. Urszula Bończuk-Dawidziuk, Wrocław 2013, s. 19-21.

²⁰⁶ Grażyna Jurkowlanec, *Epoka nowożytna...*, s. 279.

²⁰⁷ Zob. Jan Kracik, *Staropolskie spory o kult obrazów...*, s. 110.

²⁰⁸ Biblioteka Czartoryskich, rkps 79481, cz. 2, s. 2013.

i czasem krótkiego opisu jego wyglądu i wotów do niego przypisanych. Na podstawie tej informacji trudno wysnuć jakiegokolwiek wnioski o kulcie tych ikon, ale w źródłach zaskakująco często podobne wizerunki opisane zostały jako przedstawiające Marię na jednym ręku trzymającą Dzieciątka Jezusa, a w drugim ręku trzymającą berło. Podobny cudowny wizerunek Bogurodzicy „w jednym ręku Pana Jezusa mający, w drugim sceptrum”, namalowany na „blasie drewnianej”, znajdował się, na przykład w wielkim ołtarzu w kościele w Swojatyczach²⁰⁹.

Według tych relacji rozpowszechnione były wizerunki z przedstawieniem Matki Bożej trzymającej Jezusa tak na prawym, jak na lewym ręku, a w drugim ręku trzymającej berło. Na przykład, w kościele w Kamionce było „imago gratiosa Beata Virginis Mariae, tenentis in manu sinistra Jesum, paruutum decorate veste argentea partii deaurata, tenens sceptrum in manu dextra”²¹⁰. W Miedzyrzeczu zaś wspomniano „immago B.V.Mariae Gratiiosa, in dextera tenens Salvatore cum tunica argenteae coronij et sceptro deaurato”²¹¹.

Poważnym problemem w badaniu tych wizerunków jest to, że wielu z nich się nie zachowało. Przynajmniej dotyczy to terenów, które po rozbiorach polski weszły do składu imperium rosyjskiego a potem do Związku Radzieckiego i zostały zniszczone w czasach komunistycznych. Więc nie możemy sugerować, w jakim czasie powstawały obrazy o podobnej ikonografii. Na podstawie zachowanych obrazów kościelnych oraz cerkiewnych (mam na uwadze przynajmniej świątynie unickie) można sugerować, że tak duże rozpowszechnienie zyskały w XVIII w., po ustaniu wojen i utrwaleniu pokoju.

Berło w ręku Marii występuje tu jako odzwierciedlenie aspektu politycznego (ponieważ uznano Ją za Królową Polski i prowadzono koronacje najbardziej czczonych obrazów) oraz militarnego (w Rzeczypospolitej, podobnie jak w całym chrześcijańskim świecie, Marię postrzegano jako Hetmankę, za pomocą której osiągnano tryumfy w wojnach. Można byłoby sugerować, że chodziło przynajmniej o zwycięstwa nad oponentami religijnymi, ale podobna ikonografia spotykana w cerkwiach prawosławnych w przypadku ikon, namalowanych w XVIII w. Przykładem jest obraz *Matki Bożej z bramy Olejnej* w Mohylowie²¹², na którym Matkę Bożą również przedstawiono z berłem.

Wygląda na to, że takie podobne przedstawienie Bogurodzicy, jako Królowej i obrończyni Rzeczypospolitej, na wizerunkach, które znajdowały się w kulcie trzech obrządków miało łączyć chrześcijan bez względu na różnice teologiczne wyznań. Tym bardziej, że wiele z tych obrazów

²⁰⁹ НИАБ. Ф. 1781. Оп. 27. Д. 213 Л. 21 rev.

²¹⁰ НИАБ. Ф. 1781. Оп. 27. Д. 213 Л. 85 rev.

²¹¹ НИАБ. Ф. 1781. Оп. 27. Д. 213 Л. 136 rev.

²¹² Zob. o nim w II.1. Rola cudownych obrazów w prawosławnych ośrodkach WKL i ziem ruskich Rzeczypospolitej.

miało pochodzenie faktyczne lub domniemane wschodnie²¹³, a wśród pielgrzymów byli wierni prawosławni.

II.2.5. Prawosławne ikony w kulcie Kościoła katolickiego

W 1596 r. biskup lwowski Jan Dymitr Solikowski odłączył we Lwowie malarzy katolickich od malarzy ormiańskich i ruskich, a w 1597 r. ustanowił bractwo malarzy katolickich, by malowali obrazy według zwyczaju i kanonów Kościoła katolickiego. Umieszczanie w kościołach obrazów, malowanych przez prawosławnych, groziło grzywną i ekskomuniką²¹⁴. Jednak w następnym stuleciu do kościołów katolickich trafia ogromna liczba obrazów namalowanych przez prawosławnych i zabranych z prawosławnych cerkwi.

Wielka popularność ikon w Kościele katolickim w pewnym stopniu związana z tym, że w dobie rozpowszechnienia protestantyzmu autorzy katolicycy połowy XVI st. podkreślali nabożne oddawanie czci ikonom przez Rusinów²¹⁵. Po nadaniu na Soborze Trydenckim ikonie nowego znaczenia w zbawieniu człowieka, w katolickich państwach wzrósł popyt na ikony o pochodzeniu greckim, zwłaszcza kretańskim. W XVII-XVIII w., gdy w ośrodkach katolickim Europy Zachodniej, głównie do Italii, umieszczano ikony greckich malarzy²¹⁶, w kościołach na terenach Rzeczypospolitej odnotowano wzrost liczby ikon o prawosławnym – moskiewskim bądź lokalnym pochodzeniu. Były to tak ikony sprowadzone jako łupy z terenów moskiewskiego państwa w czasach wojen lub zakupione tam²¹⁷, jak i ikony przeniesione do kościołów z prawosławnych cerkwi lub monasterów w ciągu XVII-XVIII wieku.

O ile umieszczenie w kościele łupów z państwa moskiewskiego mogło zostać niezauważane dla ludności prawosławnej, o tyle przeniesienie do kościoła otoczonej szczególną czcią ikony *Matki Bożej* z lokalnej cerkwi prawosławnej mogło doprowadzić do odwiedzania przez prawosławnych cudotwórczej ikony w kościele i w pewnych okolicznościach ich stopniowego nawracania. W dokumentach opisano kilka skutecznych albo nieskutecznych prób sprowadzania cudotwórczej ikony z cerkwi prawosławnej do kościoła. Przykład skutecznej próby stanowi obraz Matki Bożej w kościele w Borysowie. Przejeżdżając przez Borysów, 11 kwietnia 1697 r. rosyjski stolnik Piotr Andrejewicz Tolstoj²¹⁸, odwiedził kościół w Borysowie, gdzie

²¹³ Zob. o tym Mirosław P. Kruk, *Ikony-obrazy...*

²¹⁴ Ks. Michał Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne...*, s. 57; Edward Rastawiecki, *Słownik malarzów polskich*, t. 2, Warszawa 1851, s.295-299.

²¹⁵ О .Ю. Тарасов, *Икона и благочестие...*, s. 153.

²¹⁶ Ibidem, loc. cit.

²¹⁷ Zob. M.P. Kruk, *Ikony-obrazy...*; Ks. Michał Janocha, *Białoruskie malarstwo ikonowe*, „Ethos” nr 1/81 (2008), s. 128; Michał Janocha, *Icon painting in the Grand Duchy of Lithuania...*, p.85-87.

²¹⁸ P. A. Tolstoj był jednym z 37 ludzi, których Piotr I odprawił po naukę wojenną do Europy. Tolstoj wyjechał z Moskwy do Italii 26 lutego 1697 r. i wrócił 27 listopada 1699. Opisał podróż w diariuszu, poświęcając dużo uwagi

znajdowała się słynąca cudami ikona *Matki Bożej z Dzieciątkiem na lewym ręku*. Tolstoj zaznaczył, że ikonę namalowano „подобно как пишут образ *Смоленской Пресвятой Богородицы* ... письмом изрядного мастерства подобного московским письмам” (podobnie jak malują obraz *Najświętszej Bogurodzicy Smoleńskiej* ... pismem porządnego mistrzostwa podobnego pismom moskiewskim)²¹⁹.

Jak wynika z opowieści księdza Tolstoja, ikona pierwotnie znajdowała się w cerkwi w miejscowości Gumnaż, położonej o 3 mile od Borysowa. Po zajęciu Borysowa przez wojska cara Aleksego Michajłowicza obraz umieszczono w zamku borysowskim, po wojnie obraz przeniesiono do prawosławnego monasteru Zmartwychwstania Pańskiego, gdzie ikona znajdowała się 5 lat i dopiero po tym łacinnicy umieścili ikonę w kościele na ołtarzu²²⁰.

Gdy ikonę umieszczono w kościele, na twarzy Bogurodzicy pojawiła się czarna plama, która powiększyła się z czasem i w 1697 r. zakrywała lewe oko, lewy policzek i nos Bogurodzicy. Plamy nie udawało się zamalować – wszyscy, którzy próbowali to zrobić, od razu zaczęli chorować na „chorobę rączną”, po czym doznawali uzdrowienia od tej samej ikony²²¹.

„Zdobycie” cudotwórczej ikony proveniencji prawosławnej dla kościoła czasem było powiązane z próbami jej porwania z cerkwi, które nie zawsze były udane. Ikony pozostawały w cerkwiach, a katolicy pielgrzymowali do nich razem z prawosławnymi, głównie, na święta maryjne. Tak, 15 sierpnia, na święto Zaśnięcia Matki Bożej, liczne pielgrzymki katolików odbywały się do cudotwórczej ikony *Matki Bożej* w monasterze prawosławnym w Surdegach (Lit.: Surdegis, ob. Litwa). Według dokumentów, katolicy kilkakrotnie próbowali wynieść ikonę do kościoła, ale ona „неким неведомым чудом паке в своем монастыре и церкви по прежнему обретется”²²². To, że ikona mimo prób jej przeniesienia do kościoła pozostawała w cerkwi stanowiło jedną z przyczyn jej czci przez katolików²²³.

Podobne losy napotkały ikonę *Matki Bożej* z prawosławnego monasteru w Jewie (Lit.: Vievis, ob. Litwa), która została ukradziona na żądanie plebana dominikańskiego klasztoru w połowie XVIII w. Jednak niedługo potem pleban zrócił ikonę do monasteru „опасуясь за такое богопротивное дело каковых представлений, по совету прочих”²²⁴. W 1722 r.

cerkwiom, kościołom, oraz artefaktom i tradycjom chrześcijańskim w odwiedzanych przez niego miejscach (*Путешествие стольника П.А. Толстого*, „Русский архив, nr 2 (1888), s. 161-166.)

²¹⁹ *Путевой дневник П.А. Толстого*, „Русский архив, nr 2 (1888), s. 182.

²²⁰ *Ibidem*, s. 182-183.

²²¹ *Ibidem*, s. 183.

²²² Ów cud został w szczególności opisany w końcu XIX w. przez Pompeja N. Batiuskowa: gdy berdardyni umieścili ikonę Bogurodzicy w klasztorze, Jej twarz niby znikła, porywaczom wykrzywiły się twarze, po czym obraz został przeniesiony procesją do monasteru prawosławnego (П. Н. Батюшков, *Белоруссия и Литва. Исторические судьбы северо-западного края*, Санкт-Петербург 1890, s. 55). Ten przypadek dobrze ilustruje ewolucję i powstanie nowych opowieści o cudownych wizerunkach z biegiem czasu i w zależności od potrzeb polityczno-religijnych.

²²³ *Памятники православия и русской народности...*, s. 1697-1698.

²²⁴ *Ibidem*, s. 1251.

wychowankowie kolegium jezuickiego zaatakowali i podpalili żeński kutejeński monaster w Orszy, aby porwać cudowny obraz, jednak próba nie przyniosła skutku²²⁵.

Czasami porywaniu i przenosinom przez katolików ikon z cerkwi do kościołów przeciwstawiali się inni katolicy. Na przykład, w latach 1673-1674 toczyła się walka o prawo patronatu nad cudowną ikoną *Matki Bożej* ze wsi Pułganowo (Rys. 26) między właścicielem wioski Fiodorem Uszakiem-Kulikowskim a dominikanami łuckimi²²⁶. Oryginał cudotwórczej ikony się nie zachował. W cerkwi św. Michała osady Promień na Ukrainie zachowała się kopia ikony, pochodząca z lat 60. XVII wieku²²⁷. W centrum zachowanej ikony umieszczono właśnie kopię cudownej ikony, u jej dołu umieszczono napis fundatorski, a po stronach – kwatery z cudami, związanymi z cudotwórczą ikoną. Ikonografia ikony została opisana szczegółowo przez badaczy ukraińskich badaczy, więc ją pominę²²⁸.

Ikona była popularnym ośrodkiem pielgrzymowania ludności różnych warstw społecznych (szlachty i chłopów) i religijnych (prawosławnych i katolików). Przy cerkwi wspomniano pomieszczenia (budy), w których chorzy oczekiwali na łaski Matki Bożej przez całą dobę, a przy tych budach znajdowały się stoły ze świecami i żywnością²²⁹.

W październiku 1673 r. dominikański mnich ks. Grzegorz w otoczeniu poddanych klasztoru zaatakował cerkiew, podczas którego podpalono budy z pielgrzymami i zamierzano spalić cerkiew, ale temu przeszkadzili żołnierze polscy obrządku katolickiego, którzy przybyli do Pułganowa na odpust. Sprawa ta nabyła szerokiego rozgłosu na Wołyniu i król Michał Wiśniowiecki nadał list, w którym zakazał dominikanom łuckim czynić przeszkody w oddawaniu czci ikonie Bogurodzicy, a później ochronny list pielgrzymom do Pułganowa nadał podkanclerz koronny²³⁰.

²²⁵ П.Н. Батюшков, *Белоруссия и Литва*, Минск 2004, s. 275.

²²⁶ Михайло Довбищенко, *Найдавніші відомості про почитання чудотворного образу Пресвятої Богородиці в Пулганові (за матеріалами актових книг Волинського воєводства)* [w:] Волинська ікона: дослідження та реставрації. Випуск 19, Матеріали XIX міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 24–25 жовтня 2012 року, Луцьк 2012, s. 124-125.

²²⁷ Олена Біруліна, *У пошуках сакральної пам'ятки: топографічній та людський простір чудотворної ікони Богородиці з Пилганова* [w:] Волинська ікона: дослідження та реставрації. 19: Матеріали XIX міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 24–25 жовтня 2012 року, Луцьк 2012, s. 113-114.

²²⁸ Zob. Олена Біруліна, *У пошуках сакральної пам'ятки...*, s. 113-118. Ангеліна Вигоднік, *Особливості іконографії Пилганівської ікони Богородиці XVIII ст.* [w:] Волинська ікона: дослідження та реставрації. Випуск 19, Матеріали XIX міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 24–25 жовтня 2012 року, Луцьк 2012, s. 119-123.

²²⁹ Михайло Довбищенко, *Найдавніші відомості...*, s. 124.

²³⁰ Ibidem, s. 124-125.



Rys. 26. Obraz *Matki Boskiej Pulganowskiej*, kopia z oryginału z lat 1660-ch, Promień, cerkiew św. Michała

Umieszczenie w kościele cudownej ikony-obrazu czczonej przez prawosławnych albo unitów w XVII w. powodowało czasem adaptowanie ustalonych praktyk adoracyjnych albo liturgicznych stosowanych wobec obrazu. Podobny przykład stanowi „obraz czwrtkowy Najświętszej Maryi Panny Pana Jezusa na ręku trzymającej na blasie miedzianej malowany”²³¹ w kościele w Olkowiczach, gdzie w latach 1780-ch odbywały się trzy uroczystości:

jedna na Gromnice ruskie, druga na Nawiedzenie Najświętszej Panny czyli położenia ryzy ruskie z dawną wprowadzona. Trzecia na Najświętszą Pannę Szkaplerzną przez niniejszego plebana razem z bractwem wprowadzona. Na te uroczystości zgromadzają się dystyngwowańsi z różnych

²³¹ НИАБ. Ф. 1781. Оп. 27. Д. 219. Л. 32.

parafii. Na dwie zaś pierwsze uroczystości po większości wieśniacy zewsząd zbierają się, tak że ich do kilku tysięcy na tych festach najdować się zwykło²³².

Z tego fragmentu wynika, że od czasu zbudowania pierwszej kaplicy w 1699 r. przez Piotra Kurzeńkę, który umieścił w niej należący do niego obraz Matki Bożej

który obraz Matki Najświętszej jak niektórzy świadczą z Kublicz dostał, a jak inni twierdzą od Pieślaka szlachcica, który i do Borun obraz Matki Najświętszej ofiarował, miał sobie darowany²³³,

w ciągu niemal stu lat głównymi uroczystościami w kościele katolickim były święta Cerkwi wschodniej, które były popularne wśród mieszkańców pobliskich wsi. To mogło być spowodowane między innym wschodnim pochodzeniem obrazu, który słynął cuda zaczęto spisywać w 1698 roku²³⁴. Warto jednak odznaczyć, że praktyki obchodzenia świąt prawosławnych odbywały się nie tylko w kościołach, gdzie znajdowały się cudowne obrazy. Według wizytacji z 1783 r., w Miorach w ciągu stulecia obchodzono święta prawosławne Zesłania Ducha Świętego na Apostołów, Zaśnięcia i Narodzenia Matki Bożej, podczas których nabożeństwo odprawiali księża unicy i gromadziło się dużo wiernych²³⁵. Właśnie sto lat przed wizytacją, czyli w 1683 r. na omawiany kościół przebudowano cerkiew prawosławną, zbudowaną w 1643 r. przez sędziego brasławskiego Sebastiana Mirskiego. Po upływie 40 lat jego synowie oddali cerkiew na kościół i zaprosili księdza z Druż²³⁶. Można zatem wnioskować, że obchodzenie świąt prawosławnych w kościołach katolickich z prawosławną przeszłością lub w miejscowościach z dużą liczbą prawosławnych mieszkańców było częścią praktyk duszpasterskich.

Odwrotny przykład stanowi obraz-ikona *Matki Bożej Rudeckiej*, który pochodził z cerkwi prawosławnej wsi Żeleźnice na Podolu. Jego kult powstał na początku XVII st. i funkcjonował w kręgu tradycji Kościoła katolickiego, co nie przeszkadzało oddawaniu mu czci przez prawosławnych, a w jednym znanym przypadku doprowadziło do nawracania na katolicyzm jednego prawosławnego, któremu miała się przyśnić i nakłonić do tego *Matka Boża Rudecka*²³⁷.

Chociaż czasem prawosławni udawali się do cudownych obrazów Bogurodzicy w kościołach katolickich, na tle konfrontacji religijnej byli oni nastawieni raczej wrogo wobec Kościoła katolickiego oraz umieszczonych w nim obrazów. W dokumentach opisano przypadek znieważania obrazów kościelnych przez prawosławnych. We wrześniu 1643 r. Jan Filipowski, ksiądz kolegium jezuickiego w Połocku, prosił o wpisanie do ksiąg miejskich połockich, że

²³² Ibidem. J. 33.

²³³ Ibidem. J. 30.

²³⁴ Ibidem. J. 32.

²³⁵ В.А. Ермалёнак, *Касцёл і парафіі ў Міёрах у XVII-XVIII стст* [w:] *Віцебскі край. 5: Матэрыялы V Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі “Віцебскі край”, прысвечаны Году малой радзімы, 21 лістапада 2019 г.*, Віцебск – Мінск 2020, s. 341.

²³⁶ В. А. Ермалёнак, *Касцёл і парафіі ў Міёрах...*, s. 339.

²³⁷ Mirosław P. Kruk, *Uwagi o kulcie ikon i obrazów w dawnej Polsce i na Rusi*, Arche nr 3-4 (30-31) s. 60.

prawosławni znieważają obrazy świętych – jak z tego wynika, w kościołach katolickich. Chodziło o znieważanie w sposób werbalny oraz fizyczny: „образы Божые светые лжатъ, деспектують, деруть, топчуть, насмеваючы се оным светым образом, очы, вышарпывають”. Chodziło i o znieważanie Bogurodzicy – „и о Панне Насветшей блузнят”. Ksiądz, tym niemniej, nie prosił o karę za świętokradztwo, tylko o wpisanie skargi do ksiąg miejskich²³⁸. Nie wiadomo, na ile często zdarzały się podobne działania.

Z drugiej strony, zdarzały się akty znieważania ikon Matki Bożej w prawosławnych cerkwiach przez katolików, w tym studentów jezuickich kolegów. Jeden z nich odbył się w Wilnie 18 grudnia 1683 r. – studenci kolegium jezuickiego dokonali zbeszczeszczania ikony Bogurodzicy w monasterze św. Ducha²³⁹.

Warto odznaczyć, że do kościołów katolickich trafiały ikony z pobliskich cerkwi prawosławnych, których kult miał charakter lokalny. Bezpośrednio do kościołów katolickich nie trafiały ikony z popularnych prawosławnych ośrodków jak, na przykład, Żyrowic, Chełma lub Poczajowa. Ikony o utrwalonym kulcie razem ze świątyniami, w których się znajdowały, trafiały głównie do bazylianów.

II.2.6. Podsumowanie

W Kościele katolickim w nowożytnej Rzeczypospolitej znaczącą rolę w krzewieniu kultu wizerunków cudownych odgrywały zakony, szczególnie dominikanie, jezuici i karmelici, którzy propagowali kulty tak zachodnioeuropejskich cudownych obrazów, głównie obrazu *Matki Boskiej Śnieżnej*, jak lokalnych obrazów i wykorzystywali ich w działalności misyjnej wśród protestantów i prawosławnych. Celom misji służyły również opowieści etiologiczne o obrazach, które zawierały wątki o nawróceniu protestantów na katolicyzm za pośrednictwem obrazu jako jeden z jego najpierwszych cudów. Opowieści o takim charakterze były związane z reguły z obrazami, które się znajdowały na terenach, gdzie na protestantyzm nawróciła się znacząca liczba katolików. Na terenach, zasiedlonych głównie przez prawosławnych, legendy łączyły powstanie obrazu ze św. Apostołem Łukaszem oraz książętami ruskimi.

W epoce nowożytnej w kościele katolickim znajdowało się wiele ikon z przeszłością prawosławną, które były albo sprowadzone z terenów moskiewskich podczas wojen (większość), albo pochodziły z lokalnych cerkwi prawosławnych (mniejszość). W pierwszym przypadku ikona zostawała otoczona kultem typowo rzymskokatolickim, w drugim zaś przypadku razem z cudowną ikoną do kościoła trafiały wschodnie tradycje w jego kulcie.

²³⁸ *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа*, 1, Вильна, 1867, s. 354.

²³⁹ Tomasz Kempa, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie...*, s. 486.

II.3. ROLA CUDOWNYCH OBRAZÓW W DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ CERKWI UNICKIEJ

Po zawarciu Unii kościelnej w 1596 r. Cerkiew unicka stopniowo wzmacniała swoje pozycje i w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej obejmowała wielką część ludności terenów poprzednio prawosławnych – Wielkiego Księstwa Litewskiego i ziem ruskich Rzeczypospolitej. Większość wiernych Cerkwi unickiej stanowiła ludność wiejska – na terenach współczesnej Białorusi niemal 90% unitów mieszkało na wsi. Miało to pewne efekty na różne aspekty życia religijnego, w tym duszpasterstwo i malarstwo sakralne oraz kult Matki Bożej i świętych i w dużym stopniu różniło się od duszpasterstwa w ośrodkach miejskich i monastycznych.

Z tego powodu podejście do badania kultu cudownych obrazów maryjnych potrzebuje ich podziału na dwie główne grupy – 1) wizerunki w ośrodkach monastycznych zakonu św. Bazylego i wizerunki w cerkwiach parafialnych miejskich (których było dość mało, ponieważ ważne ośrodki religijne w miastach były pod opieką bazylianów) i 2) wizerunki w parafiach wiejskich. Każdej z tych grup będzie poświęcony odrębny rozdział.

II.3.1. ROLA ZAKONU BAZYLIANÓW W ROZWOJU KULTU OBRAZÓW MATKI BOŻEJ

Bazylianie odegrali niewątpliwie największą rolę w propagowaniu kultów cudownych wizerunków maryjnych w porównaniu do zakonów katolickich, a tym bardziej do Cerkwi prawosławnej na terenach nowożytnej Rzeczypospolitej. To właśnie w należących do nich sanktuariach rozkwitł kult dziesiątków obrazów maryjnych o charakterze tak lokalnym jak państwowym²⁴⁰. Co więcej, do końca XVIII w. niemal w każdym klasztorze bazyliańskim znajdował się cudowny wizerunek maryjny, otoczony co najmniej kultem lokalnym.

Już w pierwszych dziesięcioleciach po zawarciu unii kościelnej, kiedy głównym celem unitów było nasadzenie i umocnienie roli nowej Cerkwi w środowisku (byłych) prawosławnych, unicy zaczęli wykorzystywać cudowne wizerunki maryjne w celach misyjnych. Było to spowodowane rolą, którą ikony w ogóle, a przynajmniej ikony cudowne, odgrywały w duszpasterstwie oraz ponadwyznaniowym charakterem kultu maryjnego. Duchowieństwo unickie widziało odnowienie tradycji oddawania czci ikonom, która w pewnym stopniu wygasła w związku z Reformacją a pustoszącymi świątyni i monastery wojnami, jako jedno z najważniejszych zadań Cerkwi²⁴¹ i dużo zrobiło w tym kierunku.

Bazylianom, zachowującym ryt, tradycje i język Cerkwi wschodniej, łatwiej było sprawować swoją misję wśród wiernych przywiązanych do prawosławia, aniżeli zakonnikom

²⁴⁰ Zob. na temat cudownych obrazów maryjnych oraz wykaz cudownych obrazów w placówkach bazyliańskich na terenach Ziemi ruskich: Beata Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej...*, s. 276-290, wykaz na s. 289-290.

²⁴¹ М. В. Довбищенко, *Архів Української Церкви, т.3, вып. 1: Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI - першої половини XVII ст.*, Київ 2001, s. 84.

katolickim²⁴². W prowadzeniu misji adepti rytu św. Bazylego wykorzystywali narzędzia zakonów katolickich, wśród których wielkie znaczenie miał kult cudownych wizerunków maryjnych. W działalności bazylianów w sprawie rozwoju kultów cudownych wizerunków maryjnych można wyodrębnić dwa główne kierunki – wsparcie istniejących albo odrodzenie zaniedbanych kultów cudownych ikon z ośrodków prawosławnych oraz kształtowanie kultów ikon zapoczątkowanych w środowisku unickim.

Pierwsza działalność przypadała głównie na pierwsze dziesięciolecia XVII w., kiedy do Unii została dołączona duża ilość cerkwi i monasterów prawosławnych, w tym posiadających cudowne wizerunki. Kontynuowano je w ciągu XVII-XVIII w. w trakcie dołączenia nowych monasterów i parafii prawosławnych.

Druga działalność rozpoczęła się w 2. połowie XVII w. i przypadła na czasy, gdy zaczęto fundować klasztory unickie przy wsparciu miejscowej szlachty lub magnaterii. Często mieszkało w nich jedynie kilka osób, a czasem fundowano je specjalnie dla opieki nad lokalnie czczonymi wizerunkami maryjnymi. Rozkwit kształtowania właśnie unickich ośrodków cudownych wizerunków przypada na koniec XVII i XVIII stulecie. Charakterystyczne to było tak dla Księstwa Litewskiego jak i dla ziem Koronnych, gdzie rozprzestrzeniała się Unia. Na przykład, na Podlasiu większość sanktuariów z cudownymi ikonami Matki Bożej powstała około roku 1710²⁴³.

II.3.1.1. Ikony z przeszłością prawosławną

Zaraz po fundacji zakonu, bazylianie zaczęli ściągać do siebie z cerkwi unickich czczone wizerunki maryjne z przeszłością prawosławną. Niemal od razu po zajęciu poważnych centrów prawosławnych razem z cudownymi ikonami, które tam się znajdowały, unicy rozpoczęli promowanie kultu tych ikon według wzoru wykształtowanego w Kościele katolickim w ramach działalności kontrreformacyjnej. Właśnie przez nich były rozbudowywane istniejące oraz wypracowywane nowe legendy o cudownych wizerunkach, które opublikowano na stronach druków polskich oraz zachodnioeuropejskich. Według wzoru zachodniego spisywano cuda wizerunków maryjnych w formie rejestrów, które potem były ogłoszone drukiem albo zachowały się w formie manuskryptów.

Już w pierwszych dziesięcioleciach po zawarciu Unii do unitów – a potem do bazylianów – trafiły cudowne ikony Matki Bożej z poważnych ośrodków prawosławnych. W 1609 r. unicy zabrali cudowną ikonę *Hodegetrii* z cerkwi Przemyskiej w Wilnie (Rys. 27). Prawosławny protopop Bartłomiej Żaszkowski zgromadził świętości prawosławne w cerkwi św. Mikołaja, która

²⁴² С. В. Казуля, *Місіянерская дзейнасць ордэна базыльян у першай палове XVII ст.* [w:] *Хрысціянства у гістарычным лёсе беларускага народа*, рэдактар: С. В. Марозава, Гродна 2009, s. 195.

²⁴³ Antoni. Mironowicz, *Księga cudów przed ikoną Matki Boskiej Waśkowskiej dokonanych*, Białystok 2012, s. 9.

razem z innymi cerkwiami została przekazana unitom 1 stycznia 1609 r. Tego dnia metropolia Hipacy Pocij po południu rozkazał przenieść cudowny obraz do cerkwi Św. Trójcy²⁴⁴, przy której ufundowano monaster bazyliański. Po przeniesieniu siedziby metropolity do monasteru Św.



Rys. 27. Ikona Matki Bożej Hodegetrii z cerkwi Przemyskiej w Wilnie, litografia, kon. XIX w.

Trójcy w 1613 r. niebawem przeniesiono tam ikonę Matki Bożej. Ikonę umieszczono w ołtarzu bocznym, z lewej strony od ołtarza głównego²⁴⁵.

W 1613 roku wileński archimandryta Jozafat Kuncewicz rozpoczął propagowanie kultu ikony *Matki Boskiej Żyrowickiej*²⁴⁶. Kongregacja 1621 r. uchwaliła wydanie książki o jej cudach, napisanej przez x. Teodora Borowika. Książka ukazała się w 1622 r. w roku w Wilnie²⁴⁷ i jej druk był wielokrotnie wznawiany. Właśnie od tej książki bierze początek legenda o objawieniu ikony *Matki Bożej Żyrowickiej* na drzewie w lesie.

W 1623 r. biskup chełmski Metodiusz Terlecki wystarał się o indulgencję dla pielgrzymów do ikony *Matki Boskiej Żyrowickiej*²⁴⁸ (Rys. 28). W 1625 r. ośrodek żyrowicki otrzymał odpusty na czas dni świąt maryjnych, z których korzystali wierni obrządków greckiego i łacińskiego²⁴⁹. W 1626 r. bazylianie otrzymali pozwolenie słuchania spowiedzi katolików, a w 1632 r. ubiegali w Kongregacji Rozkrzewiania Wiary o „pozwolenie na odprawienie liturgii według rytu łacińskiego, ale w języku słowiańskim”²⁵⁰.

W połowie XVII w. istniało przekonanie, że obraz i napis otaczający obraz

²⁴⁴ О. В. Щербицкий, *Виленский Пречистенский собор (Исторический очерк в связи с религиозной жизнью г. Вильны)*, „Вестник Виленского Свято-Духовского братства”7 (1908), s. 141.

²⁴⁵ Ks. Diakon Denis Rusnak, „*Losy prawosławnych monasterów Wilna podczas bieżęstwa i po wojnie*”, „Latopisy Akademii Supraskiej”6 (2015), s. 100.

²⁴⁶ М.В. Довбищенко, *Архів Української Церкви...*, s. 84.

²⁴⁷ Henryk Łowmiański, *Rys historyczny województwa nowogródzkiego w jego dzisiejszych granicach (do r. 1795)*, Wilno 1935, s. 99.

²⁴⁸ Н. Петров. *Холмско-Подляские монастыри: Холмский, Замостский и Яблочинский [w:] Памятники русской старины в Западных губерниях, издаваемые с высочайшего позволения П.Н. Батюшковым, 7: Холмская русь (Люблинская и Седлецкая губ., Варшавское Генерал-Губернаторство)*, Санкт-Петербург 1885, s. 179.

²⁴⁹ Dorota Wereda, *Koronacje wizerunków maryjnych w Cerkwi unickiej [w:] Koronacje wizerunku Matki Bożej na przestrzeni dziejów*, red. Ewelina Dziewońska-Chudy, Maciej Trąbski, Częstochowa – Warszawa 2018, s. 70.

²⁵⁰ Dorota Wereda, *Koronacje wizerunków maryjnych...*, s. 70.

sam rzetelnie każdy obaczyć może, z którego zapach wdzięczny wychodzi, lecz tego obaczyć rzetelnie i zapachu uczyć nie mogą heretycy i inszej wiary ludzie w grzechach będący. Ludziom zaś wiary dobrej i sumnienia dobrego wesołym i jasnym się pokazują²⁵¹.



Rys. 28. Ikona *Matki Bożej Żyrowickiej*, Żyrowice, sobór Zaśnięcia Bogurodzicy

²⁵¹ Piotr Hyacinth Pruszc, *Morze łaski Bożej, które Pan Bog w Koronie Polskiej po różnych miejscach, przy obrazach Chrystusa Pana y Matki jego Przenaświętszey, na serca ludzi pobożnych y w potrzebach ratunku żądających, z głębokości Miłosierdzia swego nieprzebranego co dzień obficie wylewa*, Kraków 1662, s. 53.



Rys. 29. Obraz *Matki Bożej Sapieżyńskiej*, Wilno, katedra św. Stanisława

Pamięć o tym wierzeniu istniała w literaturze dewocyjnej polskiej nawet na początku XX stulecia²⁵². W tym czasie podobne opowieści przypisywano również obrazom w kościołach katolickich. Na przykład obraz *Matki Bożej Sapieżyńskiej* (Rys. 29) z kościoła Św. Michała (obecnie w katedrze św. Stanisława) w Wilnie, zwykle okazywał się radosnym, a „zawsze zwykł się smutno pokazywać lub dla utrapienia jakiego przyszłego lub też dla jakiego człowieka w grzechach ciężkich zanurzonego”²⁵³. Wątki o zmianach w obliczu cudotwórczej ikony w Cerkwi unickiej pochodzą zatem z praktyk duszpasterskich stosowanych w Kościele katolickim.

W 1616 r. do cerkwi Św. Ducha przy klasztorze bazylikańskim trafiła ikona *Matki Bożej Mińskiej* (Rys. 30), druga czczona ikona, według legendy, sprowadzona na tereny WKL przez Królową Helenę²⁵⁴. Najpierw znajdowała się ona w cerkwi Narodzenia Matki Boskiej, a potem została przeniesiona przez unitów do soboru Świętego Ducha²⁵⁵. Na początku XVII w. cerkiew Świętego Ducha była w zaniedbanym stanie. Stan ikony również się pogorszył. W 1635 r. mieszczanie mińscy zwrócili się z prośbą do metropolity Józefa Welamina Rutskiego z prośbą o odbudowę cerkwi zamkowej i przeniesienia do niej cudotwórczej ikony. Metropolita pozwolił odbudować cerkiew, ale nie zezwolił na przeniesienie ikony do nowej



Rys. 30. Ikona *Matki Bożej Mińskiej*, Mińsk, sobór Świętego Ducha

²⁵² Walerjan Charkiewicz, *Żyrowice – lask krynice*, Słomim 1903, s. 19.

²⁵³ Stanisław Szczygielski, *Skarbnica niebieska zdawna y temi czasy iaśniej otwarta przy obrazie Bogarodzice Maryey Panny w Kościele Michała Świętego w Wilnie Pánien Zakonnych Zakonu Franciszka Świętego Fundacyi Sapieżyńskiej codziennemi, iawnemi Autentycznemi Cudámi ubogacona. Ku Pociesze duszney wiernych Chrystusowych na Swiat wydana*, Wilno 1671, b.p. rozdział: *O odmianie tego Obrazu Cudownego Naświętszey Panny*.

²⁵⁴ Ю. М. Мікульскі, *Гісторыя іконы Божай Маці Менскай (да XVIII ст.)* [w:] *Беларуская даўніна*, wyd. 1, Мінск 2014, s. 89-90.

²⁵⁵ Анджей Гиль, *Униатский архимандрит Минский и епископ Холмский Афанасий Пакоста и его завещание* [w:] *Завещания униатских иерархов киевской митрополии XVII и XVIII вв. как пример религиозной культуры общества Речи Посполитой*, ред. Анджей Гиль, Люблин, 2013, s. 30.

cerkwi i zostawił ją w cerkwi Świętego Ducha „na wieczne czasy” z tego powodu, że od zakonników ikonie dzieje się więcej uczciwości²⁵⁶.

W latach 20. XVII w. bazylianie rozpoczęli działalność skierowaną do odnowienia kultu ikony *Matki Bożej* w soborze Chełmskim²⁵⁷ (Rys. 31). Kult cudownej ikony *Matki Bożej*



Rys. 31. Ikona *Matki Bożej Chełmskiej*, Łuck, Muzeum Wołyńskiej Ikony

*Chełmskiej*²⁵⁸ powstał w czasach, gdy ikona należała do prawosławnych i była jedną z najbardziej czczonych w środowisku prawosławnym. Brakuje jednak jakichkolwiek danych o jej kulcie wśród katolików w tym czasie²⁵⁹. Sytuacja się zmieniła w okresie pełnienia władzy biskupiej przez Metodego Terleckiego (1627-1649) i Jakuba Suszy (1652-1685).

W 1639 r. Terlecki sprowadził do chełmskiej katedry bazylianów oraz powołał komisję pod przewodnictwem biskupa koadiutora przemyskiego Pawła Owłuczskiego, która w 1646 r. uznała obraz za cudowny. W 1648 r. zostały założone Bractwo Narodzenia Najświętszej Marii Panny oraz bractwo Niepokalanego Poczęcia,

a jedną z ich funkcji była opieka nad ikoną, do którego dołączyły się wierni obrządków ruskiego i łacińskiego²⁶⁰.

W 1639 r. metropolita kijowski Rafał Korsak skierował Jakuba Suszę do Chełma do pomocy w kierowaniu biskupstwem²⁶¹. Susza od razu podjął wysiłki w kierunku rozpowszechnienia kultu ikony *Matki Boskiej Chełmskiej*²⁶².

²⁵⁶ *Описание документов архива западнорусских митрополитов*, red. С. Г. Рункевич. 1, Санкт-Петербург 1897, s. 258-259.

²⁵⁷ М.В. Довбищенко, *Архів Української Церкви...*, s. 84.

²⁵⁸ Zob. na temat ikonografii obrazu: Krystyna Mart, *Ikonoграфия chełmskiej Hodegetrii* [w:] *Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596-1996. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 28-29 listopada 1996 r.*, red. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 157-166; Waldemar Deluga, *Українские графічне wyobrażenia cudownych ikon maryjnych...*, s. 324.

²⁵⁹ Andrzej J. Baranowski, *Koronacja obrazu Matki Boskiej Chełmskiej* [w:] *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, V., red. Jerzy Lilejko, Irena Rolska-Boruch, Lublin 2004, s. 206.

²⁶⁰ *Ibidem*, loc. cit.

²⁶¹ Роберт Козырський, *Завещание Якова Суши, униатского епископа Холмского (1652-1687)* [в:] *Завещания униатских иерархов киевской митрополии XVII и XVIII вв. как пример религиозной культуры общества Речи Посполитой*, Люблин, 2013, s. 76.

²⁶² *Ibidem*, s. 79-80.

Podczas kongregacji żyrowickiej z 1661 r. Susza wypowiedział się, że za protekcją Najświętszej Panny „do tych czas salwowała się od schizmatyków unia święta”. To właśnie cudowne obrazy Maryi Żyrowicki i Chełmski miały ochraniać unitów od nieprzyjaciół religijnych i wojennych.

Przeżoż widać jawną Najświętszej Panny nad jednością z kościołem świętym rzymskim protekcją, że jeszcze do tych czas w tak niewypowiedzonych od schizmatyków oppressiach całą prawie i nienaruszoną zostaje²⁶³.

Aby wyrazić wdzięczność Marii za tą protekcję postanowiono celebrować święto Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Panny *per octavam* w całym zakonie, a ponadto,



Rys. 32. Ikona *Matki Bożej Zimnieńskiej*, Zimno, cerkiew Zaśnięcia Bogurodzicy

aby w ten dzień, którego w jaki rok to święto przypadnie, [...] co tydzień przez cały rok po rannej służbie Bożej przed wielkim ołtarzem wszyscy po wszystkich monasterach zakonnicy, stanąwszy rzędem Najświętszej Pannie ostatki hymnu akafistu „O wsepietaja Mati” zaśpiewali”²⁶⁴.

W 1664 i ponownie w 1673 r. Jakub Susza ubiegał w Rzymie o odpust dla wszystkich pielgrzymów do cudownego obrazu *Matki Bożej Chełmskiej* we wszystkie święta maryjne obchodzone według kalendarza Kościoła łacińskiego i greckiego, oraz w święto Zesłania Ducha Świętego²⁶⁵.

W 1682 r. został dołączony do unii monaster w Zimnie obok Włodzimiera Wołyńskiego z cudownym obrazem *Bogurodzicy w typie Hodegetrii* (Rys. 32). Mnisi prawosławni

zabrali dokumenty i wyjechali do Kijowa²⁶⁶, ikona zaś została w monasterze w posiadaniu unitów. Właśnie w czasach unii połączono ją ze świętym księciem kijowskim. Jednak ikona jest datowana na XVI w. i ma bałkańskie lub greckie pochodzenie. Ikonę namalowano na desce cyprysowej o niewielkich wymiarach – 36,5×29,8×2,5 cm²⁶⁷.

²⁶³ Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемых при Управлении Виленского учебного округа, 12, Вильна 1900, s. 71.

²⁶⁴ Ibidem, loc. cit.

²⁶⁵ Dorota Wereda, Koronacje wizerunków maryjnych..., s. 70.

²⁶⁶ Н. И. Теодорович, *Город Владимир Волинской губернии в связи с историей Волинской иерархии*, Почаев 1893, s. 174.

²⁶⁷ П.А. Ричков, *Сакральне мистецтво Володимира-Волинського*, Київ 2004, s. 158.



Rys. 33. Ikona *Matki Bożej z Włodzimierza-Wołyńskiego*, fot. pocz. XX w.

Na ten sam czas przypada rozwój kultu ikony *Matki Boskiej z soboru Zaśnięcia Matki Bożej we Włodzimierze Wołyńskim* (Rys. 33). Ikona *Matki Boskiej z Dzieciątkiem*, namalowana na desce o dość dużych wymiarach – 124x167 cm – została ofiarowana do cerkwi przez biskupa Włodzimiersko-Wołyńskiego Wassiana w 1494 r. w związku z odbudowaniem świątyni po najeździe tatarskim. Wkrótce po wprowadzeniu unii cerkiew przekształcono w świątynię unicką²⁶⁸. O rozwój kultu ikony starał się biskup Joachim Morochowski, który ofiarował tysiąc złotych „na ozdobu i okраску роботою шныцерскою и малярскою образу Пречистое Богородици, пред которым тело мое погребено будет”²⁶⁹. W 1630 r. papież Urban VIII nadał

²⁶⁸ Н. И. Теодорович, *Город Владимир...*, s. 112.

²⁶⁹ Ігор Сковчиляс, *Біля джерел замойського тріумфалізму: „Synodus Dioecisana Vladimiriensis” 1715 року та його релігійна програма*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, rok 5, 2007. s. 148; *Архив Юго-западной России*, ч. 1, т. 6, Киев 1883, s. 624.

indulgencję na 20 lat wiernym, którzy na święto Zaśnięcia Matki Bożej uszanują osobiście cudowny obraz *Matki Bożej* w cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy we Włodzimierzu Wołyńskim²⁷⁰.



Rys. 34. Ikona *Matki Bożej z monasteru Objawienia Pańskiego w Połocku*, litografia pocz. XX w.

Razem z prawosławną cerkwią Mądrości Bożej w Połocku do unitów trafiła ikona *Matki Bożej*, którą w wizytacji soboru z r. 1693 określono jako dar królowej Heleny, małżonki króla Aleksandra²⁷¹. W czasie unii ikonę postrzegano jako cudowną. Czas powstania kultu ikony nie jest znany precyzyjnie. Ikonę najczęściej wspomniano w dokumentach z XVII w., kiedy była w posiadaniu unitów. W 1651 r. metropolita Antoni Sielawa przekazał 10,000 złotych na sobór sofijski, w tym na utrzymywanie czterech kapłanów, którzy mieli odprawiać na co dzień nabożeństwa po kolei przy grobie Jozafata Kuncewicza i przy ikonie *Matki Boskiej* obok filaru po prawej stronie. Dodatkowo co sobotę kapłani mieli odprawiać nabożeństwa do *Matki Boskiej* o rozpowszechnienie wiary, umocnienie Kościoła i Cerkwi powszechnej, w obronie Rzeczypospolitej przed wewnętrznymi wojnami i najezdami zewnętrznymi i o nawrócenie heretyków i schizmatyków oraz o wykorzenienie „проклятой веры их”²⁷². O znaczącym kulcie ikony wśród mieszczan i szlachty świadczą liczne złote i srebrne wotywy wymienione w wizytacji, oraz szata srebrna zrobiona przez p. Przeździecką i dwie pozłociste korony²⁷³.

W 1683 r. bazylianie połoccy podjęli bezskuteczną próbę porwania cudotwórczej ikony *Matki Bożej* określonej w XIX w. jako *Iwierska* (Rys. 34) z prawosławnego monasteru *Objawienia Pańskiego*²⁷⁴. Była to duża namalowana na drzewie ikona o długości 2 arszyna 6 wierszków a szerokości 2 arszyna²⁷⁵. Obraz się nie zachował, istnieje tylko litografia o niskiej rozdzielności z 80. XIX wieku. Na niej obraz *Bogurodzicy z Dzieciątkiem* przedstawiono w środku ikony w otoczeniu 26 kwadrantów z przedstawieniami scen biblijnych i świętecznych, które przez zły stan publikacji trudno zidentyfikować²⁷⁶. Jednak na ilustracji widać, że *Bogurodzica i Jezus* nie są ujęci w typie *Bogurodzicy Iwierskiej*, lecz w innym wariantcie *Hodegetrii*: oblicza *Matki i Syna* są

²⁷⁰ Ігор Скочиляс, *Біля джерел...*, s. 148. *Wizytacje generalne cerkwi i monasterów unickiej eparchii włodzimierskiej końca XVII – początku XVIII wieku: księga protokołów oraz inne opisy*, red. i wstęp Andrzej Gil, Ihor Skoczylas, Lwów-Lublin 2012, s. XXX.

²⁷¹ *Инвентарь Полоцкой кафедральной церкви святой Софии, составленный о. Константином Кашицом (монахом ордена святого Василия Великого), ключарем сей церкви, 1693 г., 15 августа*, „Полоцкие епархиальные ведомости” 2 (1899), s. 82.

²⁷² *Описание документов архива западнорусских митрополитов...*, s. 294.

²⁷³ *Инвентарь Полоцкой кафедральной церкви...*, s. 82-83.

²⁷⁴ А. П. Сапунов, *Древние иконы Божией Матери...*, s. 8.

²⁷⁵ *Ibidem*, loc. cit.

²⁷⁶ *Ibidem*, ilustracja wklejona między stronami 4 a 5.

skierowane do widza, a nie ku sobie jak na *ikonie Iwierskiej*, nóżki Dzieciątka zaś ułożone są równolegle, jedna obok drugiej. Jego stopy też są ujęte obok. Marię przedstawiono jako „wskazującą na Chrystusa zasiadającego na Jej ramieniu, niczym na tronie”²⁷⁷. Ten typ ikonograficzny był bardzo rozpowszechniony w prawosławnych i unickich kręgach na zachodnioruskich terenach Rzeczypospolitej w XVII-XVIII wieku²⁷⁸.

Obraz *Matki Bożej Iwierskiej* nie był charakterystyczny dla terenów Państwa Obojga Narodów, tylko dla państwa moskiewskiego, skąd jego kopie mogły być później importowane²⁷⁹. W XIX w. dużo obrazów na terenach WKL określano przez autorów prawosławnych jako ikony *Matki Bożej Iwierskiej*, co nie dziwi w świetle polityki rusyfikacji prowadzonej w zaborze rosyjskim, jednak, w zasadzie okazuje się, że nie wszystkie ikony określane jako kopie ikony *Iwierskiej* w rzeczywistości nimi były.

Proces zabierania cudotwórczych ikon maryjnych z prawosławnych monasterów przez bazylianów trwał cały czas w ciągu XVII-XVIII stulecia do rozbiorów Rzeczypospolitej po czas przechodzenia prawosławnych monasterów na unię. W XVIII w. na unijne przekształcono monastery Krechowski i Poczajowski, jeden z najważniejszych monasterów prawosławnych na ziemiach ruskich. Razem z monasterem do bazylianów trafiła cudowna ikona *Matki Bożej Poczajowskiej*. Kult jej jednak nadal trwał w środowisku prawosławnych, którzy licznie pielgrzymowali do monasteru.

II.3.1.3 Legendarne powiązanie ikon o proveniencji prawosławnej w ośrodkach bazyliańskich ze św. Łukaszem

Większości ikon, które trafili do bazylianów z prawosławnych ośrodków, już w XVII w. towarzyszyły rozbudowane legendy o ich genezie, ponieważ stanowiły jeden z podstawowych wyznaczników świętości obrazu²⁸⁰, uprawomocniały obraz jako cudowny i obdarzony mocą przedstawionej na nim postaci²⁸¹. W opowieściach o pochodzeniu ikon z prawosławną przeszłością, które się znajdowały w ważnych ośrodkach bazyliańskich, często spotykamy toposy o powstaniu ikony w czasach pierwszych chrześcijan, czyli o namalowaniu ikony przez św. Łukasza, i jej przeniesieniu na tereny dawnej Rusi przez św. księcia Włodzimiera Wielkiego z

²⁷⁷ Piotr Krasny, Mirosław P. Kruk, *Kilka uwag o okcydentalizacji sztuki cerkiewnej w monarchii jagiellońskiej* [w:] *Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia – kult – kontekst społeczny*, red. Andrzej Gil, ks. Mirosław Kalinowski, Ihor Skoczyła, Lublin – Lwów, 2016, s. 142.

²⁷⁸ Ibidem; Michał Janocha, *Icon painting in the Grand Duchy of Lithuania in the sixteenth – eighteenth centuries*, „Acta historiae atrium Balticae”, nr 2 (2007), s. 90-93.

²⁷⁹ Aleksandra Sulikowska-Gąska, *Kult ikon Matki Boskiej Iwierskiej w Europie Środkowo-wschodniej*, „Pro Georgia” 15 (2007), s. 92.

²⁸⁰ Anna Niedźwiedź, *Obraz i postać...*, s. 17.

²⁸¹ Ibidem, loc. cit.

Bizancjum. Podobne wątki, na przykład, mamy w legendach o pochodzeniu już wspomnianych ikon *Matki Bożej Mińskiej* i *Chełmskiej*.

Powiązanie ikony z Włodzimierzem Wielkim mogło wynikać z polemiki religijnej z prawosławnymi i jak w przypadku ikony mińskiej mógł to być znaczący argument historyczny, który zaświadczał o wierności biskupstwa dla starych prawosławnych tradycji²⁸². Tym bardziej, że teza ta nadal była żywa w XX wieku. W liście do ukraińskiej prawosławnej inteligencji w 1942 r. metropolita Andrzej Szeptycki zaznaczył, że po zjednaniu z Rzymem grekokatolicy nie stracili żadnej wartościowej pamiątki z przeszłości i „нічого не стратили з святого передання нашого Великого св. Володимира”²⁸³.

Te działania wpisywały się w ogólną próbę nadania obrazom starożytnego pochodzenia przez chrześcijańskie obrządki dawnej Rzeczypospolitej, ponieważ nawiązywanie do najdawniejszych przejawów kultu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa było podstawowym argumentem w polemikach religijnych²⁸⁴. Dla unitów istotnym było przywiązanie swego wyznania do początków chrześcijaństwa na terenach dawnej Rusi, uznanie za naśladowców tradycji od Włodzimierza Wielkiego, a dalej, przez Bizancjum, z czasami apostołskimi i Jezusem Chrystusem. Obecność w bazylikańskim ośrodku ikony maryjnej namalowanej przez apostoła Łukasza wyrażało tę ideę najpełniej.

Tradycja ta wywodziła się z wykorzystywania w polemikach z protestantami przez katolickich apologetów obrazów argumentu malowania obrazów przez św. Łukasza jako jednego z dowodów prawomocności wizerunków i ich obecności w pierwotnym chrześcijaństwie, mimo że było to odrzucane przez protestantów jako baśnie²⁸⁵. Chociaż prawosławnych wiernych, ku którym były skierowane podobne opowieści, nie trzeba było przekonywać w potrzebie oddawania czci ikonom, trzeba było zapewnić ich, że Cerkiew unicka nie była sztucznym tworem, tylko kontynuacją starożytnego chrześcijaństwa doby niepodzielnego Kościoła, za której pośrednictwem odcięta gałąź chrześcijaństwa została zjednoczona z prawdziwym Kościołem. Jedną z funkcji łączących pełniły czczone obrazy maryjne, łączące ośrodki bazylikańskie, w których one się znajdowały, z czasami początków chrześcijaństwa, w których one powstały, według bazylikańskich legend.

²⁸² Tomasz Dywan, *Kształtowanie kultury prowincjonalnej...*, s. 46.

²⁸³ Cyt. za: Дмитро Степовик, *Берестейська Унія і розвиток українського ікономалювання у XVI і XVII століттях* [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994, s. 467.

²⁸⁴ Marcei Kosman, *Drogi zaniku pogaństwa...*, s. 176.

²⁸⁵ Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna...*, s. 95-96; Anna Niedźwiedź, *Obraz i postać...*, s. 16.

II.3.1.4. Bazylianie a cudowne obrazy proveniencji unickiej

Bazylianie starali się o rozwój kultu maryjnych obrazów nie tylko w przypadku cudotwórczych ikon z prawosławną przeszłością, które trafiły do nich z prawosławnych świątyń, dbali też ogólnie o szczególną rangę obrazów maryjnych w swoich ośrodkach. Zgodnie z wizytacyjnymi opisami klasztorów bazyliańskich z lat 1704-1705, niemal każdy monaster posiadał obraz Matki Bożej, który albo już był uznany za cudowny, albo z opisu wynika, że kult takiego obrazu, albo ołtarza maryjnego z obrazem Bogurodzicy już zaczął powstawać, na co wskazywano w oddzielnym podrozdziale wymieniając zawieszane przy nim liczne wota²⁸⁶.

Z reguły brakuje informacji o początkach tych obrazów, a z dokumentów dostępnych da się prześledzić tylko powolny rozwój kultu ikon, głównie za pośrednictwem zwiększenia ilości wotów przy obrazie i – w niektórych przypadkach – jego uznania za cudowny. Udało się jednak ustalić pochodzenie jednego z takich wizerunków. Jest to obraz Bogurodzicy z monasteru w Wolnie, który został sprowadzony do zakonu w 1629 r. przez przeora klasztoru z cerkwi w Lachowiczach za pozwoleniem właściciela majątności Kamińskiego. Obraz Matki i Dzieciątka się nie zachował, wiadomo był namalowany przez malarza Maksima Rusataja w Nieświeżu²⁸⁷ na płótnie²⁸⁸.

W ostatnich latach obraz był odtworzony na podstawie zdjęcia przechowywanego w zasobie N. P. Kondakowa w Archiwum Rosyjskiej Akademii Nauk. Według zdjęcia, był to obraz odnoszony do typu tak zwanego rzymskiego. Jednak obecnie nie da się dokładnie stwierdzić, że było to zdjęcie obrazu czczonego w XVIII w., ponieważ w dokumentach bazyliańskich odznaczono, że obraz namalowano na płótnie, w publikacji zaś dziewiętnastowiecznej odznaczono, że obraz namalowany na desce²⁸⁹. Z tego wynika, że albo chodziło o różne obrazy, albo później płótno mogło być naklejone na desce, więc nie da się na pewno powiązać zachowanych zdjęć i wskazanego siedemnastowiecznego wizerunku.

W klasztorze obraz dość szybko zasłynął cudami. Rejestr cudów obrazu z lat 1660-1701 jeszcze w 1864 r. przechowywano w pobazyliańskim prawosławnym monasterze²⁹⁰. W XVIII w. spisywano wotywnie dary przynoszone do ikony Bogurodzicy, głównie w formie srebrnych

²⁸⁶ Archiwum СПбИИРАН, Кол. 52, оп.1, д. 328.

²⁸⁷ *Церковная летопись Чернигово-Вольнянской церкви Новогрудского уезда, „Минские епархиальные ведомости”*, 11 (1874), s. 366.

²⁸⁸ Брестская областная библиотека им. М. Горького. Inwentarze Installacyi Superiorow Wolnianskich od Roku 1675 do R(о)ku 1782 sporządzony. Д. 3, б.р. Д. 8, б.р.

²⁸⁹ *Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причтов сведениям, ч. IX: Новогрудский уезд. (Приложение к Минским епархиальным ведомостям за 1879 г.)*, Минск 1879, s. 27.

²⁹⁰ Николай (Трусковский), архимандрит. *Историко-статистическое описание Минской епархии*, Санкт-Петербург 1864, s. 78.

przedmiotów, a 1745 r. Anna Ołędzka, małżonka sędziego wołkowyskiego wyrobiła dla obrazu brokatową szatę w pomarańczowym kolorze²⁹¹, która później została zamieniona na srebrną²⁹².



Rys. 35. Ikona *Matki Bożej Kołozkiej*, kopia z pocz. XX w., Grodno, cerkiew św. Borysa i Gleba

W połowie XVII w. cudowny obraz maryjny znajdował się u bazylianów w cerkwi na Kołozy w Grodnie²⁹³. Dokładnie nie wiadomo ani kiedy powstał jego kult, ani czy był to obraz wspomniany jako cudowny w wizytacji sporządzonej przez archimandrytę grodzieńskiego

²⁹¹ Брестская областная библиотека имени М. Горького. Инвентаризация Installаций Superiorов Волнианских от Рокa 1675 до R(o)кa 1782 спорaдзoнy. Д. 6, б.р..

²⁹² Ibidem. Д. 8, б.р.

²⁹³ *Археогрaфический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемых при Управлении Виленского учебного округа*, т. 12, Вильна 1900, s. 75.

Ignacego Kulczyńskiego w 1738 r.²⁹⁴. Według wizytacji obraz nosił przy sobie pewny żebrak, który lokował go w cerkwi Kołóżańskiej gdy miał umrzeć²⁹⁵.

Ikona się nie zachowała, wywieziona z Grodna w czasach I wojny światowej i ślad po niej zaginął. Znana jest jej litografia z końca XIX w. oraz kopia (Rys. 35) z początku XX w. z napisem na stronie odwrotnej „написан образ в лаврской иконописной иеромонахом Григорием”²⁹⁶. Obraz oryginalny był namalowany na desce miedzianej umieszczonej do deski cyprysowej dość małych pomiarów – 5 werszków wysokości i 4 werszków szerokości²⁹⁷, albo „jak ćwiartka arkuszowego papieru”²⁹⁸, więc trudno powiedzieć cokolwiek o jego pochodzeniu.

Znane przypadki, gdy w staraniach o zdobycie cudownego obrazu maryjnego, zakonnicy nie zawsze przestrzegali interesów parafialnych cerkwi unickich. Czasami eksponowane stanowiska, które zajmowali bazylianie w Kościele unickim stało się przyczyną konfliktu między bazylianami a duchowieństwem świeckim²⁹⁹, w tym spowodowanego zabranieniem cudownego obrazu do zakonu. W wizytacji cerkwi w Nowogródku z r. 1754 r. narzekano, że bazylianie „quo jure et pretextu violenter odebrali w swoją posesję” kaplicę w zamku Nowogródzkim, tak zwaną Zamkową, razem z cudami słynącym obrazem *Matki Bożej Zamkowej*³⁰⁰. Prócz ikony mnisi zabrali do siebie sporo srebra z innych unickich cerkwi nowogródzkich³⁰¹.

Obraz się nie zachował. Informacja o ikonie *Matki Bożej Zamkowej* sprzed XVIII w. jest dość kontrowersyjna³⁰² i wymaga oddzielnego badania, więc skupię się tylko na dziejach osiemnastowiecznych, które dotyczą obrazu *Hodegetrii* znanym z litografii Edwarda Pawłowicza z 1899 r. i zdjęcia z 1897 r.³⁰³. W wizytacji z 1705 r. wskazany obraz wspomniano w cerkwi borysoglebskiej³⁰⁴, przy której w 1636 r. przez Welamina Rutskiego został ufundowany klasztor bazylikański³⁰⁵. Prawdopodobnie obraz trafił tam w XVII w. W dokumentach podkreślano, że obraz należy do cerkwi zamkowej i przeniesiony do cerkwi katedralnej razem z wielkim ołtarzem „do

²⁹⁴ *Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа*, 9, Вильна 1870, s. 411-412.

²⁹⁵ *Ibidem*, loc. cit.

²⁹⁶ <https://orthos.org/news/2019/03/11/svyato-boriso-glebskuyu-cerkov-vernulas-istoricheskaya-kopiya-kolozhskoy-ikonu>, dostęp 25.II.2021; Елена Лопухина, *Коложская икона Божией Матери как памятник украинско-белорусских связей* [w:] *Народы и культуры славянского мира Восточной Европы в исторической ретроспективе (Беларусь, Украина, Россия, Польша)*, Гродно 2020, s. 110.

²⁹⁷ Иосиф (Соколов), епископ, *Гродненский Православно-церковный календарь, или Православие в Брестско-Гродненской земле в к. XIX в.*, 1, Воронеж 1899, s. 27-28.

²⁹⁸ *Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа*, 9, Вильна 1870, s. 411.

²⁹⁹ Hanna Dylągowa: *Unia brzeska - pojednanie czy podział?* [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994, s. 48.

³⁰⁰ НИАБ. Ф. 1502. Оп. 1. Д. 13. Л. 5.

³⁰¹ *Ibidem*, loc. cit.

³⁰² Zob. na ten temat: Maria Kałamajska-Saeed, *Cudowne obrazy Matki Boskiej Nowogródzkiej* [w:] *Wilno i ziemia mickiewiczowskiej pamięci*, t. 1, Białystok 2000, s. 53-72.

³⁰³ *Ibidem*, s. 61-62.

³⁰⁴ Архив СПбИИРАН, Кол. 52, оп.1, д. 328. s. 146-147.

³⁰⁵ Архив СПбИИРАН, Кол. 52, оп.1, д. 345, л. 94.

czasu³⁰⁶, po reparacji zaś miał być przeniesiony do cerkwi zamkowej³⁰⁷. Jednak obraz pozostał w cerkwi borysoglebskiej, i według wizytacji z 1824 r. znajdował się w wielkim ołtarzu³⁰⁸.

We wszystkich wspomnianych przypadkach kult obrazu był ograniczony do bliskich miejscowości, jednak niewątpliwie odgrywał ważną rolę w duszpasterstwie wiernych tak unickiego, jak i innych chrześcijańskich obrządków.

II.3.1.5 Fundacje klasztorów bazylikańskich dla opieki nad cudownymi obrazami maryjnymi

Na przełomie XVII-XVIII w. po dołączeniu do unii ostatnich eparchii prawosławnych: przemyskiej (1692), lwowskiej (1700) i łuckiej (1702) Cerkiew unicka zajęła dominujące miejsce ze względu ilości wiernych³⁰⁹. Tym niemniej bazylianie kontynuowali rozwój kultu maryjnego, tym razem ściągając do swoich klasztorów obrazy maryjne z parafialnych cerkwi. Miało to swoje zalety i wady. Z jednej strony, cel latynizacji Rusinów był w miarę osiągnięty, z drugiej zaś strony do grona unitów należały głównie średnia i niższe warstwy społeczne, magnaci i zamożna szlachta do tego czasu przeszli na katolicyzm. Mimo wielkich ośrodków maryjnych powstawały klasztory w wioskach i miasteczkach, w których często mieszkało zaledwie kilku mnichów, a do ich głównych obowiązków należała opieka nad cudownym obrazem maryjnym i służba duszpasterska pełniona wobec pielgrzymów.

Ośrodki te powstawały przy wsparciu magnatów i szlachty, a pierwsze cuda od niektórych ikon odnotowano w domach szlacheckich. Z jednej strony, szlachta naśladowała wzór wsparcia przez rodziny magnackie katolickich sanktuariów z obrazami maryjnymi o znaczeniu państwowym oraz lokalnych ośrodków bazylikańskich, z drugiej strony, była to jedna z form wyrazów pobożności. Mając mniejsze możliwości finansowe, szlachta wspierała rozwój małych sanktuariów w swoich dobrach.

Właśnie na okres końca XVII – 1. połowy XVIII w. przypada największa liczba fundacji klasztorów bazylikańskich przez szlachtę a nawet magnatów dla opieki nad cudownymi wizerunkami maryjnymi. W 1705 r. Karol Stanisław Radziwiłł ufundował w Mirzy przy cerkwi Narodzenia Matki Boskiej, gdzie znajdował obraz *Matki Boskiej* znany jako łaskami słynący jeszcze w latach 80. XVII w.³¹⁰, monaster bazylikański³¹¹. Obraz się nie zachował, a jego ikonografia nie jest znana. Według XIX-wiecznego opisu był to obraz o wielkości 1 arszyn 10

³⁰⁶ Архив СПБИИРАН, Кол. 52, оп.1, д. 345, л. 94.

³⁰⁷ Акты, издаваемые виленскою археографическою комиссиею, т. 12, Вильна 1883, s. 199.

³⁰⁸ НИАБ, Ф. 1781. Оп. 27. Д. 587. Л. 2.

³⁰⁹ Ks. Michał Janocha, *Niektóre aspekty ikonografii unickiej na terenie Rzeczypospolitej...*, s. 497.

³¹⁰ *Візіты уніяцкіх цэркваў Мінскага і Наваградскага сабораў 1680–1682 гг.: Зборнік дакументаў*, red. Д. В. Лісейчыкаў, Мінск 2009, s. 138.

³¹¹ Николай (Трусовский), архимандрит, *Историко-статистическое описание...*, s. 134.

werszków, namalowany na płótnie „w stylu bizantyńskim”³¹². W 1867 roku prowadzono restaurację ikony, podczas której na płótnie odsłonięto napis „1552”³¹³. Materiał, na którym namalowano obraz i wskazana data budzą kontrowersje. W połowie XVI w. obraz w stylu bizantyńskim nie mógł być namalowany na płótnie. Nie wiadomo, czy data ta naprawdę była na ikonie, znamy sporo przykładów, kiedy w XIX w. autorzy prawosławni pisali o datach na obrazach proveniencji zachodniej, aby uzasadnić ich przekazanie prawosławnym³¹⁴.

Jednym z kilku cudownych wizerunków maryjnych w powiecie połockim był niezachowany obraz *Marii* o nieznanym ikonografii z Sierocina. W dziewiętnastowiecznych dokumentach zachował się tylko opis ozdoby ikony i jej wymiary, które wynosiły 8 werszków wysokości i 4 werszka szerokości. Ikona była umieszczona w drewnianej pozłocistej szafce za szkłem z kolei umieszczonej w dawnej drewnianej pozłocistej szafce snycerskiej roboty,

в коем из позлаченной резьбы изображено дерево, на ветвях коего имеются небольшие круглые иконки с изображениями некоторых событий из жизни Спасителя и Богоматери, а в середине этого дерева помещается киот с чудотворной иконой Божией Матери³¹⁵.

Kult ikony istniał już w XVII w., w l. 90. XVII w. umieszczono ją w unickiej cerkwi zbudowanej przez Grzebnickich³¹⁶. W 1698 r. Michał Grzebnicki oddał cerkiew z cudownym obrazem bazylianom³¹⁷.

W 1688 r. Dawid i Elżbieta z Grodkowskich Radziwińscy Frąckiewiczowie sprowadzili do Uszacz trzech mnichów zakonu bazylikańskiego, a w 1694 r. owi fundatorzy ulokowali w zbudowanej przez nich nowej cerkwi łaskami słynący obraz Matki Bożej, który oni w tym samym roku otrzymali od Aleksandry Klonowskiej z Frąckiewiczów³¹⁸. Obraz się nie zachował, a jego ikonografia nie jest znana. Jego kult miał zasięg lokalny, jednak, kopia znajdowała się w daleko położonej unickiej cerkwi we wsi Micholewo dziekanatu rogaczewskiego i była wspomniana w wizytacji cerkwi z roku 1792³¹⁹. Na uwagę zasługuje poświęcony obrazowi *Hymn pochwały Bogarodzicy Uszackiej*, ogłoszony drukiem, dedykowanym Kazimierzowi Frąckiewiczowi Radziwińskiemu, fundatorowi klasztoru bazylikańskiego. Dokładny czas jego powstania nie jest

³¹² *Описание церквей и приходов Минской епархии...*, IX: *Новогрудский уезд*, s. 112.

³¹³ Евстафий Пастернацкий, священник, *Поучение в день освящения Мирской Троицкой церкви 25 мая 1875 г.*, „Минские епархиальные ведомости” 11 (1875), s. 331.

³¹⁴ Zob. n.p. Maria Kałamajska-Saeed, *Ostra Brama w Wilnie...*, s. 78-79. o napisach na obrazie Matki Bożej Ostrobramskiej; Volha Barysenka, *Polityka rosyjskiej Cerkwi prawosławnej...* – o napisach na innych obrazach proveniencji katolickiej.

³¹⁵ НИАБ. Ф.2847. Оп. 1. Д. 1. Л. 6 rev.

³¹⁶ НИАБ. Ф.2847. Оп. 1. Д. 1. Л. 3 rev.

³¹⁷ НИАБ. Ф.2847. Оп. 1. Д. 1. Л. 3 rev.; Krystyn Mazowiecki, *Matka Boża Łaskawa w Machirowie, Sierocinie i Korżowcach*, Kraków 1905, s. 6-8.

³¹⁸ Архив СПбИИ РАН. Ф. 52. Оп. 1. Д. 345. Л. 160.

³¹⁹ Флікоп Г.А. *Упамінанні пра спісы малавядомых цудадзейных абразоў ў апісанні уніяцкіх храмаў XVIII пачатку XIX ст.*, „Весці нацыянальнай акадэміі навук Беларусі” 2 (2015), s. 86.

znany, przypuszczalnie, jest to koniec XVII w. Wśród wzmianek cudów, związanych z obrazem, hymn zawiera ostre wątki propagandowe:

Syn Twój jest Głową / dał nas / pod widomą głowę/
Której to same usta / tchną Piotrową mowę.
A że się Odszczepieńcy tej Głowy zaparli /
Nie w Rzymie / lecz bez liczby w Rzymie się oparli.
Litość twą nad Rosyjskim ludem pokazujesz /
Kiedy ich do jedności przyjęcia kierujesz.
Przekłęci tu swe karki łamią Phocjusze /
Żalu dobywszy z serca / tu myślą o skrusze.
Wypełniasz od głów wielu /Hydrę Schizmatycką/
Na Uszaczy porażasz łbicę Heretycką.
Tu grzesznicy i Kacercz / żalem nawrócony /
Więcej waży niżeli świat cały stworzony³²⁰.

W podobny sposób pod opiekę bazylianów trafił obraz *Matki Bożej Tadulińskiej*. Na początku obraz należał do Tadeusza i Elżbiety Ogińskich, którzy sprowadzili do Tadulina bazylianów i nakazali odprawiać mszę za fundatorów przez cudownym obrazem *Matki Bożej Tadulińskiej*³²¹. Cudowny obraz się nie zachował, ale jego ikonografia jest znana z akwareli D. Strukowa (Rys. 36) oraz rycina z połowy XVIII w. (Rys. 37). A. Sementowski, opisując obraz w połowie XIX w. wskazał, że oryginał nie jest całkiem podobny do jego utrwalonych odbitek na papierze³²².

V. S. Arseniev na początku XX w. sugerował, że obraz namalowano w roku 1743 w czasie założenia monasteru³²³, ale to nie odpowiada rzeczywistości. Ogińscy zaprosili do Tadulina bazylianów dla opieki nad już słynącym cudami obrazem *Matki Bożej* w cerkwi tadulińskiej³²⁴, więc obraz był namalowany wcześniej i – o ile da się sądzić na podstawie akwareli D. Strukowa – pod wpływem raczej wschodniej tradycji niż zachodniej: Matka Boża w niebieskiej sukience i czerwonym maforionie na lewym ręku trzyma Dzieciątka Jezusa, a prawą dłoń wskazuje na niego. Jezus błogosławią lewą dłoń, a w prawej trzyma książkę, podobnie jak na obrazie Jasnogórskim. Głowy Matki i Dzieciątka, otoczone nimbami, około głowy Jezusa – nimb krzyżowy, nad głowami – korony. Monogramy zapisano w języku greckim.

W 2016 r. do monasteru przekazano ikonę *Matki Bożej Tadulińskiej*, namalowaną na desce drewnianej o małych wymiarach w kształcie kwadratu³²⁵, którego ikonografia jest bardzo bliska

³²⁰ *Przenajdroższej Matki Bożej Uszackiej po cudach zjawionych y approbowanych radość wyrażona rytmem*, b.m.w., b.r.w., b.p.

³²¹ Архив СПбИИ РАН. Кол. 52. Оп. 1. Д. 341а. Л. 339-339 rev.

³²² А. Сементовский, *Тадулинский монастырь* [в:] *Памятная книжка Витебской губернии на 1866 г.*, Санкт-Петербург 1866, s. 60-61.

³²³ В. С. Арсеньев, *Поездка в Тадулин монастырь, Витебского уезда, 6 августа 1910 г.*, Витебск 1910, s. 10.

³²⁴ Архив СПбИИРАН. Кол. 52. Оп. 1. Д. 341а. Л. 339-339 rev.rev.

³²⁵ http://monasterium.by/novosti_i_sobytiya/prazdnovanie-tadulinskoy-ikony-presvyatoy-bogoroditsy/ Dostęp: 08.08.2022.

ikonografii obrazu z rysunku Strukowa, różnią się jedynie napisy. Prawdopodobnie ikona stanowi kopię obrazu cudownego z XIX – pocz. XX w., a nie zamalowany oryginał, ale szczegółowych badań nie prowadzono. Jednak ten wizerunek wskazuję jako argument na to, że rysunek D. Strukowa przedstawia cudowny obraz mniej więcej podobny do oryginału.



Rys. 36. Obraz *Matki Bożej Tadulińskiej*, rysunek D. Strukowa, XIX w.



