

Tom rozpraw międzynarodowej konferencji naukowej

Wielkie powroty. O dziełach sztuki, zbiorach bibliotecznych, archiwalnych i świętościach polskiego prawosławia utraconych i wywiezionych w czasie I i II Wojen Światowych

15–17 października 2021 roku
Monaster Św. Onufrego Wielkiego w Jabłecznej

Zadanie publiczne finansowane przez
Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP
w konkursie „Dyplomacja publiczna 2021”

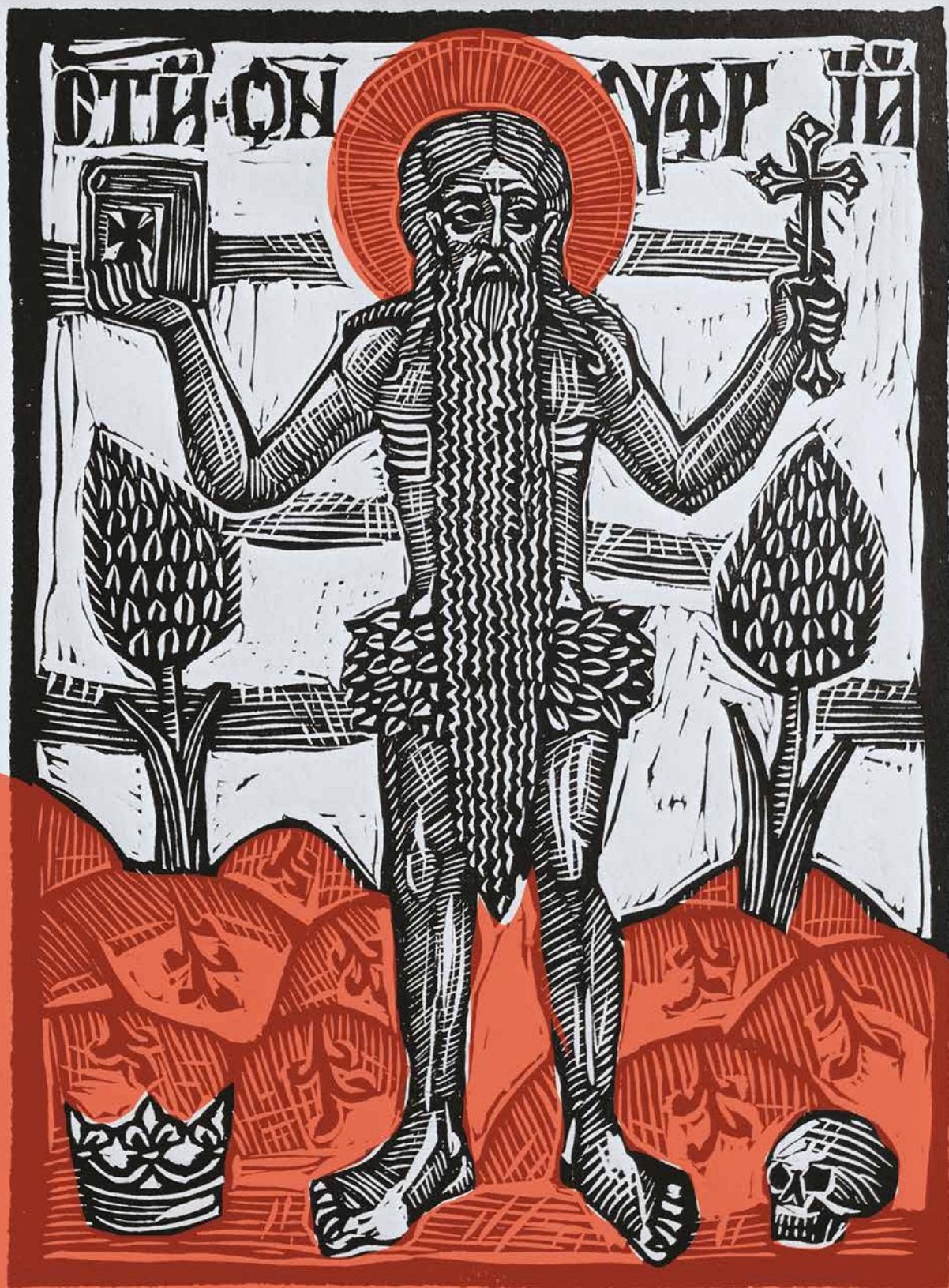


Rzeczpospolita Polska
Ministerstwo
Spraw Zagranicznych



PRAWOSŁAWNA
LITURGIA I SZUKA
DAWNEJ
RZECZYPOSPOLITEJ





WIELKIE POWROTY

**Tom rozpraw
międzynarodowej konferencji
naukowej**

***Wielkie powroty. O dziełach sztuki,
zbiorach bibliotecznych, archiwalnych
i świętościach polskiego prawosławia
utraconych i wywiezionych
w czasie I i II Wojen Światowych***

15-17 października 2021 roku
Monaster Św. Onufrego Wielkiego w Jabłecznej

Jabłeczna 2021

Z błogosławieństwa
JE Wielce błogosławionego Sawy
Metropolity Warszawskiego i całej Polski.

Recenzenci:

Profesor zw. dr hab. Aleksander Naumow (Università Ca' Foscari Venezia)
Dr hab. Krzysztof Latawiec, prof. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Bp dr hab. Warsonofiusz (Doroszkiewicz)

Redakcja:

Archimandryta Piotr (Dawidziuk)
Dr Daniel Sawicki
Witali Michalczuk
Jakub Adam Wieczorek

Korekta:

Jakub Adam Wieczorek

Tłumaczenia:

Jakub Adam Wieczorek, Ewelina Parafińska-Korybska

Projekt graficzny:

Jakub Sobczak

Na stronie 2:

„Święty Onufry” linoryt autorstwa Jakuba Sobczaka

Skład:

Przemysław Krupski

Wydawca:

Towarzystwo Nauki i Kultury „Libra”

ISBN 978-83-64857-24-9

Druk:

Orthdruk
ul. Składowa 9, 15-399 Białystok
www.orthdruk.pl

Zadanie publiczne finansowane przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP
w konkursie „Dyplomacja publiczna 2021”



Przy wsparciu Starostwa
Powiatowego w Białej
Podlaskiej



 Powiat
Białski

Rzeczpospolita Polska
Ministerstwo
Spraw Zagranicznych

Przy wsparciu
fundacji
Oikonomos

 OIKONOMOS

Spis treści

Wstęp	9
-------------	---

I. Ikony

Наталья Комашко

Об истории и иконографии Иконы Богоматери Одигитрии Виленской	15
---	----

Joanna Tomalska-Więcek

Zaginione dziedzictwo. Słynące cudami ikony maryjne na Podlasiu	37
---	----

Antoni Mironowicz

Utracone ikony ale zachowane dziedzictwo. O cudownej ikonie Matki Bożej w Starym Korninie i cudownej ikonie Matki Bożej Wałkowskiej	67
---	----

Volha Barysenka

Losy cudotwórczych ikon Bogurodzicy wywiezionych z terenów Białorusi w 1915 r.: powrót i utrata	95
---	----

прот. Олександр Федчук

Турковицька ікона Божої Матері. Український слід великої с вятині Холміщини	111
---	-----

Urszula Anna Pawluczuk

Chełmska ikona Matki Bożej: najcenniejsza prawosławna ikona eparchii lubelsko-chełmskiej	119
--	-----

Mirosław Piotr Kruk

Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: jedno dzieło – wiele narracji	141
---	-----

Paweł Sygowski Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem z kościoła Najświętszego

Imienia Panny Marii przy Forum Trajana w Rzymie i jego kopia w kościele na Kahlenbergu – przyczynek do ikonografii ikony Matki Boskiej Chełmskiej	159
---	-----

Witali Michalczuk

Atrybucja XVI-wiecznych ikon wywiezionych z Chełma do Muzeum Ławry Kijowsko-Peczerskiej w okresie II Wojny Światowej – scalenie i rekonstrukcja zespołu najstarszych ikon klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej	179
---	-----

Марія Цимбаліста

Образ Святої Параскеви в українській культурі на прикладі ікон XV-XVII століть зі збірки Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького	221
--	-----

II. Tradycja artystyczna

bp Andrzej Borkowski

Rekonstrukcja XVI-wiecznych fresków cerkwi Zwiastowania NMP
w Ławrze Supraskiej 237

bp Michał Janocha

Ikonostasy na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego 261

Agnieszka Groniek

Działanie c. k. konserwatora Galicji Wschodniej Mieczysława Potockiego
na rzecz restauracji cerkwi p.w. Pokrowy Matki Boskiej w Buczaczu 291

Andrzej Gil

Parafie unickiej diecezji przemyskiej w starostwie spiskim w opisie
wizytacyjnym z 1740 r. 313

Waldemar Deluga

Profesor Tadeusz Chrzanowski i jego zaangażowanie w ochronę zabytków
cerkiewnych 325

Krystyna Mart

Narodziny muzealnej kolekcji sztuki sakralnej w Chełmie i jej rozproszenie.
Losy ikon XVI-XVIII wieku ze zbiorów muzeum ziemi chełmskiej
w latach 1919-1945 333

o. Piotr Dawidziuk

Zabytki klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej wywiezione do Moskwy
w okresie I Wojny Światowej 387

Aleksandra Sulikowska-Bełczowska

Bieżeńcy i utracone dziedzictwo dawnej Rzeczypospolitej 399

Andrzej Golimont

Losy cerkwi stolicy i ich wyposażenia w latach 1915-1930
(zagadnienia badawcze) 421

Дарафей Фіонік

Эвакуацыя царкоўнай маёмасці з бэльскага павега ў 1915 годзе і спробы
яе вяртання пасля 1921 года 437

Justyna Sprutta

Ideologia niszcząca sacrum, czyli o sowieckiej grabieży i dewastacji ikon 459

III. Tradycja muzyczna

Юрій Ясіновський

Міграційні процеси і штучні переміщення українських і білоруських нотних ірмологіонів 471

Łukasz Hajduczenia

Utracone księgi muzyczne klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej: określenie specyfiki, rekonstrukcja repertuaru i odnalezienie utraconych zabytków 485

Daniel Sawicki

Utracone bogactwo. W poszukiwaniu klucza do odczytania śpiewów zawartych w XVI-wiecznym Irmologionie neumatycznym z Ławrowa 511

Piotr Jamski

Perspektywy badań kampanologicznych w zakresie dzwonów Kościołów obrządku wschodniego na terenach Rzeczypospolitej 547

Богдан Кіндратюк

Джерела дзвонарства Перемисьщини 569

Елена Шатько

Эвакуация колокольного фонда Беларуси в годы Первой мировой войны 591

IV. Tradycja rękopiśmiennicza

Сергей Темчин

Списки послесловия монаха Исаяи к Четъему апостолу 1183 г.: Виленско-Супрасльський біблейський свод Матвея Десятого (1502-1507 гг.) и восточнославянский Толковый апостол 1470-х гг. 629

Мария Корогодина

Обзор рукописного собрания Эмиля Калужняцкого в Библиотеке Российской академии наук 635

Jerzy Ostarczuk.

Cyrylickie rękopisy Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum Prawosławnego Bractwa Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie. Rekonstrukcja zbiorów z pierwszego 10-lecia istnienia muzeum w oparciu o sprawozdania z działalności Bractwa 645

V. Archiwalia

Aleksandr Musin

Metamorfozy powrotów. „Wspólna przeszłość” dziedzictwa kulturowego Polski i dawnej Rzeczypospolitej w archiwach rosyjskich: przykład Cesarskiej Komisji Archeologicznej 661

Irena Ławrowska
Monaster Św. Symeona w Brześciu wg źródeł archiwum RGADA Moskwa;
RGWIA Moskwa, RGIA Petersburg i NHAB Mińsk 713

Marcin Mironowicz
Źródła do dziejów bractw cerkiewnych w archiwach Rosji, Litwy,
Białorusi i Ukrainy 743

ks. Denis Rusnak
Źródła do dziejów Cerkwi na Białostocczyźnie w archiwach i bibliotekach
wileńskich 753

VI. Komunikaty i abstrakty

Dariusz Dąbrowski
Prawosławne muzea rosyjskie na ziemiach byłej Rzeczypospolitej
(do końca I Wojny Światowej) 769

Andrzej Gil
Utracone dziedzictwo kulturowe diecezji chełmskiej obu tradycji wschodnich
w XIX i XX wieku. Próba podsumowania 777

Paweł Sygowski
Straty w architekturze i wyposażeniu świątyń Kościoła wschodniego
Rzeczypospolitej, ze szczególnym uwzględnieniem Lubelszczyzny –
– zarys problematyki 785

Grzegorz Kuprianowicz
Kościół prawosławny w diecezji chełmsko-podlaskiej pod koniec drugiej
wojny światowej i w pierwszych latach powojennych 795

Witali Michalczuk
Nieznane zdjęcie oryginału ikony Chełmskiej Bogurodzicy 811

Инокния Елена (Дмитрук)
«Сие Евангелие сооружено было тщанием отца Афанасия Филиповича».
Об утерянном Евангелии фундации преподобномученика Афанасия
и брестских мещан 815

Piotr Jamski, Rafał Nestorow
Ratownictwo Dzwonów 1915-1921. Inwentaryzacja dzwonów pochodzących
z dawnych ziem Rzeczypospolitej ewakuowanych przez władze rosyjskie 823

Wspomnienia o Mikołaju Piotrowskim 837

Z archiwum metropolity Dionizego Waledyńskiego – zdjęcie z Brackiego
Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Chełmie 845



Wstęp

Konferencja „Wielkie powroty” i niniejszy tom rozpraw pokonferencyjnych są poświęcone dziedzictwu polskiego prawosławia, które zostało utracone bądź wywiezione poza granice Polski w trakcie I i II Wojen Światowych. Zwrócenie się ku problematyce utraconego dziedzictwa Kościoła Wschodniego było projektem monasteru Św. Onufrego Wielkiego w Jabłecznej, który został wyróżniony grantem Ministerstwa Spraw Zagranicznych w ramach programu Dyplomacji Publicznej. Celem konferencji, owoc której zawiera się w niniejszym tomie, było pokazanie prawosławnej spuścizny jako nieodłącznego elementu polskiej kultury, który na przestrzeni stuleci tworzył niepowtarzalną specyfikę kulturową dawnej Rzeczypospolitej. Nasz projekt został zrealizowany w setną rocznicę podpisania Traktatu Ryskiego, na mocy którego sowiecka Rosja miała zwrócić zrabowane obiekty dziedzictwa kulturowego, bibliotecznego oraz archiwalne zbiory. Niestety, traktat nie obejmował bezcennych zabytków polskiego prawosławia, które zostały wywiezione w 1915 roku w głąb Imperium Rosyjskiego w ramach tak zwanego *bieżeństwa* – przymusowej i niepotrzebnej akcji ewakuacyjnej. Bezcenne zabytki, czczone ikony, dzieła sztuki, zbiory bibliotek klasztornych i archiwa cerkiewne w większości przepadły, stając się po rewolucji ofiarą bolszewickiego wandalizmu. Bez tych utraconych zabytków trudno sobie uświadomić prawdziwy obraz prawosławnego dziedzictwa naszej Ojczyzny. Jednakże wiele z zabytków przetrwało, znajdując się w muzeach, bibliotekach i archiwach poza dzisiejszymi granicami Polski - w Rosji, Białorusi, Ukrainie, Litwie, bądź daleko za oceanem w Ameryce i Kanadzie.

Aby przywrócić utracone i zebrać rozproszone klasztor jabłeczyński zgromadził międzynarodowe grono wybitnych badaczy z Wilna, Moskwy, Petersburga, Mińska, Brześcia, Lwowa, Lucka, Ostrawy, a także plejadę wybitnych przedstawicieli polskiej nauki z najważniejszych ośrodków badawczych i muzealnych, zajmujących się spuścizną Kościoła Wschodniego w dawnej Rzeczypospolitej. Przez trzy dni historycy sztuki, sławiści, teologowie, historycy, krajoznawcy, muzealnicy, muzykolodzy i kampanolodzy przedstawiali i kreślili losy prawosławnego dziedzictwa, odnosząc się do utraconych i wywiezionych zabytków w ramach sesji poświęconych cudownym i czczonym ikonom, spuściznie artystycznej, tradycji rękopiśmienniczej, muzealnictwu i ochronie zabytków, archiwalnym materiałom i zbiorom bibliotecznym. Szczególne miejsce w konferencji i tomie prokonferencyjnym zajmuje kwestia prawosławnego dziedzictwa lubelskiego regionu i ziemi chełmskiej, które doznało największych strat w wyniku dwóch wojen światowych i serii akcji przesiedleńczych prawosławnej ludności.

Za sprawą niniejszego tomu do obiegu naukowego po raz pierwszy trafia wiele zabytków, archiwaliów, unikatowych zdjęć i rękopisów, dzieł sztuki i nowych atrybucji uświadamiających stopień strat Polski w zakresie jej prawosławnego dziedzictwa oraz otwierających drogę do ich poszukiwań i powrotów. Dziękujemy uczestnikom konferencji za przygotowane rozprawy, które stają się wspólnym poszukiwaniem i przywracaniem

utraconego dziedzictwa Rzeczypospolitej. Niezmiernie cieszymy się i jesteśmy wdzięczni, że zorganizowana konferencja „Wielkie powroty” stała się bardzo ważnym forum naukowym, przestrzenią wymiany myśli, dialogu i twórczego namysłu nad wschodniochrześcijańskim dziedzictwem naszej Ojczyzny. Każdy, kto chciałby zapoznać się z obradami konferencji, może uczynić to poprzez dostępne nagrania wszystkich wystąpień i dyskusji, umieszczone na oficjalnej stronie konferencji www.wielkiepowroty2021.pl.

Składamy serdeczne podziękowania wydawnictwu naukowemu Libra za wydanie niniejszego tomu. Dziękujemy za cenne uwagi recenzentom tomu prof. Aleksandrowi Namumowowi, prof. Krzysztofowi Latawcowi i ks. bp. dr. hab. Warsonofiuszowi (Doroszkiewiczowi).

Niniejszy tom wraz z konferencją zainicjowały szeroki program naukowo-badawczy, którego podejmuje się klasztor św. Onufrego w Jablecznej celem szerzenia wiedzy i prowadzenia badań nad prawosławną liturgią i sztuką dawnej Rzeczypospolitej. Pragniemy, aby klasztor św. Onufrego w Jablecznej stał się miejscem twórczego namysłu i badań nad prawosławną tradycją naszej Ojczyzny, zrzeszał międzynarodowe grono badaczy i stawał się przestrzenią naukowego dialogu. W związku z tym naszym zamiarem jest organizowanie cyklicznych międzynarodowych konferencji naukowych, których owocem pracy będą tematyczne tomy rozpraw, pierwszy z których oddajemy do rąk czytelników. Klasztor jableczyński widzi w tym jedno ze swoich powołań, gdyż jest on obecnie jedynym w Polsce prawosławnym klaszturem nieprzerwanie istniejącym od końca XV wieku, który nigdy w historii nie zmienił swojej przynależności wyznaniowej, niezmiennie trwając przy prawosławiu. Klasztor jableczyński jest obrazem rodzimego prawosławia Rzeczypospolitej, które na przestrzeni tysiąclecia wyznaczało niepowtarzalną kulturową specyfikę państwa obojga narodów. Bez prawosławnego dziedzictwa, wielkiej sztuki plastycznej, muzycznej, spuścizny literackiej i duchowości nie można sobie wyobrazić Rzeczypospolitej, a każda próba jej pominięcia staje się zubożeniem i wykrzywieniem sensu tego niezwyklego fenomenu kulturowego, którym była przedrozbiorowa Polska.

Klasztor jableczyński jest ośrodkiem monastycznym, w którym nieprzerwanie, ponad 500 lat, jest sprawowana liturgia prawosławną, będąca nie tylko syntezą wszelkich sztuk, ale i sercem prawosławia, kwintesencją teologii i doświadczenia duchowego. Z tego względu, zamiar zwrócenia się ku liturgicznemu i artystycznemu dziedzictwu polskiego prawosławia jest próbą dotknięcia istoty tej wielkiej tradycji Kościoła Wschodniego, zrozumienia jego historii, specyfiki i niepowtarzalnych syntez, które się dokonały w kulturze prawosławnej na obszarze naszej Ojczyzny. Odczytanie tradycji jest gwarantem twórczości i powstania zupełnie nowej jakości, nasze ukierunkowanie na poznanie dawnej tradycji ma perspektywę twórczej przemiany teraźniejszości, jest potrzebnym krokiem dla rozwoju naszej kultury w dniu dzisiejszym. Sięganie do wielkiego dziedzictwa Kościoła prawosławnego ma się stać inspiracją dla szukania porozumienia, wzajemnego wzbogacania się, przekraczania barier i burzenia szablonów, budowania nowych wymiarów międzywyznaniowego dialogu i tworzenia nowej kultury naszej Ojczyzny.

archimandryta **Piotr Dawidziuk**
przeor klasztoru św. Onufrego w Jablecznej



Об истории и иконографии Иконы Богоматери Одигитрии Виленской

Наталья Комашко

Muzeum Staroruskiej Kultury i Sztuki im. Andrieja Rublowa

STRESZCZENIE

O historii i ikonografii ikony Matki Bożej Wileńskiej

Cudowny obraz Matki Bożej Hodegetrii jest najstarszą znaną prawosławną ikoną Wileńszczyzny, która zaginęła po wywiezieniu jej do Rosji w związku z wydarzeniami wojennymi w 1915 r. Legenda, spisana w połowie XVII w., przypisuje jej przybycie do Wilna do 1495 r. i wiąże z imieniem księżniczki Eleny, córki wielkiego księcia moskiewskiego Iwana III i Zofii Paleologiny. Do 1609 r. ikona znajdowała się w Katedrze Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Wilnie, następnie została przeniesiona do unickiego klasztoru św. Trójcy, gdzie pozostała przez wszystkie następne lata. W jego historii od momentu pojawienia się w Wilnie jest wiele pustych miejsc. Podjęta w artykule próba krytycznej analizy wszystkich dostępnych dowodów dotyczących ikony poddaje w wątpliwość prawdziwość tezy o tym, jak i kiedy cudowna ikona znalazła się w Wilnie. Jej ikonografia, nieco zmieniona po co najmniej dwóch przeróbkach, nawiązuje do wcześniejszej (XI w.) ikony Matki Bożej z soboru św. Zofii w Nowogrodzie, znanej później jako ikona korsuńska i będącej jej lustrzanym odbiciem. W XV-XVI w. powstało wiele kopii ikony nowogrodzkiej w wersji bezpośredniej i lustrzanej. W tym czasie takie wizerunki spotykane były również na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, prawdopodobnie ze względu na kontakty handlowe i polityczne z Nowogrodem. Artykuł umieszcza ikonę wileńską w kręgu podobnych do niej ikonograficznie dzieł z XVI w., zachowanych na obecnym terytorium Polski, Białorusi i Ukrainy (Bielsk Podlaski, Zditowo, Pińsk, Kamień Koszyrski).

Słowa kluczowe: Ikona, ikonografia, Matka Boża Hodegetria, Wilno, greckokatolicki klasztor Trójcy Świętej, Nowogród

ABSTRACT

On the history and iconography of the Icon of Our Lady of Vilna

The miraculous image of Our Lady Hodegetria is the oldest-known Orthodox icon of the Vilna region, which disappeared after its removal to Russia in connection with military events in 1915. The legend, written down in the middle of the XVII century, attributes

its arrival in Vilna to 1495 and associates it with the name of Princess Elena, daughter of Grand Duke Ivan III of Moscow and Sofia Paleologina. Until 1609 the icon was located in the Assumption Cathedral of the Cathedral of the Theotokos in Vilna, then it was transferred to the Holy Trinity Uniate Monastery where it remained for all subsequent years. There are many blank spots in its history since it appeared in Vilna. The article's attempt to critically analyze all the available evidence about the icon casts doubt on the accuracy of how and when the miraculous icon ended up in Vilna. Its iconography, somewhat reshaped after at least two alterations, traces back to an earlier (11th century) icon of the Mother of God from the St. Sophia Cathedral in Novgorod, known later as the Korsun icon and is its mirror image. In the XV-XVI centuries many copies in the direct and mirror versions were made of the Novgorod icon. At that time such images were also encountered in the lands of the Grand Duchy of Lithuania probably due to the trade and political contacts with Novgorod. The article places the Vilna icon in the circle of iconographically similar to it works of the 16th century, preserved on the present territory of Poland, Belarus and Ukraine (Bielsk Podlaski, Zditovo, Pinsk, Kamen-Kashirsky).

Keywords: icon, iconography, Our Lady of Odigitria, Vilna, Holy Trinity Greek Catholic Monastery, Novgorod

Икона Богоматери Одигитрии Виленской – древнейшая известная прославленная православная икона Виленского края, бесследно исчезнувшая в 1915 году во время срочного вывоза из Вильно в Москву церковных ценностей в связи с наступлением немецких войск. То, что этот важный памятник для истории православия в Великом княжестве Литовском ныне недоступен для исследования, не дает возможности достоверно судить о том, где и когда он был создан, основываясь на изучении его материальных признаков, а не только на сведениях, которые содержатся в преданиях о этом образе. Неизвестно даже то, как он первоначально выглядел, поскольку имеющиеся литографии, фотографии и иконы-списки фиксируют облик Виленской иконы уже после неоднократных поновлений, при которых мог быть изменен авторский рисунок.

Тем не менее, внимательный анализ имеющихся о Виленской иконе данных дает нам возможность несколько лучше понять, что она собой представляла, и вписать ее в контекст религиозной и художественной жизни Великого княжества Литовского XVI-XVII веков.

Согласно традиционной и широко распространенной версии начальной истории иконы, она была привезена в Вильну дочерью Великого Московского князя Ивана III и византийской принцессы Софии Палеолог Еленой Ивановной при вступлении ее в брак с великим князем Литовским Александром Ягеллончиком в 1495 году. Аргументом в пользу этой версии

служило упоминание о том, что после смерти княгини Елены в 1513 году икона находилась при ее гробнице в виленской Успенской Пречистенской церкви.

Строго говоря, в отсутствие документов, подтверждающих, что Елена привезла именно ту икону, что в дальнейшем почиталась как Виленская Одигитрия, эту версию нельзя считать бесспорной. Первым ее письменно изложил в 1650 году профессор Виленской иезуитской Академии Альберт Войцех Виук-Коялович¹. Отметим, что к тому моменту образ уже много лет, с 1609 года, находился в виленском Троицком монастыре. В сохранившемся корпусе документальных источников о заключении брака московской княжны с Великим князем Литовским нет упоминаний об иконе, но многократно акцентируется требование русской стороны, чтобы Елена Ивановна сохраняла православную веру, и ей не чинили препятствий в устройстве в княжеском дворце домового церкви греческого обряда². Безусловно по сложившейся традиции родители должны был благословить дочь на брак иконой, но, как правило, в таких случаях это был небольшой келейный образ. Что же касается Виленской иконы, то она имела значительные, характерные для храмового образа размеры³, что противоречит преданию о том, что при жизни княгини Елены она находилась при ней в личных покоях.

Коялович также высказал версию о том, что икона была написана евангелистом Лукой, которую, начиная с Николая Хомолицкого, развили авторы XIX века, добавив, что она был семейной реликвией византийских императоров, привезена в Москву в 1472 году Софией Палеолог, которая и передала ее дочери⁴. Очевидно, что эту версию из-за ее полной безосновательности нельзя рассматривать всерьез.

Следующие сведения об иконе у Кояловича относятся к 1569 году: во время Ливонской войны после инцидента в Изборске московские власти пытались вернуть Виленскую икону, предлагая взамен отпустить 50 пленных знатного рода, но это предложение было отвергнуто польской стороной⁵. Эти сведения выглядят недостоверными в силу нереальности подобного торга. По документам известно, что в этом году в связи с конфликтом в Изборске, сначала захваченным Виленским гетманом, а затем отбитым московскими воеводами, состоялся обмен высокопоставленными пленными между российской и польской сторонами, при этом из Москвы было отпущено 50 пленных за

¹ A. Wijuk Kojałowicz, *Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Litvaniae Ducatu pertinentium. Vilnae* 1650, с. 25.

² Н.Н. Бантыш-Каменский, *Переписка между Россией и Польшею по 1700 год, составленная, по дипломатическим бумагам*, Москва 1862, Т. 1, с. 15-24, 29-33.

³ В литературе упоминаются два варианта размеров иконы – 116 × 71 см и 134,5 × 90 см. В обоих вариантах пропорции доски одинаковые.

⁴ *Ibidem*, с. 110-127.

⁵ A. Wijuk Kojałowicz, *Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Litvaniae Ducatu pertinentium, Vilnae* 1650, с. 25.

10 русских⁶. По-видимому, именно этот случай послужил основанием для вымысла Кояловича о том, что Москва во что бы то ни стало хотела заполучить назад Виленскую икону уже в XVI веке.

В результате Брестской церковной унии к 1609 году все виленские православные храмы, за исключением Свято-Духовского, стали униатскими. В это время икона Богоматери была перенесена в собор Троицкого василианского монастыря, где затем находилась с небольшими перерывами, вызванными военными событиями, вплоть до 1915 года. По имеющимся документальным сведениям, весьма вероятно, что прежде, чем туда попасть, икона короткое время находилась в церкви святого Николая у протопопа Варфоломея Жашковского⁷. В Троицком монастыре для иконы был сделан особый алтарь, и, по-видимому, тогда же началось ее активное прославление, что нашло отражение в описании этого образа в сочинении Кояловича. В нем он также упоминает еще об одной православной по происхождению, иконе Богоматери, написанной в греческой манере, которую называет русской⁸. Она находилась в церкви святых Иоаннов при Виленской Академии и была, несомненно, хорошо знакома автору. Заметка о ней очень краткая, в ней упоминается о той помощи, которую лично Коялович получил от Богоматери по молитве перед ее иконой в 1643 году. Эдвард Новаковский в своем фундаментальном труде о чудотворных иконах в Польше, вышедшем в 1902 году, идентифицировал этот образ с иконой в одной из левых каплиц храма и характеризовал ее иконографию, как близкую Смоленской, то есть несколько иного типа⁹. В подробном путеводителе по городу Вильне и окрестностям А.А. Виноградова, опубликованном двумя годами позже, упоминается не капелла, а стоявший в самом храме алтарь святой Девы Марии, именуемой Русской¹⁰. Икона эта не сохранилась, не известны и ее воспроизведения¹¹.

Войцех Коялович стал основным информатором другого иезуитского автора – Вильгельма Гумппенберга, который включил в свой «Атлас Марии» статью об иконе из церкви святых Иоаннов¹². Однако, как следует из этого текста, туда, по всей видимости, вошли сведения об обеих русских богородичных иконах Вильны. Упоминается, что икона была принесена из

⁶ Н.Н. Бантыш-Каменский, *Переписка между Россиею и Польшею по 1700 год, составленная, по дипломатическим бумагам*, Москва 1862, Т. 1, с. 130-131.

⁷ И.В. Шербицкий, *Виленский Свято-Троицкий монастырь*, Вильна 1885, с. 59–60.

⁸ A. Wijuk Kojałowicz, *Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Litvaniae Ducatu pertinentium*, Vilnae 1650, с. 22-23.

⁹ E. Nowakowski, *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej: wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, с. 738, Nr 1021.

¹⁰ А.А. Виноградов, *Путеводитель по городу Вильне и его окрестностям*, Вильна 1904, с. 128.

¹¹ T. Račiūnaitė, *Atvaizdo gyvastis. Švč. Mergelės Marijos stebuklingųjų atvaizdų patirtis Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje XVII–XVIII a.*, Vilnius 2014, с. 476, № 105.

¹² G. Gumpfenberg, *Atlas Marianus sive de Imaginibus Deiparae per Orbem Christianum Miraculis. Lib. IV*, Ingolstadii 1659, с. 284-285.

России, но неизвестно кем и когда, и что предоставивший о ней сведения Коялович не может подробно говорить об этом образе из-за враждебных намерений великого князя Московского, который на момент написания книги приблизился с войсками к Вильне. Известно, однако, что царь Алексей Михайлович проявлял интерес к иконе из Троицкого монастыря, что стало причиной эвакуации иконы из города униатами.

Сатя в «Атласе Марии» сопровождалась гравированным изображением иконы, которое, как мы можем судить по поздним воспроизведениям, иконографически весьма близко иконе из Троицкого монастыря и, по всей видимости, является именно ее наиболее ранним воспроизведением (ил. 1). Это вполне вероятно, поскольку икона из Троицкого монастыря имела на тот момент богатую историю и пользовалась гораздо большей славой, нежели икона из храма академии, чьим прославлением занимался лично Коялович, что вполне объяснимо характерной для иезуитов контрреформаторской политикой иконопочитания. С этим, по-видимому, и был связан благочестивый вымысел, легший в основу предания о Виленской Одигитрии.

Русские войска вошли в Вильну в 1655 году. Однако виленский воевода князь Михаил Шаховской приступил к поискам образа Богоматери по царскому приказу только два года спустя и вел их в 1657-1658 годах¹³. В результате выяснилось, что икона была тайно вывезена в Кролевец (Кенигсберг) мещанином Юрием Селетчиком, в доме которого устраивались тщетные обыски. В 1661 году, когда русские войска уже покинули город, икона была возвращена в Троицкий монастырь¹⁴. В этой истории настораживает то, что к розыскам чудотворного образа приступили довольно поздно. Очевидно, царь узнал о русской иконе, привезенной московской княжной, и заинтересовался ей не заранее, а уже во время оккупации Вильны. Но этот образ так и остался для него недоступным.

Этой версии развития событий противоречат опубликованные Ириной Герасимовой документы архива московской Оружейной палаты. Из них следует, что в декабре 1662 года, когда русских войск в Вильне уже не было, а икона Одигитрии же должна была вернуться на свое место в Троицком монастыре, атаман донского войска Осип Галактионов с казаками привез с Дона в Москву к царскому двору Виленскую икону Богоматери. С нее весной 1664 года был сделан список, который отдали казакам, оставив подлинный образ при дворе¹⁵. Отметим, что Алексей Михайлович не мог знать, как выглядела

¹³ *Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею.* С.-Петербург 1842, Т. IV, с. 269-270.

¹⁴ E. Nowakowski, *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej: wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, с. 753, Nr 1030.

¹⁵ И.В. Герасимова, *Под властью русского царя. Социокультурная среда Вильны в середине XVII века*, С.-Петербург 2015, с. 219-220.

икона. которую он жаждал заполучить, и мог принял за чудотворный оригинал любой образ Богоматери, привезенный из похода на Вильну в качестве добычи казаками, которые знали о желании царя иметь Виленскую икону. В 1677 году было подписано Андрусовское перемирие, в котором оговаривалось возвращение российской стороной вывезенных во время войны церковных ценностей, и через год эта икона, украшенная новым киотом, была передана литовскому послу¹⁶. Думается, что этот образ не имел отношения к древней иконе из Троицкого монастыря. Как он выглядел – неизвестно. В документах Оружейной палаты упоминаний о других выполненных с него списков, кроме отданного на Дон, нет.

Как выглядела настоящая Виленская икона Одигитрии, в Москве не знали. Позднее о ней могли судить по выполненной в 1687 году гравюре Леонтия Тарасевича с изображением Богоматери Одигитри классического извода с загадочной надписью, где что это образ из виленского монастыря Святого Духа, который почему-то называется василианским, хотя в унию никогда не переходил¹⁷. С Виленским образом может быть связана и гравюра работавшего в начале XVIII века в Москве Григория Тепчегорского со непонятной подписью «Виленская», иконографически соответствующая Ченстоховской иконе (ил. 2)¹⁸.

Дальнейшая судьба чудотворного образа в виленском Троицком монастыре хорошо прослеживается документально. В 1677 году, то есть за год до отправки Виленской иконы из Москвы, для образа, находившегося в виленском Троицком монастыре на средства бурмистра Юрия Павловича¹⁹ был выполнен новый оклад и новый алтарь²⁰. В 1701 году икону вновь на некоторое время в связи с военной опасностью вывозили из города в Жировичский монастырь²¹. В 1706 году в Троицком монастыре случился пожар, и, хотя икону удалось спасти, она все же пострадала от огня и была поновлена²².

Поле вхождения Виленского края в состав Российской империи и упразднения унии собор Троицкого монастыря подвергся значительным изменениям, как снаружи, так и в интерьере. В 1850-1851 годах в нем был сделан

¹⁶ Ibidem, с. 220.

¹⁷ Д.В. Степовик, *Леонтій Тарасевич і українське мистецтво барокко*, Київ 1986, с. 77. Оригинал в Национальной библиотеке в Варшаве.

¹⁸ *Солнце Пресветлое. Русский свод сказаний о богородичных иконах. Исследование*, Москва 2020, с. 73, 182.

¹⁹ То, что это одно лицо с Юрием Селетчиком, упоминаемым в московских документах, следует из документов виленских, где говорится о том, что икона Богоматери была вывезена Юрием Павловичем (*Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси*, Т. 10, Вильна 1874, № 12, с. 81).

²⁰ *На перехресті культур. Монастир і храм Пресвятої Трійці у Вільносі*, Вільносі 2017, с. 254.

²¹ *Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси*, Т. 10, Вильна 1874, № 36, с. 296-297.

²² Ibidem, № 42, с. 306.

новый иконостас, куда была перемещена ранее находившаяся в отдельном алтаре икона Богоматери²³. В 1866 году икону поновлял академик живописи из Санкт-Петербурга Василий Васильев, который специализировался на церковной живописи и иконописи. Тогда же на икону был сделан новый оклад. Окладов за всю историю у нее было несколько, причем по достаточно подробному описанию Хомолщкого, он был разновременным и включал несколько тонких серебряных пластин на фоне, относящихся к древнейшему времени. Скорее всего, это были фрагменты серебряной басмы XVI века²⁴.

По словам художника Васильева, он раскрыл образ от поздних и неудачных на его взгляд фрагментов записей, и, ничего не меняя в изображении, покрыл его лаком²⁵. Зная, как поновлялись в то время древние иконы, можно предполагать, что образ был им прописан, о чем говорят его воспроизведения после поновления. Манера живописи ликов стала характерной для русской иконописи XIX века в академическом духе. Обращает на себя внимание и такая иконографическая деталь, как развернутая к зрителю стопа Младенца, что очень сближает Виленскую икону с популярным в России Тихвинском образом Богоматери. Думается, что этой детали на иконе изначально не было, и она появилась именно при поновлении 1866 года.

Теперь обратимся к иконографии Виленской иконы. По-видимому, она восходила к несохранившемуся образу Богоматери XI века из Софийского собора в Новгороде. Образ был вывезен в Москву при Иване Грозном, а его место занял немного уменьшенный список XVI века, на котором под влиянием популярности в то время Тихвинского образа стопы Младенца развернули на зрителя (ил. 3). На список был перенесен оклад XI века²⁶. По иконографии это греческая Дексиократуса, т.е. держащая Младенца на правой руке. Собственного названия в Новгороде образ не имел, в XVIII веке его иногда называли Корсунским²⁷. Часто его ошибочно называют Иерусалимским, но это название появилось только в начале XVIII века и относилось к образу Дексиократусы из московского Успенского собора²⁸. Отличительная особенность новгородской иконы – характерные складки мафория на груди

²³ На перехресті культур. Монастир і храм Пресвятої Трійці у Вільнюсі, Вільнюс 2017, . 262.

²⁴ M. Homolicki, *Dwa pomniki cerkwi Św. Trojcy w Wilnie* // *Wizerunki i Roztrząsania Naukowe. Poczety Nowy drugi*, Wilno 1843, T. 24, с. 119-121.

²⁵ И.В. Щербицкий, *Виленский Свято-Троицкий монастырь*, Вильна 1885, с. 16.

²⁶ Э.С. Смирнова, *Богоматерь Одигитрия («Корсунская», «Иерусалимская»)* // *Иконы Великого Новгорода XI – начала XVI веков*, Москва 2008, с. 83-88.

²⁷ Так икона именуется в описи Софийского собора 1736 года (*Описи имуществва новгородского Софийского собора XVIII – начала XIX века* / Сост. Э.А. Гордиенко, Г.К. Маркина. Москва-Ленинград 1988, с. 56).

²⁸ Н.И. Комашко, *Иконы «Богоматерь Иерусалимская (Гефсиманская)» письма Кирилла Уланова* // *Византийский мир: Искусство Константинополя и национальные традиции. К 2000-летию христианства. Памяти Ольги Ильиничны Подобедовой (1912-1999)*, Сб. статей / Отв. Ред М.А. Орлова, Москва 2005, с. 663-664.

Богоматери и поза Младенца, обращенного к Матери: одна его ножка заведена за другую.

На рубеже XV-XVI веков, накануне утраты Новгородом своей самостоятельности, этот извод стал очень популярным, с древней иконы было написано большое количество списков, многие из которых сохранились до наших дней. Среди них количественно преобладают иконы зеркального перевода, которые часто именуют Грузинскими, что неверно, поскольку Грузинская икона в Черногорском монастыре прославилась только в XVII веке²⁹. Виленская икона иконографически очень близка именно этому типу.

Обратим внимание на то, что цвет подкладки мафория в таких иконах варьировался – мог быть красного или зеленого оттенка. Мог быть разным и формат иконной доски – более широкой или, наоборот, узкой. Узкая, вертикально вытянутая доска была и у Виленской иконы, и эту особенность мы встречаем и в редких списках с нее. В частности, в иконе раннего XVII века из деревянной Никитской церкви в Здитово Жабинского района Брестской области в Беларуси (ил. 4)³⁰. Те же пропорции можно найти и в новгородских иконах XV-XVI веков, некоторые из них практически совпадают с Виленской Одигитрией по размерам (ил. 5)³¹.

На иконе из Здитова цвет подкладки мафория зеленый, очевидно, он был таким и на оригинале, что отличает Виленскую Одигитрию от типологически близких ей икон, находившихся на территории Великого княжества Литовского, где цвет подкладки красный или розовый. Это Богоматерь Одигитрия первой половины XVI века из Варваринской церкви в Пинске, находящаяся под поздней записью (ил. 6)³², и чтимый образ Богоматери 1510-1520-х годов из церкви пророка Илии в Камне Каширском (ил. 7)³³. К тому же типу относится и почитаемая икона из Бельск-Подляски середины XVI века, которую предание также связывает с княгиней Еленой Ивановной, как и Виленскую (ил. 8)³⁴.

²⁹ Свое название икона получила из-за того, что по легенде была вывезена в 1622 году из Грузии персами. Выкуплена купцом Лыткиным в 1625 году и вложена в Черногорский монастырь (Э.К. Гусева, *Грузинская икона Божией Матери* // *Православная энциклопедия*. Т. 13, Москва 2006, с. 188-190).

³⁰ В настоящее время в собрании Музея древнебелорусской культуры Национальной Академии наук Беларуси (Г.А. Фликоп-Світа, *Беларускі ікананіс XVI – першай паловы XX ст.*, Мінск 2019, с. 44. ил. 48).

³¹ Икона находится в частном собрании, ее размеры 132,3 × 84,5 см (*Шедевры русскої іконописи XIV–XVI веков из частных собраний*, Москва 2009, кат. 43, с. 232-235).

³² В.Г. Пуцко, *Икона Богоматери Иерусалимской в Пинске* // *Гістарычная брама*, 1/24 (2009), с. 81-87.

³³ В настоящее время находится в церкви Рождества Богоматери в Камне Каширском. А. Чабан, П. Петрушак, *Нововідкрита ікона Богородиці першої половини XVI століття з церкви Різдва Богородиці в Камні-Каширському (попереднє повідомлення)* // *Волинська ікона: дослідження та реставрація*. Вип. 10: *Матеріали X міжнародної наукової конференції*, м. Луцьк, 17–19 вересня 2003 року, Луцьк 2003, с. 36–38.

³⁴ ## J. Tomalska, *Historia jednego zabytku. Ikona Matki Boskiej Bielskiej* // *Białoruskie Zeszyty Historyczne*. Nr 36 (2011), с. 23-40.

Бельская икона отличается от Виленской немного другим рисунком фигуры Богоматери, который также находит аналоги среди новгородских икон (ил. 9)³⁵, а также развернутым свитком в руке Младенца, который, вероятно, является поздним добавлением³⁶.

Таким образом, можно говорить о распространении в западнорусских землях в XVI веке новгородского по происхождению иконографического типа Богоматери, восходящего к древней иконе из Софийского собора. Это не удивительно, учитывая широкие торговые связи Новгорода с его соседями.

В свете всего этого версия о привозе Виленской иконы из Москвы в конце XV века выглядит сомнительно, поскольку там такой иконографический тип не имел распространения. На все вопросы может ответить только сам образ, если он когда-то будет обнаружен.

После вывоза в 1915 году из Вильны икона оказалась в московском Донском монастыре. После установления советской власти в нем был организован Антирелигиозный музей, куда свозились иконы из закрывавшихся московских храмов. Виленская икона могла оказаться в фонде этого музея. После его закрытия, собрание было перевезено в Ленинград во вновь образованный Музей религии и атеизма, ныне Государственный музей истории религии. Возможно, икона оказалась там или попала в один из московских музеев или храмов. Но пока выявить его не удалось.

Bibliografia

Источники

Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией, С.-Петербург 1842. Т. IV.

Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, Вильна, 1874. Т. 10.

Бантъш-Каменский Н.Н., *Переписка между Россиею и Польшею по 1700 год, составленная, по дипломатическим бумагам, Т. 1, Москва 1862.*

Gumpenberg G., *Atlas Marianus sive de Imaginibus Deiparae per Orbem Christianum Miraculosis. Lib. IV, Ingolstadii 1659.*

Описи имущества новгородского Софийского собора XVIII – начала XIX века, сост. Э.А. Гордиенко, Г.К. Маркина. Москва-Ленинград 1988.

Wójcik Kojalowicz A., *Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Litvaniae Ducatu pertinentium, Vilnae 1650.*

Исследования

Виноградов А.А., *Путеводитель по городу Вильне и его окрестностям, Вильна 1904.*

Герасимова И.В., *Под властью русского царя. Социокультурная среда Вильны в середине*

³⁵ Икона первой половины XVI века из собрания Государственного Русского музея («Пречистому образу Твоему поклоняемся...». Образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея, С.-Петербург 1995, кат. 118, с. 194-195).

³⁶ M. Gryc, *Bielska Hodegetria. Zarys studium historyczno-ikonograficznego // Artifex. Nr 9 (2006), с. 12.*

XVII века, С.-Петербург 2015.

Гусева Э.К., *Грузинская икона Божией Матери* // *Православная энциклопедия*. Т. 13. Москва 2006, сс. 188-190.

Grys M., *Bielska Hodegetria. Zarys studium historyczno-ikonograficznego* // *Artifex* Nr 9 (2006). P. 10-15.

Homolicki M., *Dwa pomniki cerkwi Św. Trojcy w Wilnie* // *Wizerunki i Roztrząsania Naukowe. Rocznik Nowy drugi*, Wilno 1843. T. 24. P. 110-127.

Ивановский К.В., *Виленская святая и чудотворная икона Божией Матери (к 400-летию ее пребывания в Вильне)*, Вильна 1895.

Janonienė R., *Vilniaus Dievo Motinos ikona ir jos kultas Švč. Trejybės cerkvoje* // *MENOTY-RA* 2017. T. 24. Nr. 1. P. 1-16.

Комашко Н.И., *Иконы «Богоматерь Иерусалимская (Гефсиманская)» письма Кирилла Уланова* // *Византийский мир: Искусство Константинополя и национальные традиции. К 2000-летию христианства. Памяти Ольги Ильиничны Подобедовой (1912-1999)*, Сб. статей, отв. ред М.А. Орлова, Москва 2005. С. 663-668.

Nowakowski E., *O sudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej: wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902.

Пискун Ю.А., *Виленская Одигитрия икона Божией Матери* // *Православная энциклопедия*. Т. 8, Москва 2004, сс. 475-476.

Пуцко В.Г., *Икона Богоматери Иерусалимской в Пинске* // *Гістарычная брама* 1/24 (2009). С. 81-87.

Račiūnaitė T., *Atvaizdo gyvastis. Švč. Mergelės Marijos stebuklingųjų atvaizdų patirtis Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje XVII-XVIII a.*, Vilnius 2014.

Смирнов Ф., *Виленский Свято-Духов монастырь: Историческое описание с тремя рисунками*, Вильна 1888.

Смирнова Э.С., *Богоматерь Одигитрия («Корсунская», «Иерусалимская»)* // *Иконы Великого Новгорода XI – начала XVI веков*, Москва 2008, сс. 83-88.

Солнце Пресветлое. *Русский свод сказаний о богородичных иконах. Исследование*. Москва 2020.

Степовик Д.В., *Леонтій Тарасевич і українське мистецтво барокко*, Київ 1986.

Tomalska J., *Historia jednego zabytku. Ikona Matki Boskiej Bielskiej* // *Białoruskie Zeszyty Historyczne* Nr 36 (2011). P. 23-40.

Флікоп-Світа Г.А., *Беларускі ікананіс XVI – першай паловы XX ст.*, Мінск 2019.

Чабан А., Петрушак П., *Нововідкрита ікона Богородиці першої половини XVI століття з церкви Різдва Богородиці в Камені-Каширському (попереднє повідомлення)* // *Волинська ікона: дослідження та реставрація*, Вип. 10: Матеріали X міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 17-19 вересня 2003 року, Луцьк 2003, сс. 36-38.

Шедевры русской иконописи XIV-XVI веков из частных собраний, Москва 2009.

Щербицкий И.В., *Виленский Свято-Троицкий монастырь*, Вильна 1885.



ил. 1



ил. 2



ил. 3



ил. 4



ил. 5



ил. 6



ил. 7



ил. 8



ил. 9



Zaginione dziedzictwo. Słyszane cudami ikony maryjne na Podlasiu

Joanna Tomalska-Więcek

Supraśl

STRESZCZENIE

Podlasie to region pograniczny, w minionych wiekach wielokrotnie narażony na militarne zainteresowanie nieprzyjaciół. Zapewne dlatego objawione w nadnaturalny sposób obrazy i ikony należały do niezwykle ważnych fenomenów kulturowych. Wierni składali im błagalne lub dziękczynne wota, spisywano księgi cudów, czasem zaś właściwości obrazów zapisywano w księgach wizytacji, a powołane przez hierarchów komisje badały prawdziwość wydarzeń. Były to dzieła o ponadkonfesyjnym znaczeniu, wierni pielgrzymowali do nich bez względu na wyznanie, także po zmianach modelu kulturowego, po zniesieniu unii brzeskiej w 1839 r. Przywiązanie wiernych objawiło się również po wybuchu I wojny światowej i przymusowej ewakuacji cywilnej ludności prawosławnej. Wtedy wiele ikon zostało bezpowrotnie zabranych do Rosji. Treścią artykułu jest próba przypomnienia obiektów kultu, które należały do najważniejszych fenomenów kulturowych Podlasia.

Słowa kluczowe: cudowne ikony Matki Bożej, Podlasie, bieżenstwo

ABSTRACT

Lost Heritage. Miraculous Marian Icons in Podlasie

Podlasie is a border region, which in the past centuries was repeatedly exposed to the military interest of enemies. This is probably why supernaturally revealed images and icons were extremely important cultural phenomena. The faithful made supplication or thanksgiving offerings to them, books of miracles were written, and sometimes the properties of the images were recorded in visitation books, and commissions appointed by the hierarchy investigated the authenticity of the events. These were works of supra-confessional significance, and the faithful made pilgrimages to them regardless of their religion, even after the changes in the cultural model, following the abolition of the Union of Brest in 1839. The devotion of the faithful also manifested itself after the outbreak of World War I and the forced evacuation of Orthodox civilians. Then many icons were irretrievably taken to Russia. The con-

tent of the article is an attempt to remind the objects of worship, which belonged to the most important cultural phenomena in Podlasie.

Keywords: miraculous icons of Our Lady, Podlasie, Byezhenstvo

Podlasie, położone na granicy państw i kultur, wielokrotnie traciło dorobek całych pokoleń. Nie przetrwały dwory, zamki i pałace wraz z wyposażeniem, w dziejowych zawieruchach przepadły świątynie i słynące cudami obrazy, które niegdyś były nadzieją wielu wiernych.

W pogranicznym regionie, wielokrotnie narażonym na militarne zainteresowanie nieprzyjaciół, objawione w nadnaturalny sposób obrazy i ikony należały do niezwykle ważnych fenomenów kulturowych. Wierni składali im błagalne lub dziękczynne wota, spisywano księgi cudów, czasem zaś właściwości obrazów zapisywano w księgach wizytacji, a powołane przez hierarchów komisje badały prawdziwość wydarzeń. Nie wszystkie ikony cieszyły się jednakowym zainteresowaniem wiernych, w niektórych przypadkach dowody ich mocy są równie skromne jak nieliczne, np. w przypadku obrazów w kościołach w Winnej Poświętnej i Seroczynie. Ile takich wizerunków wsławiło się na Podlasiu? Czy wierni różnych wyznań chrześcijańskich kierowali się do „swoich” obrazów, czy też w potrzebie zwracali się do tych niejako najważniejszych, otoczonych szczególnie wielką sławą? Tym problemom spróbuję się przyjrzeć w poniższych rozważaniach, przede wszystkim jednak podejmę próbę odpowiedzi na pytanie o losy wizerunków, szczególnie wysoko cenionych przez wiernych. Określenia „ikona” i „obraz” będą stosowane równolegle i nie są wyróżnikiem konfesyjnym obiektu kultu.



Białystok, Ikona Hodegetrii

Na Podlasiu od średniowiecza funkcjonowały świątynie prawosławne, od 1596 r. zaś także unickie. Po przyjęciu unii brzeskiej cerkwie wraz z prawosławnymi ikonami były przejmowane przez unitów, a po zniesieniu unii w 1839 r. przez prawosławnych, którzy przejęli też kult wizerunków objawionych w okresie unickim.

Wobec braku obiektów problem jest trudny do wyjaśnienia. Przy obecnym stanie wiedzy mamy nieco wiadomości o dwunastu zaginionych podlaskich wizerunkach maryjnych. Tylko w przypadku trzech znamy wygląd obiektów kultu, to ikony z Białegostoku, Jaczna i Supraśla. Pozostałe, tzn. z Gródka, Horodyszczka, Łazowa, Rajska, Starego Kornina, Wasilkowa, Zawyków, Żerczyc i Żurobic są znane tylko z opisów. Poniżej krótko przypomnę ich dzieje.

Białystok. W unickiej cerkwi św. Mikołaja cieszyła się kultem nieznaną dziś ikona Matki Boskiej¹ [il.1], w 1915 r. wywieziona do Rosji, jej dalsze losy są nieznane². Nic nie wiadomo o okolicznościach jej objawienia. W źródle zapisano, że zachowała się w starszej świątyni (zapewne unickiej), od lat była uznawana za słynącą cudami, zaś w czasie budowy cerkwi prawosławnej przechowywano ją w Dojlidach. Po zakończeniu budowy ikonę uroczystie stamtąd przeniesiono do nowej cerkwi³. Wzmiankują ją wizytatorzy w 1773, 1804 i 1806 r.⁴ Na podstawie liczby wotów można sądzić, że kult rozwinął się szczególnie w ostatniej tercji XVIII w., zatem ikona była obiektem unickim. Do jej cech charakterystycznych należał układ palców prawej dłoni Maryi z małym palcem lekko odsuniętym od pozostałych, w lewej dłoni skierowanych ukośnie ku górze⁵. Nie wiemy, czy o tym obrazie opowiadała „*Pieśń o N. M. Pannie łaskami słynącej w klasztorze bazylikańskim*

¹ Ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej, Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, s. 45. W literaturze rosyjskiej powtarza się informacja, iż ikona była przechowywana w klasztorze w Białymstoku w guberni grodzieńskiej; Е. Поселянин, *Сказание о чудотворных иконах*, t. II, Москва 2002, s. 490.

² G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca i cudowne ikony. Prawosławne sanktuaria na Białostocczyźnie, Białystok 2001*, s. 165; il.: J. Charkiewicz, *Tobą raduje się całe stworzenie, Ikony Bogarodzicy w prawosławiu [wyd. II poprawione i uzupełnione]*, Warszawa 2009, s. 27.

³ Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь или православное обозрение в Брестско-гродненской земле в конце XIX в.*, t. I, Воронеж 1899, s. 43. Reprodukacja ikony zob. *Православный календарь на 1960 г.*, Варшава 1959, s. 114; cyt. za: G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 165.

⁴ Lietuvos valstybės istorijos archyvas (Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne Wilno) [dalej: LVIA, Wilno], Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-60, Akta wizyty generalnej dekanatu nowodworskiego i białostockiego, k. 165-171; LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-60, Akta wizyty generalnej dekanatu nowodworskiego i białostockiego, k. 179-181; Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 43; *Księga wizyty dziekańskiej dekanatu podlaskiego przeze mnie księdza Bazylego Benedykta Guttorskiego dziekana podlaskiego, plebana golnieuskiego w roku 1773 miesiąca Novembra...*, opr. J. Maroszek, F. Wilczewski, Białystok 1996, s. 23 i n.; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 159-166; W. Zaleski, *Sanktuaria polskie, Katalog encyklopedyczny miejsc szczególnej czci Osób Trójcy Przenajświętszej, Matki Bożej i Świętych Pańskich*, Warszawa 1988, s. 14.

⁵ Ryza była darem *Preobrażeńskiego pułku lejbgwardii*, stacjonującego w Białymstoku na przełomie 1854 i 1855 r.; *Справочный календарь по г. Белостоку на 1913 г.*, Белосток 1913, s. 75.

białostockim”⁶, z której wynika, że w nieznanym czasie w Białymstoku istniał klasztor bazyliński⁷, w nim zaś od blisko stu pięćdziesięciu lat czczono obraz. Jeśli białostocka unicka cerkiew św. Mikołaja została wzniesiona u schyłku XVII w., to czy możliwe, że od początku był tu słynący łaskami obraz? A może pierwotnie znajdował się w prawosławnej cerkwi w podbiałostockich Dojlidach i stamtąd trafił do Białegostoku?⁸ Wprawdzie w ołtarzu wielkim unickiej cerkwi dojlidzkiej w 1773 r. mieścił się wizerunek Matki Bożej⁹, ale nie mamy potwierdzenia jego niezwykłości. Z kolei wzmianka w latopisie cerkiewnym informuje o przeniesieniu ikony w 1833 r.¹⁰ do cerkwi prawosławnej, ale takiej świątyni jeszcze wówczas nie było¹¹.

Nie jest jasne, na jakim pierwotnie oparto ikonę, nie znajduje potwierdzenia teza, iż była kopią obrazu z Supraśla¹², wykonaną z powodu pozbawienia prawosławnych obiektu kultu. Ze względu na brak wizerunku¹³ ta opinia jest trudna do weryfikacji, ale wyklucza ją analiza obu obrazów, bowiem domniemany pierwotny zdecydowanie różni się od kopii. Co więcej w Białymstoku i okolicy było niewielu prawosławnych, do zniesienia unii nie było też cerkwi prawosławnej¹⁴. Warto także podkreślić, że do Supraśla przybywali wierni różnych wyznań chrześcijańskich¹⁵, przyjęcie unii przez klasztor nie oznaczało zmiany konfesji pielgrzymów¹⁶.

Wiele ikonograficznych podobieństw łączy białostocki obraz z ikoną, namalowaną do ikonostasu unickiej cerkwi Matki Boskiej¹⁷ w Mariapócs (Pócs, Pötsch)

⁶ Eu-Go Heleniusz [E. Iwanowski], *Wspomnienia lat minionych*, t. II, Kraków 1876, s. 650-651. Niemal tę samą pieśń Sadok Barącz odnosi do miejscowości Białystok niedaleko Łucka na Wołyniu, gdzie w cerkwi św. Ducha przy klasztorze bazylianów (założonym w 1636 r. jako prawosławny) czczony był obraz Matki Boskiej Łaskawej; S. Barącz, *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Kraków 1891, s. 22; J. M. Giżycki, *Spis klasztorów unickich bazylianów w województwie wołyńskim*, Kraków 1905, s. 5-7; M. Wrzeszcz, *Białystok na Wołyniu*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. II, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszuk, Z. Sulowski, Lublin 1976, szp. 372-373.

⁷ Wzmiankę o klasztorze bazylińskim w podlaskim Białymstoku odnotował Jan Glinka w „Wyrokach Trybunału Lubelskiego ks. 423, k. 543 z 1728 r.”, Narodowy Instytut Dziedzictwa [dalej: NID] Warszawa, Teki Glinki [dalej: TG], 95, k. 18.

⁸ Ks. Waclaw z Sulgostowa, *O cudownych obrazach*, s. 149; Ks. W. Zaleski, *Sanktuaria polskie*, s. 14.

⁹ *Księga wizyty*, s. 27.

¹⁰ *Справочный календарь*, s. 42.

¹¹ *Księga wizyty*, s. 5.

¹² G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 164; J. Charkiewicz, *Tobą raduje się*, s. 26-30; A. Mironowicz, *Nieznane dokumenty do dziejów cerkwi białostockich z początku XIX w.*, „Białostoczczyzna”, nr 4 (56) [1999], s. 33.

¹³ Istniejąca dziś w cerkwi prawosławnej św. Mikołaja w Białymstoku kopia ikony Hodegetrii jest dziełem artysty malarza Włodzimierza Wasilewicza z 1966 r.; *Włodzimierz Wasilewicz (1909-1967), katalog wystawy monograficznej*, Galeria im. Ślędzińskich w Białymstoku, październik 2008 - luty 2009, s. 27.

¹⁴ NID Warszawa, TG, T. 177, 1, Dzieje kaplicy, s. 15; w 1788 r. w parafii białostockiej było 148 unitów i 34 prawosławnych; ks. T. Krahel, *Statystyka ludności dekanatu knyszyńskiego z 1788 r.*, „Studia Podlaskie”, t. I [1990], s. 220.

¹⁵ E. Поселянин, *Сказание о чудотворных иконах*, t. II, Москва 2002, s. 490.

¹⁶ M. Janocha, *Niektóre aspekty ikonografii unickiej na terenie Rzeczypospolitej* [w:] *Śladami unii brzeskiej*, red. R. Dobrowolski, M. Zemło, Lublin - Supraśl 2010, s. 517; *Борколабовская икона Божией Матери* [w:] *Православная Энциклопедия*, t. VI, Москва 2003, s. 77 [Ю. А. Пискун].

¹⁷ W. Gumpenberg, *Atlas Marianus sive de Imaginibus Deiparae per Orbem Christianum Miraculis...*, Munich 1672, s. 579.

na Węgrzech, przeniesioną w uroczystej procesji do wiedeńskiej katedry św. Stefana¹⁸. Podobne cechy charakteryzują ikonę z połowy XVIII w. z cerkwi św. Michała wsi Remel (Рамель) powiatu stolińskiego na Białorusi¹⁹. Przy obecnym stanie wiedzy nie ma możliwości ustalenia, który z tych wizerunków był pierwowzorem dla kopii.

Gródek. Gdy w 1498 r. do zamku Supraśl w Gródku przybyli zakonnicy, obok zbudowali cerkiew²⁰, w unickim okresie należąca do dekanatu podlaskiego diecezji metropolitalnej²¹. Ikona Matki Boskiej z Dzieciątkiem, która znalazła się tu w nieznanym czasie, dziś należy do najmniej rozpoznanych maryjnych wizerunków na Podlasiu. Wizytacja z 1773 r. wymienia „*Obrazek Najświętszej Panny*”, ale nie ma pewności, czy chodziło o wizerunek słynący łaskami, szczególnie że o jej właściwościach źródło nie wspomina. Czy możliwe, że była to ikona przyniesiona przez zakonników w końcu XV w.? Temu przypuszczeniu przeczy datowanie obiektu przez moskiewskich uczonych na XVI w. Nie można wykluczyć, że ikona znalazła się w cerkwi później i w kolejnych stuleciach zyskała sławę, ale nie ma na ten temat żadnych danych. W 1888 r. parafia w Gródku obchodziła rocznicę stulecia cerkwi, wtedy też ikonę poddano „odnowieniu” i oględzinom w Moskwie. Moskiewscy badacze orzekli, że jest dziełem szesnastowiecznym, wzorowanym na ikonie w wileńskim klasztorze Trójcy Świętej²². Jeśli tak było, ikona z Gródka powstała dla wiernych prawosławnych, być może istotnie w XVI w. i nie została zabrana po zmianie lokalizacji cerkwi z zamku na uroczysko Supraśl.

Przypomnijmy, że wileńską ikonę miała przywieźć z Moskwy Helena, małżonka króla Aleksandra Jagiellończyka²³. Nie wiadomo, czy istotnie, jak stwierdzili dziewiętnastowieczni autorzy rosyjscy, ów obraz był jedną z kopii ikony Hodegetrii z Wilna, nie jest znana żadna kopia obrazu z Gródka, nie ma też danych odnośnie do jej wymiarów i techniki, bowiem obraz w 1915 r. wywieziono do Rosji i jego późniejsze losy pozostają nieznanne.

¹⁸ Obraz ma pochodzić z 1676 r., w 1697 r. po potwierdzeniu prawdziwości wydarzeń, trafił do katedry św. Stefana w Wiedniu, gdzie pozostaje do dziś; I. von Méhes, *Die wiederholten Tränenwunder von Maria-Pocs (Zur Befreiung vom kommunistisch-atheistischen Joch der christlichen Nation Ungarn)* „Das Zeichen Mariens”, nr 6-7 (listopad 1990), s. 7550-7556, il.; Б. Пушкаш, *Марія Повчаньска і чудотворний образи карпатського регіону*, [w:] *Zachodnioukraińska sztuka cerkiewna, Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej Łańcut-Kotań, 17-18 kwietnia 2004 r.*, Łańcut 2004, s. 259.

¹⁹ Н. Ф. Высоцкая, *Иканіс Беларусі XV-XVIII ст.*, Мінск 1992, il. 107.

²⁰ *Księga wizyty*, s. 57 i n.; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI – XVII w.*, Białystok 1991, s. 268; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 211.

²¹ W. Kołbuk, *Kościoty Wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 r.*, Lublin 1998, s. 84.

²² LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-60, Akta wizyty generalnej dekanatu nowodworskiego i białostockiego, k. 158-161; Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 220; Посетитель, *Городок*, „Литовские Епархияльные ведомости” [dalej: ЛЕВ], nr 53 [1889], s. 468-469; *Księga wizyty*, s. 57 i n.; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 210-213.

²³ Tamże. Te same wiadomości przekazał biskup Josif, Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 220.

Horodyszcze. Cerkiew powstała tu zapewne w połowie XVI w.²⁴ Parafia przyjęła unię w 1596 r.²⁵ W 1760 r.²⁶ zbudowano nową unicką świątynię, a po 1811 r. gruntownie ją odnowiono. Około 1875 r.²⁷ została przemianowana na prawosławną, zaś około 1919 r. stała się rzymskokatolickim kościołem pw. Serca Jezusowego²⁸. W okresie unickim cerkiew podlegała dekanatowi mielnickiemu diecezji brzeskiej, po trzecim rozbiornie zaś dekanatowi wisznickiemu²⁹.

W przypadku tej ikony zachował się dość lakoniczny przekaz o objawieniu: Matka Boska ukazała się w 1550 r. w koronie lipy stojącej nieopodal świątyni³⁰. Wizerunek ilustrujący owo wydarzenie umieszczono w ołtarzu wielkim świątyni, co potwierdziły wizytacje z 1725, 1759, 1775, 1781, 1801 i 1812 r.³¹ Wobec braku oryginału czas powstania jest trudny do ustalenia, być może była to ikona unicka i zyskała sławę w XVII w., ale przy obecnym stanie wiedzy nic na ten temat nie wiadomo. Wizerunek był powtórzeniem reliefu z Żyrowic. Opisy wizytacyjne zawierają zwykle ogólne informacje dotyczące obrazów, wizytator rzadko określał temat, jedynie w przypadku dwóch przedstawień są to opisy bardziej szczegółowe, m.in. Matki Boskiej Żyrowickiej³². Tym niemniej wydaje się mało prawdopodobne, by ikona pojawiła się w horodyskiej cerkwi około połowy XVI w. Też

²⁴ Archiwum Państwowe, Lublin [dalej: APL], Chełmski Konsystorz Greckokatolicki [dalej: CHKGK], Wizyty cerkwi diecezji brzeskiej dekanatu mielnickiego przez Księdza Symeona Markiewicza w 1774 r. odprawione, sygn. 121, k. 36; tamże, Akta obejmujące spis majątku duchownego należącego do kościoła i probostwa r.g. w mieście Horodyszczy, sygn. 342, k. 3v.; J. M. Cygan OFMCap, *Z dziejów parafii horodyskiej*, Podlaski Kwartalnik Kulturalny [dalej cyt. PKK], nr 1 [2004], s. 98. Zdaniem rosyjskiego autora z końca XIX w. dokument fundacyjny parafii w Horodyszczy pochodził z połowy XVI w., po jej pożarze na ziemi zwanej „Kątem” powstała nowa, drewniana cerkiew Narodzenia NMP; В. Шайдицкий, *Историко-статистическое описание Гордышского и Полобичского прихода Владавского уезда Седлецкой губернии*, Холмско-Варшавский епархиальный вестник [dalej: XBEB], nr 18 [15 (27.) IX. 1891], s. 294.

²⁵ J. M. Cygan OFMCap, *Z dziejów parafii*, s. 98.

²⁶ Data budowy świątyni została utrwalona na kamieniu we wschodniej części fundamentu; tamże.

²⁷ Według innych źródeł cerkiew została przemianowana na prawosławną w 1874 r.; J. M. Cygan OFMCap, *Z dziejów parafii...*, s. 100.

²⁸ Katalog Zabytków Sztuki w Polsce [dalej: KZSP], *Województwo lubelskie*, t. VIII, z. 18, Powiat Biała Podlaska, oprac. K. Kolendo-Korczakowa, A. Oleńska, M. Zgliński, Warszawa 2006, s.13 i n.; T. Demidowicz, *Horodyszcze, Zarys dziejów*, Biała Podlaska 1996, s. 3.

²⁹ APL, CHKGK, Sprawozdanie z wizytacji i wizytacje cerkwi w dekanatach, sygn. 139, k.168.

³⁰ A. Maniowiec, *Słownik obiektów fizjograficznych Horodyszcza i okolic, Gm. Wisznica*, PKK, nr 3 [2003], s. 69-71.

³¹ Lietuvos Mokslų Akademijos Biblioteka (Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk) [dalej: LMAB, Wilno], Wizytacja generalna Aleksandra Jodki, sygn. F41-394, k. 540; APL, CHKGK, Wizyty cerkwi diecezji brzeskiej dekanatu mielnickiego przez Księdza Symeona Markiewicza w 1774 r. odprawione, sygn. 121, k. 152v-153; APL, CHKGK, Wizyty cerkwi diecezji brzeskiej dekanatu mielnickiego przez Księdza Symeona Markiewicza w 1774 r. odprawione, sygn. 121, k. 36; APL, CHKGK, Wizyty cerkwi diecezji brzeskiej dekanatu mielnickiego [1781-1782] odprawione, sygn. 130, k. 40; APL, CHKGK, Inwentarze i wizytacje pojedynczych cerkwi, sygn. 137, k. 206; APL, CHKGK, Wizyty cerkwi dekanatu wisznickiego [w 1801 r.], sygn. 138, k. 4-4v; APL, CHKGK, Sprawozdanie z wizytacji i wizytacje cerkwi w dekanatach, sygn. 139, k. 168-169v.; APL, CHKGK, Akta obejmujące spis majątku duchownego należącego do kościoła i probostwa r.g. w mieście Horodyszczy, sygn. 342, k. 20.

³² Np. w wizytacji cerkwi szosteckiej; APL, CHKGK, Wizyty cerkwi diecezji brzeskiej dekanatu mielnickiego przez Księdza Symeona Markiewicza w 1774 r. odprawione, sygn. 121, k. 9. Taką ikonę przechowywano także w cerkwi Narodzenia NMP w Hołubli; APL, CHKGK, Wizyta dekanatu drohiczynskiego, sygn. 109, k. 22v. Drugą rozpoznawalną ikoną jest obraz z Jasnej Góry.

tę wykluczają historyczne dane: ikona z Żyrowic zyskała szczególną sławę około połowy XVII w., wątpliwe, by repliki pierwowzoru pojawiły się wcześniej. Nie znamy pochodzenia i czasu powstania namalowanej na desce ikony, opisaney jako *antiquitissime picture*, wedle opisów wizytacyjnych zdobiła ją purpurowa sukienka oraz bukietki jedwabnych i srebrnych kwiatów.

Obecnie w ołtarzu wielkim kościoła pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Horodyszczu mieści się kopia zaginionego oryginału³³ otoczona trzynastoma wotami z XVIII w.³⁴

Ikona była jedną z wielu powtórzeń żyrowickiego oryginału, do sławnych kopii należy ikona w kościele św. Sergiusza i Bachusa Rzymie³⁵, objawiona na murze w 1718 r. i przeniesiona do ołtarza bocznego świątyni, później zaś nad nowy ołtarz wielki³⁶. Inna, z cerkwi Zaśnięcia NMP w Byteniu (Быцень) w obwodzie brzeskim na Białorusi, pochodzi z połowy XVIII w.³⁷

Jaczno. Ikona zasłynęła łaskami we wsi Jaczno w dekanacie grodzieńskim diecezji metropolitalnej³⁸, w początkach XIX w. podlegała dekanatowi nowodworskemu diecezji supraskiej³⁹. Cerkiew miała istnieć w początkach XVI w.⁴⁰, nowa, prawosławna, wzniesiona w 1856 r. i poświęcona Prorokowi Eliaszkowi⁴¹, spłonęła w 1985 r. Kultem cieszyła się tu ikona Matki Boskiej z Dzieciątkiem. Według legendy przewożącej ją zaprzęg zatrzymał się w miejscu innym, niż wybrane przez parafian na budowę cerkwi, zaś wierni uznali, że Maryja sama wybrała to miejsce na świątynię⁴².

³³ Autorkami kopii były Halina Hryniewicz i Hanna Przywalska; Księdzu Jerzemu Pietrzakowi, proboszczowi parafii w Horodyszczu serdecznie dziękuję za pomoc w zebraniu materiałów.

³⁴ Wota pochodzą z 1746 r., z przełomu XVIII i XIX w.; KZSP, *Województwo lubelskie*, t. VIII, z. 18, s. 14 i n.; APL, CHKGK, Akta obejmujące spis majątku duchownego należącego do kościoła i probostwa r.g. w mieście Horodyszczu, sygn. 342, k. 20.

³⁵ APL, CHKGK, Дело Холмского Духовного Правления о церкви в г. Рим под названием Madonna del Pascolo, sygn. 461, k. 51; I. Kulczyński, *Oratio de beatissimae Virginis Mariae imagine Żyrovicensi, Romae 1732*, przedruk w języku polskim Supraśl 1732; rzymski obraz zyskał określenie Madonna del Pascolo; APL, CHKGK, O cerkwi m. Rzym pod wezwaniem Madonna della [sic] Pascolo i delegowaniu księży, 1817 - 1830, sygn. 416, k. 1-24; M. Dejonghe, *Roma, Santuario Mariano*, Roma 1970, s. 48.

³⁶ *Historja o początkach cudownego obrazu Najswiętszej Panny Maryi Żyrowickiej w Litwie...*, Wilno 1816, s. 26-32.

³⁷ *Ікананіс Беларусі XV-XVIII ст.*, Мінск 1992, il. 87.

³⁸ *Pamięć fundatora. Świątynie - mauzolea w krajobrazie kulturowym Podlasia*, opr. J. Maroszek, P. Olędzki, W. F. Wilczewski, Białystok 1998, s. 67.

³⁹ *Wizytacje cerkwi unickich dekanatu nowodworskiego diecezji supraskiej 1804 r.*, Opr. P. Borowik, G. Ryżewski, Białystok 2009, s. 19.

⁴⁰ J. Wiśniewski, *Osadnictwo Wschodniej Białostoczczyzny geneza, rozwój oraz zróżnicowanie i przemiany etniczne*, „Acta Baltico-Slavica”, t. XI, [1977], s. 38; według Leszka Adamczuka i Antoniego A. Mironowicza cerkiew wzmiarkowana w 1732 r.; L. Adamczuk, A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, Warszawa 1993, s. 46. Zdaniem Przemysława Borowika i Grzegorza Ryżewskiego cerkiew została zapewne ufundowana przez królową Bonę; *Wizytacje cerkwi unickich*, s. 101, przyp. 199.

⁴¹ Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 129; zdaniem Grzegorza Sosny - w 1846 r.; (arg), *Ikona Божай Маці ў Ячне*, „Ніва”, 2000, nr 22, s. 8.

⁴² G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 230.



Jacznó, Ikona Hodegetrii

Ikona [il. 2] jest dziś znana z fotografii i opisów, wzmiankuje ją wizytacja z 1804 r. oraz autorzy rosyjscy, Fiodor Pokrowski i biskup Josif⁴³.

Ten obraz, o wartych zainteresowania cechach formalnych, zwraca uwagę wyprostowaną sylwetką Maryi, spojrzeniem skierowanym na widza, bosymi stopami Jezusa ułożonymi jedna przed drugą⁴⁴ i nimbami z motywem równoramiennych trójkątów – promieni⁴⁵. Na odwrociu obrazu widniał odręczny napis o powstaniu dzieła w Lipsku w 1624 r. Na razie niewiele wiadomo o lipskiej pracowni⁴⁶.

Pierwowzór ikony pozostaje nieznaną, tym niemniej podobne cechy ikonograficzne odnajdziemy w wielu zabytkach. Porównanie z obrazem *Salus Populi Romani* wykazuje analogiczne pozy Chrystusa i cechy fizyczne twarzy Maryi – podłużne oblicze, szlachetnie długi wąski nos i rysunek oczu. Z kolei układ dłoni łączy nasze dzieło z kultową bizantyńską ikoną *Theotokos Pammakaristos* w Konstantynopolu⁴⁷, zaś w dwustronnym wizerunku w klasztorze św. Katarzyny na

⁴³ Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 129; M. Bołtryk, *Marzenia się spełniają*, „Przegląd Prawosławny”, nr 5 [2005], s. 14.

⁴⁴ Ilustracja ikony zob. J. Charkiewicz, *Tobą raduje się*, s. 109, il.

⁴⁵ Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненский православно-церковный календарь*, s. 129; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 230.

⁴⁶ Inną ikonę z podobnym napisem do 1915 r. przechowywano w klasztorze w Supraślu, obecnie znajduje się w zbiorach moskiewskiej Galerii Trietiańskiej; ikona nosi na odwrociu napis „P[ok]y 1626 / Обр[а]з / w Lipsku / [?] Szymona”; więcej na ten temat: J. Tomalska, *Warsztat ikonowy w Lipsku nad Biebrzą w XVII w.*, [w:] *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej*, t. II, red. A. Groniek, A. Z. Nowak, Kraków 2019, s. 151-167.

⁴⁷ R. Lovrance, *Byzantium*, London 2004, s. 84 i n.; B. Küilerich, *Aesthetic Aspects of Palaiologian Art in Constantinople: Some Problems*, [w:] *Interaction and Isolation in Late Byzantine Culture*, Istanbul 2004, s. 19; A. v. Millingen, *Byzantine Churches in Constantinople*, Cambridge 2010, s. 132; E. Jeffreys, J. Haldon, R.

Górze Synaj do podobieństw należy położenie lewej, równoległej do dolnej krawędzi ręki Matki⁴⁸. Także w obrazie w kościele w Rosieniach (Raisieniai) na Żmudzi znajdziemy analogie w pozie Maryi i układzie stóp Jezusa⁴⁹.

Ikona z Jaczna przypomina również ikonografię Hodegetrii Tychwińskiej, do różnic należy poza Maryi, w wizerunku z Tychwina pochylającej głowę ku Jezusowi, w naszej zaś wyprostowanej, a także układ Jej lewej dłoni z palcami równoległe ułożonymi do dolnej krawędzi, gest błogosławiącej ręki Chrystusa, w ikonie z rosyjskiej uniesionej ku górze, w podlaskiej zaś równoległej do dolnej krawędzi⁵⁰.

Podobieństwa znajdziemy także w wizerunku Matki Boskiej Lubeckiej przechowywanej obecnie w cerkwi św. Zofii w Kijowie⁵¹. Z ikoną z Jaczna łączy ją układ stóp Jezusa, ułożonej nieco ukośnie jedna za drugą oraz gest lewej dłoni Maryi. Do różnic należy odmienny układ Jego prawej ręki.

Łazów. Ani czas powstania cerkwi ani przyjęcia przez wiernych unii nie jest znany⁵². W okresie unickim parafia podlegała dekanatowi drohiczyńskiemu diecezji brzeskiej⁵³. Kult ikony wiąże się z przekazem, odnoszącym się do połowy XVI w., mówiącym, iż na głazie miała się objawić Maryja. Kamień ów przeniesiono później do świątyni, gdzie stał się podstawą ołtarza, w którym znalazła napis świadcząca nas ikona. Według źródła za cyborium miał się znajdować obraz już się tu znajdował⁵⁴, więc być może ikona pojawiła się w ołtarzu w XVII w. Wymieniają ją inwentarze z 1726, 1757, 1789 i 1792 r.⁵⁵ W 1792 r. obraz Hodegetrii znajdował się w wielkim ołtarzu, na zasuwie obraz Wniebowstąpienia, wyżej zaś Narodzenia NMP. Już w 1913 r. ten obraz wywieziono do Rosji, a jego późniejsze losy nie są znane⁵⁶.

Cormack, *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford 2008, s. 212.

⁴⁸ М. Пиотровский, О. Баддлей, Ю. Пятницкий, Р. Кормак, М. Манго, *Синай – Византия – Русь, Православное искусство с VI до начала XX в., Каталог выставки, Фонд Св. Екатерины, С. Петербург 2000*, s. 252, 253.

⁴⁹ L. Šinkūnaitė, D. Jasulaitis, K. Driskius, *Lietuva - Marijos žemė*, s. 64-65; Ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 565.

⁵⁰ *Энциклопедия православной святости*, t. II, Москва 2003, s. 217-219, il.

⁵¹ Д. Ростовский св., *Жития святых*, Киев 2007 [reedycja wyd. z 1907 r.], t. V (май), s. 30; W. Deluga, *Wizerunki Bogurodzicy w ukraińskiej grafice cerkiewnej XVII i XVIII w.*, [w:] *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie, Katalog zbiorów*, Warszawa 2004, s. 28-30.

⁵² APL, CHKGK, Protokoły wizytacyjne i wizytacja generalna cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej, sygn. 101, k. 366: „Funduszu oryginalnego nie wiemy gdzie się obraca”; wizytacja z 1757 r.: „Funduszu oryginalnego nescit, gdzie się opisanie zadziało już od dawnych barzo lat”; tamże, Wizyta dekanatu drohiczyńskiego, sygn. 109, k. 46v.

⁵³ Do 1914 r., wieś nosiła nazwę Łazowo, później – Łazów; Ks. J. Jakubik, *Łazówek, Cudowna miejscowość na Podlasiu, jednodniówka jubileuszowa wydana z okazji 25-lecia restytuowania parafii, Łazówek 1946*, s. 12-14 i n.; W. Kołbuk, *Kościół Wschodnie*, s. 315,

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ А. Квасниций, *Об упраздненных приходах и закрытых церквях бывшей Холмской греко-униатской епархии, Приход в селе Лазове*, ХВБВ, nr 17 [1 (13.) IX. 1888], s. 278 - 281; J. Jakubik, *Łazówek*, s. 66 i n.

⁵⁶ Tamże, s. 33; M. Danielak-Chomać, *Společne wymiary sanktuariów kultowych na Podlasiu*, „Rocznik Białskopodlaski”, t. III (1995), s. 174-175.



Łązów, Kopia współczesna ikony Hodegetrii

Znana dziś tylko z kopii ikona miała powstać w XVII w.⁵⁷, ale wobec braku dzieła takie datowanie trudno udowodnić. Równie trudno ustalić, na ile wierna jest ta kopia.

Obraz przedstawia Hodegetrię w półpostaci, ze złożonym berłem w uniesionej prawej dłoni, lewą ręką podtrzymującą Syna. Głowy postaci otaczają metalowe aureole z półplastycznymi promieniami, sylwetki zaś okrywa srebrna sukienka, odsłaniająca dłonie i stopy. Domniemany czas powstania dzieła wskazuje, że była to ikona unicka.

Co ciekawe w XIX w., mimo zniesienia unii, obraz był nadal otoczony kultem, przybywali do niego pielgrzymi, nawet „oporni” („*упорствующие*”), to znaczy

⁵⁷ Tamże, s. 34.

unicy, którzy odmawiali przyjęcia prawosławia⁵⁸. Świadectwem kultu były wota, które uległy zniszczeniu w czasie pożaru w 1813 r.⁵⁹

Pierwowzór ikony [il. 30] nie jest znany, atrybut w postaci berła łączy ją z obrazami Hodegetrii z kościoła Narodzenia NMP w Ostrożanach i Wniebowzięcia NMP oraz św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Narwi: w obu Maryja trzyma berło, tyle że w drugim obrazie w opuszczonej dłoni. Obraz jest najpewniej często spotykanym na Podlasiu przykładem połączenia kilku wzorców ikonograficznych⁶⁰.

Rajsk. Parafia w dekanacie bielskim unickiej diecezji brzeskiej, po trzecim rozbiórce Rzeczypospolitej należała do dekanatu nowodworskiego diecezji supraskiej⁶¹. Nie jest jasne, kiedy wzniesiono tu cerkiew, miała istnieć w 1570 r.⁶², w 1671 r. odnotowano nadanie ziemi „prezbiterowi cerkwi uniackiej do obrazu Matki Bożej cudownego”⁶³, co może wskazywać, że była to ikona unicka, lecz jest to przypuszczenie nie poparte dowodami. W 1722 r. cerkiew uposażył Jan Klemens Brannicki, a w 1731 r. August II Mocny.

Według legendy ikonę, znaną w lesie około połowy XVII w., translokowano do cerkwi, gdzie uzdrawiała wiernych w czasie zarazy⁶⁴. Według niepotwierdzonych informacji cerkiew powstała w miejscu objawienia się ikony na uroczysku, gdzie zatrzymał się wiozący ją zaprzęg⁶⁵. W 1784 r. świątynię określono jako nową⁶⁶.

Z nieznanych powodów cerkiew nie była wizytowana około 1725 – 1727 r., zaś kolejnych lustracjach – w 1759 r., 1784 i 1797 r., przy ikonie pojawiła się większa liczba wotów. Wobec sprzecznych wiadomości dotyczących wymiarów trudno ustalić temat i wielkość obrazu, przypuszczalnie mierzyła około 60x30 cm⁶⁷. Miała to być ikona unicka z Matką Boską trzymającą Syna na prawej ręce, ale na podstawie tak lakonicznego opisu nie sposób ustalić jej tematu. Wiemy jedynie, że w 1880 r. wierni „odnowili” pozostający w kulcie pociemniały wizerunek i sprawi-

⁵⁸ А. Глинский, *Обозрение приходоѵ Седлецкого округа Преосвященным Тихоном епископом Люблинским*, ХВБВ, nr 2 [10. I. 1899], s. 24; Н. Глинский, *Из Подляшья, Архипастерские посещения Преосвященного Евлогія епископа Люблинского*, ХВБВ, nr 42 [12. X. 1903], s. 510.

⁵⁹ J. Jakubik, *Łązówek*, s. 43.

⁶⁰ W 2011 r. kościół w Łązówku został podniesiony do rangi sanktuarium diecezjalnego, w 2012 r. biskup drohiczyński dokonał koronacji obrazu Matki Bożej Pocieszenia w Łązówku; „Biuletyn Informacyjny Gminy Sterdyń”, nr 10 [2012] (29 sierpnia 2012 r) s. 1-2.

⁶¹ *Pamięć fundatora*, s. 72; *Wizytacje cerkwi unickich dekanatu nowodworskiego*, s. 19.

⁶² A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki*, s. 270; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 293.

⁶³ Vilniaus Universiteto Biblioteka, (Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego, Wilno), sygn. F-4-36896, cyt. za: J. Maroszek, *Dziedzictwo unii kościelnej*, s. 16.

⁶⁴ LMAB, Wizytacja generalna Aleksandra Jodki z 1759 r., sygn. F. 41, 394, s. 846-847.

⁶⁵ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 294.

⁶⁶ LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-51, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, k. 24.

⁶⁷ LMAB, Wilno, Wizytacja generalna Aleksandra Jodki z 1759 r., sygn. F. 41, s. 841-848; LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-51, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, k. 24; LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-55, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, drohiczyńskiego, mielnickiego, k. 28v-29v; Ф. Покровский, *Археологическая карта Гродненской губернии, Вильна 1895*, s. 66-67; G. Sosna, A. Troc-Sosna *Święte miejsca*, s. 293-300.

li doń srebrną ryzę⁶⁸. W 1915 r. ikonę wywieziono do Rosji, jej późniejsze losy nie są znane.

Supraśl. Do ikony Hodegetrii⁶⁹, która zasłynęła cudami w klasztorze supraślskim, przybywali niegdyś wierni różnych wyznań chrześcijańskich, ale dziś jest znana tylko z archiwalnych fotografii⁷⁰, reprodukcji⁷¹ i graficznych powtórzeń⁷². W 1915 r. została wywieziona do Rosji i jej dalsze losy nie są znane⁷³.



Supraśl, Ikona Hodegetrii

⁶⁸ Tamże, s. 324. Ryzę wykonał moskiewski warsztat Chlebnikowa.

⁶⁹ Архимандрит Николай (Далматов), *Супрасльський Благовещенський Монастырь Историко-статистическое описание*, С. Петербург 1892, s. 463-464; Е. Поселянин, *Сказание о чудотворных иконах*, т. II, s. 489-490; J. Tomalska, *Uwagi na temat wyposażenia cerkwi w Supraślu w XVI i XVII w.*, SP, t. XX, [2012], s. 40 - 43; też, *Ikony klasztoru w Supraślu*, Białoruskie Zeszyty Historyczne nr 39 [2013], s. 99 - 117; też, *Hodegetria Supraśka, Problem ikonografii i atrybucji* [w:] *Dzieje Opactwa Supraśkiego w XVI-XX w.*, red. R. Dobrowolski, M. Zemło, Rzym-Lublin-Mińsk 2015 r., s. 318-353.

⁷⁰ Archiwum Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, nr neg. 9414; VUB, Wilno, nr inw. F. 82-2303/15.

⁷¹ П. Батюшков, *Белоруссия и Литва*, il. s. 173; Архимандрит Николай (Далматов), *Супрасльський Благовещенський Монастырь*, s. 462 i n. Pewną informacją o wyglądzie zaginionego obrazu są jego kopie w cerkwi św. Jana Teologa w Supraślu.

⁷² С. Снеессорева, *Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание чудотворных Ее икон чтимых Православною Церковью*, Москва 2006, s. 345. Архимандрит Николай (Далматов), *Супрасльський Благовещенський Монастырь*, s. 462 i n.

⁷³ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 399 i n.



Matka Boska Supraska, ikona w ołtarzu bocznym (Źródło: Biblioteka Uniwersytecka, Wilno, nr inw. F.82-230)

Wielu badaczy utożsamia ją z ikoną, ofiarowaną klasztorowi przez metropolitę smoleńskiego Józefa Sołtana, tezy tej jednak nie sposób udowodnić. Nie ma żadnych potwierdzeń jej niezwykłości w XVI w., o właściwościach ikony nie wspomniał Sergiusz Kimbar⁷⁴, zatem w połowie XVI w. ikony albo tu nie było, albo też zyskała sławę później. Tę tezę może potwierdzać fakt, że zaginioną Księgę cudów

⁷⁴ *Опись вещамъ Супрасльскаго монастыря составленная настоятелемъ его архимандритомъ. Сергеемъ Кимбаремъ [dalej: Опись вещамъ], „Археографический сборник документов относящихся к истории Северо-Западной Руси” [dalej: АСД], t. IX, Вильна 1870, s. 49-53.*

spisywał Gerasim Welikonte, archimandryta supraski w latach 1609-1635⁷⁵. Dodatkowym potwierdzeniem późniejszego, zapewne w latach dwudziestych XVII w., objawienia niezwykłych właściwości jest wzmianka w księdze Szymona Starowolskiego z 1632 r., informująca, że z powodu cudów (autor nie podał, jakich) do klasztoru przybywały tłumy⁷⁶. Na podstawie tej lakonicznej wzmianki trudno orzec, ile lat wcześniej ikona objawiła swe niezwykłe właściwości, można przypuszczać, że było to kilka lat wcześniej (przed wydaniem dzieła Starowolskiego) niż kilka dekad wcześniej.

Istnieją przypuszczenia, że obraz jest niedokładną kopią (cokolwiek miałoby oznaczać to sformułowanie) wcześniejszej ikony, jakoby zniszczonej w pożarze. Taka interpretacja zakłada, że słynący łaskami wizerunek wcześniej znajdował się w szesnastowiecznym ikonostasie, ale żadne źródłowe wzmianki nie potwierdzają tej wiadomości. W malarstwie ikon, szczególnie tego czasu, nie istnieje pojęcie „niedokładnej kopii”, malarze ikon nie tworzyli przecież własnej wersji wizerunku, lecz posługując się *podlinnikami* wiernie powtarzali pierwowzór. Kanon ikony miał ją chronić przed fantazją czy samowolą kopisty i stał na straży tradycji. Teologia ikony zakłada malowanie wizerunków tak, by były zgodne z przekazem Ewangelii, aby potwierdzały one, że Słowo Boże naprawdę było człowiekiem. Ikony przecież uważano za tożsame z Pismem Świętym⁷⁷.

Ikona Hodegetrii supraskiej powstała w technice olejnej, co wyklucza przyjmowany czas jej powstania na początek XVI w., bo ta technika upowszechniła się później⁷⁸. Mimo prób uznania jej za kopię obrazu Hodegetrii ze Smoleńska pierwowzór ikonograficzny pozostaje nieznanym. Porównanie z ikoną Hodegetrii Smoleńskiej, która zdaniem wielu miała być wzorem⁷⁹, wykazuje zbyt wiele różnic: odmienne są schematy ikonograficzne, układ stóp, prawej dłoni Chrystusa i maforium Matki. Co więcej powstanie „ogólnoruskiej” ikonografii Hodegetrii Smoleń-

⁷⁵ Архимандрит Николай (Далматов), *Супрасльскій Благовеценскій*, s. 463; АСД, т. IX, s. 95, 158.

⁷⁶ S. Starowolski, *Polonia sive status Regni Poloniae descriptio*, Coloniae 1632, s. 65.

⁷⁷ Ks. J. Tofiluk, *Bizantyjski kanon ikonograficzny i jego adaptacja w krajach słowiańskich*, „Elpis”, t. XIII, nr 23-24 [2011], s. 15-16.

⁷⁸ Inwentarz klasztoru w Supraślu (*Inwentarz Jaworowskiego 1829*), Archiwum Archidiecezji Białostockiej, Białystok, k. 7v. Н. Далматов, *Супрасльскій Благовеценскій Монастырь*, s. 463; И. Иодковский, *Церкви, приспособленные к обороне в Литве и Литвеvской Руси*, „Древности”, nr 5, [1915], s. 263. Materiały źródłowe różnią się w opisie podobrazia: Leon Jaworowski twierdził, iż był „na blasie miedzianej malowany”; *Inwentarz Jaworowskiego*, k. 7v.; zdaniem Mikołaja Dalmatowa, biskupa Josifa i Józefa Jodkowskiego ikonę namalowano na płótnie naklejonym na deskę; Архимандрит Николай (Далматов), *Супрасльскій Благовеценскій Монастырь*, s. 463; Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненскій православно-церковный календарь*, s. 9. Technika olejna w malarstwie weszła w powszechne użycie w XV w. w Niderlandach, stopniowo wypierając starszą temperową; *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, red. S. Kozakiewicz, Warszawa 1976, s. 333.

⁷⁹ Архимандрит Николай (Далматов), *Супрасльскій Благовеценскій*, s. 464 i n.; Епископ Иосиф [Соколов], *Гродненскій православно-церковный календарь*, s. 9; Н. Кондаков, *Иконография Богоматери*, т. II, Петроград 1915, s. 199-201; A. Mironowicz, *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998, s. 12, przyp. 19; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 382; P. Chomik, *Wpływ kultu supraskiej ikony supraskiej ikony Matki Bożej na inne ośrodki kulturowe w Wielkim Księstwie Litewskim*, [w:] *Z dziejów monasteru supraskiego, Materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Supraski monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa”*, Supraśl – Białystok 10-11 czerwca 2005, Białystok 2006, s. 46.

skiej można datować na XV i początek XVI w.⁸⁰, wątpliwe, by kopia pojawiła się w Supraślu tak wcześnie, to znaczy na przełomie stuleci.

Brak też źródłowego potwierdzenia tej informacji: w Rejestrzyku Kimbara jest mowa o wielkim obrazie Hodegetrii⁸¹, w Inwentarzu z 1645 r. „Naswiętszey Panny”⁸², takie określenie znalazło się też przy spisie wotów⁸³. Inwentarz z 1668 r. wymienia obraz „St. Panny”⁸⁴ lub „Naysswiętszey Panny”⁸⁵, zaś z 1764 r. „ikonę Matki Boskiej”⁸⁶. Tak samo określił wizerunek autor ostatniego opisu z 1829 r.⁸⁷ Tak więc na podstawie cech formalnych i techniki można tę ikonę datować na XVII w. i uznać za obraz unicki.

Podobną odmienność ikonograficzną znajdziemy w wielu dziełach: na tym samym wzorcu jest oparta siedemnastowieczna ikona w Męskim Klasztorze Zwiastowania NMP w Supraślu⁸⁸. Na podobnym schemacie ikonograficznym jest oparta ikona Matki i Syna z cerkwi Ofiarowania NMP w Siedliskach⁸⁹, św. Mikołaja w Topilcu⁹⁰ oraz z 1766 r. we wsi Wielki Rożan (Вялікі Рожан) w województwie mińskim⁹¹. Podobne warianty Hodegetrii są znane w dziełach zachodnioukraińskich⁹².

Stary Kornin. Lokalna ikona należała do najsławniejszych na Podlasiu. Unicka parafia podlegała dekanatowi bielskiemu unickiej diecezji brzeskiej⁹³, pierwszą cerkiew wzniesiono w 1631 r., kolejną zaś w 1724 r.⁹⁴ Nową cerkiew, z ołtarzem

⁸⁰ Э. К. Гусева, *Русская художественная культура*, Москва 1998, s. 92 i n.

⁸¹ *Опись вещам*, s. 50; Архимандрит Николай (Далматов), *Супрасльський Благовещенский*, s. 58.

⁸² *Inwentarz Dubowicza*, АСД, t. IX, s. 187.

⁸³ *Regestr spisania tabliczek y inszych roznych kleynotow, ktore są na obrazie N. Panny Mariey w monasteru Supraslskim*, tamże, s. 201.

⁸⁴ *Inwentarz Kolendy*, tamże, s. 229.

⁸⁵ Tamże, s. 231.

⁸⁶ Архимандрит Николай (Далматов), *Супрасльський Благовещенский Монастырь*, s. 546.

⁸⁷ Archiwum Archidiecezji Białystok, *Inwentarz Jaworowskiego*, k. 7v.

⁸⁸ Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków [dalej: AWUOZ Białystok], I. Marciniowicz-Jakimiuk, Karta ewidencyjna zabytku, 2003, nr 9458; AWUOZ Białystok, J. Polaska, *Dokumentacja konserwatorska ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem* [mpis], Białystok 2003, nr 7051.

⁸⁹ Ikonę, od 1947 r. w zbiorach Muzeum Zamojskiego w Zamościu, pierwotnie błędnie określano jako pochodzącą ze Szczepieszyna; P. Kondraciuk, *Domniemanе ikony wołyńskiej szkoły malarstwa w zbiorach Muzeum Okręgowego w Zamościu*, [w:] Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації, *Доповіди та матеріали IV наукової конференції*, Луцьк 1997, s. 59. Informacje zostały zweryfikowane w artykule: P. Kondraciuk, *Rola muzeów krajoznawczych w ochronie patrimoniium Ecclesiae na przykładzie kolekcji sztuki sakralnej w Muzeum Zamojskim*, [w:] *Fides imaginem quaerens, Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Ryszardowi Knapieńskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. A. Kramiszewska, Lublin 2011, s. 341. Dr. Piotrowi Kondraciukowi z Muzeum Zamojskiego w Zamościu serdecznie dziękuję za przekazane informacje.

⁹⁰ AWUOZ Białystok, *Dokumentacja konserwatorska* [mpis], Białystok 2001; AWUOZ Białystok, D. Stankiewicz, Karta ewidencyjna zabytku, 1995, nr 9170; ikonę odnaleziono podczas remontu przeprowadzanego w początkach lat 90. XX w.; J. Tomalska, *Ikonę*, Białystok 2005, s. 36-37.

⁹¹ Н. Ф. Высоккая, *Ікананіс Беларусі XV-XVIII ст.*, Мінск 1992, il. 116.

⁹² *Давня українська ікона из приватних збірок*, [wstęp] О. Сидор, Київ 2003, il. na s. 70, 94, 130, 146, 235, 252, 253; V. Grešlik, *Ikonę 17. storočia na Vychdnom Slovensku*, Prešov 2002, il. 38, 40.

⁹³ W. Kołbuk, *Kościół Wschodnie*, s. 313.

⁹⁴ AWUOZ Białystok, D. Stankiewicz, Karta ewidencyjna zabytku, 1992, nr 5692; *Из прошлого*, ГЕБ,

z 1715 r. i słynącą łaskami już wówczas ikoną, ufundował Jan Klemens Branicki. Ołtarz przetrwał do naszych czasów, lecz losy ikony po wywiezieniu jej w 1915 r. do Rosji nie są znane⁹⁵. Obiektem kultu stała się około 1709 r.⁹⁶, ale miała być w cerkwi już w 1631 r.⁹⁷ Ikonę wzmiankują wizytacje z lat 1727, 1784, 1797, 1799 i 1800 r. oraz autorzy rosyjscy – Fiodor Pokrowski i biskup Josif⁹⁸. Później wizerunek zyskał srebrną, częściowo złotą ryzę, a postacie ozdobiono koronami z brylantami⁹⁹. Przepuszczalnie była to ikona unicka, o czym świadczy okres, kiedy zasłynęła łaskami. Dokładne okoliczności objawienia jej niezwykłych właściwości nie są znane, ale przy rekonstrukcji dziejów obrazu pomocna jest Księga cudów¹⁰⁰. Być może wierni uznali jej niezwykłość, kiedy w nadnaturalny sposób przetrwała pożar cerkwi, a w czasie zarazy w 1709 r. uratowała wielu mieszkańców, zresztą uzdrowienia miały też miejsce później¹⁰¹. W 1716 r. metropolita powołał komisję do zbadania prawdziwości wydarzeń¹⁰².

Według współczesnych historyków ikona była oparta na ikonografii Matki Boskiej Leśniańskiej¹⁰³, zaś ich ikonograficzna identyczność została jakoby zauwa-

nr 19 -20 [17. V. 1909], s. 119. D. Stankiewicz, *O niektórych zabytkach ruchomych z cerkwi p.w. św. Michała Archanioła i św. Anny w Starym Korninie*, Białostoczczyzna, nr 3 (27), [1992], s. 56-57.

⁹⁵ LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F.634-I-55, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, drohiczyńskiego, mielnickiego, k. 18v.; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 376, przyp. 13.

⁹⁶ *Освящение Его Высокопреосвященством церкви в селе Старый Корнин Бельского уезда гродненской губернии*, ЛЕВ, nr 31 [1893], s. 276; E. A. Молокин, *Мастерская церковной живописи*, ЛЕВ, nr 27, [1889], s. 337; C. S. P., *О Лесянској иконе Пресвятыя Богородицы*, ХВБВ, nr 5 [1 (13.) III 1879], s. 74-75; *Из прошлого, „Гродненские епархиальные ведомости”*, nr 19 - 20 [17. V. 1909], s. 119. J. Korch, *Parafia w Starym Korninie w XVI-XVIII w.*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, nr 14 [2000], s. 84; też, *Stary Kornin jako ośrodek pątniczy*, tamże, nr 15 [2001], s. 26-41.

⁹⁷ LMAB, Wilno, Wizytacja generalna Aleksandra Jodki z 1759 r., sygn.. F. 41 - 394, k. 891.

⁹⁸ APL, CHKGK, Protokoły wizytacyjne i wizytacje generalne cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej, sygn. 101, k. 410; LMAB, Wilno, Wizytacja generalna Aleksandra Jodki z 1759 r., sygn.. F. 41 - 394, k. 891-897; LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-1-51, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, k. 53 - 54v.; LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-55, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, drohiczyńskiego, mielnickiego, k. 16v-17; AWUOZ Białystok, D. Stankiewicz, Karta ewidencyjna zabytku, 1992, nr 5739.

⁹⁹ LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-1-51, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, k. 53, 53v., 54, 54v.

¹⁰⁰ G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 371-373. *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych*, Wstęp i opracowanie A. Mironowicz, Białystok 1997, s. X.

¹⁰¹ Tamże, s. 8.

¹⁰² *Księga cudów*, s. 1.

¹⁰³ K. Dobrowolski, *Historia zjawienia cudownego obrazu N. M. Panny na kamieniu wyrzeźbionego przez pasterzów w r.1683 na drzewie gruszkowym w Leśny [sic], Jasna Góra 1844*; A. Демянович, *О Лесянској иконе Пречистој Богородицы*, ХВБВ, nr 17 [1 (13.) III. 1879], s. 73 i n.; Ф. Гербачевский, *Русские древности*, s. 116 i n.; Podlasiak [J. Pruszkowski], *Historia zjawionego...*, Kraków 1897; KZSP, Województwo lubelskie, t. VIII, z. 2, s. 150 i n.; K. Szafranec, *Decus Podlachiae - Ozdoba Podlasia, Sanktuarium Matki Boskiej Leśniańskiej w trzechsetlecie istnienia (1683-1983)*, Warszawa 1982; Ks. Z. Zalewski, *Kult Matki Bożej Leśniańskiej, jego rozwój, formy i znaczenie*, SC, t. IX [1988], s. 65; T. Łukaszuk, ZP, *Myśl teologiczna w kanonicznym procesie diecezjalnym w sprawie cudownego charakteru obrazu Matki Bożej w Leśnej Podlaskiej*, tamże, s. 47; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 375; J. Maroszek, *Dziedzictwo unii kościelnej w krajobrazie kulturowym Podlasia*, Białystok 1996, s. 23; P. Chomił, *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI-XVIII w.*, Białystok 2003, s. 132; *Księga cudów*, s. X; M. P. Kruk, *Ikony w świę-*

żona w początkach XIX w., w krótkim dokumencie informującym Kamerę pruską w Białymstoku o istniejących w zaborze pruskim unickich miejscach i obrazach, do których szczególnie licznie pielgrzymują wierni. Wywodzący się z Konsystorza unickiego w Supraślu autor *Doniesienia o miejscach y obrazach cudownych w dyecezyi Supraslskiej będących* na żądanie władz wyliczył w eparchii supraskiej: Stary Kornin, Hodyszewo i Wasilków, dodał, że w dawniejszych czasach unicy pielgrzymowali do Żyrowic, Leśnej i Białej, do których to miejscowości, w czasie składania doniesienia, leżących za granicami Prus wiernym nie wolno było wyjeżdżać. Przyczyny, dla których w *Doniesieniu* wymieniona została również Leśna Podlaska i Biała nie są jasne, dla dziewiętnastowiecznego autora rosyjskiego zaś stały się podstawą do snucia przypuszczeń o unickim rodowodzie reliefu w Leśnej. Krótki, napisany po łacinie dokument został podpisany w czerwcu 1801 r.¹⁰⁴ Przypuszczalnie władzom pruskim zależało na ograniczeniu ewentualnych wędrówek wiernych, a być może – jak sugeruje rosyjski autor – na wykorzenieniu takich rzymskokatolickich „przesądów”, jak odpusty. Tak więc przywołane źródło nie opisuje obrazu, domniemanie o tożsamości wizerunków ze Starego Kornina i Leśnej jest nadinterpretacją.

Wasilków. Jedną z najpóźniej objawionych ikon znalazła się w kaplicy Najświętszej Panny Bolesnej w Wasilkowie, w dawnym dekanacie podlaskim unickiej diecezji metropolitalnej. Czczono tu ikonę Matki Bożej Bolesnej z piersią przeszytą mieczem. Powstanie sanktuarium legenda wiąże z „papiernikiem” supraskim Bazylim, który odzyskał wzrok po przemyciu oczu w źródelku, zwanym Święta Woda. Uzdrawiony w 1719 r. jako wotum ufundował w tym miejscu kaplicę¹⁰⁵. Miejsce owo rozbudowywano, bowiem w 1740 r. źródelko znajdowało się już wewnątrz kaplicy, zaś wizytacja z 1773 r. informowała o obrazie Matki Bożej z wotami, w ołtarzu bocznym¹⁰⁶. Nowa kaplica, powstała w 1756 r.¹⁰⁷, uległa zniszczeniu, ale ikona przetrwała¹⁰⁸. W 1773 r. kaplicę wizytował ks. Guttorski, który opisał ołtarze wielki i boczny ze słynącą cudami ikoną oraz źródelko¹⁰⁹. W następnych latach nie zaszły tu żadne zmiany.

Obiektem kultu był światłocieniowo malowany na płótnie unicki obraz „dobrego malowania”, przedstawiający pogrążoną w modlitwie Maryję ze łzami na policzkach i sztyletem przebijającym pierś¹¹⁰. Księga cudów zawierała opisy dwu-

tyniach rzymskokatolickich dawnej Rzeczypospolitej, Kraków 2011, s. 123. T. Demidowicz, *Leśna Podlaska, Zarys dziejów*, Biała Podlaska 2010, s. 5.

¹⁰⁴ А. Демьянович, *Еще несколько слов о леснянской иконе*, ХВБВ, nr 5 [1 (13.) I. 1879], s. 80-81: „*Протокол Поточный од установления Консисторца в Супрашлу, зачинающимся сь од дня 16 марта 1796 р., аз до дня 11 сьерпня 1805, Донесение о мьєсцях и y образях чудовных в dyeceзыи Супраскьей бьдьдьчых*”.

¹⁰⁵ J. Maroszek, *Sanktuaria i мьєсца чудовне zachodniej połaci Archidieceзыи Wилєньskiej*, „*Dyskusja*”, nr 25 [1991], s. 79 – 80; W. Michniewicz, *Sanktuarium w Świętej Wodzie k. Wasilkowa*, „*Białostoczczyzna*”, nr 3 [1997], s. 24; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święте мьєсца i чудовне ikony*, s. 128; P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej*, s. 144.

¹⁰⁶ W. Michniewicz, *Sanktuarium w Świętej Wodzie*, s. 16; *Księга wizyty*, s. 139.

¹⁰⁷ P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej*, s. 192.

¹⁰⁸ *Tamże*, s. 16.

¹⁰⁹ *Księга wizyty*, s. 139.

¹¹⁰ Г.А. Флїкоп, *Абразы беларускай школы ў зборы нацыянальнага гістарычнага музея РБ: да пытання фарміравання калекцыі [w:] *Культура и быт белорусов в этнографических исследованиях и музейных**

dziestu trzech uzdrowień lat 1761 – 1788¹¹¹, zapewne jednak cuda zdarzały się wcześniej.

Kopia wasilkowskiej ikony, nosząca napis fundacyjny wzdłuż dolnej krawędzi „*Nadał Wašil Sak do cerkwi Miratyckiej roku 1789 męca dbra 30 dnia*”, została umieszczona na feretronie w cerkwi wsi Miratycze (*Міратычы*) w obwodzie grodzieńskim¹¹². Malowany linearnie wizerunek przedstawia Matkę Boską zwróconą w $\frac{3}{4}$ w prawo, z sercem przebitym mieczem, nosi te same cechy ikonograficzne, co kopia oryginału w Wasilkowie, lecz w lustrzanym odbiciu. Natomiast współczesna ikona w cerkwi prawosławnej w Wasilkowie ukazuje popiersie Maryi o łagodnym obliczu, z uniesioną głową i spojrzeniem skierowanym ku górze¹¹³. Nie jest to jedyna analogia ikonograficzna, ujęcie postaci i układ dłoni łączy wasilkowską ikonę z obrazem Matki Boskiej opisanym przez Pietra Bombellego¹¹⁴. W 1915 r. obiekt kultu został wywieziony do Rosji, jego dalsze losy nie są znane¹¹⁵.

Zawyki. Inną ikonę Matki Boskiej z Dzieciątkiem czcili wierni w Zawykach, w kaplicy filialnej Imienia NMP parafii św. Piotra i Pawła oraz św. Paraskiewy w Surażu, w dekanacie podlaskim diecezji wileńskiej¹¹⁶. powstała około 1761 r.¹¹⁷ Wizytacja z 1773 r.¹¹⁸ zawiera wzmiankę o obecności w Zawykach otoczonej wotami kopii obrazu z Borun. W późniejszych protokołach wizytacji z lat 1776, 1779, 1780, 1781 i 1782 r. nie odnotowano istotnych zmian w kaplicy¹¹⁹.

Kopia ikony Matki Boskiej z Borun, datowana na piątą lub szóstą dekadę XVIII w., zachowała się w powiecie brzeskim na Białorusi¹²⁰. W szesnastowiecznym wariantcie obrazu z Częstochowy w kościele św. Trójcy w Traszkunach (*Troškūnai*)¹²¹, analogie ikonograficzne są widoczne w układzie rąk, od ikony z Borun wizerunek różni się hieratyczną pozą Matki Boskiej. Analogiczne gesty postaci łączą wizerunek z Zawyków z obrazem *Madonna del Ponte*, ukoronowanym w 1647 r., reprodukowanym w dziele Pietra Bombellego¹²².

Żerczyce. Znacznie mniej wiemy o ikonie w cerkwi św. Demetriusza Męczennika Żerczycach, w dekanacie drohiczyńskim unickiej diecezji brzeskiej¹²³,

коллекциях: материалы Международной научной конференции 7–8 июня 2012 г., Минск, ред. А.И. Локотко, Минск 2012, s. 254, il. 1.

¹¹¹ P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej*, s. 190-195.

¹¹² Г.А. Фликоп, *Абразы*, s. 254, il. 1.

¹¹³ J. Charkiewicz, *Tobą raduje się*, s. 228.

¹¹⁴ P. Bombelli, *Raccolta delle immagini della beatissima Vergine*, t. IV, Roma 1792, s. 187.

¹¹⁵ W. Michniewicz, *Sanktuarium w Świętej Wodzie*, s. 22.

¹¹⁶ W. Kołbuk, *Kościół Wschodnie*, s. 92.

¹¹⁷ *Księga wizyty*, s. 113 i n.; J. Maroszek, *Dziedzictwo unii kościelnej*, s. 15; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 416.

¹¹⁸ *Księga wizyty*, s. 113 i n.

¹¹⁹ Tamże, s. 114-116.

¹²⁰ *Іканаті Заходняга Палесся*, ред. В. Шматаў, Мінск 2002, s. 246, il. 80.

¹²¹ L. Šinkūnaitė, D. Jasulaitis, K. Driskius, *Lietuva – Marijos Žemė*, s. 114 – 117; R. G. Skrinskas, *Pilgrimo vadovas, Po stebuklingas Marijos vietas*, Kaunas 1999, s. 258 i n.

¹²² P. Bombelli, *Raccolta delle immagini della beatissima Vergine*, t. II, Roma 1792, s. 13.

¹²³ W. Kołbuk, *Kościół Wschodnie*, s. 315.

która powstała zapewne w 1661 r.¹²⁴ Cerkiew opisuje wizytacja z 1726 r., zaś ikonę wzmiankują protokoły w 1789, 1797 i 1804 r.¹²⁵

Okoliczności objawienia nie są znane. Zdaniem niektórych autorów ikonę znaleziono w kapliczce, inni twierdzą, że w 1654 r. została przyniesiona z Wilna przez zakonników dominikańskich uchodzących przed wojną¹²⁶. Trudno orzec, czy była to ikona prawosławna czy unicka, na co wskazuje okres jej kultu, ale przy obecnym stanie wiedzy trudno ten problem wyjaśnić.

Proboszcz prawosławnej parafii żerczyckiej w latach 1939 – 1989 twierdził, że ikona, będąca kopią obrazu Matki Boskiej Tychwińskiej, pierwotnie znajdowała się w kapliczce, gdzie wierni składali skromne dary i gdzie miały się wydarzyć pierwsze cuda, związane z próbą kradzieży ofiar. Innym niezwykłym wydarzeniem był wypadek żołnierza – uczestnika wojen połowy XVII w., który chciał strzelić do ikony, lecz boskim zrządzeniem został osłepiony¹²⁷. Źródło tych wiadomości nie jest znane.

Słynąca łaskami ikona spłonęła w 1944 r., toteż trudna do ustalenia ikonografia¹²⁸ może się opierać wyłącznie na przypuszczeniach i przekazach, mówiących o słynącej łaskami ikonie Matki Boskiej Tychwińskiej. Jedynie na tej kruchej podstawie można założyć, że jej ikonografia była zbliżona do ikony z Brańska, która również bywa określana takim mianem.

Żurobice. Ostatnia z interesujących nas ikon cieszyła się kultem w cerkwi filialnej św. Michała Archanioła w Żurobicach, w dekanacie drohiczyńskim unickiej diecezji brzeskiej¹²⁹. Świątynia powstała w nieznanym czasie¹³⁰, z 1644 r. pochodzi protestacja kapłana żurobickiego¹³¹. Tu znajdowała się czczona ikona, przypuszczalnie wywieziona w czasie I wojny światowej¹³². Jej opisy znamy z dziewiętnastowiecznej literatury rosyjskiej.

¹²⁴ APL, CHKGK, Protokoły wizytacyjne i wizytacja generalna cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej, sygn. 101, k. 375v. Według innych źródeł cerkiew powstała w 1576 r.; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki*, s. 271.

¹²⁵ APL, CHKGK, Protokoły wizytacyjne i wizytacja generalna cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej, sygn. 101, k. 375-375v; LMAB, Wilno, Wizytacja generalna Aleksandra Jodki z 1759 r., sygn. F. 41 – 394, k. 713 – 714; LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-55, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, drohiczyńskiego, mielnickiego, k. 64; LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-59, Akta wizyty pełnej dekanatu drohickiego, k. 81.

¹²⁶ O. E. Pańko, *Cerkiew na polu chwaty ruskiego oręza*, „Над Бугом і Нарвою”, nr 6 [2003], s. 15; M. Bołtryk, *Krzyże na kurhanie*, „Przegląd Prawosławny”, nr 12 [2011], s. 14; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 425; J. Matus, *Cudowne ikony Matki Bożej w parafii Puchły i Żerczyce*, „Białostocka Białorutenistyka”, t. IX [2017], s. 377.

¹²⁷ Tamże; źródła tych wiadomości nie są znane.

¹²⁸ Jedyna znana fotografia, zamieszczona w książce G. Sosny i A. Troc-Sosny, jest bardzo nieczytelna; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 423.

¹²⁹ W. Kolbuk, *Kościoty Wschodnie*, s. 315.

¹³⁰ Według innych źródeł cerkiew powstała w 1576 r.; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki*, s. 271.

¹³¹ *Акты издаваемые виленскою археографическою комиссией*, t. III, Вильна 1867, t. XXXIII, [1908], s. 345; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 432.

¹³² J. Matus, *Cudowne ikony*, s. 379.

Wyposażenie cerkwi wizytatorzy podali w 1727 i 1757 r., potwierdzeniem lokalnego kultu było wotum – sznur paciorków z morskiej pianki¹³³. Później w źródłach jest mowa o czczonym obrazie, o czym wspominają wizytacje z lat 1789¹³⁴, 1797¹³⁵ i 1804¹³⁶. Wiadomość powtórzył Fiodor Pokrowski¹³⁷. Według biskupa Josifa jej cechą były korony wieńczące obie postacie, poważny wyraz oblicza Maryi i ciemny koloryt¹³⁸. Napis na ikonie głosił: „*Слово стало się цiałем*”, „*Гды ludzie czynią niegodziwe постęпки там вставиеннство Марыи дрозше од злота, желазне serca nawraca do Boga*”¹³⁹.

Nie zachowało się żadne jej graficzne powtórzenie, przy próbie analizy można się oprzeć na opisach. Fiodor Pokrowski i biskup Josif uznali ją za kopię ikony z Rudni¹⁴⁰. Podobna ikona w cerkwi bazylianów w Nowym Dworze¹⁴¹ była oparta na pierwowzorze z Jasnej Góry. Był to najpewniej obraz unicki.

Ikona o takim temacie z początku XVIII w. jest przechowywana w petersburskim Ermitażu¹⁴². Ikonograficzne analogie z obrazem z Jasnej Góry są widoczne w pozach postaci, układzie stóp Chrystusa i koronach¹⁴³. Temat należał do wielokrotnie powtarzanych w XVIII i XIX w.¹⁴⁴, często na podstawie siedemnastowiecznej grafiki Corneliusa Galle, z dolną częścią osłoniętą istniejącymi wówczas na obrazie blachami¹⁴⁵. Na tym pierwowzorze oparł się rosyjski grafik Grigorij Teczegowski w dziele, które ułatwiło popularyzację tematu¹⁴⁶.

¹³³ Kopalina, składająca się z magnezi, krzemu i glinki; *Słownik języka polskiego*, t. IV, s. 133.

¹³⁴ APL, CHKGK, Wizyty dekanatu drohiczyńskiego, sygn. 132, k. 29v.; Ф. Покровский, Археологическая карта, s. 109; Епископ Иосиф [Соколов], Гродненский православно-церковный календарь, s. 331-332.

¹³⁵ LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-55, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, drohiczyńskiego, mielnickiego, k. 65.

¹³⁶ LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-59, Akta wizyty pełnej dekanatu drohiczyńskiego, k. 87.

¹³⁷ Ф. Покровский, Археологическая карта, s. 109.

¹³⁸ Ikona miała mierzyć 71x53,5 cm; Епископ Иосиф [Соколов], Гродненский православно-церковный календарь, s. 332; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca*, s. 432.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Jeden z najbardziej znanych wizerunków tego typu objawił się w miasteczku Rudnia koło Mohylewa w 1687 r.; *Энциклопедия Православной святости*, t. II, Москва 2003, s. 127.

¹⁴¹ Ф. Покровский, Археологическая карта, s. 38; Ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 474; С. Снегорева, *Земная жизнь Пресвятой Богородицы*, s. 550.

¹⁴² Napis na ikonie brzmi: „*Истинное подобие чудотворнаго образа Пр[е]чист[и]я / Б[о]гориц[ы] в Рудни [и]деже творящяся жел[езо] от блата Тамо Д[и]е[л]ва вселися дражайшая злата, Да людем жестокие нр/ авы умягчает И железные к Богу с[ерд]ца обращает*”; И. Бусева-Давыдова, „Ченстоховская” или „Умягчение злых сердец”?, „Антиквариат, Предметы искусства и коллекционирования”, [Май 2007 г.], s. 52-56, s. 55. Ten sam tekst widniał na ikonie żurobickiej.

¹⁴³ Tamże. Autorka zauważyła niejednoznaczność miana ikony, znanej jako wizerunek Matki Bożej zmiękczającej złe serca („*Умягчение злых сердец*”), które odnosi się też do wyobrażenia Maryi bez Dzieciątka Jezus, z sercem przebitym siedmioma mieczami.

¹⁴⁴ Na Zachodnim Polesiu zachowała się jedna ikona z XVI-XVII w. z takim przedstawieniem, z XVIII w. – jedenaście, z połowy XIX w. – sześć, z XX w. zaś dziewięć; *Икананіс Заходняга*, s. 320.

¹⁴⁵ M. Janocha, *Ikony w Polsce od średnio-wieczna do współczesności*, Warszawa 2008, s. 88-89, il. 78.

¹⁴⁶ Tamże, s. 88. Archimandryta Joanicjusz Galatowski włączył *Opowieść o ikonie Matki Bożej Częstochowskiej* do zbioru „*Небо Новое*”, zawierającego dzieje słynących łaskami ikon; И. Бусева-Давыдова, „Ченстоховская”, s. 54.

Powyższe rozważania byłyby niepełne bez dwóch jeszcze przykładów słyszanych cudami wizerunków, które znajdowały się w katolickich kościołach, w XIX w. przejętych przez Cerkiew prawosławną i wywiezionych w przededniu I wojny światowej. Pierwszy to kopia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w Różanymstoku, drugi zaś jest kamiennym reliefem w Leśnej Podlaskiej.

Różanystok. Kościół zbudowali tu Dominikanie, od 1662 r. sprawujący opiekę nad sanktuarium¹⁴⁷. Otoczony kultem obraz należał do najbardziej znanych na Podlasiu. Namalowany jakoby w 1652 r. przez luterańskiego malarza z Grodna, był domowym obrazem Tyszkiewiczów, od 1658 r. stał się źródłem niezwykłych wydarzeń: roztałcał piękny zapach, lampa sama się zapalała, kwitły zasuszone kwiaty¹⁴⁸. Wkrótce liczba pielgrzymów dochodziła do 20 tysięcy osób¹⁴⁹. W 1915 r. obraz został wywieziony do Rosji, dziś przypuszczalnie znajduje się w klasztorze prawosławnym pod Moskwą¹⁵⁰. Przy obecnym stanie wiedzy to jedyny podlaski obraz, odnaleziony po wywiezieniu go do Rosji.

Leśna Podlaska. Obiektem kultu był kamienny relief, według przekazów znaleziony w 1683 r. przez pastuszków w lesie¹⁵¹. W 1686 r. w Leśnej powstał kościół Najświętszej Maryi Panny i Apostołów Piotra i Pawła¹⁵², w 1700 r. wizerunek uznano za słyszane łaskami¹⁵³, a w 1727 r. opiekę nad sanktuarium objęli paulini. W 1758 r. płaskorzeźba została umieszczona w głównym ołtarzu nowej świątyni¹⁵⁴. Autorzy rosyjscy odmiennie przedstawiają tę historię: w dawnej cerkwi w Bukowiczach (Bukowicach) koło Leśnej Podlaskiej znajdowała się objawiona ikona,

¹⁴⁷ J. Kubiak, *Zarys dziejów zespołu poddominikańskiego w Sejnach*, [w:] *Studia nad historią dominikanów*, t. II, Warszawa 1975, s. 273; W. Jemielity, *Sanktuaria Maryjne*, s. 151; J. Maroszek, *Klasztory Podlasia*, s. 39; ks. W. Zaleski SDB, *Sanktuaria Polskie. Katalog encyklopedyczny miejsc szczególnej czci Osób Trójcy Przenajświętszej, Matki Bożej i Świętych Pańskich*, Warszawa 1988, s. 211.

¹⁴⁸ J. Łotowski, *Sanktuarium Różanostockie*, Warszawa 1987, passim; A. Bosiacka, *Religijność na Podlasiu*, s. 50–54; J. Tomalska, *Wizerunek Matki Boskiej Różanostockiej – ikona czy obraz?*, [w:] *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX w.*, Białystok 2008, s. 873–880.

¹⁴⁹ W. Sułkowski, *Kartka z dziejów Kościoła katolickiego w Polsce rosyjskiej*, t. II, Kraków 1889, s. 366.

¹⁵⁰ A. D. Potocka, A. Oleńska, M. Zgliński, *Siedemnastowieczny obraz matki Boskiej Częstochowskiej z kościoła św. Anny w Warszawie jako ogniwo w badaniach nad recepcją wizerunku Madonny Jasnogórskiej w dawnej Rzeczypospolitej i na ziemiach okolicznych* [w:] *Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, t. XI, Białystok 2020, s. 219–226, il.

¹⁵¹ K. Dobrowolski, *Historia zjawienia cudownego obrazu*, passim; S. Barącz, *Cudowne obrazy*, s. 139–140; Podlasiak [J. Pruszkowski], *Historia zjawionego*, passim; K. Szafraniec, *Decus Podlachiae-Ozdoba Podlasia. Sanktuarium Matki Boskiej Leśniańskiej w trzechsetlecie istnienia (1683–1983)*, Warszawa 1982; ks. Z. Zalewski, *Kult Matki Bożej Leśniańskiej, jego rozwój, formy i znaczenie*, „*Studia Claromontana*” 1988, t. IX, s. 65; tamże, T. Dobrzeński, *Cudowna ikona Matki Boskiej Leśniańskiej. Analiza ikonograficzna*, s. 38; tamże, T. Łukaszuk ZP, *Myśl teologiczna w kanonicznym procesie diecezjalnym w sprawie cudownego charakteru obrazu Matki Bożej w Leśnej Podlaskiej*, tamże, s. 47; M. P. Kruk, *Ikony w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans*, M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski (red.), Warszawa 2007, s. 123; A. Bosiacka, *Leśniańska księga cudów*, „*Barok. Historia – Literatura – Sztuka*” 2006, t. XIII, nr 1, s. 207–236.

¹⁵² Ks. Wacław z Sulgostowa [Nowakowski], *O cudownych obrazach*, s. 357–360.

¹⁵³ T. Dobrzeński, *Cudowna ikona*, s. 38; T. Łukaszuk ZP, *Myśl teologiczna*, s. 47.

¹⁵⁴ S. Barącz, *Cudowne obrazy*, s. 139–140; ks. Z. Zalewski, *Kult Matki Bożej Leśniańskiej, jego rozwój, formy i znaczenie*, „*Studia Claromontana*”, t. IX, 1988, s. 68.

którą przejęli zakonnicy paulińskiego klasztoru w Leśnej¹⁵⁵. Owalna płaskorzeźba w piaskowcu w typie wczesnochrześcijańskiej formuły imago clipeata przedstawia półpostać Maryi z Dzieciątkiem na prawej ręce, otwartą książką w lewej i gołębicą¹⁵⁶, Chrystus lewą (!) dłonią błogosławi, w prawej trzyma książkę. Przy obecnym stanie wiedzy płaskorzeźba jest najstarszym ze znanych wyobrażeń Matki Boskiej Częstochowskiej, przetworzonym przez ludowego artystę, korzystającego z przerysu dewocyjnej ikony, który po odwróceniu przeniósł na kamień¹⁵⁷.

Po krótkim przedstawieniu losów zaginionych obrazów warto przyjrzeć się tym dziełom w szerszej perspektywie. Przede wszystkim warto podkreślić, że pierwotna przynależność konfesyjna nie miała żadnego znaczenia dla losów ikon, bowiem zachowały one atrakcyjność (i właściwości cudotwórcze) dla wiernych po zmianach modelu kulturowego. I tak np. prawosławna ikona Matki Bożej z Dzieciątkiem w cerkwi Narodzenia NMP w Bielsku po przejściu świątyni przez unitów pozostała w cerkwi i być może wtedy właśnie zyskała status słynącej cudami, choć nie ma na to żadnych dowodów. Z kolei namalowana w okresie unickim ikona Hodegetrii w Supraślu po zniesieniu unii nie tylko została przejęta przez wiernych prawosławnych, ale też właśnie wtedy ustalono, że jej pierwowzorem jest ikona Hodegetrii ze Smoleńska, zatem jej święto również musi przypadać na dzień święta ikony Smoleńskiej. Kruchą podstawą tej tezy jest założenie, że skoro ofiarodawca, Józef Sołtan był metropolitą smoleńskim, подарowana nowej wspólnocie zakonnej ikona musiała być kopią wizerunku Smoleńskiej Hodegetrii. Tyle że domniemana kopia zdecydowanie się różni od rzekomego pierwowzoru, a tak daleko idących różnic ikonograficznych nie można wyjaśnić w przekonujący sposób ani niedokładną pracą kopisty ani przemalowaniami po pożarze cerkwi.

Szczególnie interesujące są w tym kontekście losy dwóch wizerunków, które silnie nacechowana propagandą rosyjska literatura dziewiętnastowieczna przedstawiała jako ruskie ikony: różanostockiej kopii obrazu z Jasnej Góry i kamiennego reliefu w Leśnej Podlaskiej, zapewne ludowego przetworzenia tego samego pierwowzoru. W istocie więc dzieje słynących cudami podlaskich wizerunków maryjnych są refleksem historii ziem, na których mieszkańcy byli poddawani rusyfikacji.

Analiza historyczno-ikonograficzna wizerunków wskazuje, że spośród dwunastu obiektów większość objawiła swe właściwości w okresie unickim, ale trzeba też podkreślić, że nie w każdym przypadku mamy na to przekonujące dowody. Jedną metodą ustalenia czasu objawień była analiza ikonograficzna obrazów i przekazów źródłowych, ale brak obiektów uniemożliwia precyzyjne badanie i datowanie, które mogłoby dać miarodajną odpowiedź. Z drugiej strony wobec potwierdzonych archiwalnie przykładów pielgrzymowania do słynących cudami wizerunków wiernych różnych wyznań chrześcijańskich ustalania, który obraz był „prawosławny”, który zaś „unicki”, nie ma większego znaczenia. Większość wizerunków pochodziła z XVII i XVIII w., z okresu triumfu unii, a jedną z przyczyn masowych w tym czasie objawień były burzliwe dzieje regionu, w tym działania

¹⁵⁵ П. Батюшков, *Холмская Русь. Исторические судьбы русского Забужья*, С. Петербург 1887, Приложение, s. 11, 45, il. 173.

¹⁵⁶ T. Dobrzeniecki, *Cudowna ikona*, s. 39, 42.

¹⁵⁷ W. Kurpik, *Jasnogórska Bogarodzica w malarstwie ikonowym*, „Studia Claromontana”, t. IX, 1988, s. 35.

antyreformacyjne, wojny szwedzkie i moskiewskie, później zaś północne oraz konfederacja barska. Do tych wyludniających region dramatów trzeba dodać liczne w XVII i XVIII w. zarazy, klęski elementarne i będący ich konsekwencją głód. Słynące cudami wizerunki były dla wiernych źródłem nadziei na uzyskanie pomocy, wyleczenie i ratunek przed głodem. Z ich fundamentalnego znaczenia zdawała sobie sprawę hierarchia cerkiewna, nie mamy bowiem żadnych wiadomości o próbach zniesienia kultu. Przeciwnie, jak wynika z dziejów obrazu supraskiego, to po zniesieniu unii ustalono jego ikonografię, opartą jakoby na obrazie Hodegetrii smoleńskiej, na tej samej podstawie wyznaczono nowe święto i uznano za dar biskupa smoleńskiego Józefa Soltana. Wszystkie te działania miały określony cel: udowodnienie rosyjskich praw do dziedzictwa polskiego prawosławia na Podlasiu.

Bibliografia

Źródła

- AAB, Białystok Inwentarz klasztoru w Supraślu (*Inwentarz Jaworowskiego 1829*)
 AISPAN, Warszawa, nr neg. 9414;
 APL, CHKGK, Protokoły wizytacyjne i wizytacja generalna cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej, sygn. 101.
 APL, CHKGK, Wizyty cerkwi diecezji brzeskiej dekanatu mielnickiego przez Księdza Symeona Markiewicza w 1774 r. odprawione, sygn. 121, k. 36
 APL, CHKGK, Wizyty cerkwi diecezji brzeskiej dekanatu mielnickiego przez Księdza Symeona Markiewicza w 1774 r. odprawione, sygn. 121.
 APL, CHKGK, Wizyty cerkwi diecezji brzeskiej dekanatu mielnickiego [1781-1782] odprawione, sygn. 130.
 APL, CHKGK, Inwentarze i wizytacje pojedynczych cerkwi, sygn. 137.
 APL, CHKGK, Wizyty cerkwi dekanatu wisznickiego [w 1801 r.], sygn. 138.
 APL, CHKGK, Sprawozdanie z wizytacji i wizytacje cerkwi w dekanatach, sygn. 139.
 APL, CHKGK, Akta obejmujące spis majątku duchownego należącego do kościoła i probostwa r.g. w mieście Horodyszczu, sygn. 342.
 APL, CHKGK, O cerkwi m. Rzym pod wezwaniem Madonna della [sic] Pascolo i delegowaniu księży, 1817 - 1830, sygn. 416.
 APL, CHKGK, Дело Холмского Духовного Правления о церкви в г. Рим под названием Madonna del Pascolo, sygn. 461.
 AWUOZ Białystok, D. Stankiewicz, Karta ewidencyjna zabytku, 1992, nr 5692.
 AWUOZ Białystok, D. Stankiewicz, Karta ewidencyjna zabytku, 1992, nr 5739.
 AWUOZ Białystok, D. Stankiewicz, Karta ewidencyjna zabytku, 1995, nr 9170.
 AWUOZ Białystok, *Dokumentacja konserwatorska* [mpis], Białystok 2001.
 AWUOZ Białystok, I. Marcinowicz-Jakimiuk, Karta ewidencyjna zabytku, 2003, nr 9458
 AWUOZ Białystok, J. Polaska, *Dokumentacja konserwatorska ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem* [mpis], Białystok 2003. nr 7051.
 LMAB, Wilno, Wizytacja generalna Aleksandra Jodki, sygn. F41-394.
 LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-51, Akta wizytacji dekanatu bielskiego.
 LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-55, Akta wizytacji dekanatu bielskiego, drohiczyńskiego, mielnickiego.

- LVIA, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów, sygn. F. 634-I-60, Akta wizyty generalnej dekanatu nowodworskiego i białostockiego.
NID Warszawa, TG, 95, k. 18.
NID Warszawa, TG, T. 177, 1, Dzieje kaplicy.
VUB, Wilno, sygn. F-4-36896.
VUB, Wilno, nr inw. F. 82-2303/15
Adamczuk L., Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, Warszawa 1993.
„Biuletyn Informacyjny Gminy Sterdyń”, nr 10 [2012] (29 sierpnia 2012 r).
Akty izdavaemye vilenškoû arheografičeskoû kommissieû, t. III, Vil’na 1867, t. XXXIII, [1908]. Arheografičeskij sbornik dokumentov odnosâšihâ k istorii Severo Zapadnoj Rusi, t. IX, Vil’na 1870.
Bombelli P., *Raccolta delle imagini della beatissima Vergine*, t. I-IV, Roma 1792.
Encyklopedia Katolicka., t. II, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sulowski, Lublin 1976.
Giżycki J. M., *Spis klasztorów unickich bazylianów w województwie wołyńskim*, Kraków 1905.
Gumpenberg W., *Atlas Marianus sive de Imaginibus Deiparae per Orbem Christianum Miraculosis...*, Munich 1672.
Katalog Zabytków Sztuki w Polsce, *Województwo lubelskie*, t. VIII, z. 18, Powiat Biała Podlaska, oprac. K. Kolendo-Korczakowa, A. Oleńska, M. Zgliński, Warszawa 2006.
Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych, Wstęp i opracowanie A. Mironowicz, Białystok 1997.
Księga wizyty dziekańskiej dekanatu podlaskiego przeze mnie księdza Bazylego Benedykta Gut-torskiego dziekana podlaskiego, plebana gólniewskiego w roku 1773 miesiąca Novembra..., opr. J. Maroszek, F. Wilczewski, Białystok 1996.
Kulczyński I., *Oratio de beatissimae Virginis Mariae imagine Żyrovicensi*, Romae 1732, przedruk w języku polskim Supraśl 1732.
Starowolski S., *Polonia sive status Regni Poloniae descriptio*, Coloniae 1632.
Ėnciklopediâ pravoslavnoj svâtosti, t. II, Moskva 2003.
Pravoslavnaâ Ėnciklopediâ, t. VI, Moskva 2003.
Rostovskij D. sv., *Žitiâ svâtyh*, Kiev 2007 [reedycja wyd. z 1907 r.], t. V (maj).
Słownik terminologiczny sztuk pięknych, red. S. Kozakiewicz, Warszawa 1976.
Wizytacje cerkwi unickich dekanatu nowodworskiego diecezji supraskiej 1804 r., Opr. P. Borowik, G. Ryżewski, Białystok 2009.
Zaleski W., *Sanktuaria polskie, Katalog encyklopedyczny miejsc szczególnej czci Osób Trójcy Przenajświętszej, Matki Bożej i Świętych Pańskich*, Warszawa 1988.
- OPRACOWANIA
- (ags), *Ikona Bożaj Maci ŷ Ācne*, „Niva”, 2000, nr 22, s. 8.
Arhimandrit Nikolaj (Dalmatov), *Suprasl’skij Blagoo”šenskij Monastyr’, Istoriko-statističeskoje opisanie*, S. Peterburg 1892.
Barącz S., *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Kraków 1891.
Bołtryk M., *Marzenia się spełniają*, „Przegląd Prawosławny”, nr 5 [2005].
Bosiacka A., *Leśniańska księga cudów*, „Barok. Historia – Literatura – Sztuka” 2006, t. XIII, nr 1.
Bosiacka A., *Religijność na Podlasiu w świetle ksiąg cudów z XVI-XVIII w.*, Warszawa 2014.
Bołtryk M., *Krzyże na kurhanie*, „Przegląd Prawosławny”, nr 12 [2011].
Batûškov P., *Holmskaâ Rus’. Istoričeskie sud’by russkago Zabuz’â*, S. Peterburg 1887, *Pri-łożenie*

- Charkiewicz J., *Tobą raduje się całe stworzenie, Ikony Bogarodzicy w prawosławiu* [wyd. II poprawione i uzupełnione], Warszawa 2009.
- Chomik P., *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI-XVIII w.*, Białystok 2003.
- Cygan J. M., OFM Cap, *Z dziejów parafii horodzkiej*, „Podlaski Kwartalnik Kulturalny”, nr 1 [2004].
- Danielak-Chomać M., *Spoleczne wymiary sanktuariów kultowych na Podlasiu*, Rocznik Białkopodlaski, t. III (1995).
- Dejonghe M., *Roma, Santuario Mariano*, Roma 1970.
- Deluga W., *Wizerunki Bogurodzicy w ukraińskiej grafice cerkiewnej XVII i XVIII w.*, [w:] *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie*, Katalog zbiorów, Warszawa 2004.
- Demidowicz T., *Horodzyszcze, Zarys dziejów*, Biała Podlaska 1996.
- Tenże, *Leśna Podlaska, Zarys dziejów*, Biała Podlaska 2010.
- Dobrowolski K., *Historia zjawienia cudownego obrazu N. M. Panny na kamieniu wyrytego, znalezione przez pasterzów w r.1683 na drzewie gruszkowym w Leśny [sic], Jasna Góra 1844.*
- Dobrzyniecki T., *Cudowna ikona Matki Boskiej Leśniańskiej. Analiza ikonograficzna*, „Studia Claromontana”, t. IX 1988.
- Davnâ ukraïns'ka ikona iz privatnih zbiorok, [wstęp] O. Sidor, Kiïv 2003*
- Demânovič A., *O Lesnânskoj ikone Prečistoj Bogorodicy*, HVEV, nr 17 [1 (13.) III. 1879].
- Demânovič A., *Eše neskol'ko slov o lesnânskoj ikone*, HVEV, nr 5 [1 (13.) I. 1879].
- Episkop Iosif [Sokolov], *Grodzenskij pravoslavno-cerkovnyj kalendar' ili pravoslavnoe obozrenie v Brestsko-grodzenskoj zemle v konce XIX v.*, t. I, Voroneż 1899.
- Eu-Go Heleniusz [E. Iwanowski], *Wspomnienia lat minionych*, t. II, Kraków 1876.
- Flikop G. A., *Abrazy belaruskaj školy ŷ zborny nacyânal'naga gistaryčnaga muzeâ RB: da pytanâ farmiravannâ kalekciji [w:] Kul'tura i byt belorusov v ètnografičeskich issledovaniâh i muzejnyh kollekcijah: materiâly Meždunarodnoj naučnoj konferencii 7–8 iŷnâ 2012 g.*, Minsk, red. A.I. Lokotko, Minsk 2012.
- Grešlik V., *Ikony 17. storočia na Vychdnom Slovensku*, Prešov 2002.
- Glinskij A., *Obozrenie prihodov Sedleckogo okruga Preosvâšennym Tihonom episkopom Lûblinskim*, HVEV, nr 2 [10. I. 1899].
- Glinskij N., *Iz Podlâš'â, Arhipasterskie posešenie Preosvâšennogo Evlogiâ episkopa Lûblinskogo*, HVEV, nr 42 [12. X. 1903].
- Guseva È. K., *Russkaâ hudožestvennâ kul'tura*, Moskva 1998.
- Historia o początkach cudownego obrazu Nayswiętszey Panny Maryi Żyrowickiej w Litwie...*, Wilno 1816
- Ikanapis Belarusi XV-XVIII st.*, Minsk 1992.
- Ikanapis Zahodnâga Palessâ*, red. V. Šmataŷ, Minsk 2002.
- Iodkovskij I., *Cerkoi, prispособlennye k oborone v Litve i Litevskoj Rusi*, „Drevnosti”, nr 5, [1915].
- Iz prošlogo*, GEV, nr 19 -20 [17. V. 1909].
- Janocha M. Ks., *Niektóre aspekty ikonografii unickiej na terenie Rzeczypospolitej [w:] Śladami unii brzeskiej*, red. R. Dobrowolski, M. Zemło, Lublin - Supraśl 2010.
- Janocha M., *Ikony w Polsce od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2008, s. 88-89, il. 78.
- Jakubik. J. Ks., *Łazówek, Cudowna miejscowość na Podlasiu, jednodniówka jubileuszowa*

wydana z okazji 25-lecia restytuowania parafii, Łazówek 1946.

Jeffreys E., Haldon J., Cormack R., *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford 2008.

Jemielity W., *Sanktuaria Maryjne w Diecezji Łomżyńskiej*, Łomża 1991

Kiilerich B., *Aesthetic Aspects of Palaiologian Art in Constantinople: Some Problems*, [w:] *Interaction and Isolation in Late Byzantine Culture*, Istanbul 2004.

Kołbuk W., *Kościoty Wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 r.*, Lublin 1998.

Kondraciuk P., *Domniemane ikony wołyńskiej szkoły malarstwa w zbiorach Muzeum Okręgowego w Zamościu*, [w:] *Volins'ka ikona: pitannâ istorii vivčennâ, doslidžennâ ta restavracij, Dopovidi ta materialy IV naukovoï konferencii*, Luc'k 1997.

Kondraciuk P., *Rola muzeów krajoznawczych w ochronie patrymonium Ecclesiae na przykładzie kolekcji sztuki sakralnej w Muzeum Zamojskim*, [w:] *Fides imaginem quaerens, Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Ryszardowi Knapieńskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. A. Kramiszewska, Lublin 2011.

Korch J., *Parafia w Starym Korninie w XVI-XVIII w.*, BZH, nr 14 [2000].

taż, *Stary Kornin jako ośrodek pątniczy*, tamże, nr 15 [2001].

Kraheil T. Ks., *Statystyka ludności dekanatu knyszyńskiego z 1788 r.*, *Studia Podlaskie*, t. I [1990].

Kruk M. P., *Ikony w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Filhel-lenizm w Polsce. Rekonesans*, M. Borowska, M. Kalinowska, J. Ławski (red.), Warszawa 2007.

Kruk M. P., *Ikony w świątyniach rzymskokatolickich dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2011.

Kubiak J., *Zarys dziejów zespołu poddominikańskiego w Sejnach*, [w:] *Studia nad historią dominikanów*, t. II, Warszawa 1975.

Kurpik W., *Jasnogórska Bogarodzica w malarstwie ikonowym*, „*Studia Claromontana*”, t. IX, 1988.

Kvasnickij A., *Ob uprazdnnennyh prihodah i zakrytyh cerkvoah byvošej Holmskoj greko-uniatskoj eparhii, Prihod v sele Lazove*, HVEV, nr 17 [1 (13.) IX. 1888].

Loverance R., *Byzantium*, London 2004.

Łotowski J., *Sanktuarium Różanostockie*, Warszawa 1987.

Łukaszuk T. ZP, *Myśl teologiczna w kanonicznym procesie diecezjalnym w sprawie cudownego charakteru obrazu Matki Bożej w Leśnej Podlaskiej*, „*Studia Claromontana*”, t. IX 1988.

Méhes I. von, *Die wiederholten Tränenwunder von Maria-Pocs (Zur Befreiung vom kommunistisch-atheistischen Joch der christlichen Nation Ungarn)* „*Das Zeichen Mariens*”, nr 6-7 (listopad 1990).

Maniowiec A., *Słownik obiektów fizjograficznych Horodyszczna i okolic, Gm. Wisznica*, [“] {dir="rtl"}*Podlaski Kwartalnik Kulturalny*”, nr 3 [2003].

Maroszek J., *Sanktuaria i miejsca cudowne zachodniej połaci Archidiecezji Wileńskiej*, „*Dyskusja*”, nr 25 [1991].

Tenże, *Klasztory Podlasia, Źródła kultury i świadomości narodowej*, Białystok 1995.

Tenże, *Dziedzictwo unii kościelnej w krajobrazie kulturowym Podlasia*, Białystok 1996.

Matus J., *Cudowne ikony Matki Bożej w parafii Puchty i Żerczyce*, „*Białostocka Białorusienistyka*”, t. IX [2017].

Michniewicz W., *Sanktuarium w Świętej Wodzie k. Wasilkowa*, „*Białostoczczyzna*”, nr 3 [1997].

Millingen A. v., *Byzantine Churches in Constantinople*, Cambridge 2010.

Mironowicz A., *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI – XVII w.*, Białystok 1991.

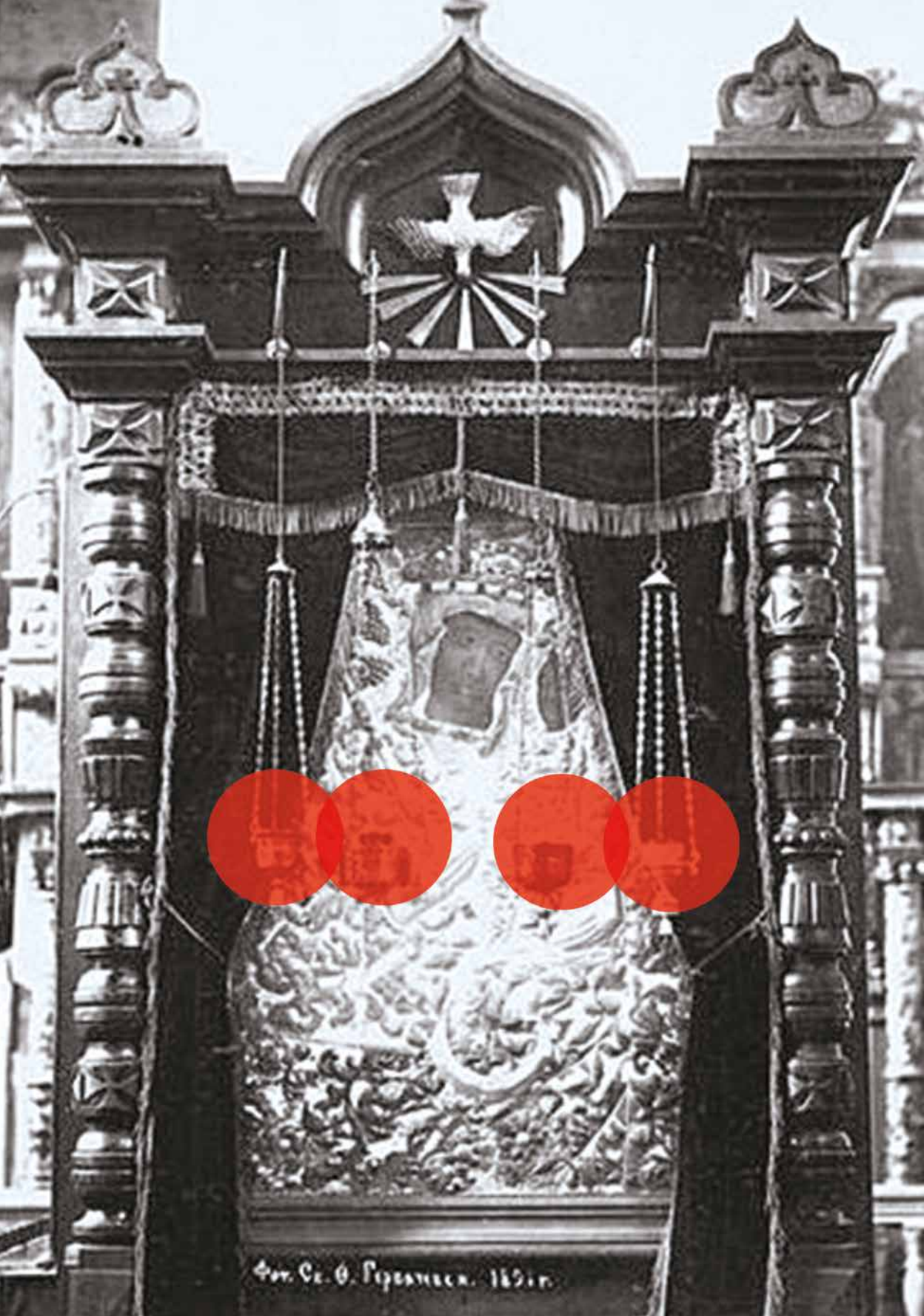
- Tenże, *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998.
- Tenże, *Nieznane dokumenty do dziejów cerkwi białostockich z początku XIX w.*, „Białostoczczyzna”, nr 4 (56) [1999].
- Molokin E. A., *Macterskaâ cerkovnoj živopisi*, LEV, nr 27, [1889].
- Osoâšenie Ego Vysokoprosoâšenstvom cerkvi v sele Starjy Kornin Bel'skogo uezda grodnenskoj gubernii*, LEV, nr 31 [1893].
- Pamięć fundatora. Świątynie – mauzolea w krajobrazie kulturowym Podlasia*, opr. J. Maroszek, P. Ołędzki, W. F. Wilczewski, Białystok 1998.
- Pańko O. E., *Cerkiew na polu chwały ruskiego oręża*, „Nad Bugom i Narvoù”, nr 6 [2003].
- Podlasiak [J. Pruszkowski], *Historja zjawionego...*, Kraków 1897
- Potocka A. D., Oleńska A., Zgliński M., *Siedemnastowieczny obraz matki Boskiej Częstochowskiej z kościoła św. Anny w Warszawie jako ogniwo w badaniach nad recepcją wizerunku Madonny Jasnogórskiej w dawnej Rzeczypospolitej i na ziemiach okolicznych [w:] Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, t. XI, Białystok 2020.
- Piotrovskij M., Baddlej O., Pátnickij Ŭ., Kormak R., Mango M., *Sinaj – Vizantiâ – Rus', Pravoslavnoe iskusstvo s VI do načala XX v.*, Katalog wystaoki, Fond Sv. Ekateriny, S. Peterburg 2000.
- Pokrovskij F., *Arheologičeskaâ karta Grodnenskoj gubernii*, Vił'na 1895.
- Poselânin E., *Skazanie o čudotvornyh ikonah*, t. II, Moskva 2002.
- Posetitel', *Gorodok*, LEV, nr 53 [1889], s. 468-469.
- Puškaš B., *Maria Povočan'ska i čudotvorni obrazi karpatskogo regionu*, [w:] *Zachodnioukraińska sztuka cerkiewna, Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej Łańcut-Kotań, 17-18 kwietnia 2004 r.*, Łańcut 2004.
- Skrinskas R. G., *Pilgrimo vadovas, Po stebuklingas Marijos vietas*, Kaunas 1999.
- Sosna G., Troc-Sosna A., *Święte miejsca i cudowne ikony. Prawosławne sanktuaria na Białostoczczyźnie*, Białystok 2001.
- Sułkowski W., *Kartka z dziejów Kościoła katolickiego w Polsce rosyjskiej*, t. II, Kraków 1889.
- Stankiewicz D., *O niektórych zabytkach ruchomych z cerkwi p.w. św. Michała Archanioła i św. Anny w Starym Korninie*, „Białostoczczyzna”, nr 3 (27), [1992].
- Szafranec K., *Decus Podlachiae-Ozdoba Podlasia. Sanktuarium Matki Boskiej Leśniańskiej w trzecieściele istnienia (1683-1983)*, Warszawa 1982.
- Snessoreva S., *Zemnaâ žizn' Presvâtoj Bogorodicy i opisanie čudotvornyh Ee ikon čtimyh Pravoslavnoû Cerkov'û*, Moskva 2006.
- S. S. R., *O Lesnânskoj ikone Presvâtyâ Bogorodicy*, HVEV, nr 5 [1 (13.) III 1879].
- Šajdnickij V., *Istoriko-statističeskoe opisanie Gorodyšskogo i Polûbičskogo prihoda Vlodavskogo uezda Sedleckoj gubernii*, XBEB, nr 18 [15 (27.) IX. 1891].
- Tofiluk J. Ks., *Bizantyjski kanon ikonograficzny i jego adaptacja w krajach słowiańskich*, „Elpis”, t. XIII, nr 23-24 [2011].
- Tomalska J., *Wizerunek Matki Boskiej Różanostockiej – ikona czy obraz?, [w:] Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX w.*, Białystok 2008.
- Taż, *Uwagi na temat wyposażenia cerkwi w Supraślu w XVI i XVII w.*, SP, t. XX, [2012].
- Taż, *Ikony klasztoru w Supraślu*, Białoruskie Zeszyty Historyczne nr 39 [2013].
- Taż, *Hodegetria Supraska, Problem ikonografii i atrybucji [w:] Dzieje Opactwa Supraskiego w XVI-XX w.*, red. R. Dobrowolski, M. Zemło, Rzym-Lublin-Mińsk 2015 r.
- Taż, *Warsztat ikonowy w Lipsku nad Biebrzą w XVII w.*, [w:] *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej*, t. II, red. A. Gronek, A. Z. Nowak, Kraków 2019.
- Wacław z Sulgostowa [Nowakowski] Ks., *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej, Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902.

Wiśniewski J., *Osadnictwo Wschodniej Białostoczczyzny geneza, rozwój oraz zróżnicowanie i przemiany etniczne*, „Acta Baltico-slavica”, t. XI, [1977]

Włodzimierz Wasilewicz (1909-1967), *katalog wystawy monograficznej*, Galeria im. Ślendińskich w Białymstoku, październik 2008 – luty 2009.

Vysockaâ N. F., *Ikanapis Belarusi XV-XVIII st.*, Minsk 1992. Zalewski Z. Ks., *Kult Matki Bożej Leśniańskiej, jego rozwój, formy i znaczenie*, „Studia Claromontana”, t. IX, 1988.

Zalewski Z. Ks., *Kult Matki Bożej Leśniańskiej, jego rozwój, formy i znaczenie*, „Studia Claromontana”, t. IX, 1988.



Фот. С. С. Сиваченко. 1891 г.

Utracone ikony ale zachowane dziedzictwo. O cudownej ikonie Matki Bożej w Starym Korninie i cudownej ikonie Matki Bożej Waśkowskiej

Antoni Mironowicz
Uniwersytet w Białymstoku

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł został poświęcony dwóm cudownym ikonom Matki Bożej w Starym Korninie na Podlasiu i Waśkowie koło Mozyra. Oba kulty ikon, pomimo odległości terytorialnej, łączy wiele cech wspólnych. Oba kulty cudownych ikon powstały z kopii innych bardziej sławnych wizerunków Matki Bożej: Matki Bożej Leśniańskiej i Matki Bożej Częstochowskiej. Kulty cudownych ikon Matki Bożej Korniańskiej i Matki Bożej Waśkowskiej zrodziły się w XVIII stuleciu w okresie wielkich zamętów politycznych i społecznych. Obie ikony były otoczone szczególną czcią ciągu XVIII i XIX wieku przez ludzi różnych wyznań. Obie cudowne ikony zostały w 1915 r. ewakuowane w głąb Rosji i od tego czasu miejsce ich przechowywania nie jest znane. O kulcie obu ikon świadczą ich liczne kopie i księgi cudów, które pozwalają zrozumieć ich doniosłość i znaczenie w życiu wiernych. W obu przypadkach pomimo utracenia oryginalnych ikon zachowane zostało ich dziedzictwo w postaci odrodzenia się kultu ich cudownych kopii i publikacji dokonywujących się przy nich cudów.

Słowa kluczowe: cudowna ikona Matki Bożej, zachowane dziedzictwo, Stary Kornin, Waśkowo

ABSTRACT

Lost icons but preserved heritage. About the miraculous icon of Our Lady in Stary Kornin and the miraculous icon of Our Lady of Vaskovo

This article is devoted to two miraculous icons of the Mother of God in Stary Konin in Podlasie and Vaskovo near Mozyr. Both cults of icons, despite their territorial distance, have many common features. Both cults of miraculous icons were created from copies of other more famous images of the Mother of God: Our Lady of Lesnia and Our Lady of Częstochowa. The cult of the miraculous icons of Our Lady of Korninska and Our Lady of Vaskovo was born in the 18th century during the period of great political and social turmoil. Both icons were especially venerated during the 18th and 19th centuries

by people of different faiths. Both miraculous icons were evacuated deep into Russia in 1915 and since then their location is unknown. The worship of both icons is evidenced by their numerous copies and books of miracles, which allow us to understand their importance and significance in the lives of the faithful. In both cases, despite the loss of the original icons, their heritage was preserved in the form of the revival of the cult of their miraculous copies and the publication of miracles performed on them.

Keywords: miraculous icon of Our Lady, preserved heritage, Stary Kornin, Vaskovo

Kult cudownych obrazów Matki Bożej był szeroko rozpowszechniony w Kościele rzymskokatolickim i prawosławnym na terenie dawnej Rzeczypospolitej. Charakterystyczną cechą religijności mieszkańców Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego w pierwszej połowie XVIII wieku był rozwój kultu maryjnego. Rozwijał się on w okresie wojen, klęsk elementarnych i zagrożeń wewnętrznych kraju. Rozwój kultu maryjnego na początku XVIII wieku na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego należy łączyć z okresem epidemii morowego powietrza. Przemarsze wojsk, biorących udział w wojnie północnej, znacznie rozszerzyły liczbę zachorowań na terenie Polesia, Podlasia i Grodzieńszczyzny. Epidemia zdziesiątkowała ludność wielu miast i wsi¹. W tak trudnym dla mieszkańców okresie odwoływano się do orędownictwa Matki Bożej. Rozwój kultu maryjnego spowodował powstanie w XVIII wieku wielu miejscowości pątniczych. Kult cudownych obrazów łączył się z głęboką religijnością społeczeństwa, ostentacyjnie manifestującego swoją pobożność. W życiu Kościoła wzrastało znaczenie miejsc pielgrzymkowych i rola sanktuariów z cudownymi obrazami lub ikonami. Nie można kultu cudownych ikon łączyć jedynie z pobożnością ludową. Cudowne ikony przyciągały wszystkie stany społeczne, z magnaterią i monarchą włącznie.

Kult cudownych ikon Matki Bożej był zjawiskiem powszechnym i uniwersalnym. Wielka popularność kultu cudownych ikon Matki Bożej występowała w równym stopniu na ziemiach ruskich i polskich Rzeczypospolitej. Najbardziej znane, słynące łaskami ikony, znajdowały się w ośrodkach klasztornych: Żyrowicach, Poczajowie czy Częstochowie². Obok znanych ośrodków kultowych powstawały

¹ S. Namaczyńska, *Kronika klęsk elementarnych w Polsce i w krajach sąsiednich w latach 1648-1696*, t. I, Lwów 1937; I. Grochowska, *Klęski elementarne w Polsce na przełomie XVII-XVIII wieku*, „Białostockczyzna”, 1992, nr 2, s. 2-9.

² O kulcie maryjnym na ziemiach polskich por.: ks. A. Fridrich, *O kulcie cudownych obrazów w Kościele rzymskokatolickim*, t. I, Kraków 1900; t. II, 1904; t. III, 1908; t. IV, 1911; tenże, *Historia obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 1-4, Kraków 1911; *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX w.*, pod red. B. Pylaka i Cz. Krakowiaka, Lublin 1988; E. Jabłońska-Deptuła, *Kult maryjny w Polsce XIX wieku*, „Więź”, nr 5 (61), 1963, s. 43-51; S. Litak, *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 218-220; W. Niżyński, *Teologia kultu maryjnego w katolicyzmie*, [w:] *Kult Maryjny w Kościele rzymskokatolickim w Polsce i w Rosyjskim Kościele prawosławnym w Rosji*, Warszawa-Moskwa 1989.

nowe, o znaczeniu lokalnym bądź regionalnym. Kult maryjny tego typu szczególnie rozwinął się w okresie konfederacji barskiej. Wiara w cudowną moc ikon Matki Bożej objęła szerokie masy społeczności ruskiej i polskiej.

Na Podlasiu większość sanktuariów z cudownymi ikonami Matki Bożej powstała około roku 1710. Od tego roku datuje się powstanie bądź rozwój takich ośrodków kultowych jak Piatienka k. Folwark Tylwickich, Święta Woda k. Wasilkowa, Knorydy, Krynoczka, Stary Kornin i św. Góra Grabarka³. Historia tych ośrodków była związana z cudownymi objawieniami postaci Matki Bożej bądź ikon z Jej wizerunkiem. Zwykle objawieniu towarzyszyły cudowne uzdrowienia ludności. W tradycji wschodniej Bogurodzica pozostała Matką rodzaju ludzkiego, jego orędowniczką i opiekunką. Kościół wschodni czci Matkę Bożą jako czcigodniejszą od cherubinów i chwalebniejszą od serafinów, przewyższającą całe stworzenie. Z tego względu modlitwy wiernych zwrócone są do Niej i Jej ikon⁴.

Kult cudownych ikon ma swoje uzasadnienie w psychologii religijnej wiernych. W tradycyjnej pobożności wiernych Kościoła wschodniego ikona stanowiła istotną konieczność, „namacalną” obecność Boga. Potrzeba modlitwy przed ikoną wpływała z konkretności uczucia religijnego, szukania bezpośredniej obecności Stwórcy, Matki Bożej czy świętych. Z tego powodu kult ikon znajdował uzasadnienie nie tylko w treści wyobrażanych na ikonach wydarzeniach lub postaciach, lecz także w wierze w ich obecność, którą Cerkiew daje poprzez poświęcone ikony⁵. Wśród cudownych obrazów najwięcej było ikon z wizerunkami Matki Bożej. Zgodnie z wiarą Kościoła opiece Matki Bożej powierzona została cała ludność. Bogurodzica objawiała się światu w cudownych ikonach, jako odczuwalny ślad Jej obecności na ziemi. Kult maryjny, wyrażający się w oddawaniu czci cudownym ikonom, pozostawał głównie jako kult Opiekunki, broniącej ludność od wszelkich nieszczęść. Wyrazem tego kultu były pielgrzymki do miejsc świętych, mistyczne doznania, stałe nabożeństwa oraz upowszechnienie się modlitw dziękczynnych i pieśni religijnych.

Niniejszy artykuł został poświęcony dwóm cudownym ikonom Matki Bożej w Starym Koninie na Podlasiu i Waškówce koło Mozyra. Obydwa kultury ikon,

³ A. Mironowicz, *Grabarka*, „Więź”, nr 5 (295), Warszawa 1983, s.153-156; tenże, *Piatienka*, „Białostoczczyzna”, nr 2 (6), 1987, s. 19-25; tenże, *Cuda zapomniane*, „Przegląd Prawosławny”, nr 8 (110), 1994, s. 8-9; *Kościół prawosławny w Polsce, dawniej i dziś*, pod red. L. Adamczuka i A. Mironowicza, Warszawa 1993, s. 133-136; tenże, *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych*, Białystok 1997, s.1-190; tenże, *Piatienka - prawosławny ośrodek kultowy*, Białystok 2019; tenże, *Z dziejów żyrowickiego sanktuarium 1470-1618*, Białystok 2021.

⁴ A. Mironowicz, *Kult ikon Matki Bożej na Białorusi*, „Białostocki Przegląd Kresowy”, pod. red. J. F. Nosowicza, t. 5, Białystok 1996, s. 137-141.

⁵ Poświęcenie ikony, według Sergiusza Bułgakowa, daje „więź między praobrazem i obrazem, między wyobrażeniem i wyobrażanym (...). Na mocy tej pełnej obecności łaski, poprzez ikonę może być okazana pomoc, jakby przez wyobrażonych na niej, i w tym sensie każda poświęcona ikona jest ikoną cudowną. Jednakże jako cudowna, czyli czyniąca cuda we właściwym znaczeniu tego słowa, czczona są te ikony, które przejawiały swoją cudowną moc w sposób bardzo jasny i dostępny. S. Bułgakow, *Prawosławie*, Białystok 1992, s. 157.

pomimo odległości terytorialnej, łączy wiele cech wspólnych. Omawiane kulty cudownych ikon powstały z kopii innych bardziej sławnych wizerunków Matki Bożej: Matki Bożej Leśniańskiej i Matki Bożej Częstochowskiej. Kulty cudownych ikon Matki Bożej Korniańskiej i Matki Bożej Waškowskiej zrodziły się w XVIII stuleciu w okresie wielkich zamętów politycznych i społecznych. Obie ikony były otoczone szczególną czcią ciągu XVIII i XIX wieku przez ludzi różnych wyznań. Obie cudowne ikony zostały w 1915 r. ewakuowane w głąb Rosji i od tego czasu miejsce ich przechowywania nie jest znane. O kulcie obu ikon świadczą ich liczne kopie i księgi cudów, które pozwalają zrozumieć ich doniosłość i znaczenie w życiu wiernych. W obu przypadkach pomimo utracenia oryginalnych ikon zachowane zostało ich dziedzictwo w postaci odrodzenia się kultu ich cudownych kopii i publikacji dokonywujących się przy nich cudów.

Większość prawosławnych ośrodków kultowych nie posiadała własnych rejestracji doznawanych przez wiernych przed ikoną cudów. Księgi cudów, tak charakterystyczne dla łacińskich i unickich miejsc kultowych, stanowią trwałe pisane ślady zjawiska. Opierając się na przekazach historycznych można prześledzić formy kultu jednostkowego i masowego. W każdej z tych form wyrażają się postawy religijne różnych środowisk wiernych. Kult indywidualny ma swoje oparcie w kulcie masowym i stanowi jego jednostkową interpretację.

O ikonie łaskami słynącej Matki Bożej Korniańskiej i jej losach

Miejscowość Stary Kornin powstała przed 1570 rokiem, kiedy dworzanin królewski Ostafi Chalecki założył kilka wsi na południe od rzeki Narew: Witułtowo (dziś Witowo), Stok (Istok), Koryciska (Korycisk), Mochnate, Morze, Berezowo (Stare), Zbucz, Kuraszewo, Kamień i młyn Wieżanka⁶. Do obsługi mieszkającej tam ludności ruskiej założono parafię prawosławną w Starym Berezowie. Parafia w Starym Korninie powstała dopiero w 1631 roku. Na istniejącym do dziś owalnym kamieniu zachował się wgłębiany napis, w języku cerkiewnosłowiańskim, informujący o fundacji pierwszej świątyni parafialnej: *SOZDAN SEI CHRAM ROKU 1631 dalej inicjały MŁ. Na zachowanej tablicy pamiątkowej pochodzącej z 1733 roku została zamieszczona informacja o powstaniu parafii: RELACYA ALBO WIA-DOMOŚĆ, / iż Cerkiew Stara assumpsit Tytuły SS: Michała Archanjoła, y Anny, od założenia/ swego, y dokończenia, kosztem Parachianów była ze wszystkim wystawiona a Die/ 7ma November: Anni 1630mi, ad Diem 25iam Augusti, Ano Dni 1631mo/ w Korninie. Gdzie Obraz MATKI BOSKIEY Cudami y Łaskami wstawiony/ Roku 1710, w którym, po różnych miejscach powietrze panowało y szarańcza./ Cerkiew Terazniejsza nowo założona Die 26 Maj Anno Dni: 1724 to/ pod tymiż Tytułami y Praznikami przez Iaśnie Wielmożnego IMCi Pana Klemen/sa BRANICKIEGO Chorążego, Wiel: Kor: y za staraniem lego*

⁶ J. Wiśniewski, *Osadnictwo wschodniej Białostoczczyzny*, „Acta Baltico-Slavica”, t. XI, Wrocław-Warszawa 1997, s. 34-35.

konsekrowana od I: W: IMCi Xdza/ Theofila GODEBSKIEGO Biskupa Włodzimierskiego y Brzeskiego przy wielkim konkursie ka/ptanów y ludzi godnych, w Roku 1733. Die 2da Iunij, Festu Półżenia Czestnija RYZY/ za panowania N: K: AUGUSTA II: a Prezbiterów Grzeg: Simonowicza y Mikołaja Daniłowicza//. Z zapisu tego wynika, iż cerkiew kornińska była ufundowana sumptem parafian. Nie była to praktyka odosobniona w owym czasie na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Z zapisów dokonanych w czasie wizytacji w 1727 roku wynika, że parafia kornińska została wydzielona z części parafii: dubickiej i staroberezowskiej. W jej skład weszły wsie: Kornin, Mochnate, Jahodniki, Stok, Witowo, Popławskie i Korytyska⁷.

Księga cudów ze Starego Kornina podaje informacje o istotnej roli pierwszego proboszcza Szymona Simonowicza przy powstaniu parafii, który pod budowę przyszłej cerkwi przekazał część własnego ogrodu i odkupił od sąsiadów parcele ziemskie. *Wielebny Ojciec z relacji starych i w leciech podeszłych ludzi w parafii swojej i nieboszczyka W. Ojca rodzica swego afirmował, że antecessorowie jego do wystawienia domu bożego pierwszymi byli fundatorami, osobliwie pradziad na imię Simon Simonowicz, fundusz od króla Imści wyprawiwszy, przy którym część parafii cerkwi dubickiej i berezowskiej odjąwszy, kornińskiej nadany, taż parafia za powodem Simonowicza, który część ogroda swego i innych sąsiadów pospłacawszy nadał ten plac na chwałę boską, na którym z pomocą parafii cerkiew wystawił*⁸. Z informacji tej wynika, że wspólna inwestycja parafian i proboszcza doprowadziła do wyświęcenia w dniu 25 sierpnia 1631 roku cerkwi parafialnej. Powstanie parafii uzyskało potwierdzenie królewskie. Źródła nie informują, kiedy to nastąpiło i przez jakiego panującego.

Szymon Simonowicz po wybudowaniu cerkwi *wystawił na kapłaństwo syna swego na imię Jana Simonowicza, promował swoim kosztem tego pierwszego do tej cerkwi kapłana*⁹. Dnia 23 maja 1632 roku z polecenia królowej Konstancji, duchowny ten otrzymał od wojewody nowogródzkiego Mikołaja Sapiehy na uposażenie dwie włóki ziemi. Przywilej ten został konfirmowany przez króla Władysława IV 27 kwietnia 1635 roku¹⁰. Zapewne informacja z *Księgi Cudów* o potwierdzeniu królewskim dotyczyła tej właśnie konfirmacji Władysława IV. W 1639 roku Mikołaj Sapieha wydzielił dodatkowo duchownemu w leśnictwie bielskim dwie włóki ziemi, przy tym zastrzegł, aby ten duchowny obrządku wschodniego przyjął unię. *Dominus honestus et venerabilis Ioannes Simonowicz, praesbiter ritus Graeci in unione cum Ecclesia Romana, papo Ecclesiae Ruthenicae in villa Cornina antiqua*. Również Władysław IV w potwierdzeniu nadania nakazał, aby właściciele *dóbr pozostali w unii z Kościołem rzymskim i do cerkwi*

⁷ *Wizyta Generalna Cerkwi kornińskiej z 1727 roku*, Archiwum Państwowe w Lublinie, sygn. 780, k. 409 - 411.

⁸ *Sprawa związana z pojawieniem się Cudownego Obrazu dekanatu bielskiego, biskupstwa brzeskiego w cerkwi kornińskiej z lat 1716-1724*, Канцелярия митрополита греко-униатских церквей в России, Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург, f. 823, op. 2, nr 1172, k.3.

⁹ Tamże, k. 3.

¹⁰ *Клировые Ведомости о причтении и прихожанах Старо-Корнинской Михайловской церкви с 1843 по 1869 год*, Вильно 1869.

nie dopuszczano ludzi przeciwnych jedności¹¹. Fakt ten potwierdza, że pierwotnie parafię kornińską ufundowano jako prawosławną, a dopiero zapisy nadające proboszczowi uposażenie ziemskie zmusiły duchownego do przyjęcia unii. W rejestrze pogłównego z 1676 roku *ojciec świąszczeni*, jako duchowny unicki, płacił sam osiem złotych¹².

Kolejnym proboszczem został syn Jana Simonowicza również o imieniu Jan. Nowy proboszcz na początku XVIII wieku rozbudował istniejącą cerkiew św. Michała Archanioła przeznaczając na ten cel własnych złotych czterdzieści. W 1715 roku staraniem tego duchownego została wzniesiona przy cerkwi dzwonnica i „ołtarz snycerskiej roboty”. Wizytacja z 1727 roku tak opisuje wspomniany ołtarz: *Namiestny ołtarz po lewym boku snycersko rznięty w górę wywiedziony z skrzydłami, kolumnami z aniołem. Na wierzchu figura Świętego Ducha i imię Jezus w promieniu, wszystko to w pozłocie. W tym ołtarzu Obraz Najświętszej Panny Cudami ustawicznymi słynący*¹³. Jan Simonowicz wybudował w tym czasie nową plebanię i budynki gospodarcze. Inwestycje te można było zrealizować dzięki ofiarności pielgrzymów przybywających do cudownej ikony Matki Bożej.

Duchowny korniński cieszył się powszechnym szacunkiem i uznaniem, o czym świadczą zeznania parafian wpisane do *Księgi Cudów: Wielebny Ojciec przykładnie żyje, nabożeństwo odprawuje, chrzty, śluby, pogrzeby bez zdzierstwa odprawując, ludzi ztwardziały i z dawna niespowiadających się nawracając. Roboty we dni święte i niedzielne zakazując i inne pobożne uczynki z przykładem ludzkim czyniąc i z budowaniem*¹⁴. Za jego to probostwa doszło do cudownych uzdrowień i niezwykłych zdarzeń przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie.

*

Okoliczności objawienia się ikony Matki Bożej w Starym Korninie nie są do końca znane. Na podstawie spisanych zeznań duchownych i wiernych w *Księdze Cudów* można jedynie fragmentarycznie zrekonstruować wydarzenia towarzyszące powstaniu kornińskiego sanktuarium. Z opowieści proboszcza parafii Jana Simonowicza wynika, iż ikona ta znajdowała się na kamiennym głównym ołtarzu cerkwi św. Michała Archanioła i św. Anny. Jeszcze za życia jego ojca miało miejsce ważne wydarzenie. Zostawiona przed ikoną zapalona świeca spowodowała pożar, który uszkodził podstawę ołtarza a *obraz tylko okurzony został*. Obudzony przez szczekanie psa ówczesny proboszcz Jan Simonowicz ugasił pożar, a ikonę przeniósł na ołtarz boczny. Po tym wydarzeniu kilkakrotnie znajdowano przed ikoną palącą się świecę. Fakt ten wywołał szerokie zainteresowanie ikoną Matki Bożej parafian, upatrujących w tych wydarzeniach oznakę łaski Bożej.

¹¹ „Гродненские Епархиальные Ведомости”, nr 19-20, Гродно 1909, s. 118.

¹² *Rejestr wybierania dwojga pogłównego na sejmie coronationis uchwalonego w Ziemi Bielskiej..*, Archiwum Główne Akt Dawnych, Zbiory Czartoryjskie, k. 842.

¹³ *Wizyta Generalna..*, k. 410.

¹⁴ *Sprawa..*, k. 3v.

W 1704 roku po pożarze cerkwi dubickiej proboszcz korniński przekazał duchownemu dubickiemu Ignacemu Michniakiewiczowi dziada, który wraz ze wspomnianą ikoną miał zbierać pieniądze na odbudowę spalonej świątyni. Nieznany z imienia dziad często był spotykany z ikoną pijany. Około roku 1706 wójt korniński Stefan Roman jadąc z Bielska przez Orłę zobaczył jasność bijącą z ikony i śpiącego dziada. Po zabranii od dziada ikony wspomniany wójt zawiózł ją do cerkwi kornińskiej. Ikonę ustawiono na głównym ołtarzu świątyni, przy której ponownie znajdowano gorejące świece. Uznając niezwykłość tej ikony wójtowa kornińska Kurdwanowska, żona Jana Kurdwanowskiego, około 1709 roku ufundowała do niej ramki. Ikona Matki Bożej z Dzieciątkiem została ustawiona w specjalnym kioście. Od tego roku, w okresie morowego powietrza, ikona promieniowała niezwykłą światłością i łaskami, uzdrawiając chorych i cierpiących. W 1709 roku służącemu Omelianowi Kotikowi i proboszczowi kornińskiemu ukazała się Matka Boża w pełnej jasności, o której ludzie zapowietrzeni dowiedziawszy się, hurmem do tego miejsca przybiegli i od powietrza zarazy obywatela wszyscy miejsca tego ochronieni zostali¹⁵. Od tego wydarzenia cerkiew św. Michała Archanioła i św. Anny stała się obiektem pielgrzymek tysięcy wiernych z Grodzieńszczyzny, Wołynia, Podlasia i Mazowsza. Liczne uzdrowienia uzyskane przez wiernych przed ikoną Matki Bożej Korniańskiej znane były w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim. Wśród osób przybywających do Starego Kornina byli mieszkańcy z Brześcia, Grodna, Kamieńca, Pińska, Wilna, Wysokiego Mazowieckiego, Lublina, Lwowa i innych miejscowości.

Nie znamy dokładnego opisu ikony Matki Bożej Korniańskiej, bowiem nie zachowały się jej wizerunki i kopie. Sam oryginał został wywieziony do Rosji w 1915 roku i nie znamy miejsca jego przechowywania¹⁶. Wizytacja cerkwi kornińskiej tak opisuje cudowną ikonę: *Obraz ten na drzewie wzdłuż piędzi dwie a wszerek niby półtorę piędzi. Malowania białowego i ubogiego z ruska. Na lewej ręce Pan Jezus. Ramy snycerskimi sztukateriami accomodowane pozłociste. (...) Na obrazie cudownym Najświętszej Panny szata srebrna, na cały obraz do pół złocona*¹⁷. Ikona była ozdobiona różnymi wotami ze złota, srebra i materiałów. Z wydanej w Supraślu 13 czerwca 1801 roku pracy *Doniesienie o miejscach y obrazach cudownych w dyecezyi Supraskiej będących wspomina się, że cudowna ikona kornińska była kopią Matki Bożej Leśniańskiej*. Pogląd ten potwierdzają dziewiętnastowieczni historycy Cerkwi prawosławnej, powołujący się na wcześniejsze źródła¹⁸. Stanowisko takie wydaje się być w pełni uzasadnione, zważywszy na dużą od 1683 roku popularność kultu ikony Matki Bożej Leśniańskiej na Podlasiu

¹⁵ Tamże, k. 3v. O początkach sanktuarium kornińskiego por. A. Mironowicz, *Cuda zapomniane*, „Przegląd Prawosławny”, nr 8 (110), 1994, s. 8-9.

¹⁶ A. Девятковский, *По приходам гайновского благочиния*, „Cerkownyj Wiesnik”, R.XIII, nr 12, 1966, s. 17.

¹⁷ *Wizyta Generalna...*, k. 410-410v.

¹⁸ W *Protokole Potocznym od ustanowienia Konsystorza w Supraślu, zaczynającym się od dnia 16 marca 1797 r., aż do dnia 11 sierpnia 1805 roku*, wymienia się: *imprimis in decanatu et districtu Bilsensi est ecclesia in Kornin, ad quam pro festis BVM aenoterosior populus fluit*. Por. A. Демьянович, *Еще несколько слов о Леснинской иконе*, „Холмско-Варшавский Епархиальный Вестник”, R. III, nr 5, 1879, s. 80.

i terenach sąsiednich. Ikona kornińska była więc jej kopią wykonaną w rusko-bizantyjskiej tradycji malarskiej.



Współczesna kopia ikony Matki Bożej Kornińskiej (aut. Michał Pieczonko)

Rozwój kultu Matki Bożej Korniańskiej przyciągał rzesze pielgrzymów, a ci z kolei przyczynili się do poprawy położenia ekonomicznego parafii. Wizytacja z 1724 roku podaje uposażenie proboszcza na sześć włók: *włók dwie we trzy pola i włók cztery w jednym położeniu i miejscu a w drugim polu za Mochnatym, za wsią (...)*¹⁹. W dniu 26 maja 1724 roku rozpoczęto budowę nowej cerkwi pod wezwaniem św. Michała Archanioła. Fundatorem jej był Jan Klemens Branicki, chorąży wielki koronny. Uroczyste wyświęcenie świątyni nastąpiło 2 lipca 1733 roku. Jan Klemens Branicki jako hetman wielki koronny w dniu 17 sierpnia 1757 roku dodatkowo uposażył psalmistę cerkiewnego w 1,5 włóki ziemi²⁰. Równocześnie wizytacje z 1724, 1727, 1747 i 1775 roku wymieniają obok tradycyjnych elementów wyposażenia cerkwi przedmioty kultu charakterystyczne dla kościołów łacińskich (ornaty rzymskie, cyborium, organy, monstrancja, portaleta). W latach dwudziestych został zbudowany barokowy ołtarz i carskie wrota wykonane przed 1758 rokiem fundacji hetmana wielkiego. Latynizacja wystroju wnętrza świątyni nastąpiła po synodzie zamojskim z 1720 roku. Pojawiły się nowe zwyczaje i obrzędy charakterystyczne wyznaniu rzymskokatolickiemu²¹.

Pogorszenie się sytuacji materialnej parafii korniańskiej nastąpiło w drugiej połowie XVIII wieku. Osłabł kult cudownej ikony korniańskiej. Na początku XIX wieku świątynia pochyliła się i groziła zawaleniem. Kapitałny remont cerkwi nastąpił dopiero w połowie tego stulecia po przejściu parafii z powrotem na prawosławie. Ponownie do wystroju świątyni trafiały elementy zgodne z kanonami i tradycją Cerkwi prawosławnej. Proces ten nie był natychmiastowy albowiem jeszcze w 1887 roku, w pięćdziesiąt lat po likwidacji unii, w Starym Korninie występowały niektóre unickie zwyczaje i obrzędy²². Tradycje religijne i obyczajowe z XVII i XVIII wieku nie zawsze znajdowały zrozumienie wśród duchowieństwa rosyjskiego. Z tego powodu dochodziło do częstych nieporozumień między wiernymi a duchowieństwem. Stan taki utrzymywał się do 1915 roku, do wielkiej ewakuacji ludności w głąb Rosji. Ewakuacja ta przerwała kult cudownej ikony Matki Bożej, tym bardziej, że obiekt kultu nie wrócił do Kornina. W drugiej Rzeczypospolitej wyraźnie osłabła tradycja Starego Kornina jako ośrodka kultowego. Pamięć o tej tradycji, mimo braku cudownej ikony, pozostała żywa wśród parafian, dla których Matka Boża jest stale obecna w ich cerkwi i sercach.

Kilka danych należy podać o istniejących świątyniach i pamiątkach związanych z kultem cudownej ikony. Jedyną większą inwestycją parafialną z pierwszej

¹⁹ *Wizyta Generalna...*, k. 411.

²⁰ „Литовские Епархиальные Ведомости”, nr 33, Вильно 1893, s. 276.

²¹ „Гродненские Епархиальные Ведомости”, nr 19-20, Гродно 1909, s. 118-119; O wpływach łacińskich na wystrój cerkwi korniańskiej, por. D. Sankiewicz, *O niektórych zabytkach ruchomych z cerkwi pw. Św. Michała Archanioła i św. Anny w Starym Korninie*, „Białostoczczyzna”, nr 3 (27), 1992, s. 56-57.

²² Й. Бреун, *Особенности религиозного быта крестьян Бельского уезда Гроденской Губернии*, „Литовские Епархиальные Ведомости”, nr 1-2, Вильно 1887, s. 4-9, 27-29, 36-39, 47-48.

połowy XIX wieku była budowa kaplicy św. Tekli na cmentarzu nieopodal wsi Morze. Kaplica ta otrzymała niektóre elementy wyposażenia cerkwi kornińskiej. Nową cerkiew św. Michała Archaniola w Starym Korninie wybudowano w 1893 roku, zachowując przy tym ołtarz z poprzedniej świątyni wraz z cudowną ikoną Matki Bożej. Cerkiew wyświęcił arcybiskup litewski i wileński Donat²³. Wywieziono pozostawione przed ikoną kule i kajdany. Kult cudownej ikony popularny wśród parafian próbowano zastąpić kultem ikony św. Anny²⁴. W tym celu wybudowano w 1892 roku nową cerkiew p.w. św. Anny jako drugą świątynię parafialną. W cerkwi św. Anny umieszczono ikonostas z kornińskiej świątyni wybudowanej w latach dwudziestych XVIII wieku. Z osiemnastowiecznej cerkwi zachowały się do dnia dzisiejszego barokowy ołtarz, obrazy św. Jana Ewangelisty, św. Marka, św. Łukasza, św. Mateusza, Chrystusa na krzyżu i liczne naczynia liturgiczne. Cerkiew św. Michała Archaniola otrzymała w 1893 roku nowy ikonostas wykonany przez wileńskiego malarza i rzeźbiarza Jegora Aleksandrowicza Mołokina²⁵. Obie świątynie kornińskie: św. Anny i św. Michała Archaniola wielokrotnie remontowane zachowały się do dnia dzisiejszego.



Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych wydana w 1997 roku

²³ *Освящение церкви Его Первосвященством в Селе Старый Корнин, Бельский уезд, Гроденской губернии, „Литовские Епархиальные Ведомости”, nr 33, Вильно 1893, s. 276.*

²⁴ *И. Бреун, Особенности религиозного быта крестьян Бельского уезда Гроденской Губернии, s. 6.*

²⁵ *D. Stankiewicz, O niektórych zabytkach..., s. 57.*



Cerkiew św. Anny w Starym Korninie

Podstawą do odrodzenia i prezentacji kultu ikony Matki Bożej Kornieńskiej stała się *Księga cudów* pod nazwą *Sprawa związana z pojawieniem się cudownego obrazu dekanatu bielskiego, biskupstwa brzeskiego, w cerkwi kornieńskiej z lat 1716-1724* przechowywana w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Rosji w Petersburgu, w dziale Kancelarii mitropolitów grecko-uniackiej cerkwi, f. 823, op. 2, nr 1172. Na 119 kartach wpisano zeznania osób, które doznały cudownych uzdrowień i innych łask Matki Bożej. Wpisanie zeznania najczęściej odbywało się po wcześniejszej spowiedzi i przyjęciu komunii świętej. *Księga* stanowi swoistą dokumentację wiarygodności zeznań o objawieniach Matki Bożej i dokonanych cudach przed kornieńską ikoną. *Księga cudów* ze Starego Kornina należy do wyjątkowych źródeł do dziejów postaw religijnych w Kościele wschodnim, równocześnie ukazująca powstanie i rozwój kultu cudownej ikony Matki Bożej Kornieńskiej.

O cudownej ikonie Waškowskiej, o historii tego miejsca świętego i o osobach z nim związanych

Dzieje cudownej Ikony Matki Bożej Waškowskiej były wielokrotnie przywoływane w różnych opracowaniach naukowych²⁶. Nigdy jednak nie opublikowano

²⁶ A. Мірановіч, *Культ іконы Богамаці у Беларусі*, „Voice of Time”, nr 5 (32), London 1994, s. 6-10;

podstawowego do niej źródła jakim jest – *Księga Cudów do zapisywania Najświętszej Maryi Panny Matki Boskiej płynących z obrazu Ostrowa Cerkwi Waškowskiej, uroczyszczem zwanej*.

Ikona ukazała się na uroczysku Waškowo²⁷ przed 1760 r. Uroczysko należało do parafii Mieleszkiewicz²⁸ koło Skryhałowa w powiecie mozyrskim. Początkowo ziemie te znajdowały się w dobrach Kazimierza Macieja Steckiego, syna Jana, miecznika kijowskiego. Kazimierz Stecki, chorąży kijowski (1715-1722), a następnie kasztelan kijowski (1722-1748), był fundatorem znanego klasztoru bernardynów w Kustynie na Wołyniu, gdzie został pochowany. Z małżeństwa z Antoniną Kossakowską miał córkę Karolinę, która w 1730 r. wyszła za mąż za Kazimierza Oskierkę. W ten sposób dobra Mieleszkiewicz, niegdyś należące do Steckich, przeszły w ręce Oskierków²⁹. Według niektórych badaczy objawienie ikony nastąpiło w 1757 roku, ale autorzy nie podają źródła tej informacji³⁰.

Pierwsza cerkiew na terenie uroczyska Waškowo musiała powstać przed 1760 rokiem, albowiem rok później była wizytowana. Następne wizytacje były przeprowadzone w latach 1770, 1777 i 1787 r.³¹ Cerkiew waškowska była filią cerkwi parafialnej w Mieleszkiewiczach. Parafia Narodzenia NMP w Mieleszkiewiczach, ufundowana jeszcze w XVI wieku, znajdowała się w XVIII stuleciu w kolatorstwie Kazimierza Macieja Steckiego i jego córki Karoliny. Cerkiew mieleszkiewicka była również wielokrotnie wizytowana w latach 1761, 1770, 1777 i 1783 r.³²

Objawienie się cudownej ikony Matki Bożej Waškowskiej znajduje swoje liczne analogie z innymi tego typu objawieniami. Według tradycji, chłop Iwan Didko, mieszkaniec wsi Mieleszkiewicz, późnym wieczorem szukał nieopodal uroczyska Waškowo swoich wołów. W trakcie poszukiwań na wzniesieniu, około studni, zobaczył znajdującą się na dzikiej gruszy ikonę Matki Bożej w niezwyklej poświacie. Dziedzic mieleszkiewicki Kazimierz Oskierko³³, poinformowany o tym wydarzeniu, ufundował na miejscu objawienia początkowo kaplicę, a na-

Tenże, *Kult ikon Matki Bożej na Białorusi*, s.137-141.

²⁷ Uroczysko Waškowo, późniejsza wieś Wašków. Por.: *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. XIII, Warszawa 1893, s. 133.

²⁸ Mieleszkiewicz, wieś i dobra nad rzeką Łoszą, położone na szlaku handlowym z Mozyrza do Pińska. Por.: *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. VI, Warszawa 1885, s. 339-340.

²⁹ T. Żychliński, *Złota księga szlachty polskiej*, R. X, Poznań 1888, s. 16-17.

³⁰ *Историко-статистическое описание Минской Епархии*, составленное ректором Минской Духовной Семинарии Архимандритом Николаем, Санкт-Петербург 1864, s. 73; Г. Щеглов, *Сказание о Ельской (Васьковской) чудотворной иконе Божией Матери*, Минск 2008, s. 5.

³¹ Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск, f. 136, op. 1, nr 41240, k. 53v-54v; 203v.

³² Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск, f. 136, op. 1, nr 41240, k. 52-53v.

³³ Kazimierz Maciej Oskierka, najmłodszy syn kasztelana nowogródzkiego, pierwszy i ostatni kasztelan mozyrski. Kazimierz Oskierka, wraz z bratem Marcinem Teodorem, kasztelanem oszmiańskim, był kawalerem orderu św. Stanisława. Zmarł około 1796 r. T. Żychliński, *Złota księga szlachty polskiej*, R. XIX, Poznań 1897, s. 96.

stępnie cerkiew Podwyższenia Świętego Krzyża³⁴. Od tego wydarzenia cerkiew waškowska wraz z cudowną ikoną Matki Bożej stała się obiektem licznych pielgrzymek. Powstaje pytanie: kiedy owe wydarzenie miało miejsce? Na pewno nastąpiło ono po 1730 r., po ślubie Karoliny Steckiej z Kazimierzem Oskierką. Objawienie ikony miało więc miejsce około 1760 roku, albowiem w tym czasie została wybudowana przez Oskierkę pierwsza kaplica. Cztery lata później (1764 r.), tenże sam Kazimierz Oskierka, ufundował cerkiew Podniesienia Świętego Krzyża.

Odminną wersję objawienia się ikony Matki Bożej podaje wizytacja z cerkwi waškowskiej z 1777 r. Według niej nie chłop Iwan Didko a *niejakiś Taras, mieszkaniec wsi Mielezkiewicz, miewał częste we snach /:quo modo, quo nescitur:/ objawienia, iż na tym miejscu pod lipką signanter, gdzie teraz jest cerkiew zbudowana miały się odkryć y okazać łaski, to często on między ludem rozsiewał y statecznie twierdził, iż się ten rumor dostał do dworu mielezkiewickiego, nawet y do oficjum za oficjalstwa JM. X. Heraklego Porębskiego, superiora Jasnogórskiego; a w tych czasach lud zewsząd na miejsce te zbierać się począł y łask różnych doznawszy na tym miejscu, dzięki Bogu czynił. To przyrzeczony JM. X. Oficjał Diecezji Turowskiej postrzegłszy, na miejsce te, acz puste, zajechawszy, oglądawszy, o łaskach y cudach, które lud głosił y sławił, processum acz miperfectum formawit; succestu zaś temporis bardziej a bardziej przez doznane łaski te miejsce wstawiło się y lud zewsząd w większości na to miejsce na uczynienie dzięki Bogu za doniesione łaski tłumem cisnął się. To widząc JM. Pan Daczkowski, ekomom mielezkiewicki iż lud bez żadnego znaku na puste miejsce zbiera się, dogadzając pobożności onego, krzyż na tym pagórku wystawić umyślił y wystawił, na którym krzyżu znaleziony jest obrazek Najświętszej Marii Panny Częstochowskiej na płótnie malowany miary arkuszej. Tandem sukcesu temporis widząc gromada Mielezkiewicka więcej co raz ludzi konkurs kapliczkę nikczemną za kontentem, jako mówią tegoż JM. Xiędza Oficjała zbudowała, do której gdy się lud bardziej a bardziej w niektóre czasy, ile w pierwsze niedzieli zbierać się y zgromadzać y w niej łaski doznawać począł, JW., wyż wyrażony JM Pan marszałek doznawszy ponoć y sam łaski z tego miejsca w uzdrowieniu ręki bolejącej ut votum ręki srebrnej od niego ofiarowanej testatur, cerkiew wspaniałą, jaką dziś jest, wybudował. Tego miejsca doznane łaski, niektóre celniejsze w xiędze przez wyż wspomnianego JX. dziekana petrykowskiego, parocha skryhałowskiego, qua dozorcy jeszcze pierwszej kapliczki, ta spisane y zaprzysiężone. Interim dojsć ad praesens niemożna istotnie, skąd czy z obrazu tego znalezione, czy z inszej jakiej Bogu tam Jemu wiadomą przyczyną, te łaski dzieją się. Założona jest niniejsza cerkiew pod tytułem Podniesienia Św. Krzyża a jeszcze niekonsekwowana, ex quo, że ołtarze nie są erygowane³⁵.*

³⁴ Л. Харошкa, *Культ Божародицы на Балоруси*, „Божим шляхам”, nr 58-60, Londyn 1954, s. 9; A. Mironowicz, *Kult ikon Matki Bożej na Białorusi*, s. 140.

³⁵ Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск, ф. 136, оп. 1, nr 41240, к. 53v-54.



Wieś Wašków (Waškowo, Waškowka) na mapie z II połowy XVIII wieku

Z nieznanых nam bliżej przyczyn cerkiew waškowska została podporządkowana parafii w Michałowskiej Słobodzie³⁶. Wizytacja z 1783 r. wspomina o obecnym jej usytuowaniu jako filii cerkwi słobodzkiej. *Ta cerkiew za zjawieniem się Obrazu Najświętszej Marii Panny jest kosztem JW. marszałka Oskierki, jako jest onej struktura położona w wizycie Anii 1777 na wzgórzu między lasami, na odludności sytuowana, oparkowania niemająca, że się psuć zaczęła, na zewnątrz tarciami oszalowana, przybudowana jest zakrystia tylna, jeszcze niedokończona y drzwi z cerkwi nierozciągnięte. Afiliowana jest do cerkwi skryhałowskiej ale teraz należy do słobodzkiej*³⁷. Być może o przyczynach jej przeniesienia wspomina inny fragment wizytacji z 1783 r. (...) *Oferty, które bywają idą do skarbu JW. marszałka, przez ręce zaprzyjaźnionych kitorów*.³⁸ Czy była to autentyczna przyczyna zmiany usytuowania cerkwi waškowskiej nie wiadomo? Jej przynależności do parafii słobodzkiej była krótkotrwała.

Kult ikony Matki Bożej Waškowskiej nie nabrał charakteru powszechnego. Ze źródeł wynika, że miał raczej lokalny charakter i obejmował ziemie dekanatu petrykowskiego, mozyrskiego i turowskiego diecezji turowsko-pińskiej. Pozostaje otwartym pytaniem: do jakiej parafii należała cerkiew waškowska – mieszkiewickiej, słobodzkiej czy skryhałowskiej. Zgodnie z wizytacjami z lat siedemdziesiątych XVIII wieku cerkiew waškowska należała do parafii skryhałowskiej i czasowo do słobodzkiej. Źródła wskazują, że dopiero po 1795 r. była ona cerkwią filialną parafii mieszkiewickiej.

³⁶ Słoboda Michałowska, zwana także Skryhałowska Swoboda, wieś z cerkwią św. Michała Archanioła, nad dopływem Ptycza, należąca do Oskierków. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. X, Warszawa 1889, s. 797.

³⁷ Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск, ф. 136, оп. 1, nr 41240, к. 203v.

³⁸ Тамże, к. 203v.

Parafia w Skryhałowie istniała już w XVI wieku³⁹. Cerkiew skryhałowska była wielokrotnie wizytowana w XVIII wieku⁴⁰. W Skryhałowie znajdowała się cerkiew św. Mikołaja⁴¹, która została w 1795 r. zamknięta przez właściciela majątku, marszałka mozyrskiego Kazimierza Oskierko⁴². W tej sytuacji cerkiew waškowska wraz z cudowną ikoną Matki Bożej stała się cerkwią filialną parafii mieleszkiewickiej⁴³. Takie przypuszczenia pośrednio potwierdzają zapisy zawarte w *Księdze Cudów do zapisywania Najświętszej Maryi Panny Matki Boskiej płynących z obrazu Ostrowa Cerkwi Waškowskiej, uroczyszczem zwanej*. Księgę w latach 1773-1787 prowadził proboszcz parafii skryhałowskiej, a od 1795 do 1817 r. informacje o cerkwi waškowskiej zapisywał proboszcz parafii mieleszkiewickiej.

Z 1777 r. posiadamy dość szczegółowy opis świątyni waškowskiej. *W sobie jest z drzewa w kostkę oprawnego krzyżową sztuką z trzema facjatami. O jednej kopule wspaniale wyniesiony, na której krzyż żelazny, złotem matarskim ozdobiony. Na pod murem fundamencie zbudowana, dach gontami kryty, drzwi futrynowe na zawiasach y krukach żelaznych z zamkiem wewnętrznym gdańskim y kluczem. Sufit z tarcic, podłoga z cegły, chór niedokończony, okien w całym rumie szkła białego większych y mniejszych 25. (...) Ołtarzów jeszcze podług tak wspaniałej cerkwi proporcjonalnych nie masz. Tablica tylko czarno malowana w ramach snycerskich złotem ozdobionych do ściany frontowej przystawiona z mentą, do której wyżej wspomniany obrazek znaleziony Najświętszej Marii Panny Częstochowskiej jest przybity, na którym vota są te: rączek srebrnych 2, nóżka 1, serduszek 1, tabliczka jedna y krzyżyk jeden, srebrne y zastonek kitajchanych samych dwie, z których jedna fioletowa niemająca się, druga zielona y dwie obraziki pędzlem malowane, na jednej Św. Karola Boromeuszka, na drugiej Św. Kazimierza na kitajce białej. Chorągwi z obrazami dwie, jedna harutowa czerwona, druga półciemna zielona⁴⁴. Dalej następuje pełny opis wyposażenia w utensylia i inne przedmioty ruchome znajdujące się w cerkwi waškowskiej.*

Przynależność cerkwi waškowskiej do parafii mieleszkiewickiej nie trwała długo. W 1816 r. miasteczko Jelsk i wieś Wašków (Waškowo) nabył Kazimierz Sulistrowski, gubernator miński (1816-1817), syn Alojzego, wyznania rzymskokatolickiego⁴⁵. Ażeby przyspieszyć rozwój ekonomiczny swych dóbr, gubernator ustanowił w Jelsku targi i jarmarki oraz wystąpił do arcybiskupa mińskiego Anatola

³⁹ A. Mironowicz, *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI – XVI wieku*, Białystok 2011, s. 259.

⁴⁰ Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск, ф. 136, оп. 1, nr 41240, k. 35v-38; 233-237.

⁴¹ *Историко-статистическое описание Минской Епархии*, s. 262, 265-266, 271, 273; W. Kołbuk, *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 r.*, Lublin 1998, s. 326-328.

⁴² Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск, ф. 136, оп. 1, nr 538, ark. 11.

⁴³ *Архив Юго-западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденную при Киевском Военном, Подольском и Волыньском генерал-губернаторе*, ч. 4, т. I, Киев 1871; ч. 1, т. III, Киев 1864; ч. 1, т. IV, Киев 1871, s. 165.

⁴⁴ Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск, ф. 136, оп. 1, nr 41240, k. 54.

⁴⁵ Kazimierz Sulistrowski, przywódca szlachty wileńskiej, gubernator wileński (1809-1815) i miński. Zmarł w 1818 r.

Maksimowicza (1816-1832) o wyrażenie zgody na przeniesienie cudownej ikony z cerkwi waškowskiej do Jelska. Wniosek był motywowany tym, że w Waškowie nie są odprawiane regularnie nabożeństwa, a w cerkiew jelska była świątynią parafialną i była obsługiwana przez stałe duchowieństwo. Cerkiew jelska Świętej Trójcy została wybudowana w latach 1769-1780⁴⁶. Jej fundatorem był wspomniany wyżej Kazimierz Oskierka⁴⁷. Jelsk – Karolin należał do rodziny Jelskich, wywodzących się z rodu Spadów, a następnie do rodziny Oskierków. Od 1816 r. Jelsk stał się własnością gubernatora mińskiego – Kazimierza Sulistrowskiego. Jelsk był w rzeczywistości małym miasteczkiem, w 50% zamieszkałym przez Żydów. Miasteczko znajdowało się na drodze z Mozyrza do Owrucza i było położone przy małej rzece Karolinka. Jelsk był często nazywany Karolin, albowiem właściciel miasteczka Kazimierz Oskierka nazwał go imieniem swej żony Karoliny.

Innym powodem przeniesienia ikony było doznanie łaski ze strony cudownego obrazu Matki Bożej przez samego Kazimierza Sulistrowskiego. Po zacerpnięciu opinii Duchowego Konsystorza w Mińsku, arcybiskup Anatol 14 kwietnia 1817 r. zgodził się na przeniesienie ikony⁴⁸. Przeniesienie ikony nastąpiło 2 września 1817 r. przy osobistym udziale gubernatora Kazimierza Sulistrowskiego, licznego duchowieństwa z dziekanem mozyrskim Ioanem Mitkiewiczem na czele i tysięcy wiernych⁴⁹.

W cerkwi waškowskiej pozostawiono kopie cudownej ikony. Kopia cudownej ikony miała o wiele większe rozmiary aniżeli oryginał. W raporcie o przeniesieniu ikony dziekan mozyrski Ioan Mitkiewicz napisał: „Na obrazie ryza (koszulka) sieriebrianaja, pozołocennaja, tam że priwiesok raznych sztuczek diewjat sieriebrjanych wziato s obrazom, a dwienadcať takowych że sztuczek ostawleno w Waškowskoj cerkwi”⁵⁰. Autor raportu pisał tu o srebrnych wotach umieszczonych przy cudownej ikonie z wyobrażeniem rąk, nóg, serc, oczu i innych uzdrowionych części ciała człowieka.

Cudowna ikona Matki Bożej Waškowskiej została umieszczona w cerkwi jelskiej nad carskimi wrotami i była jedynie opuszczana do całowania przez wiernych. Sama ikona była pokryta srebrną koszulką i wstawiona w drewnianą ramę. Na ramie ikony wyrzeźbione zostały głowy cherubinów.

⁴⁶ А. М. Кулагін, *Праваслаўныя храмы Беларусі*, Мінск 2007 г., s. 158.

⁴⁷ *Историко-статистическое описание Минской Епархии*, s. 265; *Описание церквей и приходо́в Минской епархии, составленное по официально́м запросам от причтов сведениям*, т. V, Мінск 1879, s. 70.

⁴⁸ Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск, ф. 136, оп. 1, нр 4285, к. 1-3v; Г. Щеглов, *Сказание о Ельско́й (Васьковско́й) чудотворной иконе Божией Матери*, s. 9-11.

⁴⁹ Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург, ф. 796, оп. 170, III, отд. II, нр 1507, к. 5v.

⁵⁰ Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск, ф. 136, оп. 1, нр 4285, к. 7; Г. Щеглов, *Сказание о Ельско́й (Васьковско́й) чудотворной иконе Божией Матери*, s. 13.



Miasteczko Jelsk na mapie z II połowy XVIII wieku

Do obu świątyń w Jelsku i Waškowie przybywały rzesze pielgrzymów, zwłaszcza w niedzielę św. Tomasza i pierwszą niedzielę po paschalnym nowiu. Dodatkowo w Jelsku obchodzono uroczyste przeniesienie ikony z Waškowa. Dzień ten wyznaczono na 1 października, w święto Opieki Matki Bożej. Pielgrzymi przybywali też licznie w dzień Świętego Ducha, albowiem cerkiew jelska była pod wezwaniem św. Trójcy⁵¹. Kult znajdującej się w tej cerkwi ikony Matki Bożej objął w II połowie XIX w. tereny Polesia i był znany całej w diecezji mińskiej. Oczywiście centrami tego kultu były cerkwie w Waškowie i Jelsku. W Skryhałowie, po zamknięciu cerkwi w 1795 r., dopiero w 1886 r. powstała nowa świątynia, zbudowana pod wezwaniem św. męczennika Makarego Kijowskiego. Pomimo, że do Skryhałowa nie została przeniesiona ikona Matki Bożej Waškowskiej, to kult cudownej ikony był również popularny na terenie tejże parafii.

Do miejsca objawienia ikony w Waškowie przybywało dużo pielgrzymów. Do obiektów kultu, zwłaszcza w „mołodikowuju niedielu” ciągnęli wozy z chłopami, bryczki ze szlachtą i karety z magnatami. Tłum ze świecami w procesjach łączył ludzi różnych stanów. Pątnicy stali na kolanach przed ikoną, wpatrzeni w postać Matki Bożej, a kobiety często na kolanach podążali w procesji za ikoną, która była trzykrotnie obnoszona wokół świątyni. Na koniec uroczystości, po liturgii i procesji, odśpiewywano wspólnie hymn „Pod pokrow Twój Bogarodzice przybiegajem”⁵². Podobne uroczystości, po przeniesieniu ikony Matki Bożej Waškowskiej, odbywały się w Jelsku. Ich rozmiar spowodował, że parafianie cerkwi waškow-

⁵¹ *Историко-статистическое описание Минской Епархии*, s. 73; Г. Щеглов, *Сказание о Ельской (Васьковской) чудотворной иконе Божией Матери*, s. 16.

⁵² П. Шпилевский, *Белоруссия в характеристических описаниях и фантастических сказках, „Пантеон”*, t. X, kn. 7, 1853, s. 44; Г. Щеглов, *Сказание о Ельской (Васьковской) чудотворной иконе Божией Матери*, s. 17-18.

skiej zażądali powrotu ikony. W piśmie do Świętego Synodu w lipcu 1889 r. argumentowali swą prośbę tym, że przeniesienie ikony przez gubernatora mińskiego, katolika, było bezprawne⁵³. Synod jednak, po konsultacji z władzą mińskim Simeonem Linkowem (1889-1899), ukazem z 12 stycznia 1890 r. postanowił, że cudowna ikona ma pozostać w cerkwi św. Trójcy w Jesku „po wieczne czasy”. Przy okazji ordynariusz diecezji mińskiej zwracał uwagę na pozytywne konsekwencje znajdowania się ikony w Jelsku: wzrost pobożności wiernych, rozwój szkół parafialnych i wzmocnienie roli Cerkwi wśród społeczności lokalnej⁵⁴.

Przed ikoną Matki Bożej Waškowskiej następowały liczne uzdrowienia i inne cudowne zdarzenia. Fakty te opisał proboszcz cerkwi jelskiej Andrzej Pierepieczin (1842-1913). Jego rękopis został przekazany do Ławry Świętej Trójcy w Zagorsku w 1897 r. w celu wydania go drukiem w osiemdziesiątą rocznicę przeniesienia ikony. Na podstawie tego rękopisu Gordziej Szczegłow opisał cudowne wydarzenia przed ikoną Waškowską z lat 1866-1897. Wydarzenia te miały różny charakter. W 1866 i 1878 r. cudowna ikona Matki Bożej Waškowskiej emitowała niezwykłą światłość, a roku 1868 z oczu Bogurodzicy płynęły łzy⁵⁵.

Najwięcej było przypadków uzdrowień: z poronienia (1869, 1883, 1890), opełnienia (1870, 1888), utraty mowy (1872), paraliżu (1873), kłopotów z oddychaniem (1886), zatrucia (1889), nerwicy (1892), dyzenterii (1892)⁵⁶. Oto jeden z zarejestrowanych przez ks. Andrzeja Pierepieczina przypadków uzdrowień. „W 1890 r. w niedzielę św. Tomasza do cerkwi przysłała mieszkanka wsi Prawciuki⁵⁷ Eudokia Michałowna Amielianczuk, która cały rok cierpiała z powodu nerwów i bezsenności. Cały czas nachodziły jej myśli zabić własne dzieci. Kiedy się modliła, ktoś szeptał jej do ucha ażeby tego nie robiła. Dopiero, kiedy O. Andrzej pomodlił się nad nią przed ikoną Matki Bożej Waškowskiej, pomazał ją olejem z lampady, wiszącej przed cudownym obrazem, po przyjęciu komunii kobieta zaczęła przychodzić do siebie. O swym uzdrowieniu sama informowała duchownego i wiernych w dniu Wniebowstąpienia Pańskiego i w dniu św. Trójcy, kiedy przybywała podziękować Matce Bożej”⁵⁸. Spisane wydarzenie stanowiło jedynie część tych, które miały miejsce przed ikoną Matki Bożej Waškowskiej.

Z 1897 r. posiadamy jedyny pełny opis cudownej ikony wykonany przez ks. Andrzeja Pierepieczina. Ikona była napisana na płótnie, w stylu greckim. Rozmiar ikony - 33 cm długości i 22 szerokości. Ikona przedstawiała tronującą Matkę

⁵³ Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург, ф. 796, оп. 170, III, отд. II, nr 1507, к. 1-1v.

⁵⁴ Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург, ф. 796, оп. 170, III, отд. II, nr 1507, к. 5v-6v, 9-10.

⁵⁵ Г. Щеглов, *Сказание о Ельской (Васьковской) чудотворной иконе Божией Матери*, s. 28-30.

⁵⁶ Tamże, s. 31-46.

⁵⁷ Prawciuki, wieś w powiecie mozyrskim, *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. IX, Warszawa 1888, s. 21.

⁵⁸ Г. Щеглов, *Сказание о Ельской (Васьковской) чудотворной иконе Божией Матери*, s. 42.

Bożą trzymającego młodzieńczego Chrystusa. Chrystus siedzi na lewej ręce Matki Bożej z wyprostowaną prawą dłonią w geście błogosławieństwa, a lewą podtrzymuje ewangelię. Odzież Bogurodzicy była wygrawerowana srebrem z niebieskimi listami. Nimb wokół głowy Matki Bożej został wyłożony srebrem, a na niebieskim tle umieszczono białe gwiazdki. Podobnie wykonano nimb wokół głowy Chrystusa. Korony nad głowami obu postaci wykonano w kolorze złotym. Na policzku Matki Bożej były dwie szramy, jakoby zostały zrobione szabłą. Ten typ kompozycji i przedstawienia pozwala stwierdzić, że ikona Matki Bożej Waškowskiej była kopią ikony Matki Bożej Częstochowskiej. Podobne ikony znajdowały się w wielu pobliskich i dalszych miejscowościach: we wsi Pisarówka na Wołyniu, w Wozniesieńsku na Ukrainie, we wsi Smolana w diecezji wołyńskiej, itd⁵⁹. Z uwagi na czas powstania ikony i jej objawienia można uznać, że ikony podobne do Waškowskiej były popularne na Polesiu i na Wołyniu.



Kopia ikony wykonana współcześnie na podstawie opisu ks. Andrzeja Pierepiecznego, przez ikonopisca Aleksego Dimitriew

⁵⁹ Tamże, s. 49.

Ikona znajdowała się w cerkwi w Jelsku do 1914 r. Nie wiadomo, czy cudowna ikona była objęta planem ewakuacji w głąb Rosji wraz z wiernymi. Od tego roku nieznane są dalsze losy cudownej ikony Matki Bożej Waškowskiej. Mozyrszczyzna była najpierw okupowana przez wojska niemieckie, a następnie przez sprzymierzone z nimi oddziały hetmana Iwana Skoropadskiego i Semena Petlury. Kolejnymi okupantami były wojska Józefa Piłsudskiego i walczącego po jego stronie oddziały Stanisława Bułaka-Bałachowicza. Ostatecznie po wojnie 1919-1921 r. Mozyrszczyzna znalazła się w rękach bolszewików. Według Gordzieja Szczegłowa to wycofujące się wojska polskie zabrały cudowną ikonę Waškowską. W opinii białoruskiego badacza dla Polaków Matka Boża Waškowska była przede wszystkim kopią ikony Matki Bożej Częstochowskiej⁶⁰. Pogląd ten jest mało wiarygodny, albowiem o ikonie nie ma żadnych wzmianek już od rozpoczęcia I wojny światowej. Prawdopodobnie cudowny wizerunek Matki Bożej został wywieziony, jak wiele innych cennych obiektów kultu, w głąb Rosji w 1915 r.

Dodatkowym problemem w wyjaśnieniu jej losów stało się zamknięcie przez bolszewików cerkwi Świętej Trójcy w Jelsku i zniszczenie świątyni waškowskiej w końcu 1939 r.⁶¹ Aktywiści komunistyczni spalili również zabrane z cerkwi waškowskiej i odebrane wiernym ikony. Nie wiadomo, co się stało z kopią cudownej ikony przechowywanej w cerkwi Podniesienia św. Krzyża w Waškowie. Nienawiść bolszewików do cerkwi waškowskiej była szczególnie duża, albowiem w okresie walki z religią i zamykania większości parafii prawosławnych na Białorusi, świątynia z kopią cudownej ikony przyciągała nadal tysiące pielgrzymów, a wielu z nich dostąpiło cudownych uzdrowień. Według Gordzieja Szczegłowa, kopia cudownej ikony została ukryta przez wiernych i w okresie okupacji niemieckiej została przekazana odkrytej parafii w Jelsku⁶². W latach 1941-1944 stopniowo odradzał się kult cudownej ikony Matki Bożej Waškowskiej.

Interesujące wydarzenia miały miejsce w Waškowie w okresie II wojny światowej. Za pomoc oddziałom partyzanckim wojska niemieckie pacyfikowały okoliczne wsie. W Waškowie oddziały specjalne SS podpaliły jedynie pięć z ponad 80 domów i zaniechali dalszej akcji. Kolejnego dnia, powracający do wsi samochód z wojskami niemieckimi, wyleciał w powietrze. Niemcy w odwecie dokonali ostrzału wsi, ale ich atak nie uszkodził żadnego budynku. Ostatecznie wojska okupacyjne uznały, że jakaś nadludzka siła chroni wieś i zaniechali dalszych akcji represyjnych. Na miejscu rozwalonej cerkwi żołnierze niemieccy postawili krzyż. Trzeba zauważyć, że w skład oddziałów okupacyjnych, stacjonujących w pobliżu Waškowa, obok Niemców wchodził też Ślązacy, Słowacy, Rumuni i Węgrzy. Mat-

⁶⁰ Tamże, s. 51.

⁶¹ В. Бутковец, *Историко-статистическое описание церкви и прихожан Мозырского благочиния, Турово-Мозырской епархии, Жировичи* 2000, s. 34.

⁶² Г. Щеглов, *Сказание о Ельской (Васьковской) чудотворной иконе Божией Матери*, s. 53.

ka Boża objęła protekcją Waškowo, o czym sama poinformowała podczas objawienia mieszkańcowi wsi Damianowi Ziłskiemu⁶³.



Cerkiew Świętej Trójcy w Jelsku

We wspomnieniach mieszkanki wsi Natalii Pawłowej Miszoty, żaden mężczyzna z Waškowa, który poszedł na front, nie zginął. Po wojnie komuniści z drewna cerkiewnego zbudowali klub rozrywki w Mieleśzkiewiczach. Taki stan trwał do przemian społeczno-politycznych na Białorusi. Według relacji tej samej mieszkanki, w 1986 r., kiedy przyjechała na ojcowiznę uprawiać ogrody, w nocy objawiła się jej Matka Boża i wyraziła życzenie na posiadanie we wsi własnej cerkwi. Natalia Miszota poinformowała o tym duchowieństwo mozyrskie, a sama dwukrotnie wystąpiła do władz lokalnych o otwarciu cerkwi. Dopiero w 1996 r., za akceptacją biskupa diecezjalnego, ks. Wasyl Tur zgodził się zostać proboszczem w Waškowie, a dyrektor kołchozu mieleśzkiewickiego oddał drzewo cerkiewne⁶⁴. Z uwagi na fakt, że drzewo było kilkakrotnie wykorzystywane na różne cele, oddany budulec nie nadawał się na materiał na świątynię. W tej sytuacji wybudowano w 1995 r.

⁶³ Г. Щеглов, *Сказание о Ельскої (Васьковскої) чудотворной иконе Божией Матери*, Минск 2008, s. 54-55.

⁶⁴ Tamże, s. 57-60.

nową - murowaną. Murowana cerkiew pw. ikony Matki Bożej „Umilenije” we wsi Waśków nawiązuje bezpośrednio do swej poprzedniczki ufundowanej w 1760 r.⁶⁵ Powoli w cerkwi waśkowskiej odradza się kult ikony Matki Bożej, tak blisko związany z dziejami Mozyrzczyzny. Kopię cudownego obrazu, na podstawie opisu ks. Andrzeja Pierepieczynego, wykonał ikonopisca z Mińska Aleksy Dimitriew. Kopia ta została przekazana przez Gordzieja Szczegłowa cerkwi w Waśkowie. W odbudowie tożsamości religijnej i tradycji potrzebna jest wiedza historyczna. Autor niniejszej publikacji ma nadzieję, że wydanie *Księgi Cudów* z XVIII wieku przywróci pamięć o cudownej ikonie Matki Bożej Waśkowskiej i pomoże w odrodzeniu jej kult.

Wydarzenia związane z kultem ikony Matki Bożej Waśkowskiej w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XVIII wieku zostały opisane przez ks. Nicefora Nowosieleckiego, proboszcza parafii skryhałowskiej, dekanatu petrykowskiego. W księdze zatytułowanej *Księga Cudów do zapisywania Najświętszej Maryi Panny Matki Boskiej płynących z obrazu Ostrowa Cerkwi Waśkowskiej, uroczyśczeniem zwanej* opisane zostały liczne uzdrowienia z lat 1773-1787⁶⁶. Wydaje się, że księga uzdrowień była prowadzona przez następnich proboszczów, ale wobec braku kolejnych rękopiśmiennych zapisów faktu tego nie można jednoznacznie potwierdzić. Archimandryta Nikołaj, w swym opracowaniu sprzed blisko półtora wieku, wspominał o rękopiśmiennej księdze cudów, uważając ją za zaginioną⁶⁷. Tymczasem proboszcz parafii w Mieszczkiewiczach Ioann Moskalewicz informował w 1852 r. o przekazaniu kopii rękopiśmiennej księgi cudów do archiwum parafialnego. Nie wiadomo, co się stało z archiwum parafii mieszczywickiej i znajdującym się w niej rękopisem.

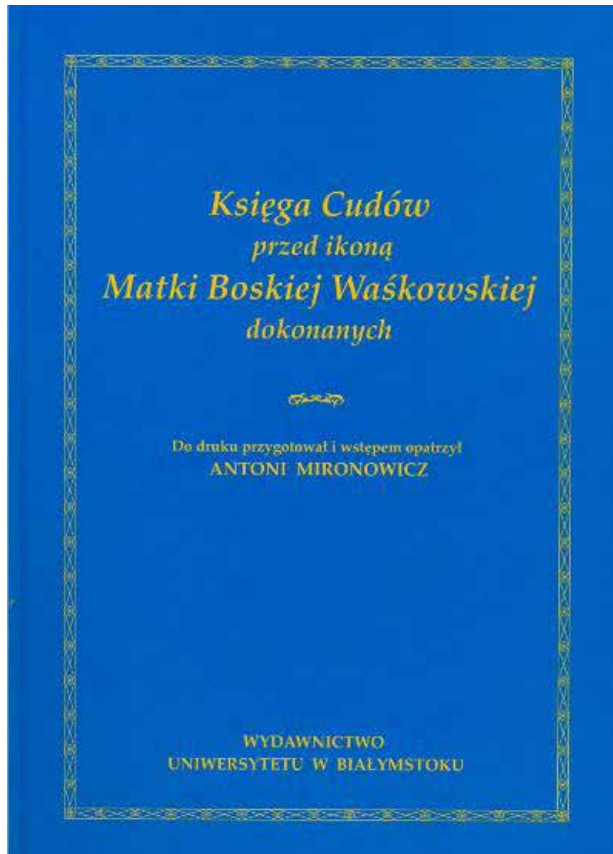
Księga Cudów ikony Matki Bożej Waśkowskiej podaje informacje o dwudziestu przypadkach uzdrowień. Wśród osób doznających łaski od cudownej ikony znajdujemy przedstawicieli różnych stanów: szlachty, mieszczan i chłopów. We wszystkich grupach społecznych zauważyć można zrównoważony stosunek liczbowy między uzdrowieniami obojga płci: męskiej i żeńskiej. Łaska płynąca z ikony dosięga wszystkich, bez względu na pochodzenie społeczne, etniczne, stan cywilny i płeć. Wszystkich uzdrowionych łączy jedynie nadzwyczajna wiara i oddanie Matce Bożej, zawierzenie jej swoich problemów i chorób. Zjawisko to nie jest charakterystyczne li tylko w przypadku tej ikony. Podobne wnioski można wysnuć przy analizie zapisów uzdrowień dokonanych przed innymi cudownymi ikonami

⁶⁵ А. М. Кулагін, *Праваслаўныя храмы Беларусі*, Мінск 2007 г., s. 72.

⁶⁶ Lietuvos Valstybes Istorijas Archyvas, Vilno, *Litowska Grecko-Uniatskaja Konsistorija*, f. 634, op. 3, nr 397, k. 1-8.

⁶⁷ *Историко-статистическое описание Минской Епархии*, s. 73.

na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego⁶⁸. Ikony tego typu bezpośrednio nawiązują do ocalenia chorych w czasie XVII-XVIII - wiecznych epidemii. Osoby, udające się przed oblicze takiej ikony, swoją pokutą i postem proszą Matkę Bożą o obronę przed chorobami i innymi nieszczęściami. Poprzez modlitwę serca człowiek niesie pokutę duchową i cielesną. W ten sposób modlący się przed ikoną uzyskuje poczucie miłosierdzia⁶⁹. Zarówno forma jak i treść tego kultu sprawiły, że łączył on wiernych różnych wyznań⁷⁰. Do ikony Matki Bożej Waśkowskiej pielgrzymowali prawosławni, rzymscy katolicy i unicy. Kult omawianej ikony jest wielką spuścizną historyczno-religijną wszystkich Białorusinów.



Księga cudów przed ikoną Matki Boskiej Waśkowskiej dokonanych wydana 2012 roku

⁶⁸ M. Niendorf, *Wielkie Księstwo Litewskie. Studia nad kształtowaniem się narodu u progu epoki nowożytnej (1569-1795)*, Poznań 2011, s. 219.

⁶⁹ А. Яскевич, *Спрадвечная ахоуница Беларусі*, Мінск 2001, s. 284.

⁷⁰ *The cult of the Virgin Mary and its images in Lithuania from the Middle Ages until the seventeenth century*, w: *Paveikslas ir knyga. LDK dailės tyrimai ir šaltiniai*, pod red. T. Račiūnaitė, Vilnius 2002, s. 157-193.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Zbiory Czartoryjskie, *Rejestr wybierania dwojga pogłównego na sejmie coronationis uchwalonego w Ziemi Bielskiej*.

Archiwum Państwowe w Lublinie, sygn. 780, k. 409 – 411. *Wizyta Generalna Cerkwi kornińskiej z 1727 roku*.

Lietuvos Valstybes Istorijas Archyvas, Vilno, Litowska Katedra Grecko-Uniatskaja Konsistorija, f. 634, op. 3, nr 397, k. 1-8.

Nacyanal'ny gistoryčny arhiu Belarusi, Minsk, f. 136, op. 1, nr 538, ark. 11.; nr 41240, k. 53v-54v; 203v; f. 136, op. 1, nr 4285, k. 1-3v, 7.

Rossijskij gosudarstvennyj istoričeskij arhiv, Sankt-Peterburg, Kanceliariâ mitropolita greko-uniatskich cerkvej v Rossii, f. 823, op. 2, nr 1172. Sprawa związana z pojawieniem się Cudownego Obrazu dekanatu bielskiego, biskupstwa brzeskiego w cerkwi kornińskiej z lat 1716-1724.

Rossijskij gosudarstvennyj istoričeskij arhiv, Sankt-Peterburg, Kanceliariâ mitropolita greko-uniatskich cerkvej v Rossii, f. 796, op. 170, III, otd. II, nr 1507, k. 5v.; f. 796, op. 170, III, otd. II, nr 1507, k. 1-1v, 5v-6v, 9-10.

Źródła drukowane

Arhiv Ūgo-zapadnoj Rossii, izdavaemyj vremennoj komissiej dlâ razboradrevnih aktov, vysočajše učreždennuû pri Kievskom Voennom, Podol'skom i Volynskom general-gubernatore, č. 4, t. I, Kiev 1871; č. 1, t. III, Kiev 1864; č. 1, t. IV, Kiev 1871.

„Grodnskie Eparhial'nye Vedomosti”, nr 19-20, Grodno 1909.

Istoriko-statističeskoe opisanie Minskoj Eparhii, sostavlennoe rektorom Minskoj Duhovnoj Seminarii arhimandritom Nikolaem, Sankt-Peterburg 1864.

Klirovye Vedomosti o pričtie i prihožanah Staro-Korninskoj Mihajlovskoj cerkvy s 1843 po 1869 god, Vil'no 1869.

Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych, Do druku przygotował i wstępem opatrzył Antoni Mironowicz, Białystok 1997.

Księga cudów przed ikoną Matki Bożej Waškowskiej dokonanych, Do druku przygotował i wstępem opatrzył Antoni Mironowicz, Białystok 2012.

„Litovskie Eparhial'nye Vedomosti”, nr 33, Vil'no 1893.

Opisanie cerkvej i prihodov Minskoj eparhii, sostavlennoe po oficial'nozatrebovannym ot pričov svedeniâm, t. V, Minsk 1879

Literatura:

Âskevič A., *Spradvečnaâ ahoŭnica Belarusi*, Minsk 2001.

Breun J., *Osobennosti religioznago byta krest'ân Bel'skogo u"ezda Grodenskoj Guberni*, „Litovskie Eparhial'nye Vedomosti”, nr 1-2, Vil'no 1887.

Bułgakow S., *Prawosławie*, Białystok 1992.

Butkovec V., *Istoriko-statističeskoe opisanie cerkvi i prihožan Mozyrskogo blagočina, Turovo-Mozyrskoj eparhii, Žiroviči* 2000.

Dem'ânovič A., *Ešo neskol'ko slovo Lesninskoj ikone*, „Holmsko-Varšavskij Eparhial'ny Vestnik”, R. III, nr 5, 1879.

Devâltovskij A., *Po prihodam gajnovskogo blagočinia*, „Cerkovnyj Vestnik”, R. XIII, nr 12, 1966.

Fridrich A., *Historia obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 1-4, Kraków 1911.

Fridrich A., *O kulcie cudownych obrazów w Kościele rzymskokatolickim*, t. I, Kraków 1900; t. II, 1904; t. III, 1908; t. IV, 1911.

Grochowska I., *Kłęski elementarne w Polsce na przelomie XVII-XVIII wieku*, „Białostoczczy-

zna", 1992, nr 2.

Haroška L., *Kul't Boharodicy na Balorusi*, „Božim šlahom”, nr 58-60, Londyn 1954.

Jabłońska-Deptuła E., *Kult maryjny w Polsce XIX wieku*, „Więź”, nr 5 (61), 1963.

Kołbuk W., *Kościoty wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 r.*, Lublin 1998.

Kościół prawosławny w Polsce, dawniej i dziś, pod red. L. Adamczuka i A. Mironowicza, Warszawa 1993.

Kulağın A. M., *Pravaslaŭnyâ Hramy Belarusi*, Minsk 2007.

Litak S., *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994.

Miranovič A., *Kul't ikony Bogamaci u Belarusi*, „Voice of Time”, nr 5 (32), London 1994.

Mironowicz A., *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI – XVI wieku*, Białystok 2011.

Mironowicz A., *Cuda zapomniane*, „Przegląd Prawosławny”, nr 8 (110), 1994.

Mironowicz A., *Grabarka*, „Więź”, nr 5 (295), Warszawa 1983.

Mironowicz A., *Kult ikon Matki Bożej na Białorusi*, „Białostocki Przegląd Kresowy”, pod red. J. F. Nosowicza, t. 5, Białystok 1996.

Mironowicz A., *Piatienka*, „Białostoczczyzna”, nr 2 (6), 1987.

Mironowicz A., *Piatienka - prawosławny ośrodek kultowy*, Białystok 2019.

Mironowicz A., *Z dziejów żyrowickiego sanktuarium 1470-1618*, Białystok 2021.

Namaczyńska S., *Kronika kłesk elementarnych w Polsce i w krajach sąsiednich w latach 1648-1696*, t. I, Lwów 1937

Niendorf M., *Wielkie Księstwo Litewskie. Studia nad kształtowaniem się narodu u progu epoki nowożytnej (1569-1795)*, Poznań 2011.

Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX w., pod red. B. Pylaka i Cz. Krakowiaka, Lublin 1988.

Niżyński W., *Teologia kultu maryjnego w katolicyzmie*, [w:] *Kult Maryjny w Kościele rzymskokatolickim w Polsce i w Rosyjskim Kościele prawosławnym w Rosji*, Warszawa-Moskwa 1989.

Sankiewicz D., *O niektórych zabytkach ruchomych z cerkwi pw. Św. Michała Archanioła i św. Anny w Starym Korninie*, „Białostoczczyzna”, nr 3 (27), 1992.

Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, t. VI, Warszawa 1885; t. IX, Warszawa 1888; t. XIII, Warszawa 1893.

Šeglov G., *Skazanie o El'skoj (Vas'kovskoj) čudotvornoj ikone Božiej Materi*, Minsk 2008.

Špilevskij P., *Belorussiâ v harakterističeskich opisaniâh i fantastičeskich skazkah*, „Panteon”, 1853, t. X, kn. 7.

The cult of the Virgin Mary and its images in Lithuania from the Middle Ages until the seventeenth century, w: *Paveikslas ir knyga. LDK dailės tyrimai ir šaltiniai*, pod red. T. Račiūnaitė, Vilnius 2002.

Wiśniewski J., *Osadnictwo wschodniej Białostoczczyzny*, „Acta Baltico-Slavica”, t. XI, Wrocław-Warszawa 1997.

Żychliński T., *Złota księga szlachty polskiej*, R. XIX, Poznań 1897.



Losy cudotwórczych ikon Bogurodzicy wywiezionych z terenów Białorusi w 1915 r.: powrót i utrata

Volha Barysenka

Uniwersytet Gdański

STRESZCZENIE

Artykuł poświęcony jest ikonom Matki Bożej ewakuowanym z terenów dzisiejszej Republiki Białorusi w głąb Imperium Rosyjskiego w ramach akcji ewakuacji ludności i dóbr materialnych w 1915 roku. Część z tych ikon wróciła do cerkwi, część zaginęła bezpowrotnie, a część została w XXI wieku zastąpiona nowymi.

Słowa kluczowe: cudowne ikony Matki Bożej, akcja ewakuacji dóbr materialnych, I wojna światowa, 1915

ABSTRACT

The fate of miraculous icons of Our Ladies evacuated from Belarusian territories in 1915: return or loss

The report is devoted to the icons of Our Lady evacuated from the regions that currently constitute the Republic of Belarus to the depth of the Russian Empire within the valuables evacuation campaign in 1915. Some of those icons were return back to churches, some were lost forever, and some were substituted with new icons during the 21st century.

Keywords: miraculous icons of Our Lady, evacuation campaign of valuables, World War I, 1915

Dwudziesty wiek przyniósł dużo wydarzeń dramatycznych nie tylko ludziom, ale i zabytkom historycznym oraz religijnym, w tym cudotwórczym ikonom, których duża część została w tym czasie utracona.

Pierwszym takim wydarzeniem stała się pierwsza wojna światowa. Razem z przesunięciem frontu na wschód Imperium rosyjskiego w 1915 r. rozpoczęła się masowa ewakuacja ludności z zachodnich guberni Imperium Rosyjskiego w jego głąb, określana mianem „bienieństwo”. W bienieństwo wyjeżdżała przede wszystkim

kim ludność prawosławna, natomiast katolicy i żydzi najczęściej zostawali i jak się okazało, ich los był lepszy od losu beżeńców.

Jednocześnie z ewakuacją ludności wywożono kosztowności cerkiewne, w tym cudotwórcze ikony Matki Bożej. Chociaż dzisiaj można spotkać twierdzenia, że ewakuacja cerkiewnych kosztowności była dobrze organizowana, nie odpowiadało to jednak rzeczywistości. Ich ewakuacja była na ogół nagła i pośpieszna. Arcybiskup brzeski i grodzieński Michał (Jermakow) w sprawozdaniu z 1915 r. pisał o ewakuacji cerkiewnych sprzętów z monasterów:

„При спешной и неожиданной эвакуации обители заботились, прежде всего и главным образом, о спасении своих святынь, церковной утвари и вообще церковного имущества, чего в значительной степени и удалось достигнуть. Что касается живого и мертвого инвентаря обителей и другого имущества и хозяйственных запасов, а также личного имущества насельников, то оно почти все осталось невывезенным”¹.

Ewakuacją kosztowności z wiejskich cerkwi zajmowało się miejscowe duchowieństwo. Kolej nie zawsze była chętna do zabrania rzeczy cerkiewnych, więc duchowni zabierali ze sobą najbardziej kosztowne rzeczy², w tym ikony, przynajmniej te o niewielkich wymiarach. Już po wojnie część ikon przywrócona została na różne sposoby i w różnym czasie do swoich „ojczystych” cerkwi, a część została utracona.

Chociaż artykuł jest poświęcony ikonom wywiezionym z terenów, które obecnie stanowią terytorium Republiki Białoruś, nie mogą ominąć ikon z terenów współczesnej Polski i Litwy, obejmujących zatem obszar dawnej Rzeczypospolitej.

W rzędzie najbardziej kosztownych wywiezionych i utraconych ikon Bogurodzicy warto wymienić obraz Matki Bożej Wileńskiej, związany pochodzeniem z królową Heleną. W XIX-XX stuleciach kult ikony Wileńskiej był szeroko rozprzestrzeniony na zachodnich terenach i jej kopie do dzisiaj znajdują się w cerkwiach prawosławnych Białorusi otoczone kultem lokalnym. W 1915 r. ikonę wywieziono do monasteru Dońskiego. Po rewolucji ikona zaginęła i jej losy nie są znane.

Podobne losy spotkały ikonę Matki Bożej w typie Hodegetrii z monasteru w Supraślu, którą razem z relikwiami św. Gabriela Zabłudowski wywieziono do Moskwy i umieszczono w Soborze Pokrowskim i cerkwi Aleksandrińskiego pałacu (Nieskuczny)³. Ikona była ofiarowana klasztorowi w Supraślu na początku XVI w. przez biskupa smoleńskiego, Józefa Soltana, i była jedną z najbardziej czczonych ikon maryjnych na Podlasiu między prawosławnymi i unitami w czasie, kiedy monaster należał do unitów.

¹ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 442. Д. 2695. Л. 15.

² РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2695. Л. 38.

³ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2695. Л. 15. *Беларускія царкоўныя каштоўнасці, эвакуіраваныя ў маскоўскія манастыры ў час Першай сусветнай вайны*, [w:] Вяртанне-3, Мінск 1996, с. 62.