Rys. 37. Obraz *Matki Bożej Tadulińskiej*, rycina, poł XVIII w.

Z owych kopii wynika, że korony na głowach Bogurodzicy i Jezusa namalowano na obrazie, a nie umieszczono na nim jako wotywny. Podobne cechy ikonograficzne były typowe dla ikon pochodzących XVII w. i inspirowanych obrazem Jasnogórskim ale zachowujących zasady bizantyńskiego malarstwa ikonowego, takie jak kolorystyka ubrań, kształty nimbów i napisy. Biorąc to pod uwagę (oraz dopuszczając, że wskazane rysy ikonograficzne nie były dodane w XIX w., chociażby dlatego od lat 40. XIX w. na obrazach o proveniencji zachodniej umieszczano inskrypcje w języku cerkiewno-słowiańskim³²⁶, a monogramy greckie były bardziej typowe dla nowożytnych ikon ze wschodnich terenów RP) można ostrożnie sugerować, że obraz powstał na obszarze ziem białoruskich, gdzie prawosławie zajmowało dość trwałe pozycje, w 2. połowie XVII w., kiedy obraz *Matki Bożej Częstochowskiej* uważano za najbardziej czczony na terenach Rzeczypospolitej.

³²⁶ Volha Barysenka, *Polityka rosyjskiej Cerkwi prawosławnej...*, s. 72.

Na rycinie wizerunek Bogurodzicy i Jezusa Chrystusa przedstawiono w podobny sposób, ale widoczne są cechy sztuki zachodniej: nimby zamieniono w promienie światła otaczające głowy, a zamiast greckich monogramów w polu obrazu na dole pod wizerunkiem umieszczono napis w języku łacińskim: „S. Maria Tadulinensis, Miraculis Clarissime in Palatinatu Vitebscensi”. Nie dziwi to, ponieważ rycina powstała w czasie, gdy tradycja łacińska niemal zastąpiła tradycję bizantyńską w środowisku unickim. Odciski ryciny rozpowszechniano w klasztorze bazylikańskim jeszcze w XIX wieku³²⁷. Jest to przykład tego, że w środowisku religijnym istniały dwa przedstawienia cudownego obrazu – wschodnie i zachodnie. Podobnie elementy wschodnie i zachodnie łączono na rycinach przedstawiających inne cudowne obrazy maryjne z ośrodków bazylikańskich.

Na rycinie przedstawiającej obraz *Matki Bożej Świerżeńskiej* (Rys. 38) obok głów Matki i Syna – ujętych w formie klasycyzującej Hodegetrii, gdzie Jezus trzyma zwój w lewym ręku – przedstawiono greckie monogramy, a u dołu w kartuszu dodano napis na łacinie. Kult obrazu jako cudownego istniał już w połowie XVII w., według legendy, obraz objawił się na drzewie ok. 1500 r.³²⁸. Oryginał obrazu się nie zachował – według jednej z wersji, stara deska ikonowa miała się rozsypać na kawałki, kiedy ikonę rzucono do auta ze sprzętem cerkiewnym podczas zamknięcia cerkwi przez komunistów w latach 60. XX wieku.

W XVII w. Świerżeń stał się popularnym ośrodkiem pielgrzymkowym: do ikony przychodzili prawosławni, unicy oraz katolicy. Kult obrazu wspierała rodzina Radziwiłłów, o czym świadczą cuda, odnotowane przy ikonie w XVII-XVIII w.³²⁹, oraz wotywnie zawieszki przy ikonie z roku 1651³³⁰, a w 1743 r. Michał Kazimierz Radziwiłł sprowadził do unickiej cerkwi bazylikańskiej i założył przy ufundowanym monasterze seminarium bazylikańskie, drugie w swoim czasie na terenach Rzeczypospolitej – pierwsze znajdowało się we Włodzimierzu na Wołyniu³³¹. Jego działalność jednakże była dość krótka – już w końcu stulecia sytuacja monasteru stała się trudna.

³²⁷ А. Сементовский, *Тадулинский монастырь* [в:] *Памятная книжка Витебской губернии на 1866 г.*, Санкт-Петербург 1866, s. 60-61.

³²⁸ *Pełnia piękney iak xiężyc, łask promieniami światu przyswiecaiąca. Albo pełność niogranizconych dobrodziejstw Matki Boskiej, w obrazie Swierżnieńskim zdawna cydami słynącej, niegdyś przez x. Piotra Wagnera Dungowskiego kanonika Smoleń. plebana Swierżn: światu pokazana; teraz y przydatkiem drugiey części y różnych autentycznych dokumentow zebraney*, Nieśwież, 1754.

³²⁹ Ibidem, loc. cit.

³³⁰ А.А. Ярашэвіч, *Навасвержанскі чудатворны абраз Маці Божай* [w:] *Памяць: гісторыка-дакументальная Стаўбцоўскага раёна*, red. І. П. Пашкоў і ін., Мінск 2004, s. 755.

³³¹ Piotr Chomik, *Magnateria i szlachta...*, s. 99-100.



Rys. 38. Obraz *Matki Bożej Świerżeńskiej*, rycina, XVIII w.

Napisy w językach cerkiewno-słowiańskim i polskim umieszczono na rycinie (Rys. 39) z przedstawieniem obrazu *Matki Bożej Braślawskiej* (Rys. 40). Obraz pochodził z monasteru bazylikańskiego, fundowanego jako prawosławny nie później niż w XV wieku³³². Obecnie obraz się znajduje w kościele katolickim w Braślawiu, gdzie trafił niedługo po spłonięciu monasteru bazylikańskiego³³³ w 1832 roku³³⁴. Na rycinie obraz Bogurodzicy trzymają jedną ręką z jednej strony Atlas, z drugiej Neptun. W drugim ręku Atlas trzyma maszt z flagą z napisem w języku cerkiewno-słowiańskim “ПОКРОВЪ И ЗАСТУПНИЦЕ”, a Neptun – maszt z flagą z napisem

³³² Д. В. Лісейчыкаў, М. А. Плавінскі, “Чуд на востраве сярод водаў”: Браслаўскі Прачысценскі манастыр у святле пісьмовых крыніц і археалагічных даследаванняў, „Архіварыус”, 19 (2001), s. 118.

³³³ Ibidem, s. 124.

³³⁴ Otton Hedemann, *Historia powiatu brasławskiego*, Wilno 1930, s. 397.

„ОБУРЕВАЕМЫМ ПРИСТАНИЩЕ”. W kartuszu na dole ryciny umieszczono napis w języku polskim „Wizerunek Obrazu Cudownego N. MARYI Panny znajdującego się w Cerkwi Monastyrskiej Brasławskiej WW.X.X. Bazyljanów na Kępie między wodami”³³⁵.



Rys. 39. Obraz Matki Bożej Brasławskiej, rycina, XVIII w.



Rys. 40. Obraz Matki Bożej Brasławskiej, Brasław, kościół Narodzenia Najświętszej Maryi Panny

Przedstawienie ikony na rycinie ikonograficznie jest bardzo bliskie do przedstawienia Matki i Dzieciątka na oryginalnym obrazie. Dodatkowo, na obrazie przedstawionym na rycinie obok głów Bogurodzicy i Jezusa są tradycyjne hierogramy greckie, które nie są widoczne na kościelnym obrazie. Rycina pochodzi z 2. połowy XVIII w. Najwiarygodniej, powstała w czasach, gdy archimandrytą (1765-1790) monasteru był Jan Hieronim Nereziusz³³⁶. J. H. Nerezjusz był wybitnym kaznodzieją, który w 1774³³⁷ i 1777³³⁸ r. opublikował w Wilnie dwie książki kazań na święta maryjne³³⁹, zawierające twierdzenia o opiece Bogurodzicy nad wszystkimi ludźmi bez jakiegokolwiek różnicy wyznaniowej³⁴⁰. Takim sposobem, rycina z przedstawieniem wizerunku maryjnego na zasadach wschodniej ikonografii razem z napisem w języku cerkiewnosłowiańskim oraz przywoływaniem figur mitologii antycznej, używanych w malarstwie zachodnim, jest w

³³⁵ O rycinie pisał Аляксандр Ярашэвіч, *Маці Божая Браслаўская*, „Наша вера”2 (2009), s. 36-38.

³³⁶ „Цуд на востраве сярод водаў”..., s. 120.

³³⁷ Jan Hieronim Nereziusz, *Kazania o Przenajdostojniejszej Matce Boskiej Maryi Pannie na wszystkie Jej uroczystości podług obrządku kościoła wschodniego*, Wilna 1774.

³³⁸ Jan Hieronim Nereziusz, *Kazanie w dzień Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny*, Wilna 1777.

³³⁹ D. W. Lisejczykau odznaczył, że książki „прысвечаныя апісанню цудаў абраза Браслаўскай Божай Маці” (.В. Лісейчыкаў, М. А. Плавінскі, „Цуд на востраве сярод водаў”..., s. 120. W rzeczywistości zaś wskazane książki nie zawierają żadnych cudów obrazu Matki Boskiej Brasławskiej ani jakichkolwiek wiadomości o historii obrazu. Książka zawiera tylko kazania na święta maryjne.

³⁴⁰ Jan Hieronim Nereziusz, *Kazania o Przenajdostojniejszej...*, k. 46.

pewnym stopniu dziełem kompilacyjnym, które łączy w sobie przejawy wschodniego i zachodniego malarstwa w odniesieniu do kultu maryjnego.

Napis w języku cerkiewno-słowiańskim „Радуйся звездо являющая Солнце” (fragment ikonu 1 *Akatystu Najświętszej Bogurodzicy*) u góry i podpis w języku polskim u dołu umieszczono na rycinie z wizerunkiem cudownego obrazu Bogurodzicy z cerkwi bazylikańskiej w Wiciniu³⁴¹ autorstwa Jana Józefa Filipowicza. Na obrazach tego rytownika, pochodzących z ośrodków katolickich, podobnie jak na rycinach innych cudownych obrazów z kościołów, brak napisów w języku cerkiewno-słowiańskim. Wygląda na to, że to dodanie inskrypcji w języku słowiańskim do wizerunków cudownych obrazów jest charakterystyczną cechą działań na obrazach w ośrodkach bazylikańskich, gdzie posługiwano się językiem cerkiewno-słowiańskim w praktyce liturgicznej, a językiem większości wiernych pozostawał ruski.



Rys. 41. Obraz *Matki Bożej Kazimirowskiej*, Kazimirowo, cerkiew Zaśnięcia Bogurodzicy

Wśród innych małych prowincjalnych monasterów bazylikańskich warto wymienić klasztor w Kazimirowie, ufundowany w 1713 r. przez rzeczywistego podkomorzego Kazimierza Judyckiego. Judycki przekazał do niego rodzinny obraz *Matki Bożej*³⁴² (Rys. 41), jeden z niewielu cudownych obrazów ze wschodnich terenów Białorusi, który zachował się do dzisiaj. Jest to wielki obraz namalowany na płótnie, który w lustrzanym odbiciu powtarza kompozycje obrazu *Matki*

³⁴¹ Tomasz Niklas, *Cudowne wizerunki maryjne w grafice Jana Józefa Filipowicza* [w:] *Między Wrocławiem a Lwowem. Sztuka na Śląsku, w Małopolsce i na Rusi Koronnej w czasach nowożytnych*, red. Andrzej Betlej, Katarzyna Brzezina-Scheuerer i Piotr Oszczanowski, Wrocław 2011, s. 334.

³⁴² Николай (Трусковский), архимандрит. *Историко-статистическое описание...*, s. 75.

Bożej Lucasa Kranacha Starszego, jednak, różni się stylowo. Bazylianie wspierali dalszy rozwój kultu wskazanego obrazu, z 1720 r. po 1764 r. spisywano związane z obrazem cuda³⁴³.

Na początku XVIII w powstał kult ikony *Matki Bożej* w Korżowcach w powiecie latyczowskim na Podolu po fundacji monasteru bazylikańskiego przez Jana Dessiera³⁴⁴. Ikona stanowiła kopię cudownego obrazu *Matki Bożej Latyczowskiej*³⁴⁵.

W końcu XVIII w czasie rozbiorów Rzeczypospolitej cudowne wizerunki maryjne otoczone kultem lokalnych albo powszechnym znajdowały się niemal we wszystkich monasterach bazylikańskich na terenach państwa. Ośrodki bazylikańskie, które miały w posiadłości cudowne obrazy maryjne, stawały się centrami pielgrzymkowymi. Do mniejszych wiejskich ośrodków pielgrzymowali wierni z najbliższych okolic, wielkie sanktuaria odwiedzali pielgrzymi z całego państwa oraz państw sąsiednich. Na przykład, do Żyrowic pielgrzymowali ludzie z Litwy, do Poczajowa – z Rusi, do Krechowa przybywali zza Dniepru i zza Donu³⁴⁶. W czasie pielgrzymek wierni brali udział w nabożeństwach, spowiadali się, słuchali kazań wykształconych duchownych, co miało wielkie znaczenie w duszpasterstwie ludzi wiejskich, ponieważ stan wykształcenia duchownych parafialnych nie zawsze był wysoki, a we wsiach trwało sporo pozostałych przejawów dawnych wierzeń pogańskich i zabobonów.

II.3.1.5. Podsumowanie

Bazylianie od założenia zakonu dużo uwagi nadawali obrazom maryjnym w działalności misyjnej i duszpasterskiej. Właśnie do bazylianów trafiły najbardziej czczone ikony z prawosławnych świętyń, których kult powstał przed 1596 rokiem. Obecność tych ikon w placówkach zakonnych, oraz ich legendarne powiązanie z początkami chrześcijaństwa, świętym Włodzimierzem Wielkim miało uzasadnić samo istnienie Cerkwi unickich i jej „prawdziwość”. Dodatkowo, ikony, otoczone wielką czcią wśród prawosławnych wiernych, chociaż znajdowały się w środowisku unickim, nadal przyciągały prawosławnych pielgrzymów. Czasem takie pielgrzymki prowadziły do nawracania na unię, co było jednym z głównych celów wykorzystywania obrazów maryjnych w działalności misyjnej bazylianów, prowadzonej na wzór misji z użyciem obrazów maryjnych w Kościele katolickim.

Po rozpowszechnieniu unii do XVIII w., bazylianie kontynuowali rozwój kultu maryjnego, jednak coraz mniej chodziło o nawracanie prawosławnych, lecz o jednoczenie dookoła postaci

³⁴³ Ibidem, loc. cit.

³⁴⁴ Krystyn Mazowiecki (Jan Marek Antoni Giżycki), *Matka Boża Łaskawa w Machirowie, Sierocinie i Korżowcach*, Kraków 1905, s. 7-8.

³⁴⁵ Ibidem, loc. cit.

³⁴⁶ Edward Likowski, *Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, 1, Warszawa 1901, s. 80.

Matki Bożej wiernych różnych obrządków chrześcijańskich, a czasami nawet innowierców, bez ich nawracania na unię lub katolicyzm. W państwie przedrozbiorowym wizerunki maryjne, otoczone odrębną czcią, znajdowały się niemal w każdym monasterze bazylikańskim i były ważnymi centrami peregrynacji wiernych różnych warstw społecznych.

II.3.2. CECHY KULTU CUDOWNYCH OBRAZÓW MATKI BOŻEJ W PARAFIACH WIEJSKICH

Do XVIII w. większa część ludności wiejskiej na terenach WKL została nawrócona z prawosławia na unię. W związku z tym Cerkiew unicka powinna była mieć do czynienia z różnymi przejawami tak zwanej *religijności ludowej*, która obejmowała pozostałości pogaństwa oraz różne zabobony. Ogólny drastycznie niski poziom edukacji ludności wiejskiej także powodował słabą znajomość zasad wiary chrześcijańskiej i ich przestrzeganie³⁴⁷, co powodowało krzewienie różnorodnych wierzeń i praktyk przesądowych³⁴⁸. Prowadzenie misji wśród chłopów potrzebowało zbliżania się do mentalności ludzkich mas³⁴⁹.

To okazało pewny wpływ na kult maryjny w ośrodkach wiejskich, którego przejawy różniły się od przejaw kultu w ośrodkach miejskich albo monastycznych. Kult ikon maryjnych w wiejskich parafiach unickich zwykle był lokalny, ograniczony do bardzo wąskiego kręgu parafii i bliskich miejscowości. Ikonami opiekowało się świeckie wiejskie duchowieństwo, które, w odróżnieniu od bazylianów, nie robiło znaczących wysiłków dla propagowania kultu obrazu wśród szerokiego koła chrześcijan, a do tego było mniej wykształcone. Kult cudownych obrazów powstawał sporadycznie i kształtował się w środowisku wiernych, których wierzenia zachowywały różne przesady i zabobony i nie zawsze są na ten temat zachowane dane w źródłach pisanych, tym bardziej z XVII wieku. Źródła dokumentalne, które zawierają świadectwa o kształtowaniu kultów ikon maryjnych na wsi pochodzą najczęściej z XVIII wieku.

II.3.2.1. Ogólne cechy kultu cudownych obrazów maryjnych w parafiach wiejskich

Dekret Kongregacji z 13 marca 1625 r. *De cultu publico servis Dei non exhibendo* o nadaniu obrazu statusu „łaskami słynącego” lub „cudownego” dopiero po jego zbadaniu przez biskupa³⁵⁰ obejmował praktyki oddawania czci wizerunkom w Cerkwi unickiej. Żeby ikonę uznano za cudowną na poziomie cerkiewnym, niezbędna była należyta aprobacja cudów przez powołaną w tym celu komisję, w skład której powinni byli wchodzić przedstawiciele wyższego duchowieństwa. Osoby, które doznały cudów, powinni byli potwierdzić cud pod przysięgą i przedstawić świadków.

Jednak w rzeczywistości w ośrodkach wiejskich aprobacja cudów i uznanie ikony za cudowną na poziomie oficjalnym raczej nie miało znaczącego wpływu na rozwój jej kultu –

³⁴⁷ Zbigniew Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992, s. 232-233. Waldemar Franciszek Wilczewski, *Problematyka unicka w aktach wizytacji rzymskokatolickich parafii dekanatu połockiego z roku 1782* [w]: *Śladami unii brzeskiej*, red. Radosław Dobrowolski, Mariusz Zemło, Lublin-Supraśl 2010, s. 250 (243-252).

³⁴⁸ Władysław Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, opracowanie wstęp Andrzej Wierzbicki, Warszawa 1979, s. 108-109.

³⁴⁹ Kuchowicz Zbigniew, *Człowiek polskiego baroku...*, s. 233.

³⁵⁰ Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna...*, s. 281.

pozostawał on całkiem lokalny, ograniczony do bliskich parafii, oraz nie miał wpływu na praktyki religijne skierowane wobec obrazu.

Tak, w wizytacji cerkwi uhorskiej od r. 1705 podano, że sporo ludzi doznawało łask od Matki Bożej przy jej obrazie, ale aprobacji cudów w tym czasie jeszcze nie prowadzono³⁵¹. Podobnie we wsi *Policzyńce* dziekanatu berdyczewskiego według wizytacji 1790 r. znajdował się „obraz duży Matki Bożej na lewej ręce Pana Jezusa trzymającej od roku 1766 łaskami i cudami słynącej, którego aprobacji żadnego zapewnienia” nie było³⁵². W tym samym dziekanacie we wsi Kropiwnie „obraz na blasie stary namisnej Matki Bożej na lewym ręku Pana Jezusa trzymającej od lat dziesięciu łaskami” służył, ale „do tych czas żadnej aprobaty nie było”³⁵³.

Kulty ikon powstawały i wygasały sporadycznie. Z najwcześniejszych odnotowanych cudownych obrazów maryjnych w wioskach i miasteczkach kult niewiele z nich przetrwało choćby do końca unii, poza przypadkami, gdy trafiały one pod opiekę bazylianów.

Paweł Sygowski na podstawie wizytacji unickiej cerkwi św. Nikity w Połapach niedaleko Lubomla odnotował istnienie w tej świątyni w XVIII w. kultu obrazu Matki Boskiej z Dzieciątkiem, przy której znajdowało się sporo zawieszek wotywnych. Brakuje jednak jakichkolwiek bardziej szczegółowych danych na jej temat, a po kasacie unii kult ikony zniknął³⁵⁴.

Łaskami słynący wizerunek maryjny wspomniany był w wizytacji cerkwi w Łoszycach³⁵⁵ (obecnie dzielnica w Mińsku, Białoruś). W 1787 cerkiew została przebudowana na kaplicę katolicką, która jednocześnie miała być grobowcem właścicieli majątku³⁵⁶. Losy ikony po przebudowie nie są znane – w opisach kaplicy brakuje jakichkolwiek wzmianek cudownego obrazu³⁵⁷.

Zdarzało się, że ikonografia cudownych obrazów w parafiach wiejskich nie odpowiadała tradycyjnej ikonografii obrazów maryjnych. Przykładami tego są obrazy *Bogurodzicy Zabielskiej* (Rys. 42) i *Jundiłowickiej*. Pierwszy obraz Matki Bożej znajdował się w cerkwi we wsi *Zabielly* (ob. rejon słucki, obwód miński, Białoruś) powiatu słuckiego. Ikona się nie zachowała, jednak w Petersburgu zachowało się jej czarno-białe zdjęcie, na podstawie którego w 2012 r. ikona została namalowana przez Jurija Piskuna. Obraz posiada oryginalną ikonografię, nietypową dla ikon. Bogurodzicę przedstawiono na niej całofigurowo z Dzieciątkiem Jezus na rękach w typie

³⁵¹ РГИА. Ф. 823. Оп. 3. Д. 455. Л. 33.

³⁵² РГИА. Ф. 824. Оп. 2. Д. 299. Л. 85 rev.

³⁵³ РГИА. Ф. 824. Оп. 2. Д. 299. Л. 136.

³⁵⁴ Paweł Sygowski, *O cerkwi p.w. św. Nikity w Połapach koło Lubomla w XVIII w. i o jej słynącej łaskami ikonie Matki Boskiej z Dzieciątkiem* [w:] *Волинська ікона: дослідження та реставрації*. 19: *Матеріали XIX міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 24–25 жовтня 2012 року*, Луцьк, 2012, s. 201.

³⁵⁵ LVIA. F. 634. Ap. 1. B. 14. F. 10.

³⁵⁶ Н. М. Новикова, *Формирование Лошицкой усадьбы на фоне историко-бытовой перспективы*, „Паведамленні Нацыянальнага мастацкага музея Рэспублікі Беларусь”, wyd. 3 (1994), s. 54-55.

³⁵⁷ Ignacy Borejko Chodźko, *Diecezja Mińska około 1830 roku, t. I: Struktury parafialne*, Opracował i wydał M. Radwan, Lublin 1998, s. 169. НИАБ. Ф. 1781. Оп. 27. Д. 461. Л. 67.

Hodegetrii, a po stronach – u jednej strony ujęty jest Krzyż i św. Mikołaj, a z drugiej – Joachim i Anna, św. Elżbieta i apostołowie.



Rys. 42 Jurij Piskun, *Matka Boża Zabielska*, 2012, rekonstrukcja ikony oryginalnej na podstawie zdjęcia oryginału utraconego w latach 30. XX wieku, Gresk, cerkiew Narodzenia Bogurodzicy

Ze wzmianek obrazu w wizytacji cerkwi wynika, że jego kult wykształcił się w 1. poł. XVII wieku. W cerkwi znajdowała się księga cudów ikony z lat 1656-1675³⁵⁸, obecnie zaginiona. Od 1650 r. w Zabiellach przy cerkwi odbywały się kiermasze wolne, na które zjeżdżała się ludność z okolic³⁵⁹. W 1662 r. metropolia Gabriel Kolęda wydał pozwolenie Józefowi Zabiele na zbudowanie nowej cerkwi dla lokowania w niej cudownego obrazu Panny Marii³⁶⁰. W 1681 r. przy ikonie znajdowało się sporo wotów³⁶¹.

Pierwsza zapisana legenda o pochodzeniu ikony sięga XIX wieku. W opisie ikony podano, że ona została namalowana na skórze wołowej o wielkości 2 arszyny na 2 arszyny 6 wierszków.

³⁵⁸ НИАБ. Ф. 3245. Оп. 7. Д. 3. Л. 160 rev.rev.

³⁵⁹ Ibidem. Л. 162 rev.

³⁶⁰ Ibidem. Л. 162.

³⁶¹ Ibidem. Л. 160 rev.

Według podania, w dawnych czasach, kiedy w okolicach wsi Zabięły panował pomór bydła, Matka Boża kilkakrotnie objawiała się we śnie biednemu chłopu o nazwisku Zabięło i nakazywała oddać na rzeź jedyne go woła, a jego skórę odnieść do malarza w Słucku, aby on namalował obraz objawiony wieśniakowi we śnie. Zabięło spełnił nakaz, ikona została namalowana, a pomór bydła ustał³⁶².

Pomór bydła często wspomniano w opowieściach o łaskami słynących obrazach maryjnych z wiejskich cerkwi. Katakлизmy, choroby ludzi i zwierząt, nieurodzaj – to nieodłączna część życia wiejskiego w dawnej Rzeczypospolitej. Nie dziwi więc, że szukano ingerencji Bogurodzicy i właśnie opowieści o takich wydarzeniach towarzyszą ikonom, a czasem nawet były przedstawione na nich wizualnie. Na przykład, w cerkwi w Jundiłach znajdował się obraz *Matki Boskiej Bolesnej* namalowany na desce, na którym pod wizerunkiem Najświętszej Panny umieszczono sześć głów wołowych³⁶³. Umieszczenie głów bydła na obrazie było spowodowane tym, że ikona miała zasłynąć cudami w czasie pomoru bydła³⁶⁴.

W kulcie ikon w wioskach trwały również inne tradycje ludowe, które nie zawsze wywodziły się z zasad religii chrześcijańskiej. Wśród nich były, na przykład, tradycja pielgrzymowania do czczonych obrazów maryjnych ludu z bliskich wiosek i miasteczek w pierwsze niedziele po nowiu i święcenie wody w te dni. Tradycja ta została w szczególności opisana w XIX w., ale według autora, N.A. Janczuka, sięgała czasów unii³⁶⁵ i mogła zastąpić wcześniejszą tradycję pogańską³⁶⁶.

II.3.2.2. Kult maryjny a przesady i zabobony

Wywodzące się z pogaństwa przesady i zabobony nadal trwały na terenach WKL w czasach nowożytnych, w tym w formie oddawania czci drzewom, kamieniom, źródłom albo pewnym miejscom – głównie położonym w lasach albo w bagnach – określanymi jako *święte miejsca* albo – na terenach białoruskich – „proszcza”³⁶⁷. W przypadku wsi, gdzie przesady współistniały z chrześcijaństwem, kult ten miał charakter syntetyczny i łączył przejawy kultu pogańskiego i chrześcijańskiego.

Ten fenomen był szczególnie opisany w XIX w. przez krajoznawcę A. Janczuka. Słowo „proszcza” używano dla określenia miejsca, gdzie znajdował się cudowny wizerunek, drzewa,

³⁶² Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причтов сведениям, III: Слуцкий уезд (Приложение к Минским епархиальным ведомостям за 1879 г.), Минск 1879, s. 107–108.

³⁶³ Иосиф (Соколов), епископ. Гродненский Православно-церковный календарь..., s. 103–104.

³⁶⁴ Ibidem, loc. cit.

³⁶⁵ Н. А. Янчук, По Минской губернии, Москва 1883, s. 11–13.

³⁶⁶ Г. Э. Щеглов, Сказание о Ельской (Васьковской) чудотворной иконе Божией Матери, Минск 2008, s. 16.

³⁶⁷ Pojęcie „proszcza” było rozpowszechnione głównie na terenach, które dzisiaj stanowią obwody miński i mohylowski Republiki Białoruś.

kamienia, źródła, którego powstanie było związane najczęściej z wizjami. Po objawieniu prosczy przez kogoś z mieszkańców, do tego miejsca rozpoczynały się niekontrolowane pielgrzymowania – zwłaszcza w pierwsze niedziele po nowiu, składanie ofiar, nadanie miejscu znaczenia *sacrum*. Dalej los prosczy zależał od księdza miejscowego i wyższych władz duchownych.

Jeśli cuda zyskały ich akceptację, na tym miejscu powstawała kapliczka, w której lokowano ikonę – najczęściej maryjną, przynajmniej takie przypadki były udokumentowane³⁶⁸. W takich przypadkach, kler próbował często też przenieść kult z miejsca pozbawionego kontekstu sakralnego, by wykorzenić tradycje i obrzędy związane z pozostałymi przejawami dawnych kultów pogańskich, który nadal trwały wśród ludności wiejskiej.

Podobne praktyki wykorzenienia pozostałości przejawów kultów pogańskich w XVII-XVIII w. prowadził również kler katolicki na terenach Litwy i Żmudzi – starym miejscom kultowym nadawano charakter chrześcijański poprzez umieszczanie tam kaplic i wizerunków chrześcijańskich, które niebawem zaczynały słynąć cudami. Tradycje oddawania czci takim wizerunkom były przybliżone do oddawania czci bałwanom pogańskim³⁶⁹. Z tym związane umieszczanie wizerunków na drzewach w trudno dostępnych miejscach w lesie, na wyspach wśród bagien, przy źródłach wodnych lub przy kamieniach i składanie przy nich ofiar różnego typu. Stopniowo przenoszenie czci z kamienia na wizerunek Chrystusa, Marii lub świętych miało prowadzić do zaniku pierwotnych wierzeń i praktyk.

W odniesieniu do bałtyckich narodów Rzeczypospolitej Marceli Kosman wiązał pozostałości kultu pogańskiego z rzadką siecią parafii, co sprzyjało emocjonalnym związkom ludzi z dawną religią³⁷⁰. Jednak na terenach ruskich w wioskach myślenie i praktyki przesądne i zabobonne trwały do początku a miejscami nawet do połowy XX w.³⁷¹ wbrew dość gęstej sieci parafii i konsekwentnym walkom z pozostałościami przejawów pogaństwa kleru unickiego, a później prawosławnego w XVII-XIX wieku.

II.3.2.3. Drzewa i kamienie w kulcie cudownych obrazów

W związku z tym, że większość ludności wiejskiej na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej była wyznawcami unii, to właśnie kler unicki musiał walczyć tam z odzwiekami dawnych wierzeń pogańskich: zabobonami, znachorstwem, przejawami dawnych kultów pogańskich, w tym oddawania czci kamieniom, drzewom, źródłom wodnym. Dużo uwagi

³⁶⁸ Zob. O. В. Борисенко, *Об отношении Православной Церкви к прощам и новоявленным иконам в контексте действия Духовного регламента 1721 г. на территории Минской губернии в XIX в.* „ХРОНОС”, 5 (2017), s. 9-29.

³⁶⁹ Zob. Marceli Kosman, *Drogi zaniku pogaństwa...*, s. 240-242.

³⁷⁰ Ibidem, s. 134.

³⁷¹ А. Катлярчук, *Паганства ў княстве літоўскім у працах шведскіх і ангельскіх гісторыкаў XVI-XVII стст.*, „Druis”, 2 (2008), s. 79.

wykorzenieniu pozostałości wierzeń pogańskich wśród ludności wiejskiej zaczęto przykładać w XVIII wieku. Jednym z obowiązków duchownych była kontrola za zabobonnością ludową oraz jej wykorzenienie na różne sposoby³⁷². Na przykład, w latach 90. XVIII w. wizytator rozkazał parochowi cerkwi we wsi Sławań w powiecie rzeczyckim zatopić w bagnie lub zagrzebać w ziemi kamień w puszczy, do którego wieśniacy pielgrzymują z ofiarami³⁷³.



Rys. 43. Obraz *Matki Bożej Podleskiej*, Podlesie, cerkiew Świętego Ducha, (Białoruś)

Nie zawsze uciekano się do takich sposobów. W pewnych przypadkach kamień wprowadzano do kultu w nawiązaniu do kultu obrazu maryjnego: w kaplicy w Łazowie na Podlasiu kamień z odciskiem stopy Bogurodzicy posłużył za podstawę ołtarzyka *Matki Bożej*³⁷⁴. Z czasem zaś kamień pozostał w kuldzie ikony maryjnej w wiejskiej cerkwi do dziś. We wsi *Podlesie* (ob. r. Iachowicki, ob. brzeski) w pounickiej prawosławnej obok szafki z cudowną ikoną *Matki Boskiej* (Rys. 43, 44) leży kamień, na którym, według legendy, objawiła się ikona *Matki Boskiej*. Ikonę miała zobaczyć na kamieniu obok przydrożnego krzyżu niewidoma od narodzenia

³⁷² Д.В. Лісейчыкаў, *Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг.*, Мінск 2011, s. 96

³⁷³ Ibidem, s. 96; НИАБ. Ф. 1299. Оп. 1. Д. 1. Л. 16 rev.

³⁷⁴ Aneta Kułak, *Ołtarz czy ikonostas? O wyposażeniu podlaskich cerkwi na początku XVIII wieku* [w:] *Śladami unii brzeskiej*, red. Radosław Dobrowolski, Mariusz Zemło, Lublin-Supraśl 2010, s. 519.

dziewczyna, która raptem przejrzała mijając ją³⁷⁵. W czasie unickim powstał hymn na cześć ikony w „języku polskim” śpiewany jeszcze w XIX w.³⁷⁶, który nie jest teraz znany. Na ikonie Marię z Dzieciątkiem przedstawiono na nim w typie Hodegetrii.



Rys. 44. Kamień przy obrazie *Matki Bożej Podleskiej*, Podlesie, cerkiew Świętego Ducha

Podobne legendy o objawieniu ikon maryjnych w wiejskich ośrodkach na drzewach lub na kamieniach z odniesieniem objawienia do czasów unickich były typowe raczej dla XIX w., a zwłaszcza jego drugiej połowy, kiedy w rosyjskiej Cerkwi prawosławnej wzrosło znaczenie miejscowych świątyń – między innymi jako narzędzia do nawracania katolików na prawosławie. W czasach unickich, czyli w XVII-XVIII w. legendy o objawieniu ikon na drzewach nie były tak rozpowszechnione, chociaż przypadki odnalezienia ikon na drzewach zdarzały się, ale były one badane przez komisje cerkiewne i czasem oddawania czci znalezionemu obrazu zakazywano.

Tak było w przypadku ikony z Muchojedów (ob. Kirow, r. narowlański, ob. homelski, Białoruś). Ikona się nie zachowała, jej kopie lub zdjęcia nie są znane. Z dziewiętnastowiecznego opisu ikony wiadomo tylko, że była namalowana na desce o wielkości („величиной”) 7 werszków, więc była to dość mała ikona i prawdopodobnie poprzednio należała do prywatnej osoby. Zgodnie z opisem Matka Boska była przedstawiona na ikonie z Dzieciątkiem Jezusem w białym ubraniu. Oblicze Matki Boskiej było ciemne, maforion – ciemnoczerwony, a sukienka ciemnozielona. Tło ikony było ciemnoniebieskie, nie było żadnych napisów³⁷⁷.

Początki kultu ikony wśród ludności wiejskiej sięgają lat 70. XVIII wieku. Ikonę znaleziono na gruszce obok cmentarza i z tego powodu uznano za cudowną. Ikona i miejsce jej znalezienia stały się ośrodkiem pielgrzymkowym miejscowych chłopów. Obok drzewa ustawiono kapliczkę „małą i nikczemną” i umieszczono w niej znaleziony obraz³⁷⁸. W 1778 r. wizytator cerkwi muchojedzkiej zakazał oddawania czci wizerunkowi maryjnemu jako cudotwórczemu, ponieważ „*ex strictissimo cleri examine patuit*”, nie były ujawnione żadne znaki, które świadczyłyby o cudotwórczości obrazu, ani przy jego znalezieniu, ani potem. Zdaniem wizytatora, obraz był celowo zawieszony na gruszce. Zakaz oddawania czci wizerunkowi jako cudownemu

³⁷⁵ *Описание церквей и приходов Минской епархии...*, III: *Слуцкий уезд...*, s. 199–200.

³⁷⁶ Николай (Трусовский), архимандрит, *Историко-статистическое описание...*, s. 73.

³⁷⁷ *Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причтов сведениям. VIII: Речицкий уезд (Приложение к Минским епархиальным ведомостям за 1879 г.)*, Минск 1879, s. 100.

³⁷⁸ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 41240. Л. 113 rev., 114 revrev.

rozpowszechniał się również na kaplice, w której on się znajdował – zakazano odprawiać w nim jakiegokolwiek nabożeństwa do „dalszej woli i opatrności Bożej”³⁷⁹.

Zakaz trwał długo. Według następnej wizytacji z 1787 r., nabożeństwa w kaplicy nie odbywały się. W kaplicy była prosta mensa z cyborium, nad którym było przybite płótno, pod optykę malowane, pośród którego zawieszono obrazek Matki Bożej znaleziony na gruszcze, ale w tym czasie o cudotwórczości ikony było „mniej słyhać”. Tym nie mniej obraz był ozdobiony dwoma srebrnymi pozłacanymi koronami i przy nim znajdowało się około pięciu srebrnych wotów³⁸⁰, co świadczyło o trwaniu jej kultu. Największym świadectwem istnienia kultu ikony było to, że on przetrwał przez około stu lat, zmianę wyznaniową, został zaakceptowany w Cerkwi prawosławnej i istniał jeszcze w drugiej połowie XIX w. razem z pamięcią o objawieniu na drzewie – gruszka ta „ze zgniłym środkiem” rosła poza „ołtarzową częścią” cerkwi³⁸¹.

Na drzewie, a mianowicie na sośnie, w połowie XVII w. znaleziono obraz *Matki Bożej* w Borkach. Fakt ten odnotowano w wizytacji cerkiewnej. Sosna, na której znaleziono ikonę, znajdowała się „przy tymże obrazie za ołtarzem”. Przy ikonie znajdowało się sporo ofiarowanych wotów, z których w 1706 r. zrobiono szatę³⁸². Kult ikony jako cudownej trwał niemal cztery stulecia. Obraz odznaczano jako łaskami słynący w wizytacjach cerkiewnych z 1773³⁸³ i 1784³⁸⁴, chociaż pomijano drzewa, na którym znaleziono obraz. Tym nie mniej drzewo to przechowywano w cerkwi nawet po jej przebudowaniu i poświęceniu na prawosławną. W 1890-ach latach w cerkwi znajdował się kawał drzewa sosnowego o wysokości niemal w wzrost człowieka, od którego pielgrzymi odłamywali kawałki, bo wierzono, że one posiadały moc leczniczą, przynajmniej przy chorobach ocznych.

Kawał drzewa, na którym miała objawić się ikona Matki Bożej do dzisiaj znajduje się w pounickiej, obecnie prawosławnej, cerkwi we wsi Czerniakowo³⁸⁵ (Rys. 45, Rys. 46). Ikona obecnie znajduje się w Państwowym Muzeum Sztuki w Mińsku. Dla cerkwi sporządzono kopię, namalowaną przez Wiktora Tichonowa, która została przekazana do cerkwi czerniakowskiej dnia 30 sierpnia 2009 roku³⁸⁶.

³⁷⁹ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 41240. Л. 114 rev.-115.

³⁸⁰ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 41240. Л. 218-218 revrev.

³⁸¹ *Описание церквей и приходов Минской епархии VIII: Речицкий уезд...*, s. 100.

³⁸² Иосиф (Соколов), епископ, *Гродненский Православно-церковный календарь...*, s. 215–216.

³⁸³ LMAVB. F17-172. F. 49.

³⁸⁴ LVIA. F. 634. Ap. 1. B. 53. F.16-16 rev.

³⁸⁵ Zob. więcej: Volha Barysenka, *Ikony Matki Boskiej Czerniakowskiej i Machirowskiej i ich losy po rozbiorach Rzeczypospolitej* [w:] *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej*, 2, red. nauk. A. Groniek, A. Z. Nowak, Kraków 2019, s. 169-238.

³⁸⁶ Ю. Рубашевский, *Чудотворная икона вернулась домой*, „Вечерний Брест” 71 (2009), s. 8.



Rys. 45. Wiktor Tichonow, ikona *Matki Bożej Czerniakowskiej*, kopia z lat 2000, z oryginału, Czerniakowo, cerkiew św. Mikołaja

Ikona znana jest jako cudowna ikona Matki Bożej oraz jako cudowna ikona świętego Mikołaja³⁸⁷, dlatego, że prócz kopii wizerunku *Matki Boskiej Boruńskiej* zobrazowano na niej św. *Mikołaja*. Kompozycyjnie ikona dzieli się na dwa rzędy: większy, górny zajmują wizerunki *Matki Boskiej z Dzieciątkiem* w typie podobnym do ikonografii *Matki Bożej Boruńskiej* z lewej strony i popiersie św. *Mikołaja* – z prawej. Dolny rząd jest mniejszy i wypełnia go pięć postaci świętych – cztery męskie i jedna kobieca. Ikona pozbawiona jest inskrypcji, prócz hierogramu greckiego na wizerunku maryjnym, dlatego identyfikacja świętych jest utrudniona. Postać kobieca trzyma krzyż – atrybut męczeństwa. Trzy postaci męskie ujęto w strojach biskupich, a jedną – bez żadnego

³⁸⁷ Zob. np.: LVIA. F. 634. Ap. 1. B. 48, s. 51.

wyróżnienia. W końcu XIX w. prawosławny biskup Iosif (Sokołow) identyfikował je jako św. Piotra, Aleksego, Jonę (Jonasza) i Filipa Moskiewskich oraz św. Barbarę. S. E. Czawus wysunął



Rys. 46. Pień drzewa, na którym według legendy objawiła się ikona *Matki Bożej Czerniakowskiej*, Czerniakowo, cerkiew św. Mikołaja

sugestię, że postać żeńska na ikonie to może być święta Paraskewa³⁸⁸.

W fundacji cerkwi z roku 1700 nadanej przez Stanisława Jurewicza 15 października 1725 r. wskazano, że jego ojciec w ciągu 24 lat posiadał obraz Matki Boskiej wzięty do sosny. Potem Matka Boska kilka raz objawiała się we śnie ciężko choremu chłopu ze wsi Laskowicze i poleciła wyjąć obraz z drzewa z zbudować na tym miejscu cerkiew. Samuel Jurewicz zbudował kaplicę, a kiedy do ikony zaczęli pielgrzymować ludzie i doznawać łaski, rozpoczął budowę cerkwi³⁸⁹.

Według wizytacji cerkiewnej z roku 1759, ikona objawiła się na drzewie, a jego pień z korzeniami przechowywany był w sanktuarium cerkwi św. Mikołaja w Czerniakowie. Na tym drzewie wisiało kilka ikon³⁹⁰. Bardziej szczegółowe podanie o objawieniu cudownego wizerunku zapisano w końcu XIX w. Według niego, ikona się pojawiła się w r. 1700. Poszukując zagubionych wołów pastuch zaszedł w las, którego właścicielem był Samuel Jurewicz i tam ujrzał zawieszoną na sośnie w promieniach światła ikonę, zaś obok drzewa pasły się zagubione zwierzęta. Po tym zdarzeniu Bogurodzica kilkakrotnie objawiała się ciężko choremu chłopu ze wsi Laskowicze i poleciła zbudować cerkiew na miejscu zaistnienia ikony. Chłop opowiedział o tym Jurewiczowi, który zbudował tam cerkiew św. Mikołaja³⁹¹.

³⁸⁸ Станіслаў Чавус, *Спісы абраза Маці Божай Барунская як сведчанне папулярнасці яго культуры*, “Беларускі гістарычны часопіс” 12 (2020), s. 16.

³⁸⁹ *Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссиею*, V, Вильна 1871, s. 84-86.

³⁹⁰ LVIA. F. 634. Ар. 1. В. 48, s. 51.

³⁹¹ Иосиф (Соколов), епископ, *Гродненский Православно-церковный календарь...*, s. 82.

Trzy kawałki dęba, na którym objawiła się ikona *Matki Boskiej* były przechowywane w cerkwi w *Poniemoniu*. Na miejscu drzewa zaś zbudowano kaplicę, gdzie został pień drzewa³⁹². Ikona się nie zachowała. Jako analogię można wskazać pień gruszki, na którą po raz pierwszy objawił się cudowny obraz *Matki Boskiej Żyrowickiej*. Pień ten znajdował się przy cerkwi jeszcze w 1633 r., a cząsteczkę tego drzewa przechowywano w relikwiarzu między innymi relikwiami w ołtarzu Jezusa Chrystusa³⁹³. Podobna tradycja istniała również w Kościele katolickim. Pień drzewa gruszkowego, na którym objawił się obraz *Matki Boskiej* znajdował się w kościele paulinów w Leśnej na Podlasu³⁹⁴.

Na drzewie w lesie miała się objawić ikona z cerkwi unickiej w *Suchopolu* w powiecie prużańskim, położonym w Puszczy Białowieskiej. W 80-ch latach XIX w. W. Bałabuszewicz zapisał dwa „mętnych ludowych podania” (смутные народные предания) o pochodzeniu ikony. Według jednego z nich, przez las jechał jeden kozak ikonę miał przy sobie ikonę Bogurodzicy, jaka chroniła go w walkach. Wieczorem on umieścił ikonę na drzewie by się pomodlić a rano w pośpiechu oddalił się zapominając o obrazie. Powróciwszy na to miejsce, kozak nie znalazł tam ikony. Wizerunek został znaleziony przez ludność miejscową i niedługo potem narodził się jego kult.

Według innego podania, ikonę zobaczył na drzewie jadący przez las kozak z wojska, jednak nie zdążył ją zdjąć. Strażnicy suchopolscy, którym kozak powiedział o znalezisku po daremnej próbie zdjęcia ikony z drzewa, przywiedli parę wołów zaprzężonych do furmanki i wtedy udało się im zdjąć wizerunek i odwieźć do przyzwoitego „miejsca”. W tym miejscu ikona się znajdowała do zbudowania przeznaczonej dla niej cerkwi³⁹⁵.

Jak już wspomniano, legendy o objawieniu ikony zostały zapisane dopiero w 2. połowie XIX w. Nie wiadomo, czy istniały wcześniej, w czasach Rzeczypospolitej. Z fundacji króla Augusta wynika jedynie to, że w 1704 r. miejsce, gdzie zbudowano cerkiew było ośrodkiem pielgrzymkowym słynącym z „łask Boskich” – „że różnych tam się uciekającym osobom immensus gratiarum otwiera się accessus”³⁹⁶. Właśnie na podstawie tego zapisu W. Bałabuszewicz stwierdził istnienie cudownego obrazu *Matki Bożej* w *Suchopolu*³⁹⁷. Ale mogło to

³⁹² *Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причтов сведениям* VI: Пинский уезд (Приложение к Минским епархиальным ведомостям за 1879 г.), Минск 1879, s. 106.

³⁹³ Ignacy Stebelski, *O prześwietej Familii JMŚC PP. Sołtanów fundatorów i kolatorów, jak cerkwi Żyrowickiej dla cudotwornego Matki Bożej obrazu za ich poseszi tamże zjawionego, tak i pierwiastkowego monasteru dla mnichów Bazyljanów przy tejże cerkwi i obrazie z onych szczodroblowości wystawionego* [w:] *Scriptores Rerum Polonicarum*, 4, Kraków 1878, s. 387.

³⁹⁴ P. J. K. Podlasiak (Józef Pruszkowski), *Historia zjawionego i cudownego obrazu Matki Boskiej oraz kościoła i probostwa w Leśny na Podlasu zabranego na własność prawosławia*, Kraków 1897, s. 60.

³⁹⁵ Василий Павлович Балабушевич, *Село Сухополь. Церковно-историческое описание*, Вильна 1888, s. 15-17.

³⁹⁶ *Ibidem*, s. 11-12.

³⁹⁷ *Ibidem*, s. 15.

być jednocześnie tak miejsce kultu ikony Bogurodzicy, jak „proszcza” ludowa – nie jest to jednoznaczne.

Tym niemniej, kult ikony się rozwijał. W latach 1760-1781 paroch cerkwi suchopolskiej Chocewicz spisywał cuda odnotowane przez obrazem – w sumie 32 cuda ozdrowienia³⁹⁸. Wzrost ilości pielgrzymów do Suchopola odbył się po nadaniu w 1783 r. przez Papieża Piusa VI indulgencji wszystkim chrześcijanom³⁹⁹. Pełen odpust nadano tym, kto odwiedzi cerkiew suchopolską w jedno ze świąt maryjnych, weźmie udział w sakramentach i pomodli się za rozszerzeniem wiary. Odpust studniowy nadawano chrześcijanom, którzy odwiedzą cerkiew w środę jakiegokolwiek tygodnia i pomodlą się o rozszerzenie wiary⁴⁰⁰. Ikona była czczona tak przez unitów jak przez katolików⁴⁰¹.

II.3.2.4 Wizje i początki kultów cudownych obrazów

Innym powodem do powstania proszczy – były wizje i objawienia, które w pewnych przypadkach rozwijały się w dość duży lokalny kult, który potrzebował ingerencji kleru i zmiany kształtu na chrześcijański. Od proszczy zapoczątkowanej od wizji, którą niby miał chłop i która dość szybko przekształciła się w sanktuarium maryjne, biorą swe początki kulty ikon *Matki Boskiej Ladeńskiej* i *Waškowskiej*. Ikona *Matki Bożej Ladeńskiej* nie zachowała się, wiadomo tylko, że to była kopia obrazu *Matki Bożej Żyrowickiej*, nadana przez Teresę Zawisza z Tyszkiewiczów⁴⁰² do cerkwi pobudowanej na przełomie XVII i XVIII w.⁴⁰³ na miejscu proszczy w lesie, gdzie miejscowemu chłopu Kirykowi objawiła się Najświętsza Panna Maria⁴⁰⁴.

Ikona *Matki Bożej Waškowskiej* (Rys. 47) też się nie zachowała, jednak do dzisiaj przetrwała jej kopia. Matkę Boską przedstawiono na niej z Dzieciątkiem w typie Częstochowskiej. Ikona *Matki Boskiej Waškowskiej* jednocześnie stanowi dobry przykład transformacji informacji o pochodzeniu na legendę.

Według wizytacji cerkwi waškowskiej z r. 1777, mieszkaniec wsi Mieleškiewiczze na imię Taras często miewał we snach objawienie, iż na miejscu, gdzie z czasem została zbudowana cerkiew, miały się zdarzyć cuda. „Często on to między ludem rozsiewał” i na to miejsce zaczęły zbierać się tłumy ludu, świadczące o doznanych łaskach. Widząc gromadzeniu tłumu ludzi na pustym miejscu, mieleškiewicki ekonom Daczkowski wystawił na tym pagórku krzyż, na którym

³⁹⁸ Ibidem, s. 17-24.

³⁹⁹ Ibidem, s. 44, 55.

⁴⁰⁰ Ibidem, s. 44-45

⁴⁰¹ Ibidem, s. 55

⁴⁰² Николай (Трусковский), архимандрит, *Историко-статистическое описание...*, с. 76

⁴⁰³ Volha Barysenka, *Dwie wersje Pieśni historycznej...: kult ikony Matki Boskiej Ladeńskiej na tle kultu ikony Matki Boskiej Żyrowickiej*, „Liturgia Sacra”, 1/27 (2021), s. 242.

⁴⁰⁴ Николай (Трусковский), архимандрит, *Историко-статистическое описание...*, с. 76; Piotr Chomik, *Kult Ikon Matki Bożej...*, s. 357-360.

znaleziono obraz *Matki Boskiej Częstochowskiej* „na płótnie malowany miary arkuszowej”. Potem „za kontente” oficjała diecezji turowskiej na tym miejscu została zbudowana kapliczka, gdzie coraz więcej ludzi doznawali łaski. Potem łaski na tym miejscu doznał marszałek (Kazimierz Oskierka - VB) i zbudował cerkiew⁴⁰⁵.



Rys. 47. Kopia ikony *Matki Bożej Waśkowskiej*, Jelsk, cerkiew Trójcy Świętej

W 1777 r. w nowo zbudowanej cerkwi jeszcze nie było ołtarzy, znajdowała się „tablica tylko czarno malowana w ramach snycerskich złotem malarskim ozdobionych do ściany frontальной przystawiona z mensą, do której wyżej wspomniany obrazek znaleziony Najś. M. Panny Częstochowskiej jest przybity, na którym wota są [...]”⁴⁰⁶.

W XIX w., a mianowicie w pracy archimandryty Nikołaja (Truskowskiego) odnotowano odmienną wersję o pochodzeniu ikony. Według niej obraz zobaczył w niezwykłej poświacie na dzikiej gruszcze chłop mieleszkiewicki Iwan Didko, poszukujący późnym wieczorem swych zagubionych wołów obok uroczyska

Waśkowo. Dowiedziawszy się o cudownym objawieniu ikony, Kazimierz Oskierko zbudował na tym miejscu kaplicę a potem cerkiew. Archimandryta Nikołaj podaje nawet precyzyjną datę objawienia ikony Iwanowi Didko jako rok 1760⁴⁰⁷.

Związane z wizją początki miał kult ikony *Matki Bożej Waniużyckiej* we wsi Waniużyce powiatu mozyrskiego, który powstał w latach 70. XVIII w. i trwał do 1823 roku. W 1823 r. cudowny obraz spłonął w czasie pożaru w cerkwi⁴⁰⁸, jego zachowane kopie albo grafiki nie są znane, więc trudno cokolwiek sugerować o jego ikonografii. Wiadomo tylko, że był „przedziwnie

⁴⁰⁵ Antoni Mironowicz, *Księga cudów przed ikoną Matki Boskiej Waśkowskiej dokonanych*, Białystok 2012, s. 13-15; НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 41240, Л. 53 об-54.

⁴⁰⁶ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 41240, Л. 54.

Николай (Труковский), архимандрит, *Историко-статистическое описание...*, s. 73.

⁴⁰⁸ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 6503. Л. 1.

pięknie na płótnie malowany” i miał napis „Mater amabilis”⁴⁰⁹. Pierwotnie obraz stanowił własność Ludwika Szantyry, wojskiego finlandzkiego, a potem był prezentowany przez niego jego bratu przyrodniemu Boguszu Wincentemu, łowczemu mozyrskiemu, z powodu ślubu. Obraz umieszczono w lamusie we dworze waniużyckim, gdzie on znajdował się „lat dwie” zanim zasłynął cudami⁴¹⁰.

Pierwszego cudu doznał ksiądz Antoni Jachymowicz, podproboszcz parafii Petrykowskiej, który miał poświęcić miejsce we dworze, przeznaczone dla wzniesienia budynku gospodarczego. W nocy przed poświęceniem miejsca i założeniem fundamenta budynku ksiądz był trzykrotnie budzony słowami: „wstań książe, czas na mszę”. Podczas zaś odprawiania mszy w lamusie, „słyszana była od wszystkich gości pod ów czas będących, dworskich i prostych ludzi anielska muzyka tak dalece, że strachem, drzeniem, podziwieniem i bojaźnią byli nabawieni przerażeni wszyscy przytomni”. Po tych wydarzeniach ksiądz zakazał budowy budynku gospodarczego, a rozkazał zbudować kapliczkę na cześć Matki Bożej. Majster natomiast, który miał zbudować kapliczkę, zamiast niej zbudował cerkiew należytą i przez to do kontraktu na budowę dostał dołożone 25 talarów bitych⁴¹¹.

Z tego wynika, że pierwsze cuda były związane raczej z wyznaczeniem miejsca dla budowy cerkwi, a nie z ikoną, jednak dalsze cuda były związane z wizerunkiem Matki Bożej. Najpierwszym cudem, bezpośrednio związanym i obrazem maryjnym uznano ocalenie pola przed szarańczą, kiedy obraz Maryi Panny z lamusa był przywiązany do tyczki i wyniesiony w pole, w wyniku czego szarańcza nie tylko na gruncie dwornym, ale i na gruntach poddanych „żadnego kłoska nie ruszyła”⁴¹².

Kult ikony *Matki Bożej Waniużyckiej* szybko rozprzestrzenił się po okolicy, o czym świadczy kopiowanie tego obrazu i podkreślenie obecności kopii w wizytacjach cerkwi. Już w 1777 r. kopia obrazu Waniużyckiego znajdowała się w małym ołtarzyku lokowanym w prezbiterium cerkwi biesiadzkiej dziekanatu petrykowskiego⁴¹³.

⁴⁰⁹ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 41240. Л. 67.

⁴¹⁰ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 41240. Л. 67.

⁴¹¹ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 41240. Л. 67-67 revrev.

⁴¹² НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 41240. Л. 67 revrev. Ten cud przytacza w swej pracy D. Lisejczykau, jednak pisze o tym, że obraz Marii, przywiązany do kija i wystawiony przez miejscowego parocha Antoniego Jachimowicza na polu, ochronił zboże pańskie i chłopskie, czego nie mogli zrobić miejscowi czarownicy (zob. Д. В Лісейчыкаў., *Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг.*, Мінск 2011, с. 98-99). W oryginalnym tekście dokumentu nie ma żadnej wzmianki o czarownicy, chodzi tam tylko o szarańczę. W dokumencie oryginalnym cud opisany w sposób następujący: „4to. Doznałem najpierwszego cuda Matki Bożej jeszcze za szarańczy, gdy bowiem przez prostotę moją wzięwszy ten obraz Najśw. Maryi Panny z lamusu i do tyczki uwiązawszy, wyniósł w pole i westchnął żebrząc Jej obrony od niewidocznego gniewu Boskiego, rzeczona szarańcza nie tylko na moim gruncie dwornym, ale nawet i na poddanych moich żadnego kłoska nie ruszyła” (НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 41240. Л. 67 revrev.).

⁴¹³ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 41240. Л. 38.

II.3.2.5 Ponadwyznaniowy charakter zjawiska *proszczy*

Podobne przejawy religijności ludowej miały charakter ponadwyznaniowy i istniały w Kościele katolickim oraz Cerkwi prawosławnej⁴¹⁴. Różnica polega na tym, że w XVIII w. w osadach wiejskich wyznawcy unicy przeważali, więc o nich zachowało najwięcej materiałów. Znano jeden przypadek, kiedy proszczą opiekowali się duchowni trzech obrządków i katolicy wykorzystali ją dla nawracania prawosławnych na unię. W 1727 r. jezuita słuccy oddali świeszennikowi unickiemu cerkiew prawosławną we wsi Krzywonosy, a razem z cerkwią nawrócili na unię prawosławnych z wiosek Krzywonosy, Prussy, Karmazy i Jamińsk na terenach prawosławnej parafii w Osowcu⁴¹⁵.

Cerkiew powstała na miejscu proszczy, którą stworzono na podstawie sennej wizji „jednego krzywego chłopca” z Krzywonosów, że na tym miejscu powinna być proszcza. Chłop ten umarł, a ludzie zrobili z desek szałas, gdzie się modlili, a potem rozpoczęli zwozić na to miejsce drewno dla budowy cerkwi. Prace zostały przerwane przez „wojnę moskiewską” i przedłużone dopiero później⁴¹⁶.

Według świadectw, kiedy w miejscu proszczy znajdował się szałas, czasem nabożeństwa były odprawiane przez świeszennika cerkwi osowieckiej, czyli prawosławnego. Potem do czasu przekazania cerkwi za pośrednictwem jezuitów na unię, nabożeństwa prawosławne odprawiano w cerkwi trzy razy w roku – na Eliasza, Wniebowzięcie Matki Boskiej i Pokrow „z powodu kiermaszów”⁴¹⁷. Cerkiew nie posiadała żadnego sprzętu, znajdowały się w niej tylko „obrazy drewniane”⁴¹⁸.

II.3.2.6. Inicjowanie kultu cudownych wizerunków przez wiejskie duchowieństwo unickie

Na odrębną uwagę zasługuje inicjowanie kultu wizerunku maryjnego poprzez duchowieństwo unickie. Obecność cudownego wizerunku w parafii gwarantowało, między innymi, liczne pielgrzymowania do niego i przynoszenie ofiar, co prowadziło do polepszenia materialnego stanu duchowieństwa. W dokumentach sądowych spotykano przypadek oskarżenia osoby duchownej za oszustwa, związane z powstaniem kultów cudownych wizerunków. Tak, w 1796 r. instygator dziekanatu lidzkiego, ksiądz Jan Mislewicz, zaskarżył ks. Polikarpa Chazanowicza, administratora cerkwi Radziwoniskiej,

⁴¹⁴ Zob. na temat: Jan Kracik, *Staropolskie spory o kult obrazów...*, s. 148-152.

⁴¹⁵ *Минская старина. Труды Минского церковного историко-археологического комитета. Тройчанский архив*, wyd. 4, Минск 1913, s. 158.

⁴¹⁶ *Ibidem*, s. 161.

⁴¹⁷ *Ibidem*, s. 162.

⁴¹⁸ *Ibidem*, loc. cit.

jako obżałowany przez siebie, czy przez subordynowanych, obrazek w drzewo na cmentarzu będące wlepiwszy, jako rzecz cudowną, nadnaturalną, z pogardą religij i zgorzeniem pospólstwa ogłaszać ważył się, przez co dając mniej oświeconemu i płochemu ludowi pobudkę do bałwochwalstwa, bez względu na zalecenie p. ks. dziekana miejsca, ażeby takowy obrazek zdjęty i w cerkwi ulokowany został, nie dopełniając tego, ciągle w tymże błędzie lud utrzymywał, owszem, gdy przez p. ks. instygatora obrazek takowy Najświętszej Panny kryjomo zdjęty został, za ten uczynek najniegodziwszemi po różnych miejscach łącząc go wyrazami, złośliwie odgrażał się⁴¹⁹.

Był to jedyny przypadek, który udało się zidentyfikować na podstawie dokumentów z czasów dawnej Rzeczypospolitej, więc nie da się ustalić jak szeroko był rozpowszechniony ten fenomen. Nie można wykluczyć, że podobne próby sztucznego stworzenia kultu ikony w wiejskiej miejscowości czasami się odbywały i nawet były skuteczne.

II.3.2.7 Podsumowanie

W odróżnienie od bazylianów, duchowieństwo wiejskie, przynajmniej wiejskie, było słabo edukowane i niewiele różniło się od parafian. Przejawy przesądów, zabobony o różnych cechach stanowiły codzienność życia przeciętnego mieszkańca wsi XVII-XVIII stulecia. Wyższe duchowieństwo zwróciło na to uwagę dość późno, dopiero w 2. połowie XVIII wieku. Obrazy cudowne w cerkwiach parochialnych, przynajmniej wiejskich pełniły funkcje misyjne nie tyle w celach nawracania na unię wiernych obrządku prawosławnego lub innowierców, ile dla wykorzenienia owych. Odrębne pytanie stanowi na ile to było skuteczne? Bo w efekcie widać, że nie doprowadzało to do kształtowania „czystej” wiary chrześcijańskiej, czyli „prawdziwego obrządku” tylko do „chrystianizacji” wierzeń ludowych, co w końcu w XIX w. doprowadziło do maksymalnego rozkwitu różnorodnych legend, podań i tradycji, związanych z cudownymi wizerunkami w miejscowościach wiejskich.

Ikonografia cudownych obrazów maryjnych była bardzo różnorodna, jednak to nie ona decydowała o wartości religijnej obrazu w środowisku wiejskim. Istotnym były powiązanie z ikoną wszelkich nadprzyrodzonych wydarzeń, które zwracały na siebie uwagę wiernych.

⁴¹⁹ *Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа*, 12, Вильна 1900, s. 119.

II.4. KULT WYBRANYCH WIZERUNKÓW MARYJNYCH JAKO CZYNNIK JEDNOCZĄCY WIERNYCH OBRZĄDKU RZYMSKO-KATOLICKIEGO I UNICKIEGO

Krzewienie kultu cudownych obrazów maryjnych w Cerwki unickiej było nie tylko wzorowane na działalności Kościoła katolickiego ale też znalazło z jego strony wsparcie. Powstawały fundacje katolickie na rzecz cudownych obrazów w środowisku unickim, gdzie katolicy i unicy razem odprawiali nabożeństwa. Wierni i kler katolicki brali udział w koronacjach obrazów unickich, a wierni i kler unicki – w koronacjach obrazów w placówkach katolickich. Wspólna działalność przedstawicieli obu Kościołów prowadziła do rozpowszechnienia kopii cudownych obrazów jednego obrządku w placówkach drugiego. Celem owych działań było możliwe największe zbliżenie wiernych obu środowisk i ujednoczenie praktyk religijnych.

II.4.1. Fundacje unicko-katolickie związane z obrazami uznanymi za cudowne na kilku przykładach

Kościół katolicki od początku zawarcia Unii wspierał misyjne działania unitów. W kwestii kultu maryjnego chodziło o propagowanie pewnych obrazów w ośrodkach unickich, które z biegiem czasu albo pozostawały pod opieką przedstawicieli obydwu obrządków, albo przechodziły na własność katolików. To dotyczyło także ikon o proveniencji prawosławnej, których kult wcześniej nie istniał w środowisku katolickim. Na przykład, przy katedrze Zaśnięcia Bogurodzicy we Włodzimierzu Wołyńskim biskup Joachim Morochowski założył bractwo, które zaopiekowało się cudownym obrazem Matki Bożej znajdującym się w soborze. Członkami bractwa byli tak unicy jak i katolicy⁴²⁰, podobnie jak w soborze w Chełmie. Po zabranii ikony przez unitów kult jej zaczął obejmować katolików. W 1796 r. w zakrystii unickiej katedry odnotowano osiem ornatów łacińskich, dwa *Mszaly* i jeden *Mszalik*⁴²¹, co wskazuje na odprawianie nabożeństwa w cerkwi unickiej przez łacinników. Łacinnicy razem z unitami opiekowali się cudownym obrazem *Matki Boskiej* w unickiej cerkwi katedralnej w Nowym Samborze⁴²². Unicy mieli ołtarz w kościele karmelitów w Białyniczach z cudownym obrazem *Matki Boskiej*, do którego pielgrzymowała znaczna liczba ich współwyznawców⁴²³.

W klasztorze paulinów w Lesznej na Podlasu, gdzie znajdował się wyryty na kamieniu polnym⁴²⁴ cudowny obraz *Matki Bożej*, czczony przez unitów oraz katolików, nabożeństwa

⁴²⁰ *Wizytacje generalne cerkwi i monasterów unickiej eparchii włodzimierskiej końca XVII – początku XVIII wieku: księga protokołów oraz inne opisy*, redakcja i wstęp Andrzej Gil, Ihor Skoczylas, Lwów-Lublin, 2012, s. XXX.

⁴²¹ Witold Bobryk, *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*, Lublin 2005, s. 177.

⁴²² Wioletta Zielecka-Mikołajczyk, *Gdzie Wschód spotkał się z Zachodem. Dzieje i organizacja unickiej diecezji przemysko-samborskiej w latach 1596-1772*, Toruń 2021, s. 323, 325.

⁴²³ Василий (Жудро), иеромонах, *Бельничский Рождество-Богородицкий монастырь*, 2, Могилев 1911, s. 40.

⁴²⁴ P. J. K. Podlasiak (Józef Pruszkowski), *Historia zjawionego i cudownego obrazu...*, s. 10.

odprawiali kapłani obrządków łacińskiego i unickiego „na jednych ołtarzach, pracowali w jednych konfesjonałach i tylko dla wiernych swojego obrządku rozdawali Komunię św. Łacińscy pod jedną, a unicy swoim pod dwiema postaciami”⁴²⁵. Podobnie, kler unicki odprawiał nabożeństwa przed obrazem *Matki Bożej Ostrobramskiej* z placówki karmelitańskiej w Wilnie⁴²⁶.

Pod wspólną opieką bernardynów, dominikanów oraz unitów pozostawał cudowny obraz *Matki Bożej Hodegetrii*, który się znajdował w kaplicy na Słuckiej Bramie w Nieświeżu, a w czasie remontu kaplicy od lat 60. do 80. XVIII w. przechowywano go w unickiej cerkwi Przemienienia Pańskiego w Nieświeżu⁴²⁷.

Podobnym przykładem wspólnej troski o cudowny obraz maryjny przez bazylianów oraz katolików jest obraz *Matki Bożej Boruńskiej* (Rys. 48), której kult istniał w środowisku unitów, katolików i prawosławnych Rzeczypospolitej od końca XVII w., a jego kopie sporządzali nawet rosyjscy prawosławni⁴²⁸. Nie wiadomo, czy obraz Matki Bożej się zachował do dzisiaj i czy jest to obraz umieszczony obecnie w boruńskim kościele pw. św. Piotra i Pawła, ponieważ są dane, że obraz utracono w XX w., a w kościele znajduje się jego kopia⁴²⁹.

Na ikonie na ciemnym tle przedstawiono siedzącą Matkę Bożą z błogosławiącym Dzieciątkiem Jezus w białym chitonie na Jej lewym ramieniu. Matka pochyla lekko głowę w stronę Jezusa przytrzymując Go lewą dłonią z nieco uniesionym kciukiem. Czerwoną suknię Marii ozdabia złoty pas oraz obszycie kołnierza i rękawów, a głowę okrywa ciemnoniebieski maforion. Głowy obu postaci otaczają czerwone promienie. Twarze Matki i Dzieciątka są silnie rozbielone. Prawa ręka Matki spoczywa na wierzchniej szacie Chrystusa. W lewej, górnej części ikony umieszczony został hierogram Marii, zaś hierogram Jezusa – po prawej stronie Jego głowy. Hierogramy są zapisane w języku cerkiewno-słowiańskim. Właśnie hierogramy w języku cerkiewno-słowiańskim w XIX w. stały się podstawą do twierdzenia, że obraz miał prawosławną proveniencję.

Podobna ikonografia była rozpowszechniona na terenach greckich. Kompozycja obrazu Matki Bożej z Borun nawiązuje do ikony Matki Bożej *Βρεφοκρατούσα* (Rys. 49), datowanej na 1. ćwierć XIV w., która obecnie znajduje się w Muzeum Kultury Bizantyńskiej w Salonikach, ale ma też cechy odmienne: głowa Bogurodzicy w obrazie boruńskim jest nieco pochylona ku

⁴²⁵ Ibidem, s. 68.

⁴²⁶ Piotr Paweł Gach, *Karmelici...*, s. 87.

⁴²⁷ О. В. Борисенко, *К истории чудотворной иконы Богородицы из Слуцкой браны в Несвиже (XVII-XVIII вв.)* [w:] *Беларуская даўніна*, wyd. 3, Мінск 2016, s. 110.

⁴²⁸ М. М. Пашкевич, *Чудотворная икона Богоматери в Борунгах*, Вильна 1907, s. 14.

⁴²⁹ Zob. Аляксандр Ярашэвіч, *Барунскі абраз Маці Божай: гісторыя, іканаграфія, арэал шанавання* [w:] *Беларусь праз прызму рэгіянальнай гісторыі: Ашмяны і Ашмянскі рэгіён: зборнік навуковых артыкулаў*, рэдкал.: А.А. Каваленя і інш., Мінск 2015, s. 363-371. Уладзімір Карэлін, *Помнікі сакральнага мастацтва Ашмяншчыны* [w:] *Беларусь праз прызму рэгіянальнай гісторыі: Ашмяны і Ашмянскі рэгіён: зборнік навуковых артыкулаў*, рэдкал.: А.А. Каваленя і інш., Мінск 2015, s. 373; Станіслаў Чавус, *Гравюры з выявай Маці Божай Барунскай як крыніца іканаграфіі абраза*, “Беларускі гістарычны часопіс” 9 (2020), s. 14-15.

Dziecku, lewa rączka Jezusa jest wzniesiona ku górze, gdy na ikonie z Salonik jest ona opuszczona do dołu, a na ikonie z Aten, Jezus w lewej rączce trzyma zwój. Szaty Matki Bożej i Dziecka Jezusa na obrazie Boruńskim obrazowano w sposób typowy dla ikon Rusi Zachodniej XVII w.; kolorystyka obrazu jest typowa dla dzieł malarstwa katolickiego lub unickiego dawnej Rzeczypospolitej.



Rys. 48. Obraz *Matki Bożej Boruńskiej*, Boruny, kościół pw. św. Piotra i Pawła

Obecnie nie da się ustalić, gdzie i kiedy powstał cudowny obraz, ponieważ nie wiadomo, czy zachowany do dzisiaj obraz jest oryginałem lub kopią. Tym niemniej, świadczy on o zjednoczeniu wschodniej i zachodniej tradycji chrześcijańskiej, co było bardzo jedną z charakterystycznych cech malarstwa obrazów maryjnych w unickich ośrodkach dawnej Rzeczypospolitej.



Rys. 49. Ikona *Bogurodzicy Bepokpatoussa*, dat. 1-a ćwierć XIV w., Muzeum Kultury Bizantyńskiej, Saloniki (Grecja)

Ikoneę odziedziczył po unicie ks. Brażycu ks. Mikołaj Pieślak, katolik⁴³⁰, który umieścił obraz na krzyżu przy gościńcu idącym z Wilna do Mińska w swej majątności Koziakowszczyzna, a stamtąd obraz został przeniesiony do drewnianej cerkwi. W 1698 r. Pieślak dokonał fundacji klasztoru bazylińskiego i przekazał środki na wzniesienie murowanej świątyni dla umieszczenia cudownego obraz cerkiew w Borunach, w powiecie Oszmiańskim, cerkiew

pod unią świętą z kościołem rzymskim zjednoczoną pod tytułem Nawiedzenia Najświętszej Panny Maryjej, Matki Bożej, dnia wtórego Julia święta rzymskiego przypadającym, także świętego Piotra ruskiego i świętego Mikołaja⁴³¹.

Według fundacji, w cerkwi miało trwać nabożeństwo rzymskie i greckie, jeśli

⁴³⁰ *Акты издаваемые Виленскою археологическою комиссиею*, XI, Вильна 1880, s. 292.

⁴³¹ *Ibidem*, s. 282

przypadnie święto rzymskie, księży bazylianie w ten dzień nabożeństwu rzymskiemu, a jeśli greckie – tedy ichmość księży rzymscy także nabożeństwu greckiemu (ale zgodnie, bez żadnej sprzeczki, nie czyniąc ohydy temu świętemu miejscu) przeszkadzać nie mają⁴³².

Podobne praktyki istniały też w niektórych kościołach katolickich, które w jakikolwiek sposób były związane z tradycją wschodnią – bądź ikoną o unickiej lub prawosławnej przeszłości, bądź poprzednim wyznaniem większości miejscowego ludu⁴³³.

Promowanie kultu obrazu przez unitów i katolików doprowadziło do rozpowszechnienia jego kopii nie tylko w cerkwiach, ale i w kościołach, w tym na terenach położonych w znaczącej odległości od Borun⁴³⁴. Na przykład, w 1716 r. Jakub Danowski, cześnik chełmski z małżonką Katarzyną przekazali do kościoła krzewieńskiego (ob. Kriaunos, Litwa) obraz Matki Boskiej „podobieństwa do obrazu Boruńskiego za naszym własnym staraniem należycie z Rzymsko malowany”, ozdobiony srebrną sukienką i srebrnymi koronami, „oprawny w pozłociste ramy snycerskiej roboty”⁴³⁵.

Najbardziej zaś znaną w XVIII kopią obrazu Bogurodzicy Boruńskiej był obraz *Matki Boskiej Machirowskiej*. Ikonę tę namalowano w l. 1700-1702 na płótnie, a pierwsze cuda odnotowano w 1718 roku. W r. 1737 zbudowano cerkiew pod wezwaniem Opieki Matki Boskiej (cs. *Pokrow*), gdzie umieszczono ikonę, a w r. 1744 arcybiskup połocki Florian Hrebicki i założono przy niej monaster bazylikański. Jak wynika z cudów, związanych z obrazem, do niego pielgrzymowali unicy, katolicy i nawet prawosławni z terenów moskiewskich (cud 89) i pskowskich (cud 247). I chociaż wierni prawosławni nie brali udziału w nabożeństwie unickim, jak to wynika z braku wzmianki o tym w cudach, wizerunek Matki Boskiej znajdujący się w tym ośrodku był przez nich również otoczony kultem⁴³⁶.

Inne mniej znane cerkwie unickie z biegiem czasu przechodziły na własność kolatorów katolickich. Oprócz tego, cerkwie unickie mogły być fundowane nawet przez zakonników katolickich. Przykładem jest cerkiew unicka, wybudowana przez franciszkanów w ich posiadłości Ochowo, niedaleko Pińska. W końcu XVII w. franciszkanie wybudowali nową cerkiew unicką na miejscu starej dla umieszczenia cudownego obrazu maryjnego⁴³⁷.

Obecnie obraz znajduje się w cerkwi prawosławnej w Ochowie. Jest to ikona o dużych wymiarach, na której postaci Matki i Dzieciątka ukryto pod srebrną pozłocistą szatą. Na obrazie

⁴³² Ibidem, s. 284.

⁴³³ Zob. o tym w rozdziale *Kult prawosławnych ikon w Kościele katolickim*.

⁴³⁴ Аляксандр Ярашэвіч, *Барунскі абраз Маці Божай: гісторыя, іканаграфія, арэал шанавання* [w:] *Беларусь праз прызму рэгіянальнай гісторыі: Ашмянны і Ашмянскі рэгіён: зборнік навуковых артыкулаў*, red. А.А. Каваленя і ін., Мінск 2015, s. 370-371.

⁴³⁵ Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, rkp. 79482, zw. 2, s. 1123.

⁴³⁶ Zob. Volha Barysenka, *Ikony Matki Bożej Czerniakowskiej i Machirowskiej...*, s. 169-238.

⁴³⁷ Zob. więcej o nim w О.В. Борисенко, *Белорусские чтимые иконы Богоматери, связанные происхождением со святым Димитрием Ростовским* [w:] *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Науковий збірник*, Луцьк 2021, s. 55-56.

przestawiono Matkę Boską, która przytula Dzieciątko Jezus, podtrzymywane na lewym ramieniu. Jezus błogosławi prawą dłoń, pozycji zaś lewej rączki nie widać spod szaty. U góry obrazu namalowano zawiasę w kształcie teatralnych kulis. Ikona nie została jak dotąd tematem badań fizyko-chemicznych, więc nie wiadomo jakie (i czy) są wcześniejsze warstwy malarskie w obrazie. Obraz mógł być przemalowany w XVIII w., jako że na ten czas jest datowany przez białoruskich i polskich badaczy według widocznych cech stylistycznych⁴³⁸. Na podstawie archiwaliów ikonę można datować jednak przynajmniej na XVII w., ponieważ już w l. 90. XVII w. ikonę traktowaną jako łaskami słynącą⁴³⁹. W tym czasie ikona znajdowała się w cerkwi unickiej, która razem z Ochowem należała do franciszkanów pińskich. W 1693 r. prowincjał litewskiej i białoruskiej prowincji franciszkanów Benedykt Bogdan wizytował franciszkański klasztor w Pińsku i wyznaczył do cerkwi Ochowskiej franciszkanina w celu większej gloryfikacji obrazu *Matki Bożej Ochowskiej*⁴⁴⁰ (Rys. 50).

W 1754 r. franciszkanie zbudowali zamiast starej unickiej cerkwi kościół katolicki z bocznym unickim ołtarzem św. Franciszka, a cudowny obraz Najświętszej Panny umieścili w wielkim ołtarze kościoła⁴⁴¹. Być może obraz został przemalowany w tym czasie, a mógł przemalowywany kilkakrotnie i później. W połowie XVIII w. dla ikony wykonano szatę i berło z wotów, które poprzednio były przy niej zawieszane⁴⁴². Dodatkowo, w wizytacji cerkwi z 1760 r. przy obrazie wśród licznych wotów wspomniano „imię Matki Boskiej i Jezusa Chrystusa ruskimi literami srebrne pozłociste”. W wizytacji z 1763 r. doprecyzowano, że napis był wykonany ze srebrnych pozłocistych liter „per modo votum”⁴⁴³.

Warto zwrócić uwagę, że napisy były sporządzone literami ruskimi w czasie gdy obraz był umieszczony w wielkim ołtarze katolickim, a obecnie owych napisów nie ma, i nie było ich w XIX wieku⁴⁴⁴. Jednocześnie przy obrazie było umieszczone srebrne berło, które – jak zaznaczyłam wyżej – zostało zrobione razem z szatą z poprzednio zawieszonych wot. Na samym obrazie brakuje berła, jednak jego umieszczenie w formie wotywniej było tradycją katolicką, rozpowszechnioną w Rzeczypospolitej w XVIII w.⁴⁴⁵ Podobnie na obrazie Matki Boskiej w farze Nowogródzkiej (Rys. 51) na szacie z połowy XVIII w. do dłoni Najświętszej Panny włożono

⁴³⁸ Marcin Zgliński, *Kościół parafialny p.w. Przemienienia Pańskiego w Ochowie* [w:] *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa Brzeskolitewskiego*, red. Dorota Piramidoicz, 3, Kraków 2016, s. 324. Ю. В. Якімовіч, Ахова. *Крыжаўздзіжанская царква* [w:] *Збор помнікаў гісторыі і культуры Беларусі. Макет рукапісу*, red. К. П. Буслаў, 1: *Брэсцкая вобласць*, Мінск 1972, с. 465.

⁴³⁹ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 40170. Л. 19.

⁴⁴⁰ Ibidem, loc. cit.

⁴⁴¹ Ibidem. Л. 3-3 revrev.

⁴⁴² Ibidem, loc. cit.

⁴⁴³ Ibidem. Л. 22.

⁴⁴⁴ *Описание церквей и приходов..., часть VI: Пинский уезд...*, s. 144.

⁴⁴⁵ Mirosław Piotr Kruk, *Ikony-obrazy...*, s. 258.

berło, którego brak na miedziorycie L. Willontza z 1683 roku⁴⁴⁶ (Rys. 52). Widzimy tym samym w kulcie tej ikony próby zjednoczenia w XVIII w. ruskiej tradycji w formie napisów literami cyrylicy i tradycji katolickiej w przejawach teologii maryjnej charakterystycznej dla tego czasu.



Rys. 50. Obraz *Matki Bożej Ochowskiej*, dat. XVII w., Ochowo, cerkiew Podwyższenia Krzyża Pańskiego

⁴⁴⁶ Zob. na ten temat: Maria Kałamajska-Saeed, *Cudowne obrazy Matki Boskiej Nowogrodzkiej...*, s. 64-65.



Rys. 51. Obraz *Matki Bożej* w farze Nowogródzkiej, 1. poł. XVIII w.



Rys. 52. L. Willontz, cudowny obraz *Matki Boskiej* z kościoła jezuitów w Nowogródku, miedzioryt, 1683

Kult ikony był ograniczony do najbliższych terenów, lecz był dość popularny, o czym świadczą liczne srebrne i pozłacane zawieszki⁴⁴⁷, które mogły być przy obrazie, do którego pielgrzymowały osoby bogatsze, mimo że znajdował się w wiejskiej świątyni. Skład pielgrzymów pod względem religijnym nie jest znany, ale można przypuścić, że do świątyni z unicką kaplicą i ikony z cechami wschodnimi przychodziła i ludność unicka oraz prawosławna z bliskiego Pińska i lokalnych miejscowości.

Unicki ołtarz istniał w kościele jeszcze w 1798 r.⁴⁴⁸, dopiero potem go zlikwidowano i budynek funkcjonował już tylko jako kościół katolicki, zanim został przekazany na cerkiew prawosławną w XIX wieku.

Podobne losy napotkały sanktuarium unickie w Kubliczach w powiecie połockim. W cerkwi znajdowała się cudowna ikona *Zwiastowania Matki Bożej*, której początki kultu sięgają XVII w. Ikona się nie zachowała, jej kopie albo grafiki nie są znane, ale w wydanej przez bazylianów supraskich książce cudów przedstawiono jej szczegółowy opis:

Obraz ten Panny Przenajświętszej i Zwiastującego Archaniola Gabryela, reprezentuje dziwnie piękną urodę, skromność, wspaniałość i inne należyte w tym razie afekty w obydwóch pomienionych osobach. Odmalowany jest na płótnie i przybity do deski, żywość kolorów swych do tych czas na twarzy zachowuje,

⁴⁴⁷ НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 40170. Л. 3-3 revrev.

⁴⁴⁸ Ibidem. Л. 42.

lubo nigdy nie był odnawiany, jako świadczyli pod sumieniem godni i wiadomi ludzie. Wielkość tego obrazu wzdłuż jest blisko dwóch łokci, wszcz blisko półtora. Kto i kiedy malował wiadomości niema⁴⁴⁹.

Obraz oddał do świątyni kublickiej, przy okazji jej fundacji, Józef Klonowski, wojewoda brzeski z małżonką Aleksandrą Radziwińska⁴⁵⁰. Z historii ikony opublikowanej w książce cudów napisano, że ikona zasłynęła cudami „podczas wojny moskiewskiej za króla polskiego Jana Kazimierza, kiedy się ten obraz grasującemu nieprzyjacielowi wyrzynającego z ram swoich nie dopuścił”. Świadkiem tego cudu był „prezbiter ruski cerkwi kublickiej” Stephan Moczulski, „utaiwszy się przed nieprzyjacielem na chorze kościelnym”⁴⁵¹.

Dokładnie nie wiadomo, do jakiego obrządku należała cerkiew, fundowana przez Józefa Klonowskiego w 1642 roku⁴⁵². Świadkiem cudu podczas potopu moskiewskiego był „prezbiter ruski cerkwi kublickiej”, co może wskazywać na przynależność cerkwi do prawosławnych lub, co jest bardziej prawdopodobne – do unitów. W 1698 r. Jan Klonowski, stolnik połocki, ufundował w Kubliczach kościół Zwiastowania Najświętszej Panny Marii. Ten kościół prawdopodobnie należał do katolickiego obrządku, ale po jego wzniesieniu w 1698 r. odnowiły się cuda przy obrazie maryjnym⁴⁵³, który był obiektem kultu prawosławnych. Sam zaś kościół stał się ośrodkiem misyjnym dla nawracania miejscowych prawosławnych wieśniaków na unię poprzez cudowny obraz maryjny⁴⁵⁴. W 1783 r. zamiast kościoła fundowanego przez Jana Klonowskiego wzniesiono murowany parafialny kościół katolicki⁴⁵⁵. Tym samym cerkiew przestała istnieć. Nie wiadomo, czy po zastąpieniu cerkwi przez kościół duchowni unicycy odprawiali nabożeństwa w nim dla unitów, udających się do cudownego obrazu.

⁴⁴⁹ *Krótkie zebranie cudow i lask Bozych przy cudownym obrazie Maryey Panny w kościele Kublickim Farskim Zostającym, ludziom różnej płci y kondycyi garnącym się na to miejsce przez przyczynę łaski pełney Dziewicy, oświadczonych. Od roku 1698 do roku 1712.* Suprasl., b.p.

⁴⁵⁰ Ibidem, b.p.

⁴⁵¹ Ibidem., b.p.

⁴⁵² Waclaw z Sułgostowa (E. Nowakowski), *O cudownych obrazach w Polsce...*, s. 348.

⁴⁵³ Ibidem, b.p.

⁴⁵⁴ Zob. rozdział V.3.1 Rejestry cudów ikon w ośrodkach katolickich

⁴⁵⁵ Waclaw z Sułgostowa (E. Nowakowski), *O cudownych obrazach w Polsce...*, s. 348.

II.4.2. Oddziaływanie tradycji katolickiej na ikonografię i kult Matki Bożej w ośrodkach unickich

W XVIII w. przyspieszył proces latynizacji Cerkwi unickiej⁴⁵⁶, która coraz bardziej akceptowała praktyki katolickie. To znalazło przejawy w kulcie maryjnym. Do cerkwi unickich coraz częściej trafiały obrazy, które stanowią kopię cudownych obrazów w świątyniach katolickich, a do kościołów katolickich trafiały kopie cudownych ikon, których kulty biorą swoje początki w środowisku unickim. Po powstaniu kultu cudownego wizerunku maryjnego pielgrzymi rozpowszechniali wiadomości o nim na różnych terenach. Powodowało to pielgrzymowanie nowych ludzi oraz powstanie kopii obrazów uznanych za cudowne. Podobne kopie trafiały do innych cerkwi, gdzie czasem powstawał ich odrębny kult jako cudownych wizerunków.

Im większą sławą cieszył się cudowny obraz, tym więcej było jego kopii. Po koronowaniu obrazów, ich kopie umieszczano w innych świątyniach, co nasiliło się w XVIII stuleciu. Szczególne znaczenie miały tu koronacja wybranych obrazów, których kopie trafiały najczęściej do świątyń unickich, a należały do nich przede wszystkim obrazy *Matki Bożej Częstochowskiej* i *Matki Bożej Śnieżnej*.

II.4.2. Kopie cudownych obrazów katolickich w środowisku unickim

Kopie obrazu *Matki Bożej Częstochowskiej* były najbardziej liczne w cerkwiach unickich⁴⁵⁷, wiele z nich otoczono kultem lokalnym na przełomie XVII i XVIII wieku. Warto wymienić wśród nich obecnie mało znane otoczone kultem lokalnym obrazy w cerkwi unickiej we wsi Świada (ob. rejon lepelski, obwód witebski, Białoruś)⁴⁵⁸. Obraz się nie zachował, trudno mówić o czasie jego powstania. Według opisu został on namalowany na płótnie ok. 2 arszynów i ozdobiony srebrną szatą, na której wybito datę „1733 r”⁴⁵⁹. W l. 30. XVIII w. po raz pierwszy wspomniano łaskami słynący obraz *Matki Bożej Częstochowskiej* w cerkwi unickiej w Brzostowicy Wielkiej⁴⁶⁰. Jak wynika z opisu obrazu z k. XIX w., do przedstawienia Matki i Dzieciątka według ikonografii obrazu Jasnogórskiego dodano aniołów trzymających korony nad głowami Marii i Jezusa⁴⁶¹.

⁴⁵⁶ Zob. Dariusz Ciołka, *Latynizacja Kościoła unickiego...*

⁴⁵⁷ Г. А. Флікоп, *Творы ікананісу ва ўніяцкіх храмах Брэсцкага дэканату 2-й паловы XVIII ст.: на матэрыяле пратаколаў візітацыі* [w:] *Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі*, wyd.. 11, А. І. Лакотка red., Мінск 2011, s. 594-595, 598.

⁴⁵⁸ Archiwum Państwowe w Lublinie. Chełmski Konsystorz Greckokatolicki. 35/95/0/5/143, s.. 153.

⁴⁵⁹ *Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причта сведениям. II: Борисовский уезд (Приложение к Минским епархиальным ведомостям за 1879 г.)*, Минск 1879, s. 324.

⁴⁶⁰ Ю.М. Микульский, *Новонайденные рукописи Игнатия Кульчинского 1736-1738 гг. со сведениями по церковной истории Гродно и окрестностей* [w:] *Беларуская даўніна*, wyd. 3 (2016), s. 232.

⁴⁶¹ Иосиф (Соколов), епископ, *Гродненский Православно-церковный календарь, или Православие в Брестско-Гродненской земле в к. XIX в.*, 1, Воронеж 1899, s. 188-189.

Warto zaznaczyć, że z początkiem odrębnego kultu obrazu, rozpoczynało się jego kopiowanie, a kopię umieszczano nie tylko w innych świątyniach, ale nawet w tej samej cerkwi w ołtarzyku, który noszono podczas procesji, bo oryginał umieszczano w ołtarzu wielkim⁴⁶². Pierwowzorami dla obrazów *Matki Bożej Częstochowskiej*, podobnie jak innych cudownych obrazów, z reguły służyły grafiki, w tym zachodnie, który wykorzystywano jako wzory dla malowania ikon⁴⁶³. Z tego powodu dochodziło do zmian cech ikonograficznych i stylistycznych i odejścia od pierwowzoru przechowywanego w klasztorze paulinów. Ponieważ kopie obrazu malowano, żeby ustalić więź z pierwowzorem i uzyskać jego cudowną moc, powstały nowe ośrodki kultowe z wizerunkami pod własnymi nazwami i przejawami kultu.

Przykłady mogą stanowić cudowne obrazy z cerkwi unickich w Chmielowie, Zamoszy, Zalessiu, Parszewiczach (ob. Biarozawicy) i inne na terenach współczesnej Białorusi. Obraz w Chmielowie namalowany na płótnie i datowany na XVIII w. Wśród wymienionych obrazów zachowały się oryginalne obrazy *Matki Bożej Chmielowskiej* (Rys. 53), *Zamoszskiej* (Rys. 54), *Biarozawickiej* (Rys. 55). Są to namalowane na płótnie obrazy o dużych wymiarach, umieszczone poprzednio w oddzielnych ołtarzach, obecnie zaś bocznych szafkach (kiotach) (z wyjątkiem obrazu *Matki Boskiej Zamoszskiej*, który znajduje się w Muzeum Starodawnej Kultury Białoruskiej).

Drugim najbardziej popularnym w unickim środowisku obrazem katolickim był wizerunek *Matki Bożej Śnieżnej*. Wbrew temu, że Kościele katolickim na terenach Rzeczypospolitej wizerunki o tej ikonografii zaczęły rozpowszechniać się na przełomie XVI-XVII w.⁴⁶⁴, w cerkwiach unickich ich rozpowszechnienie dosięgło szczytu głównie w XVIII wieku. To mogło być spowodowane procesem latynizacji Cerkwi unickiej, przyśpieszając w XVIII w. oraz większym oddziaływaniem cudownych wizerunków o podobnej ikonografii w świątyniach katolickich na ludność unicką.

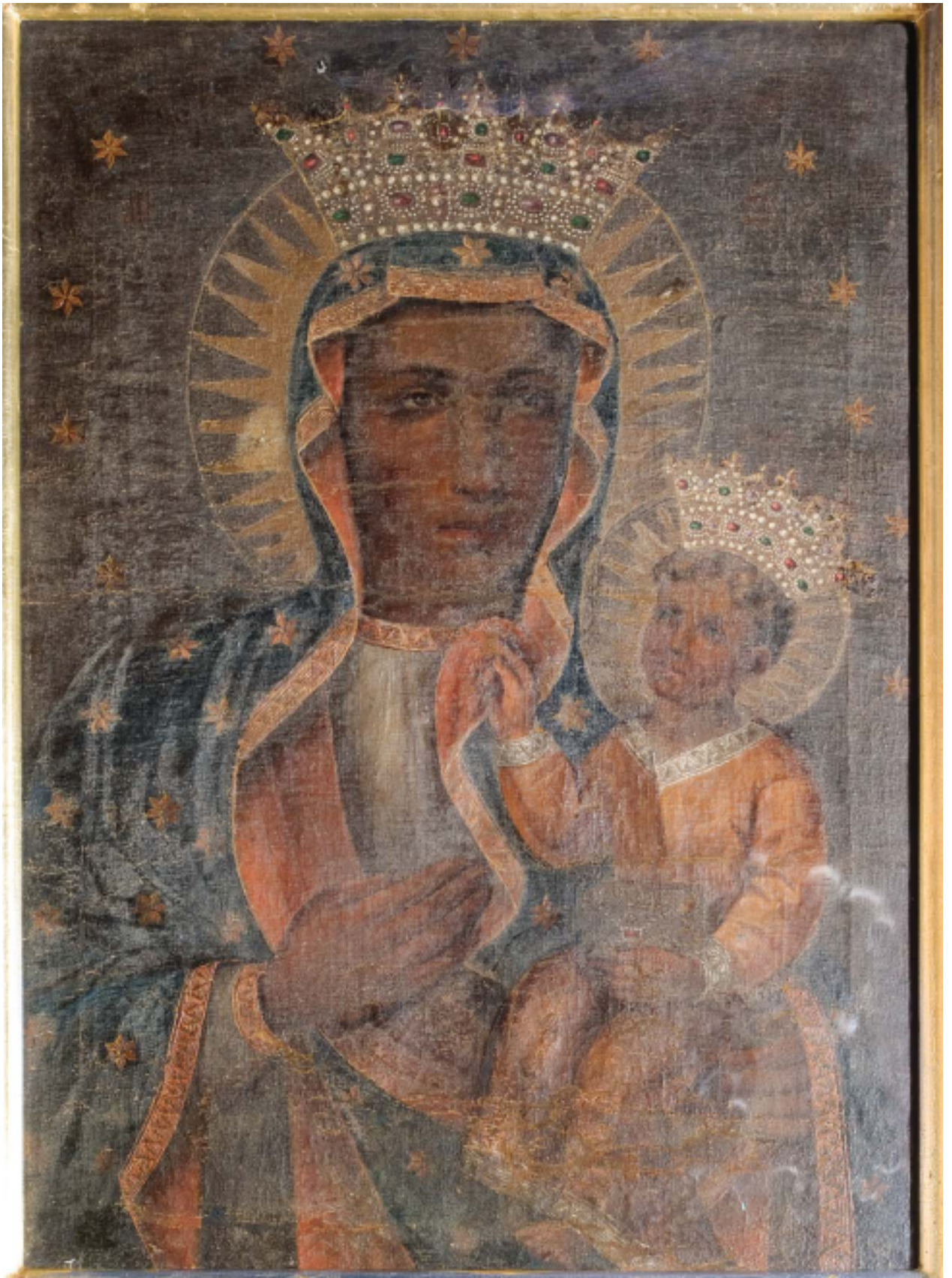
Obrazy o podobnej ikonografii były szeroko rozpowszechnione w unickich cerkwiach na terenach ukraińskich, gdzie wielką popularność wśród unitów nabył obraz *Matki Boskiej* w kościele karmelitów w Berdyczowie, który w przypadku Kościoła unickiego mógł nie tylko wyrażać więź ze Stolicą Apostolską⁴⁶⁵, ale i podkreślać jedność z Kościołem katolickim.

⁴⁶² Zob. dalej o obrazie *Matki Bożej Wienzowieckiej*.

⁴⁶³ Michał Janocha, *Icon painting in the Grand Duchy of Lithuania...*, s. 77-79; Waldemar Deluga, *Przemiany w ikonografii Kościoła greckokatolickiego w XVIII wieku* [w:] *Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596-1996. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 28-29 listopada 1996 r.*, red. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 151-152.; Zbigniew Michalczyk, *W lustrzanym odbiciu. Grafika europejska a malarstwo w Rzeczypospolitej*, Warszawa 2016, s. 204-207.

⁴⁶⁴ Andrzej Paweł Bieś SJ, Ludwik Grzebień SJ, *Obrazy Matki Bożej Śnieżnej...*, s. 8; Michał Janocha, *Icon painting in the Grand Duchy of Lithuania...*, s. 90.

⁴⁶⁵ Ks. Michał Janocha, *Niektóre aspekty ikonografii unickiej...*, s. 519.



Rys. 53. Obraz *Matki Bożej Chmielowskiej*, dat. XVIII w., Chmielowo, cerkiew Przemienienia Pańskiego



Rys. 54. Obraz *Matki Bożej Zamoszskiej*, dat. XVIII w., Mińsk, Muzeum Starodawnej Kultury Białoruskiej



Rys. 55. Obraz *Matki Bożej Biarozawickiej*, dat. XVIII, Biarozawiczy, cerkiew Pokrowy Bogurodzicy

Po koronacji obrazu *Matki Boskiej Berdyczowskiej* jego kopie rozpowszechniły się po kościołach katolickich i cerkwiach unickich. W wizytacjach cerkwi dziekanatu berdyczowskiego



Rys. 56. Ikona *Matki Bożej Ożenińskiej*, dat. XVIII, Ożenin

z r. 1790 w wielu cerkwiach wspomniano ołtarzyki *Matki Bożej Berdyczowskiej*, a w cerkwi św. Demetriusza we wsi Kutyszczyki namalowany na blasze obraz *Matki Bożej Berdyczowskiej* określony jako „stary” traktowano jako łaskami słynący⁴⁶⁶.

Umieszczone w cerkwiach unickich obrazy pochodziły z reguły z warsztatów lokalnych. Pierwowzorami dla nich były tak obrazy w kościołach jak i grafiki z przedstawieniem *Matki Boskiej Berdyczowskiej*, które powstały w dużej ilości w XVIII wieku⁴⁶⁷. Znane jednak są obrazy których powstanie wiąże się

bezpośrednio z pierwowzorem rzymskim. Przykład takich obrazów stanowi namalowany na płótnie obraz *Matki Bożej Ożenińskiej* (Rys. 56), który obecnie znajduje się w cerkwi pw. św. Michała Archanioła we wsi Ożenin. Obraz miał być sprowadzony z Rzymu w 1722 r. przez Franciszka Bożeńca-Jełowickiego, właściciela majątku, i umieszczony w miejscowej cerkwi unickiej⁴⁶⁸.

Koronacje obrazów katolickich z reguły prowadziły do rozpowszechnienia ich kopii w cerkwiach unickich. Stopień rozpowszechnienia zależał od popularyzacyjnych działań ośrodka, w

⁴⁶⁶ РГИА. Ф. 824. Оп. 2. Д. 299. Л. 147 revrev.

⁴⁶⁷ Zob. Hanna Widacka, *Matka Boska Berdyczowska w grafice XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1998.

⁴⁶⁸ Микола Бендюк, *Ікона Богородиці Оженинської (Римської)* [w:] *Волинська ікона: дослідження та реставрації. Випуск 19, Матеріали XXI міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 16–17 жовтня 2014 року*, Луцьк, 2014, s. 62.

którym znajdował się obraz ukoronowany oraz jego popularnością na poziomie państwowym. Po koronacji obrazu *Matki Bożej Kodeńskiej* w 1723 r. jej kopie znajdowały się w cerkwiach unickich⁴⁶⁹. Był to jeden z popularnych obrazów w łacińskim sanktuarium w województwie brzeskim, otoczony czcią wiernych greckiego i łacińskiego obrządku, podobnie jak obraz *Matki Bożej* w klasztorze paulinów w Leśnej, którego cudowną kopią był obraz z cerkwi unickiej w Korninie. Tak więc do Leśnej jako Kornina pielgrzymowali wierni obydwóch obrządków Kościoła zachodniego⁴⁷⁰. Kopie tego obrazu jednak nie znalazły tak wielkiego rozpowszechnienia jak kopie obrazu *Matki Bożej Berdyczowskiej*.

Kopie obrazu *Matki Boskiej Trockiej* też nie należą do szeroko rozprzestrzenionych, chociaż są oczywiście spotykane na historycznych terenach Litwy. Znane są dwie kopie obrazu *Matki Boskiej Trockiej* w pounickich cerkwiach na Białorusi: w Gruzdowie i Krakotce, jednak w historii żadnej z nich nie udało się prześledzić bezpośredniej więzi z oryginałem w Kościele katolickim.



Rys. 57. Obraz *Matki Bożej Trockiej*, Troki, kościół Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny



Rys. 58. Ikona *Matki Bożej Gruzdowskiej*, kopia (?), Gruzdowo, cerkiew Szaty Najświętszej Bogurodzicy

⁴⁶⁹ Dorota Wereda, *Cerkiew unicka jako element pogranicza kultur na terytorium województwa brzeskiego w XVIII wieku* [w:] *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, red. Andrzej Gil, Lublin 2005, s. 255.

⁴⁷⁰ Ibidem, s. 254.

Ikona w cerkwi unickiej w Gruzdowie (Rys. 57) słynęła łaskami już na początku XVIII wieku⁴⁷¹. W wizytacjach cerkwi brakuje informacji o pochodzeniu ikony, a opowieść, według której obraz należał do rycerza, w którym postrzegano postać Andrzeja Sakowicza, namiestnika smoleńskiego, fundatora cerkwi w Gruzdowie w 1448 r. odnotowano dopiero w XIX wieku⁴⁷². Nie jest to wiarygodne, żeby obraz o tej ikonografii mógł powstać w środowisku prawosławnym w XV w., a ustalenie czegokolwiek na podstawie ikony jest bardzo utrudnione. Miałam możliwość oglądać tylko jej awers (i to przez szkło w szafce), którego cechy wskazują na XX wiek. Ikonę Matki Bożej z Gruzdowa odróżniają od oryginału kilka szczegółów, są to głównie układy rącek i nóg Jezusa. Na oryginale Dzieciątko Jezus wyciąga obie rączki do kwiatka, który Maria trzyma w lewym ręku, a na ikonie z Gruzdowa Jezus w lewej ręce, spoczywającej na kolanach trzyma zwój, zaś prawą rączkę, złożoną w geście błogosławieństwa greckiego, jest nieco uniesiona w górę. Odmienny jest też układ nóg: na oryginale spod ubrania widać jedną nóżkę, na kopii zaś widoczne są dwie nóżki ujęte równolegle. Nie wiadomo jednak, czy przedstawienie na ikonie z Gruzdowa jest pierwotnym lub zostało „poprawione” w późniejszych czasach.

W unickich cerkwiach znajdowały się również kopie cudownych kościelnych obrazów, otoczonych lokalnym kultem. Podobne kopie były pojedyncze. Na przykład w wiosce Bycza dekanatu rohaczewskiego, według wizytacji 1764 r., znajdowała się kopia obrazu *Matki Boskiej Kublickiej*⁴⁷³. W połowie XVIII w. cerkwi w wiosce Gliwinie dekanatu Borysowskiego znajdowała się kopia cudownego obrazu Matki Boskiej z kościoła w Borysowie⁴⁷⁴.

W drugiej połowie XVII w. i w XVIII w. do cerkwi unickich trafiło sporo obrazów, które były oparte na zachodnich wzorach. Są to repliki licznych cudownych obrazów z kościołów katolickich w Rzeczypospolitej⁴⁷⁵. Ten fenomen jest jednym z czynników, który w coraz większym stopniu ukorzenia Cerkiew unicką w tradycji łacińskiej.

II.4.2. Obrazy Matki Boskiej oparte o katolickie zasady teologii maryjnej

Kolejnym czynnikiem latynizacji Cerkwi unickiej było ujednoczenie świąt w obu Kościołach uznających prymat papieża. Po wprowadzeniu na Synodzie Zamojskim świąt Matki Bożej Bolesnej (obchodzone w dziesiąty piątek po Wielkanocy) i Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Panny Maryi⁴⁷⁶ w cerkwiach unickich rozpowszechniły się wizerunki z

⁴⁷¹ РГИА. Ф. 823. Оп. 3. Д. 518. Л. 2 rev.

⁴⁷² Ф. В. Покровский, *Археологическая карта Виленской губернии*, Вильна 1893, s. 78-79.

⁴⁷³ Г. А. Флікоп, *Упамінанні пра спісы...*, s. 87.

⁴⁷⁴ Ibidem, s. 88.

⁴⁷⁵ Галіна Флікоп, *Беларускія ўніяцкія абразы...*, s. 33.

⁴⁷⁶ Witold Bobryk, *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*, Lublin 2005, s. 168.

przedstawieniami tematów wskazanych świąt, a niektóre z nich zostały otoczone odrębnym kultem.

Na szczególną uwagę zasługuje temat rozpowszechnienia obrazów *Matki Boskiej Bolesnej* w cerkwiach unickich. Obrazy w tym typie ikonograficznym były bardzo popularne w Kościele katolickim od średniowiecza, a w XVII-XVIII w. kult Marii Bolesnej stał się szczególnie bliski katolikom w Rzeczypospolitej, ponieważ łączył w sobie dwie odmiany duchowości: oddanie się woli bożej i poczucie więzi między cierpieniem Rodzicielki Chrystusa a losem człowieka⁴⁷⁷. W Rzeczypospolitej był on rozpowszechniany przez zakony katolickie, głównie franciszkanów, bernardynów i jezuitów⁴⁷⁸. Z Kościoła katolickiego kult Bolesci Marii przeniknął do Cerkwi unickiej i nabył bardzo szerokiego rozpowszechnienia w XVIII s., kiedy sporo obrazów o tej ikonografii zaczęto otaczać szczególną czcią.



Rys. 59. Jan Masiewski, obraz *Matki Boskiej Krzemienieckiej*, miedzioryt, XVIII w.



Rys. 60. Józef Goczemski, obraz *Matki Boskiej Krzemienieckiej*, miedzioryt, 1760

Jeden z cudownych obrazów *Matki Boskiej Bolesnej* znajdował się w klasztorze bazylianów w Krzemieńcu. Obraz przetrwał dramaty XX w., jednak został skradziony w 2002

⁴⁷⁷ Magdalena Pielas, *Matka Boska Bolesna*, Kraków 2000, s. 15-16.

⁴⁷⁸ Ibidem, s. 16.

roku⁴⁷⁹. Początki jego kultu sięgają prawdopodobnie XVIII w., gdy w 1725 r. prawosławny monaster Objawienia Pańskiego przejęli bazylianie. W XVIII w. powstały co najmniej dwie ryciny z przedstawieniem obrazu: jedna autorstwa Jana Masiewskiego, druga – Józefa Goczemskiego z 1760 r.⁴⁸⁰ Na obydwóch rycinach Marię przedstawiono w półpostaci, w obrocie 3/4 z rękami złożonymi w gęście modlitewnym i lekko schyloną głową.



Nieco podobnym do niego jest obraz znajdujący się w pounickiej cerkwi we wsi Wienzowiec (Rys. 58) na Białorusi, na którym wizerunek Bogurodzicy przedstawiono niby w lustrzanym odbiciu wobec obrazu Krzemienieckiego. Główną różnicę stanowi chusteczka, którą Najświętsza Panna trzyma w rękach. W wizytacji cerkiewnej z 1779 r. wskazany obraz określony

⁴⁷⁹ <http://eparhia.mk.ua/novosti/4048-06112016-den-pamyati-ikony-bozhiej-materi-qskorbyashhayaq-.html>

⁴⁸⁰ Stanisław Makowski, *Krzemieńskie źródła twórczości Juliusza Słowackiego*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza”, 40 (2005), s. 97.

jako łaskami słynący⁴⁸¹. Miejscowa legenda o początkach kultu tej ikony została zapisana przeze mnie dopiero w 2013 roku. Według niej, podczas Wojny północnej Szwedzi wjechali do cerkwi na koniach i zaczęli rąbać ikony szablami, w tym odcięli kawał ramy cudownego obrazu



maryjnego. Szwedzi zostali ukarani za to ślepotą i wychodzili z cerkwi trzymając się za końskie ogony.

Kult ikony przetrwał do dzisiaj i do dzisiaj ikona pozostaje w ramie z ułamanym rogiem ramy. Ma wizerunku Matka Boska przedstawiona w półpostaci w typie *Mater Dolorosa*. Obraz przykryty jest rzeźbioną sukienką i ramą. Obraz umieszczono w ołtarzu, a w kioście w cerkwi znajduje się

jego procesyjna kopia namalowana na płótnie (Rys. 59). Kopia powtarza cechy oryginału, ale namalowana została, wiarygodnie, przez lokalnego malarza. Kompozycja kopii powtarza kompozycję oryginału, jednak przedstawiona na nim Matka Boska ma cechy miejscowej kobiety w dojrzałym wieku. Według widocznych stylistycznych cech kopię można odnieść do XVIII wieku. Malarz malował ikonę z oryginału razem z wotami, które były przy oryginalnym.

⁴⁸¹ LMAVB. F17-172. F. 6.

Na obrazie *Matki Bożej Bolesnej z Łukowa* (Rys. 60), Najświętszą Pannę przedstawiono całopostaciowo z dłońmi złożonymi na piersiach. Obraz się nie zachował (na zdjęciu przestawiono szatę po cudownym obrazie. Szata ukrywa obraz, który do niej pasował). Okoliczności jego zaginięcia w XX w. nie są jasne, jednak na jego pierwotną kompozycję wskazuje zachowana drewniana szata, która, chociaż całkiem przemalowana w XX w., nadal przedstawia wartość badawczą. Ubrania Bogurodzicy zdobiono rytymi fałdami, tło zdobiono roślinnym ornamentem typowym dla XVIII wieku.

Rozpowszechnienie obrazów o tej ikonografii w cerkwiach unickich oraz ich uznanie jako cudownych było charakterystyczne dla terenów całej Rzeczypospolitej. Cudowny obraz *Matki Boskiej Bolesnej* znajdował się w Wasilkowie na Podlasu⁴⁸².

Jeszcze jednym rozpowszechnionym w XVIII w. typem ikonograficznym był typ *Niepokalanego Poczęcia Marii*, który stanowi „rodzaj triumfu nad złem wcielonym”⁴⁸³ i nabył szczególnego rozpowszechnienia w dobie kontrreformacji, ponieważ stanowił on sporną kwestię między katolikami a protestantami⁴⁸⁴. Choć dogmat ogłoszono dopiero w XIX w., temat ten, zawierający przedstawienia od Niewiasty apokaliptycznej po „Immakulatę idealną” często pojawiał się w polskiej katolickiej sztuce sakralnej⁴⁸⁵. Z kościoła katolickiego obrazy o tej ikonografii przenikły do cerkwi unickich, gdzie rozpowszechniły się w XVIII w. Niektóre niedługo uznano za cudowne. Przykłady cudownych obrazów o tej ikonografii stanowią obrazy *Matki Bożej Tonowo-słobodzkiej* (Rys. 61) oraz *Krywickiej* (Rys. 62). Obraz *Matki Bożej* z cerkwi tonowo-słobodzkiej przypomina lustrzane odbicie figury rzeźbionej z ormiańskiej katedry we



Rys. 63. Szata po cudownej ikonie *Matki Bożej Łukowskiej*

⁴⁸² Joanna Tomalska-Więcek, *Sanktuaria maryjne na Podlasiu*, „Acta Collegii Suprasliensis”, XXVII (2020), s. 216.

⁴⁸³ Lidia Kwiatkowska-Frejlich, *Sztuka w służbie kontrreformacji*, Lublin 1998, s. 51.

⁴⁸⁴ Ibidem, loc. cit.

⁴⁸⁵ Waldemar Deluga, *Przemiany w ikonografii Kościoła greckokatolickiego w XVIII wieku...*, s. 153; Małgorzata Biernacka, *Niepokalane poczęcie* [w:] Małgorzata Biernacka, Tomasz Dziubecki, Hanna Graczyk, Janusz St. Pasierb, *Maryja Matka Chrystusa*, Warszawa 1987, s. 27.

Lwowie. Dzieciątko Jezus „które długą dzidą godzi w łeb węża oplatającego kulę ziemską”⁴⁸⁶. Wizerunek odnoszono do typu *Niewiasty apokaliptycznej*.



Rys. 64. Obraz *Matki Bożej Tonowo-słobodzkiej*, dat. XVIII w., Tonowo, Słobodka, cerkiew św. Jerzego

Matkę Bożą ukazano z Jezusem na lewym ramieniu i berłem w prawej dłoni. Prawa stopa opiera się na półksiężycu. W pierwotnym wizerunku Maria lewą nogą deptała prawdopodobnie smoka – wskazuje na to poza Jezusa, który obydwojma rękami trzyma krzyż: z pewnością uderzał nim smoka znajdującego się obok stopy Matki. Ten fragment obrazu został zamalowany, ale na

⁴⁸⁶ Mieczysław Gębarowicz, *Szkice z historii sztuki XVII w.*, Toruń 1966, s. 155 (il. 111), 158 (tekst).

podstawie typu ikonograficznego i podobnych wizerunków można przyjąć, że smok rzeczywiście znajdował się na przedstawieniu. Spojrzenie Dzieciątka jest skierowane w miejsce, w które uderza krzyżem, Maria zaś patrzy nieco w dół i w stronę przeciwną. Ikonografia Dzieciątka odwołuje się



Rys. 65. Kopia obrazu *Matki Bożej Krzywickiej*, Krzywicze, cerkiew Trójcy Świętej

cerkwiach unickich rozpowszechniły się obrazy *Koronacji Marii*, które kompozycyjnie powtarzają obrazy katolickie: w środku umieszczano Marię, nieco wyżej – z jednej strony Jezusa Chrystusa, z drugiej – Boga Ojca, trzymających koronę nad głową Najświętszej Dziewicy, a u góry przedstawiano Ducha Świętego w postaci gołębicy. Przykładami służą obrazy, które pochodzą z cerkwi wioski Łatygowo rejonu czasnickiego obwodu Witebskiego na Białorusi

do jego przedstawienia przez Carlo Marattę w dziele *Maria Immacolata* z kościoła *Sant'Isidoro a Capo le Case* w Rzymie oraz graficznych powtórzeń tego obrazu, a jednocześnie ma cechy wspólne z podobnymi przedstawieniami Matki Boskiej i Jezusa na obrazach i rzeźbach pochodzących z Polski⁴⁸⁷.

Obraz *Matki Bożej Krzywickiej* obecnie znajduje się w kościele w Belicy (lidzki rejon, obwód grodzieński, Białoruś), gdzie trafił w latach 1930-ch.⁴⁸⁸. Wbrew temu, że ikonografia obrazu jest zachodnia, jego kult trwa również wśród ludności prawosławnej, a w cerkwi bielickiej znajduje się jego kopia namalowana dla cerkwi w 1935 r. na zamówienie parafian cerkwi Stefana i Antoniny Karabacz.

Jako wariant tego typu ikonograficznego, w XVIII stuleciu w

⁴⁸⁷ Zob. więcej o tym obrazie w: Volha Barysenka, *Polityka rosyjskiej Cerkwi prawosławnej...*, s. 81-83; Александр Адамавіч Ярашэвіч, *Царква ў в. Тонава Слабодка [w:] Памяць: гісторыка-дакументальная Стаўбцоўскага раёна*, red. I. П. Пашкоў і ін., Мінск 2004, s. 752.

⁴⁸⁸ Anna Korzeniowska, Katarzyna Mączewska, *Kościół parafialny p.w. Św. Jerzego w Belicy [w:] Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa wileńskiego*, 2, red. M. Kałamajska-Saeed, Kraków 2008, s. 45.

(Rys. 63) oraz obraz z cerkwi we wsi Bołochów rejonu kałuskiego w obwodzie iwanofrankowskim (Rys. 64).



Rys. 66. Obraz koronacji Najświętszej Panny Marii z cerkwi w wiosce Łatygowo (Białoruś)



Rys. 67. Obraz koronacji Najświętszej Panny Marii z cerkwi we wsi Bołochów (Ukraina)

Od XVIII w. w grafice ukraińskiej pojawia się połączenie cechów dwóch typów ikonograficznych – *Pokrowy*, lub *Welunu*, *Bogurodzicy* a *Opieki Matki Boskiej*⁴⁸⁹. Podobne tendencje charakterystyczne również dla sztuki białoruskiej. Motyw ikonograficzny łączy w sobie zachodnią ideę płaszcza opiekuńczego Najświętszej Panny Maryi i szczególnie popularnego na Rusi kultu *Pokrowy*, którego początki wiążą się z księciem Andrzejem Bogolubskim i sięgają XII wieku⁴⁹⁰. Święto *Pokrowy* Matki Bożej ma przypominać o objawieniu *Bogurodzicy* w cerkwi w Blachernach podczas oblężenia Konstantynopola przez Awarów i na właśnie to wydarzenie przedstawiano na ruskich ikonach *Pokrowy*. Ich kompozycja z reguły zawiera dwie części: w dolnej przedstawiano modlących się duchownych razem z biskupem oraz laików, po prawej stronie umieszczano św. Andrzeja Szalonego, a w centrum – św. Romana Melodesa, trzymającego

⁴⁸⁹ Waldemar Deluga, *Przemiany w ikonografii Kościoła greckokatolickiego w XVIII wieku...*, s.153; Mieczysław Gębarowicz, *Mater Misericordiae...*, s. 20.

⁴⁹⁰ Ibidem, s. 98. Mirosław Piotr Kruk, *King John III Sobieski and Marie-Casimire Sobieska in Ukrainian icons of the "Pokrov" of the Mother of God* [w:] *Acta Musei Apvlensis, Apvlvm LII, series Historia and Patrimonium*, ed. Gabriel T. Rustoiu, Alba Iulia 2015, s. 43.

zwoj z pierwszymi słowami hymnu „Взбранной Воеводе...” i wskazującego na Matkę Bożą ukazaną w drugiej, górnej, partii ikony w otoczeniu aniołów⁴⁹¹.

Ikonografia typu *Mater Misericordia* bierze początki w zachodnioeuropejskim katolickim środowisku i przedstawia Najświętszą Pannę okrywająca swym płaszczem duchowne i świeckie osoby. Idea płaszczu opiekuńczego wywodzi się ze starożytnego motywu płaszczka opiekuńczego, symbolu władzy, który w starożytności zastosowywano wobec bogów w Babilonie, Grecji i Rzymie. Zastosowanie go wobec Matki Boskiej wskazuje na przeniesienie na nią idei opieki boskiej⁴⁹².

Jak już wspomniałam, w unickim środowisku wskazane dwa typy ikonograficzne często łączono ze sobą, jak w przypadku obrazu pochodzącego z terenów współczesnego rejonu luninieckiego obwodu brzeskiego⁴⁹³. Obraz o wymiarach 194 x 105 cm namalowano na płótnie w 1788 roku. Obraz jest jednym z licznych przykładów zjednoczenia dwóch tradycji religijnych w jednym wizerunku maryjnym. Maryję przedstawiono w górnej połowie obrazu stojącą na obłokach w rozpostartym płaszczu, podtrzymywanym przez dwóch aniołów, i z rozpostartymi po stronach rękami zgodnie z tradycją ikonograficzną *Opieki Matki Bożej*. Postać Marii otaczają aniołowie, w górnym lewym rogu przedstawiono Trójcę Świętą Nowotestamentową. W centrum dolnej partii przedstawiono Romana Melodosa i Andrzeja Szalonego, który ukazuje dłonią w stronę Marii. Postacie otoczone są osobami duchownymi z dwoma osobami w ubraniu biskupim po jednej stronie i osobami świeckimi z postaciami w ubraniach królewskich po drugiej.

Rozpowszechnienie typów *Pokrowy* i *Opieki* na terenach białoruskich miało osobliwości geograficzne. Obrazy w typie *Pokrowy* były w większym stopniu rozpowszechnieni na terenach poleskich, gdzie prawosławie miało bardziej trwałe pozycje, a obrazy w typie *Opieki* – na zachodnich terenach, gdzie wpływ katolicyzmu był znacząco większy⁴⁹⁴.

Podobne tematy rozpowszechniły się w cerkwiach unickich głównie w XVIII w. i znaczna ich liczba zachowała się po dziś dzień. Podobnie do innych obrazów z prowincjalnych cerkwi unickich, głównie wiejskich, cechują się niskim poziomem wartości artystycznych. Warto zaznaczyć, że podobne cechy sporadycznie spotykano na ikonach *Pokrowy Bogurodzicy* z prawosławnych cerkwi na terenach Rzeczypospolitej. Głównie chodzi o przedstawienie postaci pary królewskiej, w których rozpoznawano króla Jana III Sobieskiego i Marię Kazimierę,

⁴⁹¹ Ibidem, s. 43-44.

⁴⁹² Mieczysław Gębarowicz, *Mater Misericordiae...*, s. 14.

⁴⁹³ У. Р. Карэлін, М. П. Мельнікаў, *Ікананіс усходняга палесся (на матэрыялах экспедыцый аддзела старажытнабеларускай культуры Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі)* [w:] *Памяць продкаў праз музейны свет: матэрыялы музейных чытанняў, 18 лістапада 2014 г.*, ред. .: Ю. У. Валента, Мінск 2015, с. 124.

⁴⁹⁴ У. Р. Карэлін, М. П. Мельнікаў, *Параўнанне распаўсюджання і зводаў Пакроў і Апёка на Беларусі* [w:] *Матэрыялы да 100-годдзя з дня нараджэння Міколы Шчакаціхіна, 1896-1940*, Мінск 1996, с. 86.

wyznawców katolicyzmu. Temu tematowi poświęcił badania prof. M.P. Kruk, więc nie będę się skupiać na nim⁴⁹⁵.

Jeśli w pierwszej połowie XVII w. unicy malarzy dążyli do naśladowania wschodnich wzorów ikonograficznych, w drugiej połowie XVIII w. sytuacja była wręcz odwrotna: „malarze i odbiorcy cerkiewnego malarstwa funkcjonowali we wspólnej ikonosferze z łacinnikami”⁴⁹⁶. Dodatkowo na ikonach z ośrodków unickich, opartych kompozycyjnie na wschodnich wzorach coraz częściej wybierano kolorystykę, charakterystyczną dla malarstwa zachodniego. Kolor traci funkcję symboliczną⁴⁹⁷. Przedstawiano Matkę Boską w maforionie w kolorze niebieskim, charakterystycznym dla sztuki zachodniej, w malarstwie ikonowym do maforionu używano czerwonych odcieni, które symbolizują życiodajną energię i miłość, królewskie pochodzenie Bogurodzicy oraz kolor krwi jako symbol cierpienia Chrystusa.

Jako materiał podłoża obrazowego wykorzystywano płótno zamiast deski, opuszczano hierogramy niezbędne dla ikony prawosławnej. Ogólnie rzecz biorąc, w XVIII w. obrazy w Cerkwi unickiej nabywają coraz większego podobieństwa do obrazów w Kościele katolickim „pod względem technicznym, stylistycznym i ikonograficznym”⁴⁹⁸.

Razem z pobożnością maryjną i ikonografią maryjnych wizerunków przyjętych unicy przyjęli z Kościoła wschodniego modlitwy i nabożeństwa poświęcone Matce Bożej, takie jak godzinki i litanie⁴⁹⁹, rozpowszechnił się zwyczaj „leżeć krzyżem” przez cudownym wizerunkiem maryjnym albo przed wejściem do cerkwi, gdzie się znajdował cudowny obraz, obchodzić budynek cerkiewny i wchodzić do niego na kolanach. To nadawało coraz większe podobieństwo Cerkwi unickiej do Kościoła katolickiego i powiększało różnicę z Cerkwią prawosławną.

II.4.3. Podsumowanie

Po dwu stuleciach po zawarciu unii, podczas rozbiorów Rzeczypospolitej, cerkwi unickie w coraz większym stopniu były podobne do kościołów katolickich, niż do cerkwi prawosławnych.

⁴⁹⁵ Zob. Mirosław Piotr Kruk, *King John III Sobieski and Marie-Casimire Sobieska...*, s. 43-44.

⁴⁹⁶ Magdalena Ludera, *Problem „tradycji malarstwa ikonowego” w późnych ikonach na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej (2. Pol. XVII-XVIII w.)*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne”, nr 6 (1/2013), s. 61.

⁴⁹⁷ Э. І. Вецер, Ю.А. Піскун, *Ікананіс XVIII ст. [у:] Ікананіс Заходняга Палесся*, навук. Рэд. В.Ф. Шматаў, Мінск 2005, s. 162.

⁴⁹⁸ Ks. Michał Janocha, *Białoruskie malarstwo ikonowe...*, s. 13; Zob. także Waldemar Deluga, *Przemiany w ikonografii Kościoła greckokatolickiego w XVIII wieku [w:] Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596-1996. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 28-29 listopada 1996 r.*, red. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 147-155; Michał Janocha, *Icon painting in the Grand Duchy of Lithuania...*, p. 94.

⁴⁹⁹ Witold Bobryk, *Duchowieństwo unickiej diecezji...*, s. 168.

Ikonostasy zostały zamienione na ołtarze⁵⁰⁰, a większość obrazów nosiła wpływy teologii i malarstwa katolickiego. Podobne losy napotkały obrazy maryjne – klasyczne dla prawosławia na terenach dawnej Rzeczypospolitej ikony Hodogetrii spotykano coraz rzadziej, obrazy zaś według ikonografii zachodniej, w tym kopie cudownych obrazów z kościołów katolickich spotykano coraz częściej.

⁵⁰⁰ Zob. na temat: Г. А. Флікоп-Світа, *Иканастасы і алтары грэка-каталіцкіх храмаў Беларусі XVII – першай трэці XIX ст.*, Мінск 2021.

II.4.3. Koronacja przez Kościół katolicki cudownych obrazów maryjnych w sanktuariach katolickich i unickich jako instrument misyjny

II.4.3.1. Koronacja cudownych obrazów maryjnych

Koronacje obrazów papieskimi koronami na terenach Rzeczypospolitej rozpoczęto w 1717 r. od obrazu *Matki Bożej Częstochowskiej*, a cała ilość ukoronowanych obrazów liczyła 26, co było nieporównywanie więcej, niż w innych krajach Europy środkowej⁵⁰¹. Najbardziej liczne koronacje odbyły się na wschodnich terenach państwa, a głównie na terenach Rusi Koronnej, co było spowodowane ekspansją Kościoła katolickiego na ziemię pierwotnie prawosławne, gdzie kościoły lub cerkwie z cudownymi obrazami maryjnymi były miejscami wspólnej modlitwy⁵⁰². Obrazy zaś koronowane na wskazanych terenach były „nierzadko o starej metryce i wschodniej proveniencji”⁵⁰³. Koronacje zaś obrazów postrzegano jako jeden z elementów misji Kościoła katolickiego wśród chrześcijan innych obrządków oraz innowierców⁵⁰⁴. Na wschodnich terenach Rzeczypospolitej koronacje zaczęto od obrazów w sanktuariach katolickich. Rok po koronacji obrazu Jasnogórskiego odbyła się pierwsza koronacja na terenach WKL – w 1718 r. koronami ozdobiono obraz *Matki Boskiej Trockiej*. Po tym wzrosła liczba pielgrzymów do sanktuarium oraz ilość rodzin szlachty kalwińskiej nawróconych na katolicyzm⁵⁰⁵.

Spektakularne uroczystości koronacyjne przyciągały należących do różnych obrządków widzów z bliskich i oddalonych okolic o różnej przynależności wyznaniowej. Na przykład, wśród pielgrzymów lub widzów w czasie koronacji obrazu *Matki Bożej Kodeńskiej* w 1723 r. byli prawosławni⁵⁰⁶. Ilość pielgrzymów, którzy przybywały na świąteczne wydarzenia wynosiła dziesiątki a nawet setki tysięcy. W czasie koronacji obrazów w sanktuariach katolickich i unickich w miejscowościach, w dużej mierze zasiedlonych przez unitów i prawosławnych, nabożeństwa odprawiano według rytów zachodniego i wschodniego. Tak było w klasztorze dominikanów w Podkamieniu, „ruskiej Częstochowie”, gdzie podczas koronacji obrazu w 1727 r. „mszy łacińskich odprawiło się 4 tysiące 169, a ledwie nie tyleż ruskich”⁵⁰⁷. Koronacji obrazu dokonał biskup łucki

⁵⁰¹ Andrzej Józef Baranowski, *Koronacje wizerunków maryjnych w czasach baroku: zjawisko kulturowe i artystyczne*, Warszawa 2003, s. 9; także zob. Bogdan Rok, *Sanktuaria Maryjne ziem ruskich w kulturze Rzeczypospolitej XVIII wieku [w:] Czasy nowożytne. Studia poświęcone pamięci prof. Władysława Eugeniusza Czaplińskiego w 100 rocznicę urodzin*, red. Krystyn Matwijowski, Wrocław 2005, s. 137-147.

⁵⁰² Aleksandra Witkowska osu, Joanna Nastalska-Michalska, *Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej...*, s. 141.

⁵⁰³ Ibidem, s. 146-147.

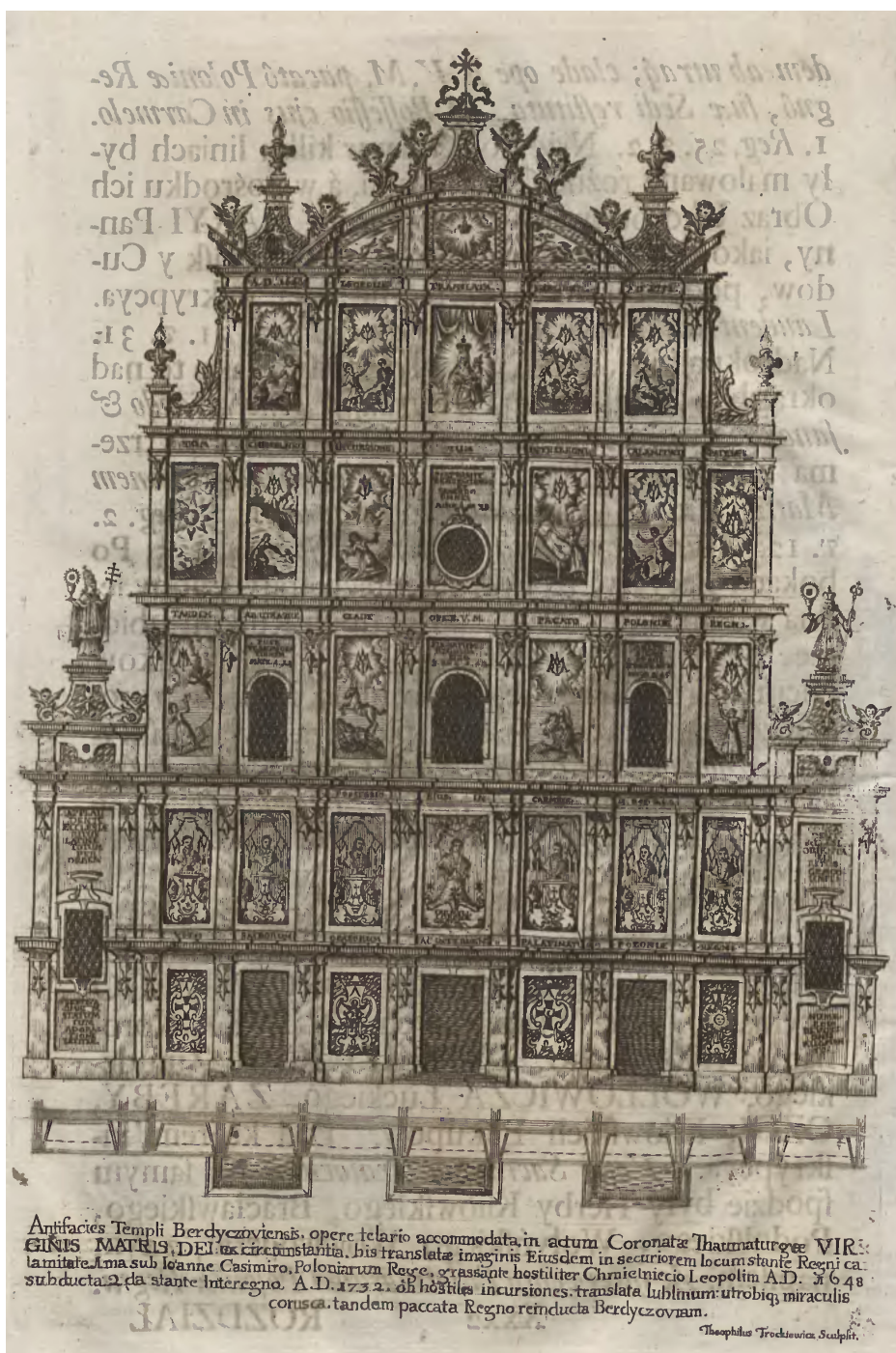
⁵⁰⁴ Dominik Kochoński, *Kazania Y Nauki Z Badaniami, Przykładami, Zarzutami, Odpowiedziami Na Missyach Dominikanow Po Całym Xięstwie Litewskim ... Wędrownie Słowo Boze Opowiadających ... Ogłoszone ...*, Wilna 1770, s. 1-3.

⁵⁰⁵ Andrzej Józef Baranowski, *Koronacje...*, s. 19.

⁵⁰⁶ Ibidem, loc. cit.

⁵⁰⁷ Ibidem, s. 24.

Stefan Rupniewski, a asystowali mu dwaj biskupi katoliccy – Hozjusz z Kamieńca, Ozgi z Kijowa oraz Aleksander Wychowski, unicki biskup łucki⁵⁰⁸.



Rys. 68. Teofil Trockiewicz, Facjata kościelna w Berdyczowie, rycina, XVIII w.

Podobnie w koronacji obrazu *Matki Bożej Sokalskiej* z kościoła bernardynów w Sokalu razem z katolickimi arcybiskupem lwowskim Janem Skarbkiem i nominatem na biskupstwo

⁵⁰⁸ Józef Marjan Chudek, *Matka Boska Podkamińska, szkic historyczne skreślony z okazji powtórnej koronacji cudownego obrazu*, Kościana 1927, s. 5.

chełmskie Janem Felicjanem Szaniawskim wzięli udział hierarchowie unicy – arcybiskup Leon Kiszka i biskup chełmski Józef Lewiński⁵⁰⁹.

Kler obrządku greckiego „w znacznej liczbie”, w tym biskup chełmski Wołodkowiec, koadiutor metropolii Ruskiej obrządku greckiego, brał udział w uroczystościach koronacyjnych obrazu *Matki Boskiej Berdyczowskiego*, które odbyły się w lipcu 1756 r. w klasztorze karmelitańskim w Berdyczowie⁵¹⁰. Przez kilka tygodni do koronacji zaczęto ogłaszać ją po kościołach i cerkwiach diecezji Lwowskiej, Przemyskiej, Kijowskiej, Łuckiej i Kamienieckiej. Po wszystkich cerkwiach na drzwiach zostały poprzybijane „powydawane publiczne processa łacińskim, polskim i ruskim językiem drukowane”, zawierające zaproszenie wszystkim wziąć udział uroczystościach świątecznych⁵¹¹.

Gromadzenie wiernych łacińskiego i greckiego obrządku przy cudownym obrazie maryjnym zostało również wyrażone w ozdobach koronacyjnych, mianowicie na facjacie kościelnej, odmalowanej na płótnach przybijanych na blejtramach⁵¹² (Rys. 65). Po bokach facjaty na postumentach umieszczono dwie osoby: jedna w papieskim ubiorze, drugą zaś w ruskim biskupim ubiorze, „które duchowieństwo obojga obrządków łacińskiego i greckiego, do usług Marii zgromadzone wyrażały”⁵¹³. Pod figurami umieszczono napisy: „Applaudente Ecclesia Ritus Latini totum per Orbem” pod pierwszą i „Congaudente Ecclesia Orientali Ritus Graeco-Uniti” pod drugą⁵¹⁴.

Kler i duchowni unicy brali udział w koronacji obrazu *Matki Boskiej Białynickiej* 20 września 1761 r. w klasztorze karmelitów w Białyniczach. Był to poważny ośrodek misyjny na terenach pogranicznych z Imperium Rosyjskim, gdzie w XVIII w. mieszkało sporo prawosławnych. Nazywano go „Białoruską Częstochową”. Znaczącą rolę misyjną podkreślano w kazaniach na rzecz koronacji cudownego obrazu *Matki Boskiej*, wygłaszanych przez braci misjonarzy:

Powiedz, wylicz S. Karmelu Białynicki, jak wiele tu Syzmatyków, Heretyków, poznawszy swe błędy onych się wyprzysięgli, od bram piekielnych na drogę zbawienia wrócili, Maryą w tym

⁵⁰⁹ Andrzej Józef Baranowski, *Koronacje...*, s. 21; Andrzej J. Baranowski, *Oprawy uroczystości koronacyjnych wizerunków Marii na Rusi Koronnej w XVIII w.*, „Biuletyn Historii Sztuki”, 3-4, 57 (1995), s. 299.

⁵¹⁰ Grzegorz Trześniewski, *Ozdoba y Obrona Ukrainskich Krajow Przewodowna w Berdyczowskim Obrazie Marya [...] Przez [...] Kajetana Jgnacego Soltyka [...] w Roku 1766. Dnia 16. Miscarry Lipca Ukoronowana: To iest Opisanie Teyże odprawioney Koronacyi na dwie Części Rozdzielone [...]*, Berdyczów 1765, k. 116 rev., 129 av., 135 rev.

⁵¹¹ Ibidem, k. 122 rev.

⁵¹² Ibidem, k. 143 av.

⁵¹³ Ibidem, k. 144 av.

⁵¹⁴ Ibidem, k. 144 av.

Obrazie cudami słynącą za Matkę miłosierdzia, za Sprawczynę oświecenia i zbawienia swego uznawszy [...]⁵¹⁵.

Wiadomo też o koronacjach trzech obrazów w świątyniach bazylikańskich: *Żyrowickiej*, *Chełmskiej* oraz *Poczajowskiej*. Pierwsza koronacja cudownego obrazu w sanktuarium unickim na Litwie – obrazu *Matki Bożej Żyrowickiej* – odbyła się w 1730 roku. Warto zaznaczyć, iż w dokumencie dotyczącym koronacji obrazu krótkie wiadomości o jego pochodzeniu i cudowności przedstawiono w oparciu o druki europejskich jezuitów z poprzedniego stulecia – niemieckiego jezuitę Wilhelma von Gumppenberga (1609–1675) i węgierskiego jezuitę Jánoša Nádasiego (1614–1679)⁵¹⁶. Chodzi o wydanie *Atlas Marianus* W. von Gumppenberga na łacinie z 1672 r.⁵¹⁷ oraz *Anni Caelestis Iesu Regi et Mariae Reginae Sanctisque Omnibus Sacri* Jánoša Nádasiego⁵¹⁸, do których wiadomości o ikonie trafiły za pośrednictwem rektora Akademii Jezuickiej w Wilnie Wojciecha Wijuka Kojalowicza w r. 1650⁵¹⁹. Na ten czas istniała dość duża liczba poświęconych ikonie druków bazylikańskich, które się ukazały na terenach Rzeczypospolitej oraz w Rzymie, jednak, do żadnego z nich nie odwołano się w dokumencie koronacyjnym. Wzmianka obrazu w w języku łacińskim w drukach jezuickich popularnych w zachodnim, katolickim świecie zdecydowanie podnosiła autorytet obrazu i sanktuarium, do którego obraz należał i miała niewątpliwie wpływ na podjęcie decyzji o jego ukoronowaniu.

Do wyżej wskazanych prac odwoływał się też bazylianin Izydor Nardi w książce, która powstała z okazji odsłonięcia fresku z wizerunkiem *Matki Boskiej Żyrowickiej* w 1718 r. podczas remontu w galerii cerkwi św. św. Sergiusza i Bachusa w Rzymie⁵²⁰. Wizerunek freskowy niedługo zaczęto traktować jako cudowny i nabył nazwę *Madonna del Pascolo* (*Madonna Łąkowa*). To wydarzenie miało wielkie znaczenie dla podniesienia kultu obrazu na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego i miało wpływy na kształtowanie ikonografii poszczególnych replik obrazu, rozpowszechnionych w środowisku unickim i katolickim⁵²¹.

⁵¹⁵ Dominik Kochański, *Kazania Y Nauki Z Badaniami, Przykładami, Zarzutami, Odpowiedziami Na Missyach Dominikanow Po Całym Xięstwie Litewskim ... Wędrownie Słowo Boze Opowiadających ... Ogłoszone ...*, Wilna 1770, s. 37.

⁵¹⁶ Biblioteca Apostolica Vaticana, *Madonne Coronate*, t. 6, f. 51-52 rev.

⁵¹⁷ Wilhelm von Gumpfenberg, *Atlas Marianus quo sanctae Dei Genitricis Mariae imaginum miraculosarum origins*, Monachii 1672, s. 286.

⁵¹⁸ Joannis Nadasi, *Anni Caelestis Iesu Regi et Mariae Reginae Sanctisque Omnibus Sacri, pars III. Sive Julius, Augustus & September*, edition V, Coloniae Agrippinae, LXXXI, p. 93-94.

⁵¹⁹ Zob. rozdział V.3.1 Rejestry cudów ikon w ośrodkach katolickich.

⁵²⁰ Isidoro Nardi, *Relazione istorica dello scoprimento della Sagra e miracolosa immagine della Madonna del Pascolo. Dedicata al reverendissimo Padre D. Benedetto Turlewicz, dell'ordine di an Basilio Magno, procurator ge. di tutta la Russia, e rettore de' SS. Sergio e Baccho ai Monti*. Roma 1721, s. 35-40.

⁵²¹ Zob. Volha Barysenka, *Dwie wersje Pieśni historycznej...*, s. 233-253.

Podobnie do umieszczenia biskupów w ubiorze papieskim i biskupim ruskim na postumentach przy facjacie kościelnej w Berdyczowie, dwie postacie klęczących biskupów w ubiorach łańskim i ruskim umieszczono przy drzewie, w koronie którego znajduje się obraz Bogurodzicy na obrazie objawienia Matki Bożej Żyrowickiej (Rys. 66), zamalowanym w XIX wieku. Obraz do 2009 r. znajdował się w centrum rzędu proroków w ikonostasie w soborze Zaśnięcia Matki Bożej w Żach, a obecnie przechowywany jest w Muzeum Narodowym Białorusi⁵²². Obraz nie posiada precyzyjnego



Rys. 69. Objawienie ikony *Matki Bożej Żyrowickiej* z ikonostasu cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy, Żyrowice

datowania. Najpierw datowano go na lata 30. XVIII w.⁵²³, a powstanie obrazu oraz ikonostasu wiążano z koronacją. Zgodnie z dokumentami, środkowa część ikonostasu została wykonana w latach 1732–1733⁵²⁴ przez stolarzy Piotra Przeluskiego i Franciszka Przytulskiego na zamówienie biskupa Jana Bułhaka według projektu nieznanego snycerza⁵²⁵. Po odnalezieniu dokumentu, wskazującego na wykonane konstrukcji ikonostasu w 1676 r. przez Jana Radwańskiego, datowanie obrazów z ikonostasu, w tym omawianego obrazu przesunięto na 1676 r. lub ostatnią

⁵²² Ікананіс і алтарны жываніс Беларусі XVI-пачатку XIX стагоддзя, red. . У. І. Пракапцоў, Мінск 2021, s. 54, 69.

⁵²³ Беларускі іканастас. Творы ікананісы і драўлянай пластыкі канца XVII-пач. XIX ст., red.. А. Карпенка; autor: А. Ярашэвіч, Мінск 2015, s. 16.

⁵²⁴ Andrzej Betlej, *Przykłady oddziaływania wzorów Giovanniego Battisty Montany i Bernardino Radiego w sztuce polskiej XVII i XVIII wieku* [w:] *Barok i barokizacja. Materiały sesji naukowej Oddziału Krakowskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kraków, 3-4 XII 2004*, red. Katarzyna Brzezina, Joanna Wolańska, Kraków 2007, s. 172.

⁵²⁵ Войцех Баберскі, *Адзіны з іасці*, „Мастацтва”11 (2005), s. 22–23; Jerzy Kowalczyk, *Znaczenie wzorów Giovanniego Battisty Montano dla architektury barokowej w Polsce*, „Biuletyn Historii Sztuki”, nr 63 (2000), s. 36–37.

ćwierć XVII w.⁵²⁶. Od tego czasu obraz publikowano w literaturze jako pochodzący z ostatniej ćwierci XVII w.⁵²⁷.

Dokumenty z konserwacji obrazu nie były dostępne, więc mogą opierać się tylko na opublikowanych danych. Zatem datowanie obrazu pozostaje do weryfikacji i doprecyzowania. Obraz dobrze pasuje do tradycji koronacji obrazów maryjnych w XVIII w. i podkreśleniu jednoczenia wokół nich wiernych dwóch katolickich obrządków. W nocie do obrazu wskazano, że na ikonie obraz Matki Boskiej przedstawiono według



Rys. 70. *Madonna del Pascolo*, fresk, Rzym, cerkiew św. Sergiusza i Bachusa



Rys. 71. Obraz *Matki Bożej Żyrowickiej*, rycina, XVII w.

„rzymskiej ikonografii”⁵²⁸, co nie odpowiada rzeczywistości. Tak zwana rzymska ikonografia obrazu *Matki Bożej Żyrowickiej* oparta jest na ikonografii obrazu *Madonna del Pascolo* (Rys. 67) przedstawionego na fresku z cerkwi św. św. Sergiusza i Bachusa w Rzymie, odsłoniętego w 1718 r. Kopia z tego wizerunku została sprowadzona do WKL i w XVIII w. wzorowane na niej wizerunki rozpowszechniły się po cerkwiach unickich⁵²⁹. Jednak ikonografia tego typu istniała w środowisku katolickim WKL już w XVII wieku. Na przykład w wydaniu Jana Drewsa *Methodus peregrinationis...* obraz *Matki Bożej Żyrowickiej* (Rys. 68) przedstawiono właśnie według tak zwanej „rzymskiej” ikonografii. Ikonografię tego obrazu od ikonografii obrazu *Matki Bożej Żyrowickiej* według ikonografii „rzymskiej” odróżnia pozycja prawej ręki Bogurodzicy: na obrazach „rzymskich” Matka prawą ręką podtrzymuje Dziecko tak, że Jej palce są przykryte prawą nóżką Jezusa, na

⁵²⁶ Галіна Флікоп-Світа, *Прарочы чын уніяцкіх іканастасаў Беларусі: генезіс, праграма, атрыбуцыя захаваных помнікаў*, „Історія релігій в Україні: Науковий щорічник”, вип. 27 (2017), s. 694. Zob także o ikonostacie: A. A. Ярошевич, *Проблеми атрыбуцыі іканостаса Успенскаго собора Жировичскаго манастыря* [w:] *XI Филевские чтения: тезисы конференции, 24–26 декабря 2012 года*, Москва 2012, s. 113–115;

⁵²⁷ *Іканіс і алтарны жываніс Беларусі...*, s. 69.

⁵²⁸ *Ibidem*, s. 68.

⁵²⁹ Zob. Volha Barysenka, *Dwie wersje Pieśni historycznej...*, s. 233–253.

ikonografii zaś opartej na oryginale Żyrowickim palce Matki leżą na nóżkach Jezusa, jak na przykład, na wizerunkach na rycinach Leona Tarasewicza⁵³⁰ (Rys. 69) albo Daniela Petselda (Rys. 70). Wobec tego ikonografia wizerunku jest oparta na cudownym oryginale w Żyrowiczach oraz rycinach, rozpowszechnionych w środowisku prawosławno-unickim, a nie unicko-katolickim.