W tym rzędzie można wymienić ikony Matki Bożej Kołozskiej z Grodna i ikonę Matki Boskiej Rakowskiej z miasteczka Rakowa niedaleko Mińska. (II.1) Chociaż całkiem z pewnością trudno powiedzieć, czy ikonę Matki Bożej z Rakowa naprawdę utracono w czasie pierwszej wojny światowej. Starsi ludzie opowiadali mi, że ikona znajdowała się jakoby w cerkwi w latach 30-ch XX w. i dopiero potem znikła, lecz kiedy nie wiadomo. Poza tym w cerkwi rakowskiej zachowało się wiele innych ikon – w tym obraz Matki Bożej, przyniesiony na początku XX w. z Góry Atos, który otoczono odrębnym kultem.

Inne losy miały cudowne ikony, które wywozili ze sobą zakonnicy albo duchowieństwo, te ikony zazwyczaj ocalały. Przykładami mogą służyć ikony Matki Bożej Różanostockiej (w prawosławnej tradycji nazywanej także Krasnostocką (II.2) oraz Grodzieńskiej-Włodzimierskiej, które na początku XX w. znajdowały się w żeńskim monasterze Narodzenia Bogurodzicy, przeniesionym w 1900 r. z Grodna do Różanegostoku do budynków klasztoru poddominikańskiego.

W związku z zagrożeniem okupacji Różanegostoku przez wojska niemieckie siostry zakonne wyjechały najpierw do Grodna, a stamtąd do Moskwy, wzięwszy ze sobą obraz Matki Bożej Różanostockiej, jego kopię i obraz Grodzieńskiej-Włodzimierskiej. W Moskwie siostry zamieszkały w Nieskucznym pałacu⁴, a w 1918 r. przekazano im były męski monaster - św. Katarzyny w Widnym⁵, gdzie przeniesiono kopię ikony Różanostockiej, a w 1931 r., po zamknięciu cerkwi, ikonę przekazano do cerkwi w Jermolinie około Moskwy⁶.

Obraz Matki Bożej Różanostockiej trafił z siostrami do Petersburga do cerkwi w Połustrowie. Po zamknięciu cerkwi jedna z zakonnice wywozła go do Nowogrodu, potem Pskowa. Ikona trafiła do Grodna dopiero w 1954 r. dzięki staraniom hegumenii Gawriiły Risickiej⁷. Kilka lat później, w 1960 r., monaster w Grodno zamknięto, a zakonnice przesiedliły się do monasteru w Żyrowicach i zabrały ze sobą cudotwórcze ikony⁸. W latach 1990-ch, ikona została przeniesiona do monasteru w Połocku, po jego odrodzeniu monasteru w Połocku.

„Wędrowka” wspomnianej ikony Włodzimierskiej (II. 3) była o wiele krótsza. W 1921 r. część mniszek z hegumenią Heleną wróciła do Grodna razem z ikoną Włodzimierską. Tam ona znajdowała się do zamknięcia monasteru w 1960⁹. Dalej ikona trafiła do Żyrowic i wróciła do Grodna w 1990-ch latach po odrodzeniu monasteru.

Właśnie na 20-e lata wypada powrót większości zachowanych wywiezionych ikon, mimo jednej – ikony Bogurodzicy Dziśnienskiej (II. 4), którą wywieziono do

⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2695. Л. 24. *Беларускія царкоўныя каштоўнасці...*, с. 62. Игум. Гавриила (Глухова), *Гродненский Свято-Рождество-Богородичный женский монастырь*, Москва 2007, с. 29-30.

⁵ Игум. Гавриила (Глухова), *Гродненский...*, с. 30.

⁶ Ibidem, с. 29.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, с. 70.

⁹ Ibidem.

Moskwy w 1915 r. i umieszczono obok ikonostasu cerkwi św. Sergiusza w monasterze Wysoko-Pietrowskim.

Ikone zwrócono do Dżisny już po roku – w 1916. Powrót był związany z działalnością arcybiskupa Wileńskiego i Litewskiego Tichona (Bieławina), w przyszłości patriarchy moskiewskiego. W 1916 r. w Dżisnie umieszczono jego rezydencję. Arcybiskup przybył do Dżisny 23 czerwca 1916 r. i niedługo wyekspediował miejscowego świeszczenika Michała Kuszniewa do Moskwy po wywiezione cerkiewne sprzęty i cudotwórczą ikonę. Ikonę przywieziono do Dżisny statkiem 17 lipca i stamtąd świąteczną procesją przeniesiono do cerkwi i umieszczono na jej zwykłe miejsce¹⁰.

W czasie ewakuacji razem z majątnością monasteru wywieziono Żyrowicką ikonę Matki Bożej (Il. 5), bodaj czy nie główną na dzień dzisiejszy cudotwórczą ikonę na Białorusi. Monastyrskie rzeczy umieszczono w lochach soboru Wasyla Błogosławionego w Moskwie¹¹. W 1920-ach latkach ikonę przywiózł do ojczyzny archimandryta monasteru Tichon Szarapow.

Rok później, w 1922 r. wrócono ikonę Matki Boskiej Czerniakowskiej (Il. 6) ze wsi Czerniakowo w obwodzie Brzeskim na Białorusi¹². Kult ikony jako cudownej, albo łaskami słynącej, powstał na przełomie XVII i XVIII w. Według legendy, ikona objawiła się na drzewie¹³, a pień tego drzewa od XVIII po dziś znajduje się w cerkwi.

Podczas pierwszej wojny światowej ikonę wywiózł z Czerniakowa paroch cerkwi Adam Sobotkowski. Ikona znajdowała się przy nim w monasterze Andronnikowym w Moskwie. Ojciec Adam zmarł w 1922 r. i został pogrzebany w wymienionym monasterze, ikonę zaś według jego testamentu wrócono do cerkwi w Czerniakowie¹⁴. Od 1959 r. oryginał ikony znajduje się w Państwowym Muzeum Sztuki w Mińsku, a kopia – w cerkwi w Czerniakowie¹⁵.

Po powrocie do ojczyzny prawosławni parafianie podejmowali próby odnowienia kultu utraconych ikon Matki Bożej w różnych formach. W pierwszym przypadku, w wypadku utracenia ikony, malowano ich kopie na podstawie zachowanych grafik albo fotografii. Tak było w przypadku ikony Bogurodzicy Białostockiej. Ikonę namalowano w XVII w. jako kopię ikony Matki Bożej Supraskiej. W 1915 r. ikonę wywieziono do Moskwy razem ze sprzętem soboru św. Mikołaja w Białym-

¹⁰ Zob.: Ю.М. Рютю, *Трагедия Патриарха Тихона 1865–1925*, <http://www.proza.ru/2008/06/23/133>. Dostęp: 14.11.2021.

¹¹ Игум. Гавриила (Глухова), *История Жировичского Свято-Успенского монастыря по письменным источникам, преданиям и свидетельствам современников*, Москва 2004, с. 35-36

¹² Ю. Логашева, *Место избранное Владычицей*, „Брестские епархиальные ведомости”, 2009, nr 4, s. 50.

¹³ Lietuvos valstybės istorijos archyve (LVIA). F. 634. Ap. 1. B. 48. S. 51. Zob. o tej ikonie V. Barysenka, *Ikony Matki Boskiej Czerniakowskiej i Machirowskiej i ich losy po rozbiorach Rzeczypospolitej*, [w:] Sztudia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej, red. naukowa Gronek, A., Nowak A.Z., Kraków 2019, s. 169-238.

¹⁴ Ю. Логашева, *Место...*, с. 50.

¹⁵ Ю. Рубашевский, *Чудотворная икона вернулась домой*, „Вечерний Брест”, 2009, nr 71.

stoku. Stamtąd ikona już nie powróciła. Po drugiej wojnie światowej na podstawie fotografii oryginału namalowano nową ikonę Matki Bożej Białostockiej. Ponieważ wizerunek został wzorowany na fotografii, na której właściwa ikona była ukryta pod srebrną koszulką, na współczesnym obrazie przedstawiono wizerunki Matki i Dzieciątka w srebrnej szacie, która zdobiła oryginał ikony w XVII w., namalowanej w niebieskim kolorze¹⁶.

Znano także kilka przypadków, kiedy po utraceniu wywiezionej ikony w parafii niedługo potem zaistniał kult nowej. Była to albo świadoma próbą odnowienia zaginionej ikony albo zbieg okoliczności. W pierwszym przypadku przykład stanowi ikona Matki Bożej Podlipskiej z cerkwi Wojnowskiej, obok Lubczy w rejonie nowogródzkim na Białorusi. Kult ikony powstał w końcu XVIII w., kiedy na lipie znaleziono obraz Matki Bożej częściowo porośnięty korą drzewa. Na tym miejscu zbudowano kaplicę, w której umieszczono ikonę Matki Bożej¹⁷.

Podczas pierwszej wojny światowej ikonę wywieziono na wschód i utracono. Po wojnie od cerkwi zostały tylko ściany. Po powrocie z bieżęstwa ludzie odnowili cerkiew i w 1931 r., kiedy parochem był Innocenty Majewski, w Moskwie nabyto ikonę „Godne Jest” (Il. 7), którą umieszczono na miejscu utraconej ikony Matki Bożej Podlipskiej. W 1960-ch latach cerkiew zrujnowano, ale ikona się zachowała i znajduje się w cerkwi w Lubczy¹⁸.

Drugi przypadek można pokazać na przykładzie ikon Bogurodzicy w Mirze. Pierwotnie w Mirze czczono ikonę Matki Bożej z dawnego monasteru bazylińskiego, którą otoczono czcią jako łaskami słynącą już w końcu XVII w.¹⁹ Ikonę bezpowrotnie wywieziono w czasie pierwszej wojny światowej. Jej ikonografia nie jest znana. Z 19-wiecznych opisani wiadomo tylko, że ikona była namalowana na płótnie²⁰.

W 1930-ch latach w Mirze powstał kult ikony Matki Bożej Poczajowskiej (Il. 8), sprowadzonej do Miru z Poczajowa przez parocha Włodzimierza Swirskiego jako wyraz wdzięczności Matce Bożej za ozdrowienie jego małżonki Katarzyny. W 1932 r. matuszka zachorowała i we śnie usłyszała głos nakazujący jej modlić się do ikony Bogurodzicy Poczajowskiej. I kiedy zaczęła się modlić do obrazu, ozdrowiała. W kolejnym roku, czyli 1933 do Miru sprowadzono kopię ikony Poczajowskiej, którą umieszczono na bramie carskiej w cerkwi i opuszczano na dół do oddawania czci²¹.

¹⁶ <http://soborbialystok.pl/parafia/bialostocka-ikona-matki-bozej/> Dostęp: 04.10.2021.

¹⁷ Archiwum cerkwi p.w. św. Proroka Eliasza w Lubczy. Летописные заметки по Подлипской церкви, писанные не известно чьей рукой.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ *Візіты уніцкіх цэркваў Мінскага і Наваградскага сабораў 1680–1682 гг.: Зборнік дакументаў*, уклад. Д. В. Лісейчыкаў, Мінск 2009, с. 138.

²⁰ *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, с. 112.

²¹ Прот. П. Лукашевич, *И врата ада не одолеют*, „Новогрудские епархиальные ведомости”, 2009, № 9, с. 12.

I jeszcze jednym niuanssem, związanym z pierwszą wojną światową jest to, że wywiezienie w 1915, a następnie przypadek czasem przypisywano tym ikonom, których w ogóle nigdzie nie wywożono albo odzyskano, jak w przypadku ikony Matki Bożej Kamienieckiej, o zaginięciu której było kilka hipotez, ale która cały czas znajdowała się w Kamieńcu²².

Bibliografia

Źródła

Archiwum cerkwi p.w. św. Proroka Eliasza w Lubczy. Летописные заметки по Подлипской церкви, писанные не известно чьей рукой.

Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne (LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyve). F. 634. Ap. 1. B. 48.

Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne (РГИА – Российский государственный исторический архив). Ф. 796. Оп. 442. Д. 2695.

Opracowania

V. Barysenka, *Ikony Matki Boskiej Czerniakowskiej i Machirowskiej i ich losy po rozbiorach Rzeczypospolitej*, [w:] Sztudia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej, red. naukowa Gronek, A., Nowak A.Z., Kraków 2019.

Беларускія царкоўныя каштоўнасці, эвакуіраваныя ў маскоўскія манастыры ў час Першай сусветнай вайны, [w:] Вяртанне-3, Мінск 1996.

В. Михальчук, *Реконструкція історії і обретення чудотворної Каменецької ікони Богородиці*, [w:] Orthodoxy Evrópi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej, vol. 4/2021.

Візіты уніяцкіх цэркваў Мінскага і Наваградскага сабораў 1680–1682 гг.: Зборнік дакументаў, уклад. Д. В. Лісейчыкаў, Мінск 2009.

Игум. Гавриила (Глухова), *Гродненский Свято-Рождество-Богородичный женский монастырь*, Москва 2007.

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.

Прот. П. Лукашевич, *И врата ада не одолеют*, „Новогрудские епархиальные ведомости”, 2009, nr 9.

Ю. Логашева, *Место избранное Владычицей*, „Брестские епархиальные ведомости”, 2009, nr 4.

Ю. Рубашевский, *Чудотворная икона вернулась домой*, „Вечерний Брест”, 2009, nr 71.

Ю.М. Рюнтю, *Трагедия Патриарха Тихона 1865–1925*, <http://www.proza.ru/2008/06/23/133>. Dostęp: 14.11.2021.

<http://soborbialystok.pl/parafia/bialostocka-ikona-matki-bozej/> Dostęp: 04.10.2021.

²² Zob. В. Михальчук, *Реконструкція історії і обретення чудотворної Каменецької ікони Богородиці*, [w:] Orthodoxy Evrópi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej, vol. 4/2021, s. 90-115.



II. 1



II. 2



II. 3



II. 4



II. 5



II. 6





II. 8



Фот. Св. Ю. Гербачев. 1890 г.

Турковицька ікона Божої Матері. Український слід великої святині Холміщини

прот. Олександр Федчук

Волинська Духовна Семінарія

STRESZCZENIE

Turkowicka Ikona Matki Bożej. Ukraiński ślad wielkiej świętości Chełmszczyzny
Jedną z najbardziej czczonych ikona Chełmszczyzny jest Turkowicka ikona Bogurodzicy. W trakcie I Wojny Światowej ikona wraz z mniszkami turkowickiego klasztoru została ewakuowana do Moskwy gdzie jeje ślad zaginął. W 20-latach XX wieku w Turkowicach zaczął się kult kopii cudownej ikony, która z kolei była uważana za utraconą w wyniku akcji przesiedlenia ludności ukraińskiej z Chełmszczyzny na tereny sowieckiej Ukrainy w 1944 roku. Na początku lat 80-tych pojawiała się informacja o odnalezieniu czczonej kopii turkowickiej ikony od razu w dwóch miejscach: w samych Turkowicach oraz na Ukrainie w mieście Krywoj Rog. Ikona odnaleziona w Turkowicach stała się obiektem wielkiego kultu, zaś kult ikony z Krywego Rogu miał jedynie lokalny wymiar. Nowo odkryte dokumenty z Lucku pozwalają udowodnić, że ikona odnaleziona na Ukrainie jest czczoną kopią turkowickiej ludności, którą wywieziono z Chełmszczyzny przesiedleńcy w 1944, którą po dziś dzień uważano za zaginioną.

Słowa kluczowe: Ikona Turkowicka, Jableczna, Krzywy Róg, Apostołowo, przesiedleńcy, pełnomocnik Rady ds. Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego

ABSTRACT

Turkovitsk icon of the Mother of God. Ukrainian trace of the great shrine of Holmitsyna

One of the most revered icons of Our Lady on the Orthodox Chelm land was the miraculous Turkovitsk image. During the First World War the sanctuary together with the Turkovitsk female monastery was evacuated to Moscow, where it was abandoned without trace. In the 1920s, a copy of the miraculous icon began to be enshrined in Turkovitse, but it was lost after the resettlement of the Ukrainians from Poland in 1944. At the start of the 1980s the discovery of a copy of the Turkovitsk icon was reported in two places: in Turkovitse and in Ukrainian Kryvyi Rih. While the Turkovitsk icon was considered as the lost and now unknown copy of the miraculous icon, the fate of

the Kryvyi Rih icon remains unknown. However, archival documents found in Lutsk prove that it was in Krivoy Rosa where the icon was found, which perished after the resettlement of the Ukrainians in 1944, as it was them who took it away from Poland.

Keywords: Turkovitsk icon, Yableczna, Kryvyi Rih, Apostolove, resettlers, commissioner of the Council for the affairs of the Russian Orthodox Church

16 серпня 1998 року урочистим хресним ходом у Спасо-Преображенський кафедральний собор міста Кривий Ріг було перенесено Турковицьку ікону Божої Матері, яка з того часу, як заступниця усього Криворіжжя, і знаходиться у головному храмі краю. Як образ, сам назва якого свідчить про далеко не місцеве походження, опинився у Південно-Східній Україні - про це у Кривому Розі тільки здогадуються. Там кажуть, що ікону було несподівано знайдено на початку 1980-х років у криворізькій Свято-Вознесенській церкві – єдиному храмі міста, який не закривався у радянські часи. На Дніпропетровщині знають, що до них було переселено чимало українців із Польщі у сумнозвісні сорокові роки двадцятого століття, тому й припускають, що ікону привезли з собою переселенці з-за Бугу.

Ще у Кривому Розі добре знають давню історію ікони, яка була однією із найшановніших святинь етнічних українських православних земель Польщі. Древнє передання пов'язує її появу із ще одною визначною святинею – Ченстоховським чудотворним образом Пресвятої Богородиці, який галицько-волинський князь Лев Данилович привіз наприкінці XIII століття у місто Белз. У 1382 році польський князь Владислав Опольський, не зважаючи на протести місцевих православних, перевіз ікону у Ченстохов. Дорогою, коли ікона знаходилася поблизу села Турковичі, сталося чудо: карета раптом зупинилася, а сам образ засяяв незвичним світлом. Князь все ж із потугами повіз ікону далі, але одразу після його від'їзду на тому місці, де стояла карета, у сьйві явилася інша ікона Божої Матері, яка була точною копією знаменитого образу із Белза. Місцеві жителі вирішили побудувати тут храм, а вже наступного ранку Пресвята Богородиця Сама вказала розміри майбутньої церкви – те місце повністю поросло ромашкою ¹. Незабаром там заснували чоловічий монастир, відомості про який губляться у свій давнині. Відомо тільки, що у XVIII столітті його використовували уніати, які згодом і закрили обитель. Церкву з іконою, яку глибоко шанувало місцеве населення, було приписано до парафії у Сагрині.

У 1903 році чернечу обитель було відновлено як філію Радочницького жіночого монастиря, а у 1912 році Турковицький монастир, при якому

¹ Н. Литвиненко, *Небесная Заступница Криворожья* [w:] *Спасите наши души* 6/2010, с. 16.

діяла учительська семінарія, уже став самостійним². Мирне життя обителі перервала Перша світова війна. У цей час чимало закладів, які опинилися у прифронтовій полосі, були евакуйовані вглиб Росії, куди виїхали і дві монахині (рідні сестри), які й забрали з собою оригінал чудотворної ікони, котрий опинився у Марфо-Марійській обителі Москви. Незабаром у Росії, як відомо, запалала революція і Турковицька ікона Божої Матері безслідно зникла у вирі страшного лихоліття. Новою польською владою закрито було і Турковицький монастир, приміщення якого у православних відібрали, а головний собор – зруйнували³.

Втім, православні мешканці Холмщини, які повернулися до своїх домівок, не забули про святиню, без якої уже не уявляли своє життя. Вони у 1928 році побудували капличку на цвинтарі, де помістили шановану копію Турковицького образу Богоматері. Цією копією у срібній позолоченій ризи у 1906 році в обителі зустрічали єпископа Люблінського і Холмського Євлогія (Георгієвського), який згодом став і Волинським архіпастирем – він залишив чудові спогади про своє життя, в яких не раз згадується і Турковицька обитель⁴. У Турковичі знову стали стікатися паломники, а особливо багато їх прибувало у свято Положення Ризи Пресвятої Богородиці у Влахернах (15 липня) та на день Покрови Божої Матері (14 жовтня). Владика Євлогій (Георгієвський) згадував, що на такі свята ще у 1900-х роках стікалися десятки тисяч віруючих із навколишніх населених пунктів.

У 1938 році і цей храм був знищений польською владою, а в березні 1944 року українське населення постраждало від нападу польського партизанського загону Армії Крайової. Унаслідок цього 80 осіб було жорстоко вбито, а 150 будинків – зруйновано. Вцілілі мешканці Турківців згодом були переселені в Україну і православна молитва до Божої Матері Турковицької у краї припинилася.

Копія чудотворної ікони, як було зазначено раніше, знайшлася лише на початку 1980-х років. Втім, ця історія має ще один крутий поворот: у самій Польщі не згадують про Кривий Ріг, коли говорять про знахідку. У 1981 році єпископ Афанасій із Аргентини, котрий колись певний час служив у Турковичах, надіслав на адресу православної парафії у Грубешові листа, в якому запитував, чи в Турковичах ще є шанована ікона Божої Матері. Священник Григорій Остапкович, котрий отримав цього листа, поїхав у Турковичі, де знайшов дерев'яну кашличку, що знаходилася у вкрай занедбаному стані. Відкривши її, отець Григорій знайшов там дві ікони –

² А Турковичами живе вся земля Холмська наша..., Турковичі 2007, с. 24.

³ Г. Купріянович, 1938. Акція руйнування православних церков на Холмщині і Підляшші, Холм 2008, с. 44.

⁴ Евлогий (Георгиевский) митр., Путь моей жизни, Москва 1994, с. 621.

Спасителя та Матері Божої. Повернувшись додому, священник зателефонував до Варшавського митрополита Василя (Дорошкевича), котрому повідомив: «Ікона є, тільки виглядає інакше, підозріло». Митрополит розпорядився забрати цю ікону, і невдовзі вона опинилася у Варшаві, де образ реставрували. 2 липня 1983 року митрополит Василь привіз святиню в Томашів, де вона після цього зберігалася до 1990 року, коли Люблінсько-Холмський єпископ Авель переніс її у Яблочинський монастир. З часу обрідення ікони свято на її честь знову стало об'єднувати православних у Польщі 15 липня кожного року⁵.

Зважаючи на вищезазначене, можна подумати, що в Кривому Розі знайшлася якась звичайна ікона, що не була цінною святинєю для православних холмщаків. Проте, таке припущення якраз можна висувувати щодо образу, який знайшовся у руїнах храму у Турковицях, а ось у тому, що в українському місті було знайдено шановану копію Турковицької Божої Матері, можна не сумніватися. Підставою для таких сміливих заяв є віднайдені документи Державного архіву Волинської області, які, мабуть, ще й не були введені у науковий обіг. Принаймні, жодних згадок про них автору дослідження знайти не вдалося, і небагата офіційна історія криворізького образу ними ще не доповнена.

Отож, як усе було насправді? Відповідь на це запитання дадуть самі переселенці, які 2 липня 1947 року написали листа (можливо, не без участі єпископа Волинського і Ровенського Варлаама – зважаючи на високу грамотність тексту) Патріаршому Екзарху України митрополиту Київському і Галицькому Іоанну (Соколову). У 1944 році православні українці були переселені із Туркович у місто Апостолово на Дніпропетровщині. «Дякуючи старанням і трудам нашого шанованого настоятеля о. Симеона Костюка, – читаємо у проханні, – ми змогли перевезти чудотворну ікону Божої Матері, а також і усе церковне начиння. У 1946 році нас знову переселили у Ківерцівський район Волинської області на хутори Небожка, Жидичин і Липовці, що тісно прилягають один до одного і таким чином є ніби одним селом. Узяти сюди глибокошановану і дорогу для нас святиню місцева громадянська і духовна влада не дозволила. Тепер, живучи на новому місці, ми відчуваємо глибоку скорботу і відчай, бо позбавлені можливості припадати зі своїми радощами і горем до нашої гаряче-любимої святині та чути службу і слово напучення та втіхи нашого шанованого настоятеля, який служив у нас більше 12 років і став для нас як рідним батьком. Припадаючи до ніг Вашого Високопреосвященства, смиренно зі сльозами молимо про допомогу, щоб повернули нам святиню нашу і настоятеля о. Симеона Костюка»⁶. 16

⁵ А Турковичами живе вся земля Холмська наша... Турковичі 2007, сс. 36–48.

⁶ Державний архів Волинської області. Ф. Р-393. Оп. 2. Спр. 10. Арк. 84.

листопада 1947 року з проханням до Екзарха звернувся і єпископ Варлаам (Борисевич), який просив того підтримати перед відповідними органами державної влади прохання переселенців про повернення Турковицької ікони Божої Матері⁷. 18 грудня за розпорядженням митрополита Іоанна до єпископа Варлаама письмово звернувся керуючий справами Екзархату протоієрей Костянтин Ружицький – волинянин, який згодом став ректором Московської духовної академії та головою Навчального комітету при Священному Синоді РПЦ. У даному листі йшлося про те, що уповноваженому Ради у справах РПЦ по Дніпропетровській області Бабаєву було дано розпорядження повернути чудотворну ікону переселенцям. Вони мають самі звернутися до Бабаєва на основі оповіщення уповноваженого Ради у справах РПЦ при Раді Міністрів УРСР Ходченка від 11 грудня 1947 року⁸.

Бабаєв, на вимогу Ходченка, встановив, що образ знаходиться у молитовному домі міста Апостолове. Він дав вказівку настоятелю общини віддати ікону представникам православної общини із Ківерцівського району. Дніпропетровський уповноважений у листі до свого київського начальника просив того сповістити волинян про можливість виїзду за отриманням ікони, маючи від приходу відповідну довіреність⁹.

Копію цього листа Бабаєва Ходченко 14 січня 1948 року надіслав волинському уповноваженому Ради у справах РПЦ Діденку «для відому і виконання»¹⁰. Діденко, якому не було сказано про те, мешканці якого саме населеного пункту зверталися за допомогою, 21 січня спробував зіграти на простачка і заявив, що «по Ківерцівському району зареєстровано 11 приходів і важко визначити, що дуже важливо, який приход клопотав про повернення Турковицької ікони Божої Матері». Волинський уповноважений заявив, що й сам ківерцівський благочинний не знає про таку паарфію і просив Ходченка повідомити конкретніше¹¹.

Здивований Ходченко 28 січня відповів Діденку: «Ви повідомили, що по ківерцівському району зареєстровано 11 паарфій і тому важко визначити, який приход клопотав про повернення Турковицької ікони Божої Матері з м. Апостолова Дніпропетровської області. Читаючи про Ваші «труднощі», хочеться сказати – досить наївна Ваша аргументація. Слід було тільки підняти слухавку телефону і довідатися у керуючого єпископа, яка з общин бувшої Турковицької парафії Люблінської області повернулася із м. Апостолове Дніпропетровської області і поселилася на території Ківерцівського району Волинської області, як все б стало ясным. Ви ж затіяли з цього

⁷ Там само. Арк. 85.

⁸ Там само. Арк. 83.

⁹ Там само. Арк. 81.

¹⁰ Там само. Арк. 80.

¹¹ Там само. Арк. 77.

питання непотрібну переписку про «труднощі» розшуку цілої общини. Пропоную уточнити адрес через Ківерцівську раду, якщо духовенство не відає, де розташувалася ціла община, що повернулася (переселенці) із Дніпропетровщини, а тов. Бабаєву пропонується додатково від себе безпосередньо повідомити у Луцьк тов. Діденку про місце знаходження релігійної общини переселенців (у тов. Бабаєва знаходиться заява релігійної общини про повернення ікони)¹². 5 лютого Бабаєв повідомив Діденка про те, що релігійна громада знаходиться на хуторах Небіжка і Липовці, які прилягають один до одного і є ніби одним селом¹³.

На жаль, це остання згадка у Державному архіві Волинської області про Турковицьку ікону.

Очевидним є те, що за своєю святинією переселенці в Апостолове таки не поїхали, або там її не віддали. Причину цього в'яснити важко, хоча, можливо, дослідження документів Державного архіву Дніпропетровської області чи церковних архівів краю могли б пролити світло на цю цікаву подію.

Ми ж можемо резюмувати, що в Кривому Розі таки дійсно знаходиться ікона, привезена як велика святиня із Турковичів. При цьому доводиться відкинути існуючі припущення про те, що ця ікона може бути оригіналом Турковицького образу, який віднайшовся більше як через півстоліття після втрати.

Bibliografia

Źródła

Державний архів Волинської області. Ф. Р-393. Оп. 2. Спр. 10. 257 арк.

Opracowania

А Турковичами живе вся земля Холмська наша..., Турковичі 2007.

Евлогий (Георгиевский) митр., *Путь моей жизни*, Москва 1994.

Купріянович Г., 1938. *Акція руйнування православних церво на Холмщині і Підляшші*, Холм 2008.

Литвиненко Н., *Небесная Заступница Криворожья* [w:] Спасите наши души 6/2010.

¹² Там само. Арк. 79.

¹³ Там само. Арк. 78.



Chelmska ikona Matki Bożej: najcenniejsza prawosławna ikona eparchii lubelsko-chełmskiej

Urszula Anna Pawluczuk

Pracownia Historii Europy Środkowo-Wschodniej, Uniwersytet w Białymstoku

ORCID: 0000-0002-1419-4788

STRESZCZENIE

Historia chełmskiej ikony Bogurodzicy do dnia dzisiejszego jest świadectwem silnego przywiązania wyznawców prawosławia do tradycji, która rozwijała się na ziemi chełmskiej od czasów średniowiecza. Według legendy ikonę namalował św. Łukasz Ewangelista. Według źródeł ikonę do Kijowa przywieźli duchowni po przyjęciu chrztu przez Włodzimierza. Ikona miała należeć do księżnej Anny, która umieściła ją w katedrze Bogurodzicy w Chełmie, zbudowanej w 1001 roku. W XIII w., gdy powstawały nowe biskupstwa prawosławne, książę halicko-wołyński Daniel Romanowicz w 1223 r. erygował biskupstwo w Uhrowsku, które około 1236 r. przeniósł do Chełmu. Dzieje eparchii lubelsko-chełmskiej, od czasów Daniela Romanowicza, który rozszerzył granice diecezji, aż do unii, były stale związane z chełmską ikoną Matki Bożej. W 1596 r., po ingresie prawosławnego biskupa chełmskiego Dionizego (Zbirujskiego), katedra chełmska z cudowną ikoną znalazła się w rękach unickich. W 1875 roku, na mocy dekretu carskiego, unia z Rzymem została zniesiona. Świątynia wraz z cudowną ikoną na wzgórzu khelmowskim powróciła do Kościoła prawosławnego. We wrześniu 2000 roku chełmska ikona Matki Bożej została oficjalnie przekazana do zbiorów Wołyńskiego Muzeum Krajoznawczego w depozyt wieczysty pod warunkiem, że dzieło pozostanie w granicach miasta Łucka.

Słowa kluczowe: Ikona Matki Bożej w Chełmie, eparchia lubelsko-chełmska, Cerkiew prawosławna

ABSTRACT

Icon of the Mother of God in Khelm: the most valuable Orthodox icon of the Lublin-Khem eparchy

The history of the Khelm icon of the Mother of God, to this day, is a testimony to the strong attachment of Orthodox believers to the tradition that developed in the Khelm region since the Middle Ages. According to legendary sources, the icon was painted by

St. Luke the Evangelist. According to sources, the icon was brought to Kiev together with other priests by Vladimir after being baptized. The icon was to belong to Duchess Anna, who placed it in the Cathedral of the Mother of God in Khelm, built in 1001. In the thirteenth century, when the new Orthodox bishoprics were established, the duke of Halych-Volhynia, Daniel Romanovich, in 1223 erected a bishopric in Uhrovsk, which he moved to Khelm in around 1236. The history of the Lublin-Kheln eparchy, from the times of Daniel Romanovich, who extended the borders of the diocese until the union, was constantly associated with the Khelm icon of the Mother of God. In 1596, after the accession of the Orthodox Khelm bishop Dionizy (Zbirujsky), the Khelm cathedral with the miraculous icon was in the hands of the Uniates. In 1875, under the tsarist decree, the union with Rome was abolished. The temple, together with the miraculous icon on the Khelm hill, returned to the Orthodox Church. In September 2000, the Khelm icon of the Mother of God was officially handed over to the collection of the Volyn Local History Museum in a perpetual deposit, provided that the work remains within the city of Lutsk.

Keywords: Icon of the Mother of God in Khelm, Lublin-Kheln eparchy, Orthodox Church

Dzieje związane z Chełmską ikoną Matki Bożej, po dzień dzisiejszy to świadectwo dużego przywiązania wyznawców prawosławia do tradycji jaka kształtowała się na ziemi chełmskiej od czasów średniowiecznych. 22 lipca 2021 roku delegacja duchownych i wiernych diecezji lubelsko-chełmskiej pielgrzymowała do Chełmskiej ikony Matki Bożej, która znajduje się obecnie w Muzeum Ikony Wołyńskiej w Łucku (Ukraina). Wydarzenie odbyło się z błogosławieństwa Eminencji metropolity Sawy oraz Ekscelencji arcybiskupa Abła. Głównym celem pątniczego wyjazdu była modlitwa w czasie akatysty przed oryginałem ikony Chełmskiej Bogarodzicy oraz kopią, która została wykonana przez mnichów kielii św. Mikołaja na św. Górze Athos (fundatorzy kopii ikony: Konstantin Szawiel i Aleksander Makarewicz). Kopia jest wiernym odwzorowaniem łuckiego pierwowzoru. Pielgrzymka była inauguracją tegorocznych uroczystości związanych z pielgrzymowaniem kopii Chełmskiej ikony Bogarodzicy do wybranych miejsc w Polsce. Ikona odwiedziła m.in. katedrę metropolitalną św. Równiej Apostołów Marii Magdaleny w Warszawie, św. Górę Grabarkę w czasie tegorocznego święta Przemienienia Pańskiego (19 sierpnia). Miejscem docelowego przebywania kopii Chełmskiej ikony Bogarodzicy jest prokatedralna cerkiew św. Jana Teologa w Chełmie. W Łucku pielgrzymujący ks. prot. dr Jarosław Szczur podkreślił: „przyjechaliśmy dzisiaj jako pątnicy usiłujący w obliczu Matki Bożej znaleźć odpowiedzi na wszystkie nurtujące nas pytania. Pytania o duchowe życie, o próby czasu, o podziały wewnątrz życia cerkiewnego i te między ludźmi. Przyjechaliśmy z kopią Chełmskiej Hode-

getrii chcąc w tym miejscu, obok oryginału, zebrać całą wielowiekową duchową spuściznę chełmskiego wizerunku Bogarodzicy. Ikony, która napomina o trwaniu przy wierze chrześcijańskiej ludności chełmskiej ziemi”¹. Dyrektor muzeum Tatiana Jelisijewna -kustosz Chełmskiej ikony Matki Bożej podkreśliła podniosłość tego wydarzenia, które pisze nową historię w dziejach cudotwórczej Chełmskiej Hodegetrii. „To niebываłe jak Bóg zarządza światem. Oto od XI-XII wieku ikona, którą przed nami widzimy nie przestaje zadziwiać muzealników, znawców sztuki, ikonografów i wiernych, którzy odwiedzają to miejsce. Śp. Eminencja metropolita Włodzimierz (Sabodan) w pamiątkowej księdze odwiedzin napisał, że Muzeum Ikony Wołyńskiej to świątynia, cerkiew. Rzeczywiście tak jest, gdyż tutaj do nas wszyscy przychodzą jak domu Bożego, często rzewnie płacząc, szepcząc modlitwę, bijąc pokłony. To my jako pracownicy dziękujemy za dzisiejszy dzień”². Wydarzenia te związane były ze jubileuszem 1020 lecia, od tradycyjnej, opartej na formie przekazu informacji o obecności ikony Chełmskiej Hodegetrii na Górcie Chełmskiej. Jubileusz ten jak podkreślił w swojej relacji medialnej ks. Jarosław Szczur: „staje się ogromną możliwością do opowiedzenia prawosławnych dziejów Chełmszczyzny, wyjątkowo poturbowanej pośrednimi i bezpośrednimi przesładowaniami XX wieku”³. 20-21 września 2021 roku kopia Chełmskiej ikony Matki Bożej z częścią Świętego Pasa Bogarodzicy, została uroczysto wprowadzona do miasta Chełm oraz umieszczona w prokatedralnej cerkwi św. Jana Teologa. Wśród licznie zgromadzonych wiernych i duchowieństwa obecni byli pielgrzymi z: Białegostoku, Hajnówki, Narwi, Warszawy, Szczecina, Olsztyna jak również parafii diecezji lubelsko-chełmskiej⁴.

Prawosławie na terenie Chełma jest wyznaniem autochtonicznym. Pierwsze świątynie tego wyznania mogły znajdować się na terenie współczesnego Chełma już w 1001 roku⁵. Od 1236 roku Chełm był siedzibą prawosławnej eparchii. Dzieje prawosławnej diecezji lubelsko-chełmskiej mają bogatą literaturę. Za najcenniejsze opracowania losów Kościoła prawosławnego na terenie dawnej diecezji chełmsko-belskiej do końca XVI wieku należy uznać prace Michała Bułgakowa, Eugeniusza Gołubińskiego, Ilariona Czistowicza. Cenne są prace Antoniego Pietruszewicza, Benedykta Płoszczańskiego i Pompejusza Batuszkowa - poświęcone Chełmszczyźnie; Aleksandra Gruszewskiego o Polesiu, Eufemiusza Krzyżanowskiego o Podlasiu, Nikołaja Teodorowicza i Platona Karaszewicza o Wołyniu oraz Izydora

¹ J. Szczur, *Modlitwa przed oryginałem i kopią Chełmskiej Ikony Bogurodzicy w Łucku*, https://wiadomosci.cerkiew.pl/news.php?id_n=3996

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ K. Wilkiel, *Chełmskie uroczystości 2021 IX 22*, http://www.lublin.cerkiew.pl/aktual.php?id_n=1682&id=139

⁵ Legenda głosi, że książę Włodzimierz przekazał ikonę Matki Bożej do wybudowanego w 1001 r. soboru Bogurodzicy w Chełmie. *Город Холм и его древняя святыня Чудотворная икона Божьей Матери. Варшава*, изд. Холмско Богородицкого Православного Братства 1882, s. 13-15.

Szaraniewiczza o Rusi Halickiej⁶. W ostatnim ćwierćwieczu ukazały się monografie ukazujące dzieje Kościoła na terenie biskupstwa przemyskiego autorstwa Mariana Bendzy, Podlasia – Antoniego Mironowicza i diecezji chełmskiej – Andrzeja Gila⁷.

Dzieje eparchii chełmsko-bełskiej w dobie nowożytnej mają równie obszerną literaturę. W historiografii polskiej nadal pozostają aktualne przedwojenne prace Kazimierza Chodynickiego, Aleksandra Łapińskiego, Janusza Wolińskiego, Władysława Tomkiewicza, Edwarda Likowskiego, Kazimierza Lewickiego, Stanisława Ptaszyckiego, Eugeniusza Sakowicza i Aleksego Derugi⁸. W okresie powojennym powstały znacznie pogłębione opracowania autorstwa Oskara Haleckiego, Lubomira Bieńkowskiego, Stanisława Litaka, Wiesława Müllera, Jerzego Kłoczowskiego, Janusza Tazbira, Władysława Serczyka, Tadeusza Śliwy, Jana Dziegielewskiego, Antoniego Mironowicza⁹. Cennym uzupełnieniem prac wymienionych

⁶ А. С. Петрушевич, *Холмская епархия и святители её*, Львов 1867; П. Н. Батюшков, *Холмская Русь. Исторические судьбы русского Забужья*, Санкт-Петербург 1887; В. М. Площанский, *Прошлое Холмской Руси по архивным документам XV-XVIII вв. и другим источникам*, т. 1, Вильно 1899; А. С. Грушевский, *Очерк истории Турово-Пинского княжества в составе Литовско-Русского государства XIV-XVI вв.*, „Киевские Университетские Известия”, 1902, Г. XLII, № 10; Е. М. Крыжановский, *Русское Забужье: Холмщина и Подлясье*, Санкт-Петербург 1911; Н. И. Теодорович, *Город Владимир Волынской губернии в связи с историей Волынской иерархии*, Почаев 1893; П. И. Карашевич, *Очерк истории православной церкви на Волыни*, Санкт-Петербург 1855; И. Шараневич, *История Галицко-Владимирское Руси от наидавнейших времен до року 1453*, Львов 1863.

⁷ М. Bendza, *Православна diecezja przemyska w latach 1596-1681*, Warszawa 1982; А. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991; А. Gil, *Православна епархия chełmska do 1596 roku*, Lublin – Chełm 1999.

⁸ К. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934; А. Łapiński, *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny*, Warszawa 1937; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936; W. Tomkiewicz, *Cerkiew dyzunicka w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej 1596-1795*, „Przegląd Powszechny”, 1921, t. CIC; Е. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego*, t. I, Warszawa 1906; К. Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów 1933; S. Ptaszycki, *Stosunek dawnych władz polskich do Cerkwi ruskiej*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci W. Abrahama*, Warszawa 1930; Е. Sakowicz, *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego 1788-1792*, Warszawa 1935; А. Deruga, *Walka z rusyfikacją Kościoła prawosławnego w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego (1788-1792)*, „Ateneum Wileńskie”, 1936, t. XI; tenże, *Piotr Wielki a unicy i unia kościelna 1700-1711*, Wilno 1936.

⁹ О. Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596)*, Romae 1958; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. II, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 781-1049; idem, *Kultura intelektualna w kręgu Kościoła wschodniego w XVII-XVIII w.*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*, cz. I: *Kultura umysłowa*, red. J. Kłoczowski, Warszawa 1989; S. Litak, *W kręgu chrześcijaństwa wschodniego*, [w:] *Historia Kościoła (1500-1715)*, t. III, Warszawa 1986; W. Müller, *Trudne stulecie*, [w:] *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1975*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1992; J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa 2000; J. Tazbir, *Problemy wyznaniowe*, [w:] *Polska XVII wieku*, red. J. Tazbir, Warszawa 1977; W. A. Serczyk, *Na dalekiej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny do 1648 roku*, Kraków 1986; idem, *Na płonącej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny 1648-1651*, Warszawa 1998; T. Śliwa, *Kościół unijny w Polsce w latach 1596-1696*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor i Z. Obertyński, t. I, Poznań 1974; J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych*, Warszawa 1986; А. Mironowicz, *Православие и unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997; idem, *Cerkiew prawosławna na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1772-1795*, [w:] *Ziemie Północne Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej w dobie rozbiorowej 1772-1815*, red. M. Biskup, Warszawa – Toruń 1996; idem, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001; М. Bendza, *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674-1686*, Warszawa 1987.

autorów są opracowania szczegółowe Teresy Chynczewskiej-Hennel, Antoniego Mironowicza, Grzegorza Sosny, Marka Melnyka, Przemysława Nowakowskiego, Rafała Degiela, Leszka Ćwikły i monografie tematyczne poświęcone wybranym aspektom z dziejów Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej¹⁰.

Z autorów zagranicznych nadal swoją aktualność zachowują fundamentalne prace Fiodora I. Titowa, Michaiła P. Bułgakowa (metropolity Makarego) i Michaiła Hruszewskiego¹¹. Wielką wartość poznawczą zachowały opracowania Nikołaja Bantysza-Kamińskiego, Konstantyna Charłampowicza, Ilariona Czistowicza, Stiepana Gołubiewa, i Platona Żukowicza¹². Z bardziej nam współczesnych na szczególną uwagę zasługują prace Iwana Chomy, B. Gudziaka, Ilariona (I. Ohienki), Ambrożego Joberta, A. Kartaszowa, Siergieja Płochija, Porfirija Pidrucznego, Sofii Senyk, Luigi Glinki, Mykoły Czubatego, G. Olchowskiego, Wasyla Uljanowskiego, Mychajła Wawryka, Jarosława Isajewicza, Borysa Fłorii i Michaiła Dmitriewa¹³.

¹⁰ T. Chynczewska-Hennel, *Polityka Stolicy Apostolskiej wobec unii i prawosławia w Rzeczypospolitej XVII wieku*, [w:] *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI-XX)*, red. T. Chynczewska-Hennel, Warszawa 1997; A. Mironowicz, *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998; idem, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003; G. Sosna, *Cerkiewna własność ziemska na Białostocczyźnie w XV-XX wieku*, Białystok 2004; M. Melnyk, *Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły*, Olsztyn 2005; P. Nowakowski, *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po unii brzeskiej*, Kraków 2004; R. Degiel, *Prawosławni i protestanci*, Warszawa 2000; L. Ćwikła, *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej*, Lublin 2006; *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2001; *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2002; *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2004; *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2005.

¹¹ Ф. И. Титов, *Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII-XVIII вв.*, т. I-II, Киев 1905; т. III, ч. 1, Киев 1916; Митрополит Макарий (М. П. Булгаков), *История Русской Церкви*, т. X-XII, Санкт-Петербург 1880-1883.

¹² Н. Бантыш-Каменский, *Историческое известие о возникшей в Польше Унии*, Вильно 1886; К. Харлампович, *Западно-русские православные школы XVI и начала XVII в.*, Казань 1898; И. Чистович, *Очерк истории Западно-Русской Церкви*, ч. I, Санкт-Петербург 1882, ч. II, Санкт-Петербург 1884; С. Т. Голубев, *История Киевской Духовной Академии*, Киев 1886; П. Жукович, *Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией до 1609 г.*, Санкт-Петербург 1901.

¹³ J. Choma, *De Metropolia Kioviensi in periodo Berestensi*, Romae 1979; Б. Гудзяк, *Криза і реформа. Київська метрополія, царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, Львів 2000; Митрополит Іларіон [І. І. Огієнко], *Українська Церква*, т. II, Вінніпег 1982; A. Jobert, *De Luther á Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*, Paris 1979; A. В. Каргашев, *Очерки по истории русской церкви*, т. II, Париж 1959; С. Плохий, *Папство и Украина: политика римской курии на украинских землях в XVI-XVII вв.*, Киев 1989; П. Підручний, *Василіянський Чин від Берестейського з'єднання (1595) до 1743 року*, „Analecta Ordinis S. Basili Magni”, Romae 1988, seria II, vol. XIII (XIX); S. Senyk, *Women's Monasteries in Ukraine and Bielorusia to the Period of Suppressions*, Roma 1983; L. Glinka, *Diocesi Ucraino-Cattolica di Cholm*, Romae 1975; М. Чубатий, *Західна Україна і Рим у 13 ст. у своїх змаганнях до церковної унії*, „Записки наукового товариства ім. Шевченка”, Львів 1917, т. CXXIII-CXXIV; Г. Ольховський, *Исторические судьбы Холмской Руси*, Львов 1905; В. І. Ульяновський, *Історія церкви та релігійної думки в Україні*, т. I, Київ 1994; М. Ваврик, *Нарис розвитку і стану Василіянського чина XVII-XX ст.*, „Analecta Ordinis S. Basili Magni”, seria II, vol. X, Romae 1979; Я. Д. Ісаєвич, *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI-XVII століття*, Київ 1966; Б. Н. Флоря, *Брестские синоды и Брестская уния*, „Славяне и их соседи”, Москва 1991, вип. 3; М. В. Дмитриев, *Православие и*

Głębokie studia nad XIX-wiecznym chrześcijaństwem w Europie Wschodniej nastąpiły dopiero w ostatniej dekadzie. Badania zapoczątkowane zostały znakomitymi rozprawami Jerzego Kłoczowskiego, Hanny Dylągowej, Bolesława Kumora i Mariana Radwana¹⁴. Za szczególnie cenne prace nad dziejami diecezji lubelsko-chełmskiej należy uznać dokonania Grzegorza Jacka Pelicy, Mirosławy Papierzyńskiej-Turek, Kazimierza Urbana, Antoniego Mironowicza, Serafima Żeleźniakowicza, Serafima Kiryłowicza, Krzysztofa Krasowskiego, Grzegorza Kuprianowicza, Grzegorza Sosny, Stefana Dudry, Aleksego Kuryłowicza, Urszuli Anny Pawluczuk¹⁵.

Chełmska ikona Matki Bożej jest jednym z najcenniejszych zabytków bizantyńskich znajdujących się w Europie Środkowo-Wschodniej¹⁶. Ikona, według legendy zapisanej przez unickiego biskupa Jakuba (Suszę)¹⁷, została napisana przez św. Łukasza Ewangelistę i przywieziona na Ruś z Grecji pod rządami księcia Włodzimierza, który po chrzcie otrzymał wiele ikon jako prezent od Konstantynopola.

реформація, Москва 1990.

¹⁴ H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej*, Olsztyn 1996; idem, *Unia w Królestwie Polskim (1815-1915)*, [w:] *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI-XX w.)*, red. J. Bardach, Warszawa 1997; M. Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796-1839*, Roma – Lublin 2001.

¹⁵ G. J. Pelica, *Kościół prawosławny w województwie lubelskim (1918-1939)*, Lublin 2007; M. Papierzyńska-Turek, *Problem autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce w latach 1918-1939*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy”, 1980, nr 1-3; idem, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia. 1918-1939*, Warszawa 1989; K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce. 1945-1970*, Kraków 1996; idem, *Kościół Prawosławny w Polsce*, Kraków 1992; idem, *Z dziejów Kościoła prawosławnego na Dolnym Śląsku. 1946-1956*, Białystok 1998; idem, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, Kraków 1998; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003; idem, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001; idem, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005; idem, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006; S. Kiryłowicz, *Z dziejów prawosławia w II Rzeczypospolitej Polskiej. Niektóre problemy na tle polityki wyznaniowej państwa. 1918-1939*, Warszawa 1985; G. Sosna, *Wykaz hierarchii i kleru parafialnego oraz opiekunów cerkiewnych Kościoła Prawosławnego na Białostocczyźnie w latach 1839-1986*, Białystok 1986; idem, *Kościół Prawosławny na Białostocczyźnie w ocenie władz II Rzeczypospolitej. Wykaz dokumentów. Sytuacyjne sprawozdania Urzędu Wojewódzkiego z lat 1928-1939*, Ryboły 1991; S. Dudra, *Kościół prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej*, Zielona Góra 2004; K. Krasowski, *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historyczno-prawne*, Warszawa 1988; G. Kuprianowicz, *Kościół prawosławny w Polsce w XX wieku*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, red. K. Leśniewski i J. Leśniewska, Lublin 1999; A. Kuryłowicz, *Prasa prawosławna w II Rzeczypospolitej*, [w:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, red. P. Chomik, Białystok 2000; U. A. Pawluczuk, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, Białystok 2007; idem, *Ławra Pocajowska. Pod opieką Matki Bożej i św. Hioba*, Białystok 2013; idem, *Osiemnastowieczne Wilno - miasto wielu religii i narodów*, Białystok 2015; idem, *Wileński monaster Św. Ducha w dziejach Kościoła prawosławnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2019.

¹⁶ Por.: W. Deluga, *Ikona Matki Boskiej Chełmskiej. Głos w dyskusji badaczy polskich i ukraińskich „Восточноєвропейский археологический журнал”*, 4(17) июль-август 2002, <http://archaeology.kiev.ua/journal/040702/deluga.htm>

¹⁷ W 1646 r. wydano po raz pierwszy książkę ks. Jakuba Suszy - *Phoenix tertiatu redivivus albo Obraz starożytny Chełmski Panny y Matki Przenajświętszej sławą cudownych soich dzieł ożyty-* w której znajduje się opis ikony oraz katalog cudów. Książkę wydano również w 1653 i 1684 roku. Н.П.Батюшков, *Холмская Русь. Исторические судьбы русского Забужья*, Санкт-Петербург 1887, s. 86.

Książę przywiózł ikonę z Chersonu i podarował chełmskiej cerkwi do grodu nad Uherką¹⁸. Legendy o cudownym napisaniu ikony przez św. Łukasza Ewangelistę są charakterystyczne także dla niektórych innych ikon (np. Matki Boskiej Częstochowskiej) i mają swój bizantyjski rodowód. Inna legenda podkreślana szczególnie w kręgach Kościoła prawosławnego, że ikonę przywiozła z monasteru kijowskiego Teodora- siostra Daniela Romanowicza Halickiego. Jest też i taka, według której przywiózł ikonę z Owrucza do Chełma książę Włodzimierz¹⁹. Mówi się też, że ikonę Bogarodzicy otrzymał Daniel od siostry Teodory z monasteru Fiedorowskiego²⁰. Halicko-wołyński latopis pod rokiem 6768 (1260) podaje, że Daniel: „zbudował olbrzymią cerkiew w Chełmie – grodzie w imię Przenajświętszej Marii Panny, która była tak samo piękna jak poprzednie i umieścił w niej precudowne ikony”²¹.

Najstarsza legenda, która przetrwała do dzisiejszych czasów - z początków XI wieku podaje, że ikona miała być przywieziona z Bizancjum jako podarunek posagowy Anny-żony ruskiego księcia Włodzimierza. Są to jednak tylko przypuszczenia. Pewnym natomiast jest, że już w XIII wieku obraz Bogarodzicy był w Chełmie. Taką informację podaje polski kronikarz Długosz, pisząc, że w 1262 roku Lew, syn Daniela wieś swoją Pokrowę dla cerkwi i Obrazu Panny Najświętszej darował. Na dzieło Długosza powoływali się Jakub Susza i Maksymilian Ryłło²². Nie budzi też wątpliwości materiał, na którym ikona została wykonana. Długosz podaje, że ikona napisana została na cyprysowej desce. Co nie znaczy, że ikona nie mogła znajdować się na ziemi chełmskiej przed XIII w.²³.

„Na dawne pochodzenie ikony wskazywał zarówno podkład, wykonany z trzech cyprysowych desek, kształt kowczegu, jak też złote ozdoby w formie trzech prosto kutyh plakietek w kształcie pięciolistnych palmetek zdobionych emalią komórkową (dwie na lewej ręce Bogarodzicy, jedna na prawej) oraz jednej plakietki okrągłej z wyobrażeniem drzewa w kształcie litery T i umieszczonymi pod nim dwoma ptakami. Już same złote ozdoby wskazywałyby na unikalność ikony i jej wielką wartość, nawet wówczas, gdyby pod warstwami przemalowań nie zachowały się fragmenty oryginalnego obrazu. Ich analiza wykazała bowiem

¹⁸ J. Susza, *Phoenix redivivus abo obraz starożytny Chełmski Matki Bożej...*, 1646, Biblioteka Instytutu Badań Literackich w Warszawie; Biblioteka Ossolineum we Wrocławiu, roz. II, par. II; Por.: J. Stefański, *Z dziejów kultu obrazu Matki Boskiej Chełmskiej*, „Lubelszczyzna” 2 (1996), nr. 3, s. 98-109.

¹⁹ E. Nowakowski (Wacław z Sulgustowa), *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej. Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, s. 86.

²⁰ *Памятники литературы Древней Руси: XIII век*, Москва 1981, s. 346 – 347.

²¹ *Ibidem.* (tłum. U.P.)

²² J. Susza, *Phoenix Tertiatu redivus abo obraz starożytny chełmski Panny i Marii Przenajświętszej*, Zamość 1684, s. 51. Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Sd. 7131496; M. Ryłło, *Koronacja cudownego obrazu Najświętszej Maryi Panny w Chełmskiej katedrze obrządku greckiego ... odprawiona roku 1765*, Berdyczów 1780, rozdz. II [E2]; K. Czernicki, *Chełm, przeszłość i pamiątki*, Chełm 1936, s. 39.

²³ A. Kwasiuk A., O. Romaniuk, *Ikona Matki Bożej Chełmskiej z XI-XII wieku – przywrócone sacrum*, tłum. P. Kondraciuk, „Zamojsko-Wołyńskie Zeszyty Muzealne” 2003, t. 1; O. Ременяка, *Чудотворный образ Холмской Божьей Матери. История спасения одной иконы*, „День” (Київ), №108, 6.VI.2006.

bliskie analogie z wyrobami złotniczymi Bizancjum i Rusi Kijowskiej XI-XII wieku²⁴.

Kościół prawosławny na ziemiach dzisiejszej diecezji lubelsko-chełmskiej od swego zarania przynależał do metropolii kijowskiej, prowincji patriarchatu konstantynopolitańskiego²⁵. Metropolia kijowska została ustanowiona około 997 roku. Była to sześćdziesiąta z kolei metropolia patriarchatu konstantynopolitańskiego. Obszar ten był w państwowości ruskiej już od trzeciej dekady X w. i z małymi przerwami (970-981, 1018-1031) stan taki trwał aż do XIV stulecia. Cerkiew prawosławna miała decydujący wpływ na osadniczy charakter tych terenów. Przepuszczalnie książe Jarosław Mądry opanował nie tylko wymienione wyżej ziemie, ale spustoszył również Sandomierz, oddalony o dwa dni marszu od Czerwieńa²⁶. Według niektórych badaczy granice państwa ruskiego mogły sięgać na zachodzie nawet poza rzekę San. W XIII w., kiedy powstały nowe biskupstwa prawosławne, książe halicko-wołyński Daniel Romanowicz (1201-1264) w 1223 roku erygował biskupstwo w Uhrowsku, które w 1236 r. przeniósł do Chełma²⁷. Władcy chełmskie zostało wydzielone z diecezji włodzimiersko-wołyńskiej. Początkowo granica wschodnia eparchii uhrowskiej opierała się na linii Bugu na północy i wschodzie. Zachodnia granica biskupstwa obejmowała kasztelanie lubelską i łukowską, należące do dzielnicy sandomierskiej. Do diecezji tej należały tereny ziemi chełmskiej i bełskiej. Rozwój terytorialny księstwa Daniela Romanowicza na północy spowodował włączenie do diecezji chełmskiej południowego Podlasia z księstwem drohickim i ziemią mielnicką²⁸. Przeniesienie stolicy księstwa z Uhrowska do Chełma wynikało z zagrożenia powstałego w okresie ofensywy mongolsko-tatarskiej na Ruś w 1236 r. Walory obronne Chełma, grodu położonego na górze, w pobliżu dzielnicy sandomierskiej, miały priorytetowe znaczenie.

Po przeniesieniu stolicy biskupstwa do Chełma w niewielkim stopniu zmieniły się jego granice. Eparchia chełmska obejmowała tereny na wschodzie do rzeki Bug, a dalej granica jej biegła wzdłuż Bugu do Niemirowa i Mielnika. Na północnym odcinku diecezja chełmska obejmowała obszar między Bugiem a Nurcem. Za-

²⁴ A. Kwasiuk A., O. Romaniuk, *Ikona Matki Bożej Chełmskiej z XI-XII wieku – przywrócone sacrum...*, s. 121-122.

²⁵ Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. I, ч. 1, Москва 1904, s. 269-272; A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968, s. 38, 39; idem, *Przyjęcie chrześcijaństwa na Rusi w opiniach XI wieku*, [w:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, red. W. Hryniewicz i J. S. Gajek, Lublin 1993, s. 89-104; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237)*, Kraków 2000, s. 59-68.

²⁶ Według kronikarza Nestora zebrane podczas kampanii 1031 r. drużyny ruskie zajęły Grody Czerwieńskie, które zostały podporządkowane państwu kijowskiemu. „Jarosław i Mściśław zebrali wojów mnogich, poszli na Lachów, i zajęli Grody Czerwieńskie znowu, i spustoszyli ziemię laską, i mnóstwo Lachów przywiedli, i rozdzielili ich. Jarosław osadził swoich nad Rosią, i są do dziś dnia”, F. Sielicki, *Kroniki staroruskie*, Warszawa 1987, s. 317.

²⁷ П. Н. Батюшков, *Холмская Русь...*, s. 14, 38, 39; И. Чистович, *Очерк истории Западно-Русской Церкви...*, cz. I, s. 6; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska ...*, s. 61, 65-68.

²⁸ Ibidem, s. 101-111.

chodnia granica biskupstwa sięgała do Liwca, dochodziła do zlewisk Tyśmienicy i Czarnej do Wieprza w okolicy Kocka, dalej wzdłuż dolnego Wieprza do granicy katolickiej diecezji krakowskiej. W skład diecezji weszły nie tylko obszary podległe władzy księcia Daniela, ale część dzielnicy sandomierskiej z zamieszkałą ludnością polską i ruską²⁹.

Sukcesy uzyskane w jednoczeniu ojcowizny podniosły prestiż księcia Daniela. Zapewne do Daniela odnosi się list Grzegorza IX z 1231 r., w którym papież nakłaniał adresata do przyjęcia katolicyzmu³⁰. Grzegorz IX w posłaniu z 22 lutego 1233 r., adresowanym do możnych polskich, występował przeciwko licznym małżeństwom polsko-ruskim tylko dlatego, że Cerkiew ruska rzekomo żądała nowego chrztu w obrządku prawosławnym. Źródła nie informują o takiej postawie duchownych prawosławnych, a apel papieża został całkowicie zignorowany. Wkrótce po apelu papieskim dwaj synowie Konrada Mazowieckiego poślubili prawosławne księżniczki ruskie. Około 1236 r. przeniósł on siedzibę biskupstwa do Chełma, zapewne z tych samych powodów, co stolicę księstwa. W XIII w. biskupa traktowano jako element władzy państwowej i z tego powodu często nazywano ich dworskimi. Władcy stanowili część dworu panującego i mieli obowiązek przebywania wraz z nim. Regułą było umieszczanie katedry biskupiej w stolicy księstwa. Pierwszym biskupem tytułującym się chełmskim był Iwan, pochodzący z Włodzimierza Wołyńskiego (1236-1260). W Chełmie książę Daniel na wzgórzu wybudował wspaniałą cerkiew św. Jana Złotoustego i drugą świętych Kosmy i Damiana: „Ozdobił też ikony, które przyniósł z Kijowa kamieniami drogimi i perłami złotymi. I Zbawiciela i Przczystej Bogarodzicy, które mu podarowała siostra Teodora z (kijowskiego) klasztoru św. Teodora”³¹. W 1260 r. książę Daniel: „zbudował ... także cerkiew ogromną w grodzie Chełmie ku czci Przczystej Panny Maryi, wielkością i pięknem nie mniejszą od tych, które były wcześniej i ozdobił ją przepięknymi ikonami”³². Całkiem możliwe, że cudowna Chełmska ikona Matki Bożej mogła być rodzinną relikwią księcia Daniela, pochodzącą od matki księcia, która miała bizantyjskie pochodzenie³³.

Od przyjęcia chrztu na ziemiach ruskich obserwuje się symbiozę państwa i Cerkwi. Przedstawiciele Kościoła uczestniczyli w życiu politycznym i wywierali wpływ na różnorodne dziedziny działalności państwa. Wzrost znaczenia duchowieństwa w życiu państwowym na ziemiach ruskich był spowodowany przyjęciem w środowisku książęcym ceremoniałem całowania krzyża przy składaniu

²⁹ Ibidem, s. 110, 111.

³⁰ М. Чубатий, *Західна Україна і Рим у 13 ст. у своїх змаганнях до церковної унії*, „Записки наукового товариства ім. Шевченка”, Львів 1917, т. СХХІІІ-СХХІV, s. 28.

³¹ В. Пуцко, *Икона Богородиці Холмської* „Церковний календар на 1994 рік.” Вид. Перемисько-Новосанцівської єпархії, s. 418.

³² Ibidem, s. 420.

³³ В. Александрович, *Холмська ікона Богородиці*, Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2001, s. 8.

przysięgi. Ceremoniał przysięgi w cerkwi miał zawsze uroczysty charakter, co potwierdzało, iż duchowieństwo stało się moralnym gwarantem porozumień między książętami. Udział Cerkwi w sprawach politycznych rósł w miarę słabnięcia władzy książęcej i postępującego rozbitcia dzielnicowego. Idea jedności ziem ruskich, ucieleśniana dotąd przez władzę wielkoksiążęcą, została przejęta w XIII w. przez duchowieństwo prawosławne. Również w społeczeństwie ruskim rosło zrozumienie roli organizacji cerkiewnej w utrzymaniu jedności państwowej.

Sprawa pozyskania Rusi Halickiej do Kościoła rzymskokatolickiego stała się bardziej aktualna po najeździe Tatarów w latach 1240-1241. Książę Daniel za cenę pomocy wojskowej obiecał przyjąć katolicyzm. Zagrożenie tatarskie spowodowało, że również książę czernihowsko-kijowski Michał Wsiewołodowicz wysłał do Rzymu metropolitę Piotra Akierowicza z prośbą o pomoc militarną. Podobnie jak Michał Wsiewołodowicz, książę halicki nie doczekał się pomocy i pozostał wierny Kościołowi prawosławnemu.

Książę Daniel jeszcze dwukrotnie tracił Halicz - na rzecz Węgrów w latach 1232-1233 i księcia czernihowskiego Michała - 1235-1241. Romanowicz nigdy nie zrezygnował z księstwa i jedynie czekał na okazję do jego przejęcia. W 1238 r. Daniel zdobył Drohiczyn, co otworzyło Romanowiczom znaczne perspektywy ekspansji na północ w kierunku plemion jaćwieskich i stworzyło możliwości ingerencji w sprawę Rusi Czarnej³⁴. Odzyskanie Drohiczyna miało dla księcia włodzimierskiego wielkie znaczenie gospodarcze. Gród ten stanowił ważny ośrodek handlowy. W ślad za zdobyczami terytorialnymi szedł rozwój struktury organizacyjnej Cerkwi prawosławnej.

Zjednoczenie ziem Romanowiczów częściowo zostało przyspieszone w wyniku najazdu tatarskiego. Tatarzy w 1239 r., po zwycięstwie nad Kałką (1223), zajęciu księstwa rizańskiego (1237), moskiewskiego, włodzimiersko-suzdalskiego skierowali się na Ruś południową. Ofiarą ich najazdu padł Czernihów, Kijów (1240), Włodzimierz i Halicz. Książę Daniel schronił się najpierw na Węgrzech, a następnie na Mazowszu. Po swoim powrocie w 1241 r. do Chełma Daniel uznał zwierzchnictwo tatarskie. Wasylko, posiadając zabezpieczenie ze strony Mazowsza i chana, zajął z polecenia Daniela w 1244 r. ziemię lubelską po Wisłę i San. Ta część dzielnic sandomierskiej stała się w drugiej połowie XIII w. miejscem polsko-ruskiej rywalizacji militarnej, albowiem książęta halicy dążyli do trwałego włączenia Lublina w granice swego państwa. Sukces ten został osiągnięty czasowo dopiero w latach 1289-1302.

Chełmskiej ikonie Matki Bożej wówczas przypisywano szczególną cudowną moc dzięki której Chełm został obroniony przed najazdem tatarskim w 1240 roku.

³⁴ B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, Warszawa 1966, s. 45 i n. Dzieje Księstwa Wołyńskiego w XI-XIII w. zostały szeroko opracowane w publikacjach: В. Пашуто, *Очерки по истории Галицко-Волынской Руси*, Москва 1950; І. Крип'якевич, *Галицько-Волинське князівство*, Київ 1984; H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. VI, cz. 1, Warszawa 1985; A. Świeżawski, *Ziemia bełska. Zarys dziejów politycznych do roku 1462*, Częstochowa 1990.

Legenda głosi, że dwie chełmskie księżne złożyły śluby, na znak wdzięczności za ocalenie miasta. Miały odnowić także cerkiew, w której przechowywana była cudowna ikona³⁵. W 1256 r. Tatarzy również nie zdołali zdobyć miasta, co przypisuje się cudownej ikonie wystawionej na wałach obronnych. Zdobycie Chełma, zrujnowanie cerkwi i odarcie ikony z drogocennej sukni i porzucenie jej na ruinach świątyni dokonali Tatarzy w 1261 roku. Legenda głosi, że Tatarzy za ten czyn zostali ukarani, oślepli, a głowy ich wykręciły się twarzą do pleców. Ikona przez sto lat przeleżała w rumowisku. Po odnalezieniu ikonę wniesiono uroczyście do odbudowanej cerkwi³⁶.

Ostatnią batalię z wojskami węgierskimi stoczył książę Daniel o Halicz w 1245 r. Pod Jarosławem, Daniel pokonał Węgrów i wojska Rościława syna Mściława, byłego księcia halickiego. W ten sposób książę zakończył dwudziestokilkuletnią walkę o zjednoczenie ojcowizny. Daniel objął księstwo halickie, a Wasylko został księciem włodzimierskim. Najbardziej interesujący nas pas pogranicza polsko-ruskiego, w tym zachodni pas ziem księstwa włodzimierskiego, znajdował się w bezpośrednim władaniu Daniela³⁷. Po zjednoczeniu księstwa włodzimierskiego i halickiego Daniel i Wasylko wspólnie występowali wobec sąsiadów, ale faktycznym kreatorem polityki zagranicznej był Daniel. Książę, po 1245 r. postanowił prowadzić aktywną politykę wobec zagrażających ziemiom ruskim Jaćwingów. Prezydentem do ziem jaćwieskich było również państwo litewskie, które pod rządami Mendoga znacznie poszerzyło swoje terytorium. Mendog zajął między innymi tereny należące do Rusi Czarnej (księstwo nowogródzkie).

Po przyjęciu unii przez prawosławnego biskupa chełmskiego Dionizego zaczyna się okres dualizmu w dziejach diecezji chełmskiej. Akt unii był wyznaniem wiary biskupa, ale nie duchowieństwa i wiernych. Ci ostatni w znacznej części pozostali przy prawosławiu. To wierni stali się depozytariuszami wiary prawosławnej na terenie diecezji chełmskiej, a zwłaszcza mieszczaństwo ruskie, często powiązane z tworzonymi przez siebie bractwami³⁸. Od aktu unii brzeskiej 1596 r. aż do lat siedemdziesiątych XVII w. istniały faktycznie dwie chełmskie diecezje Cerkwi wschodniej w granicach, jakie miała eparchia prawosławna przed tym aktem. Obok unickiego biskupa Dionizego jurysdykcję na terenie diecezji chełmskiej wobec wyznawców prawosławia sprawował aż do swej śmierci w 1607 r. władca lwowski Gedeon (Bałaban). Suplika mieszczan ratneńskich z 17 października 1614 r. do metropolity unickiego Józefa Welamina Rutskiego świadczy o ich głębokim przywiązaniu do tradycji prawosławnej: „My, ubodzy mieszczanie, wspólnie z kapłanami, ojcami naszymi, pokornie prosimy miłościwej łaski i błogosławieństwa

³⁵ В. Пуцко, *Ікона Богородиці Холмської...*, s. 395.

³⁶ *Город Холм и его древняя святыня Чудотворная икона Божьей Матери...*, s. 20-21.

³⁷ М. Грушевський, *Історія України-Руси*, t. III, s. 61-63; В. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, s. 115-130.

³⁸ A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003.

pasterskiego waszej miłości, naszego miłościwego pana, abyśmy ubodzy i grzeszni ludzie mogli być zachowani przy wszystkich starodawnych i od świętych i bogobojnych Ojców przekazanych ceremoniach i nabożeństwach zwykłych dla świętej cerkwi wschodniej, jako matki naszej i abyśmy nigdy nienaruszeni w nich byli, my sami i potomkowie nasi”³⁹.

Od 1621 r. diecezja chełmska posiadała dwóch hierarchów. Władysław Paisjusz (Hipolitowicz Czerkawski) nigdy nie wszedł w realne posiadanie swojej katedry. W okresie sprawowania urzędu przez Atanazego Pakostę biskup nie przebywał często na terenie swojej nominalnej diecezji. Władysław Paisjusz osiadł w monasterze św. Onufrego w Jabłecznej nad Bugiem, blisko swej diecezji i stamtąd kierował sprawami prawosławia chełmskiego. Wykorzystywał przy tym swych osobistych namiestników. Przebywając w Jabłecznej, faktycznie pełnił funkcję ihumena monasteru, dając się poznać jako dobry jego opiekun. 9 maja 1621 r. uzyskał od wojewody bełskiego Rafała Leszczyńskiego potwierdzenie aktu fundacyjnego i rozszerzenie dotychczasowego uposażenia. Biskup prowadził procesy o zagarnięte dawne wsie biskupie: Strzyżów, Cieszyn, Butyń, Żuków, Niewirków i Peremiwołek⁴⁰.

Atanazy Pakosta zmarł na początku sierpnia 1625 r., po sześciu latach pełnienia urzędu. W kilka lat po jego śmierci późniejszy metropolita Piotr Mohyła zapisał w swoich *Opowieściach o cudownych i nadzwyczajnych zjawiskach w cerkwi prawosławnej* historię „okrutnego człowieka Atanazego Pakosty, biskupa chełmskiego, surowego i okrutnego za życia, prześladowcy prawosławnych, dopuszczającego się rozmaitych gwałtów na duchownych i świątyniach”⁴¹. Po śmierci Atanazego Pakosty sprawami diecezji w imieniu metropolity jako tymczasowy administrator zarządzał bazylianin Metody Terlecki, który w 1628 r. został unickim biskupem chełmskim. Z jego inicjatywy powołano w roku 1646 komisję do zbadania i opisanie Chełmskiej ikony matki Bożej, która potwierdziła dawność kultu i jej cudowną moc.

Wydarzenia polityczne w państwie spowodowały, że sejm w listopadzie 1649 r. ratyfikował postanowienia ugody zborowskiej, a Jan Kazimierz dyplomem z 12 stycznia 1650 r. przywrócił biskupstwo chełmskie prawosławnym i przekazał je bezpośrednio metropolicie Sylwestrowi Kossowowi przywilejem z 22 stycznia 1650 r. z zastrzeżeniem, by ten mianował jego biskupa za wiedzą i zgodą króla. Metropolita zaangażował się osobiście w przejmowanie diecezji, m.in. odbierając z rąk unitów cerkwie w Lublinie i Krasnymstawie oraz wypędzając z katedry chełmskiej Jakuba Suszę⁴². Unicy ukryli Chełmską ikonę Matki Bożej i zwrócili się do króla, aby pozwolił im przenieść ikonę w inne miejsce. Po długich poszuki-

³⁹ *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией, Санкт-Петербург 1851, т. IV, с. 434-435.*

⁴⁰ A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997, s. 34-35.

⁴¹ A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 35.

⁴² A. Mironowicz, *Sylwester Kossow, władca białoruski, metropolita kijowski*, Białystok 1999, s. 72.

waniach, w których uczestniczyli prawosławni mieszczanie, odnaleziono ikonę w podziemiach soboru i ponownie umieszczono w cerkwi⁴³.

Rozwój wydarzeń spowodował zmianę sytuacji wyznaniowej w Rzeczypospolitej. Król Jan Kazimierz odebrał prawosławnym cudowny obraz Matki Bożej, z którym udał się pod Beresteczko, naprzeciw wojskom Bohdana Chmielnickiego. Wiadomo, że przed bitwą ikonę obnoszono pomiędzy szeregami polskiego wojska, które zanosilo do niej modlitwy⁴⁴. Zwycięstwo beresteckie (1651 r.) wpłynęło na ograniczenia w państwie praw ludności prawosławnej. Po bitwie król odebrał im biskupstwo chełmskie i przywrócił je unitom przywilejem z 29 lipca 1651 r., nawiązując do stanu sprzed Zborowa i przekazując ponownie w administrację dla Jakuba Suszy. Metropolita unicki Antoni Sielawa w 1652 r. wyświęcił go na biskupa. Dionizy Bałaban opuścił diecezję. Później został biskupem łuckim (1654-1663) i metropolitą kijowskim (1658-1663)⁴⁵.

Przełom XVII i XVIII wieku oraz synod zamojski stanowią początek nowej epoki w dziejach diecezji chełmskiej. Dobiały końca permanentne spory prawosławno-unickie i od tego czasu nieprzerwanie aż do rozbiorów Cerkiew unicka jest w zasadzie jedynym wyznaniem ruskich mieszkańców na terenie diecezji chełmskiej.

Chełmska ikona Matki Bożej, cieszyła się dużą popularnością w czasach nowożytnych. To wówczas zbierano dokumenty świadczące o jej cudach. Joanicjusz Galatowski w dziele - *Niebo nowe*, 1665- oparł historię słynącej z cudów ikony, o prace Jakuba (Suszy). Po zwycięskiej bitwie pod Beresteczkiem w 1651 r. ikonę wystawiono do adoracji w katedrze łacińskiej we Lwowie, a następnie król polecił ją przewieść do stolicy. W Warszawie wystawiono ikonę w kaplicy na Zamku Królewskim. W 1652 r. ikona powróciła do Chełma. Król wielokrotnie zabierał ikonę na wyprawy wojenne min. pod Kamieniec Podolski, Żwaniec.

Towarzyszyła w wyprawach wojennych Michała Korybuta Wiśniowieckiego i Jana Sobieskiego. Właściwie zwyczaj zabierania ikon na wyprawy wojenne był rozpowszechniony szczególnie w Bizancjum i na Rusi min. Matki Bożej Kazańskiej, Smoleńskiej, Włodzimierskiej. W 1646 r. zakonnik chełmskiego klasztoru św. Bazylego Wielkiego - Jakub Susza, w latach 1652 – 1685 biskup chełmski, wydał książeczkę z opisem 100 najważniejszych cudów, które dokonywały się w wyniku próśb kierowanych do Matki Bożej. Tego samego roku (22 lipca) komisja pod przewodnictwem Pawła Owłuczynskiego, biskupa samborskiego i koadiutora w Przemyślu uznała obraz Matki Boskiej Chełmskiej za cudowny. W 1765 r. odbyła się pierwsza koronacja ikony według ceremoniału rzymskiego i celebrowana była przez biskupa Maksymiliana Ryłło⁴⁶.

⁴³ Н.П.Батюшков, *Холмская Русь...*, s. 97.

⁴⁴ Ibidem, s. 98.

⁴⁵ A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, s. 145.

⁴⁶ M. Ryłło, *Koronacja cudownego obrazu Najświętszej Maryi Panny w Chełmskiej katedrze obrządku greckiego ... odprawiona roku 1765*, Berdyczów 1780. Muzeum Chełmskie, H- 921; Muzeum Narodowe

W roku 1875 na mocy ukazu carskiego zniesiono unię z Rzymem. Cerkiew wraz Chełmską ikoną Matki Bożej na Górcze Chełmskiej powróciła do Kościoła prawosławnego. Cudowna ikona w 1891 r. otrzymała nową sukienkę, wykonaną ze srebra próby 84 w petersburskiej pracowni Owczynnikowych. Sukienka była także złocona, ozdobiona emalią oraz drogimi kamieniami⁴⁷.

W 1915 r. wierni prawosławni z Chełma uciekając przed wojskami austriackimi, wyjechali w głąb Rosji zabierając także ikonę (zabrał protojerej Mikołaj Gankiewicz). Chełmska ikona Matki Bożej przez trzy lata przebywała w Moskwie. W 1918 r. po proklamowaniu Ukraińskiej Narodowej Republiki ikona została przewieziona do Kijowa, a następnie trafiła do cerkwi żeńskiego monasteru Floriwskiego na Podolu. W latach dwudziestych i trzydziestych XX w. w obawie przed konfiskatą, ikona była przechowywana w domach prywatnych min. u Natalii Wasilenko (historyczki), od 16 lipca 1933 r. u protojereja Anatolija Junaka.

19 maja 1940 r., podczas niemieckiej okupacji, reaktywowane zostało biskupstwo prawosławne w Chełmie, którego ordynariuszem został arcybiskup Ilarion (Iwan Ohijenko). Na Górcze Chełmskiej utworzono katedralny sobór prawosławny. Arcybiskup Ilarion przyczynił się do odnalezienia Chełmskiej ikony Matki Bożej przechowywanej dotychczas w domach prywatnych. Ponadto przekazał ikonę do konserwacji do Kijowa, aby następnie po niej uroczystie wprowadzić cudowną ikonę ponownie do soboru w Chełmie (27 września 1940 r.). Ikony nie umieszczono jednakże w ołtarzu, gdyż trwały prace remontowe w cerkwi, a jedynie w prywatnej kaplicy arcybiskupa Ilariona. W 1944 r. arcybiskup Ilarion w wyniku ewakuacji przed zbliżającym się frontem wojennym podjął próbę również ocalenia cudownej ikony i innych cennych, wartościowych rzeczy cerkiewnych. Transport kolejowy, w którym się znajdowała ikona został zbombardowany pod Krakowem. Ikonę uratowała pani Bułhakowa, która przywiozła ją do Lublina i przekazała prawosławnemu księdzu. Cudowna ikona została ponownie przekazana do Chełma, w którym jeszcze przebywał duchowny prawosławny Gawryło Korobczuk. To on wysłał po ikonę do Lublina diakona Surikowa i swoją starszą córkę Ludmiłę. Od czasu powrotu do Chełma ikona przechowywana była w mieszkaniu Korobczuków.

Po II wojnie światowej, w grudniu 1945 r. podczas przymusowych wysiedleń ludności ukraińskiej z terenów Chełmszczyzny rodzina duchownego Korobczuka wyjechała do Łucka. Chociaż rodzina miała dokumenty uprawniające do wyjazdu na zachód, duchowny wolał pojechać tam, gdzie przesiedlano jego parafian- jak wspomina Nadia Gawriłowna Gorlicka (Hawryliwna Horłycka), młodsza córka proboszcza. W 1945 r. udając się na Ukrainę, wywiózł ikony i ikonostas. Rodzina Ko-

w Warszawie, XVIII 4 SD 7015. Cf. A. Baranowski, *Oprawy uroczystości koronacyjnych wizerunków Marii na Rusi Koronnej*, *Biuletyn Historii Sztuki*, LVII, Warszawa 1995, nr 3-4, s. 307-308.

⁴⁷ Ф. Гербачевский, *Русские древности и памятники Холмско-Подляшской Руси (Люблинской и Седлецкой губерний)*, Варшава 1892, s. 21-23.

robczuków chciała cudowną ikonę przekazać do monasteru w Poczajowie, jednakże ówczesny archimandryta zasugerował, że ikona będzie bezpieczniejsza w ich domu z uwagi na niespokojne czasy. W ten sposób Chełmska ikona Matki Bożej dotarła do Łucka. Po śmierci w 1968 r. duchownego Korobczuka ikona znajdowała się w Iwanofrankowsku (dawny Stanisławów) u Mikołaja, syna córki Ludmiły. W 1996 r. Nadia Gawriłowna Gorlicka przywiozła ikonę do Łucka ze względu na obecność w mieście przesiedleńców z Chełmszczyzny. Rodzina ks. Gawryły Korobczuka przechowywała ikonę w prywatnym mieszkaniu od 1945 roku. Nadia Gawriłowna Gorlicka opisała ostatnie dziesięciolecie trudnej historii cudownego wizerunku. Świadoma wartości duchowej, historycznej i artystycznej ikony, zaniepokojona jej stanem technicznym, oddała ikonę do konserwacji. W ścisłej tajemnicy ikonę 16 listopada 1996 roku przekazano do konserwacji⁴⁸. We wrześniu 2000 r., nastąpiło oficjalne przekazanie Chełmskiej ikony Matki Bożej do zbiorów Wołyńskiego Muzeum Krajoznawczego w wieczysty depozyt pod warunkiem pozostawania dzieła w granicach miasta Łucka. Do badań nad ikoną włączyli się specjaliści z wołyńskiego muzeum. Z inicjatywy Wołyńskiego Muzeum Krajoznawczego oraz profesora Akademii Sztuki Ukrainy L. S. Milajewej, utworzono także specjalną komisję do badań nad ikoną⁴⁹.

25 kwietnia 2002 r. Rada Ministrów Ukrainy wydała postanowienie nr 363 o przyznaniu funduszy na odnowienie napisanej w XII wieku cudownej ikony Chełmskiej Bogarodzicy w Wołyńskim Muzeum Krajoznawczym. Odnalezienie Chełmskiej ikony Matki Bożej na przełomie tysiącleci to jedno z największych wydarzeń w historii Kościoła prawosławnego w tej części Europy. Wydarzenie to spowodowało niezwykle zainteresowanie środowisk naukowych wielu krajów, ale przede wszystkim było to wielkie wydarzenie w życiu religijnym wiernych. Muzeum stało się obiektem pielgrzymek. Na prośbę wiernych odbywają się tam nabożeństwa. Ikona Matki Bożej Chełmskiej ma swe liczne kopie, pochodzące głównie z XVIII i XIX wieku, które są choć stylistycznie odległe od bizantyńskiego pierwowzoru, to są również obiektem kultu wśród wiernych Kościoła prawosławnego.

Bibliografia

Źródła

Akty, odnosiaszczyjesia k istorii Zapadnoj Rossii, sobrannyje i izdannyyje Archieograficeskoju komissijeju, Sankt-Pietierburg 1851, t. IV.

Ryłło M., *Koronacja cudownego obrazu Najświętszej Maryi Panny w Chełmskiej katedrze obrządku greckiego ... odprawiona roku 1765, Berdyczów 1780*. Muzeum Chełmskie, H- 921; Muzeum Narodowe w Warszawie, XVIII 4 SD 7015. Cf. A. Baranowski, *Oprawy uroczystości koronacyjnych wizerunków Marii na Rusi Koronnej*, *Biuletyn Historii Sztuki*, LVII,

⁴⁸ Szerz. Por. A. Kwasiuk, O. Romaniuk, *Ikona Matki Bożej Chełmskiej z XI-XII wieku – przywrócone sacrum*, tłum. P. Kondraciuk, „Zamojsko-Wołyńskie Zeszyty Muzealne” 2003, t. 1.

⁴⁹ Ibidem, s. 124.

Warszawa 1995, nr 3-4.

Susza J., *Phoenix Tertiatu redivus abo obraz starożytny chełmski Panny i Marii Przenajświętszej*, Zamość 1684, s. 51. Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Sd. 7131496.

Opracowania

Aleksandrowicz W., *Chołmska ikona Bogorodici*, Lwów: Instytut ukrajinoznawstwa Im. Ji. Krip'jakiewia NAN Ukraini, 2001.

Bantysz-Kamienski N., *Istoriczeskoje izwiestije o woznikszej w Polsce Unii*, Wilno 1886.

Batiuszkow N.P., *Chołmskaja Ruś. Istoriczeskije sudby pusskiego Zabuzja*, Sankt- Pietierburg 1887.

Bendza M., *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681*, Warszawa 1982.

Bendza M., *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674-1686*, Warszawa 1987.

Bieńkowski L., *Kultura intelektualna w kręgu Kościoła wschodniego w XVII-XVIII w.*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*, cz. I: *Kultura umysłowa*, red. J. Kłoczowski, Warszawa 1989.

Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. II, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969.

Charłampowicz K., *Zapadno-russkije prawosławnyje szkoły XVI i naczata XVII w.*, Kazań 1898.

Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934.

Choma J., *De Metropolia Kioviensi in periodo Berestensi, Romae* 1979.

Chynczewska-Hennel T., *Polityka Stolicy Apostolskiej wobec unii i prawosławia w Rzeczypospolitej XVII wieku*, [w:] *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI-XX)*, red. T. Chynczewska-Hennel, Warszawa 1997.

Czernicki K., *Chełm, przeszłość i pamiątki*, Chełm 1936.

Czystowicz I., *Oczerk istorii Zapadno-Russkoj Cerkwi*, cz. I, Sankt-Pietierburg 1882, cz. II, Sankt-Pietierburg 1884.

Czubatij M., *Zachidna Ukrajina i Rim u 13 st. u svojich zmaganiach do cerkownoji uniji*, „Zapiski naukowego towarzystwa im. Szewczenka”, Lwów 1917, t. CXXIII-CXXIV.

Ćwikła L., *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej*, Lublin 2006.

Degiel R., *Prawosławni i protestanci*, Warszawa 2000.

Deluga W., *Ikona Matki Boskiej Chełmskiej. Głos w dyskusji badaczy polskich i ukraińskich*, „Восточноевропейский археологический журнал”, 4(17) июль-август 2002, <http://archaeology.kiev.ua/journal/040702/deluga.htm>

Deruga A., *Piotr Wielki a unia kościelna 1700-1711*, Wilno 1936.

Deruga A., *Walka z rusyfikacją Kościoła prawosławnego w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego (1788-1792)*, „Ateneum Wileńskie”, 1936, t. XI.

Dmitrijew M. W., *Prawosławie i reformacja*, Moskwa 1990.

Dudra S., *Kościół prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej*, Zielona Góra 2004.

Dyłałowa H., *Dzieje Unii Brzeskiej*, Olsztyn 1996.

Dyłałowa H., „Unia w Królestwie Polskim (1815-1915)”, [w:] *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI-XX w.)*, red. J. Bardach, Warszawa 1997.

Dzięgielewski J., *O tolerancję dla zdominowanych*, Warszawa 1986.

- Floria B. N., *Briestkije sinody i Briestkaja unija*, „Sławianie i ich сосiedi”, Moskwa 1991, wip. 3
- Gierbaczewskij F., *Russkije driewnosti i pamiatniki Chołmsko-Podlaszskoj Rusi (Lublinskoj i Siedleckoj gubernii)*, Warszawa 1892.
- Gil A., *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin – Chełm 1999.
- Glinka L., *Diocesi Ucraino-Cattolica di Cholm, Romae* 1975.
- Gołubiew S. T., *Istorija Kijewskoj Duchownoj Akademii*, Kijew 1886.
- Gołubinskij Je., *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. I, cz. 1, Moskwa 1904.
- Gorod Chołm i jego driewnija swiatynia Czudotwornaja ikona Bożej Materi*. Warszawa, wyd. Chołmsko Bogorodickogo Prawosławnego Bractwa 1882.
- Gruszewskij A., *Oczerk istorii Turowo-Pinskogo kniażestwa w sostawie Litowsko-Russkogo gosudarstwa XIV-XVI ww.*, „Kijewskije Uniwersitetskije Izwiestija”, 1902, G. XLII, № 10.
- Gruszewskij M. S., *Istorija Ukrajini-Rusi*, T. 3, Lwów 1905.
- Gudziak B., *Kryza i rieforma. Kijiwska metropolija, cargorodskij patriarchat i gienieza Bieriestiejskoj uniji*, Lwów 2000.
- Halecki O., *From Florence to Brest (1439-1596)*, Romae 1958.
- Isajewicz Ja. D., *Bractwa ta jich rol w rozwitku ukrajinskoj kulturi XVI-XVII stolittia*, Kijów 1966.
- Jobert A., *De Luther á Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*, Paris 1979.
- Kania J., *Likwidacja cerkwi na Lubelszczyźnie w okresie międzywojennym*, „Chrześcijanin w Świecie”, 1982, nr 9.
- Karaszewicz P. I., *Oczerk istorii prawosławnoy cerkwi na Wołyni*, Sankt-Pietierburg 1855 .
- Kartaszow A. W., *Oczerki po istorii russkoj cerkwi*, t. II, Paryż 1959.
- Kłoczowski J., *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa 2000.
- Krip’jakiewicz I., *Galičko-Wolinśkie kniaziwstwo*, Kijów 1984.
- Kryżanowskij Je. M., *Russkoje Zabuzże: Chołmszczyna i Podlaszje*, Sankt-Pietierburg 1911.
- Kwasiuk A., Romaniuk O., *Ikona Matki Bożej Chełmskiej z XI–XII wieku – przywrócone sacrum*, tłum. P. Kondraciuk, „Zamojsko-Wołyńskie Zeszyty Muzealne” 2003, t. 1.
- Krasowski K., *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historyczno-prawne*, Warszawa 1988.
- Kuprianowicz G., *Kościół prawosławny w Polsce w XX wieku*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski i J. Leśniewska, Lublin 1999.
- Kuryłowicz A., *Prasa prawosławna w II Rzeczypospolitej*, [w:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, red. P. Chomik, Białystok 2000.
- Lewicki K., *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów 1933.
- Likowski E., *Dzieje Kościoła unickiego*, t. I, Warszawa 1906.
- Litak S., *W kręgu chrześcijaństwa wschodniego*, [w:] *Historia Kościoła (1500-1715)*, t. III, Warszawa 1986.
- Łapiński A., *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny*, Warszawa 1937 .
- Łowmiański H., *Początki Polski*, t. VI, cz. 1, Warszawa 1985.
- Melnyk M., *Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły*, Olsztyn 2005.
- Mironowicz A., *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.

- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006.
- Mironowicz A., *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991.
- Mironowicz A., *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997.
- Mironowicz A., *Sylwester Kossow, władca białoruski, metropolita kijowski*, Białystok 1999.
- Mironowicz A., *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998.
- Mitropolit Ilarion [I. I. Ogijenko], *Ukrajinska Cerkwa*, t. II, Winnipeg 1982.
- Mitropolit Makarij (M. P. Bułgakow), *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. X-XII, Sankt-Pietierburg 1880-1883.
- Müller W., *Trudne stulecie*, [w:] *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1975*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1992.
- Nowakowski P., *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po unii brzeskiej*, Kraków 2004.
- Olchowskij G., *Istoriczeskije sudby Chołmskoj Rusi*, Lwow 1905.
- Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia*. 1918-1939, Warszawa 1989.
- Papierzyńska-Turek M., *Problem autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce w latach 1918-1939*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy”, 1980, nr 1-3.
- Папуто В., *Очерки по истории Галицко-Волынской Руси*, Москва 1950.
- Pawluczuk U. A., *Ławra Poczajowska. Pod opieką Matki Bożej i św. Hioba*, Białystok 2013.
- Pawluczuk U. A., *Osiemnastowieczne Wilno - miasto wielu religii i narodów*, Białystok 2015.
- Pawluczuk U. A., *Wileński monaster Św. Ducha w dziejach Kościoła prawosławnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2019.
- Pawluczuk U. A., *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, Białystok 2007.
- Pelica G. J., *Kościół prawosławny w województwie lubelskim (1918-1939)*, Lublin 2007.
- Pidrucznyj P., *Wasilijanskiej Czyn wid Bieriestiejskiego z'jednannia (1595) do 1743 roku*, „Analecta Ordinis S. Basili Magni”, Romae 1988, seria II, vol. XIII (XIX).
- Pietruszewicz A. S., *Chołmskaja jeparchija i swiatiteli jejo*, Lwow 1867.
- Płochij S., *Papstwo i Ukraina: politika rimskej kurii na ukraińskich ziemiach w XVI-XVII ww.*, Kijew 1989.
- Płoszczanski W. M., *Proszłoje Chołmskoj Rusi po archiwnym dokumientam XV-XVIII ww. i drugim istocznikam*, t. 1, Wilno 1899.
- Pucko W., *Ikona Bogorodici Chołmskoj „Cerkownij kalendar na 1994 rik.”* Wid. Pieriemsko-Nowosancziwskoji jeparchiji.
- Podskalsky G., *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237)*, Kraków 2000.
- Poppe A., *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968.
- Poppe A., *Przyjęcie chrześcijaństwa na Rusi w opiniach XI wieku*, [w:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, red. W. Hryniewicz i J. S. Gajek, Lublin 1993.
- Ptaszycki S., *Stosunek dawnych władz polskich do Cerkwi ruskiej*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci W. Abrahama*, Warszawa 1930.
- Radwan R., *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796-1839*, Roma – Lublin 2001.

- Riemieniaka O., *Czudotворnyj obraz Chołmskoj Bożej Materi. Istorija spasienija odnoj ikony, „Dien”* (Kijew), №108, 6.VII.2006.
- Sakowicz E., *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego 1788-1792*, Warszawa 1935.
- Senyk S., *Women's Monasteries in Ukraine and Bielorrussia to the Period of Suppressions*, Roma 1983.
- Serczyk W. A., *Na dalekiej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny do 1648 roku*, Kraków 1986.
- Serczyk W. A., *Na płonącej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny 1648-1651*, Warszawa 1998.
- Sielicki F., *Kroniki staroruskie*, Warszawa 1987.
- Sosna G., *Cerkiewna własność ziemska na Białostoczczyźnie w XV-XX wieku*, Białystok 2004.
- Sosna G., *Kościół Prawosławny na Białostoczczyźnie w ocenie władz II Rzeczypospolitej. Wykaz dokumentów*.
- Sytuacyjne sprawozdania Urzędu Wojewódzkiego z lat 1928-1939*, Ryboły 1991.
- Sosna G., *Wykaz hierarchii i kleru parafialnego oraz opiekunów cerkiewnych Kościoła Prawosławnego na Białostoczczyźnie w latach 1839-1986*, Białystok 1986.
- Stefański J., *Z dziejów kultu obrazu Matki Boskiej Chełmskiej, „Lubelszczyzna”* 2 (1996), nr. 3.
- Szaraniewicz I., *Istorija Galicko-Włodimirskoje Rusi ot naidawniejszych wriemien do roku 1453*, Lwow 1863.
- Szczur J., *Modlitwa przed oryginałem i kopią Chełmskiej Ikony Bogurodzicy w Łucku*, https://wiadomosci.cerkiew.pl/news.php?id_n=3996
- Śliwa T., *Kościół unijny w Polsce w latach 1596-1696*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor i Z. Obertyński, t. I, Poznań 1974; J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych*, Warszawa 1986;
- Świeżawski A., *Ziemia bełska. Zarys dziejów politycznych do roku 1462*, Częstochowa 1990.
- Tazbir J., *Problemy wyznaniowe*, [w:] *Polska XVII wieku*, red. J. Tazbir, Warszawa 1977.
- Tieodorowicz N. I., *Gorod Włodimir Wołyńskiej gubernii w swiazi s istoriej Wołyńskiej ijerarchii*, Poczajew 1893.
- Titow F. I., *Russkaja prawosławna cerkoń w Polsko-Litowskom gosudarstwie w XVII-XVIII ww.*, t. I-II, Kijew 1905; t. III, cz. 1, Kijew 1916.
- Tomkiewicz W., *Cerkiew dyzunicka w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej 1596-1795, „Przegląd Powszechny”*, 1921, t. CIC.
- Uljanowski W. I., *Istorija cerkwi ta rieligijnoji dumki w Ukraini*, t. I, Kijiw 1994.
- Urban K., *Kościół prawosławny w Polsce. 1945-1970*, Kraków 1996.
- Urban K., *Kościół Prawosławny w Polsce*, Kraków 1992.
- Urban K., *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956*, Kraków 1998.
- Urban K., *Z dziejów Kościoła prawosławnego na Dolnym Śląsku. 1946-1956*, Białystok 1998.
- Wawrik M., *Naris rozwitku i stanu Wasilijanskiego czyna XVII-XX st.*, „Analecta Ordinis S. Basili Magni”, seria II, vol. X, Romae 1979.
- Wilkiel K., *Chełmskie uroczystości 2021 IX 22*, http://www.lublin.cerkiew.pl/aktual.php?id_n=1682&id=139
- Włodarski B., *Polska i Ruś 1194-1340*, Warszawa 1966.
- Woliński J., *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936.
- Żukowicz P., *Siejmowaja borėba prawosławnogo zapadnorusskiego dworianstwa s cerkownoj unijej do 1609 g.*, Sankt-Pietierburg 1901.



Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: jedno dzieło – wiele narracji

Mirosław Piotr Kruk

Uniwersytet Gdański / Muzeum Narodowe w Krakowie

STRESZCZENIE

Wizerunek *Matki Boskiej Chełmskiej* należy do najstarszych i najcenniejszych ikon związanych z początkami Rusi, a potem losami Rzeczypospolitej. Przechowywana przez kilkaset lat w katedrze pw. Narodzenia Bogurodzicy w Chełmie, długo po II wojnie światowej uważana była za zaginioną. Analiza stylistyczna odnalezionego dzieła wskazuje na jego grecki rodowód, być może z pracowni Konstantynopola oraz powstanie w końcu XII – na początku XIII wieku. Ikona *Chełmska* reprezentuje typ Marii praworęcznej (gr. *Dexiokratousa*), który rozpowszechniał się szczególnie intensywnie tak w Bizancjum, jak i w Italii w XIII – XIV wieku. Pewne podobieństwo formalne łączy z nią np. tzw. *Madonnę Konstantynopolitańską*, datowaną na 2. poł. XIII w., a czczoną w opactwie benedyktyńskim w Padwie. O zabytku chełmskim powstało wiele opracowań, które naświetlają rozmaite konteksty jego dziejów i znaczenia, ale też zdradzają określone preferencje – wśród autorów ukraińskich czy rosyjskich większe zainteresowanie wzbudzała proveniencja ikony i jej oryginalny wygląd, wśród polskich – cuda, koronacje, udział w wyprawach wojennych, zatem nowożytna oprawa jej kultu. Istotne ponad to jest dostrzeżenie w tym dziele, jak też wielu innych mniej efektownych, wspólnego dziedzictwa mieszkańców ziem pogranicza, co służy lepszemu ich zrozumieniu, ochronie i tworzeniu warunków ich przetrwania dla przyszłych pokoleń.

Słowa kluczowe: Beresteczko, Chełm, ikona, palladium, Ruś

ABSTRACT

The Icon of Our Lady of Chelm: One Work – Many Narratives

The image of Our Lady of Chelm is one of the oldest and most valuable icons associated with the beginnings of Rus, and later the fate of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Stored for several hundred years in the Cathedral of the Nativity of the Mother of God in Chelm, for a long time after World War II it was considered lost. A stylistic analysis of the found work points to its Greek origin, possibly from the workshop of Constantinople, and its creation in the late 12th or early 13th century. The icon of Chelm represents the type of right-handed Mary (gr. *Dexiokratousa*), which spread particular-

ly intensively both in Byzantium and in Italy in the 13th-14th centuries. The so-called Madonna of Constantinople, dating from the second half of the 13th century and worshipped in the Benedictine abbey in Padua, shares a certain formal similarity with it. A number of studies have been written on the Chelm icon, highlighting various contexts of its history and significance, but also revealing certain preferences – among Ukrainian or Russian authors more interest was aroused by the provenance of the icon and its original appearance, while Polish authors were interested in miracles, coronations, participation in military campaigns, and therefore in the modern setting of its cult. Moreover, it is important to see in this work, as well as in many other less impressive ones, the common heritage of borderland inhabitants, which serves to better understand them, protect them and create conditions for their survival for future generations.

Keywords: Beresteczko, Chelm, icon, palladium, Ruthenia

Wizerunek *Matki Boskiej Chełmskiej* należy do najstarszych i najcenniejszych ikon wiązanych z początkami Rusi, a potem losami Rzeczypospolitej [il. 1]¹. Przechowywana przez kilkadziesiąt lat w katedrze pw. Narodzenia Bogurodzicy w Chełmie, długo po II wojnie światowej uważana była za zaginioną. Odnaleziona w Łucku w latach 90-tych XX w. ikona *Matki Boskiej Chełmskiej* cieszyła się tak znaczącym kultem, że przeniesiono go w międzyczasie na kopię, którą wprowadzono do świątyni chełmskiej w 1945 i koronowano dwukrotnie – w 1946 roku przez ówczesnego biskupa lubelskiego Stefana Wyszyńskiego oraz w 1957 – przez biskupa lubelskiego Piotra Kałwę. Analiza stylistyczna odnalezionego dzieła wskazuje na jego grecki rodowód, być może z pracowni Konstantynopola oraz powstanie w końcu XII – na początku XIII wieku. Ikona *Chełmska* reprezentuje typ Marii praworęcznej (gr. *Dexiokratousa*), który rozpowszechniał się szczególnie intensywnie tak w Bizancjum, jak i w Italii w XIII – XIV wieku, a należały do niego ikony *Matki Boskiej Włodzimierskiej*, *Chełmskiej*, czy ikona z Czarńcy k. Włoszczowej, zdające się wskazywać na szczególnie czczony wzór w stolicy Cesarstwa Bizantyńskiego, powielany m. in. przez warsztaty cypryjskie i wschodniośródziemnomorskie. Ikona *Chełmska* zdradza np. pewne podobieństwo formalne do tzw. *Madonny Konstantynopolińskiej*, datowanej na 2. poł. XIII w., czczonej w opactwie benedyktyńskim w Padwie² [il. 2]. Zgodnie z legendą ikona namalowana przez św. Łukasza miała

¹ Wybrana literatura przedmiotu: K. Mart, *Phoenix Jakuba Suszy źródłem do badań ikonografii Matki Bożej Chełmskiej*, Series Byzantina 2 (2004), s. 189-201; J. Zięba, *Dzieje jednego obrazu. Opowieść o Cudownej Ikonie Matki Boskiej Chełmskiej*, Lublin 2008; Ikona Холмської Богородиці: дослідження та матеріали, Луцьк 2010; Волинська ікона: дослідження та реставрація. Матеріали міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 24 – 25 жовтня 2012 року, Луцьк 2012; *Przywrócona ratifici. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia - kult - kontekst społeczny*, red. A. Gil, ks. M. Kalinowski, I. Skoczylas, Lublin 2016; В. Александрович, *Холмська ікона Богородиці з Емануїлом*, Львів 2018.

² M. Vacci, *The Legacy of the Hodegetria: holy icons and legends between East and West*, [w:] *Images of the*

zostać przeniesiona z Konstantynopola w trakcie – jak to określono furii ikonoklastycznej, stąd jej przydomek *Salus Populi Patavini*. Przechowywana jest w kaplicy św. Łukasza w opactwie benedyktyńskim św. Justyny w Padwie i do niedawna znane było jej jedynie oblicze barokowe.

O *Matce Boskiej Chełmskiej* napisano już bardzo dużo. Po sensacyjnym ujawnieniu ikony narosło na jej temat wiele literatury, poświęcono wiele konferencji naukowych, przede wszystkim zapanowała ogólna radość z racji przywrócenia z niebytu tego jednego z najcenniejszych dzieł sakralnej. Najbardziej chyba obszerną monografię ikonie poświęcił Wołodimir Ałeksandrowycz³. Od jakiegoś czasu natomiast nawiedzała mnie refleksja jak różnie można pisać o tym samym dziele. Szczególnie inspirujące okazało się skromne wydarzenie związane z zakończeniem konserwacji antependium do ołtarza Matki Bożej z panoramą Bitwy pod Beresteczkiem [il. 3]. Latem tego roku pojawiła się nagła propozycja, by w związku z zakończeniem konserwacji owego frapującego dzieła sztuki złotniczej w jednej z pracowni krakowskich, zaprezentować je zwiedzającym Muzeum Narodowe w Krakowie⁴. W tym celu zaadaptowane zostały sale wystaw zmiennych w Pałacu Biskupa Erazma Ciołka, Oddziale MNK, w którym mieści się stała ekspozycja sztuki cerkiewnej. Przy tej okazji przygotowane zostały tzw. plansze dydaktyczne, w których akcentowałem genezę ikony, ikonografię i świadectwa kultu, kolega natomiast dr Tomasz Zaucha, sprawujący opiekę nad zbiorami dawnej sztuki polskiej, skupił się na aspekcie militarnym związanym z tryumfem wojsk polskich pod Beresteczkiem, co też w istocie stanowiło temat owego antependium.

Jak zatem wskazano „autorem tego znakomitego dzieła był gdański złotnik Johann Jöde (czynny 1707-1743). Przetrawo lub odnotowanych zostało 30 dzieł mistrza: naczynia z dekoracją figuralną (kufle, puchary), srebra liturgiczne i stołowe z ornamentem w stylu regencji. Antependium z Chełma to – obok pucharu szyprow wiślanych (1727) – najwybitniejsza z jego prac”. Na planszy opisano szczegółowo przebieg bitwy i samo dzieło, w którego centrum „ukazano obozowy namiot z wystawioną cudowną ikoną, adorowaną przez króla Jana Kazimierza. Wojskowi rzucają zdobyczny sztandar tatarski, spętani Kozacy i Tatarzy pokornie przyjmują klęskę. Niedobitki wrogiej armii ścigane przez polskich jeźdźców uciekają przez mokradła gromieni piorunami z chmur, w których widnieje znak MARIA”. [...] „*Matka Boska Chełmska* zawdzięczała swoją sławę zatem nie tylko licznym cudom, jakich wierni doświadczyli w tamtejszym sanktuarium, ale też roli, jaką spełniła w czasie powstania Chmielnickiego. W r. 1651 król Jan Kazimierz zabrał ją ze sobą

Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium, red. M. Vassilaki, Aldershot 2005, s. 321-335, il. 26.5; N. Chatzidakis, *A Byzantine icon of the Dexiokratousa Hodegetria from Crete at the Benaki Museum*, [w:] *Images of the Mother of God...* 2005, s. 337-356, il. 27.11.

³ В. Александрович, *Холмська ікона ...*

⁴ <https://mnk.pl/wystawy/beresteczko-1651-srebrne-antependium-z-sanktuarium-matki-boskiej-chelmskiej> [odsłona z dn. 01.11.2021].

do wojennego obozu pod Beresteczkiem. Bitwa jaka rozegrała się tam w dniach 28-30 VI należała do największych starć militarnych nowożytnej Europy. Polacy odnieśli zwycięstwo nad połączonymi wojskami Kozaków i Tatarów, a po wygranej batalii przystąpili do oblężenia nieprzyjacielskiego taboru. W dniu 10 VII w obozie kozackim wybuchła panika. Kozacy rzucili się do ucieczki przez bagna. Wielu utopiło się, reszta została dobita. Liczbę poległych szacuje się na 30 tysięcy⁵.

Na temat tych wydarzeń, jak i świadectw kultu nie dowiemy się z wielu wskazanych opracowań. Dla jednych autorów bowiem, m. in. dla W. Aleksandrowicza i W. Pucko⁶ istotne będą początki obrazu, okoliczności jego zaistnienia w Chełmie i ewentualne bizantyńskie pierwowzory, da innych – kolejne jego losy dokumentowane przez rozmaite *miracula*, nadające dziełu rozgłos wśród miejscowej ludności. Jak wiadomo wiele dla zbudowania aury cudowności uczynili chełmscy biskupi unicy, zwłaszcza Jakub Susza, a sprzyjały temu liczne druki ulotne, m. in. Aleksandra Tarasewicza (ok. 1686) [il. 4].

W analizie przywołującej analogie ikonograficzne tak Aleksandrowicz⁷, jak i L. Milajewa⁸ odwoływali się do przykładu ikony zachowanej w Rzymie z I tysiąclecia Marii w Santa Maria Novae, przy czym trzeba pamiętać, że kiedy została ona odkryta spod warstw przemalowań przez konserwatora Carlo Bertelliego, okazało się, że do pierwotnej warstwy malarskiej przynależą jedynie głowy Marii i Jezusa. Zostały one wycięte niejako z oryginalnego podobrazia i wtórnie wprawione w nowe, ponad 500 lat późniejsze podłoże, dlatego trudno wyrokować cokolwiek na temat typu ikonograficznego owej oryginalnej ikony, i związanego z tym układu rąk, nóg, czy ogólnie usytuowania Emmanuela na ramieniu Marii. Dzieło to pochodzi najpewniej z Orientu, a jego datowanie odnosi się nawet do V – VI wieku.

Matka Boska Chełmska również miała pochodzić z Jerozolimy, lecz według legendy ustnej, dla której, jak niegdyś pisałem istnieje szereg odniesień podobnych, a powiązanych z najcenniejszymi ikonami, czczonymi w Rzeczypospolitej⁹. Jak zapisał w XVII wieku unicki biskup chełmski Jakub Susza „Malowanie tego obrazu prawie jest misterne i Majestatu pełne. Twarz Panny i Matki Bożej w skromności poważna, w powadze straszna i w strachu jakoś przyjemna, a serca ludzkie *occultis stimulis* przenikająca i do Nabożeństwa wzbudzająca ...”¹⁰. Powtarzał za nim zatem Piotr Hiacynt Pruszczyk, że „Obraz Cudowny Nayświętszy PÁNNY Chełm-

⁵ Ibidem.

⁶ В. Пуцко, *Холмська ікона Богородиці – святинія давнього Києва*, [w:] *Ікона Холмської Богородиці ...*, s. 19-22.

⁷ В. Александрович, *Холмська ікона ...*, s. 46-48.

⁸ Л. Міляєва, *Ікона Холмської Богоматері (стан збереженості, іконографія, списки)*, [w:] *Ікона Холмської Богородиці ...*, s. 10-11.

⁹ M. P. Kruk, *Ikony-obrazy w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej*, (= Biblioteka Tradycji CV, red. W. Walecki), Kraków 2011, poz. kat. 2.

¹⁰ Cyt. za: J. Zięba, *Dzieje jednego obrazu...*, s. 15.

skie jest malowany (według tradycyji starych ludzi) od świętego Łukasza¹¹. Znajduje tu echo wspólny dla wielu najcenniejszych ikon w Rzeczypospolitej wątek legendy, iż na Ruś obraz miał trafić z Bizancjum jako wiano księżnej Anny, siostry cesarza Bazylego i Konstancyi, przyszłej małżonki księcia Włodzimierza, a pojawiający się w odniesieniu do obrazu *Matki Boskiej Częstochowskiej, Chełmskiej* oraz ikony *Matki Boskiej* od lwowskich dominikanów, o której napisano: „Setne to lata, już są Matko nasza Jako w obrazie zostajesz Łukasza”¹².

Jeszcze w XIX w. Franciszek M. Sobieszczański notował: „Obraz N. Panny w kościele katedralnym Grecko-unickim w Chełmie, który ma pewne dowody: iż był tam przysłany około r. 1000 przez Włodzimierza W. Ks. Kijowskiego. Jakoż podobny jest zupełnie do Częstochowskiego, malowany także na cyprysowym drzewie w dawnym stylu bizanckim”¹³. Oryginalna ikona ma na rewersie napis wykonany pędzlem w języku cerkiewnosłowiańskim zapewne w XVII w., wskazujący, iż ten obraz namalowano na cyprysie: „ΚΥΠΑΡΙΣΘ / сиреч понаш(ему) ЦИПРИСЬ”¹⁴. Jakub Susza zapewniał, że „Obraz Najsświętszej Panny od Łukasza Świętego jako jest tradycja na Cyprysie malowany, y miastu Chełmowi od kilkuset lat nadany”¹⁵.

Generalnie ikony południowej proveniencji malowane były na podobrazu cyprysowym lub za takie uchodziły, co potwierdza relacja podróżnika francuskiego Jacquesa Le Saige, który odwiedzając Kandię w 1518 stwierdził: „et il se fait aussy a la dite ville [de Candie] largement de belles ymaiges de nostre dame encloses de tableaux de ciprus”¹⁶. W istocie cyprys należał do podobrazu wykorzystywanych jedynie w Bizancjum. Warto przy tym zwrócić uwagę na to, że według wszystkich czterech najstarszych narracji obraz *Matki Boskiej Częstochowskiej* został namalowany przez św. Łukasza na desce stołu, przy którym zasiadała Matka Boża, i według XVI-wiecznej wersji Mikołaja Lanckorońskiego była to deska cyprysowa.

¹¹ P. H. Pruszczyk, *MORZE ŁASKI BOŻEJ, które Pan BOG w Koronie Polskiej po różnych miejscach, przy Obrazach CHRYSOSTUSA Páná, y MATKI iego Przenajświętszej ná Sercá ludzi pobożnych, y w potrzebách rátunku żądających, z głębokości miłosierdzia swego, nieprzebránego, co dzień obficie WYLEWA*, Kraków 1662, s. 50; Idem, *MORZE ŁASKI BOŻEJ, które Pan BOG w Koronie Polskiej po różnych miejscach, przy Obrazach CHRYSOSTUSA Páná, y MATKI iego Przenajświętszej ná Sercá ludzi obożnych, y w potrzebách rátunku żądających, z głębokości miłosierdzia swego, nieprzebránego, co dzień obficie WYLEWA*, 2. wyd. (z Addimantami), Kraków 1740, s. 56.

¹² Ks. S. Barącz, *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, (Lwów) 1891, s. 154-155.

¹³ F. M. Sobieszczański, *Wiadomości historyczne o sztukach pięknych w dawnej Polsce zawierające opis dzieł i zabytków budownictwa, rzeźby, snycerstwa, malarstwa i rytownictwa, z krótką wzmianką o życiu i dziełach znakomitszych artystów krajowych, lub w Polsce zamieszkałych 1*, Warszawa 1847, s. 224. Powołał się na *Phoenix tertiatu redivivus* Jakuba Suszy wyd. we Lwowie w r. 1653.

¹⁴ *Ikona Холмској Богородици ...*, il. na s. 47.

¹⁵ Cyt. za: A. Gil, *W kręgu dzieł i kultury Kościołów wschodnich w Rzeczypospolitej*, Siedlce 2009, s. 124.

¹⁶ Cyt. za: M. Constantoudaki-Kitromilides, *Taste and the Market in Cretan Icons in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, [w:] *Holy Image, Holy Space. Icons and Frescoes from Greece* [zbiór studiów i katalog wystawy objazdowej w muzeach amerykańskich, 1988-1990], komitet organizacyjny: M. Chatzidakis i in., Athens 1988, s. 52.

Pamiętał o tym Wespazjan Kochowski, pisząc stulecie później o wrażeniu, jakie wywarł wizerunek na generale szwedzkim Millerze: „Clarum Montem Immaculatissimae Virgini MARIAE dilectum constat, quod hic Imago eius, in cupressina Tabula a D. Luca Euangelista depicta, multis clara miraculis habeatur”¹⁷.

Powtarzano w odniesieniu do tego, jak i innych obrazów informacje o obrazoburczych atakach, m. in. Tatarów i wynikłych stąd ranieniach, jak i niezwykłych okolicznościach jego przetrwania, co miało dodatkowo zaświadczać o jego cudowności, wzmacnianej przeświadczeniem o jego rozlicznych interwencjach w losy pojedynczych ludzi, jak i całego ludu. Tak w przypadku *Matki Boskiej Chełmskiej*, jak i *Matki Boskiej Częstochowskiej* Joannikij Galatowski (1665) przywoływał legendę o mgłę udaremniającej kolejne ataki Tatarów¹⁸. Działania biskupów unickich Metodogo Terleckiego i Jakuba Suszy w l. 30. i 40. XVII w. przyniosły wzmożenie kultu *Matki Boskiej Chełmskiej*, który miał ugruntować w diecezji chełmskiej pozycję niedawno zawartej unii. Prawdziwą zaś tego manifestacją miała być rola, jaką przypisano obrazowi w bitwie pod Beresteczkiem. Wyrazem najwyższej czci obrazu była jego koronacja dnia 15 IX 1765 roku przez biskupa chełmskiego Maksymiliana Ryłło, której towarzyszyły druki ulotne. Do obrazu składano wota, przykrywano go cennymi sukienkami tak, że Sadok Barącz w 1891 roku notował, że obraz „Matki Boskiej Chełmskiej wszystek był niegdyś blachami szczerzo złotemi obity, perłami i drogimi kamieniami przyozdobiony”¹⁹.

Chwałę ikony utrwały liczne barokowe ryciny, m. in. poprzez takie opisy: „Chełmska Unitów Bogurodzica, Tatarów i Kozaków pod Beresteczkiem pełna chwały i godna pamięci pogromicielka”. Brana na wyprawy wojenne przez Jana III Sobieskiego i Michała Korybuta Wiśniowieckiego, była w końcu adresatką modlitw powstańców Tadeusza Kościuszki, jak i jego pogromców. Rola, jaką wizerunek ten odgrywał, jak i cuda związane z nim od XIII w. wyprzedzały nieco szczególną sławę obrazu *Jasnogórskiego*, pozyskaną w trakcie oblężenia szwedzkiego. Kult ikony, mając szansę przekroczyć granice diecezji chełmskiej, został jednak ograniczony – zdaniem Andrzeja Gila – brakiem dalszych sukcesów w walce z Kozakami, jak też nagłym wzrostem kultu *Matki Boskiej Częstochowskiej*²⁰. Sam król Jan Kazimierz przypisywał ikonie wielką rolę w odniesionym zwycięstwie, a wyrazem tego był hołd złożony przed obrazem tuż po zwycięstwie oraz jego umieszczenie na pewien czas w prywatnej kaplicy królewskiej na zamku warszawskim.

¹⁷ W. Kochowski, *ANNALIVM POLONIAE CLIMACTER SECVNDVS BELLA Sueticum, Translyuanicum, Moschouiticum, aliasque res gestas ab Anno 1655, ad Annum 1661, inclusiuè continens*, Cracoviae 1688, s. 71.

¹⁸ І. ГАЛАТОВСКИЙ, *НбоНовое з новыми звѣздами сотворенное. То есть Пребѣвенная Дѣва Мрїа Бѣга з Чудами Своими, Львовъ ахѣс* (1665), s. 74, 75.

¹⁹ Ks. S. Barącz, *Cudowne obrazy Matki ...*, s. 44. O zdobieniach obrazu zob. P. Sygowski, *Kolejne sukienki i inne dekoracje ikony Matki Boskiej Chełmskiej*, [w:] *Przywrócona pamięci. ...*, s. 75-94.

²⁰ A. Gil, *W kręgu dziejów i kultury ...*, s. 128.

Obraz należał zatem do tych szczególnych ikon maryjnych, które przejściowo odgrywały znaczącą rolę w ikonosferze katolickiej, z racji jej znaczenia w wyprawach wojennych króla Jana Kazimierza, a dziełem szczególnie wymownym, które ten wątek eksponowało, jest wspomniane srebrne antepedium Joachima Jöde w ołtarzu głównym dawnej cerkwi katedralnej w Chełmie. Lecz nawet nie wtedy, ale dopiero w okolicach koronacji obrazu, czyli w połowie XVIII wieku – jak wynika z analizy Piotra Kondraciuka zaczęły powstawać kopie ikony chełmskiej [il. 5], ale jest ich zastanawiająco mało, tak naprawdę rozmnożyły się na przełomie w XIX i XX wieku, kiedy patronowali temu duchowni prawosławni²¹ [il. 6].

Przytoczona znana faktografia dobrze dowodzi przy okazji pewnej prawidłowości. Tak w przeszłości, jak i obecnie czciciele ikony prawosławnej eksponować będą legendę o jej pochodzeniu ortodoksyjnym i związku z chrztem Rusi. Katolicy i unicy narratorzy skupieni będą raczej na bardziej współczesnych formach kultu, jego rozlicznych przejawach i świadectwach materialnych. Fascynujące, że szlachcie powracającej z tzw. Dymitriad nie przeszkadzało ortodoksyjne pochodzenie nabytych w różny sposób ikon maryjnych, skoro ofiarowali je do ołtarzy głównych świątyń, nad którymi sprawowali opiekę kolatorską. Przeciwnie, można mniemać, że wschodnia proveniencja dzieł budowała ich pozycję jako wizerunków szczególnie godnych czci i szacunku. Za każdym razem chciałoby się poznać meandry recepcji czy to fresków tzw. rusko-bizantyńskich w ikonosferze katolickiej, czy świeżo pozyskanej ikony, np. *Hodegetrii Rudeckiej*, która prosto z popiołów cerkwi przeniesiona została na kilkaset lat do kościoła parafialnego w Rudkach²². I budzi to nawet pewien podziw dla ludzi, którzy w litaniach śpiewanych przed obrazem²³ przywoływali poprawnie ikonografię ikony, mimo, że jej treść ukryta była pod warstwą napisów w cyrylicy. Można przy tym owym prostym odbiorcom wybańczyć, że nie znali kontekstów znaczeniowych, które odkryte mogą zostać dopiero w wyniku badań komparatystycznych, a które są domeną współczesnej nauki. Takim przykładom wtórnego, katolickiego kultu odniesionego do ikon pozyskanych czy to na Rusi Moskiewskiej, na Bałkanach, czy to na Ukrainie poświęciłem niegdyś osobną monografię. Można zatem mnożyć przykłady takich adaptacji, czy

²¹ P. Kondraciuk, *Obrazy Matki Boskiej chełmskiej w kościołach rzymskokatolickich na obszarze dawnej diecezji chełmskiej*, [w:] *Przywrócona pamięci. ...*, s. 114. Przykłady w ilustracjach zob.: *Sztuka i liturgia kościoła greckokatolickiego. W 400. rocznicę Unii Brzeskiej. Katalog wystawy* [Muzeum Okręgowe w Zamościu], red. i oprac. K. Mart, Chełm - Zamość 1996, il. 26: *Matka Boska* w Muzeum Lubelskim w Lublinie, 1789; il. 29: *Matka Boska z Pniówna*, XVIII w., Muzeum Okręgowe w Chełmie; il. 39: *Matka Boska* w Muzeum Okręgowym w Chełmie, XIX w.; il. 51: *Matka Boska* w Muzeum Okręgowym w Zamościu, XIX w.

²² M. P. Kruk, *Poznanie ikony-obrazu Matki Boskiej Rudeckiej*, [w:] *Wędrujące Madonny. Wizerunki Madonn Kresowych na Podkarpaciu, Materiały z konferencji naukowych odbytych w latach 2016-2020 w Przemysłu*, red. ks. M. Wojnarowski, Przemysł 2020, s. 95-110.

²³ Ks. M. Kamiński ks., *Wiadomość o cudownym obrazie Najświętszej Maryi Panny*, Lwów 1879, s. 105-116.

to w wielkopolskich Szamotułach²⁴, małopolskim Dzierzgowie²⁵, u warszawskich karmelitów²⁶, czy też zebrzydowskich bernardynów²⁷.

Tym bardziej zatem przedstawiciele nauki winni pamiętać, że dzieła te to wspólne dziedzictwo kulturowe ziem, na którym żyjemy i choć wydaje się że to truizm, przypominanie o tym okazuje się jednak konieczne. Nie zawsze, nie wszędzie ten pogląd jest podzielany. Zdarzyło się ostatnio w jednym z krajów naszej części Europy, że opracowanie wizerunków maryjnych gotowe do druku na etapie recenzji napotkało na sugestie, by dawna Rzeczypospolita niekoniecznie była wzmiankowana oraz by nie stosować retoryki ekumenicznej. Wiemy, że sytuacja w różnych krajach naszego regionu jest skomplikowana – mówiąc eufemicznie – niemniej zwróćmy uwagę, jak brzemienne w skutkach są określone decyzje i jak wpływają na postrzeganie przeszłości. Jest taki sposób pisania historii, w której omija się pewną faktografię, ewentualnie schodzi ona na plan dalszy wobec innych zadań, jakie publikacja ma spełniać. Wydaje się kolejnym truizmem, że pracownik uniwersytetu winien kierować się w swojej pracy rzetelnością i uczciwością naukową i starać się uwzględnić wszelkie możliwe konteksty naświetlające określone zjawisko, czy dzieje opracowywanego dzieła, czy zespół dzieł. Problematyka ta bywa wielce delikatna, zwłaszcza gdy dotyczy sytuacji, gdy dzieła sakralne instrumentalnie traktowano w sporach konfesyjnych, czy też – nazwijmy to kolo-kwialnie – w walce o dusze. Oprawa kultu zawierać w sobie mogła niekiedy więcej propagandy, próżnej ostentacji oraz intencjonalnego pozyskiwania innowierców, aniżeli wiary ukierunkowanej na świętych uosabianych w tym dziele, a tym bardziej pozbawiona rozpoznania pierwotnych treści znaczeniowych. Niemniej to wszystko może być przedmiotem badań, o których jakość trzeba nieustannie dbać i o tym właśnie chciałem tymczasem przypomnieć.

Bibliografia

- V. Aleksandrovyč, *Holms'ka ikona Bogorodyci z Emanuïlom*, L'viv 2018
- M. Bacci, *The Legacy of the Hodegetria: holy icons and legends between East and West*, [w:] *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, red. M. Vassilaki, Aldershot 2005, s. 321-335
- S. Barącz ks., *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, (Lwów) 1891, s. 154-155
- N. Chatzidakis, *A Byzantine icon of the Dexiokratousa Hodegetria from Crete at the Benaki Museum*, [w:] *Images of the Mother of God...* 2005, s. 337-356
- M. Constantoudaki-Kitromilides, *Taste and the Market in Cretan Icons in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, [w:] *Holy Image, Holy Space. Icons and Frescoes from Greece* [zbiór stu-

²⁴ M. P. Kruk, *Ikony-obrazy ...*, poz. kat. 13.

²⁵ Ibidem, poz. kat. 29.

²⁶ Ibidem, poz. kat. 9.

²⁷ Ibidem, poz. kat. 5.

- diów i katalog wystawy objazdowej w muzeach amerykańskich, 1988-1990], komitet organizacyjny: M. Chatzidakis i in., Athens 1988
- I. Galjatovskij, *Nebo Novoe z nowymi zvezdami sotvorennoe. To jest' Preblagosvennaja Deva Marija Bogorodica z Čudami Svoimi*, Lvov AHZE (1665)
- A. Gil, *W kręgu dziejów i kultury Kościołów wschodnich w Rzeczypospolitej*, Siedlce 2009
- Ikona Holmskoj Bogorodyci: doslidžennja ta materialy*, Луцьк 2010
- M. Kamiński ks., *Wiadomość o cudownym obrazie Najświętszej Maryi Panny*, Lwów 1879, s. 105-116
- W. Kochowski, *ANNALIVM POLONIAE CLIMACTER SECVNDVS BELLA Sueticum, Transyluanicum, Moschouiticum, aliasque res gestas ab Anno 1655, ad Annum 1661, inclusiue continens*, Cracoviae 1688
- P. Kondraciuk, *Obrazy Matki Boskiej chełmskiej w kościołach rzymskokatolickich na obszarze dawnej diecezji chełmskiej*, [w:] *Przywrócona pamięci. ...*, s. 109-118
- M. P. Kruk, *Ikony-obrazy w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej*, (= Biblioteka Tradycji CV, red. W. Walecki), Kraków 2011
- M. P. Kruk, *Poznanwanie ikony-obrazu Matki Boskiej Rudeckiej*, [w:] *Wędrujące Madonny. Wizerunki Madonn Kresowych na Podkarpaciu, Materiały z konferencji naukowych odbytych w latach 2016-2020 w Przemyślu*, red. ks. M. Wojnarowski, Przemyśl 2020, s. 95-110
- K. Mart, *Phoenix Jakuba Suszy źródłem do badań ikonografii Matki Bożej Chełmskiej*, Series Byzantina 2 (2004), s. 189-201
- L. Miljajeva, *Ikona Holmskoj Bogomateri (stan zbereženosti, ikonografia, spysky)*, [w:] *Ikona Holmskoj Bogorodyci ...*, s. 10-11
- P. H. Pruszc, *MORZE ŁASKI BOŻEY, które Pan BOG w Koronie Polskiej po różnych miejscách, przy Obrázách CHRYSYUSA Páná, y MATKI iego Przenayswiętszey ná Sercá ludzi po-bożnych, y w potrzebách ráttunku žądajácych, z głébkocóci mítosierdzia swego, nieprzebránego, co dzień obficie WYLEWA*, Kraków 1662
- P. H. Pruszc, *MORZE ŁASKI BOŻEY, które Pan BOG w Koronie Polskiej po różnych miejscách, przy Obrázách CHRYSYUSA Páná, y MATKI iego Przenayswiętszey ná Sercá ludzi obożnych, y w potrzebách ráttunku žądajácych, z głébkocóci mítosierdzia swego, nieprzebránego, co dzień obficie WYLEWA*, 2. wyd. (z Addimantami), Kraków 1740
- Przywrócona pamięci ...* 2016
- Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia - kult - kontekst społeczny*, red. A. Gil, ks. M. Kalinowski, I. Skoczylas, Lublin 2016
- Volyńs'ka ikona: doslidžennja ta retavracija. Materialy mižnarodnoï naukovoï konferencii m. Luc'k, 24 - 25 žovtńja 2012 roku*, Luc'k 2012
- V. Pucko, *Holms'ka ikona Bogorodyci - svjatynja davnogo Kyeva*, [w:] *Ikona Holmskoj Bogorodyci ...*, s. 19-22
- F. M. Sobieszczański, *Wiadomości historyczne o sztukach pięknych w dawnej Polsce zawierające opis dziejów i zabytków budownictwa, rzeźby, snycerstwa, malarstwa i rytownictwa, z krótką wzmianką o życiu i dziełach znakomitszych artystów krajowych, lub w Polsce zamieszkałych* 1, Warszawa 1847
- J. Susza, *Phoenix tertiatu redivivus*, Lwów 1653
- P. Sygowski, *Kolejne sukienki i inne dekoracje ikony Matki Boskiej Chełmskiej*, [w:] *Przywrócona pamięci. ...*, s. 75-94

Sztuka i liturgia kościoła greckokatolickiego. W 400. rocznicę Unii Brzeskiej. Katalog wystawy [Muzeum Okręgowe w Zamościu], red. i oprac. K. Mart, Chełm - Zamość 1996
J. Zięba, *Dzieje jednego obrazu. Opowieść o Cudownej Ikonie Matki Boskiej Chełmskiej*, Lublin 2008

Strony internetowe

<https://mnk.pl/wystawy/beresteczko-1651-srebrne-antependium-z-sanktuarium-matki-boskiej-chelmskiej> [odsłona z dn. 01.11.2021].



Il. 1. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej, k. XII - pocz. XIII w., Łuck, Muzeum Krajoznawcze



Il. 2. Madonna „Salus Populi Patavini”, 2. poł. XIII w., Padwa, opactwo benedyktyńskie



Il. 3. Johann Jöde, antependium do ołtarza Matki Bożej z panoramą Bitwy pod Beresteczkiem, 1739, Chełm, katedra



Il. 4. Matka Boska Chełmska, druk Aleksandra Tarasewicza, ok. 1686, Muzeum Okręgowe w Chełmie



Il. 5. Matka Boska Chełmska, 1789, Muzeum Lubelskie w Lublinie



Il. 6. Matka Boska Chełmska, XIX w., Muzeum Okręgowe w Zamościu



Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem z kościoła Najświętszego Imienia Panny Marii przy Forum Trajana w Rzymie i jego kopia w kościele na Kahlenbergu – przyczynek do ikonografii ikony Matki Boskiej Chełmskiej

Paweł Sygowski
Uniwersytet Warszawski

STRESZCZENIE

Pojawienie się w 2000 roku w muzeum Łucku na Ukrainie ikony Matki Boskiej Chełmskiej, uważanej za zaginioną, stało się wśród sensacją na skalę europejską. Prace konserwatorskie wykazały jej bizantyński rodowód. Spowodowało podjęcie wielokontekstowych badań na tym niezwykłym obrazem. Głównymi tematami zainteresowania to historia obrazu, jego datowanie i analiza stylistyczna. W badaniach tych przodują naukowcy Ukraińcy, z których najwięcej publikacji poświęcił obrazowi lwowski badacz – prof. Wołodymyr Aleksandrowycz. Datuje on tę ikonę na przełom XII i XIII w. W analizie przedstawienia Matki Boskiej z Dzieciątkiem na prawym ręku, prof. Aleksandrowycz wskazuje, że najbliższe analogie z podobnego czasu do ikony chełmskiej to m.in. ikony z klasztoru Św. Katarzyna na Synaju, monasterów Atosu i kilku muzeów europejskich. Do kolejnych analogii tego przedstawienia warto dodać jeszcze obraz Matki Boskiej z kościoła Najświętszego Imienia Maryi na Forum Trajana w Rzymie. Kościół ten wzniesiono na pamiątkę zwycięstwa Jana III Sobieskiego nad Turkami pod Wiedniem w 1683 r. W kościele tym znajduje się obraz (ikona) Matki Boskiej z Dzieciątkiem z XIII w., przeniesiony tu z kaplicy papieskiej Sancta Sanctorum na Lateranie. Kopia tego obrazu została przekazana polskiemu kościołowi na Kahlenbergu w 1907 r. przez papieża Piusa X. To przypomnienie, że z tego miejsca, z ruin kościoła klasztoru kamedułów Jan II Sobieski dowodził zwycięską bitwą – tak ważną w dziejach chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: Chełm, sanktuarium, ikona, Matka Boska Chełmska, polonika w Rzymie, Sancta Sanctorum, Antoin Deziret, kościół Najświętszego Imienia Marii, Kahlenberg

ABSTRACT

The image of the Mother of God and Child from the Church of the Holy Name of the Virgin Mary at Trajan's Forum in Rome and its copy in the church at Kahlenberg – a contribution to the iconography of the icon of Our Lady of Chelm

The reappearance in 2000 of an icon of Our Lady of Chelm, thought to be lost, in a museum in Lutsk, Ukraine, became a sensation on a European scale. Conservation work revealed its Byzantine origin. This has led to multi-textual research on this extraordinary painting. The main topics of interest are the history of the painting, its dating and stylistic analysis. Ukrainian scholars have been at the forefront of these studies, with Lviv-based researcher Professor Volodymyr Oleksandrovych having devoted the greatest number of publications to the painting. He dates this icon to the turn of the 12th and 13th centuries. In his analysis of the depiction of the Mother of God with the Child on her right hand, Prof. Aleksandrovych points out that the closest analogues from a similar time to the icon of Chelm are icons from St. Catherine's Monastery in Sinai, the monasteries of Athos and several European museums. To further analogies of this representation, it is worth adding the image of the Mother of God from the Church of the Holy Name of Mary in the Forum of Trajan in Rome. This church was erected to commemorate the victory of John III Sobieski over the Turks at Vienna in 1683. A copy of this painting was given to the Polish church on Kahlenberg in 1907 by Pope Pius X. It is a reminder that from this place, from the ruins of the Camaldolese monastery church, John III Sobieski commanded a victorious battle – so important in the history of Christianity.

Keywords: Chelm, sanctuary, icon, Our Lady of Chelm, polonica in Rome, Sancta Sanctorum, Antoin Deziret, Church of the Holy Name of Mary, Kahlenberg

Sanktuarium w Chełmie i obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem

Sanktuarium w Chełmie powstało w XVII w. wokół ikony Matki Boskiej, obrazu, który zasłynął cudami. Burzliwe dzieje tej ikony, „odnalezionej” w 2000 r., stały się od tego czasu tematem szeregu artykułów prasowych i opracowań naukowych¹. Obrazem tym badacze interesowali się już wcześniej². Warto tu przypomnieć nieco informacji o nim i jego historycznych kontekstach. W 1596 r. na synodzie w Brześciu Litewskim została zawarta tzw. „Unia brzeska”. Większość biskupów prawosławnych Rzeczypospolitej przystąpiła do unii z Kościołem Rzymskokatolickim, w tym biskup chełmski – Dionizy Zbirujski. Powstała wówczas cerkiew unicka, która musiała znaleźć swoje miejsce w mozaice wyznaniowej państwa, szczegól-

¹ Podsumowaniem dziesięciu lat badań jest opracowanie: *Икона Холмської Богородиці: дослідження та матеріали* (red. А. Силюк, Э. Ковальчук, Т. Эліссєва, М. Мірас), Луцьк 2010.

² J. Stefański, *Z dziejów kultu obrazu Matki boskiej Chełmskiej*, [Chełm 1986]; J. Stefański, *Zarys dziejów kultu obrazu Matki Boskiej Chełmskiej* [w:] *Lubelszczyzna*, nr 3 (2/1996), s. 98-108.

nie w kontekście Kościoła rzymskokatolickiego i Cerkwi prawosławnej³. W Chełmie, stolicy unickiej diecezji chełmskiej, w początkowych latach XVII w. zwrócono uwagę na znajdującą się w tutejszej katedrze unickiej starą ikonę Matki Boskiej z Dzieciątkiem (il. 2), cieszącą się zapewne już jakimś lokalnym kultem. Ihumen monasteru bazylianów w Chełmie – Jakub Susza – z inicjatywy ówczesnego unickiego biskupa chełmskiego – Metodego Terleckiego, opisał dzieje obrazu⁴. Susza odnotował m.in. liczne kolejne cuda, które miały miejsce za Jej wstawieniem. Księga ta miała kolejne wydania (1646, 1653, 1686), które przyczyniły się do wzrostu popularności sanktuarium. Na wzrost znaczenia sanktuarium miała też istotny wpływ obecność obrazu w namiocie króla Jana Kazimierza w czasie zwycięstwa nad wojskami kozackimi Chmielnickiego w bitwie pod Beresteczkiem.

W Chełmie na miejscu starej katedry (początkowo prawosławnej a następnie unickiej), wzniesiono w latach 1735-1756, nową, wspaniałą, barokową katedrę – projektu Pawła Fontany⁵ (il. 1), będącą znakomitą oprawą przechowywanej w niej ikony, nazywanej Matką Boską Chełmską. Staraniem szlachty i magnaterii ziem chełmskiej w 1765 r. doprowadzono do koronacji tej ikony złotymi koronami, poświęconymi przez papieża Klemensa XIII⁶. Po uchwaleniu Konstytucji 3 Maja unicki biskup chełmski Porfiry Skarbek Ważyński zalecał duchowieństwu tej diecezji „szczególne nabożeństwo”. Przed obrazem tym modlił się w 1791 r. Tadeusz Kościuszko w czasie powstania kościuszkowskiego, a w 1794 r., po zwycięstwie nad wojskami rosyjskimi pod Raclawicami, odbyła się tu uroczysta Msza Święta i odśpiewano hymn „Te Deum Laudamus”. W XIX w. w konsekwencji rozbiorów Polski Chełm znalazł się w Królestwie Polskim, zależnym od Cesarstwa Rosyjskiego. Rosjanie doprowadzili do likwidacji unii i zastąpienia jej prawosławiem, co nastąpiło w 1875 r. Unickie sanktuarium w katedrze chełmskiej zostało przejęte przez duchowieństwo prawosławne⁷.

Późniejsze dzieje obrazu Matki Boskiej Chełmskiej (1875-2000)

W czasie I wojny światowej wycofujący się w 1915 r. Rosjanie wywieźli ikonę Matki Boskiej Chełmskiej w głąb Rosji. Obraz przetrwał tam, mimo Rewolucji Październikowej, a także przetrwał początkowe lata komunistycznego Związku

³ A. Gil, *Chełmska diecezja unicka 1596-1810. Dzieje i organizacja* [w:] Studia i materiały do dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej, t. 1 (red. J. Kłoczowski i A. Gil), Lublin 2005, s. 43-59.

⁴ A. Gil, *Kult ikony Matki Boskiej Chełmskiej. Źródła i konteksty* [w:] Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia – kult – kontekst społeczny / Повернута із небуття. Ікона Холмської Богородиці: іконографія – культ – суспільний контекст (red. A. Gil, M. Kalinowski, I. Sloczylas), Lublin – Lwów 2016, 59-73.

⁵ Chełm: Dawna cerkiew katedralna gr.-kat. p.w. Narodzenia N. P. Marii // Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 8, Województwo lubelskie - pod red. R. Brykowskiego i E. Smulikowskiej-Rowińskiej, z. 5, Powiat chełmski - inwentaryzacja - K. Kutrzebianka, uzup. i opac. - E. Smulikowska-Rowińska, Warszawa 1968, s. 16.

⁶ P. Sygowski, *Kolejne sukienki i inne dekoracje ikony Matki Boskiej Chełmskiej*, tamże, s. 75-94.

⁷ J. Stefański, *Zarys dziejów kultu*, op. cit., s. 102-103.

Sowieckiego. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. sanktuarium w Chełmie przejął Kościół rzymskokatolicki. Oryginał Matki Boskiej Chełmskiej zastąpiono kopią obrazu. W czasie II wojny światowej niemieccy okupanci przekazali ten kościół Ukraińcom i wówczas ukrywany do tej pory obraz został przewieziony do Chełma, ale na krótko, bo przed nadejściem Armii Czerwonej w 1944 r. został ponownie wywieziony⁸. Przez kilkadziesiąt lat nie było wiadomo co się z nim dzieje. Podejrzewano nawet, że ikona ta w zawierusze wojennej uległa zniszczeniu. Zaskoczeniem w 2000 r. była informacja o tym, że obraz ten jest, i że został właśnie przekazany do „Muzeum Wołyńskiej Ikony” w Łucku. „Odnalezienie” tej ikony stało się wśród badaczy sztuki cerkiewnej sensacją na skalę Europejską. Po II wojnie światowej obraz znalazł się w Związku Radzieckim, i aby go ukryć m.in. namalowano na nim przedstawienie Matki Boskiej z Dzieciątkiem, w typie ludowego, nieprofesjonalnego malarstwa. W łuckim muzeum, po zdjęciu przemalowania, okazało się, że jest to niezwykle unikalna, ikona bizantyńska, datowana na XII/XIII w. (zob. niżej). Odnalezienie tej ikony było, jak wspomniałem wyżej, okazją do powstawania poświęconych jej kolejnych opracowań – przede wszystkim licznych artykułów w corocznych materiałach konferencji „Wołyńska ikona” – organizowanych przez „Muzeum Wołyńskiej Ikony” w Łucku⁹. Pojawiły się także poświęcone Jej opracowania książkowe i albumowe. Podsumowaniem dotychczasowej wiedzy o ikonie Matki Boskiej Chełmskiej jest tom wydany w 2016 r., z okazji 250-lecia koronacji obrazu Matki Boskiej Chełmskiej, zawierający kilkanaście poświęconych ikonie tekstów. Książka ta to wynik współpracy Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie i Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego we Lwowie¹⁰.

Ikona Matki Boskiej Chełmskiej

Podstawowe badania nad ikoną Matki Boskiej Chełmskiej to przede wszystkim próba określenia czasu powstania obrazu jak i analiza tej wersji przedstawienia Bogarodzicy. Wołodmyr Aleksandrowycz – profesor Instytutu Ukrainoznawstwa im. I. Krypiakewycza NAN Ukrainy we Lwowie, datował początkowo ikonę na XI w.¹¹, ale w późniejszych opracowaniach zmienił to datowanie na przełom XII i XIII wieku¹². Inny wybitny znawca malarstwa ikonowego – ks. bp Michał Janocha, profesor Wydziału „Artes Liberales” Uniwersytetu

⁸ Tamże, s. 105-106.

⁹ W roku 2010 roku „Muzeum Wołyńskiej Ikony” wydało zbiór dotychczas opublikowanych artykułów poświęconych ikonie Matki Boskiej Chełmskiej, głównie pochodzących z materiałów z corocznych konferencji „Wołyńska ikona” – zob.: *Ikona Холмської Богородиці: дослідження та матеріали, Науковий збірник* (red. A. Силюк, Є. Ковальчук, Т. Єлісева, М. Мірас), Луцьк 2010.

¹⁰ *Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia – kult – kontekst społeczny / Повернута із небуття. Ikona Холмської Богородиці: іконографія – культ – суспільний контекст* (red. A. Gil, M. Kalinowski, I. Sloczylas), Lublin - Lwów 2016.

¹¹ В. Александрович, *Холмська ікона Богородиці*, Львів 2001.

¹² В. Александрович, *Холмська ікона Богородиці з Емануїлом*, Львів 2018.

Warszawskiego – wstępnie datował obraz na XI-XII w., na czasy dynastii Komnenów¹³, ale w późniejszych opracowaniach zmienił Jej datowanie na ogólnie XII-XIII w.¹⁴. Redaktorzy wspomnianego wyżej zbiorowego wydawnictwa z 2016 r., poświęconego 250-leciu koronacji obrazu, datowali tę ikonę na czasy późne dynastii Paleologów – na drugą połowę XIV w.-pierwszą połowę XV w.¹⁵ Wydaje się, że bardziej prawdopodobny czas powstania ikony to wskazany przez W. Aleksandrowycza przełom XII i XIII w. – czasy kolejnych dynastii cesarzy bizantyńskich – końcowy okres panowania dynastii Komnenów, lata panowania dynastii Angelosów i początkowe lata panowania dynastii Laskarysów.

Analizą stylistyczną ikony Matki Boskiej Chełmskiej zajął się bardziej szczegółowo również wspomniany wyżej Wołodimir Aleksandrowycz. Pozwoliło mu to też na weryfikację, wspomnianego wyżej, początkowego datowania obrazu. W malarstwie ikonowym ważny jest pierwowzór – obraz, który jest inspiracją do powstawania kolejnych jego kopii, które powinny być jak najbardziej wiernie oryginałowi, choć z czasem bardziej lub mniej odbiegają od pierwowzoru, tworząc kolejne jego warianty. Typ przedstawienia Matki Boskiej z Dzieciątkiem, w którym Matka Boska trzyma Chrystusa na prawym ręku jest rzadziej spotykany niż przedstawienie Matki Boskiej z Dzieciątkiem na lewym ręku. Na omawianej ikonie chełmskiej Matka ma głowę sklonioną na prawo, ale nie patrzy ani na Syna ani na widza, tylko ma wzrok skierowany nieco w prawo, ponad Dzieciątkiem, natomiast wskazuje Ona na Nie lewą ręką. Dzieciątko charakterystycznie odchyłone do tyłu patrzy na Matkę, prawą rączkę ma uniesioną w górę w geście błogosławieństwa, a w lewej opuszczonej trzyma rotulus; nóżki Dzieciątko ma zgięte w kolanach tak, że stopa lewej nóżki (jej podbicie) jest widoczna spod szaty okrywającej łydkę prawej nóżki. W. Aleksandrowycz wskazał najstarsze znane podobne przedstawienia – obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem z kościoła Santa Maria Nova w Rzymie, datowany na VII w. oraz mozaikowe przedstawienie z XI w. w monasterze Osios Lucas na terenie greckiej Beocji (il. 3). Najwięcej odnalezionych przez tego autora przedstawień w opisanym typie, pochodzi z XII i XIII wieku i znajduje się m.in. w klasztorze św. Katarzyny na Synaju, w monasterach Atosu (il. 4), w monasterach Chora w Stambule i Grottaferrata we Włoszech, w muzeach Ochrydu, Wenecji, Madrytu i Splitu¹⁶. Dalsze badania nad typem ikonograficznym prezentowanym przez Matkę Boską Chełmską powinny zmierzać do wskazania kolejnych wariantów przedstawienia Matki Boskiej

¹³ M. Janocha, *Hodegetria z Chełma i ikonostas z Lublina. Kilka uwag o sztuce Ukrainy* [w:] *Sztuka sakralna i duchowość pogranicza polsko-ukraińskiego na Lubelszczyźnie*. Materiały z Międzynarodowej Konferencji „Sztuka Sakralna Pogranicza”, Lublin 13-15 października 2005 r. (red. S. Batruch, R. Zilinko), s. 110.

¹⁴ M. Janocha, *Cudowne objawienie albo Phoenix quarto redivivus* [w:] *Przywrócona pamięci*, op. cit., s. 7.

¹⁵ A. Gil, M. Kalinowski, I. Skoczylas, *Od Redaktorów*, [w:] *Przywrócona pamięci*, op. cit., s. 11.

¹⁶ В. Александрович, *Холмська ікона Богородиці з Емануїлом*, op. cit., s. 43, 64-85, 93, 99, 117.

z Dzieciątkiem na prawym ręku, co pozwoli na wskazanie miejsca wśród tych przedstawień ikony Matki Boskiej Chełmskiej.

Kościół Santissimo Nome di Maria al Foro Traiano (Kościół Najświętszego Imienia Maryi na Forum Trajana) w Rzymie¹⁷

Jednym z bardziej charakterystycznych zakątek Rzymu jest zaułek w centrum miasta, położony tuż obok Placu Weneckiego, przy północnym krańcu Forum Trajana. Uwagę zwraca stojąca na Forum Kolumna Trajana – niezwykle zażytek z czasów starożytnego Rzymu, a także dwa, usytuowane w pobliżu nieduże kościoły, zwieńczone kopułami. Kościół lewy – patrząc od południa – mniejszy i starszy, to kościół Santa Maria di Loreto (Matki Boskiej Loretańskiej), którego budowę rozpoczął Donato Bramante w 1507 r., a kontynuował Antonio da Sangallo Młodszy. Kościół prawy – Santissimo Nome di Maria al Foro Traiano (Kościół Najświętszego Imienia Maryi na Forum Trajana) – jest dużo późniejszy. Świątynia ta (il. 5) została wybudowana w latach 1736-1741, a jej projektantem był francuski architekt Antoine Dèrizet. Kościół wzniesiono dla upamiętnienia zwycięstwa króla Jana III Sobieskiego nad Turkami pod Wiedniem w 1683 r. Bitwa ta miała miejsce 12 września i dlatego na ten dzień papież Innocenty XI ustanowił święto Najświętszego Imienia Maryi. Kilka lat później, w 1688 r., zostało założone Zgromadzenie Najświętszego Imienia Maryi, które w 1694 r. uzyskało siedzibę przy niewielkim kościele San Bernardo a Colonna Traiani (św. Bernarda przy Kolumnie Trajana). Bractwo to planując budowę nowego, większego kościoła nabyło sąsiednią działkę. Tam też, prawie pół wieku później, został wzniesiony, wspomniany wyżej, kościół p.w. Najświętszego Imienia Maryi. W kościele tym znajduje się niezwykle interesujący obraz – jedno z ciekawszych przedstawień we wspomnianym wyżej typie Matki Boskiej z Dzieciątkiem na prawym ręku.

Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem z kościoła Najświętszego Imienia Maryi na Forum Trajana¹⁸

„Starożytny obraz” Matki Boskiej z Dzieciątkiem, wcześniej znajdował się w kościele Św. Bernarda przy kolumnie Trajana (San Bernardo a Colonna Traiani). Obraz ten trafił tam z prywatnej kaplicy papieskiej „Sancta Sanctorum” w pałacu papieskim na Lateranie. W kaplicy tej, niedostępnej dla innych, gromadzono waż-

¹⁷ Poniższe informacje na temat kościoła Santissimo Nome di Maria al Foro Traiano i znajdującego się w nim obrazu Matki Boskiej z Dzieciątkiem pochodzą z: M. Armellini, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, Vatican 1891, s. 314-315; P. Portoghesi, *Roma Barocca*, Roma 1966, s. 436. Tylko nieliczni autorzy przewodników w języku polskim odnotowują tę świątynię m.in. zob.: W. Smoczyński, *Rzym, jego kościoły i pomniki. Upominek pielgrzymom*, Kraków 1902 (w. 3); N. Turchi, W. Korab-Laskowski, *Przewodnik po katolickim Rzymie*, Rzym 1950; A. Broż, *Rzym i okolice. Przewodnik turystyczny*, Warszawa 1984. Serdeczne wyrazy podziękowania paniom Marii Białopiotrowicz i Kamili Niezgodzie za pomoc w tłumaczeniu tekstów włoskojęzycznych.

¹⁸ Tamże.

ne relikwie, w tym m.in. obraz Chrystusa namalowany według tradycji przez św. Łukasza. Skąd obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem trafił do kaplicy „Sancta Sanctorum” nie wiadomo¹⁹. Z kaplicy tej papież Eugeniusz IV przekazał, około 1431 r., „starożytny” obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem, do kościółka p.w. św. Bernarda (San Bernardo a Colonna Traiani). Obraz ten został przez kapitułę watykańską uroczystie koronowany w 1703 r., a w 1741 r. w uroczystej procesji przeniesiony do nowo wzniesionego kościoła p.w. Najświętszego Imienia Maryi (Santissimo Nome di Maria al Foro Traiano). W tym samym roku kościół ten został konsekrowany przez papieża Benedykta XIV. Z czasem obraz umieszczono w nowym ołtarzu głównym, zaprojektowanym przez Mauro (Carlo) Fontanę w 1750 r. (il. 6). Znajdujący się w złym stanie kościół św. Bernarda rozebrano w 1748 r.

Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem (il. 7) jest, jak wspomniano już wyżej, określony w opracowaniach jako „starożytny”, nazwany jest także ikoną. Jest on namalowany temperą na podobraziu deskowym i datowany ogólnie na XIII w. Przedstawia, tak jak ikona chełmska, Matkę Boską trzymającą Dzieciątko na prawym ręku, wskazując lewą ręką na Nie. Głowa Matki skłoniąca jest ku Dzieciątku, ale wzrok ma skierowany w bok, ponad Nim. Dzieciątko nie jest odchylone tak mocno do tyłu jak w ikonie chełmskiej, ale tak jak w ikonie chełmskiej patrzy na Matkę, a prawą rączkę ma uniesioną w górę w geście błogosławienia. Obraz ten jest w warstwie malarskiej dosyć zniszczony – nie zachowało się tło obrazu, przedstawienie nóżek i lewej rączki Dzieciątka oraz dolna część malowidła – dlatego nie wiadomo czy w lewej rączce Dzieciątko, tak jak w obrazie chełmskim, trzymało rotulus, czy też nic nie trzymało.

Kahlenberg – kościół p.w. św. Józefa i obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem²⁰

W 1637 r. cesarz austriacki Ferdynand II, dzięki staraniom Mikołaja Wolskiego – kasztelana sandomierskiego, sprowadził z Włoch kamedułów i osadził ich na Kahlenbergu, jednym ze wzgórz okalających Wiedeń od północy. Warto przypomnieć, że Wolski sprowadził także kamedułów do Polski i ufundował dla nich kościół i klasztor na Bielanych pod Krakowem. Na Kahlenbergu kameduli wzniesli kościół i klasztor (1629-1639). W czasie oblężenia Wiednia król Jan III Sobieski 12 września 1683 r. dowodził zwycięską bitwą z ruin tego zniszczonego wcześniej przez Turków kościoła. Dopiero w 1693 r. kameduli wrócili na Kahlenberg. Kościół i klasztor odbudowywane były do roku 1734, ale w 1783 r., w ramach reform prowadzonych za czasów cesarza Józefa II, zakon kamedułów został zlikwidowany. Przez kolejne dziesięciolecia zespół klasztorny przechodził różne koleje losu i dopiero w 1852 r., po pracach remontowych, w obiekcie tym zaczęto regularnie w nie-

¹⁹ Nie wynika to z przejrzanej bibliografii, wspomnianej w tym artykule.

²⁰ W. Gostyński, *Wiedeń. Przewodnik*, Warszawa 1993 (w. 2), s. 151-153; Ks. J. Smoliński, *Venimus, vidimus et Deus vicit. 12 września 1683. Kościół św. Józefa. Kahlenberg*, Katowice [ok. 2004] (wyd. IV).

dzieleń i święta odprawiać msze. W 1906 r. kościół przekazano polskiemu Zgromadzeniu Zmartwychwstania Pańskiego (Zmartwychwstańców), które prowadziło działalność duszpasterską w polskich środowiskach emigracyjnych. W 1907 r. papież Pius X podarował kościołowi obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem – kopię obrazu z kościoła Najświętszego Imienia Maryi przy Forum Trajana w Rzymie (il. 9). Było to oczywiste nawiązanie do znaczenia dla chrześcijaństwa zwycięskiej bitwy nad Turkami pod Wiedniem. Obraz umieszczono w ołtarzu głównym kościoła na Kahlenbergu i tu znajduje się on do dziś. Warto dodać, że przed obrazem tym modlił się papież Jan Paweł II dnia 12 września 1983 r. Papież uczcił swoją obecnością trzechsetną rocznicę bitwy pod Wiedniem – tak ważnego wydarzenia w dziejach chrześcijańskiej Europy.

Przedstawione wyżej informacje są jednym z przyczynków do badań nad ikonografią przedstawienia Matki Boskiej z Dzieciątkiem, w którym Matka, tak jak na obrazie Matki Boskiej Chełmskiej, trzyma Dzieciątko na prawym ręku.

Bibliografia

Bibliografia polska i włoska

Armellini M. i, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, Vatican 1891.

Broż A., *Rzym i okolice. Przewodnik turystyczny*, Warszawa 1984.

Chełm: Dawna cerkiew katedralna gr.-kat. p.w. Narodzenia N. P. Marii // Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 8, Województwo lubelskie - pod red. R. Brykowskiego i E. Smulikowskiej-Rowińskiej, z. 5, Powiat chełmski - inwentaryzacja - K. Kutrzebianka, uzup. i opac. - E. Smulikowska-Rowińska, Warszawa 1968.

Gil A., *Chełmska diecezja unicka 1596-1810. Dzieje i organizacja* [w:] *Studia i materiały do dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej*, t. 1 (red. J. Kłoczowski i A. Gil), Lublin 2005.

Gil A., *Kult ikony Matki Boskiej Chełmskiej. Źródła i konteksty* [w:] *Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia - kult - kontekst społeczny* / *Повернута із небуття. Ікона Холмської Богородиці: іконографія - культ - суспільний контекст* (red. A. Gil, M. Kalinowski, I. Słoczyła), Lublin - Lwów 2016, 59-73.

Gostyński W., *Wiedeń. Przewodnik*, Warszawa 1993 (w. 2).

Janocha M., *Hodegetria z Chełma i ikonostas z Lublina. Kilka uwag o sztuce Ukrainy* [w:] *Sztuka sakralna i duchowość pogranicza polsko-ukraińskiego na Lubelszczyźnie. Materiały z Międzynarodowej Konferencji „Sztuka Sakralna Pogranicza”*, Lublin 13-15 października 2005 r. (red. S. Batruch, R. Zilinko).

Janocha M., *Cudowne objawienie albo Phoenix quarto redivivus* [w:] *Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia - kult - kontekst społeczny* / *Повернута із небуття. Ікона Холмської Богородиці: іконографія - культ - суспільний контекст* (red. A. Gil, M. Kalinowski, I. Słoczyła), Lublin - Lwów 2016.

Portoghesi P., *Roma Barocca*, Roma 1966.

Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia - kult - kontekst społeczny / *Повернута із небуття. Ікона Холмської Богородиці: іконографія - культ - суспільний*

контекст (red. A. Gil, M. Kalinowski, I. Sloczylas), Lublin - Lwów 2016.

Smoczyński W. i, *Rzym, jego kościoły i pomniki. Upominek pielgrzymom*, Kraków 1902 (w. 3).

Smoliński J. i, *Venimus, vidimus et Deus vicit. 12 września 1683. Kościół św. Józefa. Kahlenberg*, Katowice [ok. 2004] (wyd. IV).

Stefański J., *Z dziejów kultu obrazu Matki boskiej Chełmskiej*, [Chełm 1986].

Stefański J., *Zarys dziejów kultu obrazu Matki Boskiej Chełmskiej* [w:] *Lubelszczyzna*, nr 3 (2/1996), s. 98-108.

Sygowski P., *Kolejne sukienki i inne dekoracje ikony Matki Boskiej Chełmskiej* [w:] *Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia – kult – kontekst społeczny / Повернута із небуття. Ikona Холмської Богородиці: іконографія – культ – суспільний контекст* (red. A. Gil, M. Kalinowski, I. Sloczylas), Lublin - Lwów 2016, s. 75-94.

Turchi N., W. Korab-Laskowski, *Przewodnik po katolickim Rzymie*, Rzym 1950.

Bibliografia ukraińska

Aleksandrovič B., *Holms'ka ikona Bogorodici*, L'viv 2001.

Aleksandrovič B., *Holms'ka ikona Bogorodici z Emanuïlom*, L'viv 2018.

Ikona Holms'koï Bogorodici: doslidžennâ ta materialy, *Naukovij zbirnik* (ped. A. Cilúk, Є. Koval'čuk, T. Cliseva, M. Migas), Luc'k 2010.



Il. 1. Chełm – Bazylika p.w. Narodzenia Najświętszej Marii Panny na Górcie – dawna katedra Kościoła wschodniego z lat 1737-1756; fot. P. Sygowski 2010



Il. 2. Łuck – ikona Matki Boskiej Chełmskiej – XII/XIII w. – Волинский краєзнавчий музей -
Музей волинської ікони; перг. за: В. Александрович, Холмська ікона Богородиці
з Емануїлом, Львів 2018, s. 45



Il. 3. Monaster Hosios Lucas w Beocji – mozaika: Matka Boska z Dzieciątkiem – XI w.;
repr. za: N. Chatzidakis, Hosios Lukas, Athens 1997, s. 43



Il. 4. Monaster Chilandar na Atosie – ikona: Matka Boska z Dzieciątkiem – po poł. XIII w.;
repr. za: В. Александрович, Холмська ікона Богородиці з Емануїлом, Львів 2018, s. 73



Il. 5. Rzym – kościół p.w. Najświętszego Imienia Maryi na Forum Trajana – 1737-1741;
fot. P. Sygowski 2010



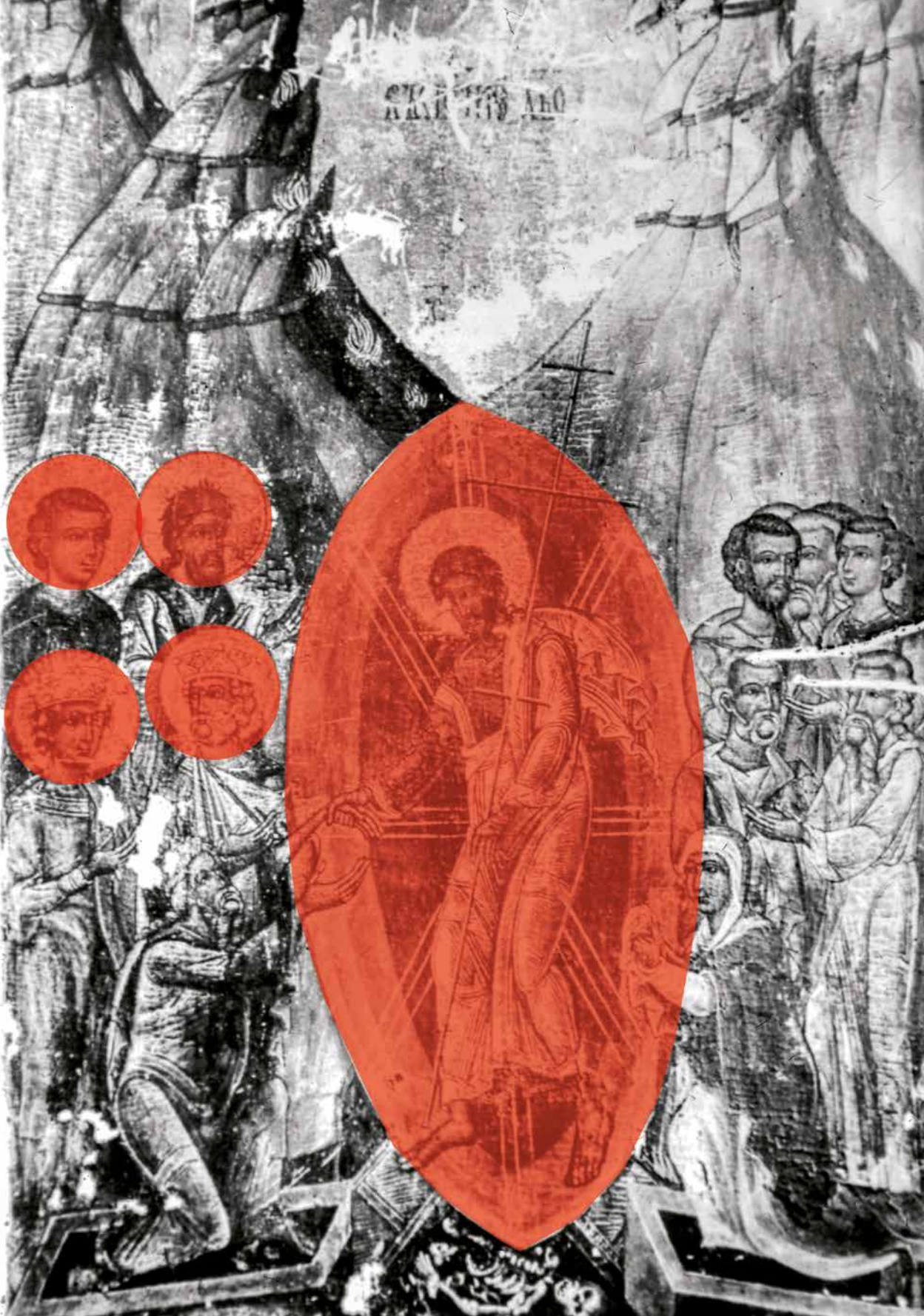
Il. 6. Rzym – kościół p.w. Najświętszego Imienia Maryi na Forum Trajana
– Ołtarz główny – 1750 r.; fot. P. Sygowski 2010



Il. 7. Rzym – kościół p.w. Najświętszego Imienia Maryi na Forum Trajana – Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem – XIII w.; fot. P. Sygowski 2010



Il. 8. Kahlenberg – kościół p.w. św. Józefa – obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem – 1907 r., kopia obrazu z kościoła p.w. Najświętszego Imienia Maryi na Forum Trajana w Rzymie, repr. za: J. Smoliński, *Venimus, vidimus et Deus vicit*. 12 września 1683. Kościół św. Józefa. Kahlenberg, (wyd. IV) Katowice [przed 2005], s. 21



IN DIEBUS
HIS ERIT
SICUT

Atrybucja XVI-wiecznych ikon wywiezionych z Chelma do Muzeum Ławry Kijowsko-Pieczerskiej w okresie II Wojny Światowej – scalenie i rekonstrukcja zespołu najstarszych ikon klasztoru św. Onufrego w Jablecznej

Witali Michalczuk

Uniwersytet Warszawski / Muzeum Ikon w Warszawie

*Mojej ukochanej Babci
i naszym jableczyńskim i chełmskim przodkom*

STRESZCZENIE

W artykule została przedstawiona nowa atrybucja dwóch XVI-wiecznych ikon, wywiezionych z Polski w trakcie II Wojny Światowej i obecnie znajdujących się w Państwowym Muzeum Ławry Kijowsko-Pieczerskiej w Kijowie. Ustalenie pochodzenia ikon z klasztoru jableczyńskiego pozwala połączyć je z Ikoną Bogurodzicy Jableczyńskiej i św. Onufrego, znajdujące się w klasztorze. Ustalenie stylistycznej i warsztatowej jedności zespołu pozwala przypisać go mołdawskiemu mistrzowi i datować zespół na 30-te lata XVI wieku. Zachowane ikony pozwalają przeprowadzić rekonstrukcję ikonostasu klasztornej świątyni, jako plastyczno-architektonicznej całości, dla której zostały stworzone ikony, co jest bardzo ważnym krokiem do poznania genezy wysokiego ikonostasu prawosławnej tradycji dawnej Rzeczypospolitej.

Słowa kluczowe: ikony XVI wieku, klasztor św. Onufrego w Jablecznej, mistrz mołdawski, ikonostas, Muzeum Ławry Kijowsko-Pieczerskiej

ABSTRACT

Attribution of 16th century icons transported from Chelm to the Kiev-Pechersk Lavra Museum during World War II - consolidation and reconstruction of the group of the oldest icons of the St. Onufry Monastery in Jableczna

The article presents a new attribution of two 16th century icons that were taken from Poland during World War II and are now in the Kiev-Pechersk Lavra State Museum in Kiev. Determining the origin of the icons from the Jableczna monastery allows us to connect them with the icons of the Mother of God and St. Onufry, found in the monastery. Establishing the stylistic and workshop unity of the ensemble allows us to attribute it to a Moldavian master and to date the ensemble to the 30th years of the 16th century. The preserved icons allow reconstructing the iconostasis of the monastery temple as a plastic-architectural whole, for which the icons were created, which

is a very important step towards determining the genesis of the high iconostasis of the Orthodox tradition of the former Polish-Lithuanian Commonwealth.

Keywords: *icons of the 16th century, St. Onuphrius' Monastery in Jabłeczna, Moldavian master, iconostasis, Kiev-Pechersk Lavra Museum*

W swoim tekście pragnę przedstawić nową atrybucję dwóch XVI-wiecznych ikon – Zmartwychwstania Pańskiego (Zstąpienia do otchłani) (il. 1) i ap. Szymona (il. 2) – które pierwotnie znajdowały się w zbiorach Brackiego Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Chełmie, następnie w Muzeum przy chełmskim Gimnazjum im. S. Czarnieckiego, a wyniku II Wojny Światowej w sposób bezprawny opuściły Polskę i znalazły się w zbiorach Państwowego Muzeum Ławry Kijowsko-Pieczerskiej¹. Na początek pragnę wykazać nieznane dotąd pochodzenie tych ikon z klasztoru świętego Onufrego w Jabłecznej, a co za tym idzie, możliwość nowej atrybucji i datowania owych zabytków. Staje się to możliwe dzięki analizie stylistycznej jeszcze dwóch XVI-wiecznych ikon z klasztoru jabłeczyńskiego – cudownych ikon św. Onufrego i Bogurodzicy Jabłeczyńskiej – która to analiza pozwala scalić cztery ikony w jeden zespół, i zaproponować jego atrybucję, jako dzieła stworzonego przez mołdawskiego mistrza w 30-latach XVI wieku². Od-

¹ Zob. dotychczasowe opracowania i reprodukcje (z podaniem różnej proveniencji i datowania) omawianych ikon Zmartwychwstania Pańskiego (КПІЛ-Ж-1850, wymiary 114 na 75 cm) i ap. Szymona (КПІЛ-Ж-1785, wymiary 112 na 33 cm, grubości deski 2,5 cm) z Państwowego Muzeum Ławry Kijowsko-Pieczerskiej: K. Mart, *Do piękna nadprzyrodzonego. Wystawa sztuki sakralnej XVI-XX wieku ze zbiorów muzeum chełmskiego i świątyń diecezji chełmskich. Katalog*, Chełm 2003, s. 24-26, il. 12, 14; P. Sygowski, *O kilku ikonach z byłego Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Chełmie w zbiorach Muzeum Ławry Kijowsko-Pieczerskiej* [w:] *Szczelina światła. Ruskie malarstwo ikonowe. Pamięci Romualda Biskupskiego*, red. A. Groniek, Kraków 2009, ss. 388-389; tenże, *Rosyjskie Muzeum Cerkiewno-Archeologiczne w Chełmie (1882-1915) – jego powstanie i zbiory sztuki religijnej (malarstwo, rzeźba)* [w:] *Rocznik Chełmski*, t. 17, s. 97-98; *Українська ікона трьох століть. Каталог виставки*, red. I. Шульц, В. Колпакова, Київ 2001, il. 3, 6, ss. 60-62; *Церковні старожитності XVI-XVII століть. Каталог виставки*, red. I. Шульц, Київ 1999, s. 9, il. 2, 5; Д. Ярема, *Іконопис Західної України XVI-поч. XVII ст.*, Львів 2017, ss. 44-45, 364-365; M. Janocha, *Українські і білоруські ікони свiateczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*, Warszawa 2001, s. 356; tenże, *O ikonach swiatecznych w prawosławnej i unickiej diecezji chełmskiej w dawnej Rzeczypospolitej* [w:] *Do piękna nadprzyrodzonego*, t. 1, red. K. Mart, Chełm 2003, ss. 169-170; Н. В. Рамавана, *Група помнікаў жыванісу XVI-XVII стст. з Холма ў зборы Кіева-Пячэрскага Дзяржаўнага Гісторыка-Культурнага Запаведніка* [w:] *Помнікі мастацкай культуры Беларусі эпохі Адраджэння*, red. С. В. Марцэлеў, Мінск 1994, ss. 104-105; Я. Б. Константинович, *Колишні музей при Холмском Свято-Богородицкім Брацтві і залишки його експонатів*, rękopis znajduje się w Archiwum Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku (zespół 10, sygn. 87) W archiwum Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku jest przechowywane przedwojenne zdjęcie ikony ap. Szymona, które wykonał J. Konstantynowicz w muzeum przy gimnazjum Czarnieckiego (Z. 10 szklane klisze czarno-białe n. 69) – najserdeczniej dziękuję Panu dr. Hubertowi Osadnikowi, kierownikowi archiwum Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku za udostępnienie zdjęcia.

² Kwestia odnalezienia i dokładnego opisanego owego zespołu jest przedstawiona w pracy W. Michalczuk, *Ikona Bogurodzicy Jabłeczyńskiej i odnaleziony zespół XVI-wiecznych ikon klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej. Zarys losów, stylu, datowania i rekonstrukcja zespołu* (nie wydane, tekst w wersji cyfrowej, w posiadaniu autora).

naleziony zespół ikon jableczyńskich staje się jedynym tak pełnym kompleksem ikon 1 pół. XVI wieku w całym regionie i unikatem na skalę ogólną, jako zwarty zespół o wyraźnych mołdawskich cechach malarstwa postbizantyńskiego w Polsce. Scalenie zespołu ikon jableczyńskich daje podstawy do jedynej na tym obszarze rekonstrukcji bardzo wczesnej formy wysokiej przygody ołtarzowej, w pełni uformowanego ikonostasu 1 pół. XVI wieku, dla którego były stworzone ikony, jako plastyczno-architektoniczna całość. Ten fakt jest tym bardziej niezwykły dla poznania przemian liturgicznych i artystycznych, jakie zachodziły w prawosławnej tradycji na obszarze dawnej Rzeczypospolitej na przełomie XV-XVI wieku, za sprawą wzorców atoskich, które przenikały na obszar państwa polsko-litewskiego za sprawą wielkich klasztorów mołdawskich, wyznaczających najważniejszą oś kontaktów dawnej Rzeczypospolitej z Bałkanami.

Ustalenie proveniencji ikon z klasztoru św. Onufrego w Jablecznej

O pochodzeniu ikony apostoła Szymona (z kompozycji deesis) z klasztoru jableczyńskiego świadczą dokumenty archiwalne, w postaci zapisu w inwentarzu muzeum brackiego z maja 1899 roku, który zgadza się z numerem inwentarowym zapisanym na odwrocie ikony³. W ustaleniu jableczyńskiej proveniencji ikony Zmartwychwstania służy przekaz archiwariusza chełmskiego konsystorza diecezjalnego N. A. Kotlińskiego, który w swoim opracowaniu o historii i zabytkach klasztoru podaje informację o tym, że ikona Zmartwychwstania, dokładnie zgodna z opisem nami rozpatrywanej, została przekazana z klasztoru do Brackiego Muzeum w Chełmie⁴. Potwierdzeniem tego, że jest to ikona znajdująca się obecnie w Muzeum Ławry Kijowsko-Pieczerskiej, służy zgodność ze szczegółowym opisem, który podaje ks. F. Gerbaczewski w swoim fotograficznym albumie starożytności, opisując starodawne ikony jableczyńskie. W swoim opisie ks. Gerbaczewski zaznacza, że ikona Zmartwychwstania posiada taki sam ornament zdobiący ramę *kowczegu* ikony jak i na ikonie Bogurodzicy Jableczyńskiej, oraz charakterystyczną cechę ikonograficzną, w postaci szkieletu, który leży w otchłani pod nogami Chrystusa⁵. Ten szczegół ikonograficzny, usunięty w wyniku konserwacji w Kijowie, jako późniejsze przemalowanie pierwotnej personifikacji Hadesu, jest wyraźnie widoczny na zdjęciu, które wykonał w dwudziestoleciu międzywojennym dr Bohdan Konstantynowicz w muzeum przy gimnazjum im. S. Czarnieckiego w Chełmie

³ *Inwentarz chełmskiego cerkiewno-archeologicznego muzeum za lata 1892-1906*, Państwowe Archiwum w Lublinie sygnatura 86, k. 212v, podwójny numer 747/644, na ikonie widnieje sygnatura 747/1899. O innych zabytkach klasztoru jableczyńskiego przekazanych do muzeum chełmskiego (wykazanych w zachowanym inwentarzu pod numerami 93-138, 745-750, zostały przekazane w latach 1897-1898) zob. P. Sygowni *Rosyjskie Muzeum Cerkiewno-Archeologiczne w Chełmie (1882-1915)*, 99-100.

⁴ Н. А. Котлинский, *Яблочинский Св.-Онуфриевский первоклассный мужской монастырь в его прошлом*, Холм 1914, s. 37.

⁵ Ф. Гербачевский, *Русския древности и памятники православия Холмско-Подлаской Руси (Люблинской и Седлецкой губ.)*, Варшава 1892, s. 79.

(il. 3)⁶. Stanowi to ostateczne potwierdzenie pochodzenia owej ikony z klasztoru jabłeczńskiego.

Obuwie jabłeczńskie ikony przetrwały okres I Wojny Światowej w Chełmie i po zamknięciu Muzeum Brackiego trafiły jako eksponaty do Muzeum przy Gimnazjum im. S. Czarneckiego w Chełmie. W okresie okupacji zbiory muzeum, jako cerkiewna własność, zostały przyjęte przez odnowioną diecezję podlasko-chełmską i zostały przyniesione do muzeum, które otworzył metropolita Hilarion Ogijenko przy Akademii Teologicznej na Górcie Daniłowej. To stamtąd w 1945 roku ikony wraz z innymi zabytkami zostały bezprawnie wywiezione do Kijowa, gdzie się obecnie znajdują w Państwowym Muzeum Ławry Kijowsko-Pieczerskiej⁷.

Charakterystyka stylistyczna i atrybucja zespołu

Określenie pochodzenia ikon Zmartwychwstania Pańskiego i ap. Szymona z klasztoru jabłeczńskiego pozwala zestawić je z ikonami św. Onufrego⁸ (il. 4) i Bogurodzicy Jabłeczńskiej (il. 5), które od stuleci są czczone w klasztorze jako cudowne⁹. Jak dotąd, cudowne ikony klasztoru jabłeczńskiego nie były przeba-

⁶ Negatyw zdjęcia znajduje się w Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku Z. 10 szklane klisze czarno-białe n. 68 – najserdeczniej dziękuję Panu dr. Hubertowi Osadnikowi, kierownikowi archiwum Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku za udostępnienie zdjęcia. Inne zdjęcie przedwojenne, ale znacznie słabsze zob. K. Mart, *Do piękna nadprzyrodzonego...*, s. 20, tabl. 3.. Konstantynowicz wykonał także zdjęcie barokowych carskich wrót, które pochodzą z klasztoru jabłeczńskiego, z drugiej cerkwi klasztornej wzniesionej w 1650 roku, które również zostały wywiezione do Kijowa.

⁷ O losach zabytków muzeum chełmskiego w trakcie II Wojny Światowej zob. K. Mart, *Do piękna nadprzyrodzonego. Wystawa sztuki sakralnej XVI-XX wieku ze zbiorów muzeum chełmskiego i świątyń diecezji chełmskich. Katalog*, Chełm 2003, ss. 19-22; I. Шульц, *Пам'ятки з Холмського Церковно-Археологічного Музею в зібранні Національного Києво-Печерського Історико-Культурного Заповідника. До історії знаходження* [w:] *Церква-Наука-Суспільство. Матеріали Одинадцятій Міжнародній Науковій Конференції (29-31 травня 2013 р.)*, Київ 2013, ss. 94-96, także, *Нови документ з історії знаходження пам'яток Холмського Церковно-Археологічного Музею до збірки Національного Києво-Печерського Історико-Культурного Заповідника* [w:] *Церква-Наука-Суспільство. Матеріали Чотирнадцятій Міжнародній Науковій Конференції (25 травня - 3 червня 2016 р.)*, Київ 2016, ss. 91-94.

⁸ W latach 80-tych XIX wieku w ikonie św. Onufrego wykonano zabieg *transporto*, oryginalna deska ikony była w złym stanie, zupełnie zjedzona przez korniki, warstwę malarską, wraz z gruntem konturowo wycięto i przeniesiono na nową deskę, co było wtedy częstą praktyką ratowania starych ikon (szczególnie w moskiewskich warsztatach staroobrzędowców). Ów zabieg nie naruszył warstwy malarskiej ikony, ale pozbawił go oryginalnego tła, przedstawiającego pejzaż drzew i zieleni, od którego została tylko dolna część, całość kompozycji daje się zrekonstruować dzięki pozostałym śladom rytowania (pejzaż był ryty i malowany na laserowanym srebrze). Obecny wymiar ikony, świadomie odwzorowujące stary wynosi 113 na 73 cm.

⁹ Ikona św. Onufrego była otaczana kultem jako cudowna co najmniej od XVII wieku, tak można datować kult wedle zachowanych pośrednich źródeł pisanych: wynika ze skargi mnichów jabłeczńskich na proboszcza sławatyckiej cerkwi ks. Konstantyna Mazanowskiego, który w dzień święta patrona klasztoru 12 czerwca 1746 roku nie dopuszczał rzesze pielgrzymów udających się do klasztoru, ustawiając na drodze ochronę, odbierając wosk i świece, strasząc przekleństwem tym, co idą do klasztoru, zwoływał lud do kaplicy, którą zbudował przed klasztorem, mówiąc, że ze względu na niewiarę mnichów *cudownej ikony św. Onufrego* już nie ma w klasztorze, a przeszła ona do tej kaplicy – zob. А. Д. Григорьев, *К истории Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря Холмской губернии*, Варшава 1915, s. 39, 78. To pośrednie świadectwo kultu ikony św. Onufrego jako cudownej, pozwala stwierdzić,

dane, a tym bardziej nie próbowano przeprowadzić analizy stylistycznej, która by wykazał ich przynależność ręce jednego mistrza. Na ikonę Bogurodzicy Jabłeczyńskiej w swoim artykule zwrócił uwagę prof. M. P. Kruk, czyniąc ważne wnioski, ale nie mogąc zbadać warstwy malarskiej ikony z powodu nałożonej srebrnej koszulki¹⁰. Badania ikony Bogurodzicy Jabłeczyńskiej dostarczają najważniejszego materiału dla poznania warsztatu malarskiego jej autora, dzięki którym można wyprowadzić szereg wskaźników, pozwalających przypisać jego autorstwu inne ikony. Język plastyczny autora Jabłeczyńskiej Bogurodzicy należy określić jako klasycznie postbizantyński, wyraźnie bałkański, który na tle miejscowej techniki malarskiej, cechującej się większą gotykizacją (stosowanie jasnego sankiru), wygląda archaicznie. Ten język malarski jest ukształtowany poprzez malarstwo monumentalne, cechy którego są widoczne w budowaniu plastyki postaci, oraz w technice malarskiej: stosowanie twardego pędzla do wyświetlania partii cielesnych, co układa pigment w fakturę równoległych linii, poprzez które prześwituje ciemny sankir¹¹, a także przemyślany system ożywek, wyraźnie naśladujący zabiegi w ma-

że początek tego kultu należy upatrywać daleko wstecz. O kulcie ikony świadczy także ludowe podanie o powstaniu klasztoru, mówiące o tym, że klasztor powstał w miejscu, gdzie przyplęnęła ikona św. Onufrego. Ta legenda została zapisana w XIX wieku, ale jej bytowanie należy upatrywać znacznie wcześniej, czemu świadectwem jest nazewnictwo nadbużańskiej łąki „Święte pole” - miejsca znalezienia ikony, która to nazwa jest poświadczona w XVIII-wiecznych źródłach - Ф. Титов, *Памятники православия и русской народности в Западной России в XVII-XVIII вв.*, t. 1, cz. 3, s. 1599. To podanie ludowe posiada bardzo głęboką semantykę, którą można powiązać z historycznym faktem, tłumaczącym założenie klasztoru przez wędrownych mnichów, którzy płynęli Bugiem w poszukiwaniu odosobnionej pustelni, co zupełnie się zgadza z próbą rekonstrukcji najwcześniejszej historii klasztoru. Autentyczna warstwa tego ludowego podania została zniekształcona w historycznej beletryście chełmskiego krajoznawcy i archeologa Semena Lubarskiego, i niestety w swojej zniekształconej wersji, wzbogaconej przez wyobraźnię autora o pseudo-cudowne wątki bytujące w literaturze - С. Любарський, *Холмські легенди й оповідання*, Краків 1940, ss. 18-23.

O kulcie ikony Bogurodzicy Jabłeczyńskiej (sam przydomek zaczęto stosować na początku XX wieku z inicjatywy przełożonego klasztoru archimandryty Serafina Ostroumowa) świadczą liczne otwory po umieszczonych na ikonie koronach i wotach (są ślady możliwej obecności cat), które można datować co najmniej wiekiem XVII. O szczególnym kulcie tych dwóch ikon świadczy także fakt ich przeniesienia do ikonostasu nowej świątyni klasztornej wzniesionej w 1650 roku przez ihumena Makarego Kornilowicza.

W latach 2019-2021 dwie jabłeczyńskie ikony św. Onufrego i Bogurodzicy Jabłeczyńskiej przeszły gruntowną konserwację, znakomicie przeprowadzoną przez Anne Derentowicz-Zakrzewską, której najserdeczniej dziękuję za współpracę.

¹⁰ M. P. Kruk, *Ikona Matki Boskiej Hodegetrii w otoczeniu proroków, Joachima i Anny w cerkwi monasteru św. Onufrego w Jabłecznej* [w:] *Do piękna nadprzyrodzonego*, t. 1, red. K. Mart, Chełm 2003, ss. 226-237.

¹¹ Przy zastosowaniu takiej techniki widać ruchy pędzla, prowadzonego koncentrycznie dookoła wyświetlanego miejsca, w taki sposób, że każde pociągnięcie pędzla układa się równolegle względem innego. Taki sposób prowadzenia pędzla i budowania cielesnych partii poprzez wyświetlenie daje efekt faktury, zaznaczający się widocznymi paralelnymi liniami, przystającymi do siebie, które się nie zacierają w jedną masę, a dają odczucie charakteru ciała, zasadniczo nowej natury niż abstrakcja partii cielesnych (szczególnie policzek, prawa i lewa ręka Bogurodzicy, które skupiają w sobie maksimum cielesności). Dopiero na wierzch tego wyświetlenia są nanoszone ożywki, precyzyjnie zgrupowane, w niewielkiej ilości, które układają pewien konstruktywistyczny portret ciała (szczególnie widoczne w opracowaniu rąk).

larstwie monumentalnym, oraz metoda budowania plastyki szat wzięta z warsztatu monumentalisty¹². Tak wyraźne cechy malarstwa monumentalnego są zupełnie obce rodzimym warsztatom ikonowym w państwie polsko-litewskim 1 połowy XVI wieku, gdyż udział monumentalnych realizacji w tym czasie jest minimalny, poprzez co malarstwo tablicowe przyjmuje inne cechy. Wyraźne cechy malarstwa postbizantyńskiego, a także bardzo ważna cecha stylistyczna w postaci wypukłych aureoli na ikonie Bogurodzicy (utracona z uwagi na nałożenie srebrnej koszulki w 1911 roku) (il. 6), oraz cechą ikonograficzną – umieszczenia proroków w półpostaci, przemawiają za mołdawskim warsztatem malarskim¹³. Księstwo Mołdawskie w 1 połowie XVI wieku stanowiło najprężniejszy ośrodek malarstwa postbizantyńskiego, z ogromnymi realizacjami monumentalnymi, badać dla obszaru dawnej Rzeczypospolitej głównym przekazicielem wzorców tradycji atosko-bałkańskich (liturgia, plastyka, muzyka, literatura, kaligrafia) poprzez swoje wielkie klasztory, znajdujące się w bezpośredniej łączności z Atosem i całym Balkanami, jako miejsce schronienie wielu mnichów, intelektualistów i artystów.

Za mołdawskim pochodzeniem zespołu przemawiają analogie stylistyczne i ikonograficzne jableczyńskich ikon. W pierwszym rzędzie należy wymienić dzieła mołdawskich warsztatów znane z terenu dawnej Rzeczypospolitej. Najbliższą analogią do ikony Bogurodzicy Jableczyńskiej jest ikona z Buska¹⁴, bezpośrednio przypisywana Grzegorzowi Bositykowi¹⁵ (il. 16). Obie ikony posiadają wiele

¹² Por. *The restoration of the Probota Monastery 1996-2001 UNESCO*, red. M. Elo, Paris 2001, fig. 501; S. Stawicki, *Malowidła ściennie z dawnej cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu – problemy techniczne i technologiczny* [w:] *Freski supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji muzeum ikon w Supraślu*, red. A. Ruta, Białystok 2019, ss. 263-264.

¹³ Zdjęcie ikony Bogurodzicy przed drastycznym skuciem aureoli i odcięciem ramy kowczegu w celu założenia koszulki zob. - Ф. Гербачевский, *Альбом русских древностей и памятников православия Холмско-Подляшской Руси*, Варшава 1891, il. 33; tenże, *Русския древности и памятники православия Холмско-Подляшской Руси (Люблинской и Седлецкой губ.)*, Варшава 1892, ss. 87-88. Mołdawskie analogie – C. Nicolescu, *Rumanische Ikonen*, Berlin 1973, s. 40, il. 1, 25; Д. Ярема, *Иконопис Західної України XII-XV ст.*, Львів 2005, s. 336. Ta stylistyczna cecha na mołdawskich ikonach będzie obecna nawet malarstwie monumentalnym końca XV- pierwszej połowy XVI wieku, w dekoracji freskowej na zewnątrz i wewnątrz świątyń mołdawskich – A. Vasiliu, *Monasteres de Moldavie XIV-XVI siecle. Les Architectures de l'image*, Milano-Paris 1998, s. 44, il. 53. W cerkwi św. Jana Chrzciciela w Arbore nad wejściem jest umieszczona kompozycja freskowa Bogurodzicy Hodegetrii z wypukłymi aureolami nad Marią i Chrystusem, którzy z lewej i prawej strony są otoczone półpostaciowymi przedstawieniami dwóch archaniołów i starotestamentowych proroków, taka sama kompozycja (Hodegetrie z wypukłymi aureolami otaczają pełnopostaciowe aniołowie i prorocy) znajduje się na zewnętrznym fresku absydy ołtarzowej, freski wykonano w 1541 roku. Analogie owej mołdawskiej cechy na ikonach pochodzących z terenu dawnej Rzeczypospolitej datowane ok. 1 ćwierci wieku XVI: Hodegetria z Muzeum Historycznego w Sanoku i bliska jej warsztatowo ikona z Muzeum Narodowego w Krakowie - K. Winnicka, *Ikony z XVI wieku w Muzeum Historycznym w Sanoku. Katalog zbiorów tom II*, Sanok 2013, ss. 14, 15, 101; M. P. Kruk, *Ikony XIV-XVI wieku w Muzeum Narodowym w Krakowie. Tom I. Katalog*, Kraków 2019, ss. 251, 277-278 (ilustracje tamże, tom III, n. 18).

¹⁴ Zob. Д. Ярема, *Иконопис Західної України XVI-поч. XVII ст.*, s. 63-64, tabl. 25 (dodatek kolorowy).

¹⁵ Н. В. Шамардина, *Галицкая икона «Похвала Богоматери»* [w:] *Русская художественная культура XV-XVI веков*, Москва 1998, ss. 81-91; M. P. Kruk, *Ikona Matki Boskiej Hodegetrii...*, ss. 25-26.

wspólnych cech malarskich (sposób opracowanie partii cielesnych, koncentryczne wyświetlenie, budowanie plastyki ręki, twarzy, opracowanie szat) i ikonograficznych (postaci proroków, wielu przypadku teksty na zwojach proroków z obu ikon są tożsame), pozwalających zestawić te ikony, a wręcz wypowiedzieć przypuszczenie o bardzo pokrewnym warsztacie. Kolejną analogię stanowi ikona Bogurodzicy z Bełza¹⁶, wyraźnie odznaczająca się mołdawskimi cechami, podobnie, jak i ikona z Tarła¹⁷. Na gruncie mołdawskim analogią jableczyńskiej ikony są działa powstałe w epoce Piotra Raresa, takie jak ikona Bogurodzicy z prorokami z klasztoru Varatec¹⁸ i Humor¹⁹. Klasyckość malarstwa postbizantyńskiego Bogurodzicy Jableczyńskiej pozwala wskazać jej wzorzec w takich ikonach jak Bogurodzica z wielkiego deesis ze świątyni Protatu w atoskiej Karei, datowanej na około 1542 rok i przypisywanej kreteńskiemu mistrzowi Theophanesowi (il. 17)²⁰. Za tym przemawia także charakterystyczne przedstawienie twarzy Bogurodzicy na jableczyńskiej ikony w 3/4, co mogło wynikać z tego, że wzorcem dla ikony służyła postbizantyńska ikona z deesis, gdzie Bogurodzica jest przedstawiona w zwrocie twarzy. Typ twarzy, technika malarska i sam malarski charakter ikony Bogurodzicy Jableczyńskiej czyni ją bardzo bliską dziełu mistrza Onufrego, działającego od 2 ćwierci XVI wieku na terenie współczesnej Albanii²¹.

Cechą stylistyczną ikony ap. Szymona, pozwalającą wykazać jej mołdawskie analogie jest charakterystyczne zawinięcie postaci w sferycznie ułożony himation, która to cecha notorycznie występuje w przedstawieniu apostołów w kompozycjach freskowych zewnętrznych ścian świątyń mołdawskich²². W przypadku ikony

¹⁶ Zob. bardzo podobne uwagi o ikonie z Bełza – por. M. Гелитович, *Икони XV-XVI століть з Бєлза (у колекції Національного Музею у Львові)* [w:] *Do piękna nadprzyrodzonego*, t. 1, red. K. Mart, Chełm 2003, ss. 67-69; M. Гелитович, *Богородиця з Дитям і похвалою. Икони колекції Національного музею у Львові, Львів 2005*, ss. 38-39; por. M. P. Kruk, *Ikona Matki Boskiej Hodegetrii...*, ss. 231-232.

¹⁷ Por. ważne opracowanie o ikonie z Tarła, o jej mołdawskich wzorcach – M. П. Крук, „Богоматеръ Одигитрия в окружении пророков” – православная икона 16-того века из села Терло (Украина) в собрании Краковського Національного Музея. *Проблеми иконографії, атрибуції и датування* [w:] *Arta. Seria arte vizuale, arte plastice, arhitectura. Serie noua*, t. I (XXII), n. 1, Chisinau 2013, ss. 17-23; tenże, *Ikony XIV-XVI wieku w Muzeum Narodowym w Krakowie. Tom I. Katalog*, ss. 216-249, (ilustracje tamże, tom III, n. 17).

¹⁸ Zob. C. Nicolescu, *Rumanische Ikonen*, Berlin 1976, il. 1.

¹⁹ Zob. tamże, il. 25.

²⁰ *Treasures of Mount Athos*, red. A. A. Karakatsanis, Thessaloniki 1997, s. 120, il. 2.47 - ów wzorzec i tożsamość postbizantyńskiego warsztatu widać zarówno w modelunku szat, abstrakcyjnym systemie wyświetleń, takim jego szczególe, jak obecność na jableczyńskiej ikonie paralelogramu z ożywkami w środku, jak i na atoskiej ikonie. Przedstawiciele szkoły kreteńskiej, poprzez św. Górę Atos, znajdowały schronienie w wielkich klasztorach mołdawskich, jak i inni mistrzowie bałkańscy. Było to decydującym czynnikiem, pozwalającym urosnąć mołdawskim ośrodkom artystycznym w najprężniejsze centra sztuki postbizantyńskiej.

²¹ Ikona Bogurodzicy Hodegetrii z katedry w Beracie (Albania) stworzona w poł. XVI wieku - Y. Drishti, L. Cika, *Icons of Berat. Collection of The National Museum-Berat XIV-XX century*, Tirane 2004, ss. 8-10.

²² Najbliższym przykładem stylistycznym układu szat i całej postaci ap. Szymona będą freski klasztoru Moldavita, powstałe w 1537 roku, oraz freski z klasztoru Humor z 1535 roku - pełnopostaciowe postacie apostołów z zewnętrznych fresków świątyń najlepiej obrazują taki sposób formalnego opra-

Zmartwychwstania jej bezpośrednie analogie ikonograficzne i kolorystyczne należy również upatrywać w postbizantyńskim malarstwie monumentalnym Atosu, przeniesionym na grunt mołdawski, z zaznaczeniem osobliwej cechy: personifikacji hadesu w postaci szkieletu²³. Względem ikony św. Onufrego należy wskazać osobliwość ikonograficzną, polegającą na przedstawieniu brody świętego w układzie, podobnym do układu warkocza. Ta cecha również na swoje źródło w ikonografii postbizantyńskiej, wyraźnie zaznacza się w mołdawskim malarstwie monumentalnym²⁴. Sam typ twarzy św. Onufrego, jej opracowanie, znajduje liczne analogie w postbizantyńskim malarstwie monumentalnym i tablicowym²⁵. Bardzo ważnym elementem stylistycznym ikony św. Onufrego są koncentryczne wyświetlenia partii cielesnych (na piersiach, ramieniu, ręce) (il. 13), które przyjmują postaci zwarte formy sferyczne, co jest bardzo częstym i świadomym zabiegiem w mołdawskim malarstwie tablicowym XVI wieku²⁶.

cowania szat i postaci, a nawet umieszczenia ręki na krawędzi sferycznej formy szaty – A. Vasiliu, *Monasteres de Moldavie XIV-XVI s. Les Architectures de l'image*, (Moldavita - il. 45, s. 117; il. 46, s. 118; (Humor – il. 44, s. 116).

²³ Zob. A. Semoglou, *Les choeurs (absides laterales) des eglises athonites, lieux d'expressions dogmatiques. Nouveaux traitements iconographiques au XVIe siecle et leur contexte interpretatif* [w:] *To Agion Oros ston 15o kai 16o aiona*, Thessalonike 2012, ss. 359, il. 3; Najbliższą analogią do ikony Zstąpienia do otchłani, co do ikonografii i kolorystyki, jest fresk w naosie cerkwi Podwyższenia Krzyża Św. w Patrauti z pocz. XVI wieku – W. Podlacha, *Malowidła ściennie w cerkwiach Bukowiny*, Lwów 1912, s. 105. Bardzo bliską analogią jest także fresk na zewnętrznej stronie świątyni klasztoru Moldavita z 1537 – Tamże, ss. 104-105, il. 26. Forma topniejących gór, ze smukłymi szczytami, niejako poziomo zawisającymi nad pozostałą częścią góry, jest najbardziej pokrewna atoskim ikoną 1 poł. XVI wieku (dwie athoskie ikony Wskrzeszenia Łazarza – z Muzeum Mpenaki i z klasztoru Stawronikita, datowane na ok. 1546 rok) – *Mystirion Mega kai Paradoxon. Sotirion Etos 2000. Wizantinon kai Christianikon Mouseion*, Afina 2001, ss. 282-283; *Treasures of Mount Athos*, ss. 133-134, il. 2.63.

²⁴ Zob. fresk klasztoru Voronet z 1547 roku, na południowej absydzie, na owym fresku także zwraca na siebie uwagę podobne opracowanie części anatomicznych ciała, ujętych jako koncentryczny sfery na ramionach i piersiach świętego, układ włosów, a także sznurki przepaski z liści, widoczne i na jabłczyńskiej ikonie w tym samym miejscu) – *Voronet. Freske aut dem 15. und 16. Jahrhundert*, Bukareszt 1959, il. 112. Z Sucevita pochodzą zewnętrzne freski przedstawiające św. Onufrego (z zewnętrznej strony absydy wschodniej, oraz takie samo przedstawienie z absydy północnej, zapewne św. Piotr Athoski), na których broda jest wymodelowana poprzez sekwencję skośnych linii, idących ku środku brodu, która równo opada, to właśnie odmianą takiego sposobu modelowania jest układ na kształt warkocza, który powstaje poprzez układ brody z dwóch części – M. A. Musicescu, M. Berza, *Manastirea Sycevoita*, Bucuresti 1958, il. 46, 57; A. Vasiliu, *Monasteres de Moldavie XIV-XVI siecles. Les Architectures de l'image*, s. 269, il. 127. Taki sposób ułożenia włosów widoczny również na innych realizacjach monumentalnych XVI wieku z Mołdawii, zob. układ brody proroka na fresku z cerkwi w Balinesti – A. Vasiliu, *Monasteres de Moldavie XIV-XVI siecles. Les Architectures de l'image*, il. 19, s. 63.

²⁵ Zob. A. Vasiliu, *Monasteres de Moldavie XIV-XVI s. Les Architectures de l'image*, il. 18, s. 62 (fresk święty wojownik Eustracjusz klasztoru Voronet). Także bardzo bliskie opracowanie twarzy i brody zobacz u mistrza Onufrego we fresku proroka Dawida miejscowości Selcan (Albania) z połowy XVI wieku. Tożsame opracowanie włosów białymi i czarnymi. Plastyczne opracowanie twarzy i włosów (białymi i czarnymi liniami), szczególnie na ikonie św. Onufrego, ale także na ikonie ap. Szymona, jest najbliższe atoskim ikoną 1 poł. XVI wieku, takim jak ikona ap. Piotra z deesis klasztoru Stawronikita, stworzona około 1546 roku, przypisywanych mistrzowi szkoły kreteńskiej Theophonisowi – *Treasures of Mount Athos*, s. 126-127, il. 2.55.

²⁶ Zob. opracowanie ciała Chrystusa w mołdawskiej ikonie złożenia do grobu pocz. XVI wieku – C.

W ustaleniu przynależności zespołu ikon ręce jednego autora bardzo ważnym jest analiza formalna języka malarskiego. Język malarski mistrza jabłeczyńskich ikon jest na tyle charakterystyczny i systematyczny, że da się go rozpoznać na każdym z dzieł. Istotną cechą języka malarskiego mistrza jabłeczyńskich ikon jest rozróżnienie trzech zabiegów plastycznych, które się przekładają się na trzy systemy stosowanych linii malarskich. U autora ikon partie szat są podporządkowane systemowi linii abstrakcyjnych, a koncentryczne wyświetlenia szat przyjmują postacie form geometrycznych. Autor wyraźnie czuje naturę geometryczną tych linii, zwarty język abstrakcji malarskiej. Zgoła inne jest charakter linii cieleśnych autora jabłeczyńskich ikon o charakterze esowatej plastyki. Z kolei w innych momentach autor stosuje zabieg ikonowego naturalizmu, który wyznacza jeszcze jeden, bardzo rozpoznawalny charakter pisma jego dzieł. W tym swoiście ikonowym naturalizmie, w świadomej próbie naśladownictwa i ikonowej imitacji faktury i jakości materiału, próbie przekazania lekkości szat i uchwycenia ich ruchu, autor stosuje swoistą drgającą linię, która tworzy zupełnie inne układy, które nadal są podporządkowane koncentrycznym formą (il. 14). Jest to świadomy i odróżniający zabieg malarski mistrza ikon jabłeczyńskich, najlepiej widoczny w opracowaniu lekkiej tuniki Chrystusa, czy zawijającego się himationu ap. Szymona. Owa malarska jakość ikonowego naturalizmu bardzo często jest widoczna w mołdawskim malarstwie tablicowym 1 pół. XVI wieku, szczególnie na ikonie Chrystusa z klasztoru Humor²⁷. Analiza tego elementarza linii i swoistości malarskiej służy pewnym wskaźnikiem rozpoznania dzieł tego mistrza, działa jak wskaźnik charakteru pisma. Precyzyjne powtórzenie tego języka, jego konsekwencja na każdej z ikon nie tylko pozwala przypisać je jednemu warsztatowi, a wręcz postulować jedną rękę autorską, która stworzyła cały zespół.

Należy wymienić tożsame cechy plastycznej budowy czterech ikon, które w głównej mierze dotyczą cech budowania plastyki twarzy i modelunku rąk. Pomiedzy twarzami ikon występują wyraźne braterskie podobieństwo. Czysto plastycznymi wskaźnikami są tożsama budowa oczu, brwi, rzęs i nosa jabłeczyńskich ikon (oparte na zabiegach monumentalnego malarstwa postbizantyńskiego)²⁸. Tożsamość kompozycji plastycznej, pewnego modelu budowy plastyki twarzy (system linii oczu, brwi, drobnych rzęs, nosa) da się wyraźnie odczuć przy analizie zachowanych wstępnych rytych szkiców (*grafia*) na ikonie Bogurodzicy i św. Onu-

Nicolescu, *Rumanische Ikonen*, Berlin 1976, il. 7.

²⁷ C. Nicolescu, *Rumanische Ikonen*, il. 27.

²⁸ Należy zwrócić uwagę na podobieństwo plastyki twarzy, budowy jej części i rys, a także sposobu malarskiego opracowania ikony Bogurodzicy z mołdawskim malarstwem monumentalnym tego samego czasu. Nawet charakterystyczna czerwona linia, opisująca lewą część twarzy, pochodzi z chwytu malarstwa monumentalnego, polegającego na obwodzie konturu twarzy ciemną linią w tym miejscu lewego policzka. Najlepiej te zbieżne cechy, jak i zabiegi malarstwa monumentalnego ilustrują twarz Bogurodzicy z fresku cerkwi katedralnej w Curtea de Arges pochodząca z końca 1 trzeci XVI wieku – zob. C. Nicolescu, *Musee D'Art de la R.P.R. Section d'aet roumain ancien*, Bucarest 1964, il. 35.

frego, które rozpoczynają prace malarskie. W przypadku ikon Bogurodzicy (il. 7) i ap. Szymona (il. 8) występuje identyczne potraktowanie profilowego przedstawienie mniejszej części policzka z wychodzącym w profil okiem. W męskich typach mistrz ikon jabłeczyńskich identycznie buduje małe brwi nad nosem, układ ust pod brodą i rowki na policzkach, co szczególnie widać na ikonie św. Onufrego (il. 9), ap. Szymona, lewej środkowej postaci z prawej strony na ikonie Zmartwychwstania (il. 10). Identyčnym na wszystkich ikonach jest sposób budowania plastyki brody, poprzez grafikę białych i drobnych czarnych linii. Na ikonie Bogurodzicy, św. Onufrego i ap. Szymona jest widoczny jeszcze jeden tożsamy szczegół: autor za każdym razem na dolnej wardze zostawia dwie paralelne kreski czerwonym pigmentem, a także czerwoną obwódkę koniuszka nosa. Bardziej miniatorski charakter postaci z ikony Zmartwychwstania posiada dokładne odwzorowanie w postaciach proroków na ikonie Bogurodzicy, gdzie powtarzają się te same typy. Tożsamość występuje również w tak ważnym elemencie jak plastyka ręki, co najwyraźniej widać w prawej ręce Bogurodzicy (il. 11) i lewej ręce św. Onufrego (il. 12), wyciągniętej ręce Adama na ikonie Zmartwychwstania, w tożsamej budowie ściśniętej ręki ze zwojem ap. Szymona i Chrystusa na ikonie Bogurodzicy, wręcz identyczne uformowanie i liczba ożywek na kostkach i pierwszych falangach.

Cechy technologiczne, przemawiające za jednością warsztatową zespołu to: identyczna wysokość ikon Bogurodzicy, św. Onufrego i Zmartwychwstania, jako ikon rzędu namestnego; absolutna tożsamość desek ikon Bogurodzicy, Zmartwychwstania i ap. Szymona, rodzaju drewna i opracowania desek, sposobu ich łączenia; wzór i sposób wykonania wypukłego ornamentu na ramie kowczegu ikony Bogurodzicy i Zmartwychwstania; wykorzystanie tego samego narzędzia (swistego cyrkla) do rytowania aureoli, które zostawia kilka warstw linii u postaci proroków na ikonie Bogurodzicy i postaci na ikonie Zmartwychwstania. W warstwie paleograficznej ikon Bogurodzicy, ap. Szymona i Zmartwychwstania występuje identyczne napisanie wielkich inicjałów, wykonanych czerwonym pigmentem, które również potwierdzają jedną rękę autora.

Datowanie i fundatorzy zespołu

Wedle cech stylistycznych, tożsamyh rozwiązań ikonograficznych w mołdawskim malarstwie epoki Petra Raresa, oraz datowaniu znanych analogii warsztatów mołdawskich z teren dawnej Rzeczypospolitej, zespół ikon jabłeczyńskich należy datować 2 ćwiercią XVI wieku. Takie datowanie potwierdzają pośrednie cechy: ornamentalne zdobienie kowczegu ikon²⁹, umieszczenie hymnu „Tobą się

²⁹ Sam wzór ornamentu jest dość powszechnym przykładem post-bizantyńskiej plecionki roślinnej, z pewnym posmakiem późnogotyckiej, czy wręcz renesansowej stylistyki, por. М. Драган, *Українська декоративна різьба XVI-XVIII ст.*, Київ 1970, tabl. 3.

raduje całe stworzenie” na ikonie Bogurodzicy³⁰, deesis apostołski na oddzielnych deskach, z którego pochodzi ikona ap. Szymona, które są cechami niepozwalającymi przesunąć granicę datowania poniżej 2 ćwierci wieku XVI. Zaproponowane datowanie jest zgodne z momentem największej obecności cech mołdawskich w warsztatach dawnej Rzeczypospolitej, szczególnie na Wołyniu, poprzez bezpośrednią obecność mistrzów mołdawskich, przypadającym na 30-40 lata XVI wieku³¹.

Zaproponowane datowanie, oparte na analizie cech stylistycznych, znajduje swoje potwierdzenie w źródłach historycznych, dotyczących dziejów klasztoru jabłecznińskiego³². Pod koniec lat 20-tych XVI wieku następuje zmiana kłtorów klasztoru jabłecznińskiego, który wraz z okolicznymi dobrami przychodzi we władanie rodziny książęcej Bohowitynoiwiczów-Boguszy. Ta zmiana jest o tyle znamienna, gdyż rodziny Nasuta-Zaberyżyńscy-Illiczowie, władające jabłecznińskimi dobrami poprzez swoje pokrewieństwo i sukcesywne dziedziczenie od końca XV wieku, byli wyznania rzymsko-katolickiego, nawet prawosławny ród magnatów Illiczów w tym czasie już przeszedł na wyznanie rzymskie³³. W postaci Bo-

³⁰ Jest to jeden z najwcześniejszych umieszczeń tego hymnu na centralnym zwoju dolnej ramy, ważnym jest, że sam autor pierwotnie na miejscu zwoju z hymnem naszkicował rylcem centralną postać proroka ze zwojem, którą ostatecznie nie wykonał - może to świadczyć o pewnym „novum” owej praktyki, bądź jeszcze istniejącej w latach 30-tych XVI wieku większej wariantowości tego typu - por. zgodność datowania tej cechy, towarzyszącej postaciom Joachima i Anny - M. P. Kruk, *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej...*, ss. 132-135.

³¹ Zob. o wpływach malarstwa mołdawskiego i bałkańskiego w XV-XVI ww. na warsztaty malarstwa ikonowa obszaru dawnej Rzeczypospolitej - W. Deluga, *Malarstwo ikonowe na Rusi Koronnej w XV i XVI wieku* [w:] *The Orthodox Church In the Balcans and Poland. Connections and Combom Tradition*, red. A. Mironowicz i inni, Białystok 2007, ss. 263-276; M. P. Kruk, *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem w wieku XV i XVI*, Kraków 2000, ss. 204-217; o mołdawskich mistrzach i innych przedstawicielach bałkańskich kręgów malarskich na Wołyniu zob. В. Александрович, *Західноукраїнські малярні століття. Шляхи розвитку професійного середовища*, Львів 2000, ss. 190-193; tenże, *Малари та мережа малярських осередків Волині XVI століття* [w:] *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації*, Луцьк 1996, s. 6, 8; tenże, *Словник малярів Волині XVI-XVII століть* [w:] *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації*, Луцьк 1998, s. 62; В. Мокрій, *Два твори Григорія Босиковича у Львівській картинній галереї* [w:] *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації*, Луцьк 1997, ss. 94-98; В. Пуцко, *До історії іконопису Волині першої половини XVI ст.* [w:] *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації*, Луцьк 2009, s. 34; М. Гелитович, *Икони XV-XVI століть з Белза (у колекції Національного Музею у Львові)* [w:] *До рікна надприродzonego*, t. 1, red. K. Mart, Chełm 2003, s. 69; M. P. Kruk, *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem w wieku XV i XVI*, ss. 25-26; tenże, *Balkan Connections of Ruthenian Icons of the Former Republic of Poland. Exemplified by Iconography and Inscriptions* [w:] *The Orthodox Church In the Balans and Poland. Connections and Combom Tradition*, red. A. Mironowicz i inni, Białystok 2007, ss. 287-297.

³² Rozpatrzenie kwestii założenia i najwcześniejszej historii klasztoru zob. W. Michalczuk, *Ikona Bogurodzicy Jabłecznińskiej i odnaleziony zespół XVI-wiecznych ikon klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej. Zarys losów, stylu, datowania i rekonstrukcja zespołu, rozdział „Wnioski o najwcześniejszej historii klasztoru”* (nie wydane, tekst w wersji cyfrowej w posiadaniu autora).

³³ W tym czasie rody Zaberezińskich i Illiczów były już wyznania rzymsko-katolickiego, przynajmniej ta gałąź rodziny, we władaniu której znajdowała się Jabłeczna - zob. В. Насевич, *Забярэзінскія; Ілінічы* [w:] *Энцыклапедыя Гісторыі Беларусі*, t. 3, ss. 392, 480; Juri Illicz w 1509 roku funduje pierwszy kościół rzymsko-katolicki w Czernawczycach koło Brześcia, a w swoim testamentie z roku 1526, J.

howitynowiczów klasztor jableczyński po raz pierwszy zyskuje prawosławnych patronów, a szczególnie Teodorę Boguszową, urodzoną księżną Sanguszko³⁴, która otrzymuje dobra jableczyńskie w testamencie od swego męża Michała w 1529-1530 roku³⁵. Właśnie Teodora (Fedia) Boguszowa jest uznana w najstarszych dokumentach klasztornych za pierwszą ktitorkę i nawet jest określona jako fundatorka klasztoru³⁶. Tę pomyłkę, określającą Teodorę Boguszową jako fundatorkę klasztoru, należy tłumaczyć tym, że w swojej genezie klasztor jableczyński był zapewne wolnym klasztorem, powstałym nie z inicjatywy ktitora, a założonym przez samych mnichów, którzy na zalewowych łąkach nad bzurzańskich odnaleźli dla siebie odosobnioną pustelnię. Rody Zaberezińskich-Iliniczów, za czasów których przybyli mnisi, zapewne na pocz. XVI wieku, wystąpili jedynie jako kolatorzy, pozwalając mnichom osiedlić się na swoim terenie i przekazując im wyspę, na której powstał klasztor. Wtedy już katolickie rody nie występowały jako ktitorzy

Ilinicz powołuje na świadka swego spowiednika, rzymsko-katolickiego proboszcza z Czernawczyc ks. Piotra Hrynkiewicza (między inny w testamencie wspomina się o zapłacie długu malarzowi krakowskiemu za wykonane dla kościoła obrazy) - zob. Г. А. Галенчанка, *Невядомыя і малавядомыя помнікі духоўнай спадчыны і культурных сувязей Беларусі XV – сяр. XVII стст.*, Мінск 2008, s. 200; В. Мароз, *Драўляныя сакралныя помнікі Берасцейшчыны. Нарыс гісторыі, археалогіі і культуры*, Мінск 2019, ss. 134-135. Jest to tylko pośredni dowód na to, że Zaberezińscy i Iliniczowie nie byli ktitorami klasztoru jableczyńskiego (rody katolickie często występowały jako kolatorzy cerkwi parafialnych w swoich włościach, ale trudno przywołać fundację klasztoru i objęcie ktitorstwa), a mogli jedynie pozwolić osiedlić się na swoim terenie mnichom-pustelnikom w miejscu objawienia.

³⁴ O Teodorze Boguszowej zob. А. Д. Григорьев, *К истории Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря Холмской губернии*, Варшава 1915, ss. 8-10; 28-29; С. Железнякович, *История Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря*, Варшава 2006, t. 1, ss. 54, 73. Zob. zestawienie wszystkich teorii odnośnie ktitorstwa klasztoru - tamże, ss. 58-79 - uważam, że autor bezpodstawnie nazywa Zaberezińskich fundatorami klasztoru i pierwszymi ktitorami, ich ktitorstwo mogło polegać jedynie na tym, że pozwolili mnichom osiedlić się na wyspie na rzece Bug, ale nie byli bezpośrednimi fundatorami klasztoru, z intencji których klasztor powstał, co musiałoby odnaleźć swoje potwierdzenie w źródłach. Pierwszym tę teorię podał prof. Grigoriew - *К истории Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря...*, ss. 60-62; 70-74. Za hipotezą domyslniej fundacji klasztoru i objęcia ktitorstwa przez Zaberezińskich obstarę prof. A. Mironowicz, powołując się na te same argumenty, co i ks. Żeleźniakowicz, które wydają się niewystarczające - zob. A. Mironowicz, *Monaster św. Onufrego w Jablecznej [w:] Białoruskie Zeszyty Historyczne*, n. 9, ss. 26-29. Z kolei do hipotezy o pierwszym ktitorstwie Boguszów jeszcze w pod koniec XIX wieku skłaniał się ks. Licew - zob. А. Licew, *Кем и когда был основан Яблочинский Монастырь [w:] Холмско-Варшавский Епархиальный Вестник*, n. 44, 47/1901, ss. 541-542, 571-572.

³⁵ Zob. А. Д. Григорьев, *К истории Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря Холмской губернии*, ss. 8-10. Zapewne Jableczna była we władaniu Teodory Boguszowej do roku 1546, po czym przeszła na jej córkę Teodorę Prońską. Sama Teodora Boguszowa, wedle Wolffa, zmarła po roku 1557, możliwe, że do tego czasu utrzymując związek z klasztorem - zob. J. Wolff, *Kniazowie litewsko-ruscy od końca XIV wieku*, Warszawa 1895, s. 428. Podejmując wątek mołdawskich związków klasztoru jableczyńskiego, należy jedynie wymienić fakt, który nie może funkcjonować jako argument i pozostaje poza szeregiem wniosków: mąż Teodory Michał Bogusz Bohowitynowicz ok. 1516 roku otrzymał w spadku Sławatyce od Ursuła Wołoszyna - dworzanią przybyłego na królewską służbę z Mołdawii, który otrzymał Sławatyce od wielkiego księcia Aleksandra w 1499 roku - zob. K. Pietkiewicz, *Zagadkowa transakcja sprzedaży dóbr Sławatyce przez Ks. Aleksandra Prońskiego Wacławowi Bohowitynowi Szumbarskiemu i następne ich odkupienia za tę samą sumę [w:] Nadbużańskie Sławatyce XX/2019*, ss. 11-14.

³⁶ Zob. zapis biskupa chełmskiego Paisjusza Czerchawowskiego z 1624 roku - А. Д. Григорьев, *К истории Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря Холмской губернии*, ss. 24-27.

klasztoru we właściwym sensie tego słowa, pierwsza wielka fundacja i zapewne rozbudowanie klasztoru nastąpiło dopiero za czasów Teodory Boguszowej, która i stała pierwszą prawdziwą ktitorką, hojnie obdarowując klasztor. To z jej fundacją należy wiązać powstanie zespołu jableczyńskiego ikonostasu, którego datowanie którego można jeszcze bardziej doprecyzować na 30 lata XVI wieku, kiedy właściwie klasztor znajduje się pod jej patronatem.

Fundacja jableczyńskiego zespołu przez Teodorę Boguszową jest znamieną z uwagi na jej pochodzenie z najpotężniejszego rodu książąt Sanguszków, którzy władali ogromnymi majątkami na Wołyniu, sięgającymi po tereny Włodawy, którą lokował na prawie miejskim ojciec Teodory książę Andrzej. Właśnie Sanguszkowie w postaci księcia Teodora, rodzonego brata jableczyńskiej ktitorki, z którym ona była w bardzo bliskich relacjach, byli propagatorami sztuki bałkańskiej, zamawiając ikony u mistrzów mołdawskich (jako najlepszych warsztatów owych czasów) i bezpośrednio w 1532 roku u suczawskiego mistrza Grzegorza Bosykowicza czynnego na Wołyniu³⁷. Wiążę Teodora Sanguszko z Bałkanami i bezpośrednio z Mołdawią (jako ostatnim prawosławnym państwem, a przy tym lennem Jagiellonów) była niebywale ścisła z uwagi na jego ślub z serbską despotówną Anną³⁸, córkę świętego despoty Jovana Brankovicza, i siostrę mołdawskiego hospodara Piotra Raresa, największego fundatora sztuki postbizantyńskiej owych czasów.

Rody Sanguszków i Bohowitynowiczów są wpisane jako pierwsi w najstarszym pomianiku-synodyku klasztoru jableczyńskiego, który pochodzi z około połowy XVII wieku i w który zostały przepisane najstarsze synodyki klasztoru z imionami ktitorów. Boguszowie są określone w synodyku jako założyciele klasztoru (pierwsi ktitorzy). Spis imion zaczyna się od wielkiego książę Olgerda, z znaczeniem jego imienia z chrztu jako Aleksandra, od którego wywodzą się Sanguszkowie. Jako pierwszy jest wymieniony brata Fedi Boguszowej księcia Fedora Andrejewicza Sanguszko, wspomina się linia książąt Sanguszków: ojciec Teodory Boguszowej ks. Andrzej Aleksandrowicz, a następnie Boguszy, z wymienioną Teodorą Boguszową³⁹.

³⁷ В. Пуцко, *Ікона святого Миколая Мілецького маляра Григорія Босиковича* [w:] *Записки товариства імені Шевченка*, t. 236, Львів 1998, ss. 373–397; М. Гелитович, *Датовані ікони перемишльської, волинської та львівської шкіл українського малярства XVI століття* [w:] *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації*, Луцьк 1999, s. 56; М. Р. Крук, *Заходніоруські ікони Матки Босkiej...*, ss. 25–26. Por. podobną uwagę o skupieniu mistrzów mołdawskich przy najbogatszych dworach książęcych - В. Александрович, *Західноукраїнські малярі століття. Шляхи розвитку професійного середовища*, Львів 2000, s. 191. O ktitorstwie Sanguszków, a także o wprowadzeniu wspólnotowej formy życia zakonnego w 40 latach XVI wieku, z inicjatywy ktitora, czyli przejściu na jerozolimski typikon, podobnie jak to miało miejsce w klasztorze Jableczyńskim zob. - С. Горін, *Монастирі Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть)*, Львів 2007, ss. 197–199.

³⁸ Zob. T. Wasilewski, *Przyczynki źródłowe do stosunków Polski ze Słowiańszczyzną południową w wiekach XIII–XVI* [w:] *Studia Źródłoznawcze* 8/1963, ss. 121–125.

³⁹ Zob. Н. А. Котлинский, *Яблочинский Св.-Онуфриевский первоклассный мужской монастырь в его прошлом*, Холм 1914, ss. 38–43; Е. М. Кръжановский, *Русское зарубежье (Холмщина и Подляше)*. Сборник

Rekonstrukcja zespołu

Szczególną cechą zespołu ikon jableczyńskich jest nie tylko możliwość przypisania ich jednemu autorowi, ale i możliwość zrekonstruować zespół jako plastyczno-architektonicznej całości⁴⁰. Zachowane cztery ikony, oraz XIX-wieczny opis dwóch do dziś nie zachowanych ikon świątecznych z tego zespołu, z podaniem dokładnych wymiarów, pozwala na dokładną rekonstrukcję ikonostasu klasztornej świątyni z 30-lat XVI wieku. Owa rekonstrukcja jest o tyle ważna, gdyż stanowi jedyny przykład odtworzenia formy wysokiego ikonostasu z tak wczesną metryką dla całego Podlasia, Ziemi Brzeskiej i Chełmskiej⁴¹. W owej rekonstrukcji otwierają się bardzo ważne cechy myślenia o ikonostasie jako plastycznej całości, zwarte myślenie kompozycyjne całego zespołu, które wyznacza i osobliwości kompozycyjne poszczególnych ikon. Przede wszystkim, jest to wskaźnik wykrystalizowania się najwcześniejszej formy wysokiego ikonostasu, która następnie będzie rozwijana jako stały model. Przeprowadzona rekonstrukcja, analiza wzorców ikonograficznych i kompozycji jableczyńskiego ikonostasu, a także sama warsztatowa atrybucja ikon, pozwala poczynić bardzo ważne wnioski o genezie formy wysokiego ikonostasu w prawosławnej tradycji dawnej Rzeczypospolitej, z wyraźnym wska-

статей, С.-Петербург 1911, ss. 83-88; Ф. Каширин, *Яблочинский св. Онуфриевский монастырь* [w:] *Холмский греко-униатский месяцеслов на 1870 год*, Варшава 1870, s. 100; А. Д. Григорьев, *К истории Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря Холмской губернии*, s. 28. Trzeba podkreślić fakt, że na podstawie dokumentów z archiwum ksiąząt Sanguszków wynika, że Teodora Andrejewna Boguszowa Sanguszkówna pożyczala od swego brata Fedora Sanguszko znaczące summy (1536 r.), czyli między nimi istniała stała łączność i zależność finansowa. Możliwe, że wspomnienie jako pierwszego imienia ks. Fedora Sanguszko w synodyku wynika z faktu, że to przy jego pomocy były możliwe wielkie fundacje Fedi Boguszowej w klasztorze jableczyńskim – zob. *Archiwum ksiąząt Lubartowiczów Sanguszków w Stawucie*, t. 4, Lwów 1890, s. 45. Trzeba podkreślić już wspomniany fakt, że sam ks. Fedor zamawiał ikony u moldawskiego mistrza Grzegorza Bosykowicza (1532 rok). Siostra ks. Fedora (Fedia) Boguszowa, była świadkiem spisania testamentu swego brata 9 listopada 1547 roku, który niedługo po tym zmarł, dlatego to jego imię może być wymienione jako pierwsze w syndyku, wpisane na prośbę Teodory Boguszowej na wieczne wspomnienie – zob. tamże, ss. 562-565. Nawet jeszcze nie będąc właścicielami dóbr jableczyńskich, i bezpośrednio nie obejmując kłtorstwa, Boguszowi mogli uczynić swój wkład do klasztoru z prośbą o wspomnienia modlitwne swojej rodziny, czym także może się tłumaczyć imię ks. Sanguszko jako pierwszego w syndyku.

⁴⁰ Dokładny opis rekonstrukcji ikonostasu jableczyńskiego, analiza przesłanek rekonstrukcji i analogii zob. W. Michalczuk, *Ikona Bogurodzicy Jableczyńskiej i odnaleziony zespół XVI-wiecznych ikon klasztoru św. Onufrego w Jablecznej. Zarys losów, stylu, datowania i rekonstrukcja zespołu, rozdział „Rekonstrukcja ikonostasu klasztornej świątyni 2 ćwierci XVI wieku”* (nie wydane, tekst w wersji cyfrowej, w posiadaniu autora).

⁴¹ Byłaby to rekonstrukcja wcześniejszego ikonostasu niż datowanego na 50-60-te lata XVI wieku ikonostasu z Poliany, zaproponowaną przez M. Gelytowycz, następne przykłady tak pełnej rekonstrukcji będą się odnosić do ikonostasów powstałych w latach 70 i 80-tych XVI wieku (Nakoneczne, Lichobory) – Zob. M. Гелитович, *Иконостас церкви Покрову Пресвятой Богородиці середини XVI ст. із ц. Поляна Львівської області: спроба реконструкції* [w:] *Студії містечтвознавчі* 4 (60)/2017, s. 31; таже, *Иконостас церкви Успіння Пресвятой Богородиці с. Наконечне – найповніший ансамбль XVI століття* [w:] *Вісник ЛНАМ*, вип. 39/2019, ss. 73-88. O próbach uzmysłowienia formy ikonostasów w XVI w. na terenach na północ od Jablecznej zob. – Г. А. Флікоп-Світа, *Иконостасы храмай Вялікага Княства Літоўскага ў святле пісьмовых крыніц XVI ст.* [w:] *Архіварыус* 18/2020, ss. 183-195.

zaniem bizantyńsko-balkańskich wzorców owej genezy. Rekonstrukcja ikonostasu jableczyńskiego jest jednym z najważniejszych źródeł na temat plastyki wielkich form plastyczno-architektonicznych w liturgii pierwszej połowy XVI wieku.

Ikonostas jableczyński przedstawia się jako trójrzędową konstrukcją tiablowa z pierwszym rzędem namestnym, z którego zachowały się prawie wszystkie ikony (Bogurodzicy, św. Onufrego i Zmartwychwstania) prócz ikony Chrystusa, drugim rzędem świętecznym i trzecim rzędem deesis, w przy tym całość konstrukcji była zwieńczona kompozycją ukrzyżowania, co jest zrekonstruowane na podstawie analogii (il. 15)⁴². Rzędy namestny i deesis stanowią dominanty plastyczne kompozycji ikonostasu, przedzielone rzędem ikon świętecznych, co stanowi swoisty typ przegrody ołtarzowej pocz. XVI wieku⁴³. Obecność ikony św. Onufrego służy niezaprzeczalnym dowodem, że cały zespół powstał dla klasztoru jableczyńskiego i ikony nie trafiły wtórnie do klasztoru.

⁴² Niniejsza rekonstrukcja została przeprowadzona z zachowaniem proporcji, wynikających z rozmiaru każdej z ikon. Wymiary ikon i części składowych przegrody ołtarzowej prezentują się w osób następujący: wymiary pierwszej pary ikon rzędu namestnego (Chrystus u Bogurodzica) 114/85 cm; drugiej pary (św. Onufry [z prawej] i Zstąpienie do otchłani [z lewej]) 114/75 cm. Wedle analogii przyjęto wymiary carskich wrót – otwór carskich wrót 170/80 cm (jest to zarazem wysokość rzędu namestnego), zaś same wrota ok. 150 cm, które mogły mieć bramowanie. Wymiary dwóch wrót diakońskich 170/50 cm. Wysokość podestu ikon rzędu namestnego, wedle stosunku do otworu carskich wrót do carskich wrót 60 cm. Wedle wymiarów rzędu namestnego można wnioskować, że szerokość przegrody/ikonostasu wynosiła 500 cm. Rozmiar ikon rzędu świętecznego 50/30 cm, taki wymiar ikon akurat pozostawia niezbędną szerokość na umieszczenie nad carskimi wrotami mandylionu o wymiarach 80 cm, co akurat pokrywa się z szerokością wrót. Rozmiar oddzielnych ikon z apostołami w rzędzie deesis wynosi 112/33 cm. Wedle wymiarów szerokość centralnej ikony rzędu deesis wynosi 80 cm. Wedle analogii, cała kompozycja była zwieńczona profilowaną kompozycją ukrzyżowania z osobami towarzyszącymi. Wedle proporcji, wysokość ukrzyżowania musiała wynieść około 130 cm, zaś rozpiętość krzyża 100 cm. W taki sposób, szerokość przegrody ołtarzowej wynosi 500 cm, a wysokość ok. 340 cm, a z dodaniem figury ukrzyżowania około 470 cm – co daje niezwykle piękne proporcje całego zespołu, który jest zarazem poziomy, ciągnący się i podłużny, a zarazem sprawia wrażenie pnącego się w wyż, na co działa cała plastyka ikonostasu. Analogie zwieńczenia ikonostasu zob. Д. Ярема, *Иконостас Західної України XVI-ноч. XVII ст.*, ss. 259-271.

⁴³ W. Deluga, *Malarstwo i grafika cerkiewna w dawnej Rzeczypospolitej*, Gdańsk 2000, ss. 87-92; W. Jarema, *Pierwotne ikonostasy w drewnianych cerkwiach na Podkarpaciu* [w:] *Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku*, t. XVI, Sanok 1972, ss. 30-31. Por. bardzo archaiczny i nie naruszony układ lubelskiego ikonostasu z katedry Przemienienia Pańskiego, który uzmysławia działanie owej zasady dwóch plastycznych dominant rzędu namestnego i rzędu deesis.

Bardzo ważną analogię jableczyńskiego ikonostasu, o trójrzędowym układzie, dostarcza opis ikonostasu z 1 poł XVI wieku ze Spaskiego klasztoru w Kobryniu, dokonany w 1549 roku, ów opis jest o tyle istotny, gdyż analogia pochodzi z tego samego czasu i bardzo bliskiego ośrodka (Jableczną od Kobrynia dzieli zaledwie 80 km). Należy zaznaczyć, że w 1 ćwierci XVI wieku majątki księstwa kobryńskiego (lecz nie sam Kobryń), po śmierci ostatniej księżnej kobryńskiej Anny Semenówny znajdowały się w ścisłej więzi z rodem Sanguszków, m.i. w posiadaniu ks. Andrzeja brata księżnej Anny, ojca jableczyńskiej ktorki Teodory Boguszowej, co także podkreśla wspólnotę wpływów i wzorców, pewną jednorodność przestrzeni kulturowej - *Инвентарь Кобринского монастыря св. Спаса 1549 года* [w:] *Акты издаваемые Виленскою Археографическою Комиссией*, t. VI, Вильно 1872, s. 493; J. Wolff, *Kniaziowie litewsko-ryscy od końca XIV wieku*, Warszawa 1895, ss. 166-167.

W kompozycji ikonostasu jableczyńskiego jest kilka bardzo ważnych momentów kompozycyjnych: ikony flankujące ikonostas w pierwszym rzędzie namiestnym – św. Onufrego i Zmartwychwstania – są mniejszej szerokości niż szersze ikony Bogurodzicy i ikona Chrystusa, zajmujące centralne miejsce u królewskich wrót. Ta cecha wskazuje na kompozycyjne myślenie o ikonostasie jako zwartej formie, symetrycznej, wyraźnie podlegającej zasadzie trzech wejść i dwóch par ikon w rzędzie namiestnym. Flankujący charakter ikon św. Onufrego i Zmartwychwstania jest podkreślony paralełą kompozycyjną tych ikon, każda z których posiadała rozbudowane tło pejzażu otaczające z dwóch stron centralne przedstawienia (ikona Zmartwychwstania - góry; św. Onufrego – zieleń [odtworzone]). Ten kompozycyjny szczegół dwóch ikon, wynikający z ich usadowienia w zespole przegrody ołtarzowej, zapewne miał swoją paralełę w podobnym kompozycyjnym zgraniu pierwszej pary ikony, w której prócz Bogurodzicy z prorokami zapewne znajdowała się ikona Chrystusa z apostołami, co wyraźnie można domniemywać z uwagi na mołdawskie wzorce i świadome myślenie kompozycją par ikon w pierwszym rzędzie ikonostasu. Za całościowym myśleniem przymawia także zgranie, jakie następuje pomiędzy kompozycją rzędu deesis i rzędem świątecznym. Owe kompozycyjne zgranie, polega na tożsamer szarości ikon rzędu deesis i rzędu świątecznemu, dzięki czemu ikony obu rzędów są sobie wzajemnie sobie przyporządkowane⁴⁴. Ta dodatkowa cecha, wyraźnie świadcząca o myśleniu zwartymi rzędami, co jest istotnym wskaźnikiem, przemawiającym za wykrystalizowaną formą wysokiego ikonostasu, staje się możliwa dzięki zastosowaniu deesis apostołskiego na oddzielnych deskach, co jest czysto mołdawską cechą ikonograficzno-kompozycyjną ikonostasów⁴⁵.

Taką formę ikonostasu należy uznać za najwcześniejszy, w pełni wykształtowany typ wysokiego ikonostasu w prawosławnej tradycji dawnej Rzeczypospolitej o wyraźnie bałkańskiej genezie. Badanie prawosławnej tradycji dawnej Rzeczypospolitej pozwala nam uświadomić sobie polifoniczność zjawiska genezy wysokiego ikonostasu, która jednocześnie odbywała się w różnych ośrodkach oikumeny bizantyńskiej i przybierała miejscowe cechy, wśród których dają się wyprowadzić wzorce genetyczne owego procesu⁴⁶. W przypadku prawosławnej tradycji dawnej

⁴⁴ Co zgadza się z ilością ikon rzędu świątecznego w tym okresie, sięgającą 14 przedstawień, z dodaniem mandylionu w części środkowej rzędu - por. M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej...*, ss. 137-138.

⁴⁵ Ważnym przykładem myślenia kompozycją zwartych rzędów oddzielnych ikon są malowane fasady mołdawskich cerkwi końca XV- 1 połowy XVI wieku, który w swojej ikonografii, kompozycji i porządku mogą, a także semantycie mogą stanowić bardzo ważny wzorec genetyczne wysokiego ikonostasu na terenach dawnej Rzeczypospolitej.

⁴⁶ O genezie wysokiego ikonostasu w prawosławnej tradycji dawnej Rzeczypospolitej zob. W. Michalczuk, *Ikona Bogurodzicy Jableczyńskiej i odnaleziony zespół XVI-wiecznych ikon klasztoru św. Onufrego w Jablecznej. Zarys losów, stylu, datowania i rekonstrukcja zespołu, rozdział „Ekskurs o genezie ikonostasu”* (tekst w wersji cyfrowej, w posiadaniu autora); oraz tegoż, *Supraski ikonostas. Próba rekonstrukcji plastyczno-architektonicznego zespołu z połowy XVI wieku* (tekst w wersji cyfrowej, w posiadaniu autora).

Rzeczypospolitej, geneza wysokiego ikonostasu odbywała się dzięki południowym, atosko-balkańskim wzorcom i posiadała swój osobliwy przebieg, a nie została zaimportowana jako gotowy wzorzec. Obszar prawosławnej tradycji dawnej Rzeczypospolitej znajduje się pomiędzy południowymi (atosko-balkańskimi) i północnymi ośrodkami genezy wysokiego ikonostasu (nowogrodzko-moskiewskimi), jest najbardziej na północ wysuniętym rejonem południowych wzorców i dzięki swojej peryferyjnej pozycji zachowuje na swoim materiale zabytkowym bardzo ważne świadectwa procesów genezy wysokiego ikonostasu, wyraźnie czytelnych w formach rudermentalnych. Południowe wzorce w ikonostasie jabłecznyńskim są wyznaczone takimi cechami jak deesis apostołski, który w swojej ikonografii należy do najbardziej archaicznych form tej kompozycji ikonograficznej, i w przypadku tereny dawnej Rzeczypospolitej trafia także z Mołdawii⁴⁷. Ważną cechą jest malowanie rzędu deesis na oddzielnych deskach, w przeciwieństwie do przedstawiania tej kompozycji na wielkich deskach epistelionu, co jest rudymeniem wcześniejszej tradycji templonu. Wykształcenie tego typu w XVI wieku nastąpiło za sprawą tradycji mołdawskiej, stając się cechą, obecność której jest wskaźnikiem momentu, w którym zespół ikon przegrody ołtarzowej urasta w zwartą całość architektoniczną, tworząc prawdziwy ikonostas – poprzez zanik epistelionu i coraz większe zgranie ze sobą trzech rzędów (namestnego, świętecznego i deesis), postawienie ich w zależność między sobą i zwieńczenie całości kompozycją ukrzyżowania⁴⁸. Wzorzec deesis apostołskiego na oddzielnych deskach należy uważać za wyraźnie południowy wzorzec, który przychodzi za pośrednictwem wielkich klasztorów mołdawskich⁴⁹, co w przypadku zespołu jabłecznyńskiego potwierdza się samem warsztatem malarskim, i innymi zachowanymi analogiami, w których warsztat mołdawski zawsze idzie w parze z deesis na oddzielnych deskach⁵⁰. Na-

⁴⁷ Z. Szanter, *Powstanie nowożytniej formy ikonostasu w cerkwiach ruskich na południowo-wschodnich terenach Rzeczypospolitej w XVII wieku, Do piękna nadprzyrodzonego...*, t. 1, s.137. Preferencja archaicznego typu deesis apostołskiego w tradycji mołdawskiej może wynikać z tyrnowskiego dziedzictwa, programowo sięgającego do archaicznych form, które wyznaczyły prawosławną kulturę Księstwa Mołdawskiego.