Rys. 72. Leon Tarasewicz, Obraz *Matki Bożej Żyrowickiej*, rycina, przed 1700



Rys. 73. Daniel Petseldt, Obraz *Matki Boskiej Żyrowickiej*, rycina, XVIII w.

Następne koronacje obrazów w należących do unitów sanktuariach odbyły się dopiero w drugiej połowie XVIII w. i były to obrazy z terenów Rusi Koronnej. Pierwszy z nich, obraz *Matki Bożej Chełmskiej* w katedrze w Chełmie ozdobiono koronami 15 września 1765 r. Zdaniem Doroty Weredy decyzję o koronacji obrazu podjęto w oparciu na powodzenie koronacji obrazu Żyrowickiego. Przygotowania do tego zaczęto w 1731 r. od budowy nowej katedry, a dekoracje były inspirowane uroczystościami koronacyjnymi w Berdyczowie w 1756 r.⁵³¹. Udział w uroczystościach brał tak unicki jako katolicki kler. Kazania wygłaszały również dominikanie i jezuici⁵³².

⁵³⁰ Zob. na temat mistrza i jego dzieł: Д. В. Степовик, *Леонтій Тарасевич і українське мистецтво барокко*, Київ 1986; Д. В. Степовик, *Українська гравюра бароко: Майстер Ілля, Олександр Тарасевич, Леонтій Тарасевич, Іван Щирський*, Київ 2013, s. 235-363.

⁵³¹ Dorota Wereda, *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w xviii wieku*, Siedlce–Lublin 2013, s. 212.

⁵³² Maksymilian Ryńo, *Koronacya cudownego obrazu Najświętszej Maryi Panny w Chełmskiej Katedrze obrządku greckiego od samego początku wiary chrześcijańskiej w krajach naszych nabożnie chowanego, y od prawowiernych za cudowny zawsze mianego odprawiona roku 1765 dnia 15 miesiąca Września*, Berdyczów 1780, b.p.

Drugi zaś obraz, *Matki Bożej Poczajowskiej*, który znajdował się w monasterze Poczajowskim i należał do unitów dopiero kilka dziesięcioleci, ukoronowano w 1773 r.⁵³³ Dodatkowo papież Klemens XIV bullą od 23 kwietnia 1773 r. nadał monasterowi Poczajowskiemu odpust wszystkich grzechów osobom, którzy wezmą udział w sakramentach spowiedzi i świętej komunii podczas uroczystości koronacyjnych i będą się modlić, mimo innego, o wykorzenieniu herezji⁵³⁴.

W uroczystościach koronacyjnych w Poczajowie brał udział kler tak unicki, jak i katolicki. Kazania wygłaszali wybitni kaznodzieje zakonu bazylińskiego oraz zakonów katolickich⁵³⁵. W ciągu ośmiu dni do spowiedzi i Komunii przystąpiło około 24 000 unitów i około 9 000 katolików⁵³⁶. W spektakularnych uroczystościach koronacyjnych obrazu *Matki Bożej Poczajowskiej* wzięło udział ponad sto tysięcy osób⁵³⁷. Pielgrzymom rozdano jedenaście tysięcy obrazków z wizerunkiem ikony *Matki Bożej Poczajowskiej* i pięć tysięcy medalionów, co wynikało z wiary w moc odpustu dla tych, kto je otrzyma⁵³⁸. Bez wątpliwości, wierni Kościoła prawosławnego brali w tym lub innym stopniu udział w uroczystościach koronacyjnych.

Do unickiego monasteru w Poczajowie pielgrzymowali prawosławni, przynajmniej w święta cerkiewne, co budziło niepokój kleru prawosławnego. Dwa lata po ostatnim rozbiórce Rzeczypospolitej, w 1797 r., prawosławny dziekan krzemieniecki skarżył się na bazylianów poczajowskich, bo na święta Narodzenia i Zaśnięcia Bogurodzicy unicy wypowiadali więcej niż dziesięć tysięcy osób, nawołując w kazaniach, że obrządek unicki jest wyższy niż prawosławny i oskarżając osób, które nawróciły się na prawosławie⁵³⁹.

Procedury przeprowadzania koronacji obrazów w katolickich i unickich sanktuariach były jednakowe od sprawdzania cudów do głównych ceremonii. Udział w nich brali wierni obydwu obrządków⁵⁴⁰. Koronacje unickich obrazów koronami watykańskimi były ważnym przesłaniem „o wkroczeniu hierarchów i całej społeczności cerkiewnej do łacińskich kręgów pobożności”, a udział biskupów unickich w uroczystościach koronacyjnych na wschodnich terenach był komunikatem o akceptacji hierarchami Kościoła katolickiej wschodniego obrządku jako „swego”⁵⁴¹.

⁵³³ Zob. o koronacji obrazu: Beata Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej...*, s. 279-284.

⁵³⁴ Амвросий Лотоцкий, архимандрит, *Сказание о Почаевской Успенской лавре*, Почаев 1878, s. 102.

⁵³⁵ *Przesławna góra Poczaiowska dawnością cudów Przenajczystszej Bogarodzicy Panny od cudownego Jey obrazu wynikających jasniejąca [...] w roku 1773 za zezwoleniem Najświętszego Ojca Klemensa XIV [...] wykonanego, krótkim opisaniem do wiadomości świata, za zezwoleniem zwierzchności podana*, Poczaiów 1801, k. 130-144.

⁵³⁶ Ibidem, k. 141 av.

⁵³⁷ Амвросий Лотоцкий, архимандрит, *Сказание...*, s. 103.

⁵³⁸ Ibidem, s. 109.

⁵³⁹ Zob. НИАБ. Ф. 3245. Оп. 1. Д. 1г.

⁵⁴⁰ Dorota Wereda, *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej...*, s. 215.

⁵⁴¹ Dorota Wereda, *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej...*, s. 214.

II.4.3.2. Wątki misyjne w kazaniach koronacyjnych

Uroczystości koronacyjne nie ograniczały się do spektakularnych przedstawień, procesji, fajerwerków, etc. Podczas nich wygłaszano kazania, kierowane do tych, którzy przybyli na uroczystość z powodów religijnych, jak i do wszystkich zainteresowanych. Kazania zawierały typowe wątki o roli Najświętszej Panny w Kościele oraz w Państwie Zjednoczonym, którego Królową Ją ogłaszano. Na terenach ruskich wspomniano o zwycięstwie nad Turkami w bitwie pod Wiedniem⁵⁴² co było świadectwem zwycięstwa katolicyzmu nad islamem, który stanowił poważne zagrożenie ludności na terenach podbitych przez Osmanów⁵⁴³. Wielką zaś rolę w walkach oraz w zwycięstwie chrześcijan nad muzułmanami przypisywano ingerencji Bogurodzicy za pośrednictwem Jej obrazów.

W związku z tym przy okazji uroczystości koronacyjnych pojawiały się liczne wątki misyjne. Chociaż cudowne obrazy maryjne koronowano w Rzeczypospolitej w XVIII w., gdy reformacja na terenach wschodnich została niemal całkiem pokonana, a jej pozostali reprezentanci już nie przedstawiali zagrożenia dla Kościoła katolickiego, nadal przywoływany był wątek zagrożenia, które widziano w „heretykach”, tj. ewangelikach oraz „schizmatykach”, czyli prawosławnych. Wątki te były obecne na ogół w kazaniach na cześć obrazów w rzymsko-katolickich sanktuariach.

Taki przykład stanowi kazanie ks. Augustyna Filipowicza, wygłoszone w oktawę koronacji cudownego obrazu Matki Boskiej w kościele dominikanów w Łucku 5 września 1749 r.:

Jeszcześmy nie zapomnieli, jako wielki był na Ojczyznę naszą zamach, od Heretyckich y Schizmatyckich Potenchy, z okazji Toruńskiej sprawy: i jak Najjaśniejsza Rzeczpospolita nasza stanąwszy przy Bogu y Wierze, nieustraszonym, a prawdziwie staropolskim sercem, te wszystkie zamysły y pogroźki uspokoiła w tenże sam czas, którego w Podkamieniu odprawił się po jubileuszu jubileusz, to jest: którego czasu odprawiła się solenna tamecznego obrazu koronacja⁵⁴⁴.

W XVIII w. jako symbol szczególnej troski Matki Boskiej o katolików i ich przewadze nad prawosławnymi postrzegano obraz Matki Boskiej z klasztoru dominikanów w Smoleńsku. W wydanej w 1646 r. książce dominikanina Szymona Okolskiego *Russia Florida* umieszczono jedynie krótką wzmiankę o czci dla cudownego obrazu oddawanej przez patriarchę moskiewskiego⁵⁴⁵. W utworze zaś Piotra Pruszcza, który ukazał się w Krakowie w 1662 r.

⁵⁴² Augustyn Filipowicz, *Kazanie w Oktawę Solenney Koronacyi Cudownego N. Maryi Panny Obrazu, w Kościele Łuckim [...] Iozefowi Walentemu [...] Zagorskiemu [...] Ofiarowane*, Począjów 1749, s. 12.

⁵⁴³ Zob. o percepcji zagrożenia tatarskiego przez ludność n.p. w: Andrzej Gliwa, *Mieszkańcy wsi Hłyżne wobec zagrożenia tatarskiego w XVII stuleciu na tle międzypokoleniowej pamięci komunikatywnej i pamięci kulturowej* [w:] *Miscellanea Historico-Archivistica*, t. XXVII, Warszawa 2020, s. 35-84.

⁵⁴⁴ Augustyn Filipowicz, *Kazanie w Oktawę Solenney Koronacyi Cudownego N. Maryi Panny Obrazu, w Kościele Łuckim [...] Iozefowi Walentemu [...] Zagorskiemu [...] Ofiarowane*, Począjów 1749, s. 2.

⁵⁴⁵ Simon Okolski, *Russia Florida Rosis Et Liliis : Hoc est Sanguine, Prædicatione, Religione, & Vita Antea FF. Ordinis Prædicatorum Peregrinatione inchoata [...]*, Leopoli 1646, s. 132.

przytoczono dość rozbudowaną legendarną opowieść o namalowaniu obrazu przez św. Łukasza⁵⁴⁶ oraz wsparciu udzielonemu przez Maryękatolikom-Polakom podczas oblężenia Smoleńska przez wojska Zygmunta Trzeciego. Prawosławni wystawili bogato ozdobiony obraz na mur miejski

wróżbę sonie z niego czyniąc, że gdyby się do nich obrócił twarzą, tedy wygrają bitwę. Lecz obraz na murze stojąc do naszych Polaków prawdziwych sług swoich obrócił się. Co widząc Moskwa, wskoczyli na mur a zdarłszy z obrazu klejnoty on z muru zepchnęli, nazywając go Zmiennicą⁵⁴⁷

Obraz zaś wziął Jakub Potocki i następnie oddał go dominikanom⁵⁴⁸. Legendę przywoływano podczas kazania w oktawę koronacji obrazu *Matki Boskiej* w kościele dominikanów w Łucku. Dodano do niej przekaz, iż gdy Smoleńsk odpadł od Rzeczypospolitej, Najświętsza Marya,

Królowa Polska, nie dopuściła rąkom schizmatyckim zawojować ten swój Obraz [...] ale go zachowała przy swoich Polakach, o do tych czas zachowuje w Warszawskim Kościele przy Kaplicy Moskiewskiej⁵⁴⁹.

Polemiczny charakter ma pierwsza część kazania jezuita Franciszka Borowskiego, wygłoszonego 9 września 1763 r. podczas koronacji cudownego obrazu *Matki Boskiej* w Rzeszowie. Cała część kazania jest swoistą odpowiedzią na typowe zarzuty „heretyków”, czyli protestantów, wobec kultu maryjnego w Kościele katolickim, zaczynając od twierdzenia protestantów jakoby katolicy „czcili Maryą jako Boga, kłaniali się Jej jako Bogu, czynili Jej te honory, które samemu należą Bogu”⁵⁵⁰.

O roli Marii w nawracaniu protestantów na katolicyzm wspominał ks. Jan Suchodolski w kazaniu na nabożeństwie koronacyjnym obrazu *Matki Boskiej* w kościele franciszkanów w Przemyślu:

Bo co do Narodów i Królestw prawie wszystkich, jeżeli w tych byli albo i są jeszcze Heretycy, Maryi czci i godności uwłaczały, tedy nierównie większa była i jest takowych liczba, którzy najpierw się na Jej uwielbienie wydają, a poznawszy raz Boga y uznawszy go za Pana swego, uznają też y Maryą za Panią⁵⁵¹.

Z tego wynika, że osiemnastowieczne koronacje były swoistym tryumfem katolicyzmu nad innymi obrzędami chrześcijańskimi, to jest prawosławiem i różnymi odłamami protestantyzmu,

⁵⁴⁶ Piotr Hiacynt Pruszczyński, *Morze łaski bożej...*, s. 48.

⁵⁴⁷ Ibidem, s. 49.

⁵⁴⁸ Ibidem, s. 49.

⁵⁴⁹ Augustyn Filipowicz, *Kazanie w Oktawę...*, s. 11.

⁵⁵⁰ Franciszek Borowski, *Kazanie na koronacji cudownej Matki Boskiej w Rzeszowie roku pańskiego 1763 dnia 9 września*, Lublin 1763, część pierwsza, b.p.

⁵⁵¹ Jan Suchodolski, *Kazanie na konkluzji nabożeństwa koronacji Cudownej Matki Boskiej w kościele ww. oo. franciszkanów przemyskich*, b.m.w., 1777, część 1, b.p.

oraz tryumfem Rzeczypospolitej jako państwa katolickiego nad państwami, w których panowały inne obrządki lub wyznania, głównie nad muzułmańskim Imperium Osmańskim.

II.4.4. Podsumowanie

Kościół katolicki wspierał Kościół unicki w dziele propagowania kultu cudownych obrazów maryjnych i ich wykorzystywania w działalności misyjnej za pośrednictwem kilku czynników. Jednym z nich były fundacje świątyń dla umieszczania cudownych obrazów oraz wspólne odprawianie przy nich nabożeństw. W niektórych przypadkach wspólna opieka rzymsko- oraz grekokatolików nad obrazem trwała w ciągu całego czasu istnienia jego kultu do rozbiorów Rzeczypospolitej. W innych zaś świątynię unicką z biegiem czasu zamieniano na kościół katolicki, a ludność przechodziła z unii na katolicyzm.

W ciągu XVII, a osobliwie XVIII w. w cerkwiach unickich znajdowała się znaczna ilość kopii cudownych obrazów, otoczonych kultem w Kościele katolickim. Repliki obrazów *Matki Boskiej Śnieżnej* i *Częstochowskiej* były najbardziej popularne. Kopie obrazów katolickich otoczonych kultem lokalnym rzadziej trafiały do cerkwi unickich, ale było to związane z popularnością kultu. W drugiej poł. XVII-XVIII w. unickich ośrodkach mnożył się kult obrazów maryjnych opartych na katolickiej teologii maryjnej. Są to obrazy Matki Boskiej Bolesnej oraz Niepokalanego Poczęcia. Przejawy zachodnich wpływów notowano także w stylistyce ikon i formach oddawania im czci.

Koronacje koronami papieskimi cudownych obrazów w sanktuariach katolickich i unickich postrzegano przez Kościół jako środek budowania jedności między dwoma rytami Kościoła katolickiego, jak w ten czas postrzegano unitów i katolików. Koronacje koronami watykańskimi obrazów w placówkach unickich oraz udział kleru unickiego w uroczystościach koronacyjnych w placówkach katolickich wskazywały na traktowanie Cerkwi unickiej jako części Kościoła katolickiego. Dodatkowo, spektakularne uroczystości przyciągały widzów, należących do innych obrządków chrześcijańskich – prawosławnych lub protestantów – oraz innowierców, wśród których pod wpływem wyjątkowych dziejów dochodziło do konwersji na obrządek zachodni.

II.5. STOSUNEK PROTESTANTÓW WOBEC KULTU MARYJNEGO I OBRAZÓW MARYJNYCH

Reformacja szybko dotarła na ziemię Rzeczypospolitej, zyskując największą popularność w połowie XVI w., a jego dominującymi odłamami na Litwie był luteranizm i kalwinizm. Protestantyzm był popularny nie tylko wśród katolików, ale i prawosławnych, którzy stanowili zdecydowaną większość na terenach białoruskich. Idee reformatorskie rozpowszechniały się głównie w środowisku wyższych warstw społecznych i mieszczan. Protestantyzm przyjęli przedstawiciele czołowych rodów magnackich: Radziwiłłowie, Chodkiewiczowie, Wołłowiczowie, Wiśniowieccy i inni⁵⁵². Największą popularność w tym środowisku uzyskał kalwinizm, na luteranizm częściej nawracali się mieszczanie. Ludność zaś wiejska pozostawała raczej obojętna wobec szerzących się poglądów, ewentualnie tak na terenach niemieckich jak polskich często zdarzały się wypadki jej oporu przy usuwaniu obrazów z kościołów⁵⁵³.

Na ziemiach ruskich Korony na popularności zyskał również antytrynitaryzm nazywany także nowym arianizmem, który propagował w Polsce jego twórca Leliusz Socyn w 1451 r.⁵⁵⁴, i którego najbardziej znaczącym ogniskiem w Rzeczypospolitej był Lublin⁵⁵⁵. Antytrynitaryzm był w większym stopniu rozpowszechniony na terenach koronnych i posiadał mniej zwolenników na terenach WKL. Arianie „nie tworzyli zwartej grupy w Wilnie, a i w innych miastach litewskich stanowili już w końcu XVI w. społeczność zanikającą”⁵⁵⁶; do połowy XVII w. całkowicie zanikli. Pozostały jedynie nieliczne grupy luteranów i kalwinistów⁵⁵⁷.

W czasach zawierania unii kościelnej w 1596 r. epoka reformacji w Rzeczypospolitej chyliła się ku schyłkowi na tle aktywnej działalności kontrreformacyjnej zakonów katolickich, przede wszystkim jezuitów. W XVII w. kontrreformacja zyskiwała „coraz wyraźniejsze zwycięstwo”⁵⁵⁸, a latach 70. XVII w. odnotowano wzrost liczby konwersji protestantów na katolicyzm⁵⁵⁹. W końcu XVII w. tematyka walki z protestantyzmem w Kościele katolickim i Cerkwi prawosławnej zaczęła odgrywać mniejszą rolę – na pierwszy plan wysunęła się konfrontacja między prawosławiem i katolicyzmem. Jednak ruch protestancki jeszcze trwał, a skierowane przeciwko protestantom wątki polemiczne nadal były obecne w opowieściach o cudownych wizerunkach, kazaniach duszpasterskich w Kościołach katolickim i prawosławnym

⁵⁵² Józef Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach unii brzeskiej*, Kraków 1912, s. 37. Marcei Kosman, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Ossolineum 1973, s. 47.

⁵⁵³ Sergiusz Michalski, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie Nowożytnej*, Warszawa 1989, s. 263.

⁵⁵⁴ Józef Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach unii brzeskiej...*, s. 38.

⁵⁵⁵ Aleksander Kossowski, *Materiały z życia arjan polskich w Lublinie*, „Reformacja w Polsce”, rocznik V, nr 19 (1928), s. 77.

⁵⁵⁶ Tomasz Kempa, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie...*, s. 134.

⁵⁵⁷ Marcei Kosman, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Ossolineum 1973, s. 18.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, s. 35.

⁵⁵⁹ Andrzej J. Frejlich, *Problem obrazu religijnego...*, s. 275.

nowożytnej Rzeczypospolitej. Należy więc określić główne tendencje w stosunku protestantów Rzeczypospolitej wobec cudownych obrazów maryjnych, które nie ograniczały się do całkowitego naśladowania praktyk zachodnioeuropejskich⁵⁶⁰.

Podobnie jak w innych państwach europejskich, protestanci na terenach Litwy i Rusi dążyli do osłabienia kultu maryjnego, „dostrzegając w nim przede wszystkim przejaw pobożności ludowej”⁵⁶¹ oraz występowali przeciwko nadużyciu obrazów w kulcie kościelnym, które uznawali za bałwochwalstwo. To było oparte na założeniach teologicznych czołowych działaczy reformacji. Zdaniem Jana Kalwina, zdecydowanego przeciwnika wykorzystywania obrazów w kulcie kościelnym, Maria była jedynie Matką Jezusa Chrystusa. Kalwin określał przejawy Jej kultu mianem bałwochwalstwa i wypowiadał się za usunięciem Jej obrazów i figur z kościołów, podobnie jako wizerunków i relikwii świętych. W związku z tym kalwiniści nie tolerowali jakichkolwiek przejawów kultu Marii⁵⁶², a związane z obrazami cuda traktowano jako wyniki przesądów i idolatrii⁵⁶³.

W przeciwieństwie do tego, Marcin Luter uznawał pewne tezy katolickiej nauki o Marii, jednocześnie przestrzegając przed uznawaniem Jej jako pośredniczki pomiędzy Bogiem a ludźmi. Zakazując oddawania czci obrazom maryjnym (uznając to za bałwochwalstwo), nie nakazywał usuwać z kościołów obrazów lub figur z Jej przedstawieniem⁵⁶⁴, rozróżniając między tworzeniem obrazów i oddawaniem im czci⁵⁶⁵. Zwracając się przeciwko obrazom maryjnym które zaprzeczały chrystologicznej teologii, Luter wzywał do oglądania obrazów Matki Boskiej, domagając Jej ukazywania jako „Biednej Marii”⁵⁶⁶. Jednak ta idea nie nabyła dalszego rozwoju w sztuce protestanckiej: w luteranizmie nie powstał żaden ikonograficzny typ obrazu maryjnego, a zanikł cały krąg tematyki maryjnej⁵⁶⁷.

W regionach, gdzie protestanci zyskali przewagę, na przykład na terenach Inflant, kościoły były przekształcane w zbory, a obrazy usuwane⁵⁶⁸. Na terenach zaś Księstwa Litewskiego, w dużych miejscach, takich jak Wilno lub Brześć, zbory protestanckie powstawały nie kosztem kościołów lub cerkwi zabranych katolikom lub prawosławnym, ale fundowano i wznoszono je jako nowe świątynie obok istniejących świątyń innych obrządków⁵⁶⁹. Nie było więc potrzeby

⁵⁶⁰ Marcei Kosman, *Drogi zaniku pogaństwa...*, s. 178.

⁵⁶¹ Lidia Kwiatkowska-Frejlich, *Sztuka w służbie kontrreformacji*, Lublin 1998, s. 51.

⁵⁶² Janusz Tazbir, *Świat panów Pasków...*, s. 243.

⁵⁶³ Sergiusz Michalski, *Protestanci a sztuka...*, s. 118.

⁵⁶⁴ Janusz Tazbir, *Świat panów Pasków...*, s. 242-243.

⁵⁶⁵ Sergiusz Michalski, *Protestanci a sztuka...*, s. 51.

⁵⁶⁶ Ibidem, s. 70-71.

⁵⁶⁷ Ibidem, s. 70.

⁵⁶⁸ Zob. Andrzej Wozniński, *Następstwa protestantyzmu we wczesnonowożytnej sztuce w Gdańsku i ich europejski kontekst*, „Kartoteka Gdańska” 1 (2017),

<http://www.reformacja-pomorze.pl/wp-content/uploads/2016/09/1-Wozinski.pdf>, dostęp 6.I.2022.

⁵⁶⁹ Marcei Kosman, *Reformacja i kontrreformacja...*, s. 51.

usuwania obrazów lub ich znieważania w sposób fizyczny przy wyposażeniu wnętrza dostosowanego do zasad protestantyzmu.

Inaczej było w przypadku świątyń w dobrach prywatnych, gdzie właściciele nawracając się na protestantyzm z prawosławia lub katolicyzmu, zastępowali księży lub świeszczenników ministrami i świątynia stawała się zbrojem⁵⁷⁰. W tym przypadku dochodziło do przekształcenia wnętrza zgodnie z zasadami nowego obrządku i usuwania poprzednich ozdób, czemu mogło towarzyszyć ich fizyczne niszczenie w sposób manifestacyjny. Akty ikonoklastyczne były traktowane przez sprawców „jako wojnę w bałwochwalstwie papistów”, podkreślano, że one „czczone jak żywe bałwany są martwe i bezbronne”⁵⁷¹. Przykładami służą następujące przypadki.

W Szydłowie protestanci spalili dawny obraz Matki Bożej znaleziony w puszczy szydłowskiej⁵⁷². Około 1563 r. kalwinista Jan Firlej zabrawszy kościół w Kocku, publicznie spalił na rynku kościelne ołtarze i obrazy⁵⁷³. Podobne spalono obrazy kościelne po przejęciu kościoła przez protestantów w Rudnie⁵⁷⁴. Na terenach Polskich starcia katolików z reformatorami ewangelickimi odbywały się wciąż w XVIII wieku. Na przykład, 16 lipca 1724 r. w Toruniu doszło do utarczki między wychowankami jezuitów a ewangelikami, tłum ewangelików wtargnął się do kolegium jezuickiego, zniszczył i powyrzucił na ulicę sprzęt oraz zniszczył kilka obrazów Matki Boskiej i Chrystusa⁵⁷⁵.

W 1623 r. wnuk fundatorki monasteru poczajowskiego, Anny Hojskiej, luteranin Andrzej Firlej, kasztelan Bełski, zabrał z monasteru dar fundatorki – cudowną ikonę Bogurodzicy⁵⁷⁶. Ikonę wrócono do monasteru dopiero w 1644 r.⁵⁷⁷ Porwanie ikony *Matki Boskiej Poczajowskiej* doprowadziło do wzmocnienia jej kultu⁵⁷⁸.

Sporadycznie notowano akty znieważania Matki Bożej i Jej wizerunków. Chodziło w tych przypadkach i o profanacje o charakterze fizycznym, jak i słownym. W 1611 r. w Nawiedzenie Panny Maryi katolicy wracali się procesją z nabożeństwa w Trokach, protestanci zaś śmiali się z nabożeństwa i zwali Matkę Boską „prostą niewiastą”⁵⁷⁹. Starcie katolików z protestantami tego dnia skończyło się spaleniem przez katolików zboru ewangelickiego⁵⁸⁰.

⁵⁷⁰ Marcei Kosman, *Reformacja i kontrreformacja...*, s. 51.

⁵⁷¹ Jan Kracik, *Staropolskie spory o kult obrazów...*, s. 82.

⁵⁷² Jozef Lukaszewicz, *Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie*, 2, Poznań 1843, s. 88.

⁵⁷³ Andrzej J. Frejlich, *Problem obrazu religijnego...*, s. 278; Mirosław P. Kruk, *Echoes of Iconoclasm in the Modern Polish-Lithuanian Commonwealth...*, s. 152.

⁵⁷⁴ Ibidem, s. 279.

⁵⁷⁵ Kazimierz Chodynicki, *Reformacja w Polsce*, Warszawa 1921, s. 83

⁵⁷⁶ Василий Левицкий, *Материалы по истории Почаевской лавры*, т. 1, Почаев 1912, с. 57.

⁵⁷⁷ Амвросий Лотоцкий, *Сказание...*, s. 20.

⁵⁷⁸ Tomasz Dywan, *Kształtowanie kultury prowincjonalnej...*, s. 44

⁵⁷⁹ *Zbór wileński I* [w:] Marcei Kosman, *Protestanci i kontrreformacja...*, s. 138.

⁵⁸⁰ Ibidem, s. 138.

Podobnie na terenach Korony, tj. w Lublinie chłopiec, niejaki Sobek Jegier z rodziny arianńskiej wyciął otwory w miejscu oczu, ust i nosa w obrazie *Matki Boskiej Częstochowskiej* i nosił ten obraz jak maskę na twarzy, za co został skazany na publiczną chłostę i sześć miesięcy więzienia. W ciągu odbywania kary „każdej niedzieli i w święta musiał stać przed kościołem parafialnym, ubrany w płócienną kapę z wymalowanym na niej obrazem Matki Boskiej”. Jego zaś ojciec musiał nabyć obraz *Matki Boskiej* i umieścić go w kolegiacie św. Michała⁵⁸¹.

Fizyczne znieważanie obrazów maryjnych, chociaż sporadycznie się zdarzało, nie było charakterystyczną cechą reformacji wschodnich terenów państwa polsko-litewskiego. Walka o kult maryjny i miejsce obrazów w świątyniach toczyła się w polemikach wygłaszanych w zborach, kościołach i cerkwiach oraz drukowanych w formie traktatów teologicznych, historycznych, opowieściach o cudach, związanych z obrazami i postacią Marii⁵⁸².

W życiu codziennym dawnej Rzeczypospolitej zdarzały się przypadki, gdy luteranie udawali się do obrazów maryjnych i składali przy nich wota w trudnych okolicznościach życiowych⁵⁸³. W rejestrach cudów wzmiankowano protestantów, którzy odwiedzali sanktuaria maryjne z ciekawości lub towarzysząc osobom wyznania katolickiego⁵⁸⁴. Chociaż w cudach generalnie chodzi o ich nawracanie na katolicyzm, takie odwiedzania mogły być powszechnym zjawiskiem nie tylko na wschodnich terenach Rzeczypospolitej, ale na terenie całego państwa. Były te nawiedzenia znane w niektórych miejscach Europy Zachodniej, gdzie stosunek protestantów wobec wizerunków maryjnych bądź w postaci rzeźb bądź w postaci wizerunków był tolerancyjny, przynajmniej tam, gdzie istniały dawne sanktuaria maryjne, jak, na przykład *Srebrnej Madonny* w Kolonii⁵⁸⁵. Wbrew temu, że protestanci nie uznawali cudownych wizerunków maryjnych a związane z nimi cuda określali jako bałwochwalcze lub kpili z nich, z ciekawości oglądali takie wizerunki. Rajca a następnie burmistrz Gdańska Arnold von Holten w dzienniku podróży odnotował, że oglądał rzeźbę Madonny w Toledo oraz obraz Marii w ołtarzu głównym katedry w Sewilli, czczony przez katolików jako cudowny⁵⁸⁶.

Zamachy protestantów na obrazy maryjne sprzyjały kreowaniu negatywnego obrazu protestantyzmu przez propagandę katolicką⁵⁸⁷. A w środowisku prawosławnym podobny stosunek wobec ikon w ogóle nie był tolerowany. Cerkiew prawosławna już miała za sobą doświadczenie

⁵⁸¹ Andrzej J. Frejlich, *Problem obrazu religijnego...*, s. 278.

⁵⁸¹ Ibidem, s. 280.

⁵⁸² Zob. rozdział V.1. Cudowne obrazy maryjne w literaturze.

⁵⁸³ Janusz Tazbir, *Świat panów Pasków...*, s. 263; Tomasz Dywan, *Kształtowanie kultury prowincjonalnej...*, s. 71.

⁵⁸⁴ Zob. rozdział V.3. Księgi cudów.

⁵⁸⁵ Н. М. Яковенко, *У пошуках Нового неба. Життя і тексти Йоаникія Галатовського*, Київ 2017, s. 394.

⁵⁸⁶ Adam Kucharski, *Religijne peregrynacje polskich protestantów w pierwszej połowie XVII w. na przykładzie dziennika podróży arianina Heronima Gratusa Moskorzowskiego (1645-1650)* [w:] *Rzeczpospolita państwem wielu narodowości i wyznań, XVI-XVIII wiek*, red. Tomasz Ciesielski, Anna Filipczak-Kocur, Warszawa 2008, s. 359-360.

⁵⁸⁷ Andrzej J. Frejlich, *Problem obrazu religijnego...*, s. 279.

ikonoklazmu w VII – pocz. IX w. w Bizancjum, który się skończył zwycięstwem ikonodulii uznanym na soborze w Konstantynopolu w 843 roku. Na część tego wydarzenia na tym samym soborze ustanowione święto Triumf Prawosławia, obchodzone corocznie w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu.

W związku z tym, że protestanci postrzegali prawosławnych jako sojuszników w dziele sprzeciwiania ekspansji Kościoła katolickiego, obrazoburstwo na terenach zasiedlonych przez prawosławnych przyniosłoby więcej szkody protestantom, niż doprowadziłoby do krzewienia protestantyzmu. Tym bardziej, że w latach 90. XVI w. podjęto próby zawarcia sojuszu między prawosławnymi z jednej strony, a kalwinistami, luteranami i braćmi czeskimi z drugiej⁵⁸⁸. Na tym tle protestanci odrzucając kult obrazów gotowi byli tolerować go „przez pewien czas, jeżeli prawosławni uznają, iż nie mogą się bez niego obyć”, tłumacząc, jednak, wiernym jego szkodliwość⁵⁸⁹.



Rys. 74. Figura *Matki Boskiej Sejneńskiej* (stan otwarty), Sejny



Rys. 75. Figura *Matki Boskiej Sejneńskiej* (stan zamknięty), Sejny

Skłonność protestantów polsko-litewskich do pokojowego rozwiązania konfliktów wyznaniowych wyznaczyła specyfikę reformacji w Rzeczypospolitej, gdzie protestanci w końcu w dużej mierze pogodzili się z kultem maryjnym, który „nie był na serio zagrożony przez

⁵⁸⁸ Sergiusz Michalski, *Protestanci a sztuka...*, s. 210.

⁵⁸⁹ Ibidem, s. 210.

reformację”⁵⁹⁰. Co więcej Polska, w tym jej wschodnie tereny, stała się swoistym azylem dla obrazów maryjnych, zagrożonych przez reformację w sąsiednich państwach oraz na terenach nadbałtyckich. W 1603 r. do Sejnu przywieziono statuę *Matki Bożej w typie Madonny szafkowej* z Królewca (Rys. 71, Rys. 72) gdzie wyrzucono ją z kościoła w czasie wprowadzenia tam luteranizmu około 1532 roku⁵⁹¹. Do Rzeczypospolitej trafiały obrazy z Czech z powodu ataków na nie husytów, z Węgier z powodu zagrożeń kalwińskich⁵⁹².

II.5.1. Podsumowanie

W Wielkim Księstwie Litewskim i na ruskich ziemiach Rzeczypospolitej reformacja nie stanowiła poważnego zagrożenia kultu maryjnemu, co było spowodowane szeregiem czynników. Po pierwsze, tereny te były zasiedlone przez wyznawców prawosławia, w których protestanci poszukiwali sojuszników przed ekspansją Kościoła katolickiego, i którzy już mieli doświadczenie w polemikach ikonoklastycznych. Protestanci więc w pewnym stopniu pogodzili się z kultem maryjnym. Po drugie, w związku z działaniami kontrreformacyjnymi Kościoła katolickiego reformacja została dość szybko osłabiona, a w XVII w. niemal całkiem pokonana, na katolicyzm nawróciły się rodziny szlacheckie i magnackie, które finansowo wspierały Kościół katolicki. Nieliczne zaś grupy protestantów, które pozostały w drugiej połowie XVII-XVIII w. nie przedstawiały żadnego zagrożenia dla kultu maryjnego i cudownych obrazów.

⁵⁹⁰ J. St. Pasierb, *Malarz Gdański Herman Han*, Warszawa 1974, s. 148; zob. także Marceli Kosman, *Protestanci i kontrreformacja...*, s. 35, 178.

⁵⁹¹ Wacław z Sułgostowa (E. Nowakowski), *O cudownych obrazach...*, s. 591.

⁵⁹² Mirosław P. Kruk, *Ikona Matki Boskiej w typie Hodegetrii z dawnego kościoła klasztorowego...*, s. 20; M. P. Kruk, *Ikony-obrazy...*, s. 156.

III. WOJNY MIĘDZY RZECZĄPOSPOLITĄ I MOSKWĄ A ROZWÓJ KULTU CUDOWNYCH OBRAZÓW MARYJNYCH

III.1. WOJNY NA TERENACH RZECZYPOSPOLITEJ A OBRAZY MARYJNE: OGÓLNY ZARYS

Jedną z funkcją kultu cudownych obrazów maryjnych była funkcja *palladium*, czyli obrony miejsca (świątyni, twierdzy, miasta, wsi, państwa) gdzie znajdował się wizerunek. Jego przejawy zostały adaptowane przez chrześcijaństwo z antycznej Grecji⁵⁹³. Ikony z procesjami wynoszono naprzeciw wrogich wojsk, obnoszono dookoła murów albo odprawiano przed nimi nabożeństwa w świątyni w czasach wojen. Rola ta w odniesieniu do wizerunku Marii w Konstantynopolu została niejako przejęta w VI w. z tradycji starożytnej odnoszonej do Ateny Promachos. Co prawda nawet jej statua znajdowała się w stolicy Cesarstwa, niemniej należy pamiętać, że miasto Konstantyna powstało od początku jako ośrodek nowej religii. Zbieżna była natomiast idea opieki nad miastem/państwem, która zyskała na szczególnym znaczeniu wobec dramatycznego zagrożenia w dobie walk z Awarami, Persami i wreszcie z islamem w połowie VI stulecia, osiągając kulminację w czasie oblężenia Konstantynopola w 626 r. jednocześnie przez Awarów, Persów i Słowian⁵⁹⁴. Motyw ten powraca w legendach otaczających ikony od VII w. do dnia dzisiejszego i dość często odnosił się do wizerunków, które trafiały na miejsca walki wojennej.

Liczne wojny, prowadzone przez Rzeczpospolitą głównie z innowiercami – prawosławną Rosją, muzułmańskim Imperium Osmańskim i protestancką Szwecją – były jednym z czynników, które wpływały na rozwój kultu maryjnego w Rzeczypospolitej. Wydarzenia z teatrów działań militarnych trafiały do opowieści o cudownych obrazach i były wykorzystywane w duszpasterstwie i działalności misyjnej, ponieważ Matka Boska miała chronić państwo przed innowiercami i „heretykami”⁵⁹⁵. Przy czym, dla odgłosów każdego rodzaju wojen charakterystyczne tak osobliwe, jak i wspólne cechy. W przypadku wojen z luterancką Szwecją, żołnierzy szwedzkich w opowieściach o obrazach/ikonach przedstawiano z reguły jako atakujących lub bluźniących wizerunki Bogurodzicy z nieuchronną karą za te wstyępki. Podobne opowieści są typowe w środowisku łacińskim i prawosławnym⁵⁹⁶.

⁵⁹³ Anna Niedźwiedz, *Obraz i postać...*, s. 131.

⁵⁹⁴ H. Belting, *Obraz i kult...*, s. 46.

⁵⁹⁵ Zob. na temat: Marta Michałowska, *Palladium Polskie. Militarne aspekty ikonografii maryjnej XVII-XVIII w.*, „Studia Claromontana”, nr 6 (1985), s. 25-46; Mirosław Lenart, *Miles pius et iustus. Żołnierz chrześcijański katolickiej wiary w kulturze i piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej (XVI-XVIII w.)*, Warszawa 2009, s. 225-240.

⁵⁹⁶ Zob.: Volha Barysenka, *The Representation of Protestants in the Legends of Marian Images in the Territories of the (Former) Grand Duchy of Lithuania*, „Studia Historica Gedanensia”XIII (2022), s. 140-146.

Dla wojen z Turkami charakterystyczne były liczne wizje Bogurodzicy związane z Jej obroną miasta, twierdzy lub monasteru/klasztoru przed atakującymi muzułmanami, których postrzegano jako gniew Boski za grzechy obywateli Rzeczypospolitej. Cudowną obronę miejsca przez Matkę Boską postrzegano jako symbol wstawiennictwa Bogurodzicy za grzeszników przed Bogiem. Właśnie w opowieściach, związanych z najazdem muzułmanów na tereny ruskie



Rys. 76. Obraz *Matki Boskiej Brzeskiej*, dat. XVII-XIX w., Brześć, kościół Podwyższenia Świętego Krzyża

występują nawiązania do opowieści o oblężeniu Konstantynopola w 626 r. oraz przytaczane są świadectwa o nawracaniu na chrześcijaństwo osmańskich żołnierzy za pośrednictwem oddziaływania cudownego obrazu maryjnego. Opowieści, które powstawały w ośrodkach rzymsko- i greckokatolickich oraz prawosławnych były podobne⁵⁹⁷.

Typowe było traktowanie obrazów sakralnych jako łupów i ich porywanie przez przeciwnika. Na przykład, w 1704 r. w bitwie pod Kryżborkiem przez Szwedów została porwana ikona Matki Bożej. Następnie ikona została zabrana przez Michała-Serwacego Korybuta Wiśniowieckiego pod Skydami i umieszczona w cerkwi Wniebowstąpienia Pańskiego w Wiśniowcu Nowym, o czym

świadczył napis na ikonie⁵⁹⁸.

Przykład uprowadzenia przez żołnierzy tureckich, stanowi obraz *Matki Boskiej* znajdujący się obecnie w kościele pw. Podwyższenia Św. Krzyża w Brześciu⁵⁹⁹ (Rys. 73). Według opowieści

⁵⁹⁷ Zob. Volha Barysenka, *The Presentation of the Tatars and the Turks in the Legends Related to Miraculous Images/Icons of Our Lady in the 17-18th Centuries in the Eastern Territories of the Polish-Lithuanian Commonwealth*, „Eikón Imago”, nr 11 (2022), 169-183. Andrzej Gliwa, *Powstawanie lokalnych kultów maryjnych i świętych patronów na Rusi Czerwonej po najazdach tatarskich jako dyskurs religijny w Rzeczypospolitej epoki nowożytnej*, „Tematy i konteksty” 4/9 (2014), s. 380-400.

⁵⁹⁸ Н.И. Теодорович, *Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии, т. 3: Везды Кременукий и Заславский*, Почаев 1893, s. 107-108.

⁵⁹⁹ We współczesnej literaturze obraz ten jest mylony z innym cudownym wizerunkiem Matki Boskiej z Brześcia, Zamkowym (Błędną informację podaną przez Jarosława Charkiewicza (Jarosław Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie*, Warszawa 2009, s. 39) powtórzyła Katarzyna Kolendo-Korczak (Katarzyna Kolendo-Korczak, *Kościół parafialny p.w. Podwyższenia Św. Krzyża w Brześciu* [w:] *Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej, —część V: Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa Brzeskolitewskiego*, t. 1, red. Marcin Zgliński, Kraków 2013, s. 83). Ikona ta najpierw miała się znajdować w cerkwi zamkowej w Brześciu. Po tym jak cerkiew spłonęła Żaba zbudował cerkiew po drugiej stronie Muchawca, w

obraz pochodzi z miejscowości Szarawka, gdzie został zrabowany przez Tatarów. Łup ten odebrał im generał ziem podolskich Mikołaj Potocki i umieścił go w kaplicy domowej. Po śmierci generała (zm. 1676) jego małżonka Świątosława z Dunin-Rajeckich Prażmowska ofiarowała obraz, który na ten czas już był traktowany jako cudowny, dominikanom brzeskim⁶⁰⁰. Na obrazie Matka Boża przedstawiona została w typie *Il silenzio*, ze złożonymi rękami i z Dzieciątkiem Jezusem śpiącym na jej kolanach. Po lewej stronie umieszczono św. Jana Chrzciciela z palcem na ustach. Obraz zachowany szczątkowo, najstarsze fragmenty datowano na 4. ćwierć XVII w., ostatnie zachowane fragmenty powstały około poł. XIX w. i powtarzają pierwotną kompozycję⁶⁰¹.

Dla wszystkich wojen typowe było wywiezienie obrazu z zagrożonej miejscowości. W pewnych przypadkach to prowadziło do szerzenia się kultu wizerunku: rozpowszechnienia wiedzy o nim i powstania nowych kopii. W wyniku porywania ikon przez żołnierzy moskiewskich część wizerunków trafiała do innych świątyń, w tym także innego obrządku. Znane są nawet przypadki, gdy powrocie obrazu do pierwotnej miejscowości, jego kopię zaczynano traktować jako cudowną według wiary, że moc cudowna oryginału przechodzi na jego kopię.

Tego dowodzi przykład obrazu z Białynicz. Obraz Białynicki z klasztoru karmelitańskiego przeniesiono do Lachowickiego zamku, majątności Sapiechów około 1654-1660. Właśnie temu obrazowi przypisano zwycięstwo w obronie zamku przed wojskami Chowańskiego, jak również zwycięstwa obrońcy zamku Stanisława Michała Judyckiego w innych bitwach w wojnach moskiewskich i szwedzkich⁶⁰². Podczas przechowywania ikony w Lachowiczach, namalowano jej kopię, którą przechowywano w cerkwi unickiej w Snowie. Obecnie obraz Snowski znajduje się w Muzeum Dawnej Białoruskiej Kultury Instytutu Historii Sztuki, Etnografii i Folkloru Państwowej Akademii Nauk w Mińsku⁶⁰³ i stanowi najbardziej wczesną i dokładną kopię obrazu Białynickiego⁶⁰⁴. Dzięki kopii ze Snowa mamy wyobrażenie na temat kolorystyki oryginału, który zaginął i nieznane są również jego kolorowe reprodukcje. Zachowały się jedynie XIX-wieczne

miejscowości Herszony. W tej cerkwi był umieszczony cudowny obraz Matki Bożej ze spalonej cerkwi zamkowej (Л. С. Паевский, *О церквах брестской капитулы в начале 2-й половины XVIII века*, Вильна 1887, s. 50–56. Kult ikony przetrwał likwidację unii i istniał na przełomie XIX-XX ww. Ikona jednak nie przetrwała wyzwań XX w. i jej losy są nieznane. Błąd powstał w pracy Aleny Jaskiewicz (Алена Яскевіч, *Падзвіжнікі і іх святыні*, Мінск 2001, s. 249).

⁶⁰⁰ Katarzyna Kolendo-Korczyk, *Kościół parafialny...*, s. 74-75.

⁶⁰¹ Ibidem, 79.

⁶⁰² *Informacya krótka de origine Obrazu...*, k. 2 rev.

⁶⁰³ O czasie przeniesienia obrazu do Lachowicz i jego powrocie do dziś toczą się spory, ponieważ w różnych źródłach daty się różnią. Zob na temat: *Informacya krótka de origine Obrazu...*, k. 2; Waclaw z Sułgostowa (E. Nowakowski), *O cudownych obrazach...*, s. 40; Wołyniak (Jan Marek Antoni Gیزیcki), *Z przeszłości karmelitów na Litwie i Rusi*, cz. II, Kraków 1918, s. 80-81; А.А. Ярашэвіч, *Бялыніцкі абраз Маці Божай: гісторыя, іканаграфія, культ* [y:] *Старонкі гісторыі Магілёва*, Магілёў 1998, s. 120.

⁶⁰⁴ А.А. Ярашэвіч, *Нясвіжскія абразы Маці Божай XVII-XVIII стст.*, [w:] *Музы Нясвіжа*, red. . У. П. Скараходава, Мінск 1997, s. 22-23.

litografie i ich kolejne kopie, których kolorystyka różni się od kolorystyki cudownego obrazu ze Snowa (Rys. 74).



Rys. 77. Obraz *Matki Boskiej Białynickiej* z unickiej cerkwi w Snowiu, dat. XVII w., Mińsk, Muzeum Starodawnej Kultury Białoruskiej

Obraz *Matki Bożej Boruńskiej* z unickiego klasztoru od r. 1702 pozostawał pod opieką hetmana WKL Michała Wiśniowieckiego, któremu towarzyszyła w trakcie podróży do Brześcia, Pińska i innych miejsc, w pobliżu których później zaistniały jej kopie. Obraz zwrócony został do Borun dopiero w 1709 roku⁶⁰⁵. W czasie „wędrowki” do ikony przychodzili ludzie z miejscowości,

⁶⁰⁵ А. Ярашэвіч, *Барунскі абраз Маці Божай: гісторыя, іканаграфія, арэал шанаваня [у:] Беларусь праз прызму рэгіянальнай гісторыі: Ашмяны і Ашмянскі рэгіён: зб. навук. арт., рэдкал.: А. А. Каваленя [і інш.].* Мінск 2015, s. 371.

gdzie ona przybywała, co zostało odnotowano w cudach ikony, wydanych przez metropolitę Leona Kiszkę⁶⁰⁶. Tego czasu sięga powstanie licznych kopii obrazu z zachodnich i południowo-zachodnich terenów białoruskich. Można do nich zaliczyć m. in. ikony z Krokotki Małej⁶⁰⁷, spod Kobrynia, Gruzdowa⁶⁰⁸, Czerniakowa. Ikonografia wskazanych obrazów, mimo wizerunki z Krokotki Małej, która nie jest znana, ponieważ obraz się nie zachował, w mniejszym lub większym stopniu różni się od ikonografii pierwowzoru.

W 1660 roku wywieziono do monasteru bazylikańskiego w Bycieniu cudowny wizerunek z cerkwi św. Trójcy w Wilnie⁶⁰⁹ oraz *Matki Boskiej Żyrowickiej*⁶¹⁰. Obraz *Matki Boskiej Śnieżnej* z klasztoru bernardynów w Brześciu był przekazany bernardynom przez Piotra Pocięja, który przywiózł go do Polski. W r. 1660 uchodząc z Brześcia przed wojskiem hetmana Sapiehy, żołnierze moskiewscy zabrali cudowny obraz *Matki Boskiej* i porzucili go w cerkwi unickiej w Szereszowie w pow. prużańskim. Obraz sprowadzono do Brześcia dopiero w 1671 roku do nowo zbudowanego kościoła⁶¹¹.

III.2. WOJNY POLSKO-MOSKIEWSKIE

Być może największy wpływ na kult obrazów maryjnych w Rzeczypospolitej okazały się mieć wojny z państwem moskiewskim. Okres tych wojen można nazwać czasem wielkich „wędrówek” ikon/obrazów. Ogromna liczba ikon z państwa moskiewskiego została przywieziona na tereny Rzeczypospolitej jako trofea wojenne, a tematowi temu została poświęcona praca Mirosława P. Kruka⁶¹². Nie będę więc się skupiać na tym temacie, podam tylko kilka przykładów ikon, które zostały otoczone szczególnym kultem w wyniku działalności zakonów katolickich oraz bazylianów. Ikony, sprowadzone na tereny Rzeczypospolitej najpierw pozostawały w domach prywatnych, a z ciągiem czasu zdecydowana większość trafiła do kościołów katolickich, gdzie otoczono ich kultem, a niektóre już do końca XVII w. uznano za cudowne.

⁶⁰⁶ Leon Kiszka, *Morze łask i szczodrobliwości Boskich w puszczy boruńskiej płynące to jest cuda Najświętszej Panny Boruńskiej w Borunach doznane, a przeze mnie L. Kiszkę, biskupa włodzimierskiego i brzeskiego, opata supraskiego, prowincjała zakonu Bazylego Wielkiego na widok światu wystawione i do druku podane*, Supraśl 1712.

⁶⁰⁷ Иосиф (Соколов), епископ, *Гродненский Православно-церковный календарь, или Православие в Брестско-Гродненской земле в к. XIX в.*: [w:] *Воронеж* 1 (1899), s. 197-198.

⁶⁰⁸ А. Ярашэвіч, *Барунскі абраз Маці Божай...*, s. 370-371.

⁶⁰⁹ А.А. Ярашэвіч, *Быцёнскі Успенскі манастыр* [w:] *Вялікае княства Літоўскае: Энцыклапедыя*, 1: *Абаленскі — Кадэнцыя*, red. Г. П. Пашкоўі in., Мінск 2005, s. 361.

⁶¹⁰ *Ibidem*, loc. cit.

⁶¹¹ Marcin Zgliński, *Zarys dziejów do urbanistyki Brześcia oraz rysy historyczne jego nieistniejących kościołów i klasztorów Rzymskokatolickich* [w:] *Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej, część V: Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa Brzeskolitewskiego*, 1, red. tomu Marcin Zgliński, Kraków 2013, s. 52.

⁶¹² Zob. o tym Mirosław P. Kruk, *Ikony-obrazy...*, s. 63-133.



Rys. 78. Obraz *Matki Boskiej Łukiskiej*, dat. k. XV-pocz. XVI w., Wilno, kościół pw. św.św. Jakuba i Filipa

Na przykład, obraz *Matki Boskiej Łukiskiej* (Rys. 75) był przywieziony z wypraw wojennych do państwa moskiewskiego przez generała artylerii Wielkiego Księstwa Litewskiego, starosty łódzkiego Macieja Korwina Gosiewskiego i umieszczony w skarbcu. Obraz „już od ozdób i aparencji którymi był przed tym przybrany obnażony” syn starosty Wincenty przekazał dominikanom⁶¹³, gdzie zaraz po tym obraz zasłynął cudami i został otoczony kultem. Obraz się

⁶¹³ *Fontanna mistyczna z obrazu Najśw. Panny Maryey od roku 1684 cudownymi łaskami w kościele Wileńskim Łukiskim ss. apostołów Filipa y Jakuba zakonu kaznodziejskiego prowincyi Litewskiej słynącego / wytryskająca duktem pasterskiej laski [...] x. Bogusława Korwina Gosiewskiego, Smoleńskiego, Siewierskiego y Czerniechowskiego biskupa... z pod drukarskiej prasy wywiedziona, Wilno, 1737, s. 6-7.*

zachował, a w 2012 r. przeprowadzono jego restaurację, podczas której odsłonięto warstwę pierwotną. To pozwoliło datować obraz/ikonę na koniec XV-początek XVI w. oraz sugerować, że została ona namalowana przez mistrza szkoły Dionizjusza, pracującego na zamówienia monasterów moskiewskich i północno-wschodnich państwa moskiewskiego⁶¹⁴.

Jako łup polsko-litewscy żołnierze sprowadzili w 1615 r. z Wiaźmy ikonę Matki Boskiej. Ikona przez pewien czas pozostawała w domu kowala Piotra Boguckiego, po jego śmierci była w posiadaniu różnych ludzi, póki nie uznano jej za cudowną w 1673 roku i wniesiono do kościoła jezuitów w Nowogródku⁶¹⁵. Według legendy, podczas rabowania ikony, część jej deski z wizerunkiem Dzieciątka odcięto i zagubiono. Malarz zachodni domalował brakujące części ikony-obrazu, lecz o zupełnie innych cechach malarskich. Ikona się nie zachowała, brakuje jej zdjęć, istnieje jedynie rycina opublikowana w książce cudów. Na rycinie Matkę Boską z Dzieciątkiem przedstawiono w typie *Hodegetrii*.

Obraz *Matki Boskiej Gudogajskiej* (Rys. 76) ma domniemane pochodzenie rosyjskie.



Rys. 79. Obraz *Matki Boskiej Gudogajskiej*, dat. XV w., Gudogaje, kościół p.w. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny

Wskazuje na to ikonografia obrazu w typie *Eleusy*, wzorowana na ikonie *Matki Bożej Włodzimierskiej*. Obraz datowano na XV w., a od XVIII w. przechowywano go w klasztorze karmelitów w Gudogajach, gdzie obraz postrzegano jako cudowny⁶¹⁶.

Podobnie obraz *Matki Boskiej Czerejskiej* po sprowadzeniu z terenów rosyjskich został umieszczony w skarbcu w Rożanej przez Lwa Sapiechę⁶¹⁷, dopiero potem został przekazany do klasztoru bazylianów w Czerei. Obraz się nie zachował. Istnieje tylko jedna rycina z przedstawieniem obrazu, na podstawie której znana jest jego ikonografia. Był to obraz *Matki Boskiej Znaku*. Prawdopodobnie ten typ ikonograficzny stał

się podstawą dla nawiązania do Nowgorodu Wielkiego, w którym słynęła cudami ikona Matki

⁶¹⁴ Tojana Račiūnaitė, *Lukiškių Dievo Motinos ikonos atodanga: restauravimas, ikonografija ir kilmės klausimas*, „Acta Academiae Artium Vilnensis”, 69 (2013), s. 94.

⁶¹⁵ М. В. Нікалаеў, *Старадрукі з графічнымі выявамі Наваградскіх чудатворных абразоў [w:] Матэрыялы да 100-годдзя з дня нараджэння Міколы Шчакаціхіна, 1896-1940*, Мінск 1996, s. 104-105.

⁶¹⁶ Zob. M. P. Kruk, *Ikony-obrazy...*, s. 86-88; O. Benigiusz Józef Wanat, *Łaskami słynąca ikona Matki Bożej w Gudohajach na Białorusi*, Kraków 2006, s. 32.

⁶¹⁷ Ignacy Stebelski, *Dwa wielkie światła na horyzoncie Połockim z cieniów zakonnych powstające czyli żywoty śś. Panien i Matek Ewfozyny i Parascewii zakonnicy i hegumenij pod ustawą ś. o. Bazylego Wielkiego w monastyrze Ś. Spasa za Połockiem żyjących*, 2, Lwów 1867, s. 35.

Bożej Znak. Jej pochodzeniu poświęcił dużo uwagi Ignacy Stebelski⁶¹⁸, odrzucając jako niesłuszne poprzednie opowieści. W każdym razie, obraz się nie zachował i nie da się powiedzieć nic konkretnego na temat jego pochodzenia.

Nie tylko polsko-litewscy żołnierzy traktowali ikony jako łupy. Tak samo zachowywali się żołnierze moskiewscy. Na przykład, w r. 1734 około Świąt Wielkanocnych Kozacy i Hajdamacy napadłszy i zrabowawszy na kościół w Wońkowcach, zerwali z Wielkiego Ołtarza obraz *Matki Boskiej Częstochowskiej* i przynieśli do wodza Czoszniczenka, stojącego obozem pod miasteczkiem Zinkowem. Ale Czoszniczenka zgromił świętokradstwo i polecił odnieść go tam „skąd wzięli”, a dopilnować tego polecił hetmanowi swemu Gałagonowi⁶¹⁹.

Większe zainteresowanie rosyjskich żołnierzy budzili cudowne ikony z cerkwi prawosławnych lub unickich z przeszłością prawosławną, które trafiały prosto do pałacu carskiego w Moskwie. Co więcej, car wydał rozkaz poszukiwania i sprowadzenia do Moskwy najbardziej czczonych cudownych obrazów, a jedną z nich była ikona *Matki Bożej* z cerkwi unickiej w Wilnie, sprowadzona do Wilna przez księżną Helenę, córkę Iwana III. W 1658 r. wojewoda wileński Michał Szachowski dostał gramotę od cara z rozkazem sprowadzenia do Moskwy obrazu *Matki Bożej* pędzla św. Apostoła Łukasza razem z klejnotami, który miał być przechowywany w tym czasie u mieszczanina Jurija Sieledczyka. Sieledczyk jednak stwierdził, że obraz został rok wcześniej wywieziony przez bazylianów do Królewca i nie wiadomo, gdzie się znajduje. Z lista wojewody do cara wynika, że Szachowski wysyłał Sieledczyka z porutczykiem Fiodorem Iwlewym do Nowogródka

и в поветы сыскивать чудотворныя иконы Пресвятыя Богородицы письма святого Апостола и Евангелиста Луки”, ale „они де в Новогородке и в поветах, в церквах и в костелах, и во дворех тое чудотворная иконы Богородицы письма святого Апостола и Евангелиста Луки и церковного украшения не нашли нигде⁶²⁰.

Nie wiadomo jednak kiedy obrazowi zaczęła towarzyszyć legenda o namalowaniu przez św. Łukasza, ale istniała ona w środowisku tak unitów, jak prawosławnych. Dzięki wywiezieniu obrazu do Królewca obraz przetrwał okres wojenny i wrócił do Wilna w 1661 r. po wypędzeniu z miasta moskiewskich wojsk⁶²¹.

Mniej pomyślne losy napotkały drugą ikonę sprowadzoną przez księżną Helenę – ikona z unickiego soboru św. Sofii w Połocku: zabrał ją 15 lipca 1656 r. car ruszając z Połocka do Rygi⁶²².

⁶¹⁸ Ibidem, s. 35-41.

⁶¹⁹ Kamil Juliusz Kantak, *Franciszkanie Polscy*, 2: 1517-1795, Kraków 1937-1939, s. 389.

⁶²⁰ *Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией*, подготовил к изданию И. Григорович, 4, Санкт-Петербург 1842, s. 267-268.

⁶²¹ *Виленская святая чудотворная икона Божией Матери*, Вильна 1906, s. 13.

⁶²² А. Сементовский, *Полоцкая Софийская церковь* [w:] *Памятная книжка Витебской губернии на 1878 г.*, Витебск 1878, s. 9.

W 1659 r. ikona ozdobiona szatą z perłami i kamieniami szlachetnymi powróciła do Połocka z biskupem Połockim i Smoleńskim Kallistem⁶²³. W Moskwie miała pozostać kopia obrazu, jednak zdaniem T. S. Borysowej w Moskwie został oryginał, a do Połocka sprowadzono kopię⁶²⁴.

Kopia lub oryginał ikony nie długo zostawał w Połocku i ostatecznie był wywieziony. Są dwie wersje jej wywiezienia do państwa moskiewskiego. Według pierwszej wersji obraz wywieziono w 1663 r. do Moskwy – wspomniał o tym w wierszu Szymon Połocki „Априль 27. Взенто образ Насвентшэй Богородицы з Полоцка до Москвы”⁶²⁵. Szymon Połocki przywołuje w wierszach obraz przywieziony do Połocka z Bizancjum przez św. Eufrozyne, jednak, rosyjska badaczka I. Szalina stwierdziła, że chodzi o utożsamienie dwóch obrazów – *Matki Bożej Włodzimierskiej Połockiej* z soboru św. Sofii i obrazu Efeskiego, którego w tym czasie nie było w Połocku⁶²⁶.

Według drugiej wersji, ona została wywieziona podczas oblężenia miasta przez wojska Piotra I Smoleńska przez komendanta Ozerowa i już nie wróciła do Połocka⁶²⁷. Wersja ta wygląda na bardziej prawdopodobną. O wywiezieniu obrazu „do siebie” przez Ozierowa wspomniano na congregacji w Białej Podlaskiej w 1709 r. – hetman wielki koronny Adam Sieniawski miał występować do cara, aby „Ozierow monasteru połockiemu chciał *restituere* obraz cudowny od siebie wzięty”⁶²⁸. Car Aleksy Michajłowicz dążył do ściągania do Moskwy cudownych obrazów maryjnych nie tylko z terenów Rzeczypospolitej ale i z innych terenów świata prawosławnego. W 1648 r. do Moskwy sprowadzono kopie ikony Bogurodzicy Iwerskiej, której oryginał znajduje się w klasztorze Iwerskim na Atosie⁶²⁹. Niedługo po sprowadzeniu ikona została otoczona szczególnym kultem, który nabył rangę państwowego. W drugiej połowie XVII w. dużą popularność zyskał kult ikony *Matki Bożej Włodzimierskiej*⁶³⁰, *Smoleńskiej*, *Kazańskiej* i inn.

Działania wojenne doprowadziły również do wywiezienia cudotwórczych ikon z monasterów prawosławnych. W dwóch przypadkach mnisi prawosławni sami wywieźli cudotwórcze ikony z monasterów za granic Rzeczypospolitej. W 1656 r. do Kijowa wywieziono ikonę *Matki Bożej Kupiatyckiej*. We współczesnej literaturze do dziś funkcjonują różne wersje o

⁶²³ Ibidem, s. 9.

⁶²⁴ Т.С. Борисова, *Икона Богоматери Владимирской (Полоцкой) из церкви Воскресения Слоущего в Большом Кремлевском дворце „Музеи Московского Кремля. Материалы и исследования”*, 29 (2019), s. 56.

⁶²⁵ Na podstawie wierszu niektórzy badacze domniemywali, że w nim chodzi o ikonie przywiezionej do Połocka przez św. Eufrozyne Połocką, ale według I. Szaliny, chodzi o ikonie z soboru Sofijskiego (zob. И. А. Шалина, *Богоматерь Эфесская-Полоцкая-Корсунская-Торопецкая...*, s. 200-251). Temat historii ikony przywiezionej przez św. Eufrozyne jest dość skomplikowany, jakiemu są poświęcone prace badaczy Rosyjskich i nie stanowi przedmiot niniejszego badania).

⁶²⁶ И.А. Шалина, *Богоматерь Эфесская-Полоцкая-Корсунская-Торопецкая...*, s. 200-251.

⁶²⁷ Сапунов А. П. *Древние иконы Божией Матери...*, s. 15.

⁶²⁸ *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемых при Управлении Виленского учебного округа*, 12, Вильна 1900, s. 166.

⁶²⁹ Grażyna Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikona, kult, polityka...*, s. 32.

⁶³⁰ Ibidem, s. 67.

tym kto i kiedy wywiózł ikonę do Kijowa. N. Jakowenko sugerowała, że z wywiezieniem ikony do Kijowa miał do czynienia Ioannikij Galatowski, który w tym czasie mieszkał w monasterze kupiatyckim:

Тож, найімовірніше, куп'ятицькі монахи просто розбіглися, а котрийсь із них, не виключено Галятовський, вивіз тутешню чудотворну ікону до Києва. На його ймовірну причетність до цієї акції вказує те, що ікону спершу помістили у Богоявленському соборі Братського монастиря, і лише згодом, у 1657 р., перенесли на «почесніше» місце до Софійського мітрополичного собору⁶³¹.

Istnieje jednak źródło, na którego podstawie można dać odpowiedź na to pytanie: pismo Łazara Baranowicza do archimandryty pieczarskiego z 17 lipca 1669, w którym przyznawał, że to on przywiózł ikonę do Kijowa. W piśmie Baranowicz wyraził swoje obawy, że pan Копец

хорошо бы сделал, если бы сокровище это скрыл на чужой земле [...] Если бы Киев был отдан, то пан Копец, конечно, подкопал бы это сокровище, так как оно их фамильное. – Все замечательное, что в Москву было забрано, как то, древо святого креста, по договору должны были возвратить; как бы не случилось то же и с этой чудотворною иконою?⁶³²

Z tego wynika, że obraz został wywieziony do Kijowa przez Łazara Baranowicza i nie został zwrócony do Kupiatycz. Obraz został wywieziony nie później niż w 1656 roku⁶³³. W Kupiatyczach pozostała tylko jego kopia umieszczona pod szatą oryginału⁶³⁴, którą traktowano jako cudowną⁶³⁵.

Około 1720 roku z powodu inkursji wojennych wywieziono ikonę Nowodworską z prawosławnego monasteru w Nowym Dworze niedaleko Pińska⁶³⁶. Ikony również nie zwrócono na tereny białoruskie. Tym sposobem, dwie ikony o najbardziej rozpowszechnionym w XVII w. kulcie, zostały utracone dla Rzeczypospolitej.

III.3. ODGŁOSY WOJEN MOSKIEWSKICH W LEGENDACH O CUDOWNYCH IKONACH Z XVII-XVIII w.

W nowożytnej Rzeczypospolitej, wojny polsko-moskiewskie, podobnie do innych wojen, miały pewien wymiar religijny. Było to starcie Rzeczypospolitej, państwa przeważnie katolickiego, z państwem prawosławnym. Patrząc na to przez pryzmat kultu maryjnego i jego

⁶³¹ Н. Яковенко, *У пошуках Нового неба...*, с. 37.

⁶³² *Письма Преосвященного Лазаря Барановича*, изд. второе, Чернигов 1865, с. 95-96.

⁶³³ *Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией*, т. 3, Санкт-Петербург 1861, с. 518.

⁶³⁴ Zob. o szacie, n.p.: В. Пуцко, «Богоматерь Купятичская» в церковно-художественной традиции XVII-XVIII вв., „Гістарычныя брама. Гісторыя і культура Палесся”, nr 1/25 (2010), с. 68-76.

⁶³⁵ Иеромонах Агафангел (Будишин), Описание Купятичского монастыря и его древностей по инвентарю 1667 г., „Белорусская старина”, вып. 1 (2022), с. 145.

⁶³⁶ Zob. na ten temat: Volha Barysenka, *Dzieje ikony Matki Bożej Nowodworskiej w czasach nowożytnych*, „Perspektywy Kultury”, nr 3/38 (2022), s. 137-149.

palladijnej funkcji, zupełnie naturalnie wyglądają opowieści o pomocy Matki Boskiej Polakom-katolikom za pośrednictwem Jej obrazów. Jednak, na wschodnich terenach państwa mieszkało sporo prawosławnych, którzy nie zawsze godzili się z takimi narracjami. W każdym środowisku zatem już w Rzeczypospolitej przedrozbiorowej funkcjonowały legendy, w których pośrednictwu cudownych obrazów w świątyniach łacińskich przypisywano zwycięstwo wojsk polskolitewskich, a pośrednictwu ikon w cerkwiach prawosławnych przypisywano obronę ludności prawosławnej przed żołnierzami katolickimi.

Opowieści o pomocy Matki Boskiej katolikom można wskazać na następujących przykładach. Obronę Sejnów w powiecie grodzieńskim w 1656 r. od mających zamiar napaść na Sejny Moskali przypisywano figurze *Matki Boskiej Sejnińskiej* w typie figury szafkowej Madonny w miejscowym kościele dominikanów⁶³⁷. Statua Matki Boskiej Sejnińskiej nie jest typową dla wschodnich terenów Rzeczypospolitej, powstała na terenach pruskich i została sprowadzona z Królewca w 1603 r., gdzie wyrzucono ją z kościoła po wprowadzeniu około 1532 r. luteranizmu⁶³⁸.

W 1654 r. obraz *Matki Bożej Sapieżyńskiej* w Wilnie ukazał się radosnym zakonnicom podczas nabożeństwa, a następnego roku – smutnym, po czym zakonnice ukryły klejnoty z obrazu w kościele. Sam zaś obraz został na swoim miejscu nieuszkodzony w czasie wojny⁶³⁹. W 1708 r. żołnierz rosyjski z armii Piotra I, który próbował oderwać szaty srebrne z obrazu *Matki Bożej Ostrobramskiej* „cudownie od Matki Najświętszej rzucony o mur, roztrącony w kawałki został”⁶⁴⁰. *Obrazowi Matki Boskiej Białynickiej* przypisywano obronę twierdzy lachowickiej w marcu 1660 r. przed wojskami Chowańskiego, które otoczyły twierdzę, gdzie w tym czasie przechowywano cudowny obraz⁶⁴¹.

Wątki o pomocy Bogurodzicy za pośrednictwem ikon w prawosławnych ośrodkach zawierają opowieści, które pochodzą ze wschodnich pogranicznych terenów państwa. Na przykład, w 1630 r. Matka Boska miała ochronić Ławrę Kijowo-Pieczerską przed wojskiem polskim. Polacy atakowali Ławrę podejrzewając, że tam się schowali Kozacy, ale Matka Boża uratowała Monaster poprzez objawienie zastępów aniołów⁶⁴².

Podczas oblężenia Mohylowa przez wojska Radziwiłła w 1655 r., który na ten moment był w posiadaniu moskiewskim, mieszkańcy modlili się do Matki Boskiej o zachowanie miasta we

⁶³⁷ Waclaw z Sułgostowa (E. Nowakowski), *O cudownych obrazach...*, s. 592.

⁶³⁸ Ibidem, s. 591.

⁶³⁹ Stanisław Szczygielski, *Skarbnica niebieska...*

⁶⁴⁰ *Relacya o cudownym obrazie Najświętszej Maryi Panny który w Wilnie na Ostrey Bramie [...] od lat 83 będący [...] z historyi zakonnych Konwentu Wileńskiego zebrana a przez X. Hilaryona od s. Grzegorza karmelity [...] ru 1761 wydana a staraniem X. Hieronima od s. Raymunda do przedrukowania podana*, Wilno 1823. s. 18-19.

⁶⁴¹ *Informacya krótka de origine Obrazu...*, k. 2 rev.

⁶⁴² С.Т. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила...*, т. 1, с. 343.

władzy moskiewskiej. Pewna staruszka, wdowa piekarza, podczas modlitwy 19 marca zauważyła łzy w oczach Matki Boskiej. Tymczasem Radziwiłł podpalił proch w podkopie, ale ziemia osunęła się i pogrzebała wielu żołnierzy wojska polsko-litewskiego bez żadnej szkody dla mieszkańców. 2 maja wojska polsko-litewskie cofnęły się, a prawosławni mieszkańcy miasta przypisali ten przypadek ikonie Matki Boskiej i umieścili ją w cerkwi Brackiej⁶⁴³.

III.3. PODSUMOWANIE

W trakcie wojen polsko-moskiewskich do kościołów katolickich Rzeczypospolitej trafiło dużo ikon z państwa moskiewskiego. Wiele z nich dzięki działalności zakonów zostało otoczonych kultem. Z drugiej strony, podczas wojen z Rzeczypospolitej do państwa moskiewskiego wywieziono kilka cudotwórczych ikon z unickich oraz prawosławnych ośrodków, wśród nich są ikony *Matki Bożej Kupiatyckiej* i *Nowodworskiej*.

Podobnie do innych wojen, nadzwyczajne zdarzenia zostały odzwierciedlone w opowieściach o obrazach, różniących się między ośrodkami rzymsko- i grekokatolickimi a prawosławnymi. Wojska polsko-litewskie oraz ludność rzymsko- i grekokatolicka miały doznać pomoc i obronę Matki Bożej przed wojskami moskiewskimi za pośrednictwem obrazów w placówkach katolickich i unickich, wojska rosyjskie oraz prawosławni mieszkańcy Rzeczypospolitej – przed wojskami polskimi za pośrednictwem ikon w ośrodkach prawosławnych. Wojny polsko-moskiewskie nie były czynnikiem jednoczącym wiernych Kościoła katolickiego i Cerkwi prawosławnej na terenach Rzeczypospolitej, w odróżnieniu od wojen ze Szwedami i Turkami, przeciwko którym w jednakowym stopniu występowali prawosławni i katolicy.

⁶⁴³ Ф.А. Жудро, *Богоявленской братский монастырь в городе Могилеве*. Могилев-на-Днепре 1899, с. 45.

IV. INNOWIERCY RZECZYPOSPOLITEJ A OBRAZY MARYJNE

Pierwsze opowieści o stosunku innowierców wobec obrazów chrześcijańskich sięgają czasów starożytnych i zawierają motywy od oddawania im czci do znieważania i prób ich fizycznego zniszczenia, którym często towarzyszyły nadprzyrodzone ingerencje osoby przedstawionej na obrazie i nawet konwersja obrazoburcy na chrześcijaństwo. Opowieści te były skierowane głównie ku chrześcijanom, a czasem nawet ku wyznawcom tego samego obrządku, aby umocnić ich w wierze.

W wielowyznaniowej dawnej Rzeczypospolitej opowieści o konwersjach na katolicyzm wiernych innych obrządków często towarzyszyły cudownym obrazom. Jak zauważyła Magda Teter, po Reformacji mnożyły się opowieści o żydowskich konwersjach na katolicyzm, w celu wykazania, że nawet Żydzi, którzy w ciągu długiego czasu pozostawali w religijnej ciemności wybierali katolicyzm zamiast „herezji” protestanckiej⁶⁴⁴. Wskazaną tezę można z pewnością poszerzyć na opowieści o muzułmańskich konwersjach na chrześcijaństwo, a nawet na opowieści o nadprzyrodzonych niebiańskich ingerencjach w przypadku znieważania sakralnych obrazów. Jednocześnie to oczywiście jeden z przejawów polemiki z wiernymi innych obrządków lub wyznań.

Wyznawcy judaizmu oraz muzułmanie – to dwie podstawowe grupy innowierców z którymi na co dzień mieli do czynienia obywatele dawnej Rzeczypospolitej. Te dwie grupy łączy przynależność do innych niż chrześcijaństwo religii, dzieli ich miejsce w polsko-litewsko-ruskim społeczeństwie i przeciwstawienie „swój-obcy”, które polegało na różnych zasadach. Tatarscy przesiedleńcy do Księstwa Litewskiego na zaproszenie Gedymina i Witolda brali aktywny udział w wojennej aktywności państwowej i mieli status szlachecki, w czasie, gdy tatarskich najeźdźców oraz tureckich żołnierzy w czasach polsko-tureckich wojen traktowano jako wrogów militarnych z wynikającą z tego ich obecnością w opowieściach o cudownych wizerunkach. W odróżnieniu zaś od muzułmanów, Żydzi, chociaż współegzystowali z chrześcijanami i byli powiązani z nimi w relacjach gospodarczych, musieli znosić cały zakres ograniczeń społecznych. Biorąc to pod uwagę, warto rozważyć kwestię muzułmanów i wyznawców religii mojżeszowej w osobnych rozdziałach.

IV.1. TATARZY A MARYJNE OBRAZY CUDOWNE⁶⁴⁵

W historii Rzeczypospolitej ważne miejsce zajmują Tatarzy, którzy zostali zaproszeni na ziemie litewskie przez księcia Gedymina i Witolda do służby wojennej w XIV-XV wieku. Jako

⁶⁴⁴ Magda Teter, *Jews and Heretics in Catholic Poland...*, s. 249.

⁶⁴⁵ O przedstawieniu Tatarów w opowieściach o wizerunkach maryjnych zob. artykuł, w oparciu na dużej miary na który powstał niniejszy rozdział rozprawy: V. Barysenka, *The Presentation of the Tatars...*, p. 169-183.

wyznawcy islamu mieli szeroką autonomię w zakresie prawa wewnętrznego, korzystali z prawa wyznawania swojej religii i posiadania meczetów⁶⁴⁶, ale byli wiernymi Rzeczypospolitej w licznych wojnach. Chorągwie tatarskie walczyły obok chrześcijańskich na polach bitew wojennych, a w 1683 r. w bitwie pod Wiedniem oddział tatarski był w najbliższym otoczeniu Jana Sobieskiego i został wysoko oceniony przez króla za wierność i męstwo⁶⁴⁷.

Mieszkając w państwie chrześcijańskim Tatarzy nie stanowili poważnego obiektu misji, dlatego że islam nie był religią „konkurencyjną dla żadnego z wyznań chrześcijańskich”, których zwolennicy stanowili większość ludności w państwie⁶⁴⁸, chociaż misjonarze katolicycy byli oczywiście zainteresowani nawracaniem Tatarów⁶⁴⁹. Po przybyciu w 1569 r. jezuitów do Wilna, jednego z największych ośrodków tatarskich, opracowali oni plan działania w sprawie nawrócenia wszystkich niekatolików, to jest protestantów, prawosławnych, Żydów, Tatarów i Karaimów, ale w codziennej praktyce Żydom i Tatarom pozostawiono wolność wyznaniową, jako bardziej niebezpiecznym dla Kościoła katolickiego⁶⁵⁰, ponieważ

Żydowska ani tatarska sekta żadnej szkody w wierze katolickiej nie czyni, nikt bowiem ich wyznania nie przyjmuje⁶⁵¹.

Uznawano, że ani Żydzi, ani Tatarzy nie prowadzili misji nawracania chrześcijan na islam, więc nie stanowili obiektu misji w celach nawracania na chrześcijaństwo⁶⁵²:

Tatarowie poganie dusz chrześcijańskich nie zwodzą i nie mamy prawa na nie abyśmy ich do wiary przymuszali⁶⁵³.

Zdarzały się sporadycznie nawracania Tatarów Rzeczypospolitej na chrześcijaństwo⁶⁵⁴, lecz raczej bez związku z dziejami cudownych obrazów maryjnych. Pielgrzymujący do cudownych obrazów Tatarzy nie zmieniali swego wyznania, lecz podobnie jak Turcy żyjący na Bałkanach obok wyznawców chrześcijaństwa, Tatarzy litewscy przejmowali niektóre zwyczaje

⁶⁴⁶ Jacek Sobczak, *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa-Poznań 1984, s. 76.

⁶⁴⁷ Janusz Kamocki, *Fenomen Tatarów Polskich* [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań*, red. Adama Kazmierczyka, Kraków 2004, s. 450.

⁶⁴⁸ Jacek Sobczak, *Położenie prawne...*, s. 100.

⁶⁴⁹ Artur Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX w.*, Warszawa 2010, s. 75; Jan Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce*, Warszawa 1989, s. 288-289.

⁶⁵⁰ Jacek Sobczak, *Położenie prawne...*, s. 101. Zob. także Marcei Kosman, *Protestanci i kontrreformacja...*, s. 77. Jakub Goldberg, *Żydowskie konwertycje w społeczeństwie staropolskim* [w:] *Spółczesność staropolska. Studia i szkice*, tom IV, pod red. Anny Izydorczyk, Andrzeja Wychańskiego, Warszawa 1986, s. 208.

⁶⁵¹ Jakub Zawisza, *Wskrócenie procesu koronnego 1613*, Kraków 1898, s. 18.

⁶⁵² Zob. *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX w.*, s. 75; Piotr Borawski, Dubiński Aleksander, *Tatarzy polscy : dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986, s. 74.

⁶⁵³ *Zbór wileński I...*, s. 138.

⁶⁵⁴ Zob. Artur Konopacki, *Życie religijne Tatarów...*, s. 76-77.

religijne⁶⁵⁵, a przynajmniej odwoływanie się do wizerunków, słynących wśród chrześcijan z cudownych ozdrowień.

Wymianki na temat pielgrzymowania muzułmanów do obrazów maryjnych w katolickich sanktuariach pochodzą z terenów Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie Tatarzy mieszkali razem z chrześcijanami. Jednym z takich wizerunków był cudowny obraz Najświętszej Panny w dominikańskim klasztorze w Różanymstoku, do którego pielgrzymowały Tatarki z Łosośny⁶⁵⁶, położonej niedaleko Różanegostoku:

Ja ksiądz Gabryel Jurkowski Kaznodzieja i Promotor Różanostocki zakonu S Dominika zeznamam to pod sumieniem: jako sam na swe oczy nie raz widziałem przybywające na te miejsce święte, Tatarki z Łosośny w różnych potrzebach i przypadkach swoich; a gdy ich pytano, co by za sprawę w Kościele prawowiernym miały? Odpowiadały: iż my także tu się ofiarując doznawamy łaski od Pana Boga w chorobach i różnym nieszczęściu naszym. Za co świece kupując na Ołtarz Najświęt. Panny kładły, choć nie wiarą, to samą zniewoloną uczynnością chwając i wielbiąc dobroć tej, która nie tylko wiernym sługom swoim, ale nawet Poganom miłosierdzie swoje oświadczać zwykła⁶⁵⁷.

Drugim podobnym obrazem był obraz *Matki Bożej Trockiej*, który z jednej strony postrzegano jako obronę Rzeczypospolitej przed turecką nawałą, a z drugiej strony obraz ten kilkakrotnie występuje jako wizerunek czczony przez obywateli tatarskich Rzeczypospolitej, na przykład:

nawet niewierne Pogaństwo (rzecz dziwna) z tego świętego miejsca nadprzyrodzone dobrodziejstwa od Przemożney u Boga Panny Mariej odnosili. Tatarzyn bowiem niektórzy, na imię Abraham Managielis z powiatu Trockiego, ciężko bolejąc w rękę, którą już dla dobrowolnie przypadłej choroby nic nie władał, a żadnym sposobem w nieznośnych bólach ulżenia mieć nie mógł, więc słysząc od prawowiernych Chrześcijan i sam tego dobrze napatrzwszy się, jako częste cudowne dobrodziejstwa u obrazu Najświętszej Bogurodzice różne osoby odnoszą, począł niewiernym Bisurmańskim językiem wzywać na pomoc Panny Błogosławionej, a uczyniwszy ślub do obrazu jej Trockiego, posłał wprzód voto z wosku ulepione na wizerunek ręki swojej zbolalej i uschłej. Zatym Panna Przebłogosławiona nie brzydząc się i sprośnym Bisurmańskim wzdychaniem [...] Tatarzynowi mianowanemu zdrowie przywróciła, a rękę już zdrętwiałą i uschłą ożywiła⁶⁵⁸

Historiografia obrazu *Matki Bożej Trockiej* zawiera cudowną opowieść o obronie Matki Bożej i Jej obrazu przez Tatarzyna przed Żydami, za co Żyd został ukarany, a chory Tatarzyn wyzdrowiał.

⁶⁵⁵ *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX w.*, s. 75.

⁶⁵⁶ Zob. o tej miejscowości Małgorzata Szyszkiewicz-Moroz, *Nazwy etnonimiczne jako pomocnicze źródło historyczne do badań nad osadnictwem tatarskim na przykładzie powiatu grodzieńskiego (do 1795 r.)* [w:] *Studia podlaskie*, tom IV, Białystok 1993, s. 153-155 (151-158)

⁶⁵⁷ Gabriel Jurkowski, *Cuda Najświętszej Panny w Obrazie Rozanostockim w kościele [...] dominikanow Prowincyi Litewskiej, wielkimi łaskami boskimi słynące: tak dawniejsze w roku tysięcznym sześćsetnym ośmdziesiątym siódmym drukowane, iako też potym przybyłe*, Supraśl 1756, s. 62.

⁶⁵⁸ Szymon Mankiewicz, *Kościół farski trocki cudami Przenajświętszej Bogarodzice P. Maryey objaśniony*. Wilno : 1645, k. C 2.

W miejscach stałego zamieszkania Tatarów w Rzeczypospolitej zdarzało się, że występowali niekiedy jako obrońcy wiary chrześcijańskiej. Tak więc katolicki autor broszury polemicznej datowanej na 1611 r., opisując bluźnierskie zarzuty wobec Matki Bożej ze strony protestantów, podkreślił, że Tatarzy o to się gniewali⁶⁵⁹. Takie odniesienie Tatarów wobec wiary chrześcijańskiej miało pewne skutki. Gdy w 1678 r. Tatarzyn przestrzelił obraz maryjny z rusznicy, kapituła wileńska nakazała sprawdzić, czy był to przejaw świętokradztwa, czy przypadek⁶⁶⁰. Mało wiarygodne, że do sprawdzania doszłoby, gdyby takiego aktu dokonał protestant lub Żyd.

Stosunki pomiędzy muzułmańskimi a chrześcijańskimi mieszkańcami Rzeczypospolitej były poprawne i tym można tłumaczyć brak toposów literackich XVI-XVIII w. w odniesieniu do wizerunków maryjnych odnoszących się do nawracania Tatarów polsko-litewskich na chrześcijaństwo.

⁶⁵⁹ *Zbór wileński I...*, s. 138.

⁶⁶⁰ P. Borawski, *Spoleczności orientalne w Wielkim Księstwie Litewskim w XVII w.*, „Rocznik Muzułmański”, r. 1 (1992), s. 19. Tomasz Kempa, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie...*, s. 573.

IV.2. ŻYDZI A CUDOWNE OBRAZY MARYJNE

Pomimo tego, że chrześcijaństwo bierze początki w judaizmie, stosunki między chrześcijanami a Żydami w Europie średniowiecznej a nowożytnej nie były proste. Zapoczątkowane w średniowieczu legendy o używaniu przez Żydów krwi chrześcijańskiej i znieważaniu Hostii św. zaznaczyły w świadomości chrześcijańskiej „rozdział pomiędzy światem żydowskim a chrześcijańskim”⁶⁶¹, którego początki widziano w postaci Marii, jako Rodzicielki Zbawiciela. Chrześcijanie postrzegali Żydów jako naród odrzucony przez Boga, ponieważ nie uwierzył, że Jezus Chrystus jest obiecany Mesjaszem. Po narodzeniu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa *Stary Testament* stracił swą rolę w *zbawieniu człowieka*. Od tego czasu w kwestii zbawienia człowiek miał się kierować zasadami *Nowego Testamentu*.

W zachodniej sztuce średniowiecznej i nowożytnej chrześcijaństwo i judaizm przedstawiano jako antytezę: Kościół / Cerkiew – w postaci kobiecej w królewskich szatach, w koronie na głowie, wspartą o triumfalny znak krzyża, Synagogę – w postaci kobiecej w łańchmanach, z koroną utraconą u stóp i przepaską na oczach – ślepą, bo nie poznała czasu nawiedzenia swego⁶⁶². Żydów zaś przeciwstawiano chrześcijanom, jako naród, który nie tylko nie trzyma się zasad wiary chrześcijańskiej, lecz – co więcej – walczy z nimi.

Z powodu odrębności religijnej Żydów postrzegano jako „obcych”, często widziano w nich przyczynę kłopotów i nieszczęść i ograniczano ich działalność w różnych okolicznościach. W miejscowościach, gdzie powstawał kult cudownych obrazów maryjnych, Żydom mógł być wydany zakaz osiedlania się ewentualnie podejmowania pewnych rodzajów aktywności. Podobne przypadki notowano tak w Europie Zachodniej jak i na terenach Rzeczypospolitej. To wszystko określało działania chrześcijańskich misjonarzy wśród Żydów oraz przedstawienie wyznawców judaizmu w opowieściach o obrazach maryjnych.

IV.2.1. Kult maryjny w misji chrześcijańskiej wśród Żydów

Żydzi stanowili jedną z wielkich grup etnicznych w dawnej Rzeczypospolitej, co więcej w XVI-XVII w. była drugim po Turcji państwem, zamieszkanym przez tak liczną społeczność żydowską⁶⁶³. Stanowili oni – jak wskazał Władysław Smoleński – *corpus in corpore, status in statu*⁶⁶⁴. Pozwalano im podtrzymywać swoje tradycje religijne, jednak, wśród nich podejmowano próby działalności misyjnej przez katolików, prawosławnych, unitów oraz protestantów dla

⁶⁶¹ Mieczysław Skrudlik, *Królowa Korony Polskiej. Szkice z historii malarstwa i kultu Bogarodzicy w Polsce*, Lwów 1930, s. 208.

⁶⁶² Ibidem, s. 207.

⁶⁶³ Janusz Tazbir, *Świat panów Pasków...*, s. 241.

⁶⁶⁴ Władysław Smoleński, *Stan i sprawa Żydów polskich w XVIII wieku*, Warszawa 1876, s. 5. Zob. o stanowisku Żydów w chrześcijańskim społeczeństwie dawnej Rzeczypospolitej w: Magda Teter, *Jews and Heretics in Catholic Poland...*

nawracania ich na chrześcijaństwo. W misjach protestantów wśród Żydów nie było miejsca dla cudownych obrazów, ponieważ sami nie wykorzystywali ich w swoim kulcie. Misja prawosławnych też nie była oparta na cudownych obrazach, poza tym w XVIII w. w Rzeczypospolitej trudno mówić cokolwiek o misji prawosławnej, bo wyznawców tego obrządku pozostało niedużo i ich działalność była ograniczona.

Misję wśród Żydów prowadzili głównie katolicy, a liderami działań w tym kierunku byli jezuici. Właśnie w zasobach *Archivum Romanum Societatis Iesu* w Rzymie Adam Kaźmierczyk zidentyfikował kilka przypadków nawracania Żydów na katolicyzm w związku z obrazami maryjnymi w Polsce w XVII-XVIII w. Tak więc w 1689 r. w kolegium kaliskim pod wrażeniem cudu uczynionego przez Matkę Boską za pośrednictwem Jej figury miał ochrzcić się Żyd z miasteczka Dobra. Za pośrednictwem Najświętszej Panny na katolicyzm miały się nawrócić dwie siostry w wieku 10 i 11 lat z rodziny żydowskiej. W Krakowie w 1720 r. ochrzczono młodego Żyda, którego, od uduszenia przez innych Żydów w czasie snu miało uratować wezwanie imienia Maryi⁶⁶⁵. W każdym razie, przypadki konwersji Żydów nie były zbyt liczne⁶⁶⁶. W tej sytuacji, zdaniem A. Kaźmierczyka, opowieści o cudownej interwencji Bogurodzicy lub świętych wzmacniały w środowisku chrześcijańskim już istniejące stereotypy:

Opowieści o cudownych powodach konwersji wyjaśniały wiernym, dlaczego tak niewielu z nich przyjmuje chrześcijaństwo i dlaczego pozostali uparcie trzymają się swej 'fałszywej' religii⁶⁶⁷.

M. Teter dostrzegała w podobnych opowieściach i legendach o konwersjach żydowskich wsparcie doktryny katolickiej wobec wyznań protestantyzmu⁶⁶⁸. Uznając ten wniosek za słuszny chciałabym tylko poszerzyć adresatów tych opowieści na wschodnich terenach państwa włączając w to prawosławnych, których za pośrednictwem opowieści o nawracaniu Żydów na katolicyzm za pośrednictwem ingerencji Matki Bożej próbowano nawrócić na właściwy obrządek chrześcijański.

Jednocześnie od XVII w. dojrzewało przekonanie o potrzebie tolerancji wobec judaizmu podobnie jak wobec islamu, którego wyznawcami byli Tatarzy Rzeczypospolitej⁶⁶⁹. W XVIII w., na fali działalności misyjnej katolików, chrześcijańscy kaznodzieje podejmowali próby zjednoczenia społeczeństwa, niezależnie od wyznania (w tym Żydów), wokół kultu maryjnego.

⁶⁶⁵ Adam Kaźmierczyk, *Rodzilem się Żydem...*, s. 50-52.

⁶⁶⁶ Zob. Jakub Goldberg, *Żydowski konwertycy w społeczeństwie staropolskim* [w:] *Spółczesność staropolska...*, s. 200-214; Jan Doktor, *Apostaci mimo woli. Chrześcijańskie misje wśród Żydów i konwersje Żydów polskich na chrześcijaństwo w XVIII wieku* [w:] *W poszukiwanie religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*, red. Agnieszki Jagodzińskiej, Wrocław 2012, s. 123.

⁶⁶⁷ Adam Kaźmierczyk, *Rodzilem się Żydem...*, s. 54.

⁶⁶⁸ Magda Teter, *Jews and Heretics in Catholic Poland...*, s. 130.

⁶⁶⁹ Jacek Sobczak, *Położenie prawne ludności tatarskiej...*, s. 101. Marcei Kosman, *Protestanci i kontrreformacja...*, s. 77.

Archimandryta bazylińskiego klasztoru w Brasławie, Jan Hieronim Nereziusz, w *Kazaniu o Pokrowie albo Opiece Matki Najświętszej Marii Panny* wskazał, że

Matką jest wszech żyjących MARYA, a jako się o nie opiekować niema? W Matkach ludzkich często bywa nieporządna miłość: w jedne wlepiwszy się dzieci (co często widzimy) inne zacniejszych cnot i przymiotów kochać zaniedbywają; nie tak miłość MARYI: wspólna ku wszystkim, podług okoliczności tylko różniąca się. Kocha wierne i niewierne, Żydy, Turki i Chrześcianie, Katoliki i Heretyki, winne i niewinne: niewiernym, złym i przestępnym łaskę nawrócenia u Boga upraszając, doczesne im wyświadczając łaski⁶⁷⁰.

Warto jednak zaznaczyć, że adresatami tego kazania, podobnie jako innych byli głównie chrześcijanie, dla których wspomnienie obcych w odniesieniu do postaci Marii było jednym z aspektów duszpasterstwa katolickiego/unickiego i podkreślania funkcji macierzyńskiej Bogurodzicy w odniesieniu nie tylko do Jezusa, ale i do każdego człowieka. Miejsce zaś Żyda w opowieściach legendarnych o cudownych obrazach nadal pozostało bez zmiany.

IV.2.2 Żydzi w opowieściach legendarnych o obrazach

Od dawnych czasów w literaturze chrześcijańskiej przedstawiano wyznawców religii możeszowej jako napastników na święte obrazy, głównie obrazy Jezusa Chrystusa i Bogurodzicy. Pierwsze opowieści o zranieniu obrazów przez Żydów odnotowano w IV-V w., co mogło wynikać ze stosunku wobec wizualnych przedstawień Boga w judaizmie⁶⁷¹ i w kształtującym się chrześcijaństwie, w ramach którego na początku również toczyły się spory o możliwość używania w kulcie obrazów⁶⁷².

W średniowieczu opowieści o zamachu Żydów na sakralne obrazy spotykano tak na chrześcijańskim wschodzie, jako zachodzie⁶⁷³. W nowożytnej literaturze polskiej katolickich i prawosławnych autorów⁶⁷⁴ kontynuowano tę tradycję i przedstawiano wyznawców judaizmu jako atakujących obrazy, nazywano ich pierwszymi ikonoklastami, którzy

ponieważ przez zaślepienie niedowiarstwem najpierwej nauki CHRYSTUSA przyjąć nie chcieli [...] oni najpierwsi przeciwko Obrazom Świętym prześladowanie podnieśli⁶⁷⁵.

Żydom przypisywano uleganie czarnoksiężtwa, co w czasach nowożytnych uznawano za współpracę z diabłem, wynikającą z utraty kontaktu z Bogiem⁶⁷⁶. W książce o cudownym obrazie

⁶⁷⁰ Jan Hieronim Nereziusz, *Kazania o Przenajdostojniejszej Matce Boskiej...*, k. 46.

⁶⁷¹ Anna Niedźwiedz, *Obraz i postać...*, s. 67.

⁶⁷² Piotr Ł. Grotowski, *Kształtowanie się toposu ikony ranionej a judaizm i islam [w:] Religie świata śródziemnomorskiego*, Kraków 2006, s. 127-128.

⁶⁷³ Zob. na ten temat Piotr Ł. Grotowski, *Kształtowanie się toposu...*, s. 127-145.

⁶⁷⁴ Острожский священник Василий, *О единой истинной православной вере и о Святой Соборной Апостолской Церкви, откуда начало приняла, и како повсюду распрострися* [w:] Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией, 4, 1., Санкт Петербург 1878, s. 933.

⁶⁷⁵ Trzeźniewski, Grzegorz, *Ozdoba y Obrona Ukrainskich Krajow...*, k. 16.

⁶⁷⁶ Janusz Tazbir, *Świat panów Pasków...*, s. 214-215.

Matki Berdyczowskiej przytoczono legendę o śmierci arabskiego króla Ezydesza, któremu około 700 roku „Żyd czarownik” obiecał że będzie żyć lat trzydzieści, jeśli rozkaże powyrzucać i popalić wszystkie obrazy Chrystusa i świętych w swoim państwie. Król wydał rozkaz według porady Żyda i umarł w kolejnym roku, Żyda zaś uśmiercono za rozkazem następcy tronu⁶⁷⁷.

Błuźnierstwo żydowskie wobec obrazu maryjnego opisane zostało w opowieści o obrazie *Matki Bożej Trockiej*, według której Tatarzyn doznał łaski Matki Bożej po tym, jak zakazał Żydowi bluźnić Pannę Najświętszą⁶⁷⁸.

IV.2.3 Żydzi a cudowne obrazy w życiu codziennym

W dokumentach, związanych w cudownymi wizerunkami Żydów wspomniano jako osoby, którym sprzedawano ukradzione wotywno kosztowności z cudownych obrazów – szaty, korony, zawieszki. W 1662 r. wyznawcy judaizmu mieli ukraść kosztowności z obrazu *Matki Boskiej* w kościele dominikanów we Lwowie⁶⁷⁹. W 1680 r. u różnych Żydów pińskich znalezione ukradzione rzeczy z miejscowej sobornej cerkwi „Przczystej”, w tym korale z obrazu z Bogurodzicy⁶⁸⁰. Dwaj Żydowie mieli zrabować klejnoty od ikony *Matki Bożej Rudeckiej* w 1699 r.⁶⁸¹ W 1700 r. Żydzi Jakub Sołomonowicz i Nochim okradli cudowny obraz *Matki Boskiej* z kościoła komajskiego⁶⁸².

W rzeczywistości to nie zawsze Żydzi⁶⁸³ i nie tylko Żydzi okradali cerkwie i kościoły. W 1684 r. koronę z obrazu Najświętszej Panny Maryi w kościele franciszkanów w Pińsku skradł chłopiec Hryszka Pawłowicz, służący u franciszkanów, który połamał ją na kawałki i sprzedał miejscowym Żydom⁶⁸⁴. W 1743 r. „moskal Trofim Harasim” sprzedał żydowi w Skorulach ukradzione przez niego korony i szaty srebrne⁶⁸⁵ z cudownego obrazu *Matki Boskiej Zwycięskiej* (*Mariae de Victoria*) w kościele dominikańskim w Kozakiszkach (ob. Kazokiškės, Litwa) powiatu trockiego⁶⁸⁶. W 1776 r. cyganie ukradli wszystkie zawieszki z namalowanego na płótnie cudownego obrazu *Matki Boskiej Częstochowskiej*⁶⁸⁷ w kaplicy w Szczytnie⁶⁸⁸. Prawdopodobnie,

⁶⁷⁷ Grzegorz Trześniewski, *Ozdoba y Obrona Ukrainskich Krajow...* k. 16.

⁶⁷⁸ Piotr Hyacinth Pruszczyk, *Morze łaski bożej...*, s. 47.

⁶⁷⁹ Mirosław P. Kruk, *Ikony-obrazy...*, s. 159.

⁶⁸⁰ *Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов*, том 29, Вильна 1902, с. 67.

⁶⁸¹ Mirosław P. Kruk, *Ikony w świątyniach rzymsko-katolickich...*, s. 126.

⁶⁸² *Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов*, том 29, Вильна 1902, с. 245.

⁶⁸³ Znane sprawy sądowe, w których Żydzi kwestionowali oskarżenie w kradzieży, zob. na przykład *Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов*, том 29, Вильна 1902, s. 68-70.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, s. 137.

⁶⁸⁵ Wacław z Sulgustowa (Edward Nowakowski), *O cudownych obrazach...*, s. 275.

⁶⁸⁶ Zob. A. Fridrich *Historye cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 4, Krakow 1911, s. 106. Wacław z Sulgustowa (Edward Nowakowski), *O cudownych obrazach...*, s. 274.

⁶⁸⁷ Иосиф (Соколов), епископ. *Гродненский Православно-церковный календарь...*, 1, s. 186-187.

⁶⁸⁸ Дз. В. Лісейчыкаў, *Забабоны і цуды ва уніяцкіх парафіях Беларусі XVIII пачатку XIX ст.*, „Архивариус”, 7 (2009), s. 192.

zawieszki z cudownych obrazów mogły kraść wyznawcy różnych religii i obrządków, jednak w literaturze z owych czasów najczęściej notowano akty żydowskie, co w pewnym stopniu wynikało ze stosunku chrześcijan wobec Żydów.

Stereotypowe postrzeganie Żydów prowadziło do licznych ograniczeń, dotyczących współmieszkania Żydów z chrześcijanami. W 1726 r. na synodzie łuckim postanowiono, żeby Żydzi płacili podatek na lampy kościelne, aby mieć prawo mieszkać w miastach, zasiedlonych przez chrześcijan⁶⁸⁹. Z tego czasu w dokumentach dotyczących kościołów, generalnie w wizytacjach, wspomniano nadania łoju na lampy kościelne przez Żydów. W 1732 r. Żydzi kahału kamienieckiego obligowali się corocznie nadawać cztery kamieni łoju do parafialnego kościoła kamienieckiego – po jednym kamieniu na cztery święta: Narodzenia i Zmartwychwstania Pańskiego, Boże Ciało i Świętego Michała⁶⁹⁰.

Ale podobne praktyki odnotowane w dokumentach kościelnych z lat poprzednich roku prowadzenia synodu. Na przykład, w 1724 r. „Żydzi starsi kahału kleckiego” nadali 600 złotych polskich na lampę przed obrazem Najświętszej Panny z kościoła farnego Świętej Trójcy⁶⁹¹. Według zapisu, corocznie trzeba było stopniowo wydawać sześć kamieni⁶⁹² łoju na święta maryjne od dnia Gromnicznej Najświętszej Panny do święta Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Panny⁶⁹³.

W dokumencie chodziło o cudowny obraz *Matki Bożej Zwiastowania* w czwartym bocznym ołtarzu. Wizerunek się nie zachował, wiadomo tylko, że był namalowany na płótnie⁶⁹⁴. Przy obrazie była szata srebrna suto „obejmująca cały obraz kwadratowy – rubinkami sadzona” i „koron srebrnych dwie suto pozłacanych i rubinkami sadzonych”⁶⁹⁵. Początki kultu obrazu sięgają XVII w., zapisane cuda były roztrząsnięte przez komisję w roku 1677 przez komisję powołaną przez biskupa wileńskiego Jana Paca⁶⁹⁶.

Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić, czy ten gest kahału kleckiego był wyrazem czci Żydów wobec cudownego obrazu, aczy też był spowodowany innymi społecznymi czynnikami. Nie wiadomo również, na ile były rozpowszechnione takie praktyki, bo przebadanie wyczerpującej liczby dokumentów kościelnych nie było na razie możliwe.

⁶⁸⁹ Władysław Smoleński, *Stan i sprawa Żydów polskich w XVIII wieku*, Warszawa 1876, s. 23.

⁶⁹⁰ LVIA, F. 694. Ap. 1. B. 3569. F. 111 rev.-112.

⁶⁹¹ НИАБ. Ф. 1781. Оп. 27. Д. 488. Л. 15 rev.-16 rev.

⁶⁹² Staropolska jednostka masy, 1 kamień = 12,96 kg.

⁶⁹³ НИАБ. Ф. 1781. Оп. 27. Д. 488. Л. 15 rev.

⁶⁹⁴ Ibidem. Л. 3.

⁶⁹⁵ Ibidem. Л. 6.

⁶⁹⁶ Ibidem. Л. 2.

W 1778 r., podczas pożaru w Szczebrzeszynie Żydzi razem z chrześcijanami modlili się do Matki Boskiej w obrazie Szczebrzeszyńskim, o czym świadczy kronika cerkiewna⁶⁹⁷. Nie wiadomo jednak, na ile częste były takie przypadki w nowożytnej Rzeczypospolitej.

IV.3. Podsumowanie

W odróżnieniu od wyznawców islamu, w którym Marię uznaje się za Matkę Proroka Issy, w judaizmie brak jakiegokolwiek uznania Jezusa oraz Maryi. To powoduje różnice w zachowaniu się wobec cudownych obrazów i kultu maryjnego Żydów i Tatarów polsko-litewskich, a razem z tym przedstawienie tych dwóch grup religijnych w opowieściach o cudownych obrazach.

W Rzeczypospolitej nowożytnej nadal trwały dawne średniowieczne zasady przedstawień Żydów jako głównych przeciwników chrześcijaństwa i obrazoburców. Chociaż podejmowano próby dołączenia Żydów do społeczeństwa wielowyznaniowego obok postaci Matki Boskiej, próby te były pojedyncze i raczej nie bardzo skuteczne. Przedstawienie Żydów w opowieściach o cudownych obrazach maryjnych było skierowane głównie ku chrześcijanom i służyło wsparciu roli katolicyzmu w społeczności państwa polsko-litewskiego.

⁶⁹⁷ Piotr Krasny, *Fabrica Ecclesiae Ruthenorum. Dzieje cerkwi w Szczebrzeszynie i jej rozbudowy w latach 1777-1789 w świetle kroniki ks. Jana Karola Lipowieckiego*, Kraków 2010, s. 53.

V.1. CUDOWNE OBRAZY MARYJNE W LITERATURZE

W XVI-XVII w. w Europie powstała duża liczba druków polemicznych wynikła ze sporów między wyznawcami różnych obrządków. Jednym z ważnych tematów w sporach o wiarę między katolikami a reformatorami był kult obrazów, odrzucany przez protestantów a broniony przez katolików. Znaczącą rolę w polemikach zajmowały cudowne obrazy maryjne, za pośrednictwem których, a mianowicie cudownej mocy których, Kościół katolicki uzasadniał obecność i prawomocność kultu obrazów w Kościele. Na wschodnich terenach pogranicznych katolicko-protestanckie polemiki były poszerzone na polemiki z prawosławnymi, którzy stanowili większość obywateli państwa, jednak katolicko-prawosławne spory o cudowne obrazy miały swe osobliwości, o których wspomnę w następnych rozdziałach.

Polemiki o obrazach doprowadziły do powstania ogromnej literatury poświęconej cudownym obrazom maryjnym. W starodrukach zawarte są opowieści o obrazach z określonych obszarów, jak też o wybranych miejscach kultu maryjnego, do których odnosi się tzw. piśmiennictwo sanktuaryjne⁶⁹⁸. W przypadku obrazów, opisywano ich pochodzenie oraz najbardziej znaczące cuda pojedynczych dzieł. Rozwój tego rodzaju piśmiennictwa przypada na XVII wiek. W przypadku książek, poświęconych oddzielnym ikonom, druki zawierają opowieść etiologiczną o wizerunku oraz rejestr jego cudów. Dzieła o tym charakterze powstawały na wschodnich terenach państwa polsko-litewskiego w XVII-XVIII w. W XVIII w. w drukach poświęconych oddzielnym obrazom umieszczano również homilie oraz opisy koronacji obrazu, jeśli się odbyła.

Wskazane rodzaje piśmiennictwa łączy charakter apologetyczno-polemiczny, na tej więc podstawie zostały wybrane do analizy w niniejszej pracy. Opuszczam zatem inne liczne utwory piśmiennictwa maryjnego, które powstały na terenach Rzeczypospolitej.

V.1.1. CUDOWNE OBRAZY MARYJNE W LITERATURZE POLEMICZNEJ

Na wschodnich terenach Rzeczypospolitej polemiki religijne powstały w XVI w. razem z rozpowszechnieniem Reformacji i nasiliły się w czasie Kонтreformacji. Początek polemik religijnych wychodzi za zakres niniejszej pracy, jednak należy poświęcić mu uwagę, ponieważ z niego wynikają inne cechy w kulcie maryjnym, do których odwoływano się w późniejszym czasie, takie jak akcent kładziony na cuda, szczególnie w Cerkwi prawosławnej w połowie XVII wieku.

⁶⁹⁸ Zob. na temat: Joanna Nastalska-Wiśnicka, *Staropolskie piśmiennictwo sanktuaryjne jako źródło do badań nad kultem maryjnym na ziemiach Rzeczypospolitej*, „Textus et Studia” 4 (2015), s. 47-70. Aleksandra Witkowska, Joanna Nastalska-Wiśnicka, *Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej...* Wiesław Pawlak, *Piśmiennictwo sanktuaryjne dawnej diecezji przemyskiej. Rekonesans* [w:] *Wirydarz staropolski i oświeceniowy*, red. R. Magryś, J. Kowal, G. Trościński, Rzeszów 2020, s. 171-184.

W Rzeczypospolitej polemiki religijne z protestantami „nosiły lokalny i dość specyficzny charakter”⁶⁹⁹, który wynikał z sytuacji polityczno-wyznaniowej.

W Europie Zachodniej obrazy były jedną z podstawowych kwestii spornych pomiędzy protestantami a katolikami, która została odzwierciedlona w fizycznych atakach na obrazy oraz atakach na łamach druków polemicznych ewangelików. W Kościele katolickim zaś został wykształcony program obrony wiary z użyciem obrazów, głównie cudownych obrazów maryjnych, który w warunkach państwa polsko-litewskiego został poszerzony na działania misyjne wśród prawosławnych. Biorąc to pod uwagę, na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rusi Koronnej polemiki toczyły się między wiernymi różnych obrządków religijnych i umownie można je podzielić na trzy wielkie grupy:

- polemiki między prawosławnymi i protestantami
- polemiki między zwolennikami Rzymu (to jest katolikami a unitami) a protestantami
- polemiki między zwolennikami Rzymu (to jest katolikami a unitami) a prawosławnymi

Każda grupa miała swą specyfikę, i w każdej z nich różniły się poglądy na kult maryjny, kult cudownych obrazów i kult cudownych obrazów maryjnych. Właśnie ten ostatni stanowi przedmiot zainteresowanie w niniejszym rozdziale.

V.1.2. Cudowne obrazy maryjne w polemikach protestancko-prawosławnych

Główne ataki protestantów skierowane ku prawosławnym i zawierające związane z obrazami wątki przypadły na drugą połowę XVI w. Początek protestanckiej propagandy, skierowanej do prawosławnych, przypadł na lata 60. XVI wieku. Znaczący przykład ariańskiej propagandy skierowanej ku prawosławnym Litwy i Ukrainy był *List Połowca Iwana Smery do Wielkiego Kniazia św. Włodzimierza*⁷⁰⁰, znaleziony jakoby ok. 1567 r. w cerkwi Zbawiciela koło Starego Samboru⁷⁰¹. List był opublikowany najpierw przez H. Sandiusa i przedrukowany przez A. Węgierskiego. Zgodnie ze wskazanymi autorami, list był napisany około 990 r. w Aleksandrii przez Połowca Iwana Smierę, który został wysłany do Bizancjum przez księcia Włodzimierza Wielkiego, by mógł się zapoznać z wiarą chrześcijańską⁷⁰². List był oczywiście falsyfikatem, a

⁶⁹⁹ Janusz Tazbir, *Świat Panów Pasków...*, s. 161.

⁷⁰⁰ List został wydany w języku łacińskim jako appendix w: Andreae Wengerscii, *Libri Quatuor Slavoniae Reformatae*, Amsterdam 1679, s. 499-503.

⁷⁰¹ Sergiusz Michalski, *Protestanci a sztuka...*, s. 201.

⁷⁰² Andreae Wengerscii, *Libri Quatuor Slavoniae Reformatae*, Amstelodam 1679, s. 499-500.

celem jego utworzenia było propagowanie protestantyzmu wśród prawosławnych⁷⁰³. W utworze między innym podważano trafność wybory greckiej wiary i obrzędowości przez Wielkiego Księcia. Jak zauważył Sergiusz Michalski, „autor Listu chciał traktować czasy św. Włodzimierza jako rosyjski odpowiednik czasów apostołskich, chciał pokazać bezobrazowość jako naturalny, niejako przyrodzony stan Kościoła chrześcijańskiego”⁷⁰⁴.

Z tego pisma wynika, że rola Włodzimierza Wielkiego w prawosławnym społeczeństwie ziem ruskich była tak wielka, iż do jego postaci w działaniach misyjnych skierowanych ku prawosławnym odwoływali się nie tylko łacinnicy, ale nawet protestanci. Podobnie do innych teologów protestanckich, autor listu krytykuje oddawanie czci „portretom zmarłych” („*denique post mortem suam jubent imagines suas adorari*⁷⁰⁵”) i praktyki religijne, nie przywołuje jednak obrazów maryjnych, używanych w polemikach przez prawosławnych dla uzasadnienia prawdziwości wiary prawosławnej. Chociaż list był przetłumaczony w język ruski, nie zyskał popularności wśród prawosławnych⁷⁰⁶.

W utworach polemicznych protestantów z Wielkiego Księstwa Litewskiego nie było ostrych ataków przeciwko kultu pewnych cudotwórczych ikon na terenach Księstwa lub Rusi. W pewnym stopniu to było związane z brakiem takich ikon o rozpowszechnionym kulcie. Z drugiej strony, od końca XVI w. protestanci postrzegali prawosławnych jako sojuszników w opozycji do Kościoła katolickiego i byli pogodzeni z istnieniem ikon w Cerkwi.

Na terenach Księstwa Litewskiego spory religijne między prawosławnymi a katolikami zapoczątkowano w 1562 roku, gdy w Nieświeżu został wydany kalwiński katechizm Szymona Budnego, który zawierał potępienie obrazów⁷⁰⁷. Z nim polemizował starzec Artemiusz (Artemij), były archimandryta Ławry Troicko-Siergijewskiej, który był oskarżony o poglądy heretyckie i zesłany do monasteru sołowieckiego, skąd ok. 1555 r. uciekł na Litwę, gdzie zamieszkał w Słucku i bronił prawosławia przed protestantami⁷⁰⁸. W odpowiedzi Sz. Budnemu w sprawie odrzucania obrazów podkreślał:

⁷⁰³ Zob. wersje o autorze *Listu* w: M. В. Дмитриев, *Православие и реформация. Реформационные движения в восточных землях Речи Посполитой во второй половине XVI в.*, Москва 1990, s. 20-22.

⁷⁰⁴ Sergiusz Michalski, *Protestanci a sztuka...*, s. 203.

⁷⁰⁵ Andreae Wengerscii, *Libri Quatuor...*, s. 501.

⁷⁰⁶ M. В. Дмитриев, *Православие и реформация...*, s. 20.

⁷⁰⁷ Sergiusz Michalski, *Protestanci a sztuka...*, s. 201.

⁷⁰⁸ Tomasz Kempa, *Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Toruń 2007, s. 41. Zob. o starcu Artemiuszu, na przykład: П. М. Занков, *Старец Артемий, писатель XVI века*, «Журнал министерства народного просвещения», 1887, 254, s. 47-64; Михаил Дмитриев, *Ответ православной культуры Восточной Европы на вызов протестантизма в середине XVI в.: пример посланий старца Артемия* [w:] *Народы и культуры славянского мира Восточной Европы в исторической ретроспективе (Беларусь, Украина, Россия, Польша)*, Гродно 2020, s. 72-79.

Вымыслы сия суть древних проклятых ересей начальников, глаголю же от Жидов прельщенного Льва Исаврянина, который начал иконоборческую ересь, и Константина Гноеименитого и подобных им надменных злобесных хульников⁷⁰⁹.

Jako uzasadnienie malowania sakralnych obrazów, przywołał nakaz udzielony przez Boga Mojżeszowi, by wykonał cherubinów i umieścił ich w Świątym Świątym⁷¹⁰. Oddanie czci zaś obrazom wyjaśniał podążając za św. Bazylym Wielkim, iż cześć oddawana obrazowi przechodzi na pierwowzór⁷¹¹, czyli osobę przedstawioną na obrazie.

Wypowiedzi prawosławnych polemistów w sprawie kultu obrazów były oparte na doświadczeniu zdobytym w Cerkwi prawosławnej w czasach walki z odrzucającymi obrazy herezjami w Bizancjum⁷¹². Zachowane i wprowadzone do obrotu naukowego teksty są rozbudowane według podobnego schematu i zawierają podobne wątki z odwołaniem do *Pisma Świątego* oraz dziejów z czasów apostołskich, postanowienia VII Soboru powszechnego i dzieł Ojców Kościoła.

Pierwsze utwory, które powstały w XVI w., zawierają główne zasady oddawania czci ikonom, ustalone w Cerkwi prawosławnej, zgodnie z którymi czci nie oddaje się deskom z namalowanymi postaciami Chrystusa, Bogurodzicy, świętych albo aniołów tylko samym osobom zobrazowanym na ikonach, a obrazowanie niewidzialnego Boga umożliwiło wcielenie Jezusa Chrystusa⁷¹³.

W 1588 r. został wydany traktat Wasyla Ostrogskiego *O jedynym prawosławnym Kościele*, którego adresatami byli głównie łacinnicy. Jednak ostatni rozdział traktatu był poświęcony polemice z protestantami⁷¹⁴. Z kolei rozdział był podzielony na dwa podrozdziały, z których pierwszy, krótki, rozdział zawierał tekst o świątyniach, a drugi – tekst o obrazach. Uzasadniając tolerancję wobec obrazów Wasyl Ostrogski odwoływał się do dziejów *Starego Testamentu*, poczynając od wspomnianego nakazu Boga skierowanego do Mojżesza, by arka Pańska została ozdobiona cherubami oraz do opowieści wczesnochrześcijańskiej o odbiciu oblicza Jezusa na

⁷⁰⁹ Послание старца Артемия к «Лютерским учителям», ставящим десятословие выше Евангелия, отвергающим храм, иконы, крестное знамение, иночество, покаяние и другие таинства, а также (в конце) к обращенным в ересь православным [w:] Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией, 4, 1., Санкт Петербург 1878, s. 1291.

⁷¹⁰ Ibidem, s. 1304.

⁷¹¹ Ibidem, loc. cit.

⁷¹² Sergiusz Michalski, *Protestanci a sztuka...*, s. 225.

⁷¹³ Zob. н.р. Против повести нынешних безбожных еретиков, што поведают не молиться ангелом, ни апостолом, ни пречистой Богородици и ни которому светому, а ним всем святым; а ни закона христианского не исповедуют, ни апостольского учения и всех святых святители и преподобных отец, и уставы законныя отлагают Христовы [w:] Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, 8, 1, Киев 1914, s. 11.

⁷¹⁴ Sergiusz Michalski, *Protestanci a sztuka...*, s. 205.

chuście, która została przekazana królowi Abgarowi⁷¹⁵. Brakuje u niego jednak wzmianek o kulcie cudownych obrazów maryjnych.

Dużo zaś uwagi cudownym obrazom maryjnym poświęcono w *Spisaniu przeciwko Lutrom* (*Списание против Люторов*) nieznanego autora. Utwór w języku ruskim opublikowano w XIX w. w formie porównawczej dwóch redakcji rękopisemnych. Pierwsza redakcja powstała w 1580 r., druga zaś na początku XVII w.⁷¹⁶ na wschodnich terenach Rzeczypospolitej. *Spisanie* weszło w skład zbioru polemicznego, który powstał w monasterze supraskim w latach 1578-1580⁷¹⁷.

Spisanie rozpoczyna się od rozdziału poświęconego oddawaniu czci ikonom. Podobnie jak w dziełach starca Artemiusza i Wasyla Ostrogskiego, autor anonimowy rozpoczyna opowieść o obronie używania obrazów w kulcie cerkiewnym począwszy od starotestamentowych cherubinów i przechodzi do czasów Bizancjum, przytaczając cytaty z dzieł Ojców Kościoła, w tym Bazylego Wielkiego, i wczesnobizantyńskie legendy o cudownych obrazach Chrystusa i Bogurodzicy, ich nadzwyczajnym pochodzeniu od czasów apostołskich i przejawach cudownej mocy. Pisząc o obrazach maryjnych, najpierw przytoczył legendę, która opisuje dzieje apostołów Piotra i Jana Ewangelisty:

У Лиде Диосполи, егда святыи Петр с святым Иоаном Богословом Енею исцелиша, тот Енея постави церковь Пречистой Богородицы. И зваша Ю, да пришед видит церковь Свою. Рече им: «идете, уже Я там есмь». И пришедше апостоли напред и знашли образ Пречистой на столпе нерукотворен вообразен. Потом Пречистая Богородица Сама пришла и обачила Свои зрак, рекла: «Благодать Моя буди с тобою». И много исцеления и чудеса бысть от того образа⁷¹⁸.

Potem przytoczona została opowieść o ikonie *Matki Boskiej Rzymskiej* (*Римляныни*), której legenda zawiera wątek o ikonoklazmie i jego pokonaniu w Bizancjum, po którym ikona miała w cudowny sposób przenieść się z Rzymu, gdzie przechowywano ją w czasie ikonoklazmu, do Konstantynopola⁷¹⁹.

Autor przypomniał też wątek o malowaniu ikon Bogurodzicy przez św. Apostoła Łukasza. Pierwsza redakcja zawiera tylko dwa zdania o namalowaniu ikony i jej aprobacie przez Bogurodzicę:

⁷¹⁵ *Острожский священник Василий, О единой истинной православной вере и о Святой Соборной Апостолской Церкви, откуда начало приняла, и како повсюду распрострися* [w:] *Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией*, 4, 2., Санкт Петербург 1882, s. 918-935.

⁷¹⁶ *Списание против Люторов* [w:] *Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией*, 4, 2., Санкт Петербург 1882, s. 48-49 (48-182).

⁷¹⁷ М. В. Дмитриев, *Православие и реформация...*, с. 31.

⁷¹⁸ *Списание против Люторов...*, s. 63 (redakcja I).

⁷¹⁹ *Ibidem*, s. 64-68.

Лука теж евангелист напрод образ Пречистой Богородицы намолевал и принес к Ней. И приемши от него вдячне, и благодать подала чтущим образ Ея⁷²⁰.

W późniejszej zaś wersji dodano, iż Łukasz namalował i drugi obraz, który wysłał do Rzymu do Teofila, dla którego napisał również *Ewangelię i Dzieje apostołskie*⁷²¹. Na zarzuty zaś luteranów, „иж того нет в Евангелии”, mając na uwadze oddawanie czci cudownych ikon Chrystusa i Bogurodzicy, odpowiada, iż jeśliby to wszystko było zawarte w *Ewangelii*, cały świat nie zmieściłby tych ksiąg⁷²².

Był to jeden z nielicznych traktatów czysto polemicznych, w którym tak dużo uwagi nadano cudownym obrazom maryjnym, ponieważ w innych znanych dziełach, wydanych później, jest jej znacząco mniej albo jest zupełnie nieobecna. I tak około 1600 r. na Ukrainie powstał traktat nieznanego autora skierowany przeciwko protestantom – *O obrazach, o krzyżu, o chwale Bożej, i chwale, i modlitwach świętych*⁷²³. Obronę obrazów autor, podobnie do wyżej wzmiankowanych autorów, zaczyna od wątku starotestamentowego, odróżniając przy tym nakaz umieszczania figur cherubinów nad arką od zakazu oddawania czci pogańskim obrazom. Przytoczył również legendę o acheiropoietycznym obrazie Zbawiciela na chuście, wysłanym do króla Abgara, a obrazoburstwo współczesnych autorowi protestantów porównuje do odrzucenia obrazów w Bizancjum, poczynając od Ariusza, jednak nie wspomina o cudownych obrazach maryjnych⁷²⁴.

W pierwszej połowie XVII w. antyprotestanckie polemiki prawosławnych autorów powstawały sporadycznie. Częściowo było to spowodowane sojuszem prawosławnych i protestantów oraz tym, że główne zagrożenie prawosławni widzieli w Kościele unickim. W związku z tym ich polemiki były skierowane głównie przeciwko łacinnikom⁷²⁵. Dopiero w 1635 r. w Kijowie ukazała się praca archimandryty Ławry kijowsko-pieczarskiej Sylwestra Kossowa *Exegesis*, w której autor zdefiniował różnicę pomiędzy Cerkwią prawosławną a kalwinizmem oraz uzasadnił oddawanie czci Bogurodzicy i obrazom na podstawie odwołując się do utworów świętych ojców, głównie Bazylego i Chryzostoma⁷²⁶, nie kładąc nacisku na cudotwórcze obrazy maryjnych.

⁷²⁰ Ibidem, s. 67.

⁷²¹ Ibidem, s. 68.

⁷²² Ibidem, s. 69-70.

⁷²³ Sergiusz Michalski, *Protestanci a sztuka...*, s. 206.

⁷²⁴ *O obrazех, о кресте, о хвале Божией и хвале и молитве святых, и о инных артикулах веры единое правдивое Церкви Христовы* [в:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, т.8, ч. 1, Киев 1914, s. 59-73.

⁷²⁵ Tomasz Kempa, *Protestanci i prawosławni w obronie swobód...*, s. 170-171.

⁷²⁶ Sylwester Kossow, *Exegesis* [в:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, 8, 1, Киев 1914, s. 438-439.

Do tematyki maryjnej i obrazowej zwracał się również Joannicjusz Galatowski, w tym w traktach *Ключ разумения*⁷²⁷, gdzie oddawał pod opiekę Bogurodzicy całą Cerkiew⁷²⁸.

Jak zauważył bp Michał Janocha, polemiczne utwory prawosławnych autorów były echem zachodnich polemik między katolikami a protestantami⁷²⁹. Przy czym, charakterystyczne to było także w przypadku utworów, które powstały na ukraińskich terenach dołączonych do Rosji. Przykładem może służyć traktat metropolity kijowskiego Stefana Jaworskiego *Skala Wiary*, który powstał ok. 1714 r. ale został opublikowany w 1727 r., w którym autor występując w obronie obrazów przed obrazoburstwem protestantów wykorzystał wzory dyskursu jezuickiego⁷³⁰. To nie dziwi, ponieważ literatura o polemicznym charakterze prawosławnych autorów była odpowiedzią na zarzuty łacinników i kształtowała się pod wpływem autorów katolickich.

V.1.3. Cudowne obrazy maryjne w polemikach protestancko-katolickich

W czasie, gdy między prawosławnymi a luteranami toczyło się sporo polemik, w Wilnie luteranie unikali polemiki z jezuitami. „W ogóle nie podjęli dyskusji z jezuitami w literaturze polemicznej”⁷³¹. Polemiki, zawierające wątki z atakiem przeciwko obrazom, powstawały w środowisku kalwińskim i ariańskim. W gronie polemistów w środowisku wileńskim należy wyróżnić kalwinistę Andrzeja Wolana (ok. 1530-1610), który w ciągu kilkunastu lat polemizował z pisarzami jezuickimi, głównie z Piotrem Skargą i Andrzejem Jurgiewiczem⁷³². W książce *Idolatriae Lojalitarum Vilnensium oppugnatio*⁷³³... w 1583 r. Wolan atakował oddawanie czci obrazów w Kościele katolickim. Odpowiedzią na to dzieło stała się praca *De pio et in Sancta Ecclesia iam inde ab Apostolis receptissimo sacrarum Imaginum usu...*⁷³⁴ Jurgiewicza, w której autor nie tylko wskazał na błędne interpretowanie źródeł kościelnych, ale i przedstawił „systematyczny wykład katolickiej nauki o obrazach”⁷³⁵ na podstawie *Pisma Świętego* i utworów

⁷²⁷ Иоанникий Галятовский, *Ключ разумения*, Киев 1659.

⁷²⁸ Marzanna Kuczyńska, *Joannicjusz Galatowski – wybitna postać baroku*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, 1 (2010), s. 103. Zob. także: Marzanna Kuczyńska, *Teologia maryjna Joannicjusza Galatowskiego* [w:] *Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne, seria poświęcona starożytnościom słowiańskim*, red. M. Kuczyńska, W. Stępnia-Minczewska, J. Stradomski, 4, Kraków 2009, s. 189-206.

⁷²⁹ Ks. Michał Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony święteczne...*, s. 59.

⁷³⁰ Sergiusz Michalski, *Protestanci a sztuka...*, s. 217.

⁷³¹ Tomasz Kempa, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie...*, s. 134; Marceli Kosman, *Reformacja i kontrreformacja...*, s. 195-196.

⁷³² Andrzej J. Frejlich, *Problem obrazu religijnego...*, s. 279-280; Jozef Lukaszewicz, *Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie*, 2, Poznań 1843, s. 272; Üla Ambrasaitė, *Iconoklastinė polemika LDK. Vieno veikalas istorijos pinklės*, „Literatūra”, 1/54 (2012), s. 7-18.

⁷³³ Andrea Volano, *Idolatriae Lojalitarum Vilnensium oppugnatio: itemque ad nova illorum objecta responsio, primum in lucem edita*, Vilnae 1583.

⁷³⁴ Andrea Iurgevicio, *De Pio, et in Sancta Ecclesia iam inde ab Apostolis receptissimo Sacrarum Imaginum usu: deque sacrilegia novorum Iconoclastarum, in exterminandis illis, per summam Christi contumeliam, immanitate: Itemque de Sanctorum veneratione et invocatione theses*, in *Academia Vilnensi disputandae, adversus impium et famosum libellum, a Volano [Andrzej Wolan] quodam, recenti Iconomachorum Archiministro, editum*, Vilnae 1586.

⁷³⁵ Andrzej J. Frejlich, *Problem obrazu religijnego...*, s. 279-280.

Ojców Kościoła, oraz uzasadnił obecność cudów przy obrazach⁷³⁶. Dwie tezy zostały poświęcone obronie cudownych obrazów maryjnych, których kultu krytykował A. Wolan, tj. *Loretańskiej* i *Częstochowskiej* oraz namalowanemu przez św. Łukasza obrazowi *Matki Bożej* w Wilnie, czczonemu przez Rusinów wileńskich, za którą car moskiewski oferował tysiące jeńców⁷³⁷. Chodzi prawdopodobnie o obraz Matki Bożej z klasztoru bazylianów, która miała być sprowadzona do Wilna z Moskwy przez księżną Helenę.

Obraz *Matki Boskiej Loretańskiej* był jednym z najbardziej krytykowanych przez protestantów w Europie Zachodniej. Polemiki protestantów polsko-litewskich były wzorowane na dziełach europejskich., więc atakowały popularne w katolickim świecie sanktuaria w Europie Zachodniej, takie jak Loreto, Rzym i Compostello. Tym niemniej, w Rzeczypospolitej główne ataki protestantów wobec obrazów maryjnych były skierowane przeciwko obrazowi *Matki Boskiej Częstochowskiej*⁷³⁸, którego znaczenie coraz bardziej wzrastało w przeciągu XVI stulecia. Co zarazem znamienne, jak zauważył J. Tazbir, ataki na Częstochowę i inne sanktuaria maryjne spotykane w XVI w. stanowiły raczej krytykę opiekujących się sanktuariami mnichów, niż samego obiektu kultu⁷³⁹.

Czas największych ataków przeciwko obrazom przypadł na połowę XVI w. – pierwsze dziesięciolecie XVII. Większość zaś druków, zawierających ataki przeciwko obrazom ukazała się na terenach Koronnych, czyli terenach katolickich. W 1556 r. w Królewcu ukazał się traktat kalwinisty Stanisława Lubomirskiego *Confessio, to jest wyznanie wiary chrześcijańskiej*, w którym autor napisał o obrazie Matki Bożej:

Częstochowska także deska piekielne drzwi zbudowała w Polsce z którą także biskupi i inni rzeczeni chrześcijanie cudzołóstwo pełnili⁷⁴⁰.

Miejscem, „gdzie diabeł zasadził tu u nas w Polsce stolicę bałwochwalstwa swego” nazwał Częstochowę tłumacz na język polski *Tragedyjej o Mszej Bernardina Ochina*⁷⁴¹.

Na terenach Księstwa Litewskiego, gdzie czołową rolę odgrywała Cerkiew prawosławna, podobnych druków było mniej, i ukazywały się one głównie w stolicy Księstwa. Jednak i w nich

⁷³⁶ Andrea Iurgevicio, *De Pio, et in Sancta Ecclesia iam inde ab Apostolis receptissimo Sacrarum Imaginum usu*, s. 38-39.

⁷³⁷ Ibidem, loc. cit.

⁷³⁸ Jan Kracik, *Staropolskie spory o kult obrazów...*, s. 56-58.

⁷³⁹ Janusz Tazbir, *Świat Panów Pasków...*, s. 261.

⁷⁴⁰ Stanisław Lutomirski, *Confessio, to jest wyznanie wiary chrześcijańskiej*, Królewec 1556, f. Z5 rev. (za: Janusz Tazbir, *Świat panów Pasków...*, s. 245).

⁷⁴¹ *Bernardyna Ochina Trajedyja o mszej*, Pińczów 1560, s. 336-337 (za: Janusz Tazbir, *Świat panów Pasków...*, s. 245).

atakowano obraz Częstochowski. Tak, w 1594 r. w Wilnie ukazał się traktat Szymona Teofilu Turnowskiego, w którym autor-kalwinista nazwał obraz Jasnogórski „tablicą bałwochwalską”⁷⁴².

Sporo uwagi klasztorowi paulinów i obrazowi Jasnogórskiego poświęcił Krzysztof Kraiński: oskarżał o bałwochwalstwo pielgrzymów do klasztoru, kwestionował pogląd obrazu, twierdzenie o namalowaniu obrazu przez św. apostoła Łukasza, oraz cuda, które się działy przy nim⁷⁴³. W sprawie poglądu K. Kraiński pisał, że wystarczy porównać wiarygodny opis Najświętszej Panny Maryi u Nicephora z obrazem częstochowskim, aby przekonać się, że obraz nie ma nic wspólnego z opisem Nicephora, ponieważ Nicephor napisał, że Matka Moska miała

żółte włosy, twarz białą i podłużną, a nie szeroką, oko wesołe, i nosiła skromne szaty [...] A obraz częstochowski jest szpetny, czarny, straszny, strojny, świetny, twarz tatarską, nos nazbyt długi i gruby, oczy wielkie, ciekawe i tam i sam strzyżące⁷⁴⁴.

Zdaniem Kraińskiego, obraz mógł namalować „jakiś Rusin, też Łukasz, ale bynajmniej nie święty”. W sprawie cudów kalwinista pisał, że cuda działały się również przy pogańskich wizerunkach i mogą być dziełem ducha złego albo wynikiem silnej wiary i pragnień ludzkich⁷⁴⁵. Krytyka protestancka była skierowana zatem raczej przeciwko przejawom kultu maryjnego, szczególnie związanych z nimi nadużyć, niż przeciwko samej Matce Bożej⁷⁴⁶.

W polemikach z protestantami katolicy sięgali po argumenty ze sporów ikonoklastów z ikonodulami w Bizancjum w VIII-IX w., modyfikując je zgodnie ze zmienionymi kontekstami kulturowymi⁷⁴⁷. W odróżnieniu od religii ludowej, w której obraz Matki Bożej mógł być utożsamiany z Marią, a praktyki adoracyjne czasami zawierały elementy bałwochwalcze i magiczne⁷⁴⁸, w utworach w obronie katolicyzmu występuje wyraziste rozróżnienie między postacią a jej wizualnym przedstawieniem⁷⁴⁹.

Uzasadnienia kultu obrazów szukano w *Starym Testamencie* – nakazie Boga skierowanemu do Mojżesza, a dotyczącemu ozdobienia arki oraz opowieściami z odwołaniem do czasów wczesnochrześcijańskich. Ponieważ *Nowy Testament* nie zawierał uzasadnienia kultu obrazów, wielką popularność zyskały apokryfy o odbiciu twarzy Chrystusa na płótnie, czyli Mandylionie, który został wysłany do króla Edessy Abgara oraz o namalowaniu pierwszych obrazów Marii przez św. Łukasza⁷⁵⁰.

⁷⁴² Bogumił Turnowski, *Zwierciadło nabożeństwa chrześcijańskiego w Polsce*, Wilno 1594, f. D, rev. (za: Janusz Tazbir, *Świat panów Pasków...*, s. 245).

⁷⁴³ K. Kraiński, *Postylla Kościoła powszechnego apostołskiego*, część 1-3, Łaszczów 1611, f. 715-716.

⁷⁴⁴ Ibidem, f. 715, zob. Kruk Mirosław P., *Echoes of Iconoclasm in the Modern Polish-Lithuanian Commonwealth*, „*Studia Historica Gedanensia*”, vol. XIII (2022), s. 155-156.

⁷⁴⁵ Zob. także: Jan Kracik, *Staropolskie spory o kult obrazów...*, s. 63-64.

⁷⁴⁶ Janusz Tazbir, *Świat panów Pasków...*, s. 261.

⁷⁴⁷ Jan Kracik, *Staropolskie polemiki wokół czci obrazów*, „*Barok: historia, literatura, sztuka*, XI/2(22) (2004), s. 9.

⁷⁴⁸ Aleksandra Witkowska, Joanna Nastalska-Michalska, *Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej...*, s. 28.

⁷⁴⁹ Ibidem, s. 26.

⁷⁵⁰ Jan Kracik, *Staropolskie polemiki...*, s. 16.

Ten ostatni apokryf był obiektem szczególnej krytyki ze strony protestantów, którzy odrzucali tezę o malowaniu (oraz rżnięciu) wizerunków maryjnych przez świętego Łukasza Apostoła. Polski kalwiński polemista Grzegorz z Żarnowca nazywał to głupstwem i twierdził, że „Ewangelista malował słowem, nie pędzlem”⁷⁵¹.

Odpowiedzi na zarzut spotykano nie tylko w pracach typowo polemicznych, ale i w książkach, zawierających historie określonej ikony. Tak na początku książki poświęconej obrazowi *Matki Bożej Berdyczowskiej* autor Grzegorz Trześniewski poświęcił kilka stron historii obrazów namalowanych (i rżniętej z drzewa statui Matki Bożej Loretańskiej), żeby uzasadnić, że zostały wykonane przez Ewangelistę:

Tych tedy wszystkich Najświętszej MARYI Panny Obrazów Łukasza S. ręką malowanych, w jedną liczbę ogólnie zebranych, znajduje się dwadzieścia y sześć, między którymi, liczy się y wyróżniona z drzewa Statua Lauretańska. Z czego pokazuje się gruby błąd Heretykow, y niegodziwa potwarz, którą Katolikom zarzucać zwykli, iż tak wiele u nich znajduje się Obrazow, przez dobrowolnie zmyślane mniemanie, niby od Łukasza S. malowanych, iż gdyby ten S. Ewangelista, żadnej inszej zabawy nie miał, nie mógł by ich tyle, przez całe życie odmalować. Bo dajmy to, że Łukasz S. jako jednej zimy na Wyspie Malcie, według świadectwa Korneliusza a Lapide wyżej przywiedzionego, trzy co rok wymalował Obrazy, zaczym na odmalowanie tych wszystkich wyliczonych, dosyć było lat niezupełnych dziewięć. Żył zaś według Hieronima S. lat osiemdziesiąt i cztery [...]. Zaczym, prócz podjętych prac przy rozsiewaniu Wiary S. w różnych kajach, w napisaniu Ewangelii, y Apostolskich Dziejów, miał dostateczność czasu do odmalowania obrazów, nie tylko tych wyżej położonych, ale y więcej, o których może insi z świadectw wiary godnych pisać⁷⁵².

Chociaż Kontrreformacja zwyciężyła w Rzeczypospolitej i do połowy XVIII w. na terenach Rusi i Litwy protestantów było bardzo mało, oddzielne polemiki z ewangelikami nadal brzmiały na łamach druków poświęconych cudownym obrazom maryjnym i podczas uroczystych kazań, w tym już wspomnianych kazań koronacyjnych.

IV.1.4. Cudowne obrazy maryjne w polemikach prawosławno-katolickich

Głównym przedmiotem sporu wokół unii były kwestie prymatu papieża, pochodzenia Ducha Świętego oraz zagadnienia liturgiczne⁷⁵³. W polemicznych traktatach prawosławnych autorów skierowanych przeciwko katolikom nie nadawano wagi roli cudownych obrazów

⁷⁵¹ Grzegorz z Żarnowca, *Postilla...*, k. 588, 606 rev, 609-611

⁷⁵² Grzegorz Trześniewski, *Ozdoba y Obrona Ukrainskich Krajow...*, k. 14 rev-15.

⁷⁵³ Ks. Michał Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne...*, s. 57; Антоний Миронович, *Православная Церковь и протестанты в борьбе о сохранении вероисповедальных свобод на территории Речи Посполитой в 1596-1620 гг.* [w:] *Народы и культуры славянского мира Восточной Европы в исторической ретроспективе (Беларусь, Украина, Россия, Польша)*, Гродно 2020, s. 84-85 (79-86); Геннадий Васюк, *Православие и Реформация в Речи Посполитой во второй половине XVI в.* [w:] *Народы и культуры славянского мира Восточной Европы в исторической ретроспективе (Беларусь, Украина, Россия, Польша)*, Гродно 2020, s. 9. Zob. także na temat druków polemicznych i ich ilustracji: Waldemar Deluga, *Grafika z kręgu Ławry Pieczarskiej...*, s. 48-54.

Bogurodzicy⁷⁵⁴. To było charakterystyczne również dla unitów, polemizujących z prawosławnymi⁷⁵⁵. Na początku polemik katolicko-prawosławnych, w 1577 r. w Wilnie wydrukowano książkę Piotra Skargi *O jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem i o greckim od jej odstąpieniu...*, poświęconą połączeniu Cerkwi prawosławnej z Kościołem katolickim, która zapoczątkowała ożywioną dyskusję między zwolennikami a przeciwnikami unii kościelnej⁷⁵⁶. Skarga podważał wybór bizantyńskiego rytu chrześcijaństwa przez księcia Włodzimierza Wielkiego, dokonany na podstawie ozdób cerkiewnych i obrazów u Greków⁷⁵⁷. Tematyka ta była stałym punktem odniesienia w legendach o cudownych ikonach maryjnych z unickich i katolickich ośrodków na ruskich i litewskich ziemiach państwa, osobliwie w tekstach prawosławnych autorów⁷⁵⁸.

Jedyną poważną sporną kwestią, którą da się odnieść do cudownych obrazów maryjnych była kwestia obecności cudów w Cerkwi prawosławnej. Ponieważ cud postrzegano jako znak prawdziwości obrządku, katolicy zarzucali prawosławnym, iż gniew Boży na Greków wyraża się w utracie przez Cerkiew grecką mocy sprawiania cudów⁷⁵⁹. Ten fakt, że w kościołach katolickich na Zachodzie oraz w Rzeczypospolitej znajdowało się sporo ikon oraz relikwii świętych o pochodzeniu wschodnim, według polemistów łacińskich miało być „jawnym znakiem utraty daru łaski uświęcającej” w Cerkwi wschodniej, ponieważ zostały one przeniesione z cerkwi prawosławnych do świątyń katolickich, czasem w sposób cudowny⁷⁶⁰. Na przykład, wileński

⁷⁵⁴ Zob. na przykład Захария Копыстенский, *Палинодія или Книга Оброны Кафолической Святой Апостольской Восточной Церкви и святых патриархов, и о Россох христианех, 1621* [w:] *Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией*, 4, 1., Санкт Петербург 1878, s. 313-1200. *Ответ клирика острожского Ипатию Потею* [w:] *Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией*, 19, 3., Санкт Петербург 1878, s. 377-432; *Вказ о том, што именуют быти отступницы Церкви Святое Восточное голову папежа римского, а не Ис[уса] Христа, Сына Божия* [w:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссией для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, 8, 1, Киев 1914, s. 508-561. *Elenchus piśm uszczypliwych, przez zakonniki zgromadzenia Wileńskiego Świętey Troycy wydanych, napisany przez zakonniki monastera bratstwa cerkiewnego Wileńskiego cerkwie Zeyścia S. Ducha w Wilnie roku Pańskiego 1622* [w:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссией для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, 8, 1, Киев 1914, s. 597-673 i in.

⁷⁵⁵ Np. Lew Krewza, *Obrona jedności cerkiewnej, abo dowody którymi się pokazuje, iż Grecka Cerkiew z Łacińską ma być zjednoczona, podane do druku, 1617* [w:] *Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией*, 4, 1., Санкт Петербург 1878, s. 157-312. Петр Скарга, *Берестейский собор и оброна его* [w:] *Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией*, 19, 3., Санкт Петербург 1878, s.183-328; *Antelenchus, to iest odpis na skrypt uszczypliwy zakonnikow Cerkwie odstępney S. Ducha, Elenchus nazwany, napisany przez Oyca Anastazego Sielawę, przelożonego monastyra Wileńskiego S. Troycy zakonu s. Basilego. W Wilnie roku Pańskiego 1662* [w:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссией для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, 8, 1, Киев 1914, s. 675-731 i in.

⁷⁵⁶ Waldemar Deluga, *Malarstwo i grafika cerkiewna...*, s. 35. Zob. także na temat: Ryszard Łużny, *Księdza Piotra Skargi SJ widzenie wschodu chrześcijańskiego* [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, 2: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, red. Stanisław Stępień, Przemyśl 1994, s. 69-75.

⁷⁵⁷ *O jedności...*, s. 123-124.

⁷⁵⁸ Jan Stradomski, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003, s. 134-135.

⁷⁵⁹ *Ibidem*, s. 243.

⁷⁶⁰ Jan Stradomski, *Spór o historię i wartości...*, s. 268.

jezuity Jan Alojzy Kulesza (1660–1706) w utworze *Wiara prawosławna...*, która miała być spóźnioną odpowiedzią na *Fundamenta...*⁷⁶¹ Joannicjusza Galatowskiego⁷⁶², twierdził, iż Grecy mieli cudotwórcze obrazy przed schizmą, ale po niej moc cudowna przeszła na obrazy rzymskie:

Po rozerwaniu zaś w Cerkwi odszczępionej greckiej, nie tylko cuda, lecz i obrazy cudowne, i ciała świętych, i świątnice nawet pańskie, z krajów schizmą zarażonych, poprzenosiły się do krajów wiarą rzymską objaśnionych, tak dalece, iż na całym Wschodzie, nie znajdziesz obrazu Matki Bożej, lub świętego którego cudami wślawionego⁷⁶³.

Cuda zaś przy ikonach i relikwiach świętych Kulesza nazwał falsyfikatem⁷⁶⁴. Przeciwno temu wypowiedzieli się polemici wywodzący się z kręgu Piotra Mohyły – Atanazy Kalnofojski, Sylwester Kossow, później Łazar Baranowicz i Joannicjusz Galatowski, w których pracach tematyce cudów nadawano dużo wagi.

W 1638 r. w drukarni Ławry Kijowsko-Pieczarskiej ukazała się książka jej mnicha Atanazego Kalnofojskiego *Τερατούργημα*⁷⁶⁵, którą wydrukowano jako kontynuację *Paterykonu* Sylwestra Kossowa, powstałego z inicjatywy Piotra Mohyły w obronie Cerkwi prawosławnej przed jezuitami i unitami, twierdzącymi, że w niej nie ma już miejsca na zdarzenia cudowne. Autor prócz opisu historii i cudów związanych z Ławrą uzasadniał obecność łaskami słynących ikon, odpowiedział na pytanie „Czemu by cudowniejszy był jeden [obraz] niż inny?”

Zarzuci kto, gdy iednego świętego obrazy takąż łaskę przyjęły jako sam święty, czemuż wszystkie nie są cudotworne? Odpowiadam: lubo to Pan Bog, przez ten obraz, a nie ow cuda czymi, iako prawi Beliarmin, osiągnąc iednak tego może wiary wielka siła, i to sprawić, że tegoż i jednego świętego po wielu miejscach conterfety cudowne być mogą, a osobliwie gdy je święci ludzie, jako to: święty Łukasz, święty Nikodem i tym wieków niniejszych podobni, pobożni ludzie nam wystawia w monasteru Pieczarskim kijowskim, obraz Najświętszej Panny cudowny; takż też Bugarodzice w Kupiatyczach y w Laszkach, etc.⁷⁶⁶

Potwierdzeniem obecności cudów w Cerkwi prawosławnej miały służyć zawarte w utworze cuda, które się działy w Ławrze Kijowsko-Pieczarskiej przy relikwiach świętych w pieczarach oraz cudownym obrazie Zaśnięcia Matki Bożej. Obecność zaś licznych cudów przy ikonach (tak dawnych jak itych, których kult powstał w czasach nowożytnych) miało świadczyć o prawdziwości wiary prawosławnej. To prowadziło do rozwoju kultu cudotwórczych ikon w

⁷⁶¹ Joannicjusz Galatowski, *Fundamenta, na których łacinnicy jedność Rusi z Rzymem fundują według rzymskiej terażniejszej wiary nowej, prawdziwemi odpowiedziami Cerkwi wschodniej wyrwócone i zniesione...*, (b. m. i r.; Czernihów 1683?)