⁴⁸ Por. J. B. Konstantynowicz, *Ikonostasis. Studien und forschunggen*, Lwów 1939, ss. 254-259, il. 199 (zob. rekonstrukcję ikonostasu z deesis apostołskim aut. J. Konstantynowicza); Д. Ярема, *Иконостас Західної України XVI-поч. XVII ст.*, ss. 250-251;; W. Deluga, *Українські іконостаси в давній Rzeczypospolitej. Dokumentacja naukowa w Jarosława Bohdana Konstantynowicza* [w:] *Do piękna nadprzyrodzonego*, t. 1, red. K. Mart, Chełm 2003, ss. 216-217; Z. Szanter, *Powstanie nowożytniej formy ikonostasu w cerkwiach ruskich na południowo-wschodnich terenach Rzeczypospolitej w XVII wieku*, ss. 133-136; М. Гелитович, *Ікони молитовного ряду українських іконостасів XV-XVI ст.* [w:] *Містечковзнавство України: збірник наукових праць*, вип. 1, red. А. Чебікин, Київ 2000, ss. 57-69.

⁴⁹ O ikonostasach mołdawskich klasztorów Voronet i Humor, stanowiących bardzo bliskie chronologiczne i stylistyczne analogie do jabłecznyńskiego ikonostasu zob. M. Sabados, *La datation des iconostases de Humor et de Voronet* [w:] *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art* 45/2008, ss. 67-76.

⁵⁰ В. Мокрій, *Два твори Григорія Босиковича у Львівській картинній галереї* [w:] *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації*, Луцк 1997, ss. 94-98 (z Buska, należącego do diecezji chełmskiej, co bardzo istotne dla poznania bliskich jabłecznej chełmskich warsztatów, prócz wspomnianej ikony Bogurodzicy z prorokami, przypisywanej mołdawskiemu mistrzu Grzegorzowi Bosykowiczowi, pochodzą dwie ikony apostołów na oddzielnych deskach z rzędu deesis, które w przy-

leży zaznaczyć, że jableczyńskie deesis apostolskie na oddzielnych deskach jest jednym z najstarszych z zachowanych obiektów tego typu. Najbardziej reprezentatywnym świadectwem południowej tradycji wielkich deesis na oddzielnych deskach, która stała się impulsem genezy wysokiego ikonostasu i bezpośrednim wzorcem dla ikonostasów mołdawskich są atoskie zabytki, które podkreślają decydującą rolę atoskiej tradycji w procesie genezy ikonostasu w prawosławnej tradycji dawnej Rzeczypospolitej⁵¹.

Jeszcze jedną cechą południową, wyraźnie wyróżniającą się na tle od wzorców północnych jest umieszczenie rzędu świętecznego nad rzędem namestnym, jako środkowego rzędu ikonostasu. Ta cecha ma wyraźnie antykizujące źródło, w którym wysoki templon, funkcjonujący jako architektura w architekturze, naśladując kompozycję fasadę klasycznej świątyni doryckiej, w której interkolumnium zajmują ikonę namestne, rząd święteczny pełni rolę pasa metop, przedstawiających kadry dziejącej się akcji, a pełnofigurowy rząd deesis odpowiada pełnofigurowym rzeźbom w tympanonie. Ta zasada nie była znana w tradycji nowogrodzkiej, w której z czysto technicznych względów architektury świątyń nowogrodzkich, rząd święteczny zawsze będąc się znajdował ponad rzędem deesis, jako trzeci w ikonostasie⁵², co następnie stanie się wzorcem i w tradycji moskiewskiej. Za południowe cechy w pełni ukształtowanego ikonostasu należy uznać symetryczny układ rzędu namestnego, myślenie parami ikon i układem trzech drzwi (również wyraźnie antykizująca cecha), co wynika z obecności w tradycji południowej templonów z kolumnami, interkolumnia których były wypełniane wedle symetrycznego porządku struktury architektonicznej. Najbliższą analogię takiego plastycznego zakomponowania rzędu namestnego stanowią już przywołane namestne ikony z klasztoru Humor. Z kolei brak tego typu przegród ołtarzowych w tradycji północnej stał się przyczyną długotrwałej, bo trwającej do połowy XVII wieku, dowolności w układzie rzędu namestnego⁵³. W przypadku ikonostasu jableczyńskiego wyraźnie się zaznacza nie tylko symetryczność i porządek rzędu namestnego, ale i myślenie kompozycyjne, postrzeganie ikonostasu jako zwartej formy plastyczno-architektonicznej. Za bezpośrednią analogię jableczyńskiego ikonostasu pod względem

toczonym artykule również próbuje się przypisać wspomnianemu mistrzowi).

⁵¹ Są to wielki deesis z klasztoru Watoped (ok. 140 wysokości) datowany na 3 ćwierć XIV wieku (zachowane są 4 ikony); tak samo datowane wielkie deesis z klasztoru Chilandar, oraz późniejsze wielkie deesis datowane na ok. 1542-1546 mistrzów kreteńskich z klasztorów Dionisiu, Stawronikita oraz cerkwi Protatu w Karei – zob. *Treasures of Mount Athos*, ss. 87-91, il. 2.21-2.24; ss. 91-93, il. 2.25-2.27; ss. 116-127, il. 2.44-2.56.

⁵² Zob. В. Д. Сарабьянов, *Новгородская алтарная преграда домонгольского периода* [w:] *Иконостас. Происхождение-Развитие-Символика*, red. А. М. Лидов, Москва 2000, ss. 312-359.

⁵³ Tą sytuację zmienia dopiero patriarcha Nikon, zarządzający uporządkowania namestnego rzędu wedle „greckiej” tradycji, czyli wzorca południowego, który dla terenu dawnej Rzeczypospolitej był podstawowy, i z którego to obszaru Nikon mógł wsiąść ów wzorec jak i wielu intelektualistów i artystów, służących jego reformie – por. И. Бусева-Давыдова, С. Ваняен, *Иконостас* [w:] *Православная Энциклопедия*, т. XXII, Москва 2009, s. 68.

chronologicznym i warsztatowym należy uznać częściowo zachowane ikonostasy mołdawskich klasztorów Vorotec i Humor.

Powstanie wysokiego ikonostasu w całej tradycji bizantyńskiej należy wiązać z przejściem na typikon jerozolimski redakcji atoskiej. Ta przemiana, dokonująca się w ośrodkach atoskich i promieniająca na całą oikumene bizantyńską w XIV wieku zasadniczo zmienia doświadczenie liturgii, w głównej mierze dzięki wprowadzeniu niedzielnego całonocnego czuwania, na które zbierają się wszyscy mnisi. Ikonostas jest plastyczną odpowiedzią samej liturgii i jej doświadczenia. Polifoniczność procesu genezy wysokiego ikonostasu dokonują dzięki sukcesywnemu rozprzestrzenieniu się tej reformy liturgicznej. W przypadku terenów północnych (Rusi Moskiewskiej) owa reforma, oparta na tyrnowskich i serbskich wzorcach zaczyna się wcześniej, co tłumaczy wcześniejszą genezę wysokiego ikonostasu na tym obszarze, z jej opóźnieniem na obszarze dawnej Rzeczypospolitej, gdzie ona się zaczyna w końcu XV – pocz. XVI wieku⁵⁴. Dokonanie owej reformy w monastycznych ośrodkach obszaru dawnej Rzeczypospolitej i dokonują się za sprawą wielkiego wpływu tradycji atoskiej, która bezpośrednio idzie na te tereny za sprawą mołdawskich klasztorów, które nie tylko są w stałej łączności ze Świętą Górą, ale i same w sobie są ośrodkami kontynuowania owej tradycji⁵⁵. Rozkwit monastycyzmu i sztuki prawosławnej w państwie polsko-litewskim w XVI wieku należy bezpośrednio wiązać z wpływem Atosu, i korytarzem przekazu tych wzorców poprzez klasztory mołdawskie⁵⁶. Bardzo istotną cechą jest możliwość synchronizowania procesu przejścia klasztoru jabłecznyńskiego na typikon jerozolimski i powstanie zespołu klasztorowego ikonostasu. Staje się to możliwe dzięki rękopisowi typikonu jerozolimskiego, zachowywanemu do czasu I Wojny Światowej w klasztorze jabłecznyńskim, w którym znajduje się zapis fundacyjny brzeskich mieszczan z 1527 roku, mówiący o tym, że ów rękopis jest ofiarowany klasztorowi „na isprawlenie ustawa”, co jest wyraźnym świadectwem przejścia klasztoru na typi-

⁵⁴ O przejściu na typikon jerozolimski zob. И. Мансветов, *Церковный устав (типик) его образование и судьба в греческой и русской церкви*, Москва 1885, ss. 265-294; А. М. Пенгковский, *Иерусалимский устав* [w:] *Православная Энциклопедия*, t. XXI, ss. 504-506; tenże, *Типикон патриарха Алексея Студита в Византии и на Руси*, Москва 2001, ss. 216-217; tenże, *Иерусалимский типикон в Константинополе в палеологовский период* [w:] *Журнал Московской Патриархии* 5/2003, 77-87; М. С. Желтов, *Афон. Богослужение* [w:] *Православная Энциклопедия*, t. IV, ss. 131-136; А. А. Турилов, *Киприан* [w:] *Православная Энциклопедия*, t. 33, ss. 640-64; Н. Н. Глубоковский, *Киприан* [w:] *Христианство. Энциклопедический словарь*, red. С. Аверинцев, Москва 1993, t. I, s. 740; А. М. Лидов, *Иконостас: итоги и перспективы исследования* [w:] *Иконостас. Происхождение-Развитие-Символика*, red. А. М. Лидов, Москва 2000, ss. 22-25.

⁵⁵ Zob. J. Stradomski, *Typikon Świętej Góry Athos w rękopisach cerkiewnostoiańskich w Polsce* [w:] *Święta Góra Athos w kulturze Europy. Europa w kulturze Athosu*, red. M. Kuczyńska, Gniezno 2009, ss. 147-155.

⁵⁶ O przemianie i formie liturgii XVI wieku, oraz jej związkach ze sztuką zob. W. Michalczuk, *Ikona Bogurodzicy Jabłecznyńskiej i odnaleziony zespół XVI-wiecznych ikon klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej. Zarys losów, stylu, datowania i rekonstrukcja zespołu, rozdział „Przemiany i forma liturgii XVI wieku w prawosławnej tradycji dawnej Rzeczypospolitej. Liturgia jako przestrzeń sztuki”* (tekst w wersji cyfrowej, w posiadaniu autora).

kon jerozolimski⁵⁷. Taka synchronizacja daje możliwość zrozumieć niemożliwość rozdzielania sztuki i liturgii. Należy podkreślić, że obecność wielkiej ikony Zmartwychwstania w rzędzie namestnym jableczyńskiego ikonostasu należy również wiązać z typikonem jerozolimskim, który poprzez całonocne czuwanie podkreśla wymiar niedzieli jako dnia zmartwychwstania. Ten związek ma również paralele w okładach ewangeliarzy, którzy mają szczególne znaczenie w niedzielnym całonocnym czuwaniu i w przypadku tradycji mołdawskiej posiadają tożsamą z ikoną jableczyńską ikonografię Zmartwychwstania⁵⁸.

W związku z powyższymi analizami zespół ikon jableczyńskich jawi się nie tylko jako unikatowy zabytek wielkiej klasy, ale i jako okno, które poprzez niewielki pustelniczny klasztor otwiera wgląd na wielkie procesy przekazu wzorców atoskich i przemian liturgiczno-artystycznych, jakie następowały w 1 połowie XVI wieku w prawosławnej tradycji dawnej Rzeczypospolitej - niepowtarzalnym fenomenie prawosławnej oikumeny.

Bibliografia

Źródła

Archiwum książąt Lubartowiczów Sanguszków w Sławucie, t. 4, Lwów 1890.

Gerbačevskij F., *Russkiâ drevnosti i pamâtniki pravoslaviâ Holmsko-Podlâšskoj Rusi (Lûblinskoj i Sedleckoj gub.)*, Varšava 1892.

Gerbačevskij F., *Al' bom russkih drevnostej i pamâtnikov pravoslaviâ Holmsko-Podlâšskoj Rusi*, Varšava 1891.

Grigor'ev A.D., *K istorii Âbločinskogo Svâto-Onufrievskogo monastyrà Holmskoj gubernii*, Varšava 1915

Grigor'ev A.D., *Ustav 1488 goda Âbločinskogo Sv.-Onufrievskogo monastyrà Holmskoj Gubernii*, Varšava 1913.

Inventar' Kobrinskogo monastyrà sv. Spasa 1549 goda [w:] *Akty izdavaemye Vilenskoû Arheografičeskoû Komissiej*, t. VI, Vił'no 1872.

Inwentarz chełmskiego cerkiewno-archeologicznego muzeum za lata 1892-1906, Państwowe Archiwum w Lublinie sygnatura 86.

Konstantinovič Â. B., *Kolišnj muzej pri Holmskom Sviato-Bogorodickim Bractoi j zališki jogo eksponativ*, rękopis znajduje się w Archiwum Muzeum Budownictwa Ludowego w Sankt Petersburgu (zespół 10, sygn. 87)

⁵⁷ Zob. А. Д. Григорьев, *Устав 1488 года Яблочинского Св.-Онуфриевского монастыря Холмской Губернии*, Варшава 1913, ss. 1-5.

⁵⁸ Mołdawską analogią ikonograficzną jableczyńskiej ikony (zarówno całej kompozycji, jak i szczegółów) są okłady trzech ewangeliarzy liturgicznych z 1 poł. XVI wieku (jeden dokładnie datowany na 1519 rok), przedstawiające na jednej ze stron scenę Zstąpienia do otchłani, która również, we wszystkich przypadkach jest podpisana jako „Woskresenie Christowo”. Tak jak niegdyś i jableczyńska ikona, te repusowane w srebrze przedstawienia, posiadają szczegół ikonograficzny w postaci spętanego hadesu w ludzkiej personifikacji, który znajduje się pod nogami Chrystusa (szczególnie na ewangeliarzu z Sucevity, postać hadesu ma wygląd szkieletu) - Zob. C. Nicolesco, *Musee D'Art de la R.P.R. Section d'aet roumain ancien*, Bucarest 1964, il. 7, 9; M. A. Musicescu, M. Berza, *Manastirea Sycevita*, il. 13.

Kotlinskij N. A., *Âbločinskij Sv.-Onufrievskij pervoklassnyj mužskoj monastyr' v ego prošlom*, Holm 1914.

Kryżanovskij E. M., *Russkoe zarubež'e (Holmšina i Podlâše). Sbornik statej*, S.-Peterburg 1911 (synodyk klasztoru jableczyńskiego).

Titov F., *Pamâtniki pravoslaviâ i russkoj narodnosti v Zapadnoj Rossii v XVII-XVIII vv.*, t. 1, cz. 3.

Negatyw zdjęcia ikony Zmartwychwstania i ap. Szymona, wykonał J. Konstantynowicz [w:] Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, Z. 10 szklane klisze czarno-białe n. 68, 69.

Opracowania

Aleksandrovič V., *Malari ta mereža malârskih oseredkiv Volini XVI stolittâ* [w:] *Volins'ka ikona: pitanâ istorii vivčennâ, doslidžennâ ta restavracij*, Luck 1996.

Aleksandrovič V., *Slovník malâriv Volini XVI-XVII stolit'* [w:] *Volins'ka ikona: pitanâ istorii vivčennâ, doslidžennâ ta restavracij*, Luck 1998.

Aleksandrovič V., *Zahidnoukrains'ki malâri stolittâ. Šlâhi rozvitku profesijnogo seredoviša*, L'viv 2000.

Ârema D., *Ikonopis Zahidnoj Ukraini XII-XV st.*, L'viv 2005.

Ârema D., *Ikonopis Zahidnoj Ukraini XVI-poč. XVII st.*, L'viv 2017.

Buseva-Davydova I., Vaneân S., *Ikonostas* [w:] *Pravoslavnaâ Ènciklopediâ*, t. XXII, Moskva 2009.

Cerkooni starožitnosti XVI-XVII stolit'. Katalog vistaški, red. I. Šul'c, Kiiv 1999.

Deluga W., *Malarstwo i grafika cerkiewna w dawnej Rzeczpospolitej*, Gdańsk 2000.

Deluga W., *Malarstwo ikonowe na Rusi Koronnej w XV i XVI wieku* [w:] *The Orthodox Church In the Balcans and Poland. Connections and Combom Tradition*, red. A. Mironowicz i inni, Białystok 2007.

Deluga W., *Ukraińskie ikonostasy w dawnej Rzeczpospolitej. Dokumentacja naukowa w Jarostawa Bohdana Konstantynowicza* [w:] *Do piękna nadprzyrodzonego*, t. 1, red. K. Mart, Chełm 2003.

Dragan M., *Ukrain'ska dekorativna riz'ba XVI-XVIII st.*, Kiiv 1970.

Drishti Y., Cika L., *Icons of Berat. Collection of The National Museum-Berat XIV-XX century*, Tirane 2004.

Flikop-Svita G. A., *Ikanastasy hramaŭ Vâlikaga Knâstva Litoŭskaga ŭ svâtle pis'movyh krynic XVI st.* [w:] *Arhivaryus* 18/2020, ss. 183-195.

Galenčanka G. A., *Nevâdomyâ i malavâdomyâ pomniki duhoŭnaj spadčyny i kul'turnyh svôâzej Belarusi XV – sâr. XVII stst.*, Minsk 2008.

Gelitovič M., *Bogorodicâ z Ditiâm i pohvolou. Ikoni kolekcii Nacional'nogo muzeu u L'vovi*, L'viv 2005.

Gelitovič M., *Datovani ikoni peremišl'skoj, volinskoj ta l'vovskoj škol ukrains'kogo malârstva XVI stolittâ* [w:] *Volins'ka ikona: pitanâ istorii vivčennâ, doslidžennâ ta restavracij*, Luck 1999.

Gelitovič M., *Ikoni molitovnogo râdu ukrains'kih ikonostasiv XV-XVI st.* [w:] *Mistectvoznavstvo Ukraini: zbirnik naukovih prac*, vip. 1, red. A. Čebikin, Kiiv 2000.

Gelitovič M., *Ikoni XV-XVI stolit' z Belza (u kolekcii Nacional'nogo Muzeu u L'vovi)* [w:] *Do piękna nadprzyrodzonego*, t. 1, red. K. Mart, Chełm 2003.

Gelitovič M., *Ikoni XV-XVI stolit' z Belza (u kolekcii Nacional'nogo Muzeu u L'vovi)* [w:] *Do*

- piękna nadprzyrodzonego*, t. 1, red. K. Mart, Chełm 2003.
- Gelitovič M., *Ikonostas cerkvi Pokrovu Presvôtoj Bogorodici seredini XVI st. iz c. Polâna Lvivskoj oblasti: sproba rekonstrukcii* [w:] *Studii mistectvoznavči* 4 (60)/2017.
- Gelitovič M., *Ikonostas cerkvi Uspinnâ Presvôtoj Bogorodici s. Nakonečne – najpovnijšij an-sambl' XVI stolittâ* [w:] *Visnik LNAM*, vip. 39/2019.
- Glubokovskij N. N., Kiprian [w:] *Hristianstvo. Ènciklopedičeskij slovar'*, red. S. Averincev, Moskva 1993, t. I.
- Gorin S., *Monastiri Zahidnoj Volini (druga polova XV – perša polova XVII stolit')*, L'viv 2007.
- Janocha M., *O ikonach świątecznych w prawosławnej i unickiej diecezji chełmskiej w dawnej Rzeczpospolitej* [w:] *Do piękna nadprzyrodzonego*, t. 1, red. K. Mart, Chełm 2003.
- Janocha M., *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczpospolitej. Problem kano-nu*, Warszawa 2001.
- Jarema W., *Pierwotne ikonostasy w drewnianych cerkwiach na Podkarpaciu* [w:] *Materiały Mu-zeum Budownictwa Ludowego w Sanoku*, t. XVI, Sanok 1972.
- Kaširin F., *Âbločinskij sv. Onufrievskij monastyr'* [w:] *Holmskij greko-uniatskij mesâceslov na 1870 god*, Varšava 1870.
- Konstantynowicz J. B., *Ikonostasis. Studien und forschungen*, Lwów 1939.
- Kruk M. P., „Bogomater' Odigitriâ v okruženii prorokov” – pravoslavnaâ ikona 16-togo veka iz sela Terlo (Ukraina) v sobranii Krakovskogo Nacional'nogo Muzeâ. *Problemy ikonografii, atribu-cii i datirovki* [w:] *Arta. Seria arte vizuale, arte plastice, arhitectura. Serie noua*, t. I (XXII), n. 1, Chisinau 2013.
- Kruk M. P., *Balkan Connections of Ruthenian Icons of the Former Republic of Poland. Exempli-fied by Iconography and Inscriptions* [w:] *The Orthodox Church In the Balans and Poland. Con-nections and Combom Tradition*, red. A. Mironowicz i inni, Białystok 2007.
- Kruk M. P., *Ikona Matki Boskiej Hodegetrii w otoczeniu proroków, Joachima i Anny w cerkwi monasteru Św. Onufrego w Jabłecznej* [w:] *Do piękna nadprzyrodzonego*, t. 1, red. K. Mart, Chełm 2003.
- Kruk M. P., *Ikony XIV-XVI wieku w Muzeum Narodowym w Krakowie. Tom I. Katalog*, Kra-ków 2019.
- Kruk M. P., *Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem w wieku XV i XVI*, Kraków 2000,
- Lidov A. M., *Ikonostas: itogi i perspektivy issledovaniâ* [w:] *Ikonostas. Proischozdenie-Razvitie-Simvolika*, red. A. M. Lidov, Moskva 2000.
- Lûbars'kij S., *Holms'ki legendi j opovidannâ*, Krakiv 1940.
- Mansvetov I., *Cerkovnyj ustav (tipik) ego obrazovanie i sud'ba v grečeskoj i russkoj cerkvi*, Mo-skva 1885.
- Maroz V., *Drajlânyâ sakralnyâ pomniki Berascejščyny. Narys gistoryi, arxeologii i kul'tury*, Minsk 2019.
- Mart K., *Do piękna nadprzyrodzonego. Wystawa sztuki sakralnej XVI-XX wieku ze zbiorów muzeum chełmskiego i świątyń diecezji chełmskich. Katalog*, Chełm 2003.
- Michalczuk W., *Ikona Bogurodzicy Jabłeczyńskiej i odnaleziony zespół XVI-wiecznych ikon klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej. Zarys losów, stylu, datowania i rekonstrukcja zespołu (nie wydane, tekst w wersji cyfrowej, w posiadaniu autora).*
- Michalczuk W., *Supraski ikonostas. Próba rekonstrukcji plastyczno-architektonicznego zespołu*

- z połowy XVI wieku (tekst w wersji cyfrowej, w posiadaniu autora).
- Mokrij V., *Dva tvori Grigoriâ Bosikoviča u L'vivskoj kartinnij galerei* [w:] *Volins'ka ikona: pitanâ istorii vivčennâ, doslidžennâ ta restavracii*, Luck 1997.
- Mokrij V., *Dva tvori Grigoriâ Bosikoviča u L'vivskoj kartinnij galerei* [w:] *Volins'ka ikona: pitanâ istorii vivčennâ, doslidžennâ ta restavracii*, Luck 1997.
- Musicescu M. A., M. Berza, *Manastirea Sycevița, București* 1958
- Mystirion Mega kai Paradoxon. Sotirion Etos* 2000. *Wizantinon kai Christianikon Mouseion*, Afina 2001.
- Nasevič V., *Zabârezinskiâ; Illiničy* [w:] *Èncyklapedyâ Gistoryi Belarusi*, t. 3.
- Nicolesco C., *Musee D'Art de la R.P.R. Section d'aet roumain ancien*, Bucarest 1964.
- Nicolescu C., *Rumanische Ikonen*, Berlin 1973.
- Pentkovskij A.M., *Ierusalimskij tipikon v Konstantinopole v paleologovskij period* [w:] *Žurnal Moskovskoj Patriarhii* 5/2003.
- Pentkovskij A.M., *Ierusalimskij ustav* [w:] *Pravoslavnâ Ènciklopediâ*, t. XXI, Moskva 2009.
- Pentkovskij A.M., *Tipikon patriarha Alekseâ Studita v Vizantii i na Rusi*, Moskva 2001.
- Pietkiewicz K., *Zagadkowa transakcja sprzedaży dóbr Sławatycze przez Ks. Aleksandra Prońskiego Wacławowi Bohowitynowi Szumbarskiemu i następne ich odkupienia za tę samą sumę* [w:] *Nadbużańskie Sławatycze* XX/2019.
- Podlacha W., *Malowidła ścienne w cerkwiach Bukowiny*, Lwów 1912.
- Pucko V., *Do istorii ikonopisu Volini peršoj polovini XVI st.* [w:] *Volins'ka ikona: pitanâ istorii vivčennâ, doslidžennâ ta restavracii*, Luck 2009.
- Pucko V., *Ikona svâtogo Mikolaâ Mileckogo malâra Grigoriâ Bosikoviča* [w:] *Zapiski tovaristva imeni Ševčenka*, t. 236, L'viv 1998.
- Ramavana N. V., *Grupa pomnikaŭ żyvoapisu XVI-XVII stst. z Holma ŭ zbory Kieva-Pâčerskaga Dzâržaŭnaga Gistoryka-Kul'turnaga Zapavednika* [w:] *Pomniki mastackaj kul'tury Belarusi èpohi Adradžennâ*, red. S. V. Marceleŭ, Minsk 1994.
- Sabados M., *La datation des iconostases de Humor et de Voronet* [w:] *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art* 45/2008.
- Šamardina N. V., *Galickaâ ikona "Pohvala Bogomateri"* [w:] *Ruskaâ hudožeštvoennaâ kul'tura XV-XVI vekov*, Moskva 1998.
- Sarab'ânov V. D., *Novgorodskaâ altarnaâ pregrada domongol'skogo perioda* [w:] *Ikonostas. Proicxoždenie-Razvitie-Simvolika*, red. A. M. Lidov, Moskva 2000.
- Semoglou A., *Les choeurs (absides laterales) des eglises athonites, lieux d'expressions dogmatiques. Nouveaux traitements iconographiques au XVIe siècle et leur contexte interpretatif* [w:] *To Agion Oros ston 15o kai 16o aiona*, Thessalonike 2012.
- Stawicki S., *Malowidła ścienne z dawnej cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu – problemy techniczne i technologiczny* [w:] *Freski supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji muzeum ikon w Supraślu*, red. A. Ruta, Białystok 2019.
- Stradomski J., *Typikon Świętej Góry Athos w rękopisach cerkiewnoświątecznych w Polsce* [w:] *Święta Góra Athos w kulturze Europy. Europa w kulturze Athosu*, red. M. Kuczyńska, Gniezno 2009.
- Šul'c I., *Novi dokument z istorii nahodžennâ pam'âtok Holmskogo Cerkovno-Arheologičnogo Muzeŭ do zbirki Nacional'nogo Kievo-Pečerskogo Istoriko-Kul'turnogo Zapovidnika* [w:] *Cerkva-Nauka-Suspił'stvo. Materiali Čotirnadcâtoi Mižnorodnoj Naukovej Konferencii (25 traŭnâ - 3*

červenâ 2016 r.), Kiiv 2016, ss. 91-94

Šul'c I., *Pam'âtki z Holmskogo Cerkovno-Arheologičnogo Muzeû v zibranni Nacional'nogo Kievo-Pečerskogo Istoriko-Kul'turnogo Zapovidnika. Do istorii nahodženâ* [w:] *Cerkva-Nauka-Suspil'stvo. Materiali Odinadcâtoj Mižnorodnoj Naukovej Konferencii (29-31 travnâ 2013 r.)*, Kiiv 2013, ss. 94-96,

Sygowski P., *O kilku ikonach z byłego Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Chełmie w zbiorach Muzeum Ławry Kijowsko-Pečerskiej* [w:] *Szczelina światła. Ruskie malarstwo ikonowe. Pamięci Romualda Biskupskiego*, red. A. Groniek, Kraków 2009.

Sygowski P., *Rosyjskie Muzeum Cerkiewno-Archeologiczne w Chełmie (1882-1915) – jego powstanie i zbiory sztuki religijnej (malarstwo, rzeźba)* [w:] *Rocznik Chełmski*, t. 17.

Szanter Z., *Powstanie nowożytniej formy ikonostasu w cerkwiach ruskich na południowo-wschodnich terenach Rzeczpospolitej w XVII wieku* [w:] *Do piękna nadprzyrodzonego*, t. 1, red. K. Mart, Chełm 2003.

The restoration of the Probota Monastery 1996-2001 UNESCO, red. M. Elo, Paris 2001.

Treasures of Mount Athos, red. A. A. Karakatsanis, Thessaloniki 1997.

Turilov A.A., *Kiprian* [w:] *Pravoslavnaâ Ènciklopediâ*, t. 33.

Ukrains'ka ikona tr'oh stolit'. *Katalog vistaoki*, red. I. Šul'c, V. Kolpakova, Kiiv 2001.

Vasiliiu A., *Monasteres de Moldavie XIV-XVI siecle. Les Architectures de l'image*, Milano-Paris 1998.

Voronet. Freske aut dem 15. und 16. Jahrhundert, Bukareszt 1959

Wasilewski T., *Przyczynki źródłowe do stosunków Polski ze Słowiańszczyzną południową w wiekach XIII-XVI* [w:] *Studia Źródłoznawcze* 8/1963.

Winnicka K., *Ikony z XVI wieku w Muzeum Historycznym w Sanoku. Katalog zbiorów tom II*, Sanok 2013.

Wolff J., *Kniazowie litewsko-ruscy od końca XIV wieku*, Warszawa 1895.

Želtov M. S., *Afon. Bogosluženie* [w:] *Pravoslavnaâ Ènciklopediâ*, t. IV.



Il. 1



Il. 2



Il. 3



Il. 4



IL. 5



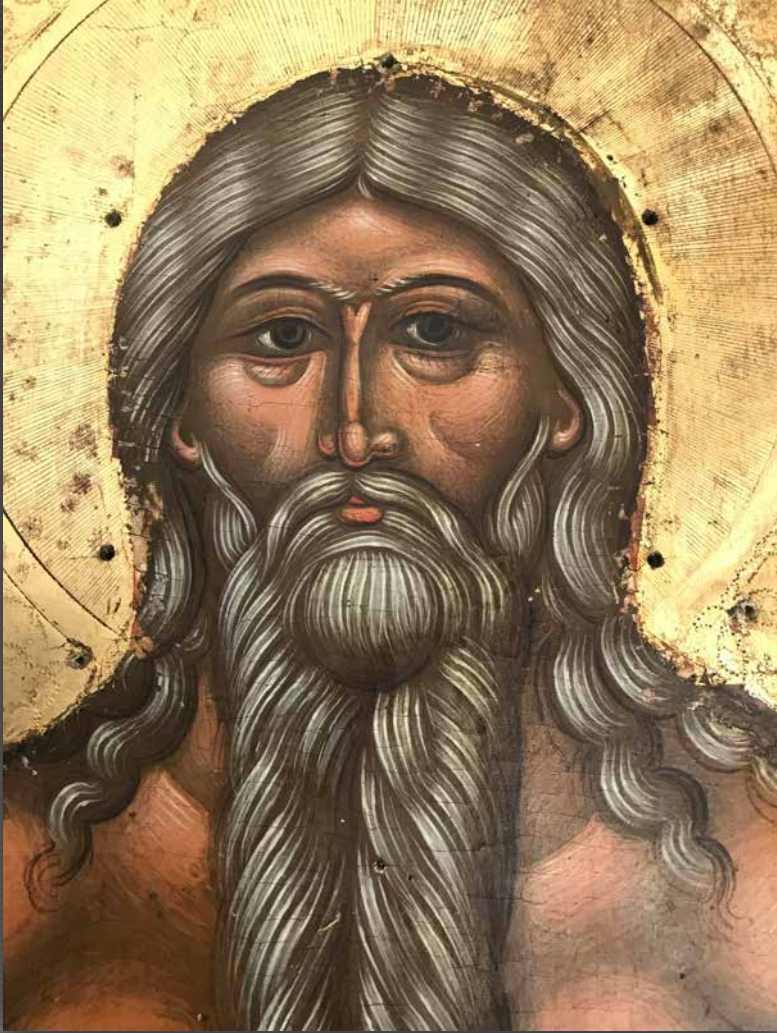
Il. 6



Il. 7



Il. 8



Il. 9



IL. 10



Il. 11



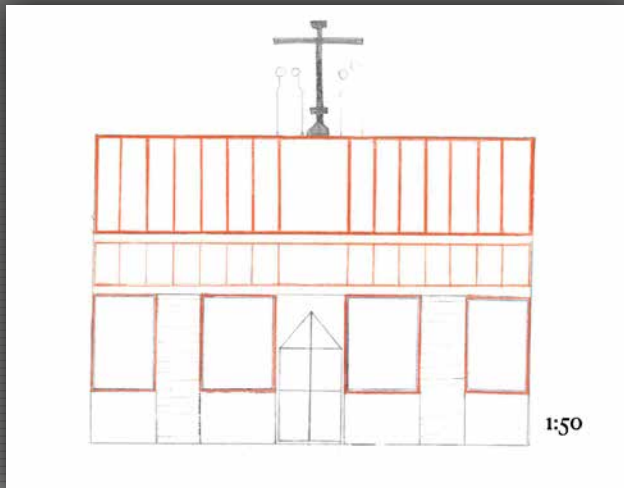
IL. 12



Il. 13



Il. 14



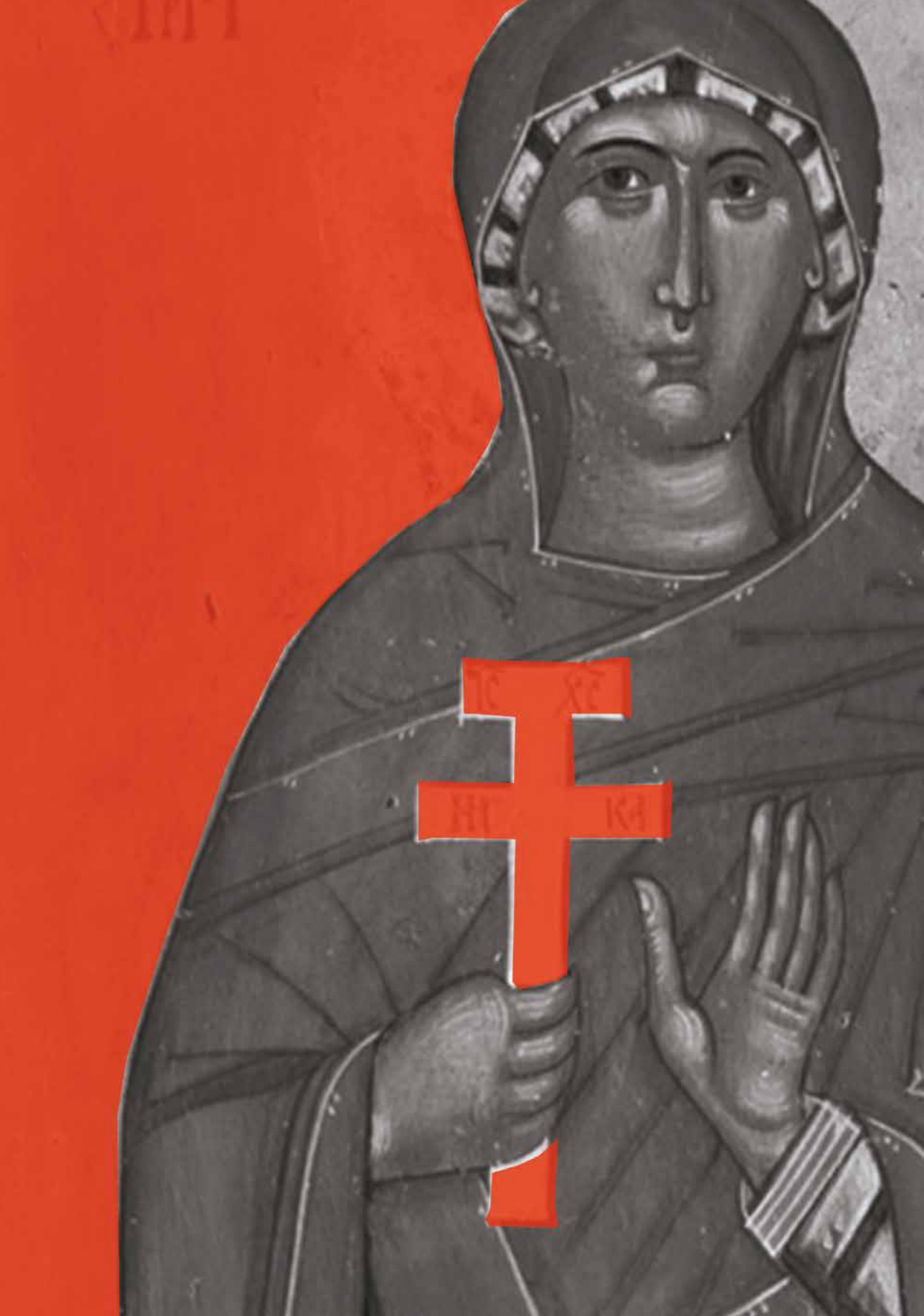
Il. 15



Il. 16



IL 17



Образ Святої Параскеви в українській культурі на прикладі ікон XV-XVII століть зі збірки Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького

Марія Цимбаліста

Muzeum Narodowe we Lwowie im. Andrzeja Szeptyckiego

STRESZCZENIE

Образ святої Параскеви в культурі українській на прикладі ікон з XV-XVII століття з колекції Музею Народowego ім. Андрея Сзеptyцького

Artykuł demonstruje różnorodność ponad 100 artefaktów ze zbiorów Muzeum Narodowego im. Andrzeja Szeptyckiego we Lwowie, których celem było zobrazowanie wizerunku św. Paraskewy w kulturze ukraińskiej XV-XVII w. na wybranych przykładach. Dokonano przeglądu typów i tematów ikonograficznych. Pokazano charakterystyczne cechy trzech najbardziej popularnych świętych kobiet o imieniu Paraskewa w sztuce ikonograficznej tego okresu na terenie regionu lwowskiego i pogranicza ukraińsko-polskiego. Podjęto próbę usystematyzowania różnorodności w grupach ikonograficznych według typu ikony (ikony ze scenami z życia, ikony z innymi świętymi itp.). Niektóre z prezentowanych w artykule ikon nigdy wcześniej nie były publikowane.

Słowa kluczowe: ikonografia, święci, ikony, św. Paraskiewa Rzymska, św. Paraskiewa z Ikonium, św. Paraskiewa Tyrnowska, Ukraina, Polska, XV-XVII w., Zbiory Muzeum Narodowego we Lwowie im. Andrzeja Szeptyckiego

ABSTRACT

The image of Saint Paraskeva in Ukrainian culture based on examples of icons from the 15th to the 17th century from the collection of the Andrey Sheptytsky National Museum This article demonstrates the variety of more than 100 artifacts from the collection of the Andrey Sheptytsky National Museum in Lviv, which aimed to visualize the image of St. Paraskeve in Ukrainian culture of 15th-17th centuries, using selected examples. The review of the iconographic types and topics is made. It shows characteristic features of three most popular woman saints with the name Paraskeve in icon art of this period of time on the territories of Lviv region and Ukrainian-Polish borderlands. There is a try to structure the variety in iconographic groups by the type of icon (vita

icon, icons with other saints etc.). Some of the icons presented in the article have been never published before.

Keywords: iconography, saints, icons, Saint Parasceve “the Younger” Martyr from Rome, Saint Parasceve Great Martyr from Iconium, Saint Parasceve Venerable of Tyrnovo, Ukraine, Poland, 15th-17th century, Andrey Sheptytsky National Museum in Lviv Collection

В збірках Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького збереглося 107 зображень святої Параскеви на іконах, церковних хоругвах та у графіці, які, великою мірою, як і більша частина збірки іконопису НМЛ, що налічує більше 4 000 одиниць збереження, належать до української малярської традиції XIV-XVIII століть.¹ Виключенням є п'ять ікон, які інвентарні книги музею приписують Російській школі² та тринадцять ікон-триптихів із образом Богородиці з Дитям у центрі, та постатями Параскеви (П'ятниці) та Кіріякі (Неділі) обабіч, які належать до Болгарської³ та Сербської⁴ шкіл.

Іконографія святої Параскеви загалом⁵ й, зокрема, збірка НМЛ така складна й різноманітна, що годі її представити в одному короткому повідомленні. Тож все, що нам залишається зробити, це показати окремі приклади, що, принаймні, побіжно ілюструють цю різноманітність, й продовжувати розвивати окремі теми в наступних розвідках, дошукуючись джерел та мотивів їх походження.

Найдавнішою серед українських ікон є образ із церкви архангела Михаїла у с. Ісаїв Турківського району, яка надійшла до музею із музею Богословської академії у Львові у 1939 році, й датується 1370 р.⁶ Ікона презентує образ святої Параскеви преподобномучениці Римської, на що вказують сюжети

¹ М. Гелитович, *Іконопис [w:] 100 років Національний музей у Львові. Альбом*, Київ 2005.

² Ікона *Розп'яття з пристоячими Богородицею, святими Іваном Богословом, Миколаєм і Параскевою* НМЛ-2630/88, і-127; Ікони *Свята Параскева*: НМЛ-36026, і-2064; НМЛ-36852, і-2521; НМЛ-36873, і-2542; НМЛ-43598, і-3194.

³ Фрагменти ікон-триптихів: НМЛ-11898, і-382 (Святі воїни і Параскева); НМЛ-11909, і-392; НМЛ-11910, і-393 (Святі Параскева і Юрій Змієборець).

⁴ Ікони-триптихи *Богородиця з Дитям, Святими Параскевою і Кіріякою*: НМЛ-13633/1, і-461; НМЛ-13633/2, і-462; НМЛ-13633/3, і-463; НМЛ-13633/4, і-464; НМЛ-13633/10, і-469; Фрагменти ікон-триптихів: НМЛ-13635/6, і-486; НМЛ-13635/8, і-468; НМЛ-13635/15 а,б, і-495; НМЛ-13635/18 а,б, і-498; НМЛ-13635/20 а,б, і-500.

⁵ М. Цимбаліста, *Огляд найдавніших ікон святої Параскеви з житієм у польських збірках [w:] Апологет (Матеріали I Міжнародної наукової конференції: Християнська сакральна традиція: Віра, Духовність, Мистецтво)*, № 1-4 (6-19), Львів 2009, с. 87-94.

⁶ М. Хімка, *Реставрація ікони «свята великомучениця Параскева з житієм» з Ісаїв [w:] Літопис НМЛ*, Львів 2007, № 5 (10), с.176-183; М. Гелитович, *Ікони другої половини XIV століття з церкви архангела Михаїла у селі Ісаї [w:] Вісник Львівського Університету*, Львів 2008, № 8, с. 87-91.

збережених чотирьох клейм, і є чи не найдавнішою збереженою іконою цієї святої з житієм.⁷ Серед найпізніших – ікона святої великомучениці Параскеви Іконійської з Ясениці Замкової початку XVIII століття, Київської школи.⁸

Святі Параскеви великомучениця Іконійська та преподобна пустельниця Тирновська або Сербська були також серед найпопулярніших святих на українських хоругвах початку XVII – XVIII століть, де постать святої з'являлася в парі зі святими Миколаєм Чудотворцем, великомучеником і воїном Димитрієм, преподобним Онуфрієм пустельником, а також архангелом Михаїлом.⁹

Крім того, у фондах графіки музею збереглося чотири графічних відбитки дереворитів, виконаних народними майстрами, із зображенням святої в характерному для західноєвропейської іконографії святих мучениць типі – із довгим волоссям, короною на голові (XVII ст., невідомого походження, фрґамент, Гд-383, НМЛ), крім того, із пальмовою гілкою у руках (XVIII ст., невідомого походження, Гд-541, Гд-456, НМЛ), а також із ангелами обабіч голови і, можливо (зберігся лише фрґамент), із сувоєм (зі Стрийщини, 2 пол. XVII ст., Гд-438).

В християнській культурі, загалом, є знаними п'ять святих жінок із ім'ям Параскева, але в Україні особливо вшановувались три із них¹⁰: Параскева Преподобномучениця Римська, що постраждала за часів імператора Антонія (138-161), день пам'яті - 26 липня, з XV століття була особливо популярною на Балканах та в Італії¹¹; Параскева Великомучениця Іконійська, що прийняла мученицьку смерть за часів імператора Доклетіана (284-305), день пам'яті 28 жовтня, відома з XII століття як одна з найпопулярніших святих жінок на східнослов'янських територіях¹²; Параскева преподобна пустельниця (X ст.) з Епібат, або ж Тирновська чи Сербська за місцем перебування її мошей у XIII-XVI століттях, день пам'яті 14 жовтня. Культ пустельниці набув особливого поширення в Україні кількома хвилями – за часів митрополита Григорія

⁷ М. Цимбаліста, *До питання іконографії святої Параскеви в українському іконописі кінця XIV - початку XVI століть (на прикладі пам'яток зі збірки Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького)* [w:] *Літопис Національного музею у Львові ім. А. Шептицького*, Львів 2011, № 8 (13), s. 94-106.

⁸ В. Свенціцька, Т. Откович, *Світ очима народних митців. Українське народне малярство XIII-XX століть*, Київ 1991, il. 97.

⁹ Р. Косів, *Українські хоругви*, Київ 2009, s. 136-137, Кат. 3, 12, 13, 14, 16-22, 25, 27.

¹⁰ М. Цимбаліста, *Огляд найдавніших ікон святої Параскеви з житієм у польських збірках [w:] Апологет (Матеріали I Міжнародної наукової конференції: Християнська сакральна традиція: Віра, Духовність, Мистецтво)*, № 1-4 (6-19), Львів 2009, s. 87-94.

¹¹ G. Kaftal, *Saints in Italian Art. Iconography of the Saints in Central and South Italian School of Painting*, Firenze 1965, s. 847-850, 993; G. Kaftal, *Saints in Italian Art. Iconography of the Saints in the Painting of North East Italy*, Firenze 1978, s. 1044.

¹² A. Sulikowska-Gąska, *Kult świętej Paraskiewy na Rusi* [w:] *Ikonotheka* 21, 2008, s.172-186.

Цамблака у XV та Петра Могили у XVII ст.¹³ Усі три святі представлені у пам'ятках українського іконопису зі збірки НМЛ, і демонструють як спільні, так і особливі елементи іконографії протягом XV-XVII століть. Також образи з НМЛ подають нам зразки різних композиційних прийомів представлення цих трьох святих жінок, що носять одне ім'я. Втім, житійні історії і способи зображення їх можуть перешлітатися, й таким чином створювати єдиний узагальнений образ, пов'язаний із постатями усіх святих Параскев – пригадування та особливе шанування чи й навіть персоніфікація Великої П'ятниці і Страсей Христових.¹⁴

Найзручнішими для ідентифікації однієї із трьох святих Параскев є ікони з житієм, що дозволяють визначити постать святої по клеймах, адже характер шат та атрибутів, здебільшого, для усіх трьох святих протягом 15-17 століття є схожим. Традиційно, це буде довга туніка-сукня, очіпок та плащ-мафорій, що покриває голову; у правій руці свята тримає хрест, ліва – відкрита долонею для глядача. Рідше свята буде з'являтися із непокритою головою та короною на голові, й, здебільшого, це буде стосуватися мучениць, хоча й у пустельниці можлива подібна іконографія як в іконі XVI ст. з церкви Преображення в Соліні (тепер- Польща) зі збірки Музею народної архітектури в Сяноку,¹⁵ чи іконі XVII століття з Радружа (НМЛ, i-596).

Серед ікон XV століття з житієм з НМЛ ми маємо вже згаданий образ святої Параскеви преподобномучениці з Ісаїв (іл. 1). Клейма тут незвично розташовані лише по ліву сторону від святої і, власне, по епізодах *Подолання змія молитвою* та *Мучеництва святої у посудині із розпеченою олією* розпізнаємо «наймолодшу» святу Параскеву – мученицю Римську.

Ікона преподобної пустельниці Тирновської невідомого походження (іл. 2) презентує рідкісну іконографію, де центральна постать святої є, немовби частиною її агіографічної історії: по ліву сторону від неї розташована невелика сцена *Різдва святої «Пятки»*, посередині – масштабна постать святої, що є також частиною епізоду, в якому ангел навідується до преподобної у пустелі, і праворуч від неї внизу – сцена поховання: *Преставлення святої «Пятки»*. Подібна іконографія (без центральної сцени з ангелом) повториться в іконі Параскеви пустельниці кінця XV ст. з церкви Собору Пресвятої Богородиці в с. Бусовиська (Старосамбірський р-н., Львівська обл.), яку подарував музею митрополит Андрей Шептицький у 1913 році.¹⁶

¹³ J. Stradomski, *Święta Paraskiewa (Petka) w literaturze, kulturze i duchowości Słowian południowych i wschodnich* [w:] *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*, Kraków 1999, s. 83-93.

¹⁴ И.Шалина, *Икона «Христос во гробе» и нерукотворный образ* [w:] *Восточнохристианские реликвии*, ред. А. М. Лидов, Москва 2003, s. 34-37.

¹⁵ Патріарх Димитрій (Ярема), *Іконопис Західної України XII-X століть*, Львів 2005, s. 292, il. 352; *Икона Карпачка: Album wystawy*, ред. J. Czajkowski, Sanok 1998, il. 15.

¹⁶ М. Цимбаліста, *До питання іконографії...* s. 94-106

Уклад сцен лише обабіч центральної постаті по вертикалі презентує ікона Параскеви Тирновської XV ст. (бл. 1470 р.) з церкви Козьми і Дем'яна в с. Тилич (тепер - Польща)¹⁷, яка надійшла з музею Ставропігійського інституту у Львові у 1940.¹⁸

Традиційну композицію розташування клем в українських житійних іконах – перевернутою літерою П, можна побачити на прикладі ікони Параскеви великомучениці Іконійської кінця XV ст. із церкви св. Параскеви в с. Новий Яр Яворівського р-ну на Львівщині (іл. 3). Це один із перших прикладів Параскеви мучениці у короні.¹⁹

Ікона з Дальови (тепер - Польща) походить з передвітарної перегородки у церкві святої Параскеви²⁰ і презентує на одній дошці намісну ікону Христа Пантократора на троні та храмовий образ, - присвячений відразу двом святым Параскевам, як про це свідчать клейма, та дві фігури святих жінок у середнику. Отож, центральна фігура середника, у мафорії, - пов'язана із клеймами праворуч, які оповідають епізоди із життя Параскеви пустельниці Тирновської; а невеличка фігура святої у короні, розташована у лівому верхньому кутку середника, пов'язана із сценами ліворуч, - і презентує страждання і смерть преподобномучениці Параскеви Римської.

Поява двох святих Параскев разом (вже без житійних клейм) повториться знову в XVII столітті – на двосторонній іконі із с. Вербляни (і-3088, НМЛ). Не зважаючи на перемалювання, впізнаємо, що на аверсі представлена мучениця, із непокритою головою, на реверсі – пустельниця у сіро-блакитному мафорії. Також у просторі одного зображення пустельниця і мучениця представлені на іконі з с. Домажир, теж Яворівського р-ну на Львівщині (іл.4). Тут Параскева пустельниця зображена як монахиня – у чорних ризах із атрибутами схимництва, а мучениця – у короні та в оздобному одязі. У преподобної пустельниці в руках семи-раменний хрест, у мучениці – чотири-раменний, немовби перед нами і Схід і Захід, і аскеза і кровна жертва.

Серед ікон у збірці НМЛ багато й таких, що важко ідентифікувати із конкретною святою Параскевою, й тому радше, можна сприймати як збірний образ і, свого роду, персоніфікацію П'ятниці. Це ікона кінця XV ст. з церкви

¹⁷ R. Biskupski, *Warsztat malarstwa ikonowego drugiej ćwierci XV wieku* [w:] *Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, Rzeszów, 1971, Nr. 14, s. 49-51*; М. Гелитович, *Ікони з церкви Кузьми і Дем'яна в Тиличі з колишнього музею Ставропігійського інституту у Львові* [w:] ПРОСФΩΝΗΜΑ: текст і контекст : зб. наук. праць, Львів, 2013, Nr. 4. – s. 200.

¹⁸ М. Цимбаліста *Ікона святої Параскеви пустельниці із збірки музею Ставропігійського інституту у Львові – особливості іконографії* [w:] *Апологет: богословський збірник Львівської Духовної академії, Львів, 2011, Nr. 1-2 (27-28), s. 109-114.*

¹⁹ М. Цимбаліста, *До питання іконографії...* s. 94-106

²⁰ М. Гелитович, *Ікони з середовища майстра іконостасу з церкви святої Параскеви у Дальовій* [w:] *Український альманах, Варшава, 2011, s. 167.*

архангела Михаїла у Фльоринці, (тепер- Польща)²¹; початку XVI ст. з церкви Різдва Пресвятої Богородиці у с. Старичі, Яворівський р-н, Львівська обл.,²² першої половини XVI ст. з церкви в с. Сушиця Велика, Старосамбірський р-н, Львівська обл.²³ та інші. Серед них вирізняється ікона кінця XV – початку XVI ст. з церкви св. Миколая в с. Тур'є, Старосамбірський р-н, Львівська обл., що надійшла до музею з експедиції І. Свенціцького 1918 р. (іл.5)²⁴. Окрім інскрипції імені [С]ТАЯ ПАТКА, що має виразні південно слов'янські впливи, написи присутні і на раменах хреста у руці святої: ІС ХС NI КА. Напис притаманний східнохристиянській іконографії Розп'яття.

Крім самостійних цілофігурних чи у півпостаті образів Параскеви, в збірці НМЛ є ікони від XVI століття, в яких Параскева з'являється поруч із іншими популярними святими, це і святий Юрій Змієборець (ікона початку XVI ст. з церкви святих Козьми і Дем'яна в с. Корчин (Сколівський р-н, Львівська обл.),²⁵ сім ікон XVI століття, на яких Параскева з'являється поруч із Миколаєм (з Фльоринки²⁶, Ясениці Замкової²⁷, Стариськ (і-1311, НМЛ), Залікотя (і-1841 НМЛ), Явори (і-2133, НМЛ, іл.8) та Суховолі,²⁸ та декілька ікон – із архангелом Михаїлом (початок XVI ст., церкви Преображення Господнього с. Журавин (Турківський р-н, Львівська обл.)²⁹, XVII ст., з с. Черськ (Маневецький р-н, Волинська обл.)³⁰. Ікона з Черська презентує рідкісний для українського іконопису тип Параскеви із розгорнутим сувоєм у руках.³¹

Й, нарешті, остання група пам'яток презентує Параскеву у ряді інших святих: Архангел Михаїл, Святий Миколай, Богородиця Воплочення, Свята

²¹ М. Гелитович, *Маловідомі пам'ятки українського іконопису XV-XVI століття* (з колекції Національного музею у Львові) [w:] *Zachodnioukraińska sztuka cerkiewna : Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej, Łańcut-Kotań 17-18 kwietnia 2004, Część II, Łańcut 2004, s. 69, il. 6.*

²² В. Жишківич, *Іконографія образу „Св. Параскеви П'ятниці” в українській іконі XIV – початку XVI ст.* [w:] *Українська Греко-католицька Церква і релігійне мистецтво. Історичний досвід та проблеми сучасності*, Вип. 3., Львів-Рудно, 2005, s. 53, il. 8.

²³ *The Glory of Ukraine. Sacred Images from the 11th till the 19th Centuries*, Bethesda 2010, il. 16.

²⁴ І. Свенціцький-Святицький, *Ікони Галицької України XV-XVI віків*, Львів 1929, il. 20.

²⁵ С. Гординський, *Галицька ікона XIV - XVI століть* [w:] *Богословія*, Рим 1963, Т. XXI-XXIV, II. pomiędzy s. 96 i 97.

²⁶ Г. Логвин, Л. Міляєва, В. Свенціцька, *Український середньовічний живопис*, Київ 1976, il. CVIII.

²⁷ М. Гелитович, *Ікони майстра середини XVI століття з церкви архангела Михаїла у Ясениці Замковій* [w:] *Бюлетень 10: Інформаційний випуск. Львівський філіал ННДРЦ України, Львів 2008, s. 47-51.*

²⁸ Р. Зілінко, *Іконостас церкви св. Івана Богослова в Суховолі*, Львів 2009, s. 18-19, il. na s. 25.

²⁹ С. Гординський, *Українська ікона 12 – 18 сторіччя*, Філадельфія 1973, s. 94, il. 56.

³⁰ Сидор О. *Матеріали для зведеного каталогу волинського іконопису: (з колекції Національного музею у Львові)* [w:] *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації*, м. Луцьк, 27-28 серпня 1998 року, Луцьк, 1998, Nr. № 10 (il. na s. 126).

³¹ М. Цимбаліста, *До іконографії святої Параскеви з сувоєм в західноукраїнському мистецтві XVII ст.* [w:] *Християнська сакральна традиція: історія і сьогодення. Матеріали міжнародної наукової конференції*, м. Львів, 6-7 грудня 2013 р., Львів. 2013, s. 49-53, il. na s. 51.

Параскева, XVI ст., з с. Ісаї, Турківський р-н, Львівська обл.,³² Богородиця Одигітрія, Св. Іван Предтеча та Св. Параскева, XVI ст., с. Бужок, Золочівський р-н, Львівська обл.,³³ Богородиця Оранта зі Святими Онуфрієм, Іваном Сучавським, Параскевою, Марією Єгипетською, XVII ст. (1680-1690-ті рр.), з церкви Преображення Господнього с. Вороблячин, Яворівський р-н, Львівська обл.,³⁴ Крім того, в збірці НМЛ є унікальний зразок, де свята Параскева представлена поруч із Богородицею з Дитям, у повний зріст (XVI ст., Ясінка Масьова, Турківський р-н., Львівська обл.; і-1902, НМЛ, іл.6).

Відтак, збірка ікон святих Параскев кінця XIV-XVII століття презентує різноманіття іконографічних типів та тем, які лишень побіжно були представлені у цьому повідомленні, а таємниці появи й джерела походження їх нам ще тільки належить відкрити.

Bibliografia

Оpracowania

- Гелитович М., *Іконопис [w:] 100 років Національний музей у Львові. Альбом*, Київ 2005.
- Гелитович М., *Ікони другої половини XIV століття з церкви архангела Михаїла у селі Ісаї*, [w:] Вістник Львівського Університету, Львів, 2008, nr. 8.
- Гелитович М., *Ікони з церкви Кузьми і Дем'яна в Тиличі з колишнього музею Ставропігійського інституту у Львові* [w:] ПРОΣΦΩΝΗΜΑ: текст і контекст : зб. наук. праць, Львів 2013, Nr. 4.
- Гелитович М., *Ікони з середовища майстра іконостасу з церкви святої Параскеви у Дальовій*, [w:] Український альманах, Варшава 2011.
- Гелитович М., *Маловідомі пам'ятки українського іконопису XV-XVI століття (з колекції Національного музею у Львові)* [w:] *Zachodnioukraińska sztuka cerkiewna : Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej, Łańcut-Kotań 17-18 kwietnia 2004, Część II, Łańcut 2004.*
- Гелитович М., *Ікони майстра середини XVI століття з церкви архангела Михаїла у Ясениці Замковій* [w:] *Бюлетень 10: Інформаційний випуск. Львівський філіал ННДРЦ України*, Львів 2008.
- Гординський С., *Українська ікона 12 – 18 сторіччя*, Філадельфія 1973.
- Гординський С., *Галицька ікона XIV - XVI століть* [w:] *Богословія*, Рим, 1963, Т. XXI-XXIV.
- Жишківич В., *Іконографія образу „Св. Параскеви П'ятниці” в українській іконі XIV – початку XVI ст.* [w:] *Українська Греко-католицька Церква і релігійне мистецтво. Історичний досвід та проблеми сучасності*, Вип. 3., Львів-Рудно 2005.
- Зілінко Р., *Іконостас церкви св. Івана Богослова в Суховолі*, Львів 2009.
- Косів Р., *Українські хоругви*, Київ 2009.
- Косів Р., *Ікони на полотні кінця 1680 – 1690-х рр. з церкви Преображення Господнього с.*

³² Л. Міляева за участю М. Гелитович, *Державні зібрання України: Українська ікона XI-XVIII століть*, Київ 2007, іл. 171, s. 221, 498.

³³ І. Свенціцький, *Ікони Галицької України XV- XVI віків*, Львів 1929, іл. 7.

³⁴ Р. Косів. *Ікони на полотні кінця 1680 – 1690-х рр. з церкви Преображення Господнього с. Вороблячин на Яворівщині* [w:] *Народозавчі зошити*, Львів 2014, Nr. 6, s. 1281-1289.

- Вороблячин на Яворівщині [w:] *Народозавччі зошити*, Львів 2014, № 6.
- Логвин Г., Міляєва Л., Свенціцька В., *Український середньовічний живопис*, Київ 1976.
- Міляєва Л., за участю Гелитович М., *Державні зібрання України: Українська ікона XI-XVIII століть*, Київ 2007.
- Свенціцька В., Откович Т., *Світ очима народних митців. Українське народне малярство XIII-XX століть*, Київ 1991.
- Свенціцький-Святицький І., *Икони Галицької України XV-XVI віків*, Львів 1929.
- Свенціцький І., *Икони Галицької України XV- XVI віків*, Львів 1929.
- Сидор О., *Матеріали для зведеного каталогу волинського іконопису: (3 колекції Національного музею у Львові) [w:] Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації*, м. Луцьк, 27-28 серпня 1998 року, Луцьк, 1998.
- Цимбаліста М., *Огляд найдавніших ікон святої Параскеви з житієм у польських збірках, [w:] Апологет (Матеріали I Міжнародної наукової конференції: Християнська сакральна традиція: Віра, Духовність, Мистецтво)*, № 1-4 (6-19), Львів 2009.
- Цимбаліста М., *До питання іконографії святої Параскеви в українському іконописі кінця XIV - початку XVI століть (на прикладі пам'яток зі збірки Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького) [w:] Літопис Національного музею у Львові ім. А. Шептицького*, Львів 2011, № 8 (13).
- Цимбаліста М., *Икона святої Параскеви пустельниці із збірки музею Ставронігійського інституту у Львові – особливості іконографії [w:] Апологет: богословський збірник Львівської Духовної академії*, Львів 2011, № 1-2 (27-28).
- Цимбаліста М., *Огляд найдавніших ікон святої Параскеви з житієм у польських збірках, [w:] Апологет (Матеріали I Міжнародної наукової конференції: Християнська сакральна традиція: Віра, Духовність, Мистецтво)*, № 1-4 (6-19), Львів 2009.
- Цимбаліста М., *До іконографії святої Параскеви з сувоям в західноукраїнському мистецтві XVII ст. [w:] Християнська сакральна традиція: історія і сьогодення. Матеріали міжнародної наукової конференції*, м. Львів, 6-7 грудня 2013 р., Львів 2013.
- Хімка М., *Реставрація ікони «свята великомучениця Параскева з житієм» з Ісаїв [w:] Літопис НМЛ*, Львів, 2007, № 5 (10), s.176-183.
- Шалина И., *Икона «Христос во гробе» и нерукотворный образ [w:] Восточнохристианские реликвии*, ред. А. М. Лидов, Москва 2003.
- Патріарх Димитрій (Ярема), *Иконопис Західної України XII-X століть*, Львів 2005.
- Biskupski R., *Warsztat malarstwa ikonowego drugiej ćwierci XV wieku [w:] Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, Rzeszów 1971, № 14.*
- The Glory of Ukraine. Sacred Images from the 11th till the 19th Centuries*, Bethesda 2010.
- Икона Карпачка: Album wystawy*, ред. J. Czajkowski, Sanok 1998.
- Kaftal G., *Saints in Italian Art. Iconography of the Saints in Central and South Italian School of Painting*, Firenze 1965.
- Kaftal G., *Saints in Italian Art. Iconography of the Saints in the Painting of North East Italy*, Firenze 1978.
- Stradomski J., *Święta Paraskiewa (Petka) w literaturze, kulturze i duchowości Słowian południowych i wschodnich [w:] Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*, Kraków 1999.
- Sulikowska-Gąska A., *Kult świętej Paraskiewy na Rusi [w:] Ikonotheka 21/2008.*



Il. 1. Ikona św. Paraskewy męczennicy ze scenami z żywotu, XIV (1370 ?)
w. Isaje (ukr. Icaï) – Ukraina, NML (i-3137)



Il. 2. Ikona Św. Paraskewa pustelnica Tyrnowska ze scenami z żywotu, XIV/XV ? w.
Nieznane pochodzenie, NML (i-2585)



Il. 3. Ikona św. Paraskewa męczennica ze scenami z żywotu, XV w.
Nowy Jar (ukr. Новий Яр) – Ukraina, NML (i-2775)



Il. 4. Ikona św. Paraskewa pustelnica Tyrnowska i św. Paraskewa męczennica (?), XVII w. Domażyr (ukr. Домажир) – Ukraina, NML (i-596)



Il. 5. Ikona Św. Paraskewa, XV/XVI w. Turze (ukr. Турка) – Ukraina, NML (i-2196)



Il. 6. Ikona Bogurodzica z Dzieciątkiem i św. Paraskewa Jasionka Masiowa
(ukr. Ясінка Масьова) - Ukraina, NML (i-1902)



Rekonstrukcja XVI-wiecznych fresków cerkwi Zwiastowania NMP w Ławrze Supraskiej

bp Andrzej Borkowski

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

STRESZCZENIE

Największym zadaniem realizowanym w ostatnich latach przez klasztor w Supraślu była rekonstrukcja fresków z XVI wieku. Dokładnie 4 lipca 2016 roku został wykonany pierwszy fresk centralnej kopuły cerkwi Zwiastowania Bogurodzicy. Freski, pierwotnie wykonane przez serbskiego ikonografa Nectariusza, powoli i pieczołowicie powracały na mury supraskiej świątyni. Cel przywrócenia wnętrza cerkwi Zwiastowania Najświętszej Marii Panny w Supraślu do stanu z połowy XVI wieku, polegający na całkowitej rekonstrukcji tynków i okładzin architektonicznych, z uwzględnieniem kolorystyki, technologii i motywów charakterystycznych dla tej budowli, został w pełni osiągnięty. Technologia wykonania fresków nawiązywała do dawnych XVI-wiecznych technik, zarówno w zakresie wykonania ostatniej warstwy tynku, jak i samego fresku - farb nakładanych na mokry tynk i wnikających w jego głąb. Łączna powierzchnia wykonanych fresków wyniosła prawie 2 000 m². Nasze poszukiwania ikonograficznych pierwowzorów Akatysty z Supraśla wskazywały nie tylko na serbską czy grecką proveniencję, ale także na wytwór szerszego regionu artystycznego, obejmującego księstwa wołoskie i mołdawskie. Nie mamy więc do czynienia z eksportem sztuki bałkańskiej w jakieś odległe miejsce, ale raczej z silnym wpływem na ziemię Rzeczypospolitej Obojga Narodów kultury postbizantyjskiej krajów ościennych.

Słowa kluczowe: freski, monaster supraski, Ławra Supraska, Nektariusz z Serbii, akatyst, Kościół prawosławny, Góra Athos, Mołdawia, Wołoszczyzna

ABSTRACT

Reconstruction of the 16th century frescoes in the church of the Annunciation of the Virgin Mary in the Supraśl Lavra

The biggest task carried out in recent years by the Supraśl monastery was the reconstruction of frescoes from the 16th century. Exactly on July 4, 2016, the first fresco of the central dome of the church of the Annunciation of the Mother of God was made. The frescoes originally made by the Serbian iconographer Nectarius, slowly and carefully returned to the walls of the Supraśl temple. The aim of restoring the interior of

the church of the Annunciation of the Virgin Mary in Supraśl to the state from the mid-16th century, consisting in the complete reconstruction of plaster and architectural cladding, taking into account the colors, technologies and motifs characteristic of this building, has been fully achieved. The technology of making the frescoes referred to the old 16th-century techniques, both in terms of making the last layer of plaster and the fresco itself - paints applied on wet plaster and penetrating its depths. The total area of the frescoes made was almost 2,000 m². Our research for the iconographic prototypes of the Supraśl Akathist pointed not only to Serbian or Greek provenance, but also to a product of a wider artistic region, which included the Principalities of Wallachia and Moldavia. Therefore, we are not dealing with the export of Balkan art to some remote location, but rather with the strong influence of post-Byzantine culture of neighboring countries on the lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth.

Keywords: frescoes, Supraśl monastery, Supraśl Lavra, Nectary of Serbia, Akathist, Orthodox Church, Mount Athos, Moldavia, Wallachia

Początki monasteru supraskiego sięgają ostatniej dekady XV w. Budowę cerkwi głównej monasteru pw. Zwiastowania NMP (καθολικόν)¹ rozpoczęto kilkanaście lat później. W 1557 Nektariusz Serb, mnich ze Świętej Góry Athos, ukończył freski². Lata II wojny światowej ogołociły cerkiew Zwiastowania niemal ze wszystkich jej skarbów. Zniknął ikonostas, ikony, utensylia, a po wysadzeniu świątyni przez wycofujące się wojska hitlerowskie w 1944 r. jedynie ruiny świadczyły o jej dawnej wspaniałości. Odrodzenie monasteru zawdzięczamy usilnym staraniom ówczesnego arcybiskupa białostocko-gdańskiego Sawy, z którego inicjatywy rozpoczęto w 1984 r. rekonstrukcję cerkwi obronnej w Supraślu.

Pierwotnie świątynię pokrywały freski, których program pozostawał w zgodzie z kanonami prawosławnej sztuki ikonograficznej, ale pochodzenie i styl różniły się od malowideł wykonywanych w innych świątyniach Rzeczypospolitej³. Autorami bizantyjskich fresków byli mistrzowie z Serbii, którzy pozostawili po sobie unikalne dzieło, tym samym włączając monaster supraski we wspólną kulturę bizantyjskiej⁴. Dzięki fotografiom wykonanym na początku XX stulecia specjaliści

¹ J. Uścińowicz, *Katholikon Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy w Supraślu*, [w:] *Аpxyтeкmтyпa : cбopник нaучных тpyдoв*, Минск 2015, s. 308 - 317.

² A. Mironowicz, *Związki monasteru supraskiego z kulturą serbską XVI wieku*, „Elpis” 19, 2017, s. 149-168.

³ A. Rożycka-Bryzek, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w Polsce wczesnojagiellońskiej: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2, pod red. St. Stępnia, Przemyśl 1994, s. 307-326.

⁴ Ihumen monasteru archimandryta Sergiusz Kimbar (1532-1565) zaprosił grupę malarzy pod przewodnictwem Nektariusza pochodzącego z Serbii. W Kronice Ławry Supraskiej zapisano pod rokiem 1557: „Сербину Нектарію, мaлaрiю, зa Дeиcyceц тeплoе цepкви дaнo кoп 6 гpoшeй, a зoлoтo цepкoвнoе. Зa двe cвaтoгocти, штo он жe рoбил трeх cвaтитeлeй и трeх пpeпoдoбных 9 кoп

zrekonstruowali XVI-wieczny program ikonograficzny cerkwi i odczytali zawartą tam myśl teologiczną. Rzadki w prawosławiu gotyk monasterskiej świątyni został wypełniony równie oryginalnymi malowidłami o rzadkim na ziemiach Rzeczypospolitej bałkańskim rodowodzie, na podobieństwo tych z serbskich monasterów Manasiji, Rawanicy, Kalenicy, Ljubostiniji⁵, ale także świątyń z Rumunii i Grecji. Ponadto powiązania ornamentalne odnajdujemy w Decani, Treskavacu, Sopocani, Studenicy, Starej Pavlicy, Milesevie, Arilje, Prizreniu, Rudenicy, Lesnovie, Nowej Pavlicy i Gracanicy⁶. Z tej unikatowej na światową skalę świątyni pozostały jedynie podwaliny z częścią podziemną i resztkami ścian, spośród których wybiły się dwa filary z resztkami fresków. Do 1947 roku, na polecenie konserwatora zabytków, zdjęto ze ścian około 33 metrów kwadratowych malowideł, trzydzieści dużych fragmentów. Przebiegiem prac kierował konserwator malarstwa Feliks Konecki, który zdjął pozostałości fresków z murów metodą *stacco*. Od murów odcięto wizerunki świętych – sześć całych postaci, siedemnaście części, trzy medaliony i cztery ornamenty, i po dwudziestu latach, które spędziły w skrzyniach, pieczołowicie złożono⁷. Wiele drobnych części nie udało się wprowadzić dopasować do siebie, jednak stały się przydatne do przyszłych prac badawczych. W roku 1963 i 1964 freski poddano szczegółowym analizom i gruntownym zabiegom konserwatorskim, a części malowideł umieszczono w drewnianych ramach, wzmocniono ich odwrocia, uzupełniono brakujące fragmenty tynków i warstwy malarskiej. Odnowione freski stały się częścią ekspozycji muzealnej, najpierw w Białymstoku, a następnie w Supraślu, w kaplicy pałacu archimandrytów. W 1968 roku zaprezentowane zostały publicznie. Wkrótce znalazły stałe miejsce ekspozycji w supraskim pałacu archimandrytów, w którym urządzono punkt muzealny.

Malowidła bizantyńskie cechuje logika budowy. Niezależnie od swej wartości artystycznej i ideowej imponują techniką, technologią, wytrzymałością⁸. Za pomocą

грошей, а золото церковное". *Лѣтопись Супрасльскаго монастыря*, [w:] *Археографический Сборник документовъ относящихся къ истории северо-западной Руси*, t. IX, Вильна 1870, s. 52.

⁵ P. P. Pokryszkin, *Cerkiew Zwiastowania w monasterze supraskim*, [w:] *Freski Supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu* [=Сборникъ археологическихъ статей, поднесенный Графу А.А. Бобринскому въ день 25-летия председательства его въ Императорской Археологической Коммиссии 1886-1911, Санкт-Петербургъ 1911, s. 222-237], red. A. Ruta, Białystok 2019, s. 102. A. I. Rogov, *Freski Suprasla*, [w:] *Древнерусское искусство. Монуменальная живопись XI-XVII вв.*, Москва, s. 345-371. Z. Lebedzińska, *Freski z Supraśla. Katalog wystawy. Białystok 1968*, [w:] *Freski Supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu* [=Kraków 1968], s. 26.

⁶ S. Szymański, *Freski z Supraśla. Próba rekonstruowania genealogii*, [w:] *Freski Supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu* [=„Rocznik Białostocki”, t. XI, 1972, s. 161-181], s. 186. A. Musiuk, *Rekonstrukcja części ottarzowej cerkwi Zwiastowania NMP w Supraskiej Ławrze*, „Elpis” 18 (2016), s. 172.

⁷ P. Philippot, P. Mora, *Konserwacja malowideł ściennych*, „Ochrona Zabytków” 4, 1969, s. 285-295.

⁸ S. Stawicki, *Malowidła ścienne z dawnej cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu – problemy techniczne i technologiczne*, [w:] *Freski Supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu* [= „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” 10 (2004), s. 7-44], s.

chemicznych odczynników freski były poddawane działaniu wyrafinowanych technik, ujawniając w ten sposób wiele tajemnic swej budowy. Ustalenia badawcze zostały następnie zestawione z *podlinnikami*, swoistymi podręcznikami, czy raczej zbiorami wskazówek dotyczących sztuki malarskiej, a konkretnie z jednym z nich, napisanym przez *Serbina Nektarija malera*, wymienionego pod datą 1557 w *Kronice Lawry Supraslskiewy*, wydanej w 1870 roku. Stanisław Stawicki uważa, wraz z Sretenem Petkovicem z Uniwersytetu Belgradzkiego, że mistrzów było kilku⁹. Najbardziej jednak zainteresowała go inna teza serbskiego naukowca, że „*Типик*” o *церковном и настенном письме епископа Нектария из сербского града Велеса, 1599 года* nie wyszedł spod ręki władcy, jak wskazuje tytuł, a, najprawdopodobniej, supraskiego ikonopisca¹⁰. Wskazówki *Tipika* były zgodne z techniką i technologią, jakimi posługiwano się w Supraślu, będące efektem długich lat praktyki. Ważne było, skąd pochodzi wapno, sposób, w jaki przygotowywano ciasto wapienne, czyli lewkas, rodzaj i ilość dodatków mineralnych i organicznych do poszczególnych warstw tynku, rodzaj barwników, sposób i kolejność kładzenia koloru. Na zachodzie nie umiano sobie tak dobrze radzić z tym procesem. Sławne freski Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej spękały bardzo szybko właśnie na skutek błędów technologicznych, a supraskie wykonane zostały zgodnie z tradycją bizantyńską. Obie warstwy miały grubość od pół do półtora centymetra, w tym zewnętrzna od półtora do czterech milimetrów. Podstawowym spoiwem był węglan wapnia, który stanowił od 60 do 64 proc. objętości tynku, zaś wypełniacz był mineralny (żwir) i organiczny (słoma). Górna warstwa miała mniej wypełniaczy, którymi były drobno cięte włókna lnu, wełny i bawełny¹¹.

Tipik podaje zasady budowania malowidła. Najpierw nakładano barwnik zwany sankirem, a następnie modelowano przez kolejne rozjaśnienia. Pigmentów było niewiele. Mieszaninę składającą się na kolor zieleni uzyskiwano z aż sześciu pigmentów: węglanu wapnia, ziemi zielonej, śladów malachitu, azurytu, węgla drzewnego i pomarańczowożółtych tlenków żelazowych. Ochra grecka, którą wymienia autor *Tipika*, to naturalna sjena, przywożona z Konstantynopola. Bagor tworzyły bezwodne tlenki żelaza. Ruscy mistrzowie otrzymywali go przez prażenie zwykłych ziem czerwonych i takie jest zapewne pochodzenie bagoru supraskiego. Czerń węglową otrzymywano z odpowiednio palonego i drobno utartego drewna świerkowego.

254-279. L. Lebedzińska, *Freski z Supraśla...*, s. 154-179.

⁹ Sreten Petković, *Nektarij Serb. Malarz z XVI wieku i jego działalność w klasztorze w Supraślu*, [w:] *Freski Supraslskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu* [= „Rocznik Białostocki”, t. XVI, 1991, s. 293-323], s. 192-203. Por. A. Siemaszko, *Freski z Supraśla: unikatowy zabytek XVI-wiecznego pobizantyńskiego malarstwa ściennego*, Białystok 2006, s. 38-48.

¹⁰ H. A. Петров, „*Типик*” o *церковном и настенном письме епископа Нектария из сербского града Велеса, 1599 года, и значение его в истории русской иконописи*, [w:] *Записки Императорского Русского Археологического общества*, t. 11, Санкт-Петербург 1899, s. 1-52. S. Stawicki, *Czy Nektarij autor „Типика” był autorem malowideł supraslskich?*, „*Biuletyn Historii Sztuki*”, 34/1 (1972), s. 30-35.

¹¹ S. Stawicki, *Malowidła ścienne...*, s. 259. P. Rudniewski, *Technika malowideł bizantyjsko-ruskich na przykładzie polichromii ściennych w Lublinie i Supraślu*, [w:] *Zagadnienia technologiczne konserwacji malowideł ściennych*, red. H. Andrzejewska, P. Rudniewski, Warszawa 1965, seria B, t. XI, s. 100.

Biel wapienna, wymieniona w *Tipiku*, była jedyną bielą stosowaną w całym kręgu kultury bizantyńskiej. Produkowano ją z dobrze uwęglonego wapna, bez żadnych właściwości żrących, gotowanego i suszonego w słońcu przez parę miesięcy, a następnie starannie utartego. Supraski sankir miał kilka odcieni – zielonkawoszary, żółtawoszary i żółtaworóżowy. Przyrządzano go z żółtej i złocistej ochry, czerni węglowej, ziemi czerwonej i zielonej w różnych proporcjach¹². Najlepszy lazur, bo tak nazywano wszystkie niebieskie kolory, uzyskiwano z wyjątkowo kosztownej naturalnej ultramaryny. Zastępowano ją minerałami – azurytem i malachitem, czasami mieszanką barwników. Lazur supraski otrzymywano z kilku pigmentów – różnej tonacji ugrów, bieli wapiennej i niewielkiej ilości azurytu¹³. Ostatnim etapem było zwykle złoczenie nimbów świętych postaci i gwiazd. *Tipik* wymienia jednak kilka sposobów przyrządzania podkładu pod złoto – na bazie oleju lnianego, białka jajka ptasiego i soku czosnkowego. W Supraślu, jak wykazują analizy, posługiwano się drugą metodą¹⁴.

Znamy wiele udanych prób, ale także i tych katastrofalnych konserwowania fresków. Do pierwszego uszkodzenia fresków doszło w XVII wieku po barbarzyńskim zniszczeniu pierwszego historycznego ikonostasu przez unitów. Podczas instalowania nowego, przysadzistego ikonostasu, zajmującego całą ścianę wschodnią, sięgającego szerokością do ściany północnej i południowej naruszono strukturę malowideł, poczynając od górnego rzędu przedstawień. W tym samym czasie powstały ołtarze boczne, przy filarach, co naraziło na uszkodzenia kolejne partie malowideł. Kolejne stulecie przyniosło nowe straty fresków na skutek przesłonięcia wszystkich ścian, do wysokości okien, rzeźbioną boazerią i zainstalowania chóru, ciągnącego się przez całą zachodnią ścianę. W tym celu zbito mniej więcej połowę umieszczonych tam malowideł. Spustoszenie w supraskiej polichromii przyniosło także pobielenie pewnych jej fragmentów, co mogło być konsekwencją zawilgoceń w wyniku uszkodzonego dachu, za co ihumen Wincenty Kurhanowicz miał otrzymać karę cerkiewną¹⁵. Nie pobielono jedynie sklepienia kopuły i łuków. Podbiałę usunięto pod koniec XIX stulecia, ale wywołane przez nią uszkodzenia poprawiono jedynie powierzchownie¹⁶. Trwające wtedy prace renowacyjne w istocie przyniosły więcej szkody niż pożytku. Malowidła ścienne zostały uszkodzone nieumiejętnymi domalowaniami i przemalowywaniami. W ołtarzu zakryto je w 1770 r., i być może, zniszczono gipsową sztukaterią i malarstwem unickim, zaś w 1887 r. pomalowano farbą olejną¹⁷. W takim, dość kiepskim, stanie, dotrwały do II wojny światowej, pod-

¹² S. Stawicki, *Malowidła ścienne...*, s. 264-266.

¹³ Tamże, s. 268-269.

¹⁴ Tamże, s. 270-271.

¹⁵ P. P. Pokryszkin, *Cerkiew Zwiastowania...*, s. 114.

¹⁶ Николай (Далматов), архимандрит, *Супрасльский Благовещенский монастырь. Историко-статистическое описание*, СПб.: Синодальная типография, 1892, s. 471, 439.

¹⁷ Николай (Далматов), *Супрасльский...*, s. 282, 283.

czas której najpierw padły ofiarą wandalizmu stacjonujących na terenie monasteru żołnierzy radzieckich, ale też zostały okopcone przez używane w przemienionej na warsztat świątyni maszyny¹⁸.

Freski i mozaika są najtrudniejszymi formami artystycznego przedstawienia treści sakralnych, dlatego tak rzadko występują w sztuce w ogóle. Poważne realizacje, jeśli chodzi o freski w Polsce, znamy sprzed sześciu wieków z czasów Władysława Jagiełły i Kazimierza Jagiellończyka. Obecnie na gruncie polskim nie możemy sięgnąć do żadnego mistrza w tej dziedzinie, gdyż większość z nich wykonuje polichromie na suchym tynku. Właściwych specjalistów tej dziedziny należało poszukiwać w krajach o tradycji prawosławnej. Niektóre pracownie nie spełniały pokładanych w nich oczekiwań, inne, jak w przypadku kilku pracowni z Rosji i Białorusi, przekraczały nawet kilkakrotnie wycenę za wykonanie fresków, obliczanej na podstawie „Zasad wynagrodzenia artystów plastyków konserwatorów-restauratorów dóbr kultury” Ogólnopolskiej Rady Konserwatorów Dzieł Sztuki ZPAP. W Grecji metoda wykonywania fresków została zastąpiona powszechnie stosowaną metodą *secco*. Kolejnym etapem poszukiwań stały się inne państwa bałkańskie, należące do strefy wpływów kultury bizantyńskiej. Serbowie jakby uznali za zaszczyt i swój obowiązek kontynuowanie dzieła Serba Nektarija z szesnastego wieku. Prof. Goran Janićijević, szef katedry fresków przy Akademii Sztuki Cerkiewnej w Belgradzie, akurat skończył rozpisywanie dwóch cerkwi w Cleveland w Stanach Zjednoczonych i ostatecznie zgodził się przybyć do Supraśla, by wykonać próbny fresk.

Podłoże do fresków było niezwykle istotne, gdyż trzeba było maksymalnie zbliżyć się do technologii tynków, wykonywanych w XVI wieku. Wykorzystanym do tego celu złożem wapna w najczystszej i najszlachetniejszej postaci był materiał sprowadzany z Austrii, pochodzący z epoki triasu. Został specjalnie przygotowany dla monasteru, oczywiście, po wielu badaniach, próbach i konsultacjach. Przystępując do rekonstrukcji fresków w Supraślu należało dokonać modyfikacji składu i proporcji mieszanki. Opierając się na wysokiej jakości wapnie i piasku o precyzyjnie dobranych parametrach i przestrzegając reżimu technologicznego otrzymaliśmy tynk, mający odpowiednie cechy plastyczności i nośności, umożliwiające wykonanie fresków na wysokim poziomie artystycznym bez niepożądanych pęknięć, odprysków i rozwarstwień¹⁹. Rekonstrukcja fresków nawy głównej była finansowana głównie ze środków własnych (tambur, prezbiterium, filary nawy głównej, narteks), z dotacji Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego (sklepienia i ściana północna, południowa i wschodnia nawy głównej) oraz dotacji z Funduszu Kościelnego (ściana zachodnia nawy głównej). W ramach przedsięwzięcia wykonano freski, których

¹⁸ K. Stawecka, *Szesnastowieczne pobizantyńskie freski z Supraśla w świetle dokumentacji konserwatorskiej – historia zniszczeń*, „Elpis”, t. 19, 2017, s. 139-147.

¹⁹ A. Musiuk, *Technologiczne aspekty rekonstrukcji wnętrza cerkwi Zwiastowania w Supraślu*, „Elpis” t. 19, 2017, s. 15-19.

technologia wykonania nawiązywała do starych XVI-wiecznych technik i technologii, zarówno w zakresie wykonania ostatniej warstwy tynku, jak i samego fresku – farb aplikowanych na mokry tynk i wnikających w jego głąb. Szczegółowy zakres prac przy zabytku polegał na: oczyszczeniu podłoża pod wykonanie narzutów tynkowych; wykonaniu pierwszej warstwy tynku wapienno-piaskowego pod freski *arriciato*; wykonaniu wierzchniej warstwy tynku pod freski, tzw. dniówek *intonaco*; rekonstrukcji fresków i wykonaniu końcowych uzupełnień i retuszy.

Program ikonograficzny powstawał głównie po analizie fundamentalnej pracy Pokryszkina z końca XIX wieku, tworzonej podczas odsłaniania i konserwacji supraskich fresków przy archimandrycie Mikołaju Dołmatowie oraz powojennych naukowców: Sretena Petkovicia, Aleksandra Rogowa, Stanisława Stawickiego, Aleksandra Siemaszki²⁰ i Stanisława Szymańskiego. Analizując grafikę podpisów na freskach, można było stwierdzić, że pisała je na pewno grupa z Bałkanów, a może nawet ze Świętej Góry Athos. Także sposób pisania gwiazd, ornamentów, szat wskazywał na bałkańskie pochodzenie fresków. Przy rekonstrukcji programu ikonograficznego malowideł wykorzystano z zachowanego materiału fotograficznego z archiwum Instytutu Historii Kultury Materialnej Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu²¹.

Pierwszym etapem rekonstrukcji fresków był 18-metrowy tambur sięgający 34 metrów wysokości. Na sklepieniu tamburu przedstawiono Chrystusa Pantokratora, otoczonego wieńcem serafinów i napisem z Psalmu (102, 20-22), widocznego na fotografiach z Petersburga²² (ФО НА ИИМК РАН, nr inw. 7551) oraz artysty Pietrowa z 1864 r. Nizej, w kolejnych pięciu rzędach²³, schodzą cherubiny i aniołowie (ФО НА ИИМК РАН, nr inw. 9342), wizerunki postaci starotestamentowych (ФО НА ИИМК РАН, nr inw. 8889, 8879), apostołów i ich uczniów (ФО НА ИИМК РАН, nr inw. 8882, 8877, 8887, 8875, 8881, 8884), męczenników oraz świętych biskupów umieszczonych w medalionach (ФО НА ИИМК РАН, nr inw. 9339, 9337,

²⁰ A. Siemaszko, *Malowidła ścienne cerkwi Zwiastowania w Supraślu. Rekonstrukcja programu ikonograficznego*, [w:] *Freski Supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu* [=Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Historii Sztuki, t. 17, nr 21, 1995, s. 13-63], s. 204-253.

²¹ А. Е. Мусин, *Императорская археологическая комиссия и Польша: материалы по истории церкви Благовещения в Супрасле в архиве Института истории материальной культуры РАН в Санкт-Петербурге*, [w:] *Памятники археологии в исследованиях и фотографиях (памяти Галины Вацлавны Длужневской)*. Сборник научных статей, red. М. В. Медведева, Н. Ю. Смирнов, Санкт-Петербург: ИИМК РАН, 2018, s. 240-263. Zob. N. Kozak, *Akathistos cycle in Supraśl revisited*, [w:] *Series Byzantina: Studies on Byzantine and Postbyzantine Art*, t. XIV, Warszawa 2016, s. 81-95. A. Musin, *Zabytki Supraśla w Sankt Petersburgu. Materiały dotyczące historii i konserwacji cerkwi Zwiastowania Bogurodzicy (1907-1910) w Archiwum Cesarzkiej Komisji Archeologicznej*, [w:] *Freski Supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu*, s. 15-22.

²² W artykule zastosowano numerację według tabeli autorstwa A. Musina pt. „Zbiór fotografii monasteru Zwiastowania Bogurodzicy w Supraślu w Naukowym Archiwum Instytutu Historii Kultury Materialnej Rosyjskiej Akademii Nauk w Sankt Petersburgu”, A. Musin, *Zabytki Supraśla...*, s. 23-25.

²³ Podobieństwa do pięciorzędowego tamburu supraskiego należy doszukiwać się w cerkwiach wołoskich z XVI w. Zob. A. Siemaszko, *Malowidła...*, s. 208-209.

9338, 7547, 8878, 8808, 8874, 8880, 7547). Na szczególną uwagę zasługują przedstawienia apostołów w biskupich omoforonach, niezwykle rzadkiego sposobu realizacji ikonografii ściennych tego okresu. U podstawy tamburu, w żagielkach łączących go z nawą główną umieszczono symboliczne wyobrażenia ewangelistów (ФО НА ИИМК РАН, nr inw. 7551)²⁴. We wczesnych godzinach porannych prace przygotowawcze rozpoczęli tynkarze, zaś Goran Janicijević i jego uczeń przystępowali do malowania około dwunastej, o jedenastej bowiem schodzili z rusztowań tynkarze. Przez godzinę tynk wiązał, by być gotowy na przyjęcie farby. Pracowali do późnych godzin nocnych, pod presją czasu. W kolejnych etapach Serbowie wykonali malowidła na sklepieniu gwieździstym. Były rekonstruowane jako kolejne po centralnej kopule, ponieważ to właśnie te części świątyni miały najlepsze opisy w zachowanych dokumentach historycznych. Przedstawiono na nich serafiny, cherubiny, tetramorfy i wizerunki: Pana Zastępów Sabaoth, Anioła Wielkiej Rady, Emmanuela, Świętego Ducha pod postacią gołębic, proroków i świętych darmo leczących lekarzy (ФО НА ИИМК РАН, nr inw. 7538). W gurtach łuków sklepieniowych odwzorowano świętych mnichów, męczenników i męczennice (ФО НА ИИМК РАН, nr inw. 7537, 7538, 7539, 7540, 7549, 7551)²⁵. W prezbiterium, najważniejszej części świątyni, sklepienie pokryły wizerunki starotestamentowych proroków, w apsydzie przedstawiono Bogurodnicę z młodzieńcem Chrystusem w otoczeniu archaniołów Michała i Gabriela. Program ikonograficzny ścian ołtarzowych został podzielony na trzy rzędy. Pierwszy od góry to scena udzielenia Eucharystii apostołom przez Chrystusa, dwa kolejne to wizerunki świętych hierarchów w medalionach i pełnych postaci ze zwojami tekstów ich autorstwa. W lewym diakonikonie rozmieszczono scenę ofiarowania Izaaka przez Abrahama²⁶.

Na etapie przystąpienia do prac w nawie głównej nastąpiła zmiana ikonografów na równie wykwalifikowanych specjalistów tej branży z Mińska na Białorusi pod kierunkiem mgr. sztuk pięknych Wiktora Downara, z szeroką praktyką techniki fresku i licznymi realizacjami programów ikonograficznych we fresku w kraju i za granicą, w szczególności w Serbii i Czarnogórze (monaster archanioła Michała – 2009; Radovichi, cerkiew Wniebowstąpienia Pańskiego (XIV w.) – 2009; Podgorica, Katedra Zmartwychwstania Pańskiego – 2012). W nawie głównej układ ikonograficzny został podzielony na cztery poziomy malowideł. W pierwszym rzędzie znalazły się sceny chrystologiczne (Zwiastowanie, Narodzenie Chrystusa, Ofiarowanie Chrystusa, Wskrzeszenie Łazarza, Chrystus ukazujący się niewiastom, Rozmowa Chrystusa

²⁴ P. P. Pokryszkin, *Cerkiew Zwiastowania...*, s. 114-115. A. И. Рогов, *Фрески Супраля...*, s. 343-358. A. Siemaszko, *Malowidła...*, s. 208-232.

²⁵ P. P. Pokryszkin, *Cerkiew Zwiastowania...*, s. 115-116. Interesujący przykład adaptacji świątyni goetyckiej ze sklepieniami gwieździstymi do potrzeb kultu prawosławnego stanowi prawosławny monaster w Serbskim Kowiniu (Ráckeve) na Węgrzech. W XVII w. wnętrze świątyni pokrył bogaty program ikonograficzny. V. Matić, *The Serbian Ráckeve Orthodox Monastery*, Novi Sad 2009.

²⁶ A. Musiuk, *Rekonstrukcja...*, s. 173-174.

z Samarytanką, Wjazd Chrystusa do Jerozolimy, Wniebowstąpienie Pańskie, Zesłanie Świętego Ducha, Przemienienie Pańskie, Zstąpienie do otchłani: ΦΟ ΗΑ ΙΙΙΜΚΡΑΗ, nr inw. 7541, 7701, 7702, 7543, 7536, 7696, 7537, 8892, 8893, 7548; IS PAN, nr neg. 9426, 9424, 9428), bardzo dobrze rozpoznany i zachowany na fotografiach archiwalnych z czytelną ikonografią²⁷. Wśród scen Pańskich brakuje sceny Ukrzyżowania Chrystusa, która, prawdopodobnie, znajdowała się w centralnej części ściany zachodniej. W okresie unickim przebito otwór z nawy głównej do pomieszczenia pełniącego pierwotnie rolę skarbcza kolatorów monasteru i zaadaptowania na potrzeby chóru. W efekcie przeprowadzonych modyfikacji bezpowrotnie utracono większość malowideł ściany zachodniej z centralną sceną pierwszego rzędu.

Program ikonograficzny akatystu ku czci Przenajświętszej Bogurodzicy z drugiego rzędu przyniósł kolejne wyzwania i niespodzianki. Akatyst, będący ciągiem 24 lub 25 scen (Οικογ) umieszczano zwykle na ścianach narteksów. Cykl z Supraśla składał się jedynie z 16 scen i miał analogie we wcześniejszych zabytkach z Grecji, Serbii, Mołdawii, Wołoszczyzny. Część historyczna akatystu (A-M) jest dosyć prosta w odtworzeniu i logiczna. Zawiera sceny z życia Chrystusa od Zwiastowania do ucieczki do Egiptu. Natomiast część teologiczno-dogmatyczna (N-Ω) ze ściany północnej jest dużo trudniejsza, ponieważ nie jest powtarzana w sposób jednolity, ale taki, który odpowiadał pewnemu zamysłowi teologicznemu malarza²⁸. Zasadą było, że autorzy w części teologiczno-dogmatycznej akatystu mieli dużą dowolność, o ile w części historycznej i ewangelicznej ilustrowano sceny według określonego kanonu i schematów przedstawieniowych, o tyle w części dogmatycznej panowała duża swoboda ikonograficzna. Odnosi się do dogmatu Niepokalanego Poczęcia i Wcielenia Boga Słowa. Nie zachowały się podpisy przy malowidłach, jednak wszystkie zostały zilustrowane na fotografiach. Pierwsza scena akatystu została ukazana tylko częściowo na fotografii. Kolejne zachowały się w całości, natomiast trudność polegała na przyporządkowaniu poszczególnych kompozycji do konkretnych części akatystu. Nie było też zbyt wiele możliwości odniesienia tych malowideł na lokalnym gruncie, ponieważ akatyst w malarstwie monumentalnym był dużą rzadkością okresu XVI w. Właściwie pojawia się w Rosji w XIV w., a najbardziej znane malowidła autorstwa Dionizego były datowane na początek XVI w., nadając pewien schemat i wzornictwo przedstawienia akatystu w polichromii świątynnej. Ponadto archiwalna dokumentacja zawiera już te freski supraskie częściowo poprawione i przemalowane. Na pewno Supraśl bardzo się wyróżniał i należy przy tym pamiętać, że po pierwsze, rzadko przedstawiano w tym okresie akatyst na ścianach świątyni, po drugie, to, co widzimy w części dogmatycznej, jest bardzo wyjątkowe i ciekawe. Ta część polichromii wskazuje nam i potwierdza przynajmniej programowe autorstwo Nektariusza, ponieważ akatyst z polichromii ściennych wywodzi się

²⁷ A. Siemaszko, *Malowidła...*, s. 234-237.

²⁸ I. Spatharakis, *The Pictorial Cycles of the Akathistos Hymn for the Virgin*, Leiden 2005, s. 4.

z Bizancjum. Dodatkowym utrudnieniem była nietypowa architektura, połączenie gotyku z architekturą bizantyńską.

Ilustracja historycznej części hymnu rozpoczyna się cyklem Zwiastowania, który obejmuje cztery sceny (A'-Δ'), zgodnie ze stopniową realizacją Wcielenia. Zarówno poeta, jak i ikonograf, dzielą wydarzenie Zwiastowania na cztery epizody, komentując w ten sposób odrębnie etapy dialogu Maryi Dziewicy z Aniołem, który ostatecznie prowadzi do poczęcia z Ducha Świętego. Scena pierwsza (A' (1) Οίκος, 1 Ikos) znajduje się na ścianie wschodniej, rozdzielona na dwie części na dwóch jej krańcach, tuż nad ikonostasem (ΦΟ ΗΑ ΙΙΙΜΚ ΡΑΗ, nr inw. 7548, 8892). Wizyta anioła rozgrywa się na tle bogatej architektury. Stojąca po prawej stronie kompozycji Matka Boża unosi prawą rękę w pozycji konwersacyjnej, gdy archanioł podchodzi do niej trzymając berło zakończone krzyżem, kieruje się w stronę Matki Bożej, ogłaszając Bożą obecność. Scena druga (B' (2) Οίκος, 2 Kondakion), jako pierwsza na ścianie południowej, została opatrzona początkowym fragmentem tekstu „Bacząc Najświętsza Panna na swoje dziewictwo do Gabriela śmiało rzecze” (ΦΟ ΗΑ ΙΙΙΜΚ ΡΑΗ, nr inw. 7701), zaś scena trzecia (Γ' (3) Οίκος, 2 Ikos) „Czeka Dziewica z upragnieniem na poznanie niepoznawalnego” zamyka trylogię Zwiastowania (ΦΟ ΗΑ ΙΙΙΜΚ ΡΑΗ, nr inw. 7541). Warianty ikonograficzne zarówno pierwszej sceny (A' Οίκος), jak i dwie następne, nie prezentują dużej różnorodności, gdyż wydarzenie Zwiastowania jest stopniowo dopełniane tekstem hymnu²⁹. Postawa Matki Bożej, a zwłaszcza dłoń zwrócona na zewnątrz, będąca gestem zdziwienia i strachu, jest zgodna z typem ikonograficznym, który ukształtował się w okresie bizantyńskim³⁰. Przedstawienie dopełnia anioł, który śpiesznie podąża w kierunku Matki Bożej³¹. Czwarta scena (Δ' (4) Οίκος, 3 Kondakion) „Dziewicę, co męża nie znała, Moc Najwyższego okryła cieniem ku poczęciu”, przedstawia Niepokalane Poczęcie Boga Słowa (ΦΟ ΗΑ ΙΙΙΜΚ ΡΑΗ, nr inw. 7541; IS PAN, nr neg. 9426). Na Bożą obecność wskazuje obłok w kształcie elipsy (νεφέλη) w centralnej pionowej osi kompozycji otaczający postać Matki Bożej³².

Scena piąta (Ε' (5) Οίκος, 3 Ikos) „Elżbietę nawiedzić pobiegła Panna napelniona Bogiem” przedstawia spotkanie Elżbiety z Matką Bożą na tle bogatej architektonicznej głębi (ΦΟ ΗΑ ΙΙΙΜΚ ΡΑΗ, nr inw. 7541; IS PAN, nr neg. 9426). Po prawej stronie przedstawiona jest Elżbieta obejmująca Maryję Dziewicę po radosnej wieści o Wcieleniu. Temat pozdrowienia i uścisku dwóch matek oparty jest na Ewangelii Łukasza i apokryficznej Ewangelii Jakuba oraz jest typowy dla ikonograficznej in-

²⁹ E. Χαλκιά, *Εικόνα Οδηγήτριας με σκηνές Ακαθίστου από τη μονή Πατέρω Ζίτσας*, „Ηπειρωτικά Χρονικά” 25 (1983), s. 216. Μ. Άσπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες του Ακαθίστου στον Κώδικα Garrett 13*, Princeton, Αθήνα 1992, s. 44-45, il. 37.

³⁰ Ι. Κωστή, *Εικονογραφικές παρατηρήσεις στον κύκλο του Ακάθιστου Ύμνου και την κτητορική παράσταση στη μονή Αγίου Ιωάννη του Προδρόμου Κάτω Μερόπης Πωγωνίου*, „Ηπειρωτικά Χρονικά” 37 (2003), s. 186.

³¹ Μ. Γαρίδης - Αθ. Παλιούρας, *Μοναστήρια Νήσου Ιωάννινων, Ζωγραφική, Ιωάννινα 1993*, s. 88, il. 134.

³² Por. Ι. Κωστή, *Εικονογραφικές παρατηρήσεις*, s. 190. Μ. Άσπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 49-50.

terpretacji piątego wersetu, ponieważ spotkanie dwóch kobiet symbolizuje pierwsze ludzkie uznanie Boskiego pochodzenia Chrystusa³³. Szósta scena (Z' (6) Oikos, 4 Kondakion) „Falami sprzecznych myśli szarpany jak burzą” opisuje przedmiot wątpliwości Józefa, który wspierając się o laskę i z wyciągniętą prawą ręką, idzie w kierunku Matki Bożej, która pochyla głowę, wskazując na swoją niewinność. Zgodnie z tekstem hymnu, obaj bohaterowie stoją naprzeciwko siebie i rozmawiają: wyrażają smutek i zaskoczenie powściągliwymi ruchami. Ten typ ikonograficzny, charakterystyczny dla sztuki paleologicznej³⁴, staje się popularny w twórczości postbizantyńskiej³⁵.

Nieocenioną stratą zabytkowego programu ikonograficznego fresków supraskich było zabicie w XVIII w. mniej więcej połowy malowideł na ścianie zachodniej nawy głównej i zainstalowanie chóru, ciągnącego się przez całą jej długość. Jedna ze scen w pobliżu północno-zachodniego narożnika jest częściowo widoczna na fotografii z Sankt Petersburga (ΦΟ ΗΑ ΙΙΜΚ ΡΑΗ, nr inw. 7696). W górnej jej partii widoczna jest fragmentarycznie, umieszczona pośrodku głowa w nimbie i budynek ze stożkowym dachem. Fragment przypomina scenę z siedzącą na tronie Dziewicą z Dzieciątkiem Jezus na kolanach na tle świątyni, podczas gdy dwie grupy ludzi i aniołów wychwalają ją z obu stron³⁶. Przedstawienie należy przyporządkować do sceny dziewiętej (I' (9) Oikos, 5 Ikos). W konsekwencji ścianę zachodnią pokryły malowidła nawiązujące do części akatystu mówiącego o Bożym narodzeniu. Podczas odtwarzania cyklu akatystu odtworzono kolejnych pięć scen (H' -Λ') na ścianie zachodniej.

Ze względu na uwarunkowania estetyczne kompozycji, zamieniono kolejność dwóch przedstawień. Siódma scena to Θ' (8) Oikos (5 Kondakion) „ku Bogu lecącej gwiazdy blaskiem urzeczeni poszli za nią Magowie”. Na pierwszym planie przedstawiono nadjeżdżających z lewej strony konno trzech magów, ukazujących dłońmi i kierujących swój wzrok w niebo. Na drugim planie został ukazany ognisty anioł na koniu, który prowadzi ich wskazując drogę lewą dłonią. Scena otwiera wydarzenia związane z wędrówką magów do Betlejem (Θ' -K' Oikos). Przedstawienie pokrywa się, z niewielkimi rozbieżnościami ikonograficznymi, z analogicznymi przedstawieniami z okresu bizantyńskiego i postbizantyńskiego³⁷. W badanym przedstawieniu ciekawość wzbudza czerwony kolor anioła i konia, element ikonograficzny związany z promieniującym aniołem-gwiazdą³⁸, ale także z tekstem Apokalipsy (Ap 10.1).

³³ M. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 54-55.

³⁴ A. Τσιτουρίδου, *Ο ζωγραφικός διάκοσμος του Αγίου Νικολάου Ορφανού στη Θεσσαλονίκη. Συμβολή στη μελέτη της παλαιολογίας ζωγραφικής κατά τον πρώιμο 14ο αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1986, s. 143-145.

³⁵ M. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 56.

³⁶ M. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, il. 121.

³⁷ A. Τσιτουρίδου, *Ο ζωγραφικός διάκοσμος*, s. 146. M. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 59-61.

³⁸ K. Καλοκώρης, *Η Θεοτόκος εις την εικονογραφία της Ανατολής και Δύσης*, Πατριαρχικό ίδρυμα Μελετών, Θεσσαλονίκη 1972, s. 196. I. Τσιουρής, *Οι τοχογραφίες της μονής Αγίας Τριάδας Δρακότρωπας (1758) και η μνημειακή ζωγραφική του 18ου αιώνα στην περιοχή των Αγράφων*, Αθήνα 2008, s. 197.

Po prawej stronie, w ósmej kompozycji (H' (7) Οίκος, 4 Ikos) „Gdy usłyszeli pasterze aniołów śpiewanie o przyjściu Chrystusa w ciele”, przedstawiono trzech pasterzy i śpiewających hymny aniołów ponad szczytami wzgórz. Treścią siódmego Ikosu jest udział pasterzy w wydarzeniu Wcielenia i manifestacja kultu do Najświętszej Maryi, ale także głoszenie dobrej nowiny, będących typowym elementem tej sceny od czasów bizantyjskich³⁹.

Dziewiąta scena (I' (9) Οίκος, 5 Ikos) „I gdy ujrzeni synowie Chaldei na rękach Dziewicy Tego, co ludzi stworzył swą ręką, rozpoznali w Nim Pana, choć przyjął na się postać sługi. Skwapliwie uczcili Go swymi darami” dotyczy Adoracji Trzech Magów. Przed skalistymi wzgórzami i bogatą architekturą Betlejem znajduje się Matka Boża siedząca na tronie, trzymająca obiema rękami Niemowlę. Chrystus błogosławi trzech Mędrców, którzy ofiarowują swoje dary w stanie uwielbienia, podczas gdy starszy jest przedstawiony w geście ukłonu na pierwszym planie. Po prawej stronie kompozycji, tuż za Matką Bożą, znajduje się Anioł Pański i Józef. Kompozycja z podstawowymi cechami: miejscem wydarzenia, układem postaci i postaciami Matki Bożej i Trzech Magów nawiązuje do typu ikonograficznego, rozpowszechnionego w zabytkach szeroko rozumianego obszaru bałkańskiego⁴⁰.

Trzej magowie na koniach docierają do otoczonego murami miasta, które jest utożsamiane z Babilonem. W dziesiątej scenie (K' (10) Οίκος, 6 Kondakion) „Magowie, którzy stali się kaznodziejami noszącymi w sobie Boga, wrócili do Babilonu”, przedstawiono powrót magów do Babilonu, na co wskazują wersety akatystu. Badane przedstawienie jest typowym wariantem ikonograficznym z okresu paleologów⁴¹ z podstawowymi cechami warownego miasta, trzema magami na koniach lub idącymi pieszo⁴² i ich powitaniem przez mieszkańców. Jeśli chodzi o przedstawienie poszczególnych postaci, *Ερμηνεία της Ζωγραφικής Τέχνης* wspomina zarówno magów jadących konno, jak i mieszkańców, którzy witają ich u wejścia do miasta⁴³. Warto zwrócić uwagę na konwersacyjne postawy dwóch magów, a także rytmiczny galop koni, elementy ożywiające prostą kompozycję. W scenie jedenastej (Λ' (11) Οίκος, 6 Ikos) „Oświeciwszy Egipt światłem prawdy” Dziewica jest przedstawiona siedząca wygodnie na koniu z wyciągniętymi rękoma ku podążającemu za nią na barkach Józefa Chrystusowi. W tle, po prawej stronie, widnieje miasto. Epizod Ucieczki Świętej Rodziny do Egiptu jest symbolicznym świadectwem triumfu Chrystusa nad pogaństwem i stanowi typowe przedstawienie ikonograficzne jedenastego ikosu, wzmiankowane u Dionizego z Fourny⁴⁴.

³⁹ Μ. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 56-57, I. Κωστή, *Εικονογραφικές παρατηρήσεις*, s. 193.

⁴⁰ Μ. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, il. 44, 64. Μ. Γαρίδης – Αθ. Παλιούρας, *Μοναστήρια*, il. 137. Χατζηδάκη Ν., *Εικόνα της Προσκύνησης των Μάγων*, [w:] *Εοφρόσυνον, Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη*, t. 2, Αθήνα 1991, 713-741, il. 391, 393.

⁴¹ Α. Τοιτουρίδου, *Ο ζωγραφικός διάκοσμος*, s. 149.

⁴² Μ. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 66-67.

⁴³ Διονύσιος ο εκ Φουρνά, *Ερμηνεία της Ζωγραφικής Τέχνης*, Αγίων Όρος 2007, s. 149.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 149. Zob. Α. Ξυγγόπουλος, *Αι τοιχογραφίαι του Ακαθίστου εις την Παναγίαν των Χαλκείων*

Scena piętnasta (O' (15) Οίκος, 8 Ικός), nawiązująca do początkowej frazy z 8 ikosu „Nieopisane Słowo będąc obecne w pełni na ziemi, nie opuściło jednocześnie wysokości”, rozpoczynała rząd scen akatystowych na północnej ścianie, w pobliżu północno-zachodniego narożnika naosu. Jej górna część jest widoczna na fotografii archiwalnej z Sankt Petersburga (ΦΟ ΗΑ ΙΙΜΚ ΡΑΗ, nr inw. 7696). Widzimy na niej fragment głowy w nimbie i mandorlę otaczającą figurę, przedstawiającą Chrystusa w mandorli⁴⁵. W rzeczywistości jest raczej rozbudowanym elementem ikonograficznym sceny, któremu zwykle towarzyszy inny wizerunek Chrystusa, jako Przedwiecznego⁴⁶. Scena ma na celu ukazanie dogmatycznego stanowiska Kościoła dotyczącego dwóch natur Chrystusa⁴⁷, zwykle ilustrowane podwójnym przedstawieniem, na ziemi i w niebie⁴⁸. Podwójny obraz Chrystusa nawiązuje do tekstu akatysty, że przebywał zarówno poniżej (κάτω), jak i powyżej (άνω). W omawianym zrekonstruowanym przedstawieniu supraskim Bóg-człowiek zasiada na tronie trzymając w lewej ręce pergaminowy zwój z wyciągniętą prawą dłonią w geście gotowości do błogosławieństwa, w otoczeniu Bogurodzicy i św. Jana Chrzyciela. W innych przypadkach kompozycyjnych Chrystusa często ukazywano wraz z apostołami. W ikonografii podobne przykłady możemy odnaleźć w refektarzach monasterów athoskich Wielkiej Ławry, Dochiariu i Chilandarze⁴⁹, w Kastorii⁵⁰, w kathedronie monasteru Petra⁵¹ i wielu innych. Warto jednak zauważyć, że Chrystus w przytoczonych kompozycjach jedną ręką błogosławi, a drugą trzyma Ewangelię.

Na drugiej scenie ściany północnej (Π' (16) Οίκος, 9 Kondakion) „Wszelkie istoty anielskie podziwiały” (ΦΟ ΗΑ ΙΙΜΚ ΡΑΗ, nr inw. 8893, 7546, 7702; IS PAN, nr neg. 9428) przedstawiono pośrodku Dziewicę Orantę z towarzyszącymi jej dwoma aniołami z obydwu stron. Podobny typ ikonograficzny spotykamy w monasterze

Θεσσαλονίκης, „Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας” 7 (1973-74), s. 66-67. Μ. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 71. Α. Κ. Ορλάνδος, *Οι μεταβυζαντινοί ναοί της Πάρου*, „Αρχαίον των Βυζαντινών Μνημείων της Ελλάδος” 10 (1964), il. 14. Στ. Σδρόλια, *Οι τοιχογραφίες του καθολικού της μονής Πέτρας (1625) και η ζωγραφική των ναών των Αγράφων τον 17ο αιώνα*, Ιωάννινα 2000 (praca doktorska), s. 278.

⁴⁵ A. Siemaszko, *Malowidła...*, s. 239. J. Myslivec, *Ikonografie Akathistu Panny Marie*, „Sbornik statej po archeologii i vizantinovedeniju = Recueil d'études. Archeologie, historie de l'art, études byzantines”, 5 (1932), s. 97-130.

⁴⁶ Κ. Δ. Καλοκώρης, *Παλιός των ημερών*, [w:] *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, 1966, t. 9, s. 1088-1089. Najstarsze wizerunki „Przedwiecznego” lub „Starca Dni” są datowane na XII i XIII w. i pochodzą z krypty kaplicy św. Własiosa (1197), mikrografii kodeksu homilii mnicha Jakuba Kokkinobafosa (cod. Paris. Gr. 1208, Biblioteka Narodowa w Paryżu) z tego samego okresu. Z XIII w. pochodzi interesujące malowidło ściennie św. Stefana (Limneota) z Kastorii. Zob.: E. N. Τοιγαρίδας, *Φορητές εικόνες*, [w:] *Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου. Παράδοση-Ιστορία-Τέχνη*, t. 2, Άγιον Όρος 1996, s. 350-417.

⁴⁷ Μ. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 77-80.

⁴⁸ Α. Τσιτουρίδου, *Ο ζωγραφικός διάκοσμος*, s. 151.

⁴⁹ Ι. Ταβλάκης, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα στις τράπεζες των μονών του Αγίου Όρους*, Ιωάννινα 1997, s. 248-249.

⁵⁰ Μελαχροινή Π. Παϊσιδου, *Οι τοιχογραφίες του 17ου αιώνα στους ναούς της Καστορίας. Συμβολή στη μελέτη της μνημειακής ζωγραφικής της Δοτικής Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη 2002, s. 135, il. 65α.

⁵¹ Στ. Σδρόλια, *Οι τοιχογραφίες...*, s. 282.

na wyspie Lesbos i w monasterze Ojców *Μονή Πατέρων*⁵². Zwykle w centrum prostej kompozycji przedstawiany jest Jezus Emmanuel zasiadający na tronie z dwoma służącymi aniołami. Scena oznacza, w tym przypadku, podziw sił niebieskich dla dzieła Boskiej ekonomii⁵³, często występująca w malowidłach pobizantyńskich⁵⁴, z niewielkimi zmianami w architekturze tła i postawie aniołów. Rogow zauważył, że supraska formuła przedstawienia Bogurodzicy jest niezwyklej detalem wśród ilustracji tego Ikosu. Jedyną analogią, zdaniem Rogowa, jest malowidło z monasteru Humor w Mołdawii (1535)⁵⁵, z tą jednak różnicą, że w Humorze Chrystus-Dziecko stoi przed Dziewicą, na wysokości piersi, natomiast w Supraślu Chrystus nie został przedstawiony⁵⁶.

Scena trzecia ze ściany północnej (P' (17) Οίκος, 9 Ikos) „Retorzy wielomówni stają się niczym nieme ryby przed Twym obliczem, Bogurodzico” (ΦΟ ΗΑ ΙΙΙΜΚ ΡΑΗ, nr inw. 7702; IS PAN, nr neg. 9428) ukazuje wizerunek Matki Bożej Znak z Chrystusem Dzieciątkiem w środku sceny w otoczeniu dwóch hierarchów. Kompozycja procesyjnego feretronu, w którym prezentowana jest ikona, przypomina scenę z cudownego ocalenia Nowogrodu, datowanego na lata 60. XV w. Powyższy fakt może wskazywać na związki monasteru supraskiego z tym ośrodkiem, biorąc pod uwagę zachowaną ikonę Matki Bożej Znak z pierwszego szesnastowiecznego ikonostasu cerkwi Zwiastowania, której proveniencję przypisać można również szkole nowogrodzkiej. Rogov i Kotyńska zidentyfikowali omawianą scenę jako Ikos 24⁵⁷, jednak usytuowanie jej między scenami z Ikosów 16 i 18 wskazuje na celowość przyporządkowania jej do Ikosu 17. Omawiana kompozycja z ikoną należy do rzadkości w ikonografii. Zasadniczym typem ikonograficznym Ikosu 17 jest przedstawienie Matki Bożej na tronie z Dzieciątkiem w otoczeniu retorów, z których dwóch trzyma księgi. Pierwszy z prawej przykłada rękę do brody w geście zakłopotania, podczas gdy postawy pozostałych wskazują poczucie wyższości. Ilustracja Ikosu siedemnastego symbolizuje niezdolność mądrości klasycznej literatury do interpretacji misterium Wcielenia Bożego⁵⁸. Przedstawienie intronizowanego Dzieciątka

⁵² Γούναρης Γ., *Μεταβυζαντινές τοιχογραφίες στη Λέσβο (16ος-17ος αι.)*, Αθήνα 1999, s. 120-121, il. 89α. Καραμπερίδη, *Μονή Πατέρων*, 218-210, εικ. 165. Zob. Μ. Άσπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 82.

⁵³ Κ. Καλοκόρης, *Η Θεοτόκος...*, s. 200. Ε. Χαλκιά, *Εικόνες Οδηγήτριας...*, s. 224, przyp. 52.

⁵⁴ Zob. Ε. Χαλκιά, *Εικόνες Οδηγήτριας...*, s. 224, il. 51α. Idem, *Εικόνες Ακαθίστου Ύμνου από τη μονή Ελεούσας στο Νησί Ιωαννίνων*, [w:] *Μοναστήρια Νήσου Ιωαννίνων, Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου «Μοναστήρια Νήσου Ιωαννίνων 700 χρόνια (1292-1992), 29-31 Μαΐου 1992*, Ιωάννινα 1999, s. 415. Zob. przykłady malowideł ściennych w Kastorii (Μελαχροινή Π. Παΐσιδου, *Οι τοιχογραφίες...*, s. 136, il. 65β), w hagioryckich refektarzach *τραπεζαρίες* (Millet G., *Monuments de Athos, les peintures*, Paris 1927, il. 146.2, 103.2, 236.1), z monasteru *Φιλανθρωπικών* (Μ. Γαρίδης - Αθ. Παλιούρας, *Μοναστήρια*, s. 100, il. 152) i w cerkwiach Tesalii (Στ. Σδρόλια, *Οι τοιχογραφίες...*, s. 283; Ι. Τσιουρή, *Οι τοιχογραφίες*, s. 184).

⁵⁵ Α. Ι. Ρογoв, *Фрески Супрасля...*, s. 352.

⁵⁶ N. Kozak, *Akathistos...*, s. 89. J. Kotyńska, *Bizantyńskie freski z cerkwi Zwiastowania w Supraślu*, „Roczniki Humanistyczne”, 34/4 (1986), s. 39. A. Siemaszko, *Malowidła...*, s. 240.

⁵⁷ Α. Ι. Ρογoв, *Фрески Супрасля...*, s. 352. J. Kotyńska, *Bizantyńskie freski...*, s. 39.

⁵⁸ Μ. Άσπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 87.

zostało wspomniane w *Ερμηνεία Ζωγραφικής τέχνης*⁵⁹ i potwierdzone wystarczającą liczbą malowideł postbizantyńskich⁶⁰. Ciekawym elementem ikonograficznym są księgi w rękach obu retorów, które, zgodnie z sugestiami z *Ερμηνεία*⁶¹, symbolizują utwory literatury antycznej⁶².

Scena 18. akatystu, czwarta w kolejności na ścianie północnej (Σ' (18) Οίκος, Kondakion 10) „Pragnąc zbawić świat wszelkiego ładu Sprawca” (ΦΟ ΗΑ ΙΙΙΜΚ ΡΑΗ, nr inw. 7537; IS PAN, nr neg. 9428, 9415), reprezentuje typ ikonograficzny „Ο Αναπεσών”, przedstawiający śpiące Dziecię Jezus, na które czule spogląda siedząca obok Bogurodzica. Według wersetu z Pisma Świętego *Ο Αναπεσών*, symbolizuje wcielenie Słowa Bożego i odkupienie ludzkości (Rdz 49,10). W niektórych przypadkach, pod wpływem hymnologii Wielkiej Soboty, przedstawia się Jezusa śpiącego z otwartymi oczami. Soteriologiczne znaczenie sceny wymusza zwykle przedstawienie Chrystusa jako Odkupiciela sprawiedliwych, z tego względu inny typ ikonograficzny, którym jest tryumfalne zejście Zbawiciela do piekieł, zajmuje drugorzędne miejsce⁶³. Typ ikonograficzny *Ο Αναπεσών* znajduje się w wielu świątyniach na Świętej Górze Athos (np. w Protacie, arcydzieło przypisywane Manuelowi Panselinosowi), w Mystras i w monasterach w Grecji, takich jak monaster Przemienienia Pańskiego na Meteorach (XV w.) i inne⁶⁴. W Supraślu przedstawiono scenę ze śpiącym Chrystusem Emmanuelem i z siedzącą obok Bogurodzicą. W dolnej części sceny umieszczono postać proroka Dawida, utożsamianą także z personifikacją Kosmosu, z rogiem w dłoniach. Scena rozgrywa się na tle gór. Sreten Petković, który jako pierwszy zidentyfikował ten typ ikonograficzny⁶⁵, jako zilustrowanie sceny 18, zauważył, że podobna ikonografia znajduje się w greckim rękopisie datowanym na XVIII w., którego ilustracje zostały wcześniej opublikowane przez N. V. Pokrowskiego⁶⁶. Pod względem ikonograficznym scena supraska jest najbardziej zbliżona do analogicznych przedstawień z monasterów rumuńskich w Snagov i Tismanie ze względu na specyficzną obecność postaci proroka Dawida z rogiem⁶⁷.

⁵⁹ Διονύσιος ο εκ Φουρνά, *Ερμηνεία...*, s. 149. Μ. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 87-89.

⁶⁰ Zob. Μ. Γαρίδης – Αθ. Παλιούρας, *Μοναστήρια*, s. 111, il. 166. Liczne przykłady omawianej sceny akatystowej spotykamy w monasterskich refektarzach: Wielkiej Ławry (Millet G., *Monuments*, il. 147.2), Dochiariu i Esfigmenu (I. Ταβλάκης, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα...*, s. 249), monasterach Sosinu i Petry (Στ. Σδρόλια, *Οι τοιχογραφίες...*, s. 283-284).

⁶¹ Διονύσιος ο εκ Φουρνά, *Ερμηνεία...*, s. 149.

⁶² Μ. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 88, przyp. 508.

⁶³ Μ. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 90-91. I. Ταβλάκης, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα...*, s. 249-250. Εύη Σαμπανίκου, *Ο ζωγραφικός διάκοσμος των παρεκκλησίων των τριών Ιεραρχών της μονής Βαρλαάμ στα Μετέωρα (1637)*, Τρίκαλα 1997, s. 169-170, il. 69. Στ. Σδρόλια, *Οι τοιχογραφίες...*, s. 284.

⁶⁴ I. Ταβλάκης, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα...*, s. 249-250.

⁶⁵ S. Petković, *Nektarij Serb...*, s. 197.

⁶⁶ Η. Β. Πокровский, *Εβανγελία в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских*, Москва 1892, il. 225. Η. Β. Пивоварова, *Памятники церковной старины в Петербурге-Петрограде-Ленинграде. Из истории формирования музейных коллекций: 1850-1930-е годы*, Москва 2014, s. 122.

⁶⁷ C. Dogaru, *Μια ιδιόρρυθμη εικαστική απόδοση του 18ου οίκου του Ακαθίστου Ύμνου στις Μονές Snagov (1563) και Tismania (1564) στη νότια Ρουμανία και το πολιτικό της περιεχόμενο*, „Εγνατία” 12 (2008), s. 195-202.

Znajdująca się tuż przy ikonostasie scena dziewiętnasta jest piątą i ostatnią na ścianie północnej (Γ' (19) Oikos, Ikos 10) „Murem jesteś obronnym dla dziewic i wszystkich ku Tobie przybiegających, Bogurodzico Dziewico” (ΦΟ ΗΑ ΙΙΙΜΚ ΡΑΗ, nr inw. 7537, 7548; IS PAN, nr neg. 9428). Pośrodku malowidła znajduje się wyobrażenie Bogurodzicy stojącej na podnóżku⁶⁸ z wyciągniętymi na boki rękoma, w otoczeniu młodego mężczyzny i kobiety, zwróconych do niej w modlitewnej pozie. Pokryszkin zidentyfikował postacie jako dwóch młodych mężczyzn⁶⁹. Przy czym tylko lewa postać, która jest w pełni widoczna na zdjęciach, mogła być jednoznacznie zidentyfikowana jako młody mężczyzna ze względu na strój i fryzurę, natomiast figura z prawej strony przedstawiała raczej młodą kobietę. Na fotografiach archiwalnych postać ta jest częściowo zakryta ikonostasem. Zwraca jednak uwagę szeroki okrągły kołnierzyk na szyi, typowy dla ubioru kobiecego⁷⁰. Przedstawienie Matki Bożej chroniącej ludzi koresponduje z główną ideą tej sceny, w której porównuje się Matkę Bożą do muru ochronnego dziewic i wszystkich potrzebujących jej pomocy. Za podobne przykłady mogą posłużyć malowidła ścienne w refektarzu Wielkiej Ławry z Góry Athos (1535-1541) z hierarchami i ikona ze skitu św. Eustachego w pobliżu monasteru Iwiron na Górze Athos (XVII w.) z młodymi mężczyznami⁷¹. Podczas ikonograficznego ilustrowania sceny 19. Bogurodzica jest przedstawiana głównie w typach Hodegetrii, Kyriotissas⁷² i Vlachernitissas⁷³, rzadziej zaś bez Chrystusa. Na malowidłach z Matką Bożą typu Hodegetrii grupa dziewic po prawej stronie jest często zastępowana przez grupę hierarchów. Przedstawienie hierarchów i mnichów nie jest przypadkowe, ponieważ Maryja Panna jest filarem dziewictwa i opiekunką życia monastycznego⁷⁴.

⁶⁸ Najczęstszym przedstawieniem ikonograficznym Bogurodzicy w tej scenie jest typ Hodegetrii lub Vlachernitissas, zgadzających się z sugestiami interpretacji Dionizego z Fourny, *Διονύσιος ο εκ Φουρνιά, Ερημεία...*, s. 148.

⁶⁹ P. P. Pokryszkin, *Cerkiew Zwiastowania...*, s. 117.

⁷⁰ Rogow sugeruje, że scena ilustruje Proimion „O, Waleczna Hetmanko”, który rozpoczyna i kończy akatyst, A. И. Рогов, *Фрески Суфраля...*, s. 353. Siemaszko zaś przyporządkował malowidło do sceny 19., A. Siemaszko, *Malowidła...*, s. 45.

⁷¹ A. Siemaszko, *Malowidła...*, s. 45. Н. П. Кондаков, *Памятники христианского искусства на Афоне, Санкт Петербург 1902*, il. 46. N. Kozak, *Akathistos...*, s. 93. Por. Psalterz Tomić (M. В. Щепкина, *Болгарская миниатюра XIV века. Исследование псалтыри Томича*, Москва 1963, il. LXI s.100), Cozia (Babić G., *L'icographie constantinopolitaine de l'Achiste de la Vierge à Cozia (Valachie)*, „Зборник Радова. Византолошки институт”, 14/15 (1973), il. 2, 3), monaster św. Jana Chrzyciela z Kato Meropi Pogoniou (I. Κωστή, *Εικονογραφικές παρατηρήσεις*, s. 206-207, il. 19) i Moldovița (P. Henry, *Les Eglises de la Moldavie du Nord des origines à la fin du XVIème siècle: Architecture et peinture, contribution à l'étude de la civilisation moldave*, Paris 1930, il. XLII.3).

⁷² M. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 94-95.

⁷³ Przykłady z typu Vlachernitissas podaje M. Ασπρα-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 95. Odnajdujemy je w monasterze Wielkiej Panagii na wyspie Samos (N. Πασοάς, *Αι τοιχογραφίαι του καθολικού της Μονής Μεγάλης Παναγιάς Σάμου*, Αθήνα 1982, il. XXX.1), kaplica monasteru Warlaam (Εβη Σαμπανίκου, *Ο ζωγραφικός διάκοσμος...*, s. 171-172, il. 70) i cerkiew Papianton z wyspy Lesbos (Γουβάρης Γ., *Μεταβυζαντινές τοιχογραφίες...*, s. 179-180, il. 136α).

⁷⁴ Γουβάρης Γ., *Μεταβυζαντινές τοιχογραφίες...*, s. 180.

Innym, bardzo zbliżonym typem ikonograficznym, który należy wziąć pod uwagę przy przyporządkowaniu ostatniej sceny z akatystu supraskiego, jest ostatnie, 24. przedstawienie akatystowe (Ω' Οίκος, 13 Kondakion). Nieodłącznym elementem ikonograficznym sceny „Zaiste, godna jesteś, Matko, wszelkiej chwały, któraś między wszystkimi świętymi Najświętsze zrodziła Słowo” są zwarte grupy wychwalających hierarchów i śpiewaków⁷⁵. Czasem centralną część kompozycji zajmuje jednofilarowy postument, na którym spoczywa przenośna ikona z wizerunkiem Matki Bożej, a hierarchowie i kantorzy śpiewają z obu stron⁷⁶. W ten sposób fizyczna obecność Najświętszej Maryi Panny zostaje zastąpiona jej przenośnym wizerunkiem, który jest wystawiany w świątyni do powszechnego kultu. Ten typ ikonograficzny pojawia się sporadycznie w postbizantyńskich malowidłach⁷⁷. Warto zauważyć, że w powyższym przedstawieniu Dziewica jest zwykle przedstawiana na ikonie w typie Hodegetrii. Innym typem ikonograficznym omawianej sceny, który może stanowić analogię do malowidła supraskiego, jest typ Vlachernitissas, w którym Matka Boża jest przedstawiona czołowo, w popiersiu lub całej postaci, z rękoma uniesionymi w postawie modlitewnej orantki. Dziecię Jezus jest przedstawione w medalionie z przodu, na piersiach, jednak początkowo była przedstawiana bez Dziecięcia Jezus⁷⁸.

W trzecim rzędzie zostały ukazane medaliony z wyobrażeniami młodych męczenników *μάρτυρες* – Platona, Irynarcha i innych (ΦΟ ΗΑ ΙΙΙΜΚ ΡΑΗ, nr inw. 7537, 7701, 8892, 8893, 7546, 8891, 7545, 7548), przedstawianych bez brody, co może świadczyć, że jeszcze w młodości, przed związaniem się sakramentem małżeńskim, przyjęli za pośrednictwem męczeńskiej krwi zaślubiny z Chrystusem Panem. Przedstawienia w medalionach stanowią, zatem, analogię do świętych z niższego rzędu – mnichów, gdyż pierwsi swe dziewictwo (*παρθενία*) ofiarowali Bogu przez męczeństwo krwi, inni zaś za pośrednictwem męczeństwa świadomości (*το μαρτύριο της συνειδήσεως*). W czwartym rzędzie znalazły się przedstawienia świętych mnichów-ascetów pierwszego tysiąclecia: Kosmy, Jana z Damaszku, Józefa Hymnografa, Onufrego, Piotra z Athosu, Izaaka z Syrii, Pawła Prostaka, Makarego, Pawła z Teb, Nifonta, Hilariona, Efrema i innych (ΦΟ ΗΑ ΙΙΙΜΚ ΡΑΗ, nr inw. 11457, 8876, 8883, 8885, 8886, 8888; IS PAN, nr neg. 9425)⁷⁹. Najniższy pas dekoracji malarskiej wypełniły zasłony naśladujące tkaniny bizantyńskie. Wszystkie sceny zostały wiernie odtworzone w kolejności zaproponowanej przez Serba Nektariusza. W trakcie prac prowadzono nieustannie konsultacje, gdyż część malowideł zachowała się na foto-

⁷⁵ Μ. Ασπρά-Βαρδαβάκη, *Οι μικρογραφίες...*, s. 114.

⁷⁶ Ibidem, s. 114-115.

⁷⁷ Zob. Katapoliani na wyspie Paros (A. K. Ορλάνδος, *Οι μεταβυζαντινοί ναοί της Πάρου*, s. 48-49), monaster Penteli (Ad. Koliou, *Des esonarthex des Penteli klosters in Attika ikonographische und stilistische untersuchung der wandmalerei*, Αθήνα 2002, il. 54), refektarz Wielkiej Ławry w ikonografii Proimou (I. Ταβλάκης, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα...*, s. 252).

⁷⁸ K. Καλοκύρης, *Η Θεοτόκος...*, s. 74-75.

⁷⁹ A. Siemaszko, *Malowidła...*, s. 240-241.

grafiach, część została opisana, inne natomiast należało konsultować, przeprowadzić analizę historyczno-porównawczą. Przy tej pracy korzystano głównie ze zdjęć z początku XX wieku, przedstawiających wnętrza cerkwi, zachowanych w bardzo dobrym stanie w archiwach Petersburga, autorstwa głównie Piotra Pokryszkina, a także jego opracowań dotyczących fresków. Powiększając zdjęcia, można było odczytywać napisy i pozostałe detale. Cenna okazała się też dokumentacja fotograficzna sprzed drugiej wojny światowej, znajdująca się w Instytucie Historii Sztuki Polskiej Akademii Nauk, stworzona głównie przez Józefa Rutkowskiego.

Odtwarzanie fresków na dwóch filarach nawy głównej było kolejnym wyzwaniem. To tu spotkano się z największymi problemami ze względu na nikłe informacje o znajdujących się na nich świętych (ФО НА ИИМК РАН, nr inw. 7701, 7537, 7541, 7548, 8893; IS PAN, nr neg. 9426, 9427)⁸⁰, dlatego prace były obarczone dużą odpowiedzialnością. Na szczęście, wiele szczegółów zostało wcześniej ustalonych. Niezwykłą pomocą była możliwość bazowania na bogatej dokumentacji fotograficznej. Polegała ona przede wszystkim na ustalaniu detali, albowiem, o ile Aleksander Siemaszko opisał cały program ikonograficzny, o tyle nie mógł opisać detali poszczególnych postaci, święt, przedstawień akatystowych. Natomiast dokumentacja fotograficzna pozwala odtworzyć pewne detale ikonograficzne i kompozycyjne. Czasami bazowano na całej fotografii dobrze zachowanej, czasami był widoczny tylko fragment postaci. Przedstawione zostały tam postaci czterdziestu ośmiu świętych wojowników, którzy męczeńsko oddali swoje życie za Chrystusa. Wśród wcześniej zidentyfikowanych świętych przedstawionych na filarach (Kallinik, Jerzy, Nikita, Bakchus, Leoncjusz, Dymitr, Menas, Arethas) pojawili się męczennicy, których imiona i żywoty są znane o wiele mniej. Mowa chociażby o pięciu wojownikach-męczennikach, których pamięć Cerkiew obchodzi 13/26 grudnia – Eugeniuszu, Eustracjuszu, Auksencjuszu, Mardariuszu i Oreście. Na freskach pojawili się także męczennicy Sergiusz (wspominany razem z Bakchusem 7/20 października) czy św. Akacjusz Setnik z Kapadocji (7/20 maja). Wspomniani święci pochodzą, tak jak większość męczenników przedstawionych na filarach, z III-IV wieku. Wyjątkowe miejsce zajmują w tym gronie święci z I wieku chrześcijaństwa. Mowa o męczenniku Hipacym (wspominanym razem z Leoncjuszem 18 czerwca/1 lipca). Do wczesnych męczenników należy także św. Wiktor z Damaszku (11/25 listopada) z II wieku. Wszystkich czterdziestu ośmiu świętych łączy silna niezachwiana wiara i gotowość do oddania życia za wyznanie Chrystusa. Święci byli wojownikami, którzy zachowali mężność. Malowidła na filarach zwińczyły rekonstrukcję fresków w nawie głównej cerkwi Zwiastowania.

Największym zadaniem realizowanym w ostatnich latach przez monaster supraski była rekonstrukcja pochodzących z XVI wieku fresków. Dokładnie 4 lipca 2016 r. wykonano pierwszy fresk centralnej kopuły cerkwi Zwiastowania Bogaro-

⁸⁰ Idem, s. 247-250.

dzicy. Pierwotnie wykonane przez serbskiego ikonografa Nektariusza freski powoli i pieczołowicie wróciły na ściany supraskiej świątyni. Cel przywrócenia wystroju wnętrza cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu do stanu z połowy XVI wieku, polegający na całkowitym odtworzeniu tynków i okładzin architektonicznych z uwzględnieniem charakterystycznej dla tego obiektu kolorystyki, technologii i motywów, został osiągnięty w pełnym zakresie. Technologia wykonania fresków nawiązywała do starych, XVI-wiecznych technik, zarówno w zakresie wykonania ostatniej warstwy tynku, jak i samego fresku – farb aplikowanych na mokry tynk i wnikających w jego głąb. Ogólna powierzchnia wykonanych fresków wyniosła niemal 2000 mkw. Nasze poszukiwania ikonograficznych pierwowzorów supraskiego akatysty wskazały nie tylko na serbskie lub greckie proveniencje, ale także na „lokalny” produkt szerszego regionu artystycznego, który obejmował księstwa wołoskie i mołdawskie. Nie mamy, zatem, do czynienia z eksportem sztuki bałkańskiej do jakiejś odległej lokalizacji, ale raczej z silnym oddziaływaniem kultury postbizantyńskiej krajów sąsiednich na ziemię Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Bibliografia

Źródła:

Dionýsios o ek Fourná, *Ermēneía tēs Zōgrafikēs Télmēs*, Ágion Óros 2007.

Letopis' Suprasl'skago monastyra, [w:] *Arheografičeskij Sbornik dokumentov otnosâšihsâ k' istorii severo-zapadnoj Rusi*, t. IX, Vil'na 1870.

Opracowania

Áspra-Bardabákē M., *Oi mikrografies tou Akathístou ston Kōdika Garrett 13*, Princeton, Athēna 1992.

Babić G., *L'iconographie constantinopolitaine de l'Achiste de la Vierge à Cozia (Valachie)*, „Зборник Радова. Византолошки институт”, 14/15 (1973), s. 173-189.

Dogaru C., *Mia idiórruthmē eikastikē apódosē tou 18ou oikou toy Akathístou Ýmnou stis Monés Snagov (1563) kai Tismana (1564) stē nótia Roumanía kai to politikó tēs periehómeno*, „Egnatía” 12 (2008), s. 195-202.

Halkiá E., *Eikóna Akathístou Ýmnou apó tē moné Eleóusas sto Nēsí Iōannínōn*, [w:] *Monastéria Nésou Iōannínōn, Praktiká tou Diethnoús Sumposiou „Monastéria Nésou Iōannínōn 700 hrónia (1292-1992)*, 29-31 Maíou 1992, Iōánnina 1999.

Halkiá E., *Eikóna Odēgétrias me skēnés Akathístou apó tē moné Patérōn Zítsas*, „Ēpeirōtiká Hroniká” 25 (1983), s. 211-237.

Hatzēdákē N., *Eikóna tēs Proskúnēsēs tōn Mágōn*, [w:] *Eufrósunon, Afierōma ston Manólē Hatzēdákē*, t. 2, Athēna 1991, s. 713-741.

Henry P., *Les Eglises de la Moldavie du Nord des origines à la fin du XVIème siècle: Architecture et peinture, contribution à l'étude de la civilisation moldave*, Paris 1930.

Kalokúrēs K., *Ē Theotókos eis tēn eikonografía tēs Anatolés kai Dúsēs*, Thessaloníkē 1972.

Kalokúrēs K., *Palaiós tōn ēmerōn*, [w:] *Thrēskeutiké kai Ēthiké Egkuklopaídeia*, 1966, t. 9, s. 1088-1089.

Koliou Ad., *Des esonarthex des Penteli klosters in Attika ikonographische und stilistische untersuchung der wandmalerei*, Athína 2002.

- Kondakov N. P., *Pamâtniki hristianskogo iskusstva na Afone*, Sankt Peterburg 1902.
- Kōsté I., *Eikonografikés paratērēseis ston kúklo tou Akáthistou Ýmnou kai tēn ktētoriké parástasē stē moné Agíou Iōánnē tou Prodrómou Kátō Merópēs Pōgōniou*, „Ēpeirōtiká Hroniká” 37 (2003), s. 183-233.
- Kotyńska J., *Bizantyńskie freski z cerkwi Zwiastowania w Supraślu*, „Roczniki Humanistyczne”, 34/4 (1986), s. 33-58.
- Kozak N., *Akathistos cycle in Supraśl revisited*, [w:] *Series Byzantina: Studies on Byzantine and Postbyzantine Art*, t. XIV, Warszawa 2016, s. 81-95.
- Lebiedzińska Z., *Freski z Supraśla. Katalog wystawy*. Białystok 1968, [w:] *Freski Supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu* [=Kraków 1968], s. 154-179.
- Matić V., *The Serbian Ráckeve Orthodox Monastery*, Novi Sad 2009.
- Millet G., *Monuments de Athos, les peintures*, Paris 1927.
- Mironowicz A., *Związki monasteru supraskiego z kulturą serbską XVI wieku*, „Elpis” 19, 2017, s. 149-168.
- Musin A. E., *Imperatorskaâ arheologičeskaâ komissiâ i Pol’ša: materialy po istorii cerkvi Blagovešeniâ v Suprasle v arhive Instituta istorii material’noj kul’tury RAN v Sankt-Peterburge*, [w:] *Pamâtniki archeologii v issledovaniâh i fotografiâh (pamâti Galiny VACLAVNY DLUŽNVSKOJ)*. *Sbornik naučnyh statej*, red. M. V. Medvedeva, N. Ū. Smirnov, Sankt-Peterburg: IIMK RAN, 2018, s. 240-263.
- Musin A., *Zabytki Supraśla w Sankt Petersburgu. Materiały dotyczące historii i konserwacji cerkwi Zwiastowania Bogurodzicy (1907-1910) w Archiwum Cesarskiej Komisji Archeologicznej*, [w:] *Freski Supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu*, s. 14-81.
- Musiuk A., *Rekonstrukcja części ołtarzowej cerkwi Zwiastowania NMP w Supraskiej Ławrze*, „Elpis” 18 (2016), s. 171-175.
- Musiuk A., *Technologiczne aspekty rekonstrukcji wnętrza cerkwi Zwiastowania w Supraślu*, „Elpis” t. 19, 2017, s. 15-19.
- Myslivec J., *Ikonografie Akathistu Panny Marie*, „Sbornik statej po archeologii i vizantino-vedeniju = Recueil d’études. Archeologie, historie de l’art, études byzantines”, 5 (1932), s. 97-130.
- Orlándos A. K., *Oí metabuzantinoí naoí tēs Párou*, „Arheíon tōn Buzantinōn Mnēmeíōn tēs Elládos” 10 (1964), s. 39-56.
- Paísídou P. Melahroinē, *Oi toihografíes tou 17ou aíōna stous naoús tēs Kastoriás, Symbolé stē melété tēs mnēmeiakés zōgrafikés tēs Dutikés Makedonías, Thessalonikē* 2002.
- Passás N., *Ai toihografíai tou katholikou tēs Monés Megálēs Panagiás Sámou*, Athéna 1982.
- Petković S., *Nektarij Serb. Malarz z XVI wieku i jego działalność w klasztorze w Supraślu*, [w:] *Freski Supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu* [= „Rocznik Białostocki”, t. XVI, 1991, s. 293-323], s. 192-203.
- Petrov N. A., *„Tipik” o ccerkovnom i nastennom pis’me episkopa Nektariâ iz serbskogo grada Velesa, 1599 goda, i značenie ego v istorii russkoj i ikonopisi*, [w:] *Zapiski Imperatorskogo Arheologičeskogo obšestva*, t. 11, Sankt-Peterburg 1899, s. 1-52.
- Philippot P., Mora P., *Konserwacja malowideł ściennych*, „Ochrona Zabytków” 4, 1969, s. 285-295.

- Pivovarova N. V., *Pamâtniki cerkovnoj stariny v Peterburge-Petrograde-Leningrade. Iz istorii formirovaniâ muzejnyh kollekcij: 1850-1930-e gody*, Moskva 2014.
- Pokrovskij N. V., *Evangelie v pamâtnikah ikonografii preimušestvenno vizantijskih russkih*, Moskva 1892.
- Pokryszkin P. P., *Cerkiew Zwiastowania w monasterze supraskim*, [w:] *Freski Supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu* [=Sbornik arheologičeskich statej, podnesennyj Grafu A. A. Bobrinskomu v' den' 25-letia predsedatel'stva ego v' Imperatorskoj Arheologičeskoj Kommissii 1886-1911, Sankt-Peterburg' 1911, s. 222-237], red. A. Ruta, Białystok 2019, s. 102.
- Rogov A. I., *Freski Supraślâ*, [w:] *Drevnerusskoe iskusstvo. Monumental'naâ živopis' XI-XVII vv.*, Moskva, s. 345-371.
- Rożycka-Bryzek A., *Bizantyńsko-ruskie malowidła w Polsce wczesnojagiellońskiej: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2, pod red. St. Stępnia, Przemyśl 1994, s. 307-326.
- Rudniewski P., *Technika malowideł bizantyjsko-ruskich na przykładzie polichromii ściennych w Lublinie i Supraślu*, [w:] *Zagadnienia technologiczne konserwacji malowideł ściennych*, red. H. Andrzejewska, P. Rudniewski, Warszawa 1965, seria B, t. XI, s. 96-102.
- Sampanikou Eúē, *O zōgrafikós diákosmos tou pareklēsiou tōn triōn Ierarhōn tēs monēs Varlaám sta Metéōra (1637)*, Tríkala 1997.
- Sdrólia St., *Oi toihografies tou katholikou tēs monēs Pétras (1625) kai ē zōgrafiké tōn naōn tōn Agráfōn ton 17 aióna*, Ioánnina 2000 (praca doktorska).
- Šepkina M. V., *Bolgarskaâ miniatura XIV veka. Issledovanie psaltyri Tomiča*, Moskva 1963.
- Siemaszko A., *Freski z Supraśla: unikatowy zabytek XVI-wiecznego pobizantyńskiego malarstwa ściennego*, Białystok 2006.
- Siemaszko A., *Malowidła ścienne cerkwi Zwiastowania w Supraślu. Rekonstrukcja programu ikonograficznego*, [w:] *Freski Supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu* [=Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Historii Sztuki, t. 17, nr. 21, 1995, s. 13-63], s. 204-253.
- Stawecka K., *Szesnastowieczne pobizantyńskie freski z Supraśla w świetle dokumentacji konserwatorskiej – historia zniszczeń*, „Elpis” t. 19, 2017, s. 139-147.
- Stawicki S., *Czy Nektarij autor „Typika” był autorem malowideł supraskich?*, „Biuletyn Historii Sztuki”, 34/1 (1972), s. 30-35.
- Spatharakis I., *The Pictorial Cycles of the Akathistos Hymn for the Virgin*, Leiden 2005.
- Stawicki S., *Malowidła ścienne z dawnej cerkwi Zwiastowania NMP w Supraślu – problemy techniczne i technologiczne*, [w:] *Freski Supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu* [=„Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” 10 (2004), s. 7-44], s. 254-279.
- Szymański S., *Freski z Supraśla. Próba rekonstruowania genealogii*, [w:] *Freski Supraskie. Relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu* [=„Rocznik Białostocki”, t. XI, 1972, s. 161-181], s. 180-191.
- Tablákēs I., *To eikonografikó próγραμμα stis trápezes tōn monón tou Agíou Órous*, Ioánnina 1997.
- Tsigarídas E. N., *Forētēs eikónes*, [w:] *Ierá Megistē Moné Batopaidíou. Parádosē-Istoría-Téhnē*, t. 2, Ágion Óros 1996, s. 350-417.

Tsiourés I., *Oi toihografies tēs monēs Agías Triádas Drakótrupas (1758) kai ē mnēmeiakē zōgrafikē tou 18ou aióna sten periohē tōn Agráfōn*, Athēna 2008.

Tsitourídou A., *O zōgrafikós diákosmos tou Agíou Nikoláou Orfanou stē Thessalonikē. Sumbolē stē melētē tēs palaiológeias zōgrafikēs katá ton próimo 14o aióna*, Thessalonikē 1986.

Uściniowicz J., *Katholikon Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy w Supraślu*, [w:] *Arhitektura: zbornik naučnyh trudov*, Minsk 2015, s. 308-317.

Xuggópoulos A., *Ai toihografiai tou Akathístou eis tēn Panagían tōn Halkéōn Thessalonikēs*, „Deltíon Hristianikēs Arhaiologikēs Etaireías” 7 (1973-74), s. 61-77.



Ikonostasy na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego

bp Michał Janocha

Komisja Speculum Byzantinum, Wydział Artes Liberales, Uniwersytet Warszawski

*Pamięci dr Iriny Tatarovej (zm. 30.X.2021),
założycielki i kierowniczkii Komisji Speculum Byzantinum
na Wydziale Artes Liberales na Uniwersytecie Warszawskim*

STRESZCZENIE

Artykuł omawia ewolucję ikonostasów w cerkwiach na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego, włączając ziemie Podlasia, w okresie od XVI do końca XVIII wieku, po politycznej unii lubelskiej (1569) oraz kościelnej unii brzeskiej (1596). Ewolucja ta rozpatrywana jest w szerszym kontekście sztuki cerkiewnej kresów dawnej Rzeczypospolitej, zarówno białoruskiej jak i ukraińskiej. Autor tłumaczy przyczynę dysproporcji pomiędzy dużą ilością cerkwi na terenach wschodniej Małopolski i Rusi Koronnej a mniejszą ilością cerkwi i znikomą ilością zachowanych do dziś ikonostasów na terenach dzisiejszej Białorusi i Litwy. Tkwi ona nie tylko w silniejszej tradycji cerkiewnej i związanej z nią tradycji artystycznej na południowych kresach Rzeczypospolitej, począwszy od średniowiecza, ale także w poważnych zniszczeniach zabytków cerkiewnych, w przeważającej większości unickich, w tym barokowych ikonostasów i unickich ołtarzy, po kasacie unii brzeskiej w zaborze rosyjskim w 1839 roku w ramach planu rusyfikacji dawnych ziem polsko-litewskich, wreszcie stratom poniesionym podczas I i II wojny światowej oraz zniszczeniach związanych z programowym niszczeniem sztuki sakralnej w okresie komunizmu. Autor powołuje się dotychczasową literaturę naukową przedmiotu, opracowywaną głównie przez badaczy polskich, białoruskich, ukraińskich i rosyjskich. Bazą badawczą są nieliczne zachowane ikonostasy oraz ich fragmenty, a także historyczne informacje źródłowe zawarte głównie w kronikach oraz protokołach kanonicznych wizytacji biskupich. Ikonostasy szesnastowieczne znane są jedynie ze wzmianek źródłowych. Barokowe ikonostasy siedemnastowieczne, z których do dziś zachowały się tylko dwa - w Żyrowicach i Mohylewie, ulegały wpływowi stylu barokowego, przenikającego z Rzymu przez pośrednictwo Krakowa, Lwowa i Wilna. Ikonostasów osiemnastowiecznych zachowało się mniej niż 10, głównie w wiejskich cerkwiach Polesia. Charakterystycznym przejawem okcydentalizacji ikonostasów, zarówno unickich, jak i prawosławnych, było tendencja do upodobnienia ich do bogato rzeźbionych rzymskokatolickich nastaw ołtarzowych, a wtórnie - do

barokowych fasad kościelnych. Procesowi temu podlegała zarówno sztuka unicka jak i prawosławna. Pomimo podobieństw formalnych ikonostasy te zachowywały funkcję przegrody, zasłaniającej prezbiterium (sanktuarium) wraz z ołtarzem. Fenomenem charakterystycznym wyłącznie dla Kościoła unickiego były popularne od połowy XVII wieku ołtarze boczne, a po synodzie zamojskim (1720) - otwarte nastawy ołtarzowe, bezpośrednio naśladowujące formę i funkcję nastaw kościelnych. Są one świadectwem nasilającej się w XVIII wieku latynizacji liturgii bizantyńskiej w Kościele unickim.

Słowa kluczowe: ikonostas, ołtarz, ikona, sztuka cerkiewna, sztuka prawosławna, sztuka unicka, sztuka białoruska, sztuka ukraińska, okcydentalizacja, latynizacja, Rzeczpospolita, Wielkie Księstwo Litewskie

ABSTRACT

Iconostases in the Grand Duchy of Lithuania

The article discusses the evolution of iconostasis in churches in the Grand Duchy of Lithuania, including the lands of Podlasie, in the period from the 16th to the end of the 18th century, after the political union of Lublin (1569) and the ecclesiastical union of Brest (1596). This evolution is considered in the broader context of the Orthodox Church art of the borderlands of the former Polish-Lithuanian Commonwealth, both Belarusian and Ukrainian. The author explains the reason for the disproportion between the large number of churches in the territories of eastern Little Poland and Crown Ruthenia, and the smaller number of churches and a negligible number of iconostasis preserved to this day in the territories of present-day Belarus and Lithuania. It lies not only in the stronger Orthodox church tradition and the related artistic tradition in the southern borderlands of the Commonwealth, starting from the Middle Ages, but also in the severe destruction of Orthodox church monuments, mostly Uniate, including Baroque iconostasis and Uniate altars, after the dissolution of the Union of Brest in the Russian partition in 1839 as part of the russification plan of former Polish-Lithuanian lands, and finally the losses sustained during World Wars I and II and the destruction associated with the programmatic destruction of sacral art under communism. The author refers to the existing scientific literature on the subject, developed mainly by Polish, Belarusian, Ukrainian and Russian researchers. The research basis is the few preserved iconostasis and their fragments, as well as historical source information contained mainly in chronicles and canonical protocols of bishops' visitations. Sixteenth-century iconostases are known only from source references. The Baroque iconostasis of the 17th century, of which only two have survived to the present day - in Zhyrovitse and Mogilev, were influenced by the Baroque style, coming from Rome through Krakow, Lviv and Vilnius. Less than ten 18th century iconostasis have survived, mostly in rural churches of Polesie. A characteristic manifestation of the occidentalisation of iconostasis, both Unitarian and Orthodox, was a tendency to make them similar to the richly carved Roman Catholic altar settings, and secondarily - to Baroque church facades. This process affected both Uniate and Orthodox art. Despite the formal similarities, these iconostases retained the function of a partition, covering the presbytery (sanctuary) together with the altar. A phenomenon characteristic only for the Uniate

Church were side altars, popular from the mid-17th century, and – after the synod of Zamość (1720) - open altar settings, directly imitating the form and function of church settings. They are the evidence of the increasing latinisation of the Byzantine liturgy in the Uniate Church in the 18th century.

Keywords: iconostasis, altar, icon, Orthodox art, Uniate art, Belarusian art, Ukrainian art, occidentalisation, latinisation, Polish-Lithuanian Commonwealth, Grand Duchy of Lithuania

Niniejszy artykuł stanowi wstępną próbę systematyzacji ikonostasów na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w ich rozwoju historycznym na podstawie analizy zachowanych bądź znanych z przekazów źródłowych obiektów, w oparciu o wyniki dotychczasowych badań wielu uczonych. Artykuł powstał przy okazji prowadzonych przez autora szczegółowych badań ikonograficznych zaprezentowanych w książce „Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu” (2001), i rozwiniętych w artykułach: „Ikonostasy w cerkwiach Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku” (2003), oraz „Ewolucja ołtarza i ikonostasu w sztuce cerkiewnej na terenie Rzeczypospolitej” (2018).¹ Niniejszy tekst opiera się na obu powyższych artykułach, koncentrując się na fenomenie ikonostasu na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego, w jego zmiennych granicach po 1569, włączając Podlasie.

Zacznijmy od kwestii terminologicznych. Większość badaczy polskich w odniesieniu do sztuki cerkiewnej dawnej Rzeczypospolitej stosuje termin „sztuka zachodnioruska”. Termin ten nie uwzględnia podziału politycznego po Unii Lubelskiej, ani zbieżnego z nim zróżnicowania artystycznego, którego symptomy pojawiają się przynajmniej w XV wieku. Badacze białoruscy i ukraińscy, słusznie traktujący tę sztukę jako istotną część własnego dziedzictwa kulturowego i narodowego, stosują – w odniesieniu do sztuki cerkiewnej Wielkiego Księstwa Litewskiego - termin „sztuka białoruska” oraz, w odniesieniu do wschodniej Małopolski i Rusi Koronnej - termin „sztuka ukraińska”. Z historycznego punktu widzenia owe terminy stanowią przykład oczywistego anachronizmu, jednak jest to anachronizm uprawniony. Autor niniejszego artykułu, świadom nieuniknionych uproszczeń, będzie w odniesieniu do sztuki cerkiewnej omawianego obszaru stosował wymiennie terminy „sztuka Wielkiego Księstwa Litewskiego” i „sztuka białoruska”.

¹ M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*, Warszawa 2001; Idem, *Ikonostasy w cerkwiach Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, „Przegląd Wschodni” 8 (2003), z. 4 (32), s. 897-921; Idem, *Ewolucja ołtarza i ikonostasu w sztuce cerkiewnej na terenie Rzeczypospolitej*, w: „Techna. Seria Nowa. Półrocznik Katedry Historii Sztuki Uniwersytetu Łódzkiego”, nr 1/2018, s. 79-104.

Historia ikonostasów na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego stanowi część historii ikonostasów w cerkwiach dawnej Rzeczypospolitej.

U schyłku XVIII wieku, w okresie poprzedzającym rozbiory, istniało na terenie Rzeczypospolitej ponad 9300 parafii unickich (czyli prawie dwukrotnie więcej niż parafii rzymskokatolickich), oraz 273 parafie prawosławne.² Przytoczone liczby parafii wskazują w przybliżeniu ilość cerkwi parafialnych, w ogromnej większości drewnianych. Jeśli dodać do tego cerkwie klasztorne oraz filialne (najczęściej cmentarne), to ich liczba w końcu XVIII wieku znacznie przekroczy 10 tysięcy. Zdecydowana większość z nich znajdowała się na terenie Rusi Koronnej i wschodniej Małopolski. Na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego (w granicach po 1569) sieć parafii prawosławnych, a potem unickich, była znacznie rzadsza, co przekłada się także na skromną ilość zachowanych ikon i ikonostasów. Na podstawie wycinkowych badań archiwalnych trudno ustalić, ile z tych 10 tysięcy świątyń dawnej Rzeczypospolitej miało ikonostasy, można jednak przypuścić, w dużym przybliżeniu, że około połowy. I tutaj rozkład ich ilości będzie niesymetryczny. Z badań archiwalnych wiemy, że na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie ośrodków artystycznych nie było tak wiele, jak na południu, dominująca od XVII wieku Cerkiew unicka, łatwiej ulegała procesom okcydentalizacji. Po synodzie Zamojskim w 1720 w cerkwiach na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego na znacznie szerszą skalę nastąpił proces odsłaniania sanktuarium i redukcji ikonostasów, aż do ich całkowitej likwidacji.

Na dysproporcję ilości i stanu zachowanych ikonostasów kręgów ukraińskiego i białoruskiego wpłynęły w sposób istotny zabory oraz wiek XX. Masowe przerabianie unickich cerkwi w ramach XIX-wiecznej rusyfikacji po likwidacji unii, programowa dewastacja świątyń w okresie komunizmu i II wojny światowej, a także rozbiórka około stu cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie w II Rzeczypospolitej w latach trzydziestych XX wieku sprawiły, że do naszych czasów ikonostasów pozostało niewiele. Na terenach dzisiejszej Litwy i Białorusi straty były gigantyczne: na pierwotnym miejscu pozostało zaledwie kilka ikonostasów, inne wędrowały przenoszone do różnych cerkwi, nieliczne ocalałe trafiły do muzeów. Niektóre ikonostasy zachowały się tylko częściowo, wiele było przerabianych, z innych pozostały tylko ikony. Podana powyżej szacunkowa ilość cerkwi w byłej Rzeczypospolitej uświadamia skalę zniszczeń. Najwięcej ikonostasów zachowało się w dawnej Galicji, gdzie pod zaborem austriackim nie było programowej walki z Kościołem grekokatolickim, wręcz przeciwnie. Najlepsza sytuacja jest na dzisiejszej zachodniej Ukrainie, dużo gorsza w południowo-zachodniej Polsce, gdzie wiele zabytków cerkiewnych padło ofiarą akcji „Wisła”.

² T. Śliwa, *Kościół grekokatolicki w Rzeczypospolitej (1764-1995). Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej (1764-1795)*... w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B.Kumor, Z.Obertyński, t.II, cz.1, Poznań-Warszawa 1979, s.105-127.

Obok zachowanych obiektów, drugim istotnym źródłem do badań ikonostasów są archiwalia, przede wszystkim inwentarze cerkiewne i protokoły wizytacyjne, badane od kilku dziesięcioleci przez badaczy polskich, ukraińskich i białoruskich, m. in. W. Aleksandrowicza, M. Kruka, J. Nowacką, M. Przeździecką, B. Seniukę, P. Sygowskiego i Z. Szanter i N. Wysocką.³ Dostarczają one szeregu cennych informacji odnośnie wystroju i wyposażenia cerkwi. Brak pełnego katalogu zachowanych ikonostasów oraz wycinkowość kwerend archiwalnych skazują wszelkie próby syntez na sporą dozę uogólnienia.

Naukowe odkrycie ikonostasu dokonało się w Rosji w 2 połowie XIX wieku. Zapoczątkował je Filimonow (1859), a kontynuował Gołubiński (1872, 1904, 1911), Troicki (1890-1897), Spierowski (1891-1893) i Protasow (1915-1916).⁴

W okresie powojennym genezą rosyjskiego ikonostasu zajmował się m. in. Ilin.⁵

Znaczącą publikacją jest praca zbiorowa pt. *Ikonostas. Pochodzenie – rozwój – symbolika*, wydana w Moskwie w 2000 roku pod redakcją Lidowa.⁶ W artykule wstępnym redaktor tomu dokonuje podsumowania wyników dotychczasowych badań.⁷ Niestety w tej cennej pracy tereny wschodnie byłej Rzeczypospolitej stano-

³ M. Kruk, „*Deisus dawną zwyczajną robotą y malowaniem*” – kilka uwag na marginesie inwentarzy cerkiewnych, w: *Ars graeca – Ars latina*. Studia dedykowane Profesor Annie Różyckiej Bryzek, red. W. Bałus, W. Ceran, O. Jurewicz, J. Gadowski, L. Kalinowski, A. Małkiewicz, M. Salamon, M. Smoraż Różycka, Kraków 2000, s. 207-230; J. Nowacka, *Malarski warsztat ikonowy w Rybotyczach*, „Polska Sztuka Ludowa” XVI (1962) nr 1, s. 26-43; M. Przeździecka, *Małopolskie ikony wieku XIX i ich znaczenie historyczne*, w: „Rocznik Muzeów Województwa Rzeszowskiego”, Rzeszów 1968, s. 217-226; B. Seniuk, *Architektura cerkiewna brzeskiej części diecezji włodzimierskiej w świetle inwentarzy wizytacyjnych z lat 1725-1727*, „Lubelszczyzna” 1996 nr 2, s. 23-51; P. Sygowski, *Dekanat kaszogrodzki unickiej diecezji chełmskiej*, w: *Zamojszczyzna i Wołyń w minionym tysiącleciu*. Historia, kultura, sztuka, Zamość 2000, s.120-126; Z. Szanter, *Opis dekanatu Jaśliskiego sporządzony w 1761 roku przez księdza dziekana Aleksandra de Unihow Stebnickiego, parocha Szklarskiego*, w: *Sztuka cerkiewna w diecezji przemyskiej*. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej 25-26 marca 1995 roku, red. J. Gieźma, A. Stepan, Łańcut 1999, s. 340-361; Н. Ф. Высоцкая, *Темперная живопись Белорусии конца XV-XVIII веков в собрании Государственного художественного музея БССР*, Минск 1986; eadem, *Ікананіс Беларусі XV-XVIII стагоддзяў*, Мінск 1992; eadem, *Изучение памятников искусства Беларуси XIV-XVIII вв. Методические рекомендации*, Минск 1994.

⁴ Г. Д. Филимонов, *Церковь св. Николая Чудотворца на Липне, близ Новгорода*. Вопрос о первоначальной форме иконостасов в русских землях, Москва 1859; Е. Е. Голубинский, *История алтарной преграды или иконостаса в православных церквях*, «Православное Обозрение» 1872, nr 11, s. 570-589; Н. И. Троицкий, *Иконостас и его символика*, «Труды восьмого археологического съезда в Москве. 1890», Москва 1897, t. IV, s. 93-96; Н. Д. Протасов, *Алтарные преграды в пещерных храмах Апулии*, «Светильник» 1915, № 9-12, s. 46-49; idem, *Иконология нижнего яруса иконостаса XIV-XV века (Фрески алтарных столпов Успенского собора в Звенигородe)*, «Богословский вестник» 1916, январь, s. 63-76; Н. А. Сперовский, *Старинные русские иконостасы*, «Христианское чтение» 1891 ноябрь-декабрь, s. 337-353; 1892 март-апрель, s. 162-176; 1892 май-июнь, s. 321-334; 1892 июль-август, s. 3-17; 1892 ноябрь, s. 522-537; 1893 сентябрь-октябрь;

⁵ М. А. Ильин, *Некоторые предположения об архитектуре русских иконостасов на рубеже XIV-XV вв.*, w: *Культура Древней Руси*, Москва 1968, s. 79-88.

⁶ *Иконостас. Происхождение – развитие – символика*, red. А. М. Лидов, Москва 2000. W książce można znaleźć odwołania do publikacji o ikonostacie publikacjom L. Betina, J. Labrecque-Prevouchine, E. Smirnowej, W. Sorokatego, A. Mielnika, T. Czukowej, A. Kopyrowskiego i innych.

⁷ А. М. Лидов, *Иконостас: итоги и перспективы исследования*, w: *Иконостас...*, о.с, s. 11-32.

wią prawdziwą «białą plamę». W emblematyczny sposób oddaje to stan świadomości rosyjskiej, ale i szerzej, światowej bizantynistyki. Zaważył na tym XIX wiek. Uczeni rosyjscy, a później radzieccy postrzegali Ukrainę i Białoruś jako peryferie swojego Imperium, nie poświęcając im należytej uwagi. Kondakow w 1927 roku pisał: „Musimy pamiętać, że ponad trzy czwarte Rosji, czyli Ukraina, Nowa Rosja wzdłuż Wybrzeża Morza Czarnego, Rosja Zachodnia [czytaj: Białoruś – przyp. aut.] i Syberia nie miały wcale własnego malarstwa ikonowego i musiały sprowadzać ikony ze środkowej Wielkiej Rusi, których nieznane formy były dziwne i obce...”⁸ Czterdzieści lat później Grabar omawiając malarstwo ikonowe XVII w. podkreśla duży (choć – w przypadku Rzeczypospolitej - słabo udokumentowany) wpływ malarstwa rosyjskiego na sąsiednie kraje, a wpływu odwrotnego, który w XVII wieku był silniejszy (zwłaszcza w przypadku Kijowa) nie zauważa zupełnie.⁹ Owa „wielkoruska” optyka została przejęta przez badaczy zachodnich i amerykańskich, a poprzez publicystykę popularnonaukową zakorzeniła się w powszechnej świadomości i pokutuje do dziś.¹⁰

Badania dotyczące sztuki zachodnioruskiej rozwijały się w pewnej izolacji. Rozpoczęło się od zainteresowania ikonostasem ukraińskim. Na jego fenomen pierwsi zwrócili uwagę uczeni polscy L. Wierzbicki i W. Dzieduszycki w związku z *Wystawą archeologiczną polsko-ruską* urządzoną we Lwowie w 1885 roku.¹¹

⁸ Kondakov, *The Russian Icon*, Oxford 1927, rozdz. XI: The late XVIIth century. Decadence., s. 203.

⁹ A. Grabar, *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, Paris 1968, t. 2, s. 939-963: *L'Expansion de la peinture russe aux XVIe et XVIIe siècles*.

¹⁰ Aby nie mnożyć przykładów poprzestańmy na prezentacji malarstwa ikonowego pióra wybitnych specjalistów, w której do tradycyjnych regionów Grecji, Bałkanów i Rusi-Rosji dołączono rozdziały na temat ikon Gruzji oraz Wołoszczyzny i Mołdawii, nie zauważając zupełnie istnienia Ukrainy i Białorusi. K. Weitzmann, G. Alibegašvili, A. Volskaya, M. Chatzidakis, G. Babić, M. Alpatov, T. Voinescu, *Le Icône*, Milano 1981 (1), 1982 (2). Wersja francuska: *Le Icône*, tłum. J. Cyrot, Paris 1992.

¹¹ L. Wierzbicki, *Ikonostas*, w: *Wystawa archeologiczna polsko-ruska urządzona we Lwowie w roku 1885*, przedm. W. Dzieduszycki, Lwów 1886, s. 2-3; W. Dzieduszycki, *Ikonostas Bohorodczański*, „Przegląd Archeologiczny”, Lwów 1886, z. 4. W okresie międzywojennym badania podjęli uczeni ukraińscy, przede wszystkim H. Świącicki: (I. Свенціцький, *Іконопись Галицької України XV-XVI віків*, Львів 1928; idem, *Ікони Галицької України XV-XVI віків*, Львів 1929) oraz J. Konstantynowicz, *Ikonostasis. Studien und Forschungen*, t. 1, Lwów 1939. Konstantynowicz który przez wiele lat przygotowywał monografię ikonostasu zachodnioukraińskiego. Zdołał opublikować tylko pierwszy tom prezentujący genezę przegrody ołtarzowej. Gromadzone przez lata materiały do drugiego tomu wraz ze zbiorem fotografii (1929, 1930) tworzą pokaźne archiwum, dotychczas nie wydane: Archiwum Konstantynowicza: J. B. Konstantynowicz, *Ikonostasy wieku XVII na zachodnio-ukraińskim terytorium etnograficznym w granicach dawnej Rzeczypospolitej Polskiej*, t. 1, Lwów 1929 (maszynopis pracy doktorskiej, Muzeum Zamek w Łańcucie), idem, *Ikonostasy XVII w. w granicach dawnych diecezji: przemyskiej, bełskiej i chełmskiej. Próba charakterystyki*, t. 2 (album fotografii), Sanok 1930 (Archiwum J. Konstantynowicza w Muzeum Budownictwa Ludowego w ; Sanoku i w Bibliotece Akademii Nauk im. W. Stefanyka we Lwowie). Po wojnie i w czasach nam współczesnych problematyką ukraińskiego ikonostasu zajmowali się m. in. M. Bath, W. Jarema, J. Dwirnyk, Z. Szanter, G. Druziuk i L. Skop, W. Aleksandrowycz, E. Pitatieliewa, S. Taranuszenko, J. Ostrowskyj, J. Giemza, W. Deluga i M. Janocha. Bibliografię można znaleźć: M. Janocha, , s. 111-136, przypisy 25-19.

Zainteresowanie ikonostasem białoruskim rozpoczęło się od badań N. Wysoc-koj i E. Wietiera i I. Duchan.¹² Aktualnie kontynuuje je G. A. Flikop-Swito, która podsumowuje i rozszerza wyniki dotychczasowych badań.¹³

Niezależnie od badań naukowych nad ikonostasem, prowadzonych przez historyków i historyków sztuki od połowy XIX wieku, na początku XX wieku pojawiła się bardzo oryginalna refleksja filozoficzno-teologiczna nad ikonostasem ojca Pawła Florenskiego, bazująca na myśli religijno-filozoficznej rosyjskich myślicieli „srebrnego wieku”: Sołowiowa, Bierdiajewa i Bułgakowa. Poetyzujące studium Florenskiego *Ikonostas*, dalekie od naukowej precyzji, interpretuje ikonostas w kategoriach teologiczno-filozoficznych, jako wyraz doświadczenia religijnego, jako jeden z najgłębszych przejawów prawosławnej duchowości rosyjskiej. Ojciec Florenski wskrzesił, a w pewnym sensie wypracował teologię ikony i w jej perspektywie ukazał teologię ikonostasu i świątyni. Jego śladami poszedł L. Uspieski, Evdokimov i inni rosyjscy myśliciele, mający po dziś dzień rzesze epigonów i popularyzatorów.

Nowatorski projekt całościowego, syntetyczno-krytycznego ujęcia teologii ikony, w tym teologii ikonostasu, w epoce „srebrnego wieku” rosyjskiej myśli filozoficzno-teologicznej stworzyła i realizowała przez kilkanaście lat Irina Tatarova, w ramach założonej przez siebie Komisji Speculum Byzantinum Wydziału Artes Liberales na Uniwersytecie Warszawskim. Doktor Irina Tatarova zmarła 30 października 2021. Jej pamięci poświęcony jest niniejszy artykuł.¹⁴

Na pierwszym z zamieszczonych zdjęć (**fol. 1**) Irina Tatarova wpatruje się w ikonę Matki Boskiej Jableczyńskiej. Od tej ikony rozpoczniemy naszą opowieść o białoruskim ikonostasie. Konserwacja tej ikony, jak również współczesnej jej ikony św. Onufrego, dokonana przez Annę Derentowicz-Zakrzewską w latach 2020/21 w Warszawie, odsłoniła nowe szczegóły stylistyczne, kolorystyczne i paleograficzne, wskazujące na warsztat mołdawski. Witali Michalczuk, doktorant Seminarium Speculum Byzantinum, wychodząc od badań jableczyńskich ikon Hodegetrii i Św. Onufrego, przeznaczonych do rzędu namiestnego pierwotnego ikonostasu w klasztornej

¹² Э. Ветер, *Об особенностях белорусского иконостаса*, «Художественное наследие» 34 (1978), nr 4; Н. Ф. Высоцкая, *Темперная живопись Белоруссии конца XV-XVIII веков в собрании Государственного художественного музея БССР*, Минск 1986; eadem, *Ікананіс Беларусі XV-XVIII стагоддзяў*, Минск 1992; И. Н. Духан, *О программе и составе иконостасов Белорусии XVII-XVIII веков*, «Советское славяноведение» 1988 nr 2, s. 70-84.

¹³ Г.А. Фликоп-Свито, *Иконостасы Белорусских православных и греко-католических храмов в XVII - начале XIX века: сравнительный аспект*, «Обсерватория Культуры» 2016, Т. 13, № 5, s. 564-574; Г.А. Фликоп-Свита, *Іканастас Успенскага Сабора у Жыровічах: новыя звесткі на пытанні атрыбуцыі*, «Беларускі Гістарычны Часопіс», 2 (211) люты 2017 год, с. 14-24.

¹⁴ I. Tatarova, *Ikona miejscem spotkania. Ikona i artysta*, w: *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Między pamięcią i oczekiwaniem*, red. U. Cierniak, ks. J. Grabowski, Częstochowa 2006, s. 257-265; Eadem, *Ежи Новосельский Икона как условие. Вступительные замечания к изучению проблематики творчества и мысли Ежи Новосельского*, "Series Byzantina. Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art" XVIII, 2020, pp. 103-120. Badania ś. p. Iriny Tatarovej kontynuowane są obecnie w ramach kierowanej przez nią Komisji Speculum Byzantinum. Na Wydziale Artes Liberales UW.

cerkwi w Jabłecznej, podjął próbę hipotetycznej rekonstrukcji owego ikonostasu. Michalczuk powiązał powstanie owego ikonostasu z wykonaniem obu zachowanych ikon, proponując datację na lata trzydzieste XVI wieku.¹⁵ Badania autora wpisują się w wyniki wcześniejszych badań pierwotnej formy przegród ołtarzowych z XV i XVI wieku na terenie wschodniej Małopolski i Rusi Czerwonej, odtwarzanej na podstawie zachowanych ikon z tego czasu oraz elementów konstrukcyjnych ściany prezbiterium w najstarszych cerkwiach. Badania te wskazują jednoznacznie na wpływy bałkańskie.¹⁶ Michalczuk opracował także hipotetyczny projekt pierwotnego ikonostasu w klasztorze w Supraślu.¹⁷ Ze wzmianki w kronice monasteru supraskiego wiemy, że ikonostas ten, ukończony w 1557 r., oprócz Deesis i rządu świętecznego, posiadał także rząd proroków.¹⁸ Jest to najstarsza na terenie Rzeczypospolitej informacja archiwalna o istnieniu ikonostasu czterorzędowego.



Dr Irina Tatarova przed ikoną Matki Boskiej Jabłeczyńskiej podczas prac konserwatorskich w Warszawie w 2020 roku (fot. W. Michalczuk)

¹⁵ W. Michalczuk, *Ikona Bogurodzicy Jabłeczyńskiej i odnaleziony zespół XVI-wiecznych ikon klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej. Zarys losów, stylu, datowania i rekonstrukcja zespołu*, tekst w wersji cyfrowej, w posiadaniu autora. Artykuł stanowi rozdział opracowywanej na Seminarium Speculum Byzantinum Wydziału Artes Liberales UW pracy doktorskiej, poświęconej historii prawosławnego monasteru w Jabłecznej.

¹⁶ Свенціцкий 1928, s. 87-94; Konstantynowicz 1939, s. 235-265; Szanter, *Rola wzorów zachodnich w ukształtowaniu ikonostasu w XVII wieku na południowo-wschodnim obszarze Rzeczypospolitej*, „TeKa Konserwatorska. Polska Południowo-Wschodnia” t. 3, Rzeszów 1985, s. 103 z przypisem 11.

¹⁷ W. Michalczuk, *Suprański ikonostas. Próba rekonstrukcji plastyczno-architektonicznego zespołu z połowy XVI wieku*, tekst w wersji cyfrowej, w posiadaniu autora.

¹⁸ Notatka dotyczy zapłaty dla ikonopisca: *Иконнику, что деисус церковный золотом покладал и пророки и праздники и кивот и двери царские и икону жития Богородицы, дано за работу 36 коп. и 40 грошей*. Zob.: *Опись вещам Супрасльсого монастыря, составленная... архимандритом Сергеем Кимбарием, «Археологический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной России», t. 9, Вильно 1870, s. 49. Cyt. wg. Духан 1988, s. 72, bibliografia nr. 33. Ikonostas ten wspomina Piotr Mohyla w dziele *Литоґа або камієнь з проcy правды Церквє Святеј Православної Рускеј...*, Kijów 1644, s. 365.*

Z XVI wieku pochodzą także dwie inne, najstarsze informacje o ikonostasach na Białorusi. Oba obiekty miały strukturę trójrzędową, będącą rozbudowaną formą przegrody ołtarzowej. Inwentarz monasteru spaskiego w Kobryniu z 1549 r. szczegółowo opisuje główną przegrodę ołtarzową soboru: pomiędzy Deesis (*деисус полный на золоте*) i rzędem ikon namiestnych z carskimi wrotami znajdowało się *święt Pańskich obrazów pięć, i dziesięć niewielkich (праздников господних образов пять, а десять небеликих)*.¹⁹ Inwentarz monasteru leczczyńskiego pod Pińskiem z 1588 r. w opisie złożonej z 45 ikon przegrody ołtarzowej chramu uspienskiego wymienia *prazdników pozłocistych dwadzieścia (праздников позлотистых двадцать)*.²⁰ Z tych nielicznych archiwaliów można wnioskować, że w XVI wieku panowało spore zróżnicowanie w kompozycji ikonostasów i pewna doza dowolności w układzie i rozmieszczeniu ikon.

Od wspomnianych wzmianek archiwalnych i od proponowanych rekonstrukcji dwóch nieistniejących ikonostasów - jableczyńskiego i supraskiego, wskazujących na ich mołdawską proveniencję, przejdźmy do omówienia białoruskich ikonostasów następnego stulecia, z których dwa się zachowały po dziś dzień, i to *in situ*.

XVII-wieczne ikonostasy białoruskie znamy prawie wyłącznie z przekazów źródłowych. Zaczniemy zatem znów od materiału archiwalnego, posiadającego szczególną wartość dla omawianego tematu. W Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Białorusi w Mińsku zachował się rysunek księcia Bogusława Radziwiłła objaśniony podpisem „Ołtarz Główny w Borisowie” i zaopatrzony w szczegółowy opis ikonograficzny, wymieniający tematy poszczególnych ikon.²¹ Jest on datowany na lata czterdzieste XVII stulecia. Precyzyjny rysunek przedstawia ikonostas z zaakcentowanymi osiami horyzontalnymi i z pewnym udziałem dekoracji rzeźbiarskiej. Struktura ikonostasu borysowskiego wskazuje na silne wpływy Rusi Czerwonej, gdzie w latach dwudziestych XVII w. ustaliła się nowa forma ikonostasu, który można określić mianem zachodnioukraińskiego.

Program architektoniczno-ikonograficzny barokowego ikonostasu zachodnioruskiego odznacza się spistością i uporządkowaniem. Całość otrzymała postać wysokiej drewnianej konstrukcji niezależnej od architektury cerkwi, która, niczym wysoki ikonostas wielkoruski, zasłania prawie całość arkady sanktuarium. Kompozycja ikonostasu nabrała cech „małej architektury”, a poziome rzędy (*чины*), dotychczas komponowane niezależnie od siebie, zostały podporządkowane rytmice osi wertykalnych, wyznaczonych przez carskie i diakońskie wrota. Rząd święteczny został usytuowany, w przeciwieństwie do tradycji wielkoruskiej, ponad rze-

¹⁹ *Инвентарь Кобринского монастыря Св. Спаса (1949)*, w: *Акты, издаваемые Виленскою комиссией для разбора древних актов*, t. 6, Вильно 1892, s. 492-494.

²⁰ Д. И. Довгялло, *Пинский Лещинский монастырь в 1588 г.*, «Минская старина», вып. 1, Минск 1909, s. 115-118. Zob.: Духан 1988, s. 72.

²¹ ЦГИА РБ, ф. 694, оп. 1, ед. хр. 287, л. 1 – об. 2,7. Zob.: Духан 1988, s. 73, przypis 1-3.

dem namiestnym, a poniżej Deesis. Natomiast powyżej Deesis zostaje wprowadzony – wzorem ikonostasów wielkoruskich – rząd proroków. Bardzo istotną rolę w dekoracji barokowego ikonostasu zaczęła odgrywać rzeźba, której bogate ornamenty są naśladownictwem bądź transpozycją manierystycznych, a później barokowych wzorów zachodnich czerpanych z wzorników bądź wprost z polskich kościołów. Zdaniem Zofii Szanter «ikonostas barokowy na Rusi Czerwonej w XVII wieku uformował się nie w wyniku ewolucji tradycyjnej przegrody ołtarzowej, lecz wtórnie – z obramowań ikon.».²² Z rysunku księcia Radziwiłła nie wynika jednoznacznie, czy w dekoracyjnych zwieńczeniach powyżej Deesis znalazły się przedstawienia Proroków, czy zatem mamy do czynienia z ikonostasem czterorzędowym, czy tylko trójrzędowym.

XVII-wieczne ikonostasy zachodnioukraińskie, przy wszystkich zróżnicowaniach formalnych tworzą zjawisko dość jednolite.²³ Wydaje się, że w uformowaniu jego struktury doniosłą rolę odegrał ikonostas w cerkwi Przemienienia Pańskiego w Lublinie datowany na lata 1630-1633.²⁴ Nie był on dotąd przedmiotem szczegółowych badań. Forma wysokiego ikonostasu zasłaniającego sanktaorium wywodzi się z Rusi Moskiewskiej, jednak jego plastyczna realizacja inspirowana jest sztuką zachodnią.²⁵ Książę Radziwiłł, rzymski katolik, narysowany przez siebie ikonostas w Borysowie nazywa „Ołtarzem Głównym”. To nieporozumienie, w owej epoce powszechne, świadczy o postrzeganiu ikonostasu w kontekście podobieństwa formy do nastaw ołtarzowych rzymskokatolickich, a nie w kontekście funkcji, która jest całkowicie odmienna.²⁶ Rysunek ikonostasu w Borysowie jest jedynym zachowanym świadectwem oddziaływania zachodnioukraińskiego ikonostasu na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Szczątkowa ilość zachowanych archiwaliów i zabytków pozwala sformułować przypuszczenie, graniczące z pewnością, że ikonostas Borysowski jest świadectwem znacznie szerszego zjawiska na tym terenie.

²² Szanter 1985, s. 190. Zob. też: В. Ярема, *Традиції і нововведення в побудові іконостасів XVII та XVIII ст. у західних областях України*, „Православний вісник” 1961, nr 5, 6; С. Таранушенко, *О українському іконостасу XVII і XVIII віка*, „Збірник за ликовне уметности Матица Српска” 11 (1975), s. 111-145; idem, *Український іконостас*, „Записки Наукового Товариства імені Т. Шевченка” CCXXVII, 1994, s. 141-170; s. 111-145 i 1994, s. 141-170.

²³ Szanter 1985; W. Deluga, *Malarstwo i grafika cerkiewna w dawnej Rzeczypospolitej*, Gdańsk 2000, rozdz. V, s. 93-105.

²⁴ Konstantynowicz 1930, nr XXI; Z. Szanter, *Ikonostas z cerkwi Przemienienia Pańskiego w Lublinie. Zagadnienie wpływów zachodnich w sztuce cerkiewnej*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. A. Miłobędzkiego (UW), maszynopis, Warszawa 1977, fot. 2; G. Kuprianowicz, M. Roszczenko, *Cerkiew prawosławna Przemienienia Pańskiego w Lublinie*, Lublin 1993, fot. s. 6.

²⁵ Wielokrotnie wskazywano na pewne pokrewieństwo pomiędzy XVII-wiecznym ikonostasem zachodnioukraińskim a barokowymi fasadami katolickich kościołów i nastawami ołtarzowymi w ich wnętrzach, E. В. Питателева, *Некоторые вопросы становления барочных форм украинских иконостасов: К проблеме украинско-русских художественных связей*, «Филевские чтения» 1993 nr 7, Москва 1994, s. 85.

²⁶ Janocha 2018, s. 97-99.

Z opisów oraz przedwojennych fotografii dobrze znany jest barokowy ikonostas dla cerkwi Zwiastowania Pańskiego w monasterze w Supraślu, który w latach 1640-1664 zastąpił stary ikonostas XVI-wieczny, o którym była mowa. To monumentalne dzieło odróżnia się swoją formą architektoniczną, bogatą dekoracją snycerską oraz koncepcją ikonograficzną.²⁷ Ikony, bardzo dużych rozmiarów, zostały przemalowane w XVIII wieku, albo w tymże stuleciu powstały. Zrezygnowano z rzędu święteckiego, natomiast do rzędu apostołskiego Deesis dodano po bokach Pokłon Trzech Króli i Ofiarowanie Pańskie.²⁸

Imponującą strukturą architektoniczną odznaczał się ikonostas z soboru św. Ducha monasteru tupiczewskiego w Mścisławiu.²⁹

Przejdźmy do artefaktów. Na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego zachowały się do dziś tylko dwa ikonostasy z XVII wieku.

Jednym z nich jest monumentalny ikonostas cerkwi św. Mikołaja w Mohylewie (1669-1672), podporządkowany dyscyplinie pionowych osi (fot. 2).³⁰ Do ikonostasu głównego dobudowano po bokach dwa symetryczne mniejsze ikonostasy czterorzędowe, zamykające przylegające do sanktuarium pomieszczenia (*приделы*), zaopatrzone w osobne ołtarze.³¹ W tym samym mieście w zniszczonej podczas wojny cerkwi Chrztu Pańskiego (Bogojawleńskiej) znajdował się ikonostas z 1636 roku, ukończony w XVIII w., z ikonami A. Pigarewicza.³² Tymi, i im podobnymi ikonostasami Mohylewa i innych cerkwi białoruskich „rzeźbionymi, złożonymi, wielkimi, solidnej roboty” zachwycał się rosyjski podstoli P. A. Tołstoj, przejeżdżający przez ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego w 1697 i 1699 roku.³³

Na ikonostasie nikołajewskim z Mohylewa wzorował się zapewne ikonostas w nieistniejącym już soborze troickim w monasterze św. Marka koło Witebska, wykonany na początku lat 90-tych XVII w.³⁴

²⁷ Deluga 2000, s. 101.

²⁸ Николай архимандрит, *Супрасльскій Благовещенскій монастирь*, Санкт Петербург 1892, s. 140-141; L. Lebedzińska, *Freski z Supraśla. Katalog wystawy. Muzeum Okręgowe w Białymstoku*, Białystok 1968, fot. 12; Духан 1988, fot. s. 74.

²⁹ Духан 1988, s. 82 z przypisem 11.

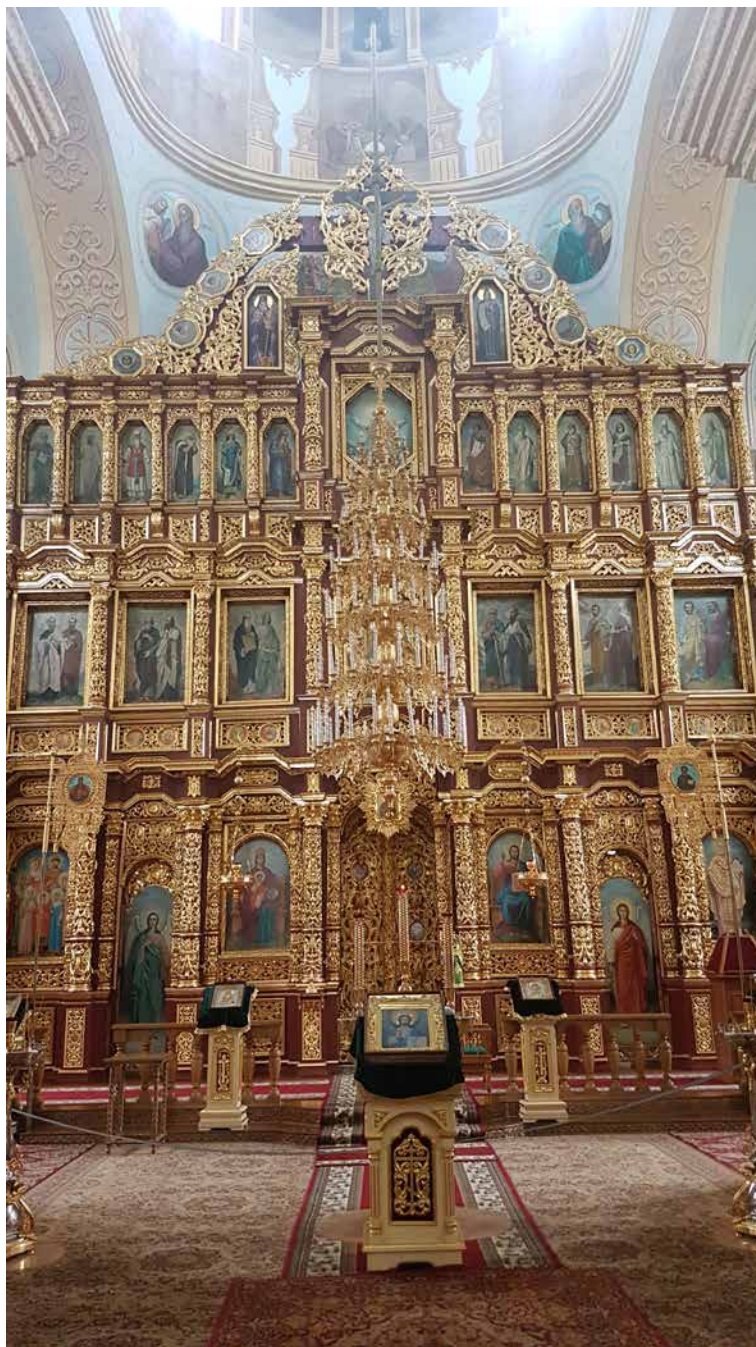
³⁰ Духан 1988, s. 72, bibliografia nr. 39, rys. s. 76. И. Н. Слюнькова, *Монастыри восточной и западной традиций. Наследие архитектуры Беларуси*, Москва 2002, fot. 36-38.

³¹ И. Н. Слюнькова, *Монастыри восточной и западной традиций. Наследие архитектуры Беларуси*, Москва 2002., fot. 57-58.

³² А. М. Кулагін, *Праваслаўныя храмы на Беларусі. Энцыклапедычны даведнік*, Мінск 2001, s. 262; Слюнькова 2002, fot. 34.

³³ Слюнькова 2002, fot. 51. Духан 1988, s. 70.

³⁴ Cerkwie Chrztu Pańskiego w Mohylewie i św. Trójcy w Witebsku fundowali Ogińscy. W pracach nad ikonostasem witebskim uczestniczył, wraz z miejscowymi artystami, snycerz I. Mohylewicz z Mohylewa. Zob.: Духан 1988, s. 73 z przypisami 4-5, bibliografia nr 41.



Ikonostas w cerkwi św. Mikołaja w Mohylewie, 1669-1672 (fot. M. Janocha)



Ikonostas w cerkwi monasteru w Żyrowicach, 1676-1704, stan z roku 2009, przed pseudokonserwacją (fot. M. Janocha)

Drugim zachowanym XVII-wiecznym ikonostasem na Białorusi jest ikonostas w głównej cerkwi monasteru w Żyrowicach (fot. 3). W dotychczasowej białoruskiej literaturze przedmiotu datowany był na lata 1732-33.³⁵ Najnowsze badania G. Flikop-Swita, oparte na kwerendzie w Archiwum Sankt-Petersburskiego Instytutu

³⁵ А.А. Ярошевич, *Проблемы атрибуции иконостаса Успенского собора Жировичского монастыря*, «XI Филевские чтения. Тезисы конференции 24-26 декабря 2012 года». Москва 2012, с. 113-115.

Historii Rosyjskiej Akademii Nauk (АСПБИИ РАН), wskazują jednoznacznie, że ikonostas żyrowicki (dokument z epoki używa określenia „Ołtarz Główny”, jak na rysunku ikonostasu w Borysowie) został ufundowany przez marszałka wielkiego litewskiego Aleksandra Hilarego Pałubickiego w roku 1676, a więc siedem lat po nikolajewskim ikonostasie mohylewskim.³⁶ Snycerka jest dziełem mistrza Jana Radwańskiego. Dokument wizytacyjny z roku 1704 wspomina o ikonostasie żyrowickim jako już ukończonym. Analiza stylistyczna potwierdza datowanie obiektu na ostatnią ćwierć XVII wieku. We wspomnianym dokumencie wizytacyjnym wymienione zostały także ołtarze boczne, w liczbie siedmiu, szerzej opisane w „Zbiorze wiadomości historycznych o monasterze żyrowickim” Antoniego Zawadzkiego z 1713 roku: ołtarz Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej z około 1666 roku i ołtarz św. Franciszka, oba fundowane przez tercjarza franciszkańskiego Franciszka Białeckiego, ołtarz błogosławionego Jozafata ufundowany przez starostę chwejdańskiego Kazimierza Wołowicza około 1688 roku, ołtarz Pokrowu Matki Bożej, ufundowany przez bractwo miłosierdzia, ołtarz w kaplicy św. Bazylego Wielkiego, ufundowany przez chorążego pińskiego Wasyla Poddębskiego, ołtarz świętego Krzyża, ufundowany przez samego Pałubickiego, ołtarz św. Mikołaja, „ufundowany, wykonany prostą stolarską robotą i pomalowany przez pana Łukasza Rosadowskiego, z tej przyczyny, że kiedy był w niewoli zobaczył świętego Mikołaja”, wreszcie ołtarz świętych Apostołów Piotra i Pawła, ufundowany przez mieszczanina wileńskiego Porfeniusza Bacewicza. Powyższe informacje zaświadcza o powszechnym zwyczaju fundowania w cerkwiach unickich od 2 połowy XVII wieku ołtarzy bocznych, wzorowanych na bocznych ołtarzach kościelnych. Po kasacie unii były one masowo usuwane jako przejaw polonizacji i katolicyzacji. Czy na tych bocznych ołtarzach sprawowano liturgię – pozostaje pytaniem otwartym. Wąskie mensy ołtarzowe w zachowanych obiektach (będzie o tym mowa przy okazji cerkwi w Hannie) wskazują, że obiekty te były raczej formą rozbudowanego kiotu, imitującego jedynie formę bocznego ołtarza.

Sam ikonostas żyrowicki po 2010 roku uległ żalostnej pseudokonserwacji, o podłożu ideologicznym: usunięto niemal wszystkie barokowe ornamenty oraz sylwetowe wizerunki dwóch aniołów flankujących ostatnią kondygnację, a cenne ikony z przełomu XVII i XVIII wieku zastąpiono współczesnymi, naśladującymi szkołę moskiewską z XV wieku.

Kompozycje ikonostasów z Supraśla, Mohylewa i Żyrowic prezentują różne rozwiązania mniej lub bardziej spokrewnione z XVII-wiecznymi ikonostasami ukraińskimi. Łączy je duży udział snycerki, odróżnia natomiast silniej akcentowany wertykalizm, większa swoboda kompozycyjna, duże rozmiary ikon, zwłaszcza z rzędu Deesis. Próbę charakterystyki odrębności XVII-wiecznych ikonostasów białoruskich w stosunku do ukraińskich przeprowadziła E. Wietier, a ostatnio G. Flikop-Swita.³⁷

³⁶ Г.А. Флікоп-Свита, 2017, s. 14-24. АСПБИИ РАН Ф. 52, оп. 1, д. 164, л. 21 отв.

³⁷ Ветер 1978, s. 188; Г.А. Флікоп-Свито, 2016, Т. 13, № 5, s.564-574; Г.А. Флікоп-Свита 2017 год, с. 14-24.

W uformowaniu dużych ikonostasów białoruskich ważną rolę odegrały polskie renesansowe i barokowe nastawy ołtarzowe, takie, jak główny ołtarz kościoła cystersów w Pelplinie (1623-1640) i kościoła augustianów w Krakowie na Kazimierzu (datowany w szerokim przedziale między 1634 a 1674).³⁸

Na uwagę zasługuje wspomniane zjawisko „ikonostasu potrójnego”, który pojawia się w obu cerkwiach w Mohylewie. W XVIII wieku taki potrójny ikonostas będzie miał tendencje do ujednoczenia formy architektonicznej i w tej postaci rozpowszechni się w Kijowie, na lewobrzeżnej Ukrainie, a także w Rosji. Ma to pewien związek ze spopularyzowaniem nowego planu cerkwi, wzorowanego na planach trójnawowych kościołów, zamkniętych od wschodu trzema apsydami. W ten sposób na zamknięciu bocznych naw znalazły się okazałe ikonostasy, zaś dawne pomieszczenia *prothesis* i *diakonikon* otrzymały funkcję symetrycznych kaplic bocznych z osobnymi ołtarzami.

Wspólnota ukraińsko-białoruskiej przynależności politycznej i wyznaniowej sprzyjała ożywionej wymianie artystycznej. Kontakty artystyczne przekraczały jednak granice wyznaniowe.

Kiedy po połowie XVII w. znaczna część obszaru zadnieprzańskiego ze Smoleńskiem, Czernihowem oraz całym Kijowem została przyłączona do Rosji, forma rzeźbiarskich ikonostasów ukraińsko-białoruskich mocno oddziaływała na ikonostasy w Carstwie Rosyjskim.³⁹ W latach 1683-1685 warsztat białoruski Klimy Michajłowa i Dorofieja Zołotariewa wykonał ikonostas dla soboru smoleńskiego klasztoru nowodziewiczego w Moskwie. Dziełem warsztatu białorusko-ukraińskiego jest ikonostas w soborze monasteru swińskiego koło Briańska.⁴⁰ Monumentalny wariant potrójnego, pięciorzędowego ikonostasu wykonał w latach 1730-1740 ukraiński mistrz Siła Trusicki dla soboru uspińskiego w Smoleńsku.

Barokowe ikonostasy ukraińskie, białoruskie i rosyjskie staną się inspiracją dla wielu ikonostasów bałkańskich w Bułgarii i Serbii, nawet na samym Atosie, gdzie przetrwają do połowy XIX w. W ten sposób sztuka Rusi spłaciła artystyczny dług zaciągnięty na Świętej Górze u początków chrześcijaństwa.⁴¹

³⁸ M. Karpowicz, *Barok w Polsce*, Warszawa 1988, s. 291-292. Zob.: Слюнькова 2002, s. 141-145.

³⁹ O ikonostasach rosyjskich XVII w.: И. Л. Бусева-Давыдова, *Русский иконостас XVII века: генезис типа и итоги эволюции*, w: *Иконостас 2000*, s. 621-650. O powiązaniach barokowych ikonostasów ukraińskich i rosyjskich: Питателева 1994.

⁴⁰ Warsztaty wykonujące niektóre ikonostasy (np. Briańsk) w literaturze białoruskiej określane są jako białoruskie, zaś w ukraińskiej jako ukraińskie (В. Г. Пуцко, *Востоочнославянские искусства рубежа XVII-XVIII веков в системе культуры русского государства*, «Филевские чтения» 1993 nr 7, Москва 1994, s. 41).

⁴¹ O postbizantyńskich ikonostasach w Bułgarii: M. Kiel, *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period*, Assen-Maastricht 1985, rozdz. VIII *Thematic and stylistic aspects of Post-Byzantine Painting in Bulgaria*, s. 272-349. Autor wskazuje na wpływ Zachodu. O wielkich ikonostasach Athosu: К. Δ. Καλοκρις, *Αθως. Θεματα αρχαιολογίας και τέχνης*, Αθίνα 1963, rozdział *A Study of Post-Byzantine screens on the Holy Mountain*, s. 173-216. Autor pisze o wielkich barokowych rzeźbionych ikonostasach z XVII w. w athoskich cerkwiach klasztornych: św. Demetriusza i Xenophontos, w katolikonie monasteru Molivokkli-



Ikonostas w cerkwi św. Jerzego w Dawidgródku na Polesiu, 2 ćw. XVIII - pocz. XIX w., stan z roku 2017, po pseudokonserwacji

Zachowane ikonostasy białoruskie z XVIII w. można policzyć na palcach jednej ręki. Są one skromniejsze od bogatych ikonostasów ukraińskich, ale za to bardziej zróżnicowane. Przetrwały one w paru wiejskich cerkwiach w cerkwiach zachodniego Polesia⁴²: św. Jerzego w Dawidgródku z 2 ćw. XVIII w. (fot. 4),⁴³ w Ol-

sia i w kaplicy św. Jana Chrzciciela w klasztorze Iwiron, z XVIII w. (1711) w katolikowni Grigoriou i z XIX w. w katolikonach monasterów Koutloumousiou, Dionisiou i Esfigmenou oraz w jednej z kaplic w Watopedi.

⁴² *Іканіс Заходняга Палесся XVI-XIX стст.*, red. В. Ф. Шматаў, Мінск 2002.

⁴³ *Жывапіс Беларусі XII-XVIII стагоддзяў*. Праца зборова, вступ Н. Ф. Высоцкая, Мінск 1980, fot.

chomelu⁴⁴, w Berezowiczach⁴⁵ i w Ołtuszu, gdzie w strukturę ikonostasu z 1830 r. wkomponowano ikony z XVI-XVIII w. pochodzące zapewne z poprzednich ikonostasów.⁴⁶ Ten pierwszy, z Dawidgródka, to kolejny żalony przykład amatorskiej pseudokonserwacji, w której zabytkowe ikony zostały całkowicie zamalowane, a właściwie namalowane na nowo.



Ikonostas z cerkwi w Szereszewie na Polesiu, 2 poł. XVIII i pocz. XIX w., obecnie Państwowe Muzeum Sztuki Białoruskiej w Mińsku

Ikonostasy z Oborowa (poł. XVIII w.)⁴⁷ i Szereszewa (2 poł. XVIII w.) (fot. 5)⁴⁸ zostały przeniesione do Muzeum Narodowego Sztuki Białoruskiej w Mińsku. Z ikonograficznego punktu widzenia najciekawszy jest ikonostas w Szereszewie,

77-79; А. М. Кулагін, *Праваслаўныя храмы на Беларусі. Энцыклапедычны даведнік*, Мінск 2001, s. 68.

⁴⁴ Кулагін 2001, s. 9.

⁴⁵ Духан 1988, fot. s. 79.

⁴⁶ Кулагін 2001, s. 149.

⁴⁷ *Жывапіс Беларусі*, fot. 86-88.

⁴⁸ *Гісторыя беларускага мастацтва*, т. 2, *Другая палова XVI – канец XVIII стагоддзя*, Я. М. Сахута, Мінск 1988, s. 270-273; Высоцкая 1992, fot. 130 (cały ikonostas); *Жывапіс Беларусі*, fot. 93-107 (pojedyncze ikony).

którego rząd świąteczny składa się aż z 24 scen. Do cyklu włączono tematy z historii życia Maryi, bardzo rzadko umieszczane w rzędzie świątecznym.

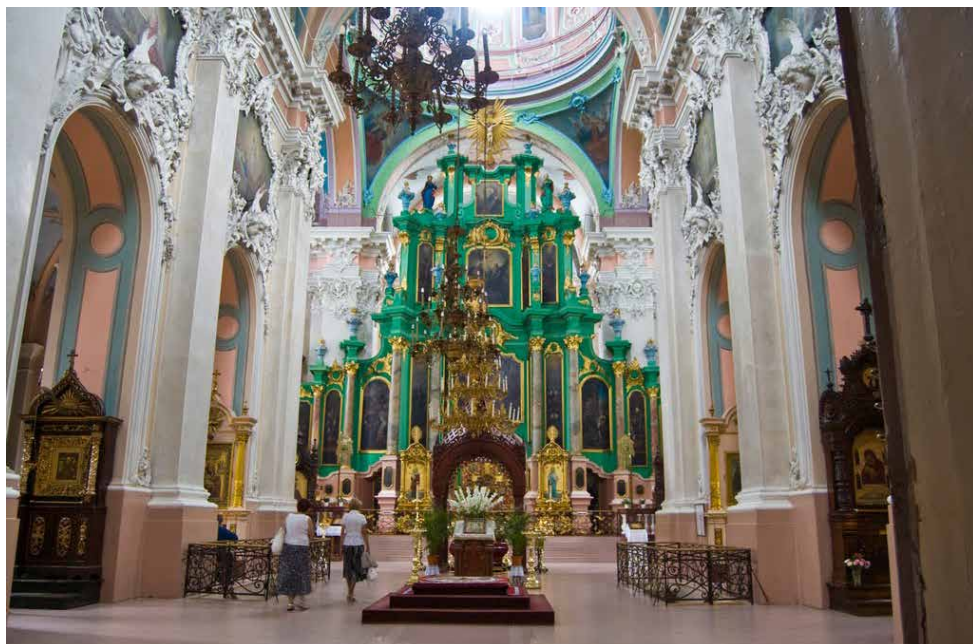
Na podstawie źródeł archiwalnych Wysocka wymienia liczne niezachowane XVIII-wieczne ikonostasy na Białorusi. Do najokazalszych należał sześciorzędowy ikonostas w cerkwi św. Michała w Słucku na Ostrowie (1795).⁴⁹ Pięciorzędowe ikonostasy znajdowały się m. in. w cerkwiach: św. Mikołaja (1743) i Narodzenia Maryi (1790) w Braginie, św. Mikołaja w Brześciu (1759) i w Petrykowie (1772). Czterorzędowe ikonostasy były w cerkwiach we Wiałemiczach (1724), Babczynie (1740), Prusach (1772) i Grusznie (1792). Najpopularniejsze były ikonostasy trójrzędowe bądź przegrody ołtarzowe z dwoma lub jednym rzędem ikon. Ogółem w stu analizowanych przez Wysocką XVIII-wiecznych cerkwiach był jeden ikonostas sześciorzędowy, 8 pięciorzędowych, 5 czterorzędowych, 23 trójrzędowe, 22 dwurzędowe i 26 jednorzędowych.⁵⁰



Ikonostas w soborze sofijskim w Połocku, Jan Krzysztof Glaubitz, ok. 1750-1760 (fot. M. Janocha)

⁴⁹ Высоцкая 1992, s. 15. Кулагин podaje, że ikonostas był czterorzędowy i miał 20 ikon. Кулагин 2001, s. 293.

⁵⁰ Высоцкая 1992, s. 15-16.



Ikonostas w cerkwi św. Ducha w Wilnie, Jan Krzysztof Glaubitz (?), lata 50-te XVIII w. (fot. domena publiczna)

Ważnym przejawem okcydentalizacji osiemnastowiecznej architektury cerkiewnej, której towarzyszyła latynizacja obrządku wschodniego, jest upodobnienie wielu ikonostasów do późnobarokowych kolumnowych nastaw ołtarzowych. W soborze sofijskim w Połocku, przebudowanym przez Jana Krzysztofa Glaubitza, ikonostas z ok. 1750-1760 otrzymał formę murowanej, wielokolumnowej, ażurowej nastawy, w duchu wileńskiego baroku (fot. 6),⁵¹ zachowując przy tym charakter przegrody, z ołtarzem usytuowanym za carskimi wrotami. Podobnie rozwiązano potrójny rzeźbiarski ikonostas w wileńskiej cerkwi św. Ducha z tego samego czasu (fot. 7).

Podobne warianty, nie rezygnujące z przegrody ołtarzowej, pojawiają się w latach 70-tych w cerkwiach lwowskich: w soborze św. Jura (proj. Jan Kanty Fesinger, rzeźba Michał Filewicz, ikony Łukasz Doliński)⁵² oraz w cerkwi uspienskiej z 1773 r. (Michał Filewicz i Franciszek Olędzki).⁵³

Ostateczną konsekwencją przemian okcydentalizacyjnych, zaaprobowanych przez unicki synod zamojski w 1720 r., było całkowite odślonienie ołtarza wraz

⁵¹ S. Lorentz, *Jan Krzysztof Glaubitz architekt wileński XVIII w.*, Warszawa 1937, s. 27, fot. 20.

⁵² J. Kowalczyk, *Latynizacja i okcydentalizacja architektury greckokatolickiej XVIII w.*, „Biuletyn Historii Sztuki” 42 (1980), nr 3-4, s. 350-351, fot. 6.

⁵³ Poprzedni ikonostas został przeniesiony do cerkwi w Grzybowicach Wielkich, o czym wyżej była już mowa.

z ustawionym na nim tabernakulum. Wiązało się to z przekształceniem ikonostasu w nastawę ołtarzową, czemu towarzyszyło rozpowszechnienie rzeźby pełnofiguranej.



Nastawa ołtarzowa w cerkwi katedralnej (obecnie kościół) w Chełmie, Paweł Polejowski, 1735
(fot. domena publiczna)

Wczesnym przykładem całkowitego zerwania z ideą przegrody ołtarzowej jest przyścienna nastawa głównego ołtarza i ołtarzy bocznych w katedrze unickiej w Chełmie (proj. Paweł Polejowski, 1735, wzorowany na ołtarzu Andrea del Pozzo w kościele S. Ignazio w Rzymie) (fot. 8),⁵⁴ Podobne, choć mniej monumentalne rozwiązanie prezentują cerkwie bazylikańskie na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego, m. in. w Sućkowie k. Oszmiany (1731), w Berezweću (przed 1767) i w Borunach k. Oszmiany (proj. Grzegorz Świdziński, 1782) (fot. 9).⁵⁵

Po synodzie zamojskim w nowobudowanych lub przebudowywanych cerkwiach unickich zamiast ikonostasów masowo buduje się przyścienne ołtarze z bogatymi barokowymi nastawami, na wzór ołtarzy rzymskokatolickich w polskich i litewskich kościołach. To doniosłe zjawisko nie jest dotąd należycie przebadane. Do naszych czasów przetrwały jedyne nieliczne cerkwie z oryginalnym

⁵⁴ J. Kowalczyk, *Andrea Pozzo a późny barok w Polsce. Traktat i ołtarze*, „Biuletyn Historii Sztuki” 37 (1975), nr 2, s. 166-168, fot. 4.

⁵⁵ Kowalczyk 1980, fot. 2, 4, 5.

XVIII-wiecznym wystrojem „kościelnym”. Najlepiej zachowana jest drewniana cerkiew w Hannie, fundacji Hieronima Floriana Radziwiłła, budowana w latach 1739-42. Jej wystrój, poddany w ostatnich latach całkowitej, wzorcowej konserwacji, z ołtarzem głównym i pięcioma ołtarzami bocznymi, (w tym dwoma iluzjonistycznymi) został ukończony w połowie XVIII wieku (**fot. 10**). Podobna zmiana w Cerkwi prawosławnej była nie do zaakceptowania.



Nastawa ołtarzowa w cerkwi (obecnie kościół) w Borunach k. Oszmiany, Grzegorz Świdziński, 1782
(fot. domena publiczna)



Wnętrze cerkwi w Hannie z ołtarzem głównym i ołtarzami bocznymi, 1742-1750. (fot. domena publiczna)

To tylko kilka najbardziej spektakularnych przykładów procesu przekształcania ikonostasu w nastawę ołtarzową, który był równoległy do spontanicznego procesu przekształcania formy cerkwi w kościół oraz ikony w obraz.

Cennych informacji na temat ikonostasów dostarczają dokumentacje wizytacji parafialnych wprowadzanych w cerkwiach unickich już w XVII wieku pod wpływem Soboru Trydenckiego. Interpretacja tych źródeł nasuwa jednak poważne trudności, bowiem opisy rzadko dają precyzyjne wyobrażenie wystroju wnętrza. Przyczyna tego zjawiska tkwi w braku jednolitej terminologii oraz wielości pojęć stosowanych do opisu poszczególnych części ikonostasu. Zacytujmy dwa spośród wielu opisów analizowanych przez M. Kruka: „Carskie Drzwi, Namisne Obrazy, Archierey, Prazniki, Apostoły, Prorocy, snycersky roboty Malowanie Pięknie” (Topolnica, 1765), „In deisus czyn apostołski z praznikami jest wielce podły prostej roboty Rybotyckiey...” (Królik, 1761).⁵⁶ Wielekroć powtarzające się w aktach słowo *deisus* (*deucyc*) mogło – podobnie jak w całej literaturze staroruskiej - oznaczać bądź ściśle temat ikonograficzny (trimorfon: Chrystus adorowany przez Maryję i św. Jana Chrzciciela), bądź cały rząd w ikonostasie, bądź wreszcie cały ikonostas. Świadczy to o randze centralnego tematu ikonograficznego, który wyznaczał kierunek interpretacji teologicznej ikonostasu, ale – być może - także i o tym, że iko-

⁵⁶ Kruk 2000, s. 214-219, przyp. 44 i 63.

nostas nie był postrzegany jako całość pod względem kompozycji artystycznej.⁵⁷ Termin «ikonostas» upowszechnia się bowiem, w dokumentach wizytacyjnych, dopiero w XIX stuleciu

Wycinkowe wyniki badań akt wizytacyjnych z końca XVIII i XIX wieku pozwalają, w pewnym uproszczeniu, na rekonstrukcję geografii przemian okcydentalizacyjnych ikonostasu. Jest to obraz bardzo zróżnicowany, przebiegający powoli i z oporami na terenach Małopolski i Rusi Czerwonej. Na terenach Beskidu Niższego i Bieszczad w opisie 20 cerkwi dekanatu jaśliskiego z 1761 roku ikonostasy znajdowały się w 18 cerkwiach. Tymczasem nieopodal, w dekanacie birczańskim, w 1817 r. ikonostasu nie było w 20 cerkwiach.⁵⁸ W latach 1789-90 w diecezji połockiej spośród 320 opisanych cerkwi tylko 20 miało ikonostasy (w tym w ośmiu były także ołtarze boczne), zaś w pozostałych 300 był ołtarz główny i ołtarze boczne.⁵⁹ W roku 1840 na terenie całej ówczesnej unickiej diecezji chełmskiej, posiadającej blisko 400 cerkwi, ikonostasy posiadało tylko 29.⁶⁰

Na podstawie przytoczonych tu wybranych wyników badań źródłowych oraz zachowanych zabytków można stwierdzić, że na Podkarpaciu, zwłaszcza w regionach górskich, tradycja ikonostasów, i to w ustalonej w XVII wieku formie, przetrwała najdłużej, po aż do I wojny światowej. Na ziemiach białoruskich wpływ okcydentalizacji był dużo silniejszy, a cerkwi z „kościelnym” wnętrzem powstało znacznie więcej. Procesy okcydentalizacji najsilniejsze były w diecezji chełmskiej, w której unia pod zaborem rosyjskim przetrwała najdłużej, bo do 1875 r.

W artykule kilkakrotnie wspomniano w wpływie katolickich fasad oraz nstaw ołtarzowych na formę ikonostasów. Należy podkreślić, że wpływ ten dotyczył wszystkich świątyń obrządku bizantyńskiego, niezależnie od ich przynależności konfesyjnej. Zdecydowana większość przykładów zamieszczonych w artykule odnosi się do cerkwi unickich, które w XVIII wieku stanowiły około 95% świątyń wschodniego obrządku. Przykład ikonostasu cerkwi św. Ducha w Wilnie, która zawsze pozostawała prawosławna, dobitnie świadczy, że na terenie sztuki Cerkiew prawosławna ulegała temu samemu procesowi. Podkreślając wspólnotę sztuki Cerkwi unickiej i prawosławnej w XVII i XVIII wieku na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego, i – szerzej – w całej Rzeczypospolitej, należy podkreślić istotną różnicę, wynikającą z akceptacji ustaleń synodu zamojskiego w 1720 roku, który dotyczył wyłącznie unitów. Ilustruje ją symboliczna zmiana koncepcji ikonostasu, zakrywającego ołtarz, w otwartą nastawę ołtarzową, ilustrująca zmianę koncepcji teologicznej samej liturgii.

⁵⁷ Szanter 1999, s. 354-355.

⁵⁸ M. Przeździecka, *O małopolskim malarstwie ikonowym w XIX wieku. Studia nad epilogiem sztuki cerkiewnej w diecezji przemyskiej i na terenach sąsiednich*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, s. 17.

⁵⁹ P. Sygowski, *Wizytacje diecezji połockiej*, „Series Bizantina et Postbizantina” 2 (2003), (w druku).

⁶⁰ Sygowski 2000, s. 121-122.

Zadaniem nastawy jest plastyczne i ideowe podkreślenie ołtarza i sprawowanej na nim liturgii - *demonstratio et expositio*. Zadaniem ikonostasu, wręcz przeciwnie, jest zasłonięcie i ukrycie ołtarza, *velatio et absconditio*. Dotykamy tu przeciwstawnych, a zarazem komplementarnych biegunów teologii zachodniej i wschodniej - katafatycznego, dążącego do pozytywnego ujęcia treści Objawienia i jego systematycznego ujęcia oraz apofatycznego, akcentującego niedostępność dla ludzkiego umysłu tajemnicę Boga. Oba te bieguny współlistnieją, rzecz jasna, zarówno wewnątrz teologii katolickiej, jak i prawosławnej, ale, by tak rzec, w odwrotnych proporcjach.

Bibliografia

- Buseva-Davydova I. L., *Russkij ikonostas XVII veka: genezis tipa i itogi ewolucii*, w: *Ikonostas. Proischozhenie – razvitie – simbolika*, red. A. M. Lidov, Moskwa 2000, s. 621-650.
- Deluga W., *Malarstwo i grafika cerkiewna w dawnej Rzeczypospolitej*, Gdańsk 2000.
- Dovgállo D. I., *Pinskij Lešinskij monastyr' v 1588 g.*, «Minskaâ starina», vyp. 1, Minsk 1909, s. 115-118.
- Duhan I. N., *O programme i sostave ikonostasov Belorusi XVII-XVIII vekov*, «Sovetskoe slavânovedenie» 1988 nr 2, s. 70-84.
- Dzieduszycki W., *Ikonostas Bohorodczański*, „Przegląd Archeologiczny”, Lwów 1886, z. 4.
- Filimonov G. D., *Cerkov' sv. Nikolaâ Čudotoorca na Lipne, bliz Novgoroda. Vopros o pervonačal'noj forme ikonostasov v russkikh zemlâh*, Moskwa 1859.
- Flikop-Svita G. A., *Pryscennyâ altary Źniâckih hramaj Belorusi Ź kancy XVII – pačatku XIX st.*, «Belaruskij gistoryčny časopis» 2016, nr 3, s. 26-37.
- Flikop-Svita G. A., *IlŹornyâ ikanastasy Źniâckih hramaj Belorusi (apošnââ trèc' XVIII – pačatak XIX st.*, „Istoriâ religij v Ukraïni”, L'viv 2016, cz. 3, s. 458-469.
- Flikop-Svita G. A., *Ikanastas Uspenskaga Sabora u Źyrovicâh: novyâ zvestki pa pytanii atrybucyj*, «Belaruskij Gistoryčny Časopis», 2 (211) lŹuty 2017 god, s. 14-24.
- Flikop-Svita G. A., *Ikanastasy i altary grèka-katalickih hramaj Belorusi XVII - peršaj treci XIX st.*, Minsk 2021.
- Flikop-Svito G. A., *Ikonostasy Belorusskikh pravoslavnyh i greko-katoličeskikh hramov v XVII - načale XIX veka: sravnitel'nyj aspekt*, «Observatoriâ Kul'tury» 2016, T. 13, № 5, s. 564-574.
- Golubinskij E. E., *Istoriâ altarnoj pregrady ili ikonostasa v pravoslavnyh cerkvâh*, «Pravoslavnoe Obozrenie» 1872, nr 11, s. 570-589.
- Grabar A., *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, Paris 1968, t.1-2.
- Gistoryâ belaruskaga mastactva*, t. 2, *Drugââ palova XVI – kanec XVIII stagoddzâ*, Â. M. Sahuta, Minsk 1988.
- Ikonostas. Proischozhenie – razvitie – simbolika*, red. A. M. Lidov, Moskwa 2000.
- Il'in M. A., *Nekotorye predpoloženâ ob arhitekture russkikh ikonostasov na rubeže XIV-XV vv.*, w: *Kul'tura Drevnej Rusi*, Moskwa 1968, s. 79-88.
- Janocha M., *Ukraïnskie i białoruskie ikony Źwiâteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*, Warszawa 2001.
- Janocha M., *Ikonostasy w cerkwiach Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, „Przegląd Wschod-

ni" 8 (2003), z. 4 (32), s. 897-921.

Janocha M., *Ewolucja ołtarza i ikonostasu w sztuce cerkiewnej na terenie Rzeczypospolitej*, w: „*Techne. Seria Nowa. Półrocznik Katedry Historii Sztuki Uniwersytetu Łódzkiego*”, nr 1/2018, s. 79-104.

Âraševič A., *Belaruskii Ikanastas. Tvory ikanapisu i drajlânaj plastyki kanca XVII – pačatku XIX st.*, Minsk 2015.

Ârema B., *Tradicij i novovvedennâ v pobudovi ikonostasiv XVII ta XVIII st. u zahidnih oblastâh Ukraïni*, „*Pravoslavnij visnik*” 1961, nr 5, 6.

Âroševič A. A., *Problemy atribucii ikonostasa Uspenskogo sobora Žirovičskogo monastyrà, «XI Filevskie čtenia. Tezisy konferencii 24-26 dekabrà 2012 goda»*. Moskva 2012, s. 113-115.

Καλοκορισ Κ. Δ., *Αθως. Θεματα αρχαιολογίας και τεχνης*, Αθίναι 1963.

Karpowicz M., *Barok w Polsce*, Warszawa 1988.

Kiel M., *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period*, Assen-Maastricht 1985.

Kondakov N., *The Russian Icon*, Oxford 1927.

Konstantynowicz J. B., *Ikonostasis. Studien und Forschungen*, t. 1, Lwów 1939.

Kowalczyk J., *Andrea Pozzo a późny barok w Polsce. Traktat i ołtarze*, „*Biuletyn Historii Sztuki*” 37 (1975), nr 2, s. 166-168.

Kowalczyk J., *Latynizacja i okcydentalizacja architektury greckokatolickiej XVIII w.*, „*Biuletyn Historii Sztuki*” 42 (1980), nr 3-4, s. 350.

Kruk M. P., „*Deisus dawną zwyczajną robotą y malowaniem*” – kilka uwag na marginesie inwentarzy cerkiewnych, w: *Ars graeca – Ars latina. Studia dedykowane Profesor Annie Różyckiej Bryzek*, red. W. Bałus, W. Ceran, O. Jurewicz, J. Gadomski, L. Kalinowski, A. Małkiewicz, M. Salamon, M. Smorąg Różycka, Kraków 2000, s. 207-230.

Kulagin A. M., *Pravoslaŭnyâ hramy na Belarusi. Ęncyklapedyčny davednik*, Minsk 2001.

Kuprianowicz G., Roszczenko M., *Cerkiew prawosławna Przemienienia Pańskiego w Lublinie*, Lublin 1993.

Lebiedzińska L., *Freski z Supraśla. Katalog wystawy. Muzeum Okręgowe w Białymstoku*, Białystok 1968.

Lidov A. M., *Ikonostas: itogi i perspektivy issledovaniâ*, w: *Ikonostas. Proishozhdenie – razvitie – simbolika*, red. A. M. Lidov, Moskva 2000, s. 11-32.

Lorentz S., *Jan Krzysztof Glaubitz architekt wileński XVIII w.*, Warszawa 1937.

Michalczuk W., *Ikona Bogurodzicy Jabłecznyńskiej i odnaleziony zespół XVI-wiecznych ikon klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej. Zarys losów, stylu, datowania i rekonstrukcja zespołu*, 2021, (tekst opracowywanej na Seminarium Speculum Byzantinum Wydziału Artes Liberales UW pracy doktorskiej w wersji cyfrowej, w posiadaniu autora).

Michalczuk W., *Supraski ikonostas. Próba rekonstrukcji plastyczno-architektonicznego zespołu z połowy XVI wieku*, 2021 (tekst w wersji cyfrowej, w posiadaniu autora).

Nikolaj arhimandrit, *Suprasl'skij Blagovešenskij monastyr'*, Sankt Peterburg 1892.

Nowacka J., *Malarski warsztat ikonowy w Rybotyczach*, „*Polska Sztuka Ludowa*” XVI (1962) nr 1, s. 26-43.

Ožeškovskaâ I.N., *Stilistika altarnoj pregrady Vitebskogo Uspenskogo sobora II poloviny XVIII – načala XIX veka*, „*Vestnik Brestskogo gosudarstvennogo tehničeskogo universiteta*» 2012, nr 1, s. 14-18.

Pitateleva E. V., *Nekotorye voprosy stanovleniâ baročnyh form ukrainskih ikonostasov: K probleme*

- ukraïnsko-russkikh hudožestvennyh svâzej, «Filevskie čtenîa» 1993 nr 7, Moskva 1994.
- Posternak K.V., *K voprosu ob èvolùcii form altarnoj pregrady uniâtskikh hramov na territorii Reči Pospolitoj*, «Slavânovedenie» 2013, nr 4, s. 79-86.
- Protasov N. D., *Altarnye pregrady v pešernyh hramah Apulii*, «Svetil'nik» 1915, № 9-12, s. 46-49
- Protasov N. D., *Ikonologiâ nižnego ârusa ikonostasa XIV-XV veka (Freski altarnyh stolpov Uspenskogo sobora v Zvenigorode)*, «Bogoslovskij vestnik» 1916, ânvar', s. 63-76;
- Przeździecka M., *Małopolskie ikony wieku XIX i ich znaczenie historyczne*, „Rocznik Muzeów Województwa Rzeszowskiego”, Rzeszów 1968, s. 217-226.
- Przeździecka M., *O małopolskim malarstwie ikonowym w XIX wieku. Studia nad epilogiem sztuki cerkiewnej w diecezji przemyskiej i na terenach sąsiednich*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973.
- Pucko V. G., *Vostočnoslavânskie iskusstva rubeža XVII-XVIII vekov v sisteme kul'tury russkogo gosudarstva*, «Filevskie čtenîa» 1993 nr 7, Moskva 1994.
- Seniuk B., *Architektura cerkiewna brzeskiej części diecezji włodzimierskiej w świetle inwentarzy wizytacyjnych z lat 1725-1727*, „Lubelszczyzna” 1996 nr 2, s. 23-51.
- Slûn'kova I. N., *Monastyri vostočnoj i zapadnoj tradicij. Nasledie arhitektury Belarusi*, Moskva 2002.
- Sperovskij N. A., *Starinnye russkie ikonostasy*, «Hristianskoe čtenie» 1891 noâbr'-dekabr', s. 337-353.
- Sperovskij N. A., *Starinnye russkie ikonostasy*, «Hristianskoe čtenie» 1892 mart-aprel', s. 162-176; 1892 maj-iûn', s. 321-334; 1892 iûl'-avgust, s. 3-17; 1892 noâbr', s. 522-537.
- Sperovskij N. A., *Starinnye russkie ikonostasy*, «Hristianskoe čtenie» 1893. sentâbr'-oktâbr'.
- Svencickij I., *Ikonopis' Galic'koï Ukraïni XV-XVI vikiv*, L'viv 1928.
- Svencickij I., *Ikoni Galic'koï Ukraïni XV-XVI vikiv*, L'viv 1929.
- Sygowski P., *Dekanat kaszogrodzki unickiej diecezji chełmskiej*, w: „Zamojszczyzna i Wołyń w minionym tysiącleciu. Historia, kultura, sztuka”, Zamość 2000.
- Sygowski P., *Wizytyacje diecezji połockiej*, „Series Bizantina et Postbizantina” 2 (2003).
- Szanter Z., *Ikonostas z cerkwi Przemienienia Pańskiego w Lublinie. Zagadnienie wpływów zachodnich w sztuce cerkiewnej*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. A. Miłobędzkiego (UW), maszynopis, Warszawa 1977.
- Szanter Z., *Rola wzorów zachodnich w ukształtowaniu ikonostasu w XVII wieku na południowo-wschodnim obszarze Rzeczypospolitej*, „Teki Konserwatorska. Polska Południowo-Wschodnia” t. 3, Rzeszów 1985.
- Szanter Z., *Opis dekanatu Jaśliskiego sporządzony w 1761 roku przez księdza dziekana Aleksandra de Unihow Stebnickiego, parocha Szklarskiego*, w: *Sztuka cerkiewna w diecezji przemyskiej. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej 25-26 marca 1995 roku*, red. J. Gieźza, A. Stepan, Łańcut 1999, s. 340-361.
- Ikanapis Zahodnâga Palessâ XVI-XIX stst.*, red. V. F. Šmataj, Minsk 2002.
- Śliwa T., *Kościół greckokatolicki w Rzeczypospolitej (1764-1995). Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej (1764-1795)*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B.Kumor, Z.Obertyński, t.II, cz.1, Poznań-Warszawa 1979, s.105-127.
- Taranušenko S., *O ukrajinskom ikonostasie XVII i XVIII veka*, „Zbornik za likovne umetnosti Matica Srpska” 11 (1975), s. 111-145.

- Taranušenko S., *Ukraïns'kij ikonostas*, "Zapiski Naukovogo Tovaristva imeni T. Ševčenko" CCXXVII, 1994, s. 141-170.
- Tatarova I., *Ikona miejscem spotkania. Ikona i artysta*, w: *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Między pamięcią i oczekiwaniem*, red. U. Cierniak, ks. J. Grabowski, Częstochowa 2006, s. 257-265.
- Tatarova I., *Eži Novosel'skij Ikona kak uslovie. Vstupitel'nye zamečaniâ k izučeniû problematiki tvorčestva i mysli Eži Novosel'skogo*, "Series Byzantina. Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art" XVIII, 2020, pp. 103-120.
- Troickij N. I., *Ikonomas i ego simbolika*, «Trudy vos'mogo arheologičeskogo s"ezda v Moskve. 1890», Moskva 1897, t. IV, s. 93-96.
- Weitzmann K., Alibegašvili G., Volskaya A., Chatzidakis M., Babić G., Alpatov M., Voinescu T., *Le Icone*, Milano 1981.
- Wierzbicki L., *Ikonomas*, w: *Wystawa archeologiczna polsko-ruska urządzona we Lwowie w roku 1885*, przedm. W. Dzieduszycki, Lwów 1885, s. 2-3;a
- Veter È., *Ob osobennostâh belorusskogo ikonostasa*, «Hudožestvennoe nasledstvo» 34 (1978), nr 4.
- Vysockaâ N. F., *Ikanapis Belarusi XV-XVIII stagoddzâj*, Minsk 1992.
- Vysockaâ N. F., *Ikanapis Belarusi XV-XVIII stagoddzâj*, Minsk 1992.
- Vysockaâ N. F., *Izučenie pamâtnikov iskusstva Belarusi XIV-XVIII vv. Metodičeskie rekomendacii*, Minsk 1994.
- Žyovapis Belarusi XII-XVIII stagoddzâj. Praca zbiorowa*, wstęp N. F. Vysockaâ, Minsk 1980.



Działanie c. k. konserwatora Galicji Wschodniej Mieczysława Potockiego na rzecz restauracji cerkwi p.w. Pokrowy Matki Boskiej w Buczaczu

Agnieszka Groniek
Uniwersytet Jagielloński

STRESZCZENIE

Początki oficjalnej ochrony zabytków na ziemiach ruskich Galicji łączą się z osobą Mieczysława Potockiego, c. k. konserwatora budowli i pomników krajowych w Galicji Wschodniej, który pełnił ten urząd w latach 1863-1878. Jego osobiste zaangażowanie pozwoliło na ocalenie dziesiątków zabytków, które w dużej większości zachowały się do dziś. Były to zarówno dzieła niewielkie: płyty herbowe, epitafia, napisy na ścianach, jak i całe budowle: świątynie, zamki, fortyfikacje.

Po zniszczeniu przez pożar większości zabudowań Buczacza w 1865 roku, Potocki zaangażował się w restaurację najcenniejszych jego zabytków. Przez 10 lat zabiegał o środki na odnowienie rzeźbionych antepediów i drzwi diakońskich wykonanych przez warsztat Jana Pinsla dla cerkwi p.w. Pokrowy Matki Boskiej. Mimo odmowy funduszy przez wiedeńską Komisję Centralną i braku zainteresowania ze strony parafian, dwukrotnie udało mu się uzyskać pieniądze z Wydziału Krajowego i odrestaurować cenne dzieła. Zachowanie ich do dziś niewątpliwie zawdzięczamy wytrwałości i zaangażowaniu ówczesnego lwowskiego konserwatora.

Słowa kluczowe: Galicja Wschodnia, Buczacz, Mieczysław Potocki, ochrona zabytków, zabytki cerkiewne

ABSTRACT

The work of the imperial-royal conservator of Eastern Galicia Mieczysław Potocki for the restoration of the Church of Our Lady of Pokrov in Buczacz

The beginnings of the official protection of historical monuments in the Ruthenian lands of Galicia are connected with the person of Mieczysław Potocki, the imperial-royal conservator of buildings and national monuments in Eastern Galicia, who held this office in the years 1863-1878. His personal involvement made it possible to save dozens of historical monuments, the vast majority of which have been preserved to this day. These were both small works: coats of arms, epitaphs, wall inscriptions, and entire buildings: temples, castles, fortifications.

After most of Buczacz's buildings were destroyed by fire in 1865, Potocki got involved in the restoration of its most valuable monuments. For 10 years, he strove for funds to restore the carved antependia and diaconate doors made by Johann Pinsel's workshop for the Intercession of the Theotokos church. Despite the refusal of funding by the Viennese Central Commission and a lack of interest on the part of parishioners, he twice succeeded in obtaining money from the National Department and restored the valuable works. Their preservation to this day is undoubtedly due to the perseverance and commitment of the Lviv conservator of the time.

Keywords: Eastern Galicia, Buczacz, Mieczysław Potocki, protection of monuments, Orthodox monuments

W roku 1853 w Wiedniu została powołana „c. k. Komisja centralna dla badania i konserwacji zabytków architektury”, która trzy lata później wyznaczyła pierwszych konserwatorów dla Galicji: w Krakowie – Pawła Popiela, odpowiedzialnego za zabytki na zachodnich ziemiach prowincji, we Lwowie zaś – Franciszka Strońskiego, a od 1857 - Adolfa Wolfskrona, mających nadzór nad zabytkami terenów wschodnich¹. W roku 1863 konserwatorem we wschodniej Galicji został Mieczysław Potocki, i chociaż był trzecim na tym stanowisku, to tak naprawdę dopiero on rozpoczął rzeczywistą opiekę nad pomnikami przeszłości zachowanymi w dawnym województwie ruskim². Do pomocy miał początkowo dwóch korespondentów: ze Lwowa Wincentego Pola i księdza kanclerza Jana Stupnickiego,

¹ Zagadnienie ochrony zabytków w cesarstwie austrowęgierskim jako pierwszy opisał: Włodzimierz Demetrykiewicz w pracach: *Konserwatorstwo dla zabytków archeologicznych. Studium ze stanowiska kultury i nauki porównawczej prawa*, Kraków 1886, tu zwłaszcza s. 61; *Opieka prawna w Austrii dla zabytków sztuki i pomników historycznych, ze szczególnym uwzględnieniem stosunków galicyjskich*, Kraków 1885; tu szczególnie od s. 11. Wśród nowszych publikacji należy wskazać przede wszystkim prace: J. Frycz, *Restauracja i konserwacja zabytków architektury w Polsce w latach 1795-1918*, Warszawa 1975.

² O Mieczysławie Potockim do tej pory pisali: B. Sawa-Soroczyńska, *Mieczysław Ludwik Potocki – konserwator zabytków Galicji i historyk Zamościa*, „Ochrona Zabytków” 34, 1981, nr 3-4 (134-135), s. 161-166; A. Koman, K. Lizak, P. Medak, *Ludwik Mieczysław Potocki* (praca gimnazjalna napisana pod kierunkiem Marii Łysakowskiej), Gimnazjum nr 1 w Zamościu, brak roku napisania, https://dooplayer.pl/17794415-Najwazniejsze-karty-historii-odwracaja-sie-bez-zadnego-szelestu-aleksander-zie-mny.html?fbclid=IwAR1YkrIp3JWNEdEB4yG_ko4xcckaVKvWfoNBVIFTHrYfOswNp8GINK81p82Y [dostęp 31. 10. 2021]; J. Kuśnierz, *Mieczysław Ludwik Potocki (1810-1878), konserwator zabytków Galicji Wschodniej, współodkrywca posągu Światowida ze Zbrucza, autor pierwszej monografii historycznej miasta Zamość*, „Zamojsko-Wołyńskie Zeszyty Muzealne” 2008-2010, nr 5, s. 93-104; J. Feduszka, *Mieczysław Ludwik Potocki (1810-1878), herbu Lubicz, autor pierwszej monografii Zamościa*; https://web.archive.org/web/20141124190705/http://muzeum-zamojskie.pl/wp-content/uploads/2009/10/Potocki_Mieczys%C5%82aw_Lubicz.pdf [dostęp 1.11.2021]; J. Smirnow, *Mieczysław Potocki – organizator urzędu konserwatorskiego w Galicji Wschodniej*, „Kurier Galicyjski” 2014, nr 7, s. 22-23, nr 8, s. 20-21, nr 10, s. 22-23; T. Łopatkiewicz, *Mieczysław Potocki, pierwszy konserwator Krosna i okolic*, (2009) https://www.academia.edu/41090241/Mieczys%C5%82aw_Ludwik_Potocki_-_pierwszy_konserwator_zabytk%C3%B3w_Krosna_i_okolic_1810-1878_ [dostęp 29.10.2021].

a później Leonarda Horodyskiego, adwokata dr Józefa Sermaka i hr. Kazimierza Stadnickiego.