⁷⁶² Jan Stradomski, *Spory o „wiarę grecką”...*, s. 61.

⁷⁶³ Jan Alojzy Kulesza, *Wiara prawosławna Pismem Świętym, soborami, ojcami świętymi mianowicie greckimi i historyją kościelną [...] objaśniona [...]*, Wilno 1704, s. 1003-1006.

⁷⁶⁴ Ibidem, s. 1006.

⁷⁶⁵ Atanazy Kalnofojski, *Τερατούργημα, lubo Cuda, ktore były tak w samym świętocudotwornym monasteru Pieczarskim Kiiowskim, iako y w obudwu świętych pieczarach, w których po woli Bożej błogosławieni oycowie pieczarscy, pożywszy, ciężary ciał swoich złożyli*, Kijów 1638.

⁷⁶⁶ *Извлечение из Тераτούργημ'и...*, s. 498.

Cerkwi prawosławnej oraz powstania literatury, poświęconej ikonom maryjnym, w drugiej połowie XVII w.

Jednak po dołączeniu lewobrzeżnej Ukrainy i Kijowa do państwa moskiewskiego, polemiki prawosławno-katolickie na terenach Rzeczypospolitej wygasły. To było spowodowane tak procesami wewnętrznymi Cerkwi prawosławnej w Rosji i reformami Piotra I, jak i polityką polskich królów wobec Cerkwi prawosławnej i przystąpieniem ruskich biskupstw prawosławnych do unii⁷⁶⁷.

IV.1.5. Podsumowanie

W sporach religijnych Rzeczypospolitej kult maryjny był punktem stałego odniesienia w polemikach protestancko-katolickich, w ramach których protestanci krytykowali nie tyle osobę Matki Bożej, a przejawy kultu cudownych obrazów i związane z nimi nadużycia. Krytykowano katolickie sanktuaria w Europie Zachodniej, a głównie Loreto. W Polsce przedmiotem stałej krytyki był obraz *Matki Bożej* w klasztorze paulinów w Częstochowie, którego kult miał państwowy i ponadwyznaniowy charakter. W obronie obrazów przed protestantami tak katolicy jako prawosławni sięgali po podobne uzasadnienia na podstawie starotestamentowych przedstawień cherubinów nad Arką Przymierza oraz doświadczeń zdobytych podczas ikonoklazmu w Bizancjum.

W polemikach katolicko-protestanckich głównym spornym punktem w odniesieniu do cudownych obrazów była obecność cudów w Cerkwi prawosławnej, która miała świadczyć o prawdziwości wiary. Według katolików, po schizmie 1054 r. Cerkiew utraciła wszystkie cudotwórcze ikony, ponieważ nie miała łaski Bożej, za pośrednictwem której wierni doznawali cudów od ikon. Prawosławni autorzy bronili się przed katolikami, przywołując cudotwórcze ikony oraz relikwie z Ławry Kijowo-Pieczarskiej.

Znaczące polemiki toczyły się w końcu XVI-XVII wieku. W XVIII w. w związku ze zwycięstwem kontreformacji oraz dołączeniem Metropolii Kijowskiej do Patriarchatu Moskiewskiego, a przejściem ruskich prawosławnych diecezji na unię, polemiki klasyczne i piśmiennictwo polemiczne w sprawie cudownych obrazów wygasło.

⁷⁶⁷ Jan Stradomski, *Spory o „wiarę grecką”...*, s. 59-60.

V.2. SPISY IKON

Jednym z typów piśmiennictwa, związanego z cudownymi obrazami maryjnymi w nowożytnej Rzeczypospolitej były spisy lub kompendia cudownych obrazów, wybranych według klucza geograficznego lub na podstawie przynależności do poszczególnych obrządków ewentualnie zakonów w ramach Kościoła katolickiego. Owe utwory powstały i zyskały popularność w Kościele katolickim w XVII w., przenikając następnie do Cerkwi prawosławnej, gdzie zyskały cechy odmienne.

V.2.1 Spisy ikon maryjnych w Kościele katolickim i unickim

W XVII w. na terenach Europy Zachodniej rozpowszechniły się publikacje religijne, obejmujące cudowne obrazy maryjne z terenów poszczególnych regionów, państw a nawet całego chrześcijańskiego świata. Wielki wpływ na to okazały się mieć spory protestancko-katolickie w kwestii kultu świętych, relikwii i obrazów, które były zdecydowanie odrzucane przez protestantów. Katolicy uzasadniali wskazane kultury poprzez cuda: jeśli Bóg nie popiera kultu świętych, relikwii i obrazów, to po co czyni tyle cudów za ich pośrednictwem?⁷⁶⁸ Spisywanie ikon miało więc w pierwszej kolejności przekonać protestantów o czystości i prawdziwości wiary katolickiej. Następnym etapem było uporządkowanie miejsc, gdzie działy się cuda, żeby chętni mogli się tam udać i je zobaczyć.

Pierwszym, kto zgromadził w jednym dziele i uporządkował sanktuaria z cudownymi obrazami zgodnie z geograficznymi terenami prowincji był niemiecki teolog Friedrich Förner (1568-1630), nazywany czołowym działaczem katolickiej reformacji w Bambergu⁷⁶⁹. Autor kilku polemicznych utworów skierowanych przeciwko protestantom, Förner nadawał dużo wagi roli cudu w uzasadnieniu prawdziwości wiary katolickiej. Wskazał, że gdy kościół w Marienweiher z cudownym obrazem maryjnym należał do protestantów, nie było w nim żadnych cudów, a pojawiły się one ponownie, gdy sanktuarium zwrócono katolikom⁷⁷⁰. Jego księga *Beneficia miraculosa*, która ukazała się w 1620 w Kolonii ma ostry polemiczny charakter skierowany przeciwko kalwinistom i luteranom⁷⁷¹.

Wkrótce dzieła, zawierające opowieści o obrazach maryjnych z terenów wybranych regionów zaczęły powstawać w różnych krajach Europy Zachodniej. Wśród najstarszych należy

⁷⁶⁸ Nicolas Balzamo, Olivier Christin et Fabrice Flückiger, *L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg: Édition et traduction*, Neuchâtel 2015, s. 10.

⁷⁶⁹ Wm. Bradford Smith, *Friedrich Förner, the Catholic Reformation, and Witch-Hunting in Bamberg*, "The Sixteenth Century Journal", 36 (2005), 1, s. 115.

⁷⁷⁰ Friedrich Förner, *Beneficia miraculosa tam vetera, quam recentia Virginis Deiparae Weyerensis in ditone, ac territorio Imperialis Ecclesiae Bambergensis*, Cologne 1620, s. 4-5; za: Wm. Bradford Smith, *Friedrich Förner*, s. 124.

⁷⁷¹ Friedrich Förner, *Beneficia miraculosa...*

wymienić kompendia maryjnych obrazów autorstwa Giovanni Felice Astolfi⁷⁷², Augustinusa Wichmansa⁷⁷³ oraz słynny utwór jezuita Wilhelma von Gumppenberga, *Atlas Marianus*⁷⁷⁴, zawierający informacje o obrazach maryjnych z całego świata.

Niedługo potem prace, zawierające opowieści o cudownych obrazach maryjnych zaczęły pojawiać się w Rzeczypospolitej. Na wschodnich terenach Rzeczypospolitej nie odnotowano oddzielnych kompendiów obrazów maryjnych, podobnych do prac zachodnioeuropejskich. Wiadomości o cudownych obrazach maryjnych umieszczano w utworach o charakterze religijnym, poetyckim, historiograficznym, w tym w pracach, poświęconym historii całego państwa lub oddzielnego regionu, albo placówek zakonnych. Skupię się na utworach raczej historycznych, omijając utwory poetyckie i teologiczne, za wyjątkiem dzieła Jana Drewsa, które jest szczególnie ważne, jako że zawiera ryciny cudownych obrazów.

Pierwsze i najbardziej znaczące dzieła o charakterze historycznym, zawierające wiadomości o cudownych obrazach maryjnych, powstały w placówkach zakonnych, głównie dominikanów i jezuitów. W 1646 r. we Lwowie ukazało się dzieło o charakterze historycznym dominikanina Szymona Okolskiego *Russia florida rosis et lilii...* W drugiej części pracy w opisie historii klasztorów dominikańskich prowincji ruskiej wzmiankował znajdujące się w nich wizerunki maryjne *magna celebritate*, wśród których są ikony o pochodzeniu greckim, jak, na przykład w kościele Ciała Bożego we Lwowie w kaplicy Najświętszej Panny Maryi. Wskazany obraz był przypisywany św. Łukaszowi, jako sprowadzony do Lwowa przez ruskich książąt⁷⁷⁵. W Smoleńsku znajdował się cudowny obraz, „quam Patriarcha Moschorum in Ecclesia prima fuit ritus reuerenter colebat”⁷⁷⁶. Świadczy to nie tylko o świadomym wykorzystywaniu w duszpasterstwie dominikańskim wschodnich ikon, ale i o utrzymaniu pamięci o prawosławnej proveniencji obrazów zamiast wypracowania legend o ich katolickiej proveniencji.

W 1650 r. w Wilnie ukazało się dzieło *Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Lithuaniae Ducatu pertinentium...* rektora jezuickiej akademii w Wilnie Wojciecha (Alberta) Wijuka Kojalowicza, autora kilku prac o charakterze historycznym i teologicznym. Postać Wojciecha Kojalowicza jest bardzo znacząca w kwestii propagowania kultu ikon maryjnych w bazylińskich placówkach WKL, początki których sięgają prawosławnego etapu ich historii.

⁷⁷² Giovanni Felice Astolfi, *Historia universale delle imagini miracolose... et delle cose maravigliose descritta in XV. libri ; nellaquale si narrano le Origini, & Progressi delle principali Divotioni d'Italia, Francia, Spagna, Germania, Inghilterra, Polonia, Fiandra, & altre Nationi d'Europa, & dell'Indie Orientali, & Occidentali ancora*, Venetia, 1624.

⁷⁷³ Augustin Wichmans, *Brabantia Mariana tripartite*, Anvers 1632.

⁷⁷⁴ Wilhelm von Gumpfenberg, *Atlas Marianus quo sanctae Dei Genitricis Mariae imaginum miraculosarum origins*, wyd. 1 Ingolstadt 1655; wyd. 2, Monachii 1657; wyd. 3, Monachii 1672.

⁷⁷⁵ Simon Okolski, *Russia Florida Rosis Et Liliis : Hoc est Sanguine, Prædicatione, Religione, & Vita Antea FF. Ordinis Prædicatorum Peregrinatione inchoata [...]*, Leopoli 1646, s. 75-76.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, s. 132.

Jeden z rozdziałów *Miscellanea rerum...* zawiera opis cudami słynących miejsc w Wielkim Księstwie Litewskim. Wśród nich słynny jezuita wymienił dziesięć cudownych obrazów maryjnych w placówkach zakonnych i parafialnych katolickich oraz bazylikańskich⁷⁷⁷. Są to trzy obrazy z kościoła Św. Jana kolegium jezuickiego w Wilnie, jeden z nich określony jako „depicta more Graeco: unde Ruthena volgo vocitatur”⁷⁷⁸. Grecki typ ikonograficzny zaznaczono również w przypadku obrazu Matki Boskiej w kościele parafialnym: „imago Beatae Virginis Filiorum IESVM gestantis in tabula lignea depicta Graeco more”⁷⁷⁹. Wspomniano obraz *Matki Boskiej* w kościele franciszkanów w Wilnie, którego kult przetrwał okres rozpowszechnienia kalwinizmu w Wilnie, wbrew próbom protestantów usunięcia go z kościoła⁷⁸⁰. Przytoczono krótkie wiadomości o cudownym obrazie *Najświętszej Panny Maryi* w klasztorze bernardynów w Budzie (Budslawiu)⁷⁸¹ oraz w kościele w Poszyrwintach⁷⁸².

Na szczególną uwagę zasługuje obraz Matki Boskiej z kaplicy w Czernicy, wsi, należącej do orszańskiego kolegium jezuitów. W tekście o obrazie Kojalowicz odznaczył, że

non Orthodoxi tantum, sed & schismatici e propinquis locis magno numero concurrant, & singularia ultra naturae vires experiantur beneficia⁷⁸³.

Jest to interesujący wątek, ponieważ obraz nie należał poprzednio do prawosławnych lub unitów, a został namalowany przez jednego z jezuitów orszańskich i umieszczony w jezuickim kościele św. Michała w Orszy po jego wzniesieniu w 1612 roku. Później w kościele umieścili nowy obraz, wskazany zaś przeniesiono do należącej do jezuitów świątyni w Czernicy, gdzie on zasłynął cudami w 1630 roku⁷⁸⁴. Z reguły prawosławni pielgrzymowali do obrazów o proveniencji wschodniej i takich pątnikach wzmiankował sam Kojalowicz.

Wśród wizerunków w klasztorach bazylikańskich wymieniono obrazy z Wilna z przytoczeniem legendy o namalowaniu przez św. Łukasza i sprowadzeniu z Moskwy do Wilna przez księżną Helenę⁷⁸⁵, oraz obraz *Matki Boskiej Żyrowickiej*⁷⁸⁶.

Wbrew temu, że pisarz jezuicki w kilku przypadkach podkreślał wschodnie pochodzenie obrazu, a w haśle o obrazie z Czernicy ograniczył się do nacisku na rozpowszechnienie kultu

⁷⁷⁷ Alberto Wiiuk Kojalowicz, *Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Lituaniae Ducatu*, Vilnae 1650, s. 22-36.

⁷⁷⁸ Ibidem, s. 22-23.

⁷⁷⁹ Ibidem, s. 26.

⁷⁸⁰ Ibidem, s. 25-26.

⁷⁸¹ Ibidem, s. 35.

⁷⁸² Ibidem, loc. cit.

⁷⁸³ Ibidem, s. 34.

⁷⁸⁴ Wacław z Sulgostowa [E. Nowakowski], *O cudownych obrazach...*, s. 109, 487-488.

⁷⁸⁵ Alberto Wiiuk Kojalowicz, *Miscellanea rerum...*, s. 24.

⁷⁸⁶ Ibidem, s. 27.

obrazu wśród prawosławnych, w książce brak wzmianek jakichkolwiek cudownych ikon maryjnych, które w tym czasie należały do prawosławnych, co mogło być spowodowane tak tym, iż nie brał ich pod uwagę, jak i tym, że ikony których kult powstał w środowisku prawosławnym do połowy XVII w. były zabrane przez unitów, nowe zaś sanktuaria maryjne dopiero zaczynały powstawać i nie zyskały jeszcze popularności.

W *Miscellania rerum...* Kojałowicz przytoczył jedynie krótkie wiadomości o cudownych obrazach, bardziej szczegółowe dane zostały przekazane przez niego do jezuitę Wilhelma Gumppenberga, który w 1652 r. rozpoczął pracę nad powszechnym katalogiem obrazów maryjnych i wysłał listy do kierowników prowincji zakony z prośbą, by przedstawić informacje o cudownych obrazach maryjnych na terenach prowincji⁷⁸⁷. W wyniku pracy W. Gumppenberga powstało popularne dzieło *Atlas Marianus...*, które kilkakrotnie wydawano po łacinie oraz w języku niemieckim. W wydaniu czterotomowym, które wydrukowano w Ingolstadt w latach 1657-1659, dodatkowo do wiadomości o obrazach, przekazanych przez Kojałowicza, dodano ryciny z przedstawieniem wizerunku *Matki Boskiej Ruskiej (Ruthena)* w kościele św. Jana w Wilnie⁷⁸⁸ (Rys. 77), *Loretańskiej* w Poszyrwintach (Rys. 78)⁷⁸⁹ oraz obrazu *Matki Boskiej Czerejskiej* (Rys. 79)⁷⁹⁰. Wizerunki *Matki Boskiej Ruskiej* oraz *Czerejskiej* zawierają na dole inskrypcje „GAWG f”, która wskazuje, że autorem ryciny jest Georg Andreas Wolfgang Starszy, rytownik z Augsburga. On był jednym z pięciu rytowników augsburskich, którzy pracowali nad ilustracjami do *Atlas Marianus*, czterej inni to: Wolfgang Kilian, Bartholomäus Kilian, Philipp Kilian, Georg Andreas Wolfgang i Mathäus Küsell⁷⁹¹. Nie wiadomo kto z nich był autorem ryciny z przedstawieniem obrazu *Matki Boskiej Loretańskiej*, ponieważ nie jest podpisany. Nie są znane także pierwowzory na których podstawie powstały dzieła w Augsburgu.

Warto zaznaczyć, że Kojałowicz, który przekazał tak rozległą opowieść o obrazie *Matki Bożej Czerejskiej* z placówki bazylianów w Czerei, nie wspominał o niej w swoim dziele. Dzieło Kojałowicza również nie zawiera wiadomości o obrazach *Matki Bożej Pińskiej*, *Mińskiej* oraz

⁷⁸⁷ Nicolas Balzamo, Olivier Christin et Fabrice Flückiger, *L'Atlas Marianus...*, s. 14; zob. na temat dzieła: N. Ghermani, *Zwischen Wunder und Vernunft: Der „Atlas Marianus“ des Jesuiten Wilhelm Gumpfenberg*, „Zeitschrift Für Historische Forschung”, 40(2), s. 227–255; Ralph Dekoninck, *Propagatio Imaginum: The Translated Images of Our Lady of Foy [w:] The Challenge of World for Early Modern Religious Art*, wyd. Christine Göttler, Mia Mochizuki, Brill 2017, s. 241-267.

⁷⁸⁸ Wilhelm Gumpfenberg, *Atlas Marianus sive de imaginibus deipare per orbem christianum miraculosis*, bd. 4, Ingolstadii 1659, il 25 (po stronie 284).

⁷⁸⁹ Wilhelm Gumpfenberg, *Atlas Marianus...*, bd. 2, Ingolstadii 1657, il 24 (po s. 280).

⁷⁹⁰ Ibidem, il 25 (po s. 202)

⁷⁹¹ Christel Ronner, *Die bildlichen Darstellungen im Atlas Marianus des Wilhelm Gumpfenberg und eine Wallfahrtsbilderreihe in der Bischöflichen Sammlung Freiburg*, „Freiburger Geschichtsblätter”, 61 (1977), s. 176; Marion Deschamp, „Von wunderthaetigen Mariaebilder”. *De la défense et de l'illustration des saintes images de Marie [w:] Marie mondialisée L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, red. d'Olivier Christin, Fabrice Flückiger et Naïma Ghermani, Neuchâtel 2014, s. 201; Zbigniew Michalczyk, *Zapomniane konteksty...*, s. 255.

Czerejskiej, które zostały przekazane przez niego do Wilhelma Gumpfenberga i zostały umieszczone w wydaniu *Atlas Marianus* z 1672 roku⁷⁹².



Rys. 80. Georg Andreas Wolfgang, Obraz *Matki Boskiej Ruskiej* z kościoła św. Jana w Wilnie, rycina, XVII w.

⁷⁹² W. Gumpfenberg, *Atlas Marianus quo Sanctae Dei Genitricis Mariae imaginum miraculosarum origins duodecim historiarum centuriis explicantur*, Monachii 1672, s. 947.



Rys. 81. Obraz *Matki Boskiej Loretańskiej* z kościoła w Poszyrwintach, rycina, XVII w.



Rys. 82. Georg Andreas Wolfgang, Obraz *Matki Boskiej Loretańskiej* z kościoła w Poszyrwintach, rycina, XVII w.

Dzięki właśnie Kojalowiczowi obrazy o prawosławnej proveniencji z bazylikańskich klasztorów zyskały sławę w katolickim środowisku Europy Zachodniej, i później trafiły do dzieł innych zachodnioeuropejskich jezuickich pisarzy, na przykład do *Atlas Marianus...* jezuity

Henryka Scherera, wydane w 1702 r. w Monachium. Praca zawiera wiadomości o obrazach Matki Bożej przytoczone na podstawie dzieł W. Kojalowicza i W. Gumppenberga. Kojalowiczowi również należy zawdzięczać, iż do wydań zachodnioeuropejskich trafiło zdecydowanie więcej cudownych obrazów z terenów księstwa, niż z terenów Rusi Koronnej⁷⁹³.

Jednym z najbardziej popularnych druków o cudownych miejscach i obrazach w Rzeczypospolitej była praca Piotra Hiacynta Pruszcza (ok. 1605-1668) *Morze łaski bożej...*⁷⁹⁴. Po raz pierwszy wydano ją w Krakowie w 1662 r., później druk kilkakrotnie wznawiano w przeciągu stulecia. Wbrew temu, że została wydana w Krakowie, opisano w niej również obrazy z terenów WKL. Książka zawiera opis 75 cudownych wizerunków z terenów całej Rzeczypospolitej. Są między nimi obrazy z kościołów rzymskokatolickich oraz greckokatolickich, w tym obraz *Matki Bożej Żyrowickiej*, która w tym czasie już była dobrze znana w świecie katolickim, oraz obraz *Matki Bożej Chełmskiej*, która na początku znajdowała się w katedrze prawosławnej i była jedną z najbardziej szanowanych ikon prawosławnych. W przeciwieństwo od, na przykład, obrazów *Matki Bożej Żyrowickiej* albo *Czerejskiej*, o których wiadomości trafiły do zachodnioeuropejskich druków za pośrednictwem W. Kojalowicza, obraz *Matki Bożej Chełmskiej* nie został w nich wymieniony, chociaż w społeczeństwie Rzeczypospolitej kultury obydwóch obrazów odgrywały wielką rolę.

Podobnie *Miscellanea rerum...*, praca Pruszcza również nie zawiera wiadomości o cudownych ikonach z cerkwi prawosławnych. Zawiera jednak wątki polemiczne, wskazujące na przewagę i prawdziwość obrządku katolickiego. W utworze nadano wagę, między innymi, opisaniu nawracania protestantów na katolicyzm. Podobne dzieje opisano w odniesieniu do obrazu *Matki Boskiej Myślenickiej*, za pośrednictwem której na katolicyzm nawrócił się heretyk Gojski⁷⁹⁵.

Opowieści o cudownych obrazach maryjnych i ingerencji Najświętszej Panny w życie poszczególnych osób i w dzieje państwa są wplecione w drugie dzieło wskazanego autora – *Forteca duchowna...* Na tle przekazów historycznych autor przedstawia cuda jako rzecz oczywistą w życiu pobożnych katolików⁷⁹⁶.

⁷⁹³ Zob. Henrico Scherer, *Atlas Marianus Sive Praecipuae Totius Orbis Habitatu Imagines Et Statuae Magnae Dei Matris: Beneficiis Ac Prodiguis Inclytae Succincta Historia Propositae Et Mappis Geographicis Expressae*. Monachii 1702, s. 115-123.

⁷⁹⁴ Piotr Hiacynt Pruszc, *Morze łaski bożej; Które Pan Bog w Koronie Polskiej po różnych miejscach, przy Obrazach Chrystusa Pana, y Matki iego Przenaświetszey, na serca ludzi pobożnych, y w potrzebach ratunku żądających z głębokości miłosierdzia swego nieprzebranego, co dzień obficie wylewa. A żeby ta szczodrobliva łaska Boża, wszystkim wiernym zawsze pokazywana, była wiadoma*, Kraków 1662.

⁷⁹⁵ Ibidem, s. 26.

⁷⁹⁶ Piotr Hyacint Pruszc, *Forteca duchowna królestwa polskiego; Z Żywotów świętych, tak iuż Kanonizowanych y Beatyfikowanych, iak też świętobliwie żyjących Patronów Polskich; Także z Obrazów Chrystusa Pana, y Matki iego Przenaświetszey, w Oyczyźnie naszej cudami wielkimi słynących*, Kraków 1662.

W całości tematyce maryjnej poświęcono dzieło jezuita Jana Drewsa *Methodus peregrinationis menstruae Marianae ad Imagines Deiparae Virginis*⁷⁹⁷, które ukazało się w 1684 r. w Wilnie i zawiera teksty, poświęcone praktykom duchowego pielgrzymowania do świętych miejsc, zawierając w sobie modlitwy i rozważania związane z duchowym nawiedzeniem 12 cudownych obrazów Matki Boskiej, których ryciny są zamieszczone przed tekstem poświęconym rozważaniom duchowym. Wzmiankowane przez niego wizerunki pochodzą głównie z katolickich sanktuariów z rugrutowanym kultem, za wyjątkiem jednego obrazu z placówki bazylianów – *Żyrowickiego*. Z Wielkiego Księstwa pochodzą obrazy *Matki Boskiej Loretańskiej* z jezuickiego kościoła pw. św. Jana i obraz *Matki Boskiej* z kościoła pw. św. Michała w Wilnie, obrazy *Matki Boskiej Trockiej*, *Nowogródzkiej* z kościoła jezuitów i rzeźby *Matki Boskiej* z kościoła dominikanów w Sejnach.

W XVIII w. w środowisku rzymsko- i greckokatolickim powstawały liczne, różnorodne wydania zawierające wiadomości o cudownych obrazach maryjnych, na przykład w środowisku katolickim w 1755 r. w Wilnie ukazała się praca dominikanina Grzegorza Józefa Tomasza Szymaka⁷⁹⁸, zawierająca informacje o cudownych obrazach maryjnych w zakonie dominikańskim. W 1758 r. w Zamościu wydano *Kalendarz polski i ruski na rok 1759*⁷⁹⁹, w którym był zamieszczony wykaz cudownych wizerunków maryjnych.

Charakter dzieł, wydanych w XVIII w. nie był już nowatorski, również charakter misyjny nie był tak uwypuklony, jak w wieku poprzednim. Skupiano się raczej na opowieściach o pochodzeniu obrazu z odwołaniem się do autorów z poprzedniego stulecia. W XVIII w. społeczeństwo chrześcijańskie wschodnich terenów Rzeczypospolitej było w dużym stopniu jednolite: reformacja została pokonana, a zdecydowana większość prawosławnych została dołączona do Cerkwi unickiej, która nabywała coraz więcej podobieństwa do Kościoła katolickiego.

V.2.2 Spisy ikon maryjnych w Kościele unickim

W środowisku unickim wschodnich terenów Rzeczypospolitej nie powstały oddzielne kompendia cudownych obrazów maryjnych. Powstało kilka utworów historycznych, które zawierały opowieści o oddzielnych obrazach, oparte na pracy poprzedników głównie z XVII w. Przykład takiej pracy stanowi utwór Ignacego Stebelskiego *Dwa wielkie światła...*, której pierwsze

⁷⁹⁷ Ioanne Dregs, *Methodus peregrinationis menstruae Marianae ad imaginem Deiparae Virginis per ditiones Regni Poloniae et M. Ducatus Lithuaniae* [...], Vilnae 1684.

⁷⁹⁸ Grzegorz Józef Tomasz Szymak, *Prerogatywa Zakonu Kaznodziejskiego Z Farowow lask, y dobrodzieystwa osobliwszych, sobie od swey Matki i Opiekunki, Nieba i ziemi Krolowej SS. Maryi Panny Dotąd świadczonych* [...], Wilno 1755.

⁷⁹⁹ Stanisław Duńczewski, *Kalendarz polski y ruski na rok Panski 1759, po przybyszowym pierwszy, po przestępnym trzeci* [...] 1759, Zamość 1758.

wydanie ukazało się w Wilnie w 1781-1783, a drugie we Lwowie w 1866. W książce przytoczono opowieści o ikonach *Matki Bożej Mińskiej, Wileńskiej Hodegetrii* z monasteru bazylianów i *Efeskiej*, którą do Połocka sprowadzić miała z Bizancjum św. Eufrozyna Połocka⁸⁰⁰.

Generalnie rzecz biorąc, dla sanktuariów bazylikańskich były bardziej charakterystyczne utwory, poświęcone pojedynczym obrazom. Było to spowodowane licznymi przyczynami. Zakon zreformowano na wzór jezuickiego dopiero w 1617 r. i przez pierwsze dziesięciolecia, na które przypadł rozwój kompendiów maryjnych w zakonach katolickich, bazylianie zajmowali się głównie fizycznym przejęciem prawosławnych cerkwi i monasterów, a nie intelektualnym prowadzeniem misji. Po drugie, było to uwarunkowane możliwościami zakonu, które były zdecydowanie mniejsze niż możliwości zakonów katolickich, zwłaszcza *Societas Jesu*, tak finansowo, jak intelektualne.

V.2.3 Spisy ikon maryjnych w Cerkwi prawosławnej

W XVII w. tematyka maryjna zajęła ważne miejsce w drukach prawosławnych. Akatysty Bogurodzicy, ozdobione rycinami na tematykę maryjną, w tym przedstawiające miejscowe cudowne ikony wydano w drukarni Ławry Kijowo-Pieczarskiej w 1625, 1629, 1636 i 1654⁸⁰¹. Na cześć najbardziej popularnych ikon maryjnych układano wiersze. Warto tu wymienić książkę *Żywoty świętych...* Łazara Baranowicza, która zawiera wiersze⁸⁰² poświęcone obrazom *Matki Bożej Częstochowskiej, Kupiatyckiej* oraz *Nowodworskiej*⁸⁰³.

Jednak na tle bardzo rozwiniętego piśmiennictwa katolickiego skierowanego ku propagowaniu kultu cudownych obrazów maryjnych, działalność prawosławnych wyglądała dość skromnie. Jediną książką, stanowiącą prawdziwy katalog cudownych ikon maryjnych była praca Joanicjusza Galatowskiego pod tytułem *Небо новое с новыми звездами сотворенное, тако преблагословенная Дева Мария с чудами своими*⁸⁰⁴. Pierwsze jej wydanie ukazało się we Lwowie w typografii Michała Sliozki w 1665 r., a potem druk był wielokrotnie wznawiany w różnych miastach wschodnich terenów Rzeczypospolitej⁸⁰⁵.

Książka zawiera opowieści o cudach związanych z Bogurodzicą i jej obrazami od starożytnych pogańskich proroctw poczynając i współczesnymi ukraińskimi cudownymi obrazami

⁸⁰⁰ Ignacy Stebelski, *Dwa wielkie światła...*, 1, s. 71-76.

⁸⁰¹ Л. Міляєва, *Чудотворні ікони...*, s. 125.

⁸⁰² W środowisku prawosławnym literatury o obrazach maryjnych było tak mało, że wskazane wierszy zasługują na wzmiankę.

⁸⁰³ Łazarz Baranowicz, *Żywoty świętych ten Apollo pieje jak ci działali niech tak każdy dzieje*, Kijów 1670, s. 120-123.

⁸⁰⁴ Twórczość Joannocjusza Galatowskiego i jego utwór *Небо новое* posiadają bardzo obszerną bibliografię, wśród których podstawową monografią jest fundamentalna praca ukraińskiej badaczki Natalii Jakowenko *У пошуках Нового неба...*

⁸⁰⁵ Н. М. Яковенко, *У пошуках Нового неба...*, s. 66.

kończąc. Cuda, opisane w książce pochodzą z prawosławnych i katolickich terenów. Natalja Jakowenko przeprowadziła bardzo szczegółową analizę źródeł, w tym dzieł teologów katolickich, oraz typologii cudów zawartych w omawianym druku, więc trudno dodać coś nowego do tej pracy⁸⁰⁶, chciałabym tylko zaznaczyć kilka kwestii istotnych dla tematu niniejszej rozprawy.

Osobny rozdział owego druku zawiera opowieści o cudach Bogurodzicy i Jej obrazów wśród heretyków, gdzie umieszczone są opowieści o heretykach z Bizancjum, w tym kilka z nich o Nestorze, jak też z innych terenów w tym z Europy Zachodniej. Opowieści zawierają stereotypowe toposy o znieważaniu Matki Bożej lub Jej obrazów i nałożenie za to kary boskiej lub nawracanie z herezji po doznanej łasce maryjnej⁸⁰⁷.

Cudowne obrazy, wspomniane w dziele, pochodzą z różnych zakątków chrześcijańskiego świata od Bizancjum po Europę Zachodnią. W czasie, gdy obrazom z zagranicznych sanktuariów poświęcono z reguły jeden cud, więcej uwagi poświęcono obrazom z ziem litewskich, w tym z sanktuariów unickich, jak na przykład *Matki Bożej Żyrowickiej*⁸⁰⁸ oraz *Chelmskiej*⁸⁰⁹. Opisano kilka cudów obrazu *Matki Boskiej Częstochowskiej*⁸¹⁰. Wspomniano ikony z prawosławnych placówek Rzeczypospolitej, współczesnych autorowi, na przykład ikonę z monasteru Krechowieckiego, przed którą samodzielnie zapaliła się świeca na święto Zwiastowania Bogurodzicy⁸¹¹. Książka zawiera również cuda ikony *Matki Bożej Pocajowskiej*⁸¹², która w tym czasie znajdowała się w monasterze prawosławnym. Osobne rozdziały poświęcone są cudom ikon *Matki Bożej Iwerskiej*, *Pieczarskiej* z Ławry kijowo-pieczarskiej oraz *Kupiatyckiej*.

Opowieści o cudach ikony *Zaśnięcia Bogurodzicy* z Ławry Kijowsko-pieczarskiej są najbardziej liczne (jest ich 40) i zawierają imię i miejscowość skąd pochodzi osoba, która doznała łaski po modlitwie lub kary po znieważaniu ikony⁸¹³. W dwóch cudach opisano pomoc Matki Bożej za pośrednictwem ikony osobom łacińskiego obrządku oraz nawrócenie katolika na prawosławie. Bogusław Boksza, biskup kijowski, będąc katolikiem, modlił się do ikony *Matki Bożej Pieczarskiej* i został uratowany w śmiertelnym zagrożeniu, po czym przyszedł z pielgrzymką do monasteru pieczarskiego⁸¹⁴.

Matka Boża ukazała się choremu katolikowi Daniłowi Sniatyńskiemu i nakazała nawrócić się na prawosławie, żeby ozdrowieć. Danił odwiedził monaster pieczarski, gdzie nawrócił się na

⁸⁰⁶ Н.М. Яковенко, *У пошуках Нового неба...*, s. 152-300, 400-439.

⁸⁰⁷ Иоанникий Галятовский, *Небо новое з новыми звездами сотворенное, то есть Преплагословенная Дева Мария Богородица з чудами своими*, Могилев 1699, ark. 92 av-100 av.

⁸⁰⁸ Ibidem, ark. 104 av-105 av.

⁸⁰⁹ Ibidem, ark. 105 av.-107 av.

⁸¹⁰ Ibidem, ark. 107 av.-108 rev.

⁸¹¹ Ibidem, ark. 142 rev.

⁸¹² Ibidem, ark. 153 rev.-155 rev.

⁸¹³ Ibidem, ark. 169 rev.-194 av

⁸¹⁴ Ibidem, ark. 176 rev.-177 rev.

prawosławie, jednak potem będąc służącym osoby katolickiego obrządku, wrócił do katolicyzmu i zachorował, po czym znów nawrócił się do wiary greckiej, prawosławnej⁸¹⁵.

Ponieważ księga zawiera opowieści o cudownych obrazach z terenów katolickich, autorowi zarzucano, że korzystał z nieprawosławnych źródeł⁸¹⁶. Pracując nad *Небо новое...*, autor rzeczywiście korzystał z literatury pisarzy katolickich, co było powszechnym zjawiskiem w XVII-wiecznej Cerkwi prawosławnej Rzeczypospolitej. Pracując nad *Paterykonem...*, Sylwester Kossow oprócz kronik i latopisów ruskich korzystał z prac autorów polskich, w tym polemisty katolickiego Piotra Skargi⁸¹⁷. Galatowski, jednak, odwołując się do autorów łacińskich przytaczał obok odwołanie do autorów bizantyńskich. Jak wskazała Natalja Jakowenko, w taki sposób „приглуше” odwołania do pisarzy katolickich⁸¹⁸.

Wbrew zarzutom o nieprawosławnych źródłach i zachodnich wpływach, książka była niezwykle popularna. Jej czytelnikami byli tak prawosławni, jak i unicy, o czym świadczy jej wzmianka w rejestrach bibliotek cerkwi unickich⁸¹⁹, a nawet starowiercy, w których środowisku fragmenty z *Nieba nowego...* kilkakrotnie kopiowano w formie rękopisemnej⁸²⁰. Najbardziej znanym rękopisem jest tak zwany *Рękopис Моховикова*, który pochodzi z terenów wschodniego Polesia i obecnie przechowywany w Bibliotece Moskiewskiego Państwowego Uniwersytetu im. M. Łomonosowa⁸²¹. Dzieło miało wpływ na początki składania katalogów maryjnych w Moskwie⁸²².

W XVIII w. na terenach Rzeczypospolitej w środowisku prawosławnym nie powstał żaden inny druk, który zawierałby opowieści o cudownych obrazach maryjnych. Ten temat całkiem zanikł w XVIII w. Jak we wszystkich poprzednich wypadkach, opisanych w rozprawie, było to spowodowane tak wewnętrzną sytuacją w Rzeczypospolitej jak i sytuacją w prawosławnej metropolii kijowskiej, dołączonej do Patriarchatu moskiewskiego.

⁸¹⁵ Ibidem, ark. 190 av.-191 av.

⁸¹⁶ Н.М. Яковенко, *У пошуках Нового неба...*, s. 86.

⁸¹⁷ Antoni Mironowicz, *Sylwester Kossow władca białoruski metropolita kijowski*, Białystok 1999, s. 15.

⁸¹⁸ Н.М. Яковенко, *У пошуках Нового неба...*, s. 107.

⁸¹⁹ Ibidem, s. 78.

⁸²⁰ Ibidem, s. 85.

⁸²¹ Zob. pr.: И. В. Поздеева, *Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г. П. Тепчегорского* [w:] Народная гравюра и фольклор в России XVII-XIX вв., Москва 1976, s. 175–198; Н. А. Кобяк, *О некоторых источниках сборника «Солнце пресветлое» Симеона Федорова Моховикова* [w:] *Стародруки і рідкісні видання в університетській бібліотеці: матеріали Міжнародних книгознавчих читань (Одеса, 14–16 вересня 2009 р.)*, Одеса 2010, s. 154–160; Е. В. Зименко, Н. А. Кобяк, Э.В. Шульгина, *Новые данные о сборниках «Солнце пресветлое»*, „Вестн. РГНФ”, wyd.. 3 (2010), s. 140–149; Grażyna Kobrzeniecka-Sikorska, *Ikona, kult, polityka...*, s. 97-102; i inn. W 2021 r. ukazało się wydanie rękopisu razem z opracowaniem: *Солнце пресветлое*, 1: *Солнце пресветлое: факсимильное воспроизведение рукописной книги I четверти XVIII века*; 2: *Солнце пресветлое: Русский свод сказаний о богородичных иконах: исследования*, red.. О. Р. Хромова; autorzy: Е. В. Зиенко, Н. А. Кобяк, Н. И. Комашко i in., Москва 2021.

⁸²² Н.М. Яковенко, *У пошуках Нового неба...*, s. 85.

3.1.2.4 Podsumowanie

Pierwsze dzieła, zawierające opowieści o grupie cudownych obrazów maryjnych, o pewnym ich rodzaju, wybranych bądź pod względem geograficznymi, bądź chronologicznym, powstały w pierwszych dziesięcioleciach XVII w. w Kościele katolickim w Europie Zachodniej jako reakcja na odrzucenie przez protestantów kultu cudownych obrazów. Fala zainteresowania podobnymi opracowaniami niedługo potem dotarła do Rzeczypospolitej za pośrednictwem działalności zakonnej. Największe sukcesy w tej działalności osiągnęli jezuici i dominikanie, wśród których należy wyodrębnić postać Wojciecha Wijuka Kojalowicza.

Piśmiennictwo tego rodzaju nie było rozwinięte w Cerkwi unickiej. W Cerkwi zaś prawosławnej, podobnie innym rodzajom piśmiennictwa maryjnego oraz piśmiennictwa, zawierającego wątki maryjne, rozwijało się w środowisku Ateneum Kijowskiego. Powstało tylko jedno dzieło zawierające cuda Bogurodzicy i opowieści maryjne – *Небо новое...* Joanicjusza Galatowskiego, wzorowane na drukach zachodnich i które zyskało niezwykłą popularność w swoim czasie.

V.3. KSIĘGI CUDÓW

Cuda stanowią niezbędną część kultu cudownych obrazów we wschodnim i zachodnim odłamach chrześcijaństwa. Świadczenia o cudach potrzebne są dla uznania osobliwej nadzwyczajnej mocy obrazu, nadanej mu przez Boga. Pierwsze zbiory chrześcijańskich mirakli powstały w IV w. na chrześcijańskim wschodzie i były wzorowane na zbiorach antycznych⁸²³. W Bizancjum cuda powiązane z ikonami odegrały pewną rolę w zwycięstwie nad ikonoklazmem, a klasycznym, wczesnym utworem w obronie obrazów jest traktat Jana Damasceńskiego *Trzy mowy obronne przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*. Po pokonaniu ikonoklazmu w średniowieczu cuda wpisane były w rozwój tradycji pielgrzymowania do relikwii i obrazów.

W Europie Zachodniej w czasach nowożytnych cuda spisywano między innym w ramach polemiki z protestantami w czasie Kontreformacji, traktowanej jako druga fali ikonoklazmu. W odniesieniu do terenów Rzeczypospolitej Obojga Narodów uzasadnienie spisywania cudów przez katolików można poszerzyć na polemikę z prawosławnymi. Właśnie w tym czasie praktyki spisywania cudów osiągnęły szczyt popularności w Kościele zachodnim, gdzie je wykorzystywano dla udokumentowania dziejów obrazów i potwierdzenia nadzwyczajnej mocy obrazów podczas procesów aprobacyjnych prowadzonych przez komisje biskupie⁸²⁴.

Niektóre rejestry cudów ogłaszano drukiem w formie książki poświęconej pojedynczemu obrazowi, zawierającej dane o jej pochodzeniu, historię rozwoju kultu, cuda – najczęściej w porządku chronologicznym, i – w niektórych przypadkach opisanie koronacyjnych uroczystości i kazania. Celem druku takich książek była popularyzacja sanktuarium i obrazu, co prowadziło do wzrostu ilości przybywających do sanktuarium pielgrzymów i nadawanych przez nich wotów, w tym kosztownych⁸²⁵.

W nowożytnych czasach, a zwłaszcza w XVII stuleciu, w epoce baroku mistycyzm odgrywał wielką rolę w codziennym życiu tak chłopu jak też magnata lub duchownego. Niemal każde zdarzenie w życiu prywatnym, politycznym, społecznym lub religijnym zyskało oprawę nadprzyrodzonych interwencji⁸²⁶, które przypisywano ingerencji Boga, Bogurodzicy, świętych lub aniołów. W życiu religijnym cuda postrzegano jako „znak prawdziwej cerkwi”⁸²⁷, a według prawosławnego działacza poł. XVII w., Atanazego Kalnofojskiego, cuda działały się „dla nawracania drugich wiele ludzi”⁸²⁸.

⁸²³ Joanna Nastalska, *Miracula Janowskie z lat 1645-1814*, „Roczniki humanistyczne”, XLV (1997), 2, s. 96.

⁸²⁴ Tomasz Wiślicz, *Dziwne, przypadkowe i nadzwyczajne. Zbiory miraculów z XVII i XVIII wieku jako źródło do badań kulturowych* [w:] *Staropolska literatura dewocyjna. Gatunki, tematy, funkcje*, red. Iwona M. Dacka-Górzyńska i Joanna Partyka, Warszawa 2015, s. 226.

⁸²⁵ Andrzej Józef Baranowski. *Koronacje wizerunków maryjnych...*, s. 8.

⁸²⁶ С. Т. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила...*, s. 365.

⁸²⁷ *Извлечение из Терапобрѣжи...*, s. 489.

⁸²⁸ *Ibidem*, c. 488.

V.3.1 Rejestry cudów ikon w ośrodkach katolickich

W XVII w. na tle rozwoju wykorzystywania obrazów maryjnych w polemikach religijnych, na wschodnich terenach Rzeczypospolitej zaczęto ogłaszać drukiem cuda wybranych obrazów. Druki te zawierały z reguły opowieść o początkach ikony i rejestry cudów, które miały świadczyć o nadzwyczajnej roli obrazu i sanktuarium. Zjawisko literatury mirakularnej dość dobrze zbadano w różnych kontekstach⁸²⁹. Dla niniejszej pracy istotne są tylko przypadki zawierające wątki misyjne oraz polemiczne, chociaż w porównaniu do ogółu świadectw należą do wyjątków.

W połowie XVII w., kiedy powstała spora liczba druków, na ziemiach Litwy i Rusi wciąż byli aktywni protestanci, chociaż ich liczba w tym czasie uległa znacznej redukcji. W związku z tym w tekstach odnoszących się do nawracania wiernych innego obrządku na katolicyzm często chodziło o protestantów. Drugą wielką grupą wiernych, która stanowiła obiekt misji byli prawosławni. Warto jednak zaznaczyć, że w przypadkach wzmianki o protestantach w opowieściach o cudach obrazów Matki Boskiej niemal zawsze chodzi o ich nawracanie na katolicyzm. W przypadku zaś prawosławnych opowieść może zawierać doznanie cudownej pomocy bez porzucania prawosławia na rzecz katolicyzmu.

Jednym z wcześniejszych dzieł, w którym wątkom misyjnym nadano znaczącą rangę jest druk Eleuterego Zielejewicza *Zwierzyniec albo Puszcza Budska*, poświęcona obrazowi *Matki Boskiej Budzławskiej*⁸³⁰. Eleutery Zielejewicz, urodzony w Wilnie w 1610, był jednym z wybitnych przedstawicieli zakonu bernardynów na Litwie. Po wstąpieniu do zakonu w 1634 r. spełniał obowiązki kaznodziei w różnych klasztorach, a w 1648-1651 r. był przeorem klasztoru w Budzławiu⁸³¹, gdzie znajdował się cudowny obraz Matki Boskiej, opisany we wskazanym dziele. Dodatkowo utwór zawiera trzy ryciny z przedstawieniem wizerunku Matki Boskiej o niskim poziomie artystycznym, które tym niemniej są intrygujące⁸³².

W *Przemowie do czytelnika* autor, opisując kościół budzławski, zaznaczył znaczenie ośrodka w dziele rozpowszechnienia wiary katolickiej i nawracania na katolicyzm wiernych innych wyznań:

⁸²⁹ Zob. na przykład: Aleksandra Witkowska osu, *Sancti. Miracula. Peregrinationes. Wybór tekstów z lat 1974-2008*, Lublin 2009; Aleksandra Witkowska osu, *Księgi cudów - źródło do badań praktyk pątnicznych na ziemiach polskich*, „Studia Regionalne”, 1 (2007) s. 189-200; Maksymilian Sas, *Świat postrzegany z perspektywy miraculum. Analiza kochawieńskich zapisek o cudach*, „Teka Historyka” 43 (2011), s. 108-137.

⁸³⁰ Ob. Budzław (biał. Будслаў), rejon miadelski, obwód miński. Białoruś.

⁸³¹ Rūta Janonienė, *Eleuterijaus Zielejeviciaus knygos "Dangiškasis žvėrynas žemėje" iliustracijos*, „Acta Academiae Artium Vilmensis” 69 (2013), s. 155.

⁸³² Zob. szczegółową analizę rycin w: Rūta Janonienė, *Eleuterijaus Zielejeviciaus knygos...*, s. 156-169.

Tu przyniósł krzak on swój ognisty, z którego kiedyś do Mojzesa mówił, biorą z niego ślepi *fructum lucis*, owoc i dar wzroku cielesnego, a heretycy i odszczepieńcy oświecenia dusznego⁸³³.

Do tego cały rozdział książki pod tytułem *Traktat Wtóry* poświęcony został nawracaniu protestantów i prawosławnych na katolicyzm. Rozdział zaczyna się opisem przywiezienia obrazu z Rzymu przez Jana Paca, który „z wielkiego heretyka stał się za oświeceniem Ducha ś. gorącym katolikiem”⁸³⁴. Poza tym przytoczono opisy nawracania innych ludzi. Nawracanie jednej z tych osób, Jerzego Zienowicza, porównano z nawróceniem apostoła Pawła. Podstoli województwa mińskiego Jerzy Zienowicz

„iż skoro tylko w dzień nawrócenia Pawła ś. roku 1641 ten cudowny obraz i to miejsce cudowne będąc heretykiem nawiedził, zaraz lży mu się z oczu rzuciły, i tak na sercu skruszony został, iż zaraz biegł do kapłana, spowiedź świętą uczynił i błąd heretyckie z kościołem Bożym anatematyzował”⁸³⁵.

Patrząc na obraz Matki Bożej dwie osoby nawróciły się na katolicyzm. Pierwsza z nich, kalwinistka pani Puzynina, przyjechała do kościoła „nie tak dla nabożeństwa, jako raczej dla rekreacji w kompanii z inszymi sąsiadkami” i patrząc na obraz Matki Bożej, została ruszona nabożeństwem „iż teźże niedwłocznie godziny szła zaraz do spowiedzi i kalwiństwo abdurowała”. W tym samym kościele nawrócił się na katolicyzm jej młodszy syn. Wyznania drugiej osoby, tj. Halszki Truskowskiej, nie podano. Miała ona przyjechać do kościoła 20 marca 1650 roku. Z prawosławia na katolicyzm nawrócił się 23 lutego 1650 r. Theodor Kosarzewski, obywatel województwa połockiego, w wieku ponad 80 lat.

Inne druki z drugiej połowy XVII w. oraz z XVIII w. zawierają opisy szeregu wydarzeń cudownych, związanych z protestantami albo prawosławnymi. To typowa cecha druków tak z terenów Wielkiego Księstwa Litewskiego, jak z terenów Rusi. Na przykład, obraz *Matki Bożej* w kościele św. Michała w klasztorze franciszkanek w Wilnie miał poczerpieć w 1629 r., gdy „rzemieślnicy Lutrowie robili około ołtarza wielkiego, a mniej w uczciwości ten obraz mieli”⁸³⁶.

Za pośrednictwem obrazu *Matki Boskiej* w kościele franciszkanek w Mińsku w 1669 r. nawrócił się prawosławny chłopiec Wasił, służący u mieszczanina w Rakowie, którego gospodarz oskarżył o kradzież i katował zamknąwszy w izbie. Wasił ofiarował się do obrazu u franciszkanek w Mińsku, o którym słyszał z opowieści i w cudowny sposób został uwolniony. Przyszedłszy do klasztoru, przez dwa tygodnie co dzień leżał krzyżem przed obrazem Najświętszej Panny i nawrócił się na katolicyzm⁸³⁷.

⁸³³ Eleutery Zielejewicz, *Zwierzyńiec na Ziemi niebieski...*, s. 9.

⁸³⁴ Ibidem, loc. cit.

⁸³⁵ Ibidem, s. 11-12

⁸³⁶ Stanisław Szczygielski, *Skarbnica niebieska...*, b.p., cud drugi.

⁸³⁷ Franciszka Judycka, Aut ded, Mikołaj Słupski, Morze łaski Bozey Maria Panna przy obrazie swym cudownym w kościele mińskim panien zakonnych S[więte]jo Frańciszka pod tytułem Narodzenia teyże Bogarodzice zostaiącym,

Opowieści o nawracaniu na katolicyzm protestantów związane z obrazem *Matki Boskiej Różanostockiej*⁸³⁸ z dominikańskiego klasztoru dominikanów w Różanym Stoku na Podlasiu zawarte są w dziele pt. *Glansowany i przesłiczny miesiąc...* Gabriela Jurkowskiego, jednego z pierwszych braci klasztoru dominikańskiego, ufundowanego w Rożanym Stoku przez Tyszkiewiczów. Książkę wydano po raz pierwszy w Wilnie w 1677 r., potem druk kilkakrotnie wznawiano pod różnymi tytułami z dodaniem nowych cudów od obrazu⁸³⁹, którego kult sięgał nawet odległych terenów białoruskich⁸⁴⁰.

Pierwsze cudowne nawrócenie miało się odbyć razem z początkiem obrazu – na katolicyzm nawrócił się malarz z Grodna, luteranin, w czasie malowania tego obrazu na zamówienie Eufrozyny i Szczęsnego Tyszkiewiczów⁸⁴¹. Za malarza uznano Jana Szrettera⁸⁴², który odmalował portret Eufrozyny Tyszkiewiczowej z umieszczonym w tle cudownym obrazem. Drugi cud konwersyjny odbył się niedługo po tym – na katolicyzm został nawrócony stolarz, Sas, który oprawiał w ramy obraz *Matki Boskiej Różanostockiej*; on również został nawrócony na katolicyzm⁸⁴³.

W 1664 r. Samuel Siemicz „z przodków swoich w heretyckich zostając błędach”, nawrócił się na katolicyzm pod wrażeniem wizji, której miał doznać patrząc na obraz: „obraz mu się zdał jakby żywymi nań patrzyć oczyma i powiekami ruszać”⁸⁴⁴. W 1666 r. Łukasz Wirszajski, „prezydent kalwiński” w czas podróży do Królewca polecił ukradzonego konia Matce Boskiej w obrazie Różanostockim i po jego odnalezieniu „lubo z nie nabożeństwa ale z przypadku stawszy się z nieprzyjaciela przyjacielem honoru Maryi” i oddał srebrne votum do cudownego obrazu⁸⁴⁵.

na serca ludzi pobożnych y ratunku żądających, codzienną obfitością wylewające [...] iawnemi, autentycznemi y poprzysiężonemi cudami świata pokazane, Wilna 1672, bez paginacji

⁸³⁸ Obraz posiada obszerną bibliografię, tym nie mniej, do dzisiaj całkiem nie wiadomo, gdzie się znajduje oryginał oraz nie są z pewnością znane jego losy po tym, jak klasztor z obrazem i kilku kopiami oddano prawosławnym. Zob. na ten temat: Николай Семеняко, свящ., *Святыни Красностокского монастыря*, Гродно 1908, s. 3-8; Gregorz Sosna, Antonina Tros-Sosna, *Monografia żeńskiego monasteru Narodzenia Przenajświętszej Bogarodzicy: Krasnystok-Białystok*, Białystok 2003, s. 28;

⁸³⁹ Aneta Kułak, *Zespół ołtarzowy w kościele parafialnym w Różanymstoku - historia i ikonografia*, "Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego", nr 10 (2004), s. 160.

⁸⁴⁰ W 1760 r. cud o wskrzeszeniu zabitej przez pioruna „szlachetnej Marjanny” był zaświadczony przed magistratem Witebska, zob.: *Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской, хранящихся в центральном архиве Витебска и изданные под редакцією и.д. архивариуса сего архива М. Веревкина*, wyd. 18, Витебск 1888, s. 480-481.

⁸⁴¹ Gabriel Jurkowski, *Cuda Najświętszej Panny w Obrazie Rozanostockim...*, s. 1.

⁸⁴² Joanna Tomalska, *Wizerunek Matki Boskiej Różanostockiej – ikona czy obraz [w:] Ateny, Rzym, Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, red. Jarosław Ławski, Krzysztof Korotkich, Białystok 2008, s. 875.

⁸⁴³ Gabriel Jurkowski, *Morze Litości i łaski Bozey przepaściste z Rozanego-Stoku Wylane Kwitnącemi codzien świeżo dobroczyństw powodziami, Wonnemi sławy zatokami, cały świat Litewski Oblewające : To jest Obraz Bogarodzicy Maryi Dziewicy W Missyonarskim Zakonu Kaznodziejskiego Kościele Rozanostockim W przedziwne Boga Cuda Od sta lat Ophływający, ... X. Tomaszowi Korsakowi S. T. D. Kanonikowi Wileńskiemu ... Ofiarowany [...]*, Wilno 1762, b.p.

⁸⁴⁴ Gabriel Jurkowski, *Cuda Najświętszej Panny w Obrazie Rozanostockim...*, s. 71.

⁸⁴⁵ Gabriel Jurkowski, *Cuda Najświętszej Panny w Obrazie Rozanostockim...*, s. 86.

W 1755 r. na katolicyzm za pośrednictwem cudownego obrazu nawróciła się Eleonora Zalewska, luteranka ze Szczuczyna⁸⁴⁶.

W Podkamieniu w klasztorze dominikańskim za pośrednictwem cudownego obrazu *Matki Boskiej Śnieżnej*⁸⁴⁷ w pierwszej połowie XVII w. na katolicyzm nawróciło się kilku wyznawców różnych odłamów protestantyzmu, sług Aleksandra Cetnera, chorążego ziemi Podolskiej. Według opowieści cudownej, chorąży ofiarował do cudownego obrazu Matki Boskiej w kościele podkamięńskim chorujące sługi: arianina Kuźmińskiego, kalwinistę Samuela Grodzkiego, i swego kapitana Anglika, „który na tym miejscu w pewnym będąc niebezpieczeństwie, wiarę katolicką przyjął”⁸⁴⁸. Kult obrazu istniał również wśród prawosławnych, co wynika z opisu cudownych wydarzeń. W sanktuarium szukali i znaleźli zbawienie od złych duchów nasłanych przez czarownice prawosławni Oleksy Dobraczyński razem z małżonką po ofiarowaniu się do obrazu Matki Boskiej i odprawieniu mszy. W cudzie nie wspomniano o ich nawróceniu się na katolicyzm⁸⁴⁹.

W 1646 r. przed obrazem *Matki Bożej Berdyczowskiej* szukał pomocy Janusz Tyszkiewicz, wojewoda Kijowski, wybierając się na sądy przeciwko „Aryanom, Heretykom”, gdzie wypadła sentencja „według żądzy Jaśnie Wielmożnego Fundatora potępienia Aryańskich błędów”⁸⁵⁰. W poświęconej obrazowi książce Grzegorza Trześniewskiego odnotowano kilka osób obrządku greckiego, które doznały cudu przed obrazem, lecz należy pamiętać, że to zaledwie kilka osób na tle setek rzymsko-katolików⁸⁵¹.

Unicy przychodzili w pielgrzymkach do sanktuarium w Białyniczach, razem z katolikami nawet brali udział w aprobacji cudów przed koronacją obrazu⁸⁵². Podobnie podczas aprobacji cudów obrazu *Matki Boskiej Ostrobramskiej* jako ich świadkowie występowali katolicy tak obrządku łacińskiego, jako greckiego⁸⁵³. Jednak w porównaniu do liczby rzymsko-katolików, wzmiankowanych w opisach cudów, w każdym przypadku liczba osób obrządku greko-katolickiego zgłaszających cuda, jak też nawiedzających sanktuaria katolickie, była zdecydowanie mniejsza, niż katolików.

Bardzo rzadkie są opowieści o karach udzielanych przedstawicielom innych obrządków za znieważanie obrazów w katolickich sanktuariach bez ich nawracania na katolicyzm. Karę za

⁸⁴⁶ Gabriel Jurkowski, *Morze Litości i łaski Bożej...*, cud 10.

⁸⁴⁷ Waclaw z Sułgostowa (E. Nowakowski), *O cudownych obrazach...*, s. 529.

⁸⁴⁸ Szymon Okolski, *Góra święta Nawiejszey Panny Rozanca S w Luckim biskupstwie na Wołyniu nad miastem Podkamieniem przedziwnemi cudami y stopkami panieńskimi, dekretem pasterskim y wielu pielgrzymowaniem wstawiona*, Kraków 1648, k. G3 av.

⁸⁴⁹ Ibidem, k. J2 av.

⁸⁵⁰ Grzegorz Trześniewski, *Ozdoba y Obrona Ukrainskich Krajow...* f. 71.

⁸⁵¹ Ibidem, f. 62 rev., f. 74, f. 76-76 rev., f. 83 rev., f. 93-93 rev., f. 102 rev.

⁸⁵² Wołyniak (Jan Marek Antoni Gizycki), *Z przeszłości karmelitów...*, s. 81-85.

⁸⁵³ Relacja o cudownym obrazie Nayswiętszey Maryi Panny ktory w Wilnie na Ostrey Bramie..., s. 25-26.

bluźnierstwo wobec obrazu *Matki Boskiej Studenckiej* (znanej także jako *Kongregacka*) z kościoła jezuitów w Grodnie poniósł oficer niemiecki⁸⁵⁴. W opisach cudów w sanktuariach katolickich przeważnie chodzi o nawracanie na katolicyzm protestantów. Nawracania prawosławnych również występują, ale w mniejszej liczbie. To może być związane z tym, że misja wśród prawosławnych była priorytetem unitów, którzy mieli więcej podobieństw w rycie i posiadali ikony z prawosławną przeszłością.

Na tym tle dość interesująco wygląda opowieść dotycząca Ławry Kijowsko-Pieczarskiej w dziele jezuita Franciszka Kolerta, poświęcona obrazowi Matki Boskiej z klasztoru jezuickiego w Jurowiczach⁸⁵⁵, której pierwsze wydanie ukazało się w Nieświeżu w 1755 roku. Jurowicze są położone na terenach Wschodniego Polesia, w niedalekiej odległości od Kijowa oraz Chernihowa. Na tych terenach ugruntowany był autorytet Ławry, więc potwierdzone jest pielgrzymowanie Poleszuków do wspomnianych ośrodków od połowy XVII wieku. Na terenach poleskich prawosławie miało dość trwałe pozycję, zatem założona tam w tym czasie misja jezuitów miała wielkie znaczenie dla krzewienia katolicyzmu. W tym kontekście zrozumiałe jest umieszczenie we wspomnianym druku wątku skierowanego przeciwko Ławrze. Tak oto w 1673 r. ukazać się miała rybakom na jeziorach Konotopskich:

w koronie, Panna dziwnej piękności, która patrzących blaskiem swoim tłumiała; i stanąwszy blisko brzegu z owym ślicznym łask swoich orszakiem, spytała się jak daleko do Jurowicz, przydając: „Idę z Kijowa do Jurowicz”. Jakoby kryptami obrzydłych błędów i zmuszonych baśni pełnymi, brzydziła się i nowymi cudami starych błędów potwierdzać nie chciała⁸⁵⁶.

W następnym rozdziale autor dodał:

Wszystkie szły, jakom namienił okoliczne miasta do Jurowicz. A co wielom w powiedzeniu było, i Kijowianie porzuciwszy swoje pieczary prawdziwszych przy obrazie Maryi szukali cudów, co rok z chorągwiami w licznym kompucie prezentowali się pełnomocnej Monarchini. Ale nie dyskretny czyżis żelus, zamknąwszy kościół przed nimi jak dyzunitów okrzyknął, i raz na zawsze od obrazu zraził, jakoby do Unii Kościoła i jedności z Synem Swoim pociągnąć nie mogła Marya,

Za pośrednictwem tego passusu jezuita próbował przekazać, podążając za polemistami katolickimi, że w Cerkwi prawosławnej w 1054 r. skończyły się cuda, a ikony cudowne trafiły do Kościoła katolickiego, tym samym cudowna moc i błogosławieństwo boskie przeszły z głównego prawosławnego ośrodka Rzeczypospolitej na sanktuarium katolickie w Jurowiczach.

⁸⁵⁴ *Summariusz cudów i łask znakomitszych Naświętszej Maryje Panny Studentskiej w Kongregacji Grodzien'skiej* [...] pod tytułem *Annuntiationis*, Wilno 1686, s. 77-78. Zob. na temat w tym wskazanego dzieła: Н. У. Сліж, „Збор знакамiтых цудаў і ласкаў Найсвяцейшай Панны Марыі Студэнцай” як крыніца па гісторыі Гародні, „Архіварыус”, wyd. 7, 2009, s. 132-181.

⁸⁵⁵ Franciszek Kolert, *Krynice cudownych łask Maryi z Jurowickich Gor wynikające*. Nieśwież 1755, b.p.

⁸⁵⁶ *Ibidem*, loc. cit.

Intencjonalnie wymowa tego akapitu, skierowanego do lokalnych mieszkańców wyrażała ideę misji jezuickiej, by pielgrzymów zamiast do Kijowa, przekierować do Jurowicz.

V.3.2 Rejestry cudów ikon w ośrodkach unickich

Piśmiennictwo sanktuaryjne unickie było całkowicie oparte na piśmiennictwie katolickim i w całości naśladowało jego wzory. Druki, poświęcone oddzielnym cudownym obrazom lub sanktuariom maryjnym w placówkach bazylikańskich, zaczęły się ukazywać w XVII w. zaraz po ustanowieniu kultu pewnych obrazów dzięki staraniom unitów. Podobnie jak druki o obrazach w środowisku katolickim, publikacje o obrazach unickich zawierały dedykacje, opowieści o powstaniu kultu ikony oraz opisy cudów z nią związanych. W bardziej rozbudowanych drukach zawierano również informacje historyczne o miejscowości oraz cerkwi/klasztorze. Druki, które powstawały w XVIII w. o znaczących sanktuariach, w których obrazy koronowano koronami papieskimi, jak na przykład obrazy *Matki Bożej Chełmskiej* i *Poczajowskiej*, zawierały opisy uroczystości koronacyjnych oraz kazania. Jak już wspomniałam, to w całości odpowiadało wzorom literackim utrwalonym w Kościele katolickim.

Obraz *Matki Bożej Żyrowickiej* był pierwszym obrazem w środowisku unickim, któremu zostało poświęcone pierwsze drukowane dzieło literackie. Do tego, jest to obraz, któremu poświęcona największa liczba druków w różnych językach⁸⁵⁷. Autorem pierwszego dzieła był Teodozy Borowik, mnich monasteru Żyrowickiego. Dzieło zostało wydane w 1622 roku. Rękopis, podzielony jest na dwie części. Początek (legenda i cuda od 1558 do 1623 r.) zachowały się w zbiorze (ros. Fondzie) Pawła Dobrochotowa (Ф. 37, оп. 1, д. 38) w Bibliotece Rosyjskiej Akademii Nauk⁸⁵⁸, kontynuacje i dodatkowe cuda, nie zamieszczone w drukowanym dziele T. Borowika przetrwały we Lwowskiej Narodowej Bibliotece im. W. Stefanika (MB-393 [cuda z lat 1619-1656]; MB-394 [cuda z lat 1648-1753])⁸⁵⁹. We wskazanej bibliotece we Lwowie znajduje się też rejestr cudów obrazu Żyrowickiego, na którym oparte zostało dzieło J. Dubienieckiego⁸⁶⁰, wydane w Wilnie w 1653 r.⁸⁶¹

⁸⁵⁷ Zob. pełną bibliografię o obrazie w: Antoni Mironowicz, *O początkach Żyrowickiego sanktuarium*, „Archiwa, biblioteki i muzea kościelne” 119 (2022), s. 281-311.

⁸⁵⁸ Zob. o tym rękopisie: П. Жукович, *Неизданное русское сказание о Жировицкой иконе Божией Матери (в связи с историей русского дворянского рода Солтанов Жировицких [w:] Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук*, 17, 2, Петроград 1912, s. 175-249; I. Крамко, А. Мальдзіс, *Невядомы помнік старабеларускай пісьменнасці [w:] Беларуская лінгвістыка*, . 23 (1983), s. 49-53; А.А. Суша, *Лёс культурная спадчына грэка-каталіцкай царквы у Беларусі: новыя знаходкі ў львовскіх зборах [w:] Здабыткі: дакументальныя помнікі на Беларусі*, склад. Л. Г. Кірухіна, К. В. Суша, 11, Мінск 2009. s. 90-91.

⁸⁵⁹ А. А. Суша, *Лёс культурная спадчына...*, s. 92.

⁸⁶⁰ Jozafat Dubieniecki, *Historia o obrazie Przczystey Panny Mariey cudownym w W.X.L. w powiećie słonimskim będącym zyrowickim mieyscami objaśniona z cudami, ktore przy tymże obrázie w roku 1651. y w r. 1652. Bog Wszchemogący okazał / przez o. Iosaphata Dubienieckiego Zákonu s. Bazylego [...] káznodzieię, y poeniten. zyrowickiego, w druk podáná*. Wilna 1653.

⁸⁶¹ А.А. Суша, *Лёс культурная спадчына...* s. 93-96.

W kilku cudach z tym obrazem związanych pojawił się wątek nawracania prawosławnych na unię. Na przykład, w jednym z nich w Żyrowicach nawrócili się na unię dwaj szlachcice, którzy „często mieli jakoby przez sen napomnienie, aby schizmę porzuciwszy, udali się do prawdziwej wiary z świętym kościołem rzymskim zuniowanej”⁸⁶². W drugim, który się odbył w 1635 r., Maryna Janowa Żółkowska z Kobrynia, wbrew temu, że się bała kary boskiej, poszła do cerkwi prawosławnej w Kobryniu i została pokarana przez utratę wzroku. Przyszedłszy do obrazu Matki Bożej w Żyrowiczach, obiecała nigdy do tej cerkwi nie chodzić i wzrok jej powrócił⁸⁶³.

Przykładem dobrze rozbudowanej kompozycyjnie pracy jest dzieło Jakuba Jana Suszy (1610-1687), biskupa unickiego i popularyzatora kultu cudownej ikony *Matki Bożej Chełmskiej, Phoenix redivivus*⁸⁶⁴, którą po raz pierwszy wydrukowano w 1646 r. w Zamościu, a następnie kilkakrotnie wznawiano. Następnie dzieło Suszy zostało zawarte w księdze wydanej w 1780 r. w Berdyczowie staraniem biskupa Maksymiliana Ryłło, która dodatkowo zawiera cuda obrazu z lat 1696-1752 r. i opis koronacji⁸⁶⁵. Dzieło Suszy zawiera opowieść o początkach obrazu i związane z nim legendy oraz opisy 693 cudów od XIII w. do 1685 roku⁸⁶⁶. Właśnie w tym dziele po raz pierwszy przytoczono legendę o namalowaniu ikony przez św. Łukasza i jej sprowadzeniu na Ruś przez księcia Włodzimierza Wielkiego, wątek tak popularny w legendach o etiologii tak wielu ikon w środowisku unickim. Książka zawiera liczne wątki, wskazujące na przewagę Cerkwi unickiej nad prawosławną, w tym cuda o nawróceniu na unię. Na przykład, w 1674 r. na unię nawróciła się prawosławna kobieta, która miała we śnie wizję obrazu *Matki Bożej Chełmskiej*, z którego do niej sama Bogurodzica „mówiła: poszli po kapłana unita, należytego pasterza i spowiadaj się. Gdy to uczynisz, zdrowie otrzymasz”⁸⁶⁷.

W 1712 r. w drukarni bazylianów w Supraślu ukazała się książka biskupa Leona Kiszki o obrazie *Matki Bożej Boruńskiej pt. Morze łask i szczodroblewości Boskich...*, zawierająca opisanie 468 cudów⁸⁶⁸. Ciekawe wątki zawiera cud o nawracaniu w 1693 r. na unię za pośrednictwem obrazu *Matki Boskiej Boruńskiej* prawosławnej chorej kobiety Agaty z Czaus, której synowie

⁸⁶² Lwowska Narodowa Biblioteka im. W. Stefanika, MB-393, F. 135 rev.

⁸⁶³ Lwowska Narodowa Biblioteka im. W. Stefanika, MB-261, F. 232 rev.

⁸⁶⁴ Jakub Susza, *Phoenix tertiatu redivivus albo obraz starożytny chełmski Panny i Matki Przenaświętszej*, Zamość 1684.

⁸⁶⁵ Jerzy Stefański, *Z dziejów kultu obrazu Matki Boskiej Chełmskiej*, „Nasza Przeszłość”, nr 66 (1986) s. 160.

⁸⁶⁶ Ibidem, s. 159-190; Andrzej Gil, *Źródła kultu ikony Matki Boskiej Chełmskiej. Z dziejów religijności w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej*, „Series Byzantina”, nr 2 (2004), s. 203-218; Andrzej Gil, „Phoenix redivivus” *Jakuba Suszy jako źródło do dziejów Chełma i ziemi chełmskiej*, „Studia Archiwalne”, t.2, (2006), s. 189-197.

⁸⁶⁷ Maksymilian Ryłło, *Koronacja cudownego obrazu ...*, b.p., cud 515.

⁸⁶⁸ Leon Kiszka, *Morze łask i szczodroblewości Boskich w puszczy boruńskiej płynące to jest cuda Najświętszej Panny Boruńskiej w Borunach doznane, a przeze mnie L. Kiszkę, biskupa włodzimierskiego i brzeskiego, opata supraskiego, prowincjała zakonu Bazylego Wielkiego na widok świata wystawione i do druku podane [...]*, Supraśl 1712. Książka została wydana w formie faksymile przez ks. Lucjana Dąbrowskiego razem z opracowaniem cudów oraz dodaniem historii obrazu i sanktuarium: Ks. Lucjan Dąbrowski, *Matka Boża Boruńska Pocieszycielka Strapionych*, Grodno 2009.

czynili sobie błżeństwa z obrazu Boruńskiego i radzili odbyć peregrynację do Kijowa⁸⁶⁹. W 1695 r. ocalała gospodyni z dworu Krzywickiego, pracująca u Kalwinistów, którzy bluźnili z jej zamiaru udania się do Borun⁸⁷⁰.

W 1717 r. w tej samej drukarni ukazała się księga poświęcona obrazowi *Zwiastowania Matki Bożej* w parafialnym kościele (lub cerkwi unickiej) w Kubliczach powiatu połockiego⁸⁷¹. Wśród cudów, odnotowanych od 1698 do 1712 r., trzy z nich z 1711 r. zawierają opowieści o nawróceniu na unię prawosławnych⁸⁷². W tym samym roku odnotowano jeden przypadek uzdrowienia prawosławnej osoby bez zmiany wyznania:

Symon Biereszko z Połocka Schyzmatyk, straciwszy używanie rozumu i mowy, gdy go ofiarowano do Kublicz, wnet przyszedł do siebie, co pod przysięgą sam z świadkami zeznał⁸⁷³.

Nie zawsze w rejestrach mirakuli cudownych obrazów w unickich ośrodkach chodziło o nawracanie na unię prawosławnych. Można w nich również odnaleźć świadectwa oddawania czci obrazowi przez prawosławnych oraz katolików. Na przykład, unickie sanktuarium maryjne, do którego od XVII w. pielgrzymowali prawosławni, katolicy oraz unicy różnych stanów społecznych znajdowało się w Świerżeniu, gdzie Michał Kazimierz Radziwiłł w 1743 r. ufundował przy cerkwi z cudownym obrazem monaster bazyliński⁸⁷⁴. Kult ikony powstał prawdopodobnie w XVI w., cuda spisywano w XVII-XVIII w. W 1650 r. wydano książkę pt. *Pełnia albo pełność dobrodziejstw Matki Boskiej w obrazie Świerżnieńskim* przygotowaną przez Piotra Wagnera Dungowskiego⁸⁷⁵. Książka została opracowana przez przeora monasteru świerżeńskiego Innocentego Jastkiewicza i z dodaniem cudów od 1677 po 1751 r. wydrukowana w Nieświeżu w 1754 roku⁸⁷⁶. W jednym cudzie wspomniano o szukaniu pomocy przez osobę prawosławną u Bogurodzicy w cudownym obrazie w 1638 r.:

Jedna szlachcianka, pani Helena Fursowa, podwojewodzina Nowogrodzka, starej religii greckiej, od Boga nawiedziona ślepotą tak dalece, że przez niedziel ośmnaście człowieka w osobie widzieć nie mogła.