Liczne dokumenty archiwalne, będące produktem nadmiernie rozbudowanej austriackiej biurokracji, także publikowane sprawozdania i informacje w prasie pozwalają prześledzić i ocenić konserwatorską działalność Mieczysława Potockiego. Dzięki nim możemy w pełni zrozumieć charakter spraw, z którymi musiał się mierzyć, ale także uświadomić sobie, jak ważne było jego osobiste zaangażowanie w wypełnianiu misji (bo tak rozumiał swą pracę) ocalenia dzieł sztuki: „Jeżeli tym sposobem damy zniknąć z tej ziemi drogim pamiątkom naddziadów, cóż w spuściznie zostawimy potomkom? Jakimiż zabytkami przedstawimy im na oczy, żeśmy żyli? Wszakże dzieje naszego narodu nie są tylko zapisane w księgach; są one głęboko wyryte mogiłami, kościołami, zamczyskami. Widok każdego z takich pomników, połączony z dziejowem wspomnieniem przywiązaniem do niego, daleko silniej przemawia do serca, daleko mocniej utwierdza się w pamięci, niż gołosłowe jego opisy”³.

Dzieła sztuki były dla niego przede wszystkim pamiątkami przeszłości, dokumentami, dzięki którym dawne dzieje mogą być dostępne współczesnym i następnym pokoleniom. Stąd tak duże jego zaangażowanie w ratowanie zniszczonych nagrobków, zatartych napisów, tablic pamiątkowych, pomników, ale też ruin zamków i fortyfikacji. Ale szczególną uwagę poświęcał zabytkom religijnym, bez różnicowania ze względu na konfesję, czy narodowość wiernych: „Nie znam ja różnicy pamiątek polskich i ruskich, nie pojmuję nawet tego rozdziału, którego w naturze nie potrafiłbym nigdy ściśle odznaczyć... Przez pięć blisko wieków wspólna była nasza dola na tej ziemi, wspólne nasze dzieje, nasze wspomnienia i wspólna krew na polach tylu bitew przelana. Jedni wiarą i uczuciem w jedną już wzrosliśmy rodzinę, wspólne więc i zarówno drogie winny być dla nas wszelkie zabytki naszej przeszłości. Z jednakową więc gorliwością i chęcią dopełnię swoich obowiązków tak względem pamiątek ruskich jak polskich”⁴. Choć nie był historykiem sztuki i nie miał profesjonalnego przygotowania do rozpoznania stylistycznego, datowania i oceny wartości artystycznej dzieł sztuki, to wśród utworów przez niego ocalonych znalazły się prawdziwe arcydzieła. Do jednych z nich należą elementy wystroju wnętrza cerkwi pw. Pokrow Matki Boskiej w Buczaczu, których los zostanie opisany w niniejszym artykule⁵.

29 lipca 1865 roku w Buczaczu wybuchł pożar, który niemal doszczętnie zniszczył całą drewnianą zabudowę i znacznie nadwyrężył budynki murowane. Z

³ *Sprawozdanie Mieczysława Potockiego, konserwatora budowli i pomników wschodniej Galicji, czytane na tymże posiedzeniu [12 X 1865]*, „Biblioteka Ossolińskich. Pismo historii, literaturze, umiejętnościom i rzeczom narodowym poświęcone” 8, 1866, s. 343.

⁴ Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie (dalej: CPAHU), fond 616, op. 1, spr. 2, k 61.

⁵ Zaprezentowane tu wyniki badań stanowią niewielki fragment opracowania monograficznego, dotyczącego działalności konserwatorskiej Mieczysława Potockiego. Praca powstała dzięki Visehrad Fund ID 52010248 (2021) oraz Mini-Grand POB Heritage UJ (2 edycja).

opowiadania księdza Barącza wiemy, że: „Z przyczyny dotąd niewyjaśnionej, nafa i zapalki zapaliły się, z czego przy wznieconym wietrze, zgorzało 220 domów w przeciągu czterech godzin, a oprócz tego, ratusz, cerkiew św. Pokrowy, monaster OO. Bazylianów, część dachu na kościele i synagoga izraelicka, która za czasów i za pomocą Mikołaja Potockiego w środku miasta, okazała była wymurowaną”⁶.

To wstrząsające wydarzenie nie mogło nie obejść Mieczysława Potockiego. Miał on nieszczęście mierzyć się już ze skutkami podobnego kataklizmu, który piętnaście lat wcześniej zniszczył Kraków. Tak jak wtedy aktywnie zaangażował się w pomoc pogorzelcom i w zbiórkę pieniędzy na odbudowę miasta, tak i teraz próbował dołożyć wszelkich starań, by zdobyć fundusze i wymusić na właścicielach, administratorach i władzach lokalnych restaurację najcenniejszych zabytków Buczacza. Niestety nie był w stanie poradzić sobie ze wszystkimi przeszkodami, a zwłaszcza z ograniczonymi kompetencjami swojego urzędu i permanentnym brakiem pieniędzy, niezbędnych przy wszelkich pracach budowlanych, renowacyjnych i zabezpieczających.

Cerkiew Pokrowska wzniesiona została na miejscu starej około roku 1764 z funduszy starosty kaniowskiego, Mikołaja Bazylego Potockiego. On to „nową z fundamentu wybudować nakazując, by w górach buczackich kamień łamano, a drzewo z lasów Baryzskich na wypalenie wapna dodawano”⁷. Mimo wspomnianego pożaru, a także wcześniejszych uszkodzeń wyrządzonych przez burzę w roku 1815⁸, oraz dwóch wojen światowych i czasów Związku Radzieckiego, kiedy zamieniono ją w muzeum przyrody, cerkiew niemal w pierwotnej formie architektonicznej dotrwała do dziś. Jest to budowla murowana, na planie krzyża, z kopułą na skrzyżowaniu nawy i płytkiego transeptu, z prostokątnym sanktuarium i niskim, wydłużonym przedsionkiem (il.1). Jej plan naśladuje buczacki kościół parafialny, stanowiąc równocześnie wariant zapoczątkowany przez Bernarda Meretyna w Hodowicy i spopularyzowany przez jego kolejne realizacje, a także kopie i naśladownictwa⁹. Jednak nie on był twórcą projektu cerkwi w Buczaczu, a jej autorstwo przypisuje się Johannowi Schältzerowi¹⁰. Pod względem artystycznym nie wzbudzała chyba zachwyty współczesnych, gdyż urzędnicy wiedeńskiej Komisji Centralnej zawiadomili Potockiego, że „owa cerkiew buczacka, będąc nie zupełnie

⁶ S. Barącz, *Pamiętki buczackie*, Lwów 1882, s. 38.

⁷ Ibidem, s. 141.

⁸ Ibidem, s. 141.

⁹ Z. Hornung, *Majster Pinsel snycerz*, Wrocław 1976, s. 112; J. K. Ostrowski, *Kościół parafialny p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii w Buczaczu*, [w:] *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, t. 1, red. J.K. Ostrowski, Kraków 1993, s. 23; P. Krasny, *Architektura cerkiewna na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej 1596-1914*, Kraków 2003, s. 163; A. Betlej, *Kilka uwag na temat architekta lwowskiego Marcina Urbanika*, „Modus. Prace z historii sztuki” 3, 2002, s. 5-26.

¹⁰ J. K. Ostrowski, *Kościół parafialny p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii w Monasterzyskach*, [w:] *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, t. 4, red. J.K. Ostrowski, Kraków 1996, s. 92.

w stylu Rococo pod względem więc sztuki, nie mając wielkiej wartości, nie może też stanowić przedmiotu interesującego dla tejsze¹¹. Z tego też powodu konserwator nie otrzymał z Wiednia dotacji na jej odbudowę. W mało fortunnym czasie, bo tuż przed wigilią Bożego Narodzenia, 22 grudnia 1866 r., wysłał do proboszcza i dziekana buczackiej cerkwi, księdza Michajła Kuryłowycza informację, że mimo usilnych i szczerych starań oraz „dosadnego wyrażenia potrzeby takowego zasiłku...wszystkie usiłowania pozostały bez skutku”. Dodał także, że choć CK Komisja „dla takich budowli nie posiada żadnych środków pieniężnych, któremi by rozrządzać mogła w celu udzielenia żądanego zasiłku; obok tego jednak zaleca... dołożyć wszelkich starań, ażeby owe budowle nie padły, lecz owszem były odrestaurowane i utrzymane¹². O to zatroszczył się najpewniej dziekan Kuryłowycz, bo w piśmie z czerwca 1867 roku podpisanym przez Seremaka, który w czasie choroby zastępował Potockiego, można przeczytać, że „W Buczaczu jest mała pięknej budowy cerkiewka świeżo po pożarze staraniem miejscowego Proboszcza wyrestaurowana¹³”.

Oprócz samego budynku konserwator zwrócił uwagę również na jej cenne wyposażenie. Już w swym pierwszym sprawozdaniu pisał, że w cerkwi tej znajdują się rzeźbione antepedia, które udało się uratować przed pożarem. W czerwcu roku 1867 w piśmie skierowanym do Wydziału Krajowego, wśród innych zabytków wymagających restauracji wymienił również „trzy antypedia płaskie z rzeźbami na drzewie, które od znawców są wielce cenione, ponieważ zaś takowe są nieco uszkodzone więc jako dzieło sztuki należałoby je zachować i utrzymać kosztem może około 100 f.”¹⁴. Zapewne w ciągu kilku następnych lat niczego konkretnego w tej sprawie nie zdołano zrobić, skoro w roku 1874 ponownie informował, że są w cerkwi „nader pięknej, snycerskiej roboty ikonostas i antypedia, godne starannej restauracyi”. Wiadomo, że ksiądz Kuryłowycz obiecał je sfotografować i opisać, by „tym sposobem wydanie ich na widok publiczny ułatwić¹⁵”. W roku 1872 konserwator wystarał się na restaurację płaskorzeźb 250 fl. i zwracał się do proboszcza z prośbą, o sporządzenie kosztorysu¹⁶. Niestety, po bezskutecznych ponagleniach i braku odpowiedzi, subwencja Wydziału Krajowego została cofnięta¹⁷. Tę dziwną sytuację Potocki tłumaczył brakiem zainteresowania ze strony Buczaczan, nie wskazując konkretnych osób, dodając jednak, że nikt z parafian nie

¹¹ CPAHU, fond 616, op. 1, spr. 3, k. 117.

¹² CPAHU, fond 616, op. 1, spr. 3, k. 117v.; por. też Lwowska Narodowa Naukowa Biblioteka Ukrainy im. W. Stefanyka (dalej LNNBU), Oddział Rękopisów, zespół 26, spr. Uk 1, nr 134/1866 (list z 22 grudnia 1866 r.)

¹³ CPAHU, fond 616, op. 1, spr. 5, k. 88.

¹⁴ CPAHU, fond 616, op. 1, spr. 5, k. 88.

¹⁵ [M. Potocki] *Sprawozdanie Mieczysława Potockiego ...*, s. 368.

¹⁶ LNNBU, Oddział Rękopisów, zespół 26, spr. Uk 1, nr 48/1872 (list z 30 kwietnia 1872 r.).

¹⁷ LNNBU, Oddział Rękopisów, zespół 26, spr. Uk 1, nr 81/1872 (list z 1 września 1872), nr 29 (list z 24 września 1873), nr 43 (list z 30 kwietnia 1874).

chciał współfinansować restauracji, licząc tylko na pieniądze publiczne¹⁸. Mimo tego niepowodzenia nie zaniechał dalszych starań, tym bardziej, że ksiądz Kuryłowycz sam zaczął ubiegać się o dofinansowanie, wysyłając podanie do Wydziału Krajowego¹⁹. Na szczęście pieniądze, w kwocie 300 fl. udało się ponownie uzyskać i prace renowacyjne nad płytami mogły się rozpocząć. Polegały one zapewne na pokryciu drewna nową farbą, względnie uzupełnienie ubytków w polichromii. Dokonał tego pozłotnik Tabaczkowski, któremu Potocki, za pośrednictwem notariusza, Eugeniusza Kuryłowicza wystawił kwit do banku z zapisaną datą 1 czerwca 1876 roku na sumę 300 fl.²⁰ Dziś, w Pokrowskiej cerkwi znajduje się kopia dawnej przegrody ołtarzowej, a diakońskie wrota, które tu wróciły z Tarnopolskiego Obwodowego Muzeum Sztuki (nr. inw. TOXMCк 15-16) są zawieszane na bocznych ścianach sanktuarium.

Na podstawie zachowanych starych fotografii wiadomo, że w cerkwi była niska, dwurzędowa przegroda ołtarzowa, bez ikon w rzędzie najniższym i z dwiema owalnymi ikonami namiestnymi, Chrystusa i Matki Boskiej w miejscach kanonicznych. Była to nowa forma ikonostasu, spotykana w wieku XVIII w cerkwiach grecko-katolickich, w których otwierano widok na sanktuarium, gdzie umieszczano zwykle wysokie, bogato rzeźbione nastawy ołtarzowe w głębi, przy wschodniej ścianie. Niekiedy obrazy z pozostałych rzędów ikonostasu były zawieszane na wysokości łuku tęczowego, albo na ścianach sanktuarium. Takie nowożytnie, przestrzenne rozwiązania znajdują się nadal, dla przykładu, w cerkwiach lwowskich: w katedrze Św. Jerzego i brackiej cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy²¹.

Omawiane wrota diakońskie znacznie odbiegają od tradycyjnych, tak pod względem ikonografii, techniki wykonania, jak i stylu. Do tej pory na wrotach diakońskich ukraińskiego ikonostasu znajdowały się wyobrażenia diakonów, zwykle Stefana i Laurentego, archaniołów Michała i Gabriela lub starotestamentowych kapłanów, Aarona i Melchizedeka. A tu na jednym z nich umieszczono *Zwiastowanie* (il.1), na drugim zaś *Anioła stróża* (il. 3). Niemal kanonicznym miejscem *Zwiastowania* w programie prawosławnego ikonostasu są wrota królewskie. Oczywiście ikona ukazująca to wydarzenie znajduje się jeszcze w rzędzie ikon świątecznych, a gdy wezwanie cerkwi odpowiadało temu świętu, to również - w rzędzie ikon *namiestnych*. Nie mniej jednak, nigdy nie było ono umieszczane na wrotach diakońskich. Jest to rozwiązanie nowe i oryginalne. Również *Anioł Stróż* jest nowym tematem tak w malarstwie cerkiewnym, jak i w programie ikonostasu, w którym pojawił się w wieku XVIII, wypierając bądź zastępując jednego z archaniołów. Zwykle ikonografia tego przedstawienia jest zachodnia, przejęta z obrazów, na których Archanioł Rafał prowadzi Tobiasza do Raga w Medii.

¹⁸ [M. Potocki], *Sprawozdanie z czynności konserwatorskich co do utrzymania i restauracji dawnych pomników w części wschodniej Galicji za czas 1870-1874*, Lwów 1874, s. 38-39.

¹⁹ LNNBU, Oddział Rękopisów, zespół 26, spr. Uk 1, nr 37/1875 (wpis z 9 października 1875).

²⁰ LNNBU, Oddział Rękopisów, zespół 26, spr. Uk 1, nr 16/1876.

²¹ P. Krasny, *Architektura cerkiewna...*, s. 180-181.

Na drewnianych wrotach diakońskich nowożytnych ikonostasów zwykle umieszczano przedstawienia malarskie zajmujące całą ich powierzchnię; realizacje reliefowe były zaś bardzo rzadkie w całym świecie wschodniego chrześcijaństwa. Analogiczne, pochodzące z tego samego środowiska artystycznego, znajdują się w ikonostasie autorstwa Michała Filewicza i Franciszka Olędzkiego w cerkwi Zaśnięcia Bogurodzicy we Lwowie (il. 4,5). Lekkie, dynamiczne, niemal taneczne pozy postaci z ikonostasu buczackiego, pełne gracji, wyszukane gesty oraz rama złożona z rocaillé'ów należą do cech stylowych rokoka. Ostro łamane szaty wskazują na przynależność do tzw. lwowskiej szkoły rzeźbiarskiej, a odejście od ich czysto abstrakcyjnej formy pozwala na zaliczenie tych dzieł raczej do ostatniego etapu jej dziejów²². Inspiracji ikonograficznych zaś najprawdopodobniej należy szukać w augsburskiej grafice rokokowej, o czym może świadczyć zwyczaj umieszczania realistycznie ukazanych scen figuralnych w rocaillé'owych ramach, a także duże podobieństwo postaci Anioła Stróża do Gabriela w *Zwiastowaniu* Gottfrieda Bernharda Göza²³.

W Muzeum Sztuki w Tarnopolu przechowywane jest jeszcze antepedium z ołtarza głównego z przedstawieniem *Drogi do Emaus* (nr inw. TOXMCк 17) (il. 6). Reliefy te, razem z innymi rzeźbami z Pokrowskiej cerkwi trafiły w roku 1978 najpierw do Tarnopolskiego Obwodowego Muzeum Krajoznawczego, a dopiero w 1990 do nowopowstałego Muzeum Sztuki. W Muzeum Krajoznawczym zaś nadal pozostają antepedia z bocznych ołtarzy ze scenami *Cudu św. Mikołaja* (il. 7) i *Śmierci Jana Chrzyciela* (nr. inw. TKMC 35-36) (il. 8) oraz cztery rzeźby z ołtarzy bocznych²⁴. Wrota carskie zaś już w roku 1963, w wyniku ekspedycji naukowej trafiły do lwowskiego Muzeum Sztuki Ukrainkiej (obecnie Muzeum Narodowe; nr inw. Д-1121, KB), gdzie znajdują się do dziś²⁵ (il.9). Są niskie, ażurowe, zbudowane z rocaillé'owej rami i z wypełniających ją czterech pól stworzonych przez kratkę regencyjną z różyczkami. Na środku tych pól znajdują się niewielkie medaliony z wizerunkami czterech ewangelistów. Brakuje tu tradycyjnie umieszczanego na królewskich wrotach *Zwiastowania*, i zapewne tym należy tłumaczyć jego wyjątkową obecność na wrotach diakońskich.

Lwowski konserwator, choć nie miał profesjonalnego przygotowania, wykazał się w tym przypadku dużym zapaśtem lub ogromną intuicją, bo odnowione

²² O trzech etapach w dziejach lwowskiej rzeźby rokokowej por. Mieczysław Gębarowicz, *Prolegomena do dziejów lwowskiej sztuki rokokowej*, „Artium Quaestiones”, t. 3, 1986, s. 5-47.

²³ P. Volk, *Ignaz Günthers Verkündigungsgruppe in Weyarn*, [w:] *Velis quod possis. Studia z historii sztuki ofiarowane profesorowi Janowi Ostrowskiemu*. Kraków 2016, s. 403-404, il. 7, s. 782; Z. Michalczuk, *W lustrzanym odbiciu. Grafika europejska a malarstwo w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych ze szczególnym uwzględnieniem późnego baroku*, Warszawa 2016, il. 175b.

²⁴ В. Стецько, *Відображення творчості Іоанна-Георгія Пінзеля Тернопільського обласного краєзнавчого музею*, „Збірник праць Тернопільського міського осередку Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка”, red. Е. Бистрицька, 8, 2013, s. 476-493.

²⁵ *Царські врата українських іконостасів*, red. Ю. Юркевич, Львів 2012, s. 383, nr 177.

dzięki jego staraniom elementy ikonostasu i antepedia buczackiej cerkwi należą do arcydzieł lwowskiej rzeźby XVIII wieku i nie przestają fascynować kolejnych pokoleń historyków sztuki. A nie można zapominać, że działania Potockiego i jego opinia o wartości tych dzieł wyprzedzały o blisko sześćdziesiąt lat pierwsze naukowe opracowania: Adama Bochnaka, Janiny Hornungowej, Zbigniewa Hornunga, Tadeusza Mańkowskiego²⁶. Ksiądz Barącz kilka lat po restauracji reliefów w Pokrowskiej cerkwi pisał, że „Są w tej cerkwi carskie wrota przecudnej roboty. Podobnież antependyum całe rzeźbione i złożone arcydzieło szkoły weneckiej, przedstawia Chrystusa do Emaus idącego. Znamcy powinni by zbadać dokładnie to dzieło sztuki, oraz skonstatować pochodzenie i wartość onego...”²⁷. I choć znawcy badają te dzieła od blisko półtora wieku, do dziś nie ma pewności co do ich autorstwa. Przez lata, od ustaleń poczynionych przez Janinę Hornungową, opisywane płaskorzeźby łączono z Janem Jerzym Pinslem. Jednak rokokowy wystrój był tworzony do nowej cerkwi wzniesionej około 1764, a w tym czasie ten znakomity rzeźbiarz już nie żył²⁸. Jan Ostrowski prace w buczackiej cerkwi pewnie łączy z „warsztatem osieroconym przez śmierć Pinsla”²⁹, w którym wyróżnia trzy osobowości artystyczne. Antoniemu Sztylowi, jedyemu pewnie należącemu do tego warsztatu, przypisuje jedne rzeźby z ołtarza głównego Pokrowskiej cerkwi, wrota diakońskie zaś wiąże z autorem personifikacji cnót z ołtarza św. Walentego z kościoła w Nawarii. Teraz figury te znajdują się w kościele św. Archanioła Michała w Urazie, koło Wrocławia, gdzie zostały przewiezione po wojnie przez przesiedleńców³⁰. Adam Bochnak uznał je za dzieło Sebastiana Fesingera, Tadeusz Mańkowski – za Jana Pinsla, Zbigniew Hornung - za Antoniego Osińskiego³¹. Kto więc był twórcą uratowanych przez Potockiego antepediów i fragmentów ikonostasu, nie wiadomo. Wątpliwości takich nie mają natomiast dzisiejsi parafialnie, dla nich są to dzieła Pinsla, bezcenne i wymagające ochrony. Znamienny dowód przywiązania do odzyskanych niedawno wrót diakońskich dali przed kilku laty, kiedy bez ich wiedzy postanowiono je zaprezentować na otwartej 22 listopada 2014 roku w Luwrze wystawie twórczości Pinsla. Mimo zaangażowania w sprawę

²⁶ A. Bochnak, *Ze studiów nad rzeźbą lwowską*, Kraków 1931; J. Hornungowa, *Lwowska plastyka reliefowa XVIII wieku*, „Arkady” 3, 1937, nr. 3, s. 117-124; Z. Hornung, *Pierwsi rzeźbiarze lwowscy z okresu rokoka*, „Ziemia Czerwieńska” 3, 1937, z. 1, s. 1-37; Z. Hornung, *Antoni Osiński, najwybitniejszy rzeźbiarz lwowski XVIII stulecia*, Warszawa-Lwów 1937; T. Mańkowski, *Lwowska rzeźba rokokowa*, Lwów 1937.

²⁷ S. Barącz, *Pamiętki buczackie*, Lwów 1882, s.144.

²⁸ J. K. Ostrowski, *Jan Jerzy Pinsel – zamiast biografii*, w: *Sztuka kresów wschodnich*, t. 2, red. J.K. Ostrowski, Kraków 1996, s. 361-373.

²⁹ J. K. Ostrowski, *Z problematyki warsztatowej i atrybucyjnej rzeźby lwowskiej XVIII w.*, w: *Sztuka kresów wschodnich*, red. J.K. Ostrowski, Kraków 1994, s. 85.

³⁰ J. K. Ostrowski, *Kościół parafialny p.w. Wniebowzięcia najświętszej Panny Marii w Nawarii*, w: *Kościół i klasztor rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, red. J. K. Ostrowski, t. 1, Kraków 1993, s. 53-64.

³¹ *Teatr i mistyka. Rzeźba barokowa pomiędzy Zachodem a Wschodem*, red. K. Kalinowski, Poznań 1993, s. II.42; tam dokładny stan badań.

ministerstwa ukraińskiego i francuskiego Buczaczenie długo nie chcieli pozwolić na wywóz tych dzieł, aż wreszcie wyrazili zgodę na wypożyczenie, ale tylko pod zastaw dwóch zabranych wcześniej do tarnopolskich muzeów antepediów³². W ten sposób do cerkwi, choć na chwilę, wróciły reliefy z przedstawieniami *Cudu św. Mikołaja* i *Drogi do Emaus*. W tym miejscu, warto przytoczyć słowa Mieczysława Potockiego sprzed 140 lat, który czynił starania, by dzieła te ochronić przed dalszym niszczeniem, a napotkał tylko obojętność i indolencję „lecz gdy nikt na miejscu sprawą tą zająć się nie miał ochoty, a nadto parafianie ze swojej strony w niczem do tego przyczynić się nie zamierzali...³³. *Tempora mutantur*, można dodać: na szczęście.

Bibliografia

Dokumenty archiwalne

Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie, zespół 616, op. 1, spr. 2, k. 61; spr. 3, k. 117-117v; spr. 5, k. 88.

Lwowska Narodowa Naukowa Biblioteka Ukrainy im. W. Stefanyka, Oddział Rękopisów, zespół 26, spr. Uk 1

Opracowania drukowane

Barącz S., *Pamiętki buczackie*, Lwów 1882,

Betlej A., *Kilka uwag na temat architekta lwowskiego Marcina Urbanika*, „Modus. Prace z historii sztuki” 3, 2002, s. 5-26.

Bochnak A., *Ze studiów nad rzeźbą lwowską*, Kraków 1931

Cars'ki vrata ukraińskih ikonostasiv, red. Ū. Ūrkevič, L'viv 2012.

Demetrykiewicz W. *Konserwatorstwo dla zabytków archeologicznych. Studium ze stanowiska kultury i nauki porównawczej prawa*, Kraków 1886,

Demetrykiewicz W. *Opieka prawna w Austrii dla zabytków sztuki i pomników historycznych, ze szczególnym uwzględnieniem stosunków galicyjskich*, Kraków 1885

Frycz J. *Restauracja i konserwacja zabytków architektury w Polsce w latach 1795-1918*, Warszawa 1975.

Gębarowicz M., *Prolegomena do dziejów lwowskiej sztuki rokokowej*, „Artium Quaestiones”, t. 3, 1986, s. 5-47;

Hornung Z., *Antoni Osiński, najwybitniejszy rzeźbiarz lwowski XVIII stulecia*, Warszawa-Lwów 1937

Hornung Z., *Majster Pinsel snycerz*, Wrocław 1976

Hornung Z., *Pierwsi rzeźbiarze lwowscy z okresu rokoka*, „Ziemia Czerwieńska” 3, 1937, z. 1, s. 1-37

Hornungowa J., *Lwowska plastyka reliefowa XVIII wieku*, „Arkady” 3, 1937, nr. 3, s. 117-124;

Krasny P., *Architektura cerkiewna na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej 1596-1914*, Kraków 2003

³² <https://www.youtube.com/watch?v=4skraU93qA4> (dostęp 3 maja 2018).

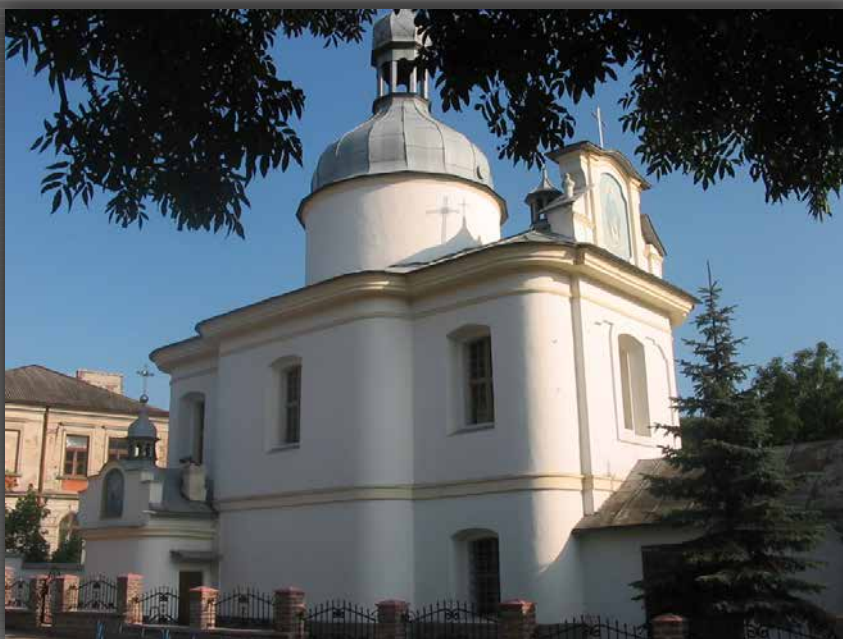
³³ [M. Potocki], *Sprawozdanie z czynności konserwatorskich*, s. 38-39.

- Kuśnierz, J. *Mieczysław Ludwik Potocki (1810-1878), konserwator zabytków Galicji Wschodniej, współodkrywca posągu Światowida ze Zbrucza, autor pierwszej monografii historycznej miasta Zamość*, „Zamojsko-Wołyńskie Zeszyty Muzealne” 2008-2010, nr 5, s. 93-104;
- Mańkowski T., *Lwowska rzeźba rokokowa*, Lwów 1937.
- Michalczyk Z., *W lustrzanym odbiciu. Grafika europejska a malarstwo w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych ze szczególnym uwzględnieniem późnego baroku*, Warszawa 2016,
- Ostrowski J. K., *Jan Jerzy Pinsel – zamiast biografii*, w: *Sztuka kresów wschodnich*, t. 2, red. J.K. Ostrowski, Kraków 1996, s. 361-373.
- Ostrowski J. K., *Kościół parafialny p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii w Buczaczu*, w: *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, t. 1, red. J.K. Ostrowski, Kraków 1993, s. 15-28
- Ostrowski J. K., *Kościół parafialny p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii w Monasterzyskach*, w: *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, t. 4, red. J.K. Ostrowski, Kraków 1996, s. 83-94
- Ostrowski J. K., *Kościół parafialny p.w. Wniebowzięcia najświętszej Panny Marii w Nawarii*, w: *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, red. J. K. Ostrowski, t. 1, Kraków 1993, s. 53-64
- Ostrowski J. K., *Z problematyki warsztatowej i atrybucyjnej rzeźby lwowskiej XVIII w.*, [w:] *Sztuka kresów wschodnich*, t. 2, red. J.K. Ostrowski, Kraków 1994, 361-373
- [Potocki M.] *Sprawozdanie Mieczysława Potockiego, konserwatora budowli i pomników wschodniej Galicji, czytane na tymże posiedzeniu [12 X 1865]*, „Biblioteka Ossolińskich. Pismo historii, literaturze, umiejętnościom i rzeczom narodowym poświęcone” 8, 1866, s. 342-375.
- [Potocki M.], *Sprawozdanie z czynności konserwatorskich co do utrzymania i restauracji dawnych pomników w części wschodniej Galicji za czas 1870-1874*, Lwów 1874
- Sawa-Soroczyńska, B. *Mieczysław Ludwik Potocki – konserwator zabytków Galicji i historyk Zamościa*, „Ochrona Zabytków” 34, 1981, nr 3-4 (134-135), s. 161-166;
- Smirnow J. *Mieczysław Potocki – organizator urzędu konserwatorskiego w Galicji Wschodniej*, „Kurier Galicyjski” 2014, nr 7, s. 22-23
- Stec’ko V., *Vidobražennâ tvorčosti Ioanna-Georgiâ Pinzelâ Ternopil’s’kogo oblasnogo kraeznaščogo muzeu*.
- Teatr i mistyka. Rzeźba barokowa pomiędzy Zachodem a Wschodem*, red. K. Kalinowski, Poznań 1993nr 8, s. 20-21, nr 10, s. 22-23.
- Volk P., *Ignaz Günthers Verkündigungsguppe in Weyarn*, [w:] *Velis quod possis. Studia z historii sztuki ofiarowane profesorowi Janowi Ostrowskiemu*. Kraków 2016
- Voznic’kij B. G., *Mikola Potoc’kij starosta Kanivs’kij ta jogo mitci arhitektor Bernard Meretin i snicar Ioan Georgij Pinzel’*, L’viv, 2005.
- „Zbirnik prac’ Ternopil’s’kogo mis’kogo oseredku Naukovogo tovaristva im. T. G. Ševčenka”, red. E. Bistic’ka, 8, 2013, s. 476-493.
- Netografia*
- Feduszka J., *Mieczysław Ludwik Potocki (1810-1878), herbu Lubicz, autor pierwszej monografii Zamościa*; https://web.archive.org/web/20141124190705/http://muzeum-zamojskie.pl/wp-content/uploads/2009/10/Potocki_Mieczys%C5%82aw_Lubicz.pdf [dostęp 1.11. 2021]

Koman A., Lizak K., Medak P., *Ludwik Mieczysław Potocki*; praca gimnazjalna napisana pod kierunkiem Marii Łysakowskiej, Gimnazjum nr 1 w Zamościu, https://docplayer.pl/17794415-Najwazniejsze-karty-historii-odwracaja-sie-bez-zadnego-szelestu-alexander-ziemny.html?fbclid=IwAR1YkrIp3JWNEdEB4yG_ko4xckaVKvWFoNBVIFTH-rYfOswNp8GINK81p82Y [dostęp 31. 10. 2021]

Łopatkiewicz T., *Mieczysław Potocki, pierwszy konserwator Krosna i okolic*, (2009) https://www.academia.edu/41090241/Mieczys%C5%82aw_Ludwik_Potocki_-_pierwszy_konserwator_zabytk%C3%B3w_Krosna_i_okolic_1810-1878_ [dostęp 29.10.2021]

Obmin figur Pinzelâ u Bučači <https://www.youtube.com/watch?v=4skraU93qA4> [dostęp 1.11. 2021].



Il. 1. Cerkiew p.w. Pokrow Matki Boskiej w Buczaczu (fot. Roman Zacharij;
<https://uk.wikipedia.org/wiki>)



Il. 2. *Zwiastowanie*, wrota diakońskie w cerkwi p.w. Pokrow Matki Boskiej w Buczaczu (za: Возницький Б. Г., Микола Потоцький староста Канівський та його митці архітектор Бернард Меретин і сницяр Іоан Георгій Пінзель, Львів 2005, il. 144)



Il. 3. *Anioł stróż*, wrota diakońskie w cerkwi p.w. Pokrow Matki Boskiej w Buczaczu
(za Возницький Б. Г., *Микола Потоцький ...*, s. 143)



Il. 4. *Archanioł Michał*, wrota diakańskie w cerkwi Zaśnięcia Matki Boskiej we Lwowie
(fot. Piotr Krawiec)



Il. 5. *Anioł stróż*, wrota diakańskie w cerkwi Zaśnięcia Matki Boskiej we Lwowie
(fot. Piotr Krawiec)



Il. 6. *Droga do Emaus*, antependium z cerkwi p.w. Pokrow Matki Boskiej w Buczaczu, teraz w Muzeum Sztuki w Tarnopolu (za: Возницький Б. Г., *Микола Потоцький ...*, s. 72)



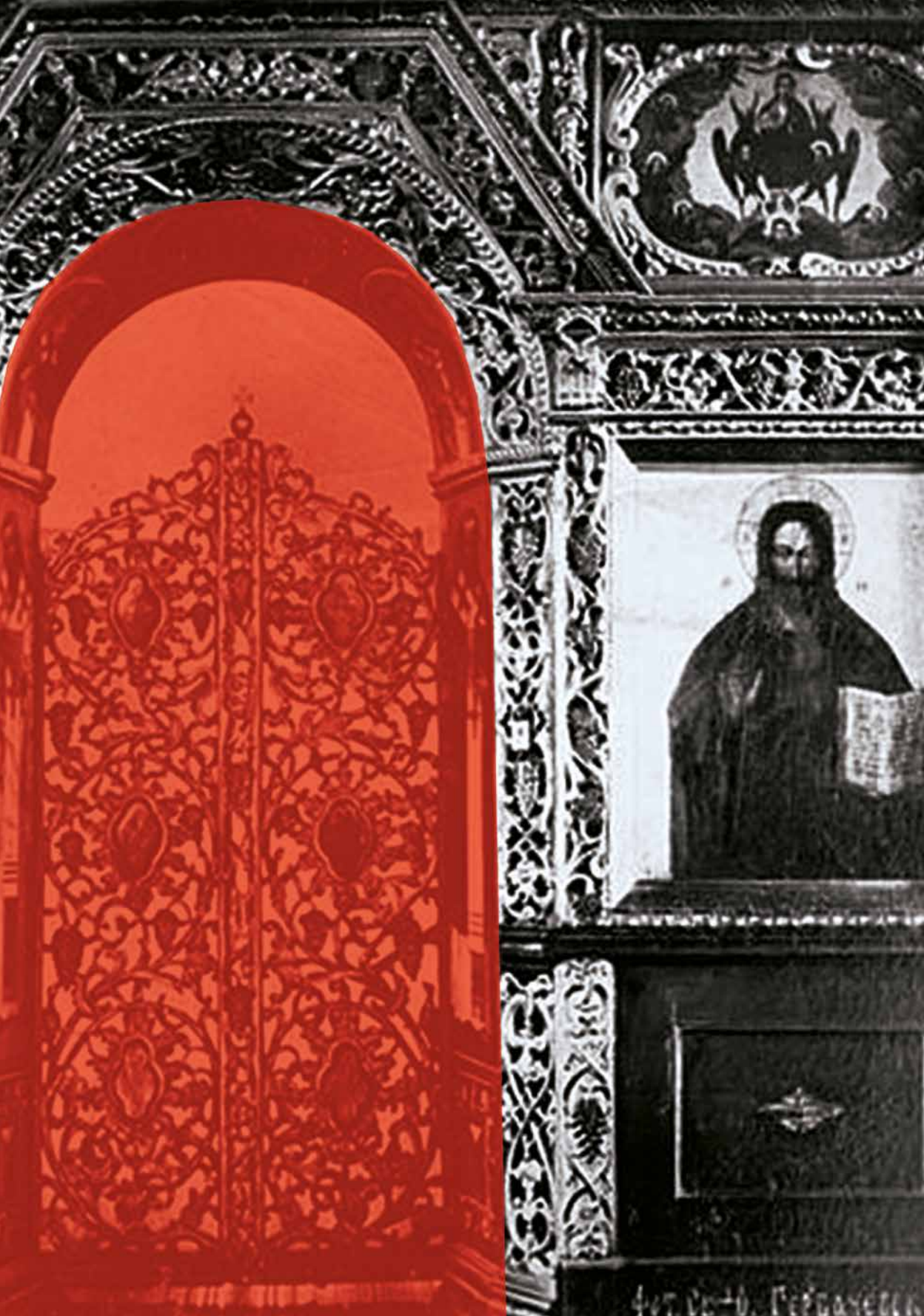
Il. 7. *Cud św. Mikołaja*, antependium z cerkwi p.w. Pokrow Matki Boskiej w Buczaczu, teraz w Muzeum Krajoznawcze w Tarnopolu (za: Возницький Б. Г., *Микола Потоцький ...*, s. 71)



Il. 8. *Śmierć Jana Chrzciciela*, antepedium z cerkwi p.w. Pokrow Matki Boskiej w Buczaczu, teraz w Muzeum Krajoznawcze w Tarnopolu (za: Возницький Б. Г., *Микола Потоцький ...*, s. 73)



Il. 9. Wrota królewskie, z cerkwi p.w. Pokrow Matki Boskiej w Buczaczu, teraz w Muzeum narodowym we Lwowie (za: *Царські врата українських іконостасів*, red. Ю. Юркевич, Львів 2012, s. 383, nr 177).



Parafie unickiej diecezji przemyskiej w starostwie spiskim w opisie wizytacyjnym z 1740 r.

Andrzej Gil

Instytut Nauk o Polityce i Administracji,
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0000-0002-6415-8339

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia sytuację parafii katolickich obrządku wschodniego należących do diecezji przemyskiej, położonych na polskim Spiszu. Ważnym uzupełnieniem artykułu jest fragment opisu wizytacyjnego parafii spiskich z 1740 roku.

Słowa kluczowe: opis wizytacji, parafie unickie na Spiszu

ABSTRACT

Parishes of the Uniate diocese of Przemyśl in the Spiš starosty in the visitation description of 1740

The article presents the situation of Eastern Rite Catholic parishes belonging to the Przemyśl diocese, located in the Polish region of Spiš. An important addition to the article is a fragment of the visitation description of the Spiš parishes from 1740.

Keywords: visitation description, uniate parishes in Polish Spiš

Wiosną 1412 r. miało miejsce w Lubowli leżącej wówczas na węgierskim Spiszu spotkanie Zygmunta Luksemburczyka z Władysławem Jagiełłą w sprawie zawarcia między nimi traktatu pokojowego. Jedną z konsekwencji tego monarszego zjazdu była pożyczka ogromnej jak na owe czasy sumy 37 tysięcy kop praskich groszy, której polski król udzielił Zygmunтови. Zastawem była część komitatu spiskiego z zamkami w Lubowli i Podolińcu, czternastoma miastami i miasteczkami (z których trzynaście należało do prowincji Sasów spiskich) oraz trzynastoma wsiami. Zastawny obszar składał się z sześciu różnej wielkości enklaw¹. Jako,

¹ J. Kurtyka, *Początki starostwa spiskiego i pierwsi starostowie. Z dziejów polityki Władysława Jagiełły*

że Luksemburczyk nie mógł spłacić sumy zastawnej, Jagiełło podjął decyzję o nadaniu trwalszego charakteru administracji nowo pozyskanych terenów. W ten sposób narodziło się polskie starostwo spiskie, trwające przy Koronie przez dalsze trzy i pół stulecia². Obszar ten traktowany był na prawach królewskiej ziemi i stanowił starostwo niegrodowe w ramach województwa krakowskiego. Wraz z rozwojem praktyki nadawania królewskiej ziemi osobom, które aktualny monarcha chciał pozyskać dla swoich celów, starostwo spiskie (jak i inne) przekazywane było w prywatne ręce³. Specyfiką Spiszu okazała się jego faktyczna długoletnia (1591-1745) przynależność do rodu Lubomirskich.

W XV i XVI w. Spisz (jak i cały łuk Karpat wraz z przylegającymi ziemiami) stał się polem kolonizacji wołosko-ruskiej⁴. W 1497 r. ówczesny starosta spiski Piotr Kmita zezwolił na ponowne osadzenie wsi Jakubiany (lokowanej pierwotnie w XIV w. przez osadników pochodzenia niemieckiego i słowiańskiego) przez Wołochów. W pierwszej połowie XVI w. Wołosi i Rusini zasiedlili dalsze dwie wsie – Kamionkę i Jarzębinę, a najprawdopodobniej w końcu tegoż stulecia lub w początku następnego – Litmanową, Sulin i Mniszek⁵. We wszystkich tych wsiach (poza Mniszkiem) istniały cerkwie parafialne, powstające bądź wraz z nimi, bądź wkrótce po ich założeniu.

Od początku swego istnienia świątynie obrządku wschodniego podlegały biskupowi w Przemyślu, wchodząc w struktury powstałe (analogicznie, jak na Spiszu) na skutek nowej akcji osadniczej na zachodnich krańcach tej eparchii. W końcu XVI wieku obszary te zorganizowane zostały w jednostkę administracyjną zwaną namiestnictwem (bądź protopopią lub, w okresie późniejszym, dekanatem) muszyńskim (jako, że w zasadzie znajdował się na terenie tzw. „klucza muszyń-

wobec Zakonu Krzyżackiego i Zygmunta Luksemburskiego w latach 1411-1430, „Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego”, 2006, t. 9, s. 154-167; J. Suproniuk, *Starostwo spiskie*, w: *Województwo krakowskie w drugiej połowie XV wieku*, red. H. Rutkowski, opr. K. Chłapowski [et al.], cz. 2, *Komentarz. Indeksy*, Warszawa 2008 [=Atlas historyczny Polski, red. S. Trawkowski, M. Wilska, *Mapy szczegółowe XVI w.*, 1], s. 127-129; T. M. Trajdos, *Górny Spisz za panowania Władysława II Jagiełły (1386-1434)*, „Nowe Studia Grunwaldzkie”, t. 2, Stębark 2016, s. 11-12.

² S. A. Sroka, *Addenda k zoznamu pol'ských starostov na Spiši v 15. storočí*, [w:] idem, *Epizody z dejín Spiša a Šariša v neskorom stredoveku*, Kraków 2001, s. 19-20; J. Kurtyka, *Starostwo spiskie (1412-1769/70)*, [w:] *Terra Scepusiensis. Stan badań nad dziejami Spisza*, red. R. Gładkiewicz, M. Homza, M. Pułaski, M. Slivka, Levoča-Wrocław 2003, s. 505-511; A. Divéky, *Dzieje przyłączenia miast spiskich do Węgier w r. 1770-ym*, „Przegląd Historyczny”, 1921-1922, nr 1, s. 18-44.

³ S. Grodziski, *Z dziejów spiskiego zastawu uwag kilka*, „Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego”, 1999, t. 4, s. 69-71.

⁴ V. Rábik, *The Ruthenian and Wallachian Population of Eastern Slovakia in the Middle Ages*, „Historický časopis”, 55, Supplement, 2007, s. 35-62.

⁵ *Lustracja województwa krakowskiego 1564*, cz. 1, wyd. J. Małecki, Warszawa 1962, s. 185-187; J. Beňko, *Osídlenie severného Slovenska*, Košice 1985, s. 174-179; J. Kurtyka, *Starostwo spiskie...*, s. 512-513; M. Števík, *Zakladacia listina Litmanovej v kontexte donácií pozemkových majetkov Ľudovíta Veľkého na hradných panstvách Lubovňa a Plaveč v polovici 14. storočia*, „Spiš: vlastivedný zborník”, 6, Spišská Nová Ves 2012, s. 89.

skiego”, czyli własności katolickich biskupów krakowskich)⁶. Parafie Kościoła wschodniego w polskim starostwie spiskim występowały niekiedy jako oddzielne namiestnictwo (spiskie), częściej jednak traktowano je jako przynależne do namiestnictwa muszyńskiego, lub też, podkreślając związek obu regionów – muszyńskiego i spiskiego.

Po unijnym synodzie brzeskim 1596 r. dotychczas prawosławne parafie klucza muszyńskiego, jak można przypuszczać, z racji na swą zależność od krakowskich biskupów jako kolatorów miejscowych świątyń, stały się unickimi⁷. Podobnie musiały się kształtować losy cerkwi polskiego Spiszu, chociaż jego sytuacja wyznaniowa była bardziej złożona, bowiem region ten w przeciągu XVI wieku poddany został silnej protestantyzacji⁸. Jednakże od lat 90. XVI w. zdecydowaną działalność rekatolicyzacyjną podjęli tu wspomniani wcześniej Lubomirscy (od 1591 r. Sebastian, który odkupił starostwo spiskie od Kaspra Maciejowskiego, dworzanina króla Stefana Batorego i brata stryjecznego znanego architekta unii brzeskiej Bernarda Maciejowskiego, biskupa łuckiego a później krakowskiego, a od 1605 r. jego syn Stanisław)⁹. Reasumując, parafie spiskie w XVII w. poddane były katolickim biskupom przemyskim obrządku wschodniego: Atanazemu Krupeckiemu (1610-1652) i Prokopowi Chmielewskiemu (1652-1664). W 1669 roku administratorem unickiej eparchii przemyskiej został biskup chełmski Jakub Susza (wydał on w 1670 r. zbiór nauk dla kapłanów dekanatów bieckiego i spiskiego¹⁰). Z kolei na przełomie lat 80. i 90. XVII w. jurysdykcję nad parafiami polskiego Spiszu sprawował władca Jan Małachowski¹¹. Po przyjęciu unii przez eparchię przemyską w 1693 r. jurysdykcję nad spiskimi katolikami obrządku wschodniego sprawowali kolejni jej rządcy.

Interesującym źródłem do odtworzenia stanu parafii w wielu aspektach ich funkcjonowania, w tym także w kontekście historycznym, kulturowym czy ekonomicznym, są wizytacje dekanalne i diecezjalne, w ramach których lustrowano te

⁶ B. Kumor, *Osadnictwo łemkowskie i sieć parafialna w kluczu muszyńskim biskupstwa krakowskiego (do 1780)*, „Rocznik Sądecki”, t. 24, 1996, s. 9-14; idem, *Biskupa krakowskiego Marcina Szyszkowskiego przywileje społeczne dla kapłanów grekokatolickich w kluczu muszyńskim (1626)*, [w:] *Na przełomie stuleci. Naród – kościół – państwo w XIX i XX wieku. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Benderowi*, red. M. Piotrowski, Lublin 1997, s. 631-637; J. Krochmal, *Duchowieństwo unickie eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596-1609*, „Miscellanea Historico-Archivistica”, t. 20, 2013, s. 135-136.

⁷ M. Bendza, *Sytuacja wyznaniowa na terenie Klucza Muszyńskiego w XVII wieku*, „Rocznik Teologiczny”, 22, 1980, z. 1, s. 137-146.

⁸ І. Борис, *Поширення реформації на теренах Списького комітату в XVI столітті*, „Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія”, 2018, вип. 2, s. 59-64.

⁹ J. Długosz, *Latyfundia Lubomirskich w XVII wieku (powstanie – rozwój – podziaty)*, Opole 1997, s. 32; M. Marcinowska, *Lubomirscy jako starostowie spisy*, w: *Terra Scepusiensis...*, s. 609-611; M. Bizoňová, *Rekatolizácia na Spiši a konfesionálna štruktúra jeho obyvateľstva vo svetle kanonických vizitácií*, „Historia Ecclesiastica”, 2012, č. 1, s. 96-109.

¹⁰ M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982, s. 104-105.

¹¹ Б. І. Балик ЧСВВ, *Інокентій Іван Винницький, єпископ перемиський, самбірський, сніцький (1680-1700)*, Рим 1978, s. 255.

podstawowe jednostki administracji wyznaniowej. Szczęśliwie dla pięciu parafii unickich, jakie istniały w drugiej połowie XVII i w XVIII w. w starostwie spiskim (Jakubiany, Kamionka, Litmanowa, Sulin i Jarzębina¹²), zachowały się, niekiedy dosyć obfite w informacje, opisy wizytacyjne z XVIII w.¹³ Ostatnio wyjawiono jeszcze jedną, nieznaną dotychczas wizytację dekanatu muszyńskiego (a w jego ramach owych parafii) z 1740 r. w ramach zbioru będącego plonem aktywności greckokatolickiego kapłana, ks. Myrona Podolińskiego (1847-1919)¹⁴. W stosunku do postulowanego przez synod zamojski formularza¹⁵ opisy te są stosunkowo skromne, niemniej jednak, z racji na ich wagę, zostały umieszczone w załączonym aneksie¹⁶. Przedstawiają one generalnie stan oraz wyposażenie lustrowanych świątyń i w wielu przypadkach zawierają cenne informacje, dające możliwość uszczegółowienia dotychczasowej wiedzy o parafiach Kościoła wschodniego na polskim Spiszu w okresie nowożytnym.

¹² W parafii tej po 1774 r. wzniesiono murowaną kaplicę w Krempaku.

¹³ W Archiwum Państwowym w Przemyślu, w zespole Archiwum Greckokatolickiego Biskupstwa w Przemyślu, są to następujące jednostki: sygn. 38 (Wizytacja dekanatu muszyńskiego, 1743); sygn. 39 (Wizytacja dekanatu muszyńskiego, 1761); sygn. 41 (Wizytacja dekanatu muszyńskiego, 1765) oraz w Archiwum Diecezjalnym w Tarnowie jest jedna jednostka bez sygnatury (Wizytacja dekanatu muszyńskiego, 1780). O wizytacjach dekanatu muszyńskiego zob.: A. Krochmal, *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej*, Warszawa-Przemyśl 2016, s. 324.

¹⁴ W. Zielecka-Mikołajczyk, *Wizytacje z „Tek Podolińskiego” przechowywanych w zbiorach Muzeum Narodowego im. Andrzeja Szeptyckiego we Lwowie jako źródło do badań nad dziejami unickiej diecezji przemyskiej w XVIII w.*, „Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym”, t. 56, 2020, s. 51.

¹⁵ *Synod prowincjalny ruski w mieście Zamościu roku 1720 odprawiony [...]*, Wilno 1785, s. 172-199 (Pytania, które się mają czynić na wizytach). Szerzej zob.: *Замойський провінційний собор руської уніїної церкви 1720 року*, Книга 1: Діяння та постанови, Загальна редакція та історичний нарис Ігоря Скочилися, Упорядкування Ростислав Паранько, Ігор Скочилися, Ірина Скочилися, Львів 2021, s. 587-692.

¹⁶ Dziękuję Pani Dr Wioletcie Zieleckiej-Mikołajczyk za udostępnienie kopii odpowiednich fragmentów wizytacji dekanatu muszyńskiego z 1740 r. i możliwość ich wydania. Tekst uwspółcześiono. Uzupełnienia odautorskie zaznaczono za pomocą znaków: []. Tłumaczenia pomocne w zrozumieniu tekstu zaznaczono za pomocą znaków: {}.

Aneks

Parafie unickie polskiego Spiszu w opisie wizytacyjnym dekanatu muszyńskiego z 1740 r.

I. Jakubiany

k. 517

Rewizja cerkwi jakubiańskiej sub titulo ss. Cosmae et Damiani, die 9 febr. [uarii] 1740

1-mo. Przywileju osobnego nie ma na grunt poświętny, ale w sołtysim jest opisany, którego presbiter pacifice {spokojnie} zażywa.

2-do. Cerkiew nowa wraz z [d]zwonnicą. Cmentarz parkanem drewnianym opasany.

3-tio. Puszka srybrna instar żółwiej skorupy wkoło wyginana cum operculo {z przykryciem} zewsząd pozłożona. Kielich srybrny z patyną, gwiazdą i łyżeczką pozłociste. Item kielich srybrny biały, patyna i gwiazda per in attendentiam {przez nieuwagę} kapłana zginęła, któremu się iudicialiter {sądownie} przysądziło, aby do Wielkonocy sprawił inszą. Koronek srybrnych na namiesznych obrazach Naj. [świętszej] P.[anny] Maryi n[ume]ro 2 z Panem Jezusem, trzecia na Salwatorze. Turybularzów mosiężnych dwa. Przystawka na antydor 1 cyn.[owa]. Fłaszka cynowa na wino 1. Dzwonków małych w cerkwi 7. Na dzwonnicy dzwonów 3.

4-to. Apparat adamaszkowy żalobny 1. Drugi adamaszkowy zielony. Trzeci atlasowy niebieski. Czwarty perłowy adamaszkowy cum suis requisitis {z wymaganymi rzeczami}. Antepedium atlasowe zielone w różne kwiaty. U wielkie[g]o ołtarza firanka pokrzywkowa. Na Salwatorze firanka pułjedwabna, na Naj.[świętszej] P.[annie] Maryi niebieska. Firanka tabinowa niebieska nad obrazem SS. Koźmy i D.[amiana]. Firanka pułjedwabna czarna na ś.[więtym] Mikołaju. Firanka na P.[anu] Jezusie bagaziowa. Obrusów drelichowych 6 nowych, starych dwa. Obrusów płóciennych 4. Zawojek starych 8, nowych 12. Chustek na końcach wyszywanych jedwabiem 3. Chustka jedwabna dymowa 1. Pułjedwabna pensowa 1.

5. Ewangelia. Służebnik lwowski nowej edycji in folio, drugi in quarto. Apostoł. [wyraz nieodczytany] in 4-to. Трифолой. Требник in quarto, wszystkie drukowane.

k. 517v.

II. Kamionka

Rewizja cerkwi kaminskiej sub titulo s.[ancti] Demetrii

1-mo. In Cimborio puszką mosiężną częścią pozłożona. Kielich srybrny z patyną i łyżeczką srybrnymi pozłocistymi, gwiazda mosiężna. Ampułka cynowa 1. Turybularz mosiężny 1. Pułmisk 1 na antydor cynowy. Tacka w 6 grani cynowa. Dzwonków małych w cerkwi 3. Na [d]zwonnicy dzwonów 3. Fłaszka półkwartowa

cynowa 1. Korony na obrazie Naj.[świętszej] P.[anny] Maryi n[ume]ro 2 srybrne.

2-do. Apparat kamkowy w paski 1. Apparat kitajkowy niebieski z krzyżem czerwonym 1. Apparat bagazjowy z krzyżem niebieskim kitajkowym 1. Apparat szagrynowy ceglasty. Apparat bagaziowy z krzyżem w tyle adamaszkowym fiołkowym cum 4-or stolis {z czterema stułami}. Obrusów 6. Zawojek 12.

3-tio. Ewangelia druk.[owana] w mosiężne blachy oprawna. Służebnik stary lwowski in folio 1. Apostoł druk.[owany] 1. Trefołoj druk.[owany]. Szestodnik in 4-to druk.[owany]. Триоди obedwie. Trebnik in 4-to 1. Psalterzów 2 druk.[owanych]. Antepedia bagaziowe dwie.

III. Litmanowa

Rewizja cerkwi litmanowskiej sub titulo s.[ancti] Michaelis Archangeli anno et die quibus supra {rok i dzień powyżej} [13 lutego 1740 r. starego stylu, w wizytacji cerkwi żegiestowskiej, tu nieprzytaczanej]

1-mo. Cerkiew stara wraz ze [d]zwonnicą. Parkan opadł dla wiatrów.

2-do. Przywilej na łan roli cum attinentiis {z przynależnościami} w sołtysim opisany, od Mikołaja Maciejowskie[g]o starosty spiskie[g]o A[nno] D[omini] 1570 cerkwi nadany.

3-tio. Puszka p[ro] conservando {dla ochrony, zabezpieczenia} S[ancti]s[simo] srybrna cum operculo. Kileich srybrny pozłocisty z patyną, gwiazdą i łyżeczką srybrną. Kielich mosiężny z patyną, gwiazdą i łyżeczką posrzebrzone. Kielich cynowy z patyną i gwiazdą cynowymi. Koron srybrnych na obrazie N[ajświętszej] P[anny] Maryi mniejsza i większa dwie. Lichtarzów mosiężnych para 1. Przystawka na antydor cynowa 1. Turybularzów mosiężnych para. Bańka i kociołek miedziany na święconą wodę. Dzwoneczki w cerkwi małe 2.

k. 518.

Na dzwonnicy 2.

4-to. Apparat adamaszkowy zielony z krzyżem atlasowym jasnoróżowym. Aparat adamaszkowy żółty z krzyżem karmazynowym adamaszkowy. Aparat prosty madzelanowy cum suis requisitis. Alb 2, obrusów 4, łańcuchów 6.

5-to. Ewangelia druk.[owana] 1. Pisana 1. Apostoł druk.[owany] 1. Służebnik in 4-to lwowski. Psalterz, szestodnik, trefołoj. Triody obie drukowane. Trebnik in 4-to druk.[owany].

IV. Jarzębina

Rewizja cerkwi jarzębinskiej sub titulo Nativittis B.[eate] V.[irginis] M.[ariae] die 14 febr.[uarii] 1740

1-mo. Cerkiew nowa murowana in A.[nno] D[omini] 1730 dokończona, i o bok z nią stara drewniana zgniła zgruntu. Parkanem drewnianym opasana. Dzwonnica osobno.

2-do. In Cimborio puszka srybrna cum operculo. Kielich srybrny wielki z patyną i gwiazdą srybrnymi pozłocistymi. Kielich drugi mniejszy srybrny z patyną i gwiazdą i łyżeczką srybrnymi pozłocistymi, trzecia łyżeczka mosiężna. Koron srybrnych na namies[t]nych obrazach n[umer]o 5. Krzyżyk srybrny z blaszki 1 i serduszek srybrne subtelne 1. Obrazek Naj.[świętszej] P.[anny] Częstochowskiej srybrną porcją wkoło obwiedziony na trzech łańcuszkach srybrnych wiszący, na nim koroneczek srybrnych 2. Ampulek cynowych para 1. Dzwonów na [d]zwonnicy 3. Dzwoneczków w cerkwi 6. Turybularz mosiężny 1. Kociołek na ś.[więconą] wodę miedziany.

3-tio. Aparat kitajkowy białych pasków. Aparat adamaszkowy złoty 1. Aparat kromaszowy czarny 1 cum suis requisitis. Zasłonek bagaziowych dwie. Alb 7. Obrusów formalnych 7. Wela pokrzywkowe quinduplicia {pięciokrotnie złożone}.

4-to. Ewangelia druk.[owana] 1. Służebnik lwowski in 4-to. Apostoł i szestodnik druk[owane]. Trefołoj, triody obedwie. Trebnik in 4-to i księga kaznodziejska Ohorodok. Wszy[s]tkie te księgi drukowane.

V. Sulin

Rewizja cerkwi sulieńskiej sub titulo S.[ancti] Michaelis Arch.[angeli] die 15 febr.[uarii] 1740 a[nn]o

1-mo. Cerkiew stara drewniana wraz z dzwonnica, parkanem wkoło opasana.

2-do. Puszka in Cimborio drewniana. Kielich z patyną, gwiazdą i łyżeczką srybrny, łyżeczka druga mosiężna. Przystawka na antydor cynowa 1. Turybularz mosiężny jeden. Dzwoneczki w cerkwi malejkie 2, na [d]zwonnicy także 2.

3-tio. Aparat atlasowy złoty. Aparat zielony szagrynowy 1. Aparat adamaszkowy w kwiaty różne 1. Aparat ciemnoróżowy. Chustek jedwabnych 4. Alb 7. Obrusów 4. Łańcuchów 5, zawojek 15.

4-to. Ewangelia druk.[owana]. Mszał wileński 1, lwowski 1 in 4-to. Apostoł druk.[owane]. Trefołoj druk.[owane]. Triodi obie druk.[owane]. Flaszka na wino cynowa kwartowa.

Національний музей у Львові імені Андрея Шептицького, sygn. РКЛ-2205

Bibliografia

Natsionalnyi muzei u L'vovi imeni Andreia Šeptyt's'kokho, sign. РКЛ-2205

Synod prowincjalny ruski w mieście Zamościu roku 1720 odprawiony [...], Wilno 1785

Balik B. I. ČSVV, *Inokentii Vinnitskyi, ěpiskop peremis'kii, sambirs'kii, sãnitskii (1680-1700)*, Rim 1978

Bendza M., *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982

Bendza M., *Sytuacja wyznaniowa na terenie Klucza Muszyńskiego w XVII wieku*, „Rocznik

Teologiczny", 22, 1980, z. 1

Beňko J., *Osídlenie severného Slovenska*, Košice 1985

Bizoňová M., *Rekatolizácia na Spiši a konfesionálna štruktúra jeho obyvateľstva vo svetle kano-
nických vizitácií*, „Historia Ecclesiastica”, 2012, č. 1

Boris I, *Poširenna reformatsii na terenakh Spis'kokho komitatu v XVI stolittii*, „Наукowyi
visnyk Ужгородського університету. Серія: Історія”, 2018, vip. 2

Divéky A., *Dzieje przyłączenia miast spiskich do Węgier w r. 1770-ym*, „Przegląd Historycz-
ny”, 1921-1922, nr 1

Długosz J., *Latyfundia Lubomirskich w XVII wieku (powstanie – rozwój – podziały)*, Opole 1997

Grodziski S., *Z dziejów spiskiego zastawu uwag kilka*, „Studia z Dziejów Państwa i Prawa
Polskiego”, 1999, t. 4

Krochmal A., *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej*, Warszawa–Przemysł 2016

Krochmal J., *Duchowieństwo unickie eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596-1609*, „Mi-
scellanea Historico-Archivistica”, t. 20, 2013

Kumor B., *Biskupa krakowskiego Marcina Szyszkowskiego przywileje społeczne dla kapłanów
grekokatolickich w kluczu muszyńskim (1626)*, [w:] *Na przelomie stuleci. Naród – kościół – pań-
stwo w XIX i XX wieku. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Benderowi*,
red. M. Piotrowski, Lublin 1997

Kumor B., *Osadnictwo łemkowskie i sieć parafialna w kluczu muszyńskim biskupstwa krako-
wskiego (do 1780)*, „Rocznik Sądecki”, t. 24, 1996

Kurtyka J., *Początki starostwa spiskiego i pierwsi starostowie. Z dziejów polityki Władysława
Jagielli wobec Zakonu Krzyżackiego i Zygmunta Luksemburskiego w latach 1411-1430*, „Studia
z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego”, 2006, t. 9

Kurtyka J., *Starostwo spiskie (1412-1769/70)*, [w:] *Terra Scepusiensis. Stan badań nad dziejami
Spisza*, red. R. Gładkiewicz, M. Homza, M. Pułaski, M. Slivka, Levoča–Wrocław 2003

Lustracja województwa krakowskiego 1564, cz. 1, wyd. J. Małeckie, Warszawa 1962

Marcinowska M., *Lubomirscy jako starostowie spisy*, [w:] *Terra Scepusiensis. Stan badań nad
dziejami Spisza*, red. R. Gładkiewicz, M. Homza, M. Pułaski, M. Slivka, Levoča–Wrocław
2003

Rábik V., *The Ruthenian and Wallachian Population of Eastern Slovakia in the Middle Ages*,
„Historický časopis”, 55, Supplement, 2007

Sroka S. A., *Addenda k zoznamu pol'sk'ých starostov na Spiši v 15. storočí*, [w:] idem, *Epizody z
dejín Spiša a Šariša v neskorom stredoveku*, Kraków 2001

Števík M., *Zakladacia listina Litmanovej v kontexte donácií pozemkových majetkov Ľudovíta Ve-
lkého na hradných panstvách Ľubovňa a Plaveč v polovici 14. storočia*, „Spiš: vlastivedný zbor-
ník”, 6, Spišská Nová Ves 2012

Suproniuk J., *Starostwo spiskie*, w: *Województwo krakowskie w drugiej połowie XV wieku*,
red. H. Rutkowski, opr. K. Chłapowski [et al.], cz. 2, *Komentarz. Indeksy*, Warszawa 2008
[=*Atlas historyczny Polski*, red. S. Trawkowski, M. Wilska, *Mapy szczegółowe XVI w.*, 1]

Trajdos T. M., *Górny Spisz za panowania Władysława II Jagielli (1386-1434)*, „Nowe Studia
Grunwaldzkie”, t. 2, Sębark 2016

Zamois'kii provintsiiinii sobor rus'koi tserkvy 1720 roku, Kniga 1: *Diiannia ta postanovy*, Za-
khalna redaktsia ta istorichnii naris Ikhoria Skochylyasa, Uporiadkuvuvannia Rostislav
Paran'ko, Ihor Skochylyas, Irina Skochylyas, L'viv 2021

Zielecka-Mikołajczyk W., *Wizytacje z „Tek Podolińskiego” przechowywanych w zbiorach Muzeum Narodowego im. Andrzeja Szeptyckiego we Lwowie jako źródło do badań nad dziejami unickiej diecezji przemyskiej w XVIII w.*, „Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym”, t. 56, 2020



Profesor Tadeusz Chrzanowski i jego zaangażowanie w ochronę zabytków cerkiewnych

Waldemar Deluga
Uniwersytet Ostrawski

STRESZCZENIE

W artykule została zaprezentowana sylwetka polskiego historyka sztuki, profesora Tadeusza Chrzanowskiego. Doświadczony inwentaryzator zabytków, wybitny historyk sztuki, ale również fotograf, dziennikarz i poeta, autor wielu tomów Katalogu Zabytków w Polsce, wskazywał na ogromne znaczenie chrześcijańskiego Wschodu w kulturze artystycznej Polski i krajów ościennych. Dowiadujemy się o tym w jego wielu publikacjach, które zostały przedstawione przez autora artykułu. Ukazana została również rola Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego jako niezależnego ośrodka naukowego w kraju komunistycznym, kształcącym również historyków sztuki. Tam właśnie profesor Chrzanowski pracował od roku 1975 wychowując całą plejadę historyków sztuki. W artykule odnajdujemy mało znane epizody działalności naukowej wybitnego naukowca i pedagoga. Wielkiej klasy erudyta, jednocześnie nonkonformista, który borykał się z zawiścią niektórych badaczy, a z drugiej strony uwielbiany przez młodych historyków sztuki, których wielokrotnie wspierał, staje się on dla nowego pokolenia typem nowoczesnego badacza.

Słowa kluczowe: Tadeusz Chrzanowski, historia sztuki, Katolicki Uniwersytet Lubelski, komunizm

ABSTRACT

Professor Tadeusz Chrzanowski and his involvement in the protection of Orthodox monuments

The article presents the profile of a Polish art historian, Professor Tadeusz Chrzanowski. An experienced cataloguer of monuments, an outstanding art historian, but also a photographer, a journalist and a poet, the author of many volumes of the Catalogue of Monuments in Poland, he pointed to the great importance of the Christian East in the artistic culture of Poland and neighbouring countries. We learn about it in his many publications, which were presented by the author of the article. The role of the Catholic University of Lublin as an independent scientific centre in the communist country, which also educated art historians, is also shown. It was there that Professor Chrzanowski worked from 1975, educating a whole pleiad of art historians. In the article we

present little known episodes of the scientific activity of the outstanding scientist and educator. A great erudite and at the same time a non-conformist who had to face the envy of some researchers, and on the other hand adored by young art historians whom he supported on many occasions, he becomes a type of a modern researcher for the new generation.

Keywords: Tadeusz Chrzanowski, history of art, Catholic University of Lublin, communism



prof. Tadeusz Chrzanowski

Wśród historyków sztuki, którzy zasłużyli się w promowaniu badań nad Chrześcijańskim Wschodem chciałbym wymienić profesora Tadeusza Chrzanowskiego, mojego nauczyciela i mistrza, któremu chciałbym poświęcić więcej uwagi w niniejszym artykule. Urodził się w Moroszynie, uczył się we Lwowie, a po wojnie zamieszkał w Krakowie.¹

Tadeusz Chrzanowski, pochodzący z okolic Hrubieszowa, wielokrotnie podkreślał potrzebę badań nad dziedzictwem kulturowym Ukraińców i Białorusinów.

¹ L. Lameński, Profesor Tadeusz Chrzanowski (19 https://www.kul.pl/prof-tadeusz-chrzanowski-1926-2006,art_42172.html)

Wychowywał się w świecie pogranicza cywilizacji Wschodniej i Zachodniej.² Świat Chrześcijańskiego Wschodu poznawał od dziecka, w rodzinnym domu znajdowały się ikony, ale również rękopisy cerkiewne. Skąd je miała rodzina Chrzanowskich nie wiadomo. Jeden z rękopisów został wiele lat temu zaprezentowany w materiałach z konferencji pt.: Słowo i ikona.³

Doświadczony inwentaryzator zabytków, wybitny historyk sztuki, ale również fotograf, dziennikarz i poeta, podróżował wspólnie z kolegami w celu opracowania *Katalogu Zabytków w Polsce*. Dziesiątki tomów wydanych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych stanowi imponujący dorobek badaczy z Krakowa i Warszawy. Chrzanowski organizował podróże naukowe i wakacyjne praktyki dla studentów, którzy mogli nauczyć się profesjonalnego opracowania architektury i zabytków ruchomych. Zapraszał na nie swoich Kolegów. Sam swoje zainteresowania koncentrował raczej na badaniach nad sztuką polską, ale podejmował on tematy związane ze sztuką cerkiewną. Bardzo podkreślał rolę warsztatu historyka sztuki, który powinien znać zabytki z autopsji, opisać i omówić je w wielu kontekstach.

Podróżując po Polsce Tadeusz Chrzanowski wykonał tysiące fotografii zabytków. Wykorzystywane były one nie tylko przez niego, ale też w wielu publikacjach reprodukowano jego zdjęcia. Chrzanowski wydawał też popularne przewodniki po atrakcyjnych miejscach, głównie w Małopolsce. W albumie o Krynicy dowiadujemy się wiele o historii tego urokliwego miasta, ale też poznajemy architekturę zachowanych cerkwi właśnie wokół uzdrowiska, do którego przybywali mieszkańcy Polski z wielu regionów.⁴ To właśnie w tych publikacjach Chrzanowski popularyzował architekturę sakralną Łemków, ale też przybliżał czytelnikowi świat Chrześcijańskiego Wschodu.

Bardzo ważnym miejscem kształcenia przyszłych pracowników muzeów i instytucji związanych z ochroną zabytków stał się Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie. Było to miejsce, dokąd przybywali studenci z całej Polski zdobywając wykształcenie nie tylko w dziedzinie historii sztuki, ale i historii. Program studiów był wszechstronny i tak skonstruowany, by absolwenci mogli znaleźć pracę w różnym charakterze. A zwarzywszy na trudności pozyskania miejsca pracy dla osób z dyplomem Katolickiego Uniwersytetu w komunistycznym kraju, musieli oni posiadać wszechstronne kwalifikacje. W roku 1975 rozpoczął on zajęcia dydaktyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Był to czas, kiedy władze rozważały zamknięcie historii sztuki ze względu na nie wystarczającą ilość wykładowców. Wówczas studenci udali się do Krakowa i Warszawy prosić badaczy o wsparcie.

² T. Chrzanowski, *Kresy czyli obszary tęsknoty*, Kraków 2009, s. 7.

³ A. Zagrajek, *Rękopiśmienny grekokatolicki Irmologion z końca XVII w. jako przykład kultury pogranicza Wschodu u Zachodu analiza ikonograficzna*, „Series Byzantina”, t. II, 2004, s. 225-249.

⁴ T. Chrzanowski, *Krynica*, Warszawa 1980, s. 16.

Tak więc wtedy rozpoczęli swoją karierę uniwersytecką Jacek Woźniakowski, Ryszard Brykowski, Jerzy Baranowski i inni. Nazwano ich „Kolejarzami”, bowiem podróżowali oni wiele godzin ze swoich miast, by poprowadzić zajęcia z historii sztuki. Tadeusz Chrzanowski stał jednym z najbardziej lubianych wykładowców, do którego przychodzili tłumnie studenci. Właśnie wtedy młodzi ludzie mogli poznać świat chrześcijańskiego Wschodu.

Po raz pierwszy Chrzanowski szerzej zajął się sztuką cerkiewną w książce przygotowanej wspólnie z Marianem Korneckim pt.: *Sztuka Ziemi Krakowskiej*.⁵ Przedstawił on cały region w kontekście wpływów cywilizacji łańciskiej i bizantyńskiej. Ukazał on zabytki od czasów średniowiecza do współczesności. Krakowski badacz podkreślał wieloetniczność tych terenów i był pierwszym badaczem, który dzieje sztuki polskiej rozpatrywał w szerszym kontekście. W Czasach PRLu pomijano całkowicie dorobek artystyczny mieszkańców Kresów Rzeczypospolitej, dopiero po 1989 zaczęto szerzej o tym mówić. Niestety do dziś nie powstała nowa historia sztuki wieloetnicznego kraju.

Pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku Tadeusz Chrzanowski odbył wielokrotnie podróż do Rumunii wraz z dwoma przyjaciółmi Marianem Korneckim i Ryszardem Brykowskim.⁶ Postanowili oni wydać książkę dotycząca historii sztuki rumuńskiej, która stała się pierwszą tego typu monografią poza granicami tego kraju. Chrzanowski podkreślał rolę badań porównawczych, wielokrotnie zachęcał studentów do przekroczenia granic i podróżowania do sąsiadów, co w tamtych czasach nie było tak łatwe. Był jednym z współorganizatorów Seminariów Niedzickich, które miały za zadanie zgromadzić historyków sztuki z krajów sąsiednich. Jednak prof. Chrzanowski ubolewał, że na corocznych spotkaniach nie ma uczonych z Ukrainy czy Rumunii, a przede wszystkim referatów dotyczących sztuki cerkiewnej. Planowana publikacja dotycząca sztuki rumuńskiej była tworzona z dużymi trudnościami. Ograniczenia w podróżowaniu limitowały poznanie wszystkich najważniejszych zabytków. W pracach tych pomagała polskim uczonym Maria Elena Enachescu, etnograf i historyk sztuki. Zajmowała się ona historią architektury drewnianej w Siedmiogrodzie i prowadziła prace inwentaryzacyjne w ramach obowiązków w Rumuńskiej Akademii Nauk. Doktor Enachescu pomogła również polskim badaczom zgromadzić najważniejszą literaturę, przekazując im część swojego księgozbioru.

Tadeusz Chrzanowski we wstępie do książki o sztuce rumuńskiej podkreślał wspólne elementy występujące na terenach położonych wzdłuż obu stron Karpat i w późniejszych publikacjach zachęcał do badań.

W wydanej w 1979 roku książce znalazł się również obszerny rozdział poświęcony architekturze drewnianej pióra Ryszarda Brykowskiego. Badacz ten in-

⁵ T. Chrzanowski, M. Kornecki, *Sztuka Ziemi Krakowskiej*, Kraków 1982.

⁶ R. Brykowski, T. Chrzanowski, M. Kornecki, *Sztuka Rumunii*, Wrocław 1979.

tensywnie działał na rzecz ochrony zabytków. Wielokrotnie publikował on alarmujące artykuły dotyczące stanu zachowania budowli. Marian Kornecki czynił to tak samo, wydając szereg mini zeszytów, w których prezentował poszczególne kościoły zabytkowe na terenie Polski. Książka została przyjęta entuzjastycznie w Rumunii.

Na ogólnopolskiej konferencji pt.: *Orient i Orientalizm w sztuce polskiej*, organizowanej w Krakowie w 1983 roku profesor Chrzanowski w swoim referacie wskazywał na orientalne cechy w sztuce polskiej epoki nowożytnej.⁷ Odniósł się też do tradycji Kościołów wschodnich i wspólnych elementów występujących w dziełach powstałych od końca XVI do początku XVIII wieku. Również w późniejszych publikacjach, jak na przykład w *Sarmacji europejskiej* badacz odwołuje się do tradycji chrześcijańskiego Wschodu.⁸

W jednym z artykułów publikowanych w czasopiśmie podziemnym w 1985 roku dokonuje porównań zniszczeń dokonanych po drugiej wojnie światowej na terenie Śląska i Zachodniej Ukrainy. Chrzanowski wskazał też na determinację lwowskich historyków sztuki w próbie ocalenia jak największej ilości zabytków. Z wielkim szacunkiem wypowiadał się o profesorze Mieczysławie Gębarowiczu i swoich wizytach we Lwowie. Polski uczone podkreślał wielką rolę dyrektora Borysa Woźnickiego, którego poznał osobiście w latach osiemdziesiątych.

Profesor miał szerokie kontakty międzynarodowe. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku przygotowywał monografię malarstwa ściennego w Europie środkowej i Wschodniej na zamówienie UNESCO. Niestety choroba nie pozwoliła mu na ukończenie dzieła. Bardzo chciał wyeksponować Ukrainę, wiedział, że Zachód fascynował się Rosją, którą uznawano za kolebkę cywilizacji Chrześcijańskiego Wschodu w świecie słowiańskim.

Pod koniec życia wydawał swoje wspomnienia, a raczej eseje opatrzone wieloma niezwykle interesującymi informacjami dla historyka sztuki Kresów, ale też szereg informacji o życiu codziennym, na przykład Polesia, które niezwykle fascynowało „już półwiecznego krakowiaczka”.⁹

Profesor Chrzanowski wychował całą plejadę historyków sztuki. Odwiedzali go w czasie, kiedy zamieszkał w domu opieki przy ulicy Woronicza w Krakowie, opuszczony przez rodzinę i wielu historyków sztuki i słuchali oni jego rad nie tylko z zakresu historii sztuki. Doradzał nam w sprawach życiowych, pomagał jak mógł, byśmy mieli dobry start zawodowy.

Dzisiejsza prezentacja tej niezwykle barwnej postaci, w kontekście badań nad sztuką cerkiewną, pokazuje mało znane epizody z jego działalności naukowej i ma

⁷ T. Chrzanowski, *Orient i Orientalizm w kulturze staropolskiej*, w: *Orient i orientalizm w sztuce*, Warszawa 1986, s. 48-56.

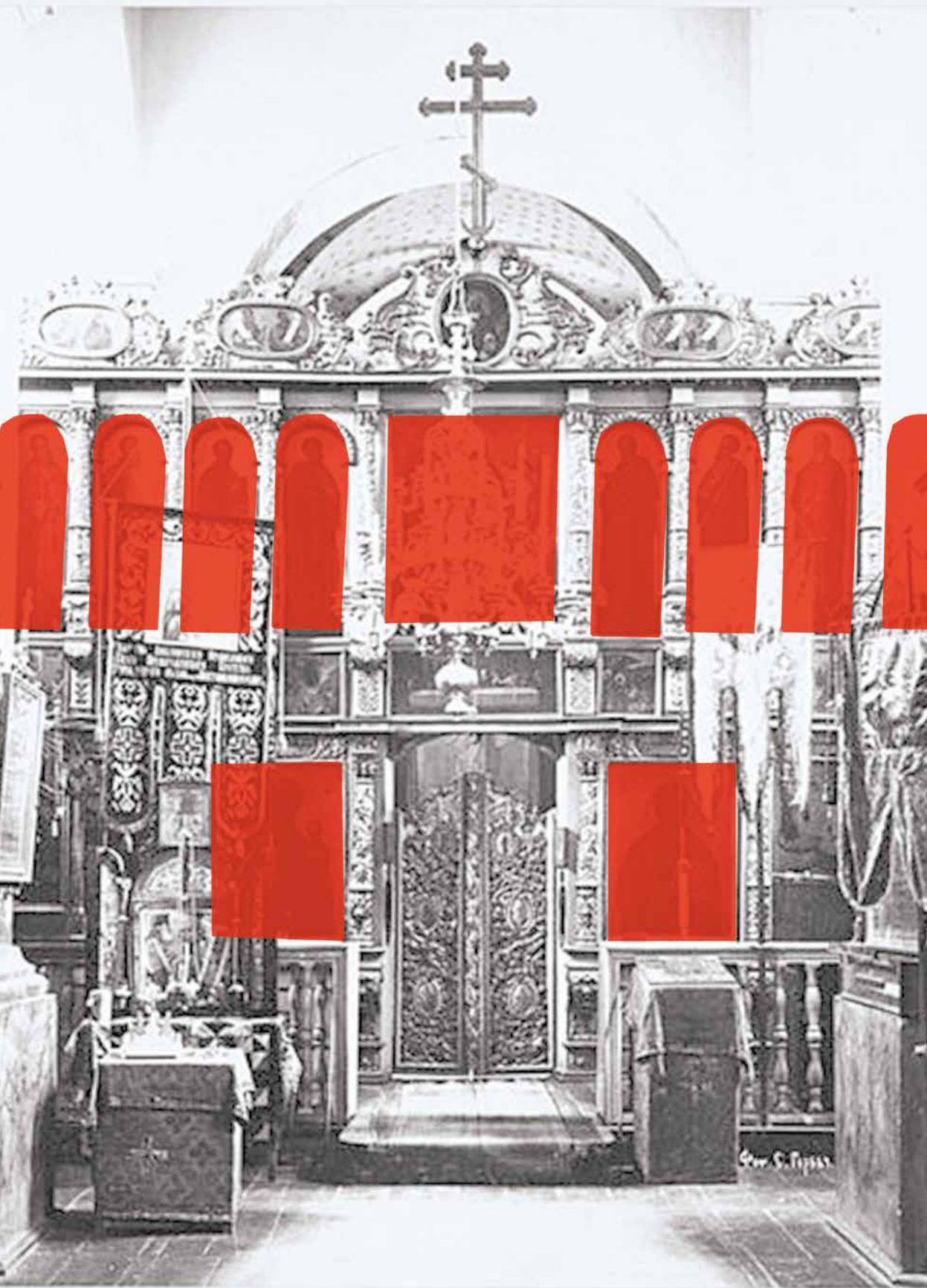
⁸ Tenże, *Wędrowki po sarmacji europejskiej*, Kraków 1988.

⁹ Tenże, *Kresy...*, s. 7.

charakter sygnałny, bowiem uważam, że należy się wielkiemu Mistrzowi osobna monografia. Wielkiej klasy erudyta, jednocześnie nonkonformista, który borykał się z zawiścią niektórych badaczy, a z drugiej strony uwielbiany przez młodych historyków sztuki, których wielokrotni wspierał, staje się dla nowego pokolenia typem nowoczesnego badacza.

Bibliografia

- Brykowski R., Chrzanowski T., Kornecki M., *Sztuka Rumunii*, Wrocław 1979.
Chrzanowski T., Kornecki M., *Sztuka Ziemi Krakowskiej*, Kraków 1982.
Chrzanowski T., *Kresy czyli obszary tęsknoty*, Kraków 2009.
Chrzanowski T., *Krynica*, Warszawa 1980.
Chrzanowski T., *Orient i Orientalizm w kulturze staropolskiej*, w: *Orient i orientalizm w sztuce*, Warszawa 1986, s. 48-56.
Chrzanowski T., *Wędrowki po sarmacji europejskiej*, Kraków 1988.
Lameński L., Profesor Tadeusz Chrzanowski (19 https://www.kul.pl/prof-tadeusz-chrzanowski-1926-2006,art_42172.html)
Zagrajek A., *Rękopiśmienny greckokatolicki Irmologion z końca XVII w. jako przykład kultury pogranicza Wschodu u Zachodu analiza ikonograficzna*, „Series Byzantina”, t. II, 2004, s. 225-249.



Narodziny muzealnej kolekcji sztuki sakralnej w Chełmie i jej rozproszenie. Losy ikon XVI-XVIII wieku ze zbiorów muzeum ziemi chełmskiej w latach 1919-1945

Krystyna Mart

STRESZCZENIE

Kolekcja sztuki sakralnej w Chełmie tworzona była najpierw w rosyjskim Muzeum Cerkiewno-Archeologicznym przy Chełmskim Prawosławnym Bractwie Przenajświętszej Bogurodzicy istniejącym w latach 1882–1915, a od 1919 roku (z przerwą podczas okupacji niemieckiej w okresie drugiej wojny światowej) gromadzona w polskim Muzeum Ziemi Chełmskiej im. Wiktora Ambroziewicza. W następstwie wybuchu pierwszej i drugiej wojny światowej kolekcja nie zachowała się w całości, losy wielu zabytków są nieznane. Wiadomo, że pod koniec 1945 r. wywieziono z Chełma ponad 100 eksponatów pochodzących ze zbiorów Muzeum Ziemi Chełmskiej, w tym bardzo cenne ikony oraz rzeźby z XVI–XVII i XVIII wieku. W Państwowym Archiwum w Kijowie zachowały się dwa dokumenty (z 27 października 1945 i z 1 listopada 1945) potwierdzające przekazanie zabytków z Chełma przez protojereja Hawryła Korobczuka, członka Chełmskiego Konsystorza Prawosławnego i współpracownika Piotra Michjłowicza Domanczuka do Narodowego Kijowsko-Peczerskiego Rezerwatu Historyczno-Kulturowego w Kijowie.

Słowa kluczowe: Chełm, muzeum, kolekcja, cerkiew prawosławna, cerkiew unicka, ikony, rzeźby, Kijów, zabytki, sztuka sakralna

ABSTRACT

The birth of the museum's collection of sacred art in Chełm and its dispersal. Fate of the XVI-XVIII century icons from the collection of the Chełm Land Museum in the years 1919-1945

The collection of ecclesiastical art in Chełm was first created in the Russian Orthodox Church and Archaeological Museum at the Chełm Orthodox Brotherhood of the Most Holy Mother of God, which existed in the years 1882–1915, and since 1919 (with a break during the German occupation during World War II) it was gathered in the Polish Wiktor Ambroziewicz Museum of the Chełm Land. Following the outbreak of the First and Second World Wars, the collection was not preserved in its entirety, and the fate of many of the artefacts is unknown. It is known that at the end of 1945 over 100 exhibits

from the collections of the Museum of the Chełm Land were taken away from Chełm, including very valuable icons and sculptures from the 16th-17th and 18th centuries. The State Archive in Kyiv preserved two documents (dated 27 October 1945 and 1 November 1945) confirming the transfer of relics from Chełm by Father Havryl Korobchuk, a member of the Chełm Orthodox Consistory and associate of Piotr Mikhailovich Domanchuk, to the National Kyiv-Pechersk Historical and Cultural Reserve in Kyiv.

Keywords: Chełm, collection, Orthodox Church, Uniate church, icons, sculptures, Kiev, monuments, sacred art

Kolekcja sztuki sakralnej w Chełmie była tworzona najpierw w ramach rosyjskiego Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego przy Chełmskim Prawosławnym Bractwie Przenajświętszej Bogurodzicy w latach 1882–1915, a od 1919 roku (z przerwą podczas okupacji niemieckiej w okresie drugiej wojny światowej) gromadzona w polskim Muzeum Ziemi Chełmskiej. Niestety zbiory muzealne w całości nie zachowały się, głównie z powodu wybuchu pierwszej i drugiej wojny światowej, jak również polityki władz okupacyjnych. Jakaś część zbiorów zaginęła bezpowrotnie, wiadomo tylko, że część trafiła do Rosji w 1915 r., a pewna liczba eksponatów wywiezionych z Chełma w 1945 r. odnalazła się na Ukrainie. Niewiele zabytków sakralnych z kolekcji dawnego rosyjskiego muzeum i polskiego funkcjonującego w latach 1919–1939 pozostało w chełmskim muzeum po 1945 roku.

W XIX wieku polityka caratu, nasilająca się rusyfikacja społeczności polskiej po upadku powstania styczniowego (1864), zniesienie Unii brzeskiej w 1875 roku, dążenia do oderwania unitów od Kościoła katolickiego i zjednoczenia z prawosławiem sprzyjały idei założenia muzeum w Chełmie. Miasto dawnego styku trzech kultur polskiej, ruskiej i żydowskiej, w planach rosyjskich władców, jako gubernialne (od 1912 do połowy 1915 roku) miało być duchową stolicą, rzekomo prawosławnej całej Chełmszczyzny. Według danych statystycznych w 1890 roku w Chełmie zamieszkiwało: 3102 osoby wyznania prawosławnego, 2378 – rzymskokatolickiego, społeczność żydowska liczyła 6100 osób, Luteranie 145, Mahometanie 7. W mieście rozwijało się szkolnictwo rosyjskie, działały szkoły średnie: gimnazjum męskie, szkoła pedagogiczna, a także dwuklasowa szkoła miejska, żeńska szkoła elementarna, szkoła ćwiczeń przy kursach pedagogicznych, unickie seminarium duchowne, szkoła diaków, przeznaczone głównie dla uczniów pochodzenia ruskiego i wyznania prawosławnego. W 1899 roku założono szkołę cerkiewno-parafialną dla uczczenia koronacji cara Mikołaja II. Dzieci polskie dopiero w latach 1907–1916 dzięki działalności Polskiej Macierzy Szkolnej mogły uczestniczyć w kursach nauczania elementarnego na tajnych kompletach.

Pod koniec XIX wieku do połowy 1915 roku istniały w Chełmie: jeden kościół rzymskokatolicki, dziesięć cerkwi prawosławnych i jedna synagoga. W regio-

nie dawne unickie kościoły przemieniano na cerkwie prawosławne. Po 1875 roku chełmska katedra unicka Narodzenia Najświętszej Marii Panny została zmieniona na sobór prawosławny.

W okresie pierwszej wojny światowej, kiedy do Chełma 1 sierpnia 1915 wkroczyły wojska państw centralnych (Austro-Węgier i Niemiec), z miasta ewakuowano rosyjskie szkoły i administrację, nastąpiło bieżenie ludności rosyjskiej, przerwano rozpoczętą budowę osiedla, przeznaczonego dla rosyjskich władz gubernialnych. Proces rusyfikacji społeczeństwa polskiego zakończył się. Odżyła nadzieja Polaków na odzyskanie niepodległości, wzrosła aktywność społeczeństwa w walce o wyzwolenie spod władzy okupantów. Poczęło odradzać się polskie szkolnictwo. W niepodległej Polsce muzealnictwo chełmskie rozwijało się dzięki działalności Muzeum Ziemi Chełmskiej, które stało się spadkobiercą ocalałych zbiorów z rosyjskiego muzeum diecezjalnego.

Narodziny pierwszej chełmskiej kolekcji sztuki sakralnej wiążą się z utworzeniem Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego przy prawosławnym Bractwie Przenajświętszej Bogurodzicy¹. Pomysłodawcą założenia tej instytucji był biskup prawosławny Modest (Daniel Konstantynowicz Strelbicki, *1823 †1902)², ówczesny wikariusz diecezji chełmsko-warszawskiej. Celem muzeum miało być zachowanie pamięci o rusko-prawosławnym charakterze Chełmszczyzny i Podlasia oraz zbieranie i chronienie zabytków dawnego prawosławia i po byłej unii. Muzeum miało być zorganizowane na wzór Towarzystwa Historyczno-Archeologicznego przy Kijowskiej Akademii Duchownej i Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Wilnie³. Na podstawie statutu⁴, zatwierdzonego przez Święty Synod, gromadziło – zgodnie z treścią § 3. statutu – dawne księgi liturgiczne, rękopisy, ikony, naczynia liturgiczne, różnego rodzaju cerkiewne sprzęty i inne pamiątki ukazujące życie religijne i odrębność narodową, pozyskiwane „jako dary od cerkwi, monasterów i osób prywatnych, zwolenników prawosławia i rosyjskiej narodowości, a także poprzez zamianę lub

¹ О. Коралловъ, *Церковно-археологическій музей при Холмскомъ Православномъ Свято-Богородицкомъ Братстве*, Холмъ 1911, s. 14.

² Ibidem

G. Jakimińska, *Muzea na Lubelszczyźnie w latach 1882–1939*, „Muzealnictwo”, nr 43, Warszawa 2001, s. 131.

³ S. Dmitruk, *Zarząd prawosławnego Bractwa Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie w latach 1879–1882* [w:] *Chełm nieznanany. Ludzie – miejsca – wydarzenia*, red. M. Karwatowska, Chełm 2009, s. 216.

P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum Cerkiewno-Archeologiczne w Chełmie (1882–1915) – jego powstanie i zbiory sztuki religijnej (malarstwo, rzeźba)* [w:] *Rocznik Chełmski*, T. 17, Chełm 2013, s. 85–118. Tam w przypisach literatura związana z tematem zbiorów Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego.

⁴ О. Коралловъ, *Церковно-археологическій музей...*, Op. cit., s. 12–14.

[OO. Jan Hoszowski, Ignacy Chojnacki, Michał Dobrianski] *Statut cerkiewno-archeologicznego muzeum Prawosławnego Bractwa Święto-Bogurodzickiego w Chełmie* / [OO. Іоанъ Гошовскій, Ігнатій Гоїнацкій, Михайль Добрянскій], *Уставъ церковно-археологическаго музея при Холмскомъ Православномъ Свято-Богородицкомъ Братстве, 1882*. Komentarz Dariusz Dąbrowski, [w:] *Muzeum w kulturze pamięci na ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów*. Antologia wczesnych tekstów 1882–1917, T. 2, Toruń 2020, s. 29–44.

zwrot właścicielowi pamiątek materialnej ich wartości, na mocy wzajemnej zgody”⁵, głównie z lubelskiej i siedleckiej guberni.

Zbiory muzealne przechowywano najpierw w oddzielnej sali na piętrze, nad zakrystią z lewej strony chełmskiego katedralnego soboru Narodzenia Bogurodzicy, które w 1887 roku przyniesiono do pomieszczenia w pałacu biskupim, a od kwietnia 1905 roku eksponowane były w budynku⁶, wzniesionym na potrzeby prawosławnego Bractwa Przenajświętszej Bogarodzicy (Fot. 1), gdzie zajmowały 6 sal na pierwszym piętrze.

W miesięczniku historyczno-etograficznym i literackim „Кіевская Старина” w 1893 roku Nikołaj Iwanowicz Petrow, który przybył do Chełma latem po drodze na sierpniowy IX zjazd archeologiczny w Wilnie, zamieścił relację dotyczącą chełmskiego muzeum „церковныхъ древностей”⁷. Zwrócił uwagę na najcenniejsze zabytki, wśród których wyróżnił m.in.: ikonę Trójcy Świętej, XVII-XVIII w., pochodzącą z cerkwi w Sahryniu, krzyż patriarchy stauropigi Bractwa św. Mikołaja w Zamościu, cyprysowy medalion XVII-XVIII w., dwa enkolpiony z brązu (XIII w.), kilka antyminsów (jeden prawosławny z XVII w., pozostałe unickie z XVIII-XIX w.), 20 portretów metropolitów i biskupów unickich, wśród których najstarszy był portret Hipacego Pocieja (zm. 1613 r.), metropolity unickiego. Potwierdził, że muzeum gromadziło numizmaty, rękopisy i strodruki, w zbiorach znajdowała się wówczas m.in. *Biblia Ostrogska* z 1581 r.⁸, w archiwum muzeum w oddzielnej szafie przechowywano dokumenty dotyczące monasterów, m.in. rękopisy na pergaminie. Z relacji Perowa dowiadujemy się również o tym, że muzeum w tym czasie mieściło się w trzech jasnnych salach domu Bractwa i nie posiadało opisu swojej kolekcji.

Władysław Reymont również, podróżując po ziemi chełmskiej, w 1909 roku odwiedził muzeum i opisał:

składa się (ono) z kilku niewielkich pokojów i jednej ogromnej sali, przeznaczonej na zebrania „Bractwa”. Na jednej ze ścian wiszą w parę rzędów portrety dawnych biskupów i metropolitów unickich, owi Pociejowie, Terleccy i Rutscy, twórcy unii, jej dobrodzieje, obrońcy i męczennicy, a z przeciwnej strony czernią się surowe, fanatyczne głowy współczesnych pasterzy, ze sławnym Eulogiuszem na końcu. Dwa światy patrzą na siebie niemymi oczyma, dwie kultury i dwie przepaście niczym i nigdy niezasypane...

⁵ Ibidem, s. 32.

⁶ Gmach został zbudowany w 1904 roku, przed soborem Narodzenia Bogurodzicy, na Górze Chełmskiej. Z. Lubaszewski, *Budynek chełmskiego prawosławnego Bractwa Bogarodzicy* [w:] *Encyklopedia Chełma*. Tom II, Miejsca, Chełm 2017, s. 32.

⁷ Н. П. [Николай І. Петров], *Холмскій музей церковныхъ древностей*, „Кіевская Старина”, Т. XLIII, Кіевъ 1893, s. 155-157.

⁸ Egzemplarze *Biblii Ostrogskiej* obecnie znaleźć można w muzeach, bibliotekach i archiwach Ukrainy, Rosji, Białorusi, Litwy, Rumunii, Watykanu, Grecji oraz Serbii (także w Wiedniu, Londynie, Paryżu i Nowym Jorku). W Polsce m.in. w Warszawie, Krakowie czy Wrocławiu.

W pozostających paru pokoikach „Muzeum” zgromadzone to, co się tylko dało zebrać z dawnych kościołów unickich, a co jeszcze jakimś cudem ocalało, z grabieży zniszczenia. Tłoczą się więc jakieś połamane szczątki rzeźb, złociste feretrony, portrety kolatorów, sygnaturki, święci w mnisich szatach, zmartwychwstające Chrystusy, Matki Boskie, chorągwie, drewniane anioły z rozpostartymi skrzydłami, monstrancje, krzyże, kielichy, mszały i różne aparaty kościelne, wszystko gwałtem spędzone z różnych stron, odrapane, zabrudzone, ponadlatamywane i kalekie, zalega beładną cizbą ściany, podłogi, gablotki, szafy i ciśnie się tłumem sierocym a żalonym do zakratowanych okien, i uwięzione na wieki w tych białych zimnych murach, zda się trwożliwie nadstuchiwać wichrów, niosących echa dalekich pól, wiosek i chat⁹.

Działalność Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego zakończono w związku z ewakuacją Rosjan z Chełma i zajęciem miasta przez oddziały niemieckiej Armii Bug (1 sierpnia 1915), a następnie c. i k. wojska austriacko-węgierskiego. Podczas okupacji austriackiej zostały zarekwirowane wszystkie budynki zespołu katedralnego na Górze Chełmskiej, w tym gmach Bractwa Bogurodzicy, w którym mieściło się muzeum. Zbiory w znacznej części zostały rozproszone, wywiezione z Chełma, niektóre eksponaty uległy zniszczeniu (m.in. dokumenty), część zrabowali Austriacy, a pozostałe znalazły się w rękach miejscowej ludności.

Zakończenie pierwszej wojny światowej i odzyskanie przez Polskę niepodległości umożliwiło powstanie polskiego muzeum w Chełmie. Już pod koniec 1918 roku pojawiła się idea utworzenia muzeum w szkole¹⁰, którą kierował Wiktor Ambroziewicz. Postanowiono zebrać i ratować resztki zbiorów muzealnych, pochodzących z Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego. Ambroziewicz jako cywilny komisarz miasta zdecydował, aby najpierw ocalałe eksponaty zmagazynować w pomieszczeniu Starostwa. Stało się to na mocy upoważnienia z 21 stycznia 1919 roku, wydanego przez Stanisława Borowskiego – komisarza na powiat chełmski. Przy ocenie wartości historycznej i artystycznej eksponatów 6 lutego 1919 roku uczestniczył delegat ministerstwa kultury i sztuki, Teofil Wiśniewski. Spośród zebranych przedmiotów zakwalifikowano 164 eksponaty jako przedstawiające wartość zabytkową. Jednocześnie stwierdzono, że – *Materiał ten, starannie opracowany i planowo kompletowany, może stać*

⁹ W. St. Reymont, *Z Ziemi Chełmskiej. Wrażenia i notatki*, Warszawa, Lublin, Kraków 1916, s. 100–102. Wcześniej wrażenia te były drukowane w warszawskim „Tygodniku Ilustrowanym”.

K. Czernicki, *Chełm, przeszłość i pamiątki*, Chełm 1936 (reprint 1992), s. 84–85.

¹⁰ Wiktor Ambroziewicz, polonista, wybitny pedagog i patriota, był dyrektorem szkoły w latach 1917–1930. Szkoła ta istniała w Chełmie od 1915 roku, najpierw jako Szkoła Filologiczna Chełmska, następnie od 17 sierpnia 1918 upaństwowiona jako Królewsko-Polskie Gimnazjum im. Stefana Czarnieckiego, a od 15 czerwca 1919 – już w niepodległej Polsce – jako Państwowe Gimnazjum im. S. Czarnieckiego.

W. Ambroziewicz, *Moja przygoda pedagogiczna. O szkole polskiej nieco inaczej*, Warszawa 2000, s. 165.

się podwaliną poważnego muzeum regionalnego, szczególnie pożądanego na tutejszym terenie. W obecności komisarza rządu spisano protokół i na tej podstawie opiekę nad zbiorami powierzono dyrektorowi Ambroziewiczowi, który w ten sposób został kustoszem muzeum, upoważnionym do gromadzenia w gimnazjum zabytków sztuki i kultury, zebranych w Chełmie i okolicy¹¹.

W marcu 1919 na wniosek dyrektora Ambroziewicza odbyła się narada z udziałem jego żony Stanisławy oraz nauczycieli Kazimierza Janczykowskiego, Tadeusza Dąbrowskiego i Aleksandra Sautera, podczas której zebrani jednogłośnie uchwalili utworzenie Muzeum Ziemi Chełmskiej. W połowie 1919 roku – po otrzymaniu gmachu dawnego prawosławnego seminarium duchownego na siedzibę polskiego gimnazjum filologicznego im. Stefana Czarnieckiego – przeniesiono zbiory muzealne z magazynu w Starostwie do budynku szkoły¹². W tym samym roku Ambroziewicz do komisji muzealnej wyznaczył nauczycieli: Kazimierza Janczykowskiego i Tadeusza Dąbrowskiego, którym powierzył zadanie skompletowania spośród uczniów małych zespołów, zajmujących się wyszukiwaniem w Chełmie zabytków, w tym pozostałych z dawnego rosyjskiego Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego. Uczniowie z „kółka szperaczy muzealnych” pod opieką nauczycieli jeździli wozem drabiniastym po mieście oraz najbliższej okolicy i zbierali różne eksponaty, także pochodzące z wcześniejszego muzeum brackiego, pozostające w prywatnych mieszkaniach chełmian. Wyniki poszukiwań były owocne i znacznie powiększyły liczbę obiektów gromadzonych w muzeum gimnazjalnym.

Uroczyste otwarcie muzeum odbyło się w obecności władz miejskich, ministerialnych i wojewódzkich (w świetle niektórych przekazów było to prawdopodobnie 3 maja 1919 albo 1 maja 1920 roku). Początkowo muzeum umieszczone było na parterze (wysokie sutereny) w prawym skrzydle budynku szkoły¹³, później zostało przeniesione na prawą stronę niskiego parteru we frontowym budynku, gdzie otrzymało dwie sale, a po 1935 roku w korpusie środkowym (pocerkiewnym).

Zbiory muzealne obejmowały głównie jeden dział – sztuki unickiej, powiększony o kolekcję portretów chełmskich biskupów unickich, które wywieziono z Chełma w 1915 roku do Rosji, a powróciły do Polski na mocy postanowień traktatu pokojowego z 1921 roku. Według opinii rzeczoznawców ze Lwowa, którzy w 1923 r. zapoznali się ze zbiorami chełmskimi to kolekcja sztuki unickiej należała do najbogatszych tego rodzaju w Polsce¹⁴.

¹¹ Muzeum Ziemi Chełmskiej im. Wiktora Ambroziewicza [w:] *W dwudziestą rocznicę 1915–1935. Księga pamiątkowa Państwowego Gimnazjum im. St. Czarnieckiego w Chełmie*, Chełm 1935, s. 125.

¹² T. Nowacki, *Z Polską w sercu. Rzecz o Wiktorze Ambroziewicz*, Warszawa 2001, s. 113.

¹³ W. Ambroziewicz, *Moja przygoda pedagogiczna. O szkole polskiej nieco inaczej*. Warszawa 2000, s. 189.

¹⁴ Pismo Kazimierza Janczykowskiego kierownika Państwowego Muzeum w Chełmie do prof. Stanisława Lorenca dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie z 1964 r., s. 4 (maszynopis, odbitka w posiadaniu archiwum Muzeum Ziemi Chełmskiej w Chełmie). Krótką charakterystykę zbiorów znajdujemy w artykułach i katalogach muzeum, m.in.: *Skarby przeszłości*, Chełm 2009, s. 35 (praca zbioro-

W uznaniu zasług Ambroziewicza w tworzeniu muzeum, Komisja Muzeum Ziemi Chełmskiej przy Państwowym Gimnazjum im. Stefana Czarnieckiego w Chełmie, pod przewodnictwem óczesnego dyrektora szkoły Tadeusza Dąbrowskiego, podjęła uchwałę o uzupełnieniu nazwy i nadaniu Muzeum Ziemi Chełmskiej imienia Wiktora Ambroziewicza, a Kuratorium Okręgu Szkolnego Lubelskiego w Lublinie wyraziło na to zgodę w piśmie z 4 lipca 1930. Odsłonięcie tablicy z nową nazwą (umieszczonej nad wejściem do sali muzealnej) odbyło się 6 marca 1931 roku, a uroczyste poświęcenie i otwarcie muzeum, z udziałem patrona – 7 czerwca 1931.

O KOLEKCJI SZTUKI SAKRALNEJ MUZEUM CERKIEWNO-ARCHEOLOGICZNEGO W CHEŁMIE (1882–1915)

Zbiory sztuki sakralnej Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego można otworzyć na podstawie ksiąg inwentarzowych zachowanych w Archiwum Państwowym w Lublinie¹⁵, jak również według rocznych sprawozdań przygotowanych przez kustoszy muzeum, publikowanych w Chełmsko-Warszawskim Eparchialnym Wiestniku („Холмско-Варшавский Епархиальный Вестник”).

W sprawozdaniu z działalności muzeum za 1883/1884 rok w wykazie eksponatów wymieniono: prawosławny ośmioramienny krzyż z czarnego drewna, pochodzący ze stauropigialnej cerkwi pw. św. Mikołaja w Zamościu, ośmioramienny krzyż z drewna z cerkwi pw. Przemienienia Pańskiego w Lublinie, dwa emaliowane medalioniki z końca XIV i pocz. XV stulecia z wyobrażeniem św. Mikołaja Cudotwórcy i Jana Złotoustego, z trumny z napisem *Władyka Sylwester*, znalezione w krypcie chełmskiego soboru, metalowa ikonka św. Mikołaja, przewieszana do ikony Świętej Trójcy, pochodząca z cerkwi w miejscowości Krupe, fragment wypalonego kamienia i metalowy pierścień, znalezione w Uhrusku w miejscu rozebranego zamku Romana Mściśławowicza, także numizmaty (monety miedziane i srebrne z XVI do XIX wieku)¹⁶. W tym czasie muzeum mieściło się w oddzielnej

wa pod red. K. Mart i Zofii Wasiuty, katalog zbiorów opublikowany z okazji 90-lecia Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza; *Do piękna nadprzyrodzonego. Wystawa sztuki sakralnej XVI–XX wieku ze zbiorów Muzeum Chełmskiego i świątyń dawnych diecezji chełmskich*. Tom II. Katalog. Chełm 2003; M. Kokosiński, *Muzeum Ziemi Chełmskiej 1919–1969* [w:] *Księga Pamiątkowa Czarniecczyków*. Tom 3, Chełm 2000, s. 59–76; K. Mart, *Na szachownicy dziejów. O ikonach z Muzeum Ziemi Chełmskiej w zbiorach muzeum w Kijowie* [w:] *Księga Pamiątkowa Czarniecczyków*. Tom 3, Chełm 2000, s. 81–100; *Sztuka sakralna ziemi chełmskiej*. Katalog wystawy, Chełm 1992.

¹⁵ *Инвентар/ хронологический каталог Церковно-Археологического Музея и Библиотеки при Холмскомъ св. Богородицкомъ Братстве съ 1892/3 Братского года по 23 сентября 1906 года*. Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), Chełmskie Prawosławne Bractwo Św. Bogurodzicy, sygn. 86 (dalej jako: *Инвентар, APL, ChPB, sygn. 86*).

Хронологический каталогъ поступленийъ въ Церковно-Археологический Музей и Библиотеку при Холмскомъ Православномъ Свято-Богородицкомъ Братстве с 10 октября 1906 года по (1916) (dalej jako: *Хронологический каталогъ, APL, sygn. 87*).

¹⁶ *Отчетъ по церковно-археологическому музею, состоящему при Холмскомъ Свято-Богородицкомъ Братстве, за 1883/4 годъ*, Холмско-Варшавский Епархиальный Вестникъ 1884, nr 22, s. 323–324. Au-

sali na piętrze (nad zakrystią) z lewej strony soboru (zbiory muzealne przechowywano w jednej szafie, a w drugiej – biblioteczne).

Kolejne nabytki zostały ujęte w sprawozdaniach:

za 1884/1885 rok – pięknej roboty alabastrowe popiersie Ferdynanda Ciechanowskiego, biskupa chełmskiego (1810–1828)¹⁷;

za 1886/1887 rok – metalowa ikonka z wyobrazeniami: Wniebowstąpienia Chrystusa (u dołu) i Przemienienia Pańskiego (u góry); dwie ikonki z wizerunkami: 1. Matki Bożej, 2. św. Mikołaja, znalezione na polu w pobliżu wsi Tereszpol (pow. biłgorajski); dwa metalowe krzyżyki z kurhanu z powiatu konstantynowskiego, guberni siedleckiej; antymins Filipa Szumborskiego, biskupa chełmskiego (1830–1851), znaleziony we wsi Koniuchy (pow. zamojski); unicki krzyż protojereja, pięć marmurowych reliefów z wyobrażeniem Męki Chrystusa¹⁸; za 1890/ 1891 rok – siedem antyminsów biskupów unickich, w tym trzy antyminsy Maksymiliana Ryło (1756–1784), dwa antyminsy Józefa Lewickiego (1709– 1730), jeden Filipa Szumborskiego (1828–1851), jeden niezidentyfikowanego duchownego, dziewięć portretów, wśród których był portret założyciela muzeum Modesta (D. Strelbickiego), biskupa wołyńskiego i żytomierskiego¹⁹.

W 1892/ 1893 roku do zbiorów muzealnych pozyskano następujące zabytki: ze starego ikonostasu dawnej cerkwi unickiej w Sahryniu (pow. Hrubieszów) – ikonę Świętej Trójcy, z XVI/XVII wieku (nr inw. 201), na której przedstawiono trzy osoby z symbolami: Boga Ojca ze słońcem na piersiach – symbolem stworzenia świata, Syna Bożego – z barankiem na ramionach, Ducha Świętego z gołębicą na piersiach – symbolem tej osoby (ikonę przywiózł do muzeum uczeń Chelmskiego Duchownego Seminarium Josif Szykuła); z Radecznicy – kamienną rzeźbę Antoniego Padewskiego ze Zbawicielem z fasady monasteru bernardynów (nr inw. 236) i duży olejny obraz na płótnie św. Antoniego Padewskiego, XVIII w. (nr inw. 237) w stylu zachodnio-ikonograficznego realizmu, którego tematem jest cudowna pomoc Antoniego Padewskiego dla hiszpańskiego admirała w zdobyciu twierdzy w Oranie w 1732 r. – dostarczył kustosz muzeum; z cerkwi w Szychowicach (pow. Hrubieszów) – dwie ryciny: 1) św. Łazarza (z motywem przypowieści o bogaczu i biednym Łazarzu), 2) św. Marii Magdaleny; miedziany unicki dysk; ikonę św. Mikołaja (w niebieskich rękawiczkach) (nr inw. 248), ikonę św. Anny uczącej czytać Bogarodzicę (nr inw.

torem sprawozdania był kustosz muzeum ks. Aleksander Budiłowicz.

¹⁷ *Отчетъ по церковно-археологическому музею, состоящему при Холмском Свято-Богородицкомъ Братстве, за 1884/5 годъ*, Холмско-Варшавскій Епархіальный Вестникъ 1885, nr 23, s. 356.

Kustoszem muzeum w tym okresie był Mikołaj Kalichewicz.

¹⁸ *Отчетъ по церковно-археологическому Музею, состоящему при Холмском Свято-Богородицкомъ Братстве, за 1886/7 годъ*, Холмско-Варшавскій Епархіальный Вестникъ 1887, nr 22, s. 360. Muzeum przeniesiono do pałacu biskupiego do sali nad brackim magazynem. Kustosz muzeum - M. Kalichewicz.

¹⁹ *Отчетъ по церковно-археологическому Музею, состоящему при Холмском Свято-Богородицкомъ Братстве, за 1890/1 годъ*, Холмско-Варшавскій Епархіальный Вестникъ 1891, nr 21, s. 359, 360.

249) oraz obraz Niepokalane Poczęcie (nr inw. 250) – przekazał ks. Josif Antonowicz; z chełmskiego katedralnego soboru – srebrną sukienkę z XVII w. zdjętą ze słynącej cudami ikony Matki Bożej Chełmskiej i nałożoną na nowy obraz, na którym Anton Korolczuk (uczeń Chełmskiego Duchownego Seminarium), na prośbę kustosa muzeum Korałłowa, namalował tylko lico Matki Bożej i Młodzieńca Przedwiecznego²⁰.

W 1894 roku do muzeum trafiły również: rzeźba św. Jana Nepomucena z kapliczki przydrożnej na drodze z Buśna do Busieńca (nr inw. 251), Ukrzyżowanie (z napisem u dołu: *Hic vincit, hic consulatur/ Hic regnat, hic imperat*, nr inw. 252) – przekazał ks. P. Hapanowicz; z cerkwi w Matczu (pow. Hrubieszów) – bardzo cenna ikona Pantokratora z XVI wieku (nr inw. 292); prawa połowa wrót królewskich (nr inw. 293); ikona Pokrow Bogarodzicy (na desce, w czarnej ramie, nr inw. 294), przekazane do muzeum przez ks. Andrzeja Lewickiego²¹; obraz Wniebowzięcie Marii i dwie chorałgie (nr inw. 296) – jedna z Niepokalanym Poczęciem, druga ze św. Mikołajem²².

Jak podaje autor rocznego sprawozdania, dwunasty rok działalności muzeum był bardzo udany ze względu na znaczne wzbogacanie się jego zbiorów. W tym samym czasie w muzeum znalazła się również ikona Zbawiciela (nr inw. 286), w greckim stylu, na dużej desce, ze złotym tłoczonym tłem, bardzo przemalowana i być może przerabiana na ikonę św. Mikołaja, przekazana przez Płatona Wereszko ze wsi Kanie oraz obraz olejny na desce ukazujący męczennika św. Jozafata Kuncewicza (nr inw. 290) od o. Litwińca ze wsi Strzelce; ikony na szkle (nr inw. 303): Modląca się św. Maria Magdalena, św. Mikołaj Cudotwórca, Wszystkowidzące Oko, Święta Trójca, Chrystus w ciemnicy; Grób Pana Jezusa (nr inw. 299), św. Onufry (nr inw. 300), Matka Boża (nr inw. 301), św. Antoni Padewski (nr inw. 302) z cerkwi w Paszenkach; figura Chrystusa w cierniowej koronie niosącego krzyż (nr inw. 304) z cerkwi w Serebryszczu, przekazana przez jeromonacha Dorofieja; ikona Matki Bożej (nr inw. 315) – obraz olejny na płótnie, kopia Madonny „de padri agostiniani, z łacińskim napisem u dołu („Sincerae...”), z krasnostawskiej cerkwi, od protojereja Musiewicza; obraz na płótnie Matki Bożej Częstochowskiej, od ks. Michała Jegorowa. Był także w zbiorach duży obraz w katolickim stylu, wyobrażający św. Bazylego Wielkiego, z chełmskiego Pałacu Biskupiego.

W 1895 roku do zbiorów muzealnych włączono między innymi: dwie rzeźby Matki Bożej z Dzieciątkiem (nr inw. 429, 432), dwie rzeźby Pana Jezusa (nr inw. 430, 433), ikonę Zbawiciela (nr inw. 435), ikonę św. Michała Archaniola z napisem *Quis ut Deus* („Któż jak Bóg” – nr inw. 436), Ukrzyżowanie (nr inw. 437) – pochodzące

²⁰ *Краткій годичный отчетъ по Церковно-археологическому Музею и библиотеке при немъ за 1892/3 годъ*, Холмско-Варшавскій Епархіальный Вестникъ 1893, nr 23, s. 413, 414, 419, 420.

Инвентар, APL, ChPB, sygn. 86, numery inw.: 201, 236, 237, 248, 250, 200. Obraz św. Antoniego Padewskiego pochodzący z Radechnicy, dawny numer inw. 237, znajduje się w zbiorach Muzeum Ziemi Chełmskiej nr inw. MCH/SD/M-33.

²¹ *Инвентар, APL, ChPB, sygn. 86*, nr inw.: 292, 293, 294.

²² *Инвентар, APL, ChPB, sygn. 86*, nr inw. 296.

z cerkwi w Kamieniu²³. W tym roku także biskup wołyński i żytomierski Modest przekazał do muzeum starodruk – *Koronacja cudownego obrazu Najświętszej Maryi Panny w Chełmskiej Katedrze obrządku greckiego od samego początku wiary chrześcijańskiej w krajach naszych nabożnie chowanego odprawiona roku 1765*, dzieło wydane w Berdyczowie w 1780 r., w skórzanej oprawie, ze złotymi literami²⁴. Z cerkwi pw. św. Leoncjusza przy Chełmskim Duchownym Seminarium – ikony: Chrzeszt Chrystusa (nr inw. 460), Ofiarowanie Pańskie (nr inw. 461), Koronacja Bogarodzicy (nr inw. 462).

W kolejnych latach zbiory powiększyły się o nowe nabytki.

W 1896 i 1897 r. do muzeum trafiły – rzeźba Chrystusa w cierniowej koronie na głowie (nr inw. 471) – z lachowskiej cerkwi (z guberni siedleckiej, pow. sokołowski); ikona Chrystusa Zbawiciela w papieskiej tiarze, dzierżącego w rekach – królewskie berło i ziemski glob (na płótnie, w stylu unickim, nr inw. 484) z Jabłeczna; ikona Chrystusa Zbawiciela (na płótnie w stylu unickim, nr inw. 516) z cerkwi w Łabuńkach; dwustronny obraz na płótnie z Antonim Padewskim oraz Matką Bożą Szkaplerzną (nr inw. 531) z cerkwi w Kurmanowie, przekazany przez ks. P. Hapanowicza; ikona na płótnie przedstawiająca św. Aleksandra Newskiego i carycę Katarzynę (nr inw. 542); ikona Cierniem koronowanie (nr inw. 552) ze starego ikonostasu monasteru jabłecznyńskiego – część carskich wrót z ikonami w bordiurze z motywem winnej latorośli (nr inw. 553).

W 1898 r. do zbiorów pozyskane zostały: carskie wrota XVII – XVIII w. (nr inw. 557) ze starej cerkwi w Ostrowie; obraz olejny na płótnie, na którym w górnej części ukazano – Boga Ojca, dzierżącego berło i ziemski glob, w dolnej – Bogurodzicę i św. Józefa z Jezusem na ręku (nr inw. 561); rzeźba Serafin sześcioskrzydły z Bardyszcz (nr inw. 656); rzeźba z wyobrażeniem Męki Pańskiej (*Katwaria*, nr inw. 566) z Kolemczyc; dwie polichromowane rzeźby: św. Piotr (nr inw. 571) oraz św. Pawł (nr inw. 572) od proboszcza O.M. Padkiewicza ze wsi Czuczycze; ikona na desce ze św. Mikołajem Cudotwórcą i Jakubem Apostołem (nr inw. 584) z Dubienki (?); ikona na desce Zwiastowanie (nr inw. 586) z cerkwi w Kolemczycach; ikona św. Szymona Apostoła (nr inw. 644), carskie wrota, koniec XVII w. (nr inw. 645), ryza ze słynącej cudami ikony św. Onufrego (nr inw. 647) z monasteru w Jabłecznej; dwustronny obraz olejny na płótnie z wyobrażeniem Matki Bożej Szkaplerznej i po drugiej stronie Antoniego Padewskiego (nr inw. 691, który jest obecnie w zbiorach MZCh, nr inw. MCH/D/M -3), obraz olejny na płótnie opisany jako przyjęcie Matki Bożej przez Trójcę Św. (nr inw. 692).

W 1900 r. – ikona św. Mikołaja Cudotwórcy (olej, płótno, nr inw. 705) z cerkwi we wsi Dub (dekanat tyszowiecki); ikona na desce św. Jozafata Kuncewicza (nr inw. 707) z cerkwi św. Mikołaja w Hrubieszowie.

²³ *Инвентар*, APL, ChPB, sygn. 86, nr: 429, 432, 430, 433, 435, 436, 437.

²⁴ W egzemplarzu tym znajdował się autograf bpa Modesta i dedykacja w j. rosyjskim [*Chełmskiemu Bractwu św. Bogurodzicy. Modest bp wołyński i żytomierski 8 września 1895 r.*].
Инвентар APL, ChPB, sygn. 86, nr inw. 192.

W 1902 r. – ikona św. Apolonii (nr inw. 878).

W 1904 r. – kilka antyminsów (nr inw. 1005, 1006, 1007, 1408, 1409, 1410, 1411); relikwiarz ze szczątkami – relikwiami Świętych: Antoniego Padewskiego, Bonifacego, Benedykta i innych (nr inw. 1009); ikona Wzięcie Proroka Eliasza do nieba (w stylu unickim, olej, deska, nr inw. 1396).

W 1906 r. – rycina ikony Bogurodzicy Chełmskiej (nr inw. 1436), rycina św. Jozafata Kuncewicza (nr inw. 1438)²⁵.

W tym samym roku do drugiej księgi inwentarzowej²⁶ wpisano nowe nabytki: carskie wrota (dwie połowy) w stylu rokoko (nr inw. 1564) z cerkwi w Diakonowie (Dziekanowie); obraz ze św. Mikołajem Cudotwórcą uciszającym burzę na morzu, w prostej drewnianej ramie, znaleziony w komórce przy diakonowskiej cerkwi (nr inw. 1565); ikonę św. Mikołaja w kardynalskich szatach, od ucznia Seminarium Duchownego Władymira Malewicza (nr inw. 1724); ikonę Zbawiciela w metalowej ryzie (nr inw. 1848); ikonę Bogurodzicy z XIX w., na desce cyprysowej, w stylu włoskim, w metalowej ryzie (bez kiotu, nr inw. 1849); ikonę na lipowej desce Zaśnięcie Bogurodzicy (nr inw. 1850), ikonę św. Mikołaja Cudotwórcy w srebrnej ryzie (bez kiotu, nr inw. 1851); ikonę Bogurodzicy w srebrnej ryzie (bez kiotu, nr inw. 1852); ikonę św. Dymitra Rostowskiego na cyprysowej desce w srebrnej ryzie, od ks. Izydora Pankowskiego;

W 1907/ 1908 r. – Deesis, ikona na płótnie w ramie (nr inw. 1858) oraz św. Jerzy, ikona na desce z końca XVIII w. z cerkwi w Suchowoli (pow. zamojski); św. Michał Archanioł, ikona na płótnie (nr inw. 1861).

w 1908/ 1909 r. – krzyż z postumentem, srebrny (nr inw. 2018); carskie wrota (nr inw. 2050) z cerkwi w Czortowicach k. Moniatycz, z ikonami na prawej połowie: św. Jana Ewangelisty (ikonograficzna forma wizji na Patmos) i św. Marka (napis MAPKO), na lewej - św. Mateusz (bez napisu) i św. Łukasz; z tej cerkwi pochodziła także rzeźba z figurą patriarchy Jakuba (nr in 2052) z dwunastoma pokoleniami narodu żydowskiego (Jakub przez swoich dwunastu synów był praojcem wszystkich Izraelitów), rzeźba Zmartwychwstanie (nr inw. 2053); ikona Pokrow Bogurodzicy (nr inw. 2207), ikona na desce Podwyższenie Krzyża Św. (nr inw. 2208), Chrystus Pantokrator (nr inw. 2209), ikona Ucieczka do Egiptu (nr inw. 2210), ikona św. Paraskiewy męczennicy (nr inw. 2211) ze Steniatyna.

W 1910 r. – dwie ikony Św. Trójcy (nr inw. 2226, 2227), ikona Pokłon Mędrców z XVIII w. (nr inw. 2228), ikony z XIX w.: Zmartwychwstanie (nr inw. 2229), Modlitwa Chrystusa w Ogrójcu (nr inw. 2230), św. Archanioł Michał pokonujący diabła (nr inw. 2231), Chrystus (nr inw. 2232).

²⁵ *Инвентар*, APL, ChPB, sygn. 86, nr inw.: 471, 516, 531, 557, 571, 572, 586, 644, 645, 691, 692, 705, 707,

²⁶ *Хронологический каталогъ*, APL, sygn. 87, nr inw.: 1564, 1565, 1724, 1848, 1849, 1850, 1851, 1852, 1853, 1858, 1859, 2050, 2052, 2053, 2207, 2208, 2209, 2210, 2241, 2226, 2227, 2228, 2229, 2231, 2232, 2381. W drugiej księdze inwentarza Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego i Biblioteki wpisano eksponaty od numeru 1500 do 2594.

W 1911/ 1912 r. – ikona Świętej (?) na płótnie, z 1867 r. (nr inw. 2289); ikona Bogurodzicy (nr inw. 2291); carskie wrota, k. XVII – XVIII w. z cerkwi w Oszczowie (nr inw. 2381); krzyż napierśny z 1640 r. (nr inw. 2429).

Fiodor Korałłow podaje, że w do 1 stycznia 1910 r. w muzeum brackim znajdowało się 379 eksponatów – malarstwa i rzeźby²⁷. Były tam również detale rzeźbiarskie z ołtarzy (np. figurki aniołów z cerkwi w Czekanowie), antyminsy wielu biskupów – między innymi antymins (antimension) Józefa Lewickiego, Maksymiliana Ryłły, Michała Kuziemińskiego, Felicjana Szumborskiego, krzyże prawosławne i unickie, liturgiczne księgi oraz szaty, chorągwie procesyjne, grafiki (np. Matki Bożej Chełmskiej z 1765 r. i Jozafata Kuncewicza²⁸), a także fotografie cerkwi. Opisuując historię muzeum, Korałłow zwrócił uwagę na eksponowane ikony z cerkwi eparchii chełmskiej, które według niego były w stylu sztuki prawosławnej Rusi, jak: *Zmartwychwstanie Chrystusa* (XVI w.), *Chrystus w Majestacie* (XVII w.), *Przemienienie Pańskie* (XVII w.), *Apostoł Szymon i Jakub* (1580 r.) oraz na te, które zostały zlatynizowane, jak: *Św. Bazyli Wielki* przedstawiany w sutannie, *św. Mikołaj Cudotwórca* w niebieskich rękawiczkach, *Pokrow Bogurodzicy*, na której to ikonie przedstawiano Matkę Bożą w długiej szacie szeroko rozpostartej ponad duchowieństwem i papieżem, mnichami oraz szlachtą, rzeźba *Chrystusa* z ruchomymi rękami i z prawdziwymi doklejonymi ludzkimi włosami na głowie²⁹. Scharakteryzował to, co eksponowano w poszczególnych salach muzealnych i z jego relacji dowiadujemy się także o tym, że w muzeum znajdowały się portrety arcybiskupów i biskupów prawosławnych oraz 20 portretów biskupów unickich³⁰.

Księgi inwentarzowe (zachowane w Archiwum Państwowym w Lublinie) obejmują wykaz zabytków od 1892/1893 roku do 1914/1915, ostatnie wpisy eksponatów zostały zakończone w pozycji 2594³¹.

Podczas pierwszej wojny światowej zbiory uległy rozproszeniu, wiele zabytków zaginęło³². Podobno Rosjanie ewakuując się z Chełma zabrali ze sobą z muzeum tylko jedną walizkę, w której były cenne ordery, kilka pergaminów (prawdopodobnie rękopisy i jakieś starodruki), dziennik jednego z książąt Ostrogskich i kilka liturgicznych precjozów. Jeszcze w 1920 roku walizka ta nienaruszona, przechowywana była

²⁷ Коралловъ, *Церковно – археологическій музей...* Op.cit., s. 26.

Fiodor Wasiljewicz Korałłow był kustozem muzeum w latach 1892 -1901 i ponownie od listopada 1903 do połowy 1915 roku.

²⁸ *Инвентар*, APL, ChPB, sygn. 86, nr 1436, 1438.

²⁹ Коралловъ, *Церковно – археологическій музей...*, Op. cit., s. 33, 34.

³⁰ *Ibidem*, s. 28-33.

Z tej kolekcji prawdopodobnie pochodzi portret biskupa chełmskiego i lubelskiego Eulogiusza, który zachował się w zbiorach Muzeum Chełmskiego go dzisiaj.

³¹ *Хронологическій каталогъ*, APL, sygn 87.

³² Ярослав Б. Константинович, Колишній музей при Холмським православним Свято - Богородицьким Брацтві й залишки його експонатів (Цей артикул був написаний у вересні р івисланий до редакції місячника Стара Україна де й застрел недрукований), рękopis w Archiwum Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku. Z.10, s. 87.

w Moskwie przy ul. Twerskiej 43 pod opieką o. Suworowa z Chełma; informację tę podaje, powołując się na wiarygodnych świadków, Jarosław Bohdan Konstantynowicz³³.

W sprawozdaniu z 1916 roku sporządzonym przez Stanisława Tomkowicza, opublikowanym w czasopiśmie „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie”, znajdujemy informację o tym, w jakim stanie było wówczas muzeum³⁴. Zwrócono uwagę na rzeźby stłoczone po kątach oraz przypadkowo porozwieszane na ścianach obrazy.

Autor sprawozdania relacjonował:

*Gdy zarząd objęła komenda austriacka, zastała cały zbiór rozrzucony, szafy i gabloty pootwierane lub wyłamane, okazy w znacznej części zrabowane. Zabrane było, jak się zdaje, co było lepszego i łatwiejszego do uniesienia, a zabierano wyłamując szafy i gabloty, wyrywając lub wycinając, co było przymocowane lub naklejone. Resztę w nieładzie rzucono na kupy: razem kamienie, rzeźby, obrazy, sprzęty, książki, dokumenty. Jak świadczą miejscowi, jest to tylko mniejsza część tego, co było. Obecnie zbiór jest niedostępny dla publiczności. Poprzedni komendant obwodu zaczął go »porządkować«, używając do tego prostych żołnierzy [...]*³⁵.

I dalej:

Muzeum liczy około 1000 przedmiotów muzealnych. Katalogu ani inwentarza nie ma. Są tam między innymi :

Fragmenty architektoniczne, archiwolty kamienne romańskie czy bizantyjskie, zapewne reszty zburzonej dawnej cerkwi Bazyliańców, na której miejscu stanął nowy sobór.

Nagrobek bisk. chełmskiego Ciechanowskiego (z r. 1810?) w ramie drewnianej tablica czarna marmurowa z napisem, a pod nią medalion z białego marmuru z płaskorzeźbioną głową prałata w profilu. Rzeźba bardzo ładna. Całość w stylu empire, z bronzami.

Kilkanaście małych ikonostasów, lub samych drzwi przezroczych, rzeźbionych z drzewa, barokowych, z cerkiewek.

Wiele posągów drewnianych z kościołów katolickich z XVII i XVIII w. małej wartości. Kilka tryptyków ruskich i dużo obrazów cerkiewnych na drzewie. Między nimi kilka większej wartości z XVI i XVII w.

Dość dużo obrazów olejnych na płótnie. Najwięcej nowszych portretów prawosław-

³³ Константинович, Колишній музей... rękopis, Archiwum MBL w Sanoku.

³⁴ *Sprawozdania z posiedzeń. 1. Posiedzenie Wydziału filologicznego dnia 9 maja: Obecny stan archiwów i bibliotek w Królestwie Polskiem pod okupacją austriacką przez Stanisława Tomkowicza, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie”, T. XXI, nr 5, s. 9–10. <https://sbc.org.pl/dlibra/publication/306929/edition/290000/content>*

³⁵ Ibidem, s. 9. Pisownia oryginalna.

ných dygnitarzy; kilkanaście obrazów religijnych lepszych z XVII w.

Bardzo ładne 2 płaskorzeźby alabastrowe z XVIII w. małe. ośmioboczne w ramki oprawne: Chrystus przed Annaszem i Piłat umywa ręce.

Różne naczynia kościelne małej wartości – między nimi kadzielnica stara w stylu romańskim, pokrywa jej brązowa, spód miedziany barokowy.

Jakiś potwór, czworonożne zwierzę czarne z dużymi naprzód wygiętymi rogami, długim prostym ogonem w kształcie kija: korpus podobny do psa, głowa jakby kozła.

Rzeźba drewn. ludowa, trochę pornograficzna.

Różne sprzęty kościelne, tabernakula i t. d.

Dział archiwalny i biblioteczny. Zbiór tutejszy miał zawierać ważne i cenne archiwalia. O jego stanie i wartości trudno sobie zdać sprawę w obecnych warunkach. Napotkałem parę późnych dokumentów ruskich, kanony ruskie, rodady żydowskie na pergaminie (nowożytnie), kilka urywków ksiąg rękopiśmiennych polskich z XVII i XVIII w.

Z działu bibliotecznego widziałem: kilkadziesiąt ksiąg starych drukowanych polskich, łacińskich i ruskich z XVII i XVIII w. głównie treści teologicznej, albo liturgicznej, Ojcowie kościoła, kazania, mszały. Kroniki polskie. Na niektórych są piękne oprawy³⁶.

Losy kolekcji sztuki sakralnej w dwudziestoleciu międzywojennym

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości ocalałe zabytki z dawnego Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego przeniesiono do polskiego muzeum przy Gimnazjum im. Czarnieckiego, którego kustoszem został Wiktor Ambroziewicz, dyrektor szkoły. Z dawnych zbiorów niewiele się zachowało. Jak wspomniano wcześniej tylko ponad 160 obiektów miało wartość zabytkową, wśród których były obrazy i rzeźby unickie.

W 1929 roku niektóre zabytki sztuki sakralnej, zgromadzone w Muzeum Ziemi Chełmskiej fotografował i opisał w swym artykule Jarosław Konstantynowicz³⁷. Autor zamieścił informacje o wymiarach, materiale, technice i kolorystyce wybranych obiektów, pochodzących z dawnego Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego. Rękopis artykułu Konstantynowicza oraz jego autorskie fotografie – carskich wrót i ikon – znajdują się w zbiorach Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku³⁸.

Cennym źródłem do ustalenia charakteru zbiorów z lat trzydziestych XX wieku okazał się album fotograficzny, przekazany z PTTK w 1983 roku do Działu Historii Muzeum Ziemi Chełmskiej³⁹, w którym zamieszczono zdjęcia (w tym kilka

³⁶ *Sprawozdania z posiedzeń...*, Ibidem s. 9–10. Pisownia oryginalna.

³⁷ Константинович, Колишній музей... rękopis, Archiwum MBL w Sanoku, Z.10, S. 164; S. 204; S. 381; S.504

³⁸ Szklane klisze fotograficzne czarno-białe (negatywy): dwuskrzydłowe drzwi królewskie XVI w., nr inw. 45, Zstąpienie do piekieł, XVI w., nr inw. 68, Św. Apostoł Szymon, nr inw. 69, połowa drzwi królewskich z Matcza, nr inw. 80 oraz fotografie czarno-białe drzwi królewskich z XVIII w.

³⁹ Album fotograficzny ze stroną tytułową *Muzeum Ziemi Chełmskiej imienia W. Ambroziewicza*, nr inw. H-911, Kw. 1162, zawiera 4 karty o wymiarach 33,7 x 49 cm, 8 stron, na których wklejono 24 fotografie czarno-białe.

autorstwa J. Konstantynowicza) przedstawiające zabytki sztuki sakralnej, ich stan zachowania oraz fragmenty wystawy. Na tej podstawie można zidentyfikować wiele ikon, obrazów sztalugowych i rzeźb z kolekcji sztuki sakralnej (Fot. 3–26), między innymi: *Carskie wrota* z XVI wieku i drugie z XVII w., ikony - *Zstąpienie do otchłani* z XVI w., *Chrystus w Majestacie* z 2. połowy XVI w., *Św. Szymon apostoł* z XVI w., *Chrystus Pantokrator* z 1. połowy XVII w., *Deesis* z XVII w., *Ucieczka do Egiptu* z 1. połowy XVII w., *Wniebowstąpienie* z XVII w., *Św. Jerzy zabijający smoka* z XVII w., *Św. Paraskiewa* z XVI, początku XVII w., obrazy olejne na płótnie: *św. Miłkołaj uciszający burzę na morzu*, *Podwyższenie Krzyża Świętego*, rzeźby: Aarona i Mojżesza, św. Jana Nepomucena, św. Kazimierza, Ofiara Abrahama.

Ponieważ zaginęła ksiąga inwentarzowa z dwudziestolecia międzywojennego, to na podstawie zachowanych archiwalnych fotografii można było ustalić, jakie straty poniosło muzeum w zakresie sztuki dawnej po drugiej wojnie światowej.

O niektórych ikonach z muzeum ziemi chełmskiej im. Wiktora Ambroziewicza wywiezionych z Chełma do Kijowa w 1945 roku

Najstarsze znane ikony z XVI–XVIII wieku, które pochodziły ze świątyń ziemi chełmskiej, a jeszcze w latach 1919–1939 były w zbiorach Muzeum w Chełmie, mieszczącego się wówczas w gmachu Gimnazjum im. St. Czarnieckiego, w 1945 roku trafiły do muzeum – Narodowego Kijowsko-Pieczerskiego Rezerwatu Historyczno-Kulturowego w Kijowie. Udało się to ustalić na podstawie publikacji ukraińskich i białoruskich historyków sztuki, katalogów wystaw⁴⁰.

Wiele cennych, szczegółowych informacji dotyczących carskich wrót oraz ikon ze zbiorów chełmskich znajdujemy w artykule Jarosława Konstantynowicza⁴¹, które pomogły w identyfikacji utraconych zabytków⁴².

Królewskie wrota (Carskie wrota) z ikonostasu (z drugiej połowy XVI w.), z dawnej kolekcji Muzeum Ziemi Chełmskiej, wyróżniają się surowością i lakonizmem artystycznej wypowiedzi (Fot. 10). Na skrzydłach drzwi anonimowy autor umieścił wyobrażenia czterech ewangelistów: u góry św. Mateusza i św. Jana, u dołu

Do Muzeum Ziemi Chełmskiej 26 lipca 1983 roku albym ten przekazał Konstanty Prożogo, przewodniczący Polskiego Towarzystwa Turystyczno-Krajoznawczego. Informacji na ten temat udzieliła Beata Mojska-Zajac, kierownik Działu Historii MZCh.

⁴⁰ *Сокровища Києво-Печерського заповідника*, Київ 1984; *Скарби Києво-Печерської Лаври*, Київ 1997; *Церковні старожитності XVI–XVII століть у зібранні Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника. Каталог виставки*, Київ 1999; *Барви народного мистецтва. Український іконопис, різьблення, старовинні імузичні інструменти XVII–XX ст. Каталог виставки*, Київ 2000; *Українська ікона трьох століть*, *Каталог виставки*, Київ 2001.

⁴¹ *Константинович, Кошичний музей...* rękopis, Archiwum MBL w Sanoku, Z.10, S. 164; S. 204; S. 381; S.504.

⁴² W. Deluga, *Українські іконостасы в давній Речкозпольей. Документация наукова Ярослава Бохдана Константиновича [w:] Do piękna nadprzyrodzonego. Sesja naukowa na temat rozwoju sztuki szkalnej od X do XX wieku na terenie dawnych diecezji chełmskich Kościoła rzymskokatolickiego, prawosławnego, greckokatolickiego*, T. I, Referaty, Chełm 2003, s. 213.

św. Marka i św. Łukasza. Każda kwatera, ze sceną ukazującą ewangelistę przy pracy na tle architektury albo pejzażu, ujęta w bogato profilowane ramy, stanowić może samodzielny obraz. Zamknięte skrzydła wrót wieńczy krzyż grecki, którego trzy ramiona zakończono zgeometryzowaną formą trójliścia. Przestrzeń między górnym łukiem a kwaterami ze scenami figuralnymi jest wypełniona tylko kolorem błękitnym, brakuje tutaj sceny Zwiastowania i nie wiadomo, czy nie było jej od początku, czy uległa zniszczeniu, a tło błękitne domalowano później.

Według opisu Konstantynowicza, *Carskie wrota* wykonane były z miękkiego drewna, na tylnej stronie miały wpuszczone w specjalne wyżłobienia po dwie listewki, tzw. spongi; malowane były temperą na kredowym podkładzie (lewkas); u góry w zakończeniu było gładkie tło, a inne tła – białe, wewnątrz pieczary – czarne, również litery w księgach – czarne, a napisy nad ewangelistami – białe. Konstantynowicz przypuszczał, że cała frontowa część drzwi została prawdopodobnie przemalowana przy końcu XVIII w., przemawiałby za tym ich wygląd z błękitną i białą farbą tak typową w ołtarzach i ikonostasach przy końcu XVIII stulecia. Uważał, że styl ikon wskazuje na ich związek z ukraińskimi miniaturami.

W katalogu wystawy, która miała miejsce w Kijowie w 1999 roku (18 kwietnia–15 sierpnia), zamieszczono barwną reprodukcję tego zabytku oraz wzmiankę, że są to jedyne *Carskie wrota* z Ukrainy z XVI w. i jedne z najdawniejszych w zbiorach Muzeum Ławry Kijowsko-Peczerskiej⁴³. Ekspozowane były również w Polsce na wystawie zorganizowanej w 1992 roku na Wawelu w Krakowie, wraz z inną ikoną z Chełma, przedstawiającą *Chrystusa w Majestacie* (XVI w.), którą także identyfikujemy na archiwalnych fotografiach z muzeum chełmskiego.

Oto, co na temat ikony *Chrystusa w Majestacie* (*Spas w siłach*) odnotowano w katalogu wystawy⁴⁴ z 1999 r. w Kijowie – ikona z 2. połowy XVI w. (tempera, lewkas, deska, o wymiarach 124 x 93 cm), pochodzi z Ukrainy, z Galicji. W latach 1914–1915 przewieziona przez ekspedycję Д.М. Щербаківського z Galicji do Kijowskiego Muzeum Rzemiosł Artystycznych i Nauki, a w 1948 roku przekazana została do skansenu Ławry z Państwowego Muzeum Malarstwa Ukraińskiego. Jednak teza ta jest błędna, gdyż wspomniana ikona w okresie międzywojennym znajdowała się w polskich zbiorach Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie. Ta cenna ikona wystawiana była w Moskwie, Leningradzie (1982), we Florencji (Italia, 1984), w Saragossie (Hiszpania, 1994) oraz w Niemczech (1995).

Ikona *Chrystus w Majestacie* (*Zbawiciel w Chwale* lub *Spas w siłach*, Fot. 13), która trafiła do muzeum w Chełmie z Matcza (pow. Hrubieszów)⁴⁵, umieszczona była w ikonostasie cerkwi w centrum rzędu Deesis. Należy do kanonu ikonograficznego

⁴³ Церковні старожитності XVI- XVII століть у зібранні Національного Києво - Печерського історико - культурного заповідника, Каталог виставки, Київ 1999, s. 5, 9, roz.3, il. 3.

⁴⁴ Церковні старожитності XVI - XVII століть... Каталог виставки, Київ 1999, s. 9, roz. 4.

⁴⁵ *Ивентар*, АРЛ, ЧРВ, sygn. 86, nr inw. 292.

przedstawień Pantokratora – Chrystusa tronującego, który stał się niezwykle popularny w XVI i XVII wieku. Na Rusi ten wariant siedzącego Pantokratora na ozdobnym tronie, w potrójnej mandorli, rozpowszechnił się od początku XV wieku pod wpływem ikon Teofana Greka (w ikonostasie soboru Zwiastowania na Kremlu, 1405 r.) i Andrzeja Rublowa (ikonostas w soborze we Włodzimierzu, 1408 r.)⁴⁶. Podobne przedstawienia znajdujemy również w kilku kolekcjach muzealnych w Polsce, na przykład ikona *Chrystusa w Majestacie* (*Car sławy Jezus Chrystus*) z drugiej połowy XVI w. (120 x 86 cm) w Muzeum Historycznym w Sanoku, pochodząca z cerkwi Matki Bożej Pokrowy w Nowosielcach, oraz *Chrystus Pantokrator* z połowy XVII w. (118 x 100 cm) w Muzeum Narodowym w Krakowie⁴⁷.

Przedstawienie *Chrystusa w Majestacie* (którego odpowiednikiem w Kościele zachodnim jest *Maiestas Domini*) mieści się w ramach bizantyjskiej tradycji ikonograficznej, ukazuje Boga w najwyższej wiecznej chwale.

Na ikonie (Fot. 13), pochodzącej z cerkwi w Matczu, przedstawiono Chrystusa, w otoczeniu aniołów najwyższej hierarchii – serafinów i cherubinów, zasiadającego na tronie z półokrągłym oparciem i poduszką widocznymi tylko w konturach. Jego oblicze emanuje duchowym światłem, pełne jest powagi i wewnętrznej harmonii. Głowę Chrystusa otacza kolista aureola, w którą wpisano krzyżowy nimb z greckimi literami ωON, oznaczającymi Jego imię *Jestem, Który jestem* (Wj 3,14). Zbawiciel wyobrażony jest z brodą i długimi włosami w kolorze ciemnobrązowym. Prawą rękę unosi w geście błogosławieństwa, ze szczególnym ułożeniem palców, przedstawiającym grecki monogram Chrystusa (IC XC), lewą – przytrzymuje otwartą księgę Ewangelii, z tekstem w języku cerkiewnosłowiańskim [tłum.: *Pójdźcie, błogosławieni Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata* (Mt 25, 34)]. Słowa mają odniesienie do Sądu Ostatecznego. Ikona Pantokratora tronującego, umieszczana w ikonostasie w rzędzie Deesis, ilustruje wątek zapowiadany w Ewangelii – *Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim, wtedy zasiądzie na swoim tronie pełnym chwały. I zgromadzą się przed Nim wszystkie narody, a On oddzieli jednych [ludzi] od drugich* (Mt 25, 31-32). *I pójda ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego* (Mt 25, 46). Chrystus ubrany jest w tunikę (chiton), przykrytą płaszczem (himationem). Pierwotna kolorystyka szat nie zachowała się w całości, widoczne są ubytki farby na obszernych fragmentach, opracowanych płaszczyznowo-linearnie. Zachowały się rysunek linii drapowania himationu i słabo widoczne ślady wzoru geometryczno-roślinnego.

Chrystusa i tron otacza potrójna mandorla, złożona z rombu, owalu i czworoboku. W sferze najbliższej Chrystusa znajduje się romb (nimbus quadratus) w kolorze ciemnoczerwonym, spod którego wylania się owalna mandorla niebieskozielona, wypełniona tłumem aniołów pierwszej triady, pod postaciami istot głowoskrzy-

⁴⁶ W. N. Łazariew, *Moskiewska szkoła ikon*. Moskwa 1971, il. 27, 39.

⁴⁷ J. Kłosińska, *Ikony*. Kraków 1973, t.1, s.68.

dłych, widocznych tylko w konturach i przenikniętych kolorem tej strefy dla uzmysłowienia bezcielesności ich natur (przeźroczy jest także tron, o którego blasku mówi Grzegorz Palamas). Do owalnej mandorli dodany jest czerwony, wysuwający się spod niej, czworobok o wklęsłych bokach. W jego narożnikach umieszczone są symbole ewangelistów w układzie odśrodkowym – istoty uskrzydłone, w nimbach, z księgami, zakryte do połowy, wylaniające się spod mandorli siłą ruchu kierującego je na zewnątrz – człowiek i lew z prawej strony Chrystusa, orzeł i cielec z lewej. Unaczyniona została tutaj funkcja szerzenia Ewangelii na cały świat uosobiony liczbą 4.

Imiona przy symbolach ewangelistów u góry: z prawej strony Chrystusa Jan – człowiek, z lewej Mateusz – orzeł oraz u dołu: z prawej Marek – lew, z lewej Łukasz – cielec występujące na opisywanej ikonie nie są zgodne z interpretacją symboli istot apokaliptycznych ani według Ireneusza, ani według Hieronima. „Ireneusz połączył je z autorami Ewangelii opierając się na treści ich wstępnych wierszy: Iwa przydzielił więc Janowi, który mówi o pełnym mocy stanie Chrystusa, człowieka – Mateuszowi rozpoczynającemu od przypomnienia ziemskiego rodu Chrystusa, cielca – Łukaszowi nawiązującemu do kapłańskiej ofiary Zachariasza, orła wreszcie – Markowi ze względu na przyrównywalny do lotu ptaka proroczy charakter jego Ewangelii. Wykładnia ta przyjęła się w teologii i ikonografii wschodniej, podczas gdy Zachód poszedł za odmienną w połowie interpretacją Hieronima, w której człowiek i cielec symbolizują tak samo Mateusza i Łukasza, lew jednak Marka, a orzeł – Jana”⁴⁸.

Układ kompozycyjny omawianej ikony z Matcza (z kolekcji chełmskiego muzeum) nawiązuje do ikony Rublowa *Spas w siłach* (1411), znajdującej się w Galerii Trietiakowskiej w Moskwie, przy czym należy dostrzec różnicę, która polega na tym, że powtarzając ten sam układ symboli ewangelistów, nieznany ikonograf porządkował im inne imiona, podczas gdy na ikonie Rublowa znajdujemy układ zgodny z identyfikacją Ireneusza, tj. Mateusz – człowiek, Marek – orzeł, Łukasz – cielec, Jan – lew.

Ikona *Chrystusa w Majestacie* zdumiewa potęgą geometrycznych akordów czerwonego i zielononiebieskiego sfer mandorli. Dominuje tutaj uroczyista powaga i harmonia barw, które w naturze są kontrastowe, a za sprawą boskiej natury równoważą się. Chrystus przypomina o wielkości i powszechności mocy Bożej, która rządzi wszechświatem przedstawionym na ikonie symbolicznie poprzez romb, owal oraz czworobok. Tłumaczy się to następująco - czerwony romb wokół Chrystusa obrazuje Jego boską chwałę, zielononiebieski owal oznacza niebo wypełnione niebiańskim mocami. Na naszej ikonie nie zachował się podnózek pod stopy Chrystusa, który odnajdujemy na innych ikonach należących do tego kanonu, np. na ikonach Rublowa podnózek w formie czworoboku, symbolizujący ziemię, podtrzymują Trony (aniołowie pierwszej triady) w kształcie ognistych kół ozdobionych otwartymi oczami.

⁴⁸ A. Różycka-Bryzek, *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*. Warszawa 1983, s. 24.

Ciekawe ikonograficzne rozwiązanie reprezentuje, pochodząca z monasteru w Jabłecznej, ikona *Zmartwychwstania (Zstąpienie do otchłani)* z początku XVI w. (deska, tempera, wym. 114 x 75 cm. Fot. 14), nawiązuje do dawnego schematu, który narodził się w Bizancjum. Kompozycja tej ikony jest bardzo zbliżona do ikony pochodzącej z Nowogrodu⁴⁹. Na obu podobnie przedstawiono: Chrystusa, który stoi na fragmentach wrót, w blasku mandorli, królów i proroków, postacie Adama i Ewy, Jana Chrzciciela, góry przybierające jak gdyby formę potężnych skrzydeł. Koloryt ikony jest ciepły, dominuje tonacja majorowa.

Zstąpienie do otchłani, czyli ikona *Zmartwychwstania Pańskiego*, ilustruje fakt teologiczny. Chrystus wyobrażony jest jako Pan życia i kosmosu, jako zwycięzca otchłani i śmierci. Jego chwalebne ciało emanuje Bożą energią, którą symbolizują promienie wynikające z Jego osoby i rozchodzące się we wszystkich kierunkach. Boży dynamizm podkreślają powiewające szaty. „Światłość nieopisywalną” unocznia mandorla w kształcie migdału, składająca się z wielu sfer wynikających jedna z drugiej, stopniujących się od ciemnego turkusowego do jasnego błękitu, rozchodzących się na zewnątrz, w której centrum istnieje źródło tego światła – sam Chrystus. Rozbite wrota otchłani krzyżują się nad piekłem, a Zmartwychwstały Jezus, stojąc na nich, chwytając ręką Adama, który otrzymuje swoje zmartwychwstanie. Gest ten nabiera szczególnego znaczenia, bowiem wraz z Adamem cała ludzkość powstanie ze śmierci, zostanie wyzwolona z grzechu. Symetrycznie do postaci Adama, z przeciwnej strony, klęczy Ewa, która podnosi ku Chrystusowi ręce okryte czerwonym maforionem. Za postacią Adama stoją, ubrani w królewskie szaty, Dawid i Salomon, a za nimi Jan Chrzciciel, posłany do otchłani z misją głoszenia zmarłym przyjscia Pana Życia. Jan gestem ręki wskazuje Chrystusa, który trzyma krzyż, znak zwycięstwa. Duchowe i przemienione ciało Chrystusa zdaje się unosić w przestrzeni.

„Temat Zstąpienia Chrystusa do Otchłani pojawia się w sztuce wczesnochrześcijańskiej. Wschód nada temu przedstawieniu rolę szczególną, widząc w nim uobecnienie centralnej tajemnicy Kościoła: Zmartwychwstania Pańskiego (...). Zachód stworzy własną ikonografię Zmartwychwstania, ukazującą Chrystusa z paschalną chorągiewką stojącego lub unoszącego się nad grobem – otwartym lub zapieczętowanym i otaczającymi go żołnierzami – śpiącymi lub przerażonymi.

Bizantyński kanon wykształcił dwa warianty, różnie akcentujące udział mężczyzny i kobiety w tajemnicy odkupienia. Przejmie je ikonografia bałkańska i ruska. Wariant starszy, asymetryczny, przedstawia Chrystusa podającego rękę wychodzącemu z grobu Adamowi, obok którego stoi Ewa. Wariant drugi, symetryczny, ukształtowany w czasach Paleologów, ukazuje Chrystusa stojącego frontalnie i wyciągającego z grobów za ręce znajdujących się po bokach pierwszych

⁴⁹ О. Лопухіна, О. Пігательсва... Церковні старожитності XVI–XVII століть у зібранні Національного Києво-печерського історико-культурного заповідника. Каталог виставки, Київ 1999, s. 5.

rodziców. Wariant pośredni ukazuje Chrystusa z Adamem, podczas gdy Ewa stoi z przeciwnej strony”⁵⁰.

Na ikonie, pochodzącej z dawnego muzeum w Chełmie, postaci Adama i Ewy, ukazane symetrycznie z obu stron Chrystusa, przyjmując pozę adoracji, wychodzą z grobów – sarkofagów jednakowych w formie, również symetrycznie rozmieszczonych. Czeluście piekła pod stopami Zbawiciela malowane są czernią. Niebo jest złote, przestrzeń sugeruje bardziej górski krajobraz niż podziemną otchłań.

Ludową wrażliwością i religijnością przeniknięta została ikona *Ucieczka do Egiptu* (Fot. 4, 5). Z nieprawdopodobną szczerością wyobrażone zostały w niej perypetie życia Świętej Rodziny. Losy Marii Panny, Jezusa i św. Józefa potraktowano tutaj jak realną dolę ziemskiej rodziny, ich lęk jak strach zwykłych ludzi, bo tak rozumiał ten wątek prosty anonimowy artysta. Główna scena tej kompozycji ukazuje Marię z Dzieciątkiem i Józefa w drodze do Egiptu. Maria siedzi na osiołku trzymając na ręku niemowlę, karmi Je piersią. Św. Józef prowadzi za uzdę osła. Postacie ukazane są na tle architektury. W rogu kompozycji, z prawej strony u góry, widzimy scenę uzupełniającą główne wydarzenie, gdzie przedstawiony został śpiący Józef, któremu we śnie ukazał się anioł. Poniżej inskrypcja w języku cerkiewnosłowiańskim, tłumacząca scenę – słowa z Ewangelii św. Mateusza: *И ѿсыѣ востан поимы о рока и Матер бежйиѣ во Египет* [„Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i uchodź do Egiptu” (Mt 2, 13)]. W dolnej strefie ikony umieszczone są ilustracje wydarzeń, które uzupełniają temat główny, rozpoznajemy tutaj zarysy betlejemskiej szopy związanej z Narodzeniem Chrystusa, w której stoi krzesło z podpisem nad nim *MP ΘΥ* oraz pusta kołyska z napisem obok *μλδ*. W głębi widnieją zarysy symbolicznie zaznaczonych zabudowań Betlejem oraz z przeciwnej strony – architektury Jeruzolimy. Ukazana została także rzeź niewiniątek, żołnierze, jedni – w purpurowej odzieży na koniach, a inni – piesi w krótkich tunikach, szablami zabijają młodzieńców⁵¹.

Wśród ikon z dawnej chełmskiej muzealnej kolekcji, odnalezionych w Kijowie, wysokim poziomem artystycznym odznacza się ikona *Święty Szymon apostoł* z XVI wieku, z ikonostasu z rzędu Deesis, z monasteru w Jabłecznej. Święty ukazany frontalnie, w całej postaci, ubrany w czerwoną tunikę i przewieszony przez prawe ramię brązowy płaszcz, w prawej ręce trzyma biały pergaminowy zwój, lewą rękę unosi w geście oratorskim. Swe spojrzenie kieruje w stronę Zbawiciela (zajmującego centralne miejsce w rzędzie Deesis). Głowę apostoła otacza aureola, przy której (po obu jej stronach) widnieje napis – w kolorze czerwonym, w języku cerkiewnosłowiańskim – *АПІТЬ СИМО* – skrót imienia Apostoła Szymon. Ikona malowana temperą na kred-

⁵⁰ M. Janocha, *Przemienienie Pańskie i Zstąpienie do Otchłani w nowożytnym malarstwie ikonowym na kresach wschodnich* [w:] *Sztuka pograniczy Rzeczypospolitej w okresie nowożytnym od XVI do XVIII wieku*. Warszawa 1998, s.17-18.

⁵¹ Na fotografii z wnętrza muzeum w Gimnazjum im. Czarnieckiego w Chełmie *Ucieczka do Egiptu* widoczna obok ikony św. Jerzego. Opis ikony także w inwentarzu Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego, *Хронологическій каталогъ*, APL, sygn 87, nr inw. 2210.

wym podkładzie na desce, centralne pole ma wyślobione (kowczeg). Zarówno Konstantynowicz, jak i wcześniej Korallów datują ją na r. 1580⁵².

Nie można pominąć ikony z grupy *Deesis*, z XVII w., przedstawiającej Chrystusa jako najwyższego sędziego, którego o zmiłowanie dla całej ludzkości błagają Bogurodzica i Św. Jan Chrzciciel (Fot. 15). Tronujący Chrystus uniesioną prawą ręką błogosławi, w lewej – trzyma otwartą Ewangelię ze słowami odnoszącymi się do Sądu Ostatecznego (Mt 25, 34). Tron podtrzymują dwa archanioły, a u dołu widać samą głowę anioła w aureoli, znajdującą się w narożniku podnóżka pod stopami Chrystusa. Maria ukazana w koronie, bogato zdobionej kamieniami, imitującymi klejnoty, w bordowo-czerwonym maforionie ze złotą podszewką, w niebieskozielonej sukni, wykończonych czerwonymi szerokimi lamówkami przy szyi oraz rękawach, w czerwonych butach. Św. Jan Chrzciciel z brodą i długimi, przedzielonymi nad czołem przedziałkiem, brązowymi włosami. Stoi boso, ubrany w zielononiebieski hymation, zarzucony na ramiona oraz ciemnobrązową tunikę, imitującą skórę zwierzęcia.

Była także w chełmskiej kolekcji muzealnej *ikona Pantokratora* (Fot. 19), której opis zamieścił Konstantynowicz w niepublikowanym artykule⁵³. Obraz datowany na XVII wiek przedstawia wizerunek Zbawiciela w półpostaci, na złotym tle z tłoczonym roślinnym ornamentem. Chrystus ubrany jest w tunikę w kolorze bordowym i ciemnoniebieski hymation, lewą rękę unosi w geście błogosławieństwa, prawą podtrzymuje otwartą księgę Ewangelii, której białe karty zapisane są pierwszą czerwoną, a następnie czarnymi literami. Oblicze Chrystusa okalają długie włosy odsłaniające wysokie czoło i uszy. Głowę otacza aureola z krzyżowym nimbem i wpisanymi weń greckimi literami. Symetrycznie po obu stronach głowy Zbawiciela umieszczono dwie małe półfigury: z prawej strony – Matki Bożej, ubranej w niebieską suknię i czerwony maforion (odwrócenie kolorystyki szat Chrystusa) i z lewej – Jana Chrzciciela w szatach bordowej i niebieskiej (analogicznie jak Pantokrator). Ta ikona z dwu desek, złączonych z tyłu dwoma szponkami, malowana jest temperą na kredowym podkładzie.

W Kijowie, wśród ikon pochodzących z Chełma, znajduje się również ikona **Pantokratora** ukazanego na srebrnym tle, bogato zdobionym roślinnym ornamentem (Fot. 18). Chrystus tronujący, wyobrażony został w całej postaci, z gestem błogosławieństwa, z otwartą księgą na słowach Ewangelii wg Mateusza (25, 34). Zbawiciel ukazany w szatach w kolorach bordowym i ciemnoniebieskim. Ikona złożona z trzech desek, złączona z tyłu szponkami, malowana temperą na klejowo-kredowej zaprawie, datowana jest na początek XVII w. Konstantynowicz wspomina, że istniała analogiczna ikona w miejscowości Opaka, pow. Lubaczów⁵⁴.

⁵² Коралловъ, *Церковно-археологическій музей ...* Op. cit., s.33, Константинович, *Колишній музей...* рękopis, Archiwum MBL Sanok, Z.10, S.87.

W inwentarzu Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego podane pochodzenie – z monasteru jabłecznyńskiego, *Хронологическій каталогъ*, APL, sygn 87, nr inw. 664.

⁵³ Константинович, *Колишній музей...* Op. cit.

⁵⁴ Ibidem

W muzeum chełmskim były także *Carskie wrota* ze sceną Zwiastowania i wyobrażeniami czterech ewangelistów, z XVII w. (Fot. 12). Skrzydła drzwi, z sześcioma medalionami, pokryte są tłoczonym ornamentem na złotym tle, z horyzontalnie i wertykalnie biegnącymi zielonymi pasami, imitującymi okucia. W medalionach u góry scena Zwiastowania, po jednej stronie w oddzielnym polu archanioł – Gabriel, po drugiej – Matka Boża. W czterech większych medalionach, ujętych w prostokątne złożone ramki, umieszczono ukazane na złotym tle postacie siedzących ewangelistów zajętych pisaniem. U dołu drzwi zakończone są poprzeczną listwą brązową, z tyłu mają po dwie szpongi w każdym skrzydle. Konstantynowicz twierdził, że postacie ewangelistów i zielone paski, imitujące okucia, zostały przemaalowane.

Na fotografii ukazującej fragment ekspozycji muzealnej w Gimnazjum im. Czarnieckiego znajdujemy, wyraźnie widoczną ikonę – **Święty Jerzy zabijający smoka** (Fot. 4, 5), zawieszoną na ścianie obok ikon: *Ucieczka do Egiptu* oraz *Deesis*.

Św. Jerzy to książę Kapadocji, który był oficerem w legionach rzymskich. Według legendy zginął śmiercią męczeńską w czasach Dioklecjana. Jedna z wersji głosi, że wybawił on pewne miasto spod władzy okrutnego smoka, który bronił dostępu do wody. Potwór ów czczony był przez mieszkańców tej okolicy w szczególny sposób, oddawali oni bowiem bestii w ofierze własne dzieci. Ofiarą miała być też córka króla – Elisabe. Królowna przygotowywała się na śmierć, gdy pojawił się wybawca, rycerz na białym koniu, który celnym pchnięciem włóczni zabił smoka. Według innej wersji podaje się, że smok nie został uśmiercony, lecz tylko zraniony i na wstążce doprowadzony do miasta, gdzie go zgładzono.

Moment zwycięstwa nad smokiem, odniesionego przez rycerza w zbroi na białym koniu, obserwując z symbolicznie ukazanego zamku królowna i jej rodzice. U góry kompozycji w narożniku widoczna jest błogosławiąca prawica Boga, u dołu – sceny męczeństwa św. Jerzego uzupełniająca główny wątek. Legendarne przedstawienie symbolizuje walkę dobra ze złem.

Powyższa prezentacja ikon ze zbiorów dawnego Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza nie wyczerpuje w pełni tematu. Pominięte zostały tutaj niektóre eksponaty z tej kolekcji, o których wiadomo, że zostały wywiezione do Kijowa, jak: *Ikona Matki Bożej, Wniebowzięcie Matki Bożej, XVII w., Św. Paraskewa*, k. XVI, pocz. XVII w. (Fot. 17) czy rzeźby, m.in.: postaci starotestamentowych – Aarona, Mojżesza, Ofiary Abrahama oraz Świętych z ikonografii Kościoła rzymskokatolickiego – m. in. św. Jana Nepomucena, św. Kazimierza (Fot. 5).

Losy zbiorów sztuki sakralnej muzeum w Chełmie podczas okupacji niemieckiej i po zakończeniu II Wojny Światowej

Pierwsze naloty na Chełm niemieckie lotnictwo przeprowadziło 8 września 1939 roku, w dzień odpustu – święta Narodzenia Najświętszej Marii Panny. Po agresji ZSRR na ziemię polskie, miasto od 25 września do 7 października 1939 roku

było w rękach sowieckich, w niemieckiej strefie okupacyjnej pozostawało od 9 października 1939 do 22 lipca 1944.

Pod koniec 1939 roku władze okupacyjne przekazały cały budynek Gimnazjum im. S. Czarnieckiego wraz z muzeum Komitetowi Ukraińskiemu (opiekę nad zbiorami przejął pan Zacharczenko). Na drzwiach wejściowych do Muzeum Ziemi Chełmskiej zamieszczono kartkę z odręcznym napisem w języku niepieckim: *Ohne meine Erlaubnis Ei ntritt ins Museum ist streng verboten* (Bez mojego pozwolenia wejście do Muzeum jest surowo wzbronione), data i podpis komisarza prawie nieczytelny⁵⁵. Polskie muzeum nie mogło dalej funkcjonować. Taki stan rzeczywistości tłumaczyć można polityką okupanta i nasilającym się procesem ukrainizacji Chełmszczyzny.

Chełm i ziemia chełmska podczas niemieckiej okupacji weszła w skład Generalnego Gubernatorstwa. Na tym terenie za zgodą władz GG, z Hansem Frankiem na czele, Ukraińcy tworzyli szereg organizacji o charakterze narodowym. W 1940 roku powstała prawosławna diecezja chełmsko-podlaska o jednoznacznie ukraińskim charakterze. Nacjonaliści ukraińscy liczyli, że w zamian za lojalność wobec III Rzeszy będą mogli zachować swój język, kulturę i wyznanie, że Niemcy deportują Polaków z ziemi chełmskiej i będą popierać projekt utworzenia „ukraińskiego terytorium etnicznego” w granicach GG, całkowicie wolnego od narodowości polskiej i żydowskiej. Ludność ukraińska w tym okresie była uprzywilejowana pod wieloma względami w stosunku do polskiej. W Chełmie w latach czterdziestych zagrożeniami dla polskiej ludności, zwłaszcza dla przedstawicieli inteligencji (nauczycieli, lekarzy, prawników) i duchowieństwa Kościoła katolickiego, były często powtarzające się łapanki, aresztowania oraz egzekucje. Urzędy obsadzano Ukraińcami współpracującymi z Niemcami. Ukraińskiej społeczności przekazano ówczesną rzymskokatolicką katedrę pw. Narodzenia NMP. Wiele cennych spostrzeżeń o zaistniałych faktach z okupacyjnej rzeczywistości, utrwalił w swoim dzienniku Zenon Waśniewski, np. między innymi pod datą 21 kwietnia 1940:

W sądzie tut. polskim kierownikiem jest Ukrainiec. Sity pomocnicze tamże też Ukraińcy. Kościół na Górcie oddano Ukraińcom mówiąc, że oddają „zrabowany im” przez Polaków dom Boży. (Warschauer-Zeitung kupiony dzisiaj – wewnątrz trzy fotografie). To prezent Franka dla Ukraińców w dzień urodzin Hitlera⁵⁶.

⁵⁵ Pismo Kazimierza Janczykowskiego, kierownika Państwowego Muzeum w Chełmie do prof. Stanisława Lorenca dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie z 1964 r., s. 6 (maszynopis, odbitka w posiadaniu archiwum Muzeum Ziemi Chełmskiej w Chełmie).

K. P. Janczykowski, *Szlakami Chełma i powiatu chełmskiego*, Chełm 1972, s. 66 (maszynopis w posiadaniu Muzeum).

⁵⁶ Dziennik wojenny Zenona Waśniewskiego (od 26 listopada do 5 czerwca 1940), rękopis, depozyt rodziny artysty w zbiorach Chełmskiej Biblioteki Publicznej im. M. P. Orsetti w Chełmie. Porównaj: Z. Waśniewski, *Dziennik wojenny*, T. I, Źródła, Chełm 2011, s. 38.

Po rozpoczęciu w czerwcu 1941 roku wojny ze Związkiem Radzieckim, Niemcy w budynku szkoły i muzeum urządzili szpital wojskowy, czynny do czerwca 1944 roku. Funkcjonujące tam (od grudnia 1939 r.) ukraińskie gimnazjum zostało przeniesione w inne miejsce. W listopadzie 1942 r. zabrano z pomieszczeń muzeum eksponaty. Losy wielu obiektów pozostają do dzisiaj nieznane. To, co ocalało ponownie trafiło do muzeum, które po drugiej wojnie światowej poczęło się odradzać.

We wrześniu 1944 roku dzięki pracy Marina Lipskiego i Kazimierza Janczykowskiego muzeum, jako szkolne, zostało reaktywowane w strukturze Liceum Ogólnokształcącego im. S. Czarnieckiego, a od 1 stycznia 1950 roku funkcjonowało już jako muzeum państwowe.

Niewiele pozostało z dawnej kolekcji sztuki sakralnej. Dotychczas nie ustalono, co stało się z wieloma zabytkami wyliczonymi w sprawozdaniu Tomkowicza, gdzie znajdują się wymienione przez Korallowa, oglądane i opisywane przez Reymonta, również przez Czernickiego portrety biskupów unickich i prawosławnych, a także rzeźby barokowe z dawnych świątyń unickich i kapliczek przydrożnych. Nieznane są także losy cennego zabytku archeologicznego – grobowca neolitycznego, który został odkryty jesienią 1934 roku podczas orki na polu w Poniatówce oraz – z inicjatywy nauczycieli Kazimierza Janczykowskiego, Teofila Sosnowskiego oraz redaktora Kazimierza Czernickiego – przniesiony i zrekonstruowany na ekspozycji w muzeum w gmachu Liceum Ogólnokształcącego im. S. Czarnieckiego. Wyposażeniem grobowca, zwłaszcza czaszką ludzką, według relacji Janczykowskiego, szczególnie zainteresowani byli niemieccy naukowcy.

W spisie z natury w lutym 1958 r. w dziale sztuki odnotowano 35 eksponatów o tematyce sakralnej. Wcześniej, jak wynika z zachowanego wykazu, w marcu 1956 roku ówczesny kierownik Kazimierz Janczykowski przekazał z muzeum do cerkwi prawosławnej w Chełmie 16 przedmiotów kultu religijnego, pochodzących z cerkwi w Sawinie, w tym dwie ikony, krzyże, chorągwie, korony ślubne.

Do niedawna nie było wiadomo dokładnie, co stało się z wieloma eksponatami, które zostały udokumentowane na zdjęciach, zamieszczonych we wspomnianym wyżej albumie fotograficznym. W katalogu wystawy sztuki sakralnej ziemi chełmskiej zorganizowanej w muzeum 1992 roku oraz w artykule opublikowanym przy tej okazji, po raz pierwszy podano informację o kilku utraconych zabytkach z chełmskich zbiorów, odnalezionych w Kijowie⁵⁷. W 1999 roku, podczas międzynarodowej konferencji *Могилянські читання* w Kijowie, autorka artykułu wygłosiła referat pt. *На шахівниці історії*, dotyczący utraconych zbiorów sztuki sakralnej z Muzeum Ziemi Chełmskiej w Chełmie, zilustrowany archiwalnymi fotografiami przedstawiającymi eksponaty na wystawie z lat trzydziestych XX w. (Fot. 3–26).

⁵⁷ *Sztuka sakralna ziemi chełmskiej*. Katalog wystawy 11 IX –11 X 1992, Chełm 1992, s. 1, 9–13.
K. Mart, *Sztuka sakralna ziemi chełmskiej*, „Kresy Literackie” 1992, nr 3, s. 23–27.

Przyczyniło się to do potwierdzenia proveniencji zabytków z Chełma, odnalezionych w Kijowie.

Dzięki nawiązanej współpracy z Iriną Szulc z Kijowa ustalono, że kilkadziesiąt zabytków z chełmskiej kolekcji znajduje się w Muzeum Ławry Kijowsko-Pieczerskiej. Okazało się, że pod koniec 1945 r. wywieziono z Chełma ponad 100 eksponatów pochodzących ze zbiorów Muzeum Ziemi Chełmskiej, w tym bardzo cenne ikony z XVI–XVII i XVIII wieku oraz rzeźby. W Państwowym Archiwum w Kijowie zachowały się dwa dokumenty (z 27 października 1945 i z 1 listopada 1945) potwierdzające przekazanie zabytków z Chełma przez protojereja Hawryła Korobczuka, członka Chełmskiego Konsystorza Prawosławnego i współpracownika Piotra Michjłowicza Domanczuka do Muzeum Ławry Kijowsko-Pieczerskiej na Ukrainie. Artykuł na ten temat, autorstwa Iriny Szulc, opublikowano w materiałach międzynarodowej konferencji zorganizowanej w Łucku w 2013⁵⁸.

Warto zaznaczyć, że w Chełmie zabytki z kolekcji sztuki sakralnej Muzeum Ziemi Chełmskiej sukcesywnie udostępnia się publiczności na wystawach czasowych. Przykładem są ekspozycje: *Sztuka sakralna ziemi chełmskiej* (Chełm 1992, we wnętrzu dawnej cerkwi unickiej), *Sztuka i liturgia kościoła greckokatolickiego* (na wystawie zorganizowanej w 400. rocznicę unii brzeskiej w Muzeum w Zamościu i później w Chełmie, 1996), a także *In principio erat Verbum* (Chełm 2000), *Cerkiew wielka tajemnica* (Gniezno, Muzeum Początków Państwa Polskiego, 2001), *Sanctus, Sanctus, Sanctus* (Chełm 2001–2002), *Do Piękna Nadprzyrodzonego* (Chełm 2002–2003), *Światłem miłości – wystawa sztuki sakralnej ze zbiorów Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza* (Włodawa 2011 – Festiwal Trzech Kultur, Chełm 2017/ 2018), *Znaki czasu. Konserwacja zabytków ze zbiorów Muzeum Ziemi Chełmskiej* (Chełm 2014), *Sztuka sakralna ze zbiorów Muzeum Ziemi Chełmskiej* (Chełm 2019–2020).

Bibliografia

Źródła

Album fotograficzny ze stroną tytułową *Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza*, liczba fotografii czarno-białych 24, nr inw. H-911, Kw. 1162. Zbiory Działu Historii Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie.

Hronologičeskij katalog postuplenij v Cerkovno-Arheologičeskij Muzej i Biblioteku pri Holmskom' Pravoslavnom' Svâto-Bogorodickom Bratstve s 10 oktâbrâ 1906 goda po (1916). Archiwum Państwowe w Lublinie (APL), Chełmskie Prawosławne Bractwo Św. Bogurodzicy, sygn. 87.

⁵⁸ I. Шульц, До питання надходження пам' яток з Холмського Церковно-Археологічного Музею до зібрання Національного Києво-Печерського Історико-Культурного Заповідника, „Волинська Ікона: дослідження та реставрація. Науковий збірник. Випуск 20. Матеріали ХХ міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 27–28 серпня 2013 року”, Луцьк 2013, с. 55–62.

Inventar (hronologičeskij katalog) Cerkovno-Arheologičeskogo Muzeâ i Biblioteki pri Holmskom" Pravoslavnom sv. Bogorodickom Bratstve s 1892/ 3 goda po 23 sentâbrâ 1906 goda.

Archiwum Państwowe w Lublinie (APL), Chełmskie Prawosławne Bractwo Św. Bogurodzicy, sygn. 86.

Janczykowski K. P., *Szlakami Chełma i powiatu chełmskiego*, Chełm 1972, s. 66 (maszynopis w posiadaniu Muzeum).

Konstantinovič Â. B., Kolišnij muzej pri Holms'kim pravoslavnim Svâto-Bogorodic'kim Bractvì j zališki jogo eksponatìv. Rękopis w Archiwum Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku. Z.10.

Pismo Kazimierza Janczykowskiego kierownika Państwowego Muzeum w Chełmie do prof. Stanisława Lorenca dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie z 1964 r. Maszynopis, odbitka w posiadaniu archiwum Muzeum Ziemi Chełmskiej w Chełmie.

Opracowania

Ambroziewicz W., *Moja przygoda pedagogiczna. O szkole polskiej nieco inaczej*, Warszawa 2000, s. 165.

Barvi narodnogo mistectva. Ukraïns'kij ikonopis, rizblennâ, starovinnì i muzičnì ìnstrumenti XVII–XX st. Katalog vistavki, Kiïv 2000.

Czernicki K., *Chełm, przeszłość i pamiątki*, Chełm 1936 (reprint 1992), s. 84, 85.

Deluga W., *Ukraïnskie ikonostasy w dawnej Rzeczypospolitej. Dokumentacja naukowa Jarosława Bohdana Konstantynowicza [w:] Do piękna nadprzyrodzonego. Sesja naukowa na temat rozwoju sztuki szkranej od X do XX wieku na terenie dawnych diecezji chełmskich Kościoła rzymskokatolickiego, prawosławnego, greckokatolickiego. Referaty, T. I, Chełm 2003, s. 213.*

Dmitruk S., *Zarząd prawosławnego Bractwa Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie w latach 1879–1882 [w:] Chełm nieznanym. Ludzie – miejsca – wydarzenia*, red. M. Karwatowska, Chełm 2009, s. 81–96.

Do piękna nadprzyrodzonego. Wystawa sztuki sakralnej XVI–XX wieku ze zbiorów Muzeum Chełmskiego i świątyń dawnych diecezji chełmskich. Katalog, T. II, red. K. Mart, Chełm 2003.

Jakimińska G., *Muzea na Lubelszczyźnie w latach 1882– 1939, „Muzealnictwo”, nr 43, Warszawa 2001, s. 131.*

Janocha M., *Przemienienie Pańskie i Zstąpienie do Otchłani w nowożytnym malarstwie ikonowym na kresach wschodnich [w:] Sztuka pograniczy Rzeczypospolitej w okresie nowożytnym od XVI do XVIII wieku*. Warszawa 1998, s. 17–18.

Kłosińska J., *Ikony*, Kraków 1973, T. I, s. 68.

Kokosiński M., *Muzeum Ziemi Chełmskiej 1919–1969 [w:] Księga Pamiątkowa Czarnieczyków, T. III, Chełm 2000, s. 59–76.*

Korallov F. V., *Cerkovno-arheologičeskij muzej pri Holmskom Pravoslavnom Svâto-Bogorodickom Bratstve*, Holm 1911.

Kratkij godičnyj otčet po Cerkovno-arheologičeskomu Muzeû i biblioteke pri nem za 1892/3 god, „Holmsko-Varšavskij Eparhial'nyj Vestnik” 1893, nr 23, s. 413, 414, 419, 420.

Lopuhina O., Piťatelëva O., *Cerkovní strožitnostì XVI–XVII stolit' u zibrannì Nacional'no-go Kievo-Pečers'kogo istoriko-kul'turnogo zapoviđnika. Katalog vistavki, Kiïv 1999, s. 9.*

- Lubaszewski Z., *Budynek chełmskiego prawosławnego Bractwa Bogarodzicy* [w:] *Encyklopedia Chełma. Miejsca*, T. II, Chełm 2017, s. 32.
- Łazariew W. N., *Moskiewska szkoła ikon*. Moskwa 1971.
- Mart K., *Na szachownicy dziejów. O ikonach z Muzeum Ziemi Chełmskiej w zbiorach muzeum w Kijowie* [w:] *Księga Pamiątkowa Czarniecczyków*, T. III, Chełm 2000, s. 81–100.
- Mart K., *Sztuka sakralna ziemi chełmskiej*, „Kresy Literackie” 1992, nr 3, s. 23–27.
- Muzeum Ziemi Chełmskiej im. Wiktora Ambroziewicza* [w:] *W dwudziestą rocznicę 1915–1935. Księga pamiątkowa Państwowego Gimnazjum im. St. Czarnieckiego w Chełmie*, Chełm 1935, s. 125
- Nowacki T. W., *Z Polską w sercu. Rzecz o Wiktorze Ambroziewiczu*, Warszawa 2001, s. 113. [OO. Hozzowski Jan, Chojnacki Ignacy, Dobrianski Michał] *Statut cerkiewno-archeologicznego muzeum Prawosławnego Bractwa Święto-Bogurodzickiego w Chełmie* / [OO. Ioan Gošovskij, Ignatij Goinackij, Mihail Dobrânskij], *Ustav cerkovno-arheologičeskogo muzeâ pri Holmskom Pravoslavnom Svâto-Bogorodickom Bratstve*, 1882. *Komentarz* Dariusz Dąbrowski, [w:] *Muzeum w kulturze pamięci na ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Antologia wczesnych tekstów 1882–1917*, red. de Rosset Tomasz F., Woźniak Michał F., Bednarz Doiczmanowa Ewelina, T. II, Toruń 2020, s. 29–44.
- Otčet po cerkovno-arheologičeskomu muzeû, sostoâšemu pri Holmskom Svâto-Bogorodickom Bratstve, za 1883/ 4 god, „Holmsko-Varšavskij Eparhial’nyj Vestnik” 1884, nr 22, s. 323–324.
- Otčet po cerkovno-arheologičeskomu muzeû, sostoâšemu pri Holmskom Svâto-Bogorodickom Bratstve, za 1884/ 5 god, „Holmsko-Varšavskij Eparhial’nyj Vestnik” 1885, nr 23, s. 356.
- Otčet po cerkovno-arheologičeskomu Muzeû, sostoâšemu pri Holmskom Svâto-Bogorodickom Bratstve, za 1888/ 7 god, „Holmsko-Varšavskij Eparhial’nyj Vestnik” 1887, nr 22, s. 360.
- Otčet po cerkovno-arheologičeskomu Muzeû, sostoâšemu pri Holmskom Svâto-Bogorodickom Bratstve, za 1890/ 1 god, „Holmsko-Varšavskij Eparhial’nyj Vestnik” 1891, nr 21, s. 359, 360.
- P. N. [Petrov Nikolaj], *Holmskij muzej cerkovnyh drevnostej*, „Kievskaa Starina” T. XLIII, Kiev 1893, s. 155–157.
- Reymont W. St., *Z Ziemi Chełmskiej. Wrażenia i notatki*, Warszawa 1916, s. 100–102.
- Różycka-Bryzek A., *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*. Warszawa 1983, s. 24.
- Skarby przeszłości*, (praca zbiorowa, red. Mart Krystyna, Wasiuta Zofia, Chełm 2009.
- Skarbi Kievo-Pečers’koï Lavri*, Kiïv 1997.
- Sokroviša Kievo-Pečers’kogo zapovidnika*, Kiïv 1984.
- Sprawozdania z posiedzeń. 1. Posiedzenie Wydziału filologicznego dnia 9 maja: Obecny stan archiwów i bibliotek w Królestwie Polskiem pod okupacją austriacką przez Stanisława Tomkowicza*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie”, T. XXI, nr 5, s. 9–10.
- Sygowski P., *Rosyjskie Muzeum Cerkiewno-Archeologiczne w Chełmie (1882–1915) – jego powstanie i zbiory sztuki religijnej (malarstwo, rzeźba)* [w:] *Rocznik Chełmski*, T. XVII, Chełm 2013, s. 85–118.

Sztuka sakralna ziemi chełmskiej. Katalog wystawy, Chełm 1992.

Šul'c I., *Do pitannâ nadhodžennâ pam'âtok z Holms'kogo Cerkovno-Arheologičnogo Muzeû do zibrannâ Nacional'nogo Kievo-Pečers'kogo Istoriko-Kul'turnogo Zapoviðnika* [w:]Volins'ka Ikona: doslidžennâ ta restavraciâ. Naukovij zbirnik. Vipysk 20. Materiali XX mižnarodnoï naukovoï konferencii m. Luc'k, 27-28 serpnâ 2013 roku, Luc'k, 2013, s. 55-62.

Ukraïns'ka ikona tr'oh stolit', Katalog vistavki, Kiiïv 2001.

Wašniewski Z., *Dziennik wojenny*, Źródła, T. I, Chełm 2011, s. 38.



Fot. 1. Pielgrzymi przed soborem Narodzenia Bogurodzicy w Chełmie, około 1912. W centrum gmach Prawosławnego Bractwa Przenajświętszej Bogurodzicy, w którym od 1906 do połowy 1915 roku mieściło się rosyjskie Muzeum Cerkiewno-Archeologiczne. Pocztownka fotograficzna, reprodukcja w wydawnictwie Do Niepodległej. Chełm w latach 1913–1918. Katalog wystawy, Chełm 2018, s. 52.



Fot. 2. Gmach Państwowego Gimnazjum im. S. Czarnieckiego, w którym w latach 1919–1939 istniało polskie Muzeum Ziemi Chełmskiej im. Wiktora Ambroziewicza. Pocztownka, fot. Bolesław Piotrowski. Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki



Fot. 2a. Strona tytułowa albumu fotograficznego, w którym zamieszczono 24 zdjęcia dokumentujące wystawę i zbiory sztuki sakralnej w muzeum w Chełmie w latach 1935–1939.



Fot. 3. Wystawa sztuki sakralnej w muzeum w Chełmie w latach 1935–1939. Fotografia wklejona do albumu. Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki



Fot. 4. Fragment wnętrza muzeum z wystawą sztuki sakralnej (1935–1939). Fotografia wklejona do albumu. Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewiczza w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki.
Eksponowane od lewej: carskie wrota, dwa portrety biskupów unickich, ikony – Święty Jerzy zabijający smoka, Ucieczka do Egiptu (ikony odnalezione w muzeum w Kijowie), rzeźby z XVII–XVIII wieku.



Fot. 5. Fragment wystawy sztuki sakralnej (1935–1939). Fotografia wklejona do albumu. Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewiczza w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki.
Eksponowane od prawej na ścianie: trzy ikony – Deesis, Ucieczka do Egiptu, Święty Jerzy zabijający smoka, na postumencie trzy rzeźby: św. Kazimierz, Mojżesz, Aaron – zabytki utracone w 1945 roku, odnalezione w muzeum w Kijowie.



Fot. 6. Fragment wystawy sztuki sakralnej (1935–1939). Fotografia wklejona do albumu. Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki.

Eksponowane po lewej stronie - rzeźby: Drzewo Jessego (dwie części oparte o ścianę), Nawiedzenie św. Elżbiety (na podeście, rzeźba utracona), z prawej – wiele rzeźb z XVII–XVIII w., z których większość zaginęła (ocalały w zbiorach do dzisiaj: Chrystus Zmartwychwstały, św. Wojciech, Anioł klęczący).



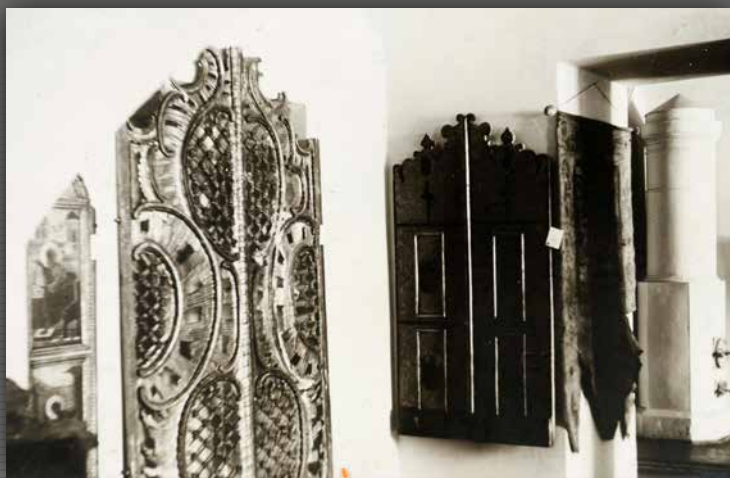
Fot. 7. Fragment wystawy sztuki sakralnej (1935–1939). Fotografia wklejona do albumu. Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki.

Eksponowane po lewej stronie – rzeźby: dwie figury św. niewiast (ocalały w zbiorach do dzisiaj), od prawej na ścianie zawieszono carskie wrota – eksponaty utracone, odnalezione w Kijowie.



Fot. 8. Fragment wystawy sztuki sakralnej (1935 – 1939). Fotografia wklejona do albumu. Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki.

Pośrodku duży obraz Podwyższenie Krzyża Świętego i część obrazu Święty Mikołaj uciszający burzę na morzu oraz inne (niewyraźne na zdjęciu) – zabytki utracone.

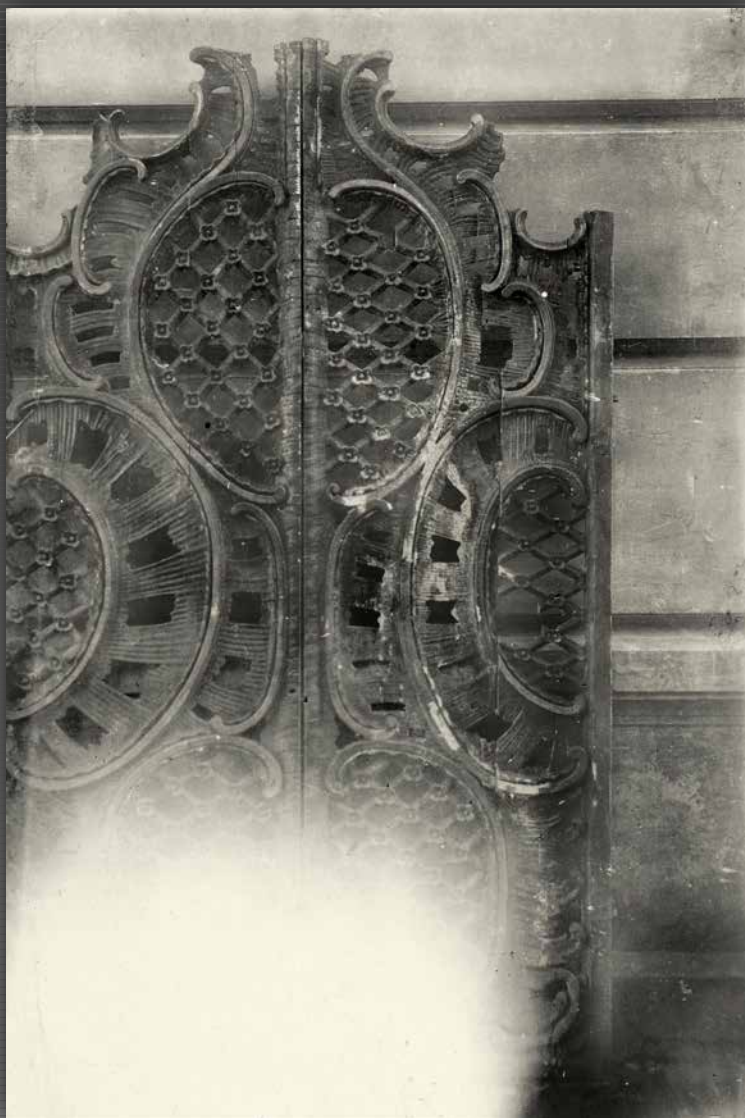


Fot. 9. Carskie wrota na wystawie sztuki sakralnej. Fotografia wklejona do albumu. Zabytki utracone.

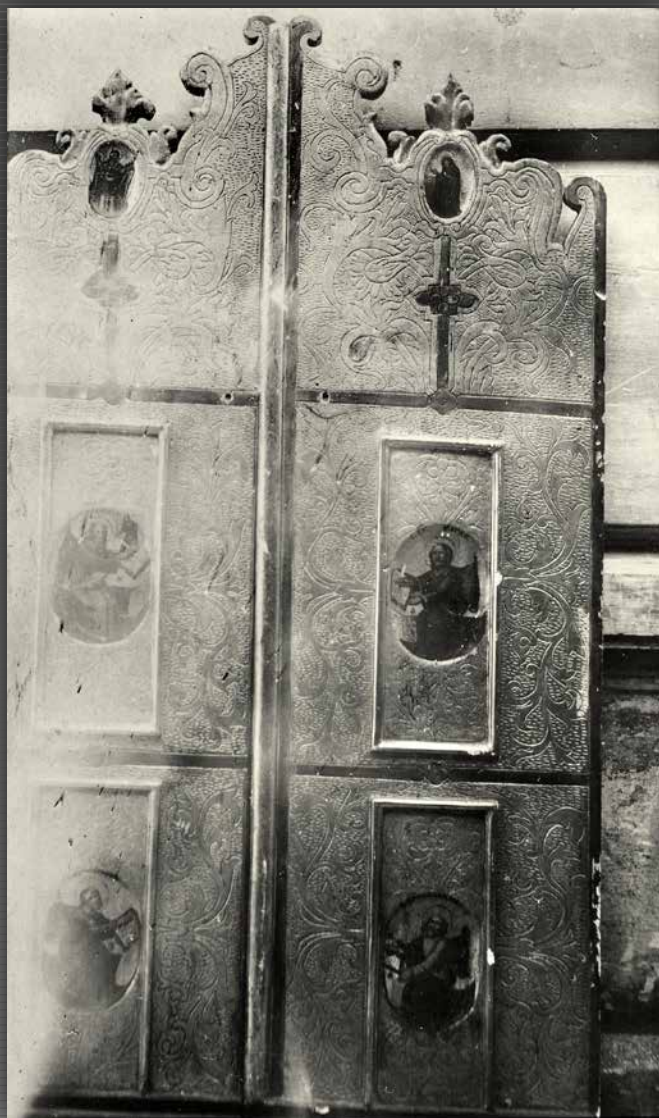
Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki.



Fot. 10. Carskie wrota. Fotografia wklejona do albumu.
Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie,
reprodukcja Grzegorz Zabłocki
Zabytek utracony w 1945 roku, odnaleziony w Kijowie.



Fot. 11. Carskie wrota. Fotografia wklejona do albumu.
Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie,
reprodukcja Grzegorz Zabłocki
Zabytek utracony w 1945 roku, odnaleziony w Kijowie.



Fot. 12. Carskie wrota (pochodzą z klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej).
Fotografia wklejona do albumu. Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza
w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki
Zabytek utracony w 1945 roku, odnaleziony w Kijowie.



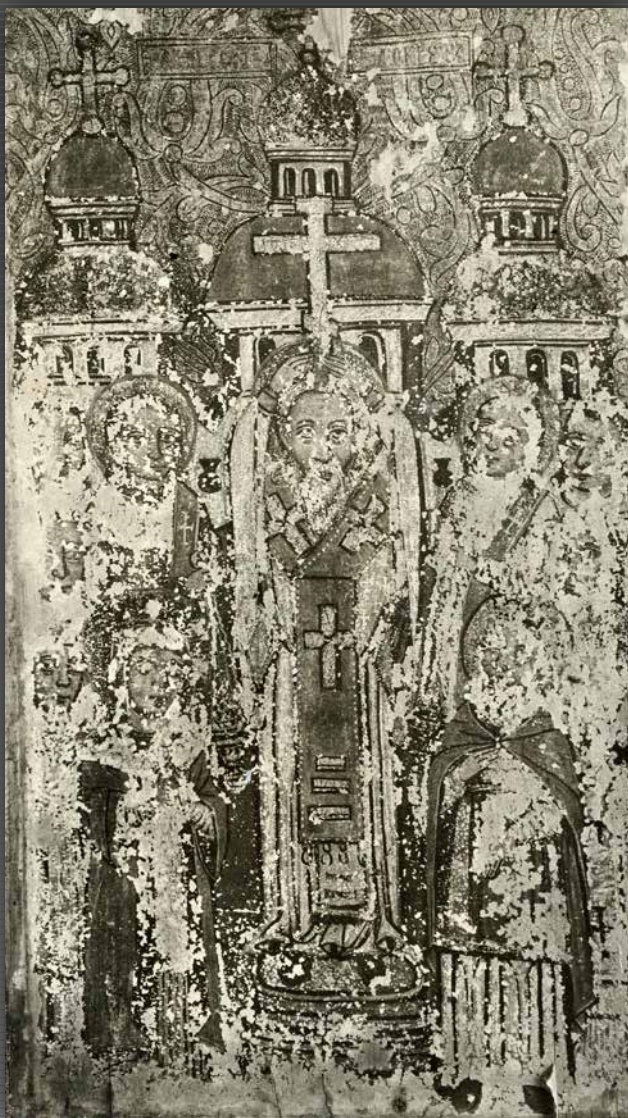
Fot. 13. Chrystus Pantokrator, ikona z cerkwi w Matczu. Fotografia wklejona do albumu.
Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie,
reprodukcja Grzegorz Zabłocki
Ikona utracona w 1945 roku, odnaleziona w Kijowie.



Fot. 14. Zmartwychwstanie albo Zstąpienie do Odchłani. Fotografia wklejona do albumu. Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki Ikona utracona w 1945 roku, odnaleziona w Kijowie.



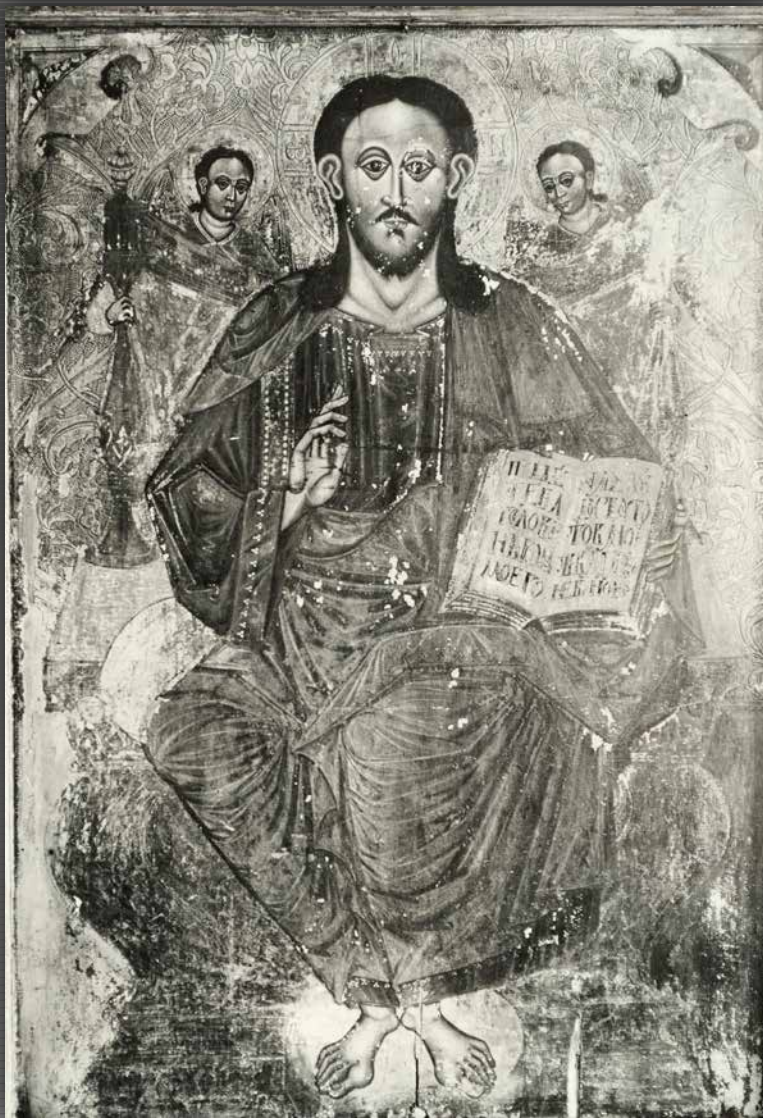
Fot. 15. Deesis. Fotografia wklejona do albumu.
Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie,
reprodukcja Grzegorz Zabłocki
Ikona utracona w 1945 roku, odnaleziona w Kijowie.



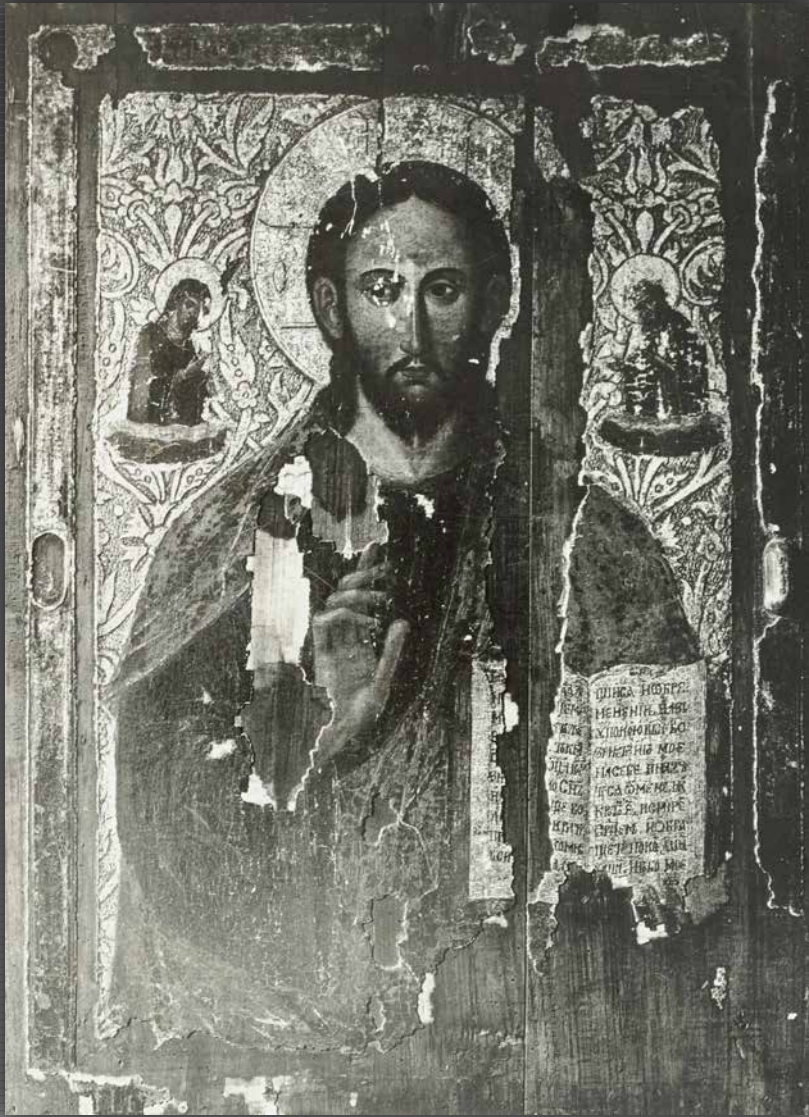
Fot. 16. Podwyższenie Krzyża Świętego. Fotografia wklejona do albumu.
Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie,
reprodukcja Grzegorz Zabłocki
Ikona utracona w 1945 roku, odnaleziona w Kijowie.



Fot. 17. Święta Paraskiewa. Fotografia wklejona do albumu.
Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie,
reprodukcja Grzegorz Zabłocki
Ikona utracona w 1945 roku, odnaleziona w Kijowie.



Fot. 18. Chrystus Pantokrator. Fotografia wklejona do albumu.
Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie,
reprodukcja Grzegorz Zabłocki
Ikona utracona w 1945 roku, odnaleziona w Kijowie.



Fot. 19. Chrystus Pantokrator. Fotografia wklejona do albumu.
Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie,
reprodukcja Grzegorz Zabłocki
Ikona utracona w 1945 roku, odnaleziona w Kijowie.



Fot. 20. Połowa carskich wrót, z ikonostasu w Matczu. Fotografia wklejona do albumu. Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki Zabytek utracony w 1945 roku.



Fot. 21. Fragment wystawy sztuki sakralnej (1935–1939).
Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im.W.Ambroziewicza w Chełmie,
reprodukcja Grzegorz Zabłocki. Zabytki utracone – eksponowane od prawej strony – obraz w ramie
(tytuł niezidentyfikowany), obraz Wieża w Stolpiu, mapa,
na postumencie – rzeźba Świętego (?).



Fot. 22. Fragment wystawy sztuki sakralnej (1935 – 1939).
Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie,
reprodukcja Grzegorz Zabłocki. Zabytki utracone – kilim, eksponowany w centrum nad witryną
z zabytkami archeologicznymi, po bokach dwa portrety biskupów unickich.



Fot. 23. Portret Jakuba Suszy, unickiego biskupa chełmskiego (1652–1687)
Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie,
reprodukcja Grzegorz Zabłocki. Obraz utracony w 1945 roku.



Fot. 24. Portret Maksymiliana Ryło (Ryłto), unickiego biskupa chełmskiego (1756–1784).
Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie,
reprodukcja Grzegorz Zabłocki. Obraz utracony w 1945 roku.



Fot. 25. Portret Porfiriusza Skarbek-Ważyńskiego, unickiego biskupa chełmskiego i betskiego (1791–1804).

Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki. Obraz utracony w 1945 roku.



Fot. 26. Epitafium Ferdynanda Dąbrowy-Ciechanowskiego, unickiego biskupa chełmskiego (1810–1828).

Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki. Zabytek utracony w 1945 roku.



Fot. 27. Wejście do muzeum z tablicą informacyjną, w siedzibie Państwowego Gimnazjum im. S. Czarnieckiego w Chełmie, lata trzydzieste XX wieku.

Fotografia wklejona do albumu.

Zbiory Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza w Chełmie, reprodukcja Grzegorz Zabłocki.

Zabytki klasztoru św. Onufrego w Jablecznej wywiezione do Moskwy w okresie I Wojny Światowej

o. Piotr Dawidziuk

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

ORCID: 0000-0001-5026-909X

STRESZCZENIE

W trakcie I Wojny Światowej z klasztoru jableczyńskiego wraz z mnichami do Moskwy zostały ewakuowane cenne zabytki klasztorne. Wśród ewakuowanych zabytków znajdowały się dwa najcenniejsze rękopisy, odnoszące się do najwcześniejszej historii klasztoru. Tymi dwoma rękopisami są *Typikon Jerozolimski* 1488 roku, ofiarowany klasztorowi przez brzeskich mieszczan w 1527 roku, oraz *Pomiannik* klasztorny, będący XVII-wieczną kopią rękopisu XVI wieku. Nakreślenie losów wywiezionych zabytków do Moskwy jest ważne w związku z okryciem zabytków klasztoru jableczyńskiego w zbiorach Muzeum Historycznego w Moskwie, co świadczy, że nie uległy one zniszczeniu, a mogły przetrwać w innych zbiorach muzealnych bądź bibliotecznych.

Słowa kluczowe: klasztor św. Onufrego w Jablecznej, I Wojna Światowa, sztuka cerkiewna, rękopisy, typikon jerozolimski, pomiannik, kielich

ABSTRACT

Antiquities of St Onuphrius' Monastery in Jableczna taken to Moscow during the First World War

During World War I, valuable monastic relics were evacuated from the Jableczna Monastery, together with the monks, to Moscow. Among the evacuated monuments were two most valuable manuscripts relating to the earliest history of the monastery. These two manuscripts are the *Jerusalem Typikon* of 1488, donated to the monastery by the Brest bourgeoisie in 1527, and the *Cloistered Manuscript*, which is a 17th century copy of a 16th century manuscript. Outlining the fate of the monuments transported to Moscow is important in connection with the discovery of the Jableczna monastery's monuments in the collection of the Historical Museum in Moscow, which proves that they were not destroyed, but could have survived in other museum or library collections.

Keywords: St Onufrius monastery in Jableczna, First World War, Orthodox art, manuscripts, Jerusalem typikon, diptych, chalice

Klasztor św. Onufrego w Jablecznej jest obecnie najstarszym, nieprzerwanie istniejącym klasztorem prawosławnym w Polsce. Jego specyfika polega nie tylko na tym, że klasztor ten nigdy nie był zamknięty, ale też na tym, że przez cały czas swego istnienia nie zmieniał swojej przynależności wyznaniowej, trwając od końca XV wieku przy prawosławiu. Klasztor jableczyński jest jedynym klasztorem niezmiennie prawosławnym, który nie tylko ostał się w burzliwym czasie Rzeczypospolitej przedrozbiorowej, ale który także uniknął strasznego losu zamknięcia przez rosyjskiego zaborcę, który bezlitośnie skasował pozostałe prawosławne klasztory w Królestwie Polskim, broniące swego wyznania przez cały czas unii – w Brześciu, Bielsku, Drohiczynie i Zabłudowie, co było wyrazem tego, że dla zaborcy prawosławie było jedynie zręczną kartą przetargową. Od ponad pięciuset lat klasztor jableczyński jest miejscem nieustannych pielgrzymek okolicznej ludności, dając świadectwo wielkiej tradycji religijnej związanej z kultem św. Onufrego, egipskiego pustelnika z V wieku, który stał się tak ważnym świętem Kościoła Wschodniego w dawnej Rzeczypospolitej.

Klasztor jableczyński jest prawdziwym pomnikiem rodzimego polskiego prawosławia, unikatowym miejscem historii i kultury, wyznaczonym niepowtarzalną przyrodą, poprzez swoje usytuowania pośród zalewowych łąk nadbużańskich w otoczeniu ponad 40 kilkusetletnich dębów uznanych za pomniki przyrody, ale także z uwagi na wyjątkowy zespół zabytków, które reprezentują rozwój sztuki prawosławnej od XVI wieku po wiek XX. Najcenniejszym zabytkiem klasztoru jableczyńskiego jest zespół dzieł malarstwa ikonowego, który obejmuje zbiór ikon z XVI wieku, stanowiących wyposażenie pierwszej świątyni klasztornej; zbiór XVII-wiecznych ikon, stworzonych w stylu prawosławnego baroku dla nowej świątyni klasztornej wzniesionej w 1650 roku; zbiór ikon, stanowiących przykład XVII-wiecznych importowanych ikon, wywodzących się ze szkoły „orużejnoj pałaty”, bardzo często odnotowywanych w wizytacjach cerkwi w Rzeczypospolitej pod określeniem „ikon moskiewskich”; zbiór XVIII-wiecznych ikon pochodzących z warsztatów kijowskich, stanowiących przykłady sztuki późnobarokowej, nierzadko zamawianych tam w połowie XVIII wieku do okolicznych cerkwi, jak na przykład w pobliskiej XVIII-wiecznej cerkwi w Hannie; następnie należy odnotować zbiór ikon o cechach malarstwa ludowego z końca XVIII i XIX wieku; osobnym zbiorem są ikony rosyjskie, datowane XIX-XX wiekiem, które ukazują rozwój malarstwa cerkiewnego od form późnego klasycyzmu, poprzez styl akademicki ku historyzującym stylom ikony, próbującym w dziełach z początku XX wieku sięgać do najstarszych form sztuki

staroruskiej. Znamienne, że tak różnorodny zespół ikon powstał w wyniku „naturalnej stratygrafii” dziejów tego ośrodka kultu, w wyniku przemian stylistycznych i rozrastania się klasztoru, co czyni ów zespół jeszcze bardziej znamionym do poznania rdzennej tradycji malarstwa ikonowego w Polsce.

Obecnie zachowane zabytki klasztoru jabłeczyńskiego stanowią jedynie część tego dziedzictwa, które było w posiadaniu klasztoru jeszcze na pocz. XX wieku. Wiele z zabytków klasztoru jabłeczyńskiego zostało przekazanych w końcu XIX wieku do Brackiego Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Chełmie. O przekazaniu rękopisów, starodruków, ikon, utensyliów i szat liturgicznych świadczą inwentarze muzealne, zachowane w Lubelskim Archiwum Państwowym¹. Los owych jabłeczyńskich skarbów, zdeponowanych w chełmskim muzeum został wyznaczony dwiema wojnami światowymi, które zniszczyły i rozproszyły zbiory muzeum². Wiele cennych zabytków pozostało w samym monasterze do początku I Wojny Światowej. One wszystkie, za wyjątkiem dwóch cudownych ikon, zostały utracone w wyniku tak zwanego *bieżeństwa* – przymusowej ewakuacji w głąb Imperium Rosyjskiego w 1915 roku. Naszym zamiarem jest nakreślić los wywiezionych zabytków klasztoru jabłeczyńskiego, a także podjąć próbę możliwego opisania najważniejszych z nich, co może stać się rękomią ich odnalezienia, gdyż ostatnio ślad wywiezionych zabytków klasztoru jabłeczyńskiego został odnaleziony w muzeach moskiewskich.

Wedle rozporządzenia synodu mnisi jabłeczyńscy zostali wywiezieni podczas ewakuacji w ostatnich dniach lipca 1915 roku, zabierając ze sobą najcenniejszy majątek klasztorny, a 1 sierpnia, odprawivszy ostatnie nabożeństwo, klasztor opuścił archimandryta Sergiusz Korolew³, w monasterze pozostali tylko mnisi, którzy nie znieśliby długiej podróży, tym samym zapewnili ciągłość życia monastycznego. Mnisi jabłeczyńscy znaleźli schronienie w moskiewskim Bogojawleńskim klasztorze na Kitaj Gorodzie⁴. Mnisi zabrali ze sobą dwie cudowne ikony: św. Onufrego i Bogurodzicy, utensylia i część archiwum klasztornego. Brak dokumentów ewa-

¹ Świadczy o tym zachowany inwentarz Chełmskiego cerkiewno-archeologicznego muzeum za lata 1892-1906, w którym jabłeczyńskie zabytki znajdują się pod numerami 93-138, 745-750 – zostały przekazane w latach 1897-1898. Państwowe Archiwum w Lublinie sygnatura 86, k. 131v-138; 211v-213. O przekazanych do muzeum zabytkach jabłeczyńskich zob. P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum Cerkiewno-Archeologiczne w Chełmie (1882-1915) – jego powstanie i zbiory sztuki religijnej (malarstwo, rzeźba)* [w:] *Rocznik Chełmski*, t. 17, s. 99-100; o rękopisach klasztornych, przekazanych do muzeum zob. E. Остапчук, *История Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря и его рукописного собрания* [w:] *Наукові записки BINDC*, n. 5, 2018, ss. 205-216.

² O losach zbiorów muzeum chełmskiego zob. K. Mart, *Do piękna nadprzyrodzonego. Wystawa sztuki sakralnej XVI-XX wieku ze zbiorów muzeum chełmskiego i świątyń diecezji chełmskich. Katalog*, Chełm 2003, I. Шульц, *Пам'ятки з Холмського Церковно-Археологічного Музею в зібранні Національного Києво-Печерського Історико-Культурного Заповідника. До історії знаходження* [w:] *Церква-Наука-Суспільство. Матеріали Одинадцятій Міжнародної Наукової Конференції (29-31 травня 2013 р.)*, Київ 2013, ss. 94-96

³ Zob. С. Любарский (Червонорус), *Яблочинский Свято-Онуфриевский монастырь. Краткая история и современное состояние монастыря*, Moskwa 1916, s. 16.

⁴ tamże, s. 16

kuowanych rzeczy nie pozwala odpowiedzieć na pytanie co dokładnie zostało wywiezione z Jabłecznej. Obecność cudownych ikon jabłeczyńskich w klasztorze Bogojawleńskim jest poświadczona przez świadków, między innymi w opracowaniu Semena Lubarskiego o historii klasztoru z 1916 roku, a także w relacji ze święceń biskupich słynnego przełożonego klasztoru jabłeczyńskiego archimandryty Serafina Ostroumowa, który w dniu swoich święceń 3 kwietnia 1916 roku odprawił przed dwoma cudownymi ikonami dziękczynne nabożeństwo w klasztorze Bogojawleńskim⁵. Znamienne, że ten człowiek, tak dużo zrobiwszy dla klasztoru jabłeczyńskiego i okolicznej ludności, zostanie rozstrzelany przez sowietów w lesie Katyńskim w 1937 roku, zajmując miejsce w gronie nowych męczenników za wiarę.

Prócz cudownych ikon najcenniejszymi zabytkami wywiezionymi do Moskwy zapewne były dwa rękopisy klasztorne, mające kolosalne znaczenie dla najwcześniejszej historii klasztoru. Pierwszy z nich to Pomiannik klasztorny (synodyk), będący XVII-wieczną kopią z XVI-wiecznego rękopisu, oraz Typikon Jerozolimski z 1488 roku, wręczony jako dar klasztorowi jabłeczyńskiemu przez brzeskich mieszczan w 1527 roku. Są to dwa najważniejsze źródła o najwcześniejszej historii klasztoru jabłeczyńskiego, zawierające w przypadku Pomiannika imiona ktitorów, ofiarodawców i rodzin związanych z klasztorem od XVI po XVIII wiek, z podaniem ich nazwisk rodowych i miejsca pochodzenia. Pomiannik jabłeczynski był opisany jedynie pobieżnie przez Kryżanowskiego i Kotlinskiego⁶. Z kolei typikon (ustaw) (il. 1) zawiera zapis fundatorski, w którym zawiera się najstarszy opis klasztoru, dzięki któremu można uzyskać najwcześniejszą datę istnienia klasztoru poświadczoną w źródłach na rok 1516, a także wspomniane imiona mnichów klasztoru, w tym schimnika Cyryla i jego brata mnicha Dawida, o których można domniemywać jako założycielach klasztoru pustelniczego⁷. O obecność tych rękopisów pośród wywiezionych zabytków może świadczyć brak ich odnotowania w inwentarzach i sprawozdaniach muzeum brackiego w Chełmie, a o samym pomianniku poświadczą archiwista konsystorza chełmskiego Kotlinski w swoim opracowaniu o historii klasztoru, gdzie pisze, że był on zabrany do Warszawy jako eksponat muzeum cerkiewno-archeologicznego, a następnie na prośbę archimandryty Serafima Ostroumowa wrócił do klasztoru, potrzebny mu do opracowania historii klasztoru i znajdował się

⁵ *Nabożeństwa odprawiane przez biskupa białskiego Serafina (Ostroumowa) w Moskwie w okresie Wielkiego Tygodnia i Tygodnia paschalnego w 1916 roku* [w:] *Холмская церковная жизнь 7-8/1916*, ss. 157-160 cyt. za: S. Amielczekow, *Polski i rosyjski wymiar duszpasterstwa świętego męczennika Serafina (Ostroumowa) arcybiskupa smoleńskiego*, Warszawa 2019, ss. 316-318.

⁶ Н. А. Котлинский, *Яблочинский Св.-Онуфриевский первоклассный мужской монастырь в его прошлом*, Cholm 1914, ss. 38-43; Е. М. Крыжановский, *Несколько документов, относящихся к переходному состоянию Подлясья после Брестского собора 1596 года* [w:] *тегоż, Русское зарубежье (Холмищина и Подлясье)*. Сборник статей, С.-Петербург 1911, ss. 83-88.

⁷ А. Д. Григорьев, *Устав 1488 года Яблочинского Св.-Онуфриевского монастыря Холмской губернии*, Warszawa 1913, ss. 1-5. Zachowany przerys pierwszej strony zapisu fundacyjnego i pierwszej strony typikonu zob. *Холмская Русь. Альбом*, wyrp. 8, red. П. Н. Багюшков, С.-Петербург 1885, il. 10.

w ryznicy klasztoru⁸. Najprawdopodobniej ten rękopis pozostał w klasztorze i wyjechał do Moskwy. Nie można wykluczyć, że pozostał on u archimandryty Serafima, który przygotowywał opracowanie historyczne o klasztorze.⁹ W tej sytuacji śladów Pomianika jabłeczyńskiego należy szukać w archiwum abp. Serafima, skonfiskowanym pod czas jego aresztu w 1936 roku¹⁰. Należy wspomnieć, o ważnej uwadze, odnalezionej w archiwum dr Bogdana Konstantynowicza, który przetacza relację świadka o tym, że w Moskwie w mieszkaniu chełmskiego duchownego Suworowa, jeszcze w 20 latach znajdowały się przechowywane zabytki z muzeum chełmskiego. Bardzo możliwe, że były to rękopisy jabłeczyńskie, bądź inne przedmioty kultu, które mnisi jabłeczyńscy próbowali ratować¹¹. Konstantynowicz podaje moskiewski adres, gdzie miały być przechowywane chełmskie zabytki jako „ul. Twerskaja 43”, bardzo możliwe, że jest to pomyłka, gdyż tak na prawdę mogło chodzić o adres „ul. Twerskaja 21”, gdzie się mieściło chełmskie Bractwo na ewakuacji, wraz z najcenniejszymi zabytkami, w tym z chełmską ikoną Bogurodzicy.¹²

Los innych zabytków klasztoru jabłeczyńskiego wywiezionych do Moskwy stał się bardziej jasny w momencie, kiedy dwa lata temu udało się nam odnaleźć kielich eucharystyczny pochodzący z klasztoru jabłeczyńskiego w zbiorach Muzeum Historycznego w Moskwie (il. 2)¹³. Jest to XVII-wieczny kielich liturgiczny, najprawdopodobniej gdańskiego warsztatu złotniczego, dokładny rysunek którego opublikowano w albumie pod redakcją Batuszkowa Cholmskaja Rus w 1885 roku (il. 3)¹⁴. Na rysunku kielich posiada przykrycie z krzyżem na wierzchu, ów kielich miał dwa poziomy i najprawdopodobniej był przystosowany do przechowywania eucharystii dla liturgii uprzednioposwięconych darów, bądź pełnił rolę darochranitelnicy. Kielich mógł trafić do Muzeum Historycznego w wyniku akcji rekwirowania kosztowności cerkiewnych przez władzę sowiecką w latach 20. Z zalem należy stwierdzić, iż choć nie zawsze, to czasami rekwirowane rzeczy podlegały selekcji przez ekspertów muzealnych. W klasztorze Bogojawleńskim akcja rekwirowania kosztowności miała miejsce w 1922 roku, w której trakcie kielich i mógł trafić do zbiorów muzeum¹⁵.

⁸ Н. А. Котлинский, *Яблочинский Св.-Онуприевский первоклассный мужской монастырь ...*, s. 38.

⁹ S. Amielczekow, *Polski i rosyjski wymiar duszpasterstwa świętego męczennika Serafima (Ostroumowa) arcybiskupa smoleńskiego*, Warszawa 2019, ss. 104-105.

¹⁰ Ibidem, ss. 243-261.

¹¹ Я. Б. Константинович, *Колишній музей при Холмським Свято-Богородицьким Брацтві й залишки його експонатів* (rękopis) znajduje się w Archiwum Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku (zespół 10, sygn. 87); K. Mart, *Do piękna nadprzyrodzonego...*, s. 19.

¹² О. Ременяка, *Nigra sed Formosa: Занурена в печаль, проте прекрасна... Слідами мандрів ікони Богородиці Холмської*, Київ 2018, ss. 69-70.

¹³ W katalogu Państwowego Muzeum Historycznego w Moskwie oznaczony numerem inwentarzowym ОК 10135 -<https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/1694635?page=3&query=%D0%BF%D0%BE%D1%82%D0%B8%D1%80&index=210>

¹⁴ *Холмская Русь. Альбом*, вып. 8, ред. П. Н. Батюшков, С.-Петербург 1885, il. 9.

¹⁵ И. В. Данилец, В. Г. Пидкайло, *Московский Богоявленский мужской монастырь [w:] Православная Энциклопедия*, t. 47, Moskwa 2017, s.633.

Należy odnotować, że Muzeum Historyczne w Moskwie stało się w latach 20-30 miejscem, do którego trafiło wiele zabytków wywiezionych z majątków klasztornych i parafialnych z terenów obecnej Białorusi, Ukrainy i Polski. Udostępnienie internetowego katalogu zbiorów owego muzeum pozwala obecnie wychwycić wiele przedmiotów związanych z tradycją Kościoła wschodniego dawnej Rzeczypospolitej. Bardzo ważnym jest obecność tego śladu zabytków klasztoru jableczyńskiego w muzeach rosyjskich, gdyż jest to wskazówka, że i inne zabytki mogły ocaleć poprzez włączenie do zbiorów muzealnych bądź bibliotecznych.

Śmiało można nazwać cudem, że z ewakuacyjnej tułaczki do Jablecznej wróciły dwa najcenniejsze zabytki i zarazem największe świętości monasteru św. Onufrego – ikona św. Onufrego i Bogurodzicy Jableczyńskiej. Ta sytuacja jest o tyle złożona, że powrót ikon dokonał się nie od razu po zakończeniu I wojny światowej. Mnisi jableczyńscy, wraz ze swoim przełożonym archimandrytą Sergiuszem Korolowym, wracali do Jablecznej w 1919 roku bez cudownych ikon¹⁶, które pozostawały w Moskwie. Zapewne ikony przetrwały dzięki staraniom i ofiarności mnichów, którzy byli przy nich i przenosili z miejsca na miejsce, zapewniając im bezpieczeństwo, szczególnie w latach 20-30, gdy rekwirowano kosztowności cerkiewne i niszczone ogromną ilość świątyń i bezcennych dzieł sztuki. Po zamknięciu klasztoru Bogojawlenskiego na początku lat 20-tych ikony musiały znajdować się różnych miejscach. Ostateczne ikony znalazły się w Moskiewskiej katedrze – soborze Ełochowskim, przebywając w jego prezbiterium do 1948 roku¹⁷.

W 1948 roku ikony jableczyńskie wróciły do Polski, a w 1951 roku wróciły do swego klasztoru – będąc jedynymi wywiezionymi zabytkami takiej rangi, którym udało się wrócić do Ojczyzny z bieżenstwa. Niezwykły opis powrotu ikon do Polski znajduje się w pamiętniku ks. Eugeniusza Naumowa¹⁸: „[*Powrót ikon*] W odpowiedzi na zaproszenie przez Moskiewski Patriarchat na obchody 500-lecia autokefalii Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej delegacji Polskiej Cerkwi Tumczasowe Kolegium Metropolitalne zatwierdziło następujący skład: arcybp Tymoteusz Szretter, jako przewodniczący, biskup Michał Kiedrow, proboszcz warszawskiego soboru prot. Iwan Kowalenko, członek Warszawskiego Konsystorza prot. Aleksander Kalinowicz i ja, jako dziekan gdański i olsztyński. Uroczystości były zaplanowane od 8 do 18 lipca 1948 roku. Wyjazd samolotem naszej delegacji do Moskwy nastąpił 6 lipca. [...] Uroczystości jubileuszowe zakończyły się osiemnastego lipca w Troice-Siergiejowej Ławrze. Po uroczystościach wszystkim delegacjom zorganizowano program wyjazdów, nasza delegacja odwiedziła Leningrad i Tbilisi. [...] Po naszym powrocie

¹⁶ P. Dawidziuk, W. Michalczuk, *Słowa z przeszłości. O niezwykłym odkryciu w monasterze św. Onufrego w Jablecznej* [w:] *Церковный Вестник* 4/2021, ss. 42-48.

¹⁷ С. Железнякович, *История Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря*, Warszawa 2009, t. III, s. 278.

¹⁸ Е. Наумов, *Тени прошлого. Мои воспоминания*, Бельск Подляский 1982, ss. 51-52 - serdecznie dziękuje prof. Aleksandrowi Naumow, synowi ks. Eugeniusza, za udostępnienie wspomnień.

z Gruzji do Moskwy, przedstawiciel Patriarchatu wręczył nam dwie duże ikony: Matki Boskiej i prepodobnego Onufrego. Podkreślono, że ikony te historycznie należą do męskiego monasteru pw. św. Onufrego, a w 1915 roku, w czasie 1. Wojny światowej, zostały wywiezione w głąb Rosji. Obie te ikony, solidnie zapakowane, umieściliśmy wraz z prot. Aleksandrem Kalinowiczem w luku samolotu, którym mieliśmy wrócić do Polski. Ale przy przekazaniu tego „daru dla Polskiej Cerkwi” zaniedbano stronę formalną i nie wystawiono nam żadnego dokumentu zezwalającego na wywóz zabytków z ZSRR. Podczas międzylądowania w Mińsku, gdzie samolot musiał zatankować paliwo, dokonano sprawdzenia bagaży i dokumentów, przy czym dowodzący oficer oświadczył nam, że ikony zostają zatrzymane do wyjaśnienia całej sprawy i do tego czasu będą ulokowane w Mińskim soborze. Żadne argumenty nie skutkowały, ikony umieszczono na transportowym wózku i wywieziono. Arcybp Tymoteusz był bardzo rozdrażniony i o mało co nie płakał ze złości, nie panując nad sobą, zrugął oficera, radząc mu czym prędzej skontaktować się z Moskwą, by nie ponieść konsekwencji swojej decyzji. I rzeczywiście, po niecałej godzinie pod samolot podjechał wózek z naszymi ikonami, które celnicy w milczeniu zapakowali z powrotem do luku. Dowodzący akcją oficer stał blady i nerwowo przygryzał wargi. Samolot odleciał z godzinnym opóźnieniem, i tak ikony wróciły do siebie. Do 1951 roku znajdowały się one w warszawskim Soborze, a następnie zostały przekazane prawowitemu właścicielowi, monasterowi św. Onufrego w Jabłecznej, jako świętości, czczone od stuleci przez wiernych całej naszej Cerkwi.”

Nieznany jest los innych wywiezionych zabytków klasztoru jabłeczyńskiego i jego archiwum. Istnieje możliwość, że pozostałe zabytki klasztoru jabłeczyńskiego, szczególnie wspomniane wyżej rękopisy, mające tak doniosłe znaczenie dla poznania najwcześniejszej historii klasztoru, nie zginęły w ogniu bolszewickiego terroru, który jednakowo nie oszczędził ludzi i dzieł sztuki, a przetrwały w rosyjskich zbiorach. Proces cyfryzacji zbiorów rosyjskich muzeum, bibliotek i archiwów może przynieść zupełnie niespodziewane odkrycia, jak odnalezienie jabłeczyńskiego kielicha w zbiorach Muzeum Historycznego w Moskwie, co potwierdza słuszność kierunku prowadzonych poszukiwań.

Bibliografia

Źródła

Grigor’ev A. D., *Ustav 1488 goda Âbločinskogo Sv.-Onufrievskogo monastyrà Holmskoj guberni*, Warszawa 1913, ss. 1-5.

Holmskaâ cerkovnaâ žizn’ 7-8/1916, ss. 157-160.

Holmskaâ Rus’. *Al’bom*, wyp. 8, red. P. N. Batûškov, S.-Peterburg 1885, il. 9, 10.

Inwentarz Chełmskiego cerkiewno-archeologicznego Muzeum Brackiego za lata 1892-1906, Państwowe Archiwum w Lublinie sygnatura 86.

Lûbarskij S. (Červonorus), *Âbločinskij Svâto-Onufrievskij monastyř’*. *Kratkaâ istoriâ i sovre-*

mennoe sostoânie monastyrà, Moskwa 1916.

Katalog Państwowego Muzeum Historycznego w Moskwie, „Потир” (numer inwentaryzacyjny OK 10135), katalog dostępny na stronie muzeum - www.catalog.shm.ru (dostęp 25.06. 2019).

Konstantinovič Â. B., *Kolišnij muzej pri Holmskim Svâto-Bogorodickim Bractvi j zališki jogo eksponativ* (rękopis) znajduje się w Archiwum Muzeum Budownictwa Ludowego w Sannoku (zespół 10, sygn. 87).

Kotlinskij N. A., *Âbločinskij Sv.-Onufrievskij pervoklassnij mužskoj monastyr' v ego prošlom*, Holm 1914.

Kryżanovskij E. M., *Neskol'ko dokumentov, odnosâšihâ k perehodomu sostoâniû Podlâs'â posle Brestskogo sobora 1596 goda* [w:] tegoż, *Russkoe zarubež'e (Holmsina i Podlâš'e)*. Sbornik stat'ej, S.-Peterburg 1911, ss. 83-88.

Naumov E., *Teni prošlogo. Moi vospominaniâ*, Bel'sk Podlâskij 1982 (rękopis w posiadaniu prof. A. Naumowa).

Opracowania

Amielczenkow S., *Polski i rosyjski wymiar duszpasterstwa świętego męczennika Serafina (Ostroumowa) arcybiskupa smoleńskiego*, Warszawa 2019.

Danilec I. V., Pidkajlo V. G., *Moskovskuj Bogoâvlenskuj mužskoj monastir'* [w:] *Pravoslavnaâ Ęnciklopediâ*, t. 47, Moskwa 2017, s.632-633.

Dawidziuk P., Michalczuk W., *Słowa z przeszłości. O niezwykłym odkryciu w monasterze Św. Onufrego w Jabłecznej* [w:] *Cerkovnyj Vestnik* 4/2021, ss. 42-48.

Mart K., *Do piękna nadprzyrodzonego. Wystawa sztuki sakralnej XVI-XX wieku ze zbiorów muzeum chełmskiego i świątyn diecezji chełmskich*. Katalog, Chełm 2003.

Ostapczuk J., *Istoriâ Âbločinskogo Svâto-Onufrievskogo monastyrà i ego rukopisnogo sobraniâ* [w:] *Naukovi zapiski BINDC*, n. 5, 2018, ss. 205-216.

Remenâka O., *Nigra sed Formosa: Zanurena v pečal', prote prekrasna... Slidami mandriv ikoni Bogorodici Holms'koï*, Kiïv 2018.

Šul'c I., *Pam'âtki z Holmskogo Cerkovno-Arheologičnogo Muzeû v zibranni Nacional'nogo Kievo-Pečerskogo Istoriko-Kul'turnogo Zapovidnika. Do istorii nahodženâ* [w:] *Cerkva-Nauka-Suspil'stvo. Materiali Odinadcâtoj Mižnorodnoj Naukovej Konferencii (29-31 travnâ 2013 r.)*, Kiïv 2013, ss. 94-96.

Sygowski P., *Rosyjskie Muzeum Cerkiewno-Archeologiczne w Chełmie (1882-1915) – jego powstanie i zbiory sztuki religijnej (malarstwo, rzeźba)* [w:] *Rocznik Chełmski*, t. 17, s. 99-100.

Żeleznâkovič S., *Istoriâ Âbločinskogo Svâto-Onufrievskogo monastyrà*, t. III, Warszawa 2009.



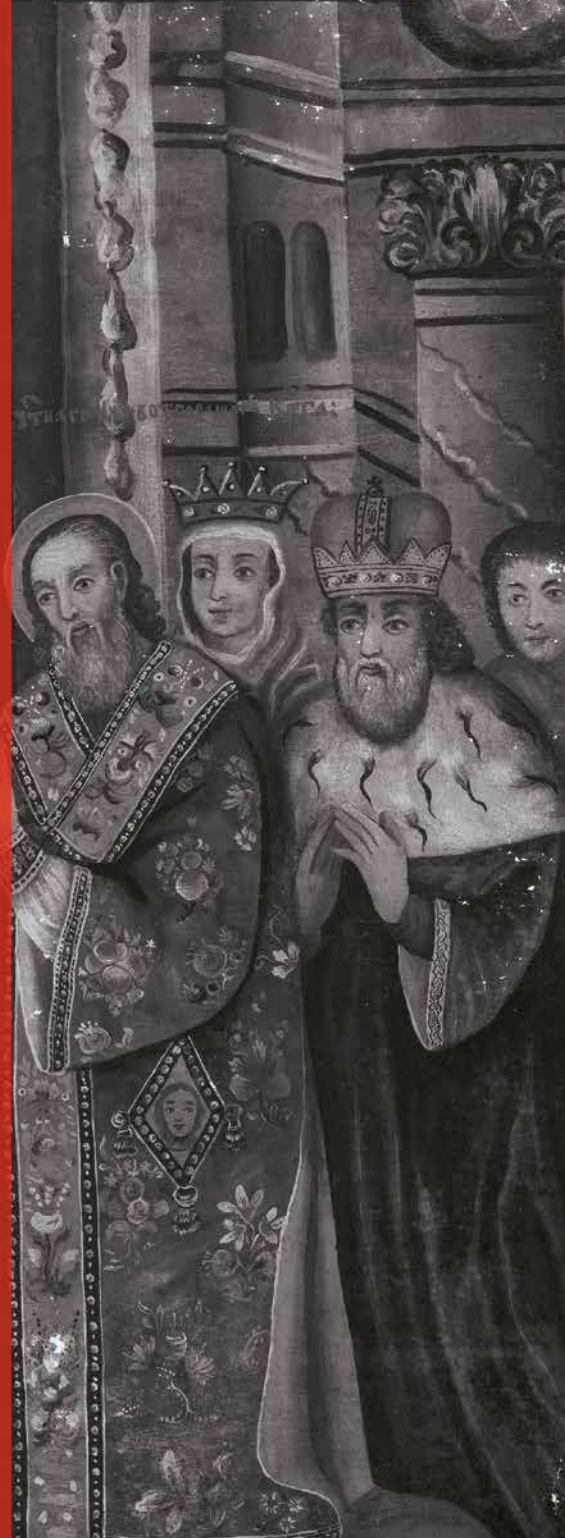
Il. 2



Il. 4



TO



Bieżeńcy i utracone dziedzictwo dawnej Rzeczypospolitej

Aleksandra Sulikowska-Bełczowska

Uniwersytet Warszawski / Muzeum Narodowe w Warszawie

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy procesów, które dotykały ludność prawosławną w okresie pomiędzy 1915 a 1939 rokiem na ziemiach polskich i jest próbą pokazania skutków, jakie te procesy miały dla zabytków sztuki cerkiewnej. Wpływ na ich stan miało najpierw wyjście wojsk rosyjskich i uchodźstwo ludności prawosławnej z zachodnich guberni Imperium Rosyjskiego, a następnie polityka odrodzonej Rzeczypospolitej wobec Cerkwi prawosławnej. Jej efektem było świadome i nieświadome niszczenie na ziemiach polskich obiektów sztuki cerkiewnej, spośród których wiele zostało bezpowrotnie utraconych. W kolekcjach muzealnych jednak zachowały się zabytki, które pochodzą ze zniszczonych lub przekształconych do innych celów świątyń. Badania proveniencyjne nad obiektami z polskich, ale i rosyjskich, ukraińskich i białoruskich kolekcji muzealnych są zatem ważnym postulatem dla historii sztuki cerkiewnej. Mogą one umożliwić znaczące poszerzenie wiedzy o tej sztuce i przyczynić się do rozwoju badań nad historią Cerkwi prawosławnej i jej dziedzictwa na ziemiach polskich.