⁸⁶⁹ Leon Kiszka, *Morze łask i szczodrobliwości Boskich...*, s. 48-50.

⁸⁷⁰ Leon Kiszka, *Morze łask i szczodrobliwości Boskich...*, s. 78.

⁸⁷¹ *Krótkie zebranie cudów i łask Bożych przy cudownym obrazie Maryey Panny w kościele Kublickim Farskim Zostającym, ludziom różnej płci y kondycyi garnącym się na to mieysce przez przyczynę łaski pełney Dziewicy, oświadczonych. Od roku 1698 do roku 1712.* Suprasł 1717.

⁸⁷² Ibidem, b.p. cud 14, bez wskazania numeru cuda, cud 22.

⁸⁷³ Ibidem, b.p. i bez wskazania numeru cuda

⁸⁷⁴ Николай (Трусовский), архимандрит, *Историко-статистическое описание...*, s. 102-103.

⁸⁷⁵ W. Nowakowski (Wacław z Sułgostowa (E. Nowakowski), *O cudownych obrazach...*, s. 640) oraz A. Witkowska i J. Nastalska-Wiśnicka (Aleksandra Witkowska, Joanna Nastalska-Wiśnicka, *Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej...*, s. 538), pisali, że egzemplarz książki nie jest znany. Jeden egzemplarz się zachował i jest przechowywany w Rosyjskiej Bibliotece Narodowej w Petersburgu (РНБ 15.23.5.26, za: М. Н. Ткачэнка, *Невядомая гравюра абара Маці Боскай Сверхжаньскай [w:] Матэрыялы да 100-годдзя з дня нараджэння Міколы Шчакаціхіна, 1896-1940, Мінск 1996, s. 110 (109-111).*

⁸⁷⁶ Innocenty Jastkiewicz, *Pełnia piękney iak xiężyc, łask promieniami światu przyswiecaiąca. Albo pełność niogranizconych dobrodziejstw Matki Boskiej, w obrazie Swierżnieńskim zdawna cydami słynącey, niegdyś przez x. Piotra Wagnera Dungowskiego kanonika Smoleń. plebana Swierżn: światu pokazana; teraz y przydatkiem drugiey części y rożnych autentycznych dokumentow zebraney, Nieśwież 1754.*

Ofiarowawszy się tedy do obrazu Najświętszej Panny, gdy k niemu przystąpiła, po przeczytaniu Ewangeliej S. zaraz przejrzała, i głosem opowiadała, przed wielu zgromadzeniem ludzi, niewymowne Najświętszej Panny dobrodziejstwo. Działo się to 8 dnia Septembra w roku 1638⁸⁷⁷.

Przy obrazie *Matki Bożej Pocajowskiej* cuda prawdopodobnie zaczęto spisywać w okresie prawosławnym historii monasteru, przed przyłączeniem do unii⁸⁷⁸, ale większość cudów zamieszczonych w drukowanej książce *Przesławna gora Pocajowska...*⁸⁷⁹, poświęconej ikonie, pochodzi z XVIII wieku. Z opisu cudów tego czasu dowiadujemy się, że do obrazu pielgrzymowali tak unicy, jak i katolicy świeckiego i duchownego stanu. Na przykład, w 1724 r. do Pocajowa przybył „Bartłomiej rzymskiego obrządku, z pod miasta Warszawy”⁸⁸⁰. W 1762 r. cud od obrazu zaświadczył Benedykt Kopczyński, filozof krzemienieckiego kolegium jezuickiego⁸⁸¹. W 1770 r. zapisał doznany przez niego cud ks. Eligiusz, kapucyn⁸⁸². Tym niemniej, liczba pielgrzymów rzymsko-katolickiego obrządku była zdecydowanie mniejsza niż liczba wiernych obrządku greckiego.

Rejestr cudów zawiera opowieść o chrzcie Żyda z miasta Załoziec w 1727 r., który będąc w Pocajowie w dzień Wniebowzięcia Najświętszej Panny uległ zachwytowi liczbą ludzi, przybyłych do oddania czci cudownemu obrazowi. Przybliżywszy się ku drzwiom cerkiewnym, Żyd patrzył na ozdobę cerkiewną,

A gdy odsłoniony był Cudowny Obraz Najświętszej Bogarodzicy, w tym razie od Obrazu zajaśniało światło nad słońce jaśniejsze promienie rozrzucając po wszystkiej cerkwi. Wtedy od owego światła tegoż momentu zajaśniała łaska Ducha Świętego w sercu jego, i pragnął Chrztu Świętego⁸⁸³.

Jeden cud zawiera opowieść o karze, doznanej przez luteranina, lekarza „z ziemi saskiej” w 1725 roku. Mieszkając w monasterze koło czterech tygodni „dla swojej lekarskiej umiejętności”, widząc dużą liczbę pielgrzymów przychodzących do cudownego obrazu, zaczął mu ubliżać, nie zwracając uwagi na próby tamtejszego kaznodziei, by temu zapobiec. Za karę za bluźnierstwo, po opuszczeniu monasteru, lekarz został opętany przez szatana i był dręczony przez niego do śmierci⁸⁸⁴. Większość zaś cudów zawiera opowieści o łaskach doznanych przez wiernych, głównie unitów, w ciężkich sytuacjach życiowych. Nie kładziono nacisku na

⁸⁷⁷ Innocenty Jastkiewicz, *Pelnia piękney iak xiężyc ...*, b.p., cud 3.

⁸⁷⁸ Zob. Walentyna Łoś, *Księga cudów Najświętszej Marii Panny monasteru Bazyljanów w Pocajowie: analiza ponadkonfesyjnej mentalności religijnej (XVII – początek XIX wieku)*, „Orientalia Christiana Cracoviensia”, 10 (2018), s. 119-120.

⁸⁷⁹ *Przesławna gora Pocajowska dawnością cudów Przenajczystzey Bogarodzicy Panny od cudownego Jey obrazu wynikających jasnijęca [...] w roku 1773 za zezwoleniem Nayświętszego Oyca Klemensa XIV [...] wykonanego, krótkim opisaniem do wiadomości świata, za zezwoleniem zwierzchności podana*, Pocajów 1801. Zob. więcej w następnym podrozdziale.

⁸⁸⁰ Ibidem, k. 25 rev.

⁸⁸¹ Ibidem, k. 44 av.

⁸⁸² Ibidem, k.54 av-rev.

⁸⁸³ Ibidem, k. 25 rev-26 av.

⁸⁸⁴ Ibidem, k. 25 rev.

nawracanie na unię prawosławnych albo protestantów, co było typowe dla rejestrów cudów z XVIII wieku.

Na przykład, wśród cudów obrazu Matki Bożej z bazylińskiego klasztoru w Machirowie powiatu połockiego, odnotowanych od 1727 r. po 1790 r. są dwa, opisujące łaski, których doznali prawosławni z Rosji (w jednym przypadku o obrzędku można sugerować z danych osoby, która zaświadczyła cud: „Pimin Iwanowicz Moskal, kupiec z zagranicy”⁸⁸⁵, a w drugim przypadku wskazano „greko-rosyjscy ludzie” z gubernii pskowskiej⁸⁸⁶. W obu przypadkach zaświadczano zatem o przybyszach z Rosji, co świadczy o przeniknięciu kultu ikony z bazylińskiego klasztoru Rzeczypospolitej do prawosławnego środowiska innego państwa.

Nie wzmiankowano nawracania na unię oraz nie wskazano obrzędku pielgrzymów do obrazu Matki Bożej z cerkwi we wsi Waśkowka na Polesiu Wschodnim. Cuda spisywano od 1773 r. do 1795 r. i zachowały się one do dziś w formie rękopisemnej w Litewskim Państwowym Archiwum Historycznym (f. 634, op. 3, nr 397). Dopiero w 2012 r. zostały one opracowane i wydane w Białymstoku w języku oryginału (po polsku) przez Antoniego Mironowicza⁸⁸⁷.

Sytuacja wyglądała podobnie w sanktuariach unickich na Podlasiu, którego przykład może stanowić obraz Matki Bożej w Starym Korninie. Początek kultu ikony jako cudownej sięga początku XVIII wieku⁸⁸⁸. Jej cuda zapisywano w latach 1716-1724. Obecnie księga cudów znajduje się w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Rosji w Petersburgu⁸⁸⁹. Rękopis został opracowany przez Antoniego Mironowicza i wydany w 1997 r. w Białymstoku. Księga zawiera cuda od ikony Matki Bożej spisane na 119 kartach, przy czym nie wskazywano w niej w ogóle obrzędku pielgrzymów, za wyjątkiem Anny Dziwulskiej z klasztoru bernardynek w Brześciu, która odwiedziła sanktuarium w 1718 roku⁸⁹⁰.

Z powyższego opisu wynika, że w XVIII w., a zwłaszcza w jego drugiej połowie funkcja obrazów maryjnych w unickich placówkach zmienia się z nawracania prawosławnych na unię na jednoczenie wiernych różnych obrzędów przy cudownym obrazie. Tym niemniej, podobnie do obrazu w kościele katolickim, do którego pielgrzymowała większa liczba katolików niż unitów, do ośrodków unickich pielgrzymowała większa liczba unitów, niż katolików. Pewny podział między Kościołem katolickim a Cerkwią unicką w świadomości wiernych pozostawał.

⁸⁸⁵ Volha Barysenka, *Ikony Matki Boskiej Czerniakowskiej i Machirowskiej...*, s. 200.

⁸⁸⁶ Ibidem, s. 235-236.

⁸⁸⁷ Antoni Mironowicz, *Księga cudów przed ikoną Matki Boskiej Waśkowskiej dokonanych*, Białystok 2012.

⁸⁸⁸ Antoni Mironowicz, *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych*, Białystok, 1997, s. IX-X.

⁸⁸⁹ Ibidem, s. XII.

Ibidem, s. 73.

V.3.3. Rejestry cudów ikon w ośrodkach prawosławnych

Prawosławni wierni zaczęli wykorzystywać tradycję spisywania cudów maryjnych wizerunków w odpowiedzi na zarzuty łacinników, twierdzących o braku łaski Bożej, wyrażonej w cudach w świątyniach prawosławnych, aby potwierdzić to, że cuda w prawosławiu nadal istnieją, co znaczy, że obrządek prawosławny pozostał „usprawiedliwionym” i „prawdziwym”. W ośrodkach prawosławnych wzrost liczby cudownych wizerunków, i razem z tym cześć dla nich odnotowano w wieku XVII, w tym czy innym stopniu łącząc ten fakt z ośrodkiem kijowskim za metropolity Piotra Mohyły oraz jego następców.

To właśnie wspomniany metropolita zaczął nadawać dużą rangę cudom od ikon oraz relikwii świętych w kijowskich pieczarach w działalności duszpasterskiej. Metropolita dbał z jednej strony o umocnienie roli religijnej Ławry Pieczarskiej⁸⁹¹, a z drugiej strony jego zamierzeniem było „odeprzeć zarzuty strony katolickiej o braku łaski uświęcającej w chrześcijaństwie wschodnim”⁸⁹². Mohyła własnoręcznie zaczął spisywać cuda, większość których została umieszczona w *Teraturgimie... A. Kalnofojskiego*, przygotowanej z rozporządzenia metropolity⁸⁹³.

Metropolita wspierał kult Matki Bożej. Jego zdaniem, Ławra Kijowo-Pieczerska była miejscem osobliwej opieki Bogurodzicy i świętych pieczarskich, gdzie gresznicy, rozbójnicy oraz innowiercy otrzymują przebaczenie⁸⁹⁴. Podkreślano, że beznadziejnie chorzy pielgrzymowali do różnych miejsc – Sokala, Częstochowy, Leżańska, Świętego Krzyża, Kalwarii i Żyrowicz, gdzie nawracali się na wiarę miejscowych księży, ale żadnej poprawy nie osiągnęli. Wręcz odrwrotnie, ich stan się pogarszał, lecz gdy tylko ci sami ludzie przychodzili do Ławry i prosili z wiarą o uzdrowienie, zaraz go dostępowali⁸⁹⁵. Geografia cudów zanotowanych przez Piotra Mohyłę była bardzo rozległa. Pochodziły one tak z terenów Rzeczypospolitej, jak z innym ziem, gdzie trwała konfrontacja między prawosławnymi oraz wiernymi innych wyznań⁸⁹⁶.

W tym czasie zaczęto propagować cudotwórcze ikony w placówkach prawosławnych i spisywać związane z nimi cuda. W 1638 r. w drukarni Ławry kijowo-pieczarskiej ukazała się książka igumena monastera kupiatyckiego, współdziałacza Piotra Mohyły, Hilariona Denisowicza *Parergon Cudow Świętych Obraza Przczystey Bogarodzice W Monastyru Kupiatickim*⁸⁹⁷.

⁸⁹¹ C. T. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила...*, s. 339.

⁸⁹² Aleksander Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, t. 1, Kraków 1996, s. 172.

⁸⁹³ C. T. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила...*, s. 339.

⁸⁹⁴ Ibidem, s. 341.

⁸⁹⁵ Ibidem, loc. cit.

⁸⁹⁶ Ibidem, s. 346.

⁸⁹⁷ Hilarion Denisowicz, *Parergon cudów świętych obraza Przczystey Bogarodzice w Monastyru Kupiatickim*, Kijów 1638. Książka została opracowana przez Piotra Chomika i wydana w Białymstoku w 2008 r.: Piotr Chomik, *Kupiatycka ikona Matki Bożej. Historia i literatura*, Białystok 2008.

Książkę wydrukowano jako suplement do książki *Teraturgima...* Atanazego Kalnofoyskiego, która powstała jako odpowiedź na zarzuty łacinników, że cuda zanikły w Cerkwi prawosławnej. *Parergon* Denisowicza poświęcony jest ikonie *Bogurodzicy Kupiatyckiej*. Zawiera opowieść o pochodzeniu ikony – cudownym objawieniu dziewczynce-pastuszce Hannie w promieniach światła na drzewie – oraz liczne opowieści i cuda. Nie zawiera jednak wzmianek ludzi o innym obrządku.

Piotr Chomik w opracowaniu historii ikony Kupiatyckiej zaznaczył w odniesieniu do książki cudów, że „Przypadek obrazu kupiatyckiego jest wyjątkowy, albowiem większość prawosławnych ośrodków kultowych nie ma własnych ksiąg cudów, będących zapisem cudownych wydarzeń doznawanych przez wiernych przed ikoną”⁸⁹⁸. W innym zaś artykule wskazany Autor do ksiąg o prawosławnych ikonach odniósł druki bazylikańskie o obrazach maryjnych z unickich ośrodków których kult był propagowany przez grekokatolików, tj. książki Teodozego Borowika i Jozafata Dubienieckiego o obrazie *Matki Bożej Żyrowickiej* oraz rejestry cudów obrazów *Boruńskiego*, *Świerżeńskiego*, *Starokornińskiego* i *Waśkowskiego*⁸⁹⁹. Wskazane dzieła powstały w kręgu unickim i moim zdaniem nie mogą być zaliczane do literatury prawosławnej. *Parergon* został więc jedynym drukiem, poświęconym cudownej ikonie Bogurodzicy, który ukazał się na terenach Rzeczypospolitej.

Warto jednak krótko omówić trzy inne dzieła, zawierające opisy cudów ikon Matki Bożej w Czernihowie – *Jeleckiej* i *Troicko-Ilińskiej*. Są to *Скарбница потрібная...* Joannicjusza Galatowskiego⁹⁰⁰ oraz dwa dzieła Dymitriusza Rostowskiego (Tuptało): *Чуда Пресвятой и Преблагословенной Девы Марии*⁹⁰¹, na podstawie której stworzono *Руно орошенное*⁹⁰².

Książki wydano w czasie, gdy ziemie czernihowskie były już odebrane Rzeczypospolitej i włączone do państwa moskiewskiego. Godne są jednak, ponieważ są owocami działalności kijowskiego grona Ateneum Mohylańskiego⁹⁰³, a zwłaszcza związane z biskupem czernihowskim Łazarem Baranowiczem, wybitnym propagatorem kultu kultu prawosławnych ikon. Czernichowski Jelecki monaster, którego igumenem of 1669 r. był Joanicjusz Galatowski, w drugiej połowie XVII w. miał bardzo bliskie relacje z monasterami prawosławnymi metropolii

⁸⁹⁸ Ibidem, s. 13.

⁸⁹⁹ Piotr Chomik, „Księgi cudów” ikon Matki Boskiej z obszaru Wielkiego Księstwa Litewskiego, „Barok: historia, literatura, sztuka”, XI/2(22) 2004, s. 150-154, 157-160.

⁹⁰⁰ Иоанникий Галатовский, *Скарбница потрібная и пожитечная всему свету, пресвятая Богородица Елецкая з великими скрбамі з чудами своїми*, Новгород-Северский 1676.

⁹⁰¹ Димитрий Туптало, *Чуда пресвятой и преблагословенной Девы Марии*, Новгород-Северский 1677.

⁹⁰² *Святитель Димитрий Ростовский. Чуда пресвятой и преблагословенной Девы Марии*, red., wstęp i koment. М. А. Федотовой, Чернигов 2013, s. 12-13.

⁹⁰³ Zob. na temat miejsca prac Ł. Baranowicza, J. Galatowskiego, D. Tuptała w literaturze polskiej: Ryszard Łużny, *Pisarze kręgu Akademii kijowsko-mohylańskiej a literatura polska*, Kraków 1966; Andrzej Romanowski, *Literatura polsko-rusko-rosyjska?*, „Wielogłos”, 2/28 (2016), s. 1-26.

kijowskiej na terenach Rzeczypospolitej. Kult obu ikon sięgał nawet odległych ziem WKL, pielgrzymowali do niej prawosławni z Mińska⁹⁰⁴, a nawet Rusi Czerwonej⁹⁰⁵.

Dzieło Galatowskiego ukazało się w typografii Nowgorodu Siewierskiego w 1676 r.⁹⁰⁶, ale w przeciwieństwie do jego słynnego druku pt. *Небо новое...*, nie zyskało wielkiej popularności⁹⁰⁷. Księgę poświęconą ikonie *Bogurodzicy Jeleckiej* Galatowski rozpoczął od opowieści o cudach poczynając od chrztu ruskich ziem przez św. Włodzimierza, przytoczył historie chrześcijaństwa w Czernihowie, założenie monasteru, objawienie cudownego obrazu, wątki o najazdach tatarskich, wojnach z Turcją oraz pomoc Bogurodzicy w trudnych sytuacjach życiowych udzieloną konkretnym osobom za pośrednictwem tego obrazu⁹⁰⁸.

Druk zawiera rycinę z przedstawieniem ikony Matki Bożej Tronującej z Dzieciątkiem na drzewie (Rys. 80). Jest to obraz, który powstał w XVII w. zamiast poprzednie czczonej ikony, zniszczonej w 1611 r. podczas wojny polsko-rosyjskiej. Według legendy, pierwszy obraz objawił się na drzewie jodłowym jednemu z ruskich książąt w XI wieku⁹⁰⁹.

Dzieła Demetriusza Rostowskiego poświęcone są ikonie *Matki Bożej Ilińskiej* z monasteru Troickiego Ilińskiego, namalowanej w 1658 r. przez mnicha Genadiusza (Dubieńskiego). Pierwsze dzieło, *Чуда Пресвятой и Преподобной Девы Марии...*, zostało wydane w Nowgorodzie Siewierskim w 1677, a *Руно орошенное...* po raz pierwszy wydano w 1683 r. w Czernihowie, a następnie druk kilkakrotnie wznawiano⁹¹⁰. Oba dzieła zawierają opisy cudów Bogurodzicy i opowieści o początkach chrześcijaństwa na ziemiach czernihowskich. Dzieła zawierają graficzne przedstawienia ikony. Kult ikony był propagowany przez Łazarza Baranowicza, w XVII w. powstało kilka grafik z przedstawieniem obrazu, tak o charakterze ulotnym, jak też zawartych w drukach⁹¹¹ (Rys. 81, Rys. 82, Rys. 83).

Chociaż omawiane dzieła literackie są wzorowane na katolickich książkach o cudownych obrazach, do opisów cudów dodano oddzielne podrozdziały zawierające kazania duszpasterskie o cnotach chrześcijańskich, co, możliwie, wskazuje na próbę wykształcenia charakterystycznego stylu mirakularnej literatury prawosławnej, co, jednak, nie zostało osiągnięte – wskazane dwie książki były jedynymi drukami, poświęconymi oddzielnym cudotwórczym ikonom pochodzącym

⁹⁰⁴ Zob. Д. Ростовський (Туптало Д. С.), *Руно орошенное*, Чернигов, 1696, ark. 55 av.-56 rev.

⁹⁰⁵ Иоанникий Галятовский, *Скарбница потребная и пожитечная...*, ark. k rev.

⁹⁰⁶ Zob. na ten temat, pr.: Т. Л. Левченко-Комисаренко, «Скарбница потребная» Иоанникия Галятовского, „Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філологія», 71(1127), 157-163; Емельянова Е. «Сказание о чудотворной иконе Елецкой Богоматери» в книге Иоанникия Галятовского «Скарбница потребная» [w:] *Книга в пространстве культуры*, 1.3 (2007), s. 135-142.

⁹⁰⁷ Н.М. Яковенко, *У пошуках Нового неба...*, s.89.

⁹⁰⁸ Иоанникий Галятовский, *Скарбница потребная и пожитечная...*, ark. ã

⁹⁰⁹ Waldemar Deluga, *Grafika z kręgu Ławry Pieczarskiej...*, s. 82.

⁹¹⁰ Korzystałam z wydania z 1696 r.: Д. Ростовський (Туптало Д. С.), *Руно орошенное*, Чернигов 1696.

⁹¹¹ Waldemar Deluga, *Grafika z kręgu Ławry Pieczarskiej...*, s. 82-83.

z terenów dawnej Rzeczypospolitej. Koniec tej działalności nastąpił jeszcze w tym samym stuleciu – po dołączeniu metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego.



Rys. 83. Ikona *Matki Bożej Jeleckiej (Jodłowej)*, rycina, XVII w.



Rys. 84. Ikona *Matki Bożej Ilińskiej*, rycina, XVII w.



Rys. 85. Ikona *Matki Bożej Ilińskiej*, rycina, XVII w.



Rys. 86. Ikona *Matki Bożej Ilińskiej*, rycina, XVII w.

Losy cudów innych ikon z prawosławnych placówek były mniej szczęśliwe. W ciągu dziesięcioleci, a nawet stuleci pozostawały w formie rękopisemnej. Tak więc cuda ikony *Matki Bożej Poczajowskiej*, które zaczęto spisywać pod koniec XVII, najpóźniej na początku XVIII w.⁹¹², czyli w czasie, gdy monaster należał do prawosławnych, zostały wydane dopiero po tym, jak stał się klasztorem unickim w latach 20. XVIII wieku⁹¹³. Oryginał rękopisu pt. *Xięga Cudów obrazu Poczajowskiego N Maryi Panny y Stopki* zachował się w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie⁹¹⁴. Cuda zostały opracowane i wydane po raz pierwszy dopiero w 1742 r. w języku ruskim (w środowisku badaczy ukraińskich określanym jako ukraiński⁹¹⁵) pod tytułem *Гора Почаевская...*⁹¹⁶. Druk był wielokrotnie wznawiany w latach 1757, 1772, 1779, 1793 i 1803⁹¹⁷. Wersja polskojęzyczna pod tytułem *Przesławna gora Poczaiewska...*⁹¹⁸ ukazała się w latach 1757, 1778, 1801, 1807.

O istnieniu rejestrów cudów innych ikon prawosławnych wiemy ze wzmianek na ich temat w innej literaturze. Praktyka spisywania cudów prawosławnych ikon wynika z diariusza⁹¹⁹ mnicha Demetriusza (Tuptało), przyszłego metropolity Rostowskiego, a od 1757 r. – świętego Rosyjskiej cerkwi prawosławnej. W 1675 r. on został zaproszony do prawosławnego bractwa Przemienienia Pańskiego w Słucku i mieszkał tam z 6 grudnia 1675 r. do 29 stycznia 1677 r.⁹²⁰. Potem kilkakrotnie odwiedzał prawosławne cerkwi monastery archimandrii słuckiej, w tym monastery nowodworski w powiecie pińskim i starczycki w powiecie słuckim, w których znajdowały się cudowne ikony maryjne, odpowiednio, *Nowodworska*⁹²¹ i *Starczycka*.

Przyszły święty odwiedził monaster nowodworski w 1677 r. i był obecny przy przeniesieniu ikony ze starej cerkwi do nowej 14 sierpnia. Według zapisu, podczas procesji z ikoną odbyło się kilka cudów, które zostały ogłoszone w cerkwi po liturgii 16 sierpnia przez igumena monasteru ceperskiego Nikodema⁹²². Żaden z tych cudów nie jest obecnie znany.

⁹¹² Walentyna Łoś, *Księga cudów...*, s. 120.

⁹¹³ Андрей Федорович Хойнацкий, *Очерк истории Почаевской лавры и её положение в настоящее время*, Санкт-Петербург 1881, s. 45.

⁹¹⁴ Kodeks zawierający opis 278 cudów z 1661 po 1827 r. został zbadany, przeanalizowany i wprowadzony do obiegu naukowego przez ukraińską badaczkę Walentynę Łoś: Walentyna Łoś, *Księga cudów...*, s. 120.

⁹¹⁵ Ibidem, s. 119.

⁹¹⁶ *Гора Почаевская: стопою чудесні из нея истікающую чудодійственную воду имущую, и іконою чудотворною Пресвятыя Дівы Матере Божія Маріи почитена, всему міру ясна и явна*, wyd. 4, Почаїв: Друкарня Успенського монастиря, 1793.

⁹¹⁷ Walentyna Łoś, *Księga cudów...*, s. 119

⁹¹⁸ N.p. *Przesławna gora Poczaiewska dawnością cudów Przenajczystszej Bogarodzicy Panny od cudownego Jey obrazu wynikających jasnijęca [...] w roku 1773 za zezwoleniem Najświętszego Ojca Klemensa XIV [...] wykonanego, krótkim opisaniem do wiadomości świata, za zezwoleniem zwierzchności podana*, Poczaїв: 1801.

⁹¹⁹ Zob. o diariuszu, jego redakcjach i teksty dwóch redakcji w: М. А. Федотова, *Святитель Димитрий Ростовский: Житие, служба, чудеса. Исследование и тексты*. Санкт-Петербург, 2022, s. 465-532.

⁹²⁰ Николай (Трусовский), архимандрит. *Историко-статистическое описание...*, s. 120.

⁹²¹ Zob. więcej o ikonie: Barysenka, V. (2022). *Dzieje ikony Matki Bożej Nowodworskiej...*, s. 137-149.

⁹²² Димитрий Ростовский. *Творения иже во святых отца нашего святителя Димитрия Ростовского*, Санкт-Петербург [b.r.w.], s. 26; «Диариуш» Димитрия Ростовского [w:] М.А. Федотова, *Святитель Димитрий Ростовский: Житие, служба, чудеса. Исследование и тексты*, Санкт-Петербург, 2022, s. 509.

14 lipca 1678 r. o. Demetriusz razem z p. Ołaykiewiczem odwiedził cudowne miejsce

4 mile od Słucka za vsią, Starożyce nazwaną, gdzie Nasw[iętą] Panna łaskę swą okazała przy mnie pięciu chorych zdrowi stało, dwóch na oczy i ednego opątanego, zas niewiaste na wnętrzości choro y jedne babę głuchą. A to się stało pod czas nabożeństwa w dzień niedzielny⁹²³.

Według zapisu z 22 września, przyszedł święty razem z igumenem mińskiego monasteru o. Gusławskim odwiedził Starczyce, gdzie „za niedziel 20 notowaną cudowney łaski Naswiętej Panny 76”⁹²⁴. Jest to dość imponująca liczba! Niestety te zapisy też nie są znane. Rejestr cudów spłonął w czasie pożaru w monasterze w 1738 r., do XIX w. w archiwum monasteru Świętej Trójcy w Słucku zachowały się opisy trzech cudów. W jednym z nich opisano gwałtowną śmierć kalwinisty słuckiego ekonoma Jakowa Pakoszy w wyniku spadku z konia. Jakow nie chciał pojechać z innymi na miejsce cudownego objawienia ikony Matki Bożej i nazwał nowość o objawieniu „babskimi bajkami”⁹²⁵. Nie jest wiadomy czas odnotowania tego cudu, ale całkiem odpowiada siedemnastowiecznym prawosławnym narracjom o karze, która napotkała protestantów, obrażających cudowne obrazy, i przypomina opis upadku cesarza głową w dół z konia w ikonie św. *Paraskewy* w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie, co zapewne stanowi reminiscencję legend bizantyńskich⁹²⁶.

Na pewno, istniały rejestry cudów innych prawosławnych ikon z terenów Rzeczypospolitej, ponieważ ikony uznawano za cudotwórcze, jednak nie są one znane na dzień dzisiejszy, poza wyjątkiem pojedynczych legend o początkach cudowności, przekazywanych ustnie albo sporadycznie wspomnianych w przypadkowych dokumentach lub literaturze. Warto jednak zaznaczyć, że w środowisku prawosławnym, nie zostały wydane rejestry cudów ikon z kultem o charakterze lokalnym, a nawet ikon o kulcie powszechnym, takim jak cudowne ikony *Zaśnięcia Bogurodzicy* z Ławry Kijowo-Pieczarskiej, albo ikony *Matki Bożej Kijowsko-Brackiej*, co było wynikiem polityki władzy rosyjskiej wobec Cerkwi prawosławnej po dołączeniu metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego. W XVIII w. prawosławnych placówkach na terenach dawnej Rzeczypospolitej tego rodzaj literatury maryjnej wygasł.

V.3.4 Podsumowanie

Rozwój piśmiennictwa sanktuaryjnego i literatury mirakularnej w Kościele zachodnim był w znaczącej mierze jednolity w XVII-XVIII wieku. To było związane z potrzebą cudów koniecznych do uznania obrazu cudownym przez hierarchów Kościoła. Najwięcej rejestrów

⁹²³ Ibidem, s. 511.

⁹²⁴ Ibidem, s. 512.

⁹²⁵ Николай (Трусковский), архимандрит, *Историко-статистическое описание...*, s. 70.

⁹²⁶ Mirosław Piotr Kruk, *Ikony XIV-XVI wieku w Muzeum Narodowym w Krakowie*, 1, Kraków 2019, s. 641-642.

cudów w XVII i XVIII w. powstało w Kościele katolickim w placówkach zakonnych. Mirakula, w których chodziło o nawracanie wiernych innych obrządków na obrządek, do którego należał cudowny obraz stanowiły zdecydowaną mniejszość wśród opowieści o innym charakterze. Wśród cudów o nawracaniu można wyodrębnić pewne tendencje: w cudach, związanych z obrazami z sanktuariów katolickich, częściej chodzi o nawracanie protestantów na katolicyzm, i to w XVII wieku. W cudach, zaś zanotowanych w ośrodkach unickich, chodzi o nawracanie prawosławnych, ale podobne przypadki nie są częste. Podobnie w obu środowiskach odnotowano oddawanie czci wizerunkowi przez wiernych innych obrządków bez wzmianki o konwersji.

W prawosławnym środowisku powstało i zachowało się bardzo mało przykładów literatury mirakularnej, której rozkwit przypadł na połowę XVII wieku. Okres spisywania cudów ikon w ośrodkach prawosławnych objął zaledwie kilka dziesięcioleci. Nie są znane rejestry cudów ikon prawosławnych z XVIII wieku, a ostatecznie kres temu położyło dołączenie metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego, reformy Piotra I w Cerkwi prawosławnej i sytuacja wewnętrzna w Rzeczypospolitej, gdzie kult cudownych ikon był ograniczony lokalnie i nie zyskiwał ogólnopaństwowego znaczenia. Podobnie do obrazów w placówkach katolickich i unickich, tylko kilka z nich zawiera wątki o nawracaniu wiernych innych obrządków na prawosławie oraz karę, którą doznawali – głównie – protestanci za znieważanie lub bluźnienie wobec cudownej ikony.

VI. PODSUMOWANIE

Ponadwyznaniowy charakter kultu maryjnego w dawnej Rzeczypospolitej wyznaczył jego wykorzystywanie jako jednego z instrumentów służących integracji chrześcijan różnych obrządków. Działalność ta była zapoczątkowana oraz aktywnie prowadzona przez Kościół katolicki w oparciu na praktyki wykształtowane w Europie Zachodniej w trakcie działań kontrreformacyjnych. Kościół katolicki oraz podporządkowany mu Kościół unicki prowadził aktywną misyjną działalność wśród protestantów oraz prawosławnych za pośrednictwem obrazów cudownych, przy czym misja Kościoła katolickiego najpierw była skierowana w znaczącym stopniu ku protestantom, unicy zaś prowadzili misję głównie wśród prawosławnych, co można prześledzić na podstawie rejestrów cudów obrazów, w których zaznaczano obrządek osób nawróconych na katolicyzm lub unię w sanktuariach maryjnych. Właśnie wśród rejestrów cudów katolickich sanktuariów wymieniono protestantów, którzy z różnych powodów tam się pojawili i nawrócili na katolicyzm. Warto jednak zaznaczyć, że liczba cudów opisujących nawracanie wiernych innych obrządków jest bardzo niska.

W pierwszych dziesięcioleciach XVII w. bazylianie pozyskali najbardziej czczone ikony z prawosławnych cerkwi i zaczęli propagować ich kult w oparciu o praktyki zachodnie, zatem przy pomocy spisywania i ogłaszanie drukiem cudów, budowania i szerzenia opowieści etiologicznych, wśród których należy wyróżnić namalowanie ikony przez Świętego Łukasza i przywiezienie na Ruś przez księcia Włodzimiera Wielkiego. Opowieść ta często towarzyszyła ikonom z przeszłością prawosławną i miała pokazać dziedziczość tradycji Kościoła niepodzielnego przez unitów, którzy za pośrednictwem unii z Kościołem katolickim naprawili błąd schizmy 1054 roku.

Krzewieniu kultów cudownych obrazów w cerkwiach unickich sprzyjali katolicy – tak szlachta i magnaci, jako duchowni, zwłaszcza zakony, które organizowały wspólne nabożeństwa przy obrazie a nawet fundowały świątynie unickie dla umieszczania cudownej ikony, jak, na przykład w przypadku ikony *Matki Bożej Ochowskiej*. Ważnym czynnikiem jednoczącym Kościoły katolicki i unicki były koronacje obrazów. Na wschodnich terenach państwa udział w nich brali duchowni i wierni dwóch podporządkowanych Watykanowi obrządków. W taki sposób Kościół katolicki demonstrował akceptację rytu wschodniego w ramach jednego Kościoła.

Podczas gdy do unitów trafiły cudotwórcze ikony z rozpowszechnionym kultem, do katolików sporadycznie trafiały cudotwórcze ikony, otoczone kultem lokalnym. W takim przypadku zdarzało się, że w świątyniach z ikonami o prawosławnej proveniencji jednocześnie z katolickimi świętami według kalendarza gregoriańskiego obchodzono niektóre święta „ruskie”, podczas których do kościoła przybywali unicy a nawet pojedynczy prawosławni. Podobne praktyki nie były bardzo rozpowszechnione, jednak trwały niekiedy aż po rozbiory Rzeczypospolitej. Dodatkowo, w kościołach katolickich była duża liczba ikon sprowadzonych na tereny państwa w

czasie wojen polsko-moskiewskich jako łupy. Rozpowszechnieniem kultu takich (oraz wielu innych) obrazów zajmowały się przeważnie zakony. Największa liczba cudownych obrazów maryjnych znajdowała się w klasztorach dominikańskich, najbardziej zaś popularne i koronowane należały do placówek karmelitańskich. Prócz tego, zakony zajmowały się rozpowszechnieniem na terenach Rzeczypospolitej kultu rzymskich cudownych obrazów, głównie obrazu *Matki Bożej Śnieżnej*, który typ razem z obrazem *Matki Bożej Częstochowskiej* należał do najbardziej rozpowszechnionych typów ikonograficznych obrazów maryjnych w świątyniach tak katolickich, jak i unickich Rzeczypospolitej, zwłaszcza w XVIII w., gdy w cerkwiach unickich rozpowszechniły się kopie cudownych obrazów z placówek katolickich oraz obrazy oparte o ikonografię wypływającą z teologii zachodniej, jak obrazy *Matki Boskiej Bolesnej* oraz *Niepokalanego Poczęcia*.

Kościół katolicki, a głównie zakon jezuicki, podejmował próbę misji, w tym z wykorzystaniem obrazów maryjnych, wśród innowierców – Żydów oraz Tatarów, mieszkających w Rzeczypospolitej. Działalność ta nie miała powodzenia, i niedługo potem z niej zrezygnowano. Niemniej wśród Żydów i Tatarów, mieszkających w środowisku chrześcijańskim notowano pojedyncze przypadki ubiegania się do Matki Bożej za pośrednictwem Jej cudownych obrazów.

W inny sposób przedstawiano tureckich oraz tatarskich najeźdźców – głównie, jako atakujących obrazy i doznających za to kary boskiej. W podobny sposób przedstawiano luteranów Szwedów oraz prawosławnych Moskali – w przypadku wojen na pierwszy plan wysuwano funkcję *palladialną* obrazu, który miał bronić miejsca, w którym się znajdował przed wrogami. W tym przypadku kontrowersyjne wyglądają legendy palladiałne związane z obrazami ze świątyni katolickich i unickich oraz cerkwi prawosławnych. Podczas gdy za pośrednictwem obrazów w pierwszych placówkach Matka Boża miała bronić katolików przed wojskami moskiewskimi, w drugim zaś – miała bronić prawosławnych wiernych Rzeczypospolitej przed wojskami Rzeczypospolitej.

Tendencje w rozwoju kultu maryjnego oraz wykorzystywania cudotwórczych ikon w dziele misji Cerkwi prawosławnej różnią się od tendencji w Kościele katolickim oraz unickim. W czasie zawarcia unii Cerkiew była w głębokim kryzysie. Podobnie było z kultami cudotwórczych ikon, które były w pewnym stopniu zaniedbane w efekcie nawrócenia możnych rodzin prawosławnych na protestantyzm. Po zawarciu zaś unii Cerkiew została pozbawiona najbardziej czczonych cudotwórczych ikon. Wielkiej zaś popularności nabył kult obrazu *Matki Bożej Częstochowskiej*, którego cudotwórcze w poł. XVII w. znajdowały się w kilku cerkwiach prawosławnych na wschodnich terenach państwa.

Dopiero działalność Piotra Mohyły i jego reformy oraz działalność grona Ateneum Kijowskiego doprowadziły do swoistego renesansu Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej.

Właśnie w 1. połowie XVII w. fundowano nowe cerkwie i monastery prawosławne, w których powstawały kultury nowych ikon. Kult jednej z nich – *Kupiatyckiej* – nawet próbowano podnieść do rangi państwowego, lecz bez powodzenia. Rozwój kultu maryjnego w Cerkwi prawosławnej w połowie XVII w. stanowił reakcję na działalność misyjną Kościoła katolickiego i miał charakter raczej apologetyczny, a nie misyjny. Druki, zawierające informację o cudotwórczych ikonach miały udowodnić katolikom, że w Cerkwi prawosławnej nadal mają miejsce zdarzenia cudowne, co znaczyło, że nadal ma ona łaskę boską i jest prawdziwą Cerkwią.

Sytuacja się zmieniła po utracie lewobrzeżnej Ukrainy i dołączeniu metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego. Wewnętrzne procesy polityczne w Rzeczypospolitej oraz procesy w państwie moskiewskim, szczególnie po reformach Piotra I, doprowadziły do zaniku działalności apologetyczno-misyjnej Cerkwi prawosławnej z wykorzystaniem cudotwórczych ikon oraz do ograniczenia kultu cudotwórczych ikon do najbliższych parafii.

Owszem, pojedynczy prawosławni odwiedzali sanktuaria maryjne należące do zwolenników Watykanu, jednak Cerkiew prawosławna pozostała zdystansowana wobec ruchu integracyjnego wokół postaci Bogurodzicy w Kościołach katolickim oraz unickim. W tym zakresie zaczęły się objawiać charakterystyczne tendencje moskiewskie, jak rozpowszechnienie kultu ikony *Matki Bożej Kazańskiej*, zakaz ogłaszania i spisywania cudów oraz zakaz powstania nowych kultów cudotwórczych ikon.

Wróćmy do ikony, od której zaczęto rozprawę – *Złoty Ołtarz wonnego kadzenia*, czyli obrazu Bogurodzicy w otoczeniu świętych trzech obrządków. Wśród świętych otaczających centralny temat maryjny są święci prawosławni z czasów Kościoła niepodzielnego. Brakuje jednak wśród nich świętych prawosławnych z Rzeczypospolitej, których działalność oraz kanonizacja przypadła na XVII-XVIII w., na przykład św. Atanazego Brzeskiego lub Jowa Poczajowskiego, słynnych z działalności przeciwko unii. To dobrze charakteryzuje jedność Kościoła katolickiego oraz unickiego w kulcie Bogurodzicy oraz dystans wobec niego oficjalnej Cerkwi prawosławnej w osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej, wbrew temu, że na poziomie konkretnych wiernych kult cudownych ikon/obrazów Bogurodzicy naprawdę był czynnikiem łączącym chrześcijan różnych obrządków a nawet innowierców.

SPIS ILUSTRACJI

Rys. 1. Ikona *Matki Bożej Złoty ołtarz wonnego kadzenia*, 1759, Muzeum narodowe w Krakowie, za: Mirosław P. Kruk, *Złoty Ołtarz wonnego kadzenia...*, s. 217.

Rys. 2. Ikona *Matki Bożej Poczajowskiej*, dat. XVI w., Poczajów, monaster Zaśnięcia Bogurodzicy, za: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D1%87%D0%B0%D0%B5%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%B0_%D0%91%D0%BE%D0%B6%D0%B8%D0%B5%D0%B9_%D0%9C%D0%B0%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B8#/media/%D0%A4%D0%B0%D0%B9%D0%BB:Pochaevskaya.jp.

Rys. 3. Ikona *Matki Bożej Kijowo-Brackiej*, dat. k. XVII – pocz. XVIII w., Państwowe Muzeum Sztuki Ukrainy, Kijów, foto autorki, 2018.

Rys. 4. Ikona *Matki Bożej Welatyckiej*, dat. XVII w., Borysów, sobór Zmartwychwstania Pańskiego, foto W. F. Sutiagin.

Rys. 5. Ikona *Matki Bożej*, dat. XVII w., Pińsk, cerkwiew św. Barbary.

Rys. 6. Ikona *Matki Bożej Surdegskiej*, Kaunas, sobór Zwiastowania Najświętszej Panny, za: <https://www.orthodoxy.lt/zapisi/surdegskaya-ikona-bozhiei-materi>.

Rys. 7. Jan Szczyrski, Ryciny z ikoną *Matki Bożej Nowodworskiej*, 1680. 1. za: Д. Степовик, *Іван Щирський. Поетичний образ в українській бароковій гравюрі*. Київ 1988. 2. za: И. В. Злотникова, *Чудотворные иконы Брянского края и их списки. Проблемы бытования и иконографии*: дис. Кандидат искусствоведения: 17.00.04. На правах рукописи. Москва 2011.

Rys. 8. С. Huberti, *Obraz Matki Bożej Częstochowskiej*, rycina, XVII w., za: Ryszard Knapiński, *Nieznane grafiki z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej [w:] Zwycięstwo przychodzi przez Maryję. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego Jasna Góra, 18–19 listopada 2005 roku*, red. A.S. Jabłoński i T. Siudy, Częstochowa: 2006, s. 111.

Rys. 9. J. van der Bruggen, *Obraz Matki Bożej Częstochowskiej*, miedzioryt, XVII w., za: Wojciech Kurpik, *Częstochowska Hodegetria*, Łódź 2008, s. 154.

Rys. 10. M. Hayee, *Obraz Matki Bożej Częstochowskiej*, rycina, XVII w., za: Ryszard Knapiński, *Nieznane grafiki z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej...*, s. 113.

Rys. 11. Ikona *Matki Bożej Kupiatyckiej*, kopia, dat. XVII w., Kupiatycze, cerkiew św. Mikołaja, foto W. F. Sutiagin, 2012.

Rys. 12. Ikona *Matki Bożej Znaku z Kejdan*, litografia pocz. XX w., za: *Кейданы, бывший Кейданский Преображенский монастырь, Кейданская гимназия и типография*, „Вестник Виленского Свято-Духовского братства”, nr 19 (1908).

Rys. 13. Ikona *Matki Bożej Mohylowo-Brackiej*, kopia (?), Mohylów, monaster św. Mikołaja, foto W. F. Sutiagin, 2012.

Rys. 14. Domniemana ikona *Bogurodzicy z bramy Olejnej w Mohylowie*, XVII w., fot. z pocz. XX w., Фотоархив ИИМК РАН, Q379-17.

Rys. 15. Ikona *Matki Bożej Tupiczewskiej*, litografia, pocz. XX w., za: М. Пятницкий, *Тупический монастырь...*

Rys. 16. Ikona *Matki Bożej Kazańskiej* z monasteru Markowego w Witebsku, litografia pocz. XX w., za: А. П. Сапунов, *Древние иконы...*

Rys. 17. Ikona *Matki Bożej Kazańskiej* z monasteru Markowego w Witebsku, kopia, czas powstania nie jest znany, foto W. F. Sutiagin, 2012.

- Rys. 18.** Ikona *Matki Bożej Hodegetrii*, dat. XVI w., Dzisna, cerkiew Zmartwychwstania Pańskiego, foto W. F. Sutiagin.
- Rys. 19.** Obraz *Matki Boskiej Jurowickiej*, dat. XVII, Kraków, kościół św. Barbary, foto autorki 2021.
- Rys. 20.** Obraz *Matki Boskiej Krywoszyńskiej*, dat. XVII w., Mińsk, Muzeum Starodawnej Białoruskiej Kultury Instytutu Historii Sztuki, Etnografii i Folkloru Państwowej Akademii Nauk, foto W. F. Sutiagin.
- Rys. 21.** Obraz *Matki Boskiej Ostrobramskiej*, dat. pocz. XVIII w., Wilno, Ostra Brama, foto autorki 2022.
- Rys. 22.** Ignaz Verhelst, *Matka Boska Berdyczowska*, miedzioryt, XVIII w., za: <https://polona.pl/item-view/ea2fea97-b4f6-48a4-8ef4-daf7a80f258?page=0>.
- Rys. 23.** Obraz *Matki Boskiej Śnieżnej*, Rzym, bazylika Santa Maria Maggiore, foto autorki 2019.
- Rys. 24.** Obraz *Matki Boskiej Białynickiej*, kopia z oryginału z pocz. XX w., Białynicze, cerkiew p.w. ikony Matki Bożej Białynickiej, foto W. F. Sutiagin, 2012.
- Rys. 25.** Obraz *Matki Boskiej Budzławskiej*, dat. XVI w., Budzław, kościół Zaśnięcia Najświętszej Panny Marii, za:
https://pl.wikipedia.org/wiki/Kult_wizerunku_Matki_Boskiej_Buds%C5%82awskiej#/media/Plik:Abraz.jpg.
- Rys. 26.** Obraz *Matki Boskiej z Pułganowa*, kopia z oryginału z lat 1660-ch, Promień, cerkiew św. Michała, za:
https://arkhiv.pravoslaviavolyni.org.ua/gazeta/statija/?newsid=2629&ncategory=volyn_ikony/.
- Rys. 27.** Ikona *Matki Bożej Hodegetrii* z cerkwi Przeczysteńskiej w Wilnie, litografia, kon. XIX w. za: K. Иванов, *Виленская святая и чудотворная икона Божией Матери* [в:] *Виленский календарь на 1896 г.*, Вильна 1895.
- Rys. 28.** Ikona *Matki Bożej Żyrowickiej*, Żyrowice, sobór Zaśnięcia Bogurodzicy, foto W. F. Sutiagin.
- Rys. 29.** Obraz *Matki Bożej Sapieżyńskiej*, Wilno, katedra św. Stanisława, foto autorki, 2022.
- Rys. 30.** Ikona *Matki Bożej Mińskiej*, Mińsk, sobór Świętego Ducha.
- Rys. 31.** Ikona *Matki Bożej Chełmskiej*, Łuck, Muzeum Wołyńskiej Ikony, foto autorki, 2018.
- Rys. 32.** Ikona *Matki Bożej Zimnieńskiej*, Zimno, cerkiew Zaśnięcia Bogurodzicy, za: <http://nyblago.org/publikatsii/chudotvornyye-ikony/zimnenskaya-ikona-bozhej-materi/>.
- Rys. 33.** Ikona *Matki Bożej z Włodzimierza-Wołyńskiego*, foto pocz. XX w., Фотоархив ИИМК РАН, O705-15.
- Rys. 34.** Ikona *Matki Bożej z monasteru Objawienia Pańskiego w Połocku*, litografia pocz. XX w., za: А. П. Сапунов, *Древние иконы...*
- Rys. 35.** Ikona *Matki Bożej Kołoskiej*, kopia z pocz. XX w., Grodno, cerkiew św. Borysa i Gleba, za: <https://old.orthos.org/eparhiya/svyatye-svyatyni/chudotvornyy-obraz-bozhiey-materi-kolozhskaya>.
- Rys. 36.** Obraz *Matki Bożej Tadulińskiej*, rycunek D. Strukowa, XIX w., Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego, F78-924.
- Rys. 37.** Obraz *Matki Bożej Tadulińskiej*, rycina, poł XVIII w.
- Rys. 38.** Obraz *Matki Bożej Świerżeńskiej*, rycina, XVIII w.

- Rys. 39.** Obraz *Matki Bożej Brasławskiej*, rycina, XVIII w., za: Otton Hedemann, *Historia powiatu brasławskiego...*, s. 39.
- Rys. 40.** Obraz *Matki Bożej Brasławskiej*, Brasław, kościół Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, foto W. F. Sutiagin, 2013.
- Rys. 41.** Obraz *Matki Bożej Kazimirowskiej*, Kazimirowo, cerkiew Zaśnięcia Bogurodzicy, foto W. F. Sutiagin, 2013.
- Rys. 42.** Jurij Piskun, *Matka Boża Zabielska*, 2012, rekonstrukcja ikony oryginalnej na podstawie zdjęcia oryginału utraconego w latach 30. XX wieku, Gresk, cerkiew Narodzenia Bogurodzicy, za: <http://pravicon.com/images/icons/24/24048.jpg>.
- Rys. 43.** Obraz *Matki Bożej Podleskiej*, Podlesie, cerkiew Świętego Ducha, foto W. F. Sutiagin 2012.
- Rys. 44.** Kamień przy obrazie *Matki Bożej Podleskiej*, Podlesie, cerkiew Świętego Ducha, foto W. F. Sutiagin 2012.
- Rys. 45.** Wiktor Tichonow, Ikona *Matki Bożej Czerniakowskiej*, kopia z lat 2000, z oryginału, Czerniakowo, cerkiew św. Mikołaja, foto W. F. Sutiagin, 2013.
- Rys. 46.** Pień drzewa, na którym według legendy objawiła się ikona *Matki Bożej Czerniakowskiej*, Czerniakowo, cerkiew św. Mikołaja, foto W. F. Sutiagin, 2013.
- Rys. 47.** Kopia ikony *Matki Bożej Waśkowskiej*, Jelsk, cerkiew Trójcy Świętej, foto W. F. Sutiagin, 2013.
- Rys. 48.** Obraz *Matki Bożej Boruńskiej*, Boruny, kościół pw. św. Piotra i Pawła, foto W. F. Sutiagin, 2012.
- Rys. 49.** Ikona *Bogurodzicy Βρεφοκρατούσα*, 1-a ćwierć XIV w., Muzeum Kultury Bizantyńskiej, Saloniki (Grecja), foto autorki, 2019 r.
- Rys. 50.** Obraz *Matki Bożej Ochowskiej*, dat. XVII w., Ochowo, cerkiew Podwyższenia Krzyża Pańskiego, foto W. F. Sutiagin, 2013.
- Rys. 51.** Obraz *Matki Bożej* w farze Nowogrudzkiej, 1. poł. XVIII w., za: Maria Kałamajska-Saeed, *Cudowne obrazy Matki Boskiej Nowogródzkiej...*, s. il. po str. 67.
- Rys. 52.** L. Willontz, cudowny obraz *Matki Boskiej* z kościoła jezuitów w Nowogródku, miedzioryt, 1683, za: Maria Kałamajska-Saeed, *Cudowne obrazy Matki Boskiej Nowogródzkiej...*, s. il. po str. 67.
- Rys. 53.** Obraz *Matki Bożej Chmelowskiej*, dat. XVIII w., Chmielowo, cerkiew Przemienienia Pańskiego, foto W. F. Sutiagin 2012
- Rys. 54.** Obraz *Matki Bożej Zamoszskiej*, dat. XVIII, Muzeum Starodawnej Białoruskiej Kultury Instytutu Historii Sztuki, Etnografii i Folkloru Państwowej Akademii Nauk, Mińsk, Białoruś.
- Rys. 55.** Obraz *Matki Bożej Biarozawickiej*, dat. XVIII, Biarozawiczy, cerkiew Pokrowy Bogurodzicy, foto W. F. Sutiagin, 2013.
- Rys. 56.** Ikona *Matki Bożej Ożenińskiej*, dat. XVIII, Ożenin, za: Микола Бендюк, *Ikona Богородиці Оженинської...* s. 63.
- Rys. 57.** Obraz *Matki Bożej Trockiej*, Troki, kościół Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny, za: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7a/The_Mother_of_God_of_Trakai.jpeg
- Rys. 58.** Ikona *Matki Bożej Gruzdowskiej*, kopia (?), Gruzdowo, cerkiew Szaty Najświętszej Bogurodzicy, foto W. F. Sutiagin, 2012.
- Rys. 59.** Jan Masiewski, obraz *Matki Boskiej Krzemienieckiej*, miedzioryt, XVIII w., BUV, sygn. VUB06_000000088, za: https://kolekcijos.biblioteka.vu.lt/en/objects/VUB06_000000088#00001

- Rys. 60.** Józef Goczemski, obraz Matki Boskiej Krzemienieckiej, miedzioryt, 1760, za: Stanisław Makowski, *Krzemieńskie źródła...*, s. 98.
- Rys. 61.** Ikona *Matki Bożej Wienzowieckiej*, Wienzowiec, cerkiew św. Piotra i Pawła, foto W. F. Sutiagin, 2013.
- Rys. 62.** Kopia ikony *Matki Bożej Wienzowieckiej*, dat. XVIII, Wienzowiec, cerkiew św. Piotra i Pawła, foto W. F. Sutiagin, 2013.
- Rys. 63.** Szata po cudownej ikonie *Matki Bożej Łukowskiej*, foto autorki, 2008.
- Rys. 64.** Obraz *Matki Bożej Tonowo-słobodzkiej*, dat. XVIII w., Tonowo, Słobodka, cerkiew św. Jerzego, foto W. F. Sutiagin, 2012.
- Rys. 65.** Kopia obrazu *Matki Bożej Krzywickiej*, Krzywicze, cerkiew Trójcy Świętej, foto autorki, 2008.
- Rys. 66.** Obraz koronacji Najświętszej Panny Marii z cerkwi w wiosce Łatygowo (Białoruś), za: Н.Ф. Высоцкая, *Ікананіс Беларусі XV-XVIII стагоддзяў*, Мінск 1992, іл. 102.
- Rys. 67.** Obraz koronacji Najświętszej Panny Marii z cerkwi we wsi Bołochów (Ukraina), za: Віктор Мельник, *Сакральне мистецтво Галичини XV–XX століть в експозиції Івано-Франківського художнього музею*, Івано-Франківськ 2007, іл. nr 28, с. 176-177.
- Rys. 68.** Teofil Trockiewicz, Facjata kościelna w Berdyczowie, rycina, XVIII w., za: Grzegorz Trzeźniewski, *Ozdoba y Obrona Ukrainskich Krajow...*, k. 144 rev.
- Rys. 69.** Objawienie ikony *Matki Bożej Żyrowickiej* z ikonostasu cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy, Żyrowice, za: *Ікананіс і алтарны жываніс Беларусі...*, с. 69.
- Rys. 70.** *Madonna del Pascolo*, fresk, Rzym, cerkiew św. Sergiusza i Bachusa, photo autorki, 2019 r.
- Rys. 71.** Obraz *Matki Bożej Żyrowickiej*, rycina, XVII w., za: Ioanne Drews, *Methodus peregrinationis...*
- Rys. 72.** Leon Tarasewicz, Obraz *Matki Bożej Żyrowickiej*, rycina, przed 1700, Biblioteka Narodowa, Magazyn Ikonografii G.65107/I, za: <https://polona.pl/item/matka-boska-zyrowicka,NTU3MTY1MQ/0/#info:metadata>.
- Rys. 73.** Daniel Petseldt, Obraz *Matki Boskiej Żyrowickiej*, rycina, XVIII w.; Biblioteka Naukowa Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego im. M.W. Łomonosowa, No. 293, ark. 24 (Za: Е.В. Зименко, Н.А. Кобяк, Э.В. Шульгина. *Новые данные о сборниках «Солнце пресветлое»*”, „Вестник РГНФ”, nr 3/60 (2010), с. 143.
- Rys. 74.** Figura *Matki Boskiej Sejneńskiej* (stan otwarty), Sejny, za: <http://santes.com.pl/parafiasejny/assets/Uploads/madonna-0.jpg>.
- Rys. 75.** Figura *Matki Boskiej Sejneńskiej* (stan zamknięty), Sejny, za: <http://santes.com.pl/parafiasejny/assets/Uploads/madonna-00.jpg>.
- Rys. 76.** Obraz *Matki Boskiej Brzeskiej*, dat. XVII-XIX w., Brześć, kościół Podwyższenia Świętego Krzyża, za: http://www.dialog1994.by/nasha_vera/god-veryi/.
- Rys. 77.** Obraz *Matki Boskiej Białynickiej* z unickiej cerkwi w Snowiu, dat. XVII w., Mińsk, Muzeum Starodawnej Białoruskiej Kultury Instytutu Historii Sztuki, Etnografii i Folkloru Państwowej Akademii Nauk, za: *Музей старажытнабеларускай культуры...* s. 33.
- Rys. 78.** Obraz *Matki Boskiej Łukiskiej*, dat. k. XV-pocz. XVI w., Wilno, kościół pw. św.św. Jakuba i Filipa, za: Tojana Račiūnaitė, *Lukiškių Dievo Motinos ikonos...*, s. 82.
- Rys. 79.** Obraz *Matki Boskiej Gudogajskiej*, dat. XV w., Gudogaje, kościół p.w. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny, za:

https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D1%83%D0%B4%D0%BE%D0%B3%D0%B0%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%B0_%D0%91%D0%BE%D0%B6%D0%B8%D0%B5%D0%B9_%D0%9C%D0%B0%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B8

Rys. 80. Georg Andreas Wolfgang, Obraz *Matki Boskiej Ruskiej* z kościoła św. Jana w Wilnie, rycina, XVII w., za: Wilhelm Gumpfenberg, *Atlas Marianus...* bd. 4, Ingolstadii 1659, il 25 (po stronie 284).

Rys. 81. Obraz *Matki Boskiej Loretańskiej* z kościoła w Poszyrwintach, rycina, XVII w., za: Wilhelm Gumpfenberg, *Atlas Marianus...*, bd. 4, Ingolstadii 1659, il 24 (po stronie 280).

Rys. 82. Georg Andreas Wolfgang, Obraz *Matki Boskiej Loretańskiej* z kościoła w Poszyrwintach, rycina, XVII w., za: Wilhelm Gumpfenberg, *Atlas Marianus...* bd. 2, Ingolstadii 1657, il 25 (po stronie 202).

Rys. 83. Ikona *Matki Bożej Jeleckiej (Jodłowej)*, rycina, XVII w., za: Иоанникий Галятовский, *Скарбница потрібная и пожитечная всему свету, пресвятая Богородица Елецкая з великими скрбами з чудами своими*, Новгород-Северский 1676.

Rys. 84. Ikona *Matki Bożej Plińskiej*, rycina, XVII w., zawarta w dziele *Чуда пресвятой и преблагословенной Девы Марии*. Новгород-Северский 1677, za: *Святитель Димитрий Ростовский. Чуда пресвятой и преблагословенной Девы Марии*, подг. Текста, вступ. Ст., коммент. М.А. Федотовой, Чернигов 2013, s.8.

Rys. 85. Ikona *Matki Bożej Plińskiej*, rycina, XVII w., za: Туптало Димитрий (Ростовский), *Руно орошенное, пречистая и преблагословенная дева Мария, или чудеса образа пресвятыя Богородицы, бывшия в монастыре Ильинском Черниговском [...]*, Чернигов 1683.

Rys. 86. Ikona *Matki Bożej Plińskiej*, rycina, XVII w., za: Димитрій, Ростовський, *Руно орошеное*, Чернигов 1696.

WYKAZ SKROTÓW

LMAVB – Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka (Biblioteka Akademii Nauk Litwy, im. Wróblewskich, Wilno, Litwa).

LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyvas (Państwowe Historyczne Archiwum Litwy, Wilno).

VUB – Vilniaus universiteto biblioteka (Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego).

ИИМК РАН – Институт истории материальной культуры Российской академии наук (Instytut Historii Materialnej Kultury Rosyjskiej Akademii Nauk, Petersburg, Rosja).

НИАБ – Национальный исторический архив Беларуси (Państwowe Historyczne Archiwum Białorusi, Mińsk, Białoruś).

РГИА – Российский государственный исторический архив (Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne, Petersburg, Rosja).

СПБНИ РАН – Санкт-Петербургский институт истории Российской академии наук (Petersburski Instytut Historii Rosyjskiej Akademii Nauk, Petersburg, Rosja).

ЦДАК України – Центральний державний історичний архів України (Centralne Państwowe Archiwum Historyczne, Kijów, Ukraina).

b.m.w. – bez miejsca wydania

b.r.w. – bez roku wydania

BIBLIOGRAFIA

ZRÓDŁA

Źródła pisane

- Archiwum karmielotów w Krakowie AKKr 177. Kopie dokumentów dotyczących cudownego obrazu Matki Boskiej w kościele karmielitów w Białyniczach
- Archiwum Państwowe w Lublinie. Chełmski Konsystorz Greckokatolicki. 35/95/0/5/143.
- Biblioteca Apostolica Vaticana, Madonne Coronate, T. 1-11.
- Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, rkp. 79481, cz. 2
- Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, rkp. 79482, zw. 2
- LMAVB. F17-172. Wizytacje cerkwi 1779.
- LVIA. F. 634. Ap. 1. B. 48. Generalne wizytacje cerkwi dekanatów kamienieckiego, kobryńskiego, poleskiego, prużańskiego o włodawskiego, 1759.
- LVIA. F. 634. Ap. 1. B. 50. Wizyty dekańskie dekanatu brzeskiego, 1757.
- LVIA. F. 634. Ap. 1. B. 53. Akty wizytacji generalnej cerkwi dekanatów słonimskiego, lidzkiego i cyryńskiego, 1784.
- LVIA. F. 634. Ap. 3. B. 284. Sprawa o pożarze w cerkwi łukowskiej, 1813-1821.
- LVIA. F. 694. Ap. 1. B. 3569. Opisanie kościołów dekanatu brzeskiego, 1799.
- LVIA. F. 694. Ap. 1. B. 3999. Inwentarz kościoła werchowickiego, 1796.
- LVIA. Ф.634. Ap. 1. B. 14. Inwentarz monasteru dziśnieńskiego, 1802.
- Lwowska Narodowa Biblioteka im. W. Stefanika, MB-261.
- Lwowska Narodowa Biblioteka im. W. Stefanika, MB-393.
- Lwowska Narodowa Biblioteka im. W. Stefanika, MB-394.
- Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Ser. n. 3847 HAN MAG, Visitaciones Monasteriorum Ordinis S. Basilii, 1736-1741.
- Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Ser. n. 3848 HAN MAG, Visitaciones Monasteriorum Ordinis S. Basilii, 1751-1755.
- Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Ser. n. 3849 HAN MAG, Visitaciones Monasteriorum Ordinis S. Basilii, 1793-1798.
- VUB. F.3-95. Księga Matki Bożej Machirowskiej, o jej cudach, które się zaczęły w machirowskiej cerkwi Pokrowskiej od 1697.
- Архив СПбИИРАН, Кол. 52. Оп. 1, д. 328. Wizytacje sprowadzone przez Lwa Kiszkę, 1763-1772.
- Архив СПбИИРАН, Кол. 52. Оп. 1. № 341a. Zbiór dokumentów z historii klasztorów bazylikańskich prowincji litewskiej
- Архив СПбИИРАН, Кол. 52. Оп. 1. Д. 345. Wiadomości statystycznie-historyczne o stanowisku klasztorów bazylikańskich prowincji litewskiej, XVIII w.
- Брестская областная библиотека им. М. Горького. Inwentarze Installacyi Superiorow Wolnianskich od Roku 1675 do R(o)ku 1782 sporządzony. Д. 1- 8.
- НИАБ. Ф. 128. Оп. 1. Д. 1. Wizyty cerkwi sołomoreckiej i bucewickiej.

- НИАБ. Ф. 1299. Оп. 1. Д. 1. Wizyty cerkwi Dekanatu głuskiego, 1791.
- НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 40170. Sprawa o rozstrzygnięcie pytania przekształcenia kościoła rzymskokatolickiego w Ochowie na cerkiew prawosławna w związku z odnalezionymi dokumentami o istnieniu wcześniej cerkwi unickiej na miejscu cerkwi.
- НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 41240. Wizyty cerkwi ujezdów mozyrskiego, rzeczyckiego i bobrujskiego, 1777.
- НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 47. Inwentarz rzeczy w cerkwi Zmartwychwstania Pańskiego Błahoctestywoj Dziśnienskiej, 1786.
- НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 6503. Sprawa o pożarze w cerkwi waniużyckiej.
- НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 974. Opisanie majątności monasteru starczyckiego, 1796.
- НИАБ. Ф. 136. Оп. Д. 41247 Wizyty cerkwi Ujazdów pińskiego i turowskiego, 1799.
- НИАБ. Ф. 1502. Оп. 1. Д. 13. Wizyty cerkwi Ujazdu nowogrudzkiego, 1754.
- НИАБ. Ф. 1655. Оп. 1. Д. 2. Wizytacje generalne Dekanatu igumeńskiego, 1792.
- НИАБ. Ф. 1655. Оп. 1. Д. 3 Wizyty cerkwi Powiatu igumeńskiego, 1800.
- НИАБ. Ф. 1781. Оп. 27. Д. 213 Wizytacje kościołów Białorusi Zachodniej, 1745-1753.
- НИАБ. Ф. 1781. Оп. 27. Д. 241. Л. 1 об. Wizyta generalna kościołów świeckich i zakonnych w powiecie wilejskim leżących w roku 1796.
- НИАБ. Ф. 1781. Оп. 27. Д. 461. Wizyty i inwentarze kościołów dekanatu igumeńskiego, 1856.
- НИАБ. Ф. 1781. Оп. 27. Д. 488. Opisanie parafii kleckiej, 1713-1729.
- НИАБ. Ф. 1781. Оп. 27. Д. 587 Wiadomość a bazylikańskim klasztorze nowogrudzkiem, 1824.
- НИАБ. Ф. 2694. Оп. 1. Д. 34. W sprawie dekretu Połockiego Konsystorza Kościelnego w sprawie aranżacji Drzwi Królewskich i ikonostasu w cerkwi klasztoru Machirowskiego w Ujeździe połockim.
- НИАБ. Ф. 2694. Оп. 1. Д. 37. W sprawie dekretu Połockiego Konsystorza Kościelnego w sprawie aranżacji Drzwi Królewskich i ikonostasu w cerkwi klasztoru Machirowskiego w Ujeździe połockim, 1842-1845.
- НИАБ. Ф. 2847. Оп. 1. Д. 1. Cerkiew Narodzenia Matki Bożej wsi Sierotino Ujazdu połockiego Guberni Witebskiej, 1899.
- НИАБ. Ф. 3245. Оп. 1. Д. 1г. Sprawa według skargi Guberni podolskiej na mnichów z klasztoru bazylianów poczajowskich o nakłanianie przez nich chłopów do nawracania się na prawosławie, 1797-1797.
- НИАБ. Ф. 3245. Оп. 3. Д. 68. Inwentarz monasteru leszczyńskiego Powiatu pińskiego i wizyta cerkwi berezyńskiej powiatu Borysowskiego Gubernii mińskiej, 1830-1839.
- НИАБ. Ф. 3245. Оп. 7. Д. 3. Wizyta cerkwi Dekanatów nieświeskiego i kleckiego, 1784;
- НИАБ. Ф. 2847. Оп. 1. Д. 1. Księga wiadomości historycznych o cerkwi z lat 1842-1898.
- РГИА. Ф. 823. Оп. 3. Д. 455. Sprawozdania z wizytacji cerkwi unickich z dokładnym opisem ich stanu, 1703
- РГИА. Ф. 823. Оп. 3. Д. 604. Wizytacje cerkwi Województwa nowogródzkiego, 1755.
- РГИА. Ф. 823. Оп. 3. Д. 518. Wizytacje generalne cerkwi Dekanatów oszmiańskiego, błońskiego, lidzkiego i miadzielskiego, 1732.

- РГИА. Ф. 824. Оп. 2. Д. 183. Wizytacje generalne cerkwi Dekanatów połockiego i gorodockiego, 1822-1823.
- РГИА. Ф. 824. Оп. 2. Д. 187. Wizytacje generalne cerkwi Dekanatów czasnickiego i beszenkowickiego, 1822-1823.
- РГИА. Ф. 824. Оп. 2. Д. 299. Wiadomości Dekanatów berdyczowskiego, pikowskiego i bałykowskiego, 1789.
- ЦДІАК України. Ф. 127. Оп. 1076. Д. 316. Sprawa o pomoc zabłudowskiemu klasztorowi Wniebowzięcia Bogurodzicy przy odbudowie spalonej cerkwi, o pozwolenie na wysłanie nabożeństw do diakona archimandryta słuckiego Konstantego; inwentarz przyborów kościelnych, książek, ikon monasteru Starczyckiego i innych dokumentów.

Źródła drukowane

- Wizytacje generalne cerkwi i monasterów unickiej eparchii włodzimierskiej końca XVII – początku XVIII wieku: księga protokołów oraz inne opisy*, redakcja i wstęp Andrzej Gil, Ihor Skoczylas, Lwów-Lublin, 2012.
- Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией*, подготовил к изданию И. Григорович, т.4, Санкт-Петербург 1842.
- Акты, издаваемые Виленскою археологическою комиссиею*, том 11, Вильна 1880.
- Акты, издаваемые Виленскою археологическою комиссиею*, том 5, Вильна 1871.
- Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов*, том 29, Вильна 1902.
- Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией*, т. 3, Санкт-Петербург 1861.
- Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией*, т. 11, Санкт-Петербург 1879.
- Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа*, т. 2, Вильна, 1867.
- Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемых при Управлении Виленского учебного округа*, т. 12, Вильна 1900.
- Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа*, т. 9, Вильна 1870.
- Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, ч. 1, т. 6, Киев 1883.
- Візиты уніяцкіх цэркваў Мінскага і Наваградскага сабораў 1680–1682 гг.: Зборнік дакументаў*, уклад. Д. В. Лісейчыкаў, Мінск 2009.
- Довбищенко М.В., *Архів Української Церкви, т.3, вып. 1: Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI-першої половини XVII ст*, Київ 2001.
- Инвентарь Полоцкой кафедральной церкви святой Софии, составленный о. Константином Кашицом (монахом ордена святого Василия Великого), ключарем сей церкви, 1693 г., 15 августа*, „Полоцкие епархиальные ведомости”, nr 2 (1899).

- Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской, хранящихся в центральном архиве Витебска и изданные под редакциею и.д. архивариуса сего архива М. Веревкина, вып. 18, Витебск 1888.*
- Минская старина. Труды Минского церковного историко-археологического комитета. Тройчанский архив, вып. 4, Минск 1913.*
- Описание документов архива западнорусских митрополитов, сост. С. Г. Рункевич. т. 1. Санкт-Петербург 1897.*
- Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода, Санкт-Петербург 1868.*
- Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII-XVIII в., т. I-III. Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII-XVIII, ч. III, ред. Титов Ф., Киев 1905.*
- Церковная летопись Чернигово-Вольнянской церкви Новогрудского уезда, „Минские епархиальные ведомости”, nr 11 (1874).*

Źródła literackie

- Antelachus, to iest odpis na skrypt uszczypliwy zakonnikow Cerkwie odstępney S. Ducha, Elenchus nazwany, napisany przez Oyca Anastazego Sielawę, przelożonego monastyrza Wileńskiego S. Troyce zakonu s. Basilego. W Wilnie roku Pańskiego 1662 [в:] Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, т.8, ч. 1, Киев 1914, с. 675-731.*
- Elenchus piśm uszczypliwych, przez zakonniki zgromadzenia Wileńskiego Świętey Troyce wydanych, napisany przez zakonniki monastera bratstwa cerkiewnego Wileńskiego cerkwie Zeyscia S. Ducha w Wilnie roku Pańskiego 1622 [в:] Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, т.8, ч. 1, Киев 1914, с. 597-673*
- Lew Krewza, Obrona jedności cerkiewnej, abo dowody którymi się pokazuje, iż Grecka Cerkiew z Łacińską ma być zjednoczona, podane do druku, 1617 [в:] Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссиею, т. 4, кн. 1., Санкт Петербург 1878, с. 157-312.*
- Sylwester Kossow, Exegesis [в:] Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, т.8, ч. 1, Киев 1914, с. 421-447.*
- Вказ о том, што именуют быти отступницы Церкви Святое Восточное голову папежа римскаго, а не Ис[уса] Христа, Сына Божия [в:] Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, т.8, ч. 1, Киев 1914, с. 508-561.*
- Захария Копыстенский Палинодія или Книга Оброны Кафолической Святой Апостольской Восточней Церкви и святых патриархов, и о Россох христианех, 1621 [в:] Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссиею, т. 4, кн. 1., Санкт Петербург 1878, с. 313-1200.*

Извлечение из Тераобрӯц'ы Афанасия Кальнофойского, изданной в 1638 г. [в:] Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, т.8, ч. 1, Киев 1914.