Słowa kluczowe: cerkwie, bieżeńcy, bieżeństwo, utracone zabytki, kolekcje muzealne, okres międzywojenny, ikony, rzemiosło cerkiewne, sobór na Placu Saskim

ABSTRACT

The Byezenstvo refugees and the lost heritage of the former Polish-Lithuanian Commonwealth

The article deals with the processes that affected the Orthodox population in the period between 1915 and 1939 in the Polish lands and is an attempt to show the effects these processes had on the monuments of Orthodox church art. Their condition was first affected by the departure of the Russian army and the exile of the Orthodox population from the western governorates of the Russian Empire, and then by the policy of the reborn Polish Republic towards the Orthodox Church. It resulted in the conscious and unconscious destruction of Orthodox church art objects in the Polish lands, many of which were irretrievably lost. In museum collections, however, monuments have been preserved that originate from temples that were destroyed or transformed for other

purposes. Provenance research on objects from Polish, as well as Russian, Ukrainian and Belarusian museum collections is therefore an important postulate for the history of Orthodox art. They may enable a significant broadening of knowledge about this art and contribute to the development of research on the history of the Orthodox Church and its heritage in the Polish lands.

Keywords: Orthodox churches, refugees, Byezenstvo, lost monuments, museum collections, interwar period, icons, Orthodox craftsmanship, the cathedral on Saski Square

Gdy w 1915 roku Rosjanie opuszczali Warszawę i ruszyli na Wschód (il. 1) rozpoczęła się wielka wędrówka nie tylko wojsk, ale także ludności cywilnej, prawosławnych mieszkańców zachodnich guberni Imperium Rosyjskiego. Historia nie oszczędzała ziem Rzeczypospolitej, które na przestrzeni dziejów wielokrotnie były areną wojen, bieżństwo stało się jednak jednym z pierwszych aktów przemieszczeń ludności, które potem, w ciągu XX wieku kilkakrotnie dotknęły mieszkańców Rzeczypospolitej (il. 2, 3). Były to wielkie tragedie ludzi, wiele rodzin rozpadło się i już nigdy nie miało spotkać swoich bliskich, którzy gdzieś zaginęli¹. Te historie pięknie opowiedziała Aneta Prymaka-Oniszk w swojej książce o bieżniach. Artykuł ten zaś jest próbą opisanego skutków tych wszystkich procesów dla dziedzictwa kulturowego, jak również zwrócenia uwagi na inne przyczyny zniszczeń zabytków prawosławnych aż do dwudziestolecia międzywojennego zachowanych na obszarze dawnej Rzeczypospolitej. Na syntezę zagadnienia jest z pewnością zdecydowanie zbyt wcześnie, dlatego skoncentruję się tu jedynie na kilku przypadkach dzieł, ale spróbuję również nakreślić pewną perspektywę na przyszłość dla badań nad sztuką cerkiewną pochodzącą z ziem polskich.

Po ewakuacji wojsk rosyjskich tereny przez nich opuszczane były zajmowane przez Niemców. Przejmowali oni zwykle budynki kultu, które służyły Cerkwi prawosławnej. Wiele z nich przekształcono na użytkowane przez Niemców kościoły garnizonowe², niekiedy jednak przeznaczano budowle cerkiewne do innych celów niż religijne, jak jeszcze w 1914 roku postąpiono z soborem Zaśnięcia Bogurodzicy w Suwałkach, który został przekształcony w lazaret³. Najczęściej jednak dochodziło do przekazywania świątyń w ręce lokalnych społeczności. Działo się tak zwłaszcza w przypadku budowli w czasach zaborów przekształconych z kościołów rzymsko-katolickich lub unickich na prawosławne⁴.

¹ A. Prymaka-Oniszk, *Bieżństwo 1915. Zapomniani uchodźcy*, Wołowiec 2016, passim.

² Ibidem, s. 143

³ P. Krasny, *Architektura cerkiewna na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej 1596-1914*, Kraków 2003, s. 317-347. P. Zubowski, *Władze wojskowe, cywilne i kościelne a problem cerkwi prawosławnych w II Rzeczypospolitej – studium na przykładzie świątyń Suwałk, Łomży i Augustowa*, „Dzieje Najnowsze”, XLIX, 2017, s. 136-137.

⁴ Ibidem, s. 143-144.

Taką sytuację zastały odradzające się władze i instytucje państwa polskiego. 31 października 1918 roku Rada Regencyjna wydała dekret dotyczący opieki nad zabytkami, który miał obejmować „wszystkie nieruchomości i ruchome dzieła, świadczące o sztuce i kulturze epok ubiegłych, istniejące nie mniej niż 50 lat”, które tym samym miały się znaleźć pod opieką państwa⁵. Już w listopadzie 1918 roku ordynariusz podlaski nakazał duchowieństwu rzymsko-katolickiemu przejmowanie świątyń oraz dóbr pounickich⁶, a 16 grudnia tego roku naczelnik państwa wydał dekret dotyczący objęcia zarządem państwowym majątku pocerkiwnego, jak również należącego do prawosławnego duchowieństwa⁷. W tym okresie zmieniano nazwy ulic, przywracano dawne polskie nazwy miast, prowadzono rewindykację, ale również i wyburzanie świątyń, a nierzadko także przy okazji likwidowano budynki przycerkiewne⁸. Taki stosunek do obiektów przypominających większości o władzy caratu znalazł wyraz z wielu źródeł z epoki. Architekt, Mikołaj Tołwiński w wydanej w 1919 roku broszurce *O pomnikach i cerkwiach prawosławnych* pisał o obiektach cerkiewnych, że są to „symbole przemocy i gwałtu nad najświętszymi uczuciami człowieka”. Proponował, żeby o losach budowli decydowały specjalne komisje kwalifikacyjne, przekonując, że budynki cerkiewne należy przekształcać w rzymsko-katolickie kościoły (z pożytkiem dla poziomu zatrudnienia lokalnej społeczności), a jeśli powstały jako symbole rosyjskiej władzy - rozbierać⁹.

Opuszczone przez rdzennych mieszkańców, ale też przez wojsko rosyjskie cerkwie, jak również pozostawione w nich wyposażenie zagrożone były zniszczeniem lub grabieżą¹⁰. W tym czasie zatem wraz z ludnością prawosławną i wojskiem na Wschód wywiezionych zostało wiele obiektów sakralnych¹¹. W licznych przypadkach mogło to stanowić dla tych przedmiotów ratunek przed zniszczeniem, jak w przypadku najcenniejszych dwóch ikon z Jableczeńskiego monasteru: Bogurodzicy w otoczeniu proroków i św. Onufrego, a także wielu innych obiektów sakralnych, które potem powróciły do swych pierwotnych miejsc przechowywania.

⁵ Dekret Rady Regencyjnej o opiece nad zabytkami sztuki i kultury, Art. 11. <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu19180160036> (stan z 6 listopada 2021)

⁶ A. Chojnowski, *Spór o majątek cerkiewny w Drugiej Rzeczypospolitej*, [w:] *Losy cerkwi w Polsce po 1944 roku. Materiały w sesji naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki pt. „Tragedia polskich cerkwi”* oraz artykuły zamówione przez Regionalny Ośrodek Studiów i Ochrony Środowiska Kulturowego w Rzeszowie, Rzeszów 1997, s. 44.

⁷ Dz.U. 1918 nr 21, poz. 67. Dekret o przedmiocie przymusowego zarządu państwowego. Art 1, 1 B. <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19180210067> (stan z 6 listopada 2021). Por. W. Bendza, *Regulacja kościelnych spraw majątkowych na przykładzie Kościoła prawosławnego w Polsce*, Warszawa 2009, s. 23.

⁸ Zob. P. Paszkiewicz, *W służbie Imperium Rosyjskiego 1721-1917. Funkcje i treści ideowe rosyjskiej architektury sakralnej na zachodnich rubieżach Cesarstwa i poza jego granicami*, Warszawa 1999, s. 7-8.

⁹ M. Tołwiński, *O pomnikach i cerkwiach prawosławnych*, Warszawa 1919, s. 3-6

¹⁰ Zubowski, *Władze wojskowe...*, s. 137

¹¹ A. Sulikowska-Belczowska, *Migracje ikon w czasach dawnych i w XIX oraz XX w.*, [w:] *Migracje. Materiały LXV Ogólnopolskiej Sesji Naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, Warszawa, 24-25 listopada 2016 r., pod red. A. S. Czyż i K. Chrudzimskiej-Uhery, Warszawa 2017, s. 166-169.

W przypadku jednak niektórych, jak choćby ikony Matki Boskiej Supraskiej, losy dzieł po wywiezieniu na Wschód do dziś nie są znane i w obecnym stanie badań należy je uznać za zaginione.

Nie ma dla historyka sztuki trudniejszego zadania niż analiza materiałów dotyczących zniszczonych dzieł sztuki, zwłaszcza tych, o których wyglądzie i jakości artystycznej niewiele wiadomo. Chciałabym zatem, aby niniejszy artykuł nie tyle dokumentował tragedię ludzi i opowiadał o zniszczeniach zabytków, co wprowadzał do badań jakąś perspektywę, krótko mówiąc – dawał nadzieję na przyszłość. Do takiego postawienia sprawy skłania mnie fakt, że sama pisząc dwa, czy trzy lata temu najpierw artykuł o tym, w jaki sposób Muzeum Narodowe w Warszawie pozyskiwało zabytki w okresie międzywojennym (skądinąd do dziś nie opublikowany), a potem tekst zatytułowany *Losy zabytków sztuki cerkiewnej w Rzeczypospolitej po odzyskaniu niepodległości*¹² dokonałam przeglądu dokumentów, a przede wszystkim ksiąg inwentarzowych Muzeum Narodowego w Warszawie z okresu międzywojennego. Były to badania dość jeszcze powierzchowne, ale wydaje się, że nawet one pozwalają na wyciągnięcie pewnych ogólnych wniosków.

W latach 1916-1939 do zbiorów Muzeum Narodowego większość zabytków trafiała jako dary. Muzeum w tym czasie kolekcjonowało rozmaite obiekty, które miały stanowić świadectwo historii Polski, a także samej Warszawy. Z tego powodu zapewne w inwentarzach muzealnych w tym czasie często skrupulatnie odnotowywano okoliczności pozyskania obiektów. Dobrym tego przykładem jest opis zawarty w księdze inwentarzowej, odnoszący się do niepozornego zabytku - środkowej części tryptyku z wyobrażeniem Matki Boskiej *Pocieszenie Wszystkich Strapionych*, będącej dziełem rosyjskim, które można datować na XIX wiek. Plakieta została ofiarowana przez Felicjana Rakiewicza 27 marca 1916 roku, a w inwentarzu zapisano, że została znaleziona w sali obok muzeum pułku lejbgwardii Keksholmskiego w koszarach Sapieżyńskich w Warszawie w roku 1915 (il. 4)¹³. Jest to jeden z wyjątkowych przykładów przypadkiem zapewne zagubionych, a związanych z pobożnością prywatną obiektów, które stanowią pamiątkę po ewakuacji Rosjan z Warszawy. Nie wiadomo, jakie znaczenie należy z kolei przypisywać obiektom takim jak wpisany do inwentarza MNW w 1920 roku, tryptyk z wyobrażeniem św. Paraskiewy w środkowym skrzydle i świętymi na skrzydłach bocznych, który został „Wykopany w Drohiczynie nad Bugiem”, a którego ofiarodawcą był Stanisław Ptak¹⁴. Obiekt pochodził z Podlasia i nie jest jasne, czy przynależał do miejscowej ludności prawosławnej, czy też można go uznać za ślad obecności np. wojsk rosyjskich. Ze względu jednak na formę tego zabytku najbardziej prawdopodobne

¹² A. Sulikowska-Belczowska, *Losy zabytków sztuki cerkiewnej w Rzeczypospolitej po odzyskaniu niepodległości*, [w:] *Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, pod red. W. Walczaka, K. Wiszowatej-Walczak, Białystok 2020, s. 573-604.

¹³ Nr inw. IK 235 MNW. A. Sulikowska-Belczowska, *Losy zabytków sztuki cerkiewnej...*, s. 584, il. 5.

¹⁴ Ibidem, 586, il. 6

jest, że został on przywieziony z głębi Rosji, a więc ta druga możliwość wydaje się bardziej prawdopodobna. Tu dotykamy jednak problemu, który stanowi podstawowe utrudnienie dla wszelkich podobnych badań. Rekonstruowanie wydarzeń, które po 1915 roku miały miejsce zarówno w Warszawie, jak też Polsce centralnej i na wschodzie jest dziś zadaniem wyjątkowo trudnym, z jednej strony ze względu na ubóstwo źródeł pisanych, z drugiej zaś – z powodu bardzo skomplikowanych dziejów tego obszaru i wędrówek ludności i wojsk, które przez nie przechodziły.

Przez cały okres dwudziestolecia międzywojennego celowo podejmowano działania, których celem była repolonizacja lub polonizacja ziem, zwłaszcza wschodnich¹⁵, w związku z czym dziedzictwo prawosławne było zagrożone, a jego ochrona praktycznie trudna do realizacji. Chociaż bowiem w tym czasie rodziły się państwowe instytucje uprawnione do ochrony zabytków, to ich aktywność w nikłym lub żadnym nawet względzie nie była zwrócone ku opiece nad zabytkami prawosławnymi¹⁶. Szczególnym tego przykładem była polityka względem soboru św. Aleksandra Newskiego na Placu Saskim oraz jego wyposażenia (il. 5, 6). Zapis dyskusji, która odbyła się w sejmie 31 stycznia 1920 roku zaopatrzonej został we wstęp rozpoczynający się od słów, który najlepiej oddaje atmosferę, w jakiej przebiegały debaty: „Zburzyć czy rozebrać sobór na Placu Saskim? - to temat, który zajmuje i nurtuje nie tylko warszawianina, ale każdego obywatela wolnej Rzeczypospolitej Polskiej, zwłaszcza zaś tych, których po raz pierwszy wita stolica Polski, a którym gmach ten swą budową i ogromem rzuca się przede wszystkim jakby dla ironii w oczy, nadając obce, wrogie jej piętno”¹⁷.

Podczas prac podkomisji sejmowej, która zajmowała się przyszłością soboru właściwie wszyscy uczestnicy dyskusji zgadzali się co do tego, że jest to dzieło nad wyraz okazałe, a wypełniające go dzieła sztuki reprezentują wysoką jakość artystyczną¹⁸. W tej sprawie miał się również wypowiedzieć prof. Zygmunt Batowski, historyk sztuki z Uniwersytetu Warszawskiego¹⁹. Nawet zatem zwolennicy zburzenia soboru w trakcie debaty sejmowej, która odbyła się 1 czerwca 1920 roku, a której tematem było zburzenie obiektu, zapewniali, że „cenniejsze dzieła sztuki”

¹⁵ P. Detloff, *Rosyjska architektura sakralna (cerkiewna) na ziemiach polskich w odbiorze społecznym i kontekście ochrony dziedzictwa XIX i XX wieku*, [w:] *Polska – Rosja: Sztuka i historia. Sztuka polska, sztuka rosyjska i polsko-rosyjskie kontakty artystyczne do początku XX wieku*, red. J. Malinowski, I. Gavrash, N. Mizerniuk-Rotkiewicz, Warszawa-Toruń 2013, s. 263; zob. też: ks. J. Kania, *Rozbiórki cerkwi na Lubelszczyźnie w roku 1938 a stanowisko biskupa Fulmana*, [w:] *Chrześcijański Wschód kultura polska. Studia* pod red. R. Łuznego, Lublin 1989, s. 36-37.

¹⁶ J. Pruszyński, *Organizacja ochrony zabytków w dwudziestoleciu międzywojennym*, „Ochrona Zabytków”, 41/2 (161), s. 75-85.

¹⁷ *Ankieta w sprawie soboru na Placu Saskim w Warszawie: przeprowadzona przez sejmową podkomisję robót publicznych przy udziale przedstawicieli Ministerstwa Robót Publicznych, Ministerstwa Sztuki i Kultury, miasta st. Warszawy, Koła Architektów, Związku Budowniczych Polskich i T-wa Opieki nad Zabytkami Przeszłości*, zał. do druku nr 1593, Warszawa 1920, s. 3.

¹⁸ *Ibidem*, s. 15.

¹⁹ *Ankieta w sprawie soboru na Placu Saskim...*, s. 20.

z niego pochodzące zostaną ocalone²⁰. Jednak właśnie w Sejmie pojawiały się takie głosy jak pisał Anusza, wedle którego „w soborze (...) nie można się dopatrzeć świątyni wystawionej Bogu Wszechmogącemu (...). Jest to dzieło wojującego prawosławia, pozostającego na usługach caryzmu i jako takie (...) musi podzielić los tych ciemnych sił, jakie miało symbolizować na ziemi polskiej, musi runąć wraz z kaskadą tyraństwa”²¹. Wydaje się, że to właśnie przekonanie zwyciężyło i istotnie, nie tylko mury soboru runęły, ale wraz z nimi dzieła malarstwa ściennego, w tym wysokiej klasy mozaiki Wasniecowa. Świadczą o tym fotografie soboru wykonywane w 1925 roku [il. 5, 6]), jak również stan zachowania istniejących dziś fragmentów mozaik, który świadczy o tym, że były one rozbijane, a może i celowo niszczone. Nie zostały podjęte działania służące systemowej ochronie tych dzieł, a jeśli przetrwały, to chyba głównie dzięki indywidualnym decyzjom osób zatrudnionych przy burzeniu, a czasem zapewne także zupełnie przypadkowo.

Choć historia zburzenia soboru na Placu Saskim jest dobrze znana, to losy wyposażenia tej świątyni nie są jasne. Wycofujący się Rosjanie mieli podobno wywieźć wiele ikon²², ale wiadomo, że niektóre z nich pozostały na terenie Polski. Losy tych obiektów były bardzo różne. I tak ikona Matki Boskiej tronującej z młodzieńcym Chrystusem, autorstwa Wiktora Wasniecowa przechowywana jest obecnie w muzeum na terenie sanktuarium w Licheniu. Ikona miała tam trafić z klasztoru Marianów na warszawskich Bielanach, gdzie znalazła się zapewne w roku zburzenia soboru²³. W 1926 roku fragmenty mozaik, znajdujące się pierwotnie we wschodniej części soboru na Placu Saskim – a przedstawiające Chrystusa, apostołów i świętych zostały przekazane do Muzeum Narodowego przez (być może) VII Wydział Techniczny Rady Miejskiej²⁴ i dziś znajdują się w większości w dolnej cerkwi soboru Marii Magdaleny w Warszawie. W Muzeum Narodowym pozostały natomiast przekazane wówczas klucze do soboru (il. 7)²⁵. W zbiorach znajduje się zaś tylko jeden fragment mozaiki pochodzącej z soboru Aleksandra Newskiego, przedstawiający oblicze świętego Ojca Kościoła (il. 8). Podobnie jak inne zachowane fragmenty jest to dzieło Wiktora Wasniecowa, datowane na rok 1912. Zostało ono ofiarowane przez Annę Brzezińską 18 maja 1928 roku, jednak okoliczności tego przekazania nie są niestety znane²⁶. W kilku innych miejscach – w Polsce i na Białorusi (w Baranowiczach) znajdują się dziś różnych rozmiarów fragmenty mo-

²⁰ Sejm Ustawodawczy II RP, pos. 152 z dn. 1 czerwca 1920 r. Stenogram 152 posiedzenia Sejmu II RP, CLII/51.

²¹ Ibidem, CLII/52.

²² G. Michalak, *Sobór pw. Aleksandra Newskiego na Placu Saskim w świetle międzywojennej prasy*, „Saeculum Christianum”, 17, 2010, 1, s. 83.

²³ A. Sulikowska-Belczowska, *Losy zabytków sztuki cerkiewnej...*, s. 589, il. 10.

²⁴ Dziękuję za zwrócenie uwagi na tę informację dr hab. Ewie Manikowskiej z Instytutu Sztuki PAN.

²⁵ Nr inw. IP 1379/1-6 MNW.

²⁶ Nr inw. IK 423 MNW. A. Sulikowska-Belczowska, *Losy zabytków sztuki cerkiewnej...*, s. 589, 593, il. 9.

zaik, a także elementy architektoniczne²⁷. Z całą pewnością losy wyposażenia soboru św. Aleksandra Newskiego i monografia tych dzieł jako zespołu jest ważnym wyzwaniem dla badaczy sztuki cerkiewnej. Będą one musiały uwzględnić wszelkie trudne uwarunkowania stanu zachowania tych dzieł, jak również mity, które narosły wokół soboru, także przypadki, kiedy jakimś obiektem w sposób zupełnie niepotwierdzony przypisuje się pochodzenie ze tej świątyni.

Inwentarze Muzeum Narodowego odnotowują niewiele innych obiektów, które jak się wydaje związane były z niszczeniem budynków cerkiewnych, do czego dochodziło na przestrzeni całego dwudziestolecia międzywojennego. Wśród nich można wymienić dar Antoniego Światopełka-Mirkiego, uznawany za stratę wojenną „krzyż mosiężny na łańcuchu”, w inwentarzu w 1934 roku opisywany jako „wykopany we wsi Szymki koło Dublan, pow. lwowski przy rozbiórce cerkiewki 1932”²⁸. W tym kontekście zagadkowe, bo niejasno sformułowane jest źródło pochodzenia kilku zachowanych obiektów z kolekcji. Dwie ikony ofiarowane przez Czesława Kochańskiego w 1922 roku – *Nowotestamentowa Trójca Święta* i *Podwyższenie Krzyża Świętego* (il. 9)²⁹ miały pochodzić z cerkwi w Bużyskach Zamkowych. O cerkwi parafialnej w Bużyskach noszącej wezwanie Przemienia Pańskiego wiadomo bardzo niewiele. Jej budowę rozpoczęto w 1837 roku, a konsekracji dokonano w 1839, po I wojnie nie wydano zgody na reaktywowanie parafii i cerkiew rozebrano ostatecznie w 1924 roku³⁰. Inne dwie ikony, które przekazane zostały przez Jerzego Bernowicza w 1923 roku, pochodziły nieznanej z cerkwi w okolicach Klecka – były to *Chrystus Pantokrator* (il. 10) oraz *Pokrow Matki Boskiej*³¹. Nie udało się natomiast dotąd ustalić pochodzenia żadnego zabytku, który dałoby się powiązać z akcją burzenia cerkwi na Chełmszczyźnie w roku 1938.

Niektóre przypadki, jak np. cerkwi w Torkach i jej wyposażenia, przechowywanego dziś w kilku muzeach pokazują, że zagrożeniem dla (nierzadko zabytkowych) budynków cerkiewnych nie zawsze musiało być programowe ich niszczenie. Mogła być to również obojętność władz wobec np. opłakanego stanu zabytków, wynikająca z niedostrzegania w sztuce cerkiewnej wartości, albo przechodzenia nad nią do porządku dziennego. Nie ma oczywiście wątpliwości, że ochronie sztuki cerkiewnej nie sprzyjała cała atmosfera dwudziestolecia. W świątyniach przeznaczonych do likwidacji nie zabezpieczano wyposażenia i znajdujących się tam przedmiotów sakralnych, mogły być one przejmowane wraz z budyn-

²⁷ K. Sokoł, *Rosyjska Warszawa*, przeł. i uzup. A. Sosna, Białystok 2006, s. 51.

²⁸ Obiekt uznawany jest za stratę wojenną, nr inw. 77609 MNW. A. Sulikowska-Belczowska, *Losy zabytków sztuki cerkiewnej...*, s. 593.

²⁹ Nry inw. IK 157 MNW oraz IK 158 MNW. A. Sulikowska-Belczowska, *Losy zabytków sztuki cerkiewnej...*, s. 593, il. 11-12.

³⁰ G. Sosna, *Katalog świątyni i duchowieństwa prawosławnej diecezji warszawsko-bielskiej*, „Elpis”, 2/3, 2000, s. 300, 302.

³¹ Nry inw. IK 149 MNW oraz IK 152 MNW. A. Sulikowska-Belczowska, *Losy zabytków sztuki cerkiewnej...*, s. 596.

kami przez nowych użytkowników³². Na przeszkodzie stały tu z pewnością uprzedzenia względem sztuki wschodniej, niedostrzeganie jej wartości artystycznych, rozumienie ikon, jako należących do obcej tradycji. Podczas posiedzenia podkomisji sejmowej w 1920 roku pojawiły się więc takie słowa na temat soboru Aleksandra Newskiego, wypowiedziane przez przewodniczącego ks. Chrzanowskiego: „Żołnierz-katolik, gdy przychodzi się modlić do tego soboru, widzi w około na obrazach typy obce, bizantyjskie, a to przypomina mu zaraz dawane nabożeństwa prawosławne. Uważam, że osłabia to wiarę naszą, bo zaciera różnice wyznaniowe”³³. Na Chełmszczyźnie w 1938 roku (il. 11) zazwyczaj władze przed przystąpieniem do burzenia cerkwi nie informowały o tym jej użytkowników. Zrównywano z ziemią świątynią, a wraz z nią całe wyposażenie, w tym ikony oraz inne obiekty kultu³⁴. Rzadko działo się tak jak w Augustowie, gdzie w 1926 roku po decyzji o wyburzeniu cerkwi nakazano opiekunowi cerkwi pilne zabranie z niej „obrazów świętych i innych utensyliów cerkiewnych”³⁵. Przyczyną braku zainteresowania dla obiektów sakralnych było zapewne często to, że nie traktowano ich jako cennych z punktu widzenia estetycznego, czy naukowego. Wiele z nich zresztą, jak choćby sobór Aleksandra Newskiego i jego wnętrza nie spełniały kryterium wiekowości, bowiem pochodziły zaledwie sprzed kilkunastu lat.

Jeżeli ikony i innych przedmiotów wyposażenia udało się uratować przekazywano je zapewne do istniejących jeszcze cerkwi, w związku z czym dochodziło do ich rozproszenia³⁶. Jednak wydaje się, że dotyczyło to tylko nielicznych przedmiotów. Niekiedy, co było zgodne np. z zaleceniem biskupa lubelskiego Mariana Fulmana, do akcji ratowania zagrożonych obiektów sakralnych miało się włączać duchowieństwo rzymsko-katolickie³⁷, jednak trudno określić skalę praktycznych działań, ponieważ losy olbrzymiej większości obiektów pochodzących z likwidowanych świątyni nie są dziś znane. Nieco inaczej, jak się wydaje wyglądała sytuacja, jeśli świątynie były rozbierane w sposób planowy. Jednak tutaj zwykle nie przykładano wielkiej wagi do wyposażenia cerkiewnego i ulegało ono rozproszeniu, a najlepszym razie obiekty trafiały wówczas do kolekcji muzealnych. Przy dzisiejszym stanie badań nie wiemy, ile w muzeach w Polsce i poza jej granicami mogło się zachować takich obiektów

Wydarzenia opisywane przez badaczy okresu międzywojennego, a także to, co wiemy o sposobach nabywania dzieł sztuki cerkiewnej przez instytucje mu-

³² A. Mironowicz, *Rewindykacja i niszczenie prawosławnych obiektów sakralnych na terenie II Rzeczypospolitej*, „Elpis”, 8/13/14, 2006, s. 18.

³³ *Ankieta w sprawie soboru na Placu Saskim...*, s. 33.

³⁴ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989, s. 361.

³⁵ Zubowski, *Władze wojskowe...*, s. 152.

³⁶ *Ibidem*, s. 156.

³⁷ ks. J. Kania, *Rozbiórki cerkwi na Lubelszczyźnie w roku 1938 a stanowisko biskupa Fulmana*, [w:] *Chrześcijański Wschód kultura polska*. Studia pod red. R. Łuźnego, Lublin 1989, s. 51.

zealne w tym czasie zdają się wskazywać na nikłe zainteresowanie władz państwowych oraz instytucji kwestią zachowania zabytków sztuki prawosławnej. Uratowanie takich obiektów zwykle bywało przypadkowe, nie tylko ze względu na celowo prowadzone działania ze strony państwowych służb, ale także dlatego, że jeszcze w pierwszej połowie XX stulecia zainteresowanie sztuką cerkiewną i jej docenianie w Polsce były bardzo nikłe. Zbieranie dzieł sztuki cerkiewnej w muzeach przed II wojną światową nie przebiegało w sposób zaplanowany, tak w każdym razie z pewnością było w Muzeum Narodowym w Warszawie. Zawartość przedwojennego inwentarza MNW świadczy, że przekazywanie takich obiektów miało charakter dość przypadkowy, były one przyjmowane do zbiorów podobnie jak wiele innych przedmiotów związanych z kultem różnych wyznań. Były to przede wszystkim przyjmowane jako dary pamiątki, których ofiarodawcy chcieli, by znalazły się one w muzeum. Bez wątplenia jednak dokładne opisy zawierane w księgach, podające okoliczności znalezienia świadczą o tym, że uznawano je za istotne świadectwo wydarzeń historycznych i przedmioty upamiętniające obecność Rosjan na ziemiach polskich, w tym przypadku głównie w Warszawie. Po 1915, a w szczególności – po 1918 roku kształtowały się, a następnie utrwały polskie instytucje ochrony zabytków, ustalano zasady działania służb konserwatorskich oraz muzealnych. Jednak bardzo niewiele uwagi poświęcały one dziedzictwu mniejszości narodowych³⁸, co dotkliwie okazało się w szczególności dla zabytków wschodniochrześcijańskich – i to nie tylko zburzonych budynków, ale także bezpowrotnie utraconego wyposażenia cerkiewnego. To właśnie z tego powodu nasza wiedza o architekturze i malarstwie cerkiewnym na dużych obszarach dawnej Rzeczypospolitej jest i zawsze już pozostanie fragmentaryczna. Jeszcze dziś jednak można podjąć podstawowe badania służące rekonstrukcji mapy zabytków sztuki cerkiewnej na terenach dawnej Rzeczypospolitej. Ich pierwszym etapem powinno być przejrzanie inwentarzy oraz archiwów muzealnych i ustalenie proveniencji dzieł, które trafiały do zbiorów w okresie międzywojennym, w dalszej zaś kolejności badania archiwalne. Być może uda się dzięki temu ustalić pochodzenie niektórych zabytków z istniejących, ale też nieistniejących już dziś świątyń prawosławnych i związać ich historię z uchodźstwem ludności prawosławnej w czasie I wojny światowej, a także cerkwiami, które na ziemiach polskich w dwudziestolecium międzywojennym zmieniły swoją funkcję lub też uległy likwidacji.

³⁸ Chojnowski, *Spór o majątek cerkiewny...*, s. 43.

Bibliografia

Źródła

Ankieta w sprawie soboru na Placu Saskim w Warszawie: przeprowadzona przez sejmową podkomisję robót publicznych przy udziale przedstawicieli Ministerstwa Robót Publicznych, Ministerstwa Sztuki i Kultury, miasta st. Warszawy, Koła Architektów, Związku Budowniczych Polskich i T-wa Opieki nad Zabytkami Przeszłości, zał. do druku nr 1593, Warszawa 1920.

Dekret Rady Regencyjnej o opiece nad zabytkami sztuki i kultury z 31 października 1918 roku, Art. 11. <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu19180160036> (stan z 6 listopada 2021).

Dz.U. 1918 nr 21, poz. 67. Dekret o przedmiocie przymusowego zarządu państwowego. Art 1, 1 B. <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19180210067> (stan z 6 listopada 2021).

Sejm Ustawodawczy II RP, pos. 152 z dn. 1 czerwca 1920 r. Stenogram 152 posiedzenia Sejmu II RP.

M. Tołwiński, *O pomnikach i cerkwiach prawosławnych*, Warszawa 1919.

Opracowania

Bendza W., *Regulacja kościelnych spraw majątkowych na przykładzie Kościoła prawosławnego w Polsce*, Warszawa 2009.

Chojnowski A., *Spór o majątek cerkiewny w Drugiej Rzeczypospolitej*, [w:] *Losy cerkwi w Polsce po 1944 roku. Materiały w sesji naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki pt. „Tragedia polskich cerkwi” oraz artykuły zamówione przez Regionalny Ośrodek Studiów i Ochrony Środowiska Kulturowego w Rzeszowie*, Rzeszów 1997, 43-59.

Detloff P., *Rosyjska architektura sakralna (cerkiewna) na ziemiach polskich w odbiorze społecznym i kontekście ochrony dziedzictwa XIX i XX wieku*, [w:] *Polska – Rosja: Sztuka i historia. Sztuka polska, sztuka rosyjska i polsko-rosyjskie kontakty artystyczne do początku XX wieku*, red. J. Malinowski, I. Gavrash, N. Mizerniuk-Rotkiewicz, Warszawa-Toruń 2013, s. 257-265.

Kania ks. J., *Rozbiórki cerkwi na Lubelszczyźnie w roku 1938 a stanowisko biskupa Fulmana*, [w:] *Chrześcijański Wschód kultura polska. Studia pod red. R. Łuźnego*, Lublin 1989, s. 31-54.

Krasny P., *Architektura cerkiewna na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej 1596-1914*, Kraków 2003.

Michalak G., *Sobór pw. Aleksandra Newskiego na Placu Saskim w świetle międzywojennej prasy*, „Saeculum Christianum”, 17, 2010, 1, s. 79-91.

Mironowicz A., *Rewindykacja i niszczenie prawosławnych obiektów sakralnych na terenie II Rzeczypospolitej*, „Elpis”, 8/13/14, 2006, s. 13-34.

Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989.

Paszkiwicz P., *W służbie Imperium Rosyjskiego 1721-1917. Funkcje i treści ideowe rosyjskiej architektury sakralnej na zachodnich rubieżach Cesarstwa i poza jego granicami*, Warszawa 1999.

Pruszyński J., *Organizacja ochrony zabytków w dwudziestoleciu międzywojennym*, „Ochrona Zabytków”, 41/2 (161), s. 75-85.

Prymaka-Oniszk A., *Bieżniństwo 1915. Zapomniani uchodźcy*, Wołowiec 2016.

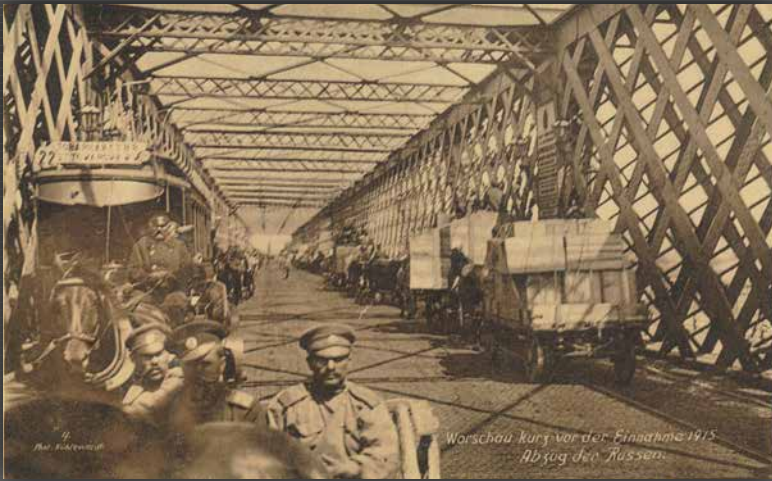
Sokoł K., *Rosyjska Warszawa*, przeł. i uzup. A. Sosna, Białystok 2006.

Sosna G., *Katalog świątyń i duchowieństwa prawosławnej diecezji warszawsko-bielskiej*, „Elpis”, 2/3, 2000.

Sulikowska-Belczowska A., *Losy zabytków sztuki cerkiewnej w Rzeczypospolitej po odzyskaniu niepodległości*, [w:] *Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, pod red. W. Walczaka, K. Wiszowatej-Walczak, Białystok 2020, s. 573-606.

Sulikowska-Belczowska A., *Migracje ikon w czasach dawnych i w XIX oraz XX w.*, [w:] *Migracje. Materiały LXV Ogólnopolskiej Sesji Naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Warszawa, 24-25 listopada 2016 r.*, pod red. A. S. Czyż i K. Chrudzimskiej-Uhery, Warszawa 2017, s. 157-170.

Zubowski P., *Władze wojskowe, cywilne i kościelne a problem cerkwi prawosławnych w II Rzeczypospolitej – studium na przykładzie świątyń Suwałk, Łomży i Augustowa*, „*Dzieje Najnowsze*”, XLIX, 2017, s. s. 135-163.



Il. 1. Wojska rosyjskie opuszczające Warszawę, pocztówka niemiecka, 1915 r. Biblioteka Narodowa.



Il. 2. Uchodźcy z Włodawy, fotografia z 1915 r. Biblioteka Narodowa.



Il. 3. Uchodźcy na Wołyniu, pocztówka wydana w Wiedniu w 1916 r. Biblioteka Narodowa.



Il. 4. Środkowa część tryptyku z wizerunkiem *Matki Boskiej Pocieszenie Wszystkich Strapionych*, Rosja, XVIII-XIX w. Muzeum Narodowe w Warszawie



Il. 5. Wnętrze burzonego soboru św. Aleksandra Newskiego na Placu Saskim, lipiec 1925 r.
Narodowe Archiwum Cyfrowe.



Il. 6. Burzenie soboru św. Aleksandra Newskiego na Placu Saskim, 1926 r.
Narodowe Archiwum Cyfrowe.



Il. 7. Klucze do soboru św. Aleksandra Newskiego na Placu Saskim,
Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Anna Mistewicz



Il. 8. Fragment mozaiki z absydy soboru św. Aleksandra Newskiego na Placu Saskim z przedstawieniem świętego, Wiktor Wasniecowa, 1912. Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Krzysztof Wilczyński



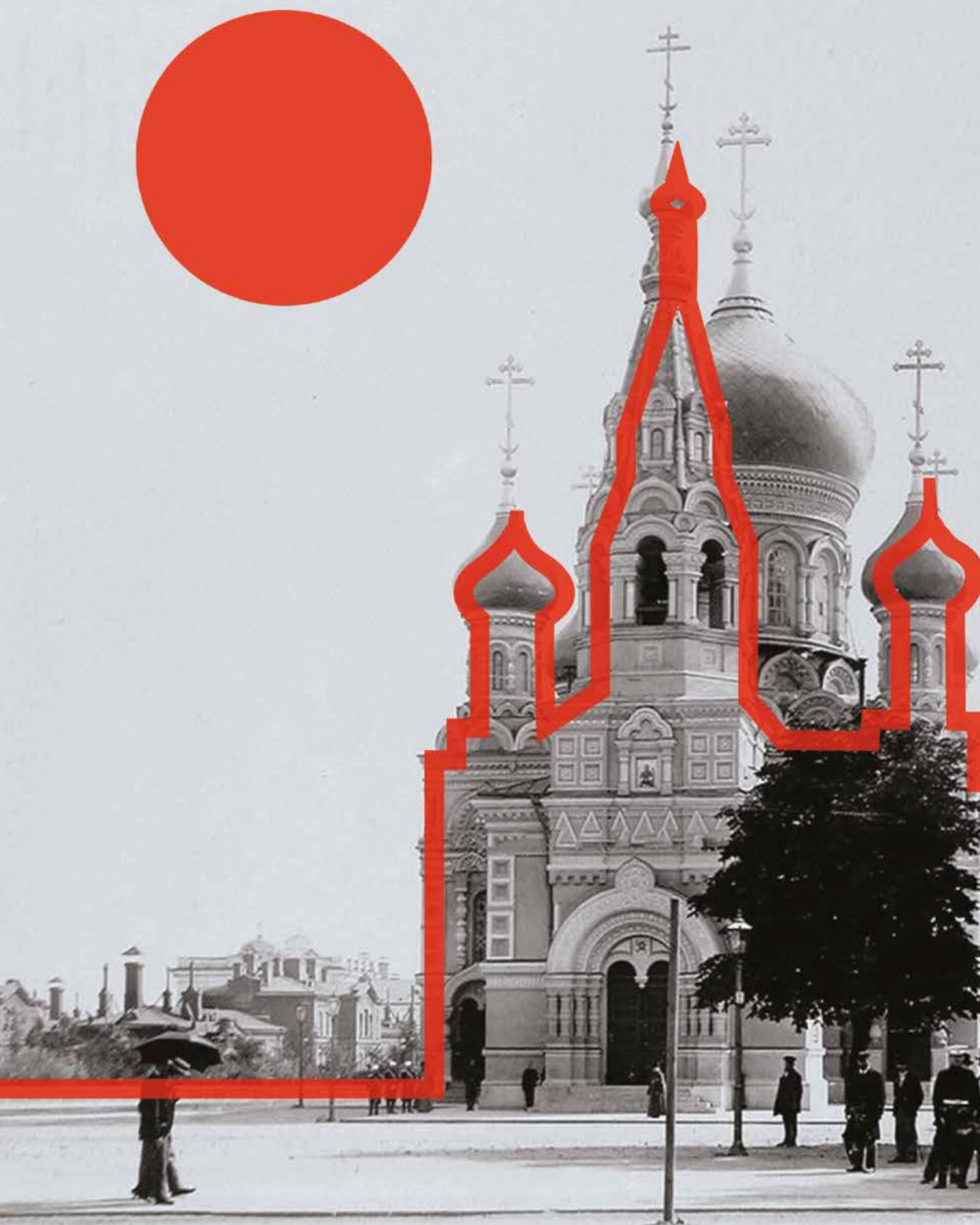
Il. 9. Ikona *Podwyższenie Krzyża Świętego*, XIX w. Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Mariusz Kowalewski



Il. 10. Ikona *Chrystus Pantokrator*, XVII-XVIII w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Mariusz Kowalewski



Il. 11. Burzenie cerkwi w Kryłowie (pow. hrubieszowski), czerwiec 1938 roku.
Archiwum autorki



Losy cerkwi stolicy i ich wyposażenia w latach 1915-1930 (zagadnienia badawcze)

Andrzej Golimont

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

ORCID: 0000-0002-6659-1603

STRESZCZENIE

W czasie trwających 123 lata zaborów Warszawa z miasta pozbawionego (w chwili wkraczania wojsk Suworowa) choćby jednej cerkwi stała się prężnym ośrodkiem prawosławia. W dniu ewakuacji ostatnich wojsk rosyjskich – 5 sierpnia 1915 roku – na terenie miasta funkcjonowało blisko 40 cerkwi i kaplic. Jakie były ich losy w okresie okupacji niemieckiej i pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości?

Autor – na przykładach kilku świątyń – przedstawia zarówno sposób ewakuacji mienia cerkiewnego, jak i politykę niemieckich władz okupacyjnych w stosunku do opuszczonych świątyń i ich wyposażenia. Charakteryzuje także podejmowane w tym zakresie działania tworzących się władz odrodzonej Rzeczypospolitej.

Podkreślając, iż opisywany temat – mimo upływu ponad 100 lat – nie doczekał się pełnej naukowej dokumentacji, Autor zarysowuje ramy przyszłych badań.

Słowa kluczowe: sobór, Warszawa, ikonostas, wyposażenie cerkwi

ABSTRACT

The fate of the capital's churches and their furnishings in 1915–1930 (research issues)

Warsaw entered the period of the Partitions of Poland without a single Orthodox church. However, during 123 years of the Partitions, the city became a thriving centre of Orthodoxy. On the day of the evacuation of the last Russian troops – August 5, 1915 – there were nearly 40 Orthodox churches and chapels throughout the city. What was their fate during the German occupation 1915-1918 and the first years after independence?

The author – on the examples of several churches – presents both the method of evacuation of church property and the policy of the German occupation authorities towards abandoned churches and their equipment. He also characterizes the actions taken in this respect by the newly formed authorities of the reborn Republic of Poland.

Stressing that the described topic has not been fully documented despite the passage of over 100 years, the author outlines the framework for future research.

Keywords: Orthodox church, Warsaw, iconostasis, church equipment

5 sierpnia 1915 roku około godziny 6 rano Warszawą wstrząsnął grzmot wybuchu - to ostatnie wycofujące się rosyjskie pułki wysadziły za sobą mosty: praski (Kierbedzia¹) i śródmiejski (Poniatowskiego²). W ten symboliczny sposób zamknął się okres grodu nad Wisłą jako miasta blisko 40 prawosławnych cerkwi.³

Kwestia losów opuszczonych świątyń – mimo upływu ponad 100 lat – wciąż oczekuje na swego badacza. Nie opublikowano dotąd żadnej całościowej monografii pozostałego po wyznawcach prawosławia w Warszawie dziedzictwa, nie pokuszono się o próbę odnalezienia i skatalogowania ocalałych elementów wyposażenia czy próbę opisanie relokacji utensyliów. Również w znacznej części nie opisano nawet poszczególnych świątyń. Poza pomnikowym dziełem prof. Piotra Paszkiewicza⁴ pojawiające się, z rzadka, na rynku księgarskim prace mają charakter pryzycznarski lub wręcz ciekawostkowy bazując w zdecydowanej mierze na źródłach zbadanych przez prof. Paszkiewicza i - podobnie jak Paszkiewicz kończąc analizy wraz z datą poświęcenia lub ostatniej przebudowy - praktycznie abstrahując od jej porozbiorowych losów.

Pracując nad monografią⁵ katedralnego soboru pod wezwaniem św. Aleksandra Newskiego, zbudowanego w latach 1894-1912 na Placu Saskim (funkcjonującym w latach 1896-1915 jako Plac Soborowy), Autor dokonał – na podstawie dostępnych źródeł archiwalnych – analizy losów elementów wyposażenia oraz sposobów relokacji elementów budowlanych ze zburzonej w latach 1924-1926 świątyni. Wstępne wyniki opublikowane zostały w roku 2020.⁶

¹ W 1915 roku most oficjalnie nosił imię Cesarza Aleksandra (Most Aleksandryjski).

² W 1915 roku przeprawa ta nosiła nazwę Mostu im. Cesarza Mikołaja II (Most Mikołajewski).

³ Liczba funkcjonujących w Warszawie świątyń prawosławnych wymyka się arytmetycznej dokładności zależna bowiem jest od przyjętej metodologii. O ile stosunkowo łatwa do określenia jest liczba budynków stanowiących samodzielne świątynie, o tyle ze względu na mnogość kaplic pułkowych, szpitalnych czy wręcz prywatnych końcowa suma waha się od 36 do 48.

⁴ P. Paszkiewicz, *Pod berłem Romanowów. Sztuka rosyjska w Warszawie 1815-1915*, Warszawa 1991.

⁵ Przygotowywana pod kierunkiem ks. abp. prof. dr. hab. Jerzego (Pańkowskiego) w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie dysertacja doktorska „Sobór św. Aleksandra Newskiego w Warszawie – studium historyczno-teologiczne).

⁶ Por. A. Golimont, *Ostańce i miejskie legendy – losy pozostałości po prawosławnej katedrze p.w. Aleksandra Newskiego w Warszawie* [w:] *Elpis. Czasopismo teologiczne katedry teologii prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku*, Białystok 2020, nr 22, ss. 69-77.

Niniejsza publikacja sygnalizuje problem konieczności zbadania losów innych pozostawionych przez Rosjan prawosławnych świątyń w Warszawie. Nie stanowi jednak próby całościowego opracowania tematu, który nadal oczekuje na swego monografistę.

Wraz z wycofującym się wojskiem Warszawę opuszczali nie tylko carscy urzędnicy i ich rodziny, ale także prawosławne duchowieństwo. Proces ten miał charakter dobrze przygotowanej ewakuacji przebiegającej według schematu określonego formalnie rozporządzeniem "o przeniesieniu do gubernji wewnętrznych zakładów i fabryk, mających znaczenie dla obrony państwowej"⁷ i stanowiącej kodyfikację opracowanych we wrześniu 1914 roku przez oberpolicmajstra Piotra Meyera zaleceń, by wszystkie fabryki, urzędy, szkoły i cerkwie przygotowane były do wywiezienia z Warszawy wszystkich możliwych do relokowania ruchomości.⁸ Proces pakowania i wywożenia trwał prawie rok, w przypadku świątyń był jednak o tyle utrudniony, iż – pragnąc zachować pozory normalnego życia w przyfrontowych (a taki charakter miała w tym czasie Warszawa) warunkach – życie liturgiczne musiało odbywać się normalnie. To prawdopodobnie ten fakt legł u podstaw niezbyt precyzyjnego zrealizowania ewakuacyjnych dyrektyw. Drugim powodem było powszechne przekonanie, iż nawet jeśli Rosjanom przyjdzie opuścić Warszawę, to będzie to stan tymczasowy. Jak wspomina Stanisław Popowski⁹ tuż przed ewakuacją zaprosił go gen. Meyer i stwierdził: „No więc tak!... Trzeba żebyście objęli wszystko... Cyrkuły, więzienia, posterunki... Nawet kasę... (...) Jutro lub pojutrze opuszczamy miasto... Dałem już polecenia... Do widzenia więc... Za tydzień, dwa, będziemy z powrotem...”¹⁰

I, o ile – jeśli wierzyć relacji Mariny Sorowiny – z soboru Aleksandra Newskiego „naczynia kościelne, ikonostas, ikony i szaty”¹¹ zabrali rzemieślnicy wysłani z Moskwy jesienią 1914 roku, to już wyposażenie cerkwi Świętej Trójcy przy ul. Podwale zostało w całości w zamkniętej na kłódkę świątyni. Podobnie zdarzyło się z innymi cerkwiami - jak choćby należąca do litewskiego pułku lejbgwardii świątynią pod wezwaniem Michała Archanioła w Al. Ujazdowskich.

Co do zasady w całości ewakuowano świątynie pułkowe, zlokalizowane w miejscach skoszarowania. Fakt ten nie dziwi, bowiem w swej strukturze przystosowane były do częstej i łatwej zmiany lokalizacji dysponując łatwymi w demontażu lekkimi ikonostasami i składanymi, tymczasowymi prestołami.¹² Choć – jak się okazało – i od tej zasady zdarzył się wyjątek - 30 sierpnia 1915 roku przy ul.

⁷ Por. *Kurjer Poranny*, R. 39, 1915, no 203, s. 2.

⁸ A. Брусиллов, *Мои воспоминания*, Москва-Ленинград 1929, s. 47.

⁹ Stanisław Popowski, adwokat, prezes Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół” od 30 lipca 1914 roku pełniący funkcję komendanta Straży Obywatelskiej.

¹⁰ P. Frączak, *Poprzednicy dzisiejszych organizacji pozarządowych*, Warszawa 2020, s. 70.

¹¹ М. Сорвина, *Варшава в кольце [w:] Знание-Сила*, nr 11/2014.

¹² Prestoń – w Kościele Prawosławnym stół umiejscowiony w centralnej punkcie części ołtarzowej świątyni służący do sprawowania Świętej Liturgii.

Grzybowskiej 45 w budynkach zajętych przez Rosjan na koszary kremieńczyckiego pułku znaleziono pełne wyposażenie pułkowej cerkwi, łącznie z ikonostasem, ikonami oraz miedzianymi naczyniami liturgicznymi.¹³

Wkraczające do Warszawy wojska niemieckie nie interesowały się pozostawionym mieniem cerkiewnym. Budynki – poza dwoma opisanymi niżej wyjątkami – pozostawały zamknięte i dozorowane przez patrole żandarmerii, aż do 1919 roku. Co pewien czas media odnotowywały próby włamań, jak miało to miejsce np. 16 sierpnia 1915 roku w katedrze przy ul. Długiej, gdzie nocą wylamano zamki i splądrowano wnętrze. Dzięki relacji z włamania wiemy, iż ewakuujący się duchowni pozostawili wnętrze świątyni w stanie niezmienionym. Nawet skarby na ofiary wiernych zostały, nie tylko na swoich miejscach, ale również oplombowane i nie opróżnione z datków.¹⁴ Próbowano także okraść świątynię przy ul. Podwale i cerkiew na Pradze.

Owe dwa wyjątki to właśnie katedra przy ul. Długiej i – traktowany symbolicznie – sobór przy Placu Saskim.

Bezpośrednio po wkroczeniu wojsk niemieckich do Warszawy w Soborze na Placu Saskim odbyło się pierwsze nabożeństwo protestanckie. 9 sierpnia 1915 roku „Kurjer Warszawski” donosił: „Dla żołnierzy protestantów odbyło się nabożeństwo w kościele ewangelickim oraz wobec braku miejsca w tejże świątyni, w soborze na placu Saskim.”¹⁵ W następnych tygodniach sobór używany był sporadycznie, tylko przez Protestantów. Wojskowe władze niemieckie były zajęte wówczas nie modlitwą a zdejmowaniem ostatnich – ocalałych z grabieży wycofujących się Rosjan – elementów metalowych, w tym poszycia dachu.

Na przełomie stycznia i lutego 1916 roku zapadły ostateczne decyzje, co do wykorzystania świątyni. Władze niemieckie z jednej strony pragnęły przejęciem soboru zmanifestować bezwarunkowe podporządkowanie sobie Warszawy, tworząc w tym symbolicznym miejscu „Kirche für deutsche Krieger”, z drugiej zaś uważały, iż stanowi ona możliwość pokazania dobrej woli i ułożenia sobie stosunków z kard. Aleksandrem Kakowskim - poprzez umożliwienie celebracji katolickich.

Wymyślono przedziwną formułę (dziś powiedzielibyśmy ekumeniczną), w której przez początkowy czas nabożeństwa odbywały się zarówno dla Protestantów jak i Rzymskich-Katolików (oczywiście o różnych porach) - warunkiem postawionym przez kard. Aleksandra Kakowskiego na przejście soboru w używanie przez katolików było jego wcześniejsze wykorzystywanie przez Luteran.

¹³ *Kurjer Warszawski – dodatek poranny*, R. 95, 1915, nr 240, s. 3.

¹⁴ *Goniec Poranny*, 1915, nr 410, s. 2.

¹⁵ *Kurjer Warszawski*, 1915, nr 218, s. 5.

Delegat Ministerstwa Spraw Zagranicznych Gerhard Mutius – nota bene luteranin – w swojej notatce¹⁶ z odbytego 16 stycznia 1916 roku spotkania z kard. Kakowskim przedstawia się jako zwolennik przekazania świątyni w całości katolikom. Propozycja ta nie spotyka się jednak z poparciem Hansa Hartwiga von Beseler – Generalnego Gubernatora, który zdecydowanie obstawał za wariantem stworzenia na Placu Saskim symbolicznego „Garnisonkirche für beide Konfessionen”. Propozycja ta wpisuje się także w scenariusz – wciąż obawiającego się powrotu Rosjan – Kakowskiego. Co więcej, ustala on z Beselerem, iż konsekracja świątyni będzie miała charakter *stricto* wojskowy i... niemiecki.

24 lutego 1916 roku odbyło się – co skwapliwie dzień wcześniej zapowiedział „Kurjer Warszawski”: „poświęcenie soboru na placu Saskim, jako katolickiego kościoła garnizonowego, i nabożeństwo katolickie dla wojskowych”.¹⁷ Zgodnie z ustaleniami z kard. Kakowskim konsekracji dokonał „katolicki proboszcz połowy armii niemieckiej, biskup dr. Joeppen”.¹⁸ Niejako dla równowagi, 5 marca 1916 roku, w soborze odbywa się uroczyste nabożeństwo ewangelickie, uczestniczą w nim m.in. Beseler i niemiecka generalicja.

W pierwszym okresie wspólnego wykorzystywania świątyni kalendarz nabożeństw ukształtowano następująco: o godzinie dziesiątej odprawiano mszę św. z kazaniem katolickim dla żołnierzy katolików, a bezpośrednio potem nabożeństwo protestanckie. Z czasem nabożeństwa protestanckie „wygaszono” ograniczając je do większych świąt. Na początku 1917 roku z soboru wyprowadzono nabożeństwa katolickie. Spowodowane to było zarówno czynnikiem społecznym (żołnierze nie chcieli uczęszczać do „ruskiej cerkwi”) jak i organizacyjnym: pozbawiony właściwego zabezpieczenia dach soboru najpierw zaczął przeciekać, a następnie częściowo runął.

Drugą prawosławną świątynią, którą przed 1919 rokiem zagospodarowano był sobór Świętej Trójcy przy ul. Długiej. Świątynia ta, pozbawiona społecznych negatywnych konotacji – będąca bowiem historyczną siedzibą Zakonu Kleryków Regularnych Ubogich Matki Bożej Szkół Pobożnych (znanych szerzej jako „pijarzy”), którą odebrano katolikom w 1834 roku – doskonale nadawała się na kościół garnizonowy. Zarówno ze względów symbolicznych (odzyskanie zagrabionego katolikom mienia¹⁹), jak i lokalizacyjnych.

¹⁶ por. ÖStA KA, AOK QuAbt, kart. 2372. K.u.k. AOK QuAbt, Nr. 6125/P, 15 I 1916. Der Delegierte des k.u.k. MdÄ in Warschau, Z. 3/P A-C, Besuch beim Erzbischof Kakowski, Warschau, 13. Jänner 1916.

¹⁷ *Kurjer Warszawski*, 1916, nr 54, s. 3.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ W publicznym obiegu krąży informacja, iż świątynia została przez władze carskie od Pijarów odkupiona. Jest to jednak informacja nieprecyzyjna. W istocie w 1828 roku zakupiono część budynku w ciągu ul. Długiej (b. Pałac Raczyńskich). Natomiast podjętej w 1834 roku decyzji o przejęciu ówczesnego kościoła Matki Boskiej Łaskawej towarzyszyła decyzja o przekazaniu – zamiennie – Pijarom opuszczonego kościoła i klasztoru Ojców Jezuitów przy ul. Św. Jana oraz pokryciu kosztów remontu tej świątyni. (por. A. Karczewski, *Z działalności budowlanej i artystycznej OO Pijarów w Polsce*, Wydawnictwo

31 grudnia 1916 roku ponownie otwarto - zaplombowane do tej pory - drzwi byłego soboru. Z zamieszczonej w "Gazecie Świątecznej" relacji z rekonsekracji świątyni możemy się dowiedzieć, iż w jej wnętrzu znajdowały się pozostawione "obrazy prawosławne".²⁰ Relacjonując tę samą uroczystość "Głos Stolicy" odnotowuje natomiast, że w przejętych wnętrzach "znajdowały się (...) także dawne katolickie malowidła kościelne: piękny obraz szkoły włoskiej „Przemienienie Pańskie”, oraz praca wielkich rozmiarów pędzla malarza polskiego Kokuiara „Trójca Święta”²¹. Oba tytuły zgodnie odnotowują, iż na dzwonicach pozostały dzwony cerkiewne, które "odlane były z armat polskich zdobytych przez Rosjan w roku 1831."²² Można domniemywać, iż w świątyni znajdował się także ikonostas, a w każdym razie jego drewniana konstrukcja, skoro w czasie uroczystości rekonsekracji "ustawiono ołtarz prowizoryczny w tak zwanych „Carskich wrotach”.²³

8 listopada 1918 roku Warszawę opuszcza niemiecki gubernator Hans von Beseler, a dwa dni później w stolicy pojawia się Józef Piłsudski obejmując funkcję naczelnego dowódcy, a następnie Naczelnika Państwa. Polska po 123 latach odzyskuje niepodległość. Wśród kwestii wymagających rozwiązania znajduje się także problem pozostawionego mienia rosyjskiego oraz cerkiewnego, co wówczas traktowane jest jako tożsame.

18 grudnia 1918 specjalnym dekretem Naczelnika Państwa "w przedmiocie przymusowego zarządu państwowego" postanawiał, iż "Wszelki majątek ruchomy i nieruchomy, znajdujący się na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej: (...) pocerkiewny oraz stanowiący uposażenie duchowieństwa prawosławnego (...)" przechodzi pod zarząd państwowy sprawowany przez wyznaczonego zarządcę państwowego.²⁴ W Warszawie rozpoczyna się proces inwentaryzacji budynków (po) cerkiewnych i dyskusja na temat ich przeznaczenia.

Uchwała Magistratu miasta stołecznego Warszawy z dnia 3 marca 1919 roku²⁵ powołuje specjalną komisję, której zadaniem będzie odwiedzenie wszystkich pozostałych w stolicy zabudowań cerkiewnych, określenie ich stanu oraz możliwego przeznaczenia. Do składu Komisji zostają powołani:

- prof. Mikołaj Tołwiński – architekt, projektant wielu kościołów katolickich
- Teofil Wiśniowski – konserwator zabytków okręgu warszawskiego reprezentujący Ministra Sztuki i Kultury
- Józef Pius Dziekoński – architekt, autor projektów blisko 100 kościołów katolickich

Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 1962).

²⁰ *Odzyskany kościół* [w:] *Gazeta Świąteczna*, R. 37, 1917, no 3 (1877) s. 2.

²¹ *Wskrzyszona świątynia* [w:] *Głos Stolicy*, R. 1, 1916, nr 31 s. 3.

²² *Ibidem*.

²³ *Goniec Poranny*, 1917, no 1 s. 1-2.

²⁴ Dekret Naczelnika Państwa z dnia 18.12.1918 w przedmiocie przymusowego zarządu państwowego; Dz.U. 1918 nr 21 poz. 67.

²⁵ Uchwała nr 5062 z dnia 3 marca 1919 roku.

- Karol Jankowski – architekt, autor projektów kilkudziesięciu gmachów użyteczności publicznej

- Cezary Przybylski – architekt, autor m.in. projektu Dworca Głównego w Warszawie oraz wyróżnionego II nagrodą projektu Świątyni Opatrzności w Al. Ujazdowskich (nie zrealizowanego)

- Juliusz Dzierżanowski – p.o. zarządzającego wydziałem budownictwa Magistratu, architekt, autor m.in. Hali Koszyki czy kamienicy „Pod Messalką”

- Stefan Szyller – architekt, kierownik sekcji drugiej budowli miejskich wydziału budownictwa Magistratu

- Wincenty Kasprzycki – radca prawny Magistratu.

Jak łatwo stwierdzić w składzie Komisji nie znalazła się choć jedna osoba mająca doświadczenie związane z budownictwem cerkiewnym ani historyk sztuki specjalizujący się w zagadnieniach sztuki cerkiewnej. Komisja dokonała wizji lokalnych wszystkich obiektów. 20 września 1919 roku Wydział VII budownictwa Magistratu Miasta Stołecznego Warszawy pismem nr 2484.VII.I²⁶ przekazał Ministerstwu Wyznań i Oświecenia Publicznego „Protokół Komisji Kwalifikacyjnej w sprawie cerkwi istniejących w Warszawie”.²⁷ Ów – licząc 12 stron dokument – Komisja podpisała ponad 2 miesiące wcześniej, bo 2 lipca 1919 roku.

Pierwsze 10 stron dokumentu to opis 27 świątyń. Sporządzony tyleż skrótowo, co – powiedzmy szczerze – niechlujnie. Niech za przykład posłuży opis jednej z bardziej charakterystycznych budowli Warszawy przełomu XIX i XX wieku wybudowanej w Al. Ujazdowskich cerkwi pod wezwaniem Archaniola Michała:

„4. Cerkiew b. Rosyjskiego pułku litewskiego w Al. Ujazdowskich.

W stylu moskiewskim z 5-ma cybulastymi kopułami na zielono pomalowanymi, z dzwonnica nad wejściem głównym, pokrytą dachem piramidalnej formy. Zbudowana z cegły, tynkowanej, z wieloma gzemkami, załamaniem, z rozprofilowaniami wykonanymi z tynku i gipsu. Dzwonów niema, brak w wielu gzymdach blachy a w pokryciu dachu są dziury w ścianach zacieki. Tynk częściowo odpada. Wewnątrz wskutek wilgoci ze ścian i sklepień ozdobnie malowanych farba zwija się w rurki i odpada. Wewnątrz znajdują się:

1/ Ikonostasy – główny około 5,1/2mtr. Długi i 2 boczne około 4 mtr. Każdy z drzewa sosnowego złożone z wieloma obrazami dobrze wykonanymi

2/ Na ścianach 4 tablice pamiątkowe

3/ Duży żyrandol w stylu rosyjskim pod kopułą główną

4/ Ołtarz w kształcie stołu z wartościowymi bronzami

5/ 2 ewangelje w skórę oprawne

6/ 4 modlitewniki

7/ biblioteka na 3-ch półkach z książkami cerkiewnymi

²⁶ AAN, MWRiOP, 1221, k. 1.

²⁷ AAN, MWRiOP, 1222, k. 1-12.

8/ przed ołtarzami ballustrada żelazna kuta warszawskiej roboty z motywami włoskiego odrodzenia, mogłaby być użyta do innej budowli

Komisja wnosi, aby przedmioty oznaczone 1-2-3-5-6-7 zmagazynować dla ewentualnego zwrotu dawnym ich posiadaczom.

Zważywszy, że cerkiew ta nadaje piętno rosyjskie najpiękniejszej dzielnicy miasta, że zbudowana wyraźnie w celach rusyfikacyjnych, że znajduje się w środku przyszelego ronda na skrzyżowaniu ulic i przedłużenia ulicy Nowowiejskiej prowadzącej do ulicy projektowanej na skarpie nad Wisłą, że cerkiew ta była zbudowana dla b. rosyjskiego pułku litewskiego, który już nie istnieje, a jeżeli istnieje w Rosji do Warszawy nie wróci, straciła zatem swe przeznaczenie pierwotne a dla żadnych nowych celów przerobioną być nie może i nie powinna dla względów wspomnianych, komisja jednogłośnie przysłała do wniosku, że cerkiew tę należy rozebrać całkowicie w czasie najbliższym".²⁸

Powyższy opis pozwala zorientować się w jakim stopniu cerkiewny inwentarz został ewakuowany prowokując do postawienia tezy, iż ograniczono się do zabrania sprzętów liturgicznych i szat pozostawiając całe pozostałe wyposażenie świątyni. Inaczej postąpiono w przypadku np. kaplicy Zamku Królewskiego, którą pozostawiono zupełnie pustą.

Pozostawione ruchomości – w bliżej nieznanych okolicznościach – podzielono na dwie grupy: część (mniejszą) uznaną za stanowiącą wartość artystyczną przekazano do magazynów Muzeum Narodowego, pozostałe przekazano do dyspozycji odradzających się władz polskiego Kościoła Prawosławnego lub poddano rabunkowej eksploatacji duchowieństwa katolickiego. W ten sposób ikony ze stołecznych świątyń prawosławnych trafiły m.in do księży marianów czy zgromadzenia zakonnego w podwarszawskim Wawrze.

Pozbawiony odpowiednich pomieszczeń do przechowywania pozostającego w – sukcesywnie przez polskie władze burzonych – opuszczonych cerkwiach Warszawy metropolita Jerzy²⁹ próbuje ratować najcenniejsze (choć prawdopodobnie dość przypadkowe) elementy wyposażenia składując je w odzyskanej w połowie 1919 roku cerkwi św. Marii Magdaleny na Pradze. Oglądając je w 1921 roku wybitny warszawianista Mieczysław Orłowicz odnotował: „Obecnie jest cerkiew dość zaniedbaną, a wewnątrz robi wrażenie rupieciarni dzięki temu, że z wyjątkiem wąskiego przejścia środkiem zajmują ją w całości obrazy, ołtarze, i części ikonostasu (...) ponarzucane jedne na drugich”.³⁰ Z czasem zostają one zmagazynowane w dolnej części świątyni i – sukcesywnie – przekazywane do parafii Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Niestety, dotychczasowe kwerendy

²⁸ AAN, MWRiOP, 1222, k. 3-4.

²⁹ Metropolita Jerzy (Jaroszewski) od sierpnia 1920 roku biskup chełmsko-warszawski, a od stycznia 1922 metropolita warszawski. Zamordowany w swojej rezydencji 8 lutego 1923 roku.

³⁰ M. Orłowicz, *Krótki ilustrowany przewodnik po Warszawie*, Warszawa 1922, s. 123.

Archiwum Metropolików Warszawskich dokonane dzięki błogosławieństwu Jego Eminencji Metropolity Sawy nie ujawniły jakichkolwiek dokumentów pozwalających na udokumentowanie relokacji. Czasem tylko – dzięki osobistemu zainteresowaniu badacza – niejako na marginesie historii cerkwi udaje się ustalić, iż znajdujące się w niej elementy wyposażenia pochodzą ze zburzonej warszawskiej świątyni. Tak stało się w przypadku cerkwi św. Szymona Słupnika w Kamieńcu, której ikonostas – błędnie przypisywany warszawskiemu soborowi św. Aleksandra Newskiego – Witali Michalczuk zidentyfikował jako pochodzący ze wspomnianej wyżej gwardyjskiej cerkwi św. Michała Archanioła.³¹

Podobną praktykę w odniesieniu do majątku burzonych świątyń stosował następca metropolity Jerzego, metropolita Dionizy³² – to dzięki Jego zaangażowaniu udało się uratować praktycznie całe pozostałe wyposażenie wojskowej cerkwi św. Jerzego w podwarszawskiej Twierdzy Modlin (w tym ikonostas), które trafiło, w 1935 roku, do odbudowywanej świątyni w Stanisławowie. Również z tego okresu brak jednak dokumentów archiwalnych.

Gdy we wrześniu 1939 roku na Warszawę spadały pierwsze hitlerowskie bomby w Stolicy funkcjonowała jedna prawosławna cerkiew: katedra pod wezwaniem św. Marii Magdaleny na Pradze oraz – zaadaptowana z kaplicy grobowej – kaplica cmentarna. Większość została zburzona (św. Michała, św. Aleksandra), lub przekazana innym wyznaniom (św. Trójcy i MB Wołodzimierskiej – katolikom, przy ul. Puławskiej – luteranom). Pochodzące z nich wyposażenie – jeśli przetrwało hekatombę II wojny światowej – być może wciąż jest wykorzystywane do celów liturgicznych w świątyniach zlokalizowanych na terenach, swego czasu zajmowanych przez II Rzeczpospolitą i wciąż czeka na dociekliwego badacza, który odsłoni ich przeszłość.

Bibliografia

Źródła:

Zespoły Archiwalne:

Archiwum Akt Nowych w Warszawie Zespół Arch. Ministerstwa Wyznań i Oświecenia Publicznego, zespoły AAN, MWRiOP, 1221; AAN, MWRiOP, 1222

Narodowe Archiwum Austrii Zespół I Wojny Światowej: ÖStA KA, AOK QuAbt, kart. 2372; K.u.k. AOK QuAbt, Nr. 6125/P, 15 I 1916. Der Delegierte des k.u.k. MdÄ in Warschau, Z. 3/P A-C, Besuch beim Erzbischof Kakowski, Warschau, 13. Jänner 1916.

Dziennik Ustaw RP: Uchwała nr 5062 z dnia 3 marca 1919 roku; Dekret Naczelnika Państwa z dnia 18.12.1918 w przedmiocie przymusowego zarządu państwowego;

³¹ Zob. В. Михальчук, *Каменецький іконостас* [w:] *Навіны Камянецчыны* № 41, 2019, ss. 18-20; В. Михальчук, *Реконструкція історії і обретення чудотворної Каменецької ікони Богородиці* [w:] *Orthodoxi Evropi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej* 4/2021, s. 107, przypis 21.

³² Metropolita Dionizy (Waledyński) – następca metropolity Jerzego, od kwietnia 1923 roku. Zmarł 15 marca 1960.

Dz.U. 1918 nr 21. poz. 67.

Prasa codzienna:

Kurjer Warszawski – dodatek poranny, R. 95, 1915, nr 240, s. 3.

Goniec Poranny, 1915, nr 410, s. 2.

Kurjer Warszawski, 1915, nr 218, s. 5.

Kurjer Warszawski, 1916, nr 54, s. 3.

Odzyskany kościół [w:] *Gazeta Świąteczna*, R. 37, 1917, no 3 (1877) s. 2.

Wskrzeszona świątynia [w:] *Głos Stolicy*, R. 1, 1916, nr 31 s. 3.

Goniec Poranny, 1917, no 1 s. 1-2.

Opracowania:

Brusilov A.A., *Moi vospominaniâ*, Moskwa-Leningrad 1929.

Frażczak P., *Poprzednicy dzisiejszych organizacji pozarządowych*, Warszawa 2020.

Fryze F., Chodorowicz I., *Przewodnik po Warszawie i jej okolicach na rok 1873 i 1874, z mapą miasta, mapami kolei żelaznych i drzeworytami, ułożony i wydany*, Warszawa 1873.

Golimont A., *Ostańce i miejskie legendy – losy pozostałości po prawosławnej katedrze p.w. Aleksandra Newskiego w Warszawie* [w:] *Elpis. Czasopismo teologiczne katedry teologii prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku* 22 (2020).

Karczewski A., *Z działalności budowlanej i artystycznej OO Pijarów w Polsce*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 1962.

Mihal'čuk V., *Kameneckij ikonostas* [w:] *Naviny Kamâneččyny* nr 41/2019.

Mihal'čuk V., *Rekonstrukciâ istorii i obretenie čudotvornoj Kameneckoj ikony Bogorodicy* [w:] *Orthodoxi Evropi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej* 4/2021.

Orłowicz M., *Krótki ilustrowany przewodnik po Warszawie*, Warszawa 1922.

Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa 1989.

Paszkiewicz P., *Pod berłem Romanowów. Sztuka rosyjska w Warszawie 1815–1915*, Warszawa 1991.

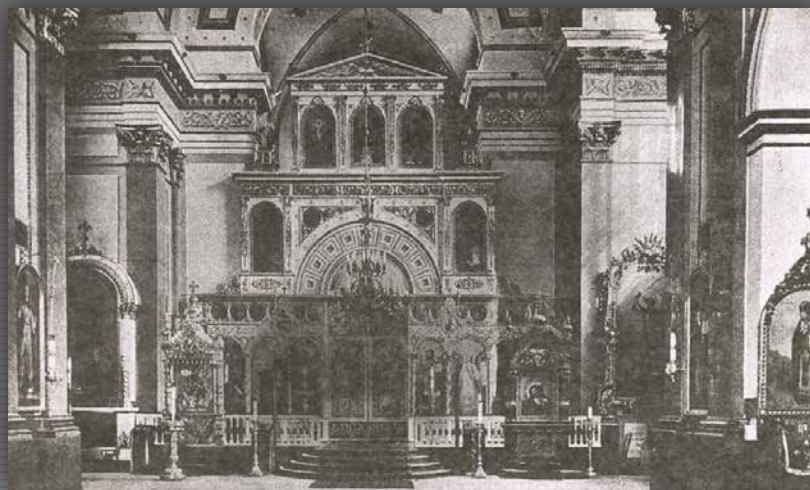
Paszkiewicz P., *W służbie Imperium Rosyjskiego 1721–1917. Funkcje i treści ideowe rosyjskiej architektury sakralnej na zachodnich rubieżach Cesarstwa i poza jego granicami*, Warszawa 1999.

Sokoł K., *Rosyjska Warszawa, przeł. i uzup. A. Sosna*, Białystok 2006.

M. Sorvina, *Varšava v kol'ce* [w:] *Znanie-Sila*, nr 11/2014.



Il. 1. Sobór św. Aleksandra Newskiego w Warszawie około 1916 roku. Pocztaówka obiegowa (ze zbiorów archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej)



Il. 2. Centralny Ikonostas soboru katedralnego św. Trójcy - stan z grudnia 1913 roku (ze zbiorów archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej)



Il. 3. Część ołtarzowa soboru po zorganizowaniu w nim świątyni katolicko-protestanckiej -
- stan z około 1919 roku. (ze zbiorów archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej)



Il. 4. Cerkiew św. Michała Archanioła stan około 1914 roku (ze zbiorów archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej)



Il. 5. Wnętrze b. cerkwi św. Apostołów Piotra i Pawła Pułku Piechoty Lejbgwardii przy ul. Puławskiej z zachowaną częścią ikonostasu po przekazaniu Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiego - stan z około 1930 roku. (ze zbiorów archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej)



Эвакуацыя царкоўнай маёмасці з бельскага павета ў 1915 годзе і спробы яе вяртання пасля 1921 года

Дарафей Фіонік

Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach

STRESZCZENIE

Ewakuacja dóbr cerkiewnych z powiatu bielskiego w 1915 r. i próby ich odzyskania po 1921 r.

Na początku sierpnia 1915 roku, w związku z szybkim natarciem wojsk niemieckim w kierunku Podlasia, rozpoczął się wielki exodus ludności z powiatu bielskiego. Bieżeństwo dotknęło ponad połowę jego mieszkańców, przeważnie ludność prawosławną. Exodus poprzedziła ewakuacja najbardziej cennego wyposażenia cerkwi prawosławnych. W głąb Rosji wywożono dzwony, szczególnie czczone ikony oraz utensylia liturgiczne. Dzwony trafiały przeważnie do magazynów artyleryjskich, pozostałe zaś rzeczy – do siedzib biskupich, monasterów i cerkwi parafialnych. Tam, w miarę spokojnie, były przechowywane do czasu przewrotu bolszewickiego w 1917 r. Potem ewakuowany majątek cerkiewny podzielił dramatyczny los całej Cerkwi Ruskiej.

Słowa kluczowe: I wojna światowa, ewakuacja, Bieżeństwo, majątek cerkiewny, dzwony, ikony, Podlasie, Bielski powiat.

ABSTRACT

Evacuation of church property from the Bielski county in 1915 and attempts to return it after 1921

At the beginning of August 1915, due to the rapid advance of the German army towards Podlasie, a great exodus of people from the Bielski district began. It affected more than a half of its inhabitants, mostly Orthodox. The exodus, the so called Byezenstvo, was preceded by the evacuation of the most valuable equipment of Orthodox churches. Bells, particularly venerated icons and liturgical utensils were transported deep into Russia. The bells were mostly taken to artillery depots, while other items went to bishop's houses, monasteries and parish churches. There, in relative peace, they were kept until the Bolshevik overthrow in 1917. Then the evacuated church property shared the dramatic fate of the whole Russian Orthodox Church.

Keywords: World War I, evacuation, Byezenstvo exodus, church property, bells, icons, Podlasie, Bielski district

Бельскі павет належыў да найбольшых на тэрыторыі гродзенскай губерні. У яго межы ўваходзілі землі цяперашняга бельскага, большай часткі сямятціцкага і гайнаўскага павеатаў, а таксама паўднёвая частка беластоцкага павеата. На працягу амаль двух соцень гадоў, пачынаючы з другой чвэрці XVIII ст., Праваслаўная Царква на Падляшшы і заходняй Беларусі не перажывала вялікіх матэрыяльных страт. Наадварот, другая палова дзевятнацатага і пачатак дваццатага стагоддзяў паспрыялі ўзбагачэнню ўнутранага абсталявання цэркваў.

У 1915 г., год пасля пачатку першай сусветнай вайны, найкаштоўнейшая частка абсталявання храмаў была вывезена ўглыб Расіі, у тым ліку званы ды шмат ікон і літургічнае начынне. Першыя трапілі ў артылерыйскія склады, апошнія перахоўвалася ў належных умовах пры архірэйскіх дамах, манастырах і прыходскіх храмах. Так было да бальшавіцкага перавароту 1917 г. Пасля яго шматлікія царкоўныя каштоўнасці з Падляшша падзялілі лёс усёй Рускай Царквы.

Яшчэ ў лютым 1914 г. гаспадарчы аддзел Свяшчэннага Сіноду выдаў дырэктыву аб парадку эвакуацыі царкоўных прадметаў. Апрача святых мошчаў, цудатворных і іншых каштоўных ікон, царкоўнага начыння і званоў памечаны былі таксама гістарычныя, археалагічныя і мастацкія помнікі, старажытныя рукапісы, канцылярскія дакументы, маёмасныя акты ды метрычныя кнігі. Бачым, што эвакуацыі падлягала амаль уся маёмасць. Свяшчэнны Сінод стаяў на пазіцыі не дапусціць, каб што-колеч трапіла ў рукі ворага. Пры немагчымасці эвакуацыі іерархія раіла настаяцелям нішчыць усе дакументы і карэспандэнцыю¹.

16 снежня 1914 г. выйшаў спецыяльны прыказ цара Мікалая II пра эвакуацыю царкоўнай маёмасці. Гаварылася там пра званы: “чтобы наш враг, используя медь этих колоколов на производство снарядов, не мог убивать наших сынов, братьев и других родных”. Таму і званы былі першачарговым прадметам эвакуацыі і іх вываз быў добра арганізаваны. Знятыя са званіц завозіліся да найбліжэйшых чыгуначных станцый, адкуль адпраўляліся ўглыб Расіі. Найчасцей трапілі ў Маскоўскі артылерыйскі склад (напрыклад, званы з царквы ў Кленіках)². Пяць вагонаў званоў (усіх 260 штук) трапіла ў Спасавы манастыр Харкаўскай губерні³.

¹ Д. Фіонік, *Эвакуацыя царкоўнай маёмасці ў 1915 годзе і спробы яе вяртання на прыкладзе Беластоцчыны* [w:] *Białoruskie Zeszyty Historyczne* 1996, t. 2 (6).

² В. Хлебцевич, *Село Кленуки перед беженством – во время мировой войны* [w:] *Białoruskie Zeszyty Historyczne* 1995, z. 2 (4), s. 142.

³ Русский Государственный Исторический Архив в Санкт-Петербурге (РДГА). Дело о разрешении выдачи колоколов от 16. 11. 1917 г., ф. 769, оп. 445, д. 351, 2 л. (пералік дакументаў па эвакуацыі 1915 г., што знаходзяцца ў вышэйназваным архіве, памешчаны ў зборніку *Вяртанне*, т. II. Мінск 1994).

У акцыі здымання і перавозкі званоў прымалі ўдзел не толькі свяшчэннікі х рыхаджанамі, але і вайсковыя ўлады. Аднак удзел першых быў у многіх выпадках вырашальным. Так было, напрыклад, са званамі з царквы ў Кажанах над Нарвай. У апошніх днях ліпеня 1915 г., непасрэдна перад бежанствам, памёр тамашні свяшчэннік а. Мікалай Весялоўскі. Епархіяльныя ўдады, якія самі ў той час арганізавалі эвакуацыю Гродзенскай Кансісторыі, не прызначалі ў Кажаны новага настояцеля. Не маючы на месцы бацюшкі, рыхаджане самі вырашылі зняць чатыры званы і затапіць іх у старым рукаве ракі Нарвы. Там яны ператрывалі вайну і пасля вяртання з бежанства былі вылаўлены⁴.

Падобна, як у Кажанах зрабілі рыхаджане шмат іншых цэркваў на Падляшшы, Палессі і Гарадзеншчыне. У палескіх вёсках: Жыгліні, Хатынічы і Воловэль званы былі закапаняны і пасля вярнуліся на званіцы. Бывала, што людзі, якія хавалі званы, гінулі на вайне і званы знаходзілі толькі пасля дзясяткаў гадоў. Так было, на прыклад са званамі царквы ў Мядзелі к. Мінска, якіх знайшлі толькі напачатку XXI ст. Некаторыя званы лакалізавалі і адкопвалі самі немцы яшчэ ў час першай сусветнай вайны⁵.

Арганізацыю вывазу царкоўнай маёмасці з канкрэтнага прыхода і яе лёс у час бежанства добра паказваюць нам дакументы, захаваныя ў прыходскім архіве Крыжа-Уздзвіжанскай царквы ў Нарве бельскага павета. Гэта пратаколы эвакуацыі царкоўнай маёмасці са жніўня 1915 г.⁶ Яны дэталёва паказваюць яе арганізацыю і асвятляюць паслядоўнасці вывазу маёмасці.

Трыццатага ліпеня 1915 г. ваеннае начальства накіравала паліцыю ў Нарве тэлеграму, у якой паведамлялася пра неабходнасць эвакуацыі царкоўных каштоўнасцей. Яшчэ таго жа дня настояцель прыхода а. Віталій Стракоўскі супольна са старастай і папярчальствам прыступілі да ўпакоўкі маёмасці. Усяго для вывазу было прыгатавана восем скрыняў, дзе спакавалі 35 літургічных начынняў, святарскіх аблачэнняў, металічных харугваў ды іконаў. Сярод іх былі дзьева чудатворныя – Багародзіцы ды св. Антонія Кіева-Пячэрскага, пісаная на кіпарыснай дошцы.

Апрача таго ў пяці скрынях была спакавана рухомая маёмасць настояцеля ды прыгатоўленыя для вывазу адзінаццаць званоў. Усе яны былі падрабязна апісаныя:

1. Медзяны звон з надпісам: «Anno Domini» 1813 г., вагою 25 пудаў
2. Звон з надпісам «Самгина», вагою 10 пудоў
3. Звон з надпісам: «Сей колокол пожертвован Григоріем и Екатериной Осташевскими 1898 г. 1 окт. Лит в г. Валдае в заводе наследн. П. И. Усачевой»,

⁴ I. Matus, *Bieżniństwo z ikoną* [w:] *Przegląd Prawosławny* 1993, nr 10, s. 10-11.

⁵ Е. Шатко, *Колокольный звон Белой Руси: тысячелетие традиции*, Мінск 2015, s. 100.

⁶ Д. Фіонік, *Эвакуацыя царкоўнай маёмасці з Нарвы ў 1915 г.* [w:] *Białoruskie Zeszyty Historyczne* 2002, t. 17, s. 235-242.

вагою – 6,25 фунт.

4. Звон «Gloria in ekselsis Deo», вагою 2 пуды

5. Звон вагою 10 фунтаў

6. Звон з надпісам «Megecit Gedanensis Anno Domini 1736», вагою 10 фунтаў

7. Звон вагою 3 фунты

8. Звон вагою 3 фунты

9. Звон у гонар вялікамучаніка Панцеляімана з фабрыкі А. Владкоўскага ў г. Венграве 1895 г., вагою 5 пудоў 20 ф.

10. Звон «Anno Domini» 1817 г., вагою 3 пуды 20 ф.

11. Звон з фабрыкі А. Владкоўскага ў г. Венграве 1892 г., вагою 3 пуды

31 ліпеня 1915 г. усе апісанья каштоўнасці, ацэненыя на суму 6385 руб., былі адпраўленыя цягніком са станцыі Нараўка: званы ў Маскву, а ўсё астатняе ў Спаскі манастыр пры Архіерэйскім доме ў Яраслаўлі, разам 14 скрыняў. Пры згаданым дакуменце захаваліся два дублікаты накладной станцыі Нараўка Прывіслянскай чыгункі. Разам з царкоўнай маёмасцю была эвакуіравана таксама дакументацыя Нарваўскага Крэдытнага Таварыства, якое ўзначальваў а. Віталій Стракоўскі. Апрача таго ваенныя ўлады зарэквавалі настаяцелю прыватныя прадметы з медзі на суму 27,5 рублёў.

Напярэдадні большавіцкага перавароту лёс нараўскіх царкоўных каштоўнасцей становіўся няпэўным. Як даведваемся з ліста накіраванага 24 кастрычніка 1917 г. з Управы Яраслаўскага Архіерэйскага дому да а. Віталія Стракоўскага: “21 Сентября 1917 г. Комитет фабричных рабочих и солдат депутатов производя обыск в монастыре, ища продовольственных предметов, самочинно сломал замок у кладовой и разбил, по словам о. казначея, несколько ящиков с церковными предметами Наревского прихода” (ліст у зборах архіва Нараўскага прыхода). Пасля прыходу большавікоў да ўлады каштоўнасці перайшлі пад нагляд Яраслаўскай рады рабочых і салдацкіх дэпутатаў, пра што 27 лістапада 1917 г. ізноў паведамляла а. Віталія Управа Архіерэйскага дому⁷. Такі ход спраў толькі прадвясчаў горшае. Большасць нараўскіх царкоўных каштоўнасцей загінула ў час рэвалюцыйных ліхалеццяў і не вярнулася ўжо на радзіму. Так сталася з асабліва шанаванымі іконамі: Багародзіцы (яе грашовая вартасць складала адну шостую цаны ўсіх каштоўнасцей) ды св. Антонія Пячэрскага⁸.

Далёка не ўсюды аднак свяшчэннікам атрымлівалася так добра, як у Нарве арганізаваць эвакуацыю царкоўнай маёмасці. Асабліва ў жніўні-верасні, калі пачаўся вялікі рух войска ды бежанцаў, на чыгуначным транспарце адчувалася дэзарганізацыя. Архіепіскап гродзенскі і берасцейскі

⁷ Ibidem.

⁸ о. G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca i cudowne ikony*, Białystok 2006, s. 267.

Міхаіл (Ермакоў) у справаздачы пра стан епархіі за 1915 г. пісаў:

К сожалению железные дороги только в редких случаях принимали, и то в небольшом количестве церковные грузы. Поэтому обычно священники главные святыни храмов и наиболее ценную утварь брали с собой, а остальное церковное имущество укрывали в надежном, по возможности сухом, обложенном кирпичем и досками месте, наприм., под полом церкви, под стенами храма, на церковных погостах и на кладбищах, придавая в последних случаях вид могил или же иногда вспахивая окружающее место и засевая его рожью.⁹

У справаздачы з 1915 г. архіепіскап Міхаіл звярнуў ўвагу на тое, што пры немагчымасці пакрытацца чыгуначным транспартам, свяшчэннікі перавозілі царкоўную маёмасць на конных вазах. Пры гэтым духавенства на першым плане ставіла зберагажэнне царкоўным прадметаў, коштам асабістых:

В последние моменты железные дороги часто отказывались принимать грузы и даже пассажиров. Поэтому духовенство в большинстве следовало на лошадях, причем главную часть могущаго поместиться в экипаж груза занимало церковное имущество. К чести духовенства надо сказать, что оно предпочитало бросать на произвол судьбы свое личное имущество, стараясь сохранить и вывезти церковное. На пути, когда выяснялась невозможность вести дальше все забранное с собою, духовенство также предпочитало бросить свое, спасая святыни и ценную утварь храма.¹⁰

Апрача званоў, у першую чаргу эвакуіраваліся цудатворныя іконы ды мошчы. На Беласточчыне да 1915 г. знаходзіліся мошчы св. Гаўрыіла Заблудаўскага ды некалькі дзясяткаў цудатворных ікон, у тым ліку: Супрасльская, Краснастоцкая, Гадышэўская, Бельская, Корнінская, Райская. Мошчы св. муч. Гаўрыіла ды ікона Супрасльскай Адзігітрыі ў пачатку жніўня 1915 г. былі адпраўлены з Супрасльскага манастыра ў Маскву. Мошчы былі памешчаны ў Пакроўскім саборы, а ікона – у храме палаца ў Няскучным¹¹. У час грамадзянскай вайны ікона загінула і больш у Супрасль ужо не вярнулася.

Збераглася за тое ікона Жыровіцкай Багародзіцы. Яе разам з Каложскай іконай перахоўвалі ў Гродзенскай епархіяльнай управе, якая з II паловы жніўня знаходзілася на эвакуацыі ў Маскве. Тут прыехаў архіепіскап Міхаіл ды каля 15 свяшчэннікаў з Гродзенскай епархіі. Атрымалі яны для служэння Мікалаеўскую царкву на Мясніцкай вуліцы. Хутка храм стаў месцам аб'ядноўвання пражываючых у Маскве бежанцаў з Гарадзеншчыны. У царкве спяваў хор, складзены з бежанцаў.

⁹ РДГА, ф. 796, оп. 442, д. 2695, л. 38. Извлечение из отчета архиепископа Михаила о состоянии Гродненской Епархии за 1915 г.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

Старадаўняя ікона Краснастоцкай Багародзіцы ды некалькі іншых каштоўных іконаў манастыра ў Краснастоку (Ружанымстоку) трапілі яшчэ ў 1914 г. у хатнюю царкву палаца ў Няскучным каля Масквы. Там жа памешчана было найкаштоўнейшае манастырскае абсталяванне. У жніўню 1915 г. эвакуіравалі таксама з манастыра больш за 300 насельніц, сяцёр і дзяцей з прытулку. Паразвозілі іх па розных месцах – у Маскву, Петраград ды Мінск¹².

Як склаўся лёс іншых святыняў з падляшскіх цэркваў? Іконай Багародзіцы з Гадышэва заапекаваўся прыхадскі псаломшчык Ігнат Арлянскі, які на хвалі бежанства трапіў у сяло Ерамеёўка Палтаўскай губерні. Ікона была памешчана ў мясцовым храме. Пасля вайны вярнулася яна ў ІІ Рэчыпаспалітую, спачатку ў сабор св. Марыі Магдаліны ў Варшаве, а затым у Гадышэва – ужо ў касцёл¹³.

Цудатворная ікона св. Дзімітрыя Салунскага з Сакоў у 1915 г. трапіла разам з жыхарамі вёскі ў Екацерынаслаў. Людзі збераглі яе ў прыватным доме, дзе збіраліся на малітву. З бежанства вярталіся ўсе разам. Цягнік, якім ехалі, трапіў у катастрофу – усе вагоны былі знішчаныя, ацалеў толькі той з сакоўцамі. Сведка здарэння, Кацярына Урублеўская гаварыла: “Спасваючы ікону, спасліся мы самі”¹⁴.

Лёс бельскай чудатворнай іконы Адзігітрыі з Прачысценскай царквы ў час вайны нясны. Вядомым ёсць, што літургічнае начынне з таго храма трапіла ў Чудаў манастыр у Маскве. Ці так было з іконай? Можна меркаваць, што ікона засталася ў храме або была недзе схаваная. Не захаваліся пісьмовыя або вусныя звесткі пра яе вываз ці вяртанне. Магчыма, што ў 1915-1917 гг. ікону, як і сам храм даглядала насельніцтва, якое не падалося ў бежанства.

Асабліва шанаваныя Райская і Корнінская іконы Багародзіцы загінулі ў час бежанства. Драматычна склаўся таксама лёс іншых рэчаў царквы ў Райску. У канцы ліпеня 1915 г. настаецель прыхода а. Васіль Кудасаў адправіў са станцыі Бельск у Маскву 5 скрыняў з царкоўнымі прадметамі. Туды даехала толькі адна. Па дарозе, у бліжэй нявысветленай сітуацыі, апошнія скрыні загінулі. Захаваная скрыня трапіла ў Маскву, на вул. Чорнаградскую, да дому пані Туніцын. Туды яе накіраваў братанак гаспадыні Міхаіл Бурын, харунжы чыгуначнага батальёну Сібірскага палка¹⁵.

У доме пані Туніцын рэчы царквы ў Райску знайшоў яе псаломшчык Іосіф Пешка. Аказалася, што найкаштоўнейшыя прадметы – напраздольнае Евангелле, сярэбраны крыж, запраздольныя іконы – ляжалі ў доме гаспадыні, а панікадзіла, сямісвечнік ды падсвечнікі – у гаспадарчым будынку. Цудатворнай іконы не было. Усе гэтыя рэчы былі перавезены ў Наваспаскі

¹² о. G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca...*, s. 335-339.

¹³ Ks. A. Roszkowski, *Hodyszewo. Opis historyczny parafii, kościoła i cudownego obrazu Najświętszej Marii Panny*, Łomża 1928, s. 39-40.

¹⁴ о. G. Sosna, м. А. Troc-Sosna, *Święte miejsca...*, s. 359.

¹⁵ Ibidem, s. 298.

манахы і зложаны на хорах у бакавой царкве св. Міколы і аддадзены пад нагляд казначэю манахы. Псаломшчык Іосіф Пешка, дзякуючы Камітэту княжны Таццяны, знайшоў райскага настаяцеля, які ў бежанстве прабываў у Нікольску. Псаломшчык паслаў яму дакладнае апісанне таго, што знайшоў у скрыні. Аказалася, што ў ёй былі рэчы з розных скрыняў. Значыць большасць каштоўнасцей райскай царквы была пакрадзена¹⁶.

Падобны лёс выпаў на царкоўныя прадметы прыхода ў Рыбалах, дзе настаяцелем да бежанства быў а. Андрэй Шпакоўскі. Пакуль ён рыхтаваў прыход да эвакуацыі, папрасіў камандзіра армейскага корпуса Аліева ўсё каштоўнейшае начынне царквы – Евангеллі, чашы, сярэбраны крыж, новыя мясцовыя іконы Спасіцеля і Багародзіцы, перадаць часова ў царкву ў Нараўцы. Выканаць заданне было даручана падпалкоўніку Сергіеву з 6. Сібірскага палка. Аднак ён, гледзячы на сітуацыю на фронце, вырашыў рэчы адправіць да Ваўкавыска, а адсюль на адрас епіскапа ў Мінск. На жаль, усе рэчы па дарозе загубіліся¹⁷.

На месцы, у Рыбалах засталася шмат іншага начыння – літургічнае адзенне, іконы, харугвы, металічныя прадметы. Усё гэта, пад доглядам афіцэра, расійскія салдаты паскладалі ў дзве шафы і закапалі на могілках. Закапаная была разам і асабліва шанаваная ікона Багародзіцы. Усе закапаныя прадметы, дзякуючы карэспандэнцыі а. Андрэя Шпакоўскага з новым настаяцелем а. Кірылам Зайцам, былі ў 1925 г. знойдзеныя¹⁸.

Асабліва склаўся лёс іконы Багародзіцы з Кажан над Нарвай. Прыхаджане, пасля смерці настаяцеля перад самым бежанствам, самі вырашылі эвакуіраваць частку царкоўных рэчаў. Вялікую памерамі ікону ўзяла з сабою сям'я Ільі Алексюка. У бежанства даехала яна ў Саратаўскую губерню. Спачатку ікону памясцілі ў царкве ў Аткарску, пасля ў Екацерынаўцы. Вяртаючыся на бацькаўшчыну, сям'я Алексюкоў узяла з сабою ікону і яна шчасліва вярнулася ў Кажаны¹⁹.

Маёмасць з Уздзвіжанскай царквы ў Кузніцы Беластоцкай была толькі часткова эвакуіравана; большасць закапалі пад падлогай храма. Аднак нехта з жыхароў выявіў месца і рэчы былі пакрадзеныя. У бежанства з жыхарамі выехала цудатворная Галацкая ікона Багародзіцы з царквы св. Касмы і Даміяна ў Наройках. Святыня шчасліва вярнулася ў роднае сяло. Пашчасціла таксама цудатворнай іконе Багародзіцы з Пухлаў над Нарвай. З бежанства не вярнулася асабліва шанаваная ікона св. Антонія Кіева-Пячэрскага з царквы ў Рагачах. Збераглася толькі рыза, пад якую ў міжваенным часе манах Архіп з

¹⁶ Ibidem, s. 298-299.

¹⁷ Ibidem, s. 347-348.

¹⁸ Ibidem, s. 348.

¹⁹ I. Matus, *Bieżeństwo z ikoną*, s. 10-11.

Жыровічаў напісаў копію²⁰. З бежанства вярнулася чаша царквы ў Падбеллі, якую забраў з сабою і збірог Дамян Федарчук, які 25 гадоў службыў тут псаломшчыкам. Пра гэта расказваў Іван Федарчук з Дубяжына, народжаны ў 1916 г. на бежанстве ў Калузе²¹.

Эвакуацыя царкоўнай маёмасці з Падляшша на пераломе ліпеня і жніўня 1915 г. адбывалася пад гул артылерыйскай кананады ды зарыва палаючых на захадзе вёсак. Як напружаныя гэта былі дні, можам прасачыць на прыкладзе прыхода ў Грыневічах Вэлікіх, што каля Бельска Падляшскага. 31 ліпеня (па старому стылю) свяшчэннік а. Зіновій Чаквін адправіў з бельскай чыгуначнай станцыі сем званоў грыневіцкай царквы²². У наступных днях святар з памочнікамі рыхтаваў для вывазу царкоўную ды прыватную маёмасць.

6 жніўня, у дзень Праабражэння Гасподняга жыхары Грыневіч і праходскай вёскі Катлы падаліся ў бежанства. Цяжкія баі праходзілі ў гэты час зусім недалёка – на поўдзень і захад ад Бельска. Праз некалькі дзён фронт дайшоў да Грыневіч, дзе сярод тутэйшых пагоркаў разыгралася страшэнная бітва. У яе разгары апынулася грыневіцкая царква св. Ільі Прарока. Стаяла яна на пагорку сярод даліны ракі Белай і служыла наглядальным пунктам для Рускай арміі²³. 9 жніўня Немцы выстралілі ў яе напрамку запальных снарады і яна, як запісаў а. Зіновій Чаквін, згарэла з усім начыннем²⁴.

Царква ў Грыневічах Вялікіх – адзін са шматлікіх храмаў Гродзенскай епархіі, якія былі знішчаны або пашкоджаны ў выніку ваенных дзеянняў. Архіепіскап Гродзенскі і Берасцейскі Міхаіл запісаў, што многія храмы епархіі вельмі пацярпелі. Некаторыя з іх былі разбураны расійскімі войскамі з тае прычыны, што маглі служыць зручным наглядным або прыстрэльным пунктам. На Беласточчыне такім чынам былі пашкоджаны мураваныя цэрквы ў Райску і Патоцы каля Міхалова ды драўляная ў Клішчэлях²⁵.

Лёс вывезенай царкоўнай маёмасці склаўся драматычна. У час бальшавіцкага перавароту ў Расіі актам варварства падваргаліся многія царкоўныя ўстановы і храмы, у якіх зберагалася маёмасць з Гродзенскай епархіі. Так было ў выпадку Патрыяршай рызніцы ў Маскве, якая на пераломе кастрычніка і лістапада была сур'ёзна пашкоджана бальшавікамі. У сувязі з гэтым архіепіскап гродзенскі Міхаіл стварыў спецыяльную парадкавую камісію²⁶.

²⁰ Ibidem, s. 305.

²¹ Успаміны Івана Федарчука з Дубяжына гміны Бельск Падляшскі, народжанага ў 1915 г.; запіс з 2011 г. у архіве аўтара.

²² Архіў прыхода Раждства Прасвятой Багародзіцы ў Бельску Падляшскім, *Главная опись Грыневицкой Свято-Илиинской Церкви и ея ризницы (...) составленная в 1892 г.*, s. 2.

²³ С. Кавэрда, *Па разбураных мясцох Беларусі [w:] Наша Думка 1921*, nr 9, s. 4.

²⁴ Архіў прыхода Раждства Прасвятой Багародзіцы ў Бельску Падляшскім, *Главная опись ...*, s. 2.

²⁵ РДГА, ф. 796, оп. 442, д. 2695.

²⁶ РДГА, ф. 796, оп. 445, д. 773, л. 158.

Рыжскі дагавор 1921 г. юрыдычна абумовіў вяртанне культурнай, у тым ліку і царкоўнай маёмасці. Апагей вяртання наступіў у 1923 г. Вернутая царкоўная маёмасць, якая з Савецкага Саюза найчасцей трапіла непасрэдна ў Варшаву, паводле польскіх законаў станавілася ўласнасцю дзяржавы, у якую яна вярнулася. Прыходы, якія былі ўласнікамі прадметаў да 1915 г., атрымалі права першакуплі на яе. Можна гэта разглядзець на прыкладзе званоў. Каб выкупіць свае званы, прыходы былі вымушаны плаціць немалыя сумы, якія даходзілі да 4500 марак за кілаграм. Для большасці прыходаў, у тым ліку закрытых, такія кошты былі не пад сілу. З тае прычыны не ўдалося вярнуць званоў царкве ў Райску, пры якой польскія ўлады не дазволілі адкрыць самастойнага прыхода²⁷.

Удавалася вяртаць званы багацейшым прыходам, калі, вядома, яны ўвогуле зберагліся. 4 ліпеня 1923 г. а. Зіновій Чаквін паведамляў з Крынак а. Васілія Кастыцэвіча, настояцеля Прачысценскай царквы ў Бельску Падляшскім, што званы былой царквы ў Грыневічах знаходзяцца ў Варшаве²⁸. У дадзеным выпадку званы ўдалося вярнуць.

Варта адзначыць, што каардынатарам рэвіндыкацыі званоў праваслаўным прыходам на Беласточчыне і заходняй Беларусі быў пасол Сымон Якавюк (родам з падгайнаўскіх Дубін)²⁹. Выступаў ён ад імені Беларускага пасольскага клуба. Пра гэта сведчыць інфармацыя а. Зіновія Чаквіна ды дакумент з Чорнай Царкоўнай. 15 чэрвеня 1923 г. старшыня Беларускага пасольскага клуба Міхал Кахановіч паведамляў а. Пятра Кузьмяка – настояцеля царквы ў Чорнай Царкоўнай: “З Расеі рээвакуіраваны званы Вашай царквы. Дзеля атрымання іх прышліца чалавека з “Уповажненем” у Варшаву, які павінен з’явіцца да пастра С. Яковюка”³⁰.

Гісторыю вяртання званоў можам прасачыць дакладна на прыкладзе царквы ў Боцьках. Пасля бежанства польскія ўлады не дазволілі адкрыць тут самастойнага прыходу; храм быў прыпісаны, як філія, да Міхайлаўскай царквы ў Бельску. Даведаўшыся, што тры званы боцькаўскага храма трапілі ў Варшаву, прыхаджане ўпаўнаважылі Яна Турковіча старацца іх вярнуць. 23 чэрвеня 1923 г. пасол Якавюк паведамляў з Сойма ў Варшаве, што для атрымання званоў патрэбныя адпаведныя гістарычныя дакументы або пасведчанне настояцеля, а таксама пералік заплаты ў памеры 4500 марак

²⁷ O. G. Sosna, *Rajsk*, „Tygodnik Podlaski” 1988, nr 2, s. 8.

²⁸ Архіў царквы Раждства Прасвятой Багародзіцы ў Бельску Падляшскім, Ліст а. Зіновія Чаквіна а. Васілію Кастыцэвічу ад 04. 07. 1923 г.

²⁹ Шыман Якавюк (1881–1973) – у гадах 1900–1914 быў тэлеграфістай станцыі Беласток, 1914–1918 служыў ваенным; у 1919 г. супрацоўнічаў з Міністэрствам Беларускіх спраў пры Урадзе Літвы, у 1920 г. сакратар Беларускага нацыянальнага камітэту ў Гродне. Пасол на Сойм I склікання; арыштаваны ў 1923 г. і засуджаны ў Беластоку падчас працэсу 45 беларусаў. У снежні 1923 г. перабраўся ў Коўна.

³⁰ Архіў аўтара.

за кілаграм. Адпаведных дакументаў пры царкве не было, як і пастаяннага настаяцеля. Бо дзяржаўныя ўлады не дазволілі тут адкрыць самастойнага прыходу, а толькі філію Міхайлаўскага прыхода ў Бельску. З 1921 г. служыў тут а. Іаан Маркевіч, сын шматгадовага настаяцеля царквы ў Боцьках а. Фелікса Маркевіча³¹.

У 1923 г. а. Іаан Маркевіч, разам са старастай царквы Фёдарам Калішэвічам склалі заяву, у якой напісалі:

*Z powodu działań wojennych wszystkie sprawy archiwalne Boćkowskiej prawosławnej cerkwi zostały zniszczone, według czego opisu dzwonów swoich dać cerkiew nie może. Administracja cerkwi w Boćkach zawiadamia, że przed wojną było wywieziono do Rosji 4 dzwony, z nich 3 prawie iednej wielkości, a czwarty większy i znacznie z iednej strony ma wybity dół, co świadczy, że on był w cerkwi. Nadpis na nim spewnością na słowiańskim jenzyku i o ile w pamięci na nich mają być herby Potockich lub Sapiegi, właścicieli miasta Bociek i fundatorów cerkwi w m. Boćkach.*³²

Жаданне вярнуць званы было вялікае і прыхаджане хутка ўзяліся за збор патрэбных сродкаў. Злажыліся амаль усе праваслаўныя гаспадары. Колькасць сабраных сродкаў у паасобных мясцовасцях выглядае наступным чынам:

- 86 жыхароў Боцькаў сабрала 4 586500 марак
- 61 жыхароў Дубна – 1 677400 м.
- 19 жыхароў Шэшыл – 598000 м.
- 8 жыхароў Дзеціннага – 381000 м.
- 41 жыхароў Кнарыд – 739000 м.
- ад жыхароў Старога Сэла – 475000 м.
- ад жыхароў Нурца – 656500 м.

Агулам сабралі больш за 9 млн марак, з чаго найбольшую суму звыш 4 млн трэба было заплаціць Рымакаталіцкай курыі ў Варшаве. Сюды званы трапілі пасля рэвіндыкацыі. Звыш 2 млн марак боцькаўскі прыход musіў заплаціць для „Ekspozytury Delegacji Polskich Ewakuacyjnej i Specjalnej”, якая непасрэдна займалася рэвіндыкацыяй.

Іншыя вялікія выдаткі (больш 1 млн 300 тыс. марак) датычылі пражывання і харчавання ў Варшаве, на працягу 6 дзён, двух боцькаўскіх мяшчан – Івана Пятровіча Турковіча і Івана Міхайлавіча Турковіча. Столькі часу спатрэбілася, каб аформіць справы, звязаныя з выкупам і транспартам званоў.

Боцькаўскія званы, побач соцень іншых, ляжалі на плячу варшаўскага касцёла Ларэтанскай Багамаці на Празе. Турковічы musілі тут сустрэць і іншыя дэлегацыі праваслаўных прыходаў, якія прыехалі ў Варшаву за сваімі

³¹ Архіў Праваслаўнага прыхода Успення Прасвятой Багародзіцы ў Боцьках.

³² Ibidem.

званамі. Вялікай праблемай для ўсіх быў факт маланкавага абясцэньвання грошай. Калі ў чэрвені 1923 г. выкуп іх кілаграма лічыўся на 4500 марак, дык у кастрычніку таго ж года Эвакуацыйная камісія налічыла ажно 280 тысяч за кілаграм³³.

Выкуп, арганізацыя перавозу і кавальскіх паслуг, звязаных з паўторным прыстасаваннем трох невялікіх званоў (вагою звыш 100 кг) каштаваў боцькаўскаму прыходу амаль 10 млн марак. А былі прыходы, якія стараліся выкупіць нашмат большыя званы. Гэта было яшчэ адным выпрабаваннем збяднелых бежанцаў, якія вярталіся на папялішчы сваіх дамоў.

На заканчэнне можна паставіць пытанне, ці можна было пазбегнуць эвакуацыі царкоўнай маёмасці з праваслаўных храмаў? Можа лепш было пакінуць усё на месцы? Я думаю, што адказ на гэта неадназначны. Калі паглядзім на архіўныя здымкі, зробленыя зараз пасля уваходу нямецкіх войскаў, можам пераканацца, што храмы падвяргаліся зневажэнню. У іх ладзілі лагеры для салдат, стайні для каней. Словам, вялікі непарадак і спусташэнне ў храмах немцы пакідалі па сабе. Некалькі гадоў храмы стаялі без нагляду, пакуль людзі не вярнуліся з бежанства. Аднак страты выкліканыя эвакуацыяй царкоўнай маёмасці былі нашмат большыя за гэтыя.

Bibliografia

Źródła

Русский Государственный Исторический Архив в Санкт-Петербурге.

- Ф. 796, оп. 442, д. 2695.

- Ф. 769, оп. 445, д. 351.

- Ф. 796, оп. 445, д. 773.

Archiwum Parafii Prawosławnej Narodzenia Przenajświętszej Bogarodzicy:

- List o. Zinowija Czakwina do o. Wasilja Kostycewicza z 04. 07. 1923 r.

- *Главная опись Гриневичцкой Свято-Илиинской Церкви и ея ризницы (...) составленная в 1892 г., s. 2.*

Archiwum Parafii Prawosławnej Uśpienia Przenajświętszej Bogarodzicy w Boćkach, dokumentacja, dotycząca powrotu dzwonów.

Wspomnienia Jana Fiedorczuka ze wsi Dubiażyn Gminy Bielsk Podlaski.

Opracowania

Białoruskie Zeszyty Historyczne 1996, t. 2 (6).

Fionik D., *Beženstvo. Doroga i povoroty. 1915-1922*, Studzivody 2015.

Fionik D., *Эвакуацыя царкоўнай маёмасці з Нарвы ў 1915 г.* [w:] *Białoruskie Zeszyty Historyczne* 2002, t. 17.

Fionik D., *Эвакуацыя царкоўнай маёмасці ў 1915 годзе і спробы яе вяртання на прыкладзе Belastoččyny* [w:]

³³ Ibidem.

- Hlebcevič V., *Selo Kleniki pered beženstvom – vo vremâ mirovoj vojny* [w:] *Białoruskie Zeszyty Historyczne* 1995, z. 2 (4).
- Kavèrda S., *Pa razburanyh mâscoh Belarusi* [w:] *Naša Dumka* 1921, nr 9.
- Matus I., *Bieżeństwo z ikoną* [w:] *Przegląd Prawosławny* 1993, nr 10, s. 10-11.
- Minkiewicz J., Kiryluk W., *Kotły na Gościńcu Litewskim*, Studziwody 2018.
- Roszkowski ks. A., *Hodzyszewo. Opis historyczny parafii, kościoła i cudownego obrazu Najświętszej Marii Panny*, Łomża 1928.
- Šaťko E., *Kolokol’nyj zvon Beloj Rusi: tysâčiletie tradicii*, Minsk 2015.
- Sosna o. G., *Rajsk* [w:] *Tygodnik Podlaski* 1988, nr 2.
- Sosna o. G., Troc-Sosna A., *Święte miejsca i cudowne ikony*, Białystok 2006.



П. 1. Званы на станцыі Боркі к. Маладэчна, жнівень 1915 г.;
са збораў Ігара Сурмачэўскага

№ *116/11* ПРЯМОЕ СООБЩЕНИЕ

ПРИВЛДИНСКАЯ ЖЕЛЕЗНАЯ ДОРОГА. ДУБЛИНАТЬ НАКЛАДНОЙ

Станция отправления **НАРЕВКА** № **006479**

Станция и дорога назначения *Москва, Минск* Видовое обозначение **НА ГРУЗЪ МАЛОЙ СКОРОСТИ**

Указание отправителем пути отправления груза *Восточный путь*

Платить за перевозку груза *Владельцу Нарвской Царквы Св. Духа*

Платить за перевозку багажа *Владельцу Нарвской Царквы Св. Духа*

Остаток в суммах за перевозку багажа *Владельцу Нарвской Царквы Св. Духа*

Взнос	Тариф	Указание	Итого	Примечания
		НАИМЕНОВАНИЕ ГРУЗА		
		<i>Икон Царквы св. Духа</i>		
		<i>на перевозку Нарвской Царквы св. Духа</i>		
		<i>№ 116/11</i>		

Объявленная ценность груза

Указано при отправлении

Место и дата отправления *Наревка 10/11/1917*

Подпись отправителя *Д. Д.*

Подпись получателя *Д. Д.*

№ **006479**

1) Наказание перевозчика за повреждение груза
2) Наказание перевозчика за повреждение багажа
3) Наказание перевозчика за повреждение груза при отправлении
4) Наказание перевозчика за повреждение груза при доставлении
5) Наказание перевозчика за повреждение груза при получении
6) Наказание перевозчика за повреждение груза при возврате

1) Провозная плата за все расстояние, кроме платы, указанной в тарифе 2)
2) Провозная перевозочная
3) Провоз отправления товара по ст. 60
4) Плата за отправление в провинцию (ст. 60, Уст.)
5) Станционные расходы
6) Накладной платаж
7) Плата за перевозку наложенных платаж
8) Сборы по отправлениям
9) Перевозка (на перевозку)
10) Отправка вагон (по ст. 60 Уст. Уст.)
11) Плата за ввоз дер. платаж, ввозим. с/б. тариф
12) Возвратные накладные, квитанции на ст. ввозим.
13) Выгрузка
14) Упаковка грузополучателя по ст. 60 Уст. Уст.
15) Возвратные упаковки на ст. ввозим.
16) Простой вагонов и платформ на станции назначения
17) На ст. назначения
18) Простой вагонов и платформ на ст. назначения
19) Хранение на прибытии груза
20) Сборы жел.-дор. гор. ст. на прибытии
21) Государственный сбор
22) Выставление при отправлении
23) Возвратные пакеты, квитанции на ст. отправления
24) Плата за ввоз дер. отпр., ввозим. с/б. тариф
25) Хранение до отправления
26) Простой вагонов и платформ на ст. отправления
27) Сборы на отправлении
28) Таможенные расходы ввозим.
29) За перевозку ввозим.
30) Провоз, уток на ст. отправления или на пути
31) Плата за нарезание вагон. и провинциальной на ст. отправления, или на пути
32) Сборы на ввозу тарифа
33) Сборы жел.-дор. гор. ст. и транзитной
34) Плата за объявление объявить
35) Гор. сбор за плату за объявление объявить
36) Провозка на жел.-дор. дороге
37) Соборный сбор за объявление объявить
38) Страховая премия по перевозке ввозим.
39) Гор. сбор со стороны отправления
40)

Итого

Общая сумма за перевозку груза

Общая сумма за перевозку багажа

Общая сумма за перевозку багажа

II. 2. Квитанция на перевоз званої царквы з Нарвы са станції Нараяўка; з архіва прыхода ў Нарве

24.

В. П. И.
УПРАВЛЕНИЕ
ЯРОСЛАВСКОГО
АРХИЕРЕЙСКОГО ДОМА

№ 181

Въ Тридцатую Церковь
Три Консистория

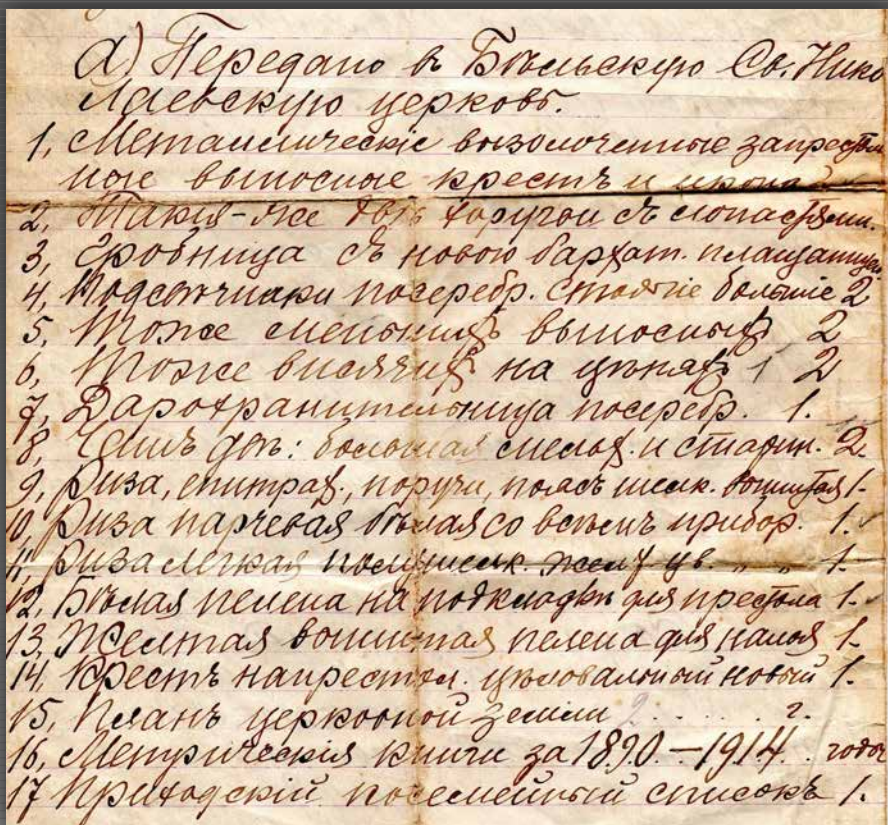
Иерусалим.

Священник Наревская при-
хода, Тридцатая церковь, Бельскаго
уезда, Митрополит Евдокимовский,
по распоряжению Главного
Духовного, направивший церков-
ное имущество в 14 августа,
в Спасский монастырь при
Ярославской Архиепископской
Доме, по Франциске, Кожовле
мужику, с разрешения Яро-
славского Архиепископа Ана-
стасия, и были приняты
по канонам для духовенства,

П. 3. Паведамленне Архіерэйскага дому ў Яраслаўлі з 24 кастрычніка 1917 г.
пра царкоўныя рэчы нараўскай царквы; з архіва прыхода ў Нарве



ІІ. 4. Фрагмент спіску рэчаў царквы ў Грыневічах, складзены ў красавіку 1922 г.
а. Зіновіем Чаквіным; прыватныя зборы



II. 5. Так выглядаў працэс здымання званоў з храма ў 1915 г.; здымак зроблены ў 1950 г. у Рыбалах, падчас падымання звону; з архіва а. Грыгорыя Сасны

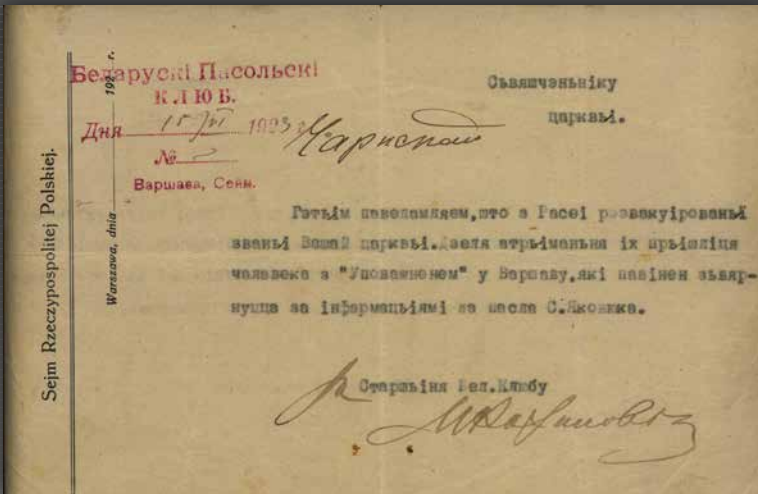
М. Кринки, 21/IV - 4/V 1923г.
Достогимний
и дорогой о. Василий и
София Клементиновна!

Съ удовольствием
спешу выразить на
Вашу благодарность, полу-
ченную мною много вѣра. Да-
же не пишу вамъ отъ
Васъ съ извѣстіемъ и просьбу
мне въ Вашемъ съ очень
обрадованъ. Съ радостью
Всѣмъ спешу сообщать не
даже въ вѣра и часть изъ
Григорій Свѣта, жена моя
когда то Агнатис, кое-ка-
кія-о. Со въ съ Маріей Ана-
нѣею по пріездѣ изъ
Туркестана и наконецъ 13-

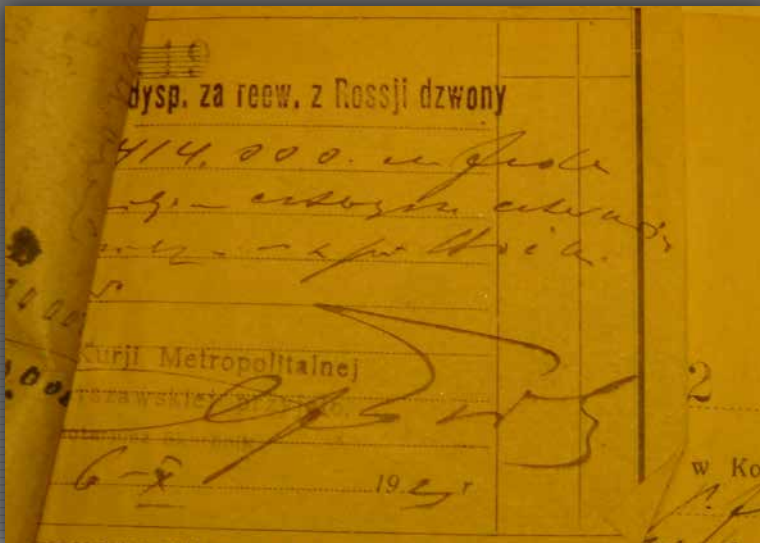
П. 6. Лист а. Зіновія Чаквіна з 21 красавіка 1923 г., пісаны а. Васілію Кастыцэвічу;
з архіва Прачысценскай царквы ў Бельску Падляскім



ІІ. 7. Звон царквы ў Грыневічах, падараваны ў 1751 г. яе настояцелем а. Уладзіславам Шумікоўскім і яго матушкай Анастасіяй; з 1923 г. звон знаходзіцца на званіцы Прачысценскай царквы ў Бельску Падляшкім



II. 8. Паведамленне М. Кахановіча, старшыні Беларускага пасольскага клуба, накіраваны 15 чэрвеня 1923 г. настаяцелю прыхода ў Чорнай Царкоўнай а. Пятру Кузьмюку; архіў аўтара



II. 9. Адна з квітанцыяў, выдадзеных прыходу ў Боцьках на выдачу царкоўных званоў; з архіва прыхода ў Боцьках



Ideologia niszcząca sacrum, czyli o sowieckiej grabieży i dewastacji ikon

Justyna Sprutta

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

STRESZCZENIE

Epoka sowiecka to także epoka grabienia i niszczenia sztuki sakralnej, w szczególności cerkwi i ikon, a w gruncie rzeczy niszczenia nawet samej pamięci o Bogu. sowiecki ikonoklazm sensu largo włączony jest w nową ideologię: socjalistyczną, poczynając od 1917 roku, czyli od rewolucji październikowej. Walcząc z „imperialną przeszłością”, Sowieci walczyli z religią, również przez dewastację i grabież cerkwi i ikon. Artykuł ukazuje w zarysie przebieg tej powiązanej z profanacją walki, zwłaszcza w latach 1917-1938.

Słowa kluczowe: Lenin, Stalin, Sowieci, grabież, dewastacja, ikony, socjalizm

ABSTRACT

Ideology destroying the sacrum – Soviet plunder and devastation of icons

The Soviet era was also an era of the plundering and destruction of sacred art, in particular of churches and icons, and in fact of the destruction of even the memory of God. Soviet iconoclasm sensu largo was incorporated in a new ideology: socialist, beginning in 1917 with the October Revolution. Fighting against the ‘imperial past’, the Soviets fought against the religion, also by devastating and plundering of churches and icons. The article shows in outline the course of the fight in connection with the profanation, especially in the 1917-1938.

Keywords: Lenin, Stalin, Soviets, plundering, devastation, icons, socialism

Ikona ma wiele znaczeń. Na potrzeby mojego opracowania wskażę na jej trzy znaczenia. Po pierwsze, jest obrazem istniejącym w sferze *Sacrum* i *Sacrum* wyrażającym. Stanowi otoczoną czcią „przestrzeń”, w której manifestuje się mistycznie Jej święty Prototyp. Jest „miejszem” dynamicznego uobecniania się przemieniają-

cej łaski Bożej, współdecydującej o teologicznej tożsamości malarstwa ikonowego. Ikonę można też określić jako *quasi*-sakrament odzwierciedlający przed człowiekiem absolutną triadę: prawdę, dobro i piękno. Ikona jest także „miejscem” dialogu Stwórcy ze stworzeniem tudzież jest ona specyficznym *credo* Kościoła. Po drugie, ikoną jest człowiek jako stworzony na Boży obraz i Boże podobieństwo. Będąc ikoną uświęconą obecnością zamieszkującego w nim Ducha Świętego, człowiek jawi się jako żywa *darochranitelnica*, w szczególności wtedy, gdy dążąc wytrwale do chrześcijańskiej doskonałości, manifestuje on samym sobą i swoim życiem Bożą prawdę, dobro i piękno. Po trzecie, ikoną jest Kościół, mianowicie ikoną niebiańskiej Jerozolimy, w którym to Kościele, jako ikonie, konsolidują się zresztą wszystkie, wymienione przed chwilą znaczenia¹.



Sowietnicy grabiący cerkiew pod Moskwą w 1925 roku

¹ Por. H. Paprocki, *Związki pomiędzy ikoną, teologią i liturgią*, „Elpis”, Białystok 2011, t. 13, s. 40. Ibidem, s. 44. Ibidem, s. 46. Por. J. Moskałyk, *Znaczenie wschodniej symboliki cerkiewnej*, „Teologia w Polsce”, Lublin 2010, t. 4, nr 2, s. 225. Por. ibidem, s. 227.

Epoka sowiecka to epoka niszczenia trojako, jeśli chodzi o znaczenia, interpretowanych ikon, a w gruncie rzeczy niszczenia nawet samej pamięci o Bogu. W tym przypadku można mówić o „rozszerzonym ikonoklazmie”: o walce z Kościołem jako ikoną, z autentycznie wierzącym i praktykującym chrześcijaninem jako ikoną i oczywiście z ikoną *sensu stricto*, a u podstaw – o walce z religią rozumianą jako „opium ludu”², bez której to walki sowiecka ideologia już w pierwszej dekadzie XX wieku nie byłaby sobą. W początkach wspomnianego stulecia Włodzimierz Lenin stwierdził, że „każda idea religijna, każda idea Boga, nawet flirtowanie z tą ideą jest niewypowiedzianą nikczemnością”³. Ikona natomiast to nie tylko idea religijna, ale więcej, to „przestrzeń” przemieniającej, czyli przebóstwiającej rzeczywistość łaski Bożej, „miejsce” Teofanii i zbawczego dialogu Boga z człowiekiem. Stąd zrozumiała jest sowiecka wrogość także wobec sztuki cerkiewnej, poczynając od ikony jako świętego, czczonego wizerunku, a kończąc na cerkwi jako naturalnym dla tej ikony środowisku.

Sowiecki „ikonoklazm”, w który wpisywała się nie tyle walka z ikonami, ile kryjąca się w tej batalii walka z Kościołem i poniekąd z samym Bogiem, który to Bóg w bolszewickiej ideologii nie miał prawa istnieć, niósł ze sobą grabież i dewastację ikon, przy czym ocalałe dzięki swojej wartości ikony przenoszono z cerkwi do muzeów, na przykład do muzeów ateizmu. Owa wrogość swymi początkami sięga 1917 roku, w którym wybuchła rewolucja październikowa.

Przejąwszy rządy w Rosji, bolszewicy postanowili wyrugować religię z życia publicznego. Jej miejsce miał zająć tak zwany ateizm państwowy. W tym kontekście należy przywołać następującą wypowiedź Lenina, sugerującą konieczność wyeliminowania rzekomo szkodliwej religii ze sfery publicznej: „Program nasz opiera się całkowicie na naukowym, i to właśnie materialistycznym światopoglądzie. Dlatego wyjaśnienie naszego programu nieodzownie obejmuje zarówno wyjaśnienie prawdziwych historycznych jak i prawdziwych ekonomicznych źródeł otumanienia religijnego. Nasza propaganda nieodzownie obejmuje również propagandę ateizmu [...]”⁴. Szereg zarzutów wobec religii Lenin zawarł w artykule *Socjalizm a religia*, opublikowanym w grudniu 1905 roku⁵. Poleciwszy uniezależnić państwo od Kościoła i ograniczyć religijność do sfery prywatnej, pisał między innymi, obrzucając przy tym religię rozmaitymi epitetami: „Religia jest jedną z odmian ucisku duchowego, który wszędzie dławi masy ludowe, przytłoczone wieczną pracą na innych, biedą i osamotnieniem. Bezsilność klas wyzyskiwanych w walce z wyzyskiwaczami równie nieuchronnie rodzi wiarę w lepsze życie pozagrobowe, jak bezsilność dzikusa w walce z przyrodą rodzi wiarę w bogów, dia-

² W. Lenin, *Socjalizm a religia*, https://www.marxists.org/polski/lenin/1905/12/soc_a_rel.htm (dostęp: 1.11.2021).

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

bły, cuda itp. Tego, kto przez całe życie pracuje i cierpi nędzę, religia uczy pokory i cierpliwości w życiu ziemskim, pocieszając nadzieją nagrody w niebie. Tych zaś, którzy żyją z cudzej pracy, religia uczy dobroczynności w życiu ziemskim, oferując im bardzo tanie usprawiedliwienie ich całej egzystencji wyzyskiwaczy i sprzedając po przystępnej cenie bilety wstępu do szczęśliwości niebieskiej. Religia to opium ludu. Religia to rodzaj duchowej gorzałki, w której niewolnicy kapitału topią swe ludzkie oblicze, swoje roszczenia do choćby trochę godnego ludzkiego życia. Jednakże niewolnik, który uświadomił sobie swoją niewolę i powstał do walki o swe wyzwolenie, jest już tylko na wpół niewolnikiem. Współczesny uświadomiony robotnik, wychowany przez wielki przemysł fabryczny, oświecony życiem miejskim, odrzuca z pogardą przesady religijne, pozostawia niebo klechom i burżuazyjnym bigotom, zdobywając sobie lepsze życie tu, na ziemi. Współczesny proletariata staje po stronie socjalizmu, który wprzęga naukę do walki z religijnym otumanieniem i uwalnia robotnika od wiary w życie pozagrobowe przez to, że jednoczy go do rzeczywistej walki o lepsze życie na ziemi”⁶. Dlatego, zdaniem Lenina, konieczne stało się „oczyszczenie” ustroju politycznego ze - jak określił religię - „średnio-wiecznej pleśni”⁷.



Sobór Chrystusa Zbawiciela w Moskwie

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

Podążając za leninowską wizją, Sowieci rozpoczęli brutalną walkę z ową „pleśnią”. Zaczęto nie tylko dewastować i ogałacać, między innymi z ikon, cerkwie, ale także więzić i mordować duchowieństwo i laikat, a później, również w latach trzydziestych XX stulecia i za rządów Józefa Stalina, masowo deportować do łagrów, pozbawiać praw obywatelskich, utrudniać pozyskiwanie pożywienia i przymuszać do podpisywania deklaracji antyreligijnych. U podstaw tych działań stał cel potraktowany jako priorytetowy między innymi przez Nikołaja Bucharina, współpracownika Lenina, mianowicie: „wysiedlenie bogów ze świątyń i przenosiny do piwnic historii”⁸.

Zadając ciosy Kościołowi, jego duchowieństwu i wiernym świeckim, nie oszczędzono też licznie rozsianych na obszarze Związku Radzieckiego cerkwi, jak również, choć niektóre z nich, mianowicie uznane za wartościowe, ocalały, włączone w muzealne zbiory, ikon stanowiących ich wyposażenie. Wyburzano cerkwie lub przeznaczano je na cele niemające nic wspólnego z chrześcijańskim kultem. Wskutek takiej akcji, na przykład w latach trzydziestych XX wieku w Moskwie, zdewastowano prawie tysiąc cerkwi, pozostawivszy nienaruszonymi jedynie dwadzieścia świątyń. Sowieci wydawali się szczególnie triumfować wtedy, gdy w 1931 roku wysadzili w powietrze najokazalszą, moskiewską świątynię, czyli sobór Chrystusa Zbawiciela, wzniesioną dla upamiętnienia zwycięstwa Rosji nad armią napoleońską. O dewastacji tego soboru zdecydowano w związku z wydaną w dniu 18 sierpnia 1931 roku przez Komisariat Oświaty Publicznej ekspertyzą, gdzie między innymi wskazano, jakie dzieła sztuki sakralnej należy z tego soboru zachować i przekazać je następnie do muzeów. Demontaż soboru rozpoczęto w grudniu 1931 roku, a w dniu 5 grudnia tegoż roku ogołocony ze skarbów sztuki sakralnej sobór zburzono. Na miejscu wyburzonej cerkwi zaplanowano wzniesienie kolosalnego, tak zwanego Pałacu Sowietów, który oczom bolszewików, ze względu na jego monumentalną bryłę i przeznaczenie na wielotysięczne imprezy, jawił się jako gmach poniekąd o podobnym do religijnego charakterze, ale odpowiadającym duchowi „nowej”, sowieckiej teraźniejszości⁹. Cerkwie kojarzono z imperialną Rosją i z religią postrzeganą jako średniowieczny, wymagający skutecznego wykorzenia zabobon. Zresztą, w związku z ogłoszoną dwa lata wcześniej, bo w 1929 roku, przez Stalina tak zwaną bezbożną pięciolatką zamierzano zburzyć do 1938 roku wszystkie cerkwie, mając na względzie wymazanie Boga i tą „drogą” z powszechnej świadomości. Należało bowiem unicestwić rozmaitymi, dostępnymi sposobami religię uchodzącą w sowieckiej ideologii za „relikt przeszłości”¹⁰, stanowiący „przeszkodę” w zaprowadzaniu w społeczeństwie

⁸ *Zabić Boga!*, <https://www.rp.pl/historia/art9280451-zabic-boga> (dostęp: 1.11.2021).

⁹ Por. W. Tomasiak, *Śmierć świątyni*, „Teksty Drugie”, Warszawa 2018, nr 1, s. 244-245. Por. ibidem, s. 253-254.

¹⁰ *Zabić Boga!*, <https://www.rp.pl/historia/art9280451-zabic-boga> (dostęp: 1.11.2021).

nowego ładu. Co więcej, w działania dewastacyjne celowo włączano nawet dzieci i młodzież, na przykład pod hasłem „spalić wiare!” młodzi fanatycy, zrzeszeni w Związku Wojujących Bezbożników, rywalizowali w 1935 roku, w trakcie kampanii walki z Wielkanocą, w spalaniu jak największej ilości ikon¹¹. Z wyjątkową wrogością odnoszono się natomiast zwłaszcza do ikon maryjnych, być może ze względu na silnie rozwinięty kult Matki Bożej na wschodzie Europy, choć przyczyny dewastacji akurat tychże ikon upatrywać można w niezgodności postaci i postawy Maryi z wizją idealnej, sowieckiej kobiety¹². Należy także wspomnieć o sowieckich profanacjach mających miejsce podczas Liturgii Bożej. W latach dwudziestych minionego stulecia specjalnie ochraniać przed reakcją wiernych sowieccy aktywiści zakłócali jej celebrację wtargnięciem do cerkwi, prowokacyjnymi okrzykami: „Niech nas Bóg ukarze!” i opluwaniem ikonostasu, a więc i ikon w nim umieszczonych¹³. Nie ograniczono się jedynie do profanacji cerkwi i ikon. Analogiczny los spotkał również otaczane czcią relikwie: Sowietci sprofanowali na przykład szczątki księcia – świętego Aleksandra Newskiego¹⁴.

Burzenie cerkwi, połączone z grabieżą ich wyposażenia, w tym ikon, postrzegano także, antropomorfizując, jako zadawanie bólu poniekąd samemu Bogu. Tak patrzyli na ów dramat wierni niepotrafiący pogodzić się z utratą wielu miejsc kultu, podczas gdy Sowietci widzieli w owej dewastacji eliminację imperialnego symbolu ucisku. Wierni wyburzanie świątyń porównywali z dręczeniem i zadawaniem ran, odsyłającym do cierpienia Jezusa Chrystusa na Golgocie¹⁵.

Tuż przed wybuchem drugiej wojny światowej, mianowicie w 1938 roku, ocalało w Związku Radzieckim z około 50 tysięcy zaledwie 12 tysięcy cerkwi, a w Moskwie przetrwały jedynie dwie cerkwie. Wraz ze śmiercią Stalina nie zaprzestano dewastacji miejsc sakralnych: w czasach Nikity Chruszczowa ofiarą działań sowieckich padło 15 tysięcy cerkwi i wiele ikon, mimo iż niektóre z tych wizerunków oszczędzono ze względu na ich wartość. Niszczono także mniejsze miejsca kultu, na przykład w piątą rocznicę bolszewickiego przewrotu, w listopadzie 1922 roku, zdewastowano moskiewską kaplicę pod wezwaniem świętego Aleksandra Newskiego, wzniesioną w 1883 roku z zamiarem upamiętnienia zwycięskiej wojny krymskiej. W obwodzie kijowskim natomiast do dnia 20 marca 1937 roku zamknięto 1579 świątyń, w tym prawosławne, pozostawiając czynnymi jedynie 311. Poza tym 90 z 273 przeznaczono na składy zboża, z 590 uczyniono tak zwane zakłady kulturowe, a 756 pozostawiono na pastwę losu, czyli *de facto* na powolne niszczenie¹⁶.

¹¹ Ibidem.

¹² Por. D. Żuk-Olszewski, *Sanktuaria maryjne oazami wolności w zniewolonym świecie*, <https://teologia-polityczna.pl/dariusz-zuk-olszewski-sanktuaria-maryjne-oazami-wolnosc-i-w-zniewolonym-swiecie-tpt-20-> (dostęp: 1.11.2021).

¹³ *Zabić Boga!*, <https://www.rp.pl/historia/art9280451-zabic-boga> (dostęp: 1.11.2021).

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Por. W. Tomasik, *Śmierć świątyni*, s. 248-249.

¹⁶ R. Kuśnierz, *Stalinowska konstytucja z 1936 roku i nadzieje wierzących na sowieckiej Ukrainie na zmianę*



Wyburzenie moskiewskiego soboru Chrystusa Zbawiciela

Budulec pochodzący z cerkwi, po ich wyburzeniu lub rozebraniu, skrzętnie wykorzystywano do innych celów, natomiast niezdeprawowane cerkwie przeobrażano między innymi w magazyny, kolchozowe spichlerze i w muzea ateizmu. Zagrabione z dewastowanych cerkwi ikony, jeśli okazały się wartościowe, nie tylko dostarczano do muzeów, ale najczęściej sprzedawano za granicę. Niszczenie świętych wizerunków chrześcijańskiego Wschodu zdecydował się powstrzymać Stalin, dostrzegłszy polityczną bezcelowość takich poczynań, lecz jednocześnie zakazał malowania nowych ikon.

Przykłady dewastacji ikon można mnożyć. Jednym z nich jest niszczenie przez Sowieców wyposażenia cerkwi w Supraśl, przypomniane w relacji Karola Dobrowolskiego, zapisanej w 1975 roku przez Leszka Krygiera (pisownia oryginalna): „W czasie wojny z bazyliki rozmaite rzeźby, ołtarze, Sowietci rąbali i palili w fabryce, w ‘bani’. Ogrzewali sobie wodę do kąpeli. A z obrazów co na blasie malowane, to wiaderka, to kociołki robili. [...] Nożyczkami wycinał sobie (Sowiec) kociołek, lutował, a na wierzchu widać było namalowanego Chrystusa, albo skrzydełko aniołka [...]”¹⁷. Nie można też nie przytoczyć przykładów powiązanego z dewa-

antyreligijnej polityki bolszewików, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” Lublin 2017, t. 107, s. 201-202.

¹⁷ Cyt. za: J. Maroszek, *Ikonoostas suprański z 1643 r.*, „Białostoczczyna”, Białystok 1996, t. 3, s. 14.

stacją cerkwi sowieckiego profanowania ikon, zamieszczonych w książce *Spotkania z ikonami* Władimira Sołouchina. Sołouchin pisze między innymi: „Piękno, które cienką warstwą zostało rozłożone po całej ziemi rosyjskiej, obecnie zeszkrobano jako pozłótkę i ułożono garstkami. Garść w magazynach Galerii Trietiańskiej (około sześciu tysięcy sztuk), [...] garść w Muzeum Okręgowym w Jarosławiu, garść w Muzeum w Wołogdzie. Po wielkich miastach przyszła pora na pomniejsze miejsciny: tam zostały resztki: Suzdal, jakaś tam Toćma, Szenkursk, Grodziec... Na огоłoconych zaś miejscach pozostały kupy żwiru, burzany, czasem obumarłe, pozabawione kopulastych głów pomieszczenia murowane, gdzie przechowują naftę, owies, paszę dla świń, zdarte skóry cieleńce i baranie”¹⁸. Wspomina on również, następująco, o dewastacji cerkwi w Petrokowie: „W cerkwi gołe ściany. Polichromia olejna ocalała. Cała reszta, nawet ikonostas, czyli te stojaki i poprzeczki, które tworzą gniazdka dla ikon, rzeźba, drewniane kwiaty i ptaki pokryte pozłotą, jak również same ikony – wszystko zwalone na podłogę i porąbane w drobne drzazgi. Szczapy złocisto-szafirowe i złocisto-czerwone utworzyły pagórek, niemalże do połowy wnętrza cerkiewnego. Znakomicie sprawili się cieśle z siekierami”¹⁹. To ostatnie zdanie Sołouchin wypowiada z nieukrywanym sarkazmem. Dopowiedzeniem do opisu tragicznego losu ikon pod „sowieckim butem” niech będą także słowa Jana Pruszyńskiego. Opisując niedolę malarstwa ikonowego na polsko-litewsko-białoruskim pograniczu, badacz ten stwierdza, że począwszy od 1917 roku, Sowieci metodycznie zniszczyli ponad 30 milionów ikon. Przeobrazili oni ikony, wskazuje Pruszyński, w „tarcze strzelnicze, chodniki w kopalniach, materiał na skrzynki do ziemniaków, deski do krajania mięsa. Z ikonostasów [natomiast] budowano latryny. Jedynie niektóre trafiły do tzw. muzeów ateizmu [...]”²⁰.

Ogalać cerkwie i burząc je bądź w najlepszym wypadku zamykając, a także profanując lub niszcząc ikony, sowieccy ikonoklaści dążyli do zbudowania i utwierdzenia na gruzach cerkwi i szczątkach ikon nowego ładu, nowej rzeczywistości, огоłoconej, tym razem publicznie, z wszelkiej religijności. Cerkiew i ikonę kojarzono z dawną, w sowieckim mniemaniu, niesprawiedliwą społecznie, imperialną rzeczywistością, dlatego grabież i dewastacja cerkwi oraz ikon pozwalała niejako posmakować Sowiecom triumfu nad ową poniekąd „niechlubną przeszłością”. Cytowany już wcześniej badacz Tomasik stwierdza, że w ramach sowieckiego ikonoklazmu „zniszczenie znaku może służyć za substytut nieodwracalnego triumfu nad światem, który ten znak miał reprezentować”²¹. Znakami minionego świata jawiły się zatem także cerkiew i ikona. Można nawet tutaj mówić o pewnej martyrologii cerkwi i ikony. Na koniec dopowiem, że ikonoklazm sowiecki,

¹⁸ W. Sołouchin, *Spotkania z ikonami*, Kraków 1975, s. 49-50.

¹⁹ Ibidem, s. 251-252.

²⁰ J. Pruszyński, *Dziedzictwo kultury Polski. Jego straty i ochrona prawna*, T. I, Kraków 2001, s. 318.

²¹ W. Tomasik, *Śmierć...*, s. 244.

mimo iż doczekał się uwzględnienia w dotyczących historii Związku Radzieckiego artykułach, ciągle domaga się szerszego i głębszego, naukowego dopracowania, natomiast mój odczyt stanowi jedynie szkic przybliżający powierzchownie kwestię sowieckiej grabieży i dewastacji ikon, kwestię, którą na większą skalę warto byłoby podjąć w dalszych badaniach.

Bibliografia

Źródła

Lenin W., *Socjalizm a religia*, https://www.marxists.org/polski/lenin/1905/12/soc_a_rel.htm (dostęp: 1.11.2021).

Opracowania

https://pl.wikipedia.org/wiki/Naukowy_ateizm#/media/Plik:Christ_saviour_explosion.jpg (dostęp: 1.11.2021).

https://pl.wikipedia.org/wiki/Sob%C3%B3r_Chrystusa_Zbawiciela_w_Moskwie#/media/Plik:Cathedral_of_Christ_the_Saviour_1903.jpg (dostęp: 1.11.2021).

<https://przystanekhistoria.pl/pa2/tematy/zsrs/67578,Fatima-a-Rosja-Miedzy-mistyka-a-historia.html> (dostęp: 1.11.2021).

Kuśnierz R., *Stalinowska konstytucja z 1936 roku i nadzieje wierzących na sowieckiej Ukrainie na zmianę antyreligijnej polityki bolszewików*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, Lublin 2017, t. 107, s.199-212.

Maroszek J., *Ikonoostas supraski z 1643 r.*, „Białostoczczyzna”, Białystok 1996, t. 3, s. 3-15.

Moskałyk J., *Znaczenie wschodniej symboliki cerkiewnej*, „Teologia w Polsce”, Lublin 2010, t. 4, nr 2, s. 221-232.

Paprocki H., *Związki pomiędzy ikoną, teologią i liturgią*, „Elpis”, Białystok 2011, t. 13, s. 39-58.

Pruszyński J., *Dziedzictwo kultury Polski. Jego straty i ochrona prawna*, T. I, Kraków 2001.

Sołouchin W., *Spotkania z ikonami*, Kraków 1975.

Tomasik W., *Śmierć świętyńi*, „Teksty Drugie”, Warszawa 2018, nr 1, s. 240-258.

Żuk-Olszewski D., *Sanktuaria maryjne oazami wolności w zniewolonym świecie*, <https://teologiapolityczna.pl/dariusz-zuk-olszewski-sanktuaria-maryjne-oazami-wolnosci-w-zniewolonym-swiecie-tpct-20-> (dostęp: 1.11.2021).

Ilustracje

1. *Sowieci grabiący cerkiew pod Moskwą w 1925 roku* [źródło: <https://przystanekhistoria.pl/pa2/tematy/zsrs/67578,Fatima-a-Rosja-Miedzy-mistyka-a-historia.html> (dostęp: 1.11.2021)].

2. *Sobór Chrystusa Zbawiciela w Moskwie* [źródło: https://pl.wikipedia.org/wiki/Sob%C3%B3r_Chrystusa_Zbawiciela_w_Moskwie#/media/Plik:Cathedral_of_Christ_the_Saviour_1903.jpg (dostęp: 1.11.2021)].

3. *Wyburzenie moskiewskiego soboru Chrystusa Zbawiciela* [źródło: https://pl.wikipedia.org/wiki/Naukowy_ateizm#/media/Plik:Christ_saviour_explosion.jpg (dostęp: 1.11.2021)].

и да... и БАТЕ... Бо
ла... СЛАВА ТЕ БЪ...
же... НА... ЛИ
... РА
... ми БЪ...
... ТЕ... НА
... КА
... по... КА
... СА
... СНА

Міграційні процеси і штучні переміщення українських і білоруських нотних ірмологіонів

Юрій Ясіновський

Український Університет Католицький у Львові

STRESZCZENIE

Migracja i sztuczne przemieszczenia ukraińskich i białoruskich irmologionów

Українські і білоруські ірмологіони нотові XVI – poł. XIX w. stanowiły niezbędny element liturgii i funkcjonowały jako podręcznik do nauki w jurysdykcyjnych granicach metropolii kijowskiej. Owe księgi bardzo mocno były związane z miejscem swego powstania, dając wyraz wysokiemu poziomowi duchowości i sztuki swego regionu. Badanie pochodzenia i migracji owych ksiąg pozwala scharakteryzować środowiska ich powstania i funkcjonowania, poznać zawodowy status i społeczny portret kopistów i wykonawców śpiewów liturgicznych. Dzięki obecności w irmologionach szerokiego spektrum informacji – począwszy od użytych tytułów po marginalia kopistów i wykonawców – można odtworzyć szeroki kontekst, opowiadający o stworzeniu, formach użytku i przemieszczeń irmologionów. Dzięki temu stają się możliwe poznanie sieci ośrodków artystycznych wyznaczających tradycję śpiewu liturgicznego na Ukrainie i Białorusi oraz poznać drogi przyływu tradycji muzycznej poza granicami własnego etnosu, przede wszystkim w Rosji i Mołdawii i Wołoszczyźnie. W XIX wieku piękno rękopisów muzycznych stało się przedmiotem zainteresowań wśród kolekcjonerów, kościelnych placówek muzealnych, państwowych bibliotek, muzeów i archiwów, co się stało przyczyną migracji rękopiśmiennych irmologionów poza granicę swego naturalnego obszaru kulturowego.

Słowa kluczowe: ukraińskie i białoruskie ірмологіони, рękопісы музyczne, pochodzenie рękопісów, przemieszczenie рękопісów, migracja zbiorów bibliotecznych, tradycja музyczna Kościoła Wschodniego

ABSTRACT

Migration and artificial relocation of Ukrainian and Belarusian irmologions

Ukrainian and Belarusian note irmologions of the 16th to mid-19th centuries was an indispensable part of liturgy and functioned as a textbook for learning within the jurisdictional boundaries of the Kyiv metropolis. These books were very strongly connected with the place of their origin, expressing the high level of spirituality and

art of their region. The study of the origin and migration of these books allows us to characterise the environments of their creation and functioning, to get to know the professional status and social portrait of the copyists and performers of liturgical chants. Thanks to the presence of a wide range of information in the irmologions - from the titles used to the marginalia of copyists and performers - it is possible to reconstruct a broad context telling the story of the creation, use and movement of the irmologions. This makes it possible to get to know the network of artistic centres marking the tradition of liturgical singing in Ukraine and Belarus, and to learn about the ways in which the musical tradition flowed beyond the borders of one's own ethnos, primarily in Russia and Moldavia and Wallachia. In the 19th century the beauty of musical manuscripts became an object of interest among collectors, church museums, state libraries, museums and archives, which became the reason for the migration of manuscript irmologions beyond the borders of their natural cultural area.

Keywords: Ukrainian and Belarusian irmologions, musical manuscripts, origin of manuscripts, migration of library collections, musical tradition of the Eastern Church

Вивчення території походження та розповсюдження ірмолоїв сприяє глибшому розумінню середовища їх виникнення та побутування, пізнати професійний статус і соціальний портрет переписувачів і практиків літургійного співу. Особливо вдачним матеріалом в опрацюванні такого напрямку студій над слов'янською рецепцією візантійської церковної монодії є власне українсько-білоруські ірмологіони. Завдяки присутності у досліджуваних рукописах титуляріїв і великої кількості маргінальних записів їх як писарів, так і співців-практиків, які вимальовують яскраву панораму їх створення, побутування і штучних територіяльних переміщень. Це створює важливі передумови для виявлення активних творчих осередків гимнографічної культури в Україні та Білорусі, шляхів розповсюдження українсько-білоруської сакральної монодії за межами їх етнічних земель, насамперед в Росії та Молдово-Волощині.

Українсько-білоруський Ірмолой є унікальним літургійним півчим збірником, тобто єдиним збірником різних жанрів і служб, об'єднаних в одній книзі. Тож найменування „Ірмолой” фактично є умовним, бо книга містить не лише власне ірмоси, але й стихири, кондаки, канони, піснеспіви октоїха, добового богослуження, окремих треб та ін. У Київській митрополії ірмологіони спершу нотувалися кулизмяною (невменною)¹ нотацією й одним з останніх з яких був Лаврівський кінця XVI ст., мабуть галицького чи волинського походження². Тоді ж наприкінці XVI ст. утверджується нова

¹ Вживаємо місцеве найменування невменної нотації – *кулизмяна* (від однієї з показових невм *кулизма*), тоді як в Московії вживалася й продовжує вживатися назва *знаменна* або *крюкова*.

² *Лаврівський невменний Ірмологіон кінця XVI століття: Факсимільна публікація, коментар*,

лінійно-мензуральна нотація, яка одразу ж повністю і на всьому білорусько-українському культурному просторі витіснила невменну. Отож досліджувані нами нотолінійні ірмолої є однотипними збірниками – як за структурою, зовнішнім виглядом, типом художнього декору, так і за формою нотопису і мелодичним змістом, віддзеркалюючи літургійну півчу практику Київської митрополії

Ірмолоям³ загалом не були властиві великі міграційні рухи. Навпаки, переважна їх більшість була міцно прив'язана до території свого виникнення, якими, зокрема, є ірмолої колишньої Перемиської єпархії (див. про цю колекцію нижче).

Один з найдавніших ірмолоїв, який напевно був створений у Львові наприкінці XVI ст.⁴, ніколи не покидав рідного міста. Маргінальний запис на початкових аркушах засвідчує: «Року 1649 м[ісяця] іюля дня 23 сію книгу ркеомую Ірмолой наонадал раб б[о]жий Іоан Третецкий за отпушення грехов своих до церкви Іоанна Б[о]гослова на подзамчу Львовском в опеку Братства тоя ж церкви вѣчними часы, тр» (Львів, ЛНБ, МВ 50, арк. 1–9). Пізніше рукопис потрапив до львівського Онуфрїївського монастиря, що знаходився неподалік згадуваної в записі церкви Івана Богослова, звідки 1940 року надійшов до місця сьгоднішнього знаходження.

Інший львівський Ірмолой, створений 1679 року у Львові, у XIX ст. знаходився в селі Мшана під Львовом: «Сия книга ерея Юрія пречестнаго господина отца мшанского. Кто бы еи украд проклят будет. Сия книга пріданая до церкви мшанской до храму Успенія пресвятои Бци кто бы еи украд прокля[т] будет от рода и в род» (Львів, ЛНБ, ОН 235, арк. 66 зв.). На початку XX ст. цей рукопис все ще знаходився у Мшані, про що засвідчує запис священника Вігоринського, а в 20–30-тих роках XX ст. рукопис потрапив до ігумена Унівської лаври Климентія Шептицького, а після його арешту та вислання в Сибір була передана до Львівсько бібліотеки Академії Наук ім. В. Стефаника (ЛНБ).

Ірмолой 1777 р. (ЛНБ, БА 4) було створено в селі Мизове на Волині і в 30-х роках минулого століття з цього ж села рукопис надійшов до бібліотеки Львівської Богословської Академії, а по війні до ЛНБ. Подібно Сасівський ірмолой (Львів, НМЛ, Q 14) надійшов до Національного музею у Львові з того ж таки Сасова, де був переписаний 1722 року. Очевидно, у Софійському соборі постійно знаходився пергаміновий (!) Ірмолой середини XVII ст. який,

дослідження / підготував Юрій Ясіновський, за участі Марії Качмар, редактор Крістіан Ганнік / Інститут церковної музики УКУ [=Київське Християнство, т. 18; Історія української музики, вип. 26]. Львів: УКУ 2019.

³ Вживаємо дві рівнозначні цього півного збірника: самоназву Ірмолой, яка утвердилася в Київській митрополії ранньомодерної доби, та власне грецьку Ірмологіон, якою також нерідко оперували її писарі. В Росії поширилася назва самоназва Ірмології.

⁴ Ю. Ясіновський, *Львівський ірмолой кінця XVI – початку XVII століття – найдавніша нотолінійна пам'ятка церковної монодії // Калофонія, 1 (2002) 256–272.*

ймовірно, і був тут створений⁵ (Києво-Печерський іст.-культ. заповідник, Кн. 2097) Декілька ірмолоїв першої половини XIX ст., що були переписані у Києво-Печерській лаврі, також не покидали стін цієї обителі (там само, Кн. 855, Кн. 879, Кн. 2082, Кн 2087, Кн 2874). Три ірмолої, створені у Супрасльському монастирі, знаходилися у практичному вжитку в цій обителі аж до середини XIX ст., а опісля в числі всієї бібліотеки були перевезені до Вільнюса, де й зберігаються до сьогодні.

Тому не випадково, що у львівських сховищах знаходяться головню галицькі ірмолої⁶, в Ужгороді — закарпатські, у київських — наддніпрянські, у бібліотеці Перемишльської капітули — Надсяння та Лемківщини, а у Вільносі та Мінську — білоруські.

Тож колекції Львова, Ужгорода, Києва, Мінська й Вільнюса є одночасно територіяльними збірками ірмолоїв, бо переважна їх більшість походить з навколишніх міст, містечок і сіл. Тому, наприклад, в Україні, з одного боку, майже немає білоруських ірмолоїв⁷, як і українських у Вільносі та Мінську⁸.

⁵ За записом на арк. 1–10 рукопис 1854 року належав до бібліотеки Києво-Софійського собору. Компактний зміст рукопису промовляє за його кафедрально-парафіяльне походження, а не монастирське; перепис на пергаменті високої якості, рідкісному матеріалі для XVII ст., підтверджує наше припущення про створення цієї пам'ятки при митрополичій кафедрі, ймовірно, за часів Петра Могили. Тож цей Ірмолой, мабуть, постійно знаходився у Софійському соборі і ніколи не покидав його стін аж до 20-х років минулого століття, коли після закриття собору був переданий до Києво-Печерського культурного заповідника.

⁶ Так, у Львові в ЛНБ із 145 ірмолоїв всього вісім німцевого походження: НТШ 235 походить з Сумщини (закуплений НТШ 1911 р. у Києві через Михайла Грушевського); Ірмолой 1699 р. (БА 254) був переписаний у Києві, а інший Ірмолой 1699 р. (Петр. 123) був переписаний, очевидно, у містечку Сосниці на Чернігівщині; чотири ірмолої передав до бібліотеки НТШ у Львові Гіядор Стрипський з Закарпаття (ще один Ірмолой від Стрипського сьогодні зберігається у Центральному державному історичному архіві у Львові); Ірмолой першої половини XVIII ст. походить з Антопольського василіяньського монастиря на Берестейщині (НТШ 427), то, ймовірно, є білоруським, хоч південна частина цієї землі була заселена переважно українцями.

⁷ У Національному музеї у Львові (НМЛ) теж знаходяться лише декілька білоруських ірмолоїв: першої чверті XVII ст. О 44), придбаний 1909 р. з колекції О. Єльського у Мінську та Ірмолой, переписаний ієромонахом Пахомієм Паценком 1669 р. у Слуцькому Свято-Троїцькому монастирі (О 25), час і обставини надходження до Львова залишаються невідомими (див.: Н. Сиротинська, *Репертуар Слуцького ірмологіона Пахомія Паценки из собрания Львовского национального музея // Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalbos, kultūros ir raštijos tradicijos / Lietuvių kalbos institutas. Vilnius 2009, с. 401–414*). У Києві в Національній бібліотеці України ім. В. Вернадського (НБУВ) є два білоруські ірмолої Супрасльський і Богдана Онисимовича 1598–1601 рр. (I, 5391) та Жировицький з бл. 1649 р. (I, 3367). Якщо кодкс Богдана принаймні з середини XVII ст. потрапив до Києва, то в Жировицькому титулярії втрачений і де створений невідомо. 1661 р. рукопис вклав до Жировицького монастиря Іоан Колбека і тут він зберігався до середини XIX ст., з якого, між іншим, користав 1731 р. семінарист „родом з України” і дописав декілька піснеспівів з ремаркою „украинское”. Пізніше з невідомих причин рукопис був замураваний в стіну однієї з келій монастиря й пізніше відкритий і переданий до бібліотеки Супрасльського монастиря (*запис на верхньому форзаці*). Пізніше Жировицького ірмолой потрапив до рук якогось М. С. Бистрицького, який 1930 р. передав цінний рукопис київському мистецтвознавцю Миколі Макаренку, а той 1934 р. віддав його до Всенародної української бібліотеки Академії Наук (сьогодні НБУВ).

⁸ Так, у сховищах Мінська не віднайдено жодного українського Ірмолая, а у Вільносі всього два

А це має велике значення для вивчення локальних рецепцій українсько-білоруської церковної монодії.

До своїх місць створення також були прив'язані українсько-білоруські ірмолої, переписані в Росії, які практично не покидали своїх рідних стін, звідки й потрапили до сучасних фондів збереження. Так, Ірмолой 1673 р., переписаний білорусом „полочаницем“ Гавриілом Аранесовичем у Сава-Сторожевському монастирі під Москвою⁹, наприкінці ХІХ ст. разом з іншими нотними рукописами цього монастиря надійшов до Синодального училища церковного співу у Москві, а тепер у складі цієї великої і дуже цінної колекції півчих рукописів знаходиться ГИМ (Син. певч. 172). Подібно два таких ірмолої, що були створені у московському Ново-Спаському монастирі, надійшли до цього ж училища і з того ж таки монастиря (Син. певч. 29-а і 29-б). Примітно, що переписування й розповсюдження українсько-білоруських ірмолоїв в Росії мало дуже обмежену територію й включало здебільшого монастирі Москви та її околиць, а пізніше в Санкт-Петербурзі (Придворна капела та Александро-Невська лавра), де найчастіше вимушено чи добровільно проживали українці й білоруси. Окремі списки створені в Тверському Желтиковому монастирі (ГИМ, Син. певч. 13), у Переяславлі (РНБ, Пог. 391). Переважно всі ці рукописи постійно залишалися у цих російських обителях і не поверталися в Україну чи Білорусь, за винятком ірмолоїв Артемія Компайського та Гавриїла Головні, які ще у ХVІІІ ст. надійшли до Києва (НБУВ, І, 5552; ДА 351 П.). Відсутність маргінальних записів та слідів частого вжитку свідчать, що ці книги перебували поза російською літургійною практикою й були створені українсько-білоруськими емігрантами для власних потреб і нагадували їм рідні церковні напиви.

Та окремі ірмолої мають багату міграційну історію, пов'язану з творчою активністю окремих церковно-музичних діячів. Так Ірмолой, переписаний ієромонахом Йосифом Крейницьким (родом з лемківського села Гладишева) 1677 року Лаврівському монастирі на Підгір'ї, тепер Львівської обл. (РНБ, Тит. 1902). Це другий переписаний ним Ірмолой, що був створений як доповнення до переписаного там само раніше 1673 р. (НМЛ, Q 361). Згодом рукопис 1677 р. належав, ймовірно, Дмитрові Тутталу, який в останні роки свого життя був ростовським митрополитом (†1709). 1882 року Ірмолой був придбаний „на ярмарку“ у тому ж таки Ростові Великому купцем і колекціонером давніх

(Бібліотека АН Литви ім. Врублевських, F-19- 125 і 126).

⁹ Москва, ГИМ, Син. певч. 172. Гавриїл Аранесович походить з Полоцька, постриг прийняв у Чернігівському Ілинському монастирі, де архієп. Лазар Баранович 1667 р. висвятив його на дякона; в ієромонахи висвячений в Сава-Сторожевському монастирі 1669 р., де й переписав свого Ірмолая в 1673 р. (назвав його „стихиральник“) і 1677 р. вклав його в цей сам монастир (див.: Ю. Ясиновський, *Нотний Ірмолой Гавриїла Аранесовича як пам'ятка східнослов'янських музичних зв'язків* // *Бібліографія українознавства*, вип. 2: *Бібліографія та джерела музикознавства*. Львів 1994, с. 20-23).

рукописів Андрієм Титовим. Дмитро Туптало дуже любив церковний спів і був автором близько двох десятків духовних пісень. Очевидно, рукопис потрапив до нього ще в Україні, можливо, від самого Йосифа Крейницького, який, після Лаврської обителі та священництва у Винниках біля Львова (1680 р.) став ігуменом Гадяцького Красногорського Миколаївського монастиря¹⁰.

Місця перепису й побутування нотолінійних ірмолоїв добре локалізують великі центри півного мистецтва в Україні – монастирі й собори Києва (Печерська лавра, монастирі Михайлівський Золотоверхий, Видубицький, Межигірський Преображенський, Богоявленський братський, Пустинно-Миколаївський, Фролівський Вознесенський, Софійська катедра, Десятинна церква, Воскресенська на Подолі), Чернігова й Чернігівщини (Ілинський в Чернігові, Крупницький Батуринський, Ніжинський Благовіщенський, Новгород-Сіверський Спаський, міста й містечка Носівка, Сосниця, Прилуки, Ніжин), Волині¹¹ (монастирі Зимненський, Загорівський, Почаївський, Білостоцький (під Луцьком), катедри і церкви Володимира, Луцька, Милянович, Турійська), Курязький Преображенський під Харковом, Полтавський Хрестовоздвиженський, Манявський скит на Підкарпатті, Унівський, Словітський, Підгорецький, Волсвинський, Домашівський на Львівщині, колишньої Перемишльської єпархії (Крехівський, Спасівський, Лаврівський монастирі, міста й містечка Перемишль, Каньчуга, Лежайськ, Ярослав, Волож) та ін. В Білорусі – монастирі в Супраслі, Мінську, Вітебську, Жировичах Вільнюсі та ін. Тут діяли школи церковного співу, в яких для навчальних потреб переписувалися ірмолої, редагувалися й творилися нові напіви, виховувалися музично-педагогічні кадри для ширших потреб літургійної практики.

У XIX ст. поширилась практика колекціонування давніх рукописів: єпархіальними бібліотеками, бібліотеками світських закладів, приватними особами. Від тоді розпочалися активні переміщення рукописів і цілих колекцій як в межах певних локальних територій, так і за їх межі. Цілеспрямованою збирацькою практикою півчих рукописів зайнялося новостворене наприкінці XIX ст. в Москві Синодальне училище церковного співу. В інвентарній книзі Училища, записи в якій вели директори Степан

¹⁰ Ю. Ясіновський, *Соціальна функція українських нотних Ірмолоїв // Рукописна та книжкова спадщина*, 2. Київ 1994, с. 67–69.

¹¹ Територіальна збірка волинських ірмолоїв формувалася у Волинському єпархіальному древлехранилищі – спершу у Володимирі-Волинському, перед початком Першої світової війни її перевезли до Житомира як нового центру Волинської єпархії, а вже в часі війни вона опинилася в Харкові, де сьогодні зберігається у Харківській науковій бібліотеці. Невеличкі колекції волинських ірмолоїв у міжвоєнний час сформувались у Луцьку та Острозі, які частково збереглися у Луцькому обласному краєзнавчому музеї та Острозькому історико-культурному заповіднику. Окремі рукописи з Волині, Холмщини та Підляшшя ще в XIX ст. опинилися у приватних та державних зібрання Москви та Петербургу.

Смоленський та Василій Металлов, свящ. і регент Димитрій Аллеманов¹² можна знайти чимало вписаних до цього каталогу цілих колекцій півчних рукописів — наприклад з Полтавського єпархіального *древлехранилища*¹³ та ін.

Та загалом нотні ірмолої мало цікавили російських колекціонерів, оскільки це були нотні кодекси, до того записаних незрозумілою для них київською квадратною нотою. Виняток складали гарно оздоблені ірмолої — наприклад білоруса ієромонаха-василіянина Тарасія другої чверті XVII ст., переписуваного ним у монастирях Мінська, Вільнюса і Жирович, якого придбало московське „Общество любителей древней письменности” (Москва, РГБ, ОЛДП, 248). Подібно бачимо і в колекції князя Павла Вяземського, де зберігається український Ірмолой середини XVIII ст. з барвистими ілюстраціями на полях, зокрема, музичних інструментів, часто з гумористичним відтінком.

1914 р. вдова проф. Чернівецького університету Омеляна Калужняцького продала в Росію багату колекцію кирилических рукописних книг і фрагментів, серед яких є три нотолінійні ірмолої (сьогодні колекція зберігається в БРАН в Петербурзі¹⁴). З цих рукописів відзначимо насамперед Ірмолой, переписаний і майстерно оздоблений Константином Білінським у містечку Каньчуга 1691 р. (нині Підкарпатське воев. в Польщі)¹⁵. Вдалося віднайти ще один Ірмолой цього писаря і маляра-ілюстратора, створеного, очевидно, в Каньчугі в останній чверті XVII ст. (НМЛ, О 9)¹⁶. Віднайдено також дещо давніший Ірмолой, переписаний в цій же Каньчугі 1673 р. „бакалавром” Михайлом Подлузьким (переписав частину рукопису)¹⁷. Тож

¹² Москва, ГИМ, *Каталог собрания знаменных и нотных певческих рукописей Синодального училища церковного пения* (инв. 76014).

¹³ Москва, ГИМ, Син. певч., №№ 343–348.

¹⁴ Ю. Ясиновський, *Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої 16–18 століть: Каталог і кодикологічно-палеографічне дослідження*, ред. Ярослав Ісаєвич, Олександра Цалай-Якименко [=Історія української музики, вип. 2: джерела / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України]. Львів: Місіонер 1996, с. 242–243 (БРАН, Калужн. 15), с. 390, № 761 (БРАН, Калужн. 65), с. 204–205, № 226 (Калужн. 67). Вперше кирилическі рукописи описав та опублікував каталог український філолог Олександр Багрій (див.: А. Багрий. *В защиту ценностей духа: Из отчета по сохранению памятников старины, искусства и культуры в районе военных действий*. Самара 1918). Серед пергаментних уривків в колекції Калужняцького згадується також 1 арк. невменного Стихираря XII ст., знайденого Професором в якомусь скитику над Дністром (див.: *Пергаментные рукописи библиотеки Академии Наук СССР: Описание русских и славянских рукописей XI–XVI веков* / уклад. Н. Ю. Бубнов, О. П. Лихачева, В. Ф. Покровская. Ленинград: Наука 1976, с.15; Ю. Ясиновський, *Візантійська гимнографія і церковна монодія в українській рецепції ранньомодерного часу* / ред. Крістіян Ганнік, Ярослав Ісаєвич [=Історія української музики: Дослідження, вип. 18 / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України]. Львів 2011, с. 91).

¹⁵ Ю. Ясиновський, *Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої*, с. 242–243, № 316 (Калужн. 15).

¹⁶ Там само, с. 201, № 216.

¹⁷ Ю. Ясиновський. *Десять ірмологіонів краєзнавчої бібліотеки Анатолія Недільського* відп. ред.

в Каньчусі в другій половині XVII ст. діяли потужні церковно-співоча та малярська мистецькі школи.

Значна кількість українсько-білоруських ірмолоїв була зібрана у Придворній півчій капелі в Петербурзі, яка сьогодні зберігається в РНБ в Петербурзі в одноіменному фондi. Окремі ірмолої з Капели потрапили в інші книгозбірні – наприклад білоруський 1741–1744 рр. з Іоано-Богословської церкви у Вітебську, який чудово прикрасив Іоан Ропалеський, та український середини XVIII ст. були передані до Російського інституту історії мистецтв¹⁸. Ці рукописи привозили з собою для навчання і практики літургійного співу численні співці-емігранти з Білорусі та України. А деякі з них були переписані в Капелі цими ж співцями.

Великих переміщень і втрат рукописні ірмолої зазнали під час Першої і Другої світових воєн. Російський історик культури Александр Рогов опублікував окрему працю про малі периферійні збірки, більшість яких були переміщена чи втрачена, де серед інших згадуються й українсько-білоруські ірмологіони¹⁹. Так, він згадує про білоруський Ірмолой, створений 1648 р. в Кутейнському монастирі, який згодом потрапив до Вознесенського жіночого монастиря у Смоленську, де рукопис зберігався до XIX ст.²⁰ За інформацією білоруської музикознавчині Ірини Герсимової-Базильової, яка сьогодні проживає в Петербурзі, деякі ірмологіони з Кутейнського монастиря пізніше опинилися у московських монастирях, і підготувала на цю тему окрему статтю²¹.

Дещо з того, що Рогов вважав втраченим, нам вдалося віднайти – наприклад, Ірмолой, відомий за описом Володимира Перетца²², сьогодні зберігається у Державному музеї Білорусії під № 459. Очевидно, загинули цінні колекції Харківського історичного музею, ірмолої якого вивчали Павло Жолтовський (1904-1986)²³ та Олександр Дзбановський (1870-1938)²⁴;

Андрій Ясіновський [=Записки краєзнавчої бібліотеки Анатолія Недільського, вип. 1; Історія української музики, вип. 21: Джерела] / Український католицький університет, Інститут літургійних наук]. Львів: В-во Львівської політехніки 2014, с. 19–23, № 2.

¹⁸ Ю. Ясіновський, *Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої*, с. 393–394, № 770; с. 416, № 842.

¹⁹ А. І. Рогов, *Сведения о небольших собраниях славяно-русских рукописей в СССР*, Москва 1962.

²⁰ Там само, с. 167, № 286; див. також: Ю. Ясіновський, *Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої*, с. 125, № 49.

²¹ І. В. Герасимова, *Певческая культура Киевской митрополии в литургической практике Ново-Иерусалимского монастыря 2-й половины XVII века* (в друці).

²² В. Н. Перетц, *Рукописи библиотеки Московского университета, самарских библиотеки и музея и минских собраний*, Ленинград 1934, с. 189, № 139; пор.: А. Рогов. *Сведения о небольших собраниях*, с. 12.

²³ П. Жолтовський, *Українська книга та її оздоблення*, Київ 1926.

²⁴ Див.: *Листи Олександра Дзбановського до Антоніна Преображенського* / Санкт-Петербург, РГИА, ф. Преображенского (№ 1109), оп. 1, од. зб. 94.

Чернігівського²⁵, Полтавського і Катеринославського²⁶ музеїв та ін. Вважається, що їх вивезли німці в часи окупації, проте, наприклад, фонди Полтавського музею згоріли ще на початку війни 1941 р. до захоплення міста німцями. Нам вдалося віднайти лише два ірмолої, що були вивезені німцями з України: Ірмолою Кирила Канчужького з Бібліотеки Львівського університету, який пізніше чомусь був переданий до Польщі і сьогодні зберігається у Бібліотеці Народовій у Варшаві (Ш. 12693), та Ірмолою, повернутий в Україну 1948 року і переданий до Історичної бібліотеки у Києві (2/и-82, 270), але невідомим залишається попереднє місце його знаходження. Американська дослідниця Патриція Грімстед Кеннеді спільно з Геннадієм Боряком опублікували огляд втрачених і вивезених з України рукописних фондів під час Другої світової війни²⁷, серед яких, можливо, були й нотні ірмолої.

Після Другої світової війни сумна доля спіткала багатющу бібліотеку Перемиської греко-католицької капітули, яку перевезли до Варшави, де рукописи, в тому майже 70 (!) рукописних ірмолоїв були передані до відділу спеціальних зібрань Бібліотеки Народової, де розпорошилися в одній великій колекції кирилических рукописних книг. Тому дуже добру справу зробив нині покійний працівник бібліотеки Анджей Кашлей, який опублікував каталог рукописів Перемиської збірки²⁸. Стародруки латинкою, в тому й інкунабули, та видання XIX ст. розпорошилися по різних закладах Польщі, історію якої сьогодні плідно вивчає львівська дослідниця Маргарита Кривенко²⁹.

Такою є доля і недоля рукописних українських і білоруських ірмолоїв XVI – середини XIX ст.

Наприкінці хочу ще раз наголосити на одній дуже важливій сутності українсько-білоруських нотованих ірмолоїв. Всі вони створювалися під омофором Київської митрополії, що й визначало їх особливості та оригінальність на всьому візантійсько-слов'янському релігійному просторі в структурній організації, репертуарі та мелодичному змісті (напівів). Навіть реформа нотації в XVI ст. не внесла зміни у сутність ірмолоїв, які сформувалися ще в невменній грековізантійського походження нотації і плавно без жодних потрясінь перейшли в нотацію новоєвропейську лінійно-мензуральну. Тобто

²⁵ Б. Гринченко, *Каталог музею українських древностей В. Тарновського*, т. 2. Чернигов 1900, с. 232, № 4.

²⁶ В. Трипольский, *Полтавское епархиальное древлехранилище*, Полтава 1909; В.Перетц, *Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Полтаву и Екатеринослав* // *Университетские известия* (1911/2) 43–48.

²⁷ Патриція Грімстед Кеннеді, за участю Геннадія Боряка, *Доля українських культурних цінностей під час Другої світової війни*, Львів 1992.

²⁸ *Inwentarz rękopisów Biblioteki Kapituły Grekokatolickiej w Przemyślu* / opracował Andrzej Kaszlej [=Inwentarze rękopisów Biblioteki Narodowej, 2]. Warszawa: Biblioteka Narodowa 2011.

²⁹ Див., зокрема: Маргарита Кривенко, *Бібліотека Перемиської греко-католицької капітули у світлі архівних матеріалів м. Любліна* // *Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаника*, 1. Львів, 2009, с. 544-570.

політичні кордони Великого Князівства Литовського чи Речі Посполитої, Московської держави та Австрії, Угорщини чи Румунії не визначали сутності цих нотованих рукописів, а власне київська релігійно-мистецька спадщина єднала літургійно-співочу традицію у межах всієї митрополії.

Bibliografia

Архівні джерела

Вільнюс, Бібліотека АН Литви ім. Врублевських, F-19- 125, F-19- 126.

Київ, Києво-Печерський історико-культурний заповідник, ф. Кн., № 855, 879, 2082, 2087, 2097, 2874, I, 5552.

Київ, Наукова бібліотека України ім. В. Вернадського, ф. I, 3367, I, 5391; Духовної Академії (ДА), № ДА 351 П.

Львів, Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника (ЛНБ), ф. Богословської академії (БА), № 4, 254.

Львів, Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника (ЛНБ), ф. Монастирів Василіян (МВ), № 50 – Ірмолой.

Львів, Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника (ЛНБ), ф. Окремих надходжень (ОН), № 235.

Львів, Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника (ЛНБ), ф. Наукового Товариства ім. Шевченка (НТШ), № 235, 427..

Львів, Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника (ЛНБ), ф. Петрушевича (Петр.), № 123.

Львів, Національний музей у Львові (ЛНМ), ф. О 25, О 44; Q 361.

Москва, Государственный исторический музей (ГИМ), собр. (Синодальное певческое (Син. певч.), № 13, 29-а, 29-б, 172, 343-348; *Каталог собрания знаменных и нотных певческих рукописей Синодального училища церковного пения*, инв. 76014).

Санкт-Петербург, Российская библиотека Академии Наук, ф. Калужняцкого (Калужн.), № 15, 65, 67.

Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека (РНБ), собр. Погодина (Пог.), № 391; собр. Титова, № 1902.

Санкт-Петербург, Российский государственный исторический архив, ф. Преображенского (№ 1109), оп. 1, од. зб. 94.

Бібліографія

Герасимова И. В., *Певческая культура Киевской митрополии в литургической практике Ново-Иерусалимского монастыря 2-й половины XVII века* (в печати).

Гринченко Б., *Каталог музея украинских древностей В. Тарновского*, т. 2, Чернигов 1900.

Грімстед Кеннеді Патриція, за участю Боряка Геннадія, *Доля українських культурних цінностей під час Другої світової війни*, Львів 1992.

Жолтовський П., *Українська книга та її оздоблення*, Київ 1926.

Кривенко Маргарита. *Бібліотека Перемиської греко-католицької капітули у світлі архівних матеріалів м. Любліна // Записки Львівської національної наукової бібліотеки*

України імені В. Стефаніка, 1, Львів 2009, с. 544-570.

Лаврівський невменний Ірмологіон кінця XVI століття: Факсимільна публікація, коментар, дослідження / підготував Юрій Ясіновський, за участі Марії Качмар, редактор Крістіан Ганнік / Інститут церковної музики УКУ [=Київське Християнство, т. 18; Історія української музики, вип. 26]. Львів: УКУ 2019.

Пергаментные рукописи библиотеки Академии Наук СССР: Описание русских и славянских рукописей XI-XVI веков / уклад. Н. Ю. Бубнов, О. П. Лихачева, В. Ф. Покровская, Ленинград: Наука 1976.

.Перетц В. В., Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Полтаву и Екатеринослав // Университетские известия (1911/2) 43-48.

Перетц В., Рукописи библиотеки Московского университета, самарских библиотеки и музея и минских собраний, Ленинград 1934.

Письма Александра Дзбановского к Антонину Преображенскому / Санкт-Петербург, РГИА, ф. Преображенского (№ 1109), оп. 1, од. зб. 94.

Рогов А. И., Сведения о небольших собраниях славяно-русских рукописей в СССР, Москва 1962.

Сиротинська Н., Репертуар Слуцкого ірмологіона Пахомія Паценки из собрания Львовского национального музея // Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kalbos, kultūros ir rašties tradicijos / Lietuvių kalbos institutas. Vilnius 2009, с. 401-414

Трипольский В., Полтавское епархиальное древлехранилище, Полтава 1909.

Ясіновський Ю., Візантійська гимнографія і церковна монодія в українській рецепції ранньомодерного часу / ред. Крістіян Ганнік, Ярослав Ісаєвич [=Історія української музики: Дослідження, вип. 18 / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України], Львів 2011.

Ясіновський Ю., Десять ірмологіонів краєзнавчої бібліотеки Анатолія Недільського відп. ред. Андрій Ясіновський [=Записки краєзнавчої бібліотеки Анатолія Недільського, вип. 1; Історія української музики, вип. 21: Джерела] / Український католицький університет, Інститут літургійних наук]. Львів: В-во Львівської політехніки 2014, с. 19-23, № 2.

Ясіновський Ю., Львівський ірмолой кінця XVI – початку XVII століття – найдавніша нотолінійна пам'ятка церковної монодії // Калогонія, 1 (2002) 256-272.

Ясіновський Ю., Нотний Ірмолой Гаврила Аранесовича як пам'ятка східнослов'янських музичних зв'язків // Бібліографія українознавства, вип. 2: Бібліографія та джерела музикознавства, Львів 1994, с. 20-23.

Ясіновський Ю., Соціальна функція українських нотних Ірмолойів // Рукописна та книжкова спадщина, 2. Київ 1994, с. 67-69.

Ясіновський Ю. Українські та білоруські нотолінійні Ірмолойі 16-18 століть: Каталог і кодикологічно-палеографічне дослідження / ред. Ярослав Ісаєвич, Олександра Цалай-Якименко [=Історія української музики, вип. 2: джерела / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України], Львів: Місіонер 1996.

Inwentarz rękopisów Biblioteki Kapituły Greckokatolickiej w Przemyślu / opracował Andrzej Kaszlej [=Inwentarze rękopisów Biblioteki Narodowej, 2]. Warszawa: Biblioteka Narodowa 2011.

Свѣтъ Іоанъ Дамаск



Handwritten musical notation on a staff, including the letters 'XSE M' and 'ce'.

Utracone księgi muzyczne klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej: określenie specyfiki, rekonstrukcja repertuaru i odnalezienie utraconych zabytków

Łukasz Hajduczenia

Uniwersytet Warszawski / Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia próbę rekonstrukcji tradycji śpiewu liturgicznego klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej, obejmującej trzy epoki stylistyczne, od XVI po XX wiek. Zadanie opiera się na poszukiwaniu utraconych ksiąg muzycznych, określeniu gatunkowej ich specyfiki oraz odnalezieniu szerszego kontekstu, w zakresie artystycznych charakterystyk poszczególnych epok. Znajdujące się we wskazanych archiwach krajowych i zagranicznych, pochodzące z klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej irmologiony, rękopisy, śpiewniki oraz nuty, są przedstawione jako część historycznych dziejów i wiążą się z wydarzeniami oraz osobowościami związanymi z tym miejscem. Przedstawiona jest ponadto propozycja współczesnej recepcji muzycznej spuścizny klasztoru jabłecznyńskiego.

Słowa kluczowe: Klasztor św. Onufrego w Jabłecznej, prawosławie w Rzeczypospolitej, irmologion, bogogłasnik, śpiew liturgiczny, śpiew paraliturgiczny, muzyka cerkiewna, tryptyk jabłecznyński, szkoła psalmistów w jabłecznej, rekonstrukcja muzyczna, współczesna recepcja tradycji

ABSTRACT

Lost music books of St. Onuphrius' monastery in Jabłeczna: defining the specifics, reconstructing the repertoire and finding lost monuments

The article presents an attempt to reconstruct the tradition of liturgical singing of Saint Onuphrius Monastery in Jabłeczna, covering three stylistic epochs, from the 16th to the 20th century. The effort has been based on searching for lost music books, determining their genre specificity and finding a broader context with regard to artistic characteristics of particular epochs. The irmologions, manuscripts, hymn books and sheet music from the Saint Onuphrius Monastery in Jabłeczna, which can be found in domestic archives and those abroad, are presented as a manifestation of the historical past and are connected with events and personalities associated with this place. Moreover, the article presents a proposal for the contemporary reception of the musical legacy of the Jabłeczna monastery.

Keywords: Saint Onuphrius Monastery in Jableczna, Orthodoxy in the Polish-Lithuanian Commonwealth, irmologion, liturgical singing, paraliturgical singing, Orthodox music, Jableczna triptych, school of psalmists in Jableczna, musical reconstruction, contemporary reception of tradition

Dziedzictwo muzyczne klasztoru św. Onufrego w Jablecznej należy ściśle powiązać z historią prawosławnej liturgii, nieprzerwanie tutaj sprawowanej od ponad 500 lat w trzech kolejnych cerkwiach, budowanych na tym samym miejscu. Czas ich powstawania pokrywa się z okresami wyznaczającymi trzy epoki stylistyczne prawosławnej sztuki liturgicznej w dawnej Rzeczypospolitej. Do dzisiaj zachowały się bezcenne artefakty w postaci ikon, rękopisów oraz przedmiotów liturgicznych, świadczące o konwencji estetycznej poszczególnych świątyń. Możemy je ujrzeć w samym klasztorze oraz odnaleźć w innych miejscach, takich jak krajowe i zagraniczne archiwa czy muzea, gdzie pokaźny zbiór jableczyńskich przedmiotów wywędrawał w wyniku różnego rodzaju kolei losu. Istnieje również szereg odnotowanych w archiwach zabytków, po których wszelki ślad zaginął, lub też ciągle tli się nadzieja na ich odnalezienie, karmiona jawnymi poszlakami lub analogiami. Dotyczy to również zbiorów muzycznych, zachowanych i utraconych, mogących stanowić kanwę do ponownego ożywienia tradycji poszczególnych okresów śpiewu Klasztoru św. Onufrego w Jablecznej. Najstarsze, monasterskie dokumenty nutowe zostały w XIX wieku przekazane do Brackiego Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Chełmie, a następnie podczas obu wojen światowych rozproszyły się i, wydawałoby się, zniknęły bez śladu. Archiwalne dokumenty pozwalają jednak dość precyzyjnie ustalić, jakie to były księgi, a nawet odnaleźć niektóre z nich. Praca nad swoistą rekonstrukcją zapomnianych śpiewów oraz zaistnienie tej muzyki w żywym ludzkim doświadczeniu stanowią główny sens badań i poszukiwań nutowych dokumentów. Wysiłek ten daje możliwość ponownego przekroczenia progów dawnych świątyń klasztoru i poprzez słyszalny śpiew, odczucia tego samego stanu ducha, który osiągnęli prawosławni wierni, tworzący setkami lat liturgię, będącą podstawowym doświadczeniem Boga, jednocześnie wyznaczającym ich życie.

Rekonstrukcja utraconego dziedzictwa muzycznego Klasztoru św. Onufrego w Jablecznej jest zadaniem polegającym na określeniu źródeł śpiewu liturgicznego poszczególnych epok, wyznaczeniu zestawu ksiąg oraz odniesieniu tych informacji do kompleksowego ujęcia stylistycznego konkretnych okresów. W szczególności wobec przestrzeni zagadkowych specyfika badawcza zmusza do czerpania z analogii poszczególnych zabytków. Stanowi to drogę do zasadnych odkryć kolejnych ksiąg nutowych, służących zadaniu. Analogie mogą mieć konotacje zarówno muzyczne, jak i geograficzne. Nade wszystko ważnym jest jednak szerszy kontekst

kulturowy, wyznaczający artystyczną sytuację wynikającą z kultuwowania dawnych tradycji i wpływów swojego czasu. Język dźwiękowy liturgii stanowi paralelę wraz z językiem plastycznym, dlatego intuicje pozamuzyczne należy uznać za bardzo istotne, w dociekaniu autentyczności brzmienia odnalezionych oraz niekiedy zaginionych nut.

1. Tradycja pięciolinijnych, jednogłosowych irmologionów

XVI wiek, jest niezwykle ważnym okresem rozwoju prawosławnej sztuki liturgicznej w dawnej Rzeczypospolitej. Pierwszy raz w historii śpiewu cerkiewnego pojawia się notacja pięciolinijna, która zastąpiła bizantyjskie neumy i kijowskie kriuki¹. Nuty, będące dotychczas typowo zachodnio-europejskim sposobem zapisywania muzyki, kodyfikują od tej pory zupełnie inny świat muzyczny. Wpływa to na znacznie większy stopień jednoznaczności interpretacyjnej oraz wierniejsze przekazywanie melodii. Zabieg ten zmienia sposób przechowywania i traktowania tradycji muzycznych. Zjawisko zmiany notacji było związane nie tylko z utwaleniem dotychczasowej tradycji śpiewów kijowskich, ale również z pojawieniem się w tutejszej prawosławnej liturgii melodii bałkańskich oraz lokalnych kompozycji cerkiewnych. Świadczy o tym zawartość najważniejszego i najstarszego rękopiśmiennego dokumentu tego typu, czyli Irmologionu Supraskiego zapisanego w latach 1598 – 1601, będącego najważniejszym odnośnikiem porównawczym w badaniu tradycji prawosławnego monodycznego śpiewu XVI wieku w dawnej Rzeczypospolitej. Tradycja ta obejmowała również klasztor św. Onufrego w Jablecznej.

Rekonstrukcję rękopisów muzycznych klasztoru jableczyńskiego można oprzeć na opisach zbiorów klasztornej biblioteki oraz inwentarzu Brackiego Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Chełmie, do którego owe księgi zostały przekazane². Wynika to z zachowanych muzealnych katalogów, opisujących nutowe irmologiony bezpośrednio związane z monasterem lub też z okolicznymi miejscowościami. Analogiczne rękopisy muzyczne, pochodzące z pobliskich świątyń, mają ogromne znaczenie w procesie rekonstrukcji, gdyż pozwalają na dostrzeżenie niuansów regionalnych, a także na wzajemne uzupełnienie materiału dźwiękowego. Monodyczne śpiewy brzmiały na nabożeństwach obszaru południowego Podlasia aż do okresu zaborów, kiedy to synodalny model wyparł istniejące tutaj od setek lat tradycje liturgii prawosławnej. Były one przekazywane z pokolenia na pokolenie, co sprawia, że chronologia irmologionów nutowych niekiedy nie jest proporcjonalna co do chronologii zawartych w nich zjawisk muzycznych. Może się nawet zdarzyć, że w młodszym rękopisie, odnajdą się starsze melodie. Poza tym

¹ Zob. E. Ю. Шевчук, *Ирмологион* [w:] *Православная энциклопедия* t. 26, Москва 2011, ss. 625-633.

² O zbiorach rękopisów klasztornej biblioteki, jej liczebności i charakterze zob. J. Ostapczuk, *История Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря и его рукописного собрания*, [w:] *Наукові записки БНДЦ імені архімандрита Василя (Проніна)* 5/2018, ss. 205 – 216.

nutowe zapisy tego typu, na przestrzeni kilku wieków, posiadają zbliżoną kanwę melodyczną, co pozwala uznawać tę tradycję śpiewu za spójną. Jest to bardzo istotne w kwestii badania i klasyfikowania irmologionów, szczególnie w celach ich praktycznego odtworzenia.

Jedną z nielicznych zachowanych do dzisiaj ksiąg nutowych, co do której udało się ustalić pochodzenie z klasztoru jableczyńskiego, jest irmologion z II ćwierćwiecza XVIII wieku, znajdujący się aktualnie w bibliotece Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie (sygn. V-279). Katalog prof. Aleksandra Naumowa podaje miejsce pochodzenia księgi jako Brześć, co wynika z zachowanego napisu będącego dedykacją adresowaną do Piotra Nazarowicza, diaka klasztoru św. Symeona znajdującego się w tym mieście³. Jednak napis ten pochodzi z początku XIX wieku. Istnieją poszlaki wskazujące na pierwotne stworzenie rękopisu do innego miejsca niż brzeski klasztor. Takim tropem jest fakt obecności i szczególnie, graficznego wyróżnienia nut kanonu do św. Onufrego, mogącego świadczyć o użytku księgi w miejscu jego szczególnego kultu (il. 2). Wobec tego, że w Brześciu i najbliższej okolicy, nie było znaczących ośrodków pątnicznych związanych z tym świętym, należałoby wskazać centralne miejsce nieprzerwanych od XVI wieku, lokalnych pielgrzymek wiernych na święto swojego orędownika, jakim był jedynie klasztor w Jablecznej. Teza o migracji rękopisu w XVIII wieku do monasteru pw. św. Symeona Stylity w Brześciu może być umocniona faktem, że oba ośrodki były ściśle powiązane ze sobą. Mnisi z Jablecznej byli pierwszymi mieszkańcami reaktywowanego w 1633 roku brzeskiego klasztoru⁴. Zachowane są ponadto dokumenty z drugiej połowy XVIII wieku świadczące o tym, że ihumen klasztoru św. Symeona, Spiridon Hryniewiecki, będący jednocześnie przełożonym klasztoru jableczyńskiego wywoził stamtąd różnego rodzaju rzeczy. Był to powód napisania w 1774 roku, przez mnichów jableczyńskich skargi adresowanej do Metropolity Kijowskiego Gabriela Krzemienieckiego⁵.

W XIX wieku irmologion z całą pewnością powrócił do Jablecznej. Jego opis znajduje się bowiem w spisie inwentarza rękopisów klasztornych, przekazanych do Muzeum Bractwa Bogurodzicy w Chełmie⁶. Numer 106 zawiera charakterystykę nutowego irmologionu, zawierającego na początkowych kartach rycinę z wizerunkiem św. Jana Damasceńskiego. Sygnatura jest tożsama z cyframi umiesz-

³ *Rękopisy cerkiewnoświąteczne w Polsce*, Katalog opr. A. Naumow i A. Kaszlej, Kraków 2004, n. 345; Ю. Ясіновський, *Українські та білоруські нотолінійні ірмології 16-18 століть. Каталог і кодикологічно-палеографічне дослідження*, Львів 1996, n. 848 (il. 1).

⁴ Zob. И. Г. Мороз, *Брестский (Берестейский) во имя преподобного Симеона Столпника мужской монастырь*, [w:] *Православная энциклопедия* t. 6, Москва 2003, ss. 243-245.

⁵ Zob. Ф. Титов, *Памятники православия и русской народности в западной России в XVII - XVIII в.в.*, Т. I, Ч. 3, Киев 1905, ss. 1575 - 1577.

⁶ *Инвентарь (хронологический каталог) Церковно-Археологического Музея и Библиотеки при Холмском св. Богородицком Братстве с 1892/3 братского года по 23 сентября 1906 года* [w:] Państwowe Archiwum w Lublinie sygn. 87, k. 132v.

czonymi na rękopisie z lubelskiej biblioteki. Nie zgadza się jedynie brak ryciny, aczkolwiek widać ślady po wyrwanych kartach. Okazało się, że jableczyński irmologion jest możliwy do scalenia, dzięki kwerendzie prof. Jerzego Ostapczuka. W artykule jego autorstwa z 2018 roku, który opisuje fragmenty rękopisów cyrylickich w muzeum przy rzymsko-katolickiej parafii Rozesłania Apostołów w Chełmie, figurują pierwsze karty z nieznanego irmologionu wraz z ryciną św. Jana Damasczeńskiego⁷. Zestawienie tych fragmentów z zachowanym blokiem irmologionu jableczyńskiego dowiodło ich pochodzenia z owego rękopisu. Dalsze poszukiwania wśród zachowanych strzępów cyrylickich rękopisów zachowanych w muzeum przy Parafii Rozesłania Apostołów w Chełmie, skutkowały odkryciem jeszcze kilku innych fragmentów irmologionu jableczyńskiego, co pozwoliło ostatecznie scalić księgę. Rycina z irmologionu jest kopią z lwowskiego drzeworytu, wydanego jako frontysepis okteochosu z 1630 w drukarni brackiej⁸.

Odnaleziony i scalony irmologion jableczyński jest jedynym pewnym źródłem, prowadzącym do poznania tradycji muzycznej klasztoru św. Onufrego, w jej monodycznej, najbardziej archaicznej wersji. Co istotne, określenie nowej proveniencji rękopisu, czyni go miarodajnym wskaźnikiem najstarszej historii śpiewu dwóch niezmiennie prawosławnych klasztorów regionu nadbużańskiego: brzeskiego św. Symeona Stylity i jableczyńskiego św. Onufrego Wielkiego. W przypadku klasztoru brzeskiego, zamkniętego przez władze carskie i unicestwionego przez pożar w 1816 roku, jest to jeden jedyny, do dzisiaj zachowany zabytek.

Spis inwentarzowy, który był źródłem identyfikacji pochodzenia irmologionu jableczyńskiego z biblioteki Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, zawiera również informacje o innych księgach muzycznych, podobnego typu, które znajdowały się w klasztorze św. Onufrego w Jablecznej⁹. Są to mianowicie:

- Irmologion z 1618 roku.
- Irmologion z 1670 roku, z wizerunkiem św. Trójcy, św. Jana Chrzciciela, św. Onufrego, św. proroka Eliasza.
- Irmologion z 1744 roku.
- Irmologion z 1794 roku, wydrukowany w Ławrze Poczajowskiej za czasów Stanisława Augusta.

Wszystkie 4 irmologiony do tej pory nie zostały odnalezione, niemniej informacje zawarte w opisach, pozwalają zachować dozę nadziei na sukces w przy-

⁷ J. Ostapczuk, *Отрывки кириллических рукописей Музея римско-католического прихода Разослания Апостолов в городе Хелм: по следам собрания Церковно-археологического музея Холмского Свято-Богородичного братства* [w:] *Коллекции рукописных книг в современном мире: хранение и изучение. Сборник статей по итогам международной научной конференции Двенадцатые Заербинские Чтения*, Санкт-Петербург 2018, ss. 280 – 296 (il. 3).

⁸ Zob. Я. П. Запаско, О. Я. Мацюк, *Львівські стародруки. Книгознавчий нарис*, Львів 1983, s. 162, il. 35

⁹ *Инвентарь (хронологический каталог) Церковно-Археологического Музея и Библиотеки при Холмском св. Богородицком Братстве с 1892/3 братского года по 23 сентября 1906 года* [w:] Państwowe Archiwum w Lublinie sygn. 87, k. 131v – 133v, 135v.

szłych kwerendach¹⁰. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na wyżej wymieniony irmologion z 1744 roku. Księga pochodząca dokładnie z tego samego czasu znajduje się w Muzeum Historycznym w Moskwie i określona jest jako irmologion z Białej¹¹. Chodzi z pewnością o Białą Podlaską, na co wskazuje adnotacja regionu pochodzenia, a mianowicie „западнорусский”. Dodatkowo, w tej samej grupie umieszczony jest irmologion z Chełma pochodzący z 1703 roku¹². Z uwagi na obecność w Muzeum Historycznym w Moskwie innych zabytków klasztoru jableczyńskiego, wywiezionych do Moskwy w trakcie I Wojny Światowej¹³, można przypuścić, że wspomniany irmologion może być jableczyńskim rękopisem. Warty zbadania jest ewentualny historyczny związek tych i kilku innych podobnych ksiąg moskiewskiego muzeum, z klasztorem św. Onufrego w Jablecznej. Jednak nawet gdyby okazało się, że nie ma w tych wypadkach bezpośrednich konotacji, to i tak rękopisy te stanowią jedne z nielicznych źródeł tradycji dawnego śpiewu okolic monasteru. Podobne znaczenie w analizie regionalnej, liturgicznej muzyki prawosławia mają dwa irmologiony pochodzące ze zbiorów Muzeum Chełmskiego, a dzisiaj znajdujące się w bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z położonych niedaleko Jablecznej wsi Witoroż (sygn. 391) oraz Rokitno (sygn. 387)¹⁴. Ponadto, w kwestii poszukiwanych analogii, na których można oprzeć rekonstrukcję tradycji muzycznej klasztoru jableczyńskiego, ważną rolę odgrywa irmologion kobryński, należący do słynnego klasztoru Spaskiego w Kobryniu, a zachowany w archiwum metropolity Hilariona Iwana Ogijenko, będącego dzisiaj własnością biblioteki Kolegium św. Andrzeja w Winnipeg (Kanada)¹⁵. Bliski związek metropolity Hilariona z klasztorem jableczyńskim, również mógłby sugerować, że kobryński irmologion, pochodzący z położonego niecałe 100 kilometrów od jablecznej ośrodka, znalazł się w zbiorach chełmskiego metropolity poprzez wizyty w Jablecznej, jak i to, że w archiwum hierarchy mogą się znajdować inne zabytki związane z klasztorem. Hipotezę tę, mógłby podtrzymać fakt istnienia jeszcze wtedy biblioteki monasterskiej, ostatecznie spalonej w 1942 roku.

¹⁰ Próbę określenia utraconego zbioru rękopisów jableczyńskich zob. J. Ostapczuk, *История Яблочинского Свято-Онуприевского монастыря и его рукописного собрания*, [w:] *Наукові записки БІНДЦ імені архімандрита Василя (Проніна)* 5/2018, ss. 205 – 216.

¹¹ Rękopis znajduje się w Państwowym Muzeum Historycznym w Moskwie pod nr. Inwentarzowym ГИМ 76014/8 (Рукопись. Ирмологион великий, нотный, западнорусский, писец Фома Мушинский, г. Бела 1744).

¹² Rękopis znajduje się w Państwowym Muzeum Historycznym w Moskwie pod nr. Inwentarzowym ГИМ 76014/16 (Рукопись. Ирмологион великий, нотный, западнорусский, писец дидаскал Гарпил Бучинский, г. Холм 1703).

¹³ O podobnych odkryciach zabytków jableczyńskich w Muzeum Historycznym w Moskwie, zob. artykuł archimandryty Piotra Dawidziuka w niniejszym tomie.

¹⁴ D. Sawicki, *Z badań nad śpiewem cerkiewnym na Południowym Podlasiu w XVIII - XIX w. Ирмологионь з Rokitna i Witoroża*, [w:] *Rocznik Białkopodlaski XXIV/2016*, ss. 89 – 115.

¹⁵ Ю.Ясіновський, *Візантійська гімнографія і церковна монодія в українській реценції ранньомодерного часу*, Львів 2011, s. 125.

Zbiór wymienionych powyżej, najstarszych ksiąg muzycznych, klasztoru św. Onufrego, nasuwa kilka bardzo ważnych wniosków. A mianowicie:

- Najstarszy istniejący w Jabłecznej irmologion to księga aż z 1618 roku. Jest to ciekawy przykład kodyfikacji muzycznej tradycji, ponieważ irmologiony z tego czasu są rzadkością. Świadczy to o kultywowaniu najstarszych sposobów śpiewania liturgicznego, charakteryzującego znaczące ośrodki. Można założyć, że w zbiorze tym, znajdują się wyróżniające obszar prawosławnej części Rzeczypospolitej XVI wieku, melodie wpływu bałkańskiego.

- Irmologion z 1670 roku, zawiera ryciny św. Onufrego i św. Eliasza, co świadczy o powstaniu tej księgi z celem przeznaczenia do monasteru w Jabłecznej. Należałoby się spodziewać również zapisów melodii przeznaczonych do szczególnego kultu patrona monasteru, oraz bardzo czczonego lokalnie świętego proroka.

- Irmologion z 1794 roku, wydrukowany za czasów Stanisława Augusta w Ławrze Poczajowskiej, pochodzący z kręgu unickiego. Sama obecność tego irmologionu w prawosławnym klasztorze świadczy o możliwości sprowadzania drukowanych ksiąg z ośrodka unickiego, co wpływa na prawdopodobieństwo sprowadzania innych ksiąg do Jabłecznej, np. wydrukowanego w bardzo podobnym czasie, Bogogłasnika z Poczajowa, o którym poniżej. Nade wszystko fakt istnienia tej księgi w klasztorze jabłeczyńskim, świadczy o niepodzielności tradycji liturgicznych wschodniego chrześcijaństwa, pomimo innych podziałów.

- W niewielkim monasterze św. Onufrego w Jabłecznej, zaistniało przynajmniej 5 irmologionów, co wyznacza stosunkowo dużą częstotliwość wymiany lub uzupełniania ksiąg co około 50 – 60 lat. Świadczy to o ważności kontynuacji najstarszych tradycji śpiewu w klasztorze, a ponadto daje prawdopodobieństwo wariantywności kolejnych ksiąg.

Muzyczny materiał zawarty w irmologionach z Jabłecznej wymaga badania komparatywnego, ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki językowej oraz wariantywności melodycznej, wyróżniającej regionalną tradycję śpiewu liturgicznego na tle ośrodków prawosławnych dawnej Rzeczypospolitej znajdujących się w innych jej obszarach. Taka specyfikacja pozwoliłaby na dokładniejsze określenie charakterystyk stylistycznych śpiewu klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej. Oczywiście oryginalne, historyczne brzmienie, z racji ulotności muzyki pozostanie na zawsze tajemnicą. Jednak wzbogacanie informacji na temat źródeł tego śpiewu, wpływa na klarowność wyjątkowości rekonstruowanych melodii, a także ewentualne twórcze ich wykorzystanie w sensie kompozytorskim oraz tworzenie wspólnych aranżacji użytku liturgicznego.

2. Tradycja barokowa kantów i pieśni paraliturgicznych

Obrazem nowego stylu artystycznego liturgii prawosławnej, jest druga drewniana cerkiew klasztoru jabłeczyńskiego, wybudowana w 1650 roku¹⁶. Architektura i malarstwo reprezentowały kolejną epokę sztuki cerkiewnej, którą można zidentyfikować jako prawosławny barok dawnej Rzeczypospolitej, wyznaczający nowy prąd w tradycji muzycznej klasztoru jabłeczyńskiego. Jest to czas niezwykłych syntez sztuki dominującej w tym czasie w Europie zachodniej z bizantyńskimi cechami malarstwa, architektury i śpiewu. Efektem tego okazał się zupełnie odrębny język artystyczny, który stał się uniwersalny i zrozumiały dla wszystkich wyznawców wschodniego chrześcijaństwa w Rzeczypospolitej. Było to źródło wielkiej twórczości lokalnej w odróżnieniu choćby od prawosławnej kultury Petersburga, gdzie powszechnie stosowano gotowe, zachodnie zapożyczenia barokowe. Poprzez tę twórczą syntezę powstał odrębny, charakterystyczny tylko dla swojego obszaru styl, któremu obce było korzystanie z importowanych wzorców.

Był to też czas trudny z powodu masowego upowszechniania nieudanego projektu Unii Brzeskiej z 1596 roku. Ostoję prawosławia stanowiły bractwa cerkiewne w dużych miastach oraz kilka niewielkich klasztorów, z których do dzisiaj ostała się tylko Jabłeczna. To te środowiska stworzone przez wysokiej klasy wykształconą inteligencję były prekursorami stylu barokowego w cerkwiach prawosławnych Rzeczypospolitej¹⁷. Dotyczyło to również sposobu śpiewania, który przejął zachodnie konwencje barokowe, i zaczął tworzyć formy syntetyczne z językiem artystycznym bizantyńskiej liturgii. Obrazem owej barokowej syntezy jest twórczość ściśle związanego z klasztorom jabłeczyńskim św. Atanazego Brzeskiego, otwierającego ważny rozdział tradycji muzycznej klasztoru jabłeczyńskiego w postaci kantów. W 1633 roku, za panowania króla Władysława IV, w związku z ponowną legalizacją Kościoła Prawosławnego, wznowiono działalność klasztoru św. Symeona w Brześciu i w celu odrodzenia tam życia duchowego, sprowadzono mnichów z Jabłecznej¹⁸. Niedługo później w 1640 roku ich przełożonym został wielki obrońca prawosławia, święty Atanazy Brzeski, który jako ihumen pobliskiego, bratniego klasztoru bywał też w Jabłecznej i modlił się przed cudownymi ikonami Bogurodzicy i św. Onufrego. Święty Atanazy był dobrze wykształconym intelektualistą swoich czasów, wychowanym w wileńskim bractwie prawosławnym i później piastującym funkcję dworskiego nauczyciela u hetmana Lwa Sapiehy¹⁹.

¹⁶ Zarys architektoniczny i plan cerkwi utrwalaony na XVIII-wiecznym szkicu zob. Ф. Титов, *Памятники православия и русской народности в западной России в XVII - XVIII вв.*, Т. I, Ч. 3, Киев 1905, ss. 1598-1599.

¹⁷ zob. I. A. Гарднер, *Богослужбное пение Русской Православной Церкви*, t. II . Сергеев Посад 1998, ss. 20 - 21.

¹⁸ И. Г. Мороз, *Брестский (Берестейский) во имя преподобного Симеона Столпника мужской монастырь*, [w:] *Православная энциклопедия* t. 6, Москва 2003, ss. 243-245.

¹⁹ О św. Атаназыи Брестским, wraz z krytycznym wydaniem jego Diariuszu zob. А. Ф. Коршунов, *Афанасий Филиппович: Жизнь и творчество*. Минск 1965; Diariusz w tłumaczeniu А. Дејновича на

Był człowiekiem najlepszych barokowych wzorców artystycznych, myślowych i mistycznych. Niezwykle cenną kartą jego życiorysu jest napisanie diariusza oraz skomponowanie w 1645 roku kantu, podczas pobytu w warszawskim więzieniu. Jest on oparty na poezji przypominającej strofę hejnałową. Melodia natomiast nawiązuje do żałobnej pieśni z tradycji łacińskiej „Dobry Jezu a nasz Panie”. Charakter kantu jest również smutny, o czym należy pamiętać przy wyborze koncepcji odszyfrowywania melodii kantu, oraz ewentualnej późniejszej aranżacji²⁰. Święty Atanazy wyraża w nim ból z powodu rozbijania wschodnich chrześcijan aktem unii kościelnej. Udokumentowany kant, pomimo zaledwie kilkutaktowej struktury melodycznej, stanowi bardzo cenne świadectwo stylistyczne prawosławnej tradycji liturgicznej XVII wieku, oraz świadczy o braku podziału wschodnich chrześcijan Rzeczypospolitej w kwestii sztuki cerkiewnej.

Dowodem tego, że pobożność mieszkańców osiedlonych w promieniu wielu kilometrów od Jabłecznej, nie uległa zmianie po wprowadzeniu unii, jest fakt rozległego kultu św. Onufrego, w okresie formalnej zmiany denominacji kościelnej. Podziały te, nie wpłynęły na kontynuację masowego pielgrzymowania do sanktuarium, które pozostało prawosławne. Zatrwożona tym faktem hierarchia unicka tworzyła nawet specjalne odezwy, aby wytłumaczyć prostym ludziom, że unita i dyzunita, to nie to samo²¹. Dobitnie wyjaśniającą tę realność, jest zachowana w Muzeum Diecezjalnym w Siedlcach, XVII wieczna ikona św. Onufrego z oddalonej od Jabłecznej o około 25 kilometrów wsi Połoski, na której jest umieszczony pejzaż klasztorny (il. 4)²². Pomimo że w tamtym czasie nie mogło być w Połoskach prawosławnych, nie przeszkadzało to fundatorowi na umieszczenie panoramy monasteru za wizerunkiem świętego. Sytuacja ta pokazuje sztuczność aktu unii, która nigdy nie uzyskała samoświadomości względem obecnej na tych ziemiach od setek lat, lokalnej tradycji prawosławia. Stanowi to również poszlakę muzyczną. Nie ma bowiem żadnych wątpliwości, że obficie powstające od XVII wieku utwory paraliturgiczne nie знаły granic formalnych. Z pewnością zatem w jabłeczyńskim klasztorze rozbrzmiewały pieśni do św. Onufrego, zapisane w XVIII – wiecznym Bogogłosniku z Poczajowa (1790 - 1791)²³, takie jak *Sie bieğaja* (Idąc na

język polski zob. A. Naumow, *Domu Divisa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej*, Kraków 2002, ss. 297-316.

²⁰ Istnieją dwie możliwości odszyfrowania trybu kantu. W zależności od zidentyfikowania położenia klucza muzycznego, melodia jest oparta na skali durowej lub molowej. Analogiczne zapisy tego czasu, wykorzystują jednak przeważnie centralne położenie klucza, co sugeruje tryb molowy. Zachowany w diariuszu *cantus firmus*, daje możliwość dopisania logicznego kontrapunktu. Propozycja dwugłosowego opracowania znajduje się w nagraniu „Tryptyk Jabłeczyński”, patrz niżej.

²¹ P. Sygowski, *Unicka cerkiew parafialna p. w. św. Onufrego Pustelnika we wsi Jabłeczna nad Bugiem* [w:] *Nadbużańskie Sławatyce XII/2011*, s.12.

²² Zob. M. Janocha, *Ikony w Polsce*, Warszawa 2010, s. 366, il. 288.

²³ *Богогласник: пісні благоговіиных праздником господьским, богородичным и нарочитых святых...*, к сим же некоторым чудотворным иконам служащая, таже различные покаяния и умилительныя содержаци, Почаїв: Друкарня Успенського монастиря 1790 (*Bogogłosnik* zawiera 6 pieśni do św.

Pustynię) czy śpiewana w języku polskim *Ktokolwiek w jakim utrapieniu* oraz inne dostępne w tym druku utwory²⁴. W swojej konwencji, a szczególnie ornamentyce, przypominają one dworską muzykę instrumentalną oraz barokowe kolędy i nierzadko występujące przy cerkwiach rzeźby, świadczą o integralności świata pogranicza cywilizacji.

Bogogłosnik z Poczajowa nie zachował się w archiwach monasteru w Jabłecznej, jednak jest bardzo prawdopodobnym, że księga mogła tutaj dotrzeć. Wskazuje na to choćby obecność w klasztorze wyżej wspomnianego irmologionu z 1794 wydrukowanego również w Poczajowie. W inwentarzu klasztornych rzeczy przekazanych do Muzeum Bractwa Bogurodzicy w Chełmie jest ponadto sporo druków poczajowskich, pochodzących z XVIII wieku, co wskazuje na dostępność do tamtejszych typografii. Nie ulega również wątpliwości, że pieśni te śpiewano w całym regionie. Były przekazywane z pokolenia na pokolenie tradycją ustną lub też zachowywane poprzez zapis. W tym kontekście, na uwagę zasługuje ręcznie napisany śpiewnik, najprawdopodobniej pochodzący z dawnego Brackiego Muzeum w Chełmie, a dziś znajdujący się w bibliotece Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie (sygn. 546). Przypuszczalnie powstał on wcześniej niż bogogłosnik poczajowski, bo w IV ćwierćwieczu XVIII wieku²⁵. Śpiewnik zawiera zbiory cerkiewnych pieśni paraliturgicznych z okazji wielkich świąt, do poszczególnych świąt oraz kolęd, będących bardzo analogicznymi względem druku z Poczajowa. Co ciekawe, drugą część śpiewnika, to pieśni nabożne po polsku, niekiedy z tytułami pisanymi cyrylicą. Ponadto znajdują się tam: przekład pieśni nabożeństwa bizantyńskich kompletów: „*sie żenich – oto idzie oblubieniec*”, fragment Ewangelii po cerkiewno-słowiańsku, napisany łacinką, oraz troparion święta Paschy „*Chrystus powstał z martwych*” po grecku, również napisany w transliteracji.

Pieśni paraliturgiczne stanowiły w XVII i XVIII wieku inspirację do komponowania utworów liturgicznych. Odbywało się to często na zasadzie bezpośrednich zapożyczeń melodycznych, stosowanych następnie w tekstach poszczególnych części nabożeństw. Ponadto świat nabożeństw tamtego czasu był kompilacją czerpiącego również z muzyki instrumentalnej stylu barokowego i monodii z dawnych irmologionów, o czym świadczy wyżej omawiany irmologion jabłeczyński, którego rękopis pochodzi z XVIII wieku. Barokowa estetyka miała też wpływ na samą

Opufrego oznaczonych numerami 191–196), o nim zob. E. Ю. Шевчук, *Богогласник* [w:] *Православная энциклопедия* t. 5, Москва 2002, ss. 441–442; Медведик Ю., „*Богогласник*” – перша друкована антологія духовних пісень в Україні [w:] *Актуальні питання гуманітарних наук* 12/2012, ss. 89–96.

²⁴ Obie pieśni są zapisane jedynie jako *cantus firmus*, dlatego dziś wymagają rozpisania *basso continuo*, śpiewanego w XVIII wieku prawdopodobnie wedle intuicji stylistycznej. Zadanie to wymaga uwzględnienia ogólnej, barokowej zasady instrumentalnego użycia głosów, jak i specyficznej prostoty doboru funkcji harmoniczných, charakterystycznych dla wspólnego śpiewu kongregacji wiernych. Pieśni opracowane i zharmonizowane przez autora, zostały zarejestrowane w nagraniu „*Tryptyk Jabłeczyński*”, patrz niżej.

²⁵ *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce*, Katalog opr. A. Naumow i A. Kaszlej, Kraków 2004, n.798.

monodię, co objawiało się choćby w traktowaniu relacji tekstu i melodii w melizmatycznych utworach, gdzie długie szeregi dźwięków, zwane fitami, zostały wypełnione powtarzającym się wielokrotnie słowem, a nie jak w poprzednich stuleciach rozśpiewywane na przedłużonych sylabach jednego słowa²⁶. Koegzystencja dwóch paradoksalnie dalekich od siebie estetyk muzycznych, wzajemnie na siebie wpływających, tworzyła monolit artystyczny. Poza tym rozwijająca się twórczość pieśni paraliturgicznej powodowała znaczną obecność tego typu utworów często podczas samej liturgii. Był to też powód pojawienia się nowych, cerkiewnych melodii do kanonu tekstów *stricte* liturgicznych, śpiewanych z reguły w wielogłosie²⁷. Tego typu odwaga twórcza, kształtowała wiele, ciekawych, lokalnych osobliwości muzycznych, przypisywanych konkretnym miejscom. Tak też jest w przypadku całego szeregu utworów liturgicznych pochodzących niekiedy z przełomu XVIII i XIX wieku, adnotowanych jako „melodia monasteru w Jabłecznej”, „Z archiwum katedry w Lublinie” czy „z archiwum hrubieszowskich nut cerkiewnych”. Zostały one zebrane i opracowane w „Chełmsko Podlaskim zbiorze melodii cerkiewnych” przez znanego badacza i dyrygenta cerkiewnego, prof. Włodzimierza Wołosuika²⁸. Śpiewy te również korespondują ze stylistyką drugiej cerkwi klasztornej, z której zachowały się choćby barokowe królewskie wrota, czy ikona Bogurodzicy *Znamienie*.

Niezwykle istotnym źródłem w badaniu lokalnych melodii cerkiewnych Chełmszczyzny docierających również do Jabłecznej, jest dorobek Emiliana Witoszyńskiego (1869–1929). Był on dyrygentem cerkiewnym, kompozytorem, etnografem oraz orędownikiem lokalnych tradycji śpiewu. Zorganizował w dwa zjazdy chórów cerkiewnych Chełmszczyzny i Podlasia (1912 roku w Białej Podlaskiej i 1913 w Zamościu)²⁹, dyrygując połączonymi zespołami wokalnymi i prezentując w ten sposób regionalny śpiew prawosławny³⁰. Witoszyński docierał do melodii przetrwałych niekiedy jedynie w wieloletniej tradycji ustnej i zapisywał je, co stanowiło bazę jego twórczości kompozytorskiej. Ponadto opracował on cały szereg lokalnych śpiewów liturgicznych, w których dostrzegalna jest wrażliwa wnikliwość w styl miejscowych tradycji³¹. Ważnym rezultatem jego działalności było wydanie „Chełmskiego Bogogłasnika” * w 1910³², a także „Pieśni nabożnych” w 1906

²⁶ Przykładem tego na gruncie tradycji muzycznej Klasztoru św. Onufrego, jest hymn: *Nynie siły niebiesnyja* pochodzący z jabłeczyńskiego irmologionu, w którym występują liczne powtórzenia słów *niewidimo służat* (5 razy), *wochodit car sławy* (6 razy), *doronositsa* z naprzemiennymi wariacjami sylab: *daronositsa* lub *doronosiaszcze* (7 razy), *żyzni wiecznyja budiemo* (5 razy).

²⁷ zob. E. Ю. Шевчук, *Богогласник* [w:] *Православная энциклопедия* t. 5, Москва 2002, ss. 441-442.

²⁸ W. Wołosuik, *Chełmsko-Podlaski zbiór melodii cerkiewnych*, Lublin 1997.

²⁹ W. Wołosuik, *Śpiew chełmski* [w:] *Gazeta Festiwalowa. Gazeta Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Cerkiewnej w Hajnówce* 3(14)/1998, ss. 10-11.

³⁰ С. Г. Зверева, *Витошинский* [w:] *Православная энциклопедия* t. 8, Москва 2004, ss. 581-583.

³¹ Zob. E. Витошинский, *К вопросу об издании Богогласника в четырёхголосной гармонизации* [w:] *Вестник Виленского Св.-Духовского Брацтва* 16-17/1099, s. 306.

³² E. Витошинский, *Песнопения богогласника Холмского народно-церковного распева в четырёхголосной*

roku, w których oprócz materiału paraliturgicznego znajdują się tradycyjne chełmskie melodie liturgiczne, specjalnie zebrane i spisane przez autora³³. Do dokonań autora należy też „zbiór chełmskich, prawosławnych pieśni religijnych i świeckich”, wydany w 1914 roku w Lipsku³⁴. Należy podkreślić, że działalność wydawnicza i edytorska Witoszyńskiego różniła się od wydawnictw chełmskiego bractwa, które również wydrukowało „Chełmski Bogogłosnik”^{*} w 1894, 1900 i 1903 roku, jako skróconą i bardziej „zrusyfikowaną” wersję Począjowskiego Bogogłosnika³⁵. Ponowną próbę zebrania muzycznej tradycji Chełmszczyzny podjął metropolita Hilarion (Ogijenko), wydając w 1943 roku „Cholmsky Bogoglasnyk”, który zawiera rzadkie pieśni do Bogurodzicy, szczególnie do jej ikon, czczonych w różnych miejscach na Chełmszczyźnie (turkowieckiej, lubelskiej, leśniańskiej, kodeńskiej, tarnogrodzkiej i innych)³⁶.

Etnograficzna działalność Witoszyńskiego może posiadać jeszcze nieodkryte przestrzenie w postaci rozproszonych zapisów pieśni Chełmszczyzny i południowego Podlasia. Badając muzyczne dziedzictwo Klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej, należy o tym pamiętać. Nawet najkrótszy przekaz melodyczny fragmentu liturgii lub pieśni, stanowi o rekonstrukcji tej tradycji.

Monaster św. Onufrego w Jabłecznej doczekał się również pieśni poświęconej swojej historii oraz ikonie św. Onufrego. Napisał ją jabłeczyński mnich Chrisanf Sakowicz, mieszkający w klasztorze w latach 1855 – 1865, bardzo płodny twórca całego szeregu utworów poetyckich, znanych do dzisiaj wśród prawosławnych w Polsce. Były one niekiedy pokoleniami, ręcznie przepisywane, przechowywane w wiejskich domach i śpiewane przy wielu okazjach. Liczne pieśni napisane przez Sakowicza, bez wątpienia musiały pozostać w klasztorze, po 10-letnim pobycie. Niestety być może spłonęły podczas drugiej wojny światowej, wraz z całą klasztorną biblioteką.

3. Tradycja XIX – 1 poł. XX wieku. Współczesna recepcja.

XIX wiek przyniósł znaczące zmiany w tradycji kościoła prawosławnego w znajdującej się pod zaborami Rzeczypospolitej. Synodalny kościół Imperium Rosyjskiego bezprawnie wcielił polskie prawosławie do swojej struktury i zaczął tym samym sukcesywnie ujednolicanie modelu praktyk liturgicznych, co wiązało się z bezpowrotną utratą wielowiekowej lokalnej spuścizny. Miejscowe tradycje przetrwały na Chełmszczyźnie o wiele dłużej niż na terenie Podlasia, z uwagi na

гармонизации, Холм 1910.

³³ Песни побожныи певаемыя по усопшим для ужитку люду на Холмцини и Подлясья. Зибрав и ноты холмского униатского напева на целый хор положил Е. Витошинский, Лейпциг 1906.

³⁴ Zob. Fermata, *Wielki acz Zarotniany...*, [w:] *Gazeta Festiwalowa*, Nr 1 (42), s. 18.

³⁵ Zob. *К вопросу об издании Комитетом Виленского Св.-Духовского Брацтва нового Богогласника* [w:] *Вестник Виленского Св.-Духовского Брацтва* 18/1910, ss. 364-365; P. Zenuch, *Духовные песни в контексте интеркультурной и интерконфессиональной коммуникации* [w:] *Fontes Slavicae Orthodoxae* 3/2019, s. 77.

³⁶ *Церковні Відомості. Урядовий Орган Православної Митрополії в Варшаві* 9/1943, s. 116.

kasację unii dopiero w 1875 roku. Tutejsi diacy i psalmiści aż do tego czasu kontynuowali zwyczaj dawnego śpiewu jednogłosowego i śpiewów z bogogłosnika.

W klasztorze jabłeczyńskim Na miejscu drewnianej świątyni, w latach 1838-1840 wzniesiona została murowana cerkiew stanowiąca do dziś główne miejsce liturgiczne klasztoru. Projekt wykonał Andrzej Gołoński, przedstawiciel polskiego klasycyzmu i uczeń oraz współpracownik Jakuba Kubickiego. Nowa świątynia stała się obrazem nowych prądów i wzorców muzyki cerkiewnej, wykonywanej podczas nabożeństw. Śpiew liturgiczny w XIX wieku czerpał z tradycji synodalnej, melodii klasyki kompozytorskiej swojej epoki, jak i z harmonizacji tradycyjnych śpiewów największych prawosławnych klasztorów. Przełożeni wprowadzali w obieg muzyczny melodie zaczerpnięte z tradycji wielkich monasterów rosyjskich, takich jak Ławra św. Sergiusza Radonieźskiego, Pustelnia Optyńska czy klasztor Sołowiecki. Ponadto w klasztorze nadal był kontynuowany śpiew kijowski w kilkugłosowej harmonizacji oraz śpiew znamieny, zaczerpnięty z pisanych kwadratową notacją *obichodów*, które były podręcznikami służącymi do nauki śpiewu w szkołach przyklasztornych. Zachowały się również tradycyjne elementy z poprzedniego stulecia w postaci śpiewów paraliturgicznych.

Bardzo ważną postacią, która wpłynęła na gusta muzyczne Klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej w XX wieku, był pełniący funkcję archimandryty w latach 1905 – 1914, późniejszy męczennik, Serafin Ostroumow. To najprawdopodobniej z jego inicjatywy zaczęto używać zharmonizowanych melodii ze starych klasztorów, takich jak Ławra Peczerska w Kijowie, czy Ławra św. Sergiusza w Siergijew Posadzie. Powszechną praktyką stało się używanie do szczególnie uroczystych stycher *podobnych* – starych wariantów melodycznych okteochosu, pochodzących niekiedy z odległych ośrodków monastycznych. W Jabłecznej zwrócono również uwagę na model śpiewania z *kanonarchem*, tj. solistą akklamującym tekst powtarzany przez chór. Archimandryta Serafin polecał też wykonywanie tradycyjnego Magnificatu w „melodii Klasztoru w Jabłecznej”, z towarzyszeniem wersetów akklamowanych przez aktualnego przełożonego. Pomysł wiązał się prawdopodobnie z doświadczeniem archimandryty Serafina, który rozpoczął swoje mnisze życie w Pustelni Optińskiej, sprawując przez kilka lat funkcję *kanonarcha*³⁷.

Niezwykle istotną rolę w kształtowaniu się i kontynuowaniu miejscowej tradycji odegrało związane z klasztorem, studium psalmistów we wsi Jabłeczna. Początkowo istniało ono pod koniec XIX wieku, otoczone opieką archimandryty Serafima Ostroumowa³⁸, natomiast już w okresie międzywojennym, w 1934 roku zostało wznowione z inicjatywy metropolity Warszawskiego i Całej Polski Dionizego³⁹.

³⁷ С. Железнякович, *История Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря*, Варшава 2007, т. II, s. 123.

³⁸ Ibidem, ss. 130-132, 150-52 ; S. Amielczenkow, *Polski i rosyjski wymiar duszpasterstwa świętego męczennika Serafina (Ostroumowa) arcybiskupa smoleńskiego*, Warszawa 2019, s. 101.

³⁹ Школа псаломщиков при яблочинском свято онуфриевском монастыре, [w:] Воскресное чтение

Hierarcha ten odegrał kluczową rolę w XX wiecznej historii polskiego prawosławia, gdyż doprowadził do uzyskania autokefalii. Klasztor w Jabłecznej był miejscem, o które niezwykle się troszczył. Międzywojenna szkoła psalmistów czerpała z najlepszych dostępnych wzorców muzyki cerkiewnej swojego czasu. To z Jabłecznej wyszli późniejsi wielcy dyrygenci cerkiewni prawosławnej emigracji zachodniej Europy, tacy jak Jewgienij Jewiec z Paryża. Formułowali oni w różnych miejscach na świecie, styl śpiewu, który czerpał z melodii dawnych monasterskich tradycji opracowywanych w nowoczesny sposób, ale który też był otwarty na nowe kompozycje. Dzięki takim osobowościom muzycznym emigracyjnego prawosławia, jak Michaił M. Osorgin, jego syn Nikołaj Osorgin czy kapłan Michaił Fortunato, melodie klasztoru jabłeczyńskiego, można do dzisiaj usłyszeć w prawosławnych parafiach Francji, czy Wielkiej Brytanii.

Studium Psalmistów to nie tylko była szkoła kształcąca znakomitych praktyków (il. 5 - zdjęcie absolwentów I rocznika szkoły psalmistów 1937 r., ze zbiorów abp. lubelskiego Abła). Był to również ośrodek, tworzący gust cerkiewnego śpiewu swojej epoki⁴⁰. Zachowane są zbiory nut, konspekty poszczególnych utworów nabożeństw, ułożonych wedle zasad swoistej kultury liturgicznej. Ponadto członkowie studium często podejmowali się kompozycji. Łączny czas nauki trwał 3 lata⁴¹. Dokumenty nutowe z działalności studium znajdują się po części w bibliotece Klasztoru w Jabłecznej. Można tam odnaleźć partytury, rękopisy czy konspekty do nabożeństw. Istotnymi źródłami, uzupełniającymi historyczny dorobek pracy psalmistów jabłeczyńskich, są też archiwa prywatne, związane zazwyczaj z miejscem późniejszej działalności wychowanków studium, znajdujące się w Polsce, Białorusi i Ukrainie. Należy wymienić w szczególności zbiory dyrygentów: Wasilija oraz Leona Pantelewiczów (Kraków), Piotra Domańczuka (Warszawa), Włodzimierza Wołosiuka (Warszawa), Simieona Korniluka (Brześć), Jurija Grudowika (Brześć), Jewgienija Kisliaka (Kamieniec), Jewgienija Jewca (Paryż) oraz protodiakona Władimira Ganzuka (Łuck).

Kulminacyjnym dorobkiem działalności szkoły psalmistów w Jabłecznej, jest wydana w 1929 roku Pińska Partytura. Określa ona muzyczne tendencje w prawosławnej praktyce liturgicznej Polski okresu międzywojennego. Obszerny, kompleksowy zbiór, w którym oprócz utworów z tradycji synodalnej znalazły się miejscowe formy muzyki cerkiewnej, został stworzony staraniem, proboszcza parafii prawosławnej w Kamieńcu Litewskim ks. Aleksandra Naumowa⁴². Udział w redakcji

30/1934, s. 341; С. Железнякович, *История Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря*, Варшава 2007, t. III, ss. 203 – 205;

⁴⁰ Por. W. Wołosiuk, *Tradycje szkoły psalmistów przy monasterze św. Onufrego w Jabłecznej* [w:] *Gazeta Festiwalowa. Gazeta Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Cerkiewnej w Hajnówce* 1(12)/1998, ss. 9–10.

⁴¹ *Яблочинский Свято-Онуфриевский монастырь*, Варшава 1937, s. 18.

⁴² Zob. ważne źródło o twórcy Pińskiej Partytury ks. Aleksandrze Naumowie i jego muzycznej pracy: E. Наумов, *Тени прошлого. Воспоминания*, Бельск Подляский 1986, s. 91 (maszynopis, niewydane, udostępnione przez prof. A. Naumowa, któremu wyrażam wdzięczność).

i skompletowaniu zbioru mieli: dyrygent brzeskiego soboru Włodzimierz Poliakow⁴³, dyrygent pińskiego soboru Konstanty Plewicky oraz kamieniecki dyrygent Symeon Korniluk, wychowanek przedrewolucyjnej szkoły dyrygentów w Jabłecznej.⁴⁴ Partytura została wydana przez komitet misjonarski w Pińsku, którego przewodniczącym był proboszcz brzeskiej katedry, protoprezbiter Stefan Żukowski. Wraz z dyrygentem soboru w Brześciu, od lat 20 zaczęli oni organizować regularne zjazdy dyrygentów. Stało się to bardzo ważnym zjawiskiem cerkiewnego życia muzycznego, umożliwiającym wymianę doświadczeń praktycznych, naukę, szkolenia oraz przeprowadzanie specjalistycznych wykładów z zakresu muzyki, liturgiki i teologii⁴⁵. Kluczową rolę podczas zjazdów odgrywali wychowankowie jabłeczńskiej szkoły psalmistów⁴⁶.

Dość liczne dokumenty nutowe, mające do dzisiaj praktyczne zastosowanie w Polsce i za granicą, stanowią podstawę do tego, aby w przyszłości opracować temat Studium Psalmistów w Jabłecznej, który dotychczas nie był podejmowany. Warto przeprowadzić w tym celu kwerendę w archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej, gdzie znajdują się świadectwa działalności studium. Poza osobliwościami natury historycznej, szczególnie ważną wydaje się tutaj systematyzacja muzycznych nurtów oraz sposobów ujęcia programu nabożeństw. Stanowiłoby to podstawę do uściślenia specyfiki tradycji oraz podejmowania dalszych rekonstrukcji praktycznych.

Poza wymienionymi źródłami dotyczącymi muzycznych ksiąg klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej, z dużym prawdopodobieństwem istnieją jeszcze dokumenty nutowe z różnych okresów historii. Znajdować się one mogą w wyżej wspomnianym archiwum metropolity Iwana Ohijenko będącego dzisiaj częścią biblioteki Kolegium św. Andrzeja w Winnipeg (Kanada). Kolejnym archiwum mogącym zawierać spuściznę muzyczną z Jabłecznej, jest Francis Skaryna Belarusian Library and Museum w Londynie. Z biblioteką był związany muzykolog Guy Reginald Pierre Picarda, specjalista w dziedzinie sakralnej muzyki Białorusi, w którego zbiorach znajdowały się między innymi nuty związane z klasztorem w Jabłecznej. Ponadto, w Wielkiej Brytanii istnieje jeszcze jedno potencjalne źródło badań, jakim jest archiwum polskiej parafii prawosławnej, powstałej tam po II wojnie światowej. Parafia stworzona z emigracji pozostałej po armii gen. dyw. Władysława Andersa istniała prawdopodobnie aż do 1985 roku. Archiwum znajduje się dzisiaj w bibliotece przy parafii pw. św. Trójcy, Patriarchatu Ekumenicznego w Oxfordzie.

⁴³ Zob. Н. Александров, *О брестских церковных регентах межвоенных времен* [w:] *Брест на перекрестках уникальных судеб*, Минск 2020, ss. 82-87.

⁴⁴ Zob. В. Михальчук, *Каменецкий иконостас* [w:] *Навіны Камянецчыны* 41/2019, ss. 18-20.

⁴⁵ O zjazdach dyrygentów w Brześciu zob. С. Жуковский, *Из жизни Полесья* [w:] *Воскресное Чтение* 35/1927, ss. 423 - 425.

⁴⁶ Tradycja ta jest kontynuowana z błogosławieństwa JE Metropolity Sawy, poprzez coroczne zjazdy psalmistów i dyrygentów w Klasztorze św. Onufrego w Jabłecznej, które organizowane są przez prof. Włodzimierza Wołosiuka.

Swoisty przegląd brzmienia wszystkich trzech epok muzycznej tradycji klasztoru świętego Onufrego w Jablecznej stanowi płyta CD zarejestrowana w 2021 roku, przez Męski Zespół Muzyki Cerkiewnej „Katapetasma” o tytule „Tryptyk Jableczyński”. Nagranie jest praktycznym rezultatem dotychczasowych badań kierownika artystycznego zespołu i autora niniejszego artykułu, w zakresie rekonstrukcji tradycji muzycznej klasztoru⁴⁷. Doświadczenie wprowadzenia w żywoł dźwiękowy odszyfrowywanych, opracowanych i zaaranżowanych dokumentów nutowych, było powodem dalszego i intensywniejszego ich poszukiwania poprzez kontynuację badań. Proces ten wzbudził ponadto nieuniknioną refleksję na temat współczesnego wykorzystania poznanej tradycji, a także propozycję dróg jej twórczej kontynuacji w przyszłości.

Współczesna przestrzeń liturgiczna klasztoru św. Onufrego to świadomość wielkiej łączności z całą 500-letnią tradycją śpiewu oraz jej ciągle ożywianie. Przywracane są melodie irmologionu jableczyńskiego, a także dawne, zapomniane formy muzyczne liturgii, takie jak śpiewane *siedalny*, *ipakoi*, i *fotagogikony* (*swietilny*). Czasy nam współczesne, mają w większym niż kiedykolwiek stopniu dostęp do badania historii, oraz do jej doceniania. Będąc w Jableczyńskiej cerkwi, widzimy ponadto całą spuściznę duchowej historii w postaci najstarszych ikon czy ksiąg, które inspirują do kontynuacji tworzenia przestrzeni sakralnej. Dlatego też istnieje możliwość komponowania, oparta na parametrach i zasadach funkcjonowania najstarszej znanej cerkiewnej muzyki lokalnego kręgu, pochodzącej jeszcze z tradycji najstarszych irmologionów. Taką próbą jest zawarty w nagraniu płyty „Tryptyk Jableczyński” kondakion do Jableczyńskiej Bogurodzicy zaaranżowany, jako utwór z wymienną harmonią, nieprzywiązującą się zbyt do trybu dur lub moll. Wzorce takich zabiegów proponował w licznych opracowaniach tradycyjnych, klasztornych melodii, jeden z największych cerkiewnych dyrygentów XX wieku, archimandryta Matfiej (Mormyl) lub też bliski mu największy współczesny kompozytor muzyki cerkiewnej, diakon Sergiej Trubaczow. Obaj uznawali za wzorcowy punkt wyjściowy nabożeństwo śpiewane w najstarszych monodycznych melodiach. Rozumieli oni siłę muzyki wolnej od narzuconego wektora emocjonalnego i stanowili inspirację do kolejnej kompozycji. Współczesna recepcja tradycji śpiewu w Klasztorze św. Onufrego w Jablecznej ma również możliwość wykorzystania tradycji monodii oraz współbrzmień zaistniałych w szczególnie korespondujących z liturgią prawosławną nurtach, takich jak minimalizm. Próba ujęcia *fotagogikonu do św. Onufrego* zawartego również na płycie „Tryptyk Jableczyński” jest w zasadzie monodią, minimalistycznie okraszoną współbrzmieniami niepełnych akordów oraz dysonansowymi rozgałęzieniami, znanymi w dawnej historii muzyki cerkiewnej. Twórczość, oparta na najstarszych i najbardziej tradycyjnych wzorcach jest szcze-

⁴⁷ *Tryptyk Jableczyński*, Męski Zespół Muzyki Cerkiewnej „Katapetasma” dyr. Łukasz Hajduczenia, 2021. Nagranie dostępne na platformie www.youtube.com, pod nazwą „Tryptyk Jableczyński”.

gólnie istotna we współczesnej recepcji tradycji śpiewu klasztoru św. Onufrego w Jabłecznej. Stanowi ona konieczny warunek zrozumienia dawnych śpiewów, ponieważ wprowadza najistotniejszy w muzyce, ożywiający element, kluczowy w odtworzeniu tradycji liturgicznego śpiewu klasztoru jabłeczyńskiego.