О образех, о кресте, о хвале Божией и хвале и молитве святых, и о иных артикулах веры единое правдивое Церкви Христовы [в:] Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, т.8, ч. 1, Киев 1914, с. 59-123.

Острожский священник Василий, О единой истинной православной вере и о Святой Соборной Апостолской Церкви, откуда начало приняла, и како повсюду распростресея [в:] Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией, т. 4, кн. 1., Санкт Петербург 1878, с. 601-938.

Ответ клирика острожского Ипатию Потюю [в:] Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией, т. 19, кн. 3., Санкт Петербург 1878, с. 377-432.

Петр Скарга, Берестейский собор и оброна его [в:] Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией, т. 19, кн. 3., Санкт Петербург 1878, с.183-328.

Послание старца Артемия к «Лютерским учителям», ставящим десятословие выше Евангелия, отвергающим храм, иконы, крестное знамение, иночество, покаяние и другие таинства, а также (в конце) к соvrащенным в ересь православным [в:] Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией, т.4, кн. 1., Санкт Петербург 1878.

Против повести нынешних безбожных еретиков, што поведуют не молитися ангелом, ни апостолом, ни пречистои Богородици и ни которому светому, а ним всем святым; а ни закона христианского не исповедуют, ни апостольского учения и всех святых святителей и преподобных отец, и уставы законныя отлагают Христовы [в:] Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше утвержденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, т.8, ч. 1, Киев 1914, с. 3-44.

Списание против Люторов [в:] Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией, т. 4, кн. 2., Санкт Петербург 1882, с. 48-182.

OPRACOWANIA

Ambrasaitė Ūla, *Ikonoklastinė polemika LDK. Vieno veikalo istorijos pinkelės*, „Literatūra”, 1/54 (2012), s. 7-18.

Balzamo Nicolas, Christin Olivier et Flückiger Fabrice, *L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg: Édition et traduction*, Neuchâtel 2015.

Baranowski Andrzej J., *Koronacja obrazu Matki Boskiej Chełmskiej* [w:] *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, t. V., red. Jerzy Lilejko, Irena Rolska-Boruch, Lublin 2004, s. 206-213.

Baranowski Andrzej Józef, *Koronacje wizerunków maryjnych w czasach baroku: zjawisko kulturowe i artystyczne*, Warszawa 2003.

- Baranowski Andrzej J., *Oprawy uroczystości koronacyjnych wizerunków Marii n Rusi Koronnej w XVIII w.*, „Biuletyn Historii Sztuki”, r. 57, nr 3-4 (1995), s. 299-320.
- Baranowski Andrzej Józef, *Rola rodzin magnackich w uroczystościach koronacyjnych na wschodnich terenach Rzeczypospolitej* [w:] *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI-XVIII w.*, red. Jerzy Lileyko, Lublin 2000, s. 619-638.
- Barącz Sadok *Cudowny Obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1891.
- Barysenka Volha, *Dwie wersje Pieśni historycznej...: kult ikony Matki Boskiej Ladeńskiej na tle kultu ikony Matki Boskiej Żyrowickiej*, „Liturgia Sacra”, nr 1/27 (2021), s. 233-253.
- Barysenka Volha, *Dzieje ikony Matki Bożej Nowodworskiej w czasach nowożytnych*, „Perspektywy Kultury”, nr 3(38) (2022), s. 137-149.
- Barysenka Volha, *Ikony Matki Bożej Czerniakowskiej i Machirowskiej i ich losy po rozbiorach Rzeczypospolitej* [w:] *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej*, t. 2, red. Agnieszka Groniek, Alicja Z. Nowak, Kraków 2019, s. 169-238.
- Barysenka Volha, *Polityka rosyjskiej Cerkwi prawosławnej wobec cudownych obrazów katolickiej proveniencji na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej w XIX w. na kilku przykładach*, „Porta Aurea”, nr 20 (2021), s. 71-90.
- Barysenka Volha, *The Presentation of the Tatars and the Turks in the Legends Related to Miraculous Images/ Icons of Our Lady in the 17-18th Centuries in the Eastern Territories of the Polish-Lithuanian Commonwealth*, „Eikón Imago”, nr 11 (2022), 169-183.
- Barysenka Volha, *The Representation of Protestants in the Legends of Marian Images in the Territories of the (Former) Grand Duchy of Lithuania*, „Studia Historica Gedanensia”, vol. XIII (2022), p. 135-148.
- Belting Hans, *Likeness and presence, A History of the Image before the Era of Art*, Chicago 1994.
- Belting Hans, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, tłumacz. Tadeusz Zatorski, Gdańsk 2012.
- Benigiusz Józef Wanat, *Łaskami słynąca ikona Matki Bożej w Gudohajach na Białorusi*, Kraków 2006.
- Betlej Andrzej, *Przykłady oddziaływania wzorów Giovanniego Battisty Montany i Bernardino Radiego w sztuce polskiej XVII i XVIII wieku* [w:] *Barok i barokizacja. Materiały sesji naukowej Oddziału Krakowskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kraków, 3-4 XII 2004*, red. Katarzyna Brzezina, Joanna Wolańska, Kraków 2007, s. 161-179.
- Biernacka Małgorzata, *Niepokalane poczęcie* [w:] Małgorzata Biernacka, Tomasz Dziubecki, Hanna Graczyk, Janusz St. Pasierb, Maryja Matka Chrystusa, Warszawa 1987, s. 27-93.
- Bieś Andrzej Paweł, Grzebień Ludwik, *Obrazy Matki Bożej Śnieżnej (Salus Populi Romani) w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku. Legendy i fakty*, Kraków 2016.
- Boberska Marta, Boberski Wojciech, *Monaster Świętej Trójcy w Markowie pod Witebskiem*, „Biuletyn Historii Sztuki”, t. 83, nr. 4 (2021), s. 947-988.
- Boberski Wojciech, *Maryjne sanktuarium karmelitów w Białyniczach. Architektura i sztuka „Białoruskiej Częstochowy”* [w:] *Sztuka kresów wschodnich*, t. 6, red. Andrzej Betlej, Piotr Krasny, Kraków 2006, s. 97-153.
- Bobryk Witold, *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*, Lublin 2005.

- Borawski Piotr, Aleksander Dubiński, *Tatarzy polscy: dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986.
- Borawski Piotr, *Spoleczności orientalne w Wielkim Księstwie Litewskim w XVII w.*, „Rocznik Muzułmański” r. 1 (1992).
- Charkiewicz Jarosław, *Tobą raduje się całe stworzenie*, Warszawa 2009.
- Charkiewicz Walerjan, *Żyrowice – łask krynice*, Słomim 1903.
- Chodynicki Kazimierz, *Reformacja w Polsce*, Warszawa 1921.
- Chomik Piotr, „Księgi cudów” ikon Matki Boskiej z obszaru Wielkiego Księstwa Litewskiego, „Barok: historia, literatura, sztuka”, XI/2(22) 2004, s. 145-162.
- Chomik Piotr, *Kult Ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku*, Białystok 2003.
- Chomik Piotr, *Kupiatycka ikona Matki Bożej. Historia i literatura*, Białystok 2008.
- Chomik Piotr, *Magnateria i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec kultu ikon Matki Bożej w wiekach XVI–XVIII*, „Białoruskie zeszyty historyczne”, nr 19 (2003), 97-109.
- Chomik Piotr, *Monastery prawosławne jako ośrodki kultowe w XVI–XVII w. na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego* [w:] *Klasztory mnisze na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej od XVI do początku XX wieku*, red. Jolanta Gwioździk, Rafał Witkowski, Andrzej Marek Wyrwa, Poznań 2014, s. 197-214.
- Chomik Piotr, *Wpływ kultu ikon Matki Bożej na postawy religijne społeczeństwa Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku* [w:] *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, red. nauk. Zofia Abramowicz, Białystoku 2003, s. 341-359
- Chudek Józef Marjan, *Matka Boska Podkamieńska, szkic historyczne skreślony z okazji powtórnej koronacji cudownego obrazu*, Kościana 1927
- Ciołka Dariusz, *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Rzeszów 2014.
- Dąbrowski Lucjan, *Matka Boża Boruńska Pocieszycielka Strapionych*, Grodno 2009.
- Dekoninck Ralph, *Propagatio Imaginum: The Translated Images of Our Lady of Foy* [w:] *The Challenge of World for Early Modern Religious Art*, ed: Christine Göttler and Mia Mochizuki, Brill Academic Pub 2017; p. 241-267.
- Deluga Waldemar, *Ukraińskie graficzne wyobrażenia cudownych ikon maryjnych z XVII i XVIII wieku* [w:] *Гетьман Іван Мазепа. Постать, отночення, епоха. Збірник наукових праць*, відп. ред. В. А. Смолій [та ін.], Київ 2008, s. 312-335.
- Deluga Waldemar, *Grafika z kręgu Ławry Pieczarskiej i Akademii Mohylańskiej XVII i XVIII wieku*, Kraków 2003.
- Deluga Waldemar, *Malarstwo i grafika cerkiewna w dawnej Rzeczypospolitej*, Gdańsk 2000.
- Deluga Waldemar, *W kręgu sztuki Kościoła wschodniego. Metoda porównawcza w studiach nad rytownictwem i malarstwem XVI i XVII wieku* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 2: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, red. Stanisław Stępień, Przemyśl 1994, s. 327-333.
- Deluga Waldemar, *Przemiany w ikonografii Kościoła grekokatolickiego w XVIII wieku* [w:] *Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596-1996. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 28-29 listopada 1996 r.*, red. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 147-155.

- Deschamp Marion, *„Von wunderthaetigen Mariaebilder”*. *De la défense et de l'illustration des saintes images de Marie* [in:] *Marie mondialisée L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumppenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, ed. d'Olivier Christin, Fabrice Flückiger et Naïma Ghermani, Neuchâtel 2014, s. 195-209.
- Doktor Jan, *Apostaci mimo woli. Chrześcijańskie misje wśród Żydów i konwersje Żydów polskich na chrześcijaństwo w XVIII wieku* [w:] *W poszukiwanie religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*, red. Agnieszki Jagodzińskiej, Wrocław 2012, s. 119-133.
- Dworzak Agata, *Osiemnastowieczne uroczystości z udziałem cudownych obrazów na terenie województwa belskiego. Zarys problematyki*, „Rocznik Historii Sztuki”, t. XLV (2020), s. 109-138.
- Dyłałowa Hanna, *Unia brzeska – pojednanie czy podział?* [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994.
- Dywan Tomasz, *Kształtowanie kultury prowincjonalnej w katolickich sanktuariach maryjnych na kresach południowo-wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*, Łódź 2014.
- Frejlich Andrzej J., *Problem obrazu religijnego w protestancko-katolickiej dyskusji* [w:] *Sztuka ziem wschodnich Rzeczypospolitej XVI-XVIII w.*, red. Jerzy Lileyko, Lublin 2000, s. 273-282.
- Fridrich Alojzy, *Historye cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 1-4, Kraków 1911.
- Gach Piotr Paweł, *Karmelici Bosi na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w dobie kasat* [w:] *Cztery wieki Karmelitów Bosych w Polsce 1605-2005*, red. Andrzej Ruszała OCD, Kraków 2005, s. 77-107.
- Gębarowicz Mieczysław, *Szkice z historii sztuki XVII w.*, Toruń 1966.
- Gębarowicz Mieczysław, *Mater Misericordiae-Pokrow-Pokrowa w sztuce i legendzie Środkowo-Wschodniej Europy*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź, 1986.
- Ghermani N. *Zwischen Wunder und Vernunft: Der „Atlas Marianus“ des Jesuiten Wilhelm Gumppenberg*, „Zeitschrift Für Historische Forschung”, 40(2), p. 227–255.
- Gil Andrzej, *„Phoenix redivivus” Jakuba Suszy jako źródło do dziejów Chełma i ziemi chełmskiej*, „Studia Archiwalne”, t.2, (2006), s. 189-197.
- Gil Andrzej, *Źródła kultu ikony Matki Boskiej Chełmskiej. Z dziejów religijności w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej*, „Series Byzantina”, nr 2 (2004), s. 203-218.
- Gliwa Andrzej, *Mieszkańcy wsi Hyżne wobec zagrożenia tatarskiego w XVII stuleciu na tle międzypokoleniowej pamięci komunikatywnej i pamięci kulturowej*, „Miscellanea Historico-Archivistica”, t. XXVII (2020), s. 35-84.
- Gliwa Andrzej, *Powstawanie lokalnych kultów maryjnych i świętych patronów na Rusi Czerwonej po najazdach tatarskich jako dyskurs religijny w Rzeczypospolitej epoki nowożytnej*, „Tematy i konteksty”, nr 4/9 (2014), s. 380-400.
- Goldberg Jakub, *Żydowscy konwertyci w społeczeństwie staropolskim* [w:] *Spółczesność staropolska. Studia i szkice*, tom IV, pod red. Anna Izydorezyk, Andrzej Wychański, Warszawa 1986, s. 195-248.
- Gronek Agnieszka, *Okcydentalizacja sztuki cerkiewnej na ziemiach ruskich dawnej Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku* [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*, pod red. M. Kuczyńskiej [Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości, t. XI], Warszawa 2017, s. 330-370.

- Gronek Agnieszka, *The Renaissance as a Process: the Transformation in Orthodox Church Painting in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, „Київська Академія”, nr 19 (2022), s. 113-151.
- Grotowski Piotr Ł., *Kształtowanie się toposu ikony ranionej a judaizm in islam* [w:] *Religie świata śródziemnomorskiego*, Kraków 2006, s. 127-145.
- Hedemann Otton, *Dzisiaj i Druja magdeburskie miasta*, Wilno 1934.
- Hedemann Otton, *Historia powiatu brasławskiego*, Wilno 1930.
- Hedemann Otton, *Testamenty Brasławsko-dziśnieńskie XVII-XVIII wieku jako źródło historyczne*, Wilno 1935.
- Ignacy Borejko Chodźko, *Diecezja Mińska około 1830 roku. T.I. Struktury parafialne*, opracował i wydał M. Radwan, Lublin 1998.
- Janocha Michał, *Białoruskie malarstwo ikonowe, Ethos 21:1 (81)*, s. 127-135.
- Janocha Michał, *Icon painting in the Grand Duchy of Lithuania in the sixteenth – eighteenth centuries*, „Acta historiae atrium Balticae”, nr 2 (2007), p.79-98.
- Janocha Michał, *Niektóre aspekty ikonografii unickiej na terenie Rzeczypospolitej* [w:] *Śladami unii brzeskiej*, red. Radosław Dobrowolski, Mariusz Zemło, Lublin-Supraśl 2010, s. 496-543.
- Janocha Michał, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2001.
- Janocha Michał, *Wpływ Brzeskiej unii kościelnej na refleksję o sztuce oraz ikonografię malarstwa cerkiewnego w XVII i XVIII wieku* [w:] *Polska-Ukraina. Tysiąc lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 5: *Miejsce i rola Kościoła greckokatolickiego w Kościele Powszechnym*, Przemyśl 2000, 165-190.
- Janonienė Rūta, *Eleuterijaus Ziejejevičiaus knygos "Dangiškasis žvėrynas žemėje" iliustracijos*, „Acta Academiae Artium Vilmensis” t. 69, 2013, p. 155-171.
- Stefański Jerzy, *Z dziejów kultu obrazu Matki Boskiej Chełmskiej*, „Nasza Przeszłość”, nr 66 (1986) s. 159-190.
- Jurkowlaniec Grażyna, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*, Wrocław 2008.
- Kałamajska-Saeed Maria, *Cudowne obrazy Matki Boskiej Nowogródzkiej* [w:] *Wilno i ziemia mickiewiczowskiej pamięci*, t. 1, Białystok 2000, s. 53-72.
- Kałamajska-Saeed Maria, *Ołtarz w Budstawiu* [w:] *Niderlandyzm w sztuce polskiej. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, Toruń, grudzień 1992, Warszawa 1995, s. 437-450.
- Kałamajska-Saeed Maria, *Ostra Brama w Wilnie*, Warszawa 199.
- Kałamajska-Saeed Maria, *Stan zachowania cudownych obrazów Matki Boskiej z terenu dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego* [w:] *Zabytki sztuki polskiej na dawnych kresach wschodnich, Materiały z konferencji „Dzień dzisiejszy dawnej sztuki polskiej na wschodzie”*, Warszawa 1997, s. 54-61.
- Kamocki Janusz, *Fenomen Tatarów Polskich* [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań*, red. Adama Kazmierczyka, Kraków 2004.
- Kantak Kamil Juliusz. *Franciszkanie Polscy*, t. 2: 1517-1795, Kraków, 1937-1939.

- Każmierczyk Adam, *Rodziłem się Żydem... Konwersje Żydów w Rzeczypospolitej XVII-XVIII wieku*, Kraków 2015.
- Kempa Tomasz, *Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Toruń 2007.
- Kempa Tomasz, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku*, Toruń 2016.
- Kempa Tomasz, *Unijne koncepcje Konstantego Wasyla Ostrońskiego* [w:] *Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596-1996. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 28-29 listopada 1996 r.*, red. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 33-48.
- Knapieński Ryszard, *Nieznane grafiki z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej* [w:] *Zwycięstwo przychodzi przez Maryję. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego Jasna Góra, 18-19 listopada 2005 roku*, red. A.S. Jabłoński i T. Siudy, Częstochowa 2006, s. 72-117.
- Kobrzeńska-Sikorska Grażyna, *Ikona, kult, polityka. Rosyjskie ikony maryjne od drugiej połowy XVII wieku*, Olsztyn 2000.
- Kolendo-Korczak Katarzyna, *Kościół parafialny p.w. Podwyższenia Św. Krzyża w Brześciu* [w:] *Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej, część V: Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa Brzeskoliteńskiego*, t. 1, red. Marcin Zgliński, Kraków 2013.
- Konopacki Artur, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX w.*, Warszawa 2010.
- Korzeniowska Anna, Mączewska Katarzyna, *Kościół parafialny P.W. Św. Jerzego w Bielicy* [w:] *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa wileńskiego*, t. 2, red. naukowa: M. Kałamajska-Saeed, Kraków 2008, s. 37-52.
- Kosman Marceli, *Drogi zaniku pogaństwa u Baltów*, Wrocław 1976.
- Kosman Marceli, *Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji religijnej 2 Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, Wrocław 1987.
- Kosman Marceli, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Ossolineum 1973.
- Kowalczyk Jerzy, *Znaczenie wzorów Giovanniego Battisty Montano dla architektury barokowej w Polsce*, „Biuletyn Historii Sztuki” 63, 2000, s. 9-51.
- Kowalczyk Małgorzata Ewa, *Loreto w polskiej religijności XVIII w.* [w:] *Czasy nowożytne. Studia poświęcone pamięci prof. Władysława Eugeniusza Czaplińskiego w 100 rocznicę urodzin*, red. Krystyn Matwijowski, Wrocław 2005, s. 155-162.
- Kracik Jan, *Staropolskie polemiki wokół czci obrazów*, „Barok: historia, literatura, sztuka, XI/2(22)2004, s. 9-22.
- Kracik Jan, *Staropolskie spory o kult obrazów*, Kraków 2012.
- Kracik Jan, *Święte obrazy wśród grzesznych Sarmatów : ze studiów nad recepcją kultowego dziedzictwa*, „Nasza Przeszłość: studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce”, tom 76 (1991) s. 141-192.
- Krasny Piotr, *Fabrica Ecclesiae Ruthenorum. Dzieje cerkwi w Szczebrzeszynie i jej rozbudowy w latach 1777-1789 w świetle kroniki ks. Jana Karola Lipowieckiego*, Kraków 2010.

- Krasny Piotr, Kruk Mirosław P., *Kilka uwag o okcydentalizacji sztuki cerkiewnej w monarchii jagiellońskiej* [w:] *Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia – kult – kontekst społeczny*, red. Andrzej Gil, ks. Mirosław Kalinowski, Ihor Skoczylas, Lublin – Lwów, 2016, s. 137-160.
- Kruk Mirosław P., *Echoes of Iconoclasm in the Modern Polish-Lithuanian Commonwealth*, “*Studia Historica Gedanensia*”, vol. XIII (2022), s. 149-161.
- Mirosław Piotr Kruk, *Ikony XIV-XVI wieku w Muzeum Narodowym w Krakowie*, t.1-3, Kraków 2019.
- Kruk Mirosław P., *Ikony w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej* [w:] *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, pod red. Małgorzaty Borowskiej, Marii Kalinowskiej, Jarosława Ławskiego, Katarzyny Tomaszuk, Warszawa 2007, s. 117-132.
- Kruk Mirosław Piotr, *Ikona Matki Boskiej w typie Hodegetrii z dawnego kościoła klasztorne kapucynów we Wrocławiu* [w:] *Skarby uniwersyteckich kolekcji, vol. 1: Wykłady towarzyszące wystawie Jubileuszowej “Uniwersytet Wrocławski 1811–2011”*, red. Urszula Bończuk-Dawidziuk, Wrocław 2013, s. 5-25.
- Kruk Mirosław Piotr, *Ikony-obrazy w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2011.
- Kruk Mirosław Piotr, *King John III Sobieski and Marie-Casimire Sobieska in Ukrainian icons of the “Pokrov” of the Mother of God* [in:] *Acta Musei Apvlensis, Apvlvm LII, series Historia & Patrimonium*, ed. Gabriel T. Rustoiu, Alba Iulia 2015, s. 43-82.
- Kruk Mirosław Piotr, *Oktoich lwowski z 1630 r. Historyczne i kulturowe związki między Rzeczpospolitą, Mołdawią i Księstwem Moskiewskim*, „*Porta aurea*”, 7/8 (2009), s. 45-108.
- Kruk Mirosław Piotr, *Refleksy pamięci o Bizancjum w homiletyce Fabiana Birkowskiego i Adama Makowskiego* [w:] *Amicissima. Studia Magdalanae Piwocka oblata*, red. I.G. Korpala i inn., Kraków 2010, s. 269-276.
- Kruk Mirosław Piotr, *Uwagi o kulcie ikon i obrazów w dawnej Polsce i na Rusi*, *Arche* nr 3-4(30-31) s. 60-63.
- Kruk Mirosław Piotr, *Złoty Ołtarz wonnego kadzenia albo ikona Bramy Niebios (?) w otoczeniu świętych trzech obrządków – apoteoza Matki Bożej, apoteoza Unii kościelnej, apoteoza dawnej Rzeczypospolitej* [w:] *Sztuka cerkiewna Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, red. Dominiki Marii Macios, Magdaleny Anny Piecyk, Marii Tsymbalista, Ostrawa-Warszawa 2020, s. 120-144, 217-221 (ilustracje).
- Kucharski Adam, *Religijne peregrynacje polskich protestantów w pierwszej połowie XVII w. na przykładzie diariusza podróży arianina Heronima Gratusa Moskorzowskiego (1645-1650)* [w:] *Rzeczpospolita państwem wielu narodowości i wyznań, XVI-XVIII wiek*, pod red. Tomasza Ciesielskiego i Anny Filipczak-Kocur, Warszawa 2008, s. 356-368.
- Kuchowicz Zbigniew, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992.
- Kuczyńska Marzanna, *Joanicjusz Galatowski – wybitna postać baroku*, „*Latopisy Akademii Supraskiej*”, nr 1 (2010) s. 93-104.
- Kuczyńska Marzanna, *Teologia maryjna Joanicjusza Galatowskiego* [w:] *Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne, seria poświęcona starożytnościom słowiańskim*, red. M. Kuczyńska, W. Stępnia-Minczewska, J. Stradomski, t. 4, Kraków 2009, s. 189-206.

- Kułak Aneta, *Ołtarz czy ikonostas? O wyposażeniu podlaskich cerkwi na początku XVIII wieku* [w:] *Śladami unii brzeskiej*, red. Radosław Dobrowolski, Mariusz Zemło, Lublin-Supraśl 2010, s. 577-586.
- Kułak Aneta, *Zespół ołtarzowy w kościele parafialnym w Różanymstoku - historia i ikonografia*, "Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego", nr 10 (2004), s. 159-188.
- Kurpik Wojciech, *Częstochowska Hodegetria*, Łódź 2008.
- Kusztelski Andrzej, *Kaplice loretańskie w Wielkim Księstwie Litewskim i Inflantach Polskich* [w:] *Sztuka pograniczy Rzeczypospolitej w okresie nowożytnym od XVI do XVIII wieku*, red. Andrzej Józef Baranowski, Warszawa 1998, s. 225-247.
- Kwiatkowska-Frejlich Lidia, *Sztuka w służbie kontrreformacji*, Lublin 1998.
- Krystyn Mazowiecki (Giżycki Jan Marek Antoni), *Matka Boża Łaskawa w Machirowie, Sierocinie i Korżowcach*, Kraków 1905.
- Lenart Mirosław, *Miles pius et iustus. Żołnierz chrześcijański katolickiej wiary w kulturze i piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej (XVI-XVIII w.)*, Warszawa 2009.
- Lepszy Kazimierz, *Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI w. do poł. XIX w.* Wrocław 1953.
- Likowski Edward, *Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, cz.1, Warszawa 1901.
- Lorens Beata, *Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743-1780*, Rzeszów 2014.
- Ludera Magdalena, *Problem „tradycji malarstwa ikonowego” w późnych ikonach na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej (2. Poł. XVII-XVIII w.)*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne”, nr 6/1 (2013), s. 49-98.
- Lukaszewicz Jozef, *Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie*, t.2, Poznań 1843.
- Łowmiański Henryk, *Rys historyczny województwa nowogródzkiego w jego dzisiejszych granicach (do r. 1795)*, Wilno 1935.
- Łużny Ryszard, *Księdza Piotra Skargi SJ widzenie wschodu chrześcijańskiego* [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 2: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, red. Stanisław Stępień, Przemyśl 1994, s. 69-75
- Łużny Ryszard, *Pisarze kręgu Akademii kijowsko-mohylańskiej a literatura polska*, Kraków 1966
- Makowski Stanisław, *Krzemieńskie źródła twórczości Juliusza Słowackiego*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza”, nr 40 (2005), s. 87-98.
- Marecki Józef OFM Cap, *Wpływ sztuki karmelitańskiej na kształtowanie życia religijnego w Polsce* [w:] *Cztery wieki Karmelitów Bosych w Polsce 1605-2005*, red. Andrzeja Ruszały OCD, Kraków 2005, s. 303-315.
- Mart Krystyna, *Ikonografia chełmskiej Hodegetrii* [w:] *Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596-1996. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 28-29 listopada 1996 r.*, red. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 157-166
- Mazowiecki Krystyn (Jan Marek Antoni Giżycki), *Matka Boża Łaskawa w Machirowie, Sierocinie i Korżowcach*, Kraków 1905.
- Michalczyk Zbigniew, *W lustrzanym odbiciu. Grafika europejska a malarstwo w Rzeczypospolitej*, Warszawa 2016.

- Michalczyk Zbigniew, *Zapomniane konteksty. Augsburg jako ośrodek rytownictwa wobec Rzeczypospolitej w XVII-XVIII wieku*, Warszawa 2020.
- Michalski Sergiusz, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie Nowożytnej*, Warszawa 1989.
- Michałowska Marta, *Palladium Polskie. Militarne aspekty ikonografii maryjnej XVII-XVIII w*, „Studia Claromontana”, nr 6 (1985), s. 25-46.
- Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006.
- Mironowicz Antoni, *Księga cudów przed ikoną Matki Boskiej Waśkowskiej dokonanych*, Białystok 2012.
- Mironowicz Antoni, *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych*. Białystok 1997.
- Mironowicz Antoni, *O początkach Żyrowickiego sanktuarium*, „Archiwa, biblioteki i muzea kościelne” 119 (2022), s. 281-311.
- Mironowicz Antoni, *Sylwester Kossow władca białoruski metropolita kijowski*, Białystok 1999.
- Mironowicz Antoni, *Teodozy Wasilewicz archimandryta słucki biskup białoruski*, Białystok 1997.
- Nastalska Joanna, *Miracula Janowskie z lat 1645-1814*, „Roczniki humanistyczne”, t. XLV, zeszyt 2, 1997, s. 95-158.
- Nastalska-Wiśnicka, Joanna, *Staropolskie piśmiennictwo sanktuaryjne jako źródło do badań nad kultem maryjnym na ziemiach Rzeczypospolitej*, „Textus et Studia” nr 4 (2015), s. 47-70.
- Naumow Aleksander, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, t. 1, Kraków 1996.
- Niedźwiedź Anna, *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Kraków 2005.
- Niklas Tomasz, *Cudowne wizerunki maryjne w grafice Jana Józefa Filipowicza [w:] Między Wrocławiem a Lwowem. Sztuka na Śląsku, w Małopolsce i na Rusi Koronnej w czasach nowożytnych*, red. Andrzeja Betleja, Katarzyny Brzeziny-Scheuerer i Piotra Oszczanowskiego, Wrocław 2011, s. 333-338.
- P.J.K. Podlasiak (Józef Pruszkowski), *Historia zjawionego i cudownego obrazu Matki Boskiej oraz kościoła i probostwa w Leśny na Podlasu zabranego na własność prawosławia*, Kraków 1897.
- Panofski Erwin, *Studia z historii sztuki*, Warszawa 1971.
- Pawlak Wiesław, *Piśmiennictwo sanktuaryjne dawnej diecezji przemyskiej. Rekonesans [w:] Wirydarz staropolski i oświeceniowy*, red. R. Magryś, J. Kowal, G. Trościński, Rzeszów 2020, s. 171-184.
- Pielas Magdalena, *Matka Boska Bolesna*, Kraków 2000.
- Račiūnaitė Tojana, *Lukiškių Dievo Motinos ikonos atodanga: restauravimas, ikonografija ir kilmės klausimas*, „Acta Academiae Artium Vilnensis”, 69 (2013), s. 65-94.
- Rastawiecki Edward, *Słownik malarzów polskich*, t. 2, Warszawa 1851.
- Romanowski Andrzej, *Literatura polsko-rusko-rosyjska?*, „Wielogłos”, 2/28 (2016), s. 1-26.

- Ronner Christel, *Die bildlichen Darstellungen im Atlas Marianus des Wilhelm Gumpenberg und eine Wallfahrtsbilderreihe in der Bischöflichen Sammlung Freiburg*, „Freiburger Geschichtsblätter”, nr 61 (1977), s. 175-167.
- Rok Bogdan, *Sanktuaria Maryjne ziem ruskich w kulturze Rzeczypospolitej XVIII wieku* [w:] *Czasy nowożytne. Studia poświęcone pamięci prof. Władysława Eugeniusza Czaplińskiego w 100 rocznicę urodzin*, red. Krystyn Matwijowski, Wrocław 2005, s. 137-147.
- Rosca Feliks, *Wkład metropolity Piotra Mohyły w kulturę religijną Rusi Kijowskiej* [w:] *Polska - Ukraina 1000 lat sąsiedztwa, t.1: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, red. Stanisław Stępień, Przemyśl 1990, s. 59-64.
- Rusnak Denis, ks. Diakon, *Losy prawosławnych monasterów Wilna podczas bieżenstwa i po wojnie*, „Latomisy Akademii Supraskiej”, nr 6 (2015), s. 99-108.
- Sas Maksymilian, *Świat postrzegany z perspektywy miraculum. Analiza kochawieńskich zapisek o cudach*, „Teki Historyka” nr 43 (2011), s. 108–137.
- Skrudlik Mieczysław, *Królowa Korony Polskiej. Szkice z historii malarstwa i kultu Bogarodzicy w Polsce*, Lwów 1930.
- Skrudlik Mieczysław, *W sprawie twórcy obrazu N. Maryi Panny Ostrobramskiej*, Wilno 1924.
- Smagacz Arkadiusz OCD, *Rozwój i podział Prowincji Polskiej Karmelitów Bosych w XVIII wieku* [w:] *Cztery wieki Karmelitów Bosych w Polsce 1605-2005*, red. Andrzeja Ruszały OCD, Kraków 2005, s. 55-76.
- Smoleński Władysław, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*. Studia historyczne, opracowanie wstęp Andrzej Wierzbicki, Warszawa 1979.
- Smoleński Władysław, *Stan i sprawa Żydów polskich w XVIII wieku*, Warszawa 1876
- Sobczak Jacek, *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa-Poznań 1984.
- Sosna Grzegorz, *Święte miejsca i cudowne ikony Prawosławne sanktuaria na Białostocczyźnie*, Białystok 2001.
- Sosna Grzegorz, Troc-Sosna Antonina, *Zapomniane dziedzictwo Nie istniejące już cerkwie w dorzeczu Biebrzy i Narwi*, Białystok 2002.
- Sosna Grzegorz, Troc-Sosna Antonina, *Monografia żeńskiego monasteru Narodzenia Przenajświętszej Bogarodzicy: Krasnystok-Białystok*, Białystok 2003.
- Stebelski Ignacy, *Dwa wielkie światła na horyzoncie Połockim z cieniów zakonnych powstające czyli żywoty śś. Panien i Matek Ewfozyny i Parascewii zakonnic i hegumenij pod ustawą ś. o. Bazylego Wielkiego w monastyrze Ś. Spasa za Połockiem żyjących*. t. 1-2. Lwów, 1866-1867.
- Stebelski Ignacy, *O prześwietnej Familii JMśC PP. Sołtanów fundatorów i kolatorów, jak cerkwi Żyrowickiej dla cudotwornego Matki Bożej obrazu za ich poseszi tamże zjawionego, tak i pierwiastkowego monasteru dla mnichów Bazyljanów przy tejże cerkwi i obrazie z onych szczodrośliwości wystawionego* [w:] *Scriptores Rerum Polonicarum*, t.4, Kraków 1878.
- Stradomski Jan, *Spór o historię i wartości w świetle katolicko-unicko-prawosławnej polemiki religijnej w Pierwszej Rzeczypospolitej (koniec XVI – początek XVIII wieku)* [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*, red. M. Kuczyńska [Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości, t. XI], Warszawa 2017.

- Stradomski Jan, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003.
- Sulikowska-Gąska Aleksandra, *Kult ikon Matki Boskiej Iwierskiej w Europie Środkowo-wschodniej*, „Pro Georgia”, t. 15 (2007), s. 85-93.
- Sulikowska-Gąska Aleksandra, *Spory o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007.
- Sygowski Paweł, *O cerkwi p.w. św. Nikity w Połapach koło Lubomla w XVIII w. i o jej słynącej łaskami ikonie Matki Boskiej z Dzieciątkiem* [w:] *Волинська ікон : дослідження та реставрації*. Випуск 19, Матеріали XIX міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 24–25 жовтня 2012 року, Луцьк, 2012.
- Szulc Alicja, *Homo religiosus późnego średniowiecza. Bernardyński model religijności masowej*, Poznań 2007.
- Szyszkiewicz-Moroz Małgorzata, *Nazwy etnonimiczne jako pomocnicze źródło historyczne do badań nad osadnictwem tatarskim na przykładzie powiatu grodzieńskiego (do 1795 r.)* [w:] *Studia podlaskie*, tom IV, Białystok 1993, s. 151-158.
- Tazbir Janusz, *Świat panów Pasków*, Łódź 1986
- Magda Teter, *Jewish Conversions to Catholicism in Polish-Lithuanian Commonwealth of the Seventeenth and Eighteenth centuries*, „Jewish History” Vol. 17, nr 3 (2003) s. 257-283.
- Teter Magda, *Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*, New York 2005.
- Tokarska-Bakir Joanna, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000.
- Tomalska Joanna, *Ikony*, Warszawa 2005.
- Tomalska-Więcek Joanna, *Ikony doby baroku na Podlasiu. Rekonesans*, „Perspektywy kultury”, nr 38 (3/2022), s. 243-259.
- Tomalska-Więcek Joanna, *Sanktuaria maryjne na Podlasiu* [w:] *Acta Collegii Suprasliensis*, t. XXVII (2020), s. 133-221.
- Joanna Tomalska, *Wizerunek Matki Boskiej Różanostockiej – ikona czy obraz* [w:] *Ateny, Rzym, Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, red. Jarosław Ławski, Krzysztof Korotkich, Białystok 2008, s. 873-880.
- Tretiak Józef, *Piotr Skarga w dziejach unii brzeskiej*, Kraków 1912.
- Tyszkiewicz Jan, *Tatarzy na Litwie i w Polsce*, Warszawa 1989.
- Ujma Magdalena, *Monaster bazylianów w Werchraciew świetle dokumentów sporządzonych przed jego kasatą w 1808 roku*, „Przegląd nauk humanistycznych”, rok 18, nr 2 (1019), s. 151-173
- Wacław z Sułgostowa (E. Nowakowski), *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej*, Kraków, 1902, s. 474
- Walentyna Łoś, *Księga cudów Najświętszej Marii Panny monasteru Bazylianów w Poczajowie: analiza ponadkonfesyjnej mentalności religijnej (XVII – początek XIX wieku)*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” 10 (2018), s. 111–130.
- Wasilewska Jolanta, *Matka Boża Ostrobramska w ikonografii* [w:] *Kult Matki Bożej Ostrobramskiej w historii narodu polskiego*, red. Waldemar Witold Żurek SDB, Lublin 2019, s. 93-122.
- Wereda Dorota, *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w xviii wieku*, Siedlce–Lublin 2013.

- Wereda Dorota, *Cerkiew unicka jako element pogranicza kultur na terytorium województwa brzeskiego w XVIII wieku* [w:] *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, red. Andrzej Gil, Lublin 2005.
- Wereda Dorota, *Koronacje wizerunków maryjnych w Cerkwi unickiej* [w:] *Koronacje wizerunku Matki Bożej na przestrzeni dziejów*, red. Ewelina Dziewońska-Chudy, Maciej Trąbski, Częstochowa – Warszawa 2018.
- Widacka Hanna, *Matka Boska Berdyczowska w grafice XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1998.
- Wilczewski Waldemar Franciszek, *Problematyka unicka w aktach wizytacji rzymskokatolickich parafii dekanatu połockiego z roku 1782* [w:] *Śladami unii brzeskiej*, red. Radosław Dobrowolski, Mariusz Zemło, Lublin-Supraśl 2010, s. 243-252.
- Wiślicz Tomasz, *Dziwne, przypadkowe i nadzwyczajne. Zbiory miraculów z XVII i XVIII wieku jako źródło do badań kulturowych* [w:] *Staropolska literatura dewocyjna. Gatunki, tematy, funkcje*, red. Iwona M. Dacka-Górzyńska i Joanna Partyka, Warszawa 2015, s. 225-234.
- Witkowska Aleksandra, *Księgi cudów - źródło do badań praktyk pątniczych na ziemiach polskich*, „Studia Regionalne”, nr 1 (2007) s. 189-200.
- Witkowska Aleksandra, Nastalska-Michalska Joanna, *Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej. Maryjne miejsca święte w drukach staropolskich*, Lublin 2013.
- Witkowska Aleksandra, *Sancti. Miracula. Peregrinationes*. Wybór tekstów z lat 1974/2008, Lublin 2009.
- Wm. Bradford Smith, *Friedrich Förner, the Catholic Reformation, and Witch-Hunting in Bamberg*, „The Sixteenth Century Journal”, vol. 36, no. 1 (2005), p. 115–28.
- Wołyniak (Jan Marek Antoni Giżycki), *Z przeszłości karmelitów na Litwie i Rusi*, część II, Kraków 1918
- Wozniński Andrzej, *Następstwa protestantyzmu we wczesnonowożytnej sztuce w Gdańsku i ich europejski kontekst*, „Kartoteka Gdańska” nr 1 (2017), <http://www.reformacja-pomorze.pl/wp-content/uploads/2016/09/1-Wozinski.pdf>, dostęp 6.I.2022.
- Wyczawski Hieronim Eugeniusz, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich drózek*, wyd. 2, uzup. O. Mikołaj Rudyk, Kalwaria Zebrzydowska 2006.
- Zawisza Jakub, *Wskrócenie procesu koronnego 1613*, Kraków 1898.
- Zgliński Marcin, *Kościół parafialny p.w. Przemienienia Pańskiego w Ochowie* [w:] *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa Brzeskoliteńskiego*, red. Dorota Piramidoicz, t. 3, Kraków 2016, s. 321-330.
- Zgliński Marcin, *Zarys dziejów do urbanistyki Brześcia oraz rysy historyczne jego nieistniejących kościołów i klasztorów Rzymskokatolickich* [w:] *Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej, część V: Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa Brzeskoliteńskiego, t. 1*, red. tomu Marcin Zgliński, Kraków 2013, s. 17-68.
- Zielecka-Mikołajczyk Wioletta, *Gdzie Wschód spotkał się z Zachodem. Dzieje i organizacja unickiej diecezji przemysko-samborskiej w latach 1596-1772*, Toruń 2021.
- Żukiewicz Konstanty Maria, *Dzieje cudownego obrazu Maryi w kościele oo. Dominikanów w Podkamieniu*, Kraków 1907.

- А.А. Ярашэвіч, Навасвержанскі чудатворны абраз Маці Божай [у:] [у:] *Памяць: гісторыка-дакументальная Стаўбцоўскага раёна*, рэд. І П Пашкоў і інш., Мінск 2004, с. 752-755.
- Агафангел (Будишин) иеромонах, Описание Купятичского монастыря и его древностей по инвентарю 1667 г., „Белорусская старина”, вып. 1 (2022), с. 143-150.
- Арсеньев В. С., *Поездка в Тадулин монастырь, Витебского уезда, 6 августа 1910 г.*, Витебск 1910.
- Баберскі Войцех, *Адзіны з шасці*, „Мастацтва”, нр 11 (2005), с. 22-23.
- Балабушевич Василий Павлович, *Село Сухополь. Церковно-историческое описание*, Вильна 1888.
- Батюшков П.Н., *Белоруссия и Литва*, Минск 2004.
- Батюшков, П.Н., *Белоруссия и Литва. Исторические судьбы северо-западного края*, Санкт-Петербург 1890.
- Беларускі іканастас. Творы ікананісу і драўлянай пластыкі канца XVII-пач. XIX ст.*, склад. А. Карпенка ; аўтар тэксту А. Ярашэвіч, Мінск 2015.
- Біруліна Олена, *У пошуках сакральнай пам’яткі: топографічнай та людзькай прастір чудотворнай іконы Богородиці з Пілганова* [w:] *Волинська ікона: дослідження та реставрації*. Випуск 19, Матеріали XIX міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 24–25 жовтня 2012 року, Луцьк, 2012.
- Борисенко О.В., *Белорусские чтимые иконы Богородицы, связанные происхождением со святым Димитрием Ростовским* [в:] *Волинська ікона: дослідження та реставрація*. Науковий збірник, Луцьк 2021, с. 52-61.
- Борисенко О. В., *К истории чудотворной иконы Богородицы из Слуцкой брамы в Несвиже (XVII-XVIII вв.)* [в:] *Беларуская даўніна*, вып. 3, 2016, с. 106-113.
- Борисенко О.В., Крук М.П., Микульский Ю.Н., *Новооткрытый памятник византийско-русской иконописи на Полесье и легенда о князе Ярославле* [in:] *Белорусская старина*, т.1, Минск 2022, с. 21-54.
- Борисенко О.В., *Об отношении Православной Церкви к процам и новоявленным иконам в контексте действия Духовного регламента 1721 г. на территории Минской губернии в XIX в.* „ХРОНОС”, нр 5 (2017), с. 9-29.
- Борисова Т.С., *Икона Богородицы Владимирской (Полоцкой) из церкви Воскресения Слоущего в Большом Кремлевском дворце*, „Музеи Московского Кремля. Материалы и исследования”, вып. 29, Москва 2019, с. 55-70.
- Василий (Жудро), иеромонах, *Белыничский Рождество-Богородицкий монастырь*, кн. 2, Могилев, 1911.
- Васюк Геннадий, *Православие и Реформация в Речи Посполитой во второй половине XVI в.* [w:] *Народы и культуры славянского мира Восточной Европы в исторической ретроспективе (Беларусь, Украина, Россия, Польша)*, Гродно 2020, с. 87-92.
- Вигоднік Ангеліна, *Особливості іконографії Пілганівської іконы Богородиці XVIII ст.* [w:] *Волинська ікона : дослідження та реставрації*. Випуск 19, Матеріали XIX міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 24–25 жовтня 2012 року, Луцьк 2012, с. 119-123.
- Виленская святая чудотворная икона Божией Матери*, Вильна 1906.
- Высоцкая Н.Ф., *Икананіс Беларусі XV-XVIII стагоддзяў*, Мінск 1992.

- Гиль Анджей, *Униатский архимандрит Минский и епископ Холмский Афанасий Пакоста и его завещание* [в:] *Завещания униатских иерархов киевской митрополии XVII и XVIII вв. как пример религиозной культуры общества Речи Посполитой*, ред. Анджей Гиль, Люблин 2013.
- Голубев Стефан Тимофеевич, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*, т. 1-2, Киев 1883-1898.
- Голубцов А. П., *К вопросу о Братской иконе Богородицы, Богоявленской церкви и старом корпусе Академии* [w:] *Труды XI археологического съезда в Киеве 1899 г.* т. 2, Москва 1902.
- Гривьянёў А. Л., *Віцебскі Траецкі Маркаў манастыр*, “Архіварыус”, вып. 4 (2006), с.102-111.
- Дмитриев М. В., *Православие и реформация. Реформационные движения в восточных землях Речи Посполитой во второй половине XVI в.*, Москва 1990.
- Дмитриев Михаил, *Ответ православной культуры Восточной Европы на вызов протестантизма в середине XVI в.: пример посланий старца Артемия* [w:] *Народы и культуры славянского мира Восточной Европы в исторической ретроспективе (Беларусь, Украина, Россия, Польша)*, Гродно 2020, с. 72-79.
- Довбищенко Михайло, *Найдавніші відомості про почитання чудотворного образу Пресвятої Богородиці в Пулганові (за матеріалами актових книг Волинського воєводства)* [в:] *Волинська ікона : дослідження та реставрації*. Випуск 19, Матеріали XIX міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 24–25 жовтня 2012 року, Луцьк, 2012.
- Долбилов Михаил, *Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*, Москва 2010.
- Дубровский Михаил, прот., *Житие преподобной Евфросинии, княжны полоцкой*, Санкт-Петербург 1910.
- Елена Лопухина, *Коложская икона Божией Матери как памятник украинско-белорусских связей* [в:] *Народы и культуры славянского мира Восточной Европы в исторической ретроспективе (Беларусь, Украина, Россия, Польша)*, Гродно 2020, с. 110-112.
- Емельянова Е., *«Сказание о чудотворной иконе Елецкой Богородицы» в книге Иоанникия Галатовского «Скарбница потрібная»* [в:] *Книга в пространстве культуры*, вып. 1.3 (2007), с. 135-142.
- Ермалёнак В.А., *Касцёл і парафіі ў Міёрах у XVII-XVIII стст.* [в:] *Віцебскі край. Т. 5. Матэрыялы V Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі “Віцебскі край”, прысвечаны Году малой радзімы, 21 лістапада 2019 г.*, Віцебск-Мінск 2020, с. 338-344.
- Жудро Ф. А., *Белыничский Рождество-Богородицкий монастырь*, Могилев 1894.
- Жудро Ф., *Могилевская Спасо-Преображенская церковь*, Могилев-на-Днепре 1894.
- Жудро Ф.А., *Богоявленской братский монастырь в городе Могилеве*. Могилев-на-Днепре 1899.
- Жукович П., *Неизданное русское сказание о Жировицкой иконе Божией Матери (в связи с историей русского дворянского рода Солтанов Жировицких* [в:] *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук*, т. 17, кн. 2, Петроград 1912, с. 175-249.

- Занков П.М., *Старец Артемий, писатель XVI века*, «Журнал министерства народного просвещения», 1887, ч. 254. [№ 11].
- Зименко Е.В., Кобяк Н.А., Шульгина Э.В., *Новые данные о сборниках «Солнце пресветлое»*, „Вестник РГНФ” 3/60 (2010), с. 140-149.
- Зорина Любовь, *Сакральное искусство Гродненщины*, Гродно 2018.
- Иоанникий, архимандрит, *Сведения о Тупичевской Чудотворной иконе Божией Матери и крестных ходах, совершаемых в городе Мстиславле*, „Могилевские епархиальные ведомости”, nr 18–19 (1885).
- Иосиф (Соколов), епископ. *Гродненский Православно-церковный календарь, или Православие в Брестско-Гродненской земле в к. XIX в.*, т. 1, Воронеж 1899.
- Игор Сkochиляс, *Біля джерел замойскаго тріюмфалізму: „Synodus Dioecesisana Vladimiriensis” 1715 року та його релігійна програма*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, rok 5 (2007), s. 139-151.
- Икананіс і алтарны жываніс Беларусі XVI-пачатку XIX стагоддзя*, гал. рэд. У.І. Пракапцоў, Мінск 2021.
- Икананіс Заходняга Палесся*, навук. Рэд. В.Ф. Шматаў, Мінск 2005.
- Казуля С.В., *Місіянерская дзейнасць ордэна базыльян у першай палове XVII ст. [у:] Хрысціянства у гістарычным лёсе беларускага народа*, рэдактар: С.В. Марозава, Гродна 2009.
- Карпинский К., *О Рудненской чудотворной иконе Божией Матери и о Мохнатинском местночтимом списке ее*, Чернигов 1907.
- Карэлін У.Р., Мельнікаў М.П., *Икананіс усходняга палесся (на матэрыялах экспедыцый аддзела старажытнабеларускай культуры Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі) [ў:] Памяць прадкаў праз музейны свет: матэрыялы музейных чытанняў*, 18 лістапада 2014 г., уклад.: Ю.У. Валента, Мінск 2015, с. 118-128.
- Карэлін У.Р., Мельнікаў М.П., *Параўнанне распаўсюджання ізводаў Пакроў і Апёка на Беларусі [в:] Матэрыялы да 100-годдзя з дня нараджэння Міколы Шчакаціхіна, 1896-1940*, Мінск 1996, с. 85-88.
- Карэлін Уладзімір, *Помнікі сакральнага мастацтва Ашмяншчыны [w:] Беларусь праз прызму рэгіянальнай гісторыі: Ашмяны і Ашмянскі рэгіён: зборнік навуковых артыкулаў*, рэдкал.: А.А. Каваленя і інш., Мінск 2015, с. 372-376.
- Катлярчук А., *Паганства ў княстве літоўскім у працах шведскіх і ангельскіх гісторыкаў XVI-XVII стст.*, „Druis”, nr 2 (2008), с. 79-84.
- Кобяк Н.А., *О некоторых источниках сборника «Солнце пресветлое» Симеона Федорова Моховикова [в:] Стародруки і рідкісні выдання в універсітэцкай бібліотеці: матэрыялы Міжнародных книгознавчых чытань (Одеса, 14–16 вересня 2009 р.)*, Одеса 2010, с. 154–160.
- Козырский Роберт, *Завещание Якова Суши, униатского епископа Холмского (1652-1687) [w:] Завещания униатских иерархов киевской митрополии XVII и XVIII вв. как пример религиозной культуры общества Речи Посполитой*, ред. Анджей Гиль, Люблин, 2013.
- Кондаков Никодим Павлович, *Иконография Богоматери*, т. 1-2, Санкт-Петербург, 2014

- Конявская Е.Л., *Византийская чудотворная икона в Древней Руси: проблемы восприятия*, „Герменевтика древнерусской литературы”, nr 15 (2010), с. 473-489.
- Коршунов А.Ф., *Афанасий Филиппович. Жизнь и творчество*, Минск 1965.
- Крамко І., Мальдзіс А., *Невядомы помнік старабеларускай пісьменнасці*, “Беларуская лінгвістыка”, вып. 23 (1983), с. 49-53.
- Левицкий Василий, *Материалы по истории Почаевской лавры*, т. 1., Почаев, 1912.
- Левченко-Комисаренко Т.Л., «Скарбница потрібная» Иоанникия Галятовского, „Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філологія», nr 71(1127), с. 157-163.
- Лидов Алексей, *Иеротопия. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре*, Москва 2009.
- Лісейчыкаў Д.В. *Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг.*, Мінск 2011.
- Лісейчыкаў Д.В., Плавінскі М.А., “Цуд на востраве сярод водаў”: Браслаўскі Прачысценскі манастыр у святле пісьмовых крыніц і археалагічных даследаванняў, „Архіварыус” nr 19 (2001), с. 117-131.
- Лісейчыкаў Дз. В. *Забабоны і цуды ва уніяцкіх парафіях Беларусі XVIII пачатку XIX ст.*, „Архіварыус”, вып. 7 (2009), с. 188-199.
- Лотоцкий Амвросий, архимандрит, *Сказание о Почаевской Успенской лавре*, Почаев 1878.
- Маниковский Ф., *Вышгород и его святыня*, Киев 1890.
- Мельник Віктор, *Сакральне мистецтво Галичини XV–XX століть в експозиції Івано-Франківського художнього музею*, Івано-Франківськ 2007.
- Микульский Ю.М. *Новонайденные рукописи Игнатия Кульчинского 1736-1738 гг. со сведениями по церковной истории Гродно и окрестностей* [в:] *Беларуская даўніна*. Вып. 3. Мінск, 2016, с. 220-254.
- Минская старина. Труды Минского церковного историко-археологического комитета. Тройчанский архив*, вып. 4, Минск 1913.
- Миронович Антоний, *Православная Церковь и протестанты в борьбе о сохранении вероисповедальных свобод на территории Речи Посполитой в 1596-1620 гг.* [в:] *Народы и культуры славянского мира Восточной Европы в исторической ретроспективе (Беларусь, Украина, Россия, Польша)*, Гродно 2020, с. 79-86.
- Мікульскі Ю.М., *Гісторыя іконы Божай Маці Менскай (да XVIII ст.)* [у:] *Беларуская даўніна*, вып. 1, Мінск 2014, с.
- Міляева Л. С., *Чудотворні ікони Богородиці в Києві XVII століття та образ Любецької Богоматері пензля Івана Щирського*, „Записки Наукового товариства ім. Шевченка у Львові. Праці Секції мистецтвознавства, т. 227 (1994), с. 124-140.
- Москалюк, Ирина, *Братська Володимирська ікона Богородиці Одигітрії XVII ст. у Волинської традиції* [w:] *Волинська ікона: дослідження та реставрації*. Випуск 28, Матеріали ХХVІІІ міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 21 – 22 жовтня 2021 року, Луцьк, 2021, с. 11-17
- Музей старажытнабеларускай культуры: каталог экспазіцыі*, уклад. В. В. Церашчатава, Ю. В. Хадыка, А. А. Ёркіна і інш., Мінск 1983
- Музей старажытнабеларускай культуры*, уклад. А.А. Ярашэвіч, Мінск 2004.

- Николай (Трусовский), архимандрит, *Историко-статистическое описание Минской епархии*, Санкт-Петербург 1864.
- Николай Семеняко, свящ., *Святыни Красностокского монастыря*, Гродно 1908.
- Нікалаеў М.В., *Старадрукі з графічнымі выявамі Наваградскіх чудатворных абразоў [у:] Матэрыялы да 100-годдзя з дня нараджэння Міколы Шчакаціхіна, 1896-1940*, Мінск 1996
- Новикова Н. М., *Формирование Лошицкой усадьбы на фоне историко-бытовой перспективы*, „Паведамленні Нацыянальнага мастацкага музея Рэспублікі Беларусь, вып. 3, 1994.
- Огиенко И.И., *Издания Неба Нового Иоанникия Галятовского*, Киевский журнал Искусство, Киев 1912.
- Огиенко И.И., *Легендарно-апокрифический элемент в «Небе Новом» Иоанникия Галятовского, южно-русского проповедника XVII в.*, Киев 2013.
- Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причтов сведениям, ч. IX: Новогрудский уезд. (Приложение к Минским епархиальным ведомостям за 1879 г.)*, Минск 1879.
- Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причтов сведениям, часть VI: Пинский уезд (Приложение к Минским епархиальным ведомостям за 1879 г.)*, Минск 1879.
- Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причта сведениям, ч. II: Борисовский уезд (Приложение к Минским епархиальным ведомостям за 1879 г.)*, Минск, 1879
- Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причтов сведениям, ч. III: Слуцкий уезд (Приложение к Минским епархиальным ведомостям за 1879 г.)*, Минск, 1879.
- Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причтов сведениям, ч. VIII: Речицкий уезд (Приложение к Минским епархиальным ведомостям за 1879 г.)*, Минск, 1879.
- Паевский Л.С., *О церквах брестской капитулы в начале 2-й половины XVIII века*, Вильна 1887.
- Пастернацкий Евстафий, *Поучение в день освящения Мирской Троицкой церкви 25 мая 1875 г.*, „Минские епархиальные ведомости”, nr 11 (1875).
- Пашкевич М., *Кейданы, бывший Кейданский Преображенский монастырь, кейданская гимназия и типография*, „Вестник Виленского Свято-Духовского братства”, nr 10 (1908).
- Пашкевич М.М., *Чудотворная икона Богоматери в Борунах*, Вильна 1907.
- Петров Н., *Холмско-Подлясские монастыри: Холмский, Замостский и Яблочинский. [в:] Памятники русской старины в Западных губерниях, издаваемые с высочайшего позволения П.Н. Батюшковым*, вып. 7: Холмская русь (Люблинская и Седлецкая губ., Варшавское Генерал-Губернаторство), Санкт-Петербург 1885.
- Письма Преосвященного Лазаря Барановича*, изд. второе, Чернигов 1865.
- Побойнин И. И., *Торопецкая старина. Исторические очерки города Торопца с древнейших времен до конца XVII в. Исследование Ивана Побойнина [в:] Общество истории и древностей российских*, Москва 1902.

- Повесть о Евфросинии Полоцкой* [в:] *Древнерусские княжеские жития*, изд. В.В. Кускова. Москва 2001.
- Поздеева И.В., *Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г.П. Тепчегорского* [в:] *Народная гравюра и фольклор в России XVII-XIX вв.*, Москва 1976, с. 175-198.
- Покровский Ф. В. *Археологическая карта Виленской губернии*, Вильна 1893.
- Преображенский Николай, Н. С. Крылов, *Как праздник Казанской Божией Матери приобрел общегосударственный статус*, „Христианское чтение” № 4 (2017), с. 354-363.
- Путевой дневник П.А. Толстого*, „Русский архив”, № 8 (1888).
- Пуцко В., *«Богоматерь Купятичская» в церковно-художественной традиции XVII-XVIII вв.*, „Гістарычныя брама. Гісторыя і культура Палесся”, № 1/25 (2010), с. 68-76.
- Пятницкий, И., *Тупичевский монастырь Могилевской епархии. Исторический очерк*, Могилев-на-Днепре 1907.
- Ранне Герман, *Единство смыслов и происхождения новгородских кратиров и иконы «Знамение»*, „Христианское чтение”, № 2 (2018), с. 55-67.
- Ричков П.А., *Сакральне мистецтво Володимира-Волинського*, Київ 2004.
- Роксолана Косів, *Чудотворні ікони Богородиці з дітям Ісусом та їх репліки у творчості риботицьких майстрів (1680—1720-ті рр.)*, „Народознавчі зошити. № 6/138 (2017), с. 1459-1467.
- Романова Оксана Олексіївна, *Очікування «чуда» як основа народної побожності (Київська митрополія, XVIII с.)*, „Український історичний журнал”, № 1 (2010), с. 84-106.
- Рубашевский Ю., *Чудотворная икона вернулась домой*, „Вечерний Брест” № 71 (2009).
- Сапунов А. П., *Древние иконы Божией Матери в Полоцкой епархии*. Витебск 1888.
- Святитель Димитрий Ростовский. Чуда пресвятой и преблагословенной Девы Марии*, подг. Текста, вступ. Ст., коммент. М.А. Федотовой, Чернигов 2013.
- Сементовский А., *Полоцкая Софийская церковь* [в:] *Памятная книжка Витебской губернии на 1878 г.*, Витебск 1878.
- Сементовский А., *Тадулинский монастырь* [в:] *Памятная книжка Витебской губернии на 1866 г.*, Санкт-Петербург 1866.
- Сергий, архимандрит, *Из истории православия и братской школы в городе Могилеве*, „Могилевские епархиальные ведомости”, № 3 (1805).
- Сергий, иеромонах, *Витебский Марков Свято-Троицкий мужской монастырь*, Санкт-Петербург 1865.
- Сиренов А. В., *Легенда о Торопецкой иконе Богоматери*, „Вестник Санкт-Петербургского университета”, сер. 2 (2009), вып. 1, с. 3-11.
- Сліж Н.У., *“Збор знакамітых цудаў і ласкаў Найсвяцейшай Панны Марыі Студжніцкай” як крыніца па гісторыі Гародні*, „Архіварыус”, вып. 7 (2009), с. 132-181.
- Смирнова Э. С., *Иконы Великого Новгорода XI — начала XVI века*, Москва 2008.
- Смирнова Э. С., *Новгородская икона «Богоматерь Знамение»: Некоторые вопросы Богородичной иконографии XII века* [в:] *Древнерусское искусство: Балканы, Древняя Русь*, ред. А.И. Комеч, О.Е. Этингоф, Санкт-Петербург 1995, с. 288–310.

- Солнце пресветлое*, кн. 1: *Солнце пресветлое: факсимильное воспроизведение рукописной книги I четверти XVIII века*; кн. 2: *Солнце пресветлое: Русский свод сказаний о богородичных иконах: исследования*, ред. О.Р. Хромова; авторы: Е.В. Зиенко, Н.А. Кобяк, Н.И. Комашко и др., Москва 2021.
- Степовик Д.В., *Мистецтво ікони: Рим, Візантія, Україна*, Київ 2008.
- Степовик Дмитро, *Берестейська Унія і розвиток українського ікономалювання у XVI і XVII століттях* [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, ред. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kerpiński, Kraków 1994, s. 465-473.
- Степовик Д.В., *Леонтій Тарасевич і українське мистецтво барокко*, Київ 1986.
- Степовик Д.В., *Українська гравюра бароко: Майстер Ілля, Олександр Тарасевич, Леонтій Тарасевич, Іван Щирський*, Київ 2013.
- Стерлигова И. А., *Новгородские кратиры и икона «Богоматерь Знамение»: Некоторые проблемы иконографии* [в:] *Древнерусское искусство: Балканы, Древняя Русь*, ред. А.И. Комеч, О.Е. Этингер, Санкт-Петербург 1995, с. 311–323.
- Струков Д., *Альбом рисунков 1864—1867 гг.*, Минск 2011.
- Суша А.А., *Лёс культурная спадчына грэка-каталіцкай царквы у Беларусі: новыя знаходкі ў львовскіх зборах* [в:] *Здабыткі: дакументальныя помнікі на Беларусі*, склад. Л. Г. Кірухіна, К. В. Суша, вып. 11, Мінск 2009. с. 88-130.
- Тарасов О. Ю., *Икона и благочестие*, Москва 1995.
- Теодорович Н. И., *Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии, т. 4: Староконстантиновский уезд*, Почаев 1899.
- Теодорович Н.И. *Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. Т. 3: Уезды Кременецкий и Заславский*, Почаев 1893.
- Теодорович Н.И., *Город Владимир Волынской губернии в связи с историей Волынской иерархии*, Почаев 1893.
- Ткачэнка М.Н., *Невядомая гравюра абара Маці Боскай Сверхжаньскай* [у:] *Матэрыялы да 100-годдзя з дня нараджэння Міколы Шчакаціхіна, 1896-1940*, Мінск 1996, с. 109-111.
- Федотова М.А., *Святитель Димитрий Ростовский: Житие, служба, чудеса. Исследование и тексты*, Санкт-Петербург 2022.
- Флікоп Г.А., *Творы іканапісу ва ўніяцкіх храмах Брэсцкага дэканату 2-й паловы XVIII ст.: на матэрыяле пратаколаў візітацыі* [w:] *Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі*, вып. 11, навук. рэд. А.І. Лакотка, Мінск 2011, с. 590-598.
- Флікоп Г.А. *Упамінанні пра спісы малавядомых цудадейных абразоў у апісанні уніяцкіх храмаў XVIII пачатку XIX ст.*, „Весці нацыянальнай акадэміі навук Беларусі”, nr 2 (2015), с. 84-88.
- Флікоп Галіна, *Беларускія ўніяцкія абразы Божай Маці “невядомай іканаграфіі”:* *да пытання станаўлення зводу*, “Беларускі гістарычны часопіс”, nr 3 (2014), с. 22-37.
- Флікоп-Світа Г. А., *Иканастасы і алтары грэка-каталіцкіх храмаў Беларусі XVII – першай трэці XIX ст.*, Мінск 2021.
- Флікоп-Світа Галіна, *Прарочы чын уніяцкіх іканастасаў Беларусі: генезіс, праграма, атрыбуцыя захаваных помнікаў*, „Історія релігій в Україні: Науковий щорічник”, вып. 27 (2017), с. 690-704.

- Хадька А.Ю., *Да атрыбуцыі «Маці Боскай» з Крывошына* [у:] *Помнікі мастацкай культуры Беларусі*, Мінск 1989, с. 40-44.
- Хойнацкий Андрей Федорович, *Очерк истории Почаевской лавры и её положение в настоящее время*, Санкт-Петербург 1881.
- Хроника белорусского города Могилева. Собрана и писана Александром Трубницким, регентом Могилевской магдебургии, во вт. пол. XVIII в., а в перв. пол. XIX в. продолженная его сыном губернским секретарем М. Трубницким*. Переведена с польского подлинника статским советником Н. Гортынским. Москва 1887.
- Цітоў А., *Злотніцтва Беларусі*, Мінск 2020.
- Чавус Станіслаў, *Гравюры з выявай Маці Божай Барунскай як крыніца іканаграфіі абраза*, “Беларускі гістарычны часопіс”, нр 9 (2020), с. 13-21.
- Чавус Станіслаў, *Спісы абраза Маці Божай Барунскай як сведчанне папулярнасці яго культу*, “Беларускі гістарычны часопіс”, нр 12 (2020), с. 15-23.
- Чистяков П.Г., *Почитание местных святых в российской православии XIX–XXI вв.*, автореферат диссертации, Москва 2005.
- Шалина И.А., *Богоматерь Эфесская-Полоцкая-Корсунская-Торопецкая: исторические имена и архетип чудотворной иконы* [w:] *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси*, ред.-сост. А. М. Лидов. Москва 1996, с. 200-251.
- Щеглов Г.Э., *Сказание о Ельской (Васьковской) чудотворной иконе Божией Матери*, Минск 2008.
- Щербицкий О. В., *Виленский Пречистенский собор (Исторический очерк в связи с религиозной жизнью г. Вильны)*, „Вестник Виленского Свято-Духовского братства”, нр 7 (1908).
- Щукин В. Д., *Корсунско-Богородицкий собор в городе Торопце Псковской епархии. Заметки настоятеля собора свящ. Владимира Дмитриевича Щукина*, Санкт-Петербург 1894.
- Эйнгорн В. О., *О сношениях малороссийского духовенства с Московским правительством в царствование Алексея Михайловича*, w: *Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при московском университете*, 1899, кн. I, с. 795-922.
- Якімовіч Ю. В., *Ахова. Крыжаўздзіжанская царква* [у:] *Збор помнікаў гісторыі і культуры Беларусі. Макет рукапісу, рэд. К.П. Буслаў, т. 1: Брэсцкая вобласць*, Мінск 1972.
- Яковенко Н. М., *У пошуках Нового неба. Життя і тексти Йоаникія Галятовського*, Київ 2017.
- Янчук Н.А., *По Минской губернии*, Москва 1883.
- Ярашэвіч А., *Бялыніцкі абраз Маці Божай*, „Наша вера, нр 1/39 (2007)
- Ярашэвіч А.А., *Нясвіжскія абразы Маці Божай XVII-XVIII стст.* [у:] *Музы Нясвіжа*, пад навуц. кір. У.П. Скараходава. Мінск 1997.
- Ярашэвіч А., *Маці Божая Снежная ў Беларусі*, Мінск 2003.
- Ярашэвіч А.А., *Быценскі Успенскі манастыр* [у:] *Вялікае княства Літоўскае: Энцыклапедыя, т. 1: Абаленскі — Кадэньця, рэдкал. Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]*, Мінск 2005, с. 361.

- Ярашэвіч А.А., *Бялыніцкі абраз Маці Божай: гісторыя, іканаграфія, культ* [у:] Старонкі гісторыі Магілёва, Магілёў 1998.
- Ярашэвіч Аляксандр Адамавіч, *Царква ў в. Тонава Слабодка* [у:] *Памяць: гісторыка - дакументальная Стаўбцоўскага раёна*, рэд. І П Пашкоў і інш., Мінск 2004, с. 752.
- Ярашэвіч Аляксандр, *Абраз Маці Божай Будслаўскай*, Мінск 2004.
- Ярашэвіч Аляксандр, *Барунскі абраз Маці Божай: гісторыя, іканаграфія, арэал шанавання* [у:] *Беларусь праз прызму рэгіянальнай гісторыі: Ашмянны і Ашмянскі рэгіён: зборнік навуковых артыкулаў, рэдкал.: А.А. Каваленя і інш.*, Мінск 2015, с. 363-371.
- Ярашэвіч Аляксандр, *Маці Божая Браслаўская*, „Наша вера”, нр 2 (2009), с. 36-38.
- Ярошевич А. А., *Проблемы атрибуции иконостаса Успенского собора Жировичского монастыря* [в:] *XI Филевские чтения: тезисы конференции, 24–26 декабря 2012 года*, Москва 2012, с. 113-115.
- Ярошевич, А.А., *От ренессанса к барокко: мемориальная и алтарная пластика Беларуси XVII – XVIII веков*, Минск 2019.
- Яскевіч Алена, *Падзвіжнікі і іх святыні*, Мінск 2001.

ABSTRACT

Volha Barysenka

Doctoral thesis

Miraculous images of Our Lady in the process of integrating Christians of different denominations in the Great Duchy of Lithuania and Ruthenian Lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth in 1596-1795

Abstract

The doctoral dissertation investigates into the phenomenon of using miraculous images of Our Lady for integrating Orthodox, Catholics, Uniates and Protestants in the Great Duchy of Lithuania and Ruthenian Lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth in 1596-1795. In the 16-18th centuries, the population of the Polish-Lithuanian Commonwealth was quite heterogeneous from religious point of view. The lands of the Great Duchy of Lithuania and Ruthenian Lands (referred to as the eastern territories of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the dissertation) were inhabited by mainly Orthodox, with a number converted to Protestantism in the 16th century. However, the dominating religion in the state was Catholicism and the eastern lands were to be Catholicized as well. It was one of reasons for the union made between several Orthodox dioceses and Vatican in 1596 which resulted in the formation of Uniate Church (also known as the Greek Catholic Church), which acknowledged the Pope primacy but followed the eastern Orthodox rite.

The miraculous images/icons of Virgin Mary were the object of veneration of Orthodox, Catholic and Uniate believers independently on the denomination they belonged and were located in the majority churches of the state. This conditioned using them as a tool to build a religiously homogeneous society. And that is the topic of this research. The dissertation is aimed to find the answers to the questions: 1) How was the cult of Marian miraculous images used for converting believers to different denomination? 2) How were the miraculous images of Our Lady used to unite Christians without converting to other denomination? and 3) How did these practices affect the cult of Marian miraculous images in three main Churches of the Commonwealth.

The dissertation consists of six sections. The first section contains general issues, such as the justification for time and territorial scopes, state of knowledge, used terminology, sources and methods. The second section describes historical aspects of Marian cult in the Orthodox, Catholic and Uniate Churches as well the relation of Protestants towards the miraculous images in the light of historical fractographic sources.

Each Christian denomination had its own approaches and particularities in using miraculous icons in missionary activities. First miraculous icons were brought to Rus from Byzantine after the baptism of Kievan Kniaz Vladimir the Great. Devotional practices were also adopted from Byzantine. However, the spread of Protestantism in the 16th century resulted in the decline of the cult of some icons, and after 1596, the majority of popular Orthodox icons were undertaken by the Uniates, which developed and spread their cult following the pattern worked out in the Roman Catholic Church.

The reforms in the Orthodox Church initiated by Kievan Metropolitan Piotr Mohyla resulted in the renaissance of Orthodox spiritual life and occurrence of cults of many wonder-working icons. However, the rise did not last long which was conditioned by both inner processes in the Commonwealth and the reforms of Orthodox Church by Russian Emperor Peter I. Since the Kievan Metropolitan was joined to Moscow Patriarchate, the churches and monasteries in the Polish-Lithuanian Commonwealth were to obey first to Moscow Patriarch and later to Holy Synod. In the 18th century we observe decline of the cult of Marian icons in the Orthodox settings of the Commonwealth and neglect of missionary activities.

The situation was different in the Catholic setting. By the 17th century, the latter had great experience to use miraculous images of Our Lady in polemics with protestants. In the Polish-Lithuanian Commonwealth they were expanded to include Orthodox. It were mainly monastic orders that used images in the missionary activities. Their primary aim was to convert Protestants to Catholicism, while the Greek Catholics carried out missionary activities mainly among Orthodox. Additionally, Uniates were supported by Catholic monastic orders: Uniate churches were founded by Catholics, the clergy and the laity of both denominations held worships to same images, while the Orthodox clergy kept a distance towards its practices. By the end of the 18th centuries, the cult of Marian images in the Uniate Church was the same as it was in the Catholic Church.

Protestantism did not pose a big threat to Marian cult and images in the eastern territories of the Commonwealth. Moreover, the Protestants were in minority in the second part of the 17th-18th centuries.

The third section is devoted to the impact of wars between the Commonwealth and the Moscow state on the cult of miraculous images. All the wars kept on the territory of the Commonwealth were reflected in the stories of wonder-working images, however, the wars with Moscow had their particularities, which were used for missionary purposes as well.

The fourth section is devoted to the relation of two large non-Christian groups residing in the Polish-Lithuanian State: Muslim Tatars and Jews, towards the miraculous icons. It also covers

the missionary activities of Christians among these populations using miraculous images of Our Lady.

The fifth section deals with the literature created in relation to the cult of images. It investigates the place of images in religious polemics between Catholics, Uniates, Orthodox and Protestants in polemic texts themselves as well as in the compendial literature and miracle registers, which were especially popular in the 17-18th century.

The dissertation considers practices in both large and famous sanctuaries and rural churches of different denominations trying to cover the features typical of all social strata. Since the time and territory scopes are quite wide, it was not possible to consider all the sanctuaries existed in the eastern territories of the Commonwealth, since only there were about 400 miraculous Marian images in the lands of the Great Duchy of Lithuania. Due to few works devoted to the Belarusian territories of the Great Duchy of Lithuania, they were the main focus of research, however, the Ruthenian Lands of Polish Kingdom are represented as well, since the picture would not be complete without them.