Bibliografia

Źródła

Âsinovs'kij Ū., *Ukraïns'ki ta bïlorus'ki notolinijni irmoloi 16-18 stolit'. Katalog i kodikolgično-paleografične doslidžennâ*. L'viv, 1996.

Bogoglasnik: pisni blagogoviinâ prazdnikom gospod'skim, bogorodičnym i naročityh svâtyh..., k sim že nikotorym čudotoornym ikonam služašyâ, taže različnyâ pokaânnyâ i umilitelnyâ soderžaš, Počaïv: Drukarnâ Uspens'kogo monastirâ, 1790.

Cerkovni Vidomosti. Urâdovij Organ Pravoslavnoj Mitropolii v Varšavi 9/1943, s. 116.

Inventar' (hronologičeskij katalog) Cerkovno-Arheologičeskogo Muzeâ i Biblioteki pri Holmskom sv. Bogorodickom Bratstve s 1892/3 bratskogo goda po 23 sentâbrâ 1906 goda [w:] Państwowe Archiwum w Lublinie sygn. 87, k. 132v.

Irmologion Brzesko-Jabłeczyński, rękopis, Biblioteka Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, sygnatura V-279.

Irmologion, rękopis znajdujący się w Państwowym Muzeum Historycznym w Moskwie pod nr. Inwentarzowym ГИМ 76014/8 (Рукопись. Ирмологион великий, нотный, западнорусский, писец Фома Мушинский, г. Бела 1744)

Irmologion, rękopis znajdujący się w Państwowym Muzeum Historycznym w Moskwie pod nr. Inwentarzowym ГИМ 76014/16 (Рукопись. Ирмологион великий, нотный, зап аднорусский, писец дидакал Гавриил Бучинский, г. Холм 1703).

Irmologion z Rokitna, rękopis, Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, sygnatura 387.

Irmologion z Witoroza, rękopis, Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, sygnatura 391.

Naumow A., Kaszlej A., *Katalog. Rękopisy cerkiewnoślowiańskie w Polsce*, Kraków 2004.

Naumov E., *Teni prošlogo. Vospominaniâ*, Belsk Podlâskij 1986 (maszynopis, w posiadaniu prof. Aleksandra Naumowa).

Pesni pobožny pevaemye po usopšim dlâ užitku lûdu na Holmšini i Podlâs'i. Zibrav i noty holmskogo uniatskogo napeva na celyj hor položil E. Vitošinskij, Lejpcig 1906.

Titov F., *Pamâtniki pravoslaviâ i ruskoj narodnosti v' zapadnoj Rossii v XVII - XVIII v.v.*, T. I, Č. 3, Kiev 1905.

Škola psalomšikov pri âbločinskom svâto onufrievskom monastyre, [w:] *Voskresnoe čtenie* 30/1934, s. 341

Vitošinskij E., *Pesnopeniâ bogoglasnika Holmskogo narodno-cerkovnogogo raspeva v četyrëgholosnoj garmonizacii*, Holm 1910.

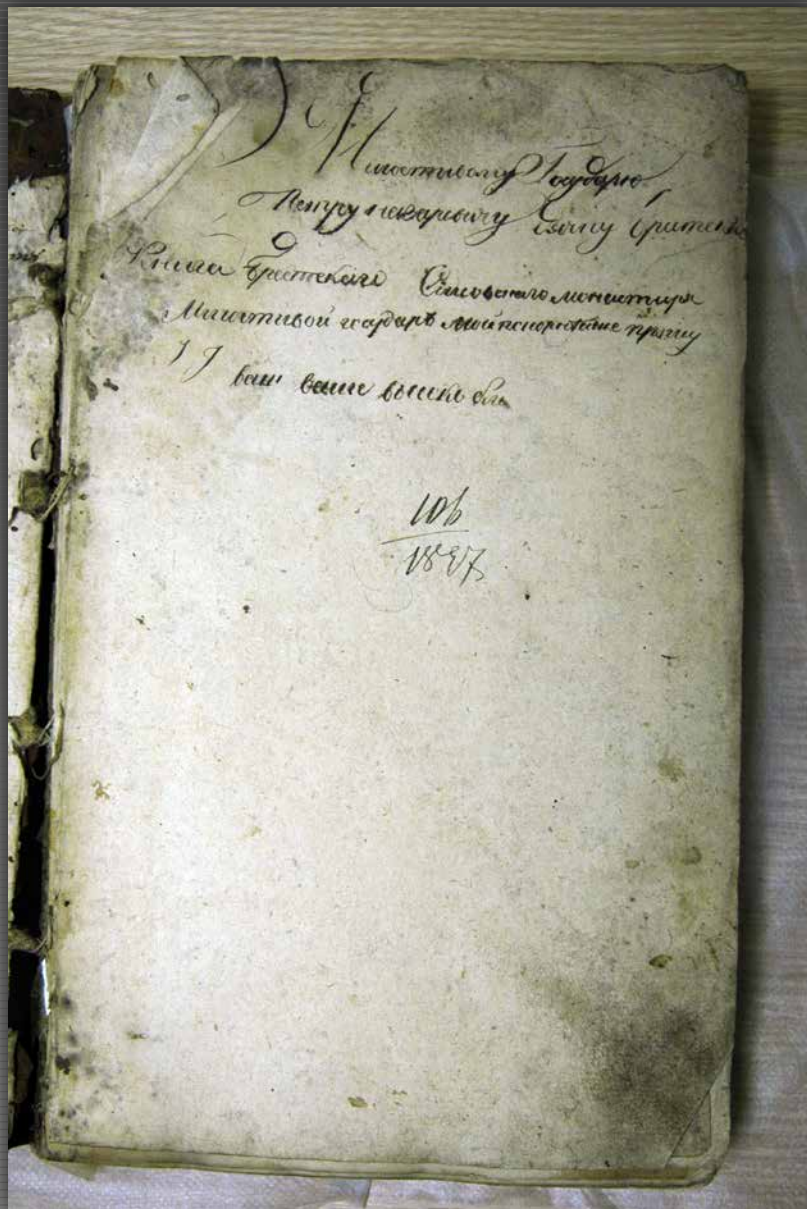
Wołosiuł W., *Chełmsko-Podlaski zbiór melodii cerkiewnych*, Lublin 1997.

Žukovskij S., *Iz žizni Poles'â* [w:] *Voskresnoe Čtenie* 35/1927, ss. 423 – 425.

Opracowania

Amielczenkow S., *Polski i rosyjski wymiar duszpasterstwa świętego męczennika Serafina*

- (Ostroumowa) arcybiskupa smoleńskiego, Warszawa 2019.
- Âbločinskij svâto - onufrievskij monastyr' , Varšava 1937.
- Âsinovs'kij Ū., *Vizantijs'ka gimnografiâ i cerkovna monodiâ v ukrains'koj recepcii rann'o-modernogo času*, L'viv 2011.
- Fermata, *Wielki acz Zapomniany...*, [w:] *Gazeta Festiwalowa, Gazeta XXXVI Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Cerkiewnej – Hajnówka* 2017, Nr 1 (42), s. 18.
- Gardner I. A., *Bogoslužebnoe penie Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, T. II . Sergeev Posad 1998.
- Janocha M., *Ikony w Polsce*, Warszawa 2010.
- Koršunov A. F., *Afanasij Filippovič: Žizn' i tvorčestvo*. Minsk 1965.
- K voprosu ob izdanii Komitetom Vilenskogo Sv.-Duhovskogo Bractva novogo Bogoglasnika* [w:] *Vestnik Vilenskogo Sv.-Duhovskogo Bractva* 18/1910, ss. 364-365.
- Medvedik Ū., „Bogoglasnik” – perša drukovana antologiiâ duhovnih pisen' v Ukraïni [w:] *Aktual'ni pitannâ gumanitarnih nauk* 12/2012, ss. 89-96.
- Mihalčuk V., *Kameneckij ikonostas* [w:] *Naviny Kamâneččyny* 41/2019, ss. 18-20.
- Moroz I. G., *Brestskij (Berestejskij) vo imâ prepodobnogo Simeona Stolpnika mužskoj monastyr'* [w:] *Pravoslavnaâ ênciklopediâ*, T. 6, Moskva 2003, ss. 243-245.
- Naumow A., *Domu Divisa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej*, Kraków 2002.
- Ostapczuk J., *Istoriâ Âbločinskogo Svâto-Onufrievskogo monastyrâ i ego rukopisnogo sobraniâ* [w:] *Naukovi zapiski BINDC imeni arhimandrita Vasiliâ (Pronina)*, N. 5, 2018, ss. 205 – 216.
- Ostapczuk J., *Otryoki kirilličeskich rukopisej Muzeâ rimsko-katoličeskogo prihoda Razoslaniâ Apostolov v gorode Helm: po sledam sobraniâ Cerkovno-arheologičeskogo muzeâ Helmskogo Svâto-Bogorodičnogo bratstva*, [w:] *Kollekcii rukopisnyh knig v sovremennom mire: hranenie i izučenie. Sbornik statej po itogam meždunarodnoj naučnoj konferencii Dvenadcatye Zagrebinskie Čteniâ*, Sankt-Peterburg 2018, ss. 280 – 296.
- Sawicki D., *Z badań nad śpiewem cerkiewnym na Południowym Podlasiu w XVIII - XIX w. Irmologiony z Rokitna i Witoroża*, [w:] *Rocznik Białskopodlaski*, T. XXIV, 2016, ss. 89 – 115.
- Sygowski P., *Unicka cerkiew parafialna p. w. św. Onufrego Pustelnika we wsi Jabłeczna nad Bugiem* [w:] *Nadbużańskie Sławatycze* XII/2011, ss. 5-25.
- Ševčuk E. Ū., *Bogoglasnik* [w:] *Pravoslavnaâ ênciklopediâ*, T. 5, Moskva 2002, ss. 441-442.
- Ševčuk E. Ū., *Irmologion* [w:] *Pravoslavnaâ ênciklopediâ*, T. 26, Moskva 2011, ss. 625-633.
- Titov F., *Pamâtniki pravoslaviâ i russkoj narodnosti v' zapadnoj Rossii v XVII - XVIII v.v.*, T. I, Č. 3, Kiev 1905, ss. 1575 – 1577.
- Vitošin'skij E., *K voprosu ob izdanii Bogoglasnika v čtyrëhgosnoj garmonizacii* [w:] *Vestnik Vilenskogo Sv.-Duhovskogo Bractva* 16-17/1099, s. 306.
- Wołosiuk W., *Tradycje szkoły psalmistów przy monasterze św. Onufrego w Jabłecznej*, [w:] *Gazeta Festiwalowa, Gazeta Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Cerkiewnej w Hajnówce* Nr 1 (12), 1998, ss. 9 – 10.
- Wołosiuk W., *Śpiew chełmski* [w:] *Gazeta Festiwalowa. Gazeta Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Cerkiewnej w Hajnówce* 3(14)/1998, ss. 10-11.
- Zapasko Â. P., O. Â. Macûk, *L'oviv'ski starodruki. Knigoznavčij naris*, L'viv 1983.
- Zenuch P., *Duhovnye pesni v kontekste interkul'turnoj i interkonfessional'noj kommunikacii* [w:] *Fontes Slavicae Orthodoxae* 3/2019, ss. 71-85.
- Zvereva S. G., *Vitošin'skij* [w:] *Pravoslavnaâ ênciklopediâ*, T. 8, Moskva 2004, ss. 581-583.
- Železnâkovič S., *Istoriâ Âbločinskogo Svâto-Onufrievskogo monastyrâ*, t. I-III, Varšava 2007.



II. 1

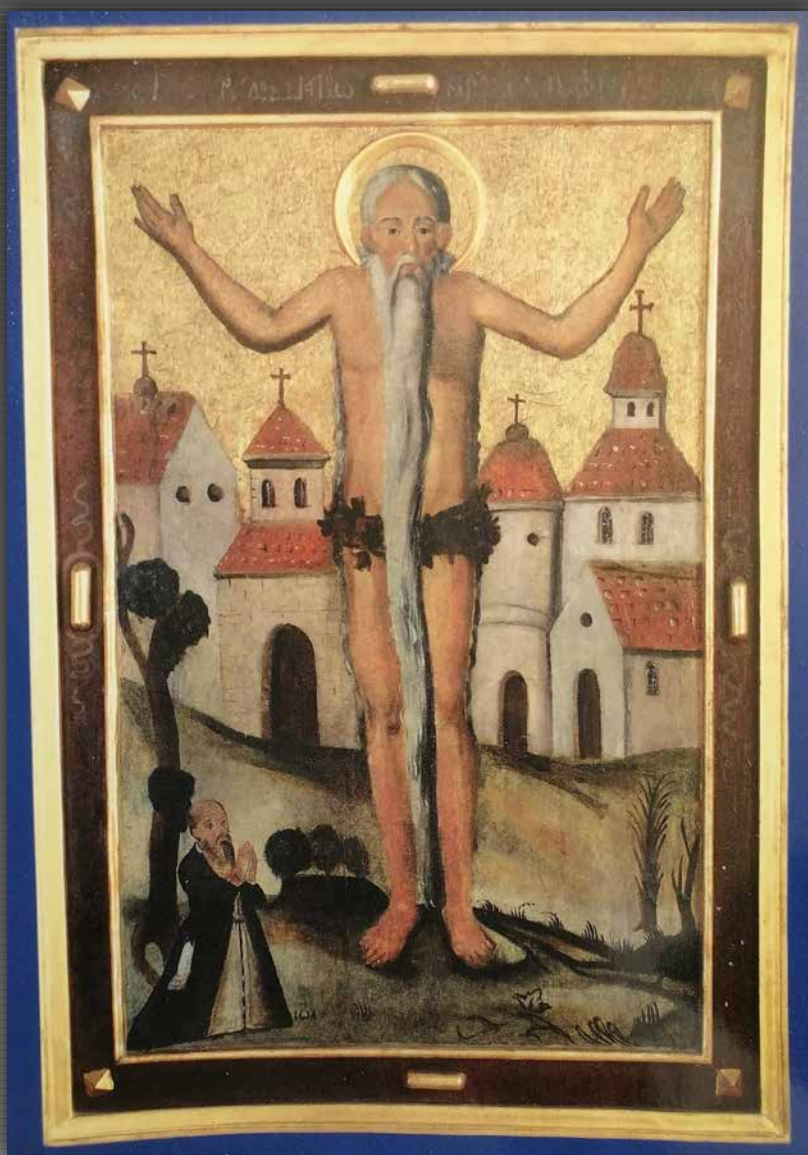
84

ПѢСНЬ 5 :

Ѡ не а род ша го га бѣ роу гла ваще
чи ше нѣ ф на хри те а спа се нѣ
ф бла дя ко во сѣ а ѡ аѣ ки и ѡне
и же и ко про рѣ Ѡ зѣ ра ма са го
и пе ри і ѡ иѣ и ста нѣ хри се
го а да ма все го на па ша го
6 ѡ ма по ми ле нѣ по стѣ ши бо га бѣ
нѣ скѣ а де бе чи саѣ нѣ ми трѣ до по хи
ѡ пра ви те ло бл а ги по стѣ нѣ спа се
ко про ро ка и спа се ма **6** о ка зи нѣ **6**
жѣ те сте аѣ нѣ и мо и ма

A page of handwritten musical notation on aged, yellowed paper. The page is numbered '84' at the top center. The title 'ПѢСНЬ 5 :' is written in red ink at the top. The music is written on ten staves with black ink. Below each staff are lines of Cyrillic text, which are the lyrics of a hymn. There are several red annotations: a red circle with a face-like symbol on the second staff, and various red letters and symbols (including '6', 'Ѡ', and 'ѡ') scattered throughout the page, some appearing to be corrections or performance markings. The paper shows signs of age, including foxing and some staining.





II.4



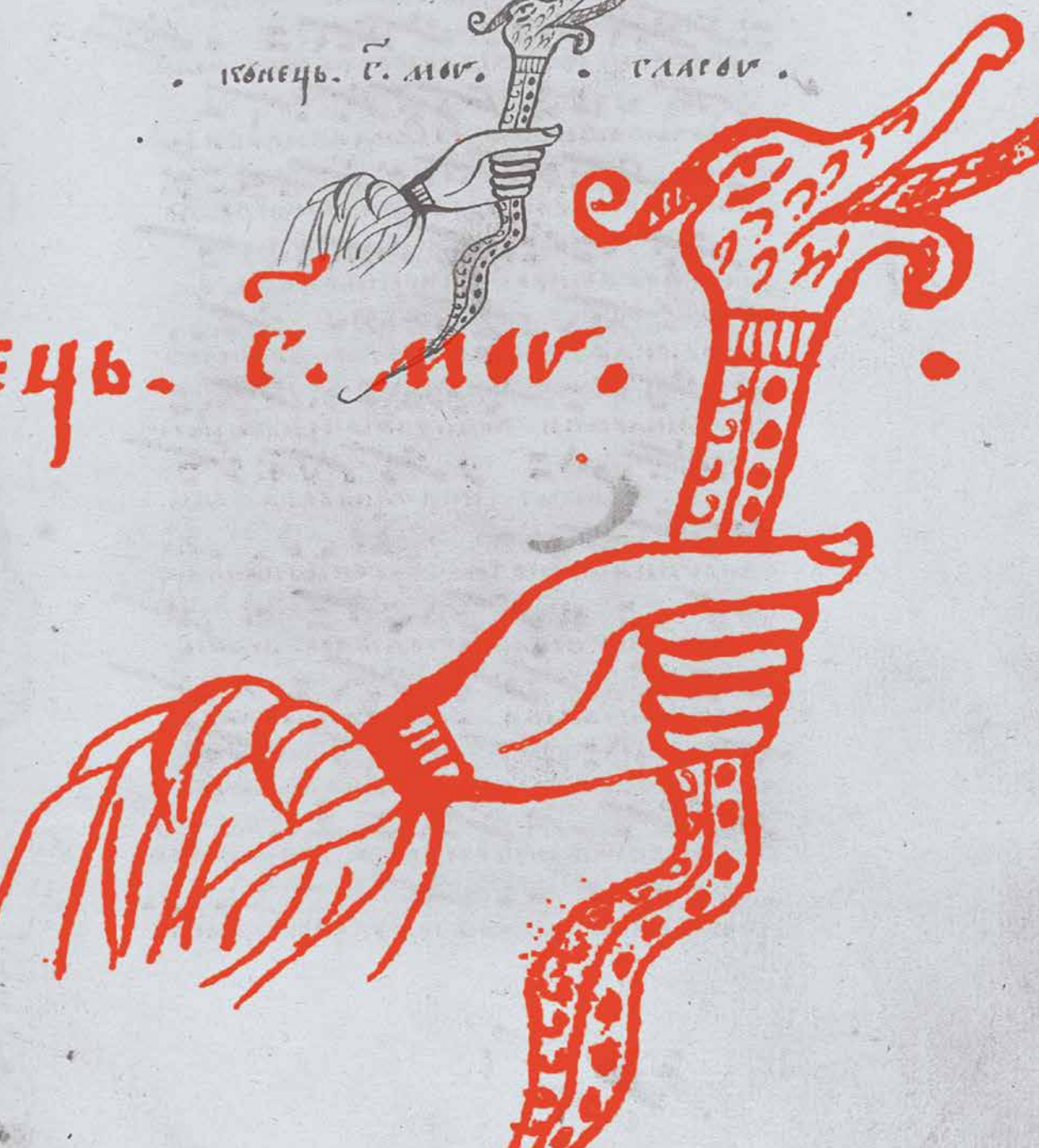
Г

- $\frac{1}{2} \frac{1}{3}$ $\frac{1}{2} \frac{1}{3} = \frac{1}{6}$ Σ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{6}$
 ши присно. величаемо такъ въ пасхѣ.
 $\frac{1}{2} = \frac{1}{3} = \frac{1}{6} +$
 ши доуша наша:

• Конецъ. Г. Мов. • СЛАВУ •



Конецъ. Г. Мов.



Utracone bogactwo. W poszukiwaniu klucza do odczytania śpiewów zawartych w XVI-wiecznym Irmologionie neumatycznym z Ławrowa

Daniel Sawicki

STRESZCZENIE

W niniejszym artykule autor nakreślił genezę powstania najstarszego zabytku staroruskiej monodii cerkiewnej dawnej Rzeczypospolitej, tj. XVI-wiecznego Irmologionu Ławrowskiego. W dalszej kolejności dokonał przeglądu najcenniejszych form staroruskiej monodii cerkiewnej, zawartych w XVI-wiecznym Irmologionie z Ławrowa. Autor wskazuje na potrzebę przywrócenia starym melodiom cerkiewnym należnego miejsca w liturgii. W tym celu wskazuje na swoje dotychczasowe badania w tym zakresie, które zaowocowały powstaniem szeregu publikacji naukowych.

Słowa kluczowe: śpiew liturgiczny Kościoła prawosławnego, muzyka cerkiewna, znamieny śpiew, Irmologion ławrowski

ABSTRACT

Lost riches. In search of the key to reading the chants contained in the 16th-century neumatic irmologion from Lavrov

In this article, the author outlines the genesis of the oldest monument of the Old Russian Orthodox monody of the former Polish-Lithuanian Commonwealth, i.e. the 16th-century Lavrovsky Irmologion. Then he reviewed the most valuable forms of Old Russian Orthodox monody, contained in the 16th-century Irmologion of Lavrov. The author points to the need to restore the old church melodies to their rightful place in the liturgy. For this purpose, he points to his previous research in this field, which resulted in the creation of a number of scientific publications.

Keywords: liturgical singing of the Orthodox Church, Orthodox church music, znamenny chant, Irmologion from Lavrov

Staroruski monodyczny śpiew cerkiewny (*znamiennyj raspisew*) od dawien dawna wzbudza zainteresowanie badaczy, w szczególności: muzykologów, teologów oraz historyków sztuki. Mimo zaawansowanych badań naukowych wiele istotnych aspektów jego funkcjonowania pozostaje niezbadanych. Z kolei niezliczona liczba jego pierwotnych form, przede wszystkim pisanych staroruską notacją kriukową typu bezpomietnego oraz notacją kondakarną pozostaje nierozszyfrowana, a co za tym idzie, nie znajduje praktycznego zastosowania w liturgii. O ile XIX-wieczni badacze tematu, tacy jak chociażby ks. Dymitr Razumowski, ks. Bazyli Mietałłow, Stefan Smoleński, skupiali się głównie na kwestiach natury historycznej czy teoretycznej, o tyle dla współczesnego badacza znaczenie powinno mieć to, na ile śpiewy cerkiewne, zapisane na kartach starych kriukowych ksiąg liturgicznych, da się przywrócić do życia, czyli oddać im należne miejsce w liturgii.

Niniejsze opracowanie jest kontynuacją moich wieloletnich badań nad staroruskim monodycznym śpiewem cerkiewnym, w szczególności tym praktykowanym na terytoriach dawnej Rzeczypospolitej. Prowadzone przeze mnie badania są odpowiedzią na rosnące zainteresowanie monodycznymi śpiewami liturgicznymi, które przez wieki praktykowano na tych terytoriach, a które to z różnych przyczyn uległy zapomnieniu. Z kolei zainteresowanie śpiewami, zapisanymi na kartach zachowanych śpiewników pisanych kwadratową notacją kijowską, tzw. irmologionów¹, skłoniło mnie do odkrywania ich korzeni, których należy szukać w zapisie neumatycznym, zwanym także kriukowym, a przez niektórych badaczy także kulizmatycznym².

Pod koniec XVI w. miały miejsce burzliwe przemiany w piśmiennictwie muzycznym na terytoriach dawnej Rzeczypospolitej, co skutkowało zanikiem stosowania staroruskiej notacji kriukowej i pojawieniem się kwadratowej notacji kijowskiej. Na to wszystko nałożyła się skomplikowana sytuacja kościelna. Przechodzenie po-

¹ *Irmologion* – ks. Księga liturgiczna zawierająca w sobie *irmosy*, tj. pieśni z Oktoicha, śpiewane m.in. podczas Jutrzni. Całość materiału podzielona jest na 8 skal modalnych (cs. *glasow*). Księga zajmuje ważne miejsce w liturgii staroobrzędowców. E. Григорьев, *Пособие по изучению церковного пения и чтения*, Рига 2001, s. 311, por. Г. Алексеева, *Византино-русская певческая палеография*, Санкт-Петербург 2007, s. 323. Z biegiem czasu do *Irmologionu* zaczęto dodawać inne śpiewy nabożeństw Całonocnego Czuwania oraz Świętej Liturgii, czego przykładem jest tzw. *Irmologion Supraski*. Zob.: W. Wołosiuk, *Irmologion Supraski*, „Rocznik Teologiczny”, rok. XLVI, Warszawa 2004/2, s. 163 – 170; M. Abijski, *Bogdan Onisimowicz-śpiewak rodem z Pińska*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, Vol. 1, Prawosławni w dziejach Rzeczypospolitej, Białystok 2010, s. 49-58.

² Określenie *kulizmatyczny bezliniowy zapis nutowy* wywodzi się od jednego ze znaków greckiej, a następnie staroruskiej notacji neumatycznej, tzw. *kulizmy* (gr. κούσμα). Po raz pierwszy pojęcie *russkoje kulizmiennoje znamia* pojawia się w XVII-wiecznej Gramatyce muzycznej autorstwa Mikołaja Dyleckiego. Współcześnie stosują je głównie badacze ukraińscy dla określenia rękopisów neumatycznych powstałych na terytoriach Państwa Moskiewskiego. Zob.: *Музыкальная грамматика Николая Дилецкого*. Посмертный труд С. В. Смоленского, Москва 1910, s. 14, Д. Шабалин, *Древнерусская музыкальная энциклопедия*, Краснодар 2007, s. 177, por. О. Цалай-Якименко, *Духовні співви давньої України : Антологія*, Київ 2000, s. 7; Ю. Ясіновський, *Візантійська гимнографія і церковна монодія в українській рецепції ранньо-модерного часу*, Львів 2011, s. 113.

szczególnych parafii i monasterów z rąk do rąk sprawiło, iż wiele cennych zabytków piśmiennictwa muzycznego uległo bezpowrotnemu zniszczeniu. Nic dziwnego, że do naszych czasów przetrwało zaledwie kilka śpiewników pisanych kriukami, co do których istnieje pewność, iż powstały na terytoriach dzisiejszej Białorusi i Ukrainy, z czego mających związek z terytorium eparchii przemyskiej tylko jeden, tj. XVI-wieczny Irmologion neumatyczny z Ławrowa³, którego melodie, a ściślej śpiewy dogmatyków⁴ dzięki moim staraniom po przeszło 500-letniej przerwie zaczynają rozbrzmiewać w Cerkwi⁵. Niemniej jednak wydanie drukiem cyklu dogmatyków poprzedziły wnikliwe badania samego zabytku⁶. Z kolei analizy jego zawartości dokonałem w oparciu o metody badawcze, jakimi dysponuje staroruska semiografia⁷. Ich wyniki zostały pokrótce przedstawione w ramach mojego wystąpienia, wygłoszonego podczas międzynarodowej konferencji naukowej, realizowanej pod hasłem „Wielkie Powroty, jaka w dniach 15-17 października odbyła się w Klasztorze św. Onufrego w Jablecznej. Z kolei w ramach niniejszego opracowania omówię najcenniejsze formy staroruskiego śpiewu cerkiewnego, zawarte w Irmologionie z Ławrowa, a które jak dotąd nie zostały rozszyfrowane.

Irmologion Ławrowski, podobnie jak inne omówione we wstępie do niniejszej pracy zabytki, reprezentuje dawną tradycję staroruskiego śpiewu cerkiewnego, która ukształtowała się jeszcze w okresie, kiedy rozwój staroruskiej monodii cerkiewnej, tak na terytoriach Państwa Moskiewskiego, jak również Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rzeczypospolitej podążał wspólnym torem. Do niedawna Irmologion

³ BN, rkps 12050 (Акс 2954). *Лаврівський невменний Ірмологіон кінця XVI століття*: Факсимільна публікація, коментар, дослідження/ підготував Юрій Ясіновський, за участі Марії Качмар; ред. Крістіан Ганнік [=«Київське християнство, т. 18; Історія української музики: Джерела, вип. 26], Львів 2019.

⁴ Dogmatyk – liturgiczna pieśń pochwalna na cześć Matki Bożej, zawierająca naukę dogmatyczną o osobie Chrystusa, a także inne niewzruszone prawdy stanowiące podstawę chrześcijańskiej pobożności. Cyt. za: A. Znosko, *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 1996, s. 93.

⁵ *Догматики осми гласов. Знаменнаго Распева. Из Лавровскаго Ирмологиона*, [w:] „Антология древнерусскаго Церковнаго Пения Древней Речи-Посполитой”, Ч. I, обр. Д. Савицки, Lublin 2021.

⁶ D. Sawicki, *Staroruski neumatyczny Irmologion Ławrowski z XVI wieku - niezbadany zabytek wschodniosłowiańskiego piśmiennictwa muzycznego na południowo-zachodniej Rusi*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” (dalej: WRH), T. XIII, Lublin-Radzyń Podlaski 2016, s. 18-56; idem, *System formuł melodycznych staroruskiego śpiewu cerkiewnego na przykładzie dogmatyka tonu pierwszego z XVI-wiecznego Irmologionu Ławrowskiego*, ibidem, T. XIV, nr 1/2017, s. 7-29; idem, *Tradycje śpiewania psalmów 140, 141, 129 oraz 116 funkcjonujące na południowo-zachodniej Rusi na przykładzie wybranych Irmologionów z XVI-XVIII wieku*, tamże, T. XVI, nr 3/2019, s. 83-106; idem, *Ciągłość tradycji staroruskiej modnodii cerkiewnej na przykładzie wybranych dogmatyków ośmiu skal modalnych z Irmologionów Ławrowskiego i Supraskiego*, ibidem, T. XV, nr 1/2018, s. 23-50; idem *Demestwo i jego funkcjonowanie w śpiewie liturgicznym na Białorusi i Ukrainie (Na przykładzie Irmologionów Ławrowskiego i Supraskiego)*, „КАЛОФФОНІА”, nr 9, Львів 2018, s. 228-244; tenże, *Rozwój formuł melodycznych w staroruskiej monodii cerkiewnej na przykładzie dogmatyka tonu drugiego, na podstawie wybranych Irmologionów XVI-XVIII w.*, „Roczniki Humanistyczne”, T. LXVII, Z. 12, Lublin 2019, s. 39-55.

⁷ Idem, *Metody badawcze staroruskiej semiografii muzycznej, na przykładzie XVI-wiecznego Irmologionu neumatycznego z Ławrowa*, WRH, T. XVIII, Lublin – Radzyń Podlaski 2021, s. 177-198.

Ławrowski nie był w zasięgu zainteresowania polskich uczonych. Ci bowiem skupili się nie tyle na badaniu, co przedstawianiu bogactwa śpiewów zawartych w Irmologionie Supraskim (1598-1601). Współcześnie znawcy śpiewu cerkiewnego w Polsce zwykli podkreślać, iż Irmologion Supraski (1598-1601) zawiera najstarszy zapis melodii liturgicznych w Kościele prawosławnym, zapisany za pomocą zachodniego systemu liniowego⁸. Tego typu stwierdzenia, mimo iż na pierwszy rzut oka podnoszą prestiż Irmologionu oraz Ławry Supraskiej, jako ośrodka rozwoju śpiewu cerkiewnego są nieprawdziwe. Otóż w zbiorach bibliotek Ukrainy zachowało się minimum kilka innych irmologionów, które są co najmniej o kilkanaście lat starsze od Supraskiego. Do takich z całą pewnością należy nutowy Irmologion Lwowski z końca XVI w.⁹ Mimo to od wielu lat stale pojawia się pytanie, na ile śpiewy użytkowe zawarte w Irmologionie Supraskim (1598-1601) odzwierciedlają redakcję śpiewu zawartą w rękopisach pisanych notacją neumatyczną: a na ile stanowią całkiem nową ich redakcję? Na możliwość szerszego wykorzystania Irmologionu Supraskiego (1598-1601) do badań porównawczych z zabytkami pisany notacją kriukową typu bezpomietnego zwrócił uwagę Antonin Preobrażenski. Uczony kierował się jedną główną przesłanką, a mianowicie tym, iż rękopis został ukończony w 1601 r., czyli w okresie, gdy notacja kriukowa była jeszcze w powszechnym użytku. Mimo to Maksym Brażnikow uznał tę metodę badań za niemającą podstaw, bowiem ówczesny stan wiedzy pozwalał na odczytanie jedynie wybranych fragmentów śpiewów pisanych notacją kriukową typu bezpomietnego¹⁰. Mimo zaawansowanych badań temat ten nadal pozostaje otwarty.

Dla głębszego zrozumienia śpiewów zawartych w Irmologionie z Ławrowa nieodzowne będzie przesledzenie dziejów oraz miejsca jego powstania. W świetle aktualnych badań wiadomo, iż pierwotnie staroruski neumatyczny Irmologion Ławrowski był własnością monasteru św. Onufrego w Ławrowie, znajdującego się na terytorium dzisiejszej Ukrainy¹¹. Kto był redaktorem Irmologionu Ławrowskiego? Tego badaczom jak dotąd nie udało się ustalić. Analiza porównawcza pisma wskazuje, iż redaktorów mogło być co najmniej dwóch¹². W okresie powstania Irmologionu Ławrowskiego przepisywaniem ksiąg zajmowali się głównie mnisi, czyniąc to w swoich celach w czasie wolnym od innych obowiązków. Przy ważniejszych

⁸ W. Wołoskiuk, *Wschodniostowiańscy kompozytorzy muzyki cerkiewnej od XVII do 1. połowy XX wieku i obecność ich utworów w nabożeństwach PAKP*, Warszawa 2005, s. 64.

⁹ Львівська Національна Наукова Бібліотека України імені В. Стефаніка (dalej: ЛНБ), rkps. MB 50.

¹⁰ М. Бражников, *Русская певческая палеография*, Санкт-Петербург 2002, s. 130.

¹¹ O pierwotnej przynależności *Irmologionu* do monasteru św. Onufrego w Ławrowie świadczy odręczna zapiska znajdująca się na jednej ze stron: „Applicat Bibliotheca Laurowiensis”. BN, rkps 12050 (Акс 2954), k. 4, por. Ю. Ясіновський, *Українські та білоруські кулізміяні пам'ятки XVI століття*, „КАЛОФΩΝΙΑ”, Львів 2005/5, s. 341, por. Antonowycz M., *Ukrainische geistliche Musik*, München 1990, s. 42-43, 339-342.

¹² Ю. Ясіновський, *Опис невменного ірмологіона з Лаврівського монастиря*, [w:] *Лаврівський невменний...*, s. 557.

monasterach działały wyspecjalizowane skryptoria, w których obok mnichów pracowali także najemni kopiści i iluminatorzy. Każde skryptorium posiadało także własne pracownie introligatorskie. W takich skryptoriach księgi przepisywano nie tylko na potrzeby danego monasteru, lecz także na sprzedaż. Z czasem sztuka przepisywania ksiąg wykroczyła poza mury monasteru, stając się domeną: diaków, paramonarzy cerkiewnych¹³, kierowników chórów (cs. *gotowszczikow*) oraz członków białego duchowieństwa¹⁴. Mniej więcej od końca lat 60-tych XVI w., przy monasterze Ławrowskim działało skryptorium, w którym przepisywano księgi, głównie liturgiczne¹⁵, a także szkoła śpiewu cerkiewnego, kształcąca śpiewaków i dyrygentów chóru (rus. *diaków*) na potrzeby okolicznych parafii¹⁶.

Równie istotnym pytaniem, na które z pewnością nigdy nie poznamy odpowiedzi jest to, czy XVI-wieczny neumatyczny Irmologion Ławrowski powstał w skryptorium przymonasterskim, czy też w innym, bliżej nieznanym ośrodku piśmiennictwa położonym na Rusi Halickiej. Jedyne, co udało ustalić uczonym, to fakt, iż zanim kodeks znalazł się w zbiorach Biblioteki Kapituły Grekokatolickiej w Przemyślu, przynajmniej trzykrotnie zmieniał właściciela. Częściowych informacji na temat losów rękopisu dostarczają zapiski odręczne, szczególnie te na pierwszych stronach, gdzie m.in. czytamy: „Roku 1765 miesiąca Februario, dnia 5, doszło do ronk moych z monasteru Lawrowskie [go] za dyspozycyco Imc Luke laskawego mojego dob[rodzieja]”¹⁷. Na podstawie przytoczonej wzmianki należy założyć, iż do 1765 r. Irmologion znajdował się w zbiorach bibliotecznych monasteru św. Onufrego w Ławrowie. Nieznajomość staroruskiej notacji kriukowej wśród tamtejszych śpiewaków sprawiła, iż z czasem po prostu stał się bezużyteczny w codziennej praktyce liturgicznej. Za najbardziej prawdopodobną należałoby przyjąć hipotezę, iż ów Luka (in. Łuka) podarował kodeks bliżej nieznanemu kolekcjonerowi. Z kolei obdarowany uznał to wydarzenie za na tyle ważne, że umieścił wzmiankę o nim na jednej z kart kodeksu. Kim był ów darczyńca, i czy mógł on samodzielnie rozporządzać kodeksem? Tego nie wiadomo. Jedno jest pewne, owym darczyńcą nie był przełożony klasztoru, bowiem z dokumentów klasztornych jasno wynika, iż w latach 1759 - 1766 funkcję ihumena sprawował Justyn Ilaszewicz¹⁸. Być może, ów nieznanym Imc Luka, był jednym z kolejnych właścicieli Irmologionu, który znał historię kodeksu. Kluczową rolę

¹³ Paramonarz (cs. *ponomar*) - służa cerkiewny odpowiedzialny m.in. za zapalenie świec, podawanie celebransowi kadzidła. Por. A. Znosko, *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski...*, s. 242.

¹⁴ И. Полозова, *Русская музыкальная палеография*, Саратов 2014, s. 58.

¹⁵ Ю. Стедик, *Василіански монастири перемийської єпархії (кінець XVII - XVIII ст.)*, Дрогобич 2014, s. 109, 167.

¹⁶ Ibidem, s. 168, por. Ю. Ясіновський, *Свято-Онуфрійівський монастир у Лаврові*, [w:] *Лаврівський невменний Ірмологіон кінця XVI століття*: Факсимільна публікація, коментар, дослідження/підготував Юрій Ясіновський, за участі Марії Качмар; ред. Крістіан Ганнік [=«Київське християнство, т. 18; Історія української музики: Джерела, вип. 26], Львів 2019, s. 579.

¹⁷ *Irmologion Ławrowski*, BN, rkps 12050 I, (Ак. 2954), k. 1.

¹⁸ М. Ваврик, *Лаврівська хроніка (1771 - 1882)*, „Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni”, series II, sectio II, vol. II, 1954, fasc. 1-2, s.71, por. Ю. Стедик, *Василіански монастири...*, s. 353.

w dziejach Irmologionu Ławrowskiego, odegrała postać greckokatolickiego biskupa przemyskiego Jana Śnigurskiego (1818-1847). To właśnie jego pasja zbierania starych druków i rękopisów, uchroniła kodeks przed bezpowrotnym zniszczeniem.

1. Cechy Paleograficzne kodeksu, struktura oraz tekst liturgiczny

XVI-wieczny Irmologion neumatyczny z Ławrowa jest kodeksem o stosunkowo niewielkich rozmiarach, posiada wymiary 20x14,5 cm i obejmuje 259 kart. Kodeks tworzy zwarty blok oprawiony w deski obciążnięte skórą, a jego ogólny stan zachowania mimo upływu lat, jest stosunkowo dobry. Karty początkowe poszczególnych rozdziałów zdobią plecionkowe zastawki - ramki oraz inicjały w stylu bałkańskim. Bałkański styl zdobienia rękopisów obowiązywał na południowej Słowiańszczyźnie w Mołdawii i Rumunii, skąd przywędrował na Ruś około XV w.



Rys. 7. Zastawki-ramki zdobione w stylu bałkańskim z Irmologionu Ławrowskiego¹⁹.

Jego rozpowszechnieniu w piśmiennictwie sakralnym patronowali m.in. metropolita Cyprian (1373-1406 r.), wspomniany wcześniej Grzegorz Camblak (metropolita kijowski w latach 1414-1419)²⁰, oraz serbski hagiograf z XV w. - Pachomiusz. Logofet²¹. Najprawdopodobniej już w XV w. styl bałkański zdobienia rękopisów przywędrował na terytorium Państwa Moskiewskiego, lecz nie na długo zagościł w tamtejszych skryptoriach²². Zgoła inna sytuacja była na terytorium Rzeczypospolitej Obojga Narodów, gdzie już na początku XVI w. większość rękopisów zdobiono właśnie bałkańską plecionką²³. Obecność zdobień w stylu bałkańskim na kartach

¹⁹ *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 I, (Ak. 2954), k. 41, 81.

²⁰ O okolicznościach wyboru Grzegorza Camblaka na metropolitę kijowskiego i jego działalności kościelnej, zob.: Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, Т. III, Москва 2004, s. 374-378.

²¹ В. Щепкин, *Русская палеография...*, s. 142.

²² Т. Владышевская, *Древнерусская певческая культура и история*, Москва 2012, s. 292-293.

²³ *Sztuka iluminacji i grafiki cerkiewnej. Katalog wystawy październik – listopad 1996*, Warszawa 1996, s. 12, por. В. Horodyski, *Podręcznik paleografii ruskiej*, Kraków 1951, s. 60.

badanego Irmologionu zdaje się potwierdzać tezę o jego ukraińskim pochodzeniu. O powszechności tego stylu w XVI-wiecznym zdobnictwie rękopisów muzycznych powstałych na terytoriach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony świadczy fakt, iż tego typu zastawki występują w zredagowanym ręką B. Onisimowicza Irmologionie Supraskim (1598-1601). Styl bałkański charakteryzował się bogatą w kształty ornamentyką, gdzie przeważały motywy geometryczne, przedstawiające plecionkę i warkocz²⁴.



Rys. 8. Bałkańskie zastawki-ramki z Irmologionów Ławrowskiego i Supraskiego (1598-1601)

Jako ciekawostkę należy podać fakt, iż badany Irmologion Ławrowski posiada o wiele bogatsze zdobnictwo, aniżeli inne rękopisy z tego okresu, w szczególności pochodzący z 1-szej połowy XVI w. Ewangeliarz Ławrowski²⁵ oraz datowany na koniec XV wieku Ewangeliarz Przemyski²⁶. Na niektórych kartach widoczne są także motywy przedstawiające ptaki, typowe dla XVII i XVIII-wiecznych śpiewników powstałych w skryptoriach staroobrzędowców, aczkolwiek daleko im do kunsztownych zastawek-ramek obecnych w rękopisach pomorców. Zastawkę zdobiącą kartę początkową rozdziału zawierającego irmosy tonu piątego wieńczy czterokończasty krzyż z półksiężycem²⁷. Jego obecność może świadczyć o wpływach mołdawsko-

²⁴ В. Щепкин, *Русская палеография*, Москва 1999, s. 80-81.

²⁵ *Ewangeliarz Ławrowski*, BN, rkps Akc. 2652. Rękopis ufundowany i ofiarowany monasterowi w Ławrowie na początku XVI wieku przez księcia Wasyla Michajłowicza Sanguszke.

²⁶ *Ewangeliarz Przemyski*, Ibidem, rkps Akc. 2527.

²⁷ *Irmologion Ławrowski...*, Ibidem, rkps 12050 I, (Akc. 2954), k. 59.

-wołoskich na kulturę duchową monasteru Ławrowskiego, a także na praktykowane tam śpiew liturgiczny²⁸.



Rys. 10.

Zadziwiająco piękne są inicjały wykonane w kolorze czerwonym, podobnie jak zastawki, także zdobione w stylu bałkańskim²⁹.



Rys. 11. Inicjały w stylu bałkańskim z Irmologionu Ławrowskiego

Na uwagę zasługuje także zdobnictwo winiet, a ściślej finalików, znajdujących się na końcowych kartach poszczególnych rozdziałów, zawierających irmosy. Poza niewielkimi wyjątkami, rolę finalika pełni symbol ręki, swoistej *Manus Dei*, która trzyma określone przedmioty, w szczególności:

- a) dotąd nieustalone (hipotetyczne) insygnium, zakończone trójlistnie z splecionymi krzyżowo w romboidalnej ramce, osadzonej na ozdobnym trzonie;
- b) klucz – symbol klucza, który otwiera i zamyka drzwi do Królestwa Niebieskiego, a także symbol władzy, jaką Chrystus powierzył swoim Apostołom (Mt 16, 19)³⁰;

²⁸ Ясіновський Ю., *Опис невменного ірмологіона з Лаврівського монастиря*, [w:] *Лаврівський невменний...*, s. 564.

²⁹ *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 I, (Akcs. 2954), k. 1, 31, 42, 59, 65.

³⁰ *Большой Библиейский Словарь*, ред. У. Элуэлл, Ф. Комфорт, Санкт-Петербург 2005, s. 684.

c-d) wąż – symbol grzechu, szatana (Rdz 3, 1), chytrkości, którą szatan uwiódł pramatkę Ewę (2 Kor 11, 3). Użyty przez redaktora symbol węża hipotetycznie może być nawiązaniem do „węża miedzianego”, którego według przekazu starotestamentalnego polecił wykonać Mojżesz, w momencie, kiedy Izraelici ginęli od ukąszeń jadowitych węży (Lb 21, 4-9)³¹. Wąż jest także symbolem mądrości i zwycięstwa nad śmiercią. Podobizny zwierząt, w szczególności węża, czy też obecne na jednej z zastawek ramek przedstawienia ptaków pojawiają się w piśmiennictwie na Rusi na przełomie XIII i XIV w.³²

e) gałązkę roślinną symbol drzewa życia, a także Matki Bożej, którą autor theotokionu trzeciej godziny kanonicznej nazywa „prawdziwą latoroślą, która zrodziła nam owoc Żywota”³³.



Rys. 12. Inicjały w stylu bałkańskim z Irmologionu Ławrowskiego

Tytuł kodeksu pisany jest *więzią*³⁴, czerwonym atramentem, pismem starannym (tzw. *ustawem*), i przedstawia się następująco: **ВНИГА ГЛАМА ІРМОЛОЊ ТВОРЕНІЕ ПРЕПНАГО ОУЦА НАШЕГО ІУАНА ДАМАСКИНА**³⁵. Z uwagi na fakt, iż *więź* pełniła rolę dekoracji, kopista ograniczył się do wpisania jedynie pierwszych trzech słów tytułu tak, aby tytuł nie nachodził na znajdującą się powyżej zastawkę-ramkę³⁶. W miejscu, gdzie mowa o autorze tekstów liturgicznych – św. Janie Damasceńskim, styl pisma staje się mniej staranny i przechodzi w *skoropis*³⁷.

³¹ Ibidem, s. 792.

³² Е. Мещерина, *Эстетика древнерусской книги*, Москва 2012, s. 17.

³³ Cyt. za: www.liturgia.cerkiew.pl

³⁴ *Więź* – ornamentacja literowa przyjęta prawdopodobnie z Bizancjum polegająca na wyrażeniu całego tytułu w pierwszym wersie, co spowodowało wpisywanie liter jednych na drugie, liter nadpisanych i ligatur. Cyt. za: Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Starowiercy w Polsce i ich księgi*, Olsztyn 1995, s. 65.

³⁵ Ю. Ясіновський, *Опис невменного ірмологіона з Лаврівського монастиря*, [w:] *Лаврівський невменний...*, s. 555.

³⁶ В. Horodyski, *Podręcznik paleografii ruskiej*, Kraków 1951, s. 61.

³⁷ *Irmologion*, BN, rkps 12050 I, (Акс. 2954), k. 2.



Rys 13. Fragment karty tytułowej rękopisu

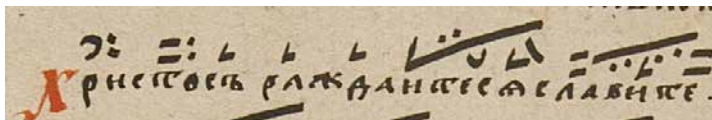
Tekst liturgiczny Irmologionu z Ławrowa jest cerkiewnosłowiański, aczkolwiek z pewnymi elementami wymowy ukraińskiej, co świadczy o jego ukraińskim pochodzeniu. Zgoła przeciwną tezę wysnuł białoruski muzykolog – H. Pichura-Pikara. Otóż kierując się odręcznymi notatkami naniesionymi przez A. Petruszewicza, H. Pichura-Pikara doszedł do przekonania, iż miejscem napisania Irmologionu były terytoria dzisiejszej Białorusi³⁸. Jedną z cech charakterystycznych tekstu liturgicznego, która najbardziej rzuca się w oczy, jest obecność elementów *razdielnorieczija*, in. *chomonii*. Podejmując się analizy stylu pisma każdego rękopisu muzycznego, badacz winien mieć na uwadze jedną ważną kwestię. Otóż na każdy rękopis składają się dwa główne elementy, tj. tekst liturgiczny oraz zapis melodyczny, stąd podstawową trudnością, jaka stoi przed badaczem jest ustalenie, czy tekst liturgiczny i zapis melodyczny wyszły spod pióra tego samego kopisty/redaktora, czy były one dziełem różnych osób³⁹. Z dawien dawna w monasterach istniał ścisły podział mnichów pod względem specjalności, przy czym dotyczył on wszystkich funkcjonujących w danym monasterze pracowni, a do takich z całą pewnością należało skryptorium. Im lepiej zorganizowana pracownia, tym podział specjalności był ściślejszy. Cała trudność w pracy z rękopisami muzycznymi polega na tym, iż w przeciwieństwie do ksiąg liturgicznych, czy innych dzieł piśmiennictwa, których przepisywaniem zajmowały się wyspecjalizowane skryptoria, często redagowali je sami śpiewacy, a co za tym idzie, zarówno tekst liturgiczny, jak i zapis muzyczny były dziełem tego samego kopisty/redaktora.

Tekst liturgiczny Irmologionu Ławrowskiego pisany jest starannym półustawem, przy czym zarówno, jeśli chodzi o pisownię tekstu, jak i znaków neumatycznych zauważalna jest obecność dwóch różnych gestów pisarskich, co może wskazywać, że w napisaniu Irmologionu brało udział co najmniej dwóch redaktorów. Piśmo będące dziełem pierwszego kopisty (k. 2-129, 206-258) jest piśmem starannym,

³⁸ J. Jasinowski, *Znaczenie eparchii Przemyskiej w rozwoju ukraińskiej muzyki cerkiewnej*, [w:] „Polska - Ukraina 1000 lat sąsiedztwa”, red. S. Stępień, Przemysł 1994, T. II, s. 410.

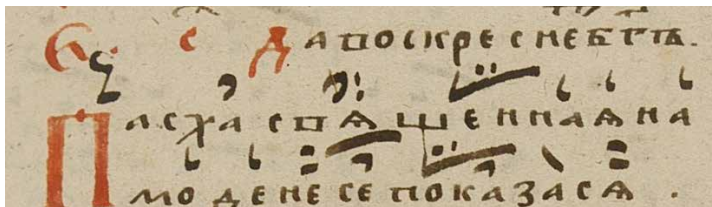
³⁹ М. Бражников, *Древнерусская теория музыки: По рукописным материалам XV–XVIII вв.*, Ленинград 1972, s. 16.

a wręcz ascetycznym, przy tym lekko nachylonym w prawo⁴⁰. W tym samym stylu pisane są także neумы.



Rys 14.

Drugi styl pisma jest mniej staranny, nieco grubszy, ponadto zauważalne są większe odstępy pomiędzy sąsiadującymi ze sobą literami. Pismo neum jest wprost proporcjonalne do tekstu, brak tu typowej dla stylu pierwszego redaktora XVI-wiecznej zamaszystości⁴¹. Te konkretne cechy mogą wskazywać na to, iż w procesie przepisywania Irmologionu brała udział osoba mało wprawiona, być może był to uczeń, który realizował swe dzieło pod czujnym okiem mistrza⁴².



Rys. 15.

Dogłębna analiza zawartości Irmologionu Ławrowskiego pozwoliła na prześledzenie procesu jego pisania, w szczególności kolejność, w jakiej powstawały poszczególne elementy kodeksu. Otóż moją uwagę zwrócił fakt, iż kodeks zawiera całą gamę śpiewów, które nie zostały opatrzone kriukami, czego przykładem są tzw. *Wieliczanija*, czyli hymny uwielbienia śpiewane na cześć danego święta lub świętego, stosownie do jego wyrazu i treści⁴³. Śpiewy te tworzą odrębny, a jednocześnie dość obszerny rozdział⁴⁴, zebrany w kolejności odpowiadającej kalendarzowi liturgicznemu⁴⁵. Rozstaw liter wskazuje, iż teksty te ostatecznie miały być opatrzone kriukami. Proces powstawania Irmologionu Ławrowskiego w zasadzie nie odbiegał od procesu powstawania innych tego typu ksiąg. Najpierw kopista pisał tekst liturgiczny, po-

⁴⁰ *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 I, (Akс. 2954), k. 1.

⁴¹ *Ibidem*, k. 131.

⁴² Ю. Ясіновський, *Опис невменного...*, s. 558.

⁴³ A. Znosko, *Słownik cerkiewnoślawiańsko-polski...*, s. 44.

⁴⁴ *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 I, (Akс. 2954), k. 193-204.

⁴⁵ Н. Рамазанова, *Нотированные рукописные книги древнерусской традиции*, Санкт-Петербург 2012, s. 21-22, por. D. Sawicki, *Z Badań nad śpiewem liturgicznym staroobrzędowców. Dwa Oktoichy neumatyczne, „Slavia Orientalis”, TOM LXVIII, NR 2, ROK 2019, s. 278.*

zostawiając miejsce na kriuki oraz na inicjały. W dalszej kolejności on sam, bądź inny kopista (redaktor) opatrywał tekst kriukami. Często wskutek nieuwagi, nieznamomości danego repertuaru bądź z czystego lenistwa kopiści pomijali niektóre fragmenty księgi, licząc, iż opatrzy je kriukami ktoś bardziej obeznany. Przedostatnim etapem powstawania kodeksu było opatrzenie go stosownymi tytułami poszczególnych rozdziałów oraz komentarzami, które dla odróżnienia pisano kolorem czerwonym. Gdy kodeks był już gotowy, iluminator bądź sam kopista ozdabiał kodeks kunsztownymi zastawkami oraz inicjałami. Na końcu kodeks szyto i oprawiano w skórę.

2. Zawartość kodeksu

Irmologion Ławrowski należy do grupy śpiewników monasterskich o strukturze gatunkowo-tematycznej⁴⁶ i obejmuje następujący materiał liturgiczny:

- Irmosy (k. 2-96);
- Śpiewy Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty, w szczególności stichery (k. 97-127);
- Tropariony kanonu Jutrzni Świętej Paschy oraz stichery Paschy (k. 127-130);
- Wzorcowe melodie *podobnow* ośmiu skal modalnych (k. 135-149);
- Stichera wielkopostna „Pokuty otwórz mi drzwi” (k. 143);
- Śpiewy stałe Liturgii Upřednio Poświęconych Darów (k. 144-145);
- Wybrane śpiewy Wielkiego Postu (k. 146-148);
- Wzorcowe melodie „wozwachow” (k. 148);
- Stichery, irmosy na ważniejsze święta roku liturgicznego, w szczególności Dwunastu Wielkich Świąt (k.149-204);
- Śpiewy z Oktoicha, w szczególności stichery, dogmatyki, antyfony jutrzni (k. 205-231);
- Kanon Wielkiej Soboty (k. 232-233);
- Synaksarion (Światcy) (k. 233-258);
- Spis podstawowych znaków kriukowej notacji neumatycznej (*Azbuka pierieczislieniye*) (k. 259)⁴⁷.

Mając na uwadze fakt, iż przedstawienie wszystkich śpiewów zawartych w Irmologionie z Ławrowa w znaczący sposób przekroczyłoby ramy niniejszego opracowania uznałem za stosowne przedstawienie wybranych przykładów, świadczących o wyjątkowym bogactwie i różnorodności form śpiewu cerkiewnego, praktykowanego w monasterze św. Onufrego w Ławrowie.

Pierwszy blok śpiewów tonalnych, który znajdziemy w każdym zachodnioruskim Irmologionie, tworzą irmosy, czyli śpiewy z Oktoicha wzorowane na dziełach pieśniach biblijnych przeznaczone do wykonywania m.in. podczas Jutrzni.

⁴⁶ Ю. Ясіновський, *Церковно-співочі ініціативи українських та білоруських монастирів*, „КАЛОФΩΝΙΑ”, Львів 2004/2, s. 19.

⁴⁷ D. Sawicki, *Staroruski neumatyczny...*, s. 30.

Pierwotnie irmosy służyły za model melodyczny dla innych gatunków hymnografii, w szczególności składających się na dany kanon troparionów⁴⁸. Liczba irmosów zarówno w greckich, jak i słowiańskich redakcjach na przestrzeni wieków zmieniała się i w znaczącej mierze była podyktowana względami praktycznymi⁴⁹.

Drugą co do liczebności po irmosach grupę śpiewów stanowią śpiewy Oktoicha, podzielone na osiem rozdziałów, odpowiadających ośmiu skalom modalnym. Oktoich niedzielny stanowi jeden z najważniejszych rozdziałów każdego zachodnioruskiego irmologionu, bowiem zawiera często skomplikowany melodycznie materiał liturgiczny, przeznaczony do wykonywania w przeciągu ośmiu niedziel roku liturgicznego. W przeciwieństwie do irmosów, w śpiewach Oktoicha zostały wyjaśnione wszystkie główne prawdy wiary, stąd we wszystkich zachodnioruskich irmologionach poszczególne rozdziały rozpoczynały się śpiewem dogmatyka⁵⁰. Jak dotąd udało mi się rozszyfrować jedynie melodie dogmatyków, które doczekały się wydania w ramach pierwszego tomu serii pt. „Antologia staroruskiego śpiewu cerkiewnego Dawnej Rzeczypospolitej”.

Tuż za śpiewami dogmatyka znajdują się stichery, w szczególności: theotokion (cs. *когородничья*), czyli hymn na cześć Matki Bożej, przeznaczony do wykonywania w drugiej części Wieczerni, tj. „po wejściu”. Z uwagi na fakt, iż w kompozycjach tych przeplatają się elementy sylabiczne z melizmatycznymi, to śmiało można je zaliczyć do gatunku śpiewów typu sylabiczno-melizmatycznego. Mimo zaawansowanych badań nie do końca jest jasne także to, dlaczego Irmologiony powstałe na tych terytoriach nie zawierają sticher przeznaczonych do wykonywania na Wielkiej i Małej Wieczerni „na Panie wołam do Ciebie” (cs. *Гди воззваѣхъ*, gr. *στιχῆρα εἰς τὸ κύριε ἐκεκραζα*, in. *κεκρευαρια*) oraz sticher wykonywanych „po wejściu” (*стихѣры на стѣхѣне*, gr. *στιχῆρα εἰς τὰ στίχους*). Dla przykładu, obydwie stichery pojawiają się w rękopisach moskiewskich i to stosunkowo wcześniej, bo w już 2-giej poł. XV w.⁵¹. Niewykluczone, iż pierwotnie stichery te melorecytowano bądź wykonywano w oparciu o formuły melodyczne dogmatyków⁵².

Nie od dziś wiadomo, że niemal wszystkie melodie zawarte w Irmologionie Ławrowskim, stanowią zachodnioruską redakcję ośmiotrybowego staroruskiego śpiewu cerkiewnego (*stołpowago znamienno raspiewa*). Mimo to wśród melodii staroego *znamienno raspiewa* redaktor umieścił kompozycję należącą do gatunku melizmatycznych śpiewów demestwennych, a ściślej melodię kończącą nabożeństwo za zmarłych (*Panichide*), tj. *Wieczna Pamięć* (*вѣчна памѣть*)⁵³, którą opatrzył takim oto

⁴⁸ *Ирмоси Київської Церкви. Критичне видання за супрасльським нотолінійним ірмологіоном 1598-1601 років*, Т. I-II, Львів 2018, Т. I, s. xx.

⁴⁹ Ю. Ясіновський, *Візантійська гимнографія...*, s. 85-86.

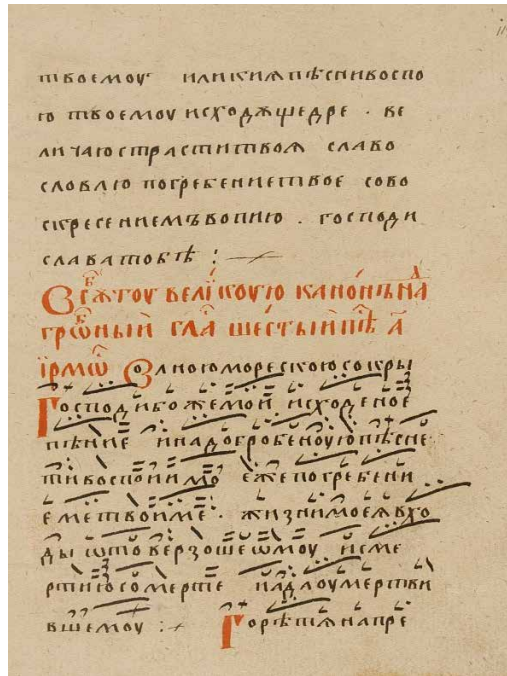
⁵⁰ Н. Сиротинська, *Репертуар жанрів Октоїха в українській церковній монодії (на матеріялі комп'ютерної бази даних Ирмос)*, „КАЛОФОНІА”, nr 2, Львів 2004, s. 204-205.

⁵¹ *Стихирарь крюковъый с прибавлениями*, НИОР РГБ, zesp. 304.I, nr 408, k. 138-148.

⁵² Ю. Ясіновський, *Візантійська гимнографія...*, s. 32.

⁵³ *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 I, (Акс. 2954), k. 233.

komentarzem: *ДЕМЕСТВО ПОЧИНАЄ*⁵⁴. Niestety brak odpowiedniego materiału porównawczego utrudnia jej odczytanie, aczkolwiek szeroka paleta znaków, którą zastosował redaktor świadczy o jej niebywałym bogactwie. Jako ciekawostkę należy podać fakt, iż tekst liturgiczny omawianego utworu nie zawiera w sobie elementów *razdielnorieczija* (in. *chomonii*), co świadczy o tym, iż melodia ta została wprowadzona do Irmologionu w końcowym stadium jego redakcji przez jednego z dwóch redaktorów, aczkolwiek pismo poszczególnych neum nie jest już tak staranne, jak w przypadku pierwszych rozdziałów Irmologionu. Reasumując, należy stwierdzić, iż śpiew *Wieczna Pamięć* zawarty w Irmologionie z Ławrowa stanowi jego najstarszą ukraińską redakcję, powstałą jeszcze w okresie, gdy staroruska notacja kriukowa znajdowała się w powszechnym obiegu, zaś teoria śpiewu w obydwu metropoliach ruskich rozwijała się wspólnym torem⁵⁵.



Rys. 17. Fragment troparionu 1 pieśni kanonu Wielkiej Soboty z Irmologionu Ławrowskiego

Jednym z gatunków hymnografii prawosławnej, który na Rusi jako pierwszy opatrzone notacją muzyczną, był *kanon*, na który składa się dziewięć pieśni, nawiązujących tematycznie do dziewięciu pieśni biblijnych. Kompozycję każdego kanonu

⁵⁴ Ю. Ясіновський, *Українські та білоруські кулізмяні...*, s. 342.

⁵⁵ D. Sawicki, *Demestwo i jego funkcjonowanie...*, s. 238-239.

tworzy pieśń wprowadzająca, tj. irmos oraz następujące po nim tropariony będące rozwinięciem treści irmosa, a także odnoszące się w szczegółowy sposób do treści danego święta bądź żywota świętego. Za najznakomitszych twórców kanonów uważa się św. Andrzeja z Krety (ok. 660-740), św. Jana z Damaszku oraz św. Kosmę Majumskiego⁵⁶. Pierwotnie w Bizancjum, jak też w innych Cerkwiach lokalnych, zarówno tropariony kanonów wykonywano w oparciu o wzorzec melodyczny danego irmosa. Praktyka ta przetrwała na Rusi niemal do końca XVI w. Zanik praktyki śpiewania całego kanonu na terytoriach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony był wynikiem gruntownych przemian w liturgii, co przejawiało się w zastąpieniu obowiązującej dotąd Reguły Studyckiej regułą monasteru św. Sawy w Jerozolimie. Natomiast w Moskwie zmiana sposobu śpiewania kanonu została podyktowana postanowieniami Soboru Stu Rozdziałów (1551 r.), który dla skrócenia czasu trwania nabożeństw, zalecił zastępowanie niektórych śpiewów melorecytacją⁵⁷. Mimo to, do dnia dzisiejszego przetrwała praktyka, polegająca na uroczystym śpiewaniu w całości Kanonu Świętej Paschy. Pascha Chrystusowa była jednym z tych świąt, do których na Rusi przykładano szczególną wagę, stąd obchodzono je w sposób szczególnie uroczysty. Dla człowieka wychowanego w rzeczywistości „Starej Rusi” Pascha była nie tylko cyklicznie przeżywanym wspomnieniem Zmartwychwstania Chrystusa, lecz przede wszystkim oczekiwaniem kosmicznego zmartwychwstania i uwielbienia całego stworzenia⁵⁸. Ciekawym zjawiskiem dającym się zaobserwować w Irmologionie Ławrowskim, jest obecność troparionów Kanonu Wielkiej Soboty⁵⁹, które redaktor umieścił bez poprzedzających je irmosów, umieszczając jedynie wzmiankę o tym, jakie irmosy należy wykonywać dla danej pieśni. Podobny model redaktor zastosował w odniesieniu do kanonu paschalnego⁶⁰, co było typową praktyką dla Cerkwi prawosławnej na terytoriach południowo-zachodniej Rusi. Co ciekawe, w analogiczny sposób Kanon Wielkiej Soboty przedstawił redaktor Irmologionu Lwowskiego-Brackiego⁶¹. O ile w przypadku kanonu Paschy zależność pomiędzy melodią danego irmosa, a melodiami poszczególnych troparionów istnieje i nie budzi wątpliwości, o tyle w odniesieniu do Kanonu Wielkiej Soboty kwestia ta wymaga przeprowadzenia bardziej szczegółowych analiz porównawczych. Fakt zachowania się troparionów kanonu Wielkiej Soboty w praktyce liturgicznej monasteru Ławrowskiego wynika z bogactwa treści tego Kanonu, a nade wszystko jego wyjątkowego piękna. Kanon Wielkiej Soboty jest uroczystą, a jednocześnie pełną zadumy pieśnią pogrzebową ku czci Tego, który „otworzył wrota życia”. Wielokrot-

⁵⁶ Ю. Келдыш, *История русской музыки*, Т. I, Москва 1983, s. 86.

⁵⁷ D. Sawicki, *Twórczość indywidualna i jej wpływ na rozwój staroruskiego śpiewu cerkiewnego w XVI i XVII w. Działalność Longina – śpiewaka z Ławry Troicko-Siergiejewskiej*, WRH, T. XV, nr 3, Lublin-Radzyń Podlaski 2018, s. 9.

⁵⁸ И. Кологривов, *Очерки по Истории Русской Святости*, Брюссель 1961, s. 9.

⁵⁹ *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 I, (Ak. 2954), k. 119-124.

⁶⁰ *Ibidem*, k. 127-131.

⁶¹ *Irmologion Lwowski-Bracki*, ЛИМ, Рук. 79, k. 121-126.

ne odwołania do prorocत्व Старого Testamentu traktujących o zmartwychwstaniu umarłych sprawiają, iż przed słuchaczem rysuje się obraz głębokiej wiary tych, którzy niegdyś w ciemności ujrzeli „Niegasnące światło”⁶², w szczególności: patriarchów, sędziów, królów, proroków oraz innych sprawiedliwych, którzy oczekiwali nadejścia „Pełni Czasów”. Kanon Wielkiej Soboty powstał na przełomie VIII – IX w. i jest dziełem dwóch autorów, z czego pierwsze cztery pieśni napisała mniszka Kassia, zaś autorstwo kolejnych przypisuje się św. Kosmie Majumskiemu. Irmosy, wzorowane na motywie Kanonu Wielkiej Soboty *Болною морекою*, wykonuje się także w określone dni roku liturgicznego, poprzedzające Święta: Narodzenia Chrystusa oraz Objawienia Pańskiego. Pieśni te określane są mianem *rozniokow* i z reguły tworzą odrębny rozdział Irmologionu⁶³. Co do zasady w formie załącznika wyszczególnione są jedynie te irmosy, które są przeznaczone na dany dzień, z wyłączeniem powtarzających się irmosów głównych Wielkiej Soboty, które należy szukać w irmosach tonu⁶⁴. Moje dotychczasowe badania wykazały, iż tropariony Kanonu Wielkiej Soboty zostały skomponowane w oparciu o wzorce melodyczne poszczególnych irmosów, aczkolwiek niektóre formuły melodyczne (popiewki) wykazują pewne różnice redakcji, stąd odczytanie niektórych troparionów jest utrudnione, aczkolwiek nie niemożliwe.

Często analiza poszczególnych cykli śpiewów cerkiewnych pozwala odtworzyć ówczesnie obowiązującą praktykę liturgiczną. Otóż na przykładzie obydwu kanonów doskonale widać, iż ówczesna praktyka liturgiczna z jednej strony zakładała korzystanie z jednej, góra dwóch ksiąg liturgicznych, a z drugiej strony dopuszczała rozgraniczenie troparionów od poprzedzających je irmosów, co siłą rzeczy wymagało od śpiewaka(ów) jednoczesnego korzystania z dwóch odrębnych rozdziałów kodeksu.

Obok śpiewów Oktoicha, o których szerzej powiemy przy okazji omawiania poszczególnych dogmatyków, równie ważne miejsce w strukturze niemal 90 % zachodnioruskich Irmologionów zajmują tzw. śpiewy prosomion, czyli wykonywane „według” wzorca (gr. *προσόμοια*, cs. *подобієнѣ*). Takowy rozdział, zatytułowany: *Подобієнники на н гласоуъ* znajdziemy także badanym w Irmologionie neumatycznym z Ławrowa. Pod pojęciem śpiewu „na podobien” należy rozumieć ósmiotrybowy śpiew liturgiczny wykonywany według ściśle określonych wzorców melodycznych⁶⁵. System „podobieństw” stanowił podstawę „kanonu” całej sztuki średniowiecznej. Dla przykładu, kopiowano określone wzorce w malarstwie sakralnym, zaś w literaturze wyrażał się on w wykorzystywaniu gotowych formuł retorycznych⁶⁶.

⁶² В. Зандер, *Христос Новая Пасха. Богослужения Страстной Седмицы и Пасхи*, Брюссель 1988, s. 22.

⁶³ Д. Шабалин, *Древнерусская музыкальная...*, s. 509.

⁶⁴ *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 I, (Акс. 2954), k. 232-233; *Irmologion Supraski (1598-1601)...*, НБУВ, sygn. I, 5391, k. 210-216.

⁶⁵ И. Гарднер, *Богослужебное пение Русской Православной Церкви*, Т. I-II, Москва 2004, Т. I, s. 98.

⁶⁶ Т. Владышевская, *Музыкальная культура Древней Руси*, Москва 2006, s. 50.

Zarówno *podobien*, jak i bliski mu *samopodobien* (gr. αὐτόμελα), ze względu na jego prostą strukturę należy zaliczyć do gatunku śpiewów sylabicznych. System ten od zarania dziejów chrześcijaństwa miał bardzo szerokie zastosowanie (tak śpiewano m.in. stichery, tropariony)⁶⁷. Cała trudność śpiewania *na podobien* tkwi w umiejętności odpowiedniego wykorzystywania dostępnych melodii wzorcowych i dostosowywania ich do uwarunkowań tekstów liturgicznych⁶⁸. W początkowej fazie rozwoju śpiewu cerkiewnego na Rusi śpiew kondakarny posiadał własny system *podobnow*. Analogiczne zjawisko obserwujemy w przypadku podstawowych form staroruskiego śpiewu cerkiewnego, tj. *znamienago raspiewa* oraz jego pochodnych. W rękopisach powstałych na przestrzeni XI i XII w., można łatwo spotkać dziesiątki śpiewów prosomion, nawiązujących do różnych stylów bizantyjskiej muzyki liturgicznej. Wiele z nich z czasem uległo zapomnieniu. Do najstarszych rękopisów zawierających melodie śpiewane *na podobien* powstałych na Rusi, należy *Tipografskij Ustaw*. Otóż rolę melodii wzorcowych dla znajdujących się tam *podobnow* stanowią kondakiony samogłosny, np. *Wysznich iszcza*⁶⁹, *Diewa dnies'* oraz inne⁷⁰. W sumie *Tipografskij Ustaw* zawiera *podobny* oparte na osiemnastu melodiach wzorcowych. Ich struktura zewnętrzna nie uległa większym zmianom, przez co były łatwo dostosowywalne do nowych tekstów liturgicznych⁷¹. W pierwszym okresie funkcjonowania *chomonii* (XV-XVI w.), liczba dostępnych *podobnow* uległa dalszemu zmniejszeniu, stąd XVII-wieczni śpiewacy stosują je w bardzo ograniczonym stopniu, wykonując *na podobien* jedynie wybrane elementy nabożeństw. Co więcej, dotychczas przeprowadzone badania wykazały, iż zaledwie trzy zachowane do naszych czasów melodie *podobnow* da się w jakiś sposób odnieść do okresu funkcjonowania starej mowy prawdziwej (XI-XIV w.)⁷². Co właściwie zmusiło śpiewaków ruskich do ograniczenia melodii śpiewanych *na podobien*? Jedno jest pewne, problem ten nie był czysto muzycznego charakteru, lecz miał związek z przemianami w praktycznym stosowaniu obowiązujących wówczas na Rusi Reguł liturgicznych (cs. *Ustaw*). W przypadku Irmologionu Ławrowskiego liczba melodii *podobnow* waha się w granicach od jednego do pięciu, przy czym najwięcej, bo pięć melodii przypada na ton ósmy. Najmniej, bo po jednej melodii przypisano do tonów trzeciego oraz siódmego. Dwa *podobny* posiada ton piąty, zaś trzy posiada ton drugi. Po cztery melodie posiadają tony: pierwszy, czwarty oraz szósty⁷³.

⁶⁷ М. Бражников, *Русская певческая...*, s. 34.

⁶⁸ Н. Успенский, *Древнерусское певческое искусство*, Москва 1971, s. 70.

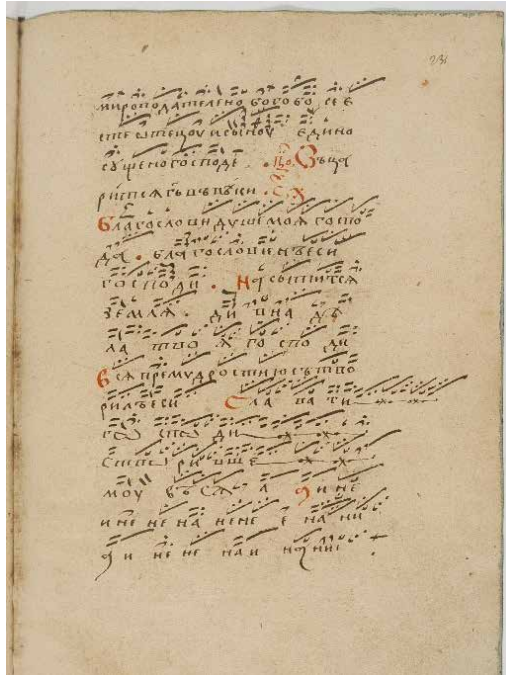
⁶⁹ *Типографский Устав. Устав с кондакарем конца XI - начала XII века. Факсимильное воспроизведение*, Т. I, Москва 2006, k. 28-29, 33, 36, 37, 43 i inne.

⁷⁰ Ibidem, k. 34, 40, 45, 47, 48, 54, 56, 67, 69, 94.

⁷¹ Т. Владышевская, *Музыкальная культура...*, s. 361-362.

⁷² Eadem, *Система подобнов в древнерусском певческом искусстве (по материалам старообрядческой традиции)*, МАЕО, Т. VI, Bydgoszcz 1985, s. 739.

⁷³ *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 I, (Akc. 2954), k. 135-143.



Rys. 18. Fragment Psalmu 103 z Irmologionu Ławrowskiego

Na kartach Irmologionu z Ławrowa znajdziemy także szereg śpiewów użytkowych typu sylabiczno-melizmatycznego, przeznaczonych do wykonywania w trakcie nabożeństwa Całonocnego Czuwania oraz Wielkiego Powieczerza. Za godną uwagi należy uznać melodię Psalmu 103 *Błogostaw duszo moja Pana* (Благослови́ дѹшо́ моѧ́ го́спода). Melodia ta odznacza się wyjątkowym pięknem połączonym z wyrazistością brzmienia, bowiem jej twórcy/om w mistrzowski sposób udało się zawrzeć i połączyć w jedną zwartą kompozycję dwa główne typy śpiewu, tj. śpiew sylabiczny oraz sylabiczno-melizmatyczny. W jego kosmologiczną tematykę starorusy kompozytorzy w sposób mistrzowski wplekli bogatą w ornamentykę melodię⁷⁴. Kompozycja tegoż psalmu zarówno w redakcji moskiewskiej, jak i zachodnioruskiej posiada jednolitą strukturę, składającą się z prostego (sylabicznego) zaśpiewu oraz sylabiczno-melizmatycznego, a na końcu także melizmatycznego przyśpiewu. W przeciwieństwie do redakcji moskiewskich, które podają większą liczbę wierszy Psalmu 103⁷⁵, redaktor Irmologionu Ławrowskiego ograniczył się do przytoczenia trzech wybranych wierszy zaśpiewu oraz finalnego melizmatycznego przyśpiewu, który

⁷⁴ Г. Вагнер, Т. Владышпевская, *Искусство Древней Руси*, Москва 1993, s. 196-197.

⁷⁵ *Стихирарь крюковъй*, НИОР РГБ, zesp. 304.I, nr 414, k. 86-87.

zawiera tzw. *ananejki*⁷⁶. Z rękopisów neumatycznych „ananejki” na chwilę przenikają do Irmologionów nutowych, czego przykładem jest melodia koinonikonu⁷⁷ Liturgii Upřednio Poświęconych Darów: *Skosztujcie i zobaczcie* (вкѡстѡйте и видѡйте) zawarta w Irmologionie Supraskim (1598-1601)⁷⁸.

Umieszczanie jedynie wzorców melodycznych, zamiast całych kompozycji było wśród redaktorów zachodnioruskich Irmologionów dość powszechną praktyką⁷⁹. Dobrym przykładem jest cykl *polijeosu*, na który składają się wersety z psalmów 134 i 135, przeznaczone do wykonywania w czasie jutrzni świątecznej⁸⁰. Generalnie na Rusi funkcjonowały dwa schematy wykonywania *polijeosu*. Według pierwszego schematu, wykonywano w całości wszystkie wersety, czego przykładem jest *Wielki polijelej Multański*, zapisany na kartach Irmologionu Supraskiego (1598-1601)⁸¹. Drugi sposób polegał na wykonywaniu jedynie wybranych fragmentów tychże psalmów w oparciu o ściśle określony wzorzec melodyczny. W XVI-wiecznej praktyce liturgicznej monasteru Ławrowskiego obowiązywał drugi wariant wykonywania psalmów *polijeosu*, stąd redaktor badanego Irmologionu uznał za stosowne przytoczyć jedynie dwa wybrane przez siebie wersety wraz z ich przyśpiewami. Analogiczny schemat wykonywania tychże psalmów utrwalił się w praktyce liturgicznej Cerkwi moskiewskiej. O ile pierwszy schemat nawiązuje do tradycji bizantyjsko-bałkańskiej i był przeznaczony do wykonywania w cerkwiach katedralnych, o tyle drugi powstał w oparciu o wielowiekową praktykę śpiewaczą monasterów, która odznaczała się wyjątkową surowością w doborze odpowiednich form śpiewu.

Naszą uwagę zwróciła także redakcja melodii Psalmu 136 *Nad rzeką Babilonu* (На рѣцѣ вавилонскѣй) zawarta w Irmologionie z Ławrowa⁸². Psalm 136 nazywany jest psalmem wygnania, bowiem zgodnie z tradycją Izraelici mieli wykonywać go w okresie niewoli babilońskiej, wspominając swoje święte miasto – Jerozolimę. W tradycji chrześcijańskiej psalm ten stał się pieśnią człowieka, który uświadomił sobie swoje położenie z dala od Boga. Zdawszy sobie z tego sprawę, na nowo staje się on człowiekiem, który nijak nie może znaleźć pełnego zadowolenia w otaczającym go świecie, stąd jak pielgrzym nieustannie szuka właściwej drogi do doskonałości. Wykonywany w niedziele przygotowawcze do Wielkiego Postu, Psalm 136 odkrywa przed

⁷⁶ *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 I, (Akc. 2954), k. 231.

⁷⁷ Koinonikon (gr. κοινωνικον) – Werset zaczerpnięty z psalmu wykonywanego podczas Świętych Liturgii w momencie, gdy duchowieństwo przyjmuje Święte Dary oraz przygotowuje je do udzielenia wiernym. W praktyce liturgicznej Kościoła Wschodniego utrwaliła się tradycja wykonywania koinonikonu śpiewem melizmatycznym. Na Rusi do końca XIV w. wykonywano go śpiewem kondakarnym, a następnie w oparciu o wzorzec melodyczny wielkiego śpiewu neumatycznego. Zob.: Г. Печѣнкин, *Киноники знаменнаго (столоваго) роспева. Причастные стихи*, Москва 2002, por. К. Никольский, *Обозрение богослужебных книг Православной Росийской Церкви*, Санктпетербург 1858, s. 16, przyp. 19.

⁷⁸ *Irmologion Supraski...*, НБУВ, sygn. I, 5391, k. 574-575.

⁷⁹ D. Sawicki, *Demestwo i jego funkcjonowanie...*, s. 51.

⁸⁰ К. Никольский, *Обозрение богослужебных книг...*, s. 226, przyp. 367.

⁸¹ *Irmologion Supraski...*, НБУВ, sygn I, 5391, k. 389-395.

⁸² *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 I, (Akc. 2954), k. 181-183.



Rys. 20. Fragment Psalmu 136 z Irmologionów Ławrowskiego i Supraskiego (1598-1601)

wierzącymi znaczenie Wielkiego Postu, jako pielgrzymki pokutnej w „powrocie do domu Ojca”⁸³. Psalm 136 od zawsze inspirował twórców staroruskich melodii cerkiewnych, którzy starali się oddać w swoich kompozycjach jak najpełniejsze uczucia, jakie targały Izraelitami w okresie niewoli babilońskiej. Nic dziwnego, że doczekał się wielu redakcji zarówno typu sylabicznego, jak również sylabiczno-melizmatycznego, a wraz z rozwojem sztuki śpiewaczej (2-ga poł. XVI w.) także melizmatycznego⁸⁴. Psalm 136 podobnie jak kosmologiczny Ps 103. odznaczał się wyjątkową oryginalnością melodyczną, a nade wszystko różnorodnością form, bowiem już w okresie powstania Irmologionu Ławrowskiego wykonywano go nie tylko tradycyjnym *znamiennym raspiewom*, lecz także śpiewem demestwennym i greckim⁸⁵. Redaktor Irmologionu Ławrowskiego umieścił melodię typu melizmatycznego. Tekst liturgiczny jest cerkiewnosłowiański, niekiedy z wymową ukraińską, czego przykładem jest słowo „rzece”, które redaktor przytacza zarówno w jego ukraińskiej wymowie: рнице, jak również w cerkiewnosłowiańskim oryginale реще. Kompozycja Ps 136 składa się z sylabiczno-melizmatycznego zaśpiewu oraz melizmatycznego przyśpiewu „Alleluja”, który w regułach liturgicznych określany jest „pięknym”: (с. аллилуію красною)⁸⁶. W jednym z XVI-wiecznych Sticherarow ze zbiorów Ławry Troicko-Siergiejewskiej śpiew Psalm 136 określany jest mianem „pięknego śpiewu” (Рѣка бавиловская красным

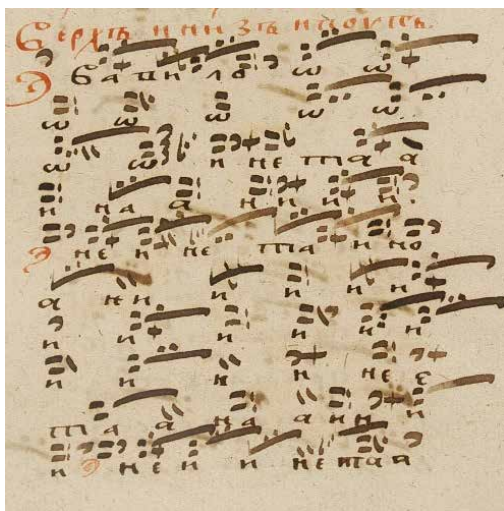
⁸³ А. Шмиеман, *Великий Пост*, Москва 1993, s. 16.

⁸⁴ Т. Владышевская, *Музыкальная культура...*, s. 268.

⁸⁵ Г. Вагнер, Т. Владышевская, *Искусство Древней...*, s. 198.

⁸⁶ К. Никольский, *Обозрение богослужебных книг...*, s. 226.

пѣтнемь)⁸⁷. Całość psalmu została podzielona jest na trzy części⁸⁸, z której każda rozpoczyna się uroczystym wprowadzeniem solisty, podobnie jak w przypadku Ps 103. W przeciwieństwie do irmologionów kriukowych w zachodnioruskich irmologionach pisanych kwadratową notacją kijowską utrwaliła się tendencja do przedstawiania jedynie pierwszej strofy Psalmu 136 wraz z przyśpiewem, na którą z całą pewnością wykonywano pozostałe wersety psalmu. Tego typu zapis znajdziemy m.in. w Irmologionie Supraskim (1598-1601)⁸⁹. Tym bardziej kompozycja zawarta w Irmologionie z Ławrowa przedstawia wielką wartość, nade wszystko stanowi cenny materiał porównawczy choćby ze źródłami moskiewskimi.



Rys. 21. Fragment Psalmu 136 <вѣнчанаго иже не гдѣ днѣмъ> z Irmologionu Ławrowskiego

Zwieńczeniem kompozycji jest melizmatyczna wariacja na motywie pierwszego wersetu *вѣнчанаго иже не гдѣ днѣмъ*, zawierająca *ananejki*. W nagłówku kompozycji widnieją terminy: *вѣрхъ и низъ и пѣть*, które wspólnie ze znakiem *Ѳ* zdają się potwierdzać fakt, iż mamy tutaj do czynienia z pierwotną redakcją staroruskiej wielogłosowości, tzw. *stocznoje pienije*⁹⁰, a ściślej tzw. *putiewogo raspiewa*. Za przynależnością omawianej melodii do gatunku *putiewogo raspiewa* przemawia fakt, iż w okresie powstania Irmologionu z Ławrowa notacją stołpową zapisywano jedynie ten typ śpiewu wie-

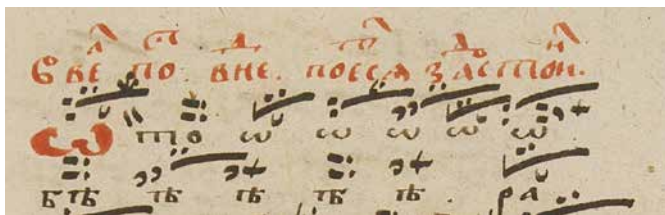
⁸⁷ Стихирарь криуковый..., НИОР РГБ, zesp. 304.I, nr 414, k. 304-305.

⁸⁸ М. Качмар, *Особливості невменної нотачії лаврівського ірмологіона*, [w:] Лаврівський невменний..., s. 551.

⁸⁹ *Irmologion Supraski (1598-1601)*..., НБУВ, sygn. I, 5391, k. 274.

⁹⁰ Ю. Ясіновський, *Структура і репертуар лаврівського ірмоля*, [w:] Лаврівський невменний..., s. 530-531.

logłosowego⁹¹. Śpiew demestwenny wówczas posiadał już własną notację, która mimo wspólnych cech miała całkiem inne zasady wykonawcze. Precyzyjne odczytanie tychże rękopisów mogłoby wnieść wiele badań nad melodyką śpiewów zawartych w Irmologionie z Ławrowa. Niestety dotychczasowe badania nie przyniosły wymiernych rezultatów. Zasadniczy problem polega na tym, iż zachowane zabytki w znaczącej większości pisane są zapisem bezpomietnym, co uniemożliwia precyzyjne określenie wysokości dźwięków, a także ustalenia odległości pomiędzy sąsiadującymi ze sobą dźwiękami⁹². Zarówno w omawianym fragmencie Psalmu 136, jak również w wielu innych melodiach zawartych w Irmologionie Ławrowskim, zauważalne jest zjawisko pisarskie, polegające na wielokrotnym powtarzaniu przez redaktorów tych samych samogłosek⁹³. Praktyka powtarzania samogłosek miała wymiar czysto praktyczny. Otóż wraz z rozwojem staroruskiej sztuki śpiewaczej, której towarzyszył rozrost melizmatów precyzyjne wykonanie sąsiadujących ze sobą znaków przysparzało śpiewakom wiele trudności. Stąd w piśmiennictwie muzycznym zarówno w Państwie Moskiewskim, jak i na terytoriach Rzeczypospolitej Obojga Narodów, redaktorzy zaczęli stosować zabieg, polegający na powtarzaniu samogłosek. Analogiczny sposób zapisu tekstu liturgicznego funkcjonował w śpiewie kondakarnym, by na początku XV w. przeniknąć do staroruskiego śpiewu cerkiewnego. Z reguły liczba powtórzonych samogłosek odpowiadała liczbie znaków, z których składał się dany fragment kompozycji⁹⁴. Podobnie jak w piśmiennictwie moskiewskim, tak również w badanym Irmologionie Ławrowskim ten sposób zapisu tekstu liturgicznego zastosowano w odniesieniu do śpiewów sylabiczno-melizmatycznych oraz melizmatycznych był bardzo powszechny. Dobrym przykładem są hymny ku czci Matki Bożej, *W Tobie raduje się* (В тобѣ радѹетсѧ)⁹⁵ oraz *Tobie, walecznej Hetmance* (Гизеринен воеводе)⁹⁶.



Rys. 22.

⁹¹ М. Качмар, *Особенности невменной...*, s. 551.

⁹² D. Sawicki, *Demestwo i jego funkcjonowanie...*, s. 45.

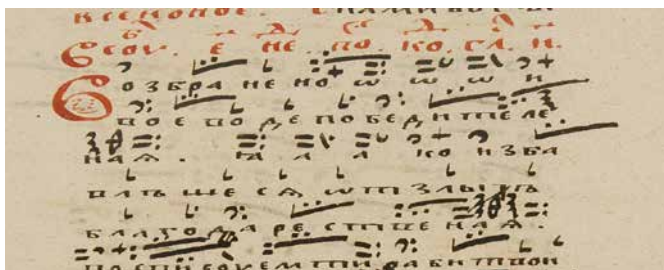
⁹³ Ю. Ясіновський, *Опис невменного...* s. 561.

⁹⁴ З. Гусейнова, *Древнерусская крюковая нотация XV века: преобразования и новации*, „Вестник Южно-Уральского государственного университета”. Серия «Социально-гуманитарные науки», 2015 том 15 № 3, s. 87.

⁹⁵ *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 I, (Акс. 2954), k. 145.

⁹⁶ *Ibidem*, k. 146.

Pierwsza kompozycja należy do gatunku śpiewu sylabiczno-melizmatycznego. Natomiast w drugiej, a ściślej w kondakionie ku czci Matki Bożej, zauważalna jest obecność szeregu formuł melodycznych melizmatycznego charakteru, tj. *lic* i *fit*. Niewątpliwie jest to przesłanka świadcząca, iż mamy tutaj do czynienia z kompozycją typu melizmatycznego.



Rys. 23.

Wszystkie wyżej wymienione melodie stanowią utracone bogactwo śpiewu liturgicznego dawnej Rzeczypospolitej i wymagają odczytania, a także wnikliwych badań porównawczych.

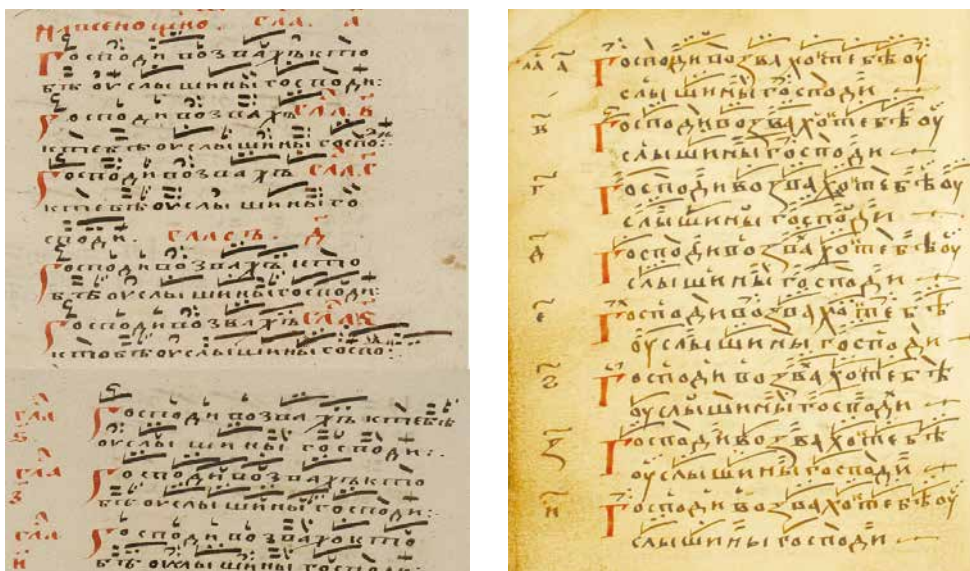
Wyjątkowym bogactwem, a równocześnie niebywałą, a wręcz ascetyczną prostotą odznaczają się melodie, na które śpiewano wersety psalmów wieczornych, tj. Ps 140, 141, 129 oraz 116, z których pierwszy rozpoczyna się słowami: *Panie wołam do Ciebie* (gr. κερπυρία cs. *wozzwachi*). W praktyce liturgicznej Cerkwi prawosławnej, melodie tychże psalmów wykonywało i wykonuje się antyfonalnie⁹⁷. Na Rusi sposób ich wykonania był nieco inny od stosowanego niegdyś w Bizancjum, gdzie psalm ten w całości wykonywano na melodię danej skali modalnej (cs. *glas*). Niemal do końca XVI w. praktyka wykonywania *wozzwachow* była jednolita zarówno dla Cerkwi moskiewskiej, jak również na terytoriach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korynii. Melodie *wozzwachow* posiadają analogiczną do innych kompozycji psalmodycznych strukturę, na którą składają się dwa elementy, tj. recytatywny zmieniający się zaśpiew, oraz bardziej rozbudowany melodycznie refren, tj. przyśpiew. Według kriukowych ksiąg liturgicznych z tego okresu, *wozzwachi* śpiewano w taki sposób, że większość wersetów z psalmów czytano w całości, zaś wybrane wersety, zakończone specjalnymi przyśpiewami (cs. *pripiew*) wykonywały naprzemiennie dwa chóry⁹⁸. Z tego względu w księgach liturgicznych, zawierających kriuki umieszczano jedynie dwa wzorcowe wiersze, tj. zaśpiewu oraz przyśpiewu, w oparciu o które śpiewano pozostałe fragmenty psalmów⁹⁹. Początkowo schemat ten obowiązywał

⁹⁷ Н. Успенский, *Чин Всенощного Бдения на православном востоке и в Русской Церкви*, Т. 1, Москва 2004, s. 67.

⁹⁸ *Устав Око церковное*, Москва 1641, s. 10.

⁹⁹ Н. Успенский, *Образцы древнерусского певческого искусства*, Ленинград 1968, s. 11-12.

tylko i wyłącznie w świątecznych nabożeństwach wieczornych, kiedy sprawowano nabożeństwo Całonocnego Czuwania (cs. *Wsienoszcznoje Bdienije*). Praktyka sprawowania tego nabożeństwa przeniknęła na Ruś w XV w. wraz z wejściem do obiegu liturgicznego tzw. Reguły Jerozolimskiej¹⁰⁰, której upowszechnienie zaowocowało dynamicznym rozwojem staroruskiej sztuki śpiewaczej¹⁰¹. Pierwotnie na terytoriach południowo-zachodniej Rusi obowiązywała tradycja wykonywania *wozzwachow* z pamięci, bowiem ich melodie były na tyle znane, że śpiewacy nie widzieli większej potrzeby ich zapisu na kartach Irmologionów. Sytuacja diametralnie zmieniła się wraz z wprowadzeniem do użytku kwadratowej notacji kijowskiej oraz upowszechnieniem się obcych wzorców melodycznych, w postaci śpiewów bułgarskich, mołdawsko-wołoskich czy greckich¹⁰².



Rys. 24. Melodie *wozzwachow* z Irmologionu Ławrowskiego (z lewej str.)¹⁰³ oraz Stichera nr 409 ze zbiorów Ławry Troicko-Siergiejewskiej (z prawej str.)¹⁰⁴

Pod koniec XV w. w piśmiennictwie muzycznym na Rusi Moskiewskiej zaczynają pojawiać się także śpiewy niezmiennie, przeznaczone do wykonywania podczas Boskich Liturgii. Początkowo śpiewy te wchodziły w skład księgi Stichera¹⁰⁵,

¹⁰⁰ Г. Алексеева, *Византино-русская...*, s. 139.

¹⁰¹ Г. Пожидаева, *Духовная музыка славянского Средневековья. Русь. Болгария. Сербия, Санкт-Петербург 2017, s. 137.*

¹⁰² D. Sawicki, *Tradycje śpiewania psalmów...*, s. 88-92.

¹⁰³ *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 (Akc 2954), k. 148.

¹⁰⁴ *Стихирарь кроковий...*, НИОР РГБ, zesp. 304.I, nr 409, k. 313.

¹⁰⁵ *Стихирарь кроковий*, тамże, nr 414, k. 86-107.

by pod koniec XVI w. razem ze śpiewami Jutrznii i Wieczerni wejść w skład odrębnego zbioru śpiewów użytkowych, tj. księgi Obichod¹⁰⁶. Analogiczny proces zaszedł także w piśmiennictwie muzycznym na terytoriach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rzeczypospolitej. Jako pierwszy w zachodnioruskich Irmologionach pojawił się cykl śpiewów Liturgii Uprzednio Poświęconych Darów. W przypadku Irmologionu Ławrowskiego oraz innych zachodnioruskich Irmologionów neumatycznych cykl otwiera wielki prokimenon: *Niech się wypełni modlitwa moja* (Дл єд испрѣвнѣть молѣтва моѧ), na który składają się wersety zaczerpnięte z Ps 140. Nieodłącznym elementem tworzącym cykl Liturgii UPD, jest cherubikon: *Teraz siły niebieskie* (Нѣне сѣлы небесныѧ), wykonywany w czasie uroczystego przeniesienia Świętych Darów na ołtarz. Melodia posiada bardzo uroczysty charakter, bowiem moment, w którym ją się wykonuje symbolizuje objawienie się Chrystusa oraz zakończenie postu, modlitwy i oczekiwania pomocy, a jest początkiem pocieszenia i radości, wynikającej ze Zmartwychwstania¹⁰⁷. Cykl śpiewów Liturgii Uprzednio Poświęconych Darów wieńczy dwa koinonikon-y: *Skosztujcie i zobaczcie* (вѣдѣйте и видѣте), *Będę błogosławił Pana* (Благословѣю гѡспода)¹⁰⁸, tj. wersety z psalmów przeznaczone do wykonywania w czasie przyjmowania Eucharystii. Analogiczny cykl śpiewów Liturgii UPD pojawia się także w późniejszych irmologionach, pisanych kwadratową notacją kijowską, przy czym zawarte w nich redakcje znacząco różnią się od tych, zawartych w śpiewnikach pisanych notacją kirukową. Wśród innych śpiewów Boskich Liturgii w zachodnioruskich Irmologionach pojawiają się pojedyncze śpiewy Liturgii św. Bazylego Wielkiego, w szczególności cherubikony przeznaczone do wykonywania podczas Boskiej Liturgii św. Bazylego Wielkiego, sprawowanej w Wielki Czwartek: *Wieczery Twojej Tajnej* (вечери твоей таинной)¹⁰⁹ oraz sprawowanej w Wielką Sobotę: *Niech milczy wszelkie ciało ludzkie* (Дл молчѣт всѧка плѡть человека)¹¹⁰. Wszystkie śpiewy Boskich Liturgii, zawarte w Irmologionie Ławrowskim należą do gatunku wielkiego śpiewu neumatycznego, i pozostają poza systemem ośmiu skal modalnych. Mimo iż w większości źródeł pojawiają się oznaczenia tonów, to należy je traktować czysto umownie. Mistrzostwo kompozycji śpiewów niezmiennych Boskich Liturgii tkwi w odpowiednim operowaniu dźwiękiem, doborze odpowiednich środków wyrazu, przy jednocześnie ścisłym podporządkowaniu sprawowanemu Misterium. Pieśń Cherubinów jest tak jakby uroczystą procesją, podczas której ludzie wspólnie z aniołami uroczysto niosą do ołtarza dary ofiarne (chleb i wino). W melodiach cherubikonów zostały zawarte dwa najczęściej występujące w muzyce cerkiewnej stany emocjonalne, tj. oświecające uduchowanie, subtelność¹¹¹. Wszystkie staroruskie melodie cherubi-

¹⁰⁶ Стихирарь крѣковый, НИОР РГБ, zesp. 304.I, nr 428, k. 353-354.

¹⁰⁷ А. Шмиeman, *Великий Пост...*, s. 56.

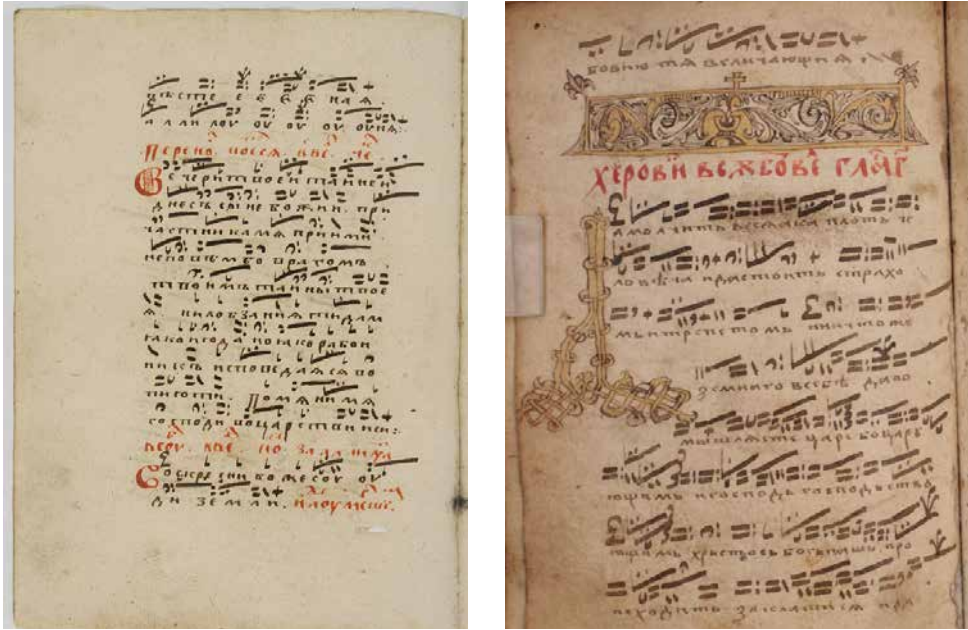
¹⁰⁸ *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 (Акс 2954), k. 144.

¹⁰⁹ *Ibidem*, k. 146.

¹¹⁰ *Irmologion Lwowski-Bracki...*, ЛПМ, Рук. 79, k. 49.

¹¹¹ Т. Владышевская, *Византийская музыкальная эстетика и ее влияние на певческую культуру*

konów sprawiają wrażenie niezmiernych, wznoszących serca, a jednocześnie pełnych spokoju, przez co sprzyjają modlitwie i kontemplacji¹¹². Zastosowane w cherubikonach formuły melodyczne melizmatycznego charakteru, tj. *fity* stwarzają wrażenie nieskończoności, zaś wykonywanie ich w zwolnionym tempie sprawia, że wsłuchujący się w nie wierni zapominają o tym, jak krótka to jest modlitwa¹¹³.



Rys. 25. Melodie cherubikonów Wielkiego Czwartku (Irmologion Ławrowski) oraz Wielkiej Soboty (Irmologion Lwowski-Bracki)

Co ciekawe, w zachodnioruskich Irmologionach neumatycznych omawianego okresu niemal w ogóle nie występują śpiewy Liturgii św. Jana Chryzostoma, w przeciwieństwie do rękopisów moskiewskich, gdzie pierwsze śpiewy tejże Liturgii pojawiają się już pod koniec XV w.¹¹⁴ Ich brak można tłumaczyć zaginięciem źródeł, lecz i ta teoria jest nie do końca prawdziwa, bowiem już pod koniec XVI w. w irmologionach pisanych kwadratową notacją kijowską pojawiają się pojedyncze śpiewy Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma. Co ciekawe, w większości przypadków śpiewy te pojawiają się wariantach melodycznych, zapożyczonych z innych krajów prawosławnych,

Древней Руси [w:] „Византия и Русь”, Москва 1989, s. 150.

¹¹² Б. Кутузов, *Знаменный распев поющее богословие*, Москва 2009, s. 116.

¹¹³ J. Forest, *Modlitwa z ikonami*, Wydgoszcz 1999, s. 72.

¹¹⁴ В. Григорьева, *Древнерусские песнопения Божественной Литургии свт. Иоанна Златоуста*. Наонная редакция. Исследования, Кн. 1, Москва 2018, s. 10.

w szczególności w postaci śpiewów: staroruskich, greckich, bułgarskich czy konstantynopolikańskich. Pod koniec 1-szej poł. XVII w. występują całe cykle tychże śpiewów, i to zarówno, jeśli chodzi o rodzimy staroruski śpiew cerkiewny, jak również śpiew grecki, czego przykładem jest datowany na lata 1658-1670 Irmologion, pochodzący z cerkwi pw. Zaśnięcia N.M.P. we Wróbliku Szlacheckim¹¹⁵.

Wszystkie wymienione śpiewy niezmiennie Liturgii UPD stanowią element utraconego dziedzictwa Cerkwi prawosławnej na terytoriach dawnej Rzeczypospolitej, niemniej jednak najnowsze badania, w szczególności uczonego rosyjskiego – Gleba Pieczenkina mogą w przyszłości przyczynić się do ich odczytania, co pozwoli na ich przywrócenie do praktyki liturgicznej¹¹⁶.

Począwszy od końca XVI w. redaktorzy zachodnioruskich irmologionów nutowych coraz częściej zaczynają zwracać uwagę na aspekty estetyczne prezentowanych przez siebie melodii, opatrując je komentarzami typu: *Зело красивый* (bardzo piękny), czego przykładem jest Pieśń Cherubinów tonu trzeciego, zawarta w Irmologionie Supraskim (1598-1601)¹¹⁷, którą to redaktor w 1583 r. miał usłyszeć od śpiewaka chóru patriarchalnego w Konstantynopolu¹¹⁸. Określenia estetyczne, takie jak: *красный, прекрасный* (piękny, przepiękny) w odniesieniu do śpiewu cerkiewnego funkcjonowały od zarażenia dziejów chrześcijaństwa na Rusi, czego dowodem jest chociażby przekaz Stiepiennej Księgi, gdzie pojawia się określenie *прекрасное демественное пѣніе* (przepiękny śpiew demestwenny), wyrażające pragnienie podkreślenia walorów estetycznych rodzimego śpiewu demestwennego, z równoczesnym wskazaniem na jego rzekome greckie pochodzenie. Do estetyki śpiewu po części nawiązuje także określenie *изрядное усмоглѣіе* (wspaniały śpiew ośmiotrybowy). Mimo iż był to śpiew kanoniczny, to jego piękno było zauważalne na tyle, że autor Stiepiennej Księgi uznał za stosowne podzielić się swymi wrażeniami z potomnymi¹¹⁹. Użyte przez kronikarza określenia nie były niczym nowym, bowiem już w Bizancjum twórcy melodii cerkiewnych odwoływali się do estetycznej strony prawosławnego nabożeństwa, a ściślej do jego piękna, w którym objawia się pełnia Chwały Bożej¹²⁰. Nazewnictwo podkreślające walory estetyczne staroruskiego śpiewu cerkiewnego przenika również do jego teorii, czego przykładem jest nazwa jednej z fit tonu drugiego i szóstego, tj. *красна*¹²¹.

¹¹⁵ *Irmologion*, ВN, Акс. 2963, k. 2-8.

¹¹⁶ *Сборник древнерусских песнопений Литургии Преждеосвященных Даров по чину свт. Григория Двоеслова. В изложении древнерусскими знаменами по рукописям XVI-XVII вв.*, ред. Г. Печеникин, Москва 2021.

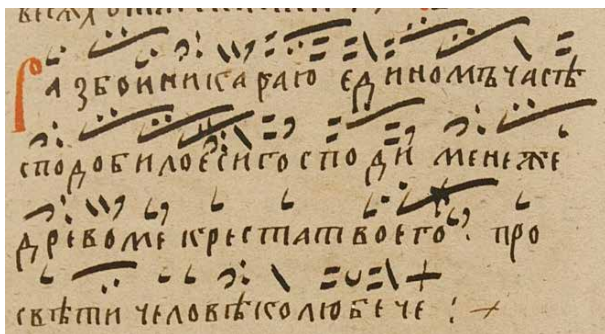
¹¹⁷ *Irmologion Supraski...*, НБУВ, sygn. I, 5391, k. 519-521, por. 519-521, por. Д. Шабалин, *Избранные знаменитые песнопения*, Москва 2014, s. 160-168.

¹¹⁸ А. Коногоя, *Херувимская песня Царигородского распева XVI века*, „Музыкальная академия”, (2003/1), s. 118-122.

¹¹⁹ *Книга степенная царскаго родословия*, Москва 1775, s. 221, por. D. Sawicki, *Nauczanie staroobrzędowców potorskich w kwestiach odnoszących się do śpiewu cerkiewnego*, ELPIS, T. 19, Białystok 2017, s. 70.

¹²⁰ Zob.: С. Булгаков, *Православие. Очерки учения Православной Церкви*, Paris 1985, s. 278.

¹²¹ М. Бражников, *Лица и фиты знаменного распева*, Ленинград 1984, s. 190.



Rys. 26. Swietilen Wielkiego piątku z Irmologionu Ławrowskiego

Elementem niemal każdego Irmologionu, jest cykl 15 antyfon przeznaczonych do wykonywania podczas Jutrzni Wielkiego Piątku, w czasie której czytane jest Dwanaście Ewangelii Pasyjnych¹²². Treść antyfon jest swoistym komentarzem hymnograficznym do treści zawartych w poszczególnych Ewangeliach. Każdy z 15 bloków nawiązuje do ostatnich momentów z życia Zbawiciela, w szczególności do narady arcykapłanów, zdrady Judasza, sądu nad Zbawicielem, a wreszcie opiewa Jego mękę i śmierć¹²³. Antyfony Wielkiego Piątku należą do gatunku wielkiego śpiewu neumatycznego. Ponadto w redakcji zawartej w Irmologionie Ławrowskim da się zauważyć okazałą liczbę formuł melodycznych zamkniętego charakteru, w tym także formuł melizmatycznych (*lica* i *fity*). O ile w rękopisach moskiewskich cykl antyfon Wielkiego Piątku do końca XVI w. pojawia się sporadycznie, a jeśli już, to jest wpleciony w inne śpiewy Triodionu postnego¹²⁴, o tyle w zachodnioruskich irmologionach tworzą odrębny rozdział, niejako oderwany od reszty śpiewów Wielkiego Tygodnia, czego przykładem jest omawiany Irmologion neumatyczny z Ławrowa oraz Irmologion Supraski (1598-1601). W piśmiennictwie moskiewskim analogiczny proces wyodrębnienia antyfon Wielkiego Piątku zajdzie dopiero pod koniec 1-szej poł. XVII w.¹²⁵. Na uwagę zasługuje także obecność *swietilna*¹²⁶ Wielkiego Piątku: *Разбойника раю*¹²⁷. Według ustaleń J. Jasinowskiego śpiew ten w późniejszych irmologionach nutowych występuje niezmiernie rzadko, bo czterokrotnie. Oprócz Irmologionu Ławrowskiego, pojawia się m.in. w datowanym na 1673 r. Irmologionie nutowym, napisanym ręką J. Krejnickiego¹²⁸.

¹²² *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 (Акс 2954), k. 98-111.

¹²³ В. Зандер, *Христос Новая...*, s. 14.

¹²⁴ *Стихирарь кроковый...*, НИОР РГБ, zesp. 304.I, nr 428, k. 411-431.

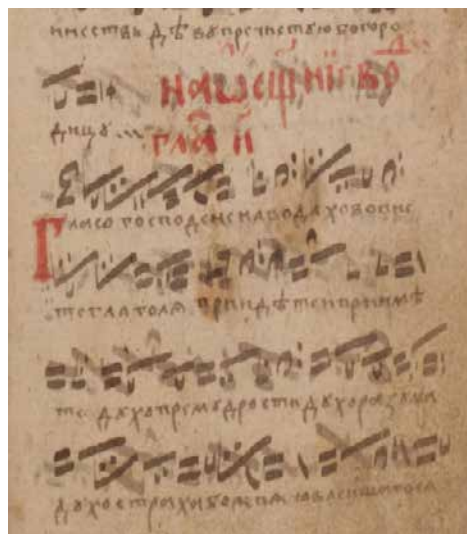
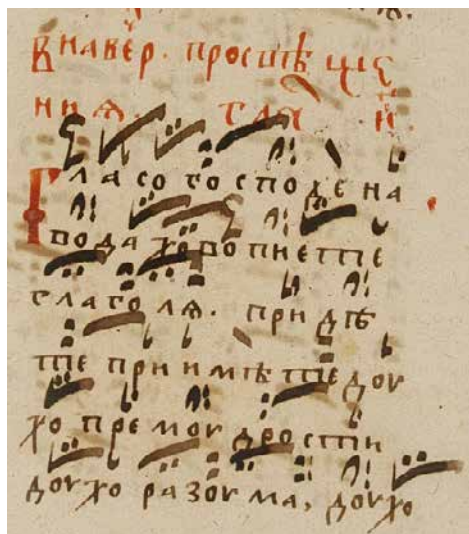
¹²⁵ Tamże, nr 429, k. 516-524.

¹²⁶ *Swietilen* (gr. φωταγωγικόν), werset z gatunku troparionu wykonywany podczas Jutrzni przed psalmami pochwalnymi. Wykonujący go śpiewak winien stać na środku świątyni lub na ambonie. Cyt. za: Г. Алексеева, *Византино-русская...*, s. 359.

¹²⁷ *Ѳ Разбойника блгодзѣлннго* (tłum. rozsądnego łotra).

¹²⁸ Ю. Ясиновський, *Українські та білоруські нотолінійні...*, s. 189.

Wśród innych cykli śpiewów liturgicznych w Irmologionie neumatycznym z Ławrowa ujęto kilka niepełnych cykli zawierających śpiewy święteczne, w szczególności Dwunastu Wielkich Świąt. Na uwagę zasługują stichery przeznaczone do wykonywania w święto Chrztu Pańskiego, a ściślej podczas nabożeństwa Wielkiego Poświęcenia Wody. Redaktor Irmologionu Ławrowskiego przytoczył jedynie dwie pierwsze stichery, tj. *Głos Pański na wodach* (Гласъ господѣ на водаху) oraz *Dzisiaj poświęcamy jest Żywiół wody* (Денѣь воденныхъ освещаетъкъ свѣтакъ)¹²⁹. Natomiast redaktor o kilkadziesiąt lat starszego Irmologionu Lwowskiego-Brackiego¹³⁰ zamieścił pełny cykl sticher, podobnie też czynią redaktorzy rękopisów moskiewskich¹³¹. Obydwie omawiane stichery należą do gatunku śpiewu sylabiczo-melizmatycznego. Jeśli chodzi o tekst liturgiczny, to jest on tyle interesujący, bowiem wszechobecna *chomonia* przeplata się z elementami będącymi pozostałością po „starej mowie prawdziwej”, czego przykładem jest słowo *свѣтакъ*, które w Irmologionie Lwowskim-Brackim pojawia się w formie typowej dla okresu funkcjonowania *chomonii* oraz nowej mowy prawdziwej (2-ga poł. XVII w.), tj. *свѣтакъ*.



Rys. 27. Fragment Stichery Głos Pański na wodach (Гласъ господѣ на водаху) z Irmologionu Ławrowskiego i Lwowskiego-Brackiego

Każda melodia staroruskiego *znamiennago raspiewa* charakteryzuje się wysokim stopniem uduchowienia i świętością. To samo śmiało można powiedzieć o śpiewach,

¹²⁹ *Irmologion Ławrowski...*, BN, rkps 12050 (Akc 2954), k. 183-184.

¹³⁰ *Irmologion Lwowski-Bracki...*, ЛМ, Рук. 79, k. 114-115.

¹³¹ *Стихирарь крюковый*, НИОР РГБ, zesp. 304.I, nr. 433, k. 124-126.

greckich, bułgarskich, mołdawsko-wołoskich, obecnych niemal we wszystkich zachodnioruskich irmologionach. Wszystkie tradycje śpiewu cerkiewnego łączy jedno, a mianowicie to, że wypływają z modlitwy wielu pokoleń mnichów, którzy mimo często zmieniających się i nierzadko także niesprzyjających uwarunkowań zachowali unikatowe tradycje śpiewu dla przyszłych pokoleń. Mimo iż każdą kompozycję charakteryzuje wyjątkowa prostota, to właśnie w prostocie tkwi wyjątkowa mądrość, nade wszystko wielkość, i to wielkość wolna od wszelkiej pychy. *Znamiennyj raspiew*, to śpiew modlitewny, bowiem sam wypływa z modlitwy Cerkwi. Każdą ze staroruskich melodii cerkiewnych można śmiało nazwać teologiczną. Istota owej teologiczności wypływa z jej niesymetrycznego rytmu, zgodnego z rytmem wypowiedzianych słów. Nigdzie indziej treści teologiczne zawarte w starych tekstach liturgicznych nie brzmią bardziej dobitnie, jak w starych monodycznych śpiewach cerkiewnych¹³². Podobnie sytuacja przedstawia się w odniesieniu do innych tradycji śpiewaczych, które łączy jedno, a mianowicie ich monodyczny charakter oraz niesymetryczny rytm w pełni uzależniony od wymogów danego tekstu liturgicznego.

Współczesny stan badań pozwala stopniowo na nowo odkrywać utracone bogactwo staroruskich monodycznych śpiewów cerkiewnych, przywracając im należne miejsce w liturgii. Mam nadzieję, że poruszona w ramach niniejszego opracowania problematyka stanie się wstępem do dalszych badań nad wschodniosłowiańskim śpiewem liturgicznym dawnej Rzeczypospolitej.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Biblioteka Narodowa w Warszawie:

- rkps 12050 (Akc 2954).
- rkps 12055 I (Akc. 2932).
- rkps Akc. 2472.
- rkps Akc. 2527.
- rkps Akc. 2606.
- rkps Akc. 2652.
- rkps Akc. 2788.
- rkps Akc. 2963.
- rkps Akc. 10794.

Zbiory prywatne Daniela Sawickiego

Irmolój i Oktaj

Красноярская Краеведческая Универсальная Научная Библиотека:

rkps. № Л 76647.

Львівська Національна Наукова Бібліотека України імені В. Стефаника:

rkps MB 50

¹³² Б. Николаев, *Знаменный распев...*, s. 43.

Львівський Історичний Музей:

rkps. Рук. 79.

Российская Государственная Библиотека:

zesp. 304.I: nr: 408, 409, 410, 414, 428, 433.

zesp. 210, nr 1.

Российска Национальная Библиотека:

Zesp. Тит. 1902.

Центральная Национальная** библиотека Украины имени В. И. **Вернадского:

sygn I, 5391.

Źródła drukowane

Dogmatiki osmi glasov. Znamennago Raspeva. Iz Lavrowskago Irmologiona, [w:] „Antologîa Drevnerusskago Cerkovnago Peniâ Drevnej Reči-Pospolitoj, Č. I., obr. D. Sawicki, Lublin 2021.

Catalogus Libror[um] Bibliothecae Monasteri Lauroviensis PPM Basilianor[um] ex Mandato...

Die 15 Martii 1788, BN, rkps Akc. 10794

Ūrmosi Kïv's'koï Cerkvoï. Kritične vidannâ za suprasl'skim notolinijnim ĩrmologionom 1598-1601 rokiv, T. I-II, L'viv 2018.

Tipograskij Ustav. Ustav s kondakarem konca XI – načala XII veka. Faksimil'noe vosproizvedenie, T. I, Moskva 2006.

Ustav Oko Cerkovnoe, Moskva 1641.

Opracowania

Āasinovskij Ū., *Cerkovno-spïvočï inïciâtivi ukraïn'skih ta bilorusskih monastyriŭ*, „KALOFO-NIA”, 2004/2, s. 14-55.

Āasinovskij Ū., *Opis nevmennogo ĩrmologiona z Lavriŭc'kogo monastirâ*,

Āasinovskij Ū., *Struktura ï repertuar lavriŭs'kogo ĩrmoloâ*, [w:] *Lavriŭs'kij nevmennyj Irmologion kincâ XVI stolittâ: Faksimil'na publikaciâ, komentar, doslidženâ / pïdgotuvav Ūrij Āasinovskij*, za učasti Mariï Kačmar; red. Kriťian Hannïk [= <Kïv's'k'e Hristianstvo, T. 18; Istorîâ ukraïn'skoï muziki: Džerela, vip. 26], Lviv 2019, s. 509-532.

Āasinovskij Ū., *Svâto-Onufrïŭs'kij monastyr u Lavrovi*, [w:] *Lavriŭs'kij nevmennyj Irmologion kincâ XVI stolittâ: Faksimil'na publikaciâ, komentar, doslidženâ / pïdgotuvav Ūrij Āasinovskij*, za učasti Mariï Kačmar; red. Kriťian Hannïk [= <Kïv's'k'e Hristianstvo, T. 18; Istorîâ ukraïn'skoï muziki: Džerela, vip. 26], Lviv 2019, s. 573-581.

Āasinovskij Ū., *Ukrain'ski ta bïlorus'ki kulizmiani pam'âtki XVI stolittâ*, „Kalofoniâ” 2005/5, s. 337-345.

Āasinovskij Ū., *Ukrain'ski ta bïlorus'ki notolinijni ĩrmoloï 16-18 stolit'.* Katalog i kodikologično-paleografične doslidžennâ, L'viv 1996.

Āasinovskij Ū., *Vizantijs'ka Ginografiâ i cerkovnaâ monodiâ v ukraïn'skoj racepciï ranno-modernogo času*, Lviv 2011.

Abijski M., *Bogdan Onisimowicz-špiewak rodem z Pińska*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, Vol. 1, Prawosławni w dziejach Rzeczypospolitej, Białystok 2010, s. 49-58.

Alekseeva G., *Vizantino-russkaya pievčeskaâ paleografiâ*, Sankt-Peterburg 2007.

Antonowycz M., *Ukrainische geistliche Musik*, München 1990.

Bendza M., *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596 – 1681*, Warszawa 1982.

Bol'soj Biblejskij Slovar', U. Ēluëll, F. Komfort red., Sankt-Peterburg 2005.

- Bražnikov M., *Drevnerusskaâ teoriâ muzyki: Po rukopisnym materialam XV-XVIII vv.*, Leningrad 1972.
- Bražnikov M., *Lica i fity znamennoho raspeva*, Leningrad 1984.
- Bražnikov M., *Russkaâ Pevčeskaâ Paleografiâ*, Sankt-Peterburg 2002.
- Bulgakov S., *Pravoslavie. Očerki učeniâ Pravoslavnoj Cerkvi*, Paris 1985.
- Calai-Jakymenko O., *Duhovni spîvi davn'oï Ukraïni*, Kïiv 2000.
- Chomik P., *Życie monastyczne w Wielkim Księstwie Litewskim*, Kraków 2013.
- Forest J., *Modlitwa z ikonami*, Bydgoszcz 1999.
- Gardner I., *Bogoslužebnoe penie Russkoj Prevoslavnoj Cerkvi*, T I-II, Moskva 2004.
- Golubinskij E., *Istoriâ Russkoj Cerkvi*, T. I-IV, Moskva 2004.
- Grigor'eva V., *Drevnerusskie pesnopeniâ Božestvennoj Liturgii svt. Ioanna Zlatousto. Naonnaâ redakciâ. Issledovanie*, Kn. 1, Moskva 2018.
- Grigoriev E., *Posobie po izučeniû cerkovnogo peniâ i čteniâ*, Riga 2001.
- Gusejnova Z., *Devnerusskaâ krûkovaâ notaciâ XV veka: preobrazovaniâ i novacii*, „vestnik Ūžno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta”. Seriâ «Social'no-gumanitarnye nauki», 2015, tom. 15 nr 3.
- Horodyski B., *Podręcznik paleografii ruskiej*, Kraków 1951.
- Īrmosi Kïivs'koï Cerkvi. Kritične vidannâ za suprasl'skim notolînijnim ĩrmologionom 1598-1601 rokiv, T. I-II, L'viv 2018.
- Jaroszewicz-Pieresławcew Z., *Starowiercy w Polsce i ich księgi*, Olsztyn 1995.
- Jasinowski J., *Znaczenie Eparchii Przemyskiej w rozwoju ukraińskiej muzyki cerkiewnej*, [w:] „Polska - Ukraina 1000 lat sąsiedztwa”, red. S. Stępień, Przemysł 1994, T. II, s. 403-420.
- Kačmar M., *Osoblivosti neommennoj notacii lavriivs'kogo ĩrmologiona*, [w:] *Lavriivs'kij neommenyj Īrmologion kincâ XVI stolittâ: Faksimil'na publikaciâ, komentar, doslidženâ / pïdgotuvav Ūrij Āasinovskij, za učasti Marii Kačmar*; red. Kritian Hannik [=Kïivsk'e Hristianstvo, T. 18; Istoriâ ukraińskoï muziki: Džerela, vip. 26], Lviv 2019, s. 548-554.
- Keldyš Ū., *Istoriâ ruskoj muzyki*, T. I, Moskva 1983.
- Kologrivov I., *Očerki po Istorii Russkoj Svâtosti*, Brüssel' 1961.
- Konotop A., *Heruvimskaâ pesnâ Carigradskogo raspeva XVI veka*, „Muzykal'naâ Akademiâ”, (2003/1) 118-122.
- Kugutâk M., *Velikij Skit u Markovoj pustyni: ukraińskij duhovnij i kulturno-istoričnij fenomen*, T. III, Manuskript-L'viv 2017.
- Kutuzov B., *Znamennyj raspev poŭšee bogoslovie*, Moskva 2009.
- Lorens B., *Bazyliiański klasztor św. Onufrego w Ławrowie w XVII-XVIII wieku*, „Nasza Przeszłość: Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce”, T. 109(2008), s. 55-85.
- Musikijskaâ grammatika Nikolaâ Dileckoho*. Posmertnyj trud S.V. Smolenskogo, Moskva 1910.
- Nikoł'skij K., *Obozrenie bogoslužebnyh knig Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi*, Sanktpeterburg 1858.
- Pěčėnkin G., *Kinoniki znamennoho (stolpovago) rospeva. Pričastnye stihi*, Moskva 2002.
- Požidaeva G., *Duhovnaâ muzyka slavânskogo Srednevekov'â. Rus', Bolgariâ, Serbiâ*, Sankt-Peterburg 2017.
- Ramazanova N., *Notirovannye rukopisnye knigi drevnerusskoj tradicii*, Sankt-Peterburg 2012.
- Šabalin D., *Drevnerusskaâ muzykal'naâ ěnciklopediâ*, Krasnodar 2007.

- Šabalín D., *Izbrannnye znamennye pesnopeniâ*, Moskva 2014.
- Sawicki D., *Ciągłość tradycji staroruskiej modnodii cerkiewnej na przykładzie wybranych dogmatyków ośmiu skal modalnych z Irmologionów Ławrowskiego i Supraskiego*, „*Wschodni Rocznik Humanistyczny*”, T. XV, nr 1, Lublin-Radzyń Podlaski, 2018, s. 23-50.
- Sawicki D., *Demestwo i jego funkcjonowanie w śpiewie liturgicznym na Białorusi i Ukrainie (Na przykładzie Irmologionów Ławrowskiego i Supraskiego)*, „*ΚΑΛΟΦΟΝΙΑ*”, nr 9, Львів 2018, s. 228-244.
- Sawicki D., *Metody badawcze staroruskiej semiografii muzycznej, na przykładzie XVI-wiecznego Irmologionu neumatycznego z Ławrowa*, „*Wschodni Rocznik Humanistyczny*”, T. XVIII, Lublin – Radzyń Podlaski 2021, s. 177-198.
- Sawicki D., *Nauczanie staroobrzędowców pomorskich w kwestiach odnoszących się do śpiewu cerkiewnego*, ELPIS, T. 19, Białystok 2017, s. 67-78.
- Sawicki D., *Rozwój formuł melodycznych w staroruskiej monodii cerkiewnej na przykładzie dogmatyka tonu drugiego, na podstawie wybranych Irmologionów XVI-XVIII w.*, „*Roczniki Humanistyczne*”, T. LXVII, Z. 12, Lublin 2019, s. 39-55.
- Sawicki D., *Staroruski neumatyczny Irmologion Ławrowski z XVI wieku - niezbadany zabytek wschodniostowiańskiego piśmiennictwa muzycznego na południowo-zachodniej Rusi*, „*Wschodni Rocznik Humanistyczny*”, T. XIII, Lublin-Radzyń Podlaski 2016, s. 18-56.
- Sawicki D., *System formuł melodycznych staroruskiego śpiewu cerkiewnego na przykładzie dogmatyka tonu pierwszego z XVI-wiecznego Irmologionu Ławrowskiego*, T. XIV, nr 1, Lublin-Radzyń Podlaski 2017, s. 7-29.
- Sawicki D., *Tradycje śpiewania psalmów 140, 141, 129 oraz 116 funkcjonujące na południowo-zachodniej Rusi na przykładzie wybranych Irmologionów z XVI-XVIII wieku*, „*Wschodni Rocznik Humanistyczny*”, T. XVI, nr 3, Lublin-Radzyń Podlaski 2019, s. 83-106.
- Sawicki D., *Twórczość indywidualna i jej wpływ na rozwój staroruskiego śpiewu cerkiewnego w XVI i XVII w. Działalność Longina – śpiewaka z Ławry Troicko-Siergiejewskiej*, „*Wschodni Rocznik Humanistyczny*”, T. XV, nr 3, Lublin-Radzyń Podlaski 2018, s. 7-21.
- Sawicki D., *Z Badań nad śpiewem liturgicznym staroobrzędowców. Dwa Oktoichy neumatyczne*, „*Slavia Orientalis*”, TOM LXVIII, NR 2, ROK 2019, s. 261-279.
- Šepkin V., *Russkaâ paleografîâ*, Moskva 1999.
- Sirotin'ska N., *Repertuar žanrîv Oktoîha v ukraîns'kîj cerkovnij monodîi (na materiâli komp'ûternoî bazi danih Irmos)*, „*KALOFONIA*”, nr 2, L'viv 2004, s. 204-212.
- Stecik, Ū., *Vasiliânski monastirî peremišl'skoî êparhii (kînec XVII – XVIII st.)*, Drogobič 2014.
- Šved M., *Spas'kij ta Lavrîos'kij monastirî – oseredki duhovnosti j kul'turi v Galičini*, L'viv 2000.
- Uspenskij N., *Čin Vsenošnego Bdeniâ na pravoslavnom vostoke i v Russkoj Cerkvi*, T. 1, Moskva 2004.
- Uspenskij N., *Drevnerusskoe Pečovskoe Iskusstvo*, Moskva 1971.
- Uspenskij N., *Obrazcy drevnerusskogo pečovskogo iskusstva*, Leningrad 1968.
- Vagner G., Vladyševskaâ T., *Iskusstvo Drevnej Rusi*, Moskva 1993.
- Vavrik, *Lavrîos'ka hronika (1771-1882)*, „*Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni*”, series II, sectio II, vol. II, 1954, fasc. 1-2.
- Vladyševskaâ T., *Drevnerusskaâ Pečovskaâ Kul'tura i Istoriâ*, Moskva 2012.
- Vladyševskaâ T., *Muzykal'naâ Kul'tura Drevnej Rusi*, Moskva 2006.
- Vladyševskaâ T., *Sistema podobnov v drevnerusskom pečovskom iskusstve*, „*Musica Antiqua*

Europae Orientalis", T. VI, Bydgoszcz 1985, s. 739-750.

Vladyševskaâ T., *Vizantijskaâ muzykal'naâ êstetika i ee vliânie na pevčeskuï kul'turu Drevnej Rusi*, [w:] „Vizantiâ i Rus'", Moskva 1989.

W. Wołosiuk, *Wschodniosłowiańscy kompozytorzy muzyki cerkiewnej od XVII do 1. połowy XX wieku i obecność ich utworów w nabożeństwach PAKP*, Warszawa 2005.

Wołosiuk W., *Irmologion Supraski*, „Rocznik Teologiczny”, rok. XLVI, Warszawa 2004/2, s. 163 – 170;

Zander V., *Hristos Novaâ Pasha. Bogosluženiâ Strastnoj Sedmicy i Pashi*, Brüssel' 1988.

Znosko A., *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 199



Фот. В. О. Горбачев. 1890

Perspektywy badań kampanologicznych w zakresie dzwonów Kościołów obrządku wschodniego na terenach Rzeczypospolitej

Piotr Jamski

Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk

ORCID: 0000-0001-6682-0237

STRESZCZENIE

Artykuł jest poświęcony konieczności zwrócenia uwagi na potrzebę kompleksowych badań nad dzwonami kościelnymi w tym oczywiście również pochodzących i egzystujących w ramach świątyń Kościołów obrządku wschodniego na obszarze Europy Środkowo-Wschodniej oraz przedstawieniu propozycji planowych, zintegrowanych, zespołowych badań naukowych w ramach prac grona kampanologów polskich i powołanej Pracowni Kampanologicznej przy Instytucie Sztuki PAN. Wskazano dotychczasowe prace i dokonania badaczy, realne potrzeby, a także współczesne możliwości i plany w zakresie rozwoju kampanologii. Przedstawione zostało Memorandum Sympozjum Kampanologicznego. Omówiono w nim postulaty, metody działań, sposoby popularyzacji tematyki, zalecenia dotyczące inwentaryzacji oraz ochrony dzwonów, które należy implementować do środowisk prawosławnych, greko-katolickich, ormiańskich, protestanckich. Wydaje się, że niezbędne jest prowadzenie dwutorowych działań podstawowych. Pierwsze to kompleksowe opracowanie materiałów archiwalnych dotyczących instrumentów muzycznych, przede wszystkim ich dokumentacji wytwarzanych podczas konfliktów zbrojnych oraz przeprowadzanych regionalnie badań nad wyrobami ludwisarskimi. Drugim jest rozpoczęcie reinwentaryzacji zabytkowych dzwonów w Polsce oraz na terenach ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej. Niezbędne jest zacieśnienie współpracy z ośrodkami zagranicznymi, szczególnie w krajach ościennych, Estonii, Łotwie, Rosji, ale także Gruzji i innych państw wchodzących niegdyś w skład Imperium Sowieckiego. Zebrana tymi sposobami baza danych stanowić powinna podstawę dalszych badań szczegółowych i interdyscyplinarnych z zakresu szeroko pojętej kultury materialnej oraz niematerialnej.

Słowa kluczowe: dzwon, dokumentacja zabytków, inwentaryzacja, kampanologia, ludwisarstwo

ABSTRACT

Perspectives for campanological research of the bells of Eastern rite Churches in the Polish-Lithuanian Commonwealth

The article is devoted to the necessity of drawing attention to the need for complex research on church bells, including those originating from and existing in the churches of the Eastern Rite Churches in East-Central Europe, as well as presenting a proposal for planned, integrated, team-based scientific research as part of the work of a group of Polish campanologists and the established Campanological Laboratory at the Institute of Art of the Polish Academy of Sciences. The work and achievements of the researchers to date, the real needs, as well as contemporary possibilities and plans for the development of campanology were indicated. The Memorandum of the Campanological Symposium was presented. The article discusses postulates, methods of action, ways of popularising the subject, recommendations concerning the inventory and protection of bells, which should be implemented in Orthodox, Greek-Catholic, Armenian and Protestant communities. It seems that it is necessary to carry out two basic activities. The first is a comprehensive study of archival material on musical instruments, above all their documentation produced during armed conflicts, as well as regional research into bell-founding products. The second is to begin a reinventory of historic bells in Poland and in the eastern territories of the former Polish Republic. It is necessary to strengthen cooperation with foreign centres, particularly in neighbouring countries, Estonia, Latvia, Russia, but also Georgia and other countries that were once part of the Soviet Empire. The database collected in this way should form the basis for further detailed and interdisciplinary research into material and immaterial culture in its broadest sense.

Keywords: bell, documentation of monuments, cataloguing, campanology, bellfounding

W polskiej literaturze przedmiotu tematyka dzwonów jest obecna jedynie na marginesie badań historii sztuki, nauk pomocniczych historii, dziejów rzemiosła artystycznego, muzykologii, etnografii, materiałoznawstwa czy literaturoznawstwa¹. Podkreślić należy potencjalną wieloaspektowość badań nad dzwonami, które pozostają we wspólnej domenie wielu gałęzi nauk historycznych i społecznych².

Właśnie ta różnorodność, która wymusza niejako wpisanie interdyscyplinarności w badania nad dzwonami, stanowi podstawowy argument, by podjąć działania mające na celu wyodrębnienie tej być może wąskiej, ale jakże frapującej

¹ Niniejszy tekst wykorzystuje część publikacji: „Projekt naukowy Corpus Campanarum Poloniae” [w:] Muzea kościelne wobec nowych wyzwań, pod. red. s. Natanaela Wiesława Błażejczyk, Piotra Majewski, seria Biblioteka Narodowego Instytutu Muzealnictwa i Ochrony Zbiorów, t. 12, 2019, s. 515-528.

² K. M. Kowalski, *Inskrypcje na dzwonach gotyckich w Prusach. Studium z epigrafiki kampanologicznej*, Gdańsk 2006, s. 7-8.

dziedziny badań. W świadomości osób zajmujących się szeroko pojętym polskim dziedzictwem kulturowym nie zaistniała ona jako autonomiczna dziedzina aktywności naukowej. Wydaje się, że taki stan nie wynika z metodologicznych ograniczeń czy znacznie zawężonego pod względem liczby instrumentów i przekazów historycznych pola badawczego, a jedynie z niewielkiego zaawansowania prac podstawowych, co skutecznie blokuje pojawienie się pogłębionej refleksji naukowej. Zgoła odmienna sytuacja występuje w krajach Europy Zachodniej, mających długą tradycję badań kampanologicznych, o czym świadczą choćby istnienie obszernych bibliografii przedmiotu, liczne periodyki oraz funkcjonowanie ośrodków muzealnych i stowarzyszeń poświęconych tematyce dzwonów. Dlatego też pojawiła się realna potrzeba zintensyfikowania prac dokumentacyjnych oraz zespolenia wysiłków badaczy, którzy dokonują trudu rozpoznania i opisanego spuścizny ludwisarskiej na ziemiach wieloetnicznej i wielowyznaniowej Rzeczypospolitej. Poniższa wypowiedź poświęcona jest przedstawieniu propozycji nadrobienia zasygnalizowanych zaległości i w szczególności sposobie pragnie uwypuklić naglącą potrzebę badań nad zabytkami kultury materialnej współtworzących dorobek Kościołów obrządku wschodniego.

Na niwie polskiej nauki prawdopodobnie pierwszy raz o potrzebie podjęcia kompleksowych badań nad dzwonami wypowiedział się na progu XX w. Zygmunt Gloger. Na szpaltach *Encyklopedii staropolskiej ilustrowanej* zwracając uwagę na potrzebę naukowego opracowania historii dzwonów, trafnie pisał: *Dziela takiego nie stworzy nigdy jeden badacz, dopóki biskupi nie polecą najświetlejszym duchownym lub osobom innym sporządzić najdokładniejszego spisu wszystkich dzwonów w swoich diecezjach, z ich wymiarami i dokładnymi odciskami napisów oraz znaków, dopełnionemi po oczyszczeniu*³.

Niestety zalecenie owo nie zostało wdrożone w życie. Faktyczne możliwości badania tego elementu dziedzictwa kulturowego wystąpiły dopiero w okolicznościach, jakie zapewne przeszły wyobrażenie autora powyższych słów. Wybuch wojny w 1914 r. spowodował, że dzwony „ukryte” dotąd w ciemnych oraz trudno dostępnych dzwonnicach i sygnaturkach decyzją generałów zostały ujawnione oczom ludzkim i dostrzeżone przez historyków.

Spośród polskich prac powstałych przed I wojną światową wskazać można niemal jedynie przyczynkarskie artykuły w prasie⁴. Wśród polskojęzycznych zwartych wydawnictw jasnymi punktami są opracowania, głównie metodą wysyłania ankiet, dzwonów w guberni kieleckiej, wydane w 1878 r. przez Władysła-

³ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, z. 2, Warszawa 1901, s. XXX, s. 113

⁴ Przykładem wczesnym tego typu artykułu jest publikacja: B. Lewicki, *O napisie ruskim na dzwonie św. Jerzego we Lwowie*, „Czasopismo Naukowe od Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich wydawane” (Lwów) 1831, z. 2, s. 123-136.

wa Siarkowskiego⁵, oraz cykl artykułów Jana Balwierzaka⁶. Jedną z pierwszych prób zorientowania się, jak licznie zachowały się na ziemiach polskich zabytki, stanowiło rozesłanie przez warszawskie Towarzystwo Opieki nad Zabytkami Przeszłości (TOnZP) w 1907 r. ankiety⁷. Okólnik, noszący tytuł: „Kwestionariusz N.1 dla inwentaryzacji kościołów i znajdujących się w nich zabytków”, w punkcie 31 zawierał pytania dotyczące dzwonów: *Czy dzwony kościelne są stare, jakie na nich napisy i ozdoby? W razie trudności w odczytaniu można zrobić odcisk gipsowy z napisu*⁸. Niestety nie posiadamy zachowanego dokumentu z odpowiedziami na „Kwestionariusz”, niemniej w zbiorach obecnych Muzeum Narodowego w Warszawie przechowywanych jest kilka przykładów wizualnej dokumentacji dzwonów wykonanych przed I wojną światową w ramach powołanego przez Bronisława Gembarzewskiego Archiwum Ikonograficznego. Środowisko gromadzące się w kamienicy Baryczków (siedziba TOnZP) również po rozpoczęciu walk i przygotowań do ewakuacji Warszawy podnosiło wagę przeprowadzenia dokumentacji instrumentów zabytkowych. Jednak wydaje się, że z powodu zbyt późnego podjęcia tego zagadnienia plany inwentaryzacji dzwonnicy na terenie podlegającym nieformalnej jurysdykcji Towarzystwa nie zostały wprowadzone w czyn⁹.

Niezwykle interesująca jest działalność księży Jana Wiśniewskiego i Fryderyka Jozafata Żyskara. Pierwszy z nich dokonał szerokiego badania archiwalnego i objazdowego zasobów zabytkowych w kościołach rodzimej diecezji sandomierskiej (m.in. publikacje poszczególnych tomów obejmujących dekanaty w latach 1907–1917). Drugi był współzałożycielem i głównym motorem działań wychodzącej od roku 1913 serii wydawniczej „Nasze Kościoły”. Do wybuchu wojny ukazały się 23 zeszyty dotyczące większość diecezji mohylewskiej i mińskiej, choć zakładano opublikowanie opisów zabytkowych świątyń obejmujących wszystkie ziemie polskie. Podobnych działań niestety nie podjęto na łonie ówczesnego Kościoła prawosławnego, co znacząco ogranicza naszą dzisiejszą wiedzę dotyczącą zabytków sztuki sakralnej.

Wielce obiecujące osiągnięcia w systematycznym zbieraniu informacji na temat dzwonów miał wileński badacz Michał Brensztejn. Do własnych notat terenowych planował on włączyć informacje przesyłane przez czytelników czasopisma

⁵ W. Siarkowski, *Dzwony w guberni kieleckiej. Rzecz archeologiczno-historyczna*, Warszawa 1878.

⁶ Publikowane pierwotnie w „Przeglądzie Powszechnym”, a następnie w nieco odmiennej formie jako osobna pozycja wydawnicza: J. Balwierzak, *Dzwony jako przedmiot sztuki kościelnej*, Kraków 1887.

⁷ Na temat działalności TOnZP zob. *Polskie dziedzictwo kulturowe u progu niepodległości. Wokół Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości*, E. Manikowska, P. Jamski (red.), Warszawa 2010; *Archiwa wizualne dziedzictwa kulturowego. Towarzystwo Opieki nad Zabytkami Przeszłości*, E. Manikowska, P. Jamski (red.), Warszawa 2014.

⁸ *Kwestionariusz N.1 dla inwentaryzacji kościołów i znajdujących się w nich zabytków*, Warszawa 1907, s. 8.

⁹ Sprawa inwentaryzacji dzwonów została zapowiedziana w punkcie 4 drukowanego zaproszenia dotyczącego posiedzenia zarządu TOnZP. Jest to druk niedatowany, jednak archiwalny kontekst wskazuje, iż mogło się odbyć pomiędzy końcem 1914 a połową 1915 r. Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, Zbiory Specjalne, Teka Mieczysława Rulikowskiego, k. 47.

„Ziemia”¹⁰. Ogłoszona na jego łamach w 1912 r. spotkała się z dość żywym odzewem, mimo to jej wyniki do 1924 r. pozostawały w rękopisie¹¹. Pewne informacje na temat recepcji ogłoszenia Brenszejna i świadomości jego prac poświęconych ludwisarstwu odnajdziemy w materiałach archiwalnych związanych z funkcjonującym w latach 1915–1921 na terenie Rosji polskim Ratownictwem Dzwonów¹². Podsumowując, można więc skonstatować, że wszelkie prace dokumentacyjne i opisowe, jakie miały miejsce przed wybuchem I wojny światowej, były nieliczne, o zasięgu regionalnym i nie doczekały się należytej publikacji, co nie doprowadziło do zauważenia potrzeby badań kampanologicznych wśród szerszego grona historyków. Dopiero więc w trakcie prac terenowych, wykonywanych w niezwykle trudnym czasie wojny w latach 1915–1918, rodził z trudem warsztat polskiej kampanologii. Podczas odwiedzania kolejnych stacji kolejowych, magazynów i składnic wojskowych, tworzenia kart, zdejmowania odcisków, sporządzania spisów obiektów do przetopienia, ewakuacji lub szczególnej ochrony dokonywano często pierwszego opisu obiektu. Niestety z przyczyn obiektywnych, zbyt małej ilości osób zaangażowanych w akcje, olbrzymiej ilości obiektów zlokalizowanej w kilkuset miejscach oraz atrofii rosyjskojęzycznego środowiska nauko-intelektualnego spowodowała, że z działań poszukiwawczych realizowanych przez Komitet Polski w Moskwie zostały wyłączone instrumentów pochodzących ze świątyń prawosławnych, lub noszące inskrypcje cyryliczne jednocześnie noszące znamiona wschodniego sposobu wzbudzania dźwięku.

W ramach Polskiego Komitetu w Moskwie doprowadzono do ścisłej współpracy naukowców i miłośników zabytków przeszłości z oficjalnymi czynnikami Kościoła katolickiego, przedstawiciele hierarchii greko-katolickiej oraz współpracy z Kościołem luterańskim z terenu późniejszej Estonii i Łotwy. Strony zdawały sobie również sprawę z niezwykle dogodnej, z punktu widzenia badań naukowych, sytuacji dostępu do znacznej liczby instrumentów. Dlatego już pod koniec 1915 r. polski Wydział Opieki nad Ruchomą Własnością Ewakuowaną i Zabytkami w Moskwie starał się uzyskać zgodę od władz Kościoła katolickiego, by można było ze-

¹⁰ Ankieta Michała Brenszejna ogłoszona w czasopiśmie: „Ziemia”, 14 V 1912, nr 18, s. 292.

¹¹ Archiwum Narodowego Instytutu Dziedzictwa w Warszawie, Teki Łopacińskiego, Dzwony na prowincji na Litwie – notaty Brenszejna, sygn. nlb. Są to ułożone topograficznie notaty zbierane w latach 1901–1931. Spisów dokonywał sam lub otrzymywał od zaprzyjaźnionych wilnian; robił też wypisy z publikacji i archiwaliów. Wykonywał także rysunki dzwonów i ich detali. Zob. M. Brenszejn, *Zarys dziejów ludwisarstwa w b. W. Księstwie Litewskim*, Wilno 1924.

¹² *Inwentaryzacja dzwonów ewakuowanych w głąb Rosji w latach 1915–1921*, w: P. Jamski, D. Nestorow, R. Nestorow, A. Włodarek, *Ratownictwo dzwonów 1915–1921. Inwentaryzacja dzwonów pochodzących z dawnych ziem Rzeczypospolitej ewakuowanych przez władze rosyjskie*, Warszawa 2016, s. 13–82: *Dowiedziałem się od księdza Kazimierza Siwickiego iż przed wojną pewne osoby zajmowali się spisywaniem nadpisów na dzwonach, gdyby można było je dostać w Wilnie, byłoby to ogromną pomocą przy podziale dzwonów*. Moskwa, Gosudarstwiennyj Archiw Rossijskoj Fiedieracyi, Archiwum Państwowe Federacji Rosyjskiej, Moskwa [dalej: GARF], F 5115, op. 2, nr 86, Żyskar Józefat. Sprawozdania 1918, k. 45, Ekspedycja ratownictwa dzwonów. sprawozdanie 152. Nowo Sokolniki 26.08.1918.

brać napisy dla historyków stanowiące bezcenne nieraz dokumenty i zdjęć fotografie z ozdób i płaskorzeźb¹³. Wskazywano również, że *Inwentaryzacja jednak posiada nadzwyczajne ważne znaczenie z racji odszkodowania za przelane dzwony i utratę napisów i wizerunków*¹⁴. Podobnie w artykule, powstałym z okazji otwarcia wystawy poświęconej dziejom ludwisarstwa we Lwowie w 1920 r., Karol Badecki wspominał, iż *badania nad dziejami naszej sztuki ludwisarskiej rozpoczęły się na seryo pod bezpośrednim wpływem pierwszego okresu obecnej wojny światowej i bezwzględnych rekwizycjach dzwonów na ziemiach Małopolski szukać należy ich genezy*¹⁵. Obecnie, po przebadaniu dużej części materiałów archiwalnych, można szacunkowo wskazać liczbę ok. 16–18 tys. dzwonów odnotowanych podczas prac dokumentacyjnych na froncie wschodnim po obu jego stronach. Jest to liczba mogąca dać podstawę do dalszych badań obiektów zabytkowych. Niestety poza jedną wystawą¹⁶ i kilkoma publikacjami¹⁷, które powstały tuż po zakończeniu działań wojennych na terytorium odrodzonego państwa polskiego, nie podjęto trudu wykorzystania zebranego materiału faktograficznego oraz zdobytych umiejętności warsztatowych i metodologicznych.

W piśmiennictwie kampanologicznym w dwudziestoleciu międzywojennym niemal nie ma mowy o potrzebie organizacji ogólnokrajowego programu rejestracji tego typu zabytków. Jeśli nawet w wypowiedziach sprzed 1925 r. Karola Badeckiego, Tadeusza Szydłowskiego, Aleksandra Borawskiego, Jerzego Remera, Michała Brensztejna¹⁸ pobrzmiewają jeszcze słowa niezbędności kontynuowania szerokich systematycznych badań, to później na ten temat zapada niemal całkowita cisza¹⁹. Doświadczenia i przemyślenia dotyczące poznawania historii ludwisarstwa z czasu działań wojennych idą niemal w zapomnienie, nie są również rozwijane meto-

¹³ *Ibidem*, nr 22, k. 43, Brudnopis listu Wydziału Opieki nad Własnością Ewakuowaną i Zabytkami Sztuki adresowanego do bpa J. Cieplaka (?) z 9.12.1915.

¹⁴ *Ibidem*, nr 45, k. 34, list Józefa Raciborskiego ze Smoleńska z 14.09.1916 do Mariana Morelowskiego.

¹⁵ *Wystawa zdobnictwa ludwisarskiego*, „Gazeta Lwowska”, 17 VII 1920, nr 160, s. 5.

¹⁶ *Wystawa dzwonów była w przededniu zbliżania się bolszewików otwarta w 10 lipca 1920 roku w ubikacji Muzeum Jana III Sobieskiego*. Wrocław, BOSS, Biblioteka Ossolineum we Wrocławiu, rkps 17217/IV, s. 129. [OK BOSS - Zakład Narodowy im. Ossolińskich]

¹⁷ Zob. m.in.: *Dzwony starodawne z przed r. 1600 na obszarze b. Galicji*, T. Szydłowski (oprac.), Kraków 1922, k. IV–VI; *idem*, *Grabież dzwonów kościelnych*, w: *idem*, *Ruiny Polski. Opis szkód wyrządzonych przez wojnę w dziedzinie zabytków na ziemiach Małopolski i Rusi Czerwonej*, Kraków–Lwów 1919; K. Badecki, *Karta z dziejów austriackiej rekwizycji dzwonów*, „Gazeta Lwowska” 1919, nr 191–193; J. Remer, *Artystyczne wartości dzwonów kościelnych*, „Rzeczy Piękne” 1918, nr 2, s. 7–13; nr 3, s. 31–34; J. Londzin, *Cieszyńskie dzwony historyczne*, Cieszyn 1923; M. Brensztejn, *Zarys dziejów ludwisarstwa...*; R. Frydrychowicz, *Dzwony kościelne w diecezji chełmińskiej*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego Toruńskiego” 1925, R. 22; 1926, R. 23.

¹⁸ K. Badecki, *O przyszłe nasze ludwisarstwo*, „Nowa Polska” 1919, nr 5–7; A. Borawski, *Dzwony zmarłychwstałej Polski*, „Wiara i Czyn” [b.d.w.], nr 7; *idem*, *O ludwisarstwie i dzwonach w Polsce*, Kraków 1921; J. Remer, *Artystyczne wartości dzwonów kościelnych*, „Sztuki Piękne” 1918, R. 1, nr 2.

¹⁹ *Badania zostały „przerwane” mimo, iż zdawano sobie sprawę z roli dzwonów w funkcjonowaniu społeczeństwa w ramach kraju i małych społeczności*, m.in.: *Spізowe Te Deum laudamus*, [w:] *Triumf 1920. Obraz i pamięć*, red. Jerzy Miziołek, Joanna Sosnowska, Warszawa 2020, s. 267–280.

dy dokumentacji²⁰. Podobnie w ramach będącego w defensywnie Kościoła Prawosławnego i ograniczanego w naturalnym rozwoju Kościoła greko-katolickiego nie podjęto badań choćby w wybranych rejonach Rzeczypospolitej. Z kolei na terenach włączonych do ZSRR „kołokolny wopros” podjęto latach dwudziestych dwudziestego wieku, by w ostateczności niemal wymazać to zagadnienie z kregu kultury języka rosyjskiego.

To zaniedbanie skutkowało brakiem przygotowania do wydarzeń mających miejsce w latach 30. na terenie, sięgających spustoszenie wśród ludzi i przedmiotów kultu ateizacji życia, Bolszewii oraz Europy w czasie II wojny światowej. Okres II wojny światowej w odróżnieniu od sytuacji w latach 1915–1918, głównie poprzez skuteczność i restrykcyjność działań władz okupacyjnych, które dokonywały sprawnej rekwizycji instrumentów, nie dał możliwości pogłębienia badań czy choćby powiększenia dokumentacji dzwonów.

Również pierwsze dekady powojenne, mimo opublikowania kilku ważnych pozycji bibliograficznych²¹, nie były przychylnie kampanologii. Została ona zmarginalizowana do rzędu niechętnie podejmowanych tematów z dziedziny nauk pomocniczych historii. W sposób najbardziej trafny tę sytuację w artykule z 1972 r. określił Jakub Pokora. Kilka poniższych jego konstatacji oraz stawianych pytań, na które brak choćby zadowalających odpowiedzi, zarysowuje ówczesny stan kampanologii w krajach byłego Bloku Wschodniego.

W powojennym ćwierćwieczu w polskiej literaturze, nie licząc pozycji popularnonaukowych, ukazał się tylko jeden artykuł o dzwonie [...]. Głównej przyczyny pomijania dzwonów przez naukę polską należy szukać chyba w braku ich inwentaryzacji [...]. Ile do dziś zachowało się dzwonów w Polsce? Nie wiadomo. Ewidencja zabytków ruchomych Ośrodka Dokumentacji Zabytków (stopień zaawansowania inwentaryzacji – około 85%), uwzględniająca, jak wiadomo, tylko obiekty poza muzeami, zawiera 791 pozycji [...]. Jakie straty ponieśliśmy podczas ostatniej wojny w dziedzinie zabytkowych dzwonów? Tego też nie wiadomo...²².

Ten stan trwał niemal do początku lat 90. Wówczas publikowane prace, m.in.: Małgorzaty Karkochy, Agnieszki Kasprzak, Katarzyny Kluczajd, Danuty Popiginis, Elżbiety Wróblewskiej, Jadwigi Teodorowicz-Czerepińskiej, Marty Trojanowskiej, Piotra Bireckiego, Jana Dreścika, Jerzego Gołosa, Janusza Hochleitnera, Edmunda Kizika, Krzysztofa Macieja Kowalskiego, W. Kowalskiego, Marcina

²⁰ Piotr Jamski, *Polskie Ratownictwo dzwonów ewakuowanych w głąb Rosji w latach 1915-1921*, s. 58 [w:] *Ratownictwo dzwonów 1915-1921*, red. P. Jamski, D. Nestorow, R. Nestorow, A. Włodarek, Warszawa 2016

²¹ Zob. m.in.: K. Gierdziejewski, *Zarys dziejów odlewnictwa polskiego*, Stalinogród 1954; E. Górski, *Konsekracja kościoła i poświęcenie dzwonu. Studium liturgiczno-historyczne*, Sandomierz 1957.

²² J. Pokora, *Stan i potrzeba badań nad zabytkowymi dzwonami w Polsce*, „Ochrona Zabytków” 1972, R. 25, nr 4 (99), s. 285–290.

Majewskiego, Tomasza Łuczaka, Przemysława Nadolskiego, E. Okonia, Jerzego Piaskowskiego, Zbigniewa Piłkowskiego, Mieczysława Rokosza, Grzegorza Ryżewskiego, Waldemara Rozynkowskiego, Andrzeja Rzempołucha, Jana Samka, Kazimierza Sękowskiego, Marcellego Tureczka²³, Elżbiety Wróblewskiej, Gerarda Guźlaka, Andrzeja Wyrwy, oraz badaczy z krajów ościennych – przede wszystkim: Gintautasa Želenasa, Povilasa Sverebasa (Litwa), Eleny Szatko (Białoruś), Galiny Marczuk, Bogdana Kindriatuka (Ukraina), Jurija Spiritza (Słowacja), przyczyniły się do znaczącego wzrostu ilościowego i jakościowego stanu wiedzy na temat kampanologii ziem dawnej Rzeczypospolitej.

W zakresie dzwonów kościołów obrządku wschodniego niezwykle doniosłe są badania Eleny Szatko, ogniskujące się terytorialnie na terenie obecnej Republiki Białoruś. Równie imponujące są dokonania Bogdana Kindriatuka z Ukrainy oraz Gintautasa Želenasa z Litwy. Wskazane przykłady napawają delikatną nadzieją, że nadejdą lepsze czasy dla badań kampanologicznych. Było by wspaniale móc połączyć wspólnym działaniem lub choćby stałą/cykliczną wymianą informacji naukowych tak by w sposób całościowy zgłębić dzieje Kultury Dzwonów naszych Krajów. Bez przedstawicieli Kościoła prawosławnego, Kościoła greko-katolickiego i innych wyznań cel nie może z przyczyn oczywistych być realizowany i skutecznie zrealizowany.

Powyższe pobieżne wyliczenie faktycznie wskazuje, że nie jesteśmy jednak na pustyni kampanologicznej. Dużo zostało już wykonane, ale niestety część prac pozostaje w rękopisach, a większość nie jest ze sobą połączona, co powoduje ich słabe przenikanie. Podkreślić należy niezwykle ważną rolę, jaką odegrały również cykliczne sesje naukowe organizowane przez Kluczajd. Przyczyniły się one do znacznego podniesienia poziomu naukowego kampanologii i zawiązania bezpośrednich relacji pomiędzy kampanologami i historykami rzemiosła artystycznego²⁴. Kolejną inicjatywą wzmacniającą dorobek polskiej kampanologii było podjęcie przez śp. Jacka Milera i prowadzony przez niego Departament Dziedzictwa Kulturowego za Granicą i Strat Wojennych tematyki dzwonów utraconych w czasie II wojny światowej w ramach serii wydawniczej „Straty”. Kilka publikacji przyniosło znaczącą zmianę dla rozwoju wiedzy o dzwonach polskich i w Polsce funkcjonujących²⁵.

²³ W przygotowaniu jest polskojęzyczna bibliografia kampanologiczna, która ma zostać udostępniona na początku roku 2022 na portalu www.ludwisarstwo.pl

²⁴ Spotkania odbywały się m.in. w Toruniu w latach 2002, 2007.

²⁵ *Straty wojenne. Zabytkowe dzwony utracone w latach 1939–1945 w granicach Polski po 1945*, t. 1: *Woj. krakowskie i rzeszowskie*, J. Gołos, A. Kasprzak-Miler (oprac.), Poznań 2000; t. 2: *Woj. poznańskie*, T. Łuczak (oprac.), Poznań, 2006; t. 3: *Woj. śląskie*, cz. 1: *Diecezja katowicka wraz z częścią diecezji częstochowskiej*, P. Nadolski (oprac.), Katowice 2008.

Mimo tych wszystkich działań – jak zauważył w 2017 r. Marcei Tureczek –

Dzwony w Polsce są ciągle słabo rozpoznane – są to jednak obiekty wymagające pogłębionych badań, wykraczających poza ramy inwentaryzacji oraz ogólnych rozważań w aspekcie problematyki zabytków czy źródeł materialnych. Inna rzecz, że właśnie owa inwentaryzacja, a w zasadzie jej brak jest jedną z wielu przyczyn, które stanowią o braku badań syntetycznych. Realizowany także przez autora projekt Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w zakresie strat zabytkowych dzwonów w czasie ostatniej wojny powinien w następnej kolejności objąć dokumentację współczesnego stanu zachowania²⁶.

W 2017 r. podczas Sympozjum Kampanologicznego w Taciszowie licznie zebrani uczestnicy ponownie zwrócili uwagę na potrzebę kompleksowych badań nad dzwonami kościelnymi na obszarze Europy Środkowo-Wschodniej oraz niezbędność przedstawienia propozycji zespołowych badań naukowych w ramach prac grona kampanologów polskich. Podczas spotkania zaprezentowany został pierwszy tom serii wydawniczej Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk „Materiały do dziejów ludwisarstwa”. Tom poświęcony niezwyklej akcji polskiej dokumentacji ok. 11 tys. dzwonów²⁷. Przy jego przygotowaniu podczas szeroko zakrojonych prac archiwalnych i metodologicznych, w gronie zaproszonych do współpracy kilku osób ze środowiska warszawskiego, krakowskiego, zielonogórskiego oraz poznańskiego udało się dokonać kwerend w kilkunastu zespołach archiwalnych Litwy, Polski, Ukrainy, Niemiec, Austrii, Białorusi i Rosji. W wyniku rozmów współpracowników oraz prezentacji części zebranego materiału specjalistom spoza grantu zrodził się pomysł rozszerzenia tego typu badań w kierunku wytworzenia pełnej bazy danych o zabytkach kampanologicznych na terenie pierwszej oraz w granicach obecnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej. Dyskusje te, kontynuowane głównie podczas spotkania w Taciszowie, znalazły arenę nieskrępowanej i niezwykle aktywnej wymiany poglądów, formułowania oczekiwań i przedstawiania sposobów realizacji poszczególnych zadań naukowych. Dla zwiększenia efektywności działań zauważono potrzebę utworzenia grupy inicjatywnej koordynującej prace dokumentacyjne oraz dążącej do trwałego przetrzymywania ich wyników. Zakres problemów związanych z tym wycinkiem dziedzictwa kulturowego przymusza niejako powołanie swoistego Kolegium Dzwonowego. Miałoby ono wypracować szczegółowe metody badań oraz przygotować dostępną dla środowisk naukowych, konserwatorskich, dokumentacyjnych obszerną bazę

²⁶ M. Tureczek, z wystąpienia podczas Sympozjum Kampanologicznego w Taciszowie w kwietniu 2017.

²⁷ Badania zrealizowano w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012-2016 jako projekt badawczy nr 0039/NPRH2/H11/81/2012

danych ujmujących cząstkowe wyniki badań kolejnych grup lub jednostek. Dyskusji towarzyszyło przeświadczenie, że bez podjęcia próby integracji narastającego stanu wiedzy nie będzie możliwości racjonalnego jej wykorzystywania, a co za tym idzie, odpowiedniego syntetycznego opisu zjawisk związanych z kampanologią ani wykonania analiz szczegółowych jej fragmentów. Dopiero połączenie badań historycznych, archiwalnych ze współczesną profesjonalną dokumentacją daje możliwość „zapanowania nad niezwykle ruchomym” rodzajem zabytków, jakimi są dzwony. Ponadto wskazano potrzebę wsparcia instytucjonalnego. Wymagające długiego okresu realizacji i prowadzone przez licznych uczestników oraz na dużym obszarze badania nie będą miały pełnych szans powodzenia i zatrzymane zostaną na często bardzo wybitnych, ale jednak jednostkowych i wycinkowych publikacjach, jeśli gromadzenie wyników prac naukowych nie znajdzie *własnego, dedykowanego archiwum* – miejsca porządkowania oraz przechowywania zebranych materiałów terenowych i archiwalnych. Podobnie wydaje się niezbędne wsparcie metodologiczne, jeśli chodzi o przygotowanie standardów opisu i dokumentacji dzwonów. W powszechnym mniemaniu uczestników sympozjum miejscem najbardziej odpowiednim byłby Instytut Sztuki PAN w Warszawie, którego dyrekcja z życzliwością i aprobatą po kilku miesiącach przyjęła tę inicjatywę. Powołana Pracownia Kampanologiczna ma za zadanie służyć temu, by naukowy projekt Corpus Campanarum Poloniae mógł się rozwijać. Kolejnym postulatem zebranych w Taciszowie było umiędzynarodowienie badań chociażby dla naukowców z krajów partycypujących niegdyś w kulturze I Rzeczypospolitej i krajów ościennych obecnej Polski. Co niezwykle ważne, tę inicjatywę wsparło dotychczas ponad 50 naukowców z Polski i kilkunastu zza granicy, którym bliskie są tematy związane z szeroko rozumianą tematyką ludwisarstwa.

Z pewnością zasygnalizowane przedsięwzięcia nie zostaną przeprowadzone prawidłowo np. bez udziału doświadczonych pracowników Narodowego Instytutu Dziedzictwa (NID), urzędów konserwatorskich, uniwersyteckich katedr nauk pomocniczych historii, etnomuzykologów, antropologów itp. Wydaje się także niezwykle ważna życzliwa akceptacja/ wsparcie instytucji powołanych do podejmowania spraw związanych z dziedzictwem kulturowym kościołów działających na interesującym nas terenie. Pierwsze ustalenia i porozumienia z ww. instytucjami napawają nadzieją na rozpoczęcie tego dużego i pracochłonnego działania, jakim jest powstanie Corpusu Campanarum Poloniae wraz z towarzyszącymi mu innymi aktywnościami naukowymi, dokumentacyjnymi i wydawniczymi.

Powołanie Corpus Campanarum Poloniae służyć ma także zinstytucjonalizowaniu sieci profesjonalnych powiązań naukowców z Polski, Niemiec, Rosji, Czech, Słowacji, Ukrainy, Białorusi, Litwy, Łotwy oraz Estonii, zajmujących się historią ludwisarstwa na terenie Europy Środkowej. Staje się miejscem, które centralizuje wyniki autonomicznie przeprowadzonych badań i udostępnia wiedzę poświęconą

temu zagadnieniu. Mimo niewielkiego stażu spowodowało to już intensyfikację badań archiwalnych i terenowych, znaczny wzrost wymiany wyników badań pomiędzy ośrodkami regionalnymi i zagranicznymi. Podjęto już pierwsze działania przy pracach podstawowych, takich jak przygotowanie opracowań dotyczących środkowoeuropejskiej bibliografii kampanologicznej, wielojęzycznego słownika terminologicznego zagadnień ludwisarskich, słownika ludwisarzy działających na interesującym grupę terytorium, standardów opisów inwentaryzacyjnych, powołanie „centralnego” kampanologicznego archiwum cyfrowego. Zebrany zasób już obecnie służy Departamentom Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego (Dziedzictwa Kulturowego za Granicą i Strat Wojennych, Ochrony Dóbr Kultury), Ministerstwu Spraw Zagranicznych, Komendzie Głównej Policji, NID i jego oddziałom terenowym, kurii diecezjalnym obrządku rzymskokatolickiego oraz prawosławnego w zakresie poszukiwań własnościowych oraz przygotowywaniu ekspertyz i odpowiedzi na zapytania proweniencyjne. Poprzez organizację seminariów, szkoleń i praktyk inwentaryzacyjnych zamierzamy wprowadzać standardy badań terenowych oraz przygotowywać następne tomy serii wydawniczej „Materiały do dziejów ludwisarstwa”. To ostatnie przedsięwzięcie ma wytworzyć przestrzeń do regularnego publikowania prac naukowych i w ten sposób aktywnie współtworzyć polskie środowisko historyków rzemiosła artystycznego. Grupa osób skupiona wokół projektu Corpus Campanarum Poloniae jest również naturalnym partnerem dla zagranicznych stowarzyszeń, związków zajmujących się podobną tematyką. Poniżej znajduje się Memorandum wraz z towarzyszącym mu spisem zadań szczegółowych, jakie zamierzają podjąć jego członkowie, współpracownicy i sympatycy.

W najbliższym czasie jedną z najważniejszych prac nad utworzeniem Corpus Campanarum Poloniae będzie przeprowadzenie, za zgodą odnośnych zwierzchności, ankiety wśród osób, które sprawują opiekę nad poszczególnymi instrumentami w jednostkach terytorialnych w ramach Kościoła rzymskokatolickiego, Cerkwi prawosławnej, wspólnot protestanckich, a także muzeów państwowych, społecznych i prywatnych. Wstępne opracowanie ankiety ma nastąpić pod koniec 2022 r. Wówczas będzie możliwe rozpoczęcie ujednoliconych metodologicznie badań terenowych ukierunkowanych na reinwentaryzację tych potencjalnie głośniejszych, a jednak często wyciszonych, elementów wielowiekowej kultury religijnej Rzeczypospolitej. Liczymy na włączenie się w działania w zakresie projektu i wsparcie merytoryczne także miłośników dzwonów lub ich użytkowników, a nie tylko badaczy zawodowych.

W zakresie badań dotyczących dzwonów pochodzących z ziem rosyjskich niezwykle ciekawym wydaje się śledzenie losów instrumentów pozyskanych różnymi sposobami i w różnym czasie na terenie Państwa Moskiewskiego a obecnie znajdujących się na terenie Polski. Dla przykładu:

- dzwon odlany w roku 1531 dla Nowogródu Wielkiego, obecnie znajdujący się w muzeum w Darłowie na Pomorzu Zachodnim,

- dzwon „trofeum” hetmana Jana Karola Chodkiewicza (1611-1617) odlany przez Tymocha Andrejewicza, obecnie przechowywany na terenie Małopolski;

- dzwon z roku 1872 odlany dla cerkwi w Drohiczynie, obecnie bijący w kościele rz.-kat. pw. św. Augustyna w Warszawie

- dzwony z II połowy XIX wieku odlane w Moskwie obecnie funkcjonujące na terenie Wielkopolski,

- liczne dzwony XIX wiecznych rosyjskich wytwórni działających m.in. w Moskwie znajdujące się do dzisiaj na Podlasiu i Podkarpaciu,

- instrumenty cerkiewne z obecnych terenów Ukrainy, a przekazane przez wielonarodowe władze okupacyjne Niemiec po roku 1945 na teren Polski.

Z pobieżnych nawet badań kwerendowych i terenowych wynika, że „rosyjskich” „prawosławnych”, „ruskich”, „uniackich” dzwonów w kościołach katolickich lub protestanckich oddalonych od pierwotnych miejsc ich funkcjonowania zachowanych jest nadal dużo. Z kolei badania archiwalne potwierdzają istnienie znacznie większej liczby zapisów potwierdzających fluktuacje elementów naszego wspólnego dziedzictwa kampanologicznego.

Paradoksalnie terytorium obecnej Polski jest nadal obszarem do prowadzenia badań nad instrumentami:

- Rusi Kijowskiej,
- Prawosławia „moskiewskiego”,
- Cerkwi funkcjonującej w ramach Imperium Rosyjskiego,
- Unitów,
- Kościołów Autokefalicznych;

jak również związanych z działalnością dziesiątków ludwisarni polskich, rosyjskich, białoruskich, ukraińskich, pracujących dla zleceniodawców wywodzących się z różnych wyznań i obrządków. Na przebadanie w tym zakresie również oczekują szczególne ziemie Rzeczypospolitej wchodzące w skład dawnego ZSRR. Po II wojnie światowej zaobserwować można nasilanie się negatywnych skutków braku monitorowanych działań prowadzonych przy zabytkowych dzwonach zarówno na terenie Polski jak i krajów na wschód od niej. Straty w zakresie instrumentów historycznych mogą być liczone w tysiącach i wydaje się, że nadszedł czas kiedy trzeba zdecydowanie przyjąć zasadę: ani jednego więcej! Ani jednego zniszczenia dzwonu historycznego więcej w Polsce, Litwie, Białorusi, Ukrainie, Rosji!

Kraje te zostały dotknięte takimi plagami, że po prostu nie stać naszych kultur narodowych i naszej wspólnej kultury chrześcijańskiej na straty wśród tak ważnych świadków wiary, historii, ofiarności mieszkańców tych ziem²⁸. Podobnie jak

²⁸ Między innymi: Łuczak Tomasz, Jamski Piotr, „O przyszłości zabytkowych dzwonów. Czy uda

inne zabytki sztuki i rzemiosła artystycznego, dzwony narażone są na różnego rodzaju zagrożenia. Wraz z prawnymi uwarunkowaniami ochrony zabytkowych dzwonów zostały one szczegółowo omówione w publikacjach Marcelgo Tureczka²⁹. Obejmują one szereg czynników negatywnie oddziałujących na całe zespoły dzwonowe i pojedyncze instrumenty, konstrukcję ich zawieszenia czy konstrukcję ich lokalizacji, czyli wież dzwonowych i dzwonnicy wolno stojących. Na długiej liście potencjalnych zagrożeń znajdują się m.in. warunki środowiskowe (wysoka wilgotność, zanieczyszczenie powietrza, niska temperatura), zanieczyszczenia powierzchni, źle skonstruowane napędy elektryczne i urządzenia wzbudzające dźwięk, ale przede wszystkim – niewłaściwe użytkowanie dzwonów i zaniechanie ich okresowych przeglądów³⁰.

Wydaje się, że cel przedstawiony przez organizatorów Konferencji „Wielkie powroty. O dziełach sztuki, zbiorach bibliotecznych, archiwaliach i świętościach polskiego prawosławia utraconych i wywiezionych w czasie I i II Wojen Światowych” jak miała miejsce w Klasztorze Św. Onufrego Wielkiego w Jablecznej w dniach 15-17 października 2021 roku, jest godny podjęcia trudu rozpoczęcia i pogłębiania badań również w zakresie kampanologii³¹. Mało, który przedmiot związany ze światem sacrum posiada tak wielką głębię antropologiczną i jest tak pozytywnie odbierany przez przedstawicieli różnych wyznań. Wywodząc się ze wspólnych wczesnośredniowiecznych początków, z wiekami zdobywał w ich ramach indywidualny rys, ale cel wzywania wiernych na modlitwę pozostawał ten sam. Również patrząc na funkcjonowanie wytwórczości dzwonów na terenie obecnej i dawnej Rzeczypospolitej można wskazać wiele obszarów wspólnych. Odlewnie z luterańskiego Gdańska i Królewca szykowały dzwony prawosławne, unickie i katolickie - ludwisarnie Wałdaju i Moskwy, z powodzeniem realizowały zamówienia dla kościołów katolickich. Na początku XXI wieku fonosfera dzwonowa różnych wyznań, niegdyś przeciwstawiana sobie, znajduje się po tej samej stronie barykady ludzi mających żywe odniesienia do wiary i będących przekonanymi do faktu, że wyznawanie wiary nie należy jedynie do sfery prywatnej i powinno mieć możliwość nieskrepowanego stałego współtworzenia kultury w naszych społecznościach. Przywracania naturalnego dźwięku instrumentom świątynnym jest jednym z naszych wspólnych celów.

nam się je uratować?), *Cenne Bezcenne, utracone*, nr 2(96) 2019, (edycja cyfrowa)

²⁹ M. Tureczek, *Wybrane problemy konserwatorskie w zakresie ochrony zabytkowych dzwonów (przykład województwa lubuskiego)*, „Lubuskie Materiały Konserwatorskie” 7 (2010), s. 77-82; idem, *Zabytkowe dzwony z Krosna Odrzańskiego – stan zachowania, historia, problemy konserwatorskie*, „Lubuskie Materiały Konserwatorskie” 10 (2013), s. 117-126.

³⁰ Jamski Piotr, Łuczak Tomasz, *Zabytkowe Dzwony - stan zachowania, praktyki konserwatorskie, restauratorskie i perspektywy ochrony*, [w:] *Dziedzictwo rzemiosła artystycznego - tradycyjne techniki oraz nowoczesna konserwacja i restauracja*, t. 1. Red. Piotr Niemcewicz, Marta Chylińska, s. 116-134.

³¹ „O przyszłości zabytkowych dzwonów. Czy uda nam się je uratować?” [w:] *Cenne Bezcenne, utracone*, nr 2(96) 2019, (edycja cyfrowa)

Memorandum sympozjum kampanologicznego Anno Domini 2017 w Taciszowie³²

My, niżej podpisani, mając świadomość licznych potrzeb, zagrożeń, ale także potencjału i znaczenia dzwonów dla naszego wspólnego materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego, pomni nieodwracalnych strat zabytków poniesionych w czasie obu wojen światowych i po ich zakończeniu, stwierdzamy, że niezbędne jest podjęcie skutecznej współpracy na poziomie krajowym i międzynarodowym dla rozwoju kampanologii dla wytworzenia wspólnej płaszczyzny badań na obszarze Europy Środkowej. Jesteśmy przekonani, że może to zostać osiągnięte w szczególności poprzez zastosowanie współczesnej metodologii, utworzenie efektywnych narzędzi badawczych – prowadzenie systematycznych badań archiwalnych i terenowych oraz, co uznajemy za szczególnie ważne, popularyzację wiedzy o kampanologii oraz obowiązku ochrony historycznych wyrobów ludwisarskich jako ważnych zabytków przeszłości. Jednocześnie deklarujemy wzajemne, oparte na zasadach obowiązujących w nauce, dzielenie się wiedzą oraz doświadczeniem, co uznajemy za konieczny warunek postępu przyszłych projektów badawczych³³.

Integralny z powyższym Memorandum jest załączony do niego wykaz postulowanych działań szczegółowych, wskazanych podczas dyskusji na Sympozjum

³² Tekst na podstawie dyskusji odbytej pośród osób biorących udział w sympozjum oraz korespondencyjnej wymiany propozycji z innymi badaczami opracowali Tomasz Łuczak i Piotr Jamski.

³³ Wśród sygnatariuszy Memorandum są m.in.: prof. Antoni Barciak (Katowice), dr Dariusz Bardocha (Katowice), dr hab. Andrzej Betlej (Kraków), dr Barbara Bielini-Kopeć (Wschowa), dr hab. Piotr Birecki (Toruń), s. dr M. Natanaela Wiesława Błażejczyk (Warszawa), Agata Felczyńska (Kraków), dr Mikołaj Getka-Kenig (Kraków), ks. dr Tomasz Grabowski (Łomża), dr Grzegorz Grajewski (Wrocław), Mariusz Czuba (Warszawa), dr Gerard Guźlak (Toruń), Piotr Jamski (Warszawa), ks. bp dr hab. Michał Janocha (Warszawa), prof. Alexander Jareshko (Saratów, Moskwa), dr Małgorzata Karkocha (Łódź), prof. Bogdan Kindratiuk (Stanisławów), dr Katarzyna Kluczajd, dr Katarzyna Kolendo-Korczak (Warszawa), prof. Krzysztof Maciej Kowalski (Gdańsk), ks. dr Michał Krawczyk (Radom), dr hab. Agnieszka Łuczak (Poznań), Tomasz Łuczak (Poznań), dr Marta Malkus (Wschowa), Irida Maidanets (Łuck), dr hab. Marcin Majewski (Szczecin), dr hab. Piotr Majewski (Warszawa), dr Urszula Makowska (Warszawa), ks. prof. Piotr Maniurka (Opole), dr Galina Marczuk (Łuck), dr hab. Zbigniew Michalczyk (Warszawa), prof. dr hab. Katarzyna Mikocka-Rachuba (Warszawa), Przemysław Nadolski (Bytom), dr Rafał Nestorow (Kraków), dr Anna Oleńska (Warszawa), dr Piotr Oszczanowski (Wrocław), dr Mindaugas Paknys (Wilno), Ryszard Patorski (Międzyrzecz), prof. dr hab. Jakub Pokora, dr Krzysztof Przegiętka (Toruń), dr hab. Barbara Przybyszewska-Jarmińska (Warszawa), Grzegorz Ryzewski (Białystok), dr Andrzej Rzempełuch (Olsztyn), dr Maciej Nadolski (Częstochowa), Anna Soborska-Zielińska (Chełmno), Oksana Sushchuk (Łuck), dr Leonas Šablinskas (Rokiszki Rakiszki?? Po polsku Rakiszki ale może być także Rokiszki bardziej po dzisiejszemu czyli z litewska Rokiskis), dr hab. Jakub Sito (Warszawa), dr Sergiej Starostenkow (Petersburg), dr Saulius Stulpinas (Wilno), dr Michał B. Soukup (Duchcov), dr Povilas Šverbas (Wilno), dr Jerzy Szalygin (Warszawa), dr Elena Szatko (Mińsk), dr Jadwiga Teodorowicz-Czerepińska (Lublin), dr Marta Trojanowska (Przemyśl), dr hab. Marcelli Tureczek (Zielona Góra), dr hab. Michał Wardzyński (Warszawa), prof. dr hab. Elżbieta Witkowska-Zaremba (Warszawa), dr hab. Andrzej Włodarek (Kraków), dr Jiří Wolf (Duchcov), dr Elżbieta Wróblewska (Gdańsk), prof. dr hab. Andrzej Marek Wyrwa (Gniezno), dr Dorota Zahel (Przemyśl), prof. dr hab. Joachim Zdenka (Berlin), dr Marcin Zgliński (Warszawa), dr Gintautas Žalėnas (Kowno), Jerzy Żmudziński (Kraków).

Kampanologicznym „Anno Domini 2017” i propozycji nadesłanych po jego zakończeniu przez jego uczestników.

Zadania szczegółowe memorandum sympozjum kampanologicznego Anno Domini 2017³⁴

Dla osiągnięcia celów wskazanych w Memorandum przyjmujemy za zasadne i konieczne inicjowanie i rozwijanie studiów nad dzwonami w zakresie muzykologii, tradycji, praktyki dzwonienia z uwzględnieniem aspektów wyznaniowych, liturgicznych oraz prawnych; badanie ich oddziaływania społecznego w czasie i przestrzeni, historycznych oraz współczesnych wartości niematerialnych, a także ich właściwości fizycznych, technologii produkcji oraz dystrybucji instrumentów oraz związanych z wytwarzaniem aspektów ekonomicznych. Poniżej prezentujemy wykaz zgłoszonych tematów oraz przedsięwzięć, który może być rozszerzany w trakcie dalszej działalności:

A. Metodologia badań, narzędzia, pomoce naukowe

1. Utworzenie bazy danych obejmującej informacje dotyczące dzwonów historycznych i współcześnie funkcjonujących na dzisiejszym obszarze Rzeczypospolitej Polskiej. W miarę możliwości oraz przy współpracy z badaczami z innych krajów baza ta powinna być sukcesywnie rozszerzana o materiały dotyczące obiektów obecnych na terenach dawnych ziem Rzeczypospolitej. Przedsięwzięcie to winno wykorzystywać podstawy krytyki źródeł historycznych, elementy nauk szczegółowych historii, w tym m.in. paleografię, epigrafikę, heraldykę, numizmatykę, sfragistykę, genealogię, historię sztuki, ikonografię, ornamentykę, geografii historyczną, historię polityczną, historię Kościołów. Za bardzo ważne należy uznać ustandaryzowanie zapisu informacji nieaktualnych (historyczna przynależność administracyjna, niemetryczne miary i wagi i in.).

2. Przygotowanie wytycznych do opisu dzwonów historycznych znanych z archiwaliów, opisów, dokumentacji, bibliografii itp. dokonywanego *in vitro*.

3. Przygotowanie wytycznych do opisu dzwonów historycznych dokonywanego przy obiekcie istniejącym *in situ*.

Winno ono zaproponować ujednolicony sposób pomiaru wielkości instrumentu; opisu składowych instrumentu; jego zawieszenia oraz dokumentacji miejsca użytkowania lub przechowywania dzwonów; opisu dekoracji i inskrypcji, pomiarów fizykochemicznych i muzycznych. Opracowanie adresowane będzie do szerszej grupy odbiorców: właścicieli oraz depozytariuszy dzwonów, badaczy regionalnych itp. Konieczne jest także opracowanie standardów wykonywania dokumentacji wizualnej, audio oraz audiowizualnej.

³⁴ Tekst na podstawie dyskusji odbytej pośród osób biorących udział w sympozjum oraz korespondencyjnej wymiany propozycji z innymi badaczami opracowali Piotr Jamski, Tomasz Łuczak, Marceł Tureczek.

4. Opracowanie nowych standardów tworzenia dokumentacji ewidencji dzwonów, w tym już wpisanych do rejestru zabytków oraz chronionych w zasobach muzealnych.

5. Krytyczna edycja historycznych źródeł dla badań kampanologicznych.

Opracowanie sposobu prezentacji zbiorów źródeł historycznych wraz z ujednoliconym systemem zapisu bibliograficznego powiązanego z scentralizowanym katalogiem literatury przedmiotu, a także sposobu prezentacji odpisów archiwalnych oraz wizerunków opracowanych dokumentów itp.

6. Krytyczna reedycja historycznych znaczących monografii kampanologicznych.

7. Rozpoczęcie prac nad Słownikiem Ludwisarzy Środkowej Europy.

8. Rozpoczęcie prac nad wielojęzycznym Słownikiem Terminologicznym Ludwisarstwa.

B. Popularyzacja wiedzy o dzwonach, wykształcenie świadomości o dzwonach jako ważnym elemencie dziedzictwa kulturowego, odrodzenie tradycyjnej fonosfery w przestrzeni kulturowej

1. Włączanie się sygnatariuszy Memorandum w tworzenie lokalnych i centralnych miejsc prezentacji dorobku ludwisarskiego.

2. Zainicjowanie i współprowadzenie przez sygnatariuszy Memorandum portalu internetowego poświęconego tematyce kampanologicznej.

3. Organizowanie cyklicznych konferencji naukowych i spotkań popularnonaukowych.

4. Aktywny udział w uroczystościach okolicznościowych, lokalnych, ceremoniach. Udział w konsekracjach dzwonów. Włączanie się w przedsięwzięcia muzyczne, festiwale, ekspozycje i innego rodzaju prezentacje związane z kulturą użytkowania dzwonów.

C. Ochrona prawna i fizyczna, instrukcje dla właścicieli, depozytariuszy i użytkowników

1. Podjęcie współpracy ze służbami ochrony zabytków oraz konserwatorami diecezjalnymi i środowiskami społecznej ochrony zabytków.

2. Działania mające na celu podniesienie świadomości u osób użytkujących dzwony.

Podniesienie statusu tradycyjnej sztuki dzwonienia oraz roli profesjonalnych opiekunów dzwonów. Przygotowanie zwartych wytycznych i zaleceń postępowania z dzwonami czynnymi. Upowszechnianie wiedzy o zagrożeniach wynikających z niewłaściwego sposobu dzwonienia.

3. Gromadzenie informacji o dzwonach, które powinny być objęte ewidencją, udzielanie pomocy przy wpisywaniu ich do rejestru zabytków oraz inwentarzy muzealnych.

4. Monitorowanie stanu zachowania szczególnie wartościowych dzwonów.
5. Gromadzenie i upowszechnianie wiedzy o konserwacji metalu. Wyłonienie grona ekspercko-doradczego dla urzędów i instytucji zajmujących się ochroną zabytków, które włączy się w ochronę i wspomaganie konserwacji wyrobów ludwisarskich.
6. Przygotowanie zaleceń postępowania względem dzwonów historycznych potrzebujących interwencji konserwatorskich lub nieużywanych.
7. Opracowanie standardów prezentacji dzwonów nieużywanych. Ochrona instrumentów narażonych na szkodliwe czynniki atmosferyczne i biologiczne.
8. Opieka konserwatorska miejsc funkcjonowania dzwonów oraz konstrukcji ich zawieszń.

Bibliografia

Źródła

Wrocław, Biblioteka Ossolineum we Wrocławiu, *Wystawa dzwonów była w przededniu zbliżania się bolszewików otwarta w 10 lipca 1920 roku w ubikacji Muzeum Jana III Sobieskiego*, rkps 17217/IV, s. 129

Warszawa, Archiwum Narodowego Instytutu Dziedzictwa, Teki Łopacińskiego, *Dzwony na prowincji na Litwie – notaty Brensztejna*, sygn. nlb.

Moskwa, Gosudarstwiennyj Archiw Rossijskoj Fiedieracyi, Archiwum Państwowe Federacji Rosyjskiej, Moskwa [dalej: GARF], F 5115, op. 2, nr 86, Żyskar Józefat. Sprawozdania 1918, k. 45, Ekspedycja ratownictwa dzwonów. sprawozdanie 152.

Moskwa, Gosudarstwiennyj Archiw Rossijskoj Fiedieracyi, Archiwum Państwowe Federacji Rosyjskiej, Moskwa [dalej: GARF], F 5115, op. 2, nr 22, k. 43, Brudnopis listu Wydziału Opieki nad Własnością Ewakuowaną i Zabytkami Sztuki adresowanego do bpa J. Cieplaka (?) z 9.12.1915.

Moskwa, Gosudarstwiennyj Archiw Rossijskoj Fiedieracyi, Archiwum Państwowe Federacji Rosyjskiej, Moskwa [dalej: GARF], F 5115, op. 2, nr 45, k. 34, list Józefa Raciborskiego ze Smoleńska z 14.09.1916 do Mariana Morelowskiego.

Opracowania

Badecki K., *Karta z dziejów austrijackiej rekwizycji dzwonów*, „Gazeta Lwowska” 1919, nr 191, s. 2-3, nr 192, s. 3, 193, s. 3-4.

Badecki K., *Wystawa zdobnictwa ludwisarskiego w Muzeum Narodowym im. Króla Jana III Sobieskiego we Lwowie*, Lwów 1920

Badecki K., *O przyszłe nasze ludwisarstwo*, „Nowa Polska” 1919, nr 5-7, s. 3-6

Balwierczak J., *Dzwony jako przedmiot sztuki kościelnej*, Kraków 1887

Borawski A., *Dzwony zmartwychwstałej Polski*, „Wiara i Czyn” [b.d.w.], nr 7, s.15-19

Brensztejn M., *Ankieta*, „Ziemia”, 14 V 1912, nr 18, s. 292

Brensztejn M., *Zarys dziejów ludwisarstwa w b. W. Księstwie Litewskim*, Wilno 1924

Dzwony starodawne z przed r. 1600 na obszarze b. Galicji, T. Szydlowski (oprac.), Kraków 1922, k. IV-VI; *idem*, *Grabież dzwonów kościelnych*, w: *idem*, *Ruiny Polski. Opis szkód wyrządzonych przez wojnę w dziedzinie zabytków na ziemiach Małopolski i Rusi Czerwonej*,

Kraków-Lwów 1919

Frydrychowicz R., *Dzwony kościelne w diecezji chełmińskiej*, Toruń 1926

Gierdziejewski K., *Zarys dziejów odlewnictwa polskiego*, Stalinoogród 1954

Gloger Z., *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, z. 2, Warszawa 1901, s. XXX, s. 113

Gołos J., Kasprzak-Miler A., *Straty wojenne. Zabytkowe dzwony utracone w latach 1939–1945 w granicach Polski po 1945*, t. 1: *Woj. krakowskie i rzeszowskie*, J. Gołos, A. Kasprzak-Miler (oprac.), Poznań 2000

Górski E., *Konsekracja kościoła i poświęcenie dzwonu. Studium liturgiczno-historyczne*, San-domierz 1957

Jamski P., *Projekt naukowy Corpus Campanarum Poloniae* [w:] *Muzea kościelne wobec nowych wyzwań*, pod. red. s. Błażejczyk N. W., Majewski P., seria Biblioteka Narodowego Instytutu Muzealnictwa i Ochrony Zbiorów, t. 12, 2019, s. 515-528

Jamski P., *Inwentaryzacja dzwonów ewakuowanych w głąb Rosji w latach 1915–1921*, w: P. Jamski, D. Nestorow, R. Nestorow, A. Włodarek, *Ratownictwo dzwonów 1915–1921. Inwentaryzacja dzwonów pochodzących z dawnych ziem Rzeczypospolitej ewakuowanych przez władze rosyjskie*, Warszawa 2016, s. 13-82

Jamski P., *Ludwisarze i ich dzieła odnotowani w czasie prac Ratownictwa Dzwonowego*, [w:] w: P. Jamski, D. Nestorow, R. Nestorow, A. Włodarek, *Ratownictwo dzwonów 1915–1921. Inwentaryzacja dzwonów pochodzących z dawnych ziem Rzeczypospolitej ewakuowanych przez władze rosyjskie*, Warszawa 2016, s. 113-168

Jamski P., *Wystawa Zdobnictwa Ludwisarskiego – Lwów 1920*, BHS, Rocznik LXXX, nr 4, 2018, 801-826

Jamski P., Łuczak T., *Zabytkowe Dzwony - stan zachowania, praktyki konserwatorskie, restauratorskie i perspektywy ochrony*, [w:] *Dziedzictwo rzemiosła artystycznego – tradycyjne techniki oraz nowoczesna konserwacja i restauracja*, t. 1. red. Niemcewicz P., Chylińska M., s. 116-134

Kowalski K. M., *Inskrypcje na dzwonach gotyckich w Prusach. Studium z epigrafiki kampa-nologicznej*, Gdańsk 2006

Lewicki B., *O napisie ruskim na dzwonie św. Jerzego we Lwowie*, „Czasopismo Naukowe od Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich wydawane” (Lwów) 1831, z. 2, s. 123-136

Londzin J., *Cieszyńskie dzwony historyczne*, Cieszyn 1923

Łuczak T., Jamski P., „O przyszłości zabytkowych dzwonów. Czy uda nam się je uratować?”, *Cenne Bezcenne, utracone*, nr 2(96) 2019, (edycja cyfrowa)

Łuczak T., *Dzwon czy złom?*, „Biuletyn Instytutu Pamięci narodowej”, 3/74, 2007, s. 82-90.

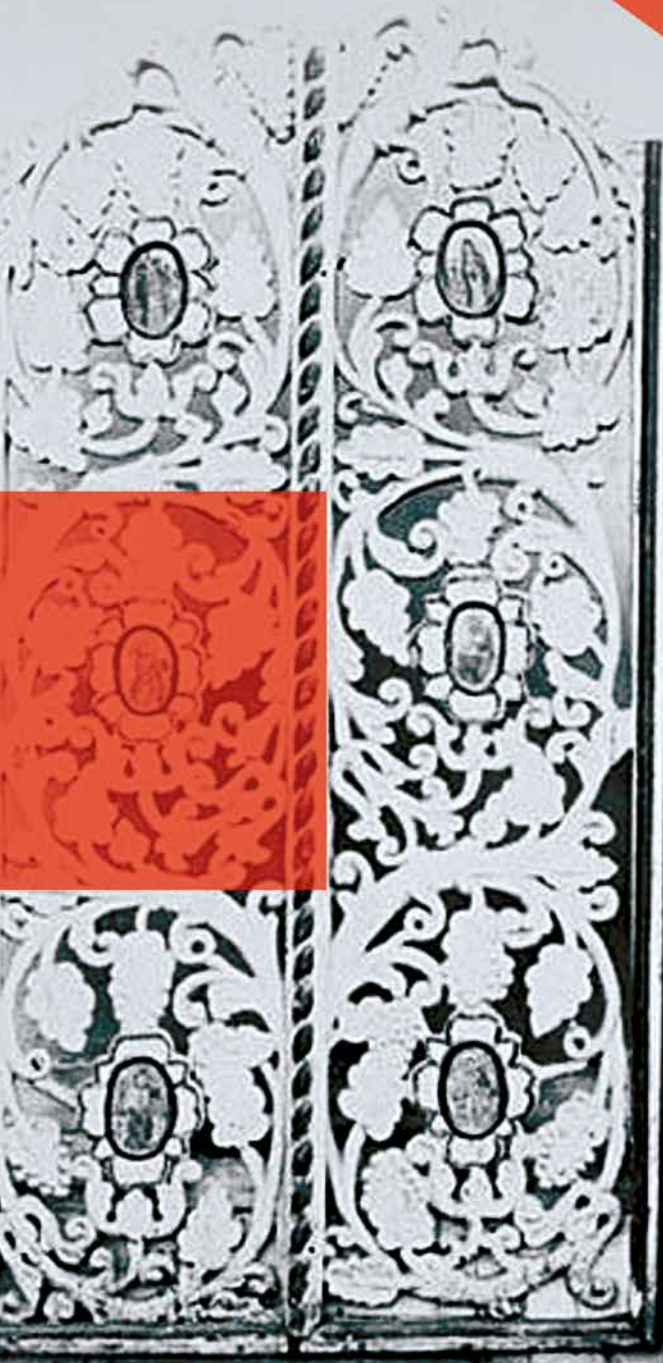
Łuczak T., *Straty wojenne. Zabytkowe dzwony utracone w l. 1939 – 45 w granicach Polski. T.2. Woj. Poznańskie*, Poznań 2006

Manikowska E., Jamski P., *Polskie dziedzictwo kulturowe u progu niepodległości. Wokół Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości*, E. Manikowska, P. Jamski (red.), Warszawa 2010

Manikowska E., Jamski P., *Archiwa wizualne dziedzictwa kulturowego. Towarzystwo Opieki nad Zabytkami Przeszłości*, E. Manikowska, P. Jamski (red.), Warszawa 2014

Nadolski P., *Straty wojenne. Zabytkowe dzwony utracone w l. 1939-45 w granicach Polski*, t. 3., woj. katowickie, Poznań 2008

- NN, *Wystawa zdobnictwa ludwisarskiego*, „Gazeta Lwowska”, 17 VII 1920, nr 160, s. 5
- NN, *Kwestionariusz N.1 dla inwentaryzacji kościołów i znajdujących się w nich zabytków*, Warszawa 1907, s. 8.
- Pokora J., *Stan i potrzeba badań nad zabytkowymi dzwonami w Polsce*, „Ochrona Zabytków” 1972, R. 25, nr 4 (99), s. 285–290
- Remer J., *Artystyczne wartości dzwonów kościelnych*, „Rzeczy Piękne” 1918, nr 2, s. 7–13; nr 3, s. 31–34
- Siarkowski W., *Dzwony w guberni kieleckiej. Rzecz archeologiczno-historyczna*, Warszawa 1878
- Tureczek M., *Wybrane problemy konserwatorskie w zakresie ochrony zabytkowych dzwonów (przykład województwa lubuskiego)*, „Lubuskie Materiały Konserwatorskie” 7 (2010), s. 77–82
- Tureczek M., *Zabytkowe dzwony z Krosna Odrzańskiego – stan zachowania, historia, problemy konserwatorskie*, „Lubuskie Materiały Konserwatorskie” 10 (2013), s. 117–126



ΦΩΤ. Σ. Β. Π. Π. 1891

Джерела дзвонарства Перемишщини

Богдан Кіндратюк

Навчально-науковий Інститут Мистецтв Прикарпатського Національного
Університету імені Василя Стефаника/ Центр дослідження дзвонарства

STRESZCZENIE

Źródła kampanologiczne Ziemi Przemyskiej

Jest to pierwsza próba systematyzacji głównych źródeł naukowych dotyczących kampanologii Ziemi Przemyskiej, począwszy od czasów księstwa przemyskiego (koniec X wieku). Chrystianizacja stała się impulsem do sprowadzania dzwonów, przedmiotów niezwykle kosztownych, oraz dała początek formowania się miejscowej tradycji ludwisarskiej. Niezbędnym warunkiem badań w tym zakresie jest opracowanie specjalnej dziedziny źródłoznawstwa kampanologicznego. Podstawą opracowania owej dyscypliny stały się prace szeregu historyków, duchownych, badaczy sztuki i muzykologów. Przeprowadzone badania potwierdzają starodawną tradycję ludwisarstwa Ziemi Przemyskiej, oraz doniosłą rolę, jaką od średniowiecza pełniły białe dzwony i dzwoneczki, oraz specjalne dla nich przeznaczone budowle, a także wagę owych przedmiotów w życiu cerkiewnym i świeckim, międzyetniczny i międzywyznaniowy wymiar ich funkcjonowania, oraz ważne miejsce w polonistyce i ukrainistyce. Fenomen wszechogarniającej muzyki, jej rozwój i szerokie spektra kultury dzwonów badanego regionu, stawały się ofiarą burzliwych dziejów, które nie oszczędziły wielu zabytków.

Słowa kluczowe: Ziemia Przemyska, dzwony, dzwonicie, dzwonnicy, dzwonnictwo, źródłoznawstwo kampanologiczne, kampanologia, rekwizycja

ABSTRACT

Campanological sources of the Przemysl land

This is the first attempt to systematise the main scientific sources on campanology of the Przemysl land, starting from the times of the Duchy of Przemysl (end of 10th century). Christianisation was the impulse to import bells, extremely costly objects, and gave rise to the formation of the local bell-founding tradition. A necessary condition for research in this field is the development of a special discipline of campanological source studies. The development of this discipline was based on the work of a number of historians, clerics, art researchers and musicologists. The research carried out confirms the ancient tradition of carpentry in the Przemysl region, as well as the important

role played since the Middle Ages by the bale, bells and chimes, and special buildings designed for them, and also the importance of these objects in the Orthodox and secular life, the inter-ethnic and inter-confessional dimension of their functioning, and their important place in Polish and Ukrainian studies. The phenomenon of all-embracing music, its development and the broad spectrum of bell culture of the studied region, became a victim of turbulent history, which did not spare many monuments.

Keywords: Przemyśl region, bells, ringing, bell-ringers, bell-ringing, campanology, requisitioning

Церковні й світські дзвоніння супроводжували християн від колиски до труни, розраджували й захищали, згуртовували народ у часи бід і в дні всезагального торжества. Ця музика ввійшла у свідомість як провісник добра й правди. Голос дзвона, що наповнений великою силою етичної дії, відобразився в народній культурі, зокрема у віруваннях. Звучання дзвонів закликає до совісти, пробуджує людську душу. У пору Великого посту вони зазивають до покаяння, не залишають людину й після смерті, поєднуючи свій скорботний подзвін із голосінням за померлим, окрилюють у пасхальну ніч сподіванкою вічного життя, коли гудіння великоднього благовіста сповняє душу надією дива – здійснення обітовань, її відродження.

Із часу середньовічної Русі поступово формувалась її джерельна база дзвонів і дзвонінь. Особливо цей процес активізувався після запровадження християнства із Візантії. Оскільки вона у своєму богослужбовому обряді тривалий час використовувала біла, а не дзвони, то вважають, що останні Києворуська Церква запозичила із Заходу, зокрема з Німеччини через Польщу. Поступово розширювалася джерельна основа дзвонарства, адже ввозилися дзвони, працювали іноземні й місцеві відливники, кампанологічна лексика відображалася в богослужбових книгах, літописах, народній культурі, зокрема усній творчості¹; дзвони й споруди для них окреслювалися на графіті, у писемних пам'ятках тощо². У таких джерелах проявилися найрізноманітніші форми побутування дзвонарства. Дослідження його складових сприятиме повнішому розкриттю особливостей розвитку музики дзвонів у регіонах етнічних українських земель. Оскільки ще не систематизовані відомості про джерела дзвонарства Перемишльщини, зокрема ті, що опубліковані в останні

¹ Б. Кіндратюк, *Дзвонарська культура в українському галицькому мудрослів'ї, зведеному та поясненому І. Франком* [w:] *Актуальні питання культурології*. Альманах наук. тов-ва «Афіна» кафедри культурол. та музеєзнавства: наук.-метрич. зб. Рівне 2016, вип. 16, с. 10–15.

² Б. Кіндратюк, *Дзвонарська культура України* : монографія [=Історія укр. музики: Дослідження, вип. 19 / Ін-т українознав. ім. І. Крип'якевича НАН України; наук. ред. Юрій Ясіновський]. Івано-Франківськ 2012, с. 601–637.

роки, то в цьому бачимо мету нашої статті. Серед її завдань є привернення уваги до кампанологічного джерелознавства.

У літописному Перемиському князівстві, що склалося наприкінці X–XI ст. як державно-територіальне утворення в західному ареалі майбутньої Галицької землі, його правителі для укріплення своєї влади сприяли поширенню християнства, зокрема, будували церкви й оснащували дорогими в усі часи дзвонами. Після захоплення монголо-татарами Києва ці музичні інструменти з групи ідіофонів продовжували відливати в Галицько-Волинському князівстві. Цьому сприяв загальний розвиток ремесла, видобування металічних руд, виплавка міді, олова, бронзоліварне виробництво³. Основою цього був тісний зв'язок із культурою відливицтва Київської Русі, особливо коли галицько-волинські землі стали оберегом для втікачів від нашествия кочівників: «І юнаки, і майстри всякі утікали [сюди] од татар – сидельники, і лучники, і сагайдачники, і ковалі заліза, і міді, і срібла. І настало пожвавлення, і наповнили вони дворами навколо города поле і села»⁴. Це засвідчує згаданий у літописному зводі «внутрішній... поміст... з міді і з чистого олова», відлитий для холмської церкви⁵, мідні двері любомльського храму св. Георгія⁶. Окрім ремісників зі східних теренів Русі, істотну роль тут відігравали іноземні майстри, зокрема німці й поляки⁷. Адже найбільші міста князівств Галицьких і Волинських земель (Володимир, Львів, Перемишль, Сянок, Холм та ін.) були вже тоді різнонаціональними. Тут поселялися колонії іноземних купців – вірмен, німців, поляків, татар, євреїв. Їхня діяльність, зазвичай, сприяла оснащенню церков відповідним начинням, зокрема дзвонами. Про побутування в цьому ареалі різних форм ранніх дзвонівідливів свідчать археологічні знахідки⁸.

Відомости про матеріальне зміцнення Церкви, як однієї із запорук придбання дзвонів, підкріплює віднайдена купча протодіякона Івана Губки з Перемиського кафедрального собору. Цей священнослужитель 1378 року придбав зі своїм братом Калеників монастир для цього собору («А купив...

³ В. Петегирич, *Ремесло. Археологія Прикарпаття, Волини і Закарпаття (раннеславянський і древнерусський періоди)* / [В. Ауліх, І. Свешников, В. Цыгільник і др.; отв. ред. А. Черныш]. Київ 1990, с. 89–93; . С. Терський, *Археологія доби Галицько-Волинської держави* [=Археологічні збірки Галичини і Волині. Вип. 1]. Львів 2002.

⁴ *Літопис руський за Іпатіївським списком* / [пер. з давньорус. Леонід Махновець]. Київ 1989, с. 418.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, с. 448.

⁷ П. Жолтовський, *До історії художнього лиття металу на західних землях України в XIV–XVII ст.* [w:] *Матеріали з етнографії та художнього промислу*. Київ 1957, № 3, с. 121.

⁸ Б. Кіндратюк, *Музична культура князівств Галицької та Волинської земель, королівства Русі (XII–XIV ст.): нові підходи і відомости* [w:] *Українська музика : наук. часопис* / [ред. Наталія Сиротинська]. Львів 2021, чис. 1 (39), с. 91–92.

на в'їки ко святому Иоану епископию»⁹). Завдяки подібним заходам, ще до XIII ст. на Перемишльщині значно виросла кількість великих церковних і монастирських – поряд із князівськими та боярськими – земельних маєтків.

Про те, що дзвони були в польському війську, дізнаємося з фонду Миколи Грінченка (1888–1942) архіву Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Тут зберігається папка *Хоткевич Г. Музичні інструменти українського народу* [1941 рік] із двома листами, адресованими М. Грінченку. У них написано про дзвони серед музичних інструментів польської військової музики в складі «масової оркестри (поч. 16 ст.)»; вони згадуються серед гусел, труб, органів, бубнів і скрипок польських музик; зауважено вірш, де фігурує дзвонар¹⁰. Відомости про дзвони у війську Богдана Хмельницького (1595–1657) подав в *Історії України-Руси* Михайло Грушевський (1866–1934).

Особливо набуття дзвонів багатьма сільськими парафіями започатковувалось у XVIII ст. Динаміку поповнення комплектів цих ідіофонів за роками в Перемишльській єпархії видно на такому прикладі: 1702 року тут придбали 6 дзвонів, 1705 – 5, 1711 – 7, 1720 – 8, 1730 – 9 і т. д.¹¹ Звісно, що їх було більше, адже частину могли пошкодити й віддати на переплавлення, тому не всі 1916 року попали в реєстр. Водночас поважною складовою дзвонарської культури Перемишльщини була музика вежових годинникових дзвонів і дзвінків, а також дзвіниці як пленерні музичні споруди (про них згадується в працях авторів, присвячених, зокрема, історії галицьких міст-фортець, заснованих свого часу поляками¹²). Звучала музика дзвонів на залізничних вокзалах, пароплавах, дзвеніння лунали з настінних і підлогових годинників тощо.

Зі збільшенням кількості дзвонів у парафіях, укріплювались уставні засади їхнього застосування під час богослужень, похоронів¹³. У тлумаченні літургійного призначення дзвонів на початку другої половини XVIII ст. писали про їхню музику як повчання, зауважували, що в п'ятницю не дзвонять на ознаменування того, що учні Христові перестали проповідувати; замість дзвонів у цей день використовують клепачки. «Чого тоді ... калатають

⁹ Я. Шапов, *Церковь в Древней Руси (До конца XIII в.)* [w:] *Русское православие: вехи истории* / [науч. ред. А. Клебанов]. Москва 1989, с. 52.

¹⁰ Архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, ф. 36. Микола Грінченко, од. збер. 530, с. 207.

¹¹ Справа реквізиції церковних дзвонів: Про лист Міністерства Віросповідань і Просвіти від 21.07. 1916 р. *Вісник Перемишльської єпархії*. Перемишль 1916, № IX, 18 серп., с. 53–54. Автор висловлює щире вдячність Володимиру Пилиповичу та Юрію Ясіновському за привернення уваги до цього й інших кампанологічних джерел.

¹² L. Wierzejski, *Stanisławów gród Rewery*, Wrocław; Грибович М. *Історія окружного міста Станиславова в Галичині в 1847 р.* [=Моє місто. № 1; пер. із пол. та іст. комент. Іван Бондарев], Івано-Франківськ 2007.

¹³ о. Л. Лужницький, *Літургіка Греко-Католицької Церкви*: у 2-х част., ч. I. Львів 1922 та ін.

у таблицю й дошку?» і давалася відповідь на це запитання, що Христос на дерев'яному хресті казав учити народ і молитися¹⁴. Поступово в християнських храмах формувалися набори бил і дзвонів, канонізувалося використання різних за розмірами, вагою, а значить і призначенням. Особливо це відображено у відшуканих В. Пилиповичем уставних приписах дзвонинь у катедрі св. Івана Хрестителя в Перемишлі на початку XIX століття. Їх доречно прокоментував Ю. Ясіновський¹⁵.

Про різні світські функції дзвонинь свідчить і такий факт. У Першу світову війну австрійська влада на Закарпатті й Галичині забороняла церковні дзвониння¹⁶, оскільки вони могли бути засобом передачі сигналів наступаючій російській армії. Цей наказ виконували й тоді, коли населені пункти вже захопили їхні військові, тому тільки напередодні Різдва скасували це розпорядження¹⁷.

Як бачимо, успішні студії такого значимого культурного надбання Перемишщини, яким є дзвони й дзвониння, можливі за умови глибокого й всебічного вивчення комплексу джерел: пам'яток матеріальної культури, писемних, лінгвістичних, усних, іконографічних та ін. Найперше місце серед речових джерел після дзвонів займають різноманітні їхні попередники й засоби виробництва цих музичних інструментів. Водночас оздоблений дзвін частково перебирає на себе функції поважного писемного й іконографічного джерела. Цінною науковою основою є благовісники – найважчі дзвони на дзвіниці. Ними гордилися, прагнули їхнім звучанням домінувати у звуковому докльлі. У такі дзвони передовсім били до урочистих служб, на свята й при зустрічі почесних гостей. Розміри благовісників свідчили про багатство храму, чернечої обителі чи фундатора. Історія благовісників відобразилася в описах майна, донесеннях і рапортах настоятелів монастирів, контрактах із відливниками. Важливим джерелом є копії з текстів написів на цих дзвонах, які часто повідомляють про вагу, час і місце їхнього виготовлення тощо. Звісно, що значиме місце у вивченні особливостей побутування дзвонів є археологічні знахідки. Робота з ними вимагає спеціальних знань у допоміжних історичних дисциплінах, історіографії, джерелознавстві, архівистиці, палеографії, історичній лексичі тощо. Цьому сприяє кампанологічне джерелознавство, як окрема теоретична дисципліна, комплексна наука про всі аспекти

¹⁴ *Mysterium Ssmi Eucharistiae Sakramenti cum Misticis Liturgiae Ceremoniis...* [Львів 1753] (Приватний архів В. Пилиповича), с. 27, зв. Див. ще: *O dzwonach* [w:] *Czasopismo teologiczne: Przyjaciel chrześcijańskiej prawdy*. Przemyśl 1836.

¹⁵ Ю. Ясіновський, *Дзвони і дзвониння в катедрі св. Івана Хрестителя в Перемишлі на початку XIX століття* [w:] *Перемишльські Архиєпархіальні Відомості*. Перемишль 2020, ч. 28, с. 343–354.

¹⁶ *Державний архів Закарпатської області (ДАЗО)*, ф. 151, оп. 4, спр. 1030 (Сообщение Кошицкого регентского комиссара о запрещении использования колокола в селах в связи с войной. 23.10.1914–31.12.1914).

¹⁷ А. Брусиллов, *Мои воспоминания*. Москва 1983, с. 118.

виготовлення бил, дзвонів, будівництво споруд для них, їхнє функціонування та відображення цього в різних джерелах, їхня систематизація тощо¹⁸.

Розвитку кампанологічного джерелознавства сприяли дослідження тих польських науковців, які стали подвижниками описів і врятування цінніших дзвонів Галичини після початку Першої світової війни (Кароль Бадецький (Karol Józef Badecki; 1886–1953)¹⁹), Тадеуш Шидловський (Tadeusz Szydłowski, 1883–1942)²⁰ та інші. Адже після втрат дзвонів у час князівських міжусобиць, військових конфліктах, революцій, зокрема середини XIX ст.²¹, найбільшим лихом для них стали подальші світові війни. Після початку першої з них австрійське Міністерство віровизнань та освіти розпорядилося докладно описати всі дзвони Галичини, щоб згодом частину з них передати військовим для переплавлення²².

Пам'яткознавці почали пильніше звертати увагу на особливості кампанологічного спадку, у тому числі й Перемисьщини. Тоді набув значного поширення спектр показників опису дзвонів, адже для збереження від ревізії цінніших із них потрібні були спеціально розроблені критерії виділення їхніх кількісних і якісних характеристик. Те, що спочатку ревізували не всі дзвони, а відлиті в той чи інший період, свідчить про ретельне вивчення цих пам'яток.

На основі зібраних дослідниками матеріалів про дзвони Галичини Т. Шидловський опублікував їх ілюстрований Каталог²³. Тут систематизовано відомости про мистецькі відливи з перед 1600-го року. Сюди ввійшли результати наукових розвідок багатьох дослідників, зокрема К. Бадецького, Фелікса Копер'є (Feliksa Koperę), Станіслава Томковіча (Stanisława Tomkowicza), інвентаризаційних описів дзвонів у парафіях із часу Першої світової війни. Книга складається зі вступу, хронологічно складеного каталогу (у ньому окрім 100 дзвонів із Центральної та Східної Галичини мовиться про дзвони Кракова й околиць), ілюстрованої частини – рисунків Анджея Олесья (Andrzeja Olesia) і Веслава Заржицького (Wiesława Zarzyckiego)²⁴. У перших реченнях Каталогу Т. Шидловський слушно відзначив, що найліпшою темою є розгляд дзвонів як хороших *музичних інструментів*, однак у цьому

¹⁸ Б. Кіндратюк, *Дзвонарська культура України: монографія* [=Історія укр. музики: Дослідження, вип. 19 / Ін-т українознав. ім. І. Крип'якевича НАН України; наук. ред. Ю. Ясіновський], Івано-Франківськ 2012, с. 136–158.

¹⁹ Див., наприклад: К. Badecki, *Lwowska wieża ratuszowa i jej dzwony*, Lwów 1920; Його ж, *Średnio-wieczne ludwisarstwo lwowskie*, Lwów 1921 та ін.

²⁰ T. Szydłowski, *Dzwony starodawne z przed r. 1600 na obszarze b. Galicji*, Kraków 1922.

²¹ ДАЗО, ф. 151, оп. 10 (1849–1861), спр. 730 (Сообщение жупана Кошицкой жупы о розыске колоколов, взятых во время революции от Сатнар-Нейметской церкви. 28–29.01.1852).

²² Справа ревізії церковних дзвонів: Про лист Міністерства Віросповідань і Просвіти від 21.07. 1916 р. *Вісник Перемиської єпархії*. Перемишль 1916, № IX, 18 серп., с. 53–62.

²³ T. Szydłowski, *Dzwony starodawne z przed r. 1600 na obszarze b. Galicji*, Kraków 1922.

²⁴ Ibid., c. VIII.

виданні їх подали тільки надбаннями історичними й культурними, тобто зверталась увага на їхній зовнішній вигляд, написи й орнаментику, де різьба й декорування говорить про стиль і традиції минулих поколінь. Водночас це сприяє баченню хронології відливної справи й стилю, розвитку орнаментики, змін у культурі. Оскільки найбільшою вартістю дзвонів є їхнє звучання, то названі чинники, які впливають на нього. У книзі окреслено технологію відливання дзвонів. При відзначенні нагальної потреби широкого каталогового інвентаря, який докладно описував би вивчені дзвони, зауважувалося, що через брак коштів удалося видати «тільки частину нагромадженого матеріялу, який стосувався дзвонів із перед 1600 р.». Був задум при віднайденні коштів опублікувати решту матеріялів²⁵. На жаль, як міркуємо, він не здійснився.

Нині поживавився опис втрат дзвонів Перемишщини у Першій світовій війні²⁶, під час виселень українців²⁷. При дослідженні побутування дзвонів і дзвонів у регіонах України згадуються ті пам'ятки, що відлиті в Перемишлі²⁸. Таким студіям сприяє публікація ілюстрованих видань, присвячених, у тому числі, знищеним церквам, їхнім дзвіницям²⁹.

Безпосередня реквізиція дзвонів почалася 14 серпня 1916 р. За одним із рішень австрійського уряду, кожен край змушений був віддати дві третини загальної ваги своїх дзвонів, а пізніше – у січні 1917 р. – розпочалася повторна, ще строгіша, конфіскація (звільнялися від неї тільки дзвони, відлиті до 1600 р.)³⁰. Під час третьої реквізиції – від серпня до листопада 1917

²⁵ Ibid, с. 4.

²⁶ Б. Кіндратюк, *Реквізовані в Першу світову війну дзвони Перемишльської єпархії як кампанологічні джерела* [w:] *Вісник Прикарпатського університету: мистецтвознавство*, Івано-Франківськ 2012, вип. 24-25, с. 190-199.

²⁷ Н. Кляшторна, *Акція-51. Останні свідки* / [передмова Олексій Юристовський, післямова Дарія Петречко], Вінниця 2006, с. 106-137; М. Лозовський, *Село Лазы* [=Український архів], т. 51: Ярославщина], Торонто – Нью-Йорк – Париж – Сідней 1988 та ін.

²⁸ Л. Вознюк, *Дзвони Кременецького костелу св. Станіслава* [w:] *Історія релігії в Україні: у 2-х кн., кн. II*. Львів 2010, с. 922-927; Б. Кіндратюк, *Церковні дзвони й дзвонівня околиць Івано-Франківська* [w:] *Краєзнавчий збірник на пошану Богдана Гавриліва*, Івано-Франківськ 2003, с. 126-132; його ж, *Дзвонарське мистецтво Коломиїщини* [w:] *Галичина*. Івано-Франківськ 2006-2007, № 12-13, с. 313-321; С. Семко, *Церковні дзвони та дзвіниці Перегінського* [w:] *Краєзнавець Прикарпаття*, Івано-Франківськ 2011, № 17, с. 45-46 та ін.

²⁹ О. Іванусів, *Церква в руїні: Загибель українських церков Перемишльської єпархії* / Реліг. т-во українців-католиків Канади «св. Софія», St. Catharines 1987; М. Максим'юк, *Безцінні скарби нашого краю: пам'ятки архітектури та містобудування* / Відділ культури і туризму Надвірнянської РДА, Надвірнянська міськрайон. організац. Укр. тов-ва охорони пам'яток іст. та культ], Надвірна 2006; М. Поврозник, *Альбом українських церков Закарпаття, Лемківщини* [w:] *Холмищини та Підляшшя*, Лондон 1988; М. Сирохман, *Церкви України. Закарпаття: наук.-енцикл.* Видан, Львів 2000; В. Слободян, *Церкви України. Перемишльська єпархія*. Львів 1998; З.Царик, М. Царик, *Сто втрачених дерев'яних церков Західної України*, Львів 2004 та ін.

³⁰ Поновна реквізиція церковних дзвонів: Про Лист Міністерства Віросповідань і Просвіти від 29.05.1917. *Вісник Перемишльської єпархії*. Перемишль 1917, № IX, 22 черв., с. 82-84.

р. забирали всі дзвони, відлиті пізніше поч. XVII ст.³¹ Їх із теренів Галичини відсиляли до численних збірних пунктів (головний був у Моравській Остраві), різноманітних металевих складів, звідкіля ці сакральні інструменти переправляли до віденського арсеналу чи в Угорщину. Тут на фабриці Манфреда Вейса в Будапешті з пам'яток, як нині встановлено, виготовляли вітриоль (засіб проти шкідників) виноградарям³².

При реквізиціях дзвонів у Галичині, з метою збереження від знищення цінніших пам'яток, брали до уваги ті, що мали особливу історичну вартість. На жаль, це не завжди давало потрібні результати, особливо тоді, коли конфіскацію церковних атрибутів у староствах Галичини проводили польські урядовці. Вони часто «оминали й укривали дзвони по всіх польських костелах, а конфіскували лише церковні дзвони»³³. При підсумовуванні знищення у Першій світовій війні дуже великої кількості з історичного й мистецького боку цінних і гарних дзвонів, їх евакуацію, зокрема до Росії, зауважувалося, що це зробило «нашому народові велику кривду з культурного і матеріального боку»³⁴. Хоч вона дещо поправлена поверненням декількох сотень дзвонів і відливанням нових, однак цю прогалину, як писали Фельчинські наприкінці 1930-х років, ще не вдалося заповнити³⁵.

Після Першої світової війни в Західній Україні продовжується ознайомлення широкого загалу з історією дзвонів і дзвонарським мистецтвом. Усе частіше публікувались узагальнюючі відомості про них (статті в довідникових виданнях, книжечки, газетні публікації тощо). Тогочасні виклади літургії розповіли про попередників дзвонів – труби, биття в дошку чи метал (використання бил, клепал), історію їхнього запровадження, розповсюдженість дзвонів, їхнє правильне розміщення; вони уподібнювались устами Церкви, що повідомляють веселі й сумні події, празники й богослуження, вістять про смерть християнина, закликають до молитви за упокій його душі, «у день похоронів товаришить звук дзвонів умерлому до гробу і пригадує ангельські труби, що в день загального воскресення збудять усіх усопших»³⁶. Наголошувалося, що дзвони використовують тим частіше, чим більші свято й духовна радість. Пояснювалась особливість їхнього застосування на Великдень, коли вони вістять по всій землі Христове воскресіння, а у Велику П'ятницю

³¹ Е. Лозовий, *Реквізиція дзвонів у церквах та костьолах Східної Галичини в роки Першої світової війни* [w:] *Україна в минулому*: зб. ст., вип. 4, Київ-Львів 1993, с. 64–75.

³² *Ibid.*, с. 69.

³³ Ю. Є. Рабій, *Княжий город Самбір* / [передм. Б. Рабій; вступ Р. Данчин, Львів – Самбір – Ютика 1999, с. 135.

³⁴ *Церковні дзвони. Ювілейне видання з нагоди 130-літньої річниці заложення ліярні дзвонів Б-тів Фельчинських у Калуші і Л. Фельчинського і С-ки в Перемишлі* (Рекламний проспект), Станіславів 1938, с. 10.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ о. Л. Лужницький, *Літургіка Греко-Католицької Церкви*: у 2-х част., ч. I, Львів 1922, с. 27.

та Велику Суботу не чути музики дзвонів на знак смутку з причин страстей Христа. Найпершою функцією дзвонів, які посвячуються й отримують під час "хрещення" ім'я святого, є скликання вірних на богослуження. Дзвони також застосовують у час загального нещастя (пожежа, повінь, напад ворогів, гроза), а відповідно до церковного звичаю, відгукуються ранком, в обід і ввечері, закликаючи вірних до молитви й «готовності на щораз ближчу смерть». Тому, як відзначалося, віддавна на дзвонах узвичаєно відливали: *Бога славлю істинного, нарід вірний собираю. Мертвих плачу, тугу гоню, дни святії звіщаю.*

Закономірно, що між світовими війнами знову широко рекламувалися виготовлені на продаж дзвони³⁷. На сторінках львівської газети *Діло* часто розповідалося про їхнє виробництво братами Фельчинськими з 1808 р. в Калуші (нині – Івано-Франківська обл. України) й Перемишлі. У той час польська держава сприяла розвитку дзвонівідливарень. Одним із поянень цього було намагання обмежити витікання грошей за її межі³⁸. Це дозволило представникам родини Фельчинських відкрити другу відливарню в Перемишлі. З нагоди 120-літнього й 130-літнього ювілеїв своєї майстерні, вони опублікували перші україномовні гарно ілюстровані рекламні брошури. У проспектах продукції цього підприємства подано відомости про історію дзвонів, їхню роль і функції, пояснювалися причини, які впливали на добре звучання цих ударних самозвучних інструментів, повідомлялося про успіхи фірми на міжнародних виставках, цитувалися фрагменти з листів-відгуків церковних громад різних конфесій про зачарування звучанням придбаних у неї дзвонів, перелічувався спектр послуг, які надавала фірма, обумовлювався порядок оформлення замовлення та доставка покупки тощо.

Уже 1928 року Фельчинські пропонували дзвони від 10 до 5 100 кг³⁹, а 1938 року – 20 різних комплектів із чотирьох гармонійних дзвонів (серед них були інструменти вагою від 10 до 20 000 кг), як тоді писали, *у всяких мажорних або мінорних тональностях*. За допомогою спеціальної таблиці можна було орієнтовно встановити величину нового дзвона на основі його ваги, а відомости про діаметр і вагу сприяли приблизному визначенню основного тону. Необхідними були рекомендації стосовно підбору дзвонів на дзвіниці, у тому числі гармонійних, нових до старих, їхнє доречне підвішування. Мовилося про правильне співвідношення компонентів дзвонів бронзи, причини, через які відлитої дзвін *не тягне довго*. Розтлумачувалося, які частини цього

³⁷ Найбільша на соборну Україну ліярня дзвонів братів Фельчинських у Калуші [Реклама] [w:] *Голос Калуша*, Калуш 1919, 11 січ., с. 4.

³⁸ *Церковні дзвони. Ювілейне видання з нагоди 130-літньої річниці заложення ліярні дзвонів Б-тів Фельчинських у Калуші і Л. Фельчинського і С-ки в Перемишлі*. Рекламний проспект, Станіславів 1938, с. 3.

³⁹ *Церковні дзвони. Ювілейне видання з нагоди 120-літньої річниці заложення ліярні дзвонів Б-тів Фельчинських у Калуші і Л. Фельчинського і С-ки в Перемишлі*. Рекламний проспект, Станіславів 1928 (?).

могутнього музичного інструмента творять головні й побічні тони, якою має бути техніка дзвоніння, зокрема, для створення гармонійного акорду (за допомогою спеціальної таблиці покупці могли вибрати комплект дзвонів у тій чи іншій мажорній або мінорній тональності). Цікавими були відомости про те, яким має бути серце дзвона й правильне його прикріплення. Зверталась увага на окуття та підвішування дзвонів на споруді для них. Водночас читач мав можливість дізнатися дещо й про дзвіниці. Подавалися поради стосовно догляду за дзвонами. Рекламі виробів фірми сприяли відомости про ті з них, які придбали церкви краю (місцевість, кількість ідіофонів, вага, основний тон), приклади отриманих виробниками подяк; аргументувалися переваги місцевих дзвонів (виготовлених із найкращого металу та за найновішими взірцями, привабливим зовнішнім виглядом, естетичним виконанням тощо) перед зарубіжними, підкреслювалась можливість поставки гармонійних або *Solovux*, усякої величини й тонів, із чистим і голосним звуком. У виданні, присвяченому 130-літньому ювілею вже повідомлялося, що дзвони з невеликою тріщиною, завдяки найновішому винаходів, який є нашою фабричною тайною, «ми успішно спаюємо, причім вони не втрачають первісного тону, ані сили голосу і вигляду»⁴⁰. Якщо пошкоджені дзвони майстри фірми не могли запаяти, то такі інструменти переливалися з *гарантією чистоти гармонії* та достроювалися до інших.

Бібліографія про дзвонарство Перемишльщином значно розширилася завдяки підготовці до освячення нових дзвонів. Під час такого чину підносилось їхнє значення, священники зверталися до їх образу в проповідях. Така практика відобразилася ще в діяльності митр. Андрея Шептицького (1865–1944) у розповіді про значення для християнина “голосу дзвонів”⁴¹. Справою їх освячення прославився перемишльський єпископ-помічник Григорій Лакота (1883–1951). Його навіть інколи називали *Владика від благословення дзвонів*. Для нього вони були «живими істотами, які до його душі ангельськими голосами промовляли»⁴². У популяризаційних промовах, з якими він часто виступав на освяченні дзвонів, подавав відомости про історію їхнього запровадження, важливість у житті християн тощо. У проповіді з нагоди “хрещення” дзвона «як невідступного приятеля парафіян і доброго їхнього душпастиря», для кращого розуміння значення цих церковних предметів, єпископ нагадував їх історію та поширення на землях середньовічної Руси,

⁴⁰ *Церковні дзвони. Ювілейне видання з нагоди 130-літньої річниці заложення ліярні дзвонів Б-тів Фельчинських у Калуші і Л. Фельчинського і С-ки в Перемишлі. Рекламний проспект. Станіславів 1938, с. 4.*

⁴¹ А. Шептицький, *Про Церкву (Пастирський лист вірним Єпархії Львівської і Кременецької, писаний у Крехові, в неділю Закхя, в день 14 (27) січня 1901 р.)* [w:] *Твори Слуги Божого митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи* (2. VIII. 1899 р. – 7. IX. 1901 р.), т. I [=Праці Українського Богословського наукового товариства, т. XV], Торонто 1965, с. 161–162.

⁴² С. Шах, *Між Сяном і Дунайцем. Спомин, ч. I*, Мюнхен 1960, с. 180.

функціональне призначення і, відповідно, роль у зміцненні віри. Для цього, зокрема, закликав завжди слухати голос дзвона, його нагадування та науки, стерегтися зла й зростати в чеснотах, тоді «в часах великого зісуття й невірства спасемо свою душу»⁴³. В іншому випадку цитувалася поезія *Пісня в день освячення дзвона Івана*⁴⁴ (написана 1857 року вчителем Перемишської гімназії Богданом Дідицьким (1829–1908)). Він з нагоди освячення дзвона *Іван Хреститель* Перемишської катедральної церкви згадав про походження її гучної пам'ятки, висловив радість людей від того, що ідіофон відновили ще кращим, у більшому об'ємі на втіху людям. Водночас висловлювалося сподівання, що дзвеніння новохрещеного буде чути аж до Карпатських гір і його голос розганятиме смуток і жаль народу, а грімкий звук голоситиме, що він *воскрес на славу Руси*⁴⁵. Із приміток до поезії довідуємося про відливання цього дзвона першого разу 1685 році, а потім ще 1825, 1857 роках⁴⁶.

Відомо, що єп. Г. Лакота багато років готував до опублікування монографію, присвячену історії дзвонів Перемишської єпархії з Лемківщиною включно, зібрав чимало їхніх фотографій (два альбоми), при цьому світлини споряджувалися відповідним науковим апаратом, зокрема відбитками написів і оздоблень, описів форм, часу й місця виготовлення, класифікувалися за відливицькими школами тощо. Однак після арешту єпископа 1946 року й заслання його у Воркуту (помер у советському концтаборі Абизь) доля цих матеріалів не відома⁴⁷. Деякі дані про цього кампанолога зустрічаємо в спогадах Степана Шаха (1891–1978)⁴⁸.

Зображення дзвонів бачимо серед кампанологічних матеріалів про українські церкви Закарпаття, Лемківщини, Холмщини й Підляшшя з багатьма світлинами переважно дво-, триярусних дерев'яних дзвіниць. Тут же подаються відомости про деякі збережені дзвони, їхні фото⁴⁹.

Нині потребують ретельного вивчення гіпсові відливи, паперові відбитки й фотографії тих дзвонів, значну частину яких переплавили в Першу світову війну. Їхні світлини зібрані у фондах К. Бадецького Центрального державного

⁴³ Г. Лакота, *Дзвін: промова з нагоди благословення дзвона* (Борин, вересень 1927 р.) [w:] його ж. *Принадні науки й промови*, Перемишль 1935.

⁴⁴ Його ж, *Десять про дзвони. З нагоди віднови «Івана Хрестителя», князя усіх дзвонів Перемишської Єпархії* [w:] *Український Бескид: тижневик*. Перемишль 1938, числ. 37, с. 5.

⁴⁵ Б. Дідицький, *Пісня в день освячення звона Іваном нареченого*, Перемишль 1857, с. 3–4.

⁴⁶ *Ibid*, с. 3.

⁴⁷ Г. Лакота, *Дві престольні церкви Перемиські* [w:] *Блаженний Григорій Лакота перемишський єпископ-помічник: зібрані іст. праці* [«Перемишська бібліотека» Перемишського відділу Об'єднання українців у Польщі / вступ Марко Мельник; уклад і підгот. до друку Володимир Пилипович], Перемишль 2003, с. 178.

⁴⁸ С. Шах, *Між Сяном і Дунайцем. Спомин*, ч. I, Мюнхен 1960, с.177–181.

⁴⁹ М. Поврозник, *Альбом українських церков Закарпаття, Лемківщини, Холмщини та Підляшшя*, Лондон 1988, с. 43, 51, 183, 283, 300; М. Сирохман, *Церкви України. Закарпаття: наук.-енцикл.* Видан., Львів 2000, с. 54 та ін.

історичного архіву України у Львові й Павла Жолтовського (1904–1986) Відділу рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника (тут же знаходяться інші відомості про реквізовані дзвони⁵⁰); у матеріалах архіву Інституту народознавства НАН України (Львів) знаходяться відомості про майже 600 відливів XVII–XIX ст. Галичини, зокрема, паперові відбитки їхніх оздоблень⁵¹. У Національному музеї Перемишльської землі теж зберігаються гіпсові плакетки й паперові відтиски, що задокументовують реквізовані австрійською владою в 1916 і 1917 рр. дзвони XVII – початку XX ст. із різних місцевостей середньої Галичини, найбільше її західної частини⁵².

Збагаченню джерельної бази дзвонарства Перемишльщини сприяє активна діяльність діяча української культури в Перемишлі В. Пилиповича. Його видавнича праця, якого іноді називають *будителем культурного життя Надсяння*, допомагає інтенсивному поповненню джерельного фонду з історії Церкви Перемишльської єпархії, стимулює до дослідницької праці науковців⁵³. Саме він привернув увагу до одного з когорти дослідників дзвонарства – владики Г. Лакоти⁵⁴.

Корисною в кампанологічних студіях є праця, де описані втрачені в 1939–1945 роках давні дзвони Польщі в її межах до 1945 року (тобто деякі сучасні терени України, які тут названі ще Малопольщею). Опублікованому каталогу дзвонів передують розділ, у якому подана їхня класифікація та характеристика, зокрема різних типів корон дзвона, всякі способи підвішування та приведення до звучання, оздоблень і матеріалу й технологія виготовлення, специфіка застосування дзвонів (менші з них ще називають сигнатурки), співвідношення ваги, розміру й основного тону дзвона, місця відливання, статистичні дані про втрати цих пам'яток XIV–XX ст.⁵⁵ Про збережені дзвони в одному з музеїв Перемишля повідомив Тадеуш Бурчинські⁵⁶.

⁵⁰ Львівська національна наукова бібліотека ім. В. Стефаника, ф. 26 (Управління консервації Львівського воєводства), спр. УК-16 (Матеріали в справі охорони церковних дзвонів по Львівській дієцезії: а) греко-католицькій, 1915–18 рр. (арк. 1–68); б) латинській, 1917–18 рр. (арк. 69–200).

⁵¹ Архів Інституту народознавства Національної академії наук України (2012 року кампанологічні матеріали ще не були описані).

⁵² M. Trojanowska, *O austriackich rekwizycjach dzwonów i plakietach gipsowych ze zbiorów Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej* [w:] *Narodoznawczy zozisiti*. Львів 2003, № 1–2, с. 352–355.

⁵³ Б. Кіндратюк, *Дзвонарська культура України*, Івано-Франківськ 2012, с. 11.

⁵⁴ Блаженний Григорій Лакота перемишльський єпископ-помічник: зібрані іст. праці [«Перемишльська бібліотека» Перемишльського відділу Об'єднання українців у Польщі / [вступ Марко Мельник; уклад і підгот. до друку Володимир Пилипович], Перемишль 2003.

⁵⁵ *Straty wojenne zabytkowe dzwony utracone w latach 1939–1945 w granicach Polski po 1945*, т. 1: Woj. Krakowskie i Rzeszowskie. Poznań 2000.

⁵⁶ Т. Бурчинські, *Дзвони в Народному музеї землі Перемишльської* [w:] *Дзвони в історії та культурі народів світу* / [уклад. Галина Марчук], Луцьк 2007, вип. 1, с. 24–25.

У праці польського дослідника Мечислава Рокоча (Mieczysław Rokosz), присвяченій дзвонам і вежам Вавелю, у перших розділах теж викладено загальні відомости про дзвони, вежі з годинниками, функції дзвонінь у християн. Праця написана на основі значної кількості джерел, подана бібліографія⁵⁷.

Особливо вартісним джерелом з історії дзвонарської культури є протоколи генеральних і деканатських візитацій церков⁵⁸. У цих документах віднаходяться свідчення про розвій дзвонарства в Польщі й Україні. До вивчення візитаційних матеріялів закликають студії Ігора Скочиляса (1967–2020)⁵⁹. Отримані матеріяли надалі варто б порівняти з описами дзвонів, які були реквізовані на мілітарні потреби⁶⁰. Це допомогло б не тільки привернути увагу до цього питання, що сприятиме введенню до наукового обігу документів, згідно з якими проводилася реквізиція, а й згадати давніші пам'ятки дзвонарської культури, на підставі чого можна спробувати їх розшукати чи прослідкувати подальшу долю. Водночас вивчення матеріялів візитацій корисні для пізнання ранньомодерної історії Польщі й України, місця в їхніх культурах дзвонів і дзвонінь.

Багата документальна спадщина, пов'язана з історією дзвонів, зосереджена в бібліотеках, архівах України та суміжних із нею країн⁶¹. Давно привертає увагу науковців 16-томне видання *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych Krajów Słowiańskich*. Тут знаходимо відомости про деякі християнські храми, час їхньої побудови, дзвони, місця їхнього відливання тощо⁶².

⁵⁷ M. Rokosz, *Dzwony i wieże Wawelu*, Kraków 2006.

⁵⁸ P. Sygowski, *Unicka diecezja chełmska w protokołach wizytacyjnych biskupa Maksymiliana Ryłty z lat 1759–1762* [w:] *Польща – Україна. 1000 років сусідства*, т. 5: Місце та роль греко-католицької Церкви у Вселенській Церкві / [ред. Станіслав Степень]. Перемишль 2000 / *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, т. 5: Miejsce i rola Kościoła greckokatolickiego w Kościele powszechnym / pod red. Stanisław Stępnia, Przemysław 2000, с. 233–279; *Генеральні візитації церков і монастирів Володимирської уніїної єпархії кінця XVII – початку XVIII століть: книга протоколів та окремі описи. Wizytacje generalne cerkwi i monasterów unickiej eparchii włodzimierskiej końca XVII – początku XVIII wieku: księga protokołów oraz inne opisy* [загал. редак. та іст. нарис Анджей Гіль, Ігор Скочиляс; упоряд. Анджей Гіль, Ірина Макевич, Ігор Скочиляс, Ірина Скочиляс], Львів – Люблін 2012, 282 с.

⁵⁹ І. Скочиляс, *Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської уніатської митрополії. 1596–1720 роки* [w:] *Записки НТШ*, т. ССXXXVIII: Праці Істор-філософ. секції / [ред. тому Олег Купчинський], Львів 1999, с. 46–94; його ж. *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус*, Львів 2010.

⁶⁰ *Справа реквізиції церковних дзвонів: Про лист Міністерства Віросповідань і Просвіти від 21.07. 1916 р. Вісник Перемишської єпархії*. Перемишль 1916, № IX, 18 серп., с. 53–62; Szydłowski T. *Dzwony starodawne z przed r. 1600 na obszarze b. Galicji*. Kraków 1922 та ін.

⁶¹ *Pamiętki i zabytki kultury ukraińskiej w Polsce* / [zebrał, opracował i do druku podał Andrzej Saładiak / red. Przemysław Burchard, Dorota Sochacka], Warszawa 1993.

⁶² *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych Krajów Słowiańskich* / [red. Filip Sulimierskie, Bronisław Chłbowski, Władysław Walewskiej]: w 16-tu t., Warszawa 1882.

Правдиві відомости про дзвони й дзвоніння в ареалі Польщі й України знаходяться в джерелах особового походження (спогадах⁶³, щоденниках⁶⁴, приватному листуванні⁶⁵, життєписах, автобіографіях, подорожніх нотатках⁶⁶ тощо). Їхнє вивчення сприяє збиранню багатьох фактів побутування дзвонарської музики, виясненню її проявів у різних умовах і станах середовища, що сприймало дзвоніння. Важлива наукова база вивчення дзвонарства знаходиться в спогадах про життя сіл, міст, в описах їх історій; особливу цінність мають ті, що вийшли з-під пера музикознавців⁶⁷.

Важливим кампанологічним джерелом є газетні публікації. Вони часто популяризували відомости про жертвування дзвона, його освячення. Зокрема, *Зоря Галицька* 24 липня 1850 року повідомила про жителя Любачева (Галичина) Андрея Крауса. Він подарував дзвін вагою 600 кг, який “охрестили” на свято Перенесення мощей св. Миколая⁶⁸. Освячення дзвона, як видно, приурочувалося до свят. При цьому збиралося більше вірних, у парафію прибували гості, що служило своєрідним стимулом робити подібні пожертви.

Цінні матеріяли про дзвонарство є у фундаментальній праці Марцеля Туречека (*Tureczek Marceli*)⁶⁹. Ним ретельно зібрані мателіяли про вивезені дзвони з Польщі (у межах після 1945 року) в Німеччину. Адже в розпал Другої світової війни гітлерівці теж дали команду знімати дзвони й відправляти їх на переплавку – армії виснаженого війною нацистського Рейху потрібен був метал для виробництва зброї. До відомостей про значну частину пам’яток додано їхні чіткі фото.

⁶³ А. Гаркави, *Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII века до конца X века по Р. Х.)*, Санкт-Петербург 1870; Геродот. *Історії: у 9-ти книгах* / [пер., передм. та прим. Андрій Білецький / АН України, Ін-т археології, Ін-т укр. археографії], Київ 1993; М. Лозовський, *Село Лазы* [=Український архів», т. 51: Ярославщина], Торонто – Нью-Йорк – Париж – Сідней 1988 та ін.

⁶⁴ Ульріх фон Вердум, *Щоденник подорожі, яку я здійснив у роки 1670, 1671, 1672... через королівство Польське...* / [пер. з нім. та передм. «Україна XVII ст. очима іноземця» Іван Сварник] *Жовтень*, Львів 1983, № 9, с. 84–99; № 10, с. 89–105.

⁶⁵ *Епістолярна спадщина академіка Д. І. Яворницького*, вип. 3: Листи музейних діячів до Д. І. Яворницького / [уклад. Світлана Абросимова, Наталія Василенко, Ангеліна Перкова та ін.; заг. ред. Надія Капустіна], Дніпропетровськ 2005; Из переписки И. И. Срезневского 1829–1839 гг. *Киевская старина*, Киев 1901, т. LXXIV, июль-авг., с. 211–213; *Приватні листи XVIII ст.* / [=Пам’ятки української мови] АН України, Ін-т мовознавства ім. Олександра Потебні / підгот. до видан. Віталій Передрієнко], Київ 1987 та ін.

⁶⁶ Д. Оляничин, *Опис подорожі шведського посла в Україну 1656–1657 р* [w:] *Записки НТШ*, т. CLIV: *Праці історико-філософської секції* / [ред. Іван Крип’якевич], Львів 1937, с. 41–69.

⁶⁷ М. Антонович, *Між двома світовими війнами: спогади*, част. 1 / [упоряд. і підгот. до друку О. Долгий], Київ 2003 та ін.

⁶⁸ *За віру, нарід і права. Руські Ради Надсяння 1848–1850 рр.* [=«Перемиська бібліотека» Перемиського відділу Об’єднання українців у Польщі, т. VIII; вступ і впоряд. Володимир Пилипович], *Перемиськ* 2005., с. 205.

⁶⁹ M. Tureczek, *Leihglocken. Dzwony z obszaru Polski w granicach po 1945 roku przechowywane na terenie Niemiec*, Warszawa 2011.

Серед кампанологічних джерел значиме місце посідають спогади про підготовку дзвонарів. Найпершою спонукою до опанування вміннями бити у дзвони було сприйняття людьми всеохоплюючої краси й значимости дзвонінь, прагнення наслідувати діяльність дзвонаря-музиканта. Особливо сприяв залученню широких верств населення до творення дзвонарських композицій давній звичай: у Великодні дні кожному бажаючому дозволяється випробувати себе в ролі дзвонаря. Нерідко ця перша спроба ставала причиною захоплення на все життя мистецтвом гри на дзвонах, початком освоєння його секретів. У спогадах із Перемишщини оповідається, як не один хлопець стояв у черзі, аби вилізти «на дзвіницю подзвонити [...]. І не один хотів спробувати, бо штукаю було дзвонити всіма дзвонами в такт»⁷⁰. У таких ситуаціях знайомства пізнавалися складності роботи дзвонаря. Не випадково при описі дзвіниці з шістьма дзвонами катедрального храму на Владичій у Перемишлі, єп. Г. Лакота зауважував: «До дзвонів виходили дерев'яними, не надто вигідними сходами»⁷¹.

Окреслення головних джерел дзвонарства Перемишщини підтверджує давні його основи, міжетнічні й міжконфесійні взаємовпливи, значиме місце в полоністиці й українознавстві. Адже дзвони й дзвіночки як музичні інструменти є важливою складовою культури людства й відомі на етнічних просторах українців із давніх-давен. Запровадження в середньовічній Русі християнства надало нового поштовху для розвою побутування цих ідіофонів. Утверджувалися нові функції дзвонінь у літургійній практиці, у церковному й світському житті. Звуки дзвонів упорядковували плинність часу, вістували празники, торжество, сповіщали про сумні й трагічні події, тривожно вдаряли на сполох. Це зумовило появу місцевого виробництва дзвонів, способів їхнього підвішування та урізноманітніло методику дзвонінь. Формувалась особлива мистецько-виконавська культура. Дзвін і його звучання стають одним із найяскравіших елементів звукового простору міст, містечок і сіл Перемишщини; майже до середини ХХ ст. відлуння дзвонів було єдиним постійним згуком у назагал тихому довкіллі. Своєрідними дзвонарями стали ті, хто своєю подвижницькою науковою діяльністю сприяв розвитку кампанологічних студій. Прикро, що феномен такої музики, як видно на прикладі багатого на різні складові дзвонарства регіону, періодично переривали несприятливі історичні обставини. Вони гальмували тут розвій дзвонарської культури.

⁷⁰ О. Костик, *Торки: село з-над Сяну* / [ред. Б. Гук], Перемишль 2003, с. 75–76.

⁷¹ Г. Лакота, *Дві престольні церкви Перемиські* [w:] *Блаженний Григорій Лакота перемишський єпископ-помічник: зібрані іст. праці* [«Перемишська бібліотека» Перемишського відділу Об'єднання українців у Польщі / вступ Марко Мельник; уклав і підгот. до друку Володимир Пилипович], Перемишль 2003, с. 45.

Bibliografia

Архівні джерела

Архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, ф. 36. Микола Грінченко, од. збер. 530.

Архів Інституту народознавства Національної академії наук України.

Державний архів Закарпатської області (ДАЗО), ф. 151, оп. 4, спр. 1030 (Сообщение Кошицкого регентского комиссара о запрещении использования колокола в селах в связи с войной. 23.10.1914–31.12.1914), 10 арк.

ДАЗО, ф. 151, оп. 10 (1849–1861), спр. 730 (Сообщение жупана Кошицкой жупы о розыске колоколов, взятых во время революции от Сатнар-Нейметской церкви. 28–29.01.1852), 3 арк.

Львівська національна наукова бібліотека імені Василя Стефаника, ф. 26 (Управління консервації Львівського воєводства), спр. УК-16 (Матеріали в справі охорони церковних дзвонів по Львівській дієцезії: а) греко-католицькій, 1915–18 рр. (арк. 1–68); б) латинській, 1917–18 рр. (арк. 69–200).

Література

Антонович М. *Між двома світовими війнами: спогади*, част. 1 / [упоряд. і підгот. до друку О. Долгий. –]. Київ 2003, 323 с.

Badecki K. *Lwowska wieża ratuszowa i jej dzwony*. Lwów 1920, 46 s.

Badecki K. *Średniowieczne ludwisarstwo lwowskie*. Lwów 1921, 59 s.

Блаженний Григорій Лакота перемиський єпископ-помічник: зібрані іст. праці [«Перемиська бібліотека» Перемиського відділу Об'єднання українців у Польщі / [вступ Марко Мельник; уклад і підгот. до друку Володимир Пилипович]. Перемишль 2003, 234 с.

Brensztejn M. *Zarys dziejów ludwisarstwa na ziemiach B. Wielkiego księstwa Litewskiego*. Wilno 1924, 151 s.

Брусилів А. *Мои воспоминания*. Москва 1983, 256 с.

Бурчинські Т. Дзвони в Народному музеї землі Перемишльської. *Дзвони в історії та культурі народів світу* / [уклад. Галина Марчук]. Луцьк 2007, вип. 1, с. 24–25.

Wierzejski L. *Stanisławów gród Rewery*. Wrocław, 78 s.

Вознюк Л. Дзвони Кременецького костелу св. Станіслава. *Історія релігії в Україні*: у 2-х кн., кн. II. Львів 2010, с. 922–927.

Гаркави А. *Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII века до конца X века по Р. Х.)*. Санкт-Петербург 1870, 308 с.

Генеральні візитації церков і монастирів Володимирської унійної єпархії кінця XVII – початку XVIII століть: книга протоколів та окремі описи. Wizytacje generalne cerkwi i monasterów unickiej eparchii włodzimierskiej końca XVII – początku XVIII wieku: księga protokołów oraz inne opisy [загал. редак. та іст. нарис Анджеј Гіль, Ігор Сковчиляс; упоряд. Анджеј Гіль, Ірина Макевич, Ігор Сковчиляс, Ірина Сковчиляс]. Львів – Люблін 2012, 282 с.

Геродот. *Історії*: у 9-ти книгах / [пер., передм. та прим. Андрій Білецький / АН України, Ін-т археології, Ін-т укр. археографії]. Київ 1993, 576 с.

Грибович М. *Історія окружного міста Станиславова в Галичині в 1847 р.* [=Мое місто. № 1; пер. із пол. та іст. комент. Іван Бондарев]. Івано-Франківськ 2007, 39 с.

Дідицький Б. *Пісня в день освячення звона Іваном нареченого*. Перемишль 1857, 4 с.

- Епістолярна спадщина академіка Д. І. Яворницького*, вип. 3: Листи музейних діячів до Д. І. Яворницького / [уклад. Світлана Абросимова, Наталія Василенко, Ангеліна Перкова та ін.; заг. ред. Надія Капустіна]. Дніпропетровськ 2005, 740 с.
- Жолтовський П. *До історії художнього лиття металу на західних землях України в XIV–XVII ст. Матеріали з етнографії та художнього промислу*. Київ 1957, № 3, с. 120–144.
- За віру, нарід і права. Руські Ради Надсяння 1848–1850 рр.* [=«Перемишська бібліотека» Перемишського відділу Об'єднання українців у Польщі, т. VIII; вступ і впоряд. Володимир Пилипович]. Перемишль 2005., 360 с.
- Sygowski P. *Unicka diecezja Chełmska w protokołach wizytacyjnych biskupa Maksymiliana Ryły z lat 1759–1762. Польща – Україна. 1000 років сусідства*, т. 5: Місце та роль греко-католицької Церкви у Вселенській Церкві / [ред. Станіслав Стемпень]. Перемишль 2000 / *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, т. 5: Miejsce i rola Kościoła grekokatolickiego w Kościele powszechnym / pod red. Stanisław Stępnia. Przemyśl 2000, с. 233–279.
- Іванусів О. *Церква в руйні: Загибель українських церков Перемишської єпархії* / Реліг. т-во українців-католиків Канади «св. Софія». St. Catharines 1987, 350 с.
- Из переписки И. И. Срезневского 1829–1839 гг. *Киевская старина*. Киев 1901, Т. LXXIV, июль-авг., с. 211–213.
- Кіндратюк Б. Церковні дзвони й дзвоніння околиць Івано-Франківська. *Краєзнавчий збірник на пошану Богдана Гавриліва*. Івано-Франківськ 2003, с. 126–132.
21. Кіндратюк Б. Дзвонарське мистецтво Коломиїщини. *Галичина*. Івано-Франківськ 2006–2007, № 12–13, с. 313–321.
22. Кіндратюк Б. Реквізовані в Першу світову війну дзвони Перемишльської єпархії як кампанологічні джерела. *Вісник Прикарпатського університету: мистецтвознавство..* Івано-Франківськ 2012, вип. 24–25, с. 190–199.
- Кіндратюк Б. *Дзвонарська культура України* : монографія [=Історія укр. музики: Дослідження, вип. 19 / Ін-т українознав. ім. І. Крип'якевича НАН України; наук. ред. Юрій Ясіновський]. Івано-Франківськ 2012. 898 с. + CD.
- Кіндратюк Б. Дзвонарська культура в українському галицькому мудрослів'ї, згромадженому та поясненому І. Франком. *Актуальні питання культурології*. Альманах наук. тов-ва «Афіна» кафедри культурол. та музеєзнавства: наук.-метрич. зб. Рівне 2016, вип. 16, с. 10–15.
- Кіндратюк Б. Музична культура князівств Галицької та Волинської земель, королівства Русі (XII–XIV ст.): нові підходи і відомости. *Українська музика* : наук. часопис / [ред. Наталія Сиротинська]. Львів 2021, чис. 1 (39), с. 85–103.
- Кляшторна Н. *Акція-51. Останні свідки* / [передмова Олексій Юристовський, післямова Дарія Петречко]. Вінниця 2006, 232 с.
- Костик О. *Торки: село з-над Сяну* / [ред. Б. Гук]. Перемишль 2003, 155 с.
- Лакота Г. Дзвін: промова з нагоди благословення дзвона (Борин, вересень 1927 р.) // його ж. *Принагідні науки й промови*. Перемишль 1935, с. 111–117.
- Лакота Г. Дещо про дзвони. З нагоди віднови «Івана Хрестителя», князя усіх дзвонів Перемишської Єпархії. *Український Бескид* : тижневик. Перемишль 1938, числ. 37, с. 4–5.
- Лакота Г. Дві престольні церкви Перемишські. *Блаженний Григорій Лакота перемишський єпископ-помічник: зібрані іст. праці* [«Перемишська бібліотека» Перемишського відділу Об'єднання українців у Польщі / вступ Марко Мельник; уклав і підгот. до друку

Володимир Пилипович]. Перемишль 2003, с. 33–109.

Літопис руський за Іпатіївським списком / [пер. з давньорус. Л. Махновець]. Київ 1989, 591 с.

Лозовий Е. Реквізиція дзвонів у церквах та костюлах Східної Галичини в роки Першої світової війни. *Україна в минулому*: зб. ст., вип. 4. Київ–Львів 1993, с. 64–75.

Лозовський М. *Село Лази* [=Український архів», т. 51: Ярославщина]. Торонто – Нью-Йорк – Париж – Сідней 1988, 192 с.

Лужницький Л., о. *Літургіка Греко-Католицької Церкви*: у 2-х част., ч. I. Львів 1922, 127 с.

Максим'юк М. *Безцінні скарби нашого краю: пам'ятки архітектури та містобудування / Відділ культури і туризму Надвірнянської РДА, Надвірнянська міськрайон. організац. Укр. тов-ва охорони пам'яток іст. та культ. Надвірна 2006, 72 с.*

Mysterium Ssmi Eucharistiae Sacramenti cum Misticis Liturgiae Ceremoniis... [Львів 1753] (Приватний архів В. Пилиповича).

Найбільша на соборну Україну ліяря дзвонів братів Фельчинських у Калуші [Реклама]. *Голос Калуша*. Калуш 1919, 11 січ., с. 4.

O dzwonach. *Czasopismo teologiczne: Przyjaciół chrześcijańskiej prawdy*. Pszemyśl 1836.

Оляничин Д. Опис подорожі шведського посла в Україну 1656–1657 р. *Записки НТШ*, т. СLIV: Праці історико-філософичної секції / [ред. Іван Крип'якевич]. Львів 1937, с. 41–69.

Pamiętki i zabytki kultury ukraińskiej w Polsce / [zebrał, opracował i do druku podał Andrzej Saładiak / red. Przemysław Burchard, Dorota Sochacka]. Warszawa 1993, 510 s.

Петегирич В. Ремесло. *Археология Прикарпаття, Вольни и Закарпаття (раннеславянский и древнерусский периоды)* / [В. Аулих, И. Свешников, В. Цыглытьк и др.; отв. ред. А. Черныш]. Киев 1990, с. 89–93.

Пилип'юк В., Сіреджук П. *Новоселиця над Рибницею* (Нариси історії села). Львів 2006, 152 с..

Поврозник М. *Альбом українських церков Закарпаття, Лемківщини, Холмищини та Підляшшя*. Лондон 1988, 320 с.

Поновна реквізиція церковних дзвонів: Про Лист Міністерства Віросповідань і Просвіти від 29.05.1917. *Вісник Перемиської єпархії*. Перемишль 1917, № IX, 22 черв., с. 82–84.

Приватні листи XVIII ст. / [=Пам'ятки української мови] АН України, Ін-т мовознавства ім. Олександра Потебні / [підгот. до видан. Віталій Передрієнко]. Київ 1987, 174 с.

Рабій Ю. Є. *Княжий город Самбір* / [передм. Б. Рабій; вст. Р. Данчин. Львів – Самбір – Ютика 1999, 423 с.

Рибчинський М., Лисицин А. «Люча»: іст.-краєзн. нарис. Львів – Полтава 2002, 224 с.

Rokosz M. *Dzwony i wieże Wawelu*. Kraków 2006, 432 s.

Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych Krajów Słowiańskich / [red. Filip Sulimierskie, Bronisław Chłbowski, Władysław Walewski]: w 16-tu t. Warszawa 1882.

Семко С. Церковні дзвони та дзвіниці Перегінського. *Краєзнавець Прикарпаття*. Івано-Франківськ 2011, № 17, с. 45–46.

Сирохман М. *Церкви України. Закарпаття*: наук.-енцикл. видан. Львів 2000, 880 с.

Скочилас І. Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської

- уніатської митрополії. 1596–1720 роки. *Записки НТШ*, т. ССXXXVIII: Праці Історико-філософ. секції / [ред. тому Олег Купчинський]. Львів 1999, с. 46–94.
- Скочилія І. *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус*. Львів 2010, xxiv с.+ 832 с.
- Слободян В. *Церкви України. Перемишльська єпархія*. Львів 1998, 864 с.
- Справа реквізиції церковних дзвонів: Про лист Міністерства Віросповідань і Просвіти від 21.07. 1916 р. *Вісник Перемишльської єпархії*. Перемишль 1916, № IX, 18 серп., с. 53–62.
- Straty wojenne zabytkowe dzwony utracone w latach 1939–1945 w granicach Polski po 1945*, т. 1: Woj. Krakowskie i Rzeszowskie. Poznań 2000.
- Терський С. *Археологія доби Галицько-Волинської держави* [=Археологічні збірки Галичини і Волині. Вип. 1]. Львів 2002, 108 с.
- Trojanowska M. O austriackich rekwizycjach dzwonów i plaketach gipsowych ze zbiorów Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej. *Народознавчі зошити*. Львів 2003, № 1–2, с. 352–355.
- Tureczek M. *Leihglocken. Dzwony z obszaru Polski w granicach po 1945 roku przechowywane na terenie Niemiec*. Warszawa 2011, 871 s.
- Ульріх фон Вердум. Щоденник подорожі, яку я здійснив у роки 1670, 1671, 1672... через королівство Польське... / [пер. з нім. та передм. «Україна XVII ст. очима іноземця» Іван Сварник]. *Жовтень* Львів 1983, № 9, с. 84–99; № 10, с. 89–105.
- Шах С. *Між Сяном і Дунайцем. Спомин*, ч. I. Мюнхен 1960, 439 с.
- Церковні дзвони. Ювілейне видання з нагоди 120-літньої річниці заложення ліярні дзвонів Б-тів Фельчинських у Калуші і Л. Фельчинського і С-ки в Перемишлі: рекламний проспект*. Станіславів 1928 (?), 55 с.
- Церковні дзвони. Ювілейне видання з нагоди 130-літньої річниці заложення ліярні дзвонів Б-тів Фельчинських у Калуші і Л. Фельчинського і С-ки в Перемишлі: рекламний проспект*. Станіславів 1938, 48 с.
- Царик З., Царик М. *Сто втрачених дерев'яних церков Західної України*. Львів 2004, 300 с.
- Шах С. *Між Сяном і Дунайцем. Спомин*, ч. I. Мюнхен 1960, с. 177–181.
- Шептицький А. Про Церкву (Пастирський лист вірним Єпархії Львівської і Кременецької, писаний у Крехові, в неділю Закхея, в день 14 (27) січня 1901 р.). *Твори Слуги Божого митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи* (2. VIII. 1899 р. – 7. IX. 1901 р.), т. I [=Праці Українського Богословського наукового товариства, т. XV]. Торонто 1965, с. 161–162.
- Szydłowski T. *Dzwony starodawne z przed r. 1600 na obszarze b. Galicji*. Kraków 1922, 96s.
- Щапов Я. *Церковь в Древней Руси (До конца XIII в.). Русское православие: веки истории* / [науч. ред. А. Клебанов]. Москва 1989, с. 10–70.
- Ясіновський Ю. Дзвони і дзвоніння в катедрі св. Івана Хрестителя в Перемишлі на початку XIX століття. *Перемишльські Архиепархіяльні Відомості*. Перемишль 2020, чис. 28, с. 343–354.



Эвакуация колокольного фонда Беларуси в годы Первой мировой войны

Елена Шатко

Białoruska Akademia Muzyki

STRESZCZENIE

Ewakuacja białoruskich dzwonów w czasie I wojny światowej

Artykuł jako pierwszy konceptualizuje historię dziedzictwa białoruskich dzwonów w okresie I wojny światowej, śledzi fazy przemieszczania dzwonów na wschód i zachód. Ratowanie, konfiskata, reewakuacja dzwonów kościelnych podczas I wojny światowej i po jej zakończeniu są postrzegane jako etapy historycznej dewastacji dziedzictwa dzwonów białoruskich, których wskrzeszenie do poziomu z początku XX wieku jest już niemożliwe.

Słowa kluczowe: dziedzictwo dzwonów, ewakuacja dzwonów, białoruskie kościoły, dzwony, bicie dzwonów

ABSTRACT

Salvage of the bell heritage during World War I

The article for the first time ever conceptualizes the history of the Belarus bell heritage during the World War I, tracks phases of bell relocations to the east and west. Salvage, confiscation, reevacuation of the church bells during and after the World War I, are seen as phases of historic devastation of the Belarus bell heritage resurrection of which up to the level of the early XX century is already impossible.

Keywords: bell heritage, salvage, Belarusian churches, bells, bell ringing

Со времени принятия христианства на белорусских землях в 988 году колокольный звон является неотъемлемой частью богослужения. Трудно представить себе церковное богослужение и саму приходскую жизнь без звучания колоколов. В ходе своей тысячелетней истории колокола, помимо обрядовой функции, приобрели высокий духовно-символический статус, вобрали в себя народные представления о нравственных основах жизни

и патриотизме. К сожалению, в истории белорусского народа случались религиозные распри, войны и революции, в ходе которых колокола нередко становились трофеями, переливались на пушки, передавались в храмы других конфессий, экспроприировались как ценные исторические артефакты или произведения искусства. Проходило время, и в ряде случаев прихожане вновь воссоздавали свои колокольные наборы. При других же обстоятельствах белорусская культура несла невосполнимые потери от утраты колокольного фонда и, соответственно, местных традиций звона.

Одной из таких трагических страниц истории церковных колоколов стала Первая мировая война. Тяжелым испытанием прокатилась волна боевых действий по территории Беларуси. Колокола как ценные трофеи, источник цветных металлов, сырье для изготовления оружия, вывозились как на запад, так и на восток. Во избежание конфискации колоколов вражеской армией, осуществлялась предварительная эвакуация колоколов из зоны предполагаемых боевых действий. К сожалению, весьма небольшая часть эвакуированного или конфискованного возвращалась на родину.

Историкам не остается ничего другого, как по доступным архивным документам собирать разрозненные факты разорения и последующего частичного восстановления колокольного наследия Беларуси в начале XX века. Истории эвакуации и конфискации колоколов белорусских храмов посвящены отдельные публикации исследователей XX – начала XXI века М. Бренштейна¹, П. Ямского², Д. Несторова, Р. Несторова, А. Влодарека³, М. Фионика⁴, Е. Шатко⁵ и др.

Цель данной работы – дополнить известные сведения из истории эвакуации колоколов белорусских храмов в годы Первой мировой войны новыми фактами, полученными автором в ходе многолетних экспедиций по территории Беларуси, сбора архивного материала, личного общения с ведущими кампанологами мира и простыми белорусскими сельчанами

¹ М. Brensztejn, *Zarys dziejów ludwisarstwa na ziemiach b. Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Wilno : Księg. Stow. Nauczycielstwa Pol., 1924, s. 226.

² P. Jamski, *Evakuacja dzwonów polskich w głąb Rosji w czasie I wojny światowej // Odlewnictwo w Polsce: materiały z VII Ses. Nauk. z Cyklu Rzemiosło Artystyczne i Wzornictwo w Polsce*. Stow. Historyków Sztuki, Oddz. Toruński, red. K. Kluczajd, Toruń 2007, ss. 194-199.

³ P. Jamski, D. Nestorow, R. Nestorow, A. Wlodarek, *Ratownictwo dzwonów 1915–1921 [w:] Inwentaryzacja dzwonów pochodzących z dawnych ziem Rzeczypospolitej ewakuowanych przez władze rosyjskie. Materiały do dziejów ludwisarstwa*, red. M. Tureczek, Warszawa: Instytut Sztuki PAN 2016, T.1, ss. 354.

⁴ Д. Фіёнік, *Эвакуацыя царкоўнай маёмасці ў 1915 годзе і спробы яе вяртання пасля 1921 года на прыкладзе Беласточчыны // Białoruskie Zeszyty Historyczne №2/1996*, ss. 93-99.

⁵ Е. Г. Шатко, *Судьбы колоколов Беларуси в годы I мировой войны [w:] X Міжнарод. Кірыла-Мяфодзіеўск. чыт., прысвеч. Дням славянскага пісьменства і культуры : матэрыялы чытанняў (Мінск, 24–26 мая 2004 г.)*, Мінск : Бел. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў 2005. с. 167-174; Е. Г. Шатко, *К истории церковных колоколов Западной Беларуси в первой трети XX в. [w:] Навуковыя працы Беларускай дзяржаўнай акадэміі музыкі*, Вып. 15, Мінск 2007, с. 15-23.

носителями уникальных национальных традиций колокольного звона. Материалы показывают, какую важную роль выполняли колокола в церковной и повседневной жизни прихожан, какую душевную скорбь и переживания испытывали они, когда их храмы оставались «глухи и немые».

История эвакуации и реэвакуации колоколов в годы Первой мировой войны вырисовывается из материалов архивов России, Беларуси и Польши: Центрального государственного архива Московской области (ЦГАМО)⁶, Архива новых дел Варшавы (AAN)⁷, Государственного архива Брестской области (ГАБО).

Из анализа данных документов вытекает следующая периодизация процесса:

1915-1918 гг. – **эвакуация** колоколов с территорий Северо-Западного края России на восток;

март – ноябрь 1918 г., после подписания Брестского трактата о мире (3.03.1918) – **конфискация** и вывоз колоколов с оккупированных территорий Беларуси и Польши на запад – в Германию;

с марта 1921 г., после подписания Рижского соглашения о мире (18.03.1921) – **реэвакуация**, или частичное и взаимное возвращение Германией, Украиной и Россией конфискованных ценностей Польше и России.

Охарактеризуем некоторые факты каждого из периодов.

Первый период связан с эвакуацией белорусских колоколов на восток, в глубь Российской империи. В августе-сентябре 1915 г., в связи с приближением фронта боевых действий к западным границам Российской империи, была проведена крупнейшая акция по эвакуации колоколов западных губерний России (ныне территории Беларуси, Польши, Латвии и Литвы). **[рисунок 1]**

Приказом императора Николая II от 16 декабря 1914 г. была инициирована эвакуация церковной утвари, в том числе campanов, чтобы «наш враг, используя медь этих колоколов на производство снарядов, не мог убивать наших сынов, братьев и других родных»⁸. 12 августа 1915 г. распоряжением № 15812 Минской Духовной консистории подчиненным вменялось вывозить материальные ценности, среди которых под пунктом «л» значились «церковные колокола, церковная утварь из серебра и меди»⁹. В сентябре благочинные Минской епархии приступили к оповещению своих приходов о выполнении распоряжения. Благочинный 1-го округа

⁶ Акты о документах эвакуированного церковного имущества и имущества, переданного обществу верующих, и другие документы по эвакуированному имуществу.

⁷ Первоисточники хранятся в фондах AAN: «Главное ликвидационное управление в Варшаве» (далее GUL), «Главное ликвидационное управление реэвакуационной комиссии» (GUL KR), «Министерство вероисповедований и просвещения» (MWRiOP).

⁸ M. Brensztejn, *Zarys dziejów ludwisarstwa na ziemiach b. Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Wilno 1924, s. 142.

⁹ Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 126. – Оп. 1. – Д. 79. – Л. 6 об.

Игуменского уезда в письме от 6 сентября 1915 г. сообщал настоятелю Свято-Успенской церкви д. Дукора (Минский район Минской области): «Вследствие телеграммы г. начальника губернии 1915 г. за № 48581 и приказа главного начальника округа, прошу Ваше благословение снять все колокола как самостоятельной, так и приписной церковью и вывезти на ближайшую станцию железной дороги (Руденск или Пуховичи). Колокола будут отправлены в глубь Империи. Каждый должен иметь подробную опись и надпись, приделанную к колоколу, откуда взят. Снятие колоколов начать тот час по получении настоящего распоряжения. [Подпись]. Благочинный протоиерей [неразборчиво]»¹⁰.

В большинстве Православных приходов распоряжение об эвакуации было выполнено незамедлительно. Со слезами верующие снимали звоны. Внутри каждого масляной краской указывали принадлежность к храму [рисунок 2, 2а, 3, 3а]. Самые большие аккуратно спускали на лебедках, в некоторых храмах для этих целей разбирали пол в колокольне. Далее колокола грузили на телеги и доставляли на железнодорожные станции, где по расписке сдавали начальнику. Случалось, что при снятии с колоколен или перевозке campany разбивали, поэтому в ведомостях они и значатся как «бойня». Языки от больших инструментов (свыше 30 пудов) обычно оставались в храмах: верующие были убеждены в скором окончании войны и возвращении колоколов. Кроме того, транспортировать их с языками было сложно, а в документах не было указаний об их эвакуации. Многие из сохранившихся колокольных языков вместе со скобами на балках являются сегодня единственными свидетельствами о размерах и количестве колоколов, которые так и не вернулись в родные храмы.

Подробную информацию о снятии campanов с католических храмов г. Вильно привел в своей книге М. Бренштейн¹¹. В одной из глав автор указал церкви и костелы Беларуси, откуда в 1915 г. эти инструменты были вывезены в Россию, а также назвал те из них, которые удалось вернуть в 1923 г. на родину.

Из книги доктора церковной истории и иерея Гордея Щеглова «Светильник Христов» известно, что в Православной церкви д. Прилепы (Смолевичский район Минской области) «в ночь с 7 на 8 сентября 1915 года отец Иоанн Пашин¹²... упаковал церковную утварь и все иконы»¹³, прихожане

¹⁰ НИАБ. – Ф. 126. – Оп. 1. – Д. 79. – Л. 6 об. Всем учреждениям и учебным заведениям духовного ведомства, отцам благочинным, настоятелям монастырей и причтам Минской епархии.

¹¹ М. Brensztejn, *Zarys dziejów ludwisarstwa na ziemiach b. Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Wilno 1924, s. 226.

¹² Епископ Иоанн (Пашин, †1938 г.) прославлен в лике новомучеников и исповедников, в земле Российской просиявших, на Юбилейном Архиерейском соборе Русской Православной Церкви в августе 2000 г.

¹³ Г. Э. Щеглов, *Светильник Христов*, Минск 2008, с. 18.

сняли колокола. На следующий же день звоны и утварь из Смолевичей были отправлены в отдельном вагоне в г. Михайлов Рязанской губернии в местный собор для хранения.

Среди архивных материалов государственного казенного учреждения Московской области «Центральный государственный архив Московской области» обнаружены различные ведомости, акты, описи, переписка, позволившие подробнее узнать о колокольных наборах белорусских церквей, эвакуированных в Россию в 1915–1917 гг.¹⁴. Все обнаруженные документы можно разделить на две группы: 1) составленные и отправленные из Беларуси; 2) московские, касающиеся поиска белорусских колоколов.

Описи колоколов храмов г. Минска и Минской губернии свидетельствуют о внушительном количестве вывезенного. Так, из архиерейской церкви г. Минска был вывезен 1 инструмент, кафедрального собора – 11, церковью Заславля – 9, Березино – 12, из деревень Волма – 3, Пуховичи – 6, Омельно – 7, Блужа – 13, Блонь – 6, Новоселки – 9, Титва – 5, Теляки – 5, Сенница – 6, Хотлянк – 5, Толкачевичи – 4, Марьина Горка – 8, Дукора – 4 из Свято-Петро-Павловской и 3 из Свято-Успенской церковей, Дудичи – 5 и 4 из приписных к ней Сакской и 3 из Теплинской церковей, из Ляданского Благовещенского монастыря – 4. Описи с печатью храма составлены в сентябре–октябре 1915 г., копии заверены в июне–августе 1921 г. (период реэвакуации колоколов). В последних стоит печать органов советской власти¹⁵ и подписи представителей различных инстанций [рисунок 4].

Архивные материалы сохранили список 86-ти православных церквей и каплиц, в основном из Брестской области, из которых в начале войны были эвакуированы предметы религиозного культа. Учитывая, что в каждом храме находилось не менее трех колоколов, можно подсчитать, что их было вывезено около 260-и. На многие годы замолчали колокольни Столинского, Каменецкого, Малоритского, Брестского, Ивановского, Дрогичинского, Кобринского, Жабинковского, Пинского районов, деревень Мурава Пружанского района, Индура Гродненского района, Вичин Лунинецкого района, Качановичи Копыльского района, Острова Зельвенского района.

Большинство документов, в которых велся учет вывозимых в Россию церковных ценностей, составлено в сентябре–октябре 1915 г., копии заверялись в июне–августе 1921 г. (период реэвакуации). Описание колоколов в одних документах предельно лаконично: указано количество, вес в пудах и фунтах; в других отмечен завод-производитель. Например, в описи Успенского

¹⁴ Центральный государственный архив Московской области (ЦГАМО). – Ф. 66. – Оп. 18. – Д. 223. Акты о документах эвакуированного церковного имущества и имущества, переданного обществу верующих, и другие документы по эвакуированному имуществу.

¹⁵ За давностью лет многие печати уже не видны.

храма д. Блужа (Пуховичский район Минской области) указано 6 колоколов, отлитых на заводе Оловянишникова в Ярославле, четыре – Финляндского в Москве, три – Скопинского в Немирове.

В описи Свято-Успенской церкви м. Дукора (ныне деревня в Пуховичском районе Минской области) полностью цитируются надписи на колоколах на польском языке¹⁶. **[рисунок 5]**

В описи Омелянской Свято-Вознесенской церкви 4-го благочиннического округа Игуменского уезда (Червенский район) Минской епархии представляют интерес три колокола 1748–1784 гг.: это самые старые среди всех названных в описи инструментов **[рисунок 6]**. В документе зафиксированы имена и фамилии жертвователей: «Завода А. О. Ахремова весом 4 пуда 23 фунта. Въ память моей службы прихожанам Омелянской церкви отъ священника о. Георгия Гомолицкаго 1889 года» и «Завода Финляндского весом 16 пудов Жертва в Омелянскую церковь Киприана и Ольги Прищепчиков въ память рождения Государя наследника Алексия Николаевича»¹⁷.

В некоторых источниках фиксировались и звуковые характеристики. Так, в описи колоколов из храма д. Волма Игуменского уезда Минской епархии указано: «1. Самый маленький весом 20 фунтов имеет значительный процент серебра и тон соль по скрипичному ключу. 2. Средний весом 1 пуд 5 фунтов имеет тон ре по скрипичному ключу. 3. Большой весом 29 пудов имеет тон си. Все колокола были приобретены в 1854 году по записи в летописи храма, надписей на них нет» **[рисунок 7-8]**.

¹⁶ Автор данной статьи считает необходимым познакомить зарубежных читателей с некоторыми деталями профессионального мастерства колокольного литья, в которые посвящены только литейщики и кампанологи. Это необходимо во избежание несправедливых замечаний, якобы в публикациях автора «на колоколах на польском, немецком и латинском языках имеются ошибки». Литейщики с древних времен отливали колокола без титл и знаков препинаний. Случалось, что какую-то букву, цифру или весь текст вставляли в фальшколокол наоборот – текст можно было прочесть только в зеркальном отражении. Нередко пропускали буквы или ошибались в их выборе. Свидетельством этому являются многочисленные фотографии колоколов, приведенные в книгах автора. Отдельные вопросы вызывают письменные архивные документы. Следует иметь в виду, что исследователь может иметь дело с документами разной степени точности и грамотности. При составлении документов и описей, в которых фиксировались надписи на колоколах в церквях и костелах в 1915 г., в ряде случаев текст переписывался в точности так, как отливали литейщики, т.е. без знаков препинания, титл. В других же случаях при переписке в текстах на русском, польском, латинском и немецком языках могли быть непреднамеренно сделаны орфографические ошибки, ибо они делались некомпетентными лицами в отличие от польской комиссии, работавшей в Москве по описанию колоколов. В условиях военного времени никто не придавал этому значения. Во всех своих монографиях и публикациях автор Е. Г. Шатько приводит эти надписи без исправлений согласно первоисточнику.

¹⁷ Все копии представленных документов приведены в книге автора в Приложении А – Архивные материалы, с. 177- 277 [w:] *Колокола и колокольные звоны православных храмов западных регионов Беларуси: история и современность*, Белосток : Orthdruk 2014, 294 с., 90 цв., илл. + DVD.

«Партитурное» слышание звона отличало составителя описи Пуховичской церкви Игуменского уезда Минской епархии: «Большой колокол очень звучный – 30 пудов; средний колокол, тенор – 15 пудов; средний колокол, баритон – 10 пудов; малый колокол, дискант – 5 пудов; малый колокол, II дискант – 3 пуда; малый колокол, звучный – 2 пуда». [рисунок 9] В том же документе Свято-Троицкой церкви с. Блонь (Пуховичский район Минской области) имеется примечание: «Все колокола медные, внутри каждого колокола к ушку прикреплен деревянная дощечка на проволоке с обозначением церкви». В примечании к описи № 3 Минской архиерейской церкви отмечено: «...остальные семь колоколов с той же церкви, весом около ста пудов не сняты, ввиду запрета Его Высокопреосвященства Епископа Минского и Туровского». [рисунок 10]

Эвакуированные колокола предоставлялись новостроящимся церквям российской глубинки во временное пользование. Так, газета «Томские епархиальные ведомости» за 1916 г. опубликовала указ императора правящему архиерею Томскому и Алтайскому от 8 июня 1916 г. о распоряжении эвакуированными колоколами, остающимися без употребления: «В настоящее время вследствие недостатка металла не представляется возможным заказать колокола даже при наличии денежных средств... как сообщает Министерство путей сообщения [колокола] остаются на складах и платформах без употребления. Церковный Синод, имея в том же виду, что указанные предметы составляют неотъемлемую церковную собственность прихода, определяет: 1) чтобы в каждом конкретном случае было сделано через подлежащее епархиальное начальство сношение с собственником тех предметов о согласии на временное пользование; 2) чтобы доставка в обратное по первому требованию возвращение их было производимо за счет церкви, кои пожелают воспользоваться вышеуказанными предметами; 3) чтобы в случае порчи полученных на временное пользование предметов причиненный ущерб был возвращен их собственникам полностью»¹⁸. Можно полагать, что в условиях военного времени ни один из этих пунктов не мог быть выполнен.

В летописи Браславской Свято-Успенской церкви записано, что «все колокола довоенного времени эвакуированы 4 сентября 1915 г. в Россию по требованию военных властей и там погибли во время революции»¹⁹. Всего

¹⁸ Указ Его Императорского Величества Самодержца Всероссийского из Святейшего Правительствующего Синода Преосвященному Анатолию Архиерею Томскому и Алтайскому от 8 июня 1916 г. за № 24 о предоставлении новостроящимся церквям во временное пользование колоколов и других предметов церковного обихода из церквей эвакуированных местностей // Томские епархиальные ведомости № 13/1916, с. 368–369.

¹⁹ Летопись Свято-Успенской церкви // Архив Свято-Успенской церкви г. Браслава Витебской области. – Л. 4.

их было пять. В 1926 г. прихожане собрали средства, отправили надежных людей в Варшаву, где те на складе эвакуированных колоколов приобрели для храма два звона весом 2 пуда 30 фунтов и 4 пуда.

Брестское староство в подтверждении, направленном в епархиальное управление города Варшавы 20.05.1924 г. в ответ на запрос, что у них было вывезено русскими или немцами в 1915 году, отмечало, что «костел города Бреста не имеет ни одного колокола кроме маленькой сигнатурки (небольшой сигнальный колокольчик). Все колокола были вывезены в 1915 г. по распоряжению царских властей в Россию»²⁰.

Некоторые православные приходы в неразберихе военного времени не успели эвакуировать колокола. Отдельные храмы поступали по своему усмотрению и предпочитали спрятать колокола. Богослужбные инструменты опускали в реки, озера, закапывали в землю²¹. Так, в 1915 г. в д. Марково (Молодечненский район Минской области) все шесть колоколов прихожане «похоронили» возле храма. Война закончилась, территория стала принадлежать Польскому государству. Верующие вернули свои святыни на колокольни и до сего дня используют их в службе. Прихожане храма Успения Пресвятой Богородицы сохранили полный набор колоколов, в том числе 120-пудовый великан, отлитый на заводе Финляндского в Москве. По словам местного жителя Николая Ивановича Латышонка, в Шарковщине прихожане сняли и закопали колокол возле речки²². Так же поступили верующие деревень Житлин (Ивановский район Брестской области), Хотыничичи (Ганцевичский район Брестской области), Воловель (Дрогичинский район Брестской области), гор. поселка Браслав, деревень Марково Молодечненского района, и др. Спрятанные колокола до сего дня ищут и находят²³. К примеру, в начале XXI в. обнаружены колокола Православной церкви г. Мяделя Минской области, костела д. Забрэзье Воложинского района Минской области, д. Луково Малоритского района Брестской области и др.

Второй период – конфискация и вывоз белорусских колоколов в Германию. Колокола, которые не успели спрятать или эвакуировать, изымались немцами. Уже в апреле 1918 г. свои колокола потеряли костелы

²⁰ Циркуляры Полесского Воеводского управления и переписка с ним о передаче зданий православных церквей католикам // Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Фонд 2. – Оп. 1.– Д. 319. – Л. 35.

²¹ Часть интервью с информантами опубликована в книге автора: *Колокольный звон Белой Руси: тысячелетие традиции* / Монография [дизайн А. П. Маковцова], Минск: Братство в честь святого Архистратига Михаила: Медиал, 2015. – 461, [1], СХLIV с. : ил., карты, фот. цв., факс. + 2 DVD. – Библиогр.: с. 238-263. – Имен. указ.: с. 451-457.

²² Записано в 2005 г. от Николая Ивановича Латышонка, 1931 г. р., в г. п. Шарковщина Витебской области.

²³ Всего за период экспедиций 2003-2012 гг. автор записала интервью от 1847 информантов по заранее составленной анкете из 22 вопросов.

Гродно и Лиды. Их изъятие продолжалось до ноября 1918 г., когда международное положение Германии ухудшилось и территория Беларуси была освобождена [рисунок 11-12].

В начале Первой мировой войны жители д. Кривошин Ляховичского района Брестской области, по рассказам местного жителя Олега Ивановича Герасимовича, колокола «сняли и закопали на территории храма, а немцы устроили возле храма кладбище для своих солдат и наткнулись на колокола, выкопали их и увезли в 1915 г., поэтому висят у нас рельсы»²⁴. Мария Иосифовна Корниенко из д. Горка Дятловского района Гродненской области вспоминала: «Мама рассказвала, што быў у нас добры гучны калакол, ды немцы ў царскую вайну знялі яго, відзіма, на свае нужды»²⁵.

Иерей Александр²⁶, который все годы войны вел «Повременную церковно-приходскую летопись Нарочской Свято-Ильинской церкви» (Вилейский район Минской области), писал: «1918 г. Неприятель снял и увез все колокола весом в 15 пудов, и причту с трудом удалось выпросить два небольших колокола весом два пуда...»²⁷.

Следует полагать, что не лучше обстояло дело и с колоколами костелов, причем как белорусских, так и польских, оказавшихся на оккупированной немцами территории. Осенью 1923 г. ксендз Войтех Корнаус от имени прихожан местечка Радлова писал на имя Президента реэвакуационной комиссии в Варшаве: «... В 1915 г. нас постигло великое несчастье. Из семи деревень – две уничтожены полностью, а остальные подверглись опустошению. Костел – сердце Тарновского прихода был сожжен, а колокола забрали немцы. С помощью Божией трудом прихожан мы отстроили костел, но отлить новые колокола нет средств. Уже 8 лет у нас глухо и скорбно, потому что нет колоколов ... От имени бедных прихожан обращаемся с большой просьбой: ... получить какой-нибудь колокол из государственных складов. Как бы весь приход радовался тому колоколу, как бы мы складывали руки и молились за пана Президента!...»²⁸. [Рисунок 12 а]

28 марта 1922 г. настоятель Бернардинского костела города Гродно писал: «... костел и его постройки очень пострадали от большевиков в 1920 г., требуют ремонта и больших пожертвований, которых у нас нет. Из двух

²⁴ Записано в 2006 г. от Олега Ивановича Герасимовича, 1928 г. р., в д. Кривошин Ляховичского района Брестской области.

²⁵ Записано в 2006 г. от Марии Иосифовны Корниенко, 1932 г. р., в д. Горка Дятловского района Гродненской области.

²⁶ Фамилия настоятеля не известна.

²⁷ *Повременная церковно-приходская летопись Нарочской Свято-Ильинской церкви Вилейского района Минской области 1885–1938 гг.* // Архив Свято-Ильинской церкви д. Нарочь Вилейского района Минской области. – С. 14–17.

²⁸ MWR i OP // Arshiw Akt Nowyh w Warszawie (AAN). – Sign. 7086. – S. 24. Документ составлен на польском языке.

забранных немцами 15 апреля 1918 г. колоколов один – уничтожен, второй находится в Варшаве. Денег на покрытие расходов костел не имеет» (Печати и подписи Гродненского декана, настоятеля и старосты костела)²⁹. В деле имелось подтверждение настоятеля этого костела от 28 марта 1922 г., что «15.04.1918 г. немецкие оккупанты забрали... два колокола в город Эссен. Один, весом 276 кг, во время снятия упал и разбился на 8 частей, второй, весом 370 кг, остался целым. Этот колокол был отлит на пожертвования ксендза Томаша Долинского в 1905 г. в литейне Владковского в Венгрове и имеет изображение Божией Матерью Ченстоховской, сейчас находится в Варшаве»³⁰.

Восстановление более полной картины экспроприации колоколов немцами невозможно, однако возможно оценить объем проблемы косвенным образом – путем изучения документов периода их реэвакуации.

Третий период. Как известно, по Рижскому договору в состав Польши вошли западные земли Беларуси, то есть территории нынешней Брестской, Гродненской, части Минской областей (без Минска). На основании Рижского договора Россия и Украина были обязаны вернуть Речи Посполитой добровольно или принудительно эвакуированное имущество, включавшее архивы, библиотеки, предметы искусства и старины, колокола, предметы религиозного культа всех вероисповеданий и многое другое, изъятое с 1 января 1772 г. до 1915 г. Возвращать изъятые трофеи была вынуждена и Германия.

На территории Западной Белоруссии были созданы три епархии – Виленская, Гродненская и Полесская. По отношению к Православному духовенству польские власти «с одной стороны, стремились оказать материальную помощь в виде денежных выплат, с другой... проводили в жизнь политику перетягивания на свою сторону православного священства, конечной целью которой была полонизация Православной церкви»³¹. В такой непростой обстановке осуществлялся процесс возврата колоколов из Москвы в Варшаву.

По договоренности с Польшей, уже в 1920 г. Германия начала возвращать вывезенные ценности и в их числе колокола. В архивном документе указывается, что «22.12.1920 г. от «Metall Freuhand A. G.» из Гамбурга прибыли на склад в Варшаву колокола. На них имеются надписи на латинском, польском, церковнославянском и даже литовском языках»³². В этом же году прибыли колокола из Франкфурта-на-Майне. В сохранившейся польской газете того времени сообщалось (название газеты неизвестно), что «в Варшаву прибыла

²⁹ GUL KR // AAN. – Sign. 132. – S. 236.

³⁰ GUL KR // AAN. – Sign. 132. – S. 239.

³¹ Н.И. Дорош, *Православный Гродно : сборник очерков, фотографий, воспоминаний, духовного наследия, архивных документов об истории Гродненской епархии*, Гродно 2000, с. 128.

³² GUL KR // AAN. – Sign. 132. – S. 311.

партия звонов, вывезенных во время оккупации немецкими властями, 62 звона находится на складе реэвакуационной комиссии по ул. Ясной 8. Все они будут возвращены храмам после предоставления определенных документов делегатами от храмов»³³.

Вопросом возврата колоколов занимались две комиссии: специальная и реэвакуационная, подчинявшиеся Министерству вероисповедования и просвещения в Варшаве. В обязанности специальной комиссии входила оценка и подсчет вывезенных колоколов со всей территории Польши (работала в Варшаве и Москве с 1917 по 1921 гг.). Президент польской делегации в Москве утвердил инструкцию по вопросу реэвакуированных колоколов. Необходимо было определить стоимость каждого колокола в польских марках по ценам первой половины 1914 г. Собственники колоколов (костелы, церкви) должны были внести 7, 5% от стоимости каждого колокола на счет государственной казны; 2, 5 % – за возврат стоимости перевозок, погрузок и разгрузок от границы; 5 % – на расходы канцелярии, складирование, охрану колоколов и вместе с тем как фонд помощи для тех костелов и церквей, которые находятся в тяжелом материальном положении и не могут оплатить расходов по реэвакуации. По выполнении этих формальностей составлялся протокол в 3-х экземплярах, в котором описывался вес, стоимость колокола, внесенная сумма, фамилия собственника, № колокола в акте и подписи сторон. Действия каждой из сторон были подробно описаны на 3-х листах документа³⁴.

Реэвакуационная комиссия, организованная в Варшаве, собирала информацию о вывезенных колоколах, информировала Консистории и приходы о прибытии этих инструментов на склады, взимала определенную плату, в некоторых случаях снижая ее, осуществляла их выдачу делегатам от храмов.

В 1921 г. директор этой комиссии в Варшаве неоднократно обращался в Консистории всех существующих религиозных организаций с просьбой составить и выслать подтверждения о том, какое имущество и колокола были вывезены русскими и немцами в 1915 г. из культовых учреждений (с указанием года изготовления колокола, веса, места и мастера, выполнившего отливку, размеров и других отличий). Если не имелось письменных подтверждений о приобретении колоколов, допускались подтверждения не менее двух свидетелей-прихожан. Многие храмы были разрушены или пострадали во время оккупации и войны, церковные документы погибли в огне. На запросы поступали ответы, что «местная церковь разрушена, поп умер во время войны, и были ли вывезены какие-либо вещи в Россию неизвестно»³⁵.

³³ GUL KR // AAN. – Sign. 132. – S. 165.

³⁴ MWRiOP // AAN. – Sign. 1389. – S. 42-44.

³⁵ MWRiOP // AAN. – Sign. 1223. – S. 173.

Митрополит Варшавский и Волынский и всея Православной Польши Дионисий дважды обращался с письмом к министру вероисповеданий и общественного просвещения Польши по вопросу возврата колоколов из России. В первом письме, датированном 12 декабря 1923 г., он писал: «В настоящее время колокола возвращены только действующим и открытым православным церквям, но остались колокола, принадлежащие разрушенным и закрытым. Их принадлежность не известна... прошу, чтобы все колокола православных церквей, не возвращенные своим владельцам, были отданы в мое распоряжение с целью распределения по разным православным святыням»³⁶. Во втором письме, от 23 сентября 1925 г., митрополит сообщал, что «очень часто колокола (резвакуированные из России и принадлежащие православным храмам Польши. – *Е. Ш.*) продавали церквям других конфессий»³⁷, и просил оставшиеся колокола разрешить ему самому распределять между церковными приходами, гарантируя своевременную оплату. [рисунок 15]

30 января 1926 г. директор представительства польских делегаций (специальной и резвакуационной) З. Шимковский сообщал в Министерство вероисповеданий и общественного просвещения по этому вопросу, что «1) именные колокола возвращаются владельцам; 2) колокола закрытых церквей возвращаются тем храмам, которые получают разрешение Митрополита; 3) православные приходы имеют одинаковые права с другими приходами при распределении безымянных колоколов, выполненных в готическом, романском и византийском стилях... имеется много православных церквей, которые могли год назад забрать свои колокола, но до сего времени не ответили. Необходимо обязать их сделать это, либо самой епархии распределить их между нуждающимися храмами при условии внесения оплаты»³⁸. Но так ли это было на самом деле? Ответственным за выдачу резвакуированных колоколов, был назначен ксендз Павловский из костела Святого Станислава в Варшаве. 1 мая 1922 г. он информировал в письме римо-католическое епархиальное управление в Вильно: «в Варшаве находятся колокола из костелов городов Свирь Мядельского района весом 267 кг (под №1119), Дрогичина Брестской области весом 210 кг (под №1182), заинтересованные делегаты от храмов могут получить свои колокола при наличии письма от ксендза настоятеля своего костела. Резвакуационная комиссия собирает 170 польских марок за килограмм каждого колокола»³⁹.

По решению комиссии от оплаты освобождались только гарнизонные

³⁶ MWRiOP // AAN. – Sign. 1223. – S. 191.

³⁷ MWRiOP // AAN. – Sign. 1223. – S. 200.

³⁸ Эти сведения автор приводит в своей монографии *Колокольный звон Белой Руси*.

³⁹ GUL // AAN. – Sign. 134. – S. 48.

церкви. В отдельных случаях эта комиссия снижала стоимость оплаты. Ответственный за выдачу колоколов – настоятель костела Святого Станислава в Варшаве 4 мая 1922 г. сообщал в реэвакуационную комиссию: «...костел города Новогрудка находится в тяжелом материальном положении и не имеет средств оплаты стоимости реэвакуации колокола»⁴⁰. В результате, «колокол весом 572 кг (под № 1141) был «выдан с оплатой 1% от суммы вместо обыкновенных 10% по предоставленному костелом города Новогрудка свидетельству от 5 июля 1922 г., оплата составила 54 913 польских марок»⁴¹.

Вскоре Гродненский костел стал обладателем целых четырех звонов из Германии. В списке святынь, выданных со «складов Липских», значились следующие колокола: первый под № 1139 весом 364 кг и с надписью «1905 г. przelany staraniem ks. Dolińskiego» (перелитый старанием ксендза Долинского в 1905 г.), отлитый мастером Владковским из Венгрова (ПП); второй под № 1140 весом 475 кг и с надписью «Ofiara Gabrjeli z Imiastowskich Konstantowej Skirmuntowej 1913 г.», (пожертвован Габриэлью из рода Стовских женой Константина Скирмунтового 1913 г.) отлитый мастером С. Черневичем в Пустельнике⁴², третий под № 1141 весом 572 кг и с надписью «S-ty Augustyn r. 1885» (Святой Августин 1885 г.), отлитый Зволинским в Варшаве; четвертый под № 1142 весом 445 кг и с частично читаемой надписью «... A. D. 1905»⁴³. Костел города Лида, также получил четыре колокола: первый под № 1110 весом 340 кг и с надписью «Władysław Hularewicz strażnik Lidski» (Сторож из Лиды Владислав Хуларевич); второй под № 1111 весом 568 кг и с надписью «Sebastjan», «Fundatorzy Jakób i Monika Witkońscy r. 1900» (Себастьян – имя колокола, жертвователи Яков и Моника Витконские 1900 г.), оба колокола отлил мастер Зволинский из Варшавы; третий под № 1112 весом 561 кг и с надписью «A. 1885»; четвертый под № 1113 весом 136 кг с частично сохранившейся надписью «A. D. 1906 imie moje Jan» (1906 г. имя мое Ян) с указанием фамилии мастера Владковского из Венгрова.

Польские ученые понимали, что большая часть уникальных колоколов погибла. Тем более было необходимо изучить и описать все сохранившиеся памятники колокольного литья, чтобы по возможности возродить их производство. В письме от 4.05. 1923 г. директор государственной комиссии в Варшаве сообщал в отдел искусства Министерства вероисповедований и просвещения о том, что «необходимо возложить контроль за регистрацией и выдачей колоколов на государственную комиссию, утвержденную Министром А. Ольшевским. Все прибывшие колокола необходимо разделить

⁴⁰ GUL KR // AAN. – Sign. 133. – S. 40.

⁴¹ GUL KR // AAN. – Sign. 133. – S. 42.

⁴² Brensztejn, M. Zarys dziejów ludwisarstwa na ziemiach b. Wielkiego Księstwa Litewskiego. – Wilno : Księg. Stow. Nauczycielstwa Pol., 1924.

⁴³ Там же, S. 162.

на исторические, т. е. отлитые до 1850 г., и не представляющие интерес для науки (с 1850 по 1914 гг.). Исторические колокола необходимо детально изучить, описать размеры, сделать копии надписей и рисунков орнаментов, из разбитых сделать копии фрагментов»⁴⁴. Этим же числом директор информировал Президента польской делегации в Москве и Министерство вероисповеданий и просвещения в Варшаве о том, что «из 1830 возвращенных колоколов только 476 отлиты в 1850 – 1914 гг. и, согласно инструкции, исторические колокола предоставлены для научного изучения и описания»⁴⁵. В связи с этой работой колокола, не представлявшие ценности, отмечались буквой «а» и выдавались в первую очередь.

Аналогичные комиссии работали и в России. Так, в 1919 г. вернулись родные звоны и в Прилепский приход в честь св. вмч. Георгия (ныне в Смолевичском районе Минской области), вывезенные в Рязанскую губернию: «К 20 апреля (по новому стилю) к празднику Пасхи повесили возвращенные колокола и после почти четырехлетнего перерыва над Прилепами раздался колокольный звон, вызвавший у всех огромную радость»⁴⁶.

4 мая 1921 г. газета «Звезда» в статье «На Красной улице колокола вернули» сообщала, что в Минск прибыло две платформы колоколов церквей и костелов. Накануне Пасхи Христовой в церкви на Красной улице их «поднимали специальными канатами и устанавливали на колокольне»⁴⁷.

Представитель от Минской епархии Иван Макарович Евсюгин летом 1921 г. смог разыскать, получить и вывезти из храмов Московской области 127 колоколов, принадлежащих белорусским храмам. 27 июля 1921 г. ему был выдан разрешительный документ следующего содержания: «Полномочное представительство Белорусской ССР в РСФСР по поручению правительства Беларуси настоящим просит удовлетворить ходатайство представителей религиозных обществ Беларуси о возврате колоколов церквей: Замосточье, Заславль, Минского Кафедрального Собора, Минской Архиерейской церкви, Дудичи, Осаки, Теплино, Теляки, Белоручье, Копыль, Волма, Блужа, Ляданский монастырь, Березино, Сенница, Блонь, Пуховичи, Марьяна Горка, Новоселки, Омелянск, Песочня, Дукора, Цитва и церковных вещей Сенницкой и Березинской церквей, а также сделать распоряжение о выдаче их уполномоченному гражданину города Минска Ивану Макаровичу Евсютину нарядом на три вагона и предоставлении необходимых перевозочных средств и рабочей силы для погрузки и отправки церковного имущества в Минск на

⁴⁴ MWRiOP // AAN. – Sign. 7086. – S. 27.

⁴⁵ *Отчеты благочинных Полесской епархии о состоянии благочиннических округов за 1925 г.* // Государственный архив Брестской области (ГАБО). – Ф. 2059. – Оп. 1. – Д. 2900. – Л. 17.

⁴⁶ Г. Э. Щеглов, *Светильник Христов*, Минск 2008, с. 43.

⁴⁷ *На Красной улице колокола вернули* // *Звезда* от 4 мая/1921, с. 3.

адрес транспортного отдела С. Н. Х. Беларуси»⁴⁸. [рисунок 16-17] В результате 5 августа 1921 г. свершилась долгожданная передача по акту: «...сотрудник церковного отделения административного отдела управления Московского Совета рабочих и крестьянских депутатов Д. Александров, прибыв в Единоверческий монастырь, что в Рогожской по Владимирскому шоссе, выдал представителю от Беларуси И. М. Евсютину 129 колоколов весом всего 368 п., эвакуированных из Беларуси, для направления в г. Минск в адрес транспортного отдела С. Н. Х. Беларуси»⁴⁹.

С мая по август 1921 г. православные общины Беларуси, встревоженные вестью о выдаче колоколов в другие храмы России, направляют заявления, прошения, приговоры в отдел утилизации бесхозяйственного имущества г. Москвы, в организационно-учетное отделение юридического отдела Московского Совета рабочих и крестьянских депутатов и другие инстанции г. Москвы с требованием возвратить свое достояние. Под давлением церковных приходов Беларуси Совет труда и обороны г. Москвы издал указ о реэвакуации колоколов. 9 июля 1921 г. газета «Экономическая жизнь» сообщила, что «возврат колоколов, эвакуированных во время войны из пограничных местностей, будет производиться в течение 2-х месяцев, с 15 июля по 15 сентября»⁵⁰. Для получения своих колоколов религиозные общины должны были представить документ: счета завода, изготовившего колокол, накладную, акт приемки колокола приходом, документы об эвакуации.

Трудности возврата колоколов на родину объяснялись как утратой документов в военное и революционное время, так и бюрократизмом советских властей, которые для решения вопроса по колоколам требовали различные письменные подтверждения. Советской власти не хотелось бесплатно расставаться с ценностями, ранее принадлежавшими церквям Беларуси, а теперь национализированными. На прошение в «Продрасмет» о выдаче семи единиц мелких колоколов общим весом в 70 пудов от 4 апреля 1921 г. лишь 18 мая Н. Ежов дал ответ: «Колокола выдаются только в обмен на продукты по ценам I половины 1914 года»⁵¹ [рисунок 18].

Когда верующие оставили надежду на возвращение своих святынь, то единственной возможностью пополнения фондов колоколов стало их приобретение у польских и украинских производителей. Все колоколотейные заводы России, которые являлись основными поставщиками этих инструментов в Беларусь, после революции 1917 г.

⁴⁸ ЦГАМО. – Ф. 66. – Оп. 18. – Д. 223. – Л. 248, 248 об.

⁴⁹ ЦГАМО. – Ф. 66. – Оп. 18. – Д. 223. – Л. 270.

⁵⁰ ЦГАМО. – Ф. 66. – Оп. 18. – Д. 223. – Л. 116.

⁵¹ ЦГАМО. – Ф. 66. – Оп. 18. – Д. 223. – Л. 228.

постепенно были закрыты. По сохранившимся до нашего времени колоколам 1928-1939 годов, известно, что их отливали в городах Перемышле (РП) и Калуше (сейчас Украина) на заводах братьев Фельчинских; Венгрове (РП) – у мастеров Дорожинского и Крушевского; Тернополе (сейчас – Украина) – у братьев Свидинских, а приобрести их можно было даже в Полесском епархиальном складе. В книге, изданной братьями Фельчинскими⁵², сообщалось, что в 1936-1937 годах изготовлены колокола для городов: Воложина весом 344 кг тоном “Н”, Пинска – 3 колокола весом 2006 кг, заказанные по тонам b-des-fis, Бреста – 1 колокол – 250 кг– cis, Ганцевич – 1 колокол – 504 кг – а.

В ряде храмов колокола приобретались на средства белорусских эмигрантов, присылавших пожертвования.

Следует резюмировать, что значительная часть кампанов не вернулась в свои церкви. Часть эвакуированных кампанов была отправлена в Музейный фонд РСФСР. В список колоколов, отобранных отделом по делам музеев как ценных в историческом отношении попали 65 колоколов из Спасо-Андроньевского, Сретенского, Всехсвятского, Единоверческого, Скорбященского монастырей и электролитейного завода с надписями на немецком, польском и латинском языках. Самыми старинными в списке оказались колокола 1516 и 1518 гг. с указанием веса – 30 пудов – и надписью: «Christus est fortis vanit in pace et Deo homo factus est meeseexvia» («Христос крепкий приходит в мир и Бог стал человеком»). В документе значилось еще пять колоколов, отлитых до 1600 г., 28 – до 1700 г. Самый тяжелый инструмент 1641 г. изготовления весил 40 пудов. Два колокола весом 2 и 1 пуд были отлиты в Беларуси, о чем свидетельствовали надписи: «Robion w Mohilowie roku Panskiego 1651», «Gloria in exsielsis Deo Wasil Skorobohaty 1690» («Слава в Вышних Богу, Василий Skorobohaty»)⁵³.

В нашей теме можно выделить еще один период – **четвертый**, – в ходе которого колокола белорусских храмов «переселялись» и продолжали свое служение в российских и польских церквях. По сведениям известного польского музыковеда и органолога доктора искусствоведения Е. Голоса, в «1930-е годы колокола белорусских Православных храмов передавались в костелы Польши из-за закрытия и разрушения в годы войны некоторых церквей, захвата их католиками, материальных проблем в приходах»⁵⁴. 22 апреля 1920 г. с центрального вещевого склада Главного санитарного управления в церковь во имя свт. Николая на Владимирском шоссе были

⁵² *Dzwony kościelne: największe w kraju odlewnie dzwonów Braci Felczyńskich w Katuszu [i] L. Felczyńskiego i S-ki w Przemyślu, Małopolska : jubileuszowe wyd. z okazji 130-letniej rocz. założenia firmy 1808-1938, Katusz 1939, s. 15.*

⁵³ ЦГАМО. – Ф. 66. – Оп. 18. – Д. 223. – Л. 285-288.

⁵⁴ Записано в 2005 г. от польского исследователя, доктора наук Ежи Голоса, 1929 г. р., в г. Варшаве.

переданы 74 предмета из эвакуированного имущества Православных храмов Западного края. 17 октября 1921 г. из Чудова монастыря выдано имущество для церкви Преображения Господня с. Корнево Ухтомской волости Московского уезда.

Находка в 2012 г. одного колокола польского мастера Андрея Владковского (1817) в д. Ложок Искитимского района Новосибирской области подтвердила факт того, что богослужебные инструменты из Беларуси в ходе эвакуации нашли себе применение далеко от дома. Кампаны этого мастера сохранены и используются в звоне в ряде храмов западных регионов Беларуси и в наши дни.

Имели место и обратные случаи. Так, Полянская церковь Пережирской волости Игуменского уезда Минской губернии в июне 1921 г. получила семь колоколов общим весом 26 пудов 20 фунтов из Единоверческого монастыря, отправленных со станции Руденск в сентябре 1915 г., восемь колоколов весом 31 пуд 20 фунтов отпущены для Николаевской и три колокола весом 14 пудов 20 фунтов для Лешнинской церквей той же волости, 10 колоколов общим весом 41 пуд – для Гребенской церкви Дудичской волости Игуменского уезда Минской губернии. Таким образом, колокола продавались для церквей России и выдавались отдельным доверенным представителям для возврата в Беларусь.

Конечно, практика «переселения» колоколов лучше, чем их переплавка, однако она усложняет поиск национального наследия и чаще приводит к полной утере памятника для белорусской истории.

Заключение. В начале XX века белорусские храмы обладали уникальными колокольными наборами. [рисунок 19] Первая мировая война нанесла непоправимый урон белорусскому колокольному фонду. Значительная часть колоколов Беларуси была вывезена в Россию и Германию, и лишь небольшая возвращена в страну. В свои родные места попали вообще единичные инструменты. Многие церковные приходы Беларуси навсегда утратили свои богослужебные раритеты, представлявшие материальную и духовную ценность народа. Вместе с колоколами в этих храмах исчезло и традиционное искусство звона.

Следует отметить, что в целом колокольный фонд лучше соранился на территории Западной Беларуси, которая в ходе политических переделов этнической территории Беларуси в 1921-1939 гг. отходила Польше. [рисунок 20] Уже 29 октября 1939 г. советская власть объявила на объединенной территории о национализации церковной собственности, запрете на преподавание в школах Закона Божия и издательскую деятельность епархий, ограничение колокольного звона. К этому моменту в восточной части Беларуси колокола уже были практически уничтожены, причем не столько в

ходе военных действий, сколько в ходе атеистической кампании, начавшейся сразу после 1917 года и увенчавшейся в 1961 году полным запретом богослужебной деятельности на территории СССР.

В послевоенные годы население западных районов Беларуси, вошедших в состав Польши, стремилось восстановить свой привычный жизненный уклад, поэтому прихожане вели борьбу за возвращение церковных инструментов на родину. В 1926 г. в Западной Беларуси начался духовный подъем, выразившийся в строительстве новых храмов, организации певческих псаломщицких курсов, приобретении колоколов польского и украинского производства. Почти все инструменты, отлитые с 1927 по 1939 гг., сохранились до наших дней, благодаря чему удалось сохранить традицию колокольного звона в западной части Беларуси⁵⁵. Однако и на западе Беларуси фонд колоколов восполнился лишь частично. Восстановить же в полном объеме довоенное состояние колокольного фонда белорусских храмов не представляется возможным.

Bibliografia

Архивы

Летопись Свято-Успенской церкви // Архив Свято-Успенской церкви г. Браслава Витебской области. – Л. 4.

На Красной улице колокола вернули // *Звезда* от 4 мая/1921.

Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). – Ф. 126. – Оп. 1. – Д. 79. – Л. 6 об. Всем учреждениям и учебным заведениям духовного ведомства, отцам благочинным, настоятелям монастырей и причтам Минской епархии.

Повременная церковно-приходская летопись Нарочской Свято-Ильинской церкви Вилейского района Минской области 1885–1938 гг. // Архив Свято-Ильинской церкви д. Нарочь Вилейского района Минской области. – С. 14–17.

Указ Его Императорского Величества Самодержца Всероссийского из Святейшего Правительствующего Синода Преосвященному Анатолию Архиепископу Томскому и Алтайскому от 8 июня 1916 г. за № 24 о предоставлении новостроящимся церквям во временное пользование колоколов и других предметов церковного обихода из церквей эвакуированных местностей // *Томские епархиальные ведомости* № 13/1916, с. 368–369.

Центральный Государственный архив Московской области (ЦГАМО). – Ф. 66. – Оп. 18. – Д. 223. Акты о документах эвакуированного церковного имущества и имущества, переданного обществам верующих, и другие документы по эвакуированному имуществу.

Циркуляры Полесского Воеводского управления и переписка с ним о передаче зданий православных церквей католикам // Государственный архив Брестской области

⁵⁵ Об этом подробнее в книге автора: *Колокольный звон – душа народа / Монография / Е. Г. Шатько. – Минск : Беларусь, 2017. – 309 с.*

(ГАБО). – Фонд 2. – Оп. 1.– Д. 319. – Л. 35.

Arshiw Akt Nowych w Warszawie (AAN). – MWR i OP. – Sign. 1223.

Główny Urząd Likwidacyjny w Warszawie (GUL) // Arshiw Akt Nowych w Warszawie (AAN). – Sign. 134.

GUL KR (Główny Urząd Likwidacyjny Komisja Reewakacyjna) // AAN.– Sign. 132, 133.

MWRiOP (Ministerstwo Wyznan Religijnych i Oświecenia Publicznego) // AAN. – Sign. 1389, 7086.

Литература:

Дорош Н.И., *Православный Гродно: сб. очерков, фотографий, воспоминаний, духов. наследия, архив. док. об истории Гродн. епархии*, Гродно 2000.

Фіёнік Д., *Эвакуацыя царкоўнай маёмасці ў 1915 годзе і спробы яе вяртання пасля 1921 года на прыкладзе Беластоцчыны* // *Biatoruskie Zeszyty Historyczne* №2/1996, s. 93-99.

Шатько Е. Г., *Колокола и колокольные звоны православных храмов западных регионов Беларуси: история и современность*, Белосток : Orthdruk 2014.

Шатько Е.Г., *Колокольный звон Белой Руси: тысячелетие традиции*, Минск 2015.

Шатько Е.Г., *Колокольный звон – душа народа*, Минск 2017.

Щеглов Г. Э., *Светильник Христов*, Минск 2008.

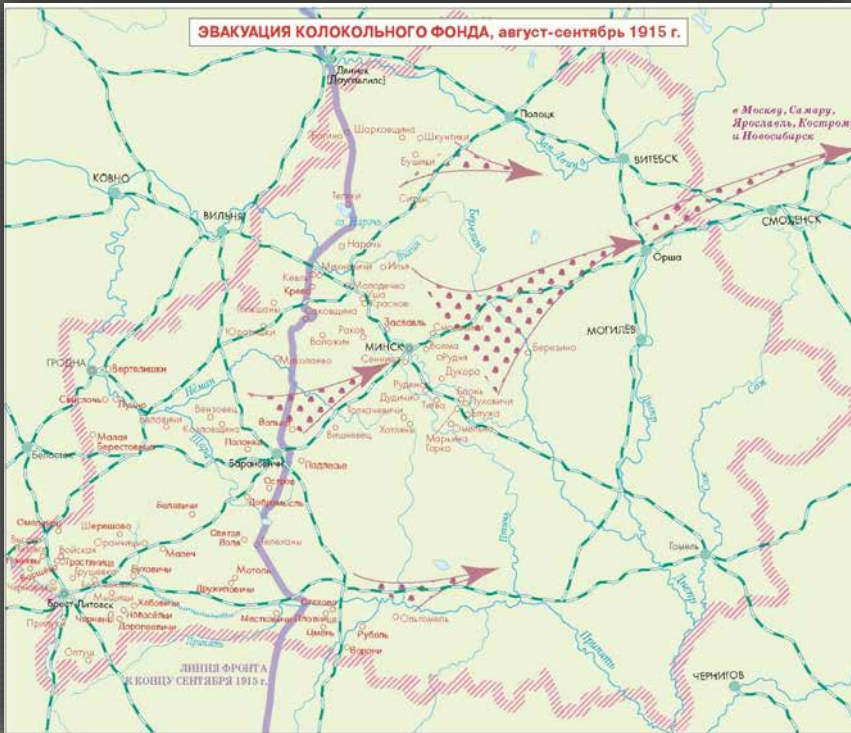
Brensztejn M., *Zarys dziejów ludwisarstwa na ziemiach b. Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Wilno 1924.

Dzwony kościelne : największe w kraju odlewnie dzwonów Braci Felczyńskich w Kałuszu [i] L. Felczyńskiego i S-ki w Przemyślu, Małopolska : jubileuszowe wyd. z okazji 130-letniej rocz. założenia firmy 1808–1938, Kałusz 1939.

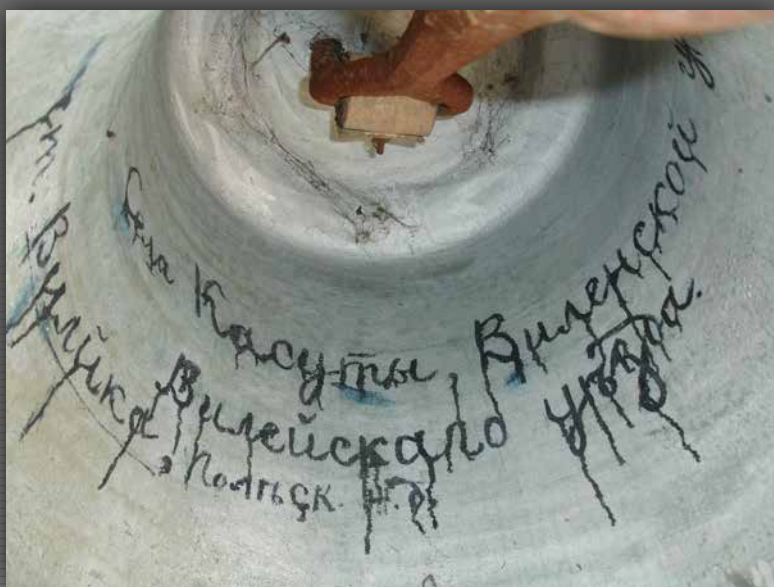
Jamski P., *Ewakuacja dzwonów polskich w głąb Rosji w czasie I wojny światowej* // *Odlewnictwo w Polsce : materiały z VII Ses. Nauk. z Cyklu Rzemiosło Artystyczne i Wzornictwo w Polsce / Stow. Historyków Sztuki*, Oddz. Toruński, red. K. Kluczajd, Toruń 2007, ss. 194–199.

Jamski P., Nestorow D., Nestorow R., Włodarek A., *Ratownictwo dzwonów 1915– 1921. Inwentaryzacja dzwonów pochodzących z dawnych ziem Rzeczypospolitej ewakuowanych przez władze rosyjskie* // *Materiały do dziejów ludwisarstwa*, red. M. Tureczek, T.1, Warszawa 2016.

Шатько Елена – кандидат искусствоведения, доцент кафедры теории и методики преподавания искусства Белорусского государственного педагогического университета им. М. Танка (г. Минск), автор 3 монографий, более 40 научных статей.



1. Карта эвакуации колокольного фонда в глубь Российской империи, 1915 г.



2, 2а. Надпись на внутренней части колокола «Села Касуты Виленской губернии»



3. Надпись на колоколах церкви села Красное (ныне Молодечненский район Минской области), которые отправляли со станции Уша. Колокола возвращены, сейчас используются в колокольном звоне.

Копия

Опись

Колоколов Теляковской церкви Игуменского уезда Минской губернии эвакуированных в 1918 году 16-го октября по отроку в г. Москву в вагоне № 79108 по распоряжению военных властей со станции Бурденей восточной железной дороги

№ по порядку	Название Колокола	Вес		Примечание
		пуд	ф	
1	Большая колокол	11		
2	—	8		
3	—	5		
4	—	2	30	
5	—	1	11	

Итого 28 п.

за Председателем Совета прикоманд А. Мацкевич
 Членом Совета А. Мацкевич
 За Секретаря Числор Зубов

печат

Составленным верно.
 Подполковник Губернского
 Губернского С.С.Р. в Р.С.Д.С.Р.
 1918 г.

Мрава

4. Опись колоколов Теляковской церкви Игуменского уезда Минской губернии от 19.07.1921 г.


Копия 184

Опись

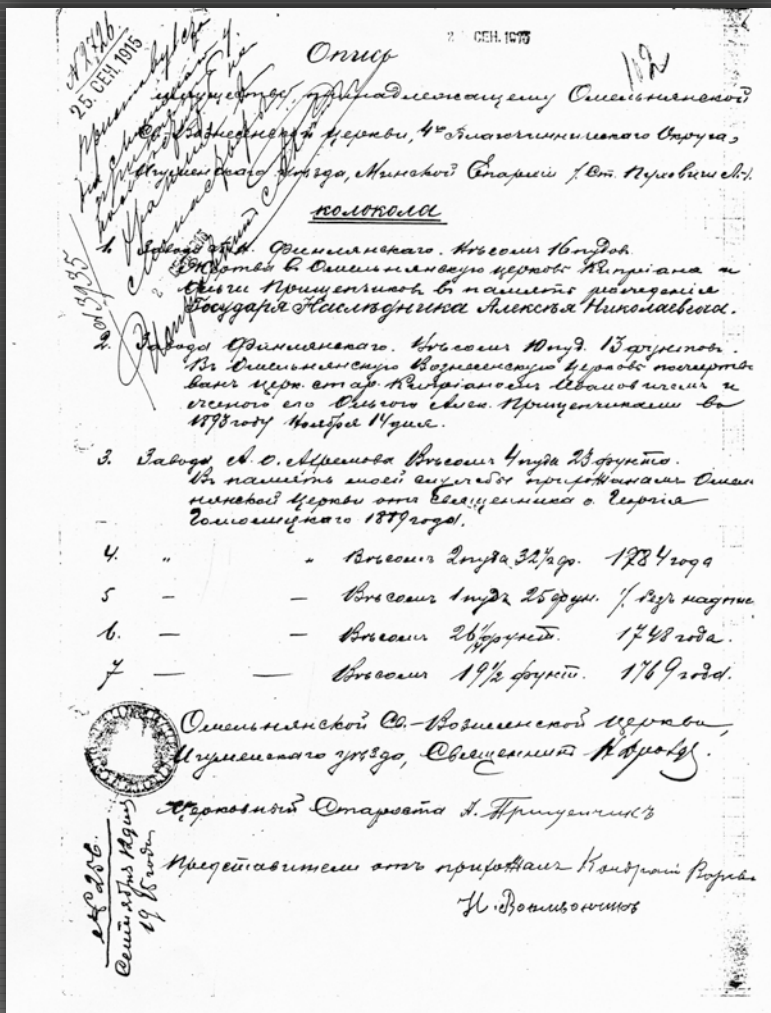
закуствованных медных колоколов в Дукорской Успенской церкви Минской губ. Игумен уезд.

Название колокола	Вес		примечания	Примечания
	п	н		
Большой колокол	25	00	Полное имя: Franciszek Ostorp Pulnowski Wójsk Dukory Fundator Kościoła Dukorskiego,	
Средний колокол	16	00	Полное имя: Feliks z Iwanowskich Ostorpa Pulnowska Wójsk W X,	
Малый колокол	12	00	Полное имя: Leon Ostorp syn Franciszka i Ludzki Dukori,	
Итого	53			

Опись составлена при обследовании колоколов 5 сентября 1915 г.
 Удостоверенный Строем Общественный
 Рецензент Павел
 Попович, А. Сеница, Тарасевич, Младован
 (Игуменский уезд).


 Павел Сергеевич
 23 июля 1915 г.

5. Опись колоколов Свято-Успенской Дукорской церкви Игуменского уезда Минской губернии от 23.07.1915 г.



6. Опись колоколов Омельянской Свято-Вознесенской церкви 4-го благочиннического округа Игуменского уезда Минской епархии со станции Пуховичи от 25.09.1915 г.

Приложение к уполномочен.

Опись

колоколов Волмянской церкви,
Игуменского уезда, Минской губернии.

1921 года, Июня 2 дня. Мы, ниже
подписавшиеся, члены религиозной общи-
ны в с.е. Волмя, Игуменского уезда,
Минской губернии, своими подписями
удостоверяем, что в 1915 году со ст.
Руденск были эвакуированы в центр
России (по некоторым сведениям в г. Мценск)
колокола Волмянской церкви, знача-
щиеся в описи, хранящейся при церкви,
под такой записью: „на колокольне,
стоящей отдельно от церкви (Волмянской),
имеется три (3) колокола, весом 30 пудов
и 25 фунтов; в частности, самый малень-
кий колокол весит 20 фунтов и имеет

значительный процент серебра; тон его по скрипичному кляюу вернее, салв; средний колокол весит 1 пуд 5 фунтов и также имеет значительный процент серебра; тон его по скрипичному кляюу "ре"; и большой колокол весит 29 пуд и тон "си". Настоящие колокола приобретены в 1854 году (по записи в летописи церкви), но кем - неизвестно. Надписей на колоколах не имеется."

Настоящую опись скрепили своими подписями. Члены религиозной общины Волмянской церкви Вагюрик Ясинский, Мадоня Ясинская, Наталия Ясинская, Д. Метин, Давид, И. Волык, Садорей Герасимов, Мадоня Герасимов, Порфирей С. Прохоров, Яков. Васильевич, Андрей, Филипп, Егорий Колодинский, Архисей с. М., Герасимовичи, Густав И. Колодинский

7, 8. Опись колоколов Волмянской церкви Игуменского уезда Минской губернии от 2.06.1921 г.

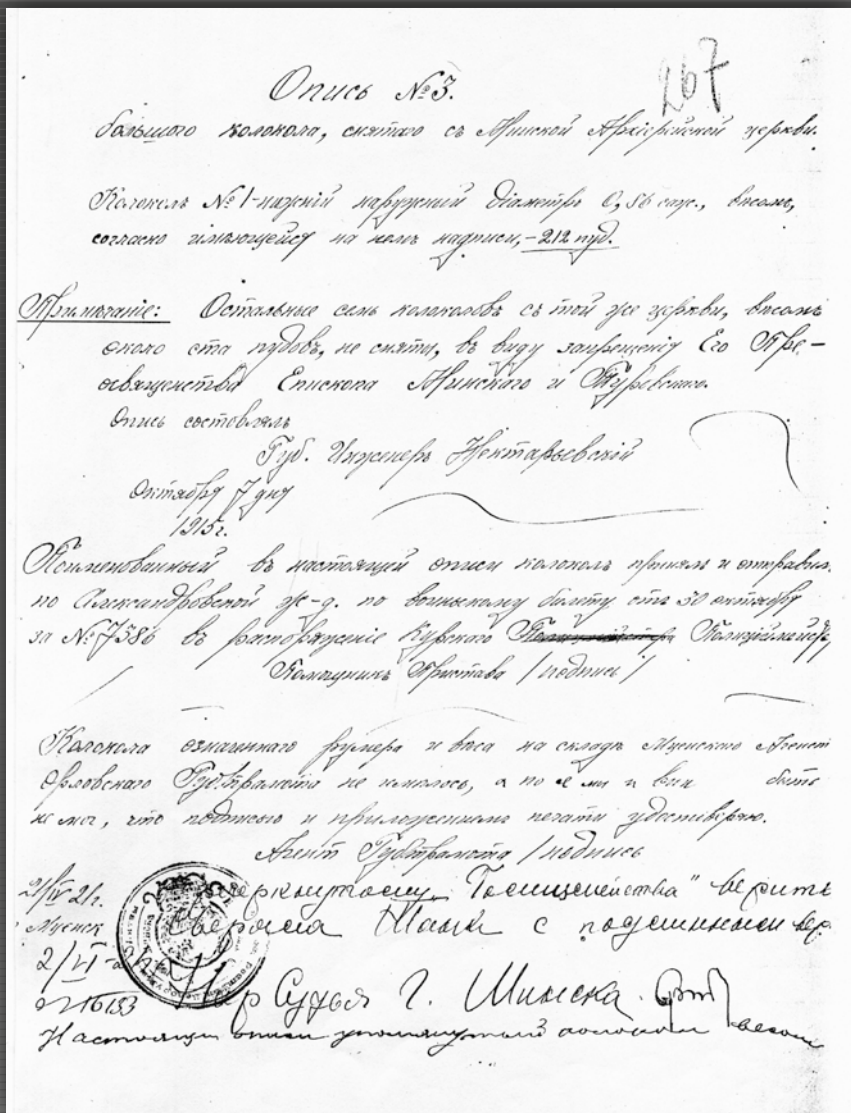
Опись Копия
180

Копию описи эвакуированных в 1915 году по распоряжению военного Вилейской в Царство России и при надзрительстве Пуховичской церкви, Игуменского у. Минской губер.

№ инвентаризации	Название колоколов	Вес пудр. фр.	Примечание
1	Большой колокол Осень Звучный	30	
2	Средний колокол Шелкар	15	
3	Средний колокол Барыза	10	
4	Малый колокол Дикань	5	
5	Малый колокол Дзвончань	3	
6	Малый колокол Звучный	2	
Итого 6 колоколов всего		65	

Два священника находившиеся перед органою (см. № 1) -
 А. Падвинным верно.
 Секретарь Ю. Шолохов

9. Опись колоколов Пуховичской церкви Игуменского уезда Минской губернии эвакуированных в 1915 г., документ без даты.



10. Опись №3 большого колокола, снятого с Минской Архидиоцесной церкви от 2.06.1921 г.



11, 12. Вывоз колоколов немецкими оккупантами. Фото предоставлено литовским кампанологом Г. Залентосом.

Zapisnik do N. 6264
24
Odpis

Jaśnie Wielmożny Panie Prezydencie.

Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus

Z wielką pokorą i ufnością piszę ten list do J.Wiel.Pana Prezydenta.

W roku 1915 nawiedziło nas wielkie nieszczęście. Cała parafja radłowska(dyecceya tarnowska) była świadkiem strasznych walk nad Dunajcem. Ze 7 wiosek dwie wioski zupełnie zniknęły, a reszta uległa wielkiemu spustoszeniu. Kościół - to serce całej parafji Radłowskiej - został spalony. Pozostały z niego tylko same nagie mury. Spalone wszystkie ołtarze, ławki, chorągwie, dywany, organy, a dzwony zabrali nam Prusacy, Już 8 lat jest u nas głucho i smutno, bo nam brak dzwonów. Przy pomocy Bożej i przy pomocy parafjan odbudowaliśmy kościół, ale do sprawienia nowych dzwonów nie możemy przyjść w żaden sposób.

Jaśnie Woel. Panie Prezydencie.

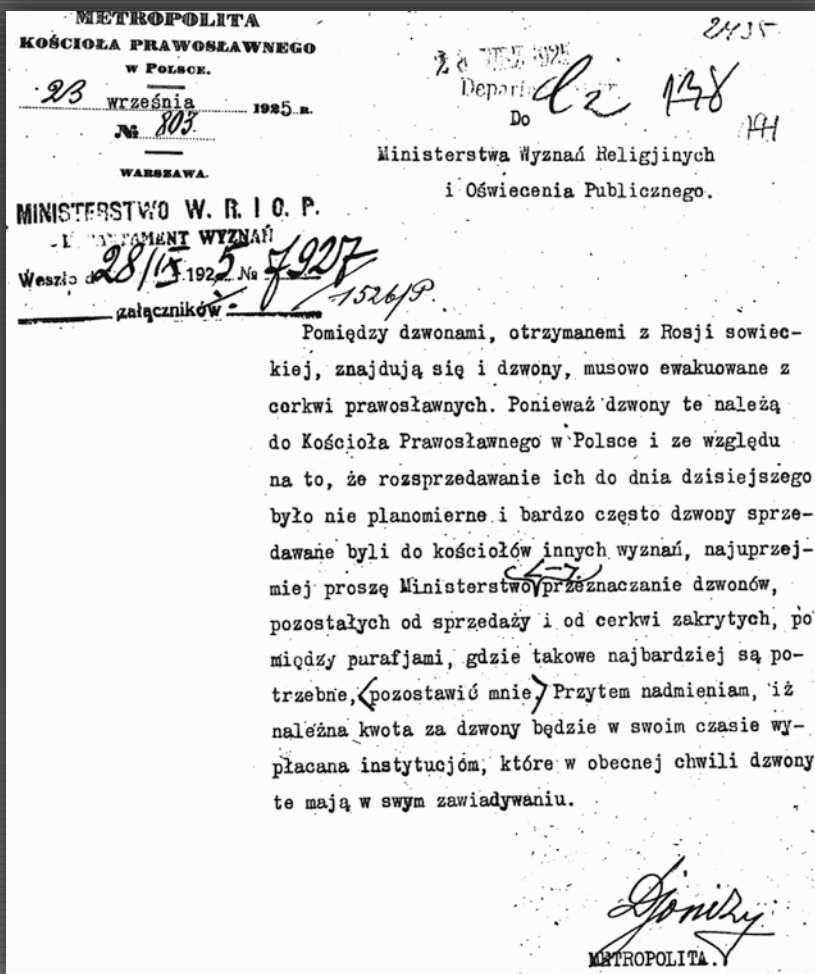
W imieniu biednych parafjan radłowskich zwracam się z wielką prośbą do J.Wiel.Pana Prezydenta, czybyśmy nie mogli jakiego dzwonu otrzymać z magazynów państwowych, bo nas na nowe nie stać. Ufamy, że jeżeli to będzie możliwe, to J.W.Pan Prezydent nie zapomni o nas nędzarzach. Przepruszam bardzo za śmiałość, ale bieda zmusza mię do prośby. Nie proszę dla siebie, ale dla tych, którzy zasługują na wsparcie.

O jakby się cieszyła cała parafja tym dzwonem, O jakby ręce składała i modliła się za J.Wiel. Panem Prezydentem po wszystkie czasy.

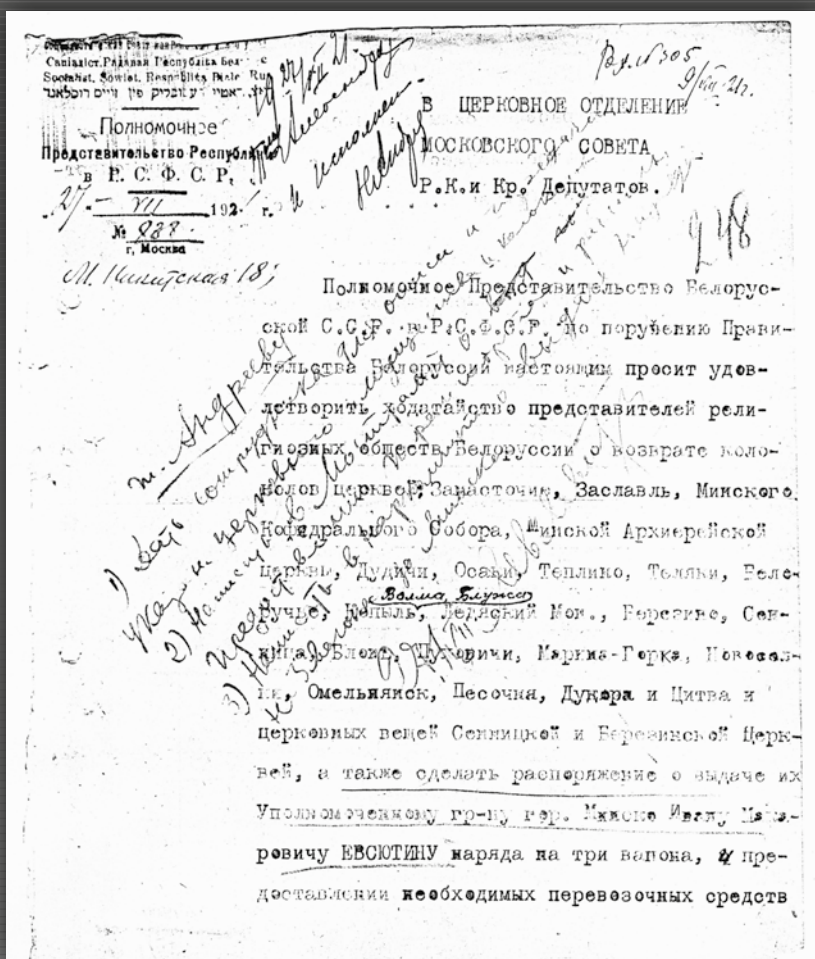
Ufamy, że J.Wiel. Pan Prezydent przyjdzie nam z pomocą, jeżeli to będzie możliwem.

Z najgłębszą czcią i poważaniem
(-) Ks. Wojciech Kornaus wikarjusz w Radłowie
powiat Brzesko-~~Małopolska~~
imieniem chorego Ks. Proboszcza
i imieniem parafjan
w Radłowie 18 września 1923 r.

13. Письмо прихожан костела в Радлове президенту РП С. Войчеховскому от 18 сентября 1923 года



14. Письмо Митрополита Варшавского и Волынского и всея Польши Дионисия № 803 от 23.09.1925 г.



15. Документ, выданный представителю Минской епархии И. М. Евсютину 27.07.1921 г.

274

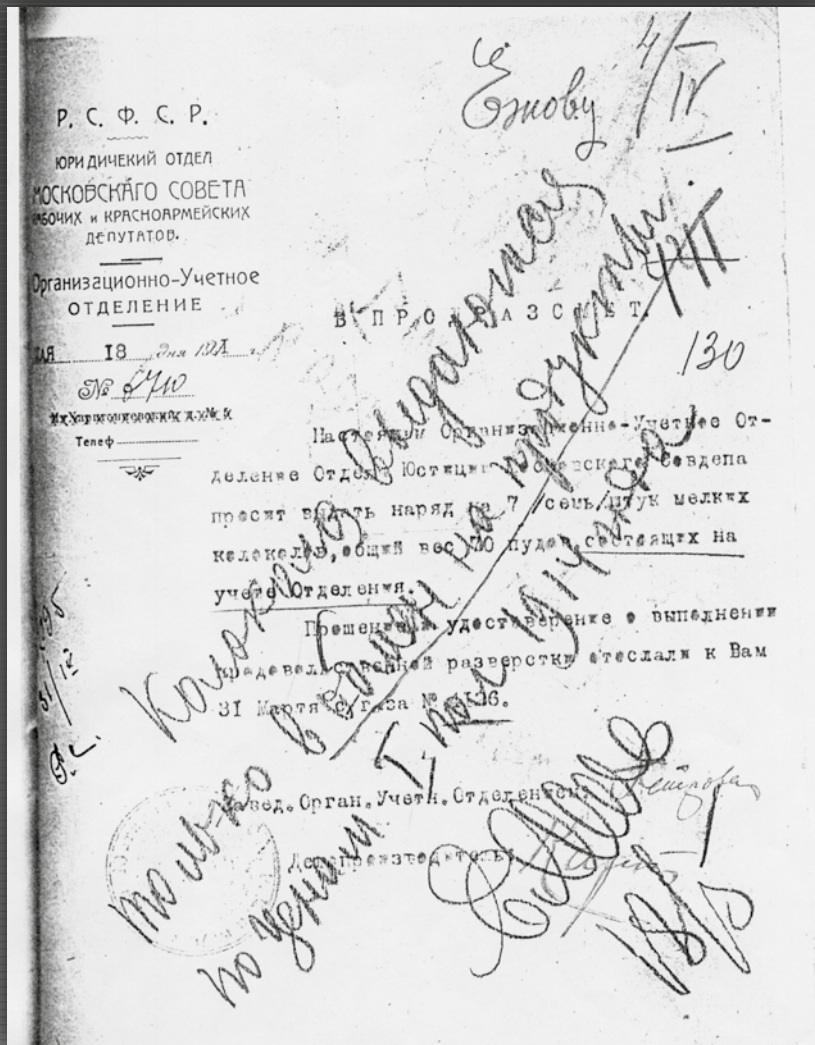
Упокойся

1921 года Июля 8 дня. Мы нижеподписавшиеся члены православной религиозной общины при Ляденском благоговейном Свято-Благовещенском монастыре Иркутского уезда, Иркутской губернии просим сие Упокойся угодившим Швану Манарьевичу Евсютину на право розыска и провоза до ст. Ляденского Лядено-Благовещенской железной дороги колоколовъ жертвы на Ляденском монастыре въ количестве 21 пуда 34 фунтовъ изъ городовъ центральныхъ Россіи, Швану Манарьевича въ сентябрѣ 1915 года по распоряженію военного ведомства по добротамъ и стараниямъ военного времени

Председатель общины Шванъ Тихоновичъ
 Секретарь Федоръ Морозовъ

Члены общины Федоръ Федотовъ Иванъ Мозинъ
 Федоръ Александровъ Андрей Романъ Стефанъ Тихоновичъ
 Алексей Михайловичъ и Корзухинъ Волковъ
 Михаилъ Моисеевичъ и Яковъ Малининъ

16. Разрешение, выданное И. М. Евсютину на право розыска и провоза колоколов Ляденского Свято-Благовещенского монастыря от 8.07.1921 г.



17. Ответ Н. Ежова от 18.05.1921 г. «Колокола выдаются только в обмен на продукты по ценам I половины 1914 года».



18. География доставки колоколов на территорию современной Беларуси в период с XVI до первой трети XX века.



19. Граница между Западной Белоруссией и БССР в 1921–1939 гг.

**Списки послесловия монаха Исаии к Четъему
апостолу 1183 г.: Виленско-Супрасльскій библейскій
свод Матвея Десятого (1502-1507 гг.)
и восточнославянскій Толковъй апостол 1470-х гг.**

Сергей Темчин

Instytut Języka Litewskiego, Wilno

STRESZCZENIE

Artykuł poświęcony jest studium porównawczemu dwóch zachowanych wschodniosłowiańskich kopii rękopiśmiennych Epilogu mnicha Izajasza do Nieustającego Apostoła z 1183 r., w przypadku którego zakładano serbskie pochodzenie. Ponieważ obie znane obecnie rękopiśmienne kopie tego Posłowania pokrywają się ze sobą, analizie można poddać jedynie różnice ortograficzne między nimi. Korzystając z tego rodzaju dowodów, autor dowodzi, że ortografia starszego egzemplarza, pochodzącego z lat 70. XIV w., nie zaprzecza serbskiemu pochodzeniu omawianego tekstu, a tym samym serbskiej lokalizacji mnicha Izajasza i jego działalności w zakresie rubrycelacji Apostoła Nieustającego oraz zastosowania do niego słowiańskiego tłumaczenia aparatu krytycznego Eutaliusza Diakona.

Słowa kluczowe: Wielkie Księstwo Litewskie, Klasztor Zwiastowania w Supraślu, Aleksander Sołtan, rękopisy cyryliczne, Dzieje Apostolskie

ABSTRACT

Manuscript copies of the monk Isaiah's Afterword to the Continuous Apostle of 1183: the Vilnius-Supraśl Biblical Codex of Matthew the Tenth (1502-1507) and the East Slavic Explanatory Apostle of Alexander Soltan of the 1470s

The article is devoted to a comparative study of the two extant East Slavic manuscript copies of the Epilogue by the monk Isaiah to the Continuous Apostle of 1183, for which a Serbian origin was assumed. Since both of the currently known manuscript copies of this Afterword coincide verbatim, merely the spelling differences between them can be analyzed. Using this kind of evidences, the author argues that the orthography of the older copy, dating from the 1470s, does not contradict the Serbian origin of the text in question and, accordingly, the Serbian localization of the monk Isaiah and his activities in rubricating the Continuous Apostle and applying to it the

Slavic translation of the critical apparatus of Euthalius the Deacon.

Keywords: Grand Duchy of Lithuania, Supraśl Annunciation Monastery, Alexander Soltan, Cyrillic manuscripts, Acts and Epistles of the Apostles

Недавно М. В. Корогодина обнаружила второй список полного текста Послесловия монаха Исаии к Четъему апостолу 1183 года, ранее известного по единственному восточнославянскому списку в составе Виленско-Супрасльского библейского свода Матвея Десятого 1502–1507 гг. (Санкт-Петербург, Библиотека Российской академии наук, № 24.4.28). В отличие от этого текста, сделанная на его основе краткая резюмирующая заметка получила широкое распространение в восточно- и южнославянской рукописной (а затем и печатной) кириллической книжности – в Апостоле четъем и толковом, а также в третьей (литовской) редакции Измарагда – где исходная дата подвергалась разнообразным искажениям.

Примечательно, что новый список обнаружен в более ранней рукописи, датируемой 1470-ми гг. В 1489/90 году она была вложена в виленский Свято-Троицкий монастырь Александром Александровичем Солтаном, сыном подскарбьего Александра Юрьевича Солтана, известным своими книжными вкладами. Ныне части этого кодекса, отождествленные М. В. Корогодиной, хранятся в разных местах (Санкт-Петербург, Библиотека Российской Академии наук, № 31.3.24; Москва, Российская государственная библиотека, собр. Е. Е. Егорова (ф. 98), № 54).

Ранее предполагалось, что послесловие года монаха Исаии, сообщающее о совершенной им литургической разметке Четъего апостола, первоначально возникло в Сербии (возможно, в одном из топлицких монастырей), а кодекс 1183 г. (автограф монаха Исаии) на рубеже XV/XVI в. был принесен в Супрасльский Благовещенский монастырь, где послужил одним из источников Библейского свода Матвея Десятого, вторая (супрасльская) часть которого, как известно, переписана с южнославянских (преимущественно сербских) оригиналов. При этом сербская локализация монаха Исаии отнюдь не исключает его западноболгарского происхождения: некоторые данные указывают на Македонию как место его формирования в качестве книжника. Помещение монаха Исаии именно в сербский контекст обусловлено сразу несколькими обстоятельствами: хронологией события 1183 г. (которая плохо укладывается в болгарскую и восточнославянскую историческую перспективу, но прекрасно соответствует сербской), языковыми соображениями, типологическим и лексическим параллелизмом с историей славянского литургического тетра и, наконец, сербским изводом рукописи

1183 г., из которой в 1507 году Матвей Десятый переписал послесловие Исаяи вместе с текстом Апостола.

Обнаружение Послесловия 1183 года в нового списке 1470-ми гг., более раннем по отношению к Библейскому своду Матвея Десятого (1502–1507 гг.), со всей очевидностью свидетельствует против высказанного ранее предположения о том, что в Супрасле Матвей Десятый пользовался автографом монаха Исаяи, только что принесенным с Балкан: это произведение было известно в Великом княжестве Литовском по крайней мере тремя десятилетиями ранее. Вместе с тем новый список представляет новый материал, дающий возможность дополнительно верифицировать сербское происхождение Послесловия 1183 г., которое было поставлено под сомнение обнаружением второго (тоже восточнославянского) списка в составе Толкового апостола Александра Солтана.

Поскольку оба известные на сегодняшний день списка рассматриваемого текста дословно совпадают, сравнительному анализу поддаются лишь их орфографические особенности, представляющие определенные различия.

С одной стороны, младший список Матвея Десятого обнаруживает отдельные черты среднеболгарской орфографии и единичные архаизмы (употребление ятя и написание буквы *ы* после заднеязычных согласных), которые отсутствуют в старшем списке Александра Солтана и вполне могут являться результатом вторичной архаизирующей правки, произведенной самим Матвеем Десятым.

С другой стороны, старший список в составе Толкового апостола Александра Солтана характеризуется преобладанием буквы *ь* над *ъ* (что живо напоминает южнославянское правописание, преимущественно сербское), более частым употреблением юсов – малого и особенно большого, которые в 30% случаев употребляются этимологически правильно, написанием противительного союза *нѣ* через юс большой (оно известно в южнославянской письменности уже с XII в.), а также случаями такой расстановки редуцированных, которая отражает не столько восточнославянское, сколько живое сербское произношение.

Следовательно, орфографические особенности вновь обнаруженного старшего списка Послесловия монаха Исаяи 1183 года в составе Толкового апостола Александра Солтана 1470-х годов не только не противоречат сделанному ранее выводу о сербской локализации монаха Исаяи и проведенной им богослужебной рубрикации Толкового апостола, но даже дополнительно подкрепляют его, поскольку более ранний восточнославянский список обнаруживает бóльшую связь с южнославянским (причем именно сербским) правописанием. Однако соответствующее Послесловие 1183 года стало известно в Великом княжестве Литовском по

крайней мере на три десятилетия раньше, чем предполагалось ранее.

Вопреки высказанным ранее предположениям, появление этого текста у восточных славян не связано с основанием Супрасльского Благовещенского монастыря, а работавший там Матвей Десятый мог переписать Послесловие монаха Исаяи 1183 года не непосредственно с сербского автографа конца XII в., а уже с его восточнославянского списка – возможно, с Толкового апостола Александра Солтана. Последняя рукопись, некогда вложенная в виленский Свято-Троицкий монастырь, могла быть доступна Матвею Десятому в Вильне, однако не исключено, что в начале XVI века она уже могла находиться в Супрасльском монастыре, где создавалась вторая часть Виленско-Супрасльского библейского свода 1502–1507 гг., содержащая Четый апостол с Послесловием монаха Исаяи.

Bibliografia

Источники

Библейский свод Матвея Десятого 1502–1507 гг.: Санкт-Петербург, Библиотека Российской академии наук, № 24.4.28.

Толковый апостол Александра Солтана 1470-х гг.: Санкт-Петербург, Библиотека Российской академии наук, № 31.3.24; Москва, Российская государственная библиотека, собр. Е. Е. Егорова (ф. 98), № 54.

Исследования

Алексеев А. А. (ред.), *Библия Матфея Десятого 1507 года: Из собрания Библиотеки Российской академии наук*, т. 1: Факсимильное воспроизведение рукописи БАН, собр. И. И. Срезневского, II. 75 (24.4.28); т. 2: Исследования и материалы, Санкт-Петербург 2020.

Анисимова Т. В., *Каталог славяно-русских рукописных книг из собрания Е. Е. Егорова*, т. 1: № 1–100, Москва 2017.

Бубнов П. В., *Древнейшие рукописные церковные книги Солтана Александровича Жировичского XV в.*, [в:] Труды Минской духовной академии, вып. 5, 2018, с. 173–183.

Корогодина М. В., *Толковый апостол Александра Солтана* (в печати).

Сергеев А. Г., *Об уточнении датировки Толкового Апостола БАН 31.3.24*, [в:] Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН, вып. 7, Санкт-Петербург 2019, с. 245–248.

Срезневский В. И., Покровский Ф. И., *Описание рукописного отделения Библиотеки Академии наук*, т. 1, Санкт-Петербург 1910.

Темчин С. Ю., *Послесловие к четъему Апостолу 1183 года монаха Исаяи в супрасльском списке Матвея Десятого 1502–1507 годов*, [в:] С. Ю. Темчин, Сербское рукописное и печатное богослужбное наследие XII–XIX веков: источниковедение и культурные связи, Белград-Подгорица-Вильнюс 2021, с. 9–40.



ВЪВЕДЕНІЕ

ИЗЪВЕЩАНІЕ
О ДѢЛѢХЪ
СВЯТЫХЪ
СЛАВНОУ
СВЯТЫХЪ
СЛАВНОУ

СВЯТЫХЪ
СЛАВНОУ
СВЯТЫХЪ
СЛАВНОУ

Фот. Др. №7. ПЕРВАЯ ЧАСТЬ 1891

Обзор рукописного собрания Эмиля Калужняцкого в Библиотеке Российской академии наук

Мария Корогодина

Dział Badań nad Rękopisami w Bibliotece Rosyjskiej Akademii Nauk

STRESZCZENIE

Przegląd kolekcji rękopisów Emila Kałużniackiego w Bibliotece Rosyjskiej Akademii Nauk

Niniejszy artykuł przedstawia krótki przegląd zbioru rękopisów filologa słowiańskiego Emila Kałużniackiego, który w czasie I wojny światowej został przywieziony do Piotrogradu z Czerniowiec, gdzie mieszkał. Zbiór znajduje się w Bibliotece Rosyjskiej Akademii Nauk i zawiera zarówno kodeksy, jak i liczne fragmenty manuskryptów. Badanie zbioru pozwala w niektórych przypadkach ustalić proveniencję rękopisów i fragmentów książek należących do Emila Kałużniackiego.

Słowa kluczowe: Emil Kałużniacki, rękopisy słowiańskie, P.P. Pokryszkin

ABSTRACT

Review of the manuscript collection of Emil Kaluzhnyatski from the Russian Academy of Sciences Library

This article gives a brief survey of the manuscript collection of the Slavic philologist Emil Kaluzhnyatski, which was brought to Petrograd from Chernivtsi, where he lived, during the First World War. The collection is held in the Library of the Russian Academy of Sciences, and contains both codices and numerous fragments of manuscripts. The study of the collection makes it possible, in some cases, to establish the provenance of manuscript books and fragments belonging to Emil Kaluzhnyatski.

Keywords: Emil Kaluzhnyatski, Slavonic manuscripts, P.P. Pokryshkin

Эмиль Калужняцкий (Emil Kałużniacki, 1845–1914) – филолог-славист польского происхождения, автор многочисленных трудов по славянской палеографии, лингвистических исследований, изданий текстов¹. Большую часть жизни исследователь прожил в г. Черновцы, ныне находящемся на юго-западе Украины, а до начала Первой мировой войны входящем в состав Австро-Венгрии. С момента основания в Черновицах университета в 1875 г. и до своей смерти Э. Калужняцкий преподавал в университете славянскую филологию. Все интересы ученого были связаны со славянскими рукописными книгами, происходящими из Румынии, Молдавии, Галиции, Волыни. Эмиль Калужняцкий много ездил, посещая монастырские библиотеки и государственные хранилища в поисках материала для своих трудов.

Подобно другим исследователям-славистам он собрал небольшую коллекцию рукописных книг, где были представлены палеографические образцы почерков и оформления рукописей, характерные для интересующего его региона, а также некоторые редкие тексты. Не имея финансовой возможности и не стремясь собрать крупную коллекцию древностей, Э. Калужняцкий, вероятно, использовал имеющиеся у него рукописи для собственных исследований, и не распорядился их судьбой после смерти, случившейся накануне начала Первой мировой войны. Принадлежавшие ему книги и рукописи остались храниться в семье ученого².

После Брусиловского прорыва на Западном фронте с декабря 1916 г. уполномоченным Императорской Академии наук по сохранению исторических памятников в районе военных действий был назначен П.П. Покрышкин³. Его помощником стал А.В. Багрий, в то время магистрант Киевского университета, непосредственно работавший в зоне военных

¹ Э. Калужняцкий, *Обзор славяно-русских памятников языка и письменности, находящихся в библиотеках и архивах львовских*, Киев 1877; E. Kałużniacki, *Dokumenta Moldawskie i Multańskie z archiwum miasta Lwowa*, Lwów 1878; E. Kałużniacki, *Beiträge zur älteren Geheimschrift der Slaven*, Wien 1883; Ae. Kałużniacki, *Monumenta linguae palaeoslovenicae*, T. I: *Evangeliarium Putnanum*, Wien 1888; E. Kałużniacki, *Actus epistolaeque apostolorum Palaeoslovenicae: Ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII scripti*, Vindobonae 1896; Э. Калужняцкий, *Кирилловское письмо у румын*, Петроград 1915.

Об Эмиле Калужняцком см.: Православная энциклопедия, Т. 29, Москва 2012, с. 584 – 585; Каталог личных архивных фондов отечественных историков, Вып. 3: Вторая половина XIX – начало XX века, Ч. 1: А–В, Москва 2012, с. 187 – 189.

² Материалы из архива Э. Калужняцкого находятся в Отделе письменных источников Государственного исторического музея (Москва), ф. 281 (Коллекция по истории науки и культуры России с первой четверти XVII в.), оп. 3, д. 183 и 184.

³ Об экспедиции П.П. Покрышкина см.: М.В. Медведева, А.Е. Мусин, В.С. Александрович, *По следам ученой поездки П.П. Покрышкина в 1916–1917 гг.: к 100-летию Буковинской экспедиции Археологической комиссии и Академии наук*, Археологические вести, Вып. 23, Санкт-Петербург 2017, с. 416–421; М.В. Медведева, *Буковинская экспедиция академика архитектуры Петра Петровича Покрышкина. Документы и фотографии из архива ИИМК РАН*, Археологические вести, Вып. 28, Санкт-Петербург 2020, с. 388–405.

действий в Буковине. В отчетах А.В. Багрия, отправлявшихся им летом 1917 г. в Петроград, в Академию наук, описывается картина разорения монастырей и музеев. 2 июля 1917 г. он пишет: «Черновицкие культурные ценности принятыми совместно с администрацией мерами остались в целости. Остатки Кимполунгского музея разгромлены. Сучавицкий монастырь проходящими частями разграблен; приняты меры к предупреждению ограбления монастырей Путна, Драгомирка, Нучава»⁴. Спустя несколько дней, 6 июля 1917 г. П.П. Покрышкин отправил в Петроград два пакета и ящик с рукописными книгами Э. Калужняцкого, сообщив об их приобретении А.В. Багрием для Академии⁵.

Коллекция Э. Калужняцкого, полностью хранящаяся в Отделе рукописей Библиотеки Российской академии наук, включает 72 единицы. Большинство из них – фрагменты (38 ед.); кодексов насчитывается только 26. Некоторые фрагменты представляют собой части более полных кодексов из того же собрания; например, фрагмент Учительного Евангелия, написанного на простой мове во второй половине XVI в. (Калужн. 33), отделен от более полной рукописи под шифром Калужн. 8⁶.

Коллекция содержит те книги, которые имели наибольшее хождение на западных и южных окраинах Киевской митрополии: богослужебные книги, в том числе Евангелия (4 ед.), Минеи (5 ед.) и церковные Уставы (2 ед.); дидактические сочинения, включая Учительные Евангелия (3 ед.); церковное право (2 ед.); а также редкие сочинения, например, украинский список XVII в. Бесед Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея в переводе инока Селивана (Калужн. 11), и многое другое.

Почти половина рукописей относится к XVI в. (30 ед.). XVII-м и XVIII-м вв. датируется по 11 ед. Наиболее бедно представлен XIX в. (2 ед.), который в наименьшей степени интересовал Э. Калужняцкого. По 5 ед. относится к XV и XIV вв.; один фрагмент – к XII столетию. Наконец, еще 7 ед. представляют собой исследовательские материалы коллекционера.

Можно полагать, Э. Калужняцкий стал собирать рукописные книги еще в юности. В 1866 г., когда будущий славист завершал обучение в Вене, он подарил И.И. Срезневскому лист с выходной писцовой записью из принадлежавшей ему рукописи. Об этом становится известно из письма Ю.А. Яворского, адресованного в 1910 г. сыну И.И. Срезневского и первому ученому хранителю Рукописного отделения Библиотеки академии наук, В.И. Срезневскому. Со ссылкой на Э. Калужняцкого, Ю.А. Яворский просил

⁴ Протоколы Российской Академии наук, Общее собрание, XII заседание, 2 сентября 1917 года, Петроград 1917, с. 242, § 238.

⁵ Ibidem, с. 242, § 237.

⁶ Искренне благодарю за сведения С.Ю. Темчина, которому принадлежит эта атрибуция.

В.И. Срезневского разыскать в собрании отца лист с писцовой записью из принадлежащей Э. Калужняцкому служебной Минеи (Калужн. 5). Лист, указывающий на создание кодекса в Перемышльских землях в 1545 г., действительно, сохранился в коллекции И.И. Срезневского (Срезн. II 12)⁷. Это говорит не только о том, что в 21 год Калужняцкий уже собирал рукописи, но и о его отношении к книгам. Он решился изъять из кодекса самый ценный лист, указывающий на время, место и обстоятельства создания Минеи, оставив кодекс «безымянным»; но и спустя полвека коллекционер точно помнил, когда и кому он передал лист с выходной записью.

Небольшое собрание Э. Калужняцкого богато редкостями. Наиболее ранним является фрагмент бифолия из Минеиногo стихираря XII в. (Калужн. 19), сохранивший лишь по три строки текста. Возможно, пергаменный лист служил обложкой, о чем могут говорить следы сгиба по нижнему краю.

Несомненно, в качестве обложки использовался фрагмент другой пергаменной рукописи XIV в. (Калужн. 16). От рукописи уцелел месяцеслов, располагающийся на бифолии хорошей сохранности. Такое вторичное использование пергамена являлось обычной практикой.

Еще один пергаменный фрагмент Евангелия апракоса XIV в. (Калужн. 17), судя по всему, бережно сохранялся при кафедре митрополитов Киевских и Галицких в XVI в. Об этом свидетельствует запись между столбцов рукописи, представляющая собой фрагмент скорописной заверки: «Евъстафии архидиякон монастыря Супрасльского, Пахомие диякон монастыря Уневьского, митрополит Киевский и Галицкий».

В собрании Э. Калужняцкого находится всего 4 пергаменных фрагмента. Еще большим раритетом являются 3 бумажные рукописи, датируемые XIV в., когда бумага только начинала использоваться у южных славян. Первый из них представляет собой начальный лист Слова Григория Богослова на Пасху (Калужн. 21), сохранивший не только тонкую плетеную заставку и красочный инициал, но и записью: «Сиа книга проигумена Даниила иеромонаха и Стефана монаха, вечна имь память». Согласно атрибуции А.Г. Сергеева, кодекс, из которого происходит фрагмент, был переписан в афонском Хиландарском монастыре, а позже находился в Нямецком монастыре. В настоящее время основная часть рукописи находится в Бухаресте (Библиотека Румынской Академии наук, Slav. 141)⁸.

⁷ А.Г. Сергеев, *О служебной Минеи из собрания Э.И. Калужняцкого*, Сборник научных трудов (по материалам научных конференций БАН), Санкт-Петербург 2010, с. 195 – 201.

⁸ А.Г. Сергеев, *Атрибуция некоторых сербских рукописей из собрания БАН*, Палеография и кодикология: 300 лет после Монфокона: Материалы международной научной конференции, Москва, 14 – 16 мая 2008, Москва 2008, с. 165–167; А.Г. Сергеев, *Описание бумажных рукописей XIV века Библиотеки Российской академии наук*, науч. ред. М.В. Корогодина, Санкт-Петербург 2017, с. 149 – 150.

Уникумом является фрагмент отчета Иоанна Грассо, нотариуса императора Фридриха II, о переговорах в 1232 г. игумена греческого монастыря близ Отранто Николая-Нектария, с Римским папой Григорием IX (Калужн. 28)⁹. Это сочинение неизвестно ни на греческом, ни на латинском языках, а его единственный список XIV в. сохранился в коллекции Э. Калужняцкого. По мнению Климентины Ивановой (Болгария) сохранились другие части кодекса, из которого происходит фрагмент Калужняцкого; в настоящее время фрагменты кодекса хранятся в Музее монастыря Молдовица (инв. 423) и в Библиотеке монастыря Драгомирна (№ 1885 и 1893), однако в этих частях нет других редкостей, подобных отчету Иоанна Грассо. Из монастыря Молдовица происходит также бумажный кодекс XIV в., принадлежавший Э. Калужняцкому (Калужн. 9) и содержащий Патерик сводный с дополнениями¹⁰.

Несколько рукописей, оказавшихся в коллекции Э. Калужняцкого, происходят из собрания Перемышльского униатского капитула. Один из них (Калужн. 48) представляет собой фрагмент Кормчей книги 1620-х гг., основная часть которой была обнаружена Я.Н. Шаповым в Национальной библиотеке Варшавы (BN, 12365)¹¹. Лицевой нотный Ирмологий 1691 г. мастера Константина Белинского имеет экслибрис Перемышльской библиотеки: «Ex Bibliotheca Capituli Ritus graeco-catholici Premisliensis» (Калужн. 15, с шифром XLIX F 4), а также штамп, указывающий на принадлежность кодекса библиотеке греко-католического епископа Перемышльского Иоанна Снигурского (1784-1847): «Ex bibliotheca J. Snigurski eppi. Pss.». Личное книжное собрание Перемышльского епископа впоследствии перешло во владение Перемышльской библиотеки. Несомненно, именно оттуда к Э. Калужняцкому попала рукопись с Чинами освящения кимвала, церкви и киминтара, датирующаяся рубежом XVII – XVIII в. и имеющая аналогичный штамп еп. Иоанна Снигурского (Калужн. 13).

Некоторые другие рукописи находились в хранилищах Львова и Киева до того, как оказались в собрании Э. Калужняцкого. Догматический сборник второй половины XVI в. (Калужн. 14) сохранил библиотечную заверку на нижнем поле о принадлежности львовской библиотеке отцов Василиан: «Ex bbliotheca P.P. Basilianorum Leopoli.». На некоторых рукописях остались карандашные пометы Э. Калужняцкого, указывающие на происхождение книги, например, на фрагменте Евангелия XVI в. (Калуж. 55): «Из

⁹ Атрибуция, исследование и публикация документа: А.А. Турилов, Е.М. Ломизе, *Неизвестный памятник греко-латинской полемики XIII в. в болгарской рукописи XIV в.: Отрывки сочинения Иоанна Грассо о собеседовании Николая-Нектария Отрантского с римским папой, Византийские очерки*, Москва 1996, с. 245-257. Описание фрагмента Э. Калужняцкого: А.Г. Сергеев, *Описание бумажных рукописей XIV века* БАН, с. 151.

¹⁰ А.Г. Сергеев, *Описание бумажных рукописей XIV века* БАН, с. 26-40.

¹¹ М.В. Корогодина, *Кормчие книги XIV – первой половины XVII века*, Т. 2: Описание редакций, Москва, Санкт-Петербург 2017, с. 394.

центрального архива в Киеве»; на других коллекционер указал старый шифр: LXI F 6 (Калужн. 41; Минея служебная на декабрь, XVI в.) и LXIX F 6 (Калужн. 36; Евангелие толковое, рубеж XV – XVI в.).

Как видим, многие рукописи и фрагменты книг происходят из тех библиотек, в которых довелось работать Э. Калужняцкому. Ни один из фрагментов не имеет характерных следов, указывающих на то, что он был вырезан или вырван из книги; скорее, это были выпадающие от ветхости листы. Обилие рукописей, сохранивших шифры или указания на место хранения оригинала, позволяет надеяться, что со временем в хранилищах Польши, Украины и Румынии будут разысканы кодексы, из которых происходят фрагменты в собрании Эмиля Калужняцкого, до сих пор остающиеся неотожествленными.

Bibliografia

Źródła

Россия

Москва

Государственный исторический музей, Отдел письменных источников, ф. 281 (Коллекция по истории науки и культуры России с первой четверти XVII в.), оп. 3, д. 183.

Государственный исторический музей, Отдел письменных источников, ф. 281 (Коллекция по истории науки и культуры России с первой четверти XVII в.), оп. 3, д. 184.

Санкт-Петербург

БАН, Калужн. 5. Минея служебная на декабрь. Середина XVI в.

БАН, Калужн. 8. Учительное Евангелие, фрагмент. Вторая половина XVI в.

БАН, Калужн. 9. Патерик сводный с дополнениями. XIV в.

БАН, Калужн. 11. Беседы Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея в переводе инока Селивана. XVII в.

БАН, Калужн. 13. Чины освящения кимвала, церкви и киминтара, рубеж XVII – XVIII в.

БАН, Калужн. 14. Сборник догматический. Вторая половина XVI в.

БАН, Калужн. 15. Ирмологий нотный лицевой. 1691 г.

БАН, Калужн. 16. Месяцеслов, фрагмент. XIV в.

БАН, Калужн. 17. Евангелие апракос, фрагмент. XIV в.

БАН, Калужн. 19. Стихирарь минейный, фрагмент. XII в.

БАН, Калужн. 21. Слово Григория Богослова на Пасху, фрагмент. XIV в.

БАН, Калужн. 28. Иоанн Грассо. Отчет о переговорах в 1232 г. Николая-Нектария Отрантского папской курией, фрагмент. XIV в.

БАН, Калужн. 33. Учительное Евангелие. Вторая половина XVI в.

БАН, Калужн. 36. Евангелие толковое. Рубеж XV – XVI в.

БАН, Калужн. 41. Минея служебная на декабрь. XVI в.

БАН, Калужн. 48. Кормчая книга, фрагмент. 1620-е гг.

БАН, Калуж. 55. Евангелие, фрагмент. XVI в.

БАН, Срезн. II 12. Минея служебная на декабрь, фрагмент. 1545 г.

Польша

Варшава

Национальная библиотека, 12365. Кормчая книга. 1620-е гг.

Румыния

Библиотека монастыря Драгомирна, № 1885. Сборник, фрагмент. XIV в.

Библиотека монастыря Драгомирна, № 1893. Сборник, фрагмент. XIV в.

Бухарест, Библиотека Румынской Академии наук, Slav. 141. Сборник Слов Григория Богослова. XIV в.

Музей монастыря Молдовица, инв. 423. Сборник, фрагмент. XIV в.

Opracowania

[Без автора], *Калужняцкий, Эмиль*, Православная энциклопедия, Т. 29, Москва 2012, с. 584 – 585.

Kałużniacki E., *Monumenta linguae palaeoslovenicae*, Т. I: *Evangeliarium Putnanum*, Wien 1888.

Kałużniacki E., *Actus epistolaeque apostolorum Palaeoslovenicae: Ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII scripti*, Vindobonae 1896.

Kałużniacki E., *Beiträge zur älteren Geheimschrift der Slaven*, Wien 1883.

Kałużniacki E., *Dokumenta Moldawskie i Multańskie z archiwum miasta Lwowa*, Lwów 1878.

Турилов А.А., Ломизе Е.М., *Неизвестный памятник греко-латинской полемики XIII в. в болгарской рукописи XIV в.: Отрывки сочинения Иоанна Грассо о собеседовании Николая-Нектария Отрантского с римским папой*, Византийские очерки, Москва 1996, с. 245–257.

Сергеев А.Г., *Атрибуция некоторых сербских рукописей из собрания БАН*, Палеография и кодикология: 300 лет после Монфокона: Материалы международной научной конференции, Москва, 14 – 16 мая 2008, Москва 2008, с. 165–167.

Сергеев А.Г., *О служебной Минее из собрания Э.И. Калужняцкого*, Сборник научных трудов (по материалам научных конференций БАН), Санкт-Петербург 2010, с. 195 – 201.

Сергеев А.Г., *Описание бумажных рукописей XIV века Библиотеки Российской академии наук*, науч. ред. М.В. Корогодина, Санкт-Петербург 2017.

Калужняцкий Э., *Кирилловское письмо у румын*, Петроград 1915.

Калужняцкий Э., *Обзор славяно-русских памятников языка и письменности, находящихся в библиотеках и архивах львовских*, Киев 1877.

Каталог личных архивных фондов отечественных историков, Вып. 3: Вторая половина XIX – начало XX века, Ч. 1: А–В, Москва 2012.

Корогодина М.В., *Кормчие книги XIV – первой половины XVII века*, Т. 2: Описание редакций, Москва, Санкт-Петербург 2017.

Медведева М.В., Мусин А.Е., Александрович В.С., *По следам ученой поездки П.П. Покрышкина в 1916-1917 гг.: к 100-летию Буковинской экспедиции Археологической комиссии и Академии наук*, Археологические вести, Вып. 23, Санкт-Петербург 2017, с. 416–421.

Медведева М.В., *Буковинская экспедиция академика архитектуры Петра Петровича*

Покрышкина. Документы и фотографии из архива ИИМК РАН, Археологические вести, Вып. 28, Санкт-Петербург 2020, с. 388–405.

Протоколы Российской Академии наук, Общее собрание, XII заседание, Петроград 1917.

ПОУННАЕТСЯ
ЕПИСКОПЫ И
ГЬУ ПОСЛАНИЯ
СТГОБГХОБНА
НУНЕБНАОУУ
ННАГОАПОСТО
ЛАХГНСТОБН
НОУЗЕНКАПЧ

Вл. рѣ в пѣ а ф 55

Постоль Красноставской Церкви 1566г

ПО
Брѣхо
илеори
кафрѣ
мидпо
Налѣт
исорил
пн, апох
П
авелъ
сѣго
пр
и

Cyrylickie rękopisy Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum Prawosławnego Bractwa Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie. Rekonstrukcja zbiorów z pierwszego 10-lecia istnienia muzeum w oparciu o sprawozdania z działalności Bractwa

Jerzy Ostapczuk

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

STRESZCZENIE

Publikacja została poświęcona próbie rekonstrukcji kolekcji cyrylickich rękopisów Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum Prawosławnego Bractwa Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie w okresie jego pierwszego dziesięciolecia działalności, tzn. w latach 1882/1883 do 1891/1892. Została ona przeprowadzona w oparciu o sporządzane co roku przez Kustoszy coroczne sprawozdania z działalności Muzeum, które były publikowane w postaci odrębnych niewielkich objętościowo publikacji.

Analiza zawartych w Sprawozdaniach informacji wskazała, że do zbiorów Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie w okresie jego pierwszego dziesięciolecia działalności trafiły 63 cyrylickie rękopisy (29 Ewangelii, 4 Apostoły, 22 księgi liturgiczne oraz 8 ksiąg innego typu).

Słowa kluczowe: rękopisy cyrylickie, Cerkiewno-Archeologiczne Muzeum w Chełmie

ABSTRACT

Cyrillic Manuscripts from The Church-Archaeological Museum of the Orthodox Brotherhood of the Holy Mother of God in Chełm

The Reconstruction of the Manuscript Collection from the First Decade of Museum's Activity on the Basis of the Brotherhood's Reports

This publication addresses the attempts made to reconstruct The Church-Archaeological Museum of the Orthodox Brotherhood of the Holy Mother of God in Chełm's collection of Cyrillic manuscripts from the first decade of its activity, i.e., from 1882/1883 to 1891/1892. Efforts were carried out based on annual reports prepared by the museum's custodians published in the form of separate short publications.

An analysis of the information contained in the reports indicated that 63 Cyrillic manuscripts (29 Gospel Books, 4 Epistle Books, 22 liturgical books and 8 other types of books)

were added to the Church-Archaeological Museum in Chełm's collection in the first decade of its activity.

Keywords: Cyrillic manuscripts, Church-Archaeological Museum in Chełm

Cerkiewno-Archeologiczne Muzeum w Chełmie związane jest ściśle z działalnością Chełmskiego Prawosławnego Bractwa pw. Przenajświętszej Bogurodzicy. Podczas święta parafialnego i odbywającego się w dniach 8-11 września 1879 r. w chełmskim soborze pw. Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy zjazdu duchowieństwa zwierzchnik diecezji chełmsko-warszawskiej abp Leoncjusz podjął decyzję o utworzeniu diecezjalnego bractwa¹. Zjazd założycielski, pod przewodnictwem bp. lubelskiego Modesta, odbył się w dniach 23-26 grudnia 1879 roku w Chełmie. Ostatniego dnia – 26 grudnia 1879 roku – do życia zostało powołane Chełmskie Prawosławne Bractwo pw. Przenajświętszej Bogurodzicy². Mająca pierwotnie – o czym wspomina paragraf 2. Statutu – nowo powołana organizacja „pomagać w utwierdzeniu prawosławia w diecezji chełmskiej, przede wszystkim wśród ludności powracającej z unii”³ wraz z upływem czasu poszerzyła swoją działalność. Po kilkuletnim okresie działalności bractwa jego zarząd na posiedzeniu dnia 7 kwietnia 1882 roku podjął decyzję o powołaniu do życia Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie. Car Aleksander III (1881-1894) w dniu 15 maja 1882 roku otoczył je swoim patronatem⁴. Było to, niewątpliwie, szczególne wyróżnienie i docenienie działalności i znaczenia bractwa. Najbliższy – po tych wydarzeniach – zjazd bractwa odbył się w dniu 8 września 1882 roku. Uważany jest on za zamknięcie okresu organizacyjnego i ukończenie ostatecznego etapu formowania się bractwa⁵. Dzień ten jest jednocześnie uważany za początek⁶ oficjalnej działal-

¹ Por. S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie (1879-1914)*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Jana Lewandowskiego w Wydziale Humanistycznym Instytutu Historii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Lublin 2012, s. 41; P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum Cerkiewno-Archeologiczne w Chełmie (1882-1915) – jego powstanie i zbiory sztuki religijnej (malarstwo, rzeźba)*, „Rocznik Chełmski”, Chełm 2013, T. 17. s. 85 i 88.

² W 1909 roku uzyskało ono status Centralnego Bractwa w diecezji chełmskiej (S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 49).

³ Komentarz do poszczególnych punktów Statutu Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie zob. D. Dąbrowski, *Statut cerkiewno-archeologicznego muzeum Prawosławnego Bractwa Święto-Bogurodzickiego w Chełmie. 1882. oo. Jan Hoszowski, Ignacy Hojnacki, Michał Dobrianski – komentarz*, [w:] Muzeum w kulturze pamięci na ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Antologia wczesnych tekstów. Tom 2: 1882-1917. Red. T. F. de Rosset, M. F. Woźniak, E. Bednarz Doiczmanowa, Toruń 2020, s. 29-44.

⁴ Do publicznej wiadomości informacja ta została podana 30 maja 1882 roku, kiedy to odczytano zawierającą niniejszą wiadomość list w soborze pw. Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy (*Отчет о деятельности Холмского Православного Свято-Богородицкаго Братства, состоящего под Высочайшим покровительством Государя Императора, за истекший 1881/2 (3) братский год*. Отгиск из № 24 X.-В. Е. Вестника за 1882 г., Варшава 1882, s. 3-4).

⁵ O działalności zarządu w pierwszych trzech latach funkcjonowania Bractwa zob. S. Dmitruk, *Zarząd Prawosławnego Bractwa Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie w latach 1879-1882*. [w:] Chełm nieznanym. Ludzie – miejsce – wydarzenia. Red. M. Karwatowska, Chełm 2009, s. 211-217.

⁶ Rękopisy oraz zapewne inne obiekty muzealne były przekazywane do Muzeum jeszcze przed tą

ności Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum Chełmskiego Prawosławnego Bractwa pw. Przenajświętszej Bogurodzicy⁷.

Cerkiewno-Archeologiczne Muzeum w Chełmie i jego zbiory

Niniejsza jednostka muzealna została powołana głównie w celu gromadzenia z guberni lubelskiej i siedleckiej, tzn. z Chełmszczyzny i południowego Podlasia, nie liczonych już – w II poł. XIX w.⁸ – zabytków, w tym również rękopisów i starych druków, poświadczających istnienie na tych terenach prawosławia i narodowości ruskiej [tj. rosyjskiej]⁹. Miało to również korzystnie wpłynąć na prowadzenie badań z historii Kościoła prawosławnego.

W okresie 33-letniej¹⁰ działalności muzeum zgromadzonych tam zostało prawie 6000¹¹ lub, według innych źródeł, 4000¹² eksponatów¹³, wśród których oprócz monet, ikon, rzeźb, utensylii i szat liturgicznych, dokumentów archiwalnych, znajdowały się również drukowane i rękopiśmienne księgi liturgiczne¹⁴.

Losy większości eksponatów Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie do dziś pozostają nieznanne¹⁵. W opracowaniach naukowych podaje się przeróżne informacje o losach zaginionych zbiorów. Np. o tym, że mieszkańcy Chełma w sierpniu 1915 roku, opuszczając przed zbliżającym się frontem I wojny światowej miasto, zabrali ze sobą najcenniejsze muzealia, pozostawiając w mieście około 100 eksponatów¹⁶ lub że armia austriacka, która wkroczyła do miasta, zastała otwarte szafy z połamanymi zamkami i rozrzucone oraz splądrowane zbiory¹⁷. Nie można wykluczyć również

datą. Poświadcza to manuskrypt *Ustawy Jerozolimskiego*, aktualnie przechowywany Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Lublinie (sygnatura nr 555) zawierający zapis o przekazaniu go do Muzeum przez proboszcza Włodzimierza Antonowicza 27.05.1882 r. (A. Naumow, A. Kaszlej, *Rękopisy cerkiewnoświąteczne w Polsce. Katalog*. Kraków 2004, s. 445 {nr 946}).

⁷ K. Mart, *Muzealnictwo chełmskie i jego rola w gromadzeniu oraz dokumentowaniu wielokulturowej spuścizny pogranicza od XIX w. po czasy współczesne*. „Zamojsko-Wołyńskie Zeszyty Muzealne”. 2006–2007, T. 4, s. 49; P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 85.90; D. Dąbrowski, *Muzea w służbie caratu na przykładzie Cerkiewno-Archeologicznego muzeum przy Chełmskim Bractwie Bogurodzickim*, „Muzeum w Polskiej kulturze Pamięci”. 18.12.2016. <http://muzeumupamieci.umk.pl/?p=628> (dostęp 11.10.2021).

⁸ P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 89.

⁹ *Отчет о деятельности (...) за истекший 1881/2 (3) братский год...*, s. 5; Ф. Кораллов, *Церковно-Археологический музей при Холмском Православном Свято-Богородичном Братстве*, Холм 1911, s. 10–12.

¹⁰ Koniec działalności muzeum przypada na 1915 rok i związany jest z ewakuacją mieszkańców Chełma podczas I wojny światowej.

¹¹ S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 228.

¹² P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 85.

¹³ F. Korallow wymienił prawie 12000 przedmiotów przechowywanych w muzeum i prawie 10000 tomów książek należących do biblioteki (Ф. Кораллов, *Церковно-Археологический музей...*, s. 26).

¹⁴ Wykaz przyjęć zbiorów do muzeum z podziałem na poszczególne lata zob. S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 229.

¹⁵ С. Железнякович, *История Яблочинского Свято-Онуфриевского Монастыря*. Варшава 2006, s. 49.

¹⁶ W dniu odzyskania niepodległości przez Polskę w Chełmie pozostały jedynie 164 eksponaty, które przekazano do zlokalizowanego w Gimnazjum im. S. Czarneckiego Muzeum Ziemi Chełmskiej im. W. Ambroziewicza (P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 85–86).

¹⁷ K. Mart, *Muzealnictwo chełmskie...*, s. 50; P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 85; D. Dąbrowski,

zabrania części eksponatów przez przechodzące przez Chełm wojska. Kolekcja Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie w znaczącym stopniu została utracona w czasie I wojny światowej¹⁸. Tylko nieliczne publikacje naukowe¹⁹ podejmują próby identyfikacji niektórych eksponatów należących niegdyś do Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie, a obecnie zinwentaryzowanych przez muzea zagraniczne (w Kijowie²⁰, Moskwie) lub krajowe (Chełm²¹) oraz biblioteki w Lublinie (Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego)²².

Informacje o zbiorach Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie

Informacje o kolekcji, w tym o rękopisach i starych drukach, Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie zachowały się w kilku zdefektowanych źródłach archiwalnych.

W Państwowym Archiwum w Lublinie przechowywane są archiwalia dotyczące działalności Chełmskiego Prawosławnego Bractwa pw. Przenajświętszej Bogurodzicy, pod patronatem którego działało Cerkiewno-Archeologiczne Muzeum w Chełmie (zbiór № 35/103). W przypadku zbiorów tej jednostki muzealnej najważniejszymi źródłami informacji o poszczególnych eksponatach są trzy księgi:

- *О поступлениях в братский музей и библиотеку*²³ при нем (sygnatura 15; stara sygnatura 75/39) za lata 1897-1898;
- *Инвентарь (хронологический каталог) церковно-археологического музея и библиотеки при хелмском Св.-Богородичном Братстве* od 1892/1893 do 23 września 1906 roku (sygnatura 86; stara sygnatura 87);

Muzea w służbie...

¹⁸ Por. S. Tomkiewicz, *Wycieczka w Lubelskie*, Kraków 1916, s. 50; T. Szydłowski, *Ruiny Polski*, Warszawa-Lublin-Łódź-Kraków 1919, s. 177.

¹⁹ Por. P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 85 (przypis nr 1) i wykorzystana przez autora literatura przedmiotu.

²⁰ O ikonach i Królewskich Wrotach przechowywanych w Narodowym Kijowsko-Pieczerskim Muzeum, zob. P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 85-118.

102 eksponaty w dniu 27 października 1945 r. zostały przekazane do Muzeum w Kijowie. Do dziś zostały zidentyfikowane 73 eksponaty, z czego 32 to ikony (K. Mart, *Muzealnictwo chełmskie...*, s. 50-51; P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 86).

²¹ Tzn. Muzeum Rzymsko-Katolickiej Parafii pw. Rozesłania Św. Apostołów w Chełmie (J. Ostapczuk, *Отрывки кириллических рукописей Музея римско-католического прихода Разослания Апостолов в городе Хелм: по следам собрания Церковно-археологического музея Хелмского Свято-Богородичного братства*, [w:] Коллекции рукописных книг в современном мире: хранение и изучение. Сборник статей по итогам международной научной конференции Двенадцатые Загребинские Чтения (5-6 октября 2017 г.), Санкт-Петербург 2018, s. 268-304).

²² A. Naumow, A. Kaszlej, *Rękopisy cerkiewnoświąteczne w Polsce...*, s. 11 (nr 20), 75-76 (nr 157 i 158), 165 (nr 341 i 342), 260-261 (nr 549 i 550), 319 (nr 665), 342 (nr 717 i 718), 350 (nr 737), 368 (nr 774), 383-384 (nr 802), 444-445 (nr 946), 482 (nr 1035); J. Ostapczuk, *Отрывки кириллических рукописей...*, s. 300-302.

²³ Biblioteka została założona w 1886 roku (S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 223).

W Państwowym Archiwum w Lublinie zachował się również *Алфавитный каталог библиотеки Хелмского Православного Свято-Богородичного братства, отдел исторический* (sygnatura 85, stara sygnatura 34) za lata 1895-1914.

- *Хронологический каталог поступлений в церковно-археологический музей и библиотеку при хелмском Св.-Богородичном братстве* (sygnatura 87; stara sygnatura 88) za lata 1906-1914.

Niniejsze dokumenty obejmują lata od 1892 do 1906 i od 1906 do 1914, a więc jedynie 23 lata z 33-letniego okresu działalności Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie²⁴. Nie zachowały się, niestety, księgi inwentarzowe i przyjęć za lata 1882-1892²⁵, tzn. z pierwszych dziesięciu lat działalności muzeum, rejestrujące przekazane do niego przez osoby prywatne i duchowne oraz instytucje zabytki zinwentaryzowane pod ogólnymi numerami²⁶ od 1 do 192²⁷ w księgach Muzeum Brackiego.

Brakujące informacje o muzealiach, w tym o starych drukach i rękopisach przechowywanych niegdyś w Cerkiewno-Archeologicznym Muzeum w Chełmie można spróbować odtworzyć na podstawie publikowanych corocznie sprawozdań z działalności Chełmskiego Prawosławnego Bractwa pw. Przenajświętszej Bogurodzicy (Отчет о деятельности холмского православного Свято-Богородицкого братства за <...> братский год), które początkowo były drukowane w *Chełmsko-Warszawskich diecezjalnych Wiadomościach*²⁸ (Холмско-Варшавском епархиальном вестнике²⁹), oraz jako samodzielne, niewielkie objętościowo, publikacje³⁰. Sprawozdania o działalności Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie były przygotowywane przez kustoszy muzeum³¹.

Sprawozdania brackie

Szczególnym dniem w corocznym życiu Chełmskiego Prawosławnego Bractwa pw. Przenajświętszej Bogurodzicy był 8 września. W tym dniu 1879 roku bractwo zostało oficjalnie powołane do życia. Na ten dzień w Kościele prawosławnym przypada święto Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy i wspomnienie chełmskiej Ikony Matki Bożej, obranej przez członków bractwa za swą patronkę. Ogólne spotkanie

²⁴ P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 91.

²⁵ S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 228; P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 91.

²⁶ W księdze inwentarzowej prowadzona była podwójna numeracja eksponatów, pierwsza „№№ общей описи Братского Музея” – została opisana w następujący sposób „цифры красного цвета указывают №№ поступлений в Музей в хронологическом порядке с первого года его существования”, druga „№№ годичного поступления”. Za autora tej numeracji, datowanej na 1914 rok, uważa się A. Troickiego (P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 91).

²⁷ Świadczy o tym ogólny numer czwartego eksponatu (przekazanego 14 stycznia 1893 roku) w pierwszej zachowanej księdze inwentarzowej (obejmującej lata 1892/93-1906), tzn. nr 193.

²⁸ P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 91.

²⁹ Poszczególne numery niniejszego czasopisma w wersji cyfrowej są dostępne w Internecie na stronie: <http://cyfrowa.chbp.chelm.pl/dlibra/publication/1984?tab=1> (dostęp 11.10.2021).

³⁰ P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 91.

³¹ Pierwszym kustoszem muzeum był ks. Aleksander Budiłowicz, od 1882 do 6 marca 1885 roku (S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 223; P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 90). Wykaz kustoszy muzeum zob. S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 223; P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 90; D. Dąbrowski, *Muzea w służbie...*

bractwa odbywało się każdego roku w dniu 8 września³². Dlatego też przyjęto, by rok bracki rozpoczynał się 8 września i kończył się w dniu 7 września następnego roku kalendarzowego. Stąd też każde roczne sprawozdanie z działalności bractwa nie obejmuje roku kalendarzowego, lecz rok bracki.

Sprawozdania brackie z lat 1879-1882 – do powołania muzeum

W rocznych sprawozdaniach bractwa z pierwszych trzech lat jego działalności, tj. od 1879 do 1882 roku³³, nie znajdziemy informacji o rękopisach i starych drukach przynależących do zbiorów brackich. Związane jest to z faktem, że Cerkiewno-Archeologiczne Muzeum Chełmskiego Prawosławnego Bractwa pw. Przenajświętszej Bogurodzicy rozpoczęło swoją działalność, a więc i oficjalne gromadzenie m.in. rękopisów dopiero po 8 września 1882 roku, tj. w czwartym brackim roku działalności bractwa. W sprawozdaniu za rok 1881/1882, tj. za 3. rok bracki, znajduje się relacja o powołaniu Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie. Zawarto tam również informację, że przewodniczący bractwa bp Leoncjusz zwrócił się do Świętobliwego Synodu z prośbą o zwrot do Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie przekazanych do Świętobliwego Synodu (Хозяйственное управление Священного синода) unickich starych druków wydanych we Lwowie i innych wydań oraz rękopisów w celu przechowywania ich w powołanym do życia nowym zakładzie muzealnym³⁴. W sprawozdaniu znalazła się również wzmianka o zawarciu przez bractwo umów z parafiami prawosławnymi na przekazywanie do muzeum różnych zabytków. Dlatego też informacje o należących do muzeum rękopisach znajdują się w sprawozdaniach brackich dopiero od czwartego roku działalności bractwa.

Sprawozdania brackie od 1882/1883 do 1891/1892 roku

W pierwszym sprawozdaniu z działalności Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie za rok 1882/1883 (tj. czwarty rok bracki) znalazła się informacja o następujących cyrylicznych rękopisach³⁵ przechowywanych w zbiorach muzealnych³⁶:

- Ewangelie ołtarzowe – 13; dwie zachowane w całości;
- Apostoł – 3;
- innych ksiąg liturgicznych – 17; trzy bez początku i końca;

³² Pierwszy zjazd członków bractwa odbył się 8 września 1880 r., w godzinach 15.00-18.00 w Domu Biskupim w Chełmie, gdzie odczytano raport z pierwszego roku działalności (S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 48).

³³ Tzn. za lata 1879/1880 (1. rok bracki), 1880/1881 (2. rok bracki), 1881/1882 (3. rok bracki).

³⁴ *Отчет о деятельности (...) за истекший 1881/2 (3) братский год...*, s. 5–6.

³⁵ Informacja o starych drukach zob. *Отчет о деятельности Холмского Православного Свято-Богородицкого Братства, состоящего под Высочайшим Его Императорского покровительством, за истекший 1882/3 (четвертый) год*, [Без года и места издания], s. 35.

³⁶ *Ibidem*, s. 34–35.

• inne rękopisy – 3; dwa o tematyce historycznej i jeden homiliarz (bez początku i końca XVI-XVII w.).

Wszystkie wymienione cyrylickie manuskrypty i inne dokumenty archiwalne, stare druki i rękopisy w językach również łacińskim i polskim, oraz dwa krzyże, w liczbie 638³⁷, trafiły w roku brackim 1882/1883 do muzeum dzięki staraniom bp. Modesta³⁸.

W drugim sprawozdaniu z działalności muzeum za rok 1883/1884 (tj. piąty rok bracki) znalazła się informacja o następujących cyrylickich rękopisach³⁹ przechowywanych w zbiorach muzealnych⁴⁰:

- Ewangelie ołtarzowe – 17; dwie zachowane w całości; z lat: 1550 (tzw. *Podhorecka* – najstarsza), 1592, 1599 i 1600;
- Apostoł – 3; jeden datowany na 1566 rok (tzw. *Krasnostawski*⁴¹);
- innych ksiąg liturgicznych – 18; trzy bez początku i końca;
- inne rękopisy – 3; dwa o tematyce historycznej i jeden homiliarz (bez początku i końca XVI-XVII w.).

W drugim roku działalności muzeum do zbiorów muzealnych trafiły⁴² cztery Ewangelie i jedna księga liturgiczna.

W trzecim sprawozdaniu z działalności muzeum za rok 1884/1885 (tj. szósty rok bracki) znalazła się informacja o następujących cyrylickich rękopisach⁴³ przechowywanych w zbiorach muzealnych⁴⁴:

- Ewangelie ołtarzowe – 18; trzy niezachowane w całości; najstarsza datowana na poł. XVI w. (tzw. *Podhorecka* z 1550 r.),
- Apostoł – 3; jeden datowany na 1566 rok (tzw. *Krasnostawski*);
- innych ksiąg liturgicznych – 18; trzy bez początku i końca;
- innych rękopisów – 8; dwa o tematyce historycznej, jeden homiliarz (bez początku i końca XVI-XVII w.), kazanie wygłoszone podczas Soboru w Brześciu w 1595 r. (bez początku) i cztery *Pomianniki*⁴⁵.

³⁷ Ibidem, s. 35. Por. S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 227.

³⁸ Por. P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 90-91.

³⁹ Informacja o starych drukach zob. *Отчет о деятельности Холмскаго Православнаго Свято-Богородицкаго Братства, состоящаго под Высочайшим Его Императорскаго покровительством, за истекший 1883/4 (пятый) братский год.* [Без года и места издания], s. 37.

⁴⁰ Ibidem, s. 35–36.

⁴¹ Pochodzi z Parafii w Krasnystawie.

⁴² Wśród muzealiów przybyło jednak sporo ikon, medalionów, dokumentów archiwalnych, monet i wyrobów jubilerskich (Ibidem, s. 34-37).

⁴³ Informacja o starych drukach zob. *Отчет о деятельности Холмскаго Православнаго Свято-Богородицкаго Братства, состоящаго под Высочайшим Его Императорскаго Величества покровительством, за истекший 1884/5 (шестый) год.* [Без года и места издания], s. 45.

⁴⁴ Ibidem, 43–44.

⁴⁵ W zbiorach muzeum przechowywano następujące cztery *pomianniki*: miasta Zamość (stron 59), bez początku i niektórych kart w środku, z XVII-XVIII w.; świątyni w Drohiczynie z XVIII w.; początkową część *pomiannik* w cerkwi pw. Przemienienia Pańskiego w Lublinie 1674 roku (odnalezione w 1836 roku); Chełmskiego Prawosławnego Bractwa pw. Przenajświętszej Bogurodzicy.

W trzecim roku działalności muzeum do zbiorów muzealnych trafiły jedna Ewangelia i pięć innych cyrylickich rękopisów.

W czwartym sprawozdaniu z działalności muzeum za rok 1885/1886 (tj. siódmy rok bracki) znalazła się informacja o tych samych cyrylickich rękopisach⁴⁶, które zostały uwzględnione w sprawozdaniu z działalności Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie za rok wcześniejszy⁴⁷, tzn. 1884/1885.

W piątym sprawozdaniu z działalności muzeum za rok 1886/1887 (tj. ósmy rok bracki) znalazła się informacja o następujących cyrylickich rękopisach⁴⁸ przechowywanych w zbiorach muzealnych⁴⁹:

- Ewangelie ołtarzowe – 18; trzy niezachowane w całości; najstarsza z poł. XVI w. (tzw. *Podhorecka* z 1550 roku);
- Apostoł – 4; jeden datowany na 1566 rok (tzw. *Krastnostawski*);
- inne księgi liturgiczne – 22;
- innych rękopisów – 8; dwa o tematyce historycznej, jeden homiliarz (bez początku i końca XVI-XVII w.); kazanie wygłoszone podczas Soboru w Brześciu w 1595 roku (bez początku); *Pomianniki* (4).

W piątym roku działalności muzeum do zbiorów muzealnych trafił jeden Apostoł i cztery księgi liturgiczne.

W szóstym i siódmym sprawozdaniu z działalności muzeum za rok 1887/1888 (tj. dziewiąty rok bracki) i 1888/1889 (tj. dziesiąty rok bracki) została podana informacja o tych samych cyrylickich rękopisach⁵⁰, które zostały uwzględnione w sprawozdaniach⁵¹ z działalności Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie za lata wcześniejsze⁵².

W ósmym sprawozdaniu z działalności muzeum za rok 1889/1890 (tj. jedenasty rok bracki) nie przedstawiono informacji o muzealiach już przechowywanych w muzeum, lecz poinformowano o nowych zabytkach przekazanych do zbiorów

⁴⁶ Informacja o starych drukach zob. *Отчет о деятельности Холмского Православного Свято-Богородицкого Братства, состоящего под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством, за 1885/6 (седьмой) год.* Варшава 1886, s. 66.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 64–66.

⁴⁸ Informacja o starych drukach zob. *Отчет о деятельности Холмского Православного Свято-Богородицкого Братства, состоящего под Его Императорского Величества покровительством, за 1886/7 (восьмой) год.* Варшава 1887, s. 47.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 43–44.

⁵⁰ Informacja o starych drukach zob. *Отчет о деятельности Холмского Православного Свято-Богородицкого Братства, состоящего под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством, за 1887/8 (девятый) год.* Варшава 1888, s. 40–41; *Отчет о деятельности Холмского Православного Свято-Богородицкого Братства, состоящего под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством, за 1888/9 (десятый) братский год.* Приложение к X.-В. Епархиальному Вестнику за 1889 г., Варшава 1889, s. 85.

⁵¹ W przypadku rękopisów Ewangelii podano nazwy i datację niektórych z nich: 1541 r. – Ewangelia *Chotjaczewska*; 1550 r. – Ewangelia *Podhorecka*; 1552 r. – Ewangelia *Otroczyńska*.

⁵² *Отчет о деятельности (...) за 1887/8 (девятый) год...*, s. 38–40; *Отчет о деятельности (...) за 1888/9 (десятый) братский год...*, s. 83–85. Por. S. Dmitruk, *Православное братство...*, s. 228.

Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie⁵³, w tym o rękopisach⁵⁴ i starych drukach przez Świętobliwy Synod. Do muzeum wpłynęło wówczas 207 ksiąg datowanych głównie na XVII i XVIII w., wśród których wspomniano tylko o 11 rękopiśmiennych kodeksach Ewangelii. Tym samym, od tego roku w zbiorach muzeum znajdowało się już nie 18, a 29 rękopiśmiennych Ewangelii.

W dziewiątym sprawozdaniu z działalności muzeum za rok 1890/1891⁵⁵ (tj. dwunasty rok bracki) podano informację o tych samych cyrylickich rękopisach⁵⁶, które zostały uwzględnione w dwóch wcześniejszych sprawozdaniach z działalności Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie⁵⁷.

W dziesiątym sprawozdaniu z działalności muzeum za rok 1891/1892 (tj. trzynasty rok bracki), wydany jako odrębna pozycja o objętości 151 stron nie zawierało⁵⁸ jakiegokolwiek informacji o zbiorach rękopiśmiennych Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie⁵⁹. Dopiero weryfikacja danych opublikowanych w *Chełmsko-Warszawskich diecezjalnych Wiadomościach* potwierdziła brak wpływu nowych cyrylickich rękopisów do zbiorów muzealnych⁶⁰.

Tym samym, w pierwszym dziesięcioleciu działalności Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie, tzn. w okresie, z którego nie zachowały się księgi inwentarzowe i księgi przyjęć z lat 1882-1892, w kolekcji muzeum zgromadzono następującą liczbę cerkiewnosłowiańskich rękopisów⁶¹:

- Ewangelie ołtarzowe – 29 (dwie zachowane w całości) z lat 1541 (tzw. *Chołtjaczewska*), 1550 (tzw. *Podhorecka*), 1552 (tzw. *Otroczeńska*), 1592, 1599 i 1600;
- Apostoł – 4; jeden datowany jest na 1566 rok (tzw. *Krasnostawski*);

⁵³ *Отчет о деятельности Холмского Православного Свято-Богородицкого Братства, состоящего под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством, за 1889/90 (одинадцатый) братский год.* Варшава 1890, s. 90–91.

⁵⁴ Wśród rękopiśmiennych zabytków znalazły się również: jeden Ustaw szkoły przy Katedralnym Soborze w Chełmie i księga zawierająca akty monasteru w Bielsku-Białej z lat 1785-1800 (Ibidem, s. 91).

⁵⁵ W tym roku brackim (1890/1891) do muzeum wpłynęło najwięcej eksponatów – 968, z czego 623 to łacińskie stare druki (S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 228). Najmniej eksponatów, zaledwie 39, wpłynęło w roku brackim 1910/1911.

⁵⁶ Informacja o starych drukach zob. *Отчет о деятельности Холмского Православного Свято-Богородицкого Братства, состоящего под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством, за 1890/91 (братский двенадцатый) братский год.* Варшава 1891, s. 65–66. Wymieniono tam 12 starych druków z typografii prawosławnych (z czego dwa Apostoły Iwana Fedorowa) i aż 251 starych druków z typografii unickich.

⁵⁷ Ibidem, s. 64–65.

⁵⁸ S. Dmitruk w swych badaniach podał informacje o sprawozdaniu za lata 1891/1892, por. S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 228.

⁵⁹ *Отчет о деятельности Холмского Православного Свято-Богородицкого Братства, состоящего под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством, за 1891/92 (братский тринадцатый) год.* Отгиск из Х.-Варш. Епарх. Вестн. за 1892 г. Варшава 1892.

⁶⁰ *Отчет о деятельности Холмского Православного Свято-Богородицкого Братства, состоящего под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством, за 1891/92 (братский тринадцатый) год.* „Холмско-Варшавский Епархиальный Вестник”, 1{13} декабря 1892, № 23, Год 16, s. 453–454.

⁶¹ Por. S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 232.

- inne księgi liturgiczne – 22; trzy bez początku i końca;
- innych rękopisów – 8; z czego dwa o tematyce historycznej; jeden homiliarz (bez początku i końca XVI-XVII w.); kazanie wygłoszone podczas Soboru w Brześciu w 1595 r. (bez początku); cztery *Pomianniki* (z miasta Zamość {stron 59}, bez początku i niektórych kart w środku, z XVII-XVIII w.; świątyni w Drohiczynie z XVIII w.; początkową część *Pomiannika* z cerkwi pw. Przemienienia Pańskiego w Lublinie z 1674 r. {odnalezionego w 1836 r.} i Chełmskiego Prawosławnego Bractwa pw. Przenajświętszej Bogurodzicy).

Nie jest to może zbyt imponująca liczba manuskryptów, niemniej jednak wskazane 55 cyrylickie rękopisy liturgiczne i 8 innego typu⁶², nie należy łączyć z dokumentami archiwalnymi, starymi drukami i pozycjami rękopiśmieniowymi utrwalonymi zarówno alfabetem cyrylickim, jak i łacińskim.

Jak można było zauważyć, w sprawozdaniach z działalności muzeum z lat 1882-1892 umieszczano bardzo skąpe informacje dotyczące zarówno cyrylickich rękopisów, jak i innych muzealiów. Poza nazwą księgi (Ewangelia, Apostoł, *Pomiannik*), typem księgi (np. liturgiczna) lub zawartością tekstu (tematyka historyczna, homiliarz) tylko w kilku przypadkach podano dokładną datę, nazwę kodeksu czy stan jego zachowania. W sprawozdaniach z tego okresu koncentrowano się na liczbie muzealiów, w tym cyrylickich kodeksów znajdujących się w zbiorach muzealnych, a nie na ich opisie. W związku z niezachowaniem się ksiąg inwentarzowych i przyjęć eksponatów z lat 1882-1892, sprawozdania z pierwszych dziesięciu lat działalności muzeum stanowią główne źródło do rekonstrukcji muzealnego zbioru cyrylickich zabytków rękopiśmieniowych.

Pomocne będą w tym celu również inne publikacje naukowe, np. wydana w 1892 roku praca Fiodora Gerbaczeskiego⁶³, w której podał on charakterystykę kilku rękopisów i starych druków⁶⁴ oraz innych muzealiów. Wśród nich znalazły się przekazane do Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w dniach 19 września 1882 r. Ewangelia *Otroczeńska* (znana również jako *Rohozneńska*⁶⁵) z 1552 roku⁶⁶ i 2 lipca 1884 r. Apostoł *Krasnostawski* z 1566 roku⁶⁷. Ewangelia *Otroczeńska*, mimo iż w zbiorach tego Muzeum znajdowała się od samego pra-

⁶² P. Sygowski wśród „Eksponatów pozyskanych w latach 1882-1892” (P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 91-92) wymienił jedynie dwie rękopiśmienne Ewangelie z XVI w. – z cerkwi w Krzeszowie i Dolhej (Ibidem, s. 92) oraz wspominał o opisanych przez F. Gerbaczewskiego księgach liturgicznych (Ibidem, s. 93).

⁶³ Ф. Гербачевский, *Русския древности и памятники православия Холмско-Подляшской Руси (Люблинской и Седлецкой губ.)*, Варшава 1892.

⁶⁴ Ibidem, s. 80-84 i 143-147.

⁶⁵ Jest to rękopiśmienna Ewangelia z cerkwi w Otrocznie zwana również *Rohozneńska*, ponieważ znajdowała się wcześniej w cerkwi p.w. Arcystratega Michała w Rohoźnie.

⁶⁶ Ibidem, s. 128-129 oraz zdjęcie na s. 126.

⁶⁷ Ibidem, s. 71-74.

wie⁶⁸ początku to w Sprawozdaniach została jednoznacznie wskazana dopiero w 1887/1888 roku brackim⁶⁹.

Sprawozdania brackie z lat 1892/1893-1914

Struktura corocznych sprawozdań Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie z lat 1882-1892 różni się wyraźnie względem struktury corocznych sprawozdań tworzonych po 8 września 1892 roku, które w zdecydowanie większym stopniu, ze względu na podane tam bardziej szczegółowe informacje⁷⁰, umożliwiają rekonstrukcję muzealnej kolekcji cyrylickich rękopisów⁷¹ oraz ewentualną próbę ich identyfikacji⁷². Szczególnie pomocnymi i niezastąpionymi źródłami w odtworzeniu⁷³ pozostałej części zbiorów Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie są księgi inwentarzowe i przyjęć za lata 08.09.1892-1914⁷⁴, przechowywane obecnie w Państwowym Archiwum w Lublinie oraz sprawozdania kustoszy muzeum, w tym opublikowana w 1911 roku praca F. Korallowa⁷⁵.

Zakończenie

W opracowaniu kustosza Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum w Chełmie F. Korallowa znajduje się informacja o przechowywaniu w zbiorach muzealnych, wg stanu na 1 stycznia 1910 roku, 11935 różnych przedmiotów i 9497 tomów książek w bibliotece bractwa⁷⁶. Do właściwych muzealiów, należałoby zaliczyć jedynie 2438 przedmiotów, spośród których 203 to rękopisy⁷⁷ i 407 to cerkiewne starodruki⁷⁸. W świetle niniejszej informacji liczba zgromadzonych w Cerkiewno-Archeologicznym Muzeum w Chełmie w pierwszym dziesięcioleciu cyrylickich rękopisów wydaje się znaczącą częścią jej kolekcji wg stanu na 1910 rok.

⁶⁸ Niniejsza Ewangelia 19 września 1882 roku trafiła do Muzeum, które oficjalnie rozpoczęło swą działalność 8 września tego samego roku.

⁶⁹ Por. *Отчет о деятельности (...) за 1887/8 (девятый) год...*, s. 38–39.

⁷⁰ W dwóch zachowanych księgach inwentarzowych niektóre opisy są dość lakoniczne (P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 93). Nie wszystkie muzealia zostały również zinwentaryzowane (D. Dąbrowski, *Muzea w służbie...*)

⁷¹ S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 224.

⁷² Dotyczy to również innych zabytków muzealnych (por. P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 86).

⁷³ Bazując na sprawozdaniach z działalności muzeum za wszystkie lata jego funkcjonowania, S. Dmitruk stwierdził, że rękopisy ksiąg liturgicznych i kazań stanowiły zaledwie 1,26% (69 wpływów); rękopisy w języku ruskim, polskim i łacinie 3,49% (192 wpływy); księgi cerkiewnosłowiańskie 1,55% (85 wpływów) całej bogatej kolekcji muzealnej. Stare druki w języku cerkiewnosłowiańskim stanowiły 0,61%, tzn. 36 wpływów. Por. S. Dmitruk, *Prawosławne bractwo...*, s. 230.

⁷⁴ O tym czy istniało więcej ksiąg zob. P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 91.

⁷⁵ Ф. Кораллов, *Церковно-Археологический музей...*

⁷⁶ *Ibidem*, s. 26.

⁷⁷ W muzeum znajdowały się również rękopisy w języku łacińskim i polskim.

⁷⁸ Ф. Кораллов, *Церковно-Археологический музей...*, s. 26. Por. P. Sygowski, *Rosyjskie Muzeum...*, s. 94; D. Dąbrowski, *Muzea w służbie...*

Bibliografia

Źródła

Otčet o deâtel'nosti Holmskago Pravoslavnago Svâto-Bogorodickago Bratstva, sostoâšego pod Vysočajšim pokrovitel'stvom Gosudarâ Imperatora, za istekšij 1881/2 (3) bratskij god. Ottisk iz № 24, H.-V. E. Vestnika za 1882 g., Varšava 1882.

Otčet o deâtel'nosti Holmskago Pravoslavnago Svâto-Bogorodickago Bratstva, sostoâšego pod Vysočajšim Ego Imperatorskago pokrovitel'stvom, za istekšij 1882/3 (četvertyj) god. [bez goda i mĕsta izdaniâ].

Otčet o deâtel'nosti Holmskago Pravoslavnago Svâto-Bogorodickago Bratstva, sostoâšego pod Vysočajšim Ego Imperatorskago pokrovitel'stvom, za istekšij 1883/4 (pâtij) bratskij god. [bez goda i mĕsta izdaniâ].

Otčet o deâtel'nosti Holmskago Pravoslavnago Svâto-Bogorodickago Bratstva, sostoâšego pod Vysočajšim Ego Imperatorskago Veličestva pokrovitel'stvom, za istekšij 1884/5 (šestyj) god. [bez goda i mĕsta izdaniâ].

Otčet o deâtel'nosti Holmskago Pravoslavnago Svâto-Bogorodickago Bratstva, sostoâšego pod Vysočajšim Ego Imperatorskago Veličestva pokrovitel'stvom, za istekšij 1885/6 (sed'moj) god. Varšava 1886.

Otčet o deâtel'nosti Holmskago Pravoslavnago Svâto-Bogorodickago Bratstva, sostoâšego pod Ego Imperatorskago Veličestva pokrovitel'stvom, za 1886/7 (vos'moj) god. Varšava 1887.

Otčet o deâtel'nosti Holmskago Pravoslavnago Svâto-Bogorodickago Bratstva, sostoâšego pod Vysočajšim Ego Imperatorskago Veličestva pokrovitel'stvom, za 1887/8 (devâtij) god. Varšava 1888.

Otčet o deâtel'nosti Holmskago Pravoslavnago Svâto-Bogorodickago Bratstva, sostoâšego pod Vysočajšim Ego Imperatorskago Veličestva pokrovitel'stvom, za 1888/9 (desâtij) bratskij god, Priloženije k X.-V. Eparhial'nomu Vestniku za 1889 g., Varšava 1889.

Otčet o deâtel'nosti Holmskago Pravoslavnago Svâto-Bogorodickago Bratstva, sostoâšego pod Vysočajšim Ego Imperatorskago Veličestva pokrovitel'stvom, za 1889/90 (odinadcatij) bratskij god, Varšava 1890.

Otčet o deâtel'nosti Holmskago Pravoslavnago Svâto-Bogorodickago Bratstva, sostoâšego pod Vysočajšim Ego Imperatorskago Veličestva pokrovitel'stvom, za 1890/91 (bratskij dvenadcatij) god, Varšava 1891.

Otčet o deâtel'nosti Holmskago Pravoslavnago Svâto-Bogorodickago Bratstva, sostoâšego pod Vysočajšim Ego Imperatorskago Veličestva pokrovitel'stvom, za 1891/92 (bratskij trinadcatij) god, Ottisk iz H.-Varš. Eparh. Vestn. za 1892 g., Varšava 1892.

Otčet o deâtel'nosti Holmskago Pravoslavnago Svâto-Bogorodickago Bratstva, sostoâšego pod Vysočajšim Ego Imperatorskago Veličestva pokrovitel'stvom, za 1891/92 (bratskij trinadcatij) god, „Holsmko-Varšavskij Eparhial'nyj Vestnik” 1{13} dekabrá 1892, № 23, God 16, s. 453–454.

Opracowania

Dąbrowski D., *Muzea w służbie caratu na przykładzie Cerkiewno-Archeologicznego muzeum przy Chełmskim Bractwie Bogurodzickim, „Muzeum w Polskiej kulturze Pamięci”*. 18.12.2016. <http://muzeumpamieci.umk.pl/?p=628> (dostęp 11.10.2021).

Dąbrowski D., *Statut cerkiewno-archeologicznego muzeum Prawosławnego Bractwa Święto-Bogurodzickiego w Chełmie. 1882. oo. Jan Hoszowski, Ignacy Hojnacki, Michał Dobrianski – komentarz, [w:] Muzeum w kulturze pamięci na ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Antologia wczesnych tekstów. Tom 2: 1882-1917. Red. T. F. de Rosset, M. F. Woźniak, E.*

Bednarz Doiczmanowa, Toruń 2020, s. 29-44.

Dmitruk S., *Prawosławne bractwo przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie (1879-1914)*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Jana Lewandowskiego w Wydziale Humanistycznym Instytutu Historii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Lublin 2012.

Dmitruk S., *Zarząd Prawosławnego Bractwa Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie w latach 1879-1882*. [w:] Chełm nieznanany. Ludzie – miejsce – wydarzenia. Red. M. Karwatowska, Chełm 2009, s. 211-217.

Gerbačevskij F., *Russkiâ drevnosti i pamâtniki pravoslaviâ Holmsko-Podlâšskoj Rusi (Lûblinskoiij i Sedleckoj gub.)*, Varšava 1892.

Korallov F., *Cerkovno-Arheologičeskij muzej pri Holmskom Pravoslavnom Svâto-Bogorodičnom Bratstve*. Holm 1911.

Mart K., *Muzealnictwo chełmskie i jego rola w gromadzeniu oraz dokumentowaniu wielokulturowej spuścizny pogranicza od XIX w. po czasy współczesne*. „Zamojsko-Wołyńskie Zeszyty Muzealne”. 2006-2007, T. 4.

Naumow A., Kaszlej A., *Rękopisy cerkiewnośłowiańskie w Polsce. Katalog*. Kraków 2004.

Ostapczuk J., *Otryvki krililičeskikh rukopisej Muzeâ rimsko-katoličeskogo prihoda Razoslaniâ Apostolov v gorode Helm: po sledam sobraniâ Cerkovno-arheologičeskogo muzeâ Helmskogo Svâto-Bogorodičnogo bratstva*, [w:] Kolekcii rukopisnyh knig s sovremennom mire: hranenie i izučenie. Sbornik statei po itogram meždunarodnoj naučnoj konferencii Dvenadcatye Zagrebinskie Čteniâ (5-6 oktâbrâ 2017 g.), Sankt Peterburg 2018, s. 268-304

Sygowski P., *Rosyjskie Muzeum Cerkiewno-Archeologiczne w Chełmie (1882-1915) – jego powstanie i zbiory sztuki religijnej (malarstwo, rzeźba)*. „Rocznik Chełmski”, Chełm 2013, T. 17. s. 85-118.

Szydłowski T., *Ruiny Polski*, Warszawa-Lublin-Łódź-Kraków 1919.

Tomkowicz S., *Wycieczka w Lubelskie*, Kraków 1916.

Železnâkovič S., *Istoriâ Âbločinskogo Svâto-Onufrievskogo Monastyrà*, Varšava 2006.



Metamorfozy powrotów. „Wspólna przeszłość” dziedzictwa kulturowego Polski i dawnej Rzeczypospolitej w archiwach rosyjskich: przykład Cesarskiej Komisji Archeologicznej

Aleksandr Musin

Instytut Historii Kultury Materialnej, Rosyjska Akademia Nauk

ORCID: 0000-0002-8862-236X

STRESZCZENIE

W artykule dokonano przeglądu historii zwrotu z Rosji do Polski zagrabionych dzieł sztuki w XX wieku i charakteryzuje problemy wynikające ze stanowiska rządu rosyjskiego i rosyjskiej mentalności. W związku z tym zaproponowano nowe podejście do zwrotu polskiego dziedzictwa kulturowego, związane z nowymi możliwościami ery cyfrowej. Podkreśla się, że obok wysiłków dyplomacji zawodowej i publicznej na rzecz praktycznego zwrotu obiektów zagrabionej sztuki, główna idea zwrotu dziedzictwa kulturowego wiąże się z rewindykacją/restytucją/rekonstrukcją integralnego obrazu historycznej kultury polskiej, za którym powinna iść jej czytelna reprezentacja we współczesnym społeczeństwie polskim. W tym obrazie prawosławna i greckokatolicka kultura Polski i Rzeczypospolitej Obojga Narodów odgrywa ważną rolę jako „wspólna przeszłość” Europy Środkowo-Wschodniej. Artykuł zawiera przegląd i charakterystykę materiałów archiwalnych Cesarskiej Komisji Archeologicznej (1859–1917) w Sankt-Petersburgu w Rosji, dotyczących prawosławnego dziedzictwa kulturowego Polski: fotografii, grafik i opisów przedmiotów kultu prawosławnego pozyskanych podczas wykopaliisk archeologicznych, zabytków architektury sakralnej kamiennej i drewnianej oraz malowideł ściennych tradycji prawosławnej. Upowszechnienie informacji o tych zabytkach w Polsce w formie cyfrowej za pomocą ogólnodostępnego zasobu internetowego i specjalnych baz danych można uznać za nową formę zwrotu narodowi polskiemu polskiego dziedzictwa kulturowego.

Słowa kluczowe: Europa Środkowo-Wschodnia, średniowiecze, historia nowożytna, zagrabione i utracone dzieła sztuki, kultura katolicka, prawosławna i greckokatolicka, ochrona i monitoring zabytków i miejsc, archeologia, malowidła ścienne, kamienna i drewniana architektura chrześcijańska, archiwalia, digitalizacja, bazy danych

ABSTRACT

The metamorphoses of returns. "Shared past" of the cultural heritage of Poland and the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Russian archives: the case study of the Imperial Archaeological Commission

The article provides an overview of history of returning looted art from Russia to Poland in the 20th century and characterizes its problems caused by the position of the Russian government and by the Russian mentality. In this regard, new approaches to the return of Polish cultural heritage have been proposed, associated with new possibilities of the digital era. It is emphasized that in addition to efforts of professional and public diplomacy on the practical return of objects of looted art, the main idea of returning cultural heritage is associated with the revendication/restitution/reconstruction of an integral picture of historical Polish culture which should be followed by its clear representation in contemporary Polish society. In this picture, the Orthodox and Greek-Catholic culture of Poland and the Polish - Lithuanian Commonwealth play an important role as a "shared past" of East-Central Europe. The article provides an overview and characteristics of archival materials of the Imperial Archaeological Commission (1859-1917), Saint-Petersburg, Russia, related to the Orthodox cultural heritage of Poland: photographs, graphics, and description of objects Orthodox Christian cult obtained during archaeological excavations, monuments of stone and wooden church architecture, and wall paintings of the Orthodox tradition. The dissemination of information about these monuments in Poland in digital form using a public Internet resource and special databases can be considered as a new form of returning Polish cultural heritage to the Polish nation.

Keywords: East-Central Europe, Middle Ages, Modern History, looted and lost art, Catholic, Orthodox and Greek-Catholic culture, protection and monitoring of monuments and sites, archaeology, wall paintings, stone and wooden Christian architecture, archival records, digitalization, databases

Historię powrotów polskiego dziedzictwa kulturowego z Rosji do Polski można opisać przy pomocy chronologicznej metafory. Powrót ten był stosunkowo pomyślny w okresie od rewolucji październikowej 1917 r. w Piotrogradzie do „rewolucji październikowej” 1956 r. w Warszawie. Październik 1917 r. jest dla nas jedynie datą umowną. Możliwość powrotu polskich kolekcji rozpoczęło się na mocy artykułu XI traktatu pokojowego w Rydze z 1921 r.¹, jednak przewrót bolszewicki odegrał tu swoją rolę. Cud nad Wisłą i niepowodzenie włączenia Polski do Czerwonego imperium zmusiły bolszewików do poszukiwania nowych możliwości koegzystencji z najbliższym zachodnim sąsiadem. Zwrócenie obcej kultury było dla Rosjan stratą najmniejszą

¹ Zob. J. Kumaniecki, *Pokój polsko-radziecki 1921. Geneza – rokowania - traktat – komisje mieszane*, Warszawa 1985.

z możliwych. Mimo specyfiki polityki restytucji prowadzonej przez Rosję Radziecką² do Polski wróciła znaczna część państwowego dziedzictwa, wywłaszczonego przez Imperium Rosyjskie po 1772 r., w tym także w 1915 r. podczas I wojny światowej³.

Po II wojnie światowej początkowo sytuacja wydawała się sprzyjająca. Spadkobierca Imperium Rosyjskiego – imperium radzieckie – po 1945 r. w stosunku do okupowanych przez nie krajów Europy Środkowo-Wschodniej, w tym także Polski, stosowało politykę kija i marchewki. Jedną z „marchewek” był zwrot skarbów kultury związanych z Polską i wywiezionych z Polski i Niemiec do ZSRR jako trofea radzieckie. Historia „drugiej restytucji” jest znana w mniejszym stopniu, niż historia „pierwszej restytucji”. O ile „pierwsza restytucja” była rezultatem dwustronnej umowy międzynarodowej, o tyle „druga restytucja” była aktem łaski władców Kremla i nie zyskała ona konkretnego statusu prawnego.

Dodatkową trudnością w tym procesie nadawały problemy interpretacji kolekcji i atrybucji zabytków w muzeach radzieckich, wywiezionych przez Armię Czerwoną w ramach „restytucji kompensacyjnej” z terytorium Niemiec, zatwierdzonej przez Sojuszniczą Radę Kontroli Niemiec w latach 1945–1948. Wśród nich niewątpliwie znajdowały się zabytki z terytorium Polski, a także wytwory sztuki polskiej. Dokumenty archiwalne, a przede wszystkim instrukcje służbowe, świadczą nie tyle o dokładności procedury odbioru kolekcji dostarczanych do największych radzieckich muzeów przez specjalne transporty kolejowe (speczeselony), co o tym, że kolekcje te docierały do ZSRR nie we właściwym trybie, lecz niekiedy – w pełnej dezorganizacji⁴. Część dzieł sztuki nie trafiała do muzeów, do rąk specjalistów i historyków sztuki, lecz do magazynów organizacji nazywanej „Związkiem-hurtownią galanterii” («Союз оптовой галантереи»).

W latach 50. XX w. część polskiego dziedzictwa kulturowego zwrócono Polsce, np. do muzeum w Wilanowie (zbiór hrabiów Potockich i Branickich) oraz do Muzeum Narodowego w Warszawie. Stało się to między innymi z inicjatywy pracowników muzeów, zwłaszcza dyrektora Ermitaża, Iosifa Orbeli. Podstawą prawną było postanowienie Rady Ministrów ZSRR z dn. 21 grudnia 1950 r. № 5004-2169ss i inne akty mówiące o nieodpłatnym przekazaniu rządowi Polskiej Republiki Ludowej dzieł sztuki plastycznej i użytkowej należących do polskich muzeów, odkrytych poprzez rozbiór

² J. Kumaniecki, *Tajny Raport Wojkowa, czyli radziecka taktyka zwrotu polskiego mienia gospodarczego i kulturalnego po pokoju ryskim*, Warszawa 1991.

³ Zob. K. Sochaniewicz, *Sprawa rewindykacji archiwów i mienia kulturalnego Polski od Rosji* [w:] *Biblioteczka „Wschodu Polski”*, nr 5, Warszawa, 1921; K. Wojcik, *Rewindykacja zbiorów i zabytków* [w:] *Dziesięciolecie Polski Odrodzonej*, Kraków-Warszawa 1928, ss.740-744; J. Jodkowski, *Pamiętki polskie w Moskwie Polsce niezwrócone* [w:] *Arkady*, 1938, z. 7, ss.347-352; A. Jakubowski, *Restytucja i repatriacja polskich zabytków i dzieł sztuki z Rosji Radzieckiej po 1921 r. Artykuł XI Traktatu Ryskiego* [w:] *Polskie dziedzictwo kulturowe u progu niepodległości: wokół Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości*, red. P. Jamski, E. Manikowska, Warszawa 2010, ss. 93-125.

⁴ *Государственный Эрмитаж. «Перемещенное искусство». 1945–1958 : Архивные документы*, red. А.Н. Апанасенко, т.1, Санкт-Петербург 2014, ss. 194-197.

i badanie zdobycznych zbiorów⁵. Tę praktykę potwierdzono zarządzeniem Ministra Kultury ZSRR „O porządku i terminach przekazania Polskiej Republice Ludowej dzieł sztuki pięknej i użytkowej należących do polskich muzeów” («О порядке и сроках передачи Польской Народной Республике принадлежавших польским музеям произведений изобразительного и прикладного искусства») z dn. 28 maja 1956 r. Charakterystyczne jest także to, że w oficjalnych dokumentach nieustannie podkreślano czynnik formalno-prawny – przynależność zwracanych zabytków do konkretnych polskich muzeów, a nie ich związek z polskim dziedzictwem kulturowym.

Należy podkreślić, że następcą I. Orbeli na stanowisku dyrektora Ermitaża, Michaił Artamonow, miał odmienny stosunek do zwracania Polsce jej dziedzictwa kulturowego. I tak w listopadzie 1956 r. proponował on stworzyć w Ermitażu na bazie wywiezionych do ZSRR polskich obrazów stały Wydział Sztuki Polskiej, a w styczniu 1956 r. w liście do Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego podkreślał, że tryptyk *Sąd Ostateczny* autorstwa niderlandzkiego malarza Hansa Memlinga stworzony między 1467 a 1471 rokiem z Bazyliki Mariackiej w Gdańsku oraz niektóre inne „nigdy do żadnego polskiego muzeum nie należały”. Mając powyższe na uwadze proponował, aby kwestię zwrotu obrazów przywiezionych z Gdańska „pozostawić otwartą”, innymi słowy – zostawić obrazy w ZSRR⁶. Jednak w 1956 r. tryptyk przekazano Polsce, uczestniczył on w Wystawie Dzieł Sztuki Zabezpieczonych przez ZSRR w Muzeum Narodowym w Warszawie, a w 1958 r. powrócił do Muzeum Pomorskiego w Gdańsku. Obecnie znajduje się w zbiorach Muzeum Narodowego w Gdańsku. Stanowisko M. Artamonowa wyrażało nie tylko „ideologię zwycięzców” i stosunek radzieckich pracowników muzeów w latach 50. XX w., ale również stało się podstawą współczesnej strategii Rosji dotyczącej niezwracania Polsce jej dziedzictwa kulturowego. „Argument Artamonowa” Rosja wykorzystuje od 2004 r., kiedy to odmówiła przekazania Polsce obrazu *Madonna z Dzieciątkiem zw. Głogowską* (1518) Lucasa Cranacha Starszego z Kolegiaty w Głogowie. Obecnie dzieło znajduje się w Państwowym Muzeum Sztuki im. Aleksandra Puszkina w Moskwie. Tak czy inaczej wszystkie dokumenty Ermitaża dotyczące przekazania Polsce jej dziedzictwa kulturowego są datowane na okres od lipca 1948 r. do września 1956 r. Po Polskim październiku 1956, in. odwilży gomułkowskiej, proces restytucji w ramach radzieckiej przyjaźni narodów został faktycznie przerwany.

Wyraźne ożywienie kwestii zwrotu skarbów kultury w Rosji przede wszystkim do Niemiec było inicjowane przez prezydenta Rosji, Borysa Jelcynga, w latach 90. XX w. Prezydent liczył na to, że przywróci w ten sposób Rosję do rodziny krajów cywilizowanych. Podstawową przeszkodą na tej drodze okazała się jednak rosyjska mental-

⁵ Передача музейных ценностей в Польскую Народную Республику. 1951–1956 гг. [w]: Государственный Эрмитаж. «Перемещенное искусство». 1945–1958 : Архивные документы, ред. А.Н. Апанасенко, т.1, Санкт-Петербург 2014, ss. 284–305.

⁶ Передача музейных ценностей в Польскую Народную Республику, ss. 297, 300.

ność, której główną zasadę sformułował niezjący dyrektor Muzeum Sztuk Pięknych w Moskwie Irina Antonowa: „Jesteśmy Rosjanami i nic nikomu nie jesteśmy winni”. Przyjętą pod naciskiem Dumy Państwowej i Sądu Konstytucyjnego Federacji Rosyjskiej 15 kwietnia 1998 r. ustawę federalną № 64-FZ „O skarbach kultury wywiezionych do ZSRR w rezultacie II wojny światowej i znajdujących się na terytorium Federacji Rosyjskiej” («О культурных ценностях, перемещенных в Союз ССР в результате Второй мировой войны и находящихся на территории Российской Федерации») słusznie nazwano „ustawą o niezwracaniu” («закон о невозвращении»). Zapowiedziała ona nową epokę w historii stosunków Rosji i Europy, rozpoczętą w 2000 r. wraz z prezydenturą Władimira Putina.

Formalnie ustawa ta nie ma związku z wywiezionym z Rosji polskim dziedzictwem kulturowym, jednak zakorzeniona w niej ideologia rozprzestrzenia się na wszystkie możliwe przypadki zwracania zabytków kultury i dzieł sztuki do ich ojczyzny. W tym miejscu należy także zwrócić uwagę na praktykę stosowania tej ustawy. Mimo swego zakazującego charakteru, ustawa ta nie wyklucza możliwości zwrotu zabytków kultury pod określonymi warunkami, głównie finansowymi i politycznymi. I tak, w latach 2002–2008 do Niemiec zwrócono 117 witraży z XIV w. z Kościoła Mariackiego we Frankfurcie nad Odrą. Zwrot odbył się na podstawie dwóch ustaw federalnych przyjętych przez Dumę Państwową, zatwierdzonych przez Radę Federacji i podpisanych: „O przekazaniu Republice Federalnej Niemiec witraży z Kościoła Mariackiego we Frankfurcie nad Odrą, wywiezionych do ZSRR w rezultacie II wojny światowej i przechowywanych w Państwowym Muzeum Ermitażu” [«О передаче Федеративной Республике Германия витражей из церкви Святой Марии (Мариенкирхе) в городе Франкфурте-на-Одере, перемещенных в Союз ССР в результате Второй мировой войны и хранящихся в Государственном Эрмитаже»] (№ 37-FZ, 17 kwietnia 2002 r.) i „O przekazaniu Republice Federalnej Niemiec witraży z Kościoła Mariackiego we Frankfurcie nad Odrą, wywiezionych do ZSRR w rezultacie II wojny światowej i przechowywanych w Muzeum Sztuk Pięknych im. Puszkina w Moskwie” [«О передаче Федеративной Республике Германия витражей из церкви Святой Марии (Мариенкирхе) в городе Франкфурте-на-Одере, перемещенных в Союз ССР в результате Второй мировой войны и хранящихся в Государственном музее изобразительных искусств имени А. С. Пушкина»] (№ 42-FZ, 3 kwietnia 2008 r.). Jeśli w Ermitażu przechowywano 111 witraży, to jeszcze 6 odnalazł w 2005 r. w zbiorach Muzeum Sztuk Pięknych sekretarz naukowy muzeum Andriej Worobjew. Skrzynkę z tymi witrażami przekazano muzeum w 2001 r. z Ławry Troicko-Siergijewskiej k. Moskwy, gdzie od 1963 r. mieściła się główna specjalna przechowalnia zdobycznych dzieł sztuki – Archiwum Dzieł Sztuki Ministerstwa Kultury ZSRR. Początkowo dyrektor muzeum, znana nam już Irina Antonowa, próbowała zaprzeczać, że witraże te pochodzą z Kościoła Mariackiego. Pod naciskiem władz federalnych zrezygnowała ze skandalu związanego z nieuniknionym zwrotem, jednak

A. Worobjew, który publicznie oznajmił o muzealnym znalezisku, został pozbawiony pracy za swoją naukową i ludzką postawę. Historia ta świadczy nie tylko o problemach rosyjskiego społeczeństwa, ale i o chaosie organizacyjnym, który towarzyszył wywozowi zdobycznych kosztowności do ZSRR po II wojnie światowej.

Zainteresowanie władzy oddaniem witraży dla Niemiec było zrozumiałe. Mowa była bowiem nie tylko o osobistych stosunkach Władimira Putina i kanclerza Niemiec Gerharda Schrödera, który jest dziś jednym z głównym lobbystów interesów rosyjskich w Niemczech, ale i o zupełnie konkretnym materialnym zainteresowaniu rosyjskich władz. Nie jest tajemnicą, że w rzeczywistości Rosja „sprzedała” Niemcom witraże w zamian za finansowanie restauracji zabytku średniowiecznej architektury. W czerwcu 2001 r. między Ministerstwem Kultury Federacji Rosyjskiej, Administracją obwodu nowogrodzkiego, Ministerstwem Kultury RFN i Towarzystwem Porozumienia Międzynarodowego Rosja-Niemcy podpisano Porozumienie o okazaniu nieodpłatnej pomocy w odbudowaniu cerkwi Zaśnięcia Matki Bożej na Wołotowym Polu pod Nowogrodem (1352 r.), zniszczonej podczas II wojny światowej. Sponsorem restauracji w latach 2002–2004 był niemiecki koncern paliwowy Wintershall AG.

Takie metody „restytucji”, kiedy kraj zwracający swoje zabytki zwyczajnie wykupuje je jako zakładników wielkiej polityki, wzbudzają wątpliwość co do ich moralności i legalności. Znajomość współczesnej sytuacji Polski związanej z działaniami, polegającymi na odnajdywaniu, odzyskiwaniu i zwracaniu utraconych dóbr kultury pozwala wnioskować, że procesy te, mimo istniejących trudności, mają silne podstawy prawne i etyczne⁷. Przedsięwzięcia realizowane w ramach zawodowej i publicznej dyplomacji są konsekwentne i logiczne. Koordynuje je Departament Dziedzictwa Kulturowego za Granicą i Strat Wojennych Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz Departament Dyplomacji Publicznej i Kulturalnej Ministerstwa Spraw Zagranicznych Rzeczypospolitej Polskiej. Wspierane są one przez społeczne inicjatywy, np. projekt Muzeum Utracone. Istniejące strony internetowe nie tylko ukazują społeczeństwu wizualne informacje o wywiezionym i utraconym polskim dziedzictwie kulturowym, ale również dają początek dyskusji, wymianie poglądów na temat edukacji i promocji wiedzy o dziełach utraconych z Polski⁸.

⁷ Zob. np. W. Antoniewicz, *Rewindykacje i odszkodowania w zakresie zabytków archeologicznych ziem Polski* [w:] *Z Otcłani Wieków*, 1946, r. 15, ss. 55-62; W. Kowalski, *Restytucja dóbr kultury utraconych przez Polskę w okresie II wojny światowej jako element polskiej polityki zagranicznej realizowanej przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP w latach 1999-2009* [w:] *Zagrabione – Odzyskane. Działalność Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP w zakresie restytucji dóbr kultury utraconych przez Polskę w okresie II wojny światowej. Looted and Recovered. Restitution by the Ministry of Foreign Affairs of Poland's Cultural Property Lost During World War II*, red. W. Kowalski, M. Kuhnke, Warszawa 2011, ss. 9-14; W. Kowalski, *Tytuł prawny Polski do zabytków wywiezionych z Wrocławia pod koniec i po zakończeniu II wojny światowej* [w:] *Przegląd Prawa i Administracji*, 2012, t. 88 (Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 3440), ss. 57-80; *Restytucja dóbr kultury. Departament Dziedzictwa Kulturowego za Granicą i Strat Wojennych MkiDN* [w:] *Rocznik kultury polskiej 2018*, Warszawa 2018, ss.200-207. Por. *Restytucja zabytków w Polsce : ograniczenia i perspektywy*, red. A. Gerecka-Żołyńska, Poznań 2019.

⁸ <https://skradzionezabytki.pl/i/#/>; <https://muzeumutracone.pl> (dostęp 01.11.2021)

Krótki przegląd metamorfoz zwrotów polskiej kultury do Polski po odrodzeniu niepodległości i zakończeniu II wojny światowej staje się konieczny przed podjęciem głównego tematu niniejszego artykułu. Wspomniane metamorfozy miały charakter praktyczny i polityczny. Na tym nie kończą się jednak możliwości zwracania Polsce dziedzictwa kulturowego. Epoka XXI w. wraz z jej cyfrowymi technologiami i uaktualnionym podejściem do pojmowania dziedzictwa kulturowego oraz form i sposobów jego zachowania pozwalają postawić pytanie: co środowisko naukowe może jeszcze zrobić, żeby przywrócić Polsce jej dziedzictwo kulturowe?

Należy zwrócić uwagę na trzy główne kwestie w strategii zwrotu polskiego Polse. Po pierwsze główne poszukiwania i wysiłki są dziś związane z zabytkami wywiezionymi lub utraconymi podczas II wojny światowej. Biorąc pod uwagę skalę katastrofy humanitarnej i kulturowej tej wojny oraz związane z tym straty, taki akcent wydaje się być słuszny, jednak restytucja tych strat to jedynie część restauracji, odbudowy ogólnego obrazu historycznej polskiej kultury. Właśnie odbudowa tego jednolitego obrazu jako „restauracji-restytucji” może zyskać miano głównego celu polityki zwrotów. Społeczeństwo potrzebuje jednolitego i integralnego obrazu swojej przeszłości, jej kultury materialnej i artystycznej. W związku z tym kwestia polskich dóbr kultury, które opuściły kraj różnymi sposobami, zarówno związanymi z łamaniem prawa, jak i zupełnie legalnymi, w tym także przed odzyskaniem niepodległości w 1918 r., zbiór informacji o nich oraz formy ich możliwego powrotu do Polski pozostają aktualne. Poszukiwaniu i zwrotowi podlegają nie tylko stare i nowe straty w ramach spójnego programu kulturowo-organizacyjnego, ale także wyszukiwanie dodatkowych informacji o polskiej kulturze za granicą.

Po drugie dla wielu osób, zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami, polskie dziedzictwo kulturowe kojarzy się przede wszystkim z dominującą kulturą więk-szości - z zabytkami kultury europejskiej i katolickiej. Takie pojmowanie miało swoje historyczne przesłanki. Przyjęło się uważać, że Polska od początku należała do kręgu cywilizacji łacińskiej. Jako argumenty podaje się używanie alfabetu łacińskiego, przynależność religijną do Kościoła rzymskokatolickiego oraz funkcjonowanie prawa rzymskiego w formie średniowiecznego prawa niemieckiego⁹. Równocześnie Europa Wschodnia z cyrylicą, prawosławiem i prawną dychotomią¹⁰ jest częścią innego, wschodniochrześcijańskiego kręgu kulturowego albo nawet przynależała do swoistej bizantyńskiej „wspólnoty narodów”¹¹. Tego rodzaju kategoryczne przeciwstawienie

⁹ *The German lands and Eastern Europe: essays on the history of their social, cultural and political relations*, red. R. Bartlett, K. Schönwälder, New York 1999; R. Czaja, M. Dygo, S. Gawlas, G. Myśliwski, K. Ożóg, *Ziemie polskie wobec Zachodu. Studia nad rozwojem średniowiecznej Europy*, Warszawa 2006.

¹⁰ Chodzi o to, że na Rusi razem z tekstami prawa ruskiego istniały równoległe tłumaczenia słowiańskie bizantyńskiego prawa cywilnego, normy których często były rozbieżne, a prawo rzymskie w formie prawa bizantyńskiego nie miało niezbędnej recepcji. Zob.: В. М. Живов, *История русского права как лингвосемиотическая проблема* [w:] tegoż, *Разыскания в области истории и преемственности русской культуры*, Москва 2002, ss. 187–290.

¹¹ D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500–1453*, New York 1971.

sobie „dwóch Europ” utrwaliło się nie tylko w kulturze późnego średniowiecza, ale także w ideologii oświecenia¹². W XIX w. było to odzwierciedlenie sytuacji politycznej, kiedy to Europa Środkowo-Wschodnia pozbawiona była własnej państwowości. W XX w. dyktat rosyjski wpłynął na percepcję przeszłości i niejako „zamroził” teraźniejszość¹³. Skutkiem była nieunikniona „westernizacja” różnych aspektów życia intelektualnego i kulturalnego¹⁴. Towarzyszył temu „egzystencjalny lęk” przed odrodzeniem agresywnego imperium¹⁵. Zaczęto unikać porównywania własnej historii do dziejów Europy Wschodniej, dało się zauważyć odmowę ujawniania i określenia wschodniochrześcijańskiego pochodzenia niektórych elementów polskiej kultury. W ówczesnych warunkach dyskusja o granicach geograficznych i dziedzictwie historyczno-kulturowym Europy Środkowo-Wschodniej, takiej jaką widzieli ją Oskar Halecki¹⁶ i Jerzy Kłoczowski, piszący o *Młodszej Europie*¹⁷, nie tylko nie przyniosła konsensusu, ale i sama w sobie zaczęła budzić wątpliwość jako skutek wiktyzacji¹⁸.

Jednak samo pojęcie Europy Środkowo-Wschodniej w określonym stopniu, geograficznym i chronologicznym, okazuje się być tożsame z istnieniem i granicami dawnej Rzeczypospolitej, w której prawosławna, niełacińska kultura była ważnym elementem formatywnym¹⁹. Pojawienie się w pod koniec XVI w. w Rzeczypospolitej instytucji Kościoła greckokatolickiego czy unickiego poprzedzał długi proces wzajemnego przenikania się kultury prawosławnej i łaćńskiej²⁰. Prawosławna składowa, wizualna i materialna, była tu silnym spektakularnym i twórczym elementem. Tego faktu historycznego nie negują inne fakty, mniej pozytywne. Trudno zaprzeczyć, że mimo istnienia prawosławnych struktur, parafii i monasterów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej przed epoką rozbiorów końca XVIII w., Cerkiew Prawosławna jako silna instytucja społeczno-polityczna wróciła do Polski, a konkretnie do Królestwa Pol-

¹² L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994, s. 4.

¹³ T. Judt, *Postwar. A History of Europe since 1945*, London 2005, s. 195.

¹⁴ M. Kundera, *Un Occident kidnappé, ou la tragédie de l'Europe centrale* [w:] *Le Débat* 1983/1985, nr 27, s. 3–23.

¹⁵ I. Bibó, *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, Paris 1986; P. Longworth, *The Making of Eastern Europe: From Prehistory to Postcommunism*, London 1992.

¹⁶ O. Halecki, *The Limits and divisions of European history*, London 1950; tegoż, *Borderlands of Western Civilization. A history of East Central Europe*, New York 1952.

¹⁷ J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998.

¹⁸ J. Szűcs, *Les trois Europes*, Paris 1985; *East-Central Europe in European History. Themes&Debates*, red. J. Kłoczowski, H. Łaszkiwicz, Lublin 2009; E. Mühle, *Uwagi o ograniczonej przydatności pojęcia „Europa Środkowo-Wschodnia” („Ostmitteleuropa”) w badaniach mediewistycznych* [w:] *Kwartalnik Historyczny*, 2013, t. 120 (4), s. 73–78; M.-M. De Cevins, *L'Europe centrale au Moyen Âge*, Rennes 2013; N. Berend, P. Urbańczyk, P. Wiszewski, *Central Europe in the High Middle Ages: Bohemia, Hungary and Poland*, Cambridge 2014; *Medieval East Central Europe in a Comparative Perspective: From Frontier Zones to Lands in Focus*, red. G. Jaritz, K. Szende, London 2016; G. Korolov, „Dwie Europy Środkowe” Oskara Haleckiego w „cieniu imperializmów” [w:] *Kwartalnik Historyczny*, t. 124 (4), 2017, ss. 677–698.

¹⁹ P. Ł. Grotowski, *Freski fundacji Władysława II Jagiełły w kolegiacie wiślickiej*, Kraków 2021.

²⁰ M. P. Kruk, *Ikony-obrazy w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2011.

skiego, w jej rosyjskiej formie przy udziale Imperium Rosyjskiego. Jednym ze skutków tego powrotu było zniszczenie unikalnej greckokatolickiej kultury na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w latach 1839–1875, jednak ten polityczny fakt nie neguje faktu kulturowego. Z historycznego punktu widzenia prawosławna składowa dziedzictwa dawnej Rzeczypospolitej jest składową kulturowego dziedzictwa Polski. Dziś kultura prawosławna jest częścią kultury obywateli Polski. Naturalne, ta część odnosi się do delikatnego tematu „shared past”, wspólnej przeszłości, którą Polska dzieli ze swoimi wschodnimi prawosławnymi sąsiadami, uzgodnienia historycznych dyskursów i wielkich narodowych narracji. Poznanie i zachowanie tej przeszłości wymaga szczególnego podejścia opartego na wzajemnym szacunku²¹. Jednak świadomość, poznanie i zwrócenie tej kultury jest częścią „restytucji-restauracji” jednolitego obrazu historycznej przeszłości Polski.

Po trzecie poszukiwanie, identyfikacja i zwrot polskiego dziedzictwa kulturowego dotyczy zabytków skradzionych lub wywiezionych za granicę niezgodnie z prawem, w tym także wskutek agresji, okupacji i rabunku. Jednocześnie na terytorium sąsiednich państw, dawnych imperiów, które podzieliły Polskę i dawną Rzeczpospolitą, znajduje się cała grupa zabytków lub informacji fotograficznych, graficznych czy werbalnych o nich. Informacje te znalazły się w muzeach i archiwach legalnie – drogą sprzedaży, darowizny, zdobycia informacji naukowej oraz jej fotograficznego i graficznego utrwalenia. Oczywiście jest, że mowa tu nie o wywiezionych z Polski zbiorach bibliotecznych i archiwalnych²², które podlegają zwrotowi lub już zostały zwrócone. Poszczególne przypadki związane z konkretnymi zabytkami i dokumentami mogą podlegać ocenie prawnej, jednak cała warstwa informacji wizualnej i werbalnej nie może zostać przemieszczona fizycznie, z uwagi na brak odpowiednich podstaw prawnych lub bezcelowość. Jednocześnie owe dokumenty i fotografie dostarczają nam

²¹ Zob. na temat „shared past” *Karl der Große oder Charlemagne? : Acht Antworten deutscher Geschichtsforscher*, red. K. Hampe, H. Naumann, Berlin 1935; C. Brühl, *Naissance de deux peuples. Français et Allemands (IXe-XIe siècle)*, Paris 1994; J. Hackmann, M. Lehti, *Introduction: Contested and Shared Places of Memory. History and Politics in North Eastern Europe* [w:] *Journal of Baltic Studies*, 2008, t. 39(4), ss. 377–379; A. Graceffa, *Les Historiens et la question franque. Le peuplement franc et les Mérovingiens dans l'historiographie française et allemande des XIXe-XXe siècles*, Turnhout 2009; *Disputed Territories and Shared Pasts. Overlapping National Histories in Modern Europe*, red. F. Tibor, F. Hadler, New York 2011; L. Egberts, *Creating a Shared Past?* [w:] *Companion to European Heritage Revivals*, red. L. Egberts, K. Bosma, Dordrecht 2014, ss. 31-51; F. Close, C. Lanneau, *Entretenir le souvenir de Charlemagne en Belgique. Regards croisés de médiévistes et de contemporanéistes. Introduction* [w:] *Revue belge de philologie et d'histoire*, 2015, t. 93 (3-4), ss. 735-738 ; *Shared Pasts, Disputed Legacies. Entangled Histories of the Balkans*, red. R. Daskalov, A. Vezekov, t. 3, Leiden 2015. Zob.: Л.В. Стрильчук, *Вопросы реституции культурных ценностей в современных польско-украинских отношениях* [w:] *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*, nr 5 (64), май, 2014, ss. 138 – 142.

²² Z. Strzyżewska, *Materiały w archiwach rosyjskich do badań nad wspólnym dziedzictwem kulturowym* [w:] *Ochrona wspólnego dziedzictwa kulturowego*, red. J. Kowalczyk, Warszawa 1993, ss. 53–59; Z. Strzyżewska, *Konfiskaty warszawskich zbiorów publicznych po powstaniu listopadowym. Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego i Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół nauk. Materiały i dokumenty z archiwów rosyjskich*, Warszawa 2000. Por. H. Grala, *Polskie kolekcje w petersburskich muzeach, bibliotekach i archiwach – zarys historyczny* [w:] *Polska i Petersburg. Zbiór esejów*, red. D. Konstantynow. Kraków, 2016, ss. 345-381.

unikatowej informacji o dziedzictwie kulturowym Polski, i z tego względu mają bezpośredni związek z jej kulturą. W danym przypadku hasło „wrócić Polsce” te dane i informacje jest równoznaczne z hasłem „wrócić do Polski” część jej dziedzictwa kulturowego, ponieważ jego realizacja przywraca ludowi polskiemu wiedzę o własnej historii. W ten sposób poszukiwanie i rozpowszechnienie takiej informacji kulturowo-histerycznej może stać się częścią wielkiego programu zwrócenia polskiego dziedzictwa kulturowego jako „restytucji-restauracji” jednolitego obrazu polskiej przeszłości.

Temu kryterium w znacznym stopniu odpowiadają materiały archiwum Cesarskiej Komisji Archeologicznej (1859–1917), mieszczącego się dziś w Instytucie Historii Kultury Materialnej Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu. Obecnie zbiory Komisji w archiwum Instytutu obejmują 9032 spraw archiwalnych, a także 26 662 negatywów, 30 746 fotografii i 244 przezroczy²³. Wstępnie liczbę materiałów związanych z kulturowym dziedzictwem Polski i dawnej Rzeczypospolitej ocenia się na minimum 15% wszystkich zbiorów.

Trzeba powiedzieć kilka słów o samej Cesarskiej Komisji Archeologicznej²⁴, której działalność jest w Polsce mało znana, a niekiedy ukazuje się ją w sposób niepełny i niedokładny²⁵. W historii Komisji można wyróżnić trzy etapy związane z nazwiskami jej przewodniczących: okres Siergieja Stroganowa (1859–1882), okres Aleksandra Wasilczikowa (1882–1886) i okres Aleksieja Bobrinskiego (1886–1918). Komisję powołano na mocy rozporządzenia cara Aleksandra II 2 lutego 1859 r. Jej celem były poszukiwania, badania archeologiczne i naukowa ocena starożytnych zabytków i przedmiotów. Jednocześnie CKA monitorowała wszystkie odkrycia w Imperium, włączając w to znaleziska podczas prac budowlanych, skarby i przypadkowe znaleziska archeologiczne. Odnalezione skarby, materiały z wykopalisk archeologicznych i raporty o wykopaliskach powinny być wysyłane do stolicy Imperium. W ramach zachęty do wysyłania do Petersburga przypadkowych znalezisk Komisja wyznaczała pieniężne wynagrodzenie znalazcom starożytnych rzeczy²⁶. Od samego początku CKA była

²³ А. Е. Мусин, М. В. Медведева, Г. В. Длужневская, Н. А. Белова, *Введение. История формирования архива Императорской археологической комиссии и обзор ее фондов в Научном архиве Института истории материальной культуры РАН* [w:] *Императорская археологическая комиссия (1859–1917). История первого государственного учреждения российской археологии от основания до реформы*, red. А. Е. Мусин, М. В. Медведева, t. 1, Санкт-Петербург 2019, ss. 29–40. Por. S. Krukowski, *Materiały archeologiczne z b. Królestwa Polskiego w Rosji* [w:] „Wiadomości Archeologiczne”, t. V, 1920, ss. 86–93.

²⁴ Zob. *Императорская археологическая комиссия (1859–1917). История первого государственного учреждения российской археологии от основания до реформы*, red. А. Е. Мусин, М. В. Медведева, t. 1–2, wyd. 2, uzup. i popr., Санкт-Петербург 2019. Zob. też M. Dzik, A. Musin, *Archeologia archiwalna. Materiały Cesarskiej Komisji Archeologicznej do badań nad dziedzictwem materialnym Polski. Część I*, Rzeszów 2021.

²⁵ Zob. M. M. Blombergowa, *Polscy członkowie rosyjskich towarzystw archeologicznych 1839–1914* [w:] *Acta Archaeologica Lodziensia*, nr 35, Wrocław-Łódź, 1988, ss. 12–15; A. Szczerba, *Rola Carskiej Komisji Archeologicznej w ochronie zabytków archeologicznych na obszarze Imperium Rosyjskiego* [w:] *Analecta. Studia i materiały z dziejów nauki*, 2010, r. XIX, z. 1–2, s. 7–21; A. Szczerba, *Problem ochrony zabytków archeologicznych na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej pod panowaniem rosyjskim*, Monografie Instytutu Archeologii Uniwersytetu Łódzkiego, t. 9, Łódź 2012.

²⁶ *Полное собрание законов Российской Империи, Собрание второе: с 12 декабря 1825 года по 28 февраля*

zaangażowana w restaurację i ochronę zabytków starożytniej architektury i malowideł ściennych. Pod koniec 1859 r. Aleksander II wydał „specjalne najwyższe rozporządzenie” («особое высочайшее повеление»), oficjalnie nieopublikowane, powierzając Komisji obowiązek poszukiwania i odnowienia dawnych ściennych malowideł w starych prawosławnych cerkwiach²⁷. Niestety wszystkie sformułowania statutu Komisji były mgliste i nieokreślone, nie otrzymywała ona żadnych konkretnych narzędzi oddziaływania do realizacji swoich pełnomocnictw. Kiedy przewodniczącym CKA został A. Bobrinskoj, uzyskał on najwyższe rozporządzenie cara Aleksandra III z dn. 11 marca 1889 r., które potwierdza i rozszerza prawa Komisji. Składało się ono z dwóch paragrafów: „§ 1. Wyłączne prawo do prowadzenia wykopalisk w celach archeologicznych i pozwolenia na nie w Imperium na ziemiach państwowych, należących do różnych instytucji, i publicznych – dać Cesarskiej Komisji Archeologicznej. Wszystkie instytucje i osoby, które zamierzają prowadzić podobne wykopaliska, powinny, niezależnie od stosunków z kierownictwem, w którego władzy leżą wspomniane ziemie, porozumieć się wcześniej z Cesarską Komisją Archeologiczną. Znajdowane podczas wykopalisk cenne i szczególnie ważne z naukowego punktu widzenia przedmioty powinny być wysyłane do wglądu Cara. § 2. Restaurację monumentalnych starożytnych zabytków przeprowadzać na mocy uprzedniego porozumienia się z Cesarską Komisją Archeologiczną i jej stosunków z Cesarską Akademią Sztuk Pięknych”²⁸.

Po tym rozporządzeniu nowym aktywnym kierunkiem działalności CKA, stało się rozpatrzenie i uzgodnienie projektów restauracji zabytków architektury i malowideł ściennych²⁹. W 1890 r. Ministerstwo Carskiego Dworu zatwierdziło „Przepisy o porządku rozpatrywania przez Komisję Archeologiczną i Akademię Sztuk Pięknych wniosków o odbudowę starych monumentalnych zabytków”³⁰ («Правила о порядке рассмотрения Археологической комиссией и Академией художеств ходатайств о восстановлении древних монументальных памятников»). W 1894 r. w CKA rozpoczęły się regularne posiedzenia restauracyjne, podczas których omawiano możliwość naprawy, konserwacji lub rozbiorczy zabytkowego budynku. W posiedzeniach brali udział nie tylko członkowie CKA, ale też przedstawiciele Akademii Sztuk Pięknych oraz zaproszeni architekci, artyści i specjaliści z innych resortów i ministerstw: Komitetu Techniczno-Budowlanego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i komisji w ramach Świątobliwego Synodu, odpowiadających za sprawy gospodarcze. W 1894 r. do Komisji wpłynęło 12 projektów, w 1895 – 15, w 1896 – 17, w 1897 – 24. W 1903 r.

1881 года, t. 36, Санкт-Петербург, 1861, ss. 70–72, nr 34109.

²⁷ RO NA ИМК РАН, f. 1, op. 1-1882 r., d. 53, k. 7r.

²⁸ Полное собрание законов Российской Империи, Собрание третье: с 1 марта 1881 года по 1913 год, t. 11, Санкт-Петербург, 1891, s. 95, nr 5841.

²⁹ М. М. Медведева, А. Е. Мусин, Императорская археологическая комиссия: реставрация и охрана памятников культуры [w:] Императорская археологическая комиссия (1859–1917): история первого государственного учреждения российской археологии от основания до реформы: Коллективная монография, red. А. Е. Мусин, М. В. Медведева. 2 wyd., t.2, Санкт-Петербург, 2019, ss. 1237-1400.

³⁰ RO NA ИМК РАН, f.1, op.1-1882 r., d. 31, k. 170-173.

liczba podań o restaurację i remont gwałtownie wzrosła do 39, w 1905 r. było ich 48, w 1910 – 100, w 1913 – 153. Odpowiednio zwiększyła się też liczba restauracyjnych posiedzeń w roku, z 4 w 1907 r. do 10 w 1914 r.

Wbrew powszechnemu przekonaniu jurysdykcja CKA rozciągała się nie tylko na zabytki prawosławnej architektury cerkiewnej. W 1904 r. A. Bobrinskoj zwrócił uwagę Ministerstwa Spraw Wewnętrznych na skrajnie nieudaną jego zdaniem restaurację romańskiej katedry w Płocku. W rezultacie Ministerstwo rozesłało rozporządzenie do organów obcych wyznań – chrześcijan „inosławnych” na terytorium Imperium Rosyjskiego, takich jak: Rzymskokatolickie Kolegium Duchowne, Ormiańsko-Gregoriański Synod w Eczmiadynie, Konsystorz Generalny Ewangelicko-Luterański w Petersburgu, Konsystorz Ewangelicko-Augsburski w Warszawie, Konsystorz Ewangelicko-Reformowany w Warszawie i Kolegium Ewangelicko-Reformowane w Wilnie o konieczności przestrzegania rozporządzenia z 1889 r., dotyczącego restauracji zabytków monumentalnej architektury³¹.

CKA była pierwszą instytucją państwowej scentralizowanej kontroli nad prowadzeniem wykopalisk archeologicznych na ziemiach państwowych i publicznych dzięki wydaniu specjalnego pozwolenia na wykopaliska – list otwarty („otkrytyj list”). Jednocześnie CKA kontrolowała jakość restauracji zabytków starożytnej architektury i rozwiązywała problemy dotyczące możliwości rozbiórki i demontażu zabytkowego budynku. W rezultacie CKA tworzyła pierwsze w Europie Środkowo-Wschodniej scentralizowane archiwum informacji archeologicznej i kulturowej, które obejmowało zabytki Polski i zabytki ziem dawnej Rzeczypospolitej.

W niniejszym artykule autor zamierza skupić się na dwóch zagadnieniach, które są przedstawione w archiwum CKA: przedmioty wschodniochrześcijańskiej pobożności indywidualnej lub prawosławne nowożytne dewocjalia, pochodzące z terytorium współczesnej Polski, oraz informacje o prawosławnych cerkwiach w Polsce związane z ich remontem, restauracją lub rozbiórką w końcu XIX – początku XX w.

Główny rdzeń prawosławnych dewocjaliów, który stanowią wizerunki i opisy, jest związany z badaniami i zbiorami Nikołaja Awenariusza (1834–1903) w Drohiczynie (pow. siemiatycki, woj. podlaskie). W latach 1864–1884 N. Awenarius był inspektorem w Aleksandryjsko-Maryjskim Instytucie Wychowania Panien w Warszawie³², a w latach 1885–1900 został przeniesiony do Białostockiego Instytutu Panien Szlacheckich. Podstawowe informacje o Drohiczynie dostępne społeczeństwu i badaczom pochodzą z głównej publikacji N. Awenariusza³³. W swoim dziele podaje on,

³¹ RO NA IIMK RAN, f.1, op.1-1887 r., d. 69, k. 462-464v. Zob.: A. Musin, *Osiemnastowieczny kościół drewniany Świętej Trójcy w Myszyńcu: ostatnia nadzieja* [w:] *Fines testis temporum. Studia ofiarowane Profesor Elżbiecie Kowalczyk-Hejman w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, red. M. Dzik, G. Śnieżko, Rzeszów 2017, ss. 149-174.

³² Н.П. Авенариус, *Варшавские воспоминания* [w:] *Исторический вестник*, 1904. т. 96 (май), s. 417-448

³³ Н. П. Авенариус, *Дрогичин Надбужский и его древности* [w:] *Древности Северо-западного края*, т.1:1, *Материалы по археологии России*, 4, Санкт-Петербург, 1890. ss. 1-42.

ze zebrał i kupił w Drohiczynie 4 miedziane krzyże, 12 podróżnych ikon, 10 małych składanych ikon³⁴, nie licząc małych krzyży z różnych materiałów³⁵. Ten wykaz nie jest pełny. W raportach i spisach z lat 1887–1888 są także wspomniane miedziane podróżne ikony, których podobizny zachowały się w archiwum (ryc. 1, 2). Są tu krzyże relikwiarzowe, nazywane niekiedy enkolpionami³⁶, oraz krzyże niewielkich rozmiarów, zarówno z kamienia, jak i ze stopów miedzi³⁷. Są one dobrze znane na całym obszarze Europy Wschodniej, można je powiązać z tradycją kijowską i datować na koniec XI–XIII w. W kolekcji znajdują się też jednak niewątpliwie prawosławne dewocjonaalia czasów nowożytnych. Spośród nich należy wspomnieć o trzech podróżnych ikonach Świętego Mikołaja Mozajskiego, jednej części niewielkiego dyptyku z niebieskim emaliowanym tłem, miedzianej ikonie w formie kwadratowej *Wniebowstąpienie Proroka Eliasza*, miedzianej składanej ikonie z wizerunkiem Matki Bożej z Dzieciątkiem (typ ikonograficzny nie jest określony), miedzianej składanej ikonie z wizerunkiem Matki Bożej – typ Wszystkich Strapionych Radość, środkowej części składanej ikony z ikoną Matki Bożej Cierpiącej oraz prawym skrzydło podobnej ikony przedstawiającej święta Zwiastowania, Wjazdu Chrystusa do Jerozolimy i Ofiarowania Pańskiego. Zgodnie ze spisem i raportem z 1888 r. N. Awenarius zgromadził 11 podróżnych ikon, 13 miedzianych i kamiennych krzyży. Wśród owych podróżnych ikon można wskazać ikonę Matki Bożej Wszystkich Strapionych Radość, ikonę Matki Bożej z Dzieciątkiem (typ ikonograficzny niejasny), ikonę Świętego Jana Chrzciciela, ikonę Świętego Mikołaja i wybranych świętych oraz ikonę świętego męczennika Antypasa z Pergamonu. Raport i publikacja wspominają okrągłą podróżną ikonę przedstawiającą ukrzyżowanie, na której umieszczono słowa troparionu ku czci Świętego Krzyża oraz podróżną ikonę przedstawiającą ukrzyżowanie z wątkiem dotyczącym Łona Abrahama, który N. Awenarius błędnie określił jako wizerunek starotestamentowej Trójcy³⁸. Przedmioty te

³⁴ Z ros. складень – mała składana ikona – dyptyk lub tryptyk (przyp. tłum.).

³⁵ Н. П. Авенариус, *Дрогичин Надбужский*, s. 41.

³⁶ Н. П. Авенариус, *Дрогичин Надбужский*, tab. III: 12; K. Musianowicz, *Drohiczym we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Materiały Wczesnośredniowieczne*, 1969, t. 6, s. 206, tab. XLVI: 3; E. Gródek-Kciuk, *Enkolpiony znalezione na terenie Polski: próba klasyfikacji i datowania materiałów* [w:] *Przegląd Archeologiczny*, 1989, t. 36, ss. 126–127, nr 6 ryc. 7; Г.Ф. Корзухина, А.А. Пескова, *Древнерусские энколпионы: нагрудные кресты-реликварии XI–XIII вв.*, Труды Института истории материальной культуры РАН, т.7, Санкт-Петербург 2003, s. 153, tab. 91, kat. nr IV.4.6/9; ss. 132–138, tab. 76.

³⁷ Zob. np. А.Е. Мусин, *Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности* [w:] *Труды Института истории материальной культуры РАН*, т. 5, Санкт-Петербург 2002, s. 181, 183, гус. 110:6; С.В. Павленко, *Исследование производственных комплексов Овручской средневековой индустрии пиррофиллитового сланца в 2002 г.* [w:] *Наукові записки з Української історії: Збірник наукових статей, присвячений пам'яті В.В. Седова*, red. В.П. Коцур, т. 16, Переяслав-Хмельницький 2005, ss.195–209; А. А. Пескова, *Древнерусские кресты из кладбищенских сборов в Усвятах* [w:] Еремеев И. И. *Древности Полоцкой земли в историческом изучении Восточно-Балтийского региона: очерки средневековой археологии и истории Псковско-Белорусского Подвинья*, Труды Института истории материальной культуры РАН, т. 44, Санкт-Петербург 2015, ss. 688–689, гус. П.9.1: 9. Здесь дальнейшая литература.

³⁸ RO NA ИМК РАН, f. 1, op. 1-1886 r., d. 55, k.29-30r; RO NA ИМК РАН, f. 1, op. 1-1888 r., d. 13, k.10-17r, 38-38r.

znalazły się w CKA i stamtąd w 1891 r. zostały przekazane do Muzeum Historycznego w Moskwie.

Niekiedy tego typu podrózne ikony nazywane są staroobrzędowymi miedzianymi odlewami, co nie jest zupełnie poprawne. Mimo wyraźnego wpływu staroobrzędowych warsztatów rzemieślniczych na pojawienie się i rozprzestrzenienie takich chrześcijańskich przedmiotów, powszechnie wykonywano je i wykorzystywano wśród prawosławnych, należących do Cerkwi Synodalnej. Większość podróżnych ikon z Drohiczyzna wykonano w oparciu o typy ikonograficzne, które pojawiły się nie później niż w XVI–XVII w.³⁹ W rezultacie podrózne ikony wykonywano jako odlew wg odcisku w glinie starego wzorca. Kształt lub gotowy wyrób mógł być dopracowany przez rzemieślnika. Takie podrózne ikony wykonywano również w XVIII–XIX w. Na podstawie fotografii można wnioskować, że drohiczyńskie podrózne ikony są właśnie późnymi kopiami. Tak więc specyfika drohiczyńskich ikon polega nie na kompozycji treści ikonograficznych, ale datowaniu. Wszystkie są późnymi odlewami wg różnych wzorów i trafiły na brzegi Bugu po wejściu Drohiczyzna do Imperium Rosyjskiego pod koniec XVIII w. Są one świadectwem rozpowszechnienia się tutaj rosyjskiego prawosławia.

Należy jednak wspomnieć o jeszcze jednym znalezisku, które podkreśla długotrwałe istnienie prawosławnych i archaicznych tradycji pogrzebowych w Drohiczyźnie. W 1888 r. podczas wykopywania dołu przy franciszkańskim klasztorze naruszono grób. U nóg osoby pochowanej znaleziono fragment szklanego zachodnioeuropejskiego naczynia z XV–XVI w., zaś przy głowie gliniany garnek⁴⁰. Umieszczanie naczyń w chrześcijańskich grobach było powszechnie znane w Bizancjum⁴¹. Późniejsze znaleziska niedużych rozmiarowo naczyń ceramicznych czy szklanych znane są także z Kijowa, Galicza, Nowogrodu, Moskwy, Smoleńska i innych miast. Najbardziej znane są szklane naczynia sprowadzane z Europy i Wenecji z mogił rodziny Iwana Groźnego z XVI w. na Kremlu moskiewskim⁴². Były one potrzebne do odprawienia prawosławnego rytuału pogrzebowego – wylewania na kształt krzyża świętego oleju na

³⁹ С. В. Гнутава, *Новгородское медное художественное литье (мелкая пластика) XIV–XV вв.* [w:] *Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI–XV века*, red. И. А. Стерлигова, Москва 1996, s. 401, nr 129; S. Gnutova, Gy. Ruzsa, E. Zotova, *Prayers Locked in Bronze. Russian Metal Icons : [500 Russian Metal Icons from the Central Museum of Old Russian Culture and Art named after Andrei Rublyov (Moscow) and from Hungarian Public Collections; catalogue of exhibition, Museum of Applied Arts (Budapest), 26 April – 10 July 2005]*, Budapest 2005, s. 71, 73, kat. Nr 140, 142, s. 64, kat. nr 116.

⁴⁰ Н. П. Авенариус *Дрогичин Надбужский*, s. 8, tab. II: 3.

⁴¹ N. Poulou-Papadimitriou, E. Tzavella, J. Ott, *Burial practices in Byzantine Greece: archaeological evidence and methodological problems for its interpretation* [w:] *Rome, Constantinople and newly-converted Europe. Archaeological and historical Evidence*, red. M. Salamon, M. Wołoszyn, A. Musin, P. Špehar, M. Hardt, M. P. Kruk, A. Sulikowska-Gąska, t.1, *U źródeł Europy Środkowo-Wschodniej, Frühzeit Ostmitteleuropas*, t. 1.1, Kraków-Leipzig-Rzeszów-Warszawa 2012, ss. 377–428.

⁴² Т. Д. Панова, *Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI веков*, Москва 2004, ss. 153–157.

zmarłego po zakończeniu nabożeństwa pogrzebowego (exsequiae, ritus funerationis). Tego rytuału, który funkcjonował w Rosji do początku XX w., nie wolno mylić z ostatnim namaszczeniem. Mówi o nim zwłaszcza starodawny Ustaw monasteru Studion w Konstantynopolu przetłumaczony w Nowogrodzie w końcu XII – początku XIII w.⁴³ Po zakończeniu rytuału naczynie, z którego wylewano na zmarłego olej, umieszcza się w grobie, ponieważ było ono uważane za przedmiot sakralny⁴⁴. Gliniany garnek przy głowie świadczy o zachowaniu archaicznych elementów słowiańskiego obrzędu pogrzebowego jeszcze w XVI w.

Inną ważną informacją o polskim prawosławnym dziedzictwie kulturowym w archiwum CKA są materiały poświęcone remontowi lub rozbiórce prawosławnych cerkwi dawnych guberni: grodzieńskiej, lubelskiej i chełmskiej. Rolę Komisji w restauracji i ochronie polskiej architektury do tej pory oceniano dość sceptycznie. Badacze w Polsce pisali, że „władze państwowe rosyjskie, które, z Cesarską Komisją Archeologiczną w Petersburgu na czele, nie zajmowały się zupełnie inwentaryzowaniem zabytków, zadowolając się w urzędowej pieczy nad zabytkami jedynie systemem prohibicyjnym”⁴⁵. Uważano, że w carskiej Rosji opieka państwowa nad zabytkami nie istniała, a działalność Komisji, „pompatycznej i nieruchliwej”, była wyłącznie naukowa i dotyczyła tylko rosyjskich zabytków. Jeśli Komisja zajmowała się zabytkami polskimi, np. freskami ruskimi w kaplicy Świętej Trójcy w Lublinie, to jedynie w celach rusyfikacyjnych⁴⁶. We współczesnych pracach z zakresu historii konserwacji architektury na ziemiach polskich podkreśla się, że CKA interesowała się głównie zabytkami kultury bizantyńskiej, mniejszą uwagę zwracając na historyczne budowle z terenu Królestwa Polskiego, należące do wytworów kultury zachodnioeuropejskiej⁴⁷.

Jednak odwołanie się do historii aktywności CKA w sferze restauracji w Królestwie Polskim do początku I wojny światowej unaocznia, że pogląd ten nie jest oparty na realiach historycznych. Materiały archiwum pokazują, że CKA brała udział w ochronie i restauracji polskiego dziedzictwa kulturowego i kościołów rzymskokatolickich. Jedną z głównych działających postaci był Piotr Pokryszkin (22.07.1870 – 18.02.1922), członek CKA od 1902 r.⁴⁸ Jego poglądy na restaurację były bliskie To-

⁴³ А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва 2001, s. 418.

⁴⁴ A. Musin, *Dépôts céramiques et autres récipients dans la tombe en Europe de l'Est, au Moyen Âge: entre usage liturgique, mentalité religieuse et tradition ethnographique* [w:] *Des potes dans les tombes. IXe-XVIIIe siècle. Regards croisés sur une pratique funéraire en Europe de l'Ouest*, red. C. Chapelain de Seréville-Niel, A. Bocquet-Lienard, V. Hincker, Caen 2017, ss. 369-393.

⁴⁵ J. Wojciechowski, *O potrzebach polskich pracowni inwentaryzacyjnych* [w:] *Nauka Polska*, 1919, nr 1, s. 425.

⁴⁶ J. Wojciechowski, *Historia powstania i rozwoju organizacji opieki państwowej nad zabytkami sztuki w Polsce* [w:] *Ochrona Zabytków Sztuki*, 1930/1931, nr 1-2, s. 6.

⁴⁷ P. Dettloff, *Działalność konserwatorska Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości* [w:] *Polskie dziedzictwo kulturowe u progu niepodległości. Wokół Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości*, red. E. Manikowska, P. Jamski, Warszawa 2010, ss. 127-128.

⁴⁸ Е. Ю. Медникова, *Деятельность академика архитектуры П. П. Pokрышкина в Императорской Археологической Комиссии (по материалам рукописного архива ИИМК РАН)* [w:] *Археологические*

warzystwu Opieki nad Polskimi Zabytkami Sztuki i Kultury w Krakowie i zupełnie różniły się od podejścia Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości.

Lista polskich zabytków, w których ochronie i restauracji brała udział CKA w latach 1873–1913 wygląda dość imponująco⁴⁹: zamek Królewski w Łęczycy, zamek w Czersku⁵⁰, Bodzentynie, Łowiczu, Radzikach Dużych (gm. Wąpielsk, pow. rypiński, woj. kujawsko-pomorskie), klasztor Świętego Krzyża na Łysej Górze (gm. Nowa Słupia, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie), klasztor cystersów w Łądzie nad Wartą i Sulejowie, kościół św. Jakuba w Sandomierzu⁵¹, Kościół Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny na Nowym Mieście w Warszawie, kościół Świętej Trójcy w Myszynie (gm. *loco*, pow. ostrołęcki, woj. mazowieckie)⁵², kościół św. Mikołaja w Wysocicach (gm. Gołcza, pow. miechowski, woj. małopolskie), kościół w Siennicy Różanej (gmina *loco*, pow. krasnostawski, woj. lubelskie), kościół w Brdowie (gm. Babiak, pow. kolski, woj. wielkopolskie), kościół w Ćmińsku (gm. Miedziana Góra, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie), dwór obronny Korycińskich – zamek Koniecpolskich w Ruścu (pow. bełchatowski, woj. łódzkie) i in.

Na tym tle udział CKA w dziejach świątyń prawosławnych na terytorium wschodniej Polski przedstawia się w sposób mniej znaczący, jednak zachowane w archiwum informacje architektoniczno-historyczne mają charakter unikatowy. Najbardziej znane prace CKA dotyczyły cerkwi Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny (XVI w.) w monasterze w Supraślu⁵³ (ryc. 3, 4). Restauracja cerkwi odbywała się w latach 1907–1910

вести, 1995, nr 4, ss. 302–311; М.В. Медведева, Петр Петрович Покрышкин и проблемы охраны памятников (по материалам архивов ИИМК РАН)* [w:] *Археологические вести*, 2004, nr 11, ss. 379–387; Н. И. Платонова, Архитектор-археолог П.П. Покрышкин: страницы биографии [w:] *Краткие сообщения Института археологии РАН*, 2015, nr 241, ss. 422–437; D. Dabrowski, *Źródła pisane do dziejów Góry Katedralnej w Chełmie*, [w:] *Średniowieczny zespół rezydencjonalny na Górze Katedralnej w Chełmie*, red. A. Buko, Warszawa 2019, ss. 17–53; P. J. Jamski, *Piotr Piotrowicz Pokryszkin – Rosjanin w Lublinie* [w:] *600 lat fresków w Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim. Historia, teologia, sztuka, konserwacja*, red. J. Żuk-Orysiak, A. Frejlich, Lublin 2020, ss. 165–182.

⁴⁹ Zob: M. Dzik, A. Musin *Archeologia archiwalna*

⁵⁰ *Sprawozdanie zarządu Towarzystwa opieki nad zabytkami przeszłości w Warszawie za lata 1906/1907 i 1908*, Warszawa 1909, ss. 9–10; P. Jamski, *Ochrona ruin zamkowych. Przykład Czerska* [w:] *Polskie dziedzictwo kulturowe u progu niepodległości. Wokół Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości*, red. E. Manikowska, P. Jamski, Warszawa 2010, ss. 199–212. Por. S. Suchodolski, *Historia badań archeologicznych w Czersku* [w:] *Czersk – Wzgórze Zamkowe. Badania w latach 1974–1983*, red. P. Urbańczyk, M. Trzeciecki, Origines Polonorum, t. 10, Warszawa 2016, ss. 17–27.

⁵¹ T. Jurkowlaniec, A. Musin, *Organizacja i finansowanie restauracji kościoła św. Jakuba w Sandomierzu w latach 1905–1914* [w:] *Zeszyty sandomierskie*, 2021, r. XXVII, nr 51.

⁵² To historia o tyle interesująca, że jedynie rosyjski urzędnik, członek CKA Piotr Pokryszkin w 1907 r. próbował uratować stary kościół przed zburzeniem. Wszyscy pozostali: miejscowy katolicki biskup, proboszcz i nawet warszawskie Towarzystwo Opieki nad Zabytkami uważali, że kościół nie ma wartości historycznej ani architektonicznej i że można go zburzyć. Zob. A. Musin, *Osiemnastowieczny kościół drewniany Świętej Trójcy w Myszyńcu*, ss. 149–174.

⁵³ A. Musin, *Zabytki Supraśla w Sankt Petersburgu: materiały dotyczące historii i konserwacji cerkwi Zwiastowania Bogarodzicy (1907–1910) w archiwum Cesarskiej Komisji Archeologicznej* [w:] *Freski supraśkie - relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu*, red. A. Ruta, Supraśl 2019, ss. 13–64.

pod nadzorem CKA i osobiście P. Pokryszkina. Jednocześnie CKA zabroniła rozbiórki barokowego ikonostasu z połowy XVII w. Restaurację fresków polecono artyście Fiodorowi Bodalewowi z Petersburga. Artysta nie uzgodnił jednak swoich działań z CKA i jego prace oceniono negatywnie⁵⁴. Supraska cerkiew została zniszczona w czasie II wojny światowej, materiały archiwum CKA – fotografie fresków i szkice – pełnią dziś funkcję pierwszego źródła w poznaniu tego zabytku kultury⁵⁵.

Prace konserwatorskie dotyczące bizantyńsko-ruskich fresków w kaplicy Świętej Trójcy na Zamku w Lublinie, prowadzone pod nadzorem CKA w latach 1903–1914, do dziś wywołują dyskusje⁵⁶. Czasami oceniane są dosyć krytycznie⁵⁷, jednak zachowane w archiwum materiały, przede wszystkim zaś korespondencja dotycząca remontu i restauracji, kosztorys, szkic planu kościoła i fotografie pozwalają ocenić prace bardziej obiektywnie (ryc. 5, 6). Cele i metody prac konserwatorskich pod względem poziomu i profesjonalizmu odpowiadały normom i regułom obowiązującym w tym czasie. Fotografie CKA wykonane jeszcze przed serią restauracji z XX w. dają nam pełniejsze wyobrażenie o początkowej stylistyce średniowiecznych fresków, która uległa zmianom⁵⁸.

Z Lublinem związany jest jeden z najlepiej udokumentowanych projektów, związanych z restauracją prawosławnej świątyni, z mnóstwem szkiców i spisów. To restauracja Cerkwi Przemienienia Pańskiego w Lublinie⁵⁹ (ryc. 7, 8, 9, 10). W archiwum zachowały się także liczne plany i szkice oraz korespondencja dotycząca remontu kaplicy zamkowej pw. Świętego Ducha z XVI w. w Kodniu, ufundowanej przez Pawła Sapiechę (gm. Kodeń, pow. bialski, woj. lubelskie)⁶⁰ (ryc. 11, 12) oraz kwestionariusz historyczny świątyni (*историческая опись-метрика*), szkice projektu budowy dzwonnicy i korespondencja dotycząca remontu cerkwi Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy w Szczebrzeszynie (pow. zamojski, woj. lubelskie)⁶¹ (ryc. 13).

⁵⁴ П.П. Покрышкин, *Благовещенская церковь в Супрасльском монастыре* [w:] *Сборник археологических статей, поднесенный графу А.А. Бобринскому в день 25-летия председательства его в Императорской Археологической комиссии (01.02.1886 – 01.02.1911)*, Санкт-Петербург 1911, s. 232.

⁵⁵ RO NA ПМК, f. 1, op.1-1907 r., d. 106; *Известия Императорской археологической комиссии*, 1908, t. 26 (Вопросы реставрации, t. 1), ss. 25–27.

⁵⁶ H. Bilewicz, *Między Krakowem a Petersburgiem. Casus bizantyńsko-ruskich malowideł lubelskich w pierwszych dekadach XX wieku* [w:] *Kaplica Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim. Historia, teologia, sztuka, konserwacja. Materiały sesji zorganizowanej w Muzeum Lubelskim 24–26 kwietnia 1997 roku*, red. B. Paprocka, J. A. Sił, Lublin 1999, ss. 175–207; В. М. Белковская, *Архитектор П. Покрышкин и его исследования Люблинского торемного замка* [w:] *Сztuka Europy Wschodniej, t. 3: Polscy i rosyjscy artyści i architekci w koloniach artystycznych zagranicą i na emigracji politycznej 1815–1990*, red. J. Malinowski, I. Gavrash, D. Ziarkowski. Warszawa, Toruń 2015, ss. 121–128.

⁵⁷ por. A. Różycka-Bryzek, *Freski bizantyńsko-ruskie fundacji Jagiellły w kaplicy Zamku Lubelskiego*, Lublin 2000, s. 18. Por. nowa praca zbiorowa *600 lat fresków w Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim. Historia, teologia, sztuka, konserwacja*, red. J. Żuk-Orysiak, A. Frejlich, Lublin 2020.

⁵⁸ RO NA ПМК, f. 1, op.1-1903 r., d. 154. Por. *Известия Императорской археологической комиссии*, 1914, t. 55 (Вопросы реставрации, t. 14), s. 25–29.

⁵⁹ RO NA ПМК, f. 1, op.1-1907 r., d. 76.

⁶⁰ RO NA ПМК, f. 1, op. 1-1895 r., d. 288.

⁶¹ RO NA ПМК, f. 1, op. 1-1907 r., d. 28.

Jeszcze jedna cerkiew, w której dziejach miała swój udział CKA to cerkiew pw. św. Jerzego Męczennika w Steniatynie (gm. Łaszczów, pow. tomaszowski, woj. lubelskie). W archiwum można znaleźć korespondencję o remoncie i fotografii ikonostasu. Niestety fotografie są słabej jakości, blaknące i wymagają podjęcia pilnych działań związanych z restauracją. W tej samej sprawie archiwalnej zachowała się korespondencja o remoncie cerkwi Świętego Jerzego⁶² w Tomaszowie Lubelskim⁶³.

Wśród zachowanych dokumentów archiwalnych znajdują się również materiały, dotyczące remontu drewnianej cerkwi⁶⁴ pw. Krzyża Świętego z fundacji Franciszka Ołędzkiego, sufragana kijowskiego w Depułtyczach (gm. Chełm, pow. chełmski, woj. lubelskie), które pozwalają określić datę jej budowy – 1726 r. W archiwum zachowały się fotografie cerkwi i ikonostasu⁶⁵ (ryc. 14, 15). Inną świątynią Lubelszczyzny był monaster pw. Opieki Matki Bożej w Turkowicach (gm. Werbkowice, pow. hrubieszowski, woj. lubelskie). W związku z remontem drewnianej cerkwi do Komisji przysłano zestawienie wydatków, szkic projektu i plan świątyni⁶⁶ (ryc. 16).

Cerkiew pw. św. Demetriusza Męczennika w Zaborcach, 1775 r., w parafii Bereść (gm. Trzeszczany, pow. hrubieszowski, woj. lubelskie) była zburzona w latach 30. XX w., jednak w związku z planowanym remontem w archiwum Komisji zachowały się jej szkice i fotografie⁶⁷ (ryc. 17, 18).

W związku z planowaną rozbiórką drewnianej cerkwi pw. św. Michała Archanioła w Orli (gm. Orla, pow. bielski, woj. podlaskie), do archiwum Komisji wpłynęły fotografie wyglądu świątyni z zewnątrz, dzwonnicy i ikonostasu, dokument z oględzin cerkwi oraz jej opis historyczny⁶⁸. (ryc. 18, 19, 20). Podobne informacje były wysłane również w odniesieniu do drewnianej cerkwi pw. Opieki Matki Bożej w Puchłach, 1798 r. (gm. Narew, pow. hajnowski, woj. podlaskie), którą także planowano rozebrać. Niewątpliwie miejscowe prawosławne parafie w tym czasie rozwijały się dosyć aktywnie i dysponowały środkami finansowymi na budowę nowych świątyń. Jeszcze jedna cerkiew, którą planowano rozebrać to drewniana cerkiew pw. Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy w Gródku, 1789 r. (gm. Gródek, pow. białostocki, woj. podlaskie). Oprócz oficjalnej korespondencji w archiwum zostały: kwestionariusz historyczny świątyni, zawierający spis dotyczący ubezpieczenia i opis historyczny z 1914 r., fotografia wyglądu świątyni z zewnątrz, plan lokalizacji świątyni, dokument z oględzin jej stanu. W 1943 r. drewniana cerkiew parafialna

⁶² Dziś św. Mikołaja (przyp. tłum.).

⁶³ RO NA IIMK, f. 1, op. 1-1907 r., d. 112.

⁶⁴ Dziś kościół (przyp. tłum.).

⁶⁵ RO NA IIMK, f. 1, op. 1-1909 r., d. 221. Por. <https://zabytek.pl/pl/obiekty/nowe-depułtycze-zespol-cerkwi-gr-kat-par-pw-krzyza-sw-ob-> (dostęp 01.11.2021)

⁶⁶ RO NA IIMK, f. 1, op. 1-1913 r., d. 92.

⁶⁷ RO NA IIMK, f. 1, op. 1-1913 r., d.137. Por. <https://duniefamily.wordpress.com/2017/11/27/0609-duncowie-w-zaborcach-rys-historyczny-miejscowosci/> (dostęp 01.11.2021)

⁶⁸ RO NA IIMK, f. 1, op.1-1913 r., d. 302.

splonęła, dlatego materiały archiwalne pełnią funkcję źródła pierwszorzędne⁶⁹ (ryc. 22, 23).

W związku z przebudową cerkiew pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Maziłach, która była cerkwią filialną parafii w Łosińcu (gm. Susiec, pow. tomaszowski, woj. lubelskie), do CKA przysłano opisy cerkwi, niestety bez dokumentacji graficznej i fotograficznej. Uważa się, że została ona zbudowana w końcu XVII w., jednak w przysłanych dokumentach widnieją daty 1760 i 1537 r. Możliwe, że data z XVI w. jest związana z założeniem parafii i została źle zrozumiana przez kopistów starych dokumentów. Cerkiew została zniszczona podczas I wojny światowej⁷⁰.

W drewnianej cerkwi pw. Świętego Jerzego w Starej Kornicy, 1578 r. . (gm. *loco*, pow. łosicki, woj. mazowieckie) przed I wojną światową planowano kapitalny remont. W związku z tym do Komisji wysłano kwestionariusz historyczny świątyni z 1914 r., fotografie wyglądu świątyni z zewnątrz i wewnątrz oraz ikonostasu, a także szkic fasady i plan świątyni⁷¹. W archiwum zachowały się informacje o drewnianej cerkwi w Podhorcach (gm. Tomaszów Lubelski, pow. tomaszowski, woj. lubelskie) w związku z planowaną rozbiórką świątyni⁷² oraz informacje o uszkodzeniu cerkwi w Łaszczówce (pow. tomaszowski, woj. lubelskie) podczas I wojny światowej⁷³.

Oprócz materiałów dotyczących ziem Królestwa Polskiego i dawnej Rzeczypospolitej, zajętych przez Imperium Rosyjskie, w archiwum CKA niespodziewanie znalazły się materiały z Galicji, która wchodziła w skład monarchii austro-węgierskiej. I tak w 1897 r. do Komisji dotarły fotografie dzwonu z 1341 r. z soboru św. Jura we Lwowie. Otrzymał je Grigorij Worobjew, urzędnik z Łomży, bezpośrednio z Lwowa od konserwatora zabytków Izydora Szaranewycza⁷⁴. Ostatecznie wśród materiałów rosyjskiej ekspedycji naukowej P. Pokryszkina do okupowanej Bukowiny w latach 1916–1917, skierowanej w celu ochrony zabytków historii i sztuki w obszarze działań wojennych, zachowały się fotografie ikon z Muzeum Archidiecezjalnego, rezydencji metropolitów Bukowiny i Dalmacji w Czerniowcach. Były to ikony z datą 1615 r. z ikonostasu z soboru św. Jura we Lwowie, a także ikona Zesłanie Ducha Świętego z 1642 r., z cerkwi Objawienia Pańskiego we Lwowie. Niektóre z tych ikon, które w 1911 r. przewieziono z Lwowa do Czerniowców, nie zachowały się⁷⁵ (ryc. 24, 25, 26).

⁶⁹ RO NA IIMK, f. 1, op.1-1913 r., d. 312. Por. Radziukiewicz A. *Gródek nad Supraślą. Z dziejów prawosławnej parafii*, Gródek 2011.

⁷⁰ RO NA IIMK RAN, f. 1, op. 1-1914 r., d. 57. Por. Frykowski J. A. *Dzieje parafii unickiej pw. Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny w Maziłach w świetle osiemnastowiecznych wizytacji kościelnych*, „Historia i Świat”, 2014, nr 3, s. 135-152. Zob. też <http://www.kosciolydrewniane.pl/pages/drewniane/stare/30300.html> <https://fotoroztocze.wordpress.com/2020/07/12/mazily> (dostęp 01.11.2021)

⁷¹ RO NA IIMK RAN, f. 1, op. 1-1913 r., d. 234.

⁷² RO NA IIMK RAN, f. 1, op. 1-1914 r., d. 338.

⁷³ RO NA IIMK RAN, f. 1, op. 1-1915 r., d. 29, k. 24.

⁷⁴ А. Мусин, *Колокол святого Юра 6849 года: между Львовом, Плоцком, Петербургом и Тереховлей* [w:] *Княжа доба: історія і культура*” 2017, nr 11, ss. 95–119.

⁷⁵ В.С. Александрович, А.Е. Мусин, М. В. Медведева, *По следам ученой поездки П.П. Покрышкина в 1916-1917 гг.: к 100-летию Буковинской экспедиции Археологической комиссии и Академии наук* [w:]

Na tym nie kończą się informacje o prawosławnym dziedzictwie Polski i dawnej Rzeczypospolitej w archiwum CKA. Niemożliwe jest, badając obieg groszowy i gospodarke dawnej Rzeczypospolitej, zignorować skarb kijowsko-peczerski⁷⁶, znaleziony w 1898 r. w Kijowie na galerii soboru Zaśnięcia Matki Bożej⁷⁷. W czterech dużych cynowych naczyniach i jednym drewnianym wiadrze znajdowało się przynajmniej 16079 monet, medali i żetonów: 6184 złote o wadze 27,43 kg i 9895 srebrnych, które ważyły 273,44 kg (ryc. 27). Monety ogółem datuje się na II poł. XVI – początek XVII w. Najstarszym przedmiotem był bizantyński medalion cesarza Konstancjusza II (337–361), najmłodszym – medal cara Piotra I z 1702 r. Na podstawie dokumentów znalezionych razem z monetami można wnioskować, że skarb był ukryty po 1753 r. Oczywiście, że mamy przed sobą skarbiec największego prawosławnego monasteru dawnej Rzeczypospolitej, przez 50 lat starannie ukrywany przez zakonników przed rosyjskimi władzami. Niestety skarb został podzielony, częściowo sprzedany lub przeszedł do prywatnych kolekcji. Do Ermitażu trafiły jedynie 1443 złote monety i 1671 srebrnych. Niestety istniejące publikacje nie wspominają o roli CKA w nabyciu i zbadaniu skarbu z Ławry, jednak to właśnie CKA udało się dostać od Ministerstwa Finansów 65000 rubli na nabycie skarbu, a w archiwum zachował się niemal kompletny spis znalezionych monet⁷⁸.

Dziś archiwum Cesarskiej Komisji Archeologicznej w Petersburgu może być nazywane zapomnianym skarbcem polskiej kultury. Do tej pory było ono wykorzystywane przez polskich badaczy przede wszystkim jako źródło wiedzy archeologicznej lub jako źródło, odnoszące się do historii Kościoła rzymskokatolickiego⁷⁹. Archiwum przechowuje jednak ważne informacje o prawosławnej kulturze Polski i Rzeczypospolitej. Współ z działaniami, polegającymi na odnajdywaniu i odzyskiwaniu utraczonych dóbr kultury, informacje werbalne, graficzne i fotograficzne tego archiwum przy

Археологические вести, 2017, т. 23, ss. 416-422; М.В. Медведева, Буковинская экспедиция академика архитектуры Петра Петровича Покрышкина. Документы и фотографии из архива ИИМК РАН [w:] *Археологические вести*, 2020, т.28, ss. 388-405.

⁷⁶ Skarb znaleziony w Ławrze Peczerskiej w Kijowie (przyp. tłum.).

⁷⁷ Н.И. Петров, *Археологическая находка на хорах в Великой церкви Киево-Печерской лавры* [w:] *Чтения в церковно-археологическом обществе. при Киевской духовной академии*, 1899, т.2, s.88-108; K. Bołsunowski *Skarb znaleziony w Ławrze Kijowskiej* [w:] *Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne*, 1898, т.10 (4), ss. 500-501; И. Г. Спасский, *Нумизматика в Эрмитаже: Очерк истории Минцкабинета - Отдела нумизматики* [w:] *Нумизматика и эпиграфика*, 1970, т. 8, 1970, ss. 173, 183-184, 189; В.М. Потин, *Сокровища монастырской казны (Киево-Печерский клад 1898 г.)* [w:] *Нумизматика и фалеристика*, 2000, nr 4, ss. 30-33.

⁷⁸ RO NA IIMK RAN, Zb. 1, 1-1898/281.

⁷⁹ *Historia Kościoła Rzymskokatolickiego w Rosji i Polsce w dokumentach archiwów, bibliotek i muzeów Sankt Petersburga: Zarys – przewodnik*, red. K. Pożarski, cz. 2, Sankt-Petersburg–Warszawa 2000; zob. też. <https://krzysztofpozarski.com/instytut-historii-materialnej-kultury-ran/> (dostęp 01.11. 2021). Por. *Historia Kościoła Rzymskokatolickiego w Imperium Rosyjskim (XVIII-XX w.) w dokumentach Rosyjskiego Państwowego Archiwum Historycznego*, red. K. Pożarski, Sankt Petersburg – Warszawa 1999; Radwan M. *Ecclesiastica w Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym w Sankt Petersburgu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Źródła i monografie, t. 324, Lublin 2008.

pomocy współczesnych technologii komputerowych mogą być zwrócone narodowi polskiemu jako nieodłączna część państwowego dziedzictwa kulturowego i zaprezentowane w otwartym dostępie internetowym w charakterze bazy danych adresowanej do profesjonalistów i szerokiej publiczności. Mimo współcześnie napotykanych trudności, związanych ze zwróceniem przez Rosję utraconych polskich zabytków istnieją solidne podstawy prawne do realizacji takiego „wirtualnego zwrotu”. Zawierają się one w preambule rosyjskiej ustawy „O skarbach kultury wywiezionych do ZSRR w rezultacie II wojny światowej i znajdujących się na terytorium Federacji Rosyjskiej” («О культурных ценностях, перемещенных в Союз ССР в результате Второй мировой войны и находящихся на территории Российской Федерации»), w której w charakterze „głównych celów” wymieniono: „umożliwienie zapoznania się z przedstawionymi skarbami kultury obywatelom Federacji Rosyjskiej i obywatelom z zagranicy, w tym specjalistom w sferze edukacji, nauki i kultury” i „stworzenie sprzyjających warunków do dalszego rozwoju współpracy międzynarodowej w sferze edukacji, nauki i kultury”.

(Z j. rosyjskiego tłumaczyła Ewelina Parafińska-Korybska)

Bibliografia

Źródła

Государственный Эрмитаж. «Перемещенное искусство». 1945–1958 : Архивные документы, red. А.Н. Апанасенко, t.1, Санкт-Петербург 2014.

Передача музейных ценностей в Польскую Народную Республику. 1951–1956 гг., [w]: Государственный Эрмитаж. «Перемещенное искусство». 1945–1958 : Архивные документы, red. А.Н. Апанасенко, t.1, Санкт-Петербург 2014, s. 284-305.

Полное собрание законов Российской Империи, Собрание второе: с 12 декабря 1825 года по 28 февраля 1881 года, t. 36, Санкт-Петербург, 1861.

Полное собрание законов Российской Империи, Собрание третье: с 1 марта 1881 года по 1913 год, t. 11, Санкт-Петербург, 1891.

Opracowania

600 lat fresków w Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim. Historia, teologia, sztuka, konserwacja, red. J. Żuk-Orysiak, A. Frejlich, Lublin 2020.

Antoniewicz W., *Rewindukacje i odszkodowania w zakresie zabytków archeologicznych ziem Polski*, „Z Otchłani Wieków”, 1946, r. 15, s. 55-62.

Berend N., Urbańczyk P., Wiszewski P. *Central Europe in the High Middle Ages: Bohemia, Hungary and Poland*, Cambridge 2014.

Bibó I., *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, Paris 1986.

Bilewicz H., *Między Krakowem a Petersburgiem. Casus bizantyńsko-ruskich malowideł lubelskich w pierwszych dekadach XX wieku*, [w:] Kaplica Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim. Historia, teologia, sztuka, konserwacja. Materiały sesji zorganizowanej w Muzeum Lubelskim 24–26 kwietnia 1997 roku, red. B. Paprocka, J. A. Sił, Lublin 1999, s. 175–207.

- Blombergowa M. M., *Polscy członkowie rosyjskich towarzystw archeologicznych 1839-1914*, Acta Archaeologica Lodziensia, nr 35, Wrocław-Łódź 1988.
- Bołsunowski K., *Skarb znaleziony w Ławrze Kijowskiej*, "Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne", 1898, t.10 (4), szp. 500-501.
- Brühl C., *Naissance de deux peuples. Français et Allemands (IXe-XIe siècle)*, Paris 1994.
- Close F., Lanneau C. *Entretiens le souvenir de Charlemagne en Belgique. Regards croisés de médiévistes et de contemporanéistes. Introduction*, "Revue belge de philologie et d'histoire", 2015, t. 93 (3-4), s. 735-738.
- Czaja R., Dygo M., Gawlas S., Myśliwski G., Ożóg K., *Ziemia polskie wobec Zachodu. Studia nad rozwojem średniowiecznej Europy*, Warszawa 2006.
- Dąbrowski D., *Zrodła pisane do dziejów Góry Katedralnej w Chełmie*, [w:] Średniowieczny zespół rezydencjonalny na Górze Katedralnej w Chełmie, red. A. Buko, Warszawa 2019, s. 17-53.
- De Cevins M.-M., *L'Europe centrale au Moyen Âge*, Rennes 2013.
- Dettloff P., *Działalność konserwatorska Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości*, [w:] Polskie dziedzictwo kulturowe u progu niepodległości. Wokół Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości, red. E. Manikowska, P. Jamski, Warszawa 2010, s. 126-165.
- Disputed Territories and Shared Pasts. Overlapping National Histories in Modern Europe*, red. F. Tibor, F. Hadler, New York 2011.
- Dzik M., Musin A., *Archeologia archiwalna. Materiały Cesarskiej Komisji Archeologicznej do badań nad dziedzictwem materialnym Polski. Część I*, Rzeszów 2021.
- East-Central Europe in European History. Themes&Debates*, red. J. Kłoczowski, H. Łaszkiewicz, Lublin 2009.
- Egberts L., *Creating a Shared Past?*, [w:] Companion to European Heritage Revivals, red. L. Egberts, K. Bosma, Dordrecht 2014, s. 31-51.
- Frykowski J. A., *Dzieje parafii unickiej pw. Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny w Mazicach w świetle osiemnastowiecznych wizytacji kościelnych*, „Historia i Świat”, 2014, nr 3, s. 135-152.
- Gnutova S., Ruzsa Gy., Zotova E., *Prayers Locked in Bronze. Russian Metal Icons : [500 Russian Metal Icons from the Central Museum of Old Russian Culture and Art named after Andrei Rublyov (Moscow) and from Hungarian Public Collections; catalogue of exhibition, Museum of Applied Arts (Budapest), 26 April – 10 July 2005]*, Budapest 2005.
- Graceffa A., *Les Historiens et la question franque. Le peuplement franc et les Mérovingiens dans l'historiographie française et allemande des XIXe-XXe siècles*, Turnhout 2009.
- Grala H., *Polskie kolekcje w petersburskich muzeach, bibliotekach i archiwach – zarys historyczny*, [w:] Polska i Petersburg. Zbiór esejów, red. D. Konstantynow. Kraków 2016, s. 345-381.
- Grotowski P. Ł., *Freski fundacji Władysława II Jagiełły w kolegiacie wiślickiej*, Kraków 2021.
- Gródek-Kciuk E., *Enkolpiony znalezione na terenie Polski: próba klasyfikacji i datowania materiałów*, „Przegląd Archeologiczny”, 1989, t. 36, s. 97-134.
- Hackmann J., Lehti M., *Introduction: Contested and Shared Places of Memory. History and Politics in North Eastern Europe*, "Journal of Baltic Studies", 2008, t. 39(4), s. 377-379.
- Halecki O., *Borderlands of Western Civilization. A history of East Central Europe*, New York 1952.
- Halecki O., *The Limits and divisions of European history*, London 1950.
- Historia Kościoła Rzymskokatolickiego w Imperium Rosyjskim (XVIII-XX w.) w dokumentach Ro-*

syjskiego Państwowego Archiwum Historycznego, red. K. Pożarski, Sankt Petersburg-Warszawa 1999.

Historia Kościoła Rzymskokatolickiego w Rosji i Polsce w dokumentach archiwów, bibliotek i muzeów Sankt Petersburga: Zarys – przewodnik, red. K. Pożarski, cz. 2, Sankt-Petersburg–Warszawa 2000.

Jakubowski A., *Restytucja i repatriacja polskich zabytków i dzieł sztuki z Rosji Radzieckiej po 1921 r. Artykuł XI Traktatu Ryskiego*, [w:] *Polskie dziedzictwo kulturowe u progu niepodległości: wokół Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości*, red. P. Jamski, E. Manikowska, Warszawa 2010, s. 93-125.

Jamski P. J., *Piotr Piotrowicz Pokryszkin – Rosjanin w Lublinie*, [w:] *600 lat fresków w Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim. Historia, teologia, sztuka, konserwacja*, red. J. Żuk-Orysiak, A. Frejlich, Lublin 2020, s. 165-182

Jamski P., *Ochrona ruin zamkowych. Przykład Czerska*, [w:] *Polskie dziedzictwo kulturowe u progu niepodległości. Wokół Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości*, red. E. Manikowska, P. Jamski, Warszawa 2010, s. 199-212.

Jodkowski J., *Pamiętki polskie w Moskwie Polsce niezwrócone*, „Arkady”, 1938, z. 7, s.347-352.

Judt T., *Postwar. A History of Europe since 1945*, London 2005.

Jurkowlaniec T., Musin A. *Organizacja i finansowanie restauracji kościoła św. Jakuba w Sandomierzu w latach 1905–1914*, „Zeszyty sandomierskie”, 2021, r. XXVII, nr 51, s. 30-49.

Karl der Große oder Charlemagne? : Acht Antworten deutscher Geschichtsforscher, red. K. Hampe, H. Naumann, Berlin 1935.

Kłoczowski J., *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998.

Korolov G., „Dwie Europy Środkowe” Oskara Haleckiego w „cieniu imperializmów”, „Kwartalnik Historyczny”, t. 124 (4), 2017, s. 677–698.

Kowalski W., *Restytucja dóbr kultury utraconych przez Polskę w okresie II wojny światowej jako element polskiej polityki zagranicznej realizowanej przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP w latach 1999–2009*, [w:] *Zagrabione – Odzyskane. Działalność Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP w zakresie restytucji dóbr kultury utraconych przez Polskę w okresie II wojny światowej. Looted and Recovered. Restitution by the Ministry of Foreign Affairs of Poland’s Cultural Property Lost During World War II*, red. W. Kowalski, M. Kuhnke, Warszawa 2011, s. 9-14.

Kowalski W., *Tytuł prawny Polski do zabytków wywiezionych z Wrocławia pod koniec i po zakończeniu II wojny światowej*, „Przegląd Prawa i Administracji”, 2012, t. 88 (Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 3440), s. 57-80.

Kruk M. P., *Ikony-obrazy w świątyniach rzymsko-katolickich dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2011.

Krukowski S., *Materiały archeologiczne z b. Królestwa Polskiego w Rosji*, „Wiadomości Archeologiczne”, t. V, 1920, s. 86-93.

Kumaniecki J., *Pokój polsko-radziecki 1921. Geneza – rokowania - traktat – komisje mieszane*, Warszawa 1985.

Kumaniecki J., *Tajny Raport Wojkowa, czyli radziecka taktyka zwrotu polskiego mienia gospodarczego i kulturalnego po pokoju ryskim*, Warszawa 1991.

Kundera M., *Un Occident kidnappé, ou la tragédie de l’Europe centrale*, „Le Débat”, 1983/1985,

nr 27, s. 3–23.

Longworth P., *The Making of Eastern Europe: From Prehistory to Postcommunism*, London 1992.
Medieval East Central Europe in a Comparative Perspective: From Frontier Zones to Lands in Focus, red. G. Jaritz, K. Szende, London 2016.

Mühle E., *Uwagi o ograniczonej przydatności pojęcia „Europa Środkowo-Wschodnia” („Ostmitteleuropa”) w badaniach mediewistycznych*, „Kwartalnik Historyczny”, 2013, t. 120 (4), s. 73–78.
Musianowicz K., *Drohiczyn we wczesnym średniowieczu*, „Materiały Wczesnośredniowieczne”, 1969, t. 6, s. 7–237.

Musin A., *Dépôts céramiques et autres récipients dans la tombe en Europe de l’Est, au Moyen Âge: entre usage liturgique, mentalité religieuse et tradition ethnographique*, [w:] *Des potes dans les tombes. IX^e-XVIII^e siècle. Regards croisés sur une pratique funéraire en Europe de l’Ouest*, red. C. Chapelain de Seréville-Niel, A. Bocquet-Lienard, V. Hincker, Caen 2017, s. 369-393.

Musin A., *Osiemnastowieczny kościół drewniany Świętej Trójcy w Myszyńcu: ostatnia nadzieja*, [w:] *Fines testis temporum. Studia ofiarowane Profesor Elżbiecie Kowalczyk-Heyman w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, red. M. Dzik, G. Śnieżko, Rzeszów 2017, s. 149–174.

Musin A., *Zabytki Supraśla w Sankt Petersburgu: materiały dotyczące historii i konserwacji cerkwi Zwiastowania Bogarodzicy (1907–1910) w archiwum Cesarskiej Komisji Archeologicznej*, [w:] *Freski supraskie - relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu*, red. A. Ruta, Supraśl 2019, s. 13–64.

Obolensky D., *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453*, New York 1971.

Poulou-Papadimitriou N., Tzavella E., Ott J., *Burial practices in Byzantine Greece: archaeological evidence and methodological problems for its interpretation*, [w:] *Rome, Constantinople and newly-converted Europe. Archaeological and historical Evidence*, red. M. Salamon, M. Wołoszyn, A. Musin, P. Špehar, M. Hardt, M. P. Kruk, A. Sulikowska-Gaska, t.1, *U Źródeł Europy Środkowo-Wschodniej, Frühzeit Ostmitteleuropas*, t. 1.1, Kraków-Leipzig-Rzeszów-Warszawa 2012, s. 377-428.

Radwan M., *Ecclesiastica w Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym w Sankt Petersburgu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Źródła i monografie, t. 324, Lublin 2008.

Radziukiewicz A., *Gródek nad Supraślą. Z dziejów prawosławnej parafii*, Gródek: 2011.

Restytucja dóbr kultury. Departament Dziedzictwa Kulturowego za Granicą i Strat Wojennych MkiDN, [w:] *Rocznik kultury polskiej 2018*, Warszawa 2018, s.200-207.

Restytucja zabytków w Polsce : ograniczenia i perspektywy, red. A. Gerecka-Żołyńska, Poznań 2019.

Różycka-Bryzek A., *Freski bizantyńsko-ruskie fundacji Jagiełły w kaplicy Zamku Lubelskiego*, Lublin 2000.

Shared Pasts, Disputed Legacies. Entangled Histories of the Balkans, red. R. Daskalov, A. Vezenkov, t. 3, Leiden 2015.

Sochaniewicz K., *Sprawa rewindykacji archiwów i mienia kulturalnego Polski od Rosji*, Biblioteczka “Wschodu Polski”, nr 5, Warszawa 1921.

Sprawozdanie zarządu Towarzystwa opieki nad zabytkami przeszłości w Warszawie za lata 1906/1907 i 1908, Warszawa 1909, s. 9-10.

Strzyżewska Z., *Materiały w archiwach rosyjskich do badań nad wspólnym dziedzictwem kulturowym*, [w:] *Ochrona wspólnego dziedzictwa kulturowego*, red. J. Kowalczyk, Warszawa

1993, s. 53–59.

Strzżewska Z., *Konfiskaty warszawskich zbiorow publicznych po powstaniu listopadowym. Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego i Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół nauk. Materiały i dokumenty z archiwow росыjsких*, Warszawa 2000.

Suchodolski S., *Historia badań archeologicznych w Czersku*, [w:] Czersk – Wzgórze Zamkowe. Badania w latach 1974–1983, red. P. Urbańczyk, M. Trzeciecki, *Origines Polonorum*, t. 10, Warszawa 2016, s. 17–27.

Szczerba A., *Problem ochrony zabytków archeologicznych na ziemiach dawnej Rzeczyпосполитей pod panowaniem росыjskim*, Monografie Instytutu Archeologii Uniwersytetu Łódzkiego, t. 9, Łódź 2012.

Szczerba A., *Rola Carskiej Komisji Archeologicznej w ochronie zabytków archeologicznych na obszarze Imperium Росыjskiego*, „*Analecta. Studia i materiały z dziejów nauki*”, 2010, r. XIX, z. 1-2, s. 7–21.

Szűcs J. *Les trois Europes*, Paris 1985.

The German lands and Eastern Europe: essays on the history of their social, cultural and political relations, red. R. Bartlett, K. Schönwűlder, New York 1999.

Wojciechowski J., *Historia powstania i rozwoju organizacji opieki państwowej nad zabytkami sztuki w Polsce*, „*Ochrona Zabytków Sztuki*”, 1930/1931, nr 1-2, s. 3-28.

Wojciechowski J., *O potrzebach polskich pracowni inwentaryzacyjnych*, „*Nauka Polska*”, 1919, nr 1, s. 423-432.

Wojcik K., *Rewindykacja zbiorow i zabytkow*, [w:] *Dziesięciolecie Polski Odrodzonej*, Krakow-Warszawa 1928, s.740-744.

Wolff L., *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994.

Авенариус Н.П., *Дрогичин Надбужский и его древности*, [w:] *Древности Северо-западного края*, т.1:1, *Материалы по археологии России*, 4, Санкт-Петербург, 1890. s. 1–42.

Авенариус Н.П. *Исторический очерк Белостокского института благородных девиц*, Белосток, 1891.

Авенариус Н.П., *Варшавские воспоминания*, „*Исторический вестник*”, 1904, t. 96 (май), s. 417-448

Александрович В.С, Мусин А.Е., Медведева М.В. *По следам ученой поездки П.П. Покрышкина в 1916-1917 гг.: к 100-летию Буковинской экспедиции Археологической комиссии и Академии наук*, „*Археологические вести*”, 2017, t. 23, s. 416-422.

Белковская В.М., *Архитектор П. Покрышкин и его исследования Люблинского тюремного замка*, [w:] *Sztuka Europy Wschodniej*, t. 3: *Polscy i росыjscy artyści i architekci w koloniach artystycznych zagranicą i na emigracji politycznej 1815–1990*, red. J. Malinowski, I. Gavrash, D. Ziarkowski. Warszawa-Toruń 2015, s. 121–128.

Гнүтова С.В., *Новгородское медное художественное литье (мелкая пластика) XIV–XV вв.*, [w:] *Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI–XV века*, red. И.А. Стерлигова, Москва 1996, s. 334-441.

Живов В.М., *История русского права как лингвосемиотическая проблема*, [w:] Живов В. М. *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*, Москва 2002, s. 187–290. „*Известия Императорской археологической комиссии*”, 1908, t. 26 (Вопросы

реставрации, т. 1).

“Известия Императорской археологической комиссии”, 1914, т. 55 (Вопросы реставрации, т. 14).

Императорская археологическая комиссия (1859–1917). История первого государственного учреждения российской археологии от основания до реформы, ред. А. Е. Мусин, М. В. Медведева, т. 1–2, wyd. 2, uzup. i popr., Санкт-Петербург 2019.

Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. *Древнерусские энколпионы: нагрудные кресты-реликварии XI–XIII вв.*, Труды Института истории материальной культуры РАН, т.7, Санкт-Петербург 2003.

Медведева М.В., Мусин А.Е. *Императорская археологическая комиссия: реставрация и охрана памятников культуры*, [w:] *Императорская археологическая комиссия (1859–1917): история первого государственного учреждения российской археологии от основания до реформы: Коллективная монография*, ред. А. Е. Мусин, М. В. Медведева. 2 wyd., т.2, Санкт-Петербург, 2019, s. 1237–1400.

Медведева М.В., Буковинская экспедиция академика архитектуры Петра Петровича Покрышкина. *Документы и фотографии из архива ИИМК РАН*, “Археологические вести”, 2020, т.28, s.388–405.

Медведева М.В., *Петр Петрович Покрышкин и проблемы охраны памятников (по материалам архивов ИИМК РАН)*, “Археологические Вести” 2004, nr 11, s. 379–387.

Медникова Е.Ю., *Деятельность академика архитектуры П. П. Покрышкина в Императорской Археологической Комиссии (по материалам рукописного архива ИИМК РАН)*, “Археологические вести” 1995, nr 4, s. 302–311.

Мусин А.Е., *Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности*, Труды Института истории материальной культуры РАН, т. 5, Санкт-Петербург 2002.

Мусин А., *Колокол святого Юра 6849 года: между Львовом, Плоцком, Петербургом и Тереховлей*, “Княжа доба: історія і культура” 2017, nr 11, s. 95–119

Мусин А.Е., Медведева М.В., Длужневская Г.В., Белова Н.А. *Введение. История формирования архива Императорской археологической комиссии и обзор ее фондов в Научном архиве Института истории материальной культуры РАН*, [w:] *Императорская археологическая комиссия (1859–1917). История первого государственного учреждения российской археологии от основания до реформы*, ред. А.Е. Мусин, М.В. Медведева, т. 1, Санкт-Петербург 2019, s. 29–40.

Павленко С.В., *Исследование производственных комплексов Овручской средневековой индустрии пиррофиллитового сланца в 2002 г.*, [w:] *Наукові записки з Української історії: Збірник наукових статей, присвячений пам'яті В.В. Седова*, ред. В.П. Коцур, т. 16, Переяслав-Хмельницький 2005, S.195–209.

Панова Т.Д., *Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI веков*, Москва 2004.

Пентковский А., М. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва 2001.

Пескова А.А., *Древнерусские кресты из кладбищенских сборов в Усвятах*, [w:] Еремеев И. И. *Древности Полоцкой земли в историческом изучении Восточно-Балтийского региона: очерки средневековой археологии и истории Псковско-Белорусского*

Подвина, Труды Института истории материальной культуры РАН, t. 44, Санкт-Петербург 2015, s. 685–693.

Петров Н.И., *Археологическая находка на хорах в Великой церкви Киево-Печерской лавры*, “Чтения в церковно-археологическом обществе. при Киевской духовной академии”, 1899, t.2, s.88-108.

Платонова Н.И., *Архитектор-археолог П.П. Покрышкин: страницы биографии*, “Краткие сообщения Института археологии РАН” 2015, nr 241, s. 422–437.

Покрышкин П.П., *Благовещенская церковь в Супрасльском монастыре*, [w:] Сборник археологических статей, поднесенный графу А.А. Бобринскому в день 25-летия председательства его в Императорской Археологической комиссии (01.02.1886 – 01.02.1911), Санкт-Петербург 1911, s. 222–237.

Потин В.М. *Сокровища монастырской казны (Киево-Печерский клад 1898 г.)*, “Нумизматика и фалеристика”, 2000, nr 4, s.30-33.

Спаский И.Г., *Нумизматика в Эрмитаже: Очерк истории Минцкабинета - Отдела нумизматики*, “Нумизматика и эпиграфика”, 1970, t. 8, 1970, s. 123-234.

Стрильчук Л.В., *Вопросы реституции культурных ценностей в современных польско-украинских отношениях*, “Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук”, nr 5 (64), май, 2014, s. 138 – 142.

Илустраcje

1, 2 – Prawosławne krzyże i ikonki XII-XIX ww., odnalezione przez N. Awenariususa w latach 1887-1888, Drohiczyn, pow. siemiatycki, woj. podlaskie (FO NA IIMK RAN, O.696-1, 3).

3, 4 – Supraśl, Cerkiew Zwiastowania NMP: grupa wiernych przez wejściem do świątyni; fragment fresku XVI w. z przedstawieniem męczenników na łuku tęczowym, oraz widoczny fragment barokowego ikonostasu z połowy XVII wieku, zdj. I. Czistiakow, 1907-1909 (FO NA IIMK RAN, II 28894, O.667-26).

5, 6 – kaplica Świętej Trójcy na Zamku w Lublinie: Chrystus Pantokrator, fresk z początku XV w.; widok na chór kaplicy, zdj. P. Pokryszkin, W. Saracińska, 1904 r. (?) (FO NA IIMK RAN, Q.364-5, 23).

7, 8, 9, 10 – Cerkiew Przemienienia Pańskiego w Lublinie: widok zewnętrzny od strony południo-wschodniej; plan świątyni; przekrój świątyni i krypt po linii Wschód-Zachód (FO NA IIMK RAN, O. 617-15; RO NA IIMK RAN, f. 1, op. 1-1907 r., d. 76, k. 18; FO NA IIMK RAN, III 10284, III 9384).

11, 12 – Kaplica zamkowa pw. św. Ducha, Kodeń (gm. Kodeń, pow. bialski, woj. lubelskie): szkic architektoniczny fasady; plan kompleksu zamkowego (RO NA IIMK RAN, f. 1, op. 1-1895 r., d. 288, k. 13, 12a).

13 – Projekt budowy dzwonnicy przy cerkwi Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy, Szczebrzeszyn (pow. zamojski, woj. lubelskie) (RO NA IIMK RAN, f. 1, op. 1-1907 r., d. 28, k. 22).

14, 15 – Widok zewnętrzny dzwonnicy i cerkwi pw. Krzyża Św.; widok wewnętrzny, ikonostas, Deputytce (gm. Chełm, powiat chełmski, woj. lubelskie) (RO NA IIMK RAN, f. 1, op. 1-1909 r., d. 221, k. 8, 10).

16 – Plan monasteru Opieki Matki Bożej, Turkowice (gm. Werbkowice, pow. hrubieszow-

- ski, woj. lubelskie) (RO NA IIMK RAN, f. 1, op. 1-1913 r., d. 92, k. 4).
- 17, 18 – Cerkiew pw. św. Demetriusza Męczennika w Zaborce (gm. Trzeszczany, pow. hrubieszowski, woj. lubelskie): szkic i widok wewnętrzny ze strony południowo-wschodniej (RO NA IIMK RAN, f. 1, op. 1-1913 r., d. 137, k. 5-6, 7).
- 19, 20, 21 – Cerkiew pod wyzwaniem archanioła Michała w Orli (gm. Orla, pow. bielski, woj. podlaskie): dzwonnica, widok ogólny świątyni z strony południowo-wschodniej (RO NA IIMK RAN, f. 1, op. 1-1913 r., 302, k. 11, 12, 13).
- 22, 23 – Cerkiew pw. Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy, Gródek (gm. Gródek, pow. białostocki, woj. podlaskie): plan sytuacyjny cerkwi i widok ogólny świątyni (RO NA IIMK RAN, f. 1, op. 1-1913 r., d. 312, k. 7, s/n).
- 24, 25, 26 – Ikony ze Lwowa w Muzeum Archidiecezjalne, rezydencja metropolitów Bukowiny i Dalmacji w Czerniowcach: ikona Chrystusa na mocach, wrota królewskie (1615 r.) Sobór św. Jura we Lwowie; Ikona Zesłanie Ducha Świętego, 1642 r., Cerkiew Objawienia Pańskiego we Lwowie, zdj. P. Pokryszkin, 1916 r. (FO NA IIMK RAN, II 37630, 37625, 37622).
- 27 – Widok ogólny tzw. Skarbu klasztoru Kijowsko-Pieczerskiego 1898 r. – skarbiec Ławry Kijowsko-Pieczerskiej początku XVII-XVIII ww., największego prawosławnego dawnej Rzeczypospolitej (RO NA IIMK RAN, f. 1, op. 1-1898, d. 281, k. s/n).



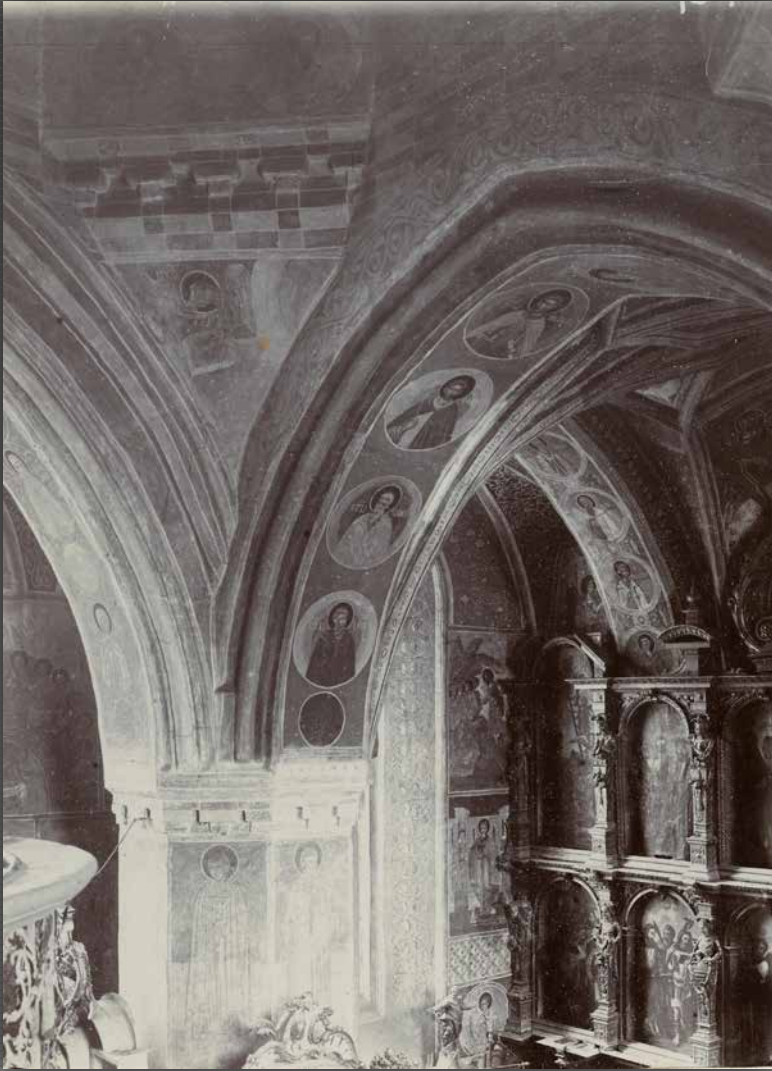


ДРОГИЧИНСКИЯ ДРЕВНОСТИ. ТАБЛ. II
1888

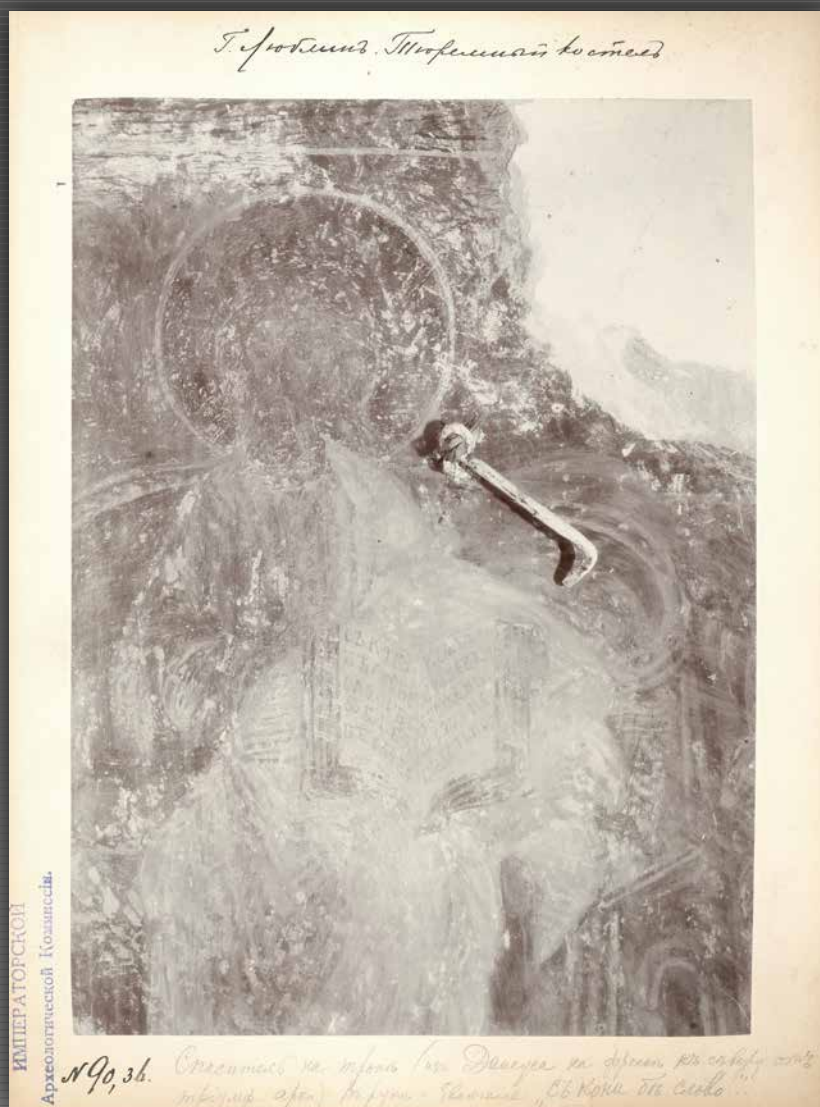


II. 3

2



II. 4

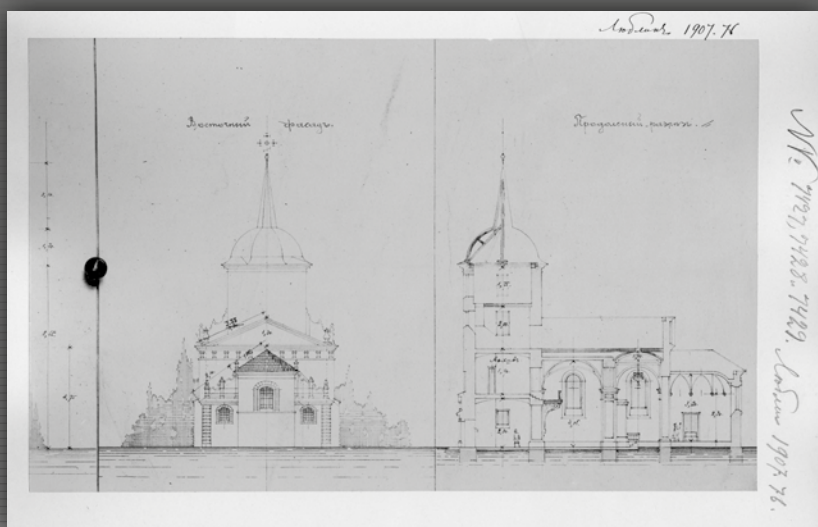




И. 6



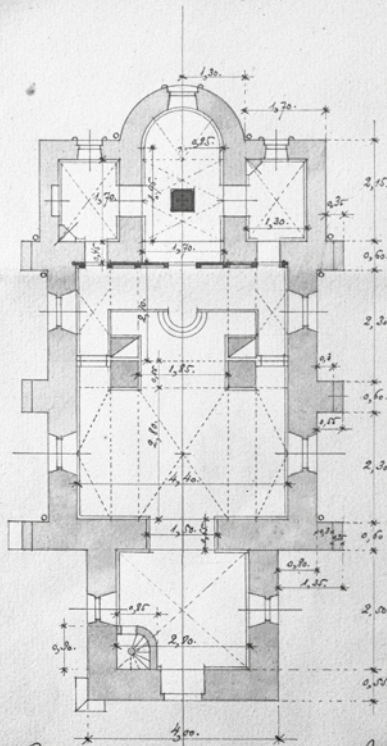
II. 7



II. 8

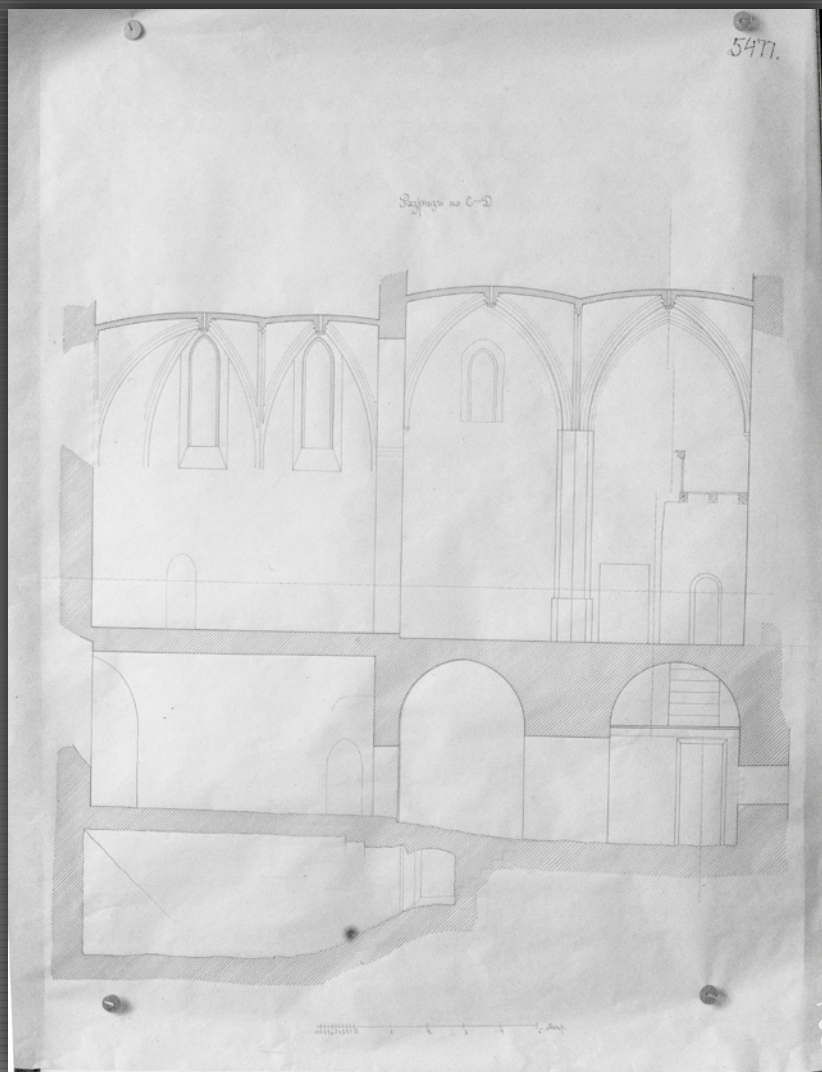
7427.

Спасо-Троицкая церковь
в городе Люблино,
это на Русской улице.



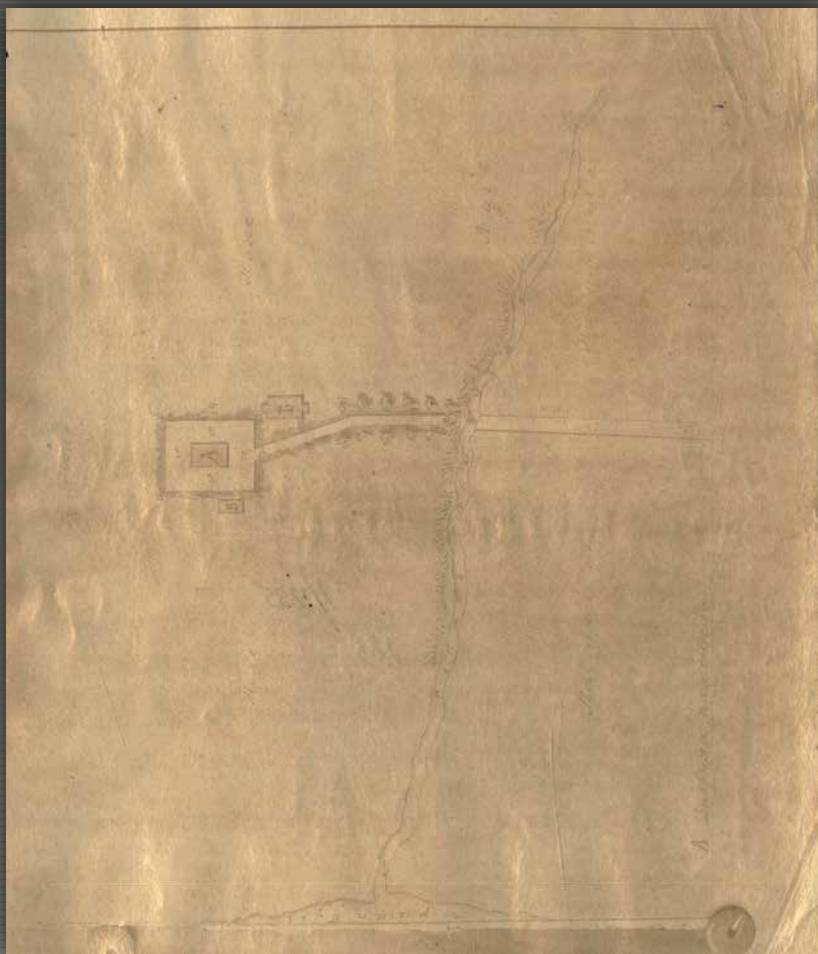
Список материалов для постройки
13. Января 1901.
Т. Ковалев.

18501

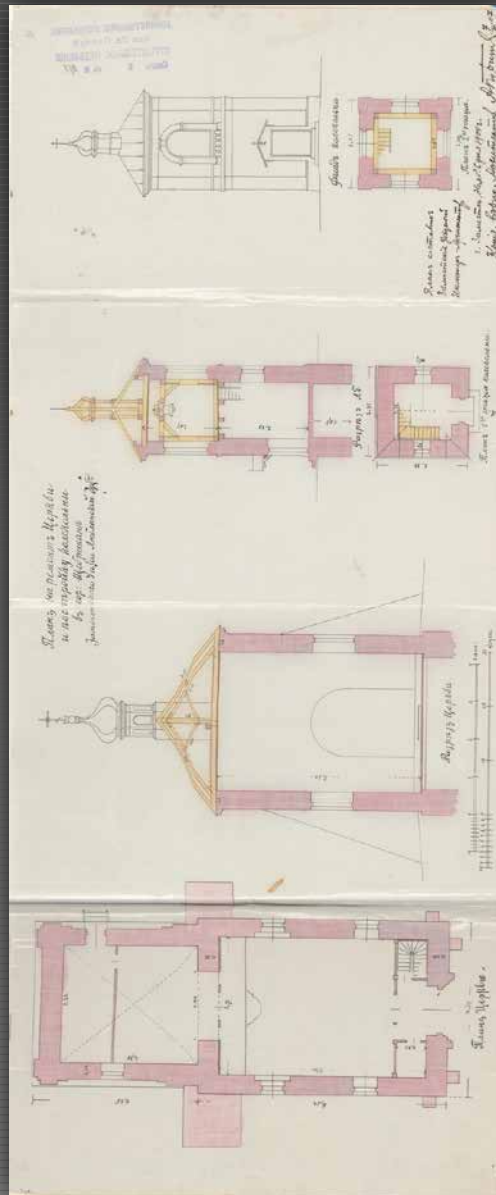


II. 10





II. 12

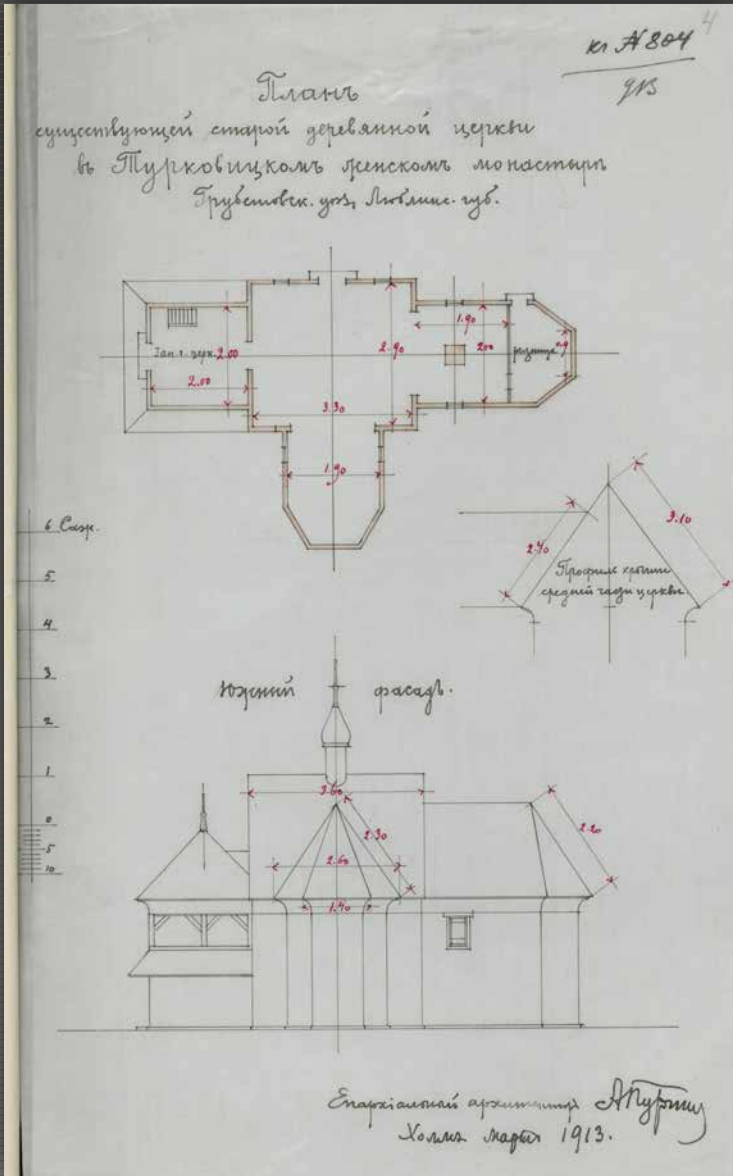


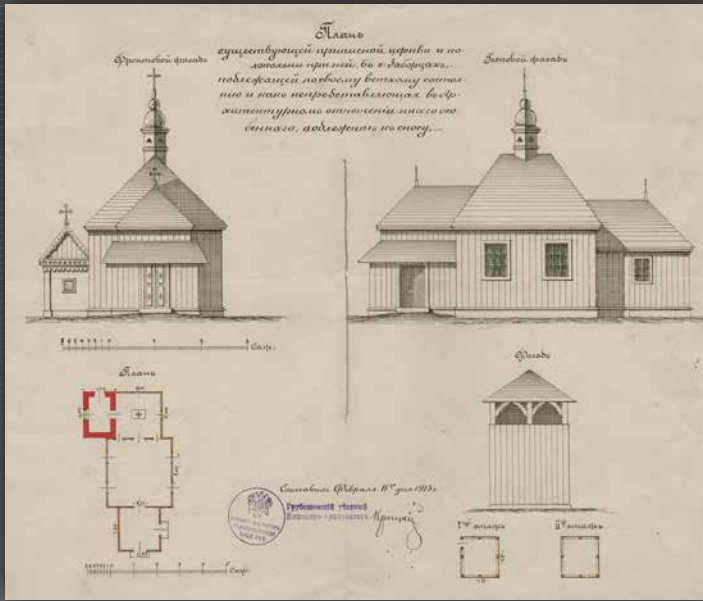


II. 14



II. 15





II. 17



II. 18



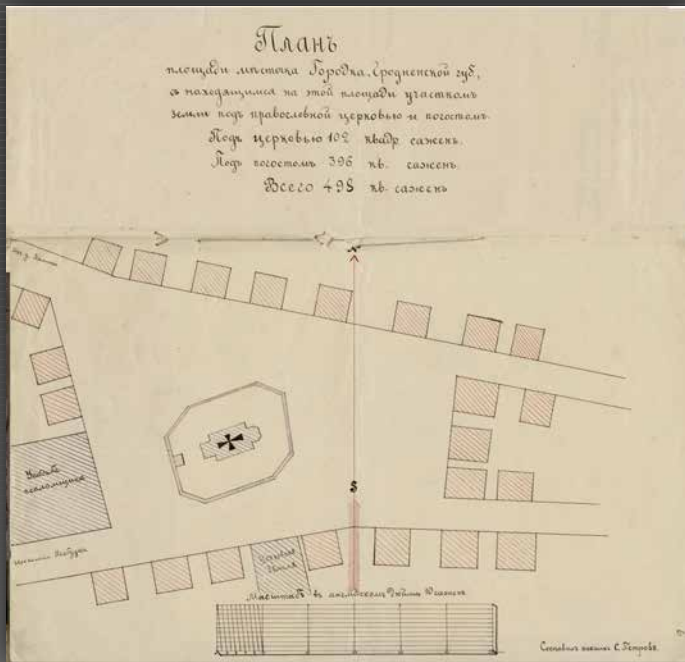
II. 19



II. 20



II. 21



II. 22

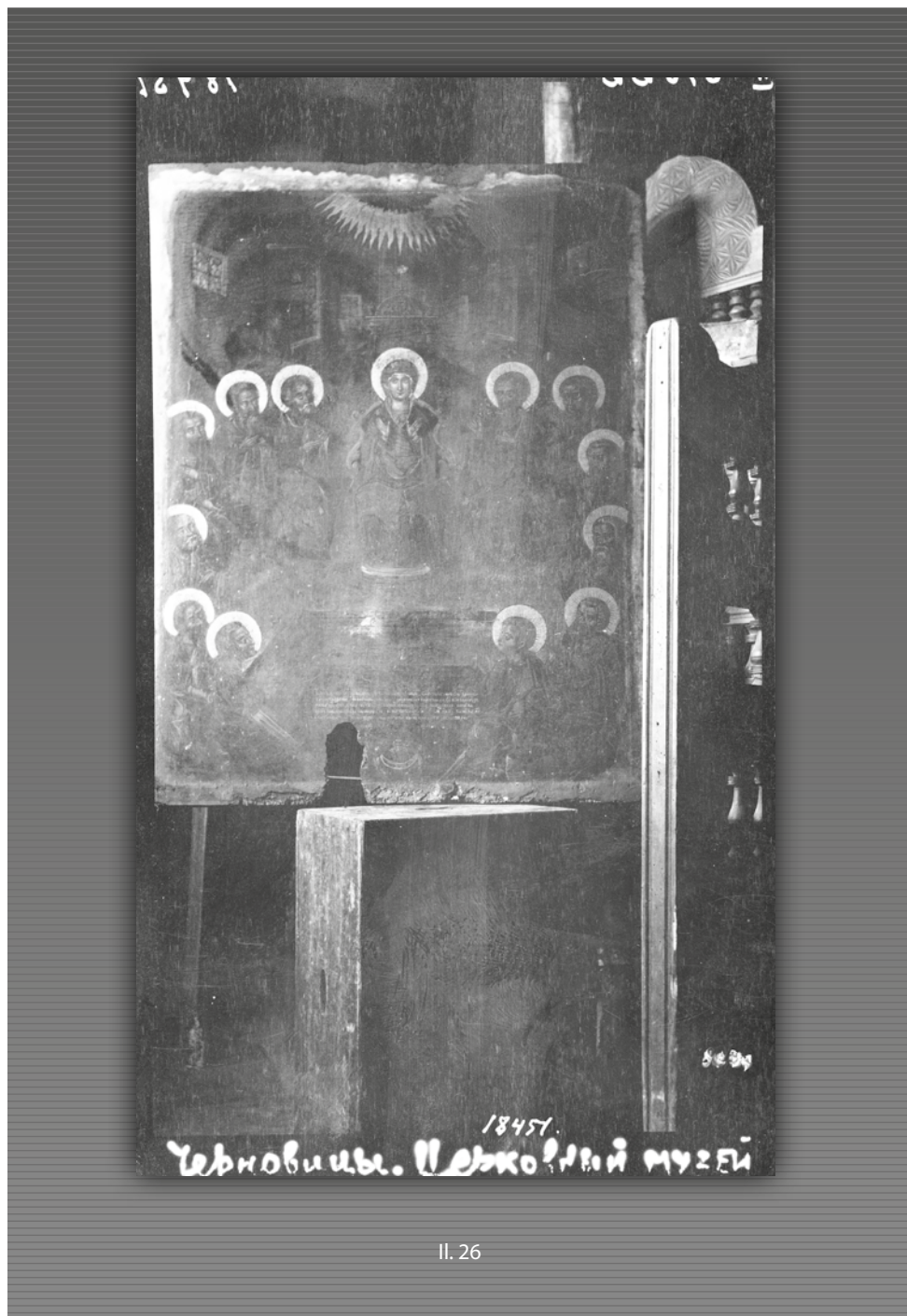


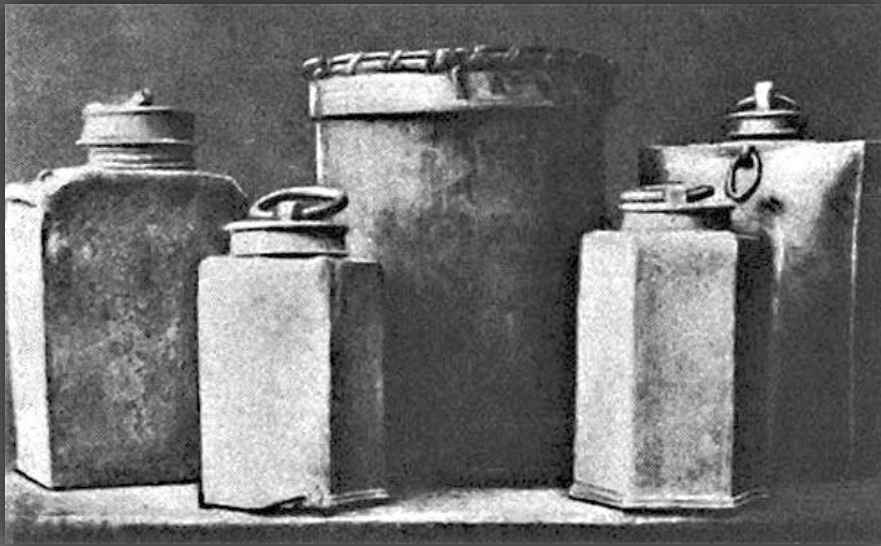
II. 23





II. 25





II. 27



Handwritten text in a cursive script, possibly Latin or German, located in the upper right quadrant of the map. The text is enclosed in a rectangular border and appears to be a descriptive note or a legend entry.

10	10	10	10	10	10	10	10	10	10
10	10	10	10	10	10	10	10	10	10
10	10	10	10	10	10	10	10	10	10
10	10	10	10	10	10	10	10	10	10
10	10	10	10	10	10	10	10	10	10
10	10	10	10	10	10	10	10	10	10
10	10	10	10	10	10	10	10	10	10
10	10	10	10	10	10	10	10	10	10
10	10	10	10	10	10	10	10	10	10
10	10	10	10	10	10	10	10	10	10

Handwritten text in a cursive script, possibly Latin or German, located in the lower left quadrant of the map. The text is written vertically and appears to be a descriptive note or a legend entry.

Handwritten text in a cursive script, possibly Latin or German, located in the middle right quadrant of the map. The text is written horizontally and appears to be a descriptive note or a legend entry.

Handwritten text in a cursive script, possibly Latin or German, located in the bottom right quadrant of the map. The text is written horizontally and appears to be a descriptive note or a legend entry.

Monaster Św. Symeona w Brześciu wg źródeł archiwum RGADA Moskwa; RGWIA Moskwa, RGIA Petersburg i NHAB Mińsk

Irena Ławrowska

Fundacja European Urban Institute

STRESZCZENIE

Monaster, ufundowany w Brześciu na przedmieściu Zamuchowieckim w końcu XV wieku, będąc integralną częścią przestrzeni miejskiej, przez trzy stulecia piastował życie duchowe prawosławnej ludności miasta. Zlikwidowany śladem za unickimi i katolickimi konwentami dawnego Brześcia Litewskiego w wieku XIX, on był odzwierciedleniem archaicznego zagospodarowania miasta na prawie ruskim. Odsłonięcie piękna dawnego miasta stało się możliwym przy wykorzystaniu interdyscyplinarnych metod badawczych. Liczne nieznane wcześniej źródła o charakterze Akt własności mieszkańców Brześcia pomiędzy XV–XVIII ww., chronione w archiwum kilka Państw, przywołane dla badań, dawne plany i mapy w połączeniu z rozwarstwieniem OpenStreetMap zezwolili na nowe przeczytanie przestrzeni najstarszego przedmieścia Brześcia – Zamuchowieckiego. Artykuł otwiera nowy trop dla dalszych badań urbanistycznych miasta zdewastowanego, przyciąga uwagę na wartość źródeł pochodzących z monasteru Świętego Siemiona Słupnika i wprowadzę do użytku naukowego liczne materiały źródłowe.

Słowa kluczowe: Brześć Litewski, monaster św. Symeona Słupnika, rekonstrukcja urbanistyki, urbanistyka kulturowa

ABSTRACT

Monastery of Saint Simeon Stylite in Brest as presented in archival sources of RGADA (Moscow), Russian State Military Historical Archive (Moscow), Russian State Historical Archive (St. Petersburg) and National Historical Archives of Belarus (Minsk)

The monastery, founded in the Zamuchawiecki suburb of Brest at the end of the 15th century, was an integral part of the city space, a center of the spiritual life of the urban Orthodox population for three centuries. It represented the archaic development of the city under Ruthenian law, until the monastery was closed in the 19th century like the Uniate and Roman Catholic convents in Old Brest-Litovsk were closed earlier.

The application of interdisciplinary research methods has uncovered the beauty of the old city. Numerous previously unknown sources like property deeds of Brest residents dating back to the period 15th - 18th centuries, that are available in the archives of several countries, old plans and maps being overlaid on satellite data like the OpenStreetMap allowed to read anew the space of Zamuchawiecki suburb as the oldest in Brest. Introducing numerous sources of scientific value, the article facilitates further urban studies of the devastated Old Brest, focusing on the significance of the sources regarding the monastery of Saint Simeon Stylite.

Keywords: Brest, St Simeon the Stylite monastery, urban reconstruction, cultural urbanism

MONASTER ZAMUCHAWIECKI „RITUS GRACI NON UNITE”

20 lipca 1818 roku komornik Ignacy Czarnecki sporządził plan, na którym odzwierciedlił grunty monasterskie i miejskie, leżące na Zamuchawieckim przedmieściu. Niepozorny z pierwszego wrażenia plan odnalazłam podczas kwerendy archiwalnej w roku 2002 w Rosyjskim Wojskowo-Historycznym Archiwum w Moskwie. Miejscami rozerwany, ze śladami much sprzed wieku, tak naprawdę, jest precyzyjnym dziełem Autora i jedyным, dotąd znanym, źródłem kartograficznym odzwierciedlającym układ miasta zarządzanego według prawa „ruskiego” oraz odzwierciedlającym zabudowę najstarszego w regionie monasteru Świętego Symeona Słupnika.

Po rozpadzie dzielnicowym Rusi, Brześć wszedł w skład księstwa turowskiego, z istniejącej na jego terenie eparchią turowsko-pińską. Po 1237 roku obszar ziem brzeskich został w granicach eparchii włodzimierskiej z jego sławetnym murowanym soborem pw. Zaśnięcia Matki Bożej. Po kilku dziesięcioleci murowana cerkiew św. Piotra (1275 r.), której lokalizacja dotąd nie została wyjaśniona, wspomina się w Brześciu¹.

Kształtowanie krajobrazu etniczno-religijnego późnośredniowiecznego Brześcia odbywało się w kontekście dynamicznych przemian, jakie zaszły w XIV w. Po Unii Krewskiej (1385 r.) mieszkańcy miasta otrzymali nowe możliwości komunikacji. Przywilej królewski Żydom (1388) i wprowadzenie do miasta oo. Augustianów-eremitów (XIV w.) - rozwarstwił ludność według religii i wykrystalizował

¹ W 1693, września dnia 25, niejaki Martin Czajkowski, mieszczanin brzeski zapisał w testamencie cerkwi Św. Trójcy ogród pod „słupem murowanym”: Л. С. Паевский, *О церквах брестской капитулы в начале 2 половины XVIII в.*, Вильна 1887, ss. 41, 44. Piotr Łysenko wątpi w okrągły kształt wieży-donżonu, bowiem na podstawie prowadzonych przez niego wykopalisk na zamku, znaleziono fundament w kształcie kwadratu, zob.: П. Лысенко, *Берестье*, Минск 1985, s. 57. Poprzednie badania nad przestrzenią miejską oraz niezalezienie resztek cerkwi na rzekomym dziedzińcu Brześcia-Berestje zezwala na hipotezę, że cerkiew Św. Piotra mogła być lokalizowaną tamże, gdzie i cerkiew murowana p.w. św. Mikołaja, mianowicie, blisko tego miejsca wspomina się również „słup murowany”. [wg: AVAK, t.6, s.171;] To wskazuje na potrzebę archeologicznych badań terenu mniemanej lokalizacji.

tożsamość każdej grupy. Przywilej na stosowanie prawa magdeburskiego (1390) i po kilku latach uniemożliwienie korzystania z tego prawa ludności prawosławnej (1408), doprowadziło do głębokich podziałów wśród wyznawców chrześcijaństwa. W 1495 r. odbyło się ponowne dołączenie prawosławnej ludności do prawa magdeburskiego, wówczas z Brześcia zostali wygnani Żydzi, nieruchomości których przekazano chrześcijanom². Związek tej daty fundacji pierwszego prawosławnego monasteru w Brześciu – a tak uważa badacz historii Kościoła prawosławnego profesor A. Mironowicz – jest bardzo prawdopodobne³.

W jakim stopniu wpływała działalność monasteru na życie duchowe prawosławnej ludności Brześcia, zostaje w gestii badaczy historii Cerkwi⁴. Możemy ocenić aktywność prawosławnej społeczności w epoce Odrodzenia, odzwierciedlonej w przestrzeni miejskiej⁵. W połowie XVI w. Brześć jako druga stolica eparchii włodzimiersko-brzeskiej, posiada katedrę przy murowanej cerkwi św. Mikołaja, a ponadto dziewięć cerkwi z parafiami na obwałowanym mieście i na przedmieściach oraz dwa męskich monasterów: św. Symeona i Narodzenia Bogurodzicy, ulokowane przy gościńcu Łuckim w kierunku Włodzimierza Wołyńskiego⁶.

Dobrze rozbudowana struktura parafialna, z bractwami i szkołą, uległą przemianom po soborze w Brześciu w październiku 1596 r. Na podstawie przyjętych

² W roku 1405 Iwan (Iona) Gogol nazwał się biskupem włodzimiersko-brzeskim, około 1451 roku patriarcha Grzegorz III Mammas i metropolita Izydor wyświęcili na biskupa włodzimierskiego i brzeskiego ojca Daniła zob. Й. Сліпий, *Історія Вселенської Церкви на Україні*, t. IV. Cz.1.: *Від Флорентійської до Берестейської Унії (1439-1596)*, Рим 1996, s. 44. Zob. I. Ławrowska, *Analysis of the territorial layout of Brest-Litovsk (XIV-XVI century)* [w:] *Structural analysis of Historical Constructions*, Wrocław, Poland, SAHC 2012, ss. 1220-1231;

³ A. Mironowicz, *Struktura organizacyjna kościoła prawosławnego w Polsce w X-XVIII wieku* [w:] *Kościół prawosławny w Polsce dawnej i dziś*, Warszawa 1993, ss. 53, 100;

⁴ Zob. Л. Тимошенко, *Руська релігійна культура Вільна. Контекст доби. Осередки. Література та книжність (XVI – перша третина XVII ст.)*: монографія. Дрогобич: Коло 2020.

⁵ Na wzór lwowskiego bractwa (1439), w Brześciu również powstało bractwo cerkiewne: Й. Сліпий, dz.cyt., s. 216; Na mocy specjalnej uchwały biskupa Melecjusza Chreptowicza z dnia 6 lipca 1590 roku, oraz przywileju Zygmunta III z 28 stycznia 1591 roku, obok istniejących żydowskich jeszybotów i szkół katolickich, zadziałała również szkoła dla ludności prawosławnej. Przed 1548 rokiem w jednej ze szkół klasztornych Brześcia uczył się: Mikołaj Sapieha (1529-1599) – starosta brzeski, wojewoda witebski zob. A. Tomacki, *Sapiehowie. Linia koderńska*. Warszawa 1996, s. 31; *Белорусія в епоху феодолізму з середини XVII до XVIII в.*, t. 2, Мінск 1960, s. 420. Wiadomo, że już w latach 30 -tych XVI wieku w brzeskiej jeszowie wykładał znakomity talmudysta Szłoma Łuryja (Raszał, Maharszał 1510-1573) [wg:] М. Росман, *Главы из истории и культуры евреев восточной Европы, Еврейская община Польши: географические и демографические факторы, правовой статус*, Тель-Авив 1995, cz. 1, s. 124.

⁶ Cerkiew Św. Spasa (czasem nazywana zamkowa), ufundowana blisko r.1497, zob. NHABM f.KMF18-1-427 k.1092; RGADA f.389-op.1-d.427, k. 1092; Й. Сліпий, dz. cyt., s. 127; Б. Гудзяк, *Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, tłum. М. Габлевич, О. Турія, Львів 2000, s. 85; A. Mironowicz, *Struktura organizacyjna kościoła prawosławnego w Polsce w X-XVIII wieku* [w:] *Kościół prawosławny w Polsce dawnej i dziś*, Warszawa 1993, ss. 53, 100; Wspomniane: cerkiew Przemienienia Pańskiego (św. Spasa – XIV w.), cerkiew św. Mikołaja (przed 1390 r.), św. Michała (XV w.), Zmartwychwstania (XIV w.), św. Trójcy (XV w.), św. Paraskewy – Piątek, św. Kosmy i Damiana: *Описание староства Берестейского 1566 г* [w:] *Документы Московского Архива Министерства Юстиции*, t.1, Москва 1897, s. 126; Tamże, s. 227.

w 1596 r. aktów Unii Brzeskiej prawosławne parafie, które należeli do włodzi-miersko-brzeskiej eparchii przeszły na unię⁷. Dopiero na mocy królewskiej ustawy z 1635 r. pozostałym przy prawosławiu wiernym zwrócono cerkiew przy mona-sterze św. Symeona Słupnika. To ułatwiło powrót wiernych i ich funduszy do Cer-kwi prawosławnej, zainspirowało podjęcie próby przywrócenia świątyni pw. św. Mikołaja, która nie doszła do skutku, choć została zrekompensovana połączeniem posiadłości obydwu monasterów: św. Symeona i Narodzenia Bogurodzicy. Plan Ignacego Czarnieckiego z początku XIX w. pokazuje, że grunty „tak w użyteczno-ści Monasteru będących, jak też i od niego odjętych”⁸ leżą nad Bugiem, zajmując wielką przestrzeń przedmieścia Zamuchawieckiego, łącznie ze starym młynem na Bugu, „bużyszczem starym” i mogiłkami (cmentarzem). Skromnie pokazany i sam monaster, ze szczegółową legendą, rozdzieleniem gruntów na część „Semionow-skiego” i „Rozestwieńskiego” monasterów⁹.

Sąd Asesorski, powołany w roku 1766, miał rozwiązać spory o grunty graniczne, place miejskie, żydowskie, klasztorne i monasterskie. Odnaleziony w trak-cie naszych badań „Protokół Dekretu oczywistego w sprawie miasta Brześcia, zacząwszy od roku 1766 aż do roku 1771 do dnia 30 aprila, przez pięć kadencji consecutive w sądzącej się, w sądach J.K.Mci zadwornych asesorskich W.X.L.” sporządzony został pod prezydenturą Józefa z Dowoynów Sołłohuba – wojewody witebskiego, za pisarstwem Gedeona Jeleńskiego – pisarza Dekretowego WKŁ¹⁰. Mając na celu rozwiązywanie sporów pomiędzy interesantami a miastem o grun-ty, place miejskie, żydowskie, klasztorne i monasterskie, zawiera on rzetelną argu-mentację każdej ze stron, odwołując się do Konstytucji, Aktów, przypomina dzieje miasta w okresie obowiązywania przywileju opartego na prawie magdeburkim do pierwszego rozbioru Rzeczypospolitej¹¹. Cała procedura rozprawy sądowej opiera się na dobrze znanej sędziom (jak i współczesnym badaczom Brześcia) ma-teriałom rewizji przeprowadzonej przez Iwana i Dimitria Sapiehów z roku 1566¹².

Na 1263 stronach Protokołu Dekretu Oczywistego znalazły się „Kategorie” ze wszystkimi klasztorami katolickimi (7), unickim (1), ze wspólnotą Żydowską (1), osobami prywatnymi (38+), i monasterem „Zamuchawieckim Ritus Graci Non Unite”. Na 35 stronach Protokołu został przedstawiony opis poszczególnych

⁷ Synody prawosławnego duchowieństwa Rzeczypospolitej, dążący do reformy życia cerkiewnego, odbywały się w Brześciu w 1590 i 1594 roku.

⁸ Perswazja ta często przedstawia się poza kontekstem obowiązującego w tamtych czasach prawa, oraz przeprowadzonych rozpraw sądowych. Chodziło o obronę interesów miasta i jego jurydyki, która zmniejszyła się do kilku placów.

⁹ RGVIa f. 13126-op.2-91, l.1

¹⁰ EW-Józef Antoni Dowojna Sołłohub (1709-1781); Gedeon Jeleński (1721-1798)

¹¹ NHABM f.KMF18-1-427; RGADA f.389-op.1-d.427;

¹² Według wymiarów Sapiehów, powierzchnia zajmowana przez monaster św. Symeona wynosi 30 przętów, ich (czy jego) Jurydyka Zamuchawiecka - przętów 163; natomiast monaster Narodzenia NPM, zajmował dwa razy tyle - przętów 60, z jurydyką - przętów 253; [wg:] *Описание староства Берестейского 1566 г.*, [w:] *Документы Московского Архива Министерства Юстиции*, т.1, Москва, 1897, ss. 205-448;

gruntów, używanych przez monaster przed rozprawą sądową: kupna, sprzedaży, darowizny, zamianę, z granicami i lokalizacją. Dokładnie została obliczona i zlokalizowana jurydyka „ojców *Zamuchawieckich*”: „... po prawej stronie gościńca *Przyłuckiego*, *exposito Uroczyszczu Mudrycy* leżącej, według wymiaru *kommissii* w szerokości od ulicy, *pretów 18*, a w obszerności *pretów 32*, *pręcików 4* w sobie mającej [*Denique*] co do gruntu przy tym że gościńcu *Przyłuckim*, idąc z miasta po prawej stronie za *Strużką* w klinie leżącego, według tegoż wymiaru *ex [jnsunetione]* urodzonych *Komissarzów [expendywanego]*, w szerokości *pretów dziesięć*, a w obszerności *pretów 30* w sobie mającego; *Lubo Dekret Komisarzski* w tej *Kathegorii Summę* za wielu *Prawami wieczystymi zastawnymi, legacyjnymi, Zamiennymi, [jn unum skompostowaną]* 918 zł polskich y groszy 20 sino [*uła distinctione ubicationis Fundatorum*] ojcom *Non Unitom* na *mieszczanach brzeskich* a grunta do miasta przysądził...¹³. Tylko z tego krótkiego fragmentu widać, że lokalizacja jurydyki była związana z uroczyskiem *Mudryca* i *Strużki* „w klinie”.

Wartościowym uzupełnieniem danych, zawartych w Protokole Sądu sporządzonym pomiędzy 1766-1771 rokiem, jest wspomniana wyżej mapa sporządzona w roku 1818 przez Ignacego Czarnieckiego oraz Dekret oczywisty w „Sprawie Kolegium Brzeskiego z miastem Brześciem o dyferencje placów w mieście Brześciu sytuowanych”. Zezwolono na ujawnienie sposobu wymierzenia, kopcowania (nasypanie kopców) i granic, oraz każdej ściany rzezu lub gruntu¹⁴. Szczegółowo wyodrębniając i obliczając grunta należące do miasta i każdemu z monasterów, powierzchnią zabudowaną samego monasteru Ignacy Czarniecki pokazał jako całość, co zrozumiałe po dwu stuleciach ich złączenia.

Ulokowany poblizu dawnych królewskich stajen, na podzamczu, pomiędzy ulicami *Przyłucką*, *Rybacką* i *Mudrycką*, monaster w „złączonej” obszerności zajmował około 4,4 ha¹⁵. Miał on dość archaiczny system zabudowy przestrzeni, ze strefą *claustrum* ograniczoną bramą-dzwonnicą, która wbrew zasadom została połączona z „uliczką” oddaną na czynsz mieszczanom¹⁶. W centrum przestrzeni pomiędzy dwiema cerkwiami plac, jako plac przycerkiewny, po obydwu stronach którego były „rozsypane” budynki monasterskie mieszkalne i gospodarcze. W legendzie planu Ignacego Czarnieckiego oznaczono stodoły, obory, browarze i karcznię, stary i nowy sad, ogrody, dwa cmentarza, z których jeden pod samą cerkwią, a drugi przy ulicy *Mudryckiej*, gdzie również jest dawny monaster i jakaś kapliczka. Zważając na ortodoksyjną tradycję i przywilej królewski z roku 1511 nadany mieszczanom brzeskim zezwalający im „...wyrąb tak królewskich jako też obywatelskich puszcz koło samego miasta Brześcia będących...”, można wnioskować, że prawie wszystkie obiekty należące do prawosławnych monasterów były zbudowane

¹³ NHABM f.KMF18-1-427; RGADA f.389-op.1-d.427, k. 665.

¹⁴ RGVA f.13126 op.2-91.k.1; RGADA f.1603 op.5.s. 3072.

¹⁵ Licząc razem z ulicą, oddanej na czynsz, której powierzchnia wynosi 1,36, ha.

¹⁶ Wymierzenie autorskie, ze wspomaganie oprogramowanie QGIS, AutoCad.

wane z drewna¹⁷. Choć dotąd nie udało się odnaleźć rzetelnych źródeł ikonograficznych cerkwi monasteru, to ze względu na kilka cechów brzeskich cieśli, działających w samym Brześciu oraz w ekonomii królewskiej i poza jej miedzami, możemy przypuszczać, że właściwa im była architektura regionalna. Pozwala to skupić się na poszukiwaniu analogii. Tak o cerkwi pod wyzwaniem Św. Spasa (1497), wystawionej w 180 metrach od monasteru, „na bulwerku pod zamkiem”, dowiadujemy się z inwentarza (1661), że była: „...z deski robiona, pełna obrazów, w których osobny regestr z podpisem popa, bo te obrazy z różnych kościołów i cerkwi...”¹⁸. Kilka drewnianych cerkwi w Brześciu zostało poddane rzetelnej wizytacji w roku 1759 oraz w 1819 roku, w oparciu o teksty których można mniemać o cechach architektury cerkwi monasterskich. Tak cerkiew Św. Trójcy, wystawiona przy szlaku królewskim „Wielka Brzeska Droga”, miała kopułę, wewnątrz charakteryzowała się kryłosem, chórem z galerią i „balustradą w kształcie balasków”. Jej dzwonnica miała „dwie galerie i dwa dachy”, co przypomina styl istniejącej dotąd szereszowskiej dzwonnicy¹⁹. Możliwie, że i okazała dzwonnica, wystawiona jako bramna, nad drogą wiodącą do monasteru Św. Symeona, miała te same cechy²⁰.

Kwerenda archiwalna, która została przeprowadzona w kontekście badań nad przemianą całkowicie zdewastowanej przestrzeni dawnego Brześcia, wymagała rzetelnej selekcji źródeł, integracji niejednorodnej informacji znajdującej się w materiałach pisanych, ikonograficznych i kartograficznych oraz ich współweryfikacji i przetwarzania. *Sumariusz papierów oryginalnych pochodzących z okresu 1510 -1771 rr, na domy, kamienicy i place pojezuickie w Brześciu, zabezpieczone przez Rosyjski Państwowy archiwum Akt Dawnych w Moskwie*²¹, zezwolili odsłonić kilka realnych urbanonimów, a w konsekwencji – zrozumieć układ przestrzeni Zamuchawieckiego przedmieścia. W Aktach grodzkich i ziemskich jest często spotykane odniesienie do urbanonimu „Warywodzino” – dzięki integralnemu podejściu do źródeł, stało się oczywistym, skąd Brześć odziedziczył to miano. Pokażne uroczysko, obszernością około 6 ha, w jurydyce wójtowskiej przed śmiercią w 1642 r. trzymał Lewka Warywoda z synem Prokopem Lewkowiczem i Jhnatem Warywodami²². Podobnie

¹⁷ BN w.1883-1900; Pomiędzy 1780 – 1783 r. w ekonomii brzeskiej znajdowało się 66 świątyń, wśród nich: 10 rzymsko-katolickich oraz 56 cerkwi unickich [wg:] *Opisanie budowy wszelkiej mostów, grobel w ekonomii Brzeskiej od r.1780 - 1782*, [w:] AGAD dz. AK sygn. 111/177, k. 44.

¹⁸ Ona występuje też p.w. Przemienienia Pańskiego; NHABM f. KMF18-1-427; RGADA f.389-op.1-d.427, k. 1192; AGAD, AR -dz II, teka 1430.

¹⁹ Л. Паевский, *О церквях брестской капитулы в начале 2 половины XVIII в., Вильна 1887*, s. 41; R. Brykowski, *Drewniana architektura cerkiewna, na koronnych ziemiach Rzeczypospolitej*, Warszawa 1995, s. 210, tamże il. 250; *Акт визиты Церкви приходской Брестской св.Троицы (1819)*. RGIA f.824 op.2 d.125 k.11.

²⁰ RGVA, f. 13126 op.2, d.91, k.1, (1818) .

²¹ RGADA f.1603-5-2672-3080;

²² Warywoda Prokop Lewkowicz – posiadał grunt „goły ogrodowy na ul. Mudryckiej, leżący ob. między z jedną stroną gruntu Ignata Warywody, a z drugą – ogrodu Ławrysza Marcinowicza, tyłem do ogrodu Mikołaja Rybaka, a głową do ulicy Mudryckiej, Goścince Poleskiego” [wg:] NHABM f. 1786-1-3 k.28;

również do miana „sianożęć Kiszkowa”, bowiem przez pewien czas należała przedstawicieli znanego w Brześciu rodu Kiszek²³.

Akta grodzkie z pierwszej połowy wieku XVII, z zasobów Historycznego Archiwum Państwowego Białorusi i wspomniane wyżej bogaty zbiór Komisji Edukacyjnej SJ Kolegium Jezuitów pozwoliły na wyjaśnienie, że to właśnie na Zamuchawiecu przy ul. Biskupskiej, mieszkali rzekomo krewni Św. Atanazego Brzeskiego: Hanna, Piotr i Iwan Philipowicze. Z kolei sam o. Atanazy, już jako przyłożony monasteru, w dniu 30 czerwca 1644 roku sprzedaje dom z gruntem na przedmieściu Piaseckim, od nieboszczyka o. Fedora Borsukowicza, spadłego²⁴. Zezwala to na śmiałą sugestię, co do miejsca jego urodzenia oraz nieprzypadkowość skierowania o. Atanazego do Brześcia, gdzie w dawnej tradycji pozostawał nie tylko monaster, lecz także wierni, mieszkający w cyrkumferencji monasteru.

W aktach brzeskich „dom Sakowski”, ulokowany pod zamkiem, naprzeciwko cerkwi Świętego Krzyża był sporadycznie wykorzystywany dla przeprowadzenia sejmików. Dom był z drewna ze zbudowanym dworem, browarem i ze wszystkimi zabudowaniami i w pewnym okresie należał do Hetmana WKL, starosty brzeskiego i obrońcy prawosławnych – Lwa Sapiehy (1557-1633)²⁵. Od południowej granicy monasteru na ul. Mudryckiej leży półgruntu lichobytowskiego, który otrzymała w spadku od Maxima Lichobyta jego współmałżonka – Myrżyna, Mona Naumowna Maximowa Lichobytowa, Iwanowa Stasiewiczowa w roku 1625²⁶. Swoim testamentem z dnia 1 sierpnia 1642 r. zapisuje ten grunt, z budynkiem, izbą z sionkami, piekarnią swemu zięciowi Kondratowi Kalichowiczowi, kowalowi i córce swej- Hannie Bartoszoŭnie²⁷. Nic nie mówiąc o darowiźnie na monaster, nakazuje zadbać o pogrzebie w obrządku chrześcijańskim w cerkwi monasterskiej Rożestwieńskiej. Nie wiemy, czy to ten sam grunt, który 9 lutego 1646 r. został sprzedany za 100 złotych polskich przez Mikołaja Lichobyta, którego

²³ Kiszka Jan (†1592) – wojewoda brzeski, PSB t..XII, 1966-1967, s. 507; Leon Kiszka (1668-1728) – biskup włodzimiersko-brzeski (1711-1714). „Soroka, Wasil Marcinowicz burmistrz (religii greckiej) brzeski (1641-1643) - Za Muchawcem, w końcu ulicy Biskupskiej, w pewnych miedzach y granicach leżąca ob. między z jednej strony sianożęci miejskiej Ratusznej Horodyszcz w pół doliny, a z drugiej strony- od ulicy Biskupskiej która idzie na Uhanpole, głową także do ulicy Biskupskiej, a tyłem do Uhanpola; do tego [jeszcze] ogrodów cztery, w jednym położeniu leżących, do tegoż Kiszkowa przynależących, mianowicie, jeden ogród - Żukowski, drugi- -Miśkowski, trzeci- Akiemowski, czwarty-Kubaszewski” [wg:] NHABM f.1786-1-3k. 34.

²⁴ NHABM f.1786-1-2; f.1786-1-3; f.1705-1-4; „Dom z gruntem, na Zarowju leżący, spólnie z ogrodem, ob między jednym bokiem od ułeczki małej, a z drugiej stronę - gruntu Juwchimowskiego, głowa do ulicy Zarowskiej Wielkiej, a tyłem ku ułeczce y wypustu miejskiego” [wg:] NHABM 1786-1-3,k.266 b-268; Zob. Aneks 1 „Właściciele”;

²⁵ Dom przed tym należał słudze Lwa Sapiehy- Saku Marcinowiczowi, zmarłego w r. 1628; W roku 1631, będąc fundatorem SJ Kolegium brzeskiego, dom ze wszystkimi należnościami, kupiony za 1500 złotych polskich, Sapieha przekazał jezuitom, jako darowizną [wg:] RGADA f. f. 1603-5-2889-2890; PSB, t.XXXV, 1994, s. 96.

²⁶ NHABM, f.18-1-427, k. 666.

²⁷ NHABM KMF f.18-1-427, k. 666.

prawne posiadanie przez monaster zostało przyznane wśród 8 placów, kupionych u mieszczan brzeskich pomiędzy 1646-1719 rr. przez Dekret oczywisty roku 1771²⁸.

Jak możemy domniemać, fundusze nie były zbyt okazałe. W roku 1727 ihumen Gabryel Rudnicki i hieronim Gabryel Rahuszewicz monasteru Siemeonowskiego, podając petycję z prośbą o dofinansowanie, stwierdzili, że monaster około 40 lat nie otrzymuje funduszy niezbędnych do „zakończenia budowy cerkwi” przy monasterze²⁹. Na planie Brześcia, sporządzonym w tym samym okresie, pochodzącej z kolekcji saksońskiego inżyniera architekta Johanna Georga Maximiliana von Fürstenhoffa (1686-1753), na terytorium monasteru odzwierciedlono budynek, o cechach charakterystycznych dla cerkwi: z transeptem i apsydą³⁰. Czy była ona dobudowana, czy też ona spłonęła w roku 1815, kiedy projekt budowy twierdzy brzeskiej na miejscu starego Brześcia był jeszcze w trakcie cesarskiego obmyślenia³¹?

Zawartość źródeł archiwalnych, opracowanych w połączeniu z możliwościami współczesnych programów komputerowych, zezwala na nowe odtworzenie zdewastowanej przestrzeni dawnego Brześcia Litewskiego. Monaster św. Symeona Słupnika, który był centrem życia duchowego prawosławnej ludności miasta i integralną częścią jego przestrzeni, został zlikwidowany w ślad za unickimi i katolickimi konwentami. W tym okresie monaster posiadał karcznię, gruntu ornego około 2000 prętów, sad z ogrodem, myto z dochodem 500 rubli srebrem i młyn³². Historia jego likwidacji, zanotowana w setkach kartek korespondencji Synodu z tajnymi doradcami, trwającej w okresie pomiędzy 3 grudnia 1814 – 27 lipca 1824 r.³³. Podanie o dofinansowanie budowy nowej cerkwi z dzwonnica, której suma szacunkowa opiewała na kwotę 10000 rubli, pozostało bez odpowiedzi. Mimo to po kilku latach rozpoczęła się budowa, której koszty były tak olbrzymie, jak i przemiany, które wprowadziło Imperium Rosyjskie na terytoria Królestwa Polskiego.

²⁸ Place przyznane: 1.-Oryszki Semenowej Borowiczki i syna jej Hrehorego Semenowicza Borowika, za sumę-10 kop groszy litewskich; 2- Mikołaja Lichobyta -mieszczanina brzeskiego, w r.1646, febr. 6. dnie 9, za 100 zł. pol.; 3-Siemiona Mikołajewicza i Ustynki Bielizzanki Jutuchowiczów mieszczan brzeskich, 1648, dnia za 18 kop groszy litewskich; 4-Jzaaka Chaurajewicza w roku 1703, juli dnia 10, za sumę czerwonych złotych 10 y talerów bitych 4; 5-od Semena [...] kiewicza w roku 1696 marca 16 dnia, za sumę 30 złotych polskich; 6- od Sawy Tymoniewicza, w roku 1686, augusta 4 dnia, 7. Od Eliasza Semenowicza i siostry jego-1719, septembra 24; 8.-od Jakuba Prokopowicza (1703, juli 16) [wg:] NHABM KMF f.18-1-427, k. 666.

²⁹ Ten wątek potrzebują głębszych dociekań, RGIA, f. 796 op.8 d.375.

³⁰ *Plan von der Stadt Brzesc in Litthauen*. Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, sygn. SX 48601. Johann Georg Maximilian von Fürstenhoffem ukończył dzieło o 501 planach twierdzy, do których pewnie należy Brześć w roku w 1732 [wg:] F. H. Hansch, *Geschichte des Königlich Sächsischen Ingenieur- und Pionierkorps*, Dresden 1898.

³¹ RGIA, f. 796, op.113, k.103,b;

³² RGIA, f. 796, op. 93, d.1032, k. 697

³³ RGIA, f. 796, op. 93, d.1032, kk. 103-701; Zob. D. Piekarska-Winkler, *Sytuacja Kościoła prawosławnego w Rosji XIX wieku a emocjonalno-afektywne nastawienie do ośrodków kultu i osób duchownych* [w:] *Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne* 8/2, 121.

Natomiast, skromny rysunek niezidentyfikowanej drewnianej cerkwi ze wbudowaną dzwonnica, z podpisem n.b. Aleksandra Mormona i zatytułowaną w języku rosyjskim: „Widok dawnej świątyni w obecnym czasie, dodatek do propozycji budownictwa nowej świątyni” w zasobach AGAD budzi nadzieję na jeszcze jeden trop dla badań i dalszych odkryć ³⁴.

Bibliografia

Źródła

RGADA

RGADA f.389-op.1-d.427, k. 665; *Juryzdyka ojców Zamuchowieckich [w:] Protokół Dekretu Oczywistego w sprawie miasta Brześcia Litewskiego, 1766-1771; [wg kopii NHABM KMF18-1-427]*

RGADA f.389-op.1-d.427, kk. 1192; O przywileju na Bużyszczę stare dla cerkwi Spaskiej na Zamuchawieczu, [w:] *Protokół Dekretu Oczywistego w sprawie miasta Brześcia Litewskiego, 1766-1771; ; [wg kopii NHABM KMF18-1-427]*

RGADA f.1603 op.5.d. 3072, kk. 102 Wymierzenie gruntów. Dekret Oczywisty w sprawie Jezuitów z miastem Brześciem o dyferencję placów w mieście Brześciu sytuowane, ferowane w Oprawie, 1772 października 11 dnia;

RGADA f.1603-5-2672-3080 Dokumenty na kamienicę i placę w mieście Brześciu sytuowane;

RGADA f. f. 1603-5-2889-2890 Dokumenty na dom za rzeką Muchawcem przeciwko cerkwi Św. Krzyża w mieście Brześciu sytuowane;

RGVIA-Moskwa

RGVIA, f. 13126, op.2, d.91, k.1, (1818) Mapa monasteru Św. Siemionowskiego w mieście Brześciu za Muchawcem leżącego z juryzdyką, 1818r.

RGVIA, f. 796, op. 93, d.1032, 3.k.k. 103-701; Дело по предоставлению епархиальных архиереев об отпуске сумм, необходимых на ремонт (исправление) монастырей и церквей Минской епархии

RGIA-Petersburg

RGIA, f. 796 op.8 d.375; О ходатайстве игумена брестского Симеоновского монастыря Гервасия Рудницкого и иеромонаха того же монастыря Серафима Рагушевича, 1727 г.,

RGIA f.824 op.2 d.125 k.11. *Акт визиты Церкви приходской Брестской св.Троицы* (1819);

RGIA, f. 796, op.113, k.103, b;

NHABM

NHABM f.1705-1-4 *Книга запису актаї продажу залогу увядзення да валодання Уладання нерухомай маёмасцю аб юююю судовых раізнняї іскавых заяў грамадзянаў, духоўных тэстамантаў 1665-1667, асобных актаў 1620, 1631, 1644, 1646, 1682, 1694_1699.*

NHABM f.1786-1-2,

kk. 3, 17, 113, 242-243, 298-299; Akta Grodzkie Brzeskie za 1637-1641 rr.; kupno sprzedaż na przedmieściu Zamuchowieckim;

NHABM f.1786-1-3; kk. 28; 34; 266, b-268; Akta Grodzkie Brzeskie za 1642-1644 rr.; kupno

³⁴ AGAD, zb.kart.38-14, k.1-3.

sprzedaż na przedmieściu Zamuchowieckim;

AGAD

AGAD, AR -dz II, teka 1430; Inwentarz Fortecy Brzeskiej (6 January 1661)

AGAD, zb.kart.38-14, k.1-3. Widok dawnej świątyni w obecnym czasie, dodatek do propozycji budownictwa nowej świątyni;

AGAD dz. AK sygn. 111/177, k. 44. *Opisanie budowy wszelkiej mostów, grobel w ekonomii Brzeskiej od r.1780 – 1782.*

Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz

sygn. SX 4860 *Plan von der Stadt Brzesc in Litthauen, r.1710?*;

Оpracowania

Паевский Л.С., *О церквах брестской капитулы в начале 2 половины XVIII в. Вильна, 1887, s..41;*

П.Плысенко, *Берестье*, Минск, 1985;

Сліпий Й. Історія Вселенської Церкви на Україні. - Т. 4. Ч. 1.: Від Флорентійської до Берестейської Унії (1439-1596)- Рим, 1996. - С. 44. (523 с.).

Гудзяк Б., *Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Пер. з анг. Марії Габлевич та Олега Турія - Львів, 2000. - 426 с.*

A. Mironowicz, *Struktura organizacyjna kościoła prawosławnego w Polsce w X-XVIII wieku*, [w:] *Kościół prawosławny w Polsce dawnej i dziś*, Warszawa 1993;

Тимошенко Л., *Руська релігійна культура Вільна. Контекст доби. Осередки. Література та книжність (XVI – перша третина XVII ст.)*, Дрогобич, 2020;

A. Pomacki, *Sapiehowie. Linia kodeńska*. Warszawa 1996;

M. Rossmann, *Главы из истории и культуры евреев восточной Европы, Еврейская община Польши* Ж географические и демографические факторы, правовой статус, Тель - Авив, 1995, cz. 1;

Описание староства Берестейского 1566 г., [w:] *Документы Московского Архива Министерства Юстиции*, т.1, Москва, 1897, s.205-448;

R. Brykowski, *Drewniana architektura cerkiewna, na koronnych ziemiach Rzeczypospolitej*, Warszawa 1995;

F. H. Hansch, *Geschichte des Königlich Sächsischen Ingenieur- und Pionierkorps*, Dresden 1898;

Dorota Piekarska-Winkler, *Sytuacja kościoła prawosławnego w Rosji XIX wieku a emocjonalno-afektywne nastawienie do ośrodków kultu i osób duchownych*, Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 8/2, 121;

ANEKS 1

Wg: RGVIA f.13126-op.91 d.

PLAC MONASTERU SIMEONOWSKIEGO W MIEŚCIE BRZEŚCIU LITEWSKIM ZA MUCHAWCEM LEŻĄCEGO.

Wyrachowanie gruntów tak w użyteczności Monasteru będących jako też i od niego odjętych liniami duktowymi oznaczone. Plan monasteru Siemionowskiego w mieście Brześciu Litewskim za Muchawcem leżącego z Juryzdyką oraz gruntami i sianożęciami do tego monasteru należącymi z wyrażeniem Deferencji z miastem Brześciem o odjętą monasterowi ziemię w uroczysku Darkach liniami duktowymi oznaczonej przeze mnie niżej podpisanego komornika roku 1818 dnia 20 juli Ignacy Czarnecki.

Nr wg planu	Siedziba i ogrody monasterskie w mieście Brześciu Litewskim	[Distenetim]		Jn [summa]		Ogół		
		morgi	pręty	morgi	pręty	włoki	morgi	pręty
1	Pod zabudowaniem Monasteru z cmentarzem i dziedzińcem	x	284	3	92	x	x	x
2	Pod ogrodem fruktowym nowo założonym za Cerkwią	x	134			x	x	x
3	Pod ogrodem warzywnym za Folwarkiem [olinaw]	1	59			x	x	x
4	Tamże za doliną	1	15			x	x	x

	Siedziby i ogrody monasterskie w arendzie i czynszu puszczone							
5	Pod domem y ogrodem przy Dzwonnicy	x	13		x	x	x	x
6	Pod domem y dziedzińcem w sadzie	x	31		x	x	x	x
7	Pod sadem, czyli ogrodem starym fruktowym	1	10		x	x	x	x
8	Pod ogrodem za oborą	x	53		x	x	x	x
9	To że za Dzwonnica	x	53	x	x	x	x	x
10	Pod ogrodem za sadem nowo założonym	1	102	2	262	x	x	x
11	Pod karczmą, browarem i placem przy nich	x	39	x	x	x	x	x
12	Pod ulica z miasta do monasteru idącą	x	31	x	x	x	x	x
13	Pod drogą od stodoły przez ogród	x	10	x	x	x	x	x
14	Sianożęcia z obu stron tej że drogi w ogrodzie	x	167	x	247	x	7	101

Grunta Rożdżestwskie								
15	Gruntu ornego koło mogilek	1	184	x	x	x	x	x
16	To samo za rowem koło wygonu	3	277	5	161	x	x	x
17	Sianożęć koło mogilek		200	x	x	x	x	x
18	--nad starym Bużyskiem		88	x	x	x	x	x
19	- między Kotelnianskimi i miejskimi	3	72	4	60	x	x	x
20	Nieużytki jama czyli jezioro	x	13	x	x	x	x	x
21	-mogilki	x	66	x	x	x	x	x
22	-Góra	x	7	x	86	x	10	7
Uroczysko Warywodzino								
23	Gruntu ornego nad starym Bużyskiem	1	227	x	x	x	x	x
24	tamże	1	155	x	x	x	x	x
25	tamże	x	181	x	x	x	x	x
26	-przy granicy uroczyska Darki	4	53	8	16	x	x	x
27	Sianożęć między tymiż gruntami i starym Bużyskiem			14	101	x	x	x
28	Nieużytku pod Sadržawką	x	12	x	x	x	x	x
29	-pod Starym Bużyskiem	x	257	x	269		23	86
Uroczysko Jurkowo								
30	Gruntu ornego w pierwszej [niwce]	x	74	x	x	x	x	x
31	-w drugiej	x	33	x	x	x	x	x
32	x	x	x	x	x	x	x	x
33	Sianożęci	x	x	1	137	x	10	234
34	Piaski	x	x	x	x	x	x	x
Uroczysko Darki								
35	Gruntu ornego w niwce pierwszej	1	237	x	x	x	x	x
36	Gruntu ornego w niwce 2	x	41	x	x	x	x	x
37	Gruntu ornego w niwce -3	x	49	x	x	x	x	x
38	Gruntu ornego w niwce -4	x	92	x	x	x	x	x
39	Gruntu ornego w niwce -5	x	109	x	x	x	x	x
40	Gruntu ornego w niwce -6	x	127	x	x	x	x	x
41	Gruntu ornego w niwce -7	x	204	x	x	x	x	x
42	Gruntu ornego w niwce -8	x	124	x	x	x	x	x
43	Gruntu ornego w niwce -9	x	118	x	x	x	x	x
44	Gruntu ornego w niwce -10	x	88	x	x	x	x	x
45	Gruntu ornego w niwce -11	x	33	x	x	x	x	x

46	Gruntu ornego w niwce -12	x	21	x	x	x	x	x
47	Gruntu ornego w niwce -13	x	65	5	108	x	x	x
48	Sianożęć między tymi gruntami	x	x	9	212	x	x	x
49	Sianożęci przez obóz zepsutej na wygon obrócony	x	x	2	263	x	x	x
50	Jamy czyli jeziorka nieużyteczne w 3 ch [...]	x	x	x	34	x	28	67

Summa gruntów monasterskich niekwestionowanych R6 w Stare						2	19	195
Bużysko od uroczyska Warywodzino do złączenia z Bugiem								
51	Wygon w używalności miejskiej za rowem Bużysko stare	x	x	15	110	x	x	x
52	Wygon w używalności miejskiej po rów Bużysko Stare	x	x	18	218	1	3	268
	Ogół gruntów używalnych z dyferencyjnymi	x	x	x	x	3	25	
	W siedzibie monasteru z Juryzdyka	x	x	x	x	x	x	x
		5	161	4	60-	86	x	x

	Distenetim	Jn [summa]	Ogół	Distenetim	Jn [summa]	Ogół	Distenetim	Jn [summa]	Ogół
	morgi	prety	morgi	prety	włoki	morgi	prety	morgi	prety
Gruntu ornego w uroczysku „Rożestwieńskie”	5	161	4	60	-	86	-	10	7
„Warywodzino”	8	16	14	101	-	269	-	23	86
„Jurkowo”	1	230	7	147	1	67	-	10	234
„Darki”	5	108	9	242	13	77	-	28	67
Summa gruntów używalnych monaster	20	215	35	250	15	229	2	19	195
PODŁOŻYWSZY RÓW BUŻYSKO I DYFERENCYJNE WYGONY							1	5	105
OGÓŁ UCZYNI JAK WYŻEJ							3	25	

ANEKS 2

Właściciele ziemscy

Imię i nazwisko	Stan /wyznanie religijne	Urząd /zawód	Data	Rodzaj transakcji	Wzmianka w dokumencie źródłowym
Bielkiewicz, Jan	mieszczanin brzeski	rajca miasta brzeskiego	04.02.1637 r.	kupno gruntu, od Mienna Jechakowicza zyda brzeskiego na wieczność za złotych 60;	Jwan [Silkowicz]; Maryna Radkiewiczówna;
Galimski Wojciech	ziemianin w-wa brzeskiego		23.10.1637 r.	Kupno wspólnie z Justyną Piekarską Wojciechową Galimiska gruntu Teborzowskiego od Artioma Kniewicza, za 60 złotych;	Artiom Kniewicz i Tatiana Teboszowna współmałżonka Andrzeja Teborowicza i siostra stryjeczna Artioma Kniewicza; Jwan Bielkieicz; Teodora Mrokowska; oo Bernardyni zakonu swietego Franciszka brzescy;Wojciech Galimski; Justina Piekarska;
Kniewicz, Artiom	mieszczanin	b/d	23.10.1637 r.	Przedaza wieczysta gruntu Teborzowskiego ziemianinowi Wojciechowi Galimskiemu i małżące jego Justynie Piekarskiej Wojciechowej Galimskiej, za 60 złotych;	Artiom Kniewicz i Tatiana Teboszowna współmałżonka Andrzeja Teborowicza i siostra stryjeczna Artioma Kniewicza; Jwan Bielkieicz; Teodora Mrokowska; oo Bernardyni zakonu swietego Franciszka brzescy;Wojciech Galimski; Justina Piekarska;
Marcinowicz, Sak	ziemianin brzeskie	kusznier	16.??.???? r.	prawem kondyjujnym	Jan Wysocki; Leon Sapieha; Stanisław Sięczyła;
Marciszkievicz, Radziwon	mieszczanin brzeski; ew. religii greckiej;	b/d	01.03.1637 r.	sprzedaż gruntu golego na ul.Rybackiej, kupny od Pani[pamięci] Jadwigi Hanusowny Andrysowej [...]Jurzędzie wojtowskim dnia 9 augusta w roku 1621 przyznany, Audziszowi Philipowiczu i małżący jego Hannie Popownie,mieszczanom brzeskim , za złotych dziesięć [10], na wieczność;	Wojewodzicy Belskie;Hanna Popowna;
Marciszkievicz, Radziwon	mieszczanin brzeski; ew. religii greckiej;	b/d	01.03.1637 r.	sprzedaż grunt goły kupny od Pani[pamięci] Jadwigi Hanusowny Andrzejsowej [...]Jurzędzie wojtowskim dnia 9 augusta w roku 1621 przyznany, Audziszowi Philipowiczu i małżący jego Hannie Popownie,mieszczanom brzeskim , za złotych dziesięć [10], na wieczność;	Wojewodzicy Belskie;Hanna Popowna;
Michałowski, Seth Benedyktowicz	b/d	doktorowicz	20.12.1591 r.	sprzedaż Domu Za Muchawcem Janowi Zochowskiemu za 60 [sześćdziesiąt] kop groszy litewskich	Jan Zochowski; JKMsca Pana Trockiego[Radziwiłł Sierotka]
Myrszycz, Kornil	mieszczanin brzeski;		26.08.1642 r.	sprzedaż domku kupnego od [P]erebuka Neswicilowicza i malzonki jego-23 february 1635, z gruntem Sidorowi Oniskowiczowi i małżoncy jego-Dorocie Harasimownie, za 60 złotych polskich, na wieczność;	Marcin Sloninka; JMP wojewodzice Belskie; Piotra Kotelnicki; [P]erebuk Neswicilowicz, Sidor Oniskowicz; Dorota Harasimowna;
Myrszyna, Mona Naumowna	w cerkwi Rożestwieńskiej, pogrzeb	b/d	01.08.1642 r.	testamentem synowi Kornilowi Stephanowiczowi Myrsze półgruntu i izba z piekarnią-na wieczność;	Maxim Lichobyty, nieboszczyk testament od dnia 25 wrzesnia

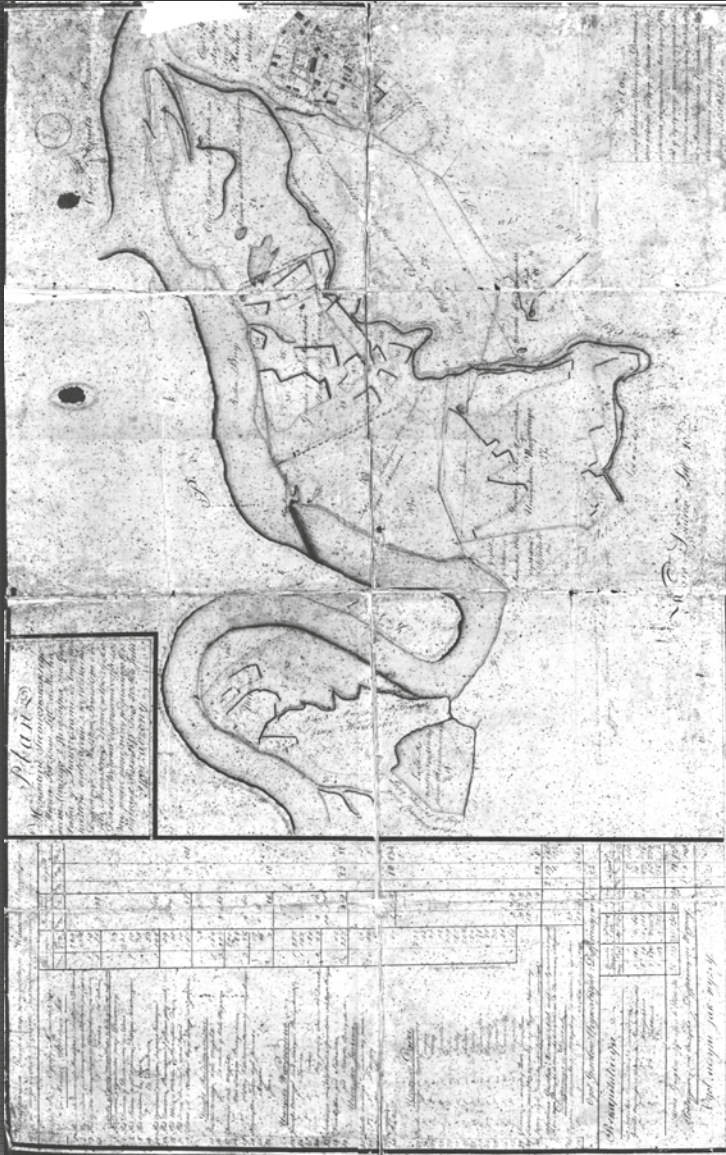
Lokalizacja	Jurydyka/prawo	Źródło
Zamuchawiecka ul.: Grunt Michalowski z sadem w koncu ulicy Zamuchawieckiej; z jedną stroną folwarku Jwana Bielkiewicza, a z drugą stroną sadu Jwana Silkiewicza; tyłem do zagorodzia Pana Bielkiewiczowego a głowa do ulicy Wołyńskiej;	prawo miejskie;	NGABM f. 1786 op. 1, d. 2, k. 3
Za Muchawcem: grunt Teborzowski[bez chałupki jednej], ob. między z jedną stroną gruntu i domu Pana Jwana Bielkiewicza a zdruą stroną gruntu JMP Teodory Mrokowskiej, tyłem ku [kościółowi] murowanemu ojcow Bernardynów zakonu swietego Franciszka, czołem do ulicy Zamuchowieckiej tak długi i szeroki jak[sobie] ten grunt w swym ograniczeniu zdawna zawiera;	pod przysądem y posluszenstwem Prawa magdeburgskiego	NHABM f. 1786 op. 1, d. 2, k. 113
Zamuchawkie prz.: grunt Teborzowski[bez chałupki jednej], ob. między z jedną stroną gruntu i domu Pana Jwana Bielkiewicza a zdruą stroną gruntu JMP Teodory Mrokowskiej, tyłem ku [kościółowi] murowanemu ojcow Bernardynów zakonu swietego Franciszka, czołem do ulicy Zamuchowieckiej tak długi i szeroki jak[sobie] ten grunt w swym ograniczeniu zdawna zawiera;	pod przysądem y posluszenstwem Prawa magdeburgskiego	NHABM f. 1786 op. 1, d. 2, k. 113
Zamuchawieckie przedmieście: Dom i dwor ze wszystkim budowaniem, browarem, za rzeką Muchawcem przeciwko cerkwi S.Krzyza czołem abokiem z jednej strony do uliczki która z tej ulice gdzie do ulicy Rybackiej, z drugiej strony - stajen zamkowych a tyłem do ulicy Rybackiej;	libertowana	RGADA f. 1603 op. 5, d. 2890
Zamuchowieckie Przedmieście: ul.Rybacka: z jedna strone gruntu Sakowskiego, miejskiego, a z druga- gruntu IMSci Panów wojewodzciców Belskich przezywanego [Socikowskiego] a tyłem do gruntu miejskiego Sakowskiego a [tyłem] do uleczki;	magdeburgskie	NHABM f. 1786 op. 1, d. 2, k. 17
Zamuchowieckie Przedmieście: ul.Rybacka: z jedna strone gruntu Sakowskiego, miejskiego, a z druga- gruntu IMSci Panów wojewodzciców Belskich przezywanego [Socikowskiego] a tyłem do gruntu miejskiego Sakowskiego a [tyłem] do uleczki;	magdeburgskie	NHAB f. 1786 op. 1, d. 2, k. 17
Zamuchowieckie Przedmieście: Dom z ogrodem z drzewami i dwiema sadzawkami u Sethra Benedyktowicza Michalowskiego Doktorowicza w mieście Brzeskim za Muchawcem leżących ob. między z jedna strony poddanych JKMscl Pana Trockiego zamuchawieckiej, a drugiej bokiem ku zamkowi nad Bugiem z dwiema sadzawkami do niego należącymi,	jurydyka zamkowa	RGADA f. 1603 op. 5, d. 2842, ibidem 2844
Rybacka ul. Przedmieście Zamuchawcem: ob. Między z jednej strony Marcina Sloninki gruntu JMP wojewodzciców Belskich, a z druga- Piottra Kotelnickiego gruntów miejskiego, głową do ul. Rybackiej a tyłem do ogrodu Sakowego, który teraz JMC ojcowie Jezuici trzymaja, który to domek z gruntem	prawo miesjki, magdeburgskie;	NHABM f 1786 op.1 d.3, k.79;
Zamuchawieckie przedmieście: Mudrycka ul.: półgruntu z budynkiem, izba, także z piekarnią przez mnie na tym gruncie zbudowana, własnego zamuchawcem na ul.Mudryckiej leżącą, ogród Mydlarzowski	magdeburgskie	NHABM 1786

Maximowa Lichobytowa, Jwanowa Stasiewiczów a;	chce mieć; mieszczanka brzeska;			ogród-Kondratowi Kalichowiczowi -kowałowi y małzoncy jego a córce mojej-Hannie Bartoszownie na wieczność;	1625 przekazał majątnośćmałzoncy-Monie;
Serbunowicz, Oleszka	mieszczanin brzeski	b/d	08.04.1639 r.	sprzedaż gruntu gołego na ul. Rożewiejskiej za 25 złotych polskich Audzieowi Borowikowi	
Philipowa, Hanna Kuzmianka	mieszczanka	b/d	??.07.1638 r.	sprzedaż do Zachariaszowi Starkowiczowi i małżonce jego Fedorze Bogdanownie mieszczanom brzeskim, za złotych 100;	
Piekutowski, Józef (na szpital)	katolickie	syndyk konwentu Bernardyńskiego, brzeskiego	15.10.1657 r.	przywilej; darowizna na plac pusty od Jana Kazimierza na rzecz szpitala dla ubogich żebraków i ogród szpitalny od jurysdykcji miejskiej Brzeskiej _ od wszelkich ciężarów, podatków i powinności miejskich, wespół z pomienionym szpitalem _dalismy	b/d
Sapieha, Leon	Urzędnik WKL;kalwinski; katolickie;	wojewoda wileński, hetman WKL, starosta brzeski i mohylewski	23.05.1628 r.	kupno; Dom u nieboszczyka szewca przy osobie dwóch szlachciców Pana Adama [Becia..rkiego] i pana Jakuba [Borodzieckiego] s którą ta strona szlachetną byłem wziętej w sprawie ziemianina w-wa brzeskiego Jmsci Pana Jana Wysockiego który to Pan Jan Wysocki mając da[n]nienie od Jkr-msci po zmarłym [...]bez potomnie mieszczaninie kuszniar[aj] brzeskim na imię Saku Marcinowiczu Dom za rzeką Muchawcem przeciwko cerkwi S.Krzyża czołem Panu Wysockiemu prawem [kadjukowym?]dany ten dom ze wszystkim budowaniem Leonowi Sapiezie, wojewodzie wileńskiemu, Hetmanowi WKL, Brzeskiemu i mohylewskiemu staroscie za półtora tysiąca złotych polskich przedawszy puścił zawiodł i postąpił;	Saku Marcinowicz; Jan Wysocki; Stanisław Sęczyła; Jakub Borodziecki;
Sapieha, Leon(Lew)(15 57-1633), wnuk Iwana wojewody podlaskiego;	Urzędnik WKL;kalwinski; katolickie;	wojewoda wileński, kanclerz, hetman WKL, starosta brzeski i mohylewski	08.10.1631 r.	darowne, Rafałowi Janczewskiemu rektorowi [colegium] Jużuckiemu i oycom S) daie darując na wieczne czasy;	Jan Wysocki-burmistrz;Rafał Janczewski;Zygmont Pałniewski;
Sapieha, Mikołaj na Kodniu (zm.1599)	urzędnik WKL/prawosławny;	wojewoda brzeski	01.08.1582 r.	nadany królem przywilej na plac	b/d
Siemionowa, Maryna Morozowna Jwanowa, Kozakowa, Kaletniczka	b/d	b/d	??.??.1642 r.	szredarza wspólnie z Joximem-synem bratowej, gruntu i ogrodu Philipowi Bukriewiczowi i małżoncy jego Solonii Panaasownie Koroczance mieszczanom brzeskim za 6 kop groszej liczby i monety na wieczność;	Iwan Bukriewicz; Paweł Giga;
Soroka, Wasil Marcinowicz	mieszczanin brzeski	burmistrz brzeski (1641-1643)	27.03.1642 r.	sprzedaż do Maximowi Romanowiczowi Czerepowiczowi i małżonce jego, sianożeci Kiskzowej za 600 złotych polskich na wieczność przedał;*	Maxim Romanowicz Czerepowicz, n.b. Czerepowiczowa

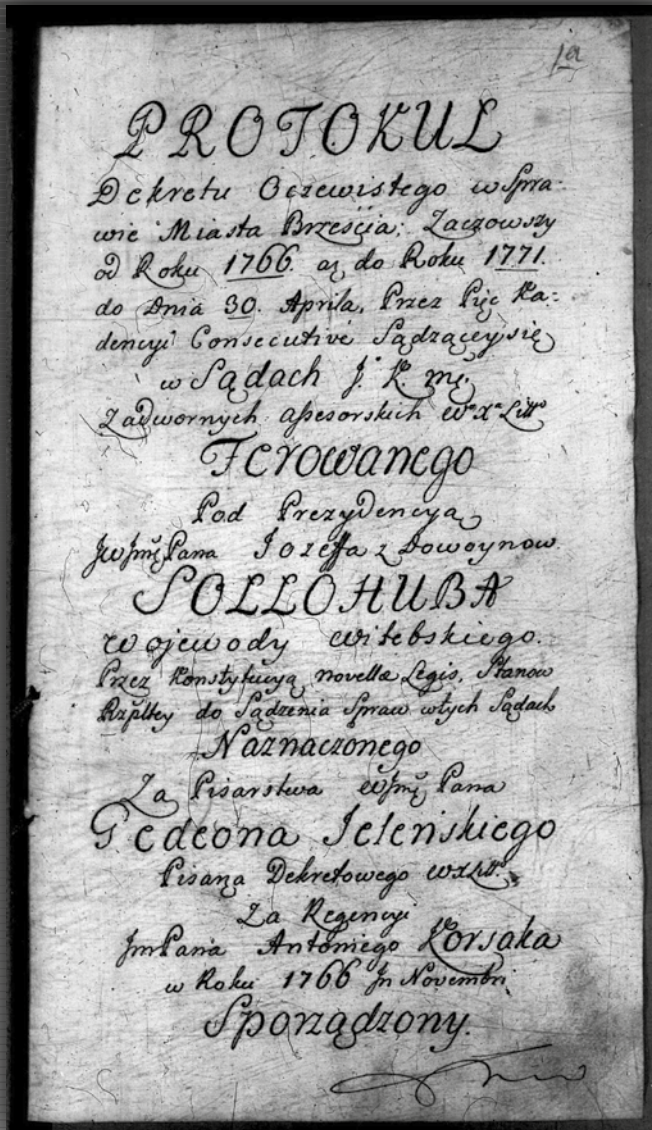
Stasiewiczowski leżący ob. Między Oleszka Myrebi a z drugą stronę ogrodu Oleszka Himona, tyłem Do hotowska a głową do ul.Mudryckiej;		op.1d.3.k. 76;
Rozestwieńska ul.: Grunt goły, ob. Między z jednej strony Budowania Jakowa Ławkowicza, a z drugą-ogrodu Wasiuchowicza, głową do ul. Rożestwieńskiej, a tyłem aż do Buga; W ograniczeniu jako z dawnych czasów ma;	magdeburgska	NHABM,f.1 786-1-2, k. 389;
Biskupska ul, za Muchawcem: Sad z ogrodem, Przepiorczyński nazywany przy ulicy mieszczam Biskupskich; ob. między z jedną stroną sadu Adamaszczyńskiego, który trzyma Piotr Philipowicz, z druga- gruntu i ogrodu Miszkowskiego, który trzyma Jwan Philipowicz, tyłem do strużki, a czołem do ulicy, a tyłem do strużki;	prawo magdeburskie;	NHABM f. 1786 op.1d.2 k.298; ibidem k.299;
Za Muchawcem: plac pusty, w końcu mostu na którym browar i woskobojnia była, bokiem jednym przy tym szpitalu, drugim do cerkwi Sw.Spasa, końcem jednym ku rzecze Muchawcu, a drugim do końca i błota na gościncu Poleskim będącego przyległym, z tąż kalużą i błotem jako gościnnie zachodzi;	pod przysądem kościelnym	LLAS f.43-52311; ML ks.131, nr.338;
Za Muchawcem: Dom Sakowski za rzeka Muchawcem za stajniami JKM zamkowymi, z jednej strony ogrodu zamkowego, a z drugiej strony ob między uleczi która idzie z ulicy Przyluckiej do ulicy Rybackiej, czołem do tej że ulicy Przyluckiej a tyłem do ulicy Biskupskiej i placów dwóch miejskich a trzeciego Zygimonta Palniewskiego;	libertowana	RGADA f. f. 1603op. 5d.2889;
Za Muchawcem: Dom Sakowski za rzeka Muchawcem za stajniami JKM zamkowymi, z jednej strony ogrodu zamkowego, a z drugiej strony ob między uleczi która idzie z ulicy Przyluckiej do ulicy Rybackiej, czołem do tej że ulicy Przyluckiej a tyłem do ulicy Biskupskiej i placów dwóch miejskich a trzeciego Zygimonta Palniewskiego;	b/d	RGADA f. f. 1603-5- 2890;
Nad Bugiem: plac, dwor poblizu zamku	libertowany	LLAS f.43-6161;P SB, t.XXXV/1-z. 144, s.118;
Biskupska ul.: Grunt i ogród, na ulice Biskupiej leżący ob. między ogrodu Iwana Bukriejewicza, z druga- ogrodu Klepaczowskiego Pawła Gigi, tyłem do strużki, a głową do ulicy Biskupskiej	pod przesadem prawa magdeburgskiego,	NHABM f. 1786-1-3 k.29;
Za Muchawcem, Sianożęć Kiszkowa nazywana [Kiszki?] w końcu ulicy Biskupskiej, w pewnych miedzach y granicach leżąca ob. między z jednej strony sianożęci miejskiej Ratusznej HORODYSZCZ w pół doliny, a z drugiej strony- od ulicy Biskupskiej która idzie na uhanpole, głową także do ulicy Biskupskiej, a tyłem do Uhanpola; do tego [jeszcze] ogrodów cztery, w jednym położeniu leżących, do tegoż Kiszkowa przynależących mianowicie, jeden ogród - Zukowski, drugi- -Miśkowski, trzeci- Akiemowski, czwarty-Kubaszewski.	pod przysądem y posluszenstwem Prawa magdeburgskiego	NHABM f.1786-1-3k .34;

Szujski, Alexadr	ziemianin w-wa brzeskiego	b/d	??.05.1638 r.	sprzedaż domu z gruntem za Muchawcem, ze wszystkim jako w siebie ma, sławetnemu Iwanowi Bielkowiczowi, raycy miasta brzeskiego i małżoncy jego Marinie Radkiewiczównie, mieszczanom brzeskim, powodle zapisu pokazanego przez słuđu Szujskiego -Jana Słaza, za 200 , na wieczność;	Iwan Bielkowicz - rayca miasta brzeskiego; Marina Radkiewiczówna; Jan Słaz; Bogdan Bojaryn;
Teborszowna Tatiana	mieszczanka brzeska	b/d	23.10.1637 r.	sprzedaż wieczysty gruntu Teborzowskiego ziemianinowi Wojciechowi Galimskiemu i małżące jego Justynie Piekarskiej Wojciechowej Galimskiej, za 60 złotych;	Andrzej Teboszowicz; Tatiana Teboszowna; Jwan Bielkieicz; Teodora Mrokowska; Wojciech Galimski; Justina Piekarska Wojciechowa Galimska;
Teborowicz Andrzej	nieboszczyk	nieboszczyk	23.10.1637 r.	sprzedaż wieczysty gruntu Teborzowskiego ziemianinowi Wojciechowi Galimskiemu i małżące jego Justynie Piekarskiej Wojciechowej Galimskiej, za 60 złotych;	Andrzej Teboszowicz; Tatiana Teboszowna; Jwan Bielkieicz; Teodora Mrokowska; Wojciech Galimski; Justina Piekarska Wojciechowa Galimska;
Warywoda, Prokop Lewkowicz;	mieszczanin brzeski;	b/d	05.03.1642 r.	sprzedaż gruntu golego Lewka Warywody, Iwanowi Wierzbickiemu i małżonce jego Chwedore Chwedorownie y potomkom za 30 kop groszy; Przedaż Lewka Warywoda za ciężkiej choroby swej przyznać nie mógł, syn jego- Prokop Lewkowicz Warywoda po śmierci ojca swego będąc świadomy tej przedaży ojcowskiej, jak dziedzicz ...kwitował;	Lewka Warywoda; Jan Wierzbicki; Prokop Lewkowicz Warywoda;
Wysocki, Jan	ziemianin w-wa brzeskiego [nieboszczyk]	sluga Lwa Sapiehy	08.10.1628 r.	przez woźnego LEONOWI SAPIEZIE WOJEWODZIE WILENSKIEMU HeTMANOWI WXL Brzeskiemu i mohylewskiemu staroscie przedany za 1500 zł.pol.	Lew Sapieha; Sak Marcinowicz - szwec;
Zochowski, Jan	b/d_b/d	namiestnik zamkowy podstarosciego brzeskiego	20.12.1591 r.	kupno: dom z ogrodem, od Setha Benedyktowicza Michalowskiego, Doktorowicza za 60 [sześćdziesiąt] kop groszy litewskich	List Rewizorski Fiodora Pocięja sędzi ziemskiego Brzeskiego i Jana Szujskiego-dworzanina Krola JM,Rewizorów JKMscl. w starostwie brzeskim o oplacie czynszu na skarb jurydzyczan zamkowych i Setha Benedyktowicza Michalowskiego;

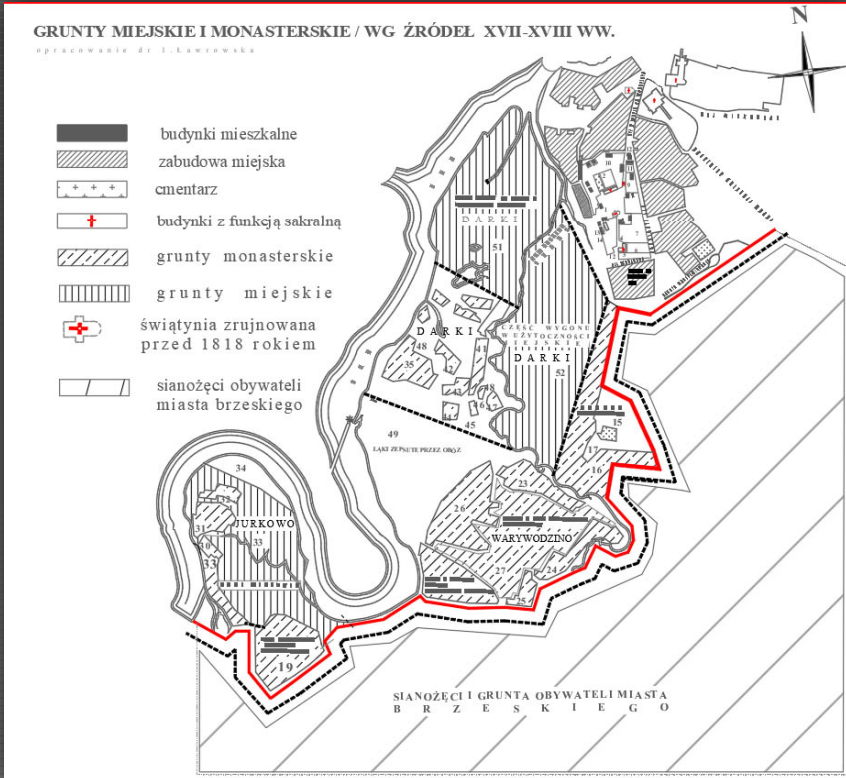
<p>Zamuchawieckie przedmieści: Dom z gruntem, leżącym ob. Między z jednej strony- gruntu Bogdana Bojarzyna, a z drugą- z rogu uleczki ku kościołowi ojców Bernardynów, idacej, tyłem do ogrodu Pana Jana Wyczolkowskiego, a głową, do ulicy gościna Poleskiego;</p>	<p>magdeburgska;</p>	<p>NHABM f.1786 op.1d.2, k.242-243;</p>
<p>Za Muchawcem: grunt Teborzowski [bez chałupki jednej], ob. międz z jedną stroną gruntu i domu Pana Jwana Bielkieicza a zdruga stroną gruntu JMP Teodory Mrokowskiej, tyłem ku [kościółowi] mruwanemu ojców Bernardynów zakonu swietego Franciszka, czołem do ulicy Zamuchowieckiej tak długi i szeroki jak[sobie] ten grunt w swym ograniczeniu zdawna zawiera;</p>	<p>pod przysądem y posluszenstwem Prawa magdeburgskiego</p>	<p>NHABM f. 1786 op.1d.2k.11 3;</p>
<p>Za Muchawcem: grunt Teborzowski[bez chałupki jednej], ob. międz z jedną stroną gruntu i domu Pana Jwana Bielkieicza a zdruga stroną gruntu JMP Teodory Mrokowskiej, tyłem ku [kościółowi] mruwanemu ojców Bernardynów zakonu swietego Franciszka, czołem do ulicy Zamuchowieckiej tak długi i szeroki jak[sobie] ten grunt w swym ograniczeniu zdawna zawiera;</p>	<p>pod przysądem y posluszenstwem Prawa magdeburgskiego</p>	<p>NHABM f. 1786 op.1d.2 k.113;</p>
<p>Mudrycka ul.: grunt goły ogrodowy na ul. Mudryckiej w mieście JKM Brzeskim, leżący ob. między z jedną stroną gruntu Jgnata Warywody, a z drugą- ogrodu Ławrysza Marcinowicza, tyłem do ogrodu Mikołaja Rybaka, a głową do ulicy Mudryckiej, Gościna Poleskiego</p>	<p>Jurydyka Wojtowska, probostwa kościoła Farnego brzeskiego;</p>	<p>NHABM f. 1786 op.1 op.3, k.28;</p>
<p>Za Muchawcem: Dom, przeciwko cerkwi S.Krzyża czołem abokiem z jednej strony do uliczki która z tej ulice gdzie do ulicy Rybackiej z drugiej strony do placu nieboszczyka Stanisława [Sięczyła?] szewca który jego Pan wojewoda wileński u nieboszczyka szewca kupił y do stajen zamkowych [dodał], tyłem plac i ogród do ulicy Rybackiej przy której ulicy na tymże placu browar tego domu stoi jemu Panu Wysockiemu prawem [kadukowym?]dany ten dom ze wszystkim budowaniem tak tym jemu dany jako y nowoprzybudowanym, z ogrodem i sadem y ze wszystką[grodzą]około tego placu i dworu nie wyjmując i nie zachowując;</p>	<p>zamkowa</p>	<p>RGADA f. 1603 op.5 d.2889</p>
<p>Zamuchowieckie Przedmieście: Dom z ogrodem z drzewami i dwiema sadzawkami u Sethra Benedyktowicza Michalowskiego Doktorowicza w mieście Brzeskim za Muchawcem leżących ob. międze z jedna strony poddanych JKMsci Pana Trockiego zamuchawieckiej, a drugiej bokiem ku zamkowi nad Bugiem z dwiema sadzawkami do niego należącymi,</p>	<p>jurydyka zamkowa</p>	<p>RGADA f. 16 03 op.5 d.2844;</p>



1. Plan placów i gruntów monasteru i w jego cyrkumferencji znajdujących się wyk. Ignacy Czarniecki, 1818 r., RGVA, f.13126 op.2 d.91, k.



2. List tytułowy protokołu Dekretu Oczywistego w sprawie miasta Brześcia Litewskiego.
1766-1771, NHABM KMF 18 op.1. d.427, k. 1a.



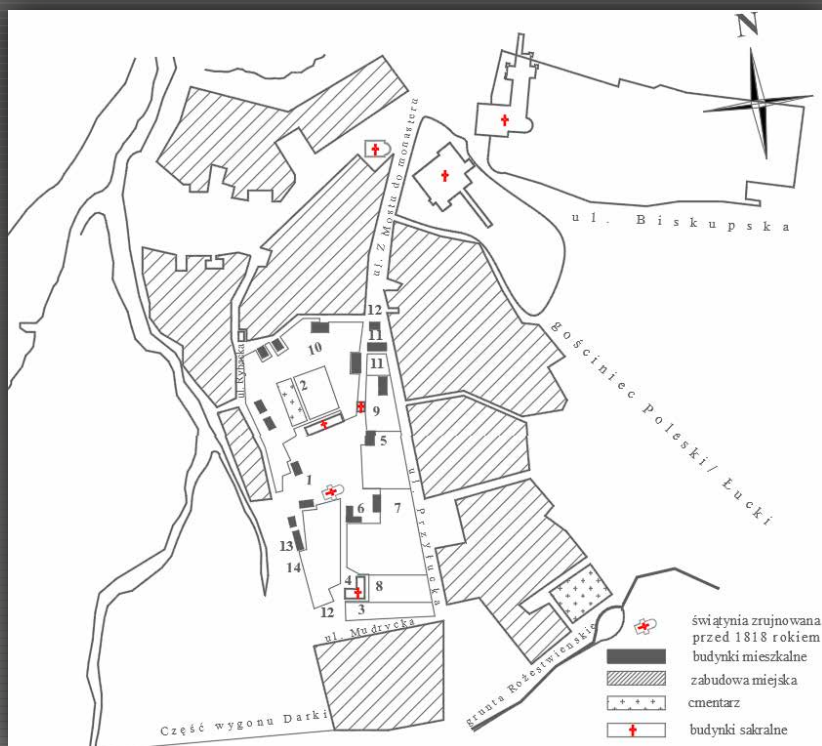
3. Grunty miejskie i monasterski wg źródeł XVII-XVIII wieku. Opr. I. Ławrowska



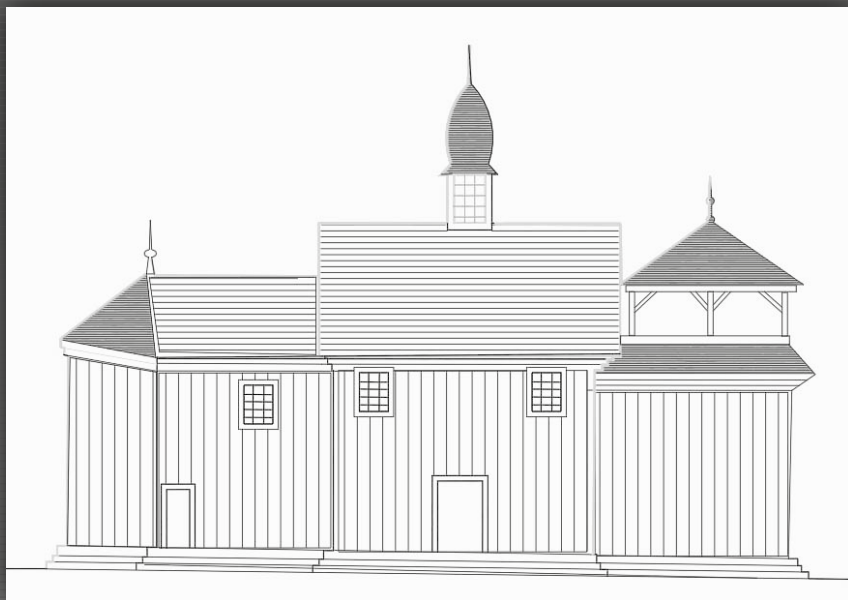
4. Zastosowanie oprogramowania QGIS dla ulokowania placów i gruntów monasterskich,
Opr. O. Medvedziewski



5. Budynek cerkwi monasterskiej na planie Brześcia Litewskiego r.1710(?) z kolekcji G.Furstendorfa. Fragment Plan von der Stadt Brzesc in Litthauen Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, sygn. SX 48601



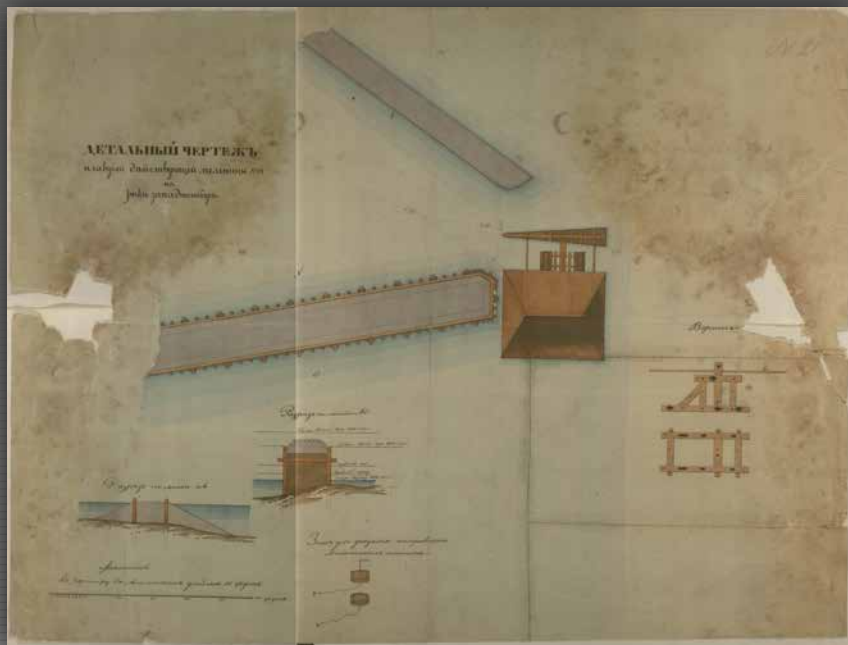
6. Zabudowa monasteru św. Symeona w pierwszej poł. XVIII wieku. Opr. I. Ławrowska



7. Kopię rysunku niezidentyfikowanej cerkwi z podpisem Aleksandra Mormona
[wg:] AGAD, zb.kartograficzny, 38-14, k.1-3.

Видъ старого Храма въ настояща времена
Александръ Мормонъ

8. Kopia podpisu n.b. Aleksandra Mormona. Fragment rysunku niezidentyfikowanej cerkwi z [wg:] AGAD, zb.kartograficzny, 38-14, k.1-3.



9. Młyn jednokołowy na Bugu, NHABM f.2466 op.1, d.572



an Czarnkowski z Czarnkowa

S

○

○

Źródła do dziejów bractw cerkiewnych w archiwach Rosji, Litwy, Białorusi i Ukrainy

Marcin Mironowicz

Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Białymstoku

STRESZCZENIE

Bractwa cerkiewne powstawały pod koniec XVI wieku na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Ich głównym celem było intelektualne odrodzenie prawosławnego duchowieństwa i wiernych. Do tego celu potrzebny był rozwój systemu szkolnictwa, zarządzanie drukarniami i schroniskami bractw. W artykule przedstawiono archiwa rosyjskie, litewskie, białoruskie i ukraińskie, w których przechowywane są źródła do historii bractw.

Słowa kluczowe: bractwa prawosławne, archiwa

ABSTRACT

Sources to Orthodox Church brotherhoods' history in Russian, Lithuanian, Belarussian and Ukrainian archives

Brotherhood church established at the end of 16th century in eastern lands of Polish-Lithuanian Commonwealth. Their's main aim was intellectual revival of orthodox clergy and believers. For this aim was needed school system development, printers management and brotherhoods shelters. An article presents russian, lithuanian, belarussian and ukrainian archives which stores sources for brotherhoods history.

Keywords: orthodox brotherhoods, archives

Archiwa bractw cerkiewnych przetrwały do naszych czasów fragmentarycznie. Podstawową bazą źródłową konfraterni stanowią dokumenty przechowywane w Litewskim Państwowym Archiwum Historycznym w Wilnie (*Lietuvos valstybės istorijos archyvas*). Znajdują się tam w większości dokumenty bractwa wileńskiego o charakterze gospodarczym i statystycznym. Źródła te nie stanowią specjalnego zbioru. Istotne znaczenie w badaniach nad dziejami ruchu brackiego, zwłaszcza wileńskiego, miały akta proveniencji cerkiewnej: księgi brackie, wizytacje kano-

niczne, postanowienia sądów duchownych, przywileje otrzymane od władz cerkiewnych i świeckich. Podstawowe źródła znajdują się w zespole (fond) 605 – Wileńskiego Prawosławnego Konsystorza Duchownego z lat 1589-1942 i w zespole (fond) 610¹ – Wileński Prawosławny monaster Ducha Świętego z lat 1529-1923. Część tych źródeł została wykorzystana w opracowaniach poświęconych dziejom bractwa przy monasterze Ducha Świętego w Wilnie². W wymienionych zespołach akt znajdują się dokumenty, z których należy wymienić: sprawozdania z odbywanych corocznie posiedzeń członków i starszyny bractwa Ducha Świętego, korespondencja z władzami miejskimi i państwowymi w sprawach brackich, księgi dochodów i wydatków i sprawozdania członków bractwa ze swej działalności, relacje z hierarchią cerkiewną i z innymi wyznaniami³. Ważne miejsce zajmują materiały o charakterze statystycznym, głównie sporządzane corocznie dane o stanie liczbowym członków bractwa i sytuacji materialnej. Zapisy w księgach konfraterni mają charakter chaotyczny i zawierają długie przerwy czasowe, uniemożliwiające prześledzenie całego okresu funkcjonowania bractwa. Wyjątkowe znaczenie dla poznania działalności instytucji bractw cerkiewnych (szkół, szpitali, drukarni) mają wszystkie dekrety królewskie i biskupie⁴.

Równie użyteczne zbiory do poznania dziejów i działalności brackiej posiada Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego w Wilnie, Oddział Rękopisów (Vilniaus universiteto biblioteka, rankraščių skyrius)⁵. Uzupełnieniem wymienionych zbiorów archiwów wileńskich są akta przechowywane w Bibliotece Litewskiej Akademii Nauk im. Wróblewskich, Oddział Rękopisów (Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka rankraščių skyrius) w Wilnie. Dotyczą one głównie działalności konfraterni wileńskiej, a także mińskiej i mohylewskiej⁶. Szczególne znaczenie dla badanej tematyki ma Statut Bractwa Młodszego w Dziśnie z II połowy XVII wieku⁷.

¹ Lietuvos valstybės istorijos archyvas (dalej LVIA), fond 610, op. 3, nr 1, 53, 100, 102-103, 190, 206.

² *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете*, 1859: Июль – сентябрь, Кн. 3. Москва 1859 (spis członków bractwa z 1584 r., s. 29-40; *Собрание древних грамот и актов городов: Вильны, Ковна, Троцк, православных монастырей, церквей и по разным предметам*, ч. 2. Вильно 1843; И. П. Зипитинкевич, *Учреждение Виленского Свято-Троицкого православного братства*, „Литовские епархиальные ведомости (год двадцать первый)“, 14 августа 1883, а 33, s. 300; С. В. Таляронак, *Брацкія (праваслаўныя) школы на Беларусі ў 16–17 стст.*, „Пачатковая школа“, 1992, nr 3, s. 35-39; С. В. Брич, *Православные братские школы на территории Беларуси в XVI-XVII вв.*, [в:] *Беларусь: Государство. Религия. Общество: материалы международной научно-практической конференции*, Минск-Жировичи, 7 июня 2007, редколл.: В. Антоник [и др.], Минск 2008, s. 63-65; *tenże*, *История Виленского Православного Свято-Духовского Братства, 1584-1917 гг.*, Минск 2016.

³ LVIA, fond 21, op. 2, nr 402; 1218, op. 1, nr 96.

⁴ LVIA, fond SA, nr-y: 4205, 5105, 5111, 5118, 5129, 5324.

⁵ Vilniaus universiteto biblioteka, rankraščių skyrius (dalej VUB), F 5, A 83, nr-y: 12199; 12201-12203, 12207, 12211-12213, 12217, 12220, 12223, 12266; F 7, 10/13887, nr 25; F 69, nr-y: 42, 34, 42.

⁶ Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka rankraščių skyrius (dalej LMAB), F 16, nr 202; F 21, nr-y: 712, 1490; F 40, nr-y: 551, 1047; F 43, nr 25643; F 198, nr 124; F 264, nr-y: 877, 879.

⁷ LMAB, F 21, nr 795.

Spśród innych zespołów archiwalnych zza wschodniej granicy wielkie znaczenie w badaniach nad ruchem brackim na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego posiadają rękopiśmienne zbiory z archiwów i bibliotek rosyjskich. Na szczególną uwagę zasługują zbiory Archiwum Petersburskiego Oddziału Instytutu Historii Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu⁸. Kolekcja Pawła Dobrochotowa (kol 52, op. 1-3) zawiera dokumenty z archiwów prawosławnych i unickich diecezji, przywileje królewskie nadane bractwom cerkiewnym, dokumenty uposażeniowe cerkwi i monasterów brackich, wizytacje brackich klasztorów, rejestry spraw gospodarczych i sądowych dotyczących szkół i szpitali brackich. Wśród tych dokumentów klasztornych znajdujemy opisy zasobów bibliotek szkół brackich. Z kolei kolekcja Коллекция Археографической комиссии (кол. 114, оп. 1-4), przechowywana w tymże archiwum (Архив Санкт-Петербургского института истории Российской Академии Наук в Санкт-Петербурге, кол. 114, оп. 1-4), zawiera edykty i przywileje królów polskich nadane brackim cerkwiom i monasterom oraz instytucjom konfraterni, w tym szkołom z XVI-XVIII wieku. W kolekcji przechowywane są akta sygnowane przez Zygmunta III Wazę, Władysława IV, Jana Kazimierza, Michała Korybuta Wiśniowieckiego, Augusta II Sasa, Augusta III i Stanisława Augusta Poniatowskiego. Większość z tych pism dotyczy konfliktów wyznaniowych, a zwłaszcza relacji między prawosławnymi a unitami⁹.

Istotnym zbiorem archiwalnym przydatnym do badań dziejów ruchu brackiego na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego są akta przechowywane w Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym w Petersburgu (Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург)¹⁰. Archiwum to specjalizuje się w gromadzeniu dokumentów historycznych, głównie z XVIII i XIX wieku. Zgromadzone tam kolekcje stanowią doskonałe źródło poznania dziejów instytucji bractw cerkiewnych. Szczególnie istotny w badaniach nad bractwami cerkiewnymi i ich działalnością ma zespół Kancelaria metropolitów greckounickich cerkwi w Rosji (Канцелярия митрополита греко-униатских церквей в России) (kol. 823, op. 1-3)¹¹. W archiwum znajdują się akty fundacyjne instytucji brackich, ich wizytacje i uposażenia. Równie bogate są zbiory dotyczące poszczególnych monasterów brackich: od dokumentów fundacyjnych po akta sądowe i gospodar-

⁸ Архив Санкт-Петербургского института истории Российской Академии Наук в Санкт-Петербурге (dalej АПИИРАН), кол. 52, П. Доброхотова, оп. 1-3. Por.: A. Mironowicz, *Źródła petersburskie do dziejów Kościoła wschodniego w Rzeczypospolitej*, [w:] *Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, red. K. Łopatecki, t. II, Białystok 2010, s. 191-196.

⁹ *Летопись занятий Археографической комиссии, научный исторический журнал*, 1862-1863, nr 2, Санкт-Петербург 1863, s. 29-46.

¹⁰ *Описания документов архива западнорусских униатских митрополитов*, t. I: (1470-1700 гг.), Санкт-Петербург 1897; t. II: (1701-1839 гг.), Санкт-Петербург 1907; *Архіви уніятських митрополітату*, скл. С. І. Пауловіч, Т. М. Мальцава, Мінск-Полацк 1999.

¹¹ Российский государственный исторический архив (dalej РГИА), Санкт-Петербург, „Канцелярия митрополита греко-униатских церквей в России”, ф. 823, оп. 1-3.

cze. W zespole tym znajdujemy ponadto petycje i skargi osób stanu duchownego i świeckiego dotyczące spraw konfraterni, edykty królewskie, rozporządzenia protopopów i ordynariuszy diecezji, wypisy z ksiąg sądowych grodzkich i ziemskich. W ramach tego zespołu mieszczą się także oświadczenia osób duchownych, sprawy sądowe działaczy brackich, akta bractw cerkiewnych i prowadzonych przez nie szkół i szpitali, rejestry gospodarcze brackich cerkwi i monasterów¹². Bogate zbiory inwentarzy, uniwersałów królewskich, wypisów z ksiąg Trybunału litewskiego, instrukcje i diariusze sejmikowe i sejmowe oraz korespondencja dotycząca spraw cerkiewnych, w tym szkół bractw cerkiewnych znajdujące się w zespole Собрание автографов П. П. Дубровского przechowywanych w Oddziale Rękopisów dawnej Państwowej Biblioteki Narodowej im. M. E. Sałtykowa-Szczedrina w Petersburgu, dziś Państwowej Publicznej Biblioteki w Petersburgu¹³.

Mapy i inwentarze Słucka zawierające informacje o działającym w mieście bractwie znajdujemy w zbiorach Narodowego Archiwum Historycznego Białorusi w Mińsku¹⁴. Ważnym zespołem archiwalnym jest Archiwum monasteru Trójcy Świętej w Słucku, przechowywany obecnie w Narodowym Historycznym Muzeum Białorusi w Mińsku (Архіў Слуцкага Свята-Троіцкага (Трайчанскага) манастыра, Нацыянальны гістарычны музей Рэспублікі Беларусь)¹⁵. Część archiwum monasteru Trójcy Świętej z okresu 1747-1914 trafiło do Narodowego Archiwum Historycznego Białorusi¹⁶. Dokumenty mają szczególną wartość do po-

¹² Niektóre dokumenty tego archiwum zostały wydane w *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией*, t. I: (1340-1560), Санкт-Петербург 1846; t. II: (1506-1544), Санкт-Петербург 1848; t. III: (1544-1587), Санкт-Петербург 1848; t. IV: (1588-1638), Санкт-Петербург 1851; t. V: (1633-1699), Санкт-Петербург 1851; *Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией*, t. I-XV, Санкт-Петербург 1861-1892. Niektóre zostały opublikowane w czasopiśmie „Вестник Юго-Западной и Западной России” i „Вестник Западной России”, г. V, кн. 7, т. II, отд. 2, Вильно 1861; г. V, кн. 8, т. III, отд. 1, Вильно 1867; г. VII, кн. 11, т. IV, отд. 1, Вильно 1869 oraz w dwóch obszernych woluminach *Описания документов архива западнорусских униатских митрополитов. Описания документов архива* przygotował do druku archiwista S. G. Runkiewicz, który pod kierownictwem profesora Petersburskiej Duchownej Akademii Piotra M. Żukowicza miał też przygotować trzeci tom do wydania. Nie wiadomo z jakich przyczyn tom ten nie ukazał się. Trzeci tom opisu tego zbioru został wydany dopiero w latach 1950-1952 przez pracowników Centralnego Historycznego Archiwum w Leningradzie. W trzech tomach *Описания документов архива* została umieszczona informacja o dokumentach, ich tytułach i zawartościach, z wykazem osób i miejscowości, których dokument dotyczy, *Архіў уніяцкіх митраналітаў*, s. 6-7.

¹³ Российская национальная библиотека, Отдел Рукописей, Санкт-Петербург (dalej РНБ), Авт. П. Дубравского, Ф. 52, оп. 1-3; Ф. 971, оп. 2. Авт. 130, 133, 158; A. Mironowicz, *Archivalia cerkiewne w Polsce*, [w:] *Archiwa i archiwiści w dobie społeczeństwa informacyjnego. Pamiętnik IV Powszechnego Zjazdu Archiwistów Polskich*, t. I, red. D. Nałęcz, Toruń 2002, s. 303-314.

¹⁴ Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск (dalej НГАБ). Plany i inwentarze miasta Słucka znajdują się zwłaszcza w fondach 120, 146 i 694 (Książąt Radziwiłłów), 1477.

¹⁵ „Минская Старина. Труды минского историко-археологического комитета (Тройчанскій Архивъ)”, вып. IV, Минск 1913.

¹⁶ НГАБ, f. 95, nr 169. Tam przechowywane są dokumenty bractwa św. Anny z lat 1649-1834, f. 765, nr 2.

znania dziejów organizacji cerkiewnych działających na terytorium księstw słuckiego i kopylskiego, domen książąt Olelkowiczów, a później książąt Radziwiłłów. W Muzeum znajdują się przeważnie oryginalne akta z XVI stulecia, ich kopie późniejsze i inne oryginalne dokumenty XVII-XVIII wieku. Wśród nich znajdują się zbiory archiwalne słuckiej konfraterni, archimandrii i kapituły, akty materialne i sądowe monasterów słuckich (św. Eliasza, św. Jana Teologa, Kopylskiego), cerkwi Przemienienia Pańskiego i Zaśnięcia NMP i bractw cerkiewnych. W zbiorach Muzeum znajdują się także zapisy testamentowe, zapisy fundacyjne, dokumenty metropolity kijowskiego, biskupa mohylewskiego Sylwestra Światopełka-Czertwertyńskiego oraz innych osób duchownych i świeckich¹⁷. W zbiorach Narodowego Archiwum Historycznego Białorusi w Mińsku znajdują się również dokumenty do dziejów bractwa Ducha Świętego w Wilnie z lat 1592-1605 i 1616-1671¹⁸.

Cenne informacje temat bractw cerkiewnych na terenie Rzeczypospolitej znajdujemy w zachowanym archiwum bractwa lwowskiego. Większa część archiwum stauropigii lwowskiej jest przechowywana w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Ukrainy we Lwowie, w zbiorze „Instytut stauropigialny”, który posiada około 1700 teczek aktowych¹⁹. Niektóre dokumenty pochodzące z archiwum bractwa lwowskiego przeszły do zbiorów Moskwy, Petersburga i Kijowa. Część dokumentów jest przechowywana we lwowskich bibliotekach im. Ossolińskich i Baworowskich²⁰ i w zbiorach muzeów lwowskich²¹. W archiwum bractwa lwowskiego znajdują się dokumenty mówiące o organizacji bractwa: statut, przywileje, listy i pisma, wypisy z ksiąg aktowych, oryginały i kopie tworzonych pism, protokoły obrad bractwa oraz różne dokumenty o charakterze finansowo-gospodarczym, archiwum zawiera rejestry, inwentarze oraz katalogi dokumentów brackich z końca XVI w. i do pocz. XIX w. Dokumenty dotyczące bractwa lwowskiego odnajdujemy również w innych zbiorach²², np. różnych insty-

¹⁷ Г. М. Брэгер, Л. А. Лінская, *Архіў Слуцкага Свята-Троіцкага (Трайчанскага) манастыра ў фондах Нацыянальнага гістарычнага музея Рэспублікі Беларусь*, [в:] *Хрысціанства ў Беларусі: історыя і сучаснасць: зборнік навуковых статей*, редкол.: А. А. Коваленя, В. В. Данилович, А. А. Лазаревич, Мінск 2014, s. 169-172.

¹⁸ НГАБ, ф. 1774, ор. 3, пр-у: 122-124, 960. Пор.: *Архіў праваслаўных і грэка-каталіцкіх мітрапалітаў Вялікага Княства Літоўскага ў XVI-XVIII стст.*, скл. В. С. Пазднякоў, Мінск 2014.

¹⁹ Центральний Державний Історичний Архів України, м. Львів, ф. 129, „Ставропигийский Институт”, оп. 1.

²⁰ Львівська національна наукова бібліотека імені В. Стефаника НАН України, Отдел рукописей, ф. 5, „Оссолинских”.

²¹ Львівський історичний музей, Отдел фондов (собрание рукописей), инв. нр. 135, „Альбом Ставропигийского братства”.

²² *Описание документов архива западно-русских униатских митрополитов, 1470-1700*, Санкт Петербург, 1897, т. 1; Львівська національна наукова бібліотека імені В. Стефаника НАН України, Отдел рукописей, „Собрание Василианских монастырей”; Российский Государственный Архив Древних Грамот, ф. 79, „Сношения России с Грецией”, оп. 1; ф. 124, „Малороссийские дела”, оп. 3; ф. 12, „Разряд XII”; Центральний Державний Історичний Архів України, м. Львів, ф. 132, „Письма государственных, общественных и церковных деятелей Украины, Польши, и других стран

tucji: Urzędu Miejskiego miasta Lwowa, Sądu miasta Lwowa²³.

Materiały do dziejów bractw, głównie kijowskiego, znajdują się w Ukraińskiej Bibliotece Narodowej im. Wernadskiego w Kijowie²⁴, Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Ukrainy m. Kijów²⁵ i wielu innych.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Arhiv Sankt-Peterburgskogo instituta istorii RAN

кол. 52, оп. 1-3

Central'nij deržavnij istoričnij arhiv Ukraïni m. Lviv

ф. 129, „Stavropigijskij Institut“, оп. 1

ф. 132, „Pisma gosudarstvennyh, obšestvennyh i cerkovnyh delatelej Ukrainy, Pol'si, i drugih stran kollekcij“

ф. 309, „Naučnoe tovarišestvo im. T. G. Ševčenko“

ф. 9, „L'vovskij gorodskij sud g. L'vova. L'vovskoj zemli Ruskogo voevodstva“

ф. 52, „Magistrat goroda L'vova“

Central'nij deržavnij istoričnij arhiv Ukraïni m. Kiïv

ф. 48, оп. 1, н-ра: 497, 718, 742

ф. 129, оп. 1, нр. 87.

Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka rankraščių skyriu

F 16, nr 202

F 21, nr-y: 712,795, 1490

F 40, nr-y: 551, 1047; F 43, nr 25643

F 198, nr 124

F 264, nr-y: 877, 879

Lietuvos valstybės istorijos archyvas

fond 610, op. 3, nr 1, 53, 100, 102-103, 190, 206.

fond 21, op. 2, nr 402; 1218, op. 1, nr 96.

fond SA, nr-y: 4205, 5105, 5111, 5118, 5129, 5324.

L'vivs'kij istoričnij muzej

Otdel fondov (sobranie rukopisej) инв. нр, 135, „Al'bom stavropigijskogo bratstva“

L'vivs'ka nacional'na naukova biblioteka Ukraïni imeni V.Stefanika NAN Ukraïni

ф. 5, „Ossolinskih“

„Sobranie A. S. Petruševiča“

„Sobranie naučnogo tovarišestva im. T. G.Ševčenko“

коллекция”; ф. 309, „Научное товарищество им. Т. Г. Шевченко”; Львівська національна наукова бібліотека імені В.Стефаніка НАН України, Отдел рукописей, „Собрание А. С. Петрушевича”, „Собрание научного товариства им Т. Г. Шевченко”.

²³ Центральний Державний Історичний Архів України, м. Львів, ф. 9, „Львовский городской суд г. Львова. Львовской земли Русского воеводства,“; ф. 52, „Магистрат города Львова”.

²⁴ Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського, ф. VIII, nr 47m/95.

²⁵ Центральний державний історичний архів України м. Київ, ф. 48, оп. 1, н-ра: 497, 718, 742, ф. 129, оп. 1, нр. 87.

Nacional'na biblioteka Ukraïni imeni V. Ī.Vernads'kogo

f. VIII, nr 47m/95.

Nacyanal'ny ġistaryčny arhiŭ Belarusi, Minsk

f. 95, nr 169;

f. 120, 146, 694, 1477

f. 1774, op. 3, nr-y: 122-124, 960.

Rossijskij gosudarstvennyj Arhiv Drevnih Gramot, Moskva

ф. 52, „Snošeniâ Rossii s Greciej“, оп. 1

ф. 79, „Snošeniâ Rossii s Pol'sej“, оп. 1

ф. 124, „Malorossijskie dela“, оп. 3

ф. 12, „Razrâd XII“

Rossijskij gosudarstvennyj istoričesij arhiv, Sankt-Peterburg,

ф. 823, оп. 1,3.

Rossijskaâ nacional'naâ biblioteka, Otdel Rukopisej, Sankt-Peterburg

Ф. 52, Avt.P. Dubravskogo, оп. 1-3

Ф. 971, Avt. 126, оп. 2

Vilniaus universiteto biblioteka, rankraščių skyrius

F 5, A 83, nr-y: 12199; 12201-12203, 12207, 12211-12213, 12217, 12220, 12223, 12266

F 7, 10/13887, nr 25

F 69, nr-y: 42, 34, 42

Źródła drukowane:

Akty, odnosâšiesâ k istorii Zapadnoj Rossii, sobrannye i izdannye Arheografičeskoŭ komissieŭ, t. I: (1340-1560), Sankt-Peterburg 1846; t. II: (1506-1544), Sankt-Peterburg 1848; t. III: (1544-1587), Sankt-Peterburg 1848; t. IV: (1588-1638), Sankt-Peterburg 1851; t. V: (1633-1699), Sankt-Peterburg 1851.

Akty, odnosâšiesâ k istorii Ūžnoj i Zapadnoj Rossii, sobrannye i izdannye Arheografičeskoj komissieŭ, Sankt-Peterburg 1861-1892.

Arhiŭ pravoślaŭnyh i ġreka-kataličkih mītrapalitaŭ Vâlikaga Knâstova Litoŭskaga XVI-XVIII stst., skl. V. S. Pazdnâkoŭ, Minsk 2014.

Arhiŭ uniâckih mītrapalitaŭ, skl. S. I. Paŭlovič, T. M. Mal'cava, Minsk-Polack 1999.

Létopis' Zanâtij arheografičeskoj komissii, naučnyj istoričeskij žurnal, 1862-1863, vyp.2, Sankt-Peterburg 1863.

Minskaâ starina. Trudy mīnskago istoriko-arheologičeskago komiteta (Trojčanskij arhiv), vyp. IV, Minsk 1913.

Opisaniâ dokumentov arhiva zapadnorusskih uniatskih mitropolitov, t. I: (1470-1700 gg.), Sankt-Peterburg 1897; t. II: (1701-1839 gg.), Sankt-Peterburg 1907.

Sobranie drevnih gramot i aktov gorodov: Vil'ny, Kovna, Trok, pravoslavnyh monastyrej, cerkoej i po i po raznym predmetam, č. 2. Vil'no 1843.

„Vestnik Zapadnoj Rossii“, kn. 12, t. IV, otd. 2, Vil'na 1867.

„Vestnik Ūgo- -Zapadnoj i Zapadnoj Rossii“, g. V, kn. 7, t. II, otd. 2, Vil'no 1861; g. V, kn. 8, t. III, otd. 1, Vil'no 1867; g. VII, kn. 11, t. IV, otd. 1, Vil'no 1869.

Čteniâ v Imperatorskom obšestve istorii i drevnostej rossijskih pri Moskovskom universitete, 1859: Iŭl' – sentâbr', Kn. 3. Moskva 1859.

Literatura

- Brèger G. M., Linskaà L. A., *Arhiù Sluckaga Svâta-Troïckaga (Trajčanskaga) manastyra ũ fondah Nacyânal'naga gïstaryčnaga muzeâ Rëspubliki Belarus', [v:] Hristianstvo Belarusi: istoriâ i sovremennost': sbornik naučnyh statej, redkol.: A. A. Kovalenâ, V. V. Danilovič, A. A. Lazarevič, Minsk 2014.*
- Brič S. V., *Istoriâ Vilenskogo pravoslavnogo Svâto-Duhovskogo Bratstva, 1584-1917 gg., Minsk 2016.*
- Brič S. V., *Pravoslavnye bratskie školy na territorii Belarusi v XVI-XVII vv., [v:] Belarus': Gosudarstvo.Reliigiâ. Obšestvo: materialy meždunarodnoj naučno-praktičeskoj konferencii, Minsk-Žiroviči, 7 iúnâ 2007, redkoll.: V. Antonik [i dr.], Minsk 2008.*
- Mironowicz A., *Archiwalia cerkiewne w Polsce, [w:] Archiwa i archiwiści w dobie społeczeństwa informacyjnego. Pamiętnik IV Powszechnego Zjazdu Archiwistów Polskich, t. I, red. D. Nałęcz, Toruń 2002.*
- Mironowicz A., *Źródła petersburskie do dziejów Kościoła wschodniego w Rzeczypospolitej, [w:] Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej, red. K. Łopatecki, t. II, Białystok 2010.*
- Talâronak S. V., *Brackiâ (pravaslaŭnyâ) školy na Belarusi ũ 16-17stst., „Pačatkovaâ škola”, ą 3, 1992.*
- Zilitinkevič I. P., *Učreždzenie Vilenskogo Svâto-Troïckogo pravoslavnogo bratstva, „Litovskie eparhial'nye vedomosti (god dvadcať pervyj)”, ą 33, 1883.*

Źródła do dziejów Cerkwi na Białostocczyźnie w archiwach i bibliotekach wileńskich

ks. Denis Rusnak

Parafia Prawosławna pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Mielniku

STRESZCZENIE

Litewski Państwowy Archiwum Historyczne (Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas) i Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk im. Wróblewskich (Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Biblioteka) są jednym z najważniejszych zbiorów przechowujących źródła dokumentalne niezbędne dla przeprowadzenia badań dziejów Cerkwi Prawosławnej nie tylko na terenie Białostocczyzny, lecz także w całej dawnej Rzeczypospolitej. Szczególnie dokładnie został udokumentowany wiek XX w archiwalnych zbiorach Prawosławnego i Greko-Katolickiego Konsystorza Duchownego, Kancelarii Prawosławnego Arcybiskupa Wileńskiego, Bractw Cerkiewnych, Prawosławnego Seminarium Litewskiego, Komisji Archeograficznej oraz częściowo Komisji Archeograficznej, Rady Miejskiej, Kancelarii Wileńskiego Generał-Gubernatora i wiele innych. Dane archiwalne pozwalają na dokładne odzwierciedlenie położenia Cerkwi Prawosławnej na Litwie, w Zachodniej Białorusi i Obwodzie Białostockim w okresie sprzed reformy kościelnej Józefa Siemaszko, w trakcie przemian zachodzących w kościele unickim oraz po ostatecznym zjednoczeniu unitów z prawosławiem w 1839 roku aż do zmian politycznych związanych z pierwszą wojną światową, rewolucją w Rosji i powstaniem II Rzeczypospolitej. Dokumenty związane z XX wiekiem nie są tak dokładne jak dokumenty z XIX wieku, lecz pozwalają na odzwierciedlenia ogólnego stanu Prawosławia w okresie międzywojennym.

Biblioteka im. Wróblewskich zawiera pełny zbiór periodyków z XIX wieku, świeckich oraz cerkiewnych, niezbędnych dla badań historii Cerkwi Prawosławnej. Najcenniejszym skarbem Biblioteki są rękopisy Supraskie, pochodzące w większości z XVI wieku. Rękopisy świadczą o niezwykle wysokim poziomie kultury prawosławnej w Wielkim Księstwie Litewskim i Koronie Polskiej i pozwalają na najbardziej pełną i obiektywną ocenę historycznej roli i miejsca Cerkwi Prawosławnej w dziejach wszystkich krajów, które niegdyś stanowiły Rzeczpospolitą.

Słowa kluczowe: Wilno, archiwum historyczne, biblioteka akademicka, konsystorz prawosławnej diecezji litewskiej, konsystorz grekokatolicki, Wileńska Komisja Archeograficzna

ABSTRACT

Sources for the history of the Orthodox Church in the Białystok region in the archives and libraries of Vilnius

The Lithuanian State Historical Archive (Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas) and the Library of the Lithuanian Academy of Sciences (Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Biblioteka) are one of the most important collections storing documentary sources necessary for research into the history of the Orthodox Church not only in the territory of the Białystok region, but also in the whole of the former Republic of Poland. The twentieth century is especially well documented in the archival collections of the Orthodox and Greek Catholic Theological Consistory, the Office of the Orthodox Archbishop of Vilnius, Church Confraternities, the Orthodox Lithuanian Seminary, the Archeographic Commission and partially the Archeographic Commission, the Town Council, the Office of the Vilnius Governor-General, and many others. The archival data provide an accurate picture of the situation of the Orthodox Church in Lithuania, Western Belarus and the Białystok region in the period before the church reform of Joseph Siemaszko, during the changes taking place in the Uniate Church and after the final unification of the Uniates with the Orthodox Church in 1839 until the political changes associated with World War I, the revolution in Russia and the establishment of the Second Polish Republic. The documents relating to the 20th century are not as accurate as those of the 19th century, but they do allow for a reflection of the general state of Orthodoxy in the interwar period.

The Wróblewski Library contains a full collection of periodicals of the 19th century, secular and Orthodox, essential for the study of the history of the Orthodox Church. The most valuable treasure of the Library are Suprasl manuscripts, mostly from the 16th century. The manuscripts testify to an exceptionally high level of Orthodox culture in the Grand Duchy of Lithuania and the Polish Crown, and allow for the most complete and objective assessment of the historical role and place of the Orthodox Church in the history of all the countries that once constituted the Republic.

Keywords: Vilnius, historical archive, academic library, consistory of the Orthodox Lithuanian diocese, Greek Catholic consistory, Lithuanian archeographic commission

Spośród Archiwów i bibliotek Wilna, szczególne miejsce dla badań dziejów Cerkwi prawosławnej na Białostocczyźnie zajmują następujące: Litewski Państwowy Archiwum Historyczne (Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas) oraz Biblioteka im. Wróblewskich Litewskiej Akademii Nauk (Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių Biblioteka), które zawierają ogromne zasoby dokumentów rękopiśmiennych i drukowanych, a także periodyków z XIX wieku, odzwierciedlających historię cerkwi na Litwie, Białorusi i Białostocczyźnie.

Litewski Państwowy Archiwum Historyczne (dalej – LVIA) zawiera dokumenty od XIII do XX wieków. Opisy w Archiwum są sporządzone w większo-

ści w języku rosyjskim. Rzadziej można spotkać opisy w języku polskim i litewskim. Wykaz imion można spotkać w zbiorach (fondach) dotyczących arystokracji, szlachty, gubernatorów oraz w jednym z Opisów Wileńskiego Okręgu Szkolnego. Można również spotkać wykazy tematyczne i geograficzne: zbiory dotyczące Zarządu Rolnictwa i Majątku Państwowego Guberni.

Dla badania dziejów Cerkwi w XIX-XX wiekach szczególnie są ważne zbiory (fondy): 605 (Konsystorz Prawosławny), 634 (konsystorz Grecko-Katolicki), 607 (Kancelaria Arcybiskupa Prawosławnego), 610 (Bractwo Prawosławne pw. Świętego Ducha), 1004 (Diecezjalna Rada Szkolna), 1178 (Monaster Św. Trójcy) i inne. Fond 605, zawierający archiwum Prawosławnego Konsystorza Duchownego jest bardzo obszerny. Zawiera 20 tomów samych opisów w języku rosyjskim. Dokumenty archiwum konsystorskiego również są sporządzone w języku rosyjskim.

Konsystorz Duchowny w XVIII-XX ww. był organem zarządzania diecezją. Bez względu na to, że znajdował się w jurysdykcji biskupa diecezjalnego, jednak posiadał pewną samodzielność. Kancelaria Konsystorza zajmowała się sprawami bieżącymi i rutynowymi bez udziału biskupa, prowadząc samodzielną korespondencję z poszczególnymi dekanatami i parafiami. Czasami w sytuacjach spornych Konsystorz Duchowny mógł nie zgodzić się z decyzją biskupa diecezjalnego i wtedy sprawa trafiała do Synodu. Często też Synod wysyłał zarządzenia bezpośrednio do Konsystorza. Wy tłumaczyć to można podwójną jurysdykcją: członków Konsystorza wyznaczał Synod przy zasięgnięciu opinii Biskupa diecezjalnego. Rozpatrując praktyczne wszystkie aspekty życia cerkiewnego w danej diecezji Konsystorz podejmował decyzje na które nakładał własną rezolucję biskup. Konsystorz prawosławnej diecezji Litewskiej został ewakuowany do Moskwy podczas I Wojny Światowej, w 1915 roku, w 1918 roku zaś, został zlikwidowany wraz z całym systemem konsystorskiego zarządzania Cerkwią z związku z sytuacją polityczną w Rosji. Miejsce Konsystorzy zajęły Rady Diecezjalne, które powstały wskutek decyzji Lokalnego Soboru Prawosławnej Rosyjskiej Cerkwi (1917-1918).

Konsystorz zajmował się praktycznie wszystkim, co dotyczyło życia codziennego Prawosławnej Diecezji Litewskiej, dlatego też zgromadził bardzo obszerne archiwum. W Opisie 1 znajdują się dokumenty, sporządzone w języku rosyjskim, które powstały jeszcze w Konsystorze Unickim. Datowane są na lata 20-30 XIX wieku i odzwierciedlają przebieg reformy cerkiewnej Józefa Siemaszko. Zawierają sprawy administracyjne¹, kwestie dotyczące monastycyzmu², sprawy bieżące³. Niektóre aspekty życia cerkiewnego tamtych czasów są wyszczególnione: prozelityzm unitów w łaćństwo⁴, zrównanie w prawach duchowieństwa unickiego

¹ LVIA, f. 605, Op. 1, d. 3564, 3345.

² LVIA, f. 605, Op. 1, d. 3357.

³ LVIA, f. 605, Op. 1, d. 3631.

⁴ LVIA, f. 605, Op. 1, d. 3412.

z prawosławnym⁵. Dużo informacji o statusie posiadania Kościoła unickiego zawiera sporządzone przez Konsystorz statystyka, która była później dostarczana do kancelarii wileńskiego gubernatora cywilnego.

Dokumenty dotyczące Kościoła unickiego sprzed reformy cerkiewnej Józefa Siemaszko znajdują się w fondzie 634. Podobnie jak w fondzie 605, dokumenty sporządzone w latach 30-tych XIX wieku, za Józefa Siemaszko, były spisane w języku rosyjskim. Dokumenty pochodzące z XVIII i początku XIX wieków są sporządzone w języku polskim. Dla historii Białostoczczyzny interesującymi dokumentami są m.in.: „wykaz parafialnych kościołów greko-unickich diecezji wileńskiej, żmudzkiej, podolskiej, mińskiej i mohylewskiej” z 1829 roku⁶, raporty dziekanów odnośnie świątyń i duchowieństwa (również zakonnego)⁷, wystrój cerkwi z 1837 roku, z zaznaczeniem postępów i braków w nowym wyposażeniu świątyń zgodnie z wytycznymi reformy cerkiewnej Józefa Siemaszko⁸. Cennych informacji dostarczają Akta Wizytacji parafii unickich⁹ i monasterów Bazylikańskich¹⁰. Wystrój świątyń w chwili sporządzania aktów wizytacji świadczy o stopniu latynizacji obrządku unickiego na przełomie XVIII-XIX wieków. W przypadku monasterów były również podawane krótki przebieg posługi kościelnej zakonników oraz działalność monasterów na tle oświatowym. Poza tym Akta Wizytacji podawały informacje związane z nabożeństwami. Wyposażenie świątyń wskazywało na stosowane praktyki liturgiczne (np. sprawowanie łacińskich mszy z wykorzystaniem łacińskich utensylii liturgicznych, mszy czytanych, medytacje jako praktyki duchowe zakonników itd.).

Archiwum unickie dostarcza również informacji na temat życia poszczególnych parafii na Białostoczczyźnie. Ciekawych informacji dostarcza korespondencja z 1837 roku pomiędzy proboszczem parafii unickiej w Drohiczynie, ks. Francem Bogdanowiczem a Konsystorzem litewskim i administracją państwową Guberni Grodzieńskiej w sprawie budowy murowanej Cerkwi¹¹.

Po zjednoczeniu się unitów z Cerkwią prawosławną, nowopowstały Konsystorz Duchowny diecezji litewskiej przejął wszystkie sprawy, funkcje i archiwum Konsystorza Grecko-unickiego.

Dużą część Archiwum Konsystorza Duchownego prawosławnej diecezji litewskiej (fond 605) zajmują księgi metryczne. Konsystorz zbierał dane z trzech guberni, wchodzących w skład nowopowstałej diecezji: Wleńskiej, Kowieńskiej i Grodzieńskiej razem z Obwodem Białostockim. Konsystorz prowadził korespon-

⁵ LVIA, f. 605, Op. 1, d. 3803.

⁶ LVIA, f. 634, Op. 3, d. 641.

⁷ LVIA, f. 634, Op. 3, d. 441.

⁸ LVIA, f. 634, Op. 1, d. 4; Op. 2, d. 450.

⁹ LVIA, f. 634, Op. 1, d. 55, 60.

¹⁰ LVIA, f. 634, Op. 1, d. 58.

¹¹ LVIA, f. 634, Op. 1, d. 88.

dencję z administracją tych guberni poprzez swoją siedzibę w Wilnie. Tematem tej korespondencji była przede wszystkim statystyka, która była prowadzona bardzo skrupulatnie i świetnie przedstawia stan posiadania Cerkwi prawosławnej w połowie i drugiej połowie XIX wieku min. Również na Białostocczyźnie¹². Również starannie gromadzono formularzy osobowe duchowieństwa, opisując wykształcenie i przebieg posługi cerkiewnej każdego duchownego diecezji. Interesującym jest dokument z 1842 roku, który zawiera formularze osobowe duchowieństwa z 1841 roku, czyli duchowieństwa, które sprzed dwóch lat zjednoczyło się z prawosławiem¹³. Dodatkowo sporządzano formularze duchownych i urzędników Konsystorza – kawalerów odznaczeń (orderów) państwowych¹⁴.

W Archiwum prawosławnego Konsystorza litewskiego można również znaleźć takie informacje jak finanse i asygnowanie duchowieństwa¹⁵, stan plebanii i domów cerkiewnych¹⁶, majątek cerkiewny (grunta monasteru supraskiego¹⁷), szkoły parafialne¹⁸. Władze cerkiewne szczególnie obserwowali przypadki prozelityzmu¹⁹ natychmiast podejmując stosowne kroki, nawet w wydawałoby się najdrobniejszych przypadkach, aby przekreślić wszelkie działania zmierzające do zmiany stanu posiadania Cerkwi. Przy tym nie było żadnych planów misyjnych wobec Kościoła katolickiego.

Życie monastyczne prawosławnej diecezji litewskiej zostało przedstawione w dokumentach, które zawiera opis 6 fondu 605. Przede wszystkim są to formularze osobowe mnichów, z krótkim opisem przebiegu ich posługi. Do formularzy osobowych dodawano informacje na temat stanu monasterskiej świątyni, wyposażenia, budynków monasterskich i majątku ruchomego. Sposób sporządzania tych dokumentów przypominał dawne akta wizytacji z tym, że to lista mnichów i ich dane oraz charakterystyka były na pierwszym miejscu²⁰.

Zadaniem Konsystorza Duchownego było regulowanie życia cerkiewnego w diecezji, rozpatrywanie sytuacji kryzysowych, utrzymywanie stałego kontaktu z Synodem. Najważniejszym, jednak, zadaniem, było pilne obserwowanie diecezji, życia dekanatów i poszczególnych parafii. Dlatego ważnym elementem działalności Konsystorza było gromadzenie informacji na temat każdej parafii. Wyniki tych działań odnajdujemy w opisie 3 oraz w opisach zawierających dane metryczne. Konsystorz otrzymywał informacje o stanie budynków sakralnych, plebaniach, wyposażeniu duchownych, aktywności liturgicznej wiernych, moralności para-

¹² LVIA, f. 605, Op. 2, d. 396, 397, 1998 itd.

¹³ LVIA, f. 605, Op. 2, d. 2295.

¹⁴ LVIA, f. 605, Op. 3, d. 502.

¹⁵ LVIA, f. 605, Op. 2, d. 363, 473, 1529, 1944 itd.

¹⁶ LVIA, f. 605, Op. 3, d. 504.

¹⁷ LVIA, f. 605, Op. 3, d. 426.

¹⁸ LVIA, f. 605, Op. 3, d. 1393.

¹⁹ LVIA, f. 605, Op. 3, d. 1388.

²⁰ LVIA, f. 605, Op. 6, d. 5, 6, 7.

fian. Zwracano, nawet uwagę na odległość pomiędzy świątynia parafialna a poszczególnymi wsiami, które parafia obejmowała. Wtedy też podejmowano decyzje o potrzebie budowy kapliczki, lub braku takiej potrzeby. Konsystorz utrzymywał ścisły kontakt z dziekanami, pilnując punktualności w organizowaniu przez nich regularnych spotkań dekanalnych oraz spraw, poruszanych podczas tych spotkań.

Oprócz archiwów Konsystorzy Duchownych prawosławnego i grecko-unickiego, ważnych informacji na temat Cerkwi dostarczają archiwa: Kancelarii Arcybiskupa²¹, Bractwa Świętego Ducha²², Diecezjalnej Rady Szkolnej²³, monasteru pw. Św. Trójcy²⁴ i Prawosławnego Seminarium Litewskiego²⁵. W przypadku tego ostatniego można odnaleźć cenne dokumenty z okresu odradzania uczelni w latach 20-ch XX wieku. Jeden z dokumentów, Raport Zarządu Prawosławnego Seminarium Wileńskiego z 5 stycznia 1925 roku, ilustruje okoliczności rozpoczęcia studiów Włodzimierza Doroszkiewicza, przyszłego Metropolity Warszawskiego i całej Polski, który dostał się do seminarium po 4 klasach gimnazjum w grudniu 1924 roku. Był to wyjątek z reguły, ponieważ wcześniej nie ukończył wymaganego kursu teologicznego²⁶.

Ważnym wątkiem w historii Cerkwi na terenach objętych Prawosławną Diecezją Litewską w XIX wieku była działalność Komisji Archeograficznej w Wilnie²⁷. W Archiwum znajdują się protokoły posiedzeń, sprawozdania, księgowość i inne informacje związane z działalnością Komisji. Publikacje Komisji zawierają 39 tomów Aktów Wileńskiej Komisji Archeograficznej (Актов Виленской Археографической Комиссии), których oryginały znajdują się w Bibliotece Litewskiej Akademii Nauk im. Wróblewskich.

Wileńska Komisja Archeograficzna (Виленская Археографическая Комиссия), której pełna nazwa brzmiała: Виленская Комиссия для разбора и издания древних актов, powstała inicjatywy generał-gubernatora Michała Murawjowa przy współpracy inspektora wileńskiego okręgu szkolnego Iwana Kornilowa w 1864 roku. Był to okres popowstaniowych reform Kraju Północno-Zachodniego które miały wzmocnić białoruski żywioł prawosławny w życiu społecznym i kulturalnym. Wzorem Wileńskiej Komisji posłużyła Kijowska Komisja Archeograficzna. Głównym celem zespołu było naukowe udowodnienie historycznej obecności kultury ruskiej i prawosławia na ziemiach byłego Księstwa Litewskiego. Zadaniem Komisji było poszukiwanie i publikowanie dokumentów historycznych znajdujących się w poszczególnych archiwach.

²¹ LVIA, f. 607, Op. 1.

²² LVIA, f. 610, Op. 1.

²³ LVIA, f. 1004, Op. 1.

²⁴ LVIA, f. 1178, Op. 1.

²⁵ LVIA, f. 572, Op. 1.

²⁶ LVIA, f. 572, Op. 1., d. 1233, l. 20-21.

²⁷ LVIA, f. 596, Op. 1, d. 40, 49, 201, 234.

Pierwotnie Komisja składała się z przewodniczącego i dwóch członków – pracowników naukowych oraz pracowników kancelarii i kopistów których zatrudniano osobno. W okresie późniejszym liczba członków Komisji wzrosła do trzech. Pierwszym przewodniczącym Komisji był doktor prawa Paweł Kukolnik, który po wydaniu pierwszego tomu *Актов Виленской Археографической Комиссии* odszedł na emeryturę. W 1869 roku przewodniczącym Komisji został Jakub Holowacki, doktor filozofii²⁸, wybitny badacz, profesor wydziału języka i literatury ruskiej Uniwersytetu Lwowskiego. Asystowało mu trzech członków Komisji: Iwan Nikotin, kandydat prawa, Nikita Gorbaczewskij, pochodzący z rodziny duchownego prawosławnego pierwszy archiwariusz Wileńskiego Centralnego Archiwum Akt Dawnych, kandydat nauk filozoficzno-teologicznych, oraz ks. Antoni Pszczołko, kandydat teologii, duchowny prawosławnego soboru katedralnego w Wilnie²⁹. W 1870 roku Nikotina zastąpił Semion Szołkowicz, absolwent Uniwersytetu Kijowskiego, kandydat nauk historyczno-filozoficznych, który zajmował stanowisko nauczyciela Wileńskiej Szkoły Realnej. W tym samym roku Antoni Pszczołko został zastąpiony przez Iwana Sprogisa, który choć nie posiadał stopnia naukowego, był jednak doświadczonym archiwistą, zajmował się bibliografią i później, od 1879 roku, został mianowany na stanowisko archiwariusza Wileńskiego Centralnego Archiwum Akt Dawnych.

Działania Wileńskiej Komisji Archeograficznej były traktowane bardzo poważnie. Pracę mogli tam otrzymać tylko specjaliści z wyższym wykształceniem i tytułem naukowym lub dużym doświadczeniem praktycznym. Również wynagrodzenie było wysokie. Na początku istnienia Komisji przewodniczący otrzymywał 2000 rubli rocznie i 1000 jako premię. Wynagrodzenie członków Komisji wynosiło 900 rubli rocznie³⁰. Później ich pensja wzrosła do 1200 rubli rocznie³¹. Wynikało to z głównego zadania Komisji, która miała tworzyć podstawy historiografii Kraju Północno-Zachodniego podkreślając obecność na tych ziemiach ruskiej kultury i prawosławia. Dokumenty historyczne miały się też przyczynić do rozpowszechnienia pamięci historycznej w szerszych kręgach społeczeństwa, gdyż wydania Komisji trafiały do wszystkich placówek oświatowych (bibliotek i szkół państwowych oraz cerkiewnych, w tym wyższych) nie tylko w granicach samej diecezji, jak i poza jej granice.

W pracach Komisji Archeograficznej uczestniczyło również duchowieństwo oraz nauczyciele prawosławnych szkół duchownych. Od 1879 roku brał w nich udział Konstanty Snitko, magister teologii, nauczyciel prawa kanonicznego, historii oraz historii biblijnej litewskiego seminarium duchownego³². Pracownikiem

²⁸ LVIA, f. 596, op. 1, d. 49, L. 17.

²⁹ Ibidem, f. 596, op. 1, L. 14.

³⁰ LVIA, f. 596, op. 1, d. 49, L. 17.

³¹ Ibidem, f. 596, op. 1, d. 49, L. 89.

³² *Пятидесятилетний юбилей православной Литовской Духовной Семинарии 7 октября 1878 года,*

prawosławnego seminarium duchownego w Wilnie był również inny członek Komisji Archeograficznej, Flawian Dobriańskij, kandydat teologii z prawem ubiegania się o tytuł magistra, nauczyciel języka greckiego, który wszedł do zespołu w 1886 roku³³. Jeden z pierwszych pracowników Komisji Archeograficznej, Nikita Gorbaczewskij również był nauczycielem prawosławnego seminarium duchownego w Wilnie, wykładał historię Rosji, języki grecki i hebrajski, logikę oraz homiletikę³⁴.

W pierwszych latach swojego istnienia Komisja Archeograficzna publikowała akta sądów grodzkich, ziemskich i podkomorskich Brześcia, Grodna, Wilna oraz Trybunału Litewskiego z XVI-XVII wieków³⁵. W 1869 roku Komisja podjęła decyzję o umieszczaniu przed każdym publikowanym dokumentem w języku polskim lub łacińskim streszczenie tego dokumentu po rosyjsku³⁶. W tym samym roku zdecydowano się na tłumaczenie na język rosyjski niektórych dokumentów oraz przygotowano do druku Ordynację dóbr królewskich³⁷ w języku rosyjskim. W ten sposób źródła historyczne dotyczące dziejów Litwy, Białorusi i Podlasia zostały udostępnione dla rosyjskojęzycznych odbiorców.

W 1888 roku Komisja przystąpiła do przygotowania publikacji z okazji jubileuszu 50-lecia zjednoczenia litewskich i białoruskich unitów z Kościołem prawosławnym. W tym samym roku zmarł wieloletni przewodniczący Komisji, Jakub Hołowacki. Jego miejsce zajął Julian Kraczkowskij, były dyrektor seminarium nauczycielskiego³⁸. Komisja powiększyła się o jednego członka – Benedykta Płoszczańskiego – byłego redaktora gazety Słowo³⁹. W nowym składzie Komisja przystąpiła do przygotowania jubileuszowego wydania, które miało nakreślić położenie unii w Kraju Zachodnim w latach 1772-1839. W 1889 roku został wydany XVI tom Akt Komisji, poświęcony 50-leciu zjednoczenia Kościoła unickiego z Cerkwią prawosławną na ziemiach Litwy, Białorusi i Podlasia. Dokumenty dzieliły się na pięć kategorii: rozporządzenia wobec unii rządu rosyjskiego; rozporządzenia i ustawy Stolicy Apostolskiej i Kongregacji Propagandy Wiary; okólniki i rozporządzenia instytucji Kościoła unickiego; projekty reform Kościoła unickiego; sprawozdania, podania, korespondencja prywatna hierarchii unickiej⁴⁰. Było to pierwsze wydanie źródłowe o tak szerokim zasięgu, dotyczące najnowszej historii unii i pierwsze wydanie, które udostępniła źródła historyczne w języku rosyjskim.

Вильна 1878, s. 171-184.

³³ LVIA, f. 596, op. 1, d. 201, L. 14.

³⁴ *Пятидесятилетний юбилей...*, s. 171-184.

³⁵ LVIA, f. 596, op. 1, d. 49.

³⁶ LVIA, f. 596, op. 1, d. 49, L. 14.

³⁷ *Ibidem*, f. 596, op. 1, d. 49, L. 15.

³⁸ *Ibidem*, f. 596, op. 1, d. 201, L. 17.

³⁹ *Ibidem*, f. 596, op. 1, d. 201, L. 17-19.

⁴⁰ *Ibidem*, f. 596, op. 1, d. 201, L. 19-20.

W 1890 roku został wydany XVII tom Akt Komisji. Wydanie to zwraca na siebie szczególną uwagę ponieważ zawarte w nim dokumenty Grodzieńskiego Sądu Ziemskiego z lat 1539-1541 i 1555-1556 byli najstarszymi dokumentami prawnymi Centralnego Wileńskiego Archiwum pisanymi cyrylicą w języku ruskim⁴¹. Zostały one opublikowane zgodnie z oryginalną ortografią, lecz nowoczesną punktuacją. Podobną wartość naukową posiadał również XXVI tom Akt, który zawierał dokumenty Upickiego Sądu Grodzkiego z lat 1585-1586 pisane cyrylicą w języku ruskim. Miasto Upita znajdowało się w powiecie Ponieweskim Guberni Kowieńskiej i w XVI wieku było w centrum Księstwa Żmudzkiego⁴². Akta Sądu upitckiego były doskonałym źródłem do historii prawnego piśmiennictwa ruskiego w kraju zdominowanym przez żywioł litewski.

XXXII tom Akt z 1907 roku również dotyczył Księstwa Żmudzkiego. Wtedy wydano Akta Wiłkomirskiego Sądu grodzkiego z 1596 roku (rok zawarcia unii kościelnej w Brześciu), które były pisane cyrylicą w języku tzw. zachodnio-ruskim lub starobiałoruskim, który wówczas był językiem urzędowym w Wielkim Księstwie Litewskim⁴³. Akta Grodzkiego Sądu Wiłkomirskiego były jednym z najstarszych zabytków prawnego pisma ruskiego znajdujących się w Centralnym Archiwum Wileńskim.

Wileńska Komisja Archeograficzna w swoich badaniach naukowych kilkakrotnie zwracała się ku historii Kościoła prawosławnego na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Wydany w 1892 roku XIX tom Akt dotyczył prawosławnej diecezji chełmskiej w latach 1428-1603⁴⁴. Wydanie to przywróciło pamięci imiona władców chełmskich XV wieku od Jerzego (1432-1468) do Dionizego Zbirujskiego, który zaakceptował postanowienia unii brzeskiej. XIX tom Akt zawierał 461 księgę akt chełmskiego sądu grodzkiego, ziemskiego i podkomorskiego oraz metrykę koronną Głównego Archiwum Warszawskiego. Zdecydowana większość dokumentów została sporządzona w języku łacińskim i wymagała tłumaczenia lub streszczenia w języku rosyjskim.

Wydany w 1896 roku XXIII tom Akt był swoistą kontynuacją XIX tomu i zawierał dokumenty chełmskiego sądu grodzkiego odnoszące się do diecezji chełmsko-belskiej w latach 1604-1692⁴⁵. W tym okresie diecezja kilkakrotnie zmieniała przynależność wyznaniową, w latach 1604-1649 była w posiadaniu unitów, w latach 1649-1652 prawosławnych, w latach 1652-1691 ponownie unitów. Wydanie tego tomu nie było przypadkowe, ponieważ w 1896 roku mijalo 300 lat od zawarcia unii kościelnej w Brześciu, a w Imperium Austriackim uroczyście obchodzono jubileusz podpisania brzeskich postanowień. Tom XIX Akt, poświęcony tematyce

⁴¹ LVIA, f. 596, op. 1, d. 234, L. 1-2.

⁴² LVIA, f. 596, op. 1, d. 234, L. 44-45.

⁴³ *Отчёт Виленской Комиссии для разбора и издания древних актов за 1907 год*, Вильна 1908, s. 6-10.

⁴⁴ LVIA, f. 596, op. 1, d. 234, L. 11-16.

⁴⁵ *Ibidem*, f. 596, op. 1, d. 234, L. 79.

unii na terenach bliskich granicom austriackim, był swoistą odpowiedzią Wileńskiej Komisji Archeograficznej na te obchody. Odpowiedź była wymowna, ponieważ publikowane dokumenty posiadały niekwestionowaną wartość historyczną i ukazywały prawdziwe oblicze unii, która była źródłem wielu konfliktów wyznaniowych i czynnikiem latynizacji kultury wschodniej.

Kolejny, XXXIII tom Akt (1908 r.), był poświęcony historii Kościoła prawosławnego na terenie diecezji litewskiej. W drugiej połowie XIX wieku prawosławna diecezja litewska wydawała dużo literatury poświęconej poszczególnym świątyniom parafialnym, monasterom lub sanktuarium Litwy, Białorusi i Podlasia. Były to rozprawy historyczno-statystyczne. Zbiór z 1908 roku zawierał informacje o 160 świątyniach i 18 monasterach prawosławnej diecezji litewskiej⁴⁶. Opublikowane dokumenty pochodziły z lat: 1443-1663. Były to gramoty funduszowe, przywileje królewskie, testamenty duchowe, akta wizytacji, inwentaryzacje, akta sądowe oraz szereg innych dokumentów itp. Zwraca uwagę fakt, że z 293 tekstów tylko 120 spisano w języku łacińskim. Większość dokumentów była w języku ruskim⁴⁷, jeden zaś, z 1653 roku, w języku białoruskim⁴⁸, który w XIX wieku był językiem zdecydowanej większości wiernych prawosławnej diecezji litewskiej. Ciekawe, że dokument ten był zapisany literami łacińskimi. Obok Podlasia XXXIII tom Akt zawierał źródła do dziejów Kościoła prawosławnego w województwie nowogródzkim, starostwie beresteckim oraz częściowo w województwach wileńskim, trockim i połockim.

Na początku XX wieku nastąpiły ostatnie zmiany kadrowe w Wileńskiej Komisji Archeograficznej. W 1901 roku zmarł Konstanty Snitko, jego miejsce zajął zasłużony nauczyciel II gimnazjum wileńskiego, Arsenij Gurkiewicz. W 1902 roku zmarł też Benedykt Płoszczański. W tym samym roku przeszedł na emeryturę z powodów zdrowotnych przewodniczący Komisji, Julian Kraczkowski⁴⁹. Zastąpił go Flawian Dobriański. Funkcję członka Komisji otrzymał Iwan Glebow, nauczyciel Wileńskiego Instytutu Nauczycielskiego. Byli to wybitni naukowcy. Julian Kraczkowski badał historię unii brzeskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Jego wstęp do XX tomu Akt Wileńskiej Komisji Archeograficznej, poświęconemu historii i topografii Wilna, został później opublikowany oddzielnie pod tytułem *Stare Wilno*. Benedykt Płoszczański badał przeważnie lubelskie i chełmskie archiwa sądowe. Wynikiem tych badań były trzy tomy Akt: XIX, XXIII i XXVII, poświęcone historii Kościoła prawosławnego na Chełmszczyźnie i Lubelszczyźnie, oraz samodzielna dwutomowa monografia *Прошлое Холмской Руси*, wydana w Wilnie w latach 1899 i 1901.

⁴⁶ *Отчёт Виленской Комиссии для разбора и издания древних актов за 1908 год*, Вильна 1909, s. 5-8.

⁴⁷ Wykorzystywano pismo zarówno cyrylickie jak i łacińskie.

⁴⁸ Dokument powstał w 1653 roku w miasteczku Maszukowicze powiatu Nowogródzkiego.

⁴⁹ LVIA, f. 596, op. 1, d. 234, L. 64-65.

Wileńska Komisja Archeograficzna kontynuowała swoją działalność do pierwszej wojny światowej. Ostatni, XXXIX tom Akt, został wydany w 1915 roku⁵⁰ i zawierał dokumenty mohylewskiego magistratu z lat 1578-1580. Wszystkie dokumenty były spisane cyrylicą w języku starobiałoruskim⁵¹.

Komisja Archeograficzna współpracowała z wybranym księgarniami w Wilnie, gdzie można było nabyć wydania Komisji. Były to dwie księgarnie oficjalnych komisjonerów Wileńskiego Okręgu Szkolnego: Georgija Fennera i Alberta Syrkina. Syркин był ponadto właścicielem drukarni w Wilnie, która wydawała czasopismo urzędowe *Циркуляр по Виленскому Учебному Округу*⁵². Komisja współpracowała również z Księgarnią Sieńkowskiego w Wilnie. Akta sprowadzały też księgarnie poza granicami diecezji litewskiej. Komisja współpracowała z komisjone-rem Imperatorskiej Akademii Nauk Aleksandrem Bazunowym, który był właścicielem księgarni w Petersburgu⁵³.

Wileńska Komisja Archeograficzna utrzymywała kontakty ze stowarzyszeniami i organizacjami naukowymi. Sprowadzały się one przeważnie do wymiany publikacji. Partnerami Komisji byli: Императорское Русское Географическое Общество (Cesarskie Stowarzyszenie Geograficzne), Императорское Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии (Cesarskie Stowarzyszenie miłośników nauk realnych, antropologii i etnografii), Санкт-Петербургская Археографическая Комиссия (Komisja Archeograficzna w Petersburgu), Киевская Археографическая Комиссия (Kijowska Komisja Archeograficzna), Московский Архив Министерства Юстиции (Moskiewskie Archiwum Ministerstwa Sprawiedliwości).

Znaczenie Wileńskiej Komisji Archeograficznej trudno przecenić. Wydawane przez Komisję akta tworzyły podwaliny historiografii białoruskiej, badań nad dziejami Kościoła prawosławnego w Wielkim Księstwie Litewskim i w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Dały one też podstawy do analizy języka starobiałoruskiego lub tzw. zachodnio-ruskiego oraz do studiów etnograficznych. Materiały te nie straciły swojej aktualności po dzień dzisiejszy i wywarły duży wpływ na świadomość historyczną społeczności prawosławnej diecezji litewskiej.

W bibliotece im. Wróblewskich znajduje się też oficjalny periodyk Prawosławnej Diecezji Litewskiej: *Wiadomości Diecezji Litewskiej* (Литовские Епархиальные Ведомости).

Pierwszy numer diecezjalnego czasopisma pojawił się 15 stycznia 1863 roku⁵⁴. Pierwotnie czasopismo było wydawane dwa razy w miesiącu, a od 1873 roku co

⁵⁰ *Акты издаваемые Виленскою Комиссиею для разбора древних актов*, tom 39, Вильна 1915.

⁵¹ Wyjątek stanowiły dwa dokumenty sporządzone w języku polskim.

⁵² LVIA, f. 600, op. 1, d. 27, L. 1-3.

⁵³ LVIA, f. 596, op. 1, d. 40, L. 29.

⁵⁴ А. Романчук (прот.), *Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский, жизнь и служение*, Минск 2012, s. 135-136.

tydzień. Przygotowania do publikacji periodyku trwały dwa lata. Metropolita Siemaszko osobiście zatrudniał duchownych do pracy w redakcji, część swoich dochodów przeznaczył na jej potrzeby. Pracowali tam wybitni badacze dziejów prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim. Cele czasopisma zostały określone w pierwszym numerze, brzmiały następująco: udostępnianie informacji o nowych rozporządzeniach władz cerkiewnych, by usprawnić zarządzanie diecezją; odrodzenie pamięci historycznej; pogłębienie wiedzy na temat własnej tradycji; ugruntowanie świadomości religijnej, narodowej, historycznej, kulturalnej; wymiana myśli na temat powołania kapłanów; dyskusja na temat aktualnych problemów duchowych oraz wyzwań społecznych⁵⁵. Wiadomości diecezji litewskiej publikowały artykuły wybitnych historyków, badaczy, etnografów, teologów i filozofów: Michała Kojalowicza, Nikołaja Eleońskiego, Aleksandra Katańskiego, Pamfila Jurkiewicza, Aleksandra Gołubiewa. Niektóre artykuły dały początek wybitnym samodzielnym monografiom historycznym takim jak Виленский Свято-Троицкий Монастырь (Wileński monaster Św. Trójcy) Szczerbickiego lub Жизнь Иосифа Семашки и воссоединение униатов с Православной Церковью в 1839 году (Życie Józefa Siemaszko i zjednoczenie unitów z Kościołem prawosławnym w 1839 roku), Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве (Zarys historyczny prawosławia, katolicyzmu i unii w Białorusi i Litwie) Grigorija Kuprijanowicza. Nie można pominąć innych wybitnych badaczy dziejów Białorusi, którzy umieszczali swoje artykuły w Wiadomościach diecezji litewskiej: Iłlariona Czystowicza, Iwana Małyszewskiego, Juliana Kraczkowskiego, Pompeja Batiuszkowa. Dzięki temu czasopismo przyczyniło się do rozpowszechnienia wiedzy historycznej o tzw. Kraju Zachodnim w społeczeństwie.

Wiadomości diecezji litewskiej były najbardziej wpływowym rosyjskojęzycznym periodykiem diecezji. Świadczy o tym nakład czasopisma, który w drugiej połowie XIX wieku wynosił 700 egzemplarzy i porównywalny był z trzema tylko czołowymi czasopismami Wilna: Wiestnikiem Wileńskim (Виленский Вестник), Wileńskimi Gubernialnymi Wiadomościami (Виленские Губернские Ведомости), nakład których wynosił 650 egzemplarzy, i Cyrkularzem Wileńskiego Okręgu Szkolnego (Циркуляр по Виленскому Учебному Округу), nakład którego wynosił 660 egzemplarzy⁵⁶. Wiadomości diecezji litewskiej trafiały do bibliotek parafialnych, szkół cerkiewno-parafialnych i nauczycielskich, szkół duchownych diecezji litewskiej, w znacznym stopniu określając tożsamość kulturalną i narodową ludności.

⁵⁵ От Редакции, „Литовские Епархиальные Ведомости”, № 1, 1863, s. 1-2.

⁵⁶ LVIA, f. 600, op. 1, d. 27, L. 1-2.

Bibliografia

Źródła

Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas (Dalej LVIA) (Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne) w Wilnie. F. 605, Op. 1, 2, 3.

LVIA, F. 634, Op. 1, 3.

LVIA, F. 607, Op. 1.

LVIA, F. 610, Op. 1.

LVIA, F. 1004, Op. 1.

LVIA, F. 1178, Op. 1.

LVIA, F. 572, Op. 1; Op. 1, d. 1233.

LVIA, F. 596, Op. 1, d. 40, 49, 201, 234.

Źródła wydane

Otčet Vilenskoj Komissii dlâ razbora i izdaniâ drevnih aktov za 1907 god, Vil'na 1908.

Otčet Vilenskoj Komissii dlâ razbora i izdaniâ drevnih aktov za 1908 god, Vil'na 1909.

Akty izdavaemye Vilenskoû Komissieû dlâ razbora drevnih aktov, t. 39, Vil'na 1915.

Litovskie Eparhial'nye Vedomosti, № 1, Vil'na 1863.

Opracowania

Pâtidesâtiletnij ûbiley pravoslavnoj Litovskoj Duhovnoj Seminarii 7 oktâbrâ 1878 goda, Vil'na 1878.

Romančuk A. (prot.), *Iosif (Semaško), mitropolit Litovskij i Vilenskij, žizn' i služenie*, Minsk 2012.

Фот. И. Герасимов, 1971.



Prawosławne muzea rosyjskie na ziemiach byłej Rzeczypospolitej (do końca I Wojny Światowej)

Dariusz Dąbrowski

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Pierwszy raz z problematyką rosyjskich muzeów działających na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej zetknąłem uczestnicząc w kierowanych przez Andrzeja Buko projektach dotyczących badań nad zespołem wieżowym w Stołpiu¹, chełmskim soborem Bogurodzickim² i wreszcie pozostałościami rezydencji Daniela Romanowicza na Wysokiej Górze w Chełmie³. Z natury rzeczy pojawiła się wówczas konieczność przestudiowania prowadzonych przy tych obiektach w latach 1909–1912 wykopalisk Piotra Pokryszkina⁴. To zaś pociągnęło za sobą zainteresowanie losami artefaktów przez niego odnalezionych. Tymczasem – według wszelkiego prawdopodobieństwa – w zdecydowanej większości, jeśli nie w całości, trafiły one do zbiorów istniejącego w Chełmie w latach 1882–1915 Cerkiewno-Archeologicznego Muzeum przy Prawosławnym Bractwie Bogurodzickim.

Nader ważnym czynnikiem dopingującym do kontynuacji studiów nad zagadnieniem cerkiewnego muzealnictwa rosyjskiego było zaproszenie mnie przez prof. Tomasza de Rosseta z WSP UMK do uczestnictwa w programie pt. „Muzeum w polskiej kulturze pamięci do 1918 r.: wczesne instytucje muzealne wobec muzeologii cyfrowej” realizowanym w latach 2016–2019⁵.

¹ *Zespół wieżowy w Stołpiu. Badania 2003–2005*, pod red. Andrzeja Buko, Warszawa 2009.

² *Od cerkwi katedralnej króla Daniela Romanowicza do bazyliki pw. Narodzenia NMP w Chełmie. Wyniki badań interdyscyplinarnych sezonu 2013–2014*, Chełm 2016

³ *Średniowieczny zespół rezydencjonalny na Górze Katedralnej w Chełmie*, pod red. Andrzeja Buko, Warszawa 2019.

⁴ Niezwykle ciekawy jest wątek prawdopodobnego przerwania tych prac ze względów polityczno-ideowych. Jak się wydaje, choć – oczywiście – sprawa nie jest potwierdzona *expressis verbis*, o zamknięciu wykopalisk, które przyniosły zbyt wiele znalezisk określonych przez znakomitego i solidnego badacza, jakim był Pokryszkin jako „romańskie” (co do uwag na ten temat zob. D. Dąbrowski, *Badania archeologiczne Piotra Pokryszkina na Wysokiej Górze w Chełmie z lat 1910–1912 czyli o wpływie polityki i ideologii na naukę*, „Archeolohični zošyty z Peresopnyci”, z. 6, 2018, s. 98–113.

⁵ W ramach tego projektu miałem między innymi okazję napisać rozdział: *Pamięć wyparta. O rosyjskich muzeach na ziemiach Rzeczypospolitej*, opublikowany w: *Studia o muzealnej pamięci na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej do roku 1918*, red. T. F. de Rosset, A. Tolysz, M. Wawrzak, Toruń 2020, s. 457–511.

Prowadzone z tej okazji studia wykazały istnienie niespodziewanie dużej w stosunku do pierwotnie zakładanej liczby muzeów „rosyjskich” działających na terenie byłej Rzeczypospolitej przed końcem 1918 roku. Okazało się, że było ich z grubsza ok. 150, w większości dziś całkiem zapomnianych lub znanych jedynie powierzchownie, w sposób ograniczony. Istotną grupę pośród nich, choć nie najliczniejszą, stanowiły muzea powołane do życia i funkcjonujące przy różnych prawosławnych instytucjach religijnych. Tę właśnie kategorię placówek określam mianem „muzeów cerkiewnych”.

Łącznie znalazłem ich trzynaście⁶. W tym na terenie dawnej Rzeczypospolitej działało 7 muzeów bractw prawosławnych, na łączną liczbę 35 istniejących według stanu z 1909 r. w Cesarstwie Rosyjskim⁷. Były to podając w kolejności powstawania placówki działające odpowiednio przy: 1) Bractwie Bogurodzickim w Chełmie, założone w 1882 r.⁸; 2) Święto-Włodzimierskim Bractwie we Włodzimierzu (Wołyńskim), założone w 1887 r., a istniejące do 1911 r., kiedy to zostało ostatecznie przekazane do Wołyńskiego Muzeum Eparchialnego w Żytomierzu⁹; 3) Bractwie Podniesienia Krzyża w Łucku, powstałe w 1890 r.¹⁰; 4) Bractwie św. Włodzimierza w Witebsku (1893 r.)¹¹; 5) Bractwie Bogojawleńskim w Mohylewie (1897 r.)¹²; 6) Bractwie św. Ducha w Wilnie (założone w 1908, faktycznie otwarte w 1910 r.)¹³; 7) Bractwie im. ks. Ostrogskich w Ostrogu (założone w 1910, otwarte 1916 r.), a po I wojnie, jako jedyne z omawianej kategorii, przejęte przez muzealników polskich¹⁴.

⁶ Ogólnie na temat takich placówek zob. L.S. Alekseewa, A.V. Gorbatov, *Cerkovnyj muzej w dorewoliucyjnyj period: etapy i faktory stanovlenija*, „Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta” 2018, nr 2, s. 5–10.

⁷ K. Z., *Ob ochranie veščestvennyh i pismennyh pamjatnikov stariny, nachodjaščichsja v duchovnom viedomstwie*, „Cerkovnyja Vedomosti”, R. XXII, 1909, nr 11 (14 III), s. 528–529; V.I. Kosyeh, *Cerkovno-archeologičeskie obščestva russkoj pravoslawnoj cerkvi (konec XIX načalo XX vv.)*, „Učenyje zapiski Zabajkalskogo gosudarstvennogo universiteta”. Ser.: Filologija, istorija, vostokovedenie, 2009, nr 3, s. 122.

⁸ Zob. w sprawie tego muzeum D. Dąbrowski, *Muzea w służbie caratu na przykładzie Cerkiewno-Archeologicznego muzeum przy Chełmskim Bractwie Bogurodzickim* (<http://muzeumpamieci.umk.pl/?p=628>).

⁹ Idem, *Muzea prawosławne na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej, cz. 1: Chełm, Włodzimierz (Wołyński) i Łuck* (<http://muzeumpamieci.umk.pl/?p=4750>). Zob. też S. Havryljuk, *Istoryčnye pam’jatkoznavstvo Volyni, Cholmščyny i Pidlaššja (XIX – počatok XX st.)*, *Luc’k* 2008, s. 212, 224–227.

¹⁰ D. Dąbrowski, *Muzea prawosławne na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej, cz. 1; S. Hawryljuk, Istoryčnye pam’jatkoznavstvo*, s. 212, 225, 228, 232.

¹¹ *Istoriko-archeologičeskie muzei S.-Z. Kraja*, [w:] *Zapiski Sievero-Zapadnago Otdiela Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva*, ks. 1, Vil’na 1910, s. 222–224; B. Brežgo, *Muzea witebskie*, s. 236–237. Zob. też A. Gużałoŭski, *Naradženne belaruskaga muzeja*, Minsk 2001, s. 91–92, przyp. 288–290; I.I. Bambeka, *Farmiravanne setki muzejnych ustanov Vicebska ū XIX – pačatku XX st.*, [w:] *90 god Vicebskamu Ablasnomu Krajaznaučamu Muzeju. Materialy navukovoj konferencyi Vicebsk, 30-31 kastryčnika 2008 g.*, Minsk 2009, s. 171–173.

¹² *Istoriko-archeologičeskie muzei S.-Z. Kraja*, s. 224–229. Zob. też A. Gużałoŭski, *Naradženne belaruskaga muzeja*, s. 92–93, przyp. 291–294.

¹³ *Istoriko-archeologičeskie muzei S.-Z. Kraja*, s. 235–236. Zob. też A. Gużałoŭski, *Naradženne belaruskaga muzeja*, s. 95–96, przyp. 304–306.

¹⁴ Zob. np. S. Havryljuk, *Istoryčnye pam’jatkoznavstvo*, s. 224, 229–230, 240, 248; P. Kondraciuk, *Muzea wołyńskie wczoraj i dziś*, „Niepodległość i Pamięć” 2008, 15/1 (27), s. 389–390; M. Man’ko, *Etapy stanovlen-*

Do wymienionych należy jeszcze doliczyć kolejnych 6 placówek działających przy innych instytucjach cerkiewnych, a mianowicie: 1) wspomniane już Wołyńskie Muzeum Eparchialne powstałe w 1893 r. z inicjatywy arcybiskupa wołyńskiego Modesta, postaci kluczowej dla rozwoju tego typu placówek¹⁵; 2) muzeum cerkiewnego komitetu historyczno-statystycznego w Kamieńcu Podolskim, powołane do życia w 1890 r., a w 1903 r. przekształcone w muzeum powstałego właśnie Podolskiego Cerkiewnego Towarzystwa Historyczno-Archeologicznego¹⁶; 3) muzeum przy Komitecie cerkiewno-archeologicznym w Grodnie (1905 r.)¹⁷; 4) muzeum przy Komitecie cerkiewno-archeologicznym w Mińsku (1908 r.)¹⁸; 5) muzeum starożytności przy seminarium duchownym w Mścisławiu (1915 r.)¹⁹. Wreszcie Muzeum w monastyrze-mauzoleum „Kozackie Mogiły” w Beresteczku, czy ściślej mówiąc, na uroczysku Żurawliha pod Beresteczkiem, którego początki przypadają na 1910 r.²⁰

Problem funkcjonowania na obszarze dawnej Rzeczypospolitej muzeów cerkiewnych wymaga gruntownych, wieloaspektowych badań. Nie będzie to – jak wskazują choćby moje dotychczasowe doświadczenia – zadanie łatwe, z kilku

nja muzejnoi spravy v Ostrozi, [w:] *Istorija muzejnictva, pam'jatkoohoronnoi spravy, kraeznavstva i turizmu v Ostrozi ta na Volyni. Naukovyj zbirnyk*, t. 2, Ostrog 2009, s. 3–6; L. Żukovs'ka, *Pam'jatkoohoronna ta kraeznavča dijāl'nist' Bractva imeni knjaziv Ostroz'kych*, [w:] *Ibidem*, t. 2, Ostrog 2009, s. 7–17; O. Kušpetjuk, *Dijał'nist muzeju Bractva imeni knjaziv Ostroz'kych (za materialami archivu Bratstva z fondiv Volyns'koho kraeznavčoho muzeju)*, [w:] *Ostroz'kij kraeznavčyj zbirnyk. Zbirnyk naukovych prac'*, t. 7, Ostrog 2014, s. 283–287.

¹⁵ N.V. Lančuk, *130 rokov Žytomyr'skomu Oblasnomu Kraeznavčomu Muzeju (1865 – 1995)*, [w:] *Materialy ta tezy naukovoї konferencii do 130-riččja Žytomyr'skoho Kraeznavčoho Muzeju (11 – 13 žovtnja 1995 r.)*, Žytomyr 1995, s. 10–12; M.J. Kostrycja, *Tovarystvo Doslidnykiv Volyni: istorija, dijāl'nist', postati*, Žytomyr 2001, s. 44–47; L.O. Dachnenko, *Z istorii formuvannja kolekції Volyns'koho Eparchial'noho Davn'oschovyščja*, [w:] *Muzei Ukraїny XIX – počatku XX stolit'.* *Zbirnyk naukovych prac'*, Kyiv 2005, s. 84–99; S. Havryljuk, *Istorične pam'jatkoznavstvo*, s. 212, 222–223, 229–230, 232.

¹⁶ Pośród całkiem licznej literatury poświęconej temu muzeum zob. przykładowo: *Kam'janec-Podil's'kij derżavnyj istoričnyj muzej-zapovidnyk: perši 125 rokov*, Kam'janec-Podil's'kij 2015, s. 3–17; V.S. Prokopčuk, I.O. Staren'kyj, *Pam'jatkoohoronna dijāl'nist' podil's'koho pravoslavnoho duchovenstva v XIX – na počatku XX st.*, Kam'janec-Podil's'kij 2016, s. 102–118. Rozwój zbiorów i działalność placówki pozwalają dokładnie prześledzić wydawane między innymi na jej potrzeby sprawozdania i katalogi.

¹⁷ *Istoriko-archeologičeskie muzei S.-Z. Kraja*, s. 229–231. Zob. też A. Gużałoński, *Naradżenne belaruskaga muzeja*, s. 93–94 (przyp. 295–296).

¹⁸ *Istoriko-archeologičeskie muzei S.-Z. Kraja*, s. 231–235; A. Gużałoński, *Naradżenne belaruskaga muzeja*, s. 94–95 i przyp. 297–303.

¹⁹ Podstawowe informacje na temat tego muzeum zawarte są w broszurze: *Polożenie o Mstislavskom Muzeje Drevnostej*, Mstislavl' 1915. Zob. też A. Gużałoński, *Naradżenne belaruskaga muzeja*, s. 66–67 (przyp. 202–203).

²⁰ Zob. np. S. Havryljuk, *Istorične pam'jatkoznavstvo*, s. 224, 229–230, 240, 248; P. Kondraciuk, *Muzea wołyńskie wczoraj i dziś, „Niepodległość i Pamięć”* 2008, 15/1 (27), s. 389–390; M. Mańko, *Etapy stanovlennja muzejnoi spravy v Ostrozi*, [w:] *Istorija muzejnictva, pam'jatkoohoronnoi spravy, kraeznavstva i turizmu v Ostrozi ta na Volyni. Naukovyj zbirnyk*, t. 2, Ostrog 2009, s. 3–6; L. Żukovs'ka, *Pam'jatkoohoronna ta kraeznavča dijāl'nist' Bractva imeni knjaziv Ostroz'kych*, [w:] *Ibidem*, t. 2, Ostrog 2009, s. 7–17; O. Kušpetjuk, *Dijał'nist muzeju Bractva imeni knjaziv Ostroz'kych (za materialami archivu Bratstva z fondiv Volyns'koho kraeznavčoho muzeju)*, [w:] *Ostroz'kij kraeznavčyj zbirnyk. Zbirnyk naukovych prac'*, t. 7, Ostrog 2014, s. 283–287.

względów. Po pierwsze, materiał jest bardzo obszerny i równocześnie mocno rozproszony. Zaznaczyć najpierw trzeba, że *de facto* nie przetrwała żadna z należących do analizowanej kategorii placówek. Przy czym skrajnie różnie potoczyły się ich losy, od całkowitego przepadku (brackie w Łucku, „Kozackie Mogiły”), poprzez częściowe zaginięcie i częściowe rozproszenie zbiorów (np. brackie w Chełmie) aż po wchłonięcie przez inne instytucje (np. brackie w Mińsku, Mohylewie i Ostrogu), co jednak wcale nie jest równoznaczne z przetrwaniem zbiorów i dokumentacji. Po drugie, bardzo różny jest stan zachowania źródeł, co niewątpliwie wpłynie negatywnie na możliwości porównawcze. Co więcej, materiał źródłowy jest wprost rozpaczliwie rozproszony. Kwerendy należałoby prowadzić w Rosji, na Ukrainie, Białorusi i Litwie, a także w Polsce, i to w wielu placówkach, nie zawsze oczywistych. Ze swojego doświadczenia mogę przytoczyć wymowne przykłady opisywanego stanu rzeczy. Otóż niezwykle ciekawe materiały dotyczące muzeum brackiego w Chełmie znalazłem w Oddziale Fotograficznym Instytutu Historii Kultury Materialnej w Petersburgu, natomiast ważne archiwalia związane z funkcjonowaniem muzeum brackiego w Ostrogu znajdują się w tamtejszym muzeum-rezerwacie historycznym²¹, ale też w Muzeum Wołyńskim w Łucku. Nie należy też zapominać o niezwykle zróżnicowanym charakterze źródeł, w skład których wchodzi przecież budynki muzealne, muzealia, archiwalia, czy cała paleta druków, począwszy od ulotnych (bilety, plakaty, foldery) skończywszy na informacjach prasowych. Już sama ostatnia z wymienionych kategorii poraża objętością. Przejrzane pod kątem poszukiwań odpowiednich danych winny być setki tytułów, często, lokalnych i nader słabo dostępnych. Owo rozproszenie materiałów powoduje zresztą bardzo wysoką czaso- i kosztochłonność postulowanych badań. Przecież zgodnie z obowiązującymi stawkami tydzień kwerendy w Rosji to koszt ok. 5 tys. złotych. A czas spędzony na poszukiwaniach należałoby liczyć w miesiącach. W tym miejscu warto przy okazji zauważyć, że bardzo rozproszone są również publikacje zawierające teksty poświęcone omawianej tematyce. Często są to wydawnictwa lokalne, dostępne wyłącznie w miejscu wydania, co więcej, nierzadko niedostępne w wersji elektronicznej.

Zwraca też uwagę wielostronność kierunków i celów badań, które należałoby uwzględnić realizując temat. Przecież nieodzowne byłoby zapoznanie się z często nie do końca opracowanymi dziejami poszczególnych placówek, ich zbiorów, sposobów pozyskiwania obiektów, ich opisu, zabezpieczania itd. Jakże ważny jest także aspekt ludzki tych badań, a więc wymagające daleko idących, a niekoniecznie mogących zakończyć się sukcesem studiów biograficznych, prześledzenie karier poszczególnych muzealników. Ich postawy, jak miałem okazję przekonać się pod-

²¹ Zachowała się tam grupa fotografii przedstawiających eksponowane w muzeum brackim obiekty znalezionych podczas wykopaliisk Piotra Pokryszkina. Przy okazji, uwidaczniają one fragmenty wnętrza placówki.

czas dotąd prowadzonych prac, wpływały silnie na kształtowanie się charakteru placówek, a także wytyczanie kierunków ich działalności. Tutaj ujawnia się między innymi nader interesujące, a bardzo dobrze potwierdzone zagadnienie roli polityczno-ideowej pełnionej przez wymienione placówki. Już wstępna analiza dotyczących tematu źródeł wykazała, że przynajmniej niektóre z nich traktowane były (i same w taki sposób pojmowały swą misję) jako centra walki z polskością i katolicyzmem (ale także czasami z narodowym ruchem ukraińskim)²². Jak się bowiem wydaje, na antypolskie i antykatolickie postawy obecnie w poszczególnych muzeach wpływały nie tylko pryncypia wewnętrznej polityki władz carskich, lecz również zapatrywania konkretnych zaangażowanych w działalność tychże placówek osób. Chyba nie jest dziełem przypadku, że wyraźnie antypolskie i antykatolickie deklaracje były prezentowane w statutach Cerkiewno-Acheologicznego Muzeum w Chełmie i Wołyńskiego Muzeum Eparchialnego, a więc placówek bezpośrednio związanych z działalnością arcybiskupa Modesta (Daniela Strielbickiego)²³. Oczywiście, takich przykładów było więcej. Z drugiej zaś strony, analogicznych postaw nie widać choćby w aktach prawnych i formach aktywności muzeum cerkiewnego istniejące w Kamieńcu Podolskim. Czyżby osoby, formułujące zasady jego działania nie poddawały się wpływowi idei wielkomocarstwowo-nacjonalistyczno-prawosławnych? Oto ciekawe pytanie, pokazujące przy okazji wagę studiów biograficznych.

Niniejszy tekst ma oczywiście wyłącznie charakter pewnych wstępnych, bardzo ogólnikowych z konieczności spostrzeżeń, co więcej, do dość ściśle nawiązujących do wcześniejszych opublikowanych ustaleń. Niemniej i tak, jak sądzę, jest świadectwem potwierdzającym wagę badań nad prezentowanymi zagadnieniami, do podjęcia których zresztą z pełnym przekonaniem zachęcam.

²² Zob. w tej sprawie D. Dąbrowski, *Pamięć wyparta*.

²³ W życiu świeckim Daniel Konstantynowicz Strelbicki (Даниил Константинович Стрельбицкий), ur. 17 (29) XII 1823 r., zm. 13 (26) IV 1902 r. Pochodzący z Podola z rodziny pieczętującej się herbem Sas prawosławny duchowny, pisarz, historyk i działacz kulturalny. W 1848 r. przyjął stan mniszy. W 1854 r. ukończył kijowską Akademię Duchowną, a następnie piastował różne wysokie stanowiska w Cerkwi Prawosławnej imperium rosyjskiego, w tym w latach 1878 - 1885 był biskupem lubelskim i wikariuszem eparchii chełmsko-warszawskiej, następnie zaś biskupem niżegorodskim i arzamaskim (1885-1889), od 1889 bp. wołyńskim i żytomierskim, by wreszcie w 1892 r. uzyskać tytuł abp. wołyńskiego, który piastował do śmierci w 1902 r. (Archimandrit Tichon (Zatekin), O. V. Degteva, *Sujatiteli zemli Niżegorodskoj*, Niżnij Novgorod 2003, Архимандрит Тихон (Затекин), О. В. Дегтева, s. 174-176. Zob. też: <http://nne.ru/sainters/episkop-modest-strelbitskij/>. Za dostarczenie odpowiednich fragmentów tej książki dziękuję prof. Andriejowi Kuzniecowskiemu z Niżniego Nowogrodu.



Utracone dziedzictwo kulturowe diecezji chełmskiej obu tradycji wschodnich w XIX i XX wieku. Próba podsumowania

Andrzej Gil

Instytut Nauk o Polityce i Administracji,
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ABSTRAKT

Utworzona w latach 30. XIII wieku z inicjatywy księcia Daniela Romanowicza eparchia chełmska w ciągu kolejnych prawie ośmiu wieków swego istnienia stała się polem wielu przemian i oddziaływań, zasadniczo zmieniających jej sytuację. Jednym z istotnych wyrazów tego trwania eparchii chełmskiej w nurcie przeobrażeń i dostosowań były zmiany jej granic zewnętrznych i struktury wewnętrznej, a także sporów o obediencję i przynależność kulturową. Wbrew utartym poglądom o trwałości granic jednostek administracyjnych wyższego rzędu Kościoła wschodniego w późnym średniowieczu i w okresie nowożytnym podlegały one przemianom, zwłaszcza w przypadku, gdy znajdowały się na krańcach swej macierzystej metropolii kijowskiej. Przykładem jest tu właśnie diecezja chełmska, której obszar nie był stabilny w żadnym okresie historycznym dłużej, niż jedno-dwa pokolenia. Ogromnych zmian doświadczała ona i na przełomie XVI i XVII wieku, w dobie konfliktu prawosławno-unickiego, kiedy to w ramach formalnie jednej eparchii (w sensie przestrzennym) tak naprawdę mieliśmy dwie odrębne struktury, podlegające ciągłej fluktuacji. Nie inaczej było i na przełomie XVII i XVIII wieku, kiedy to obszar podlegający unickiemu już władcy chełmskiemu z jednej strony wyraźnie się zmniejszył, a jego diecezja utraciła swe historyczne (w swej dawnej części południowo-wschodniej) tereny, z drugiej zaś pojawiły się nowe nabytki. Ostatecznie po 1720 r. diecezja chełmska ustabilizowała (w miarę) swe granice zewnętrzne, chociaż tylko na kolejne półwiecze. W dobie rozbiorów doszło do zasadniczej zmiany jej kształtu. Do innych eparchii odeszły tereny zabużańskie (obecne pogranicze białorusko-ukraińskie na Polesiu wołyńskim aż po Wietły oraz rejony Ukrainy między Lwowem, Bełzem i Stojanowem), natomiast przyłączono

do niej ziemie będące historyczną częścią diecezji włodzimiersko-brzeskiej (dziśiejsza północna Lubelszczyzna). Powoduje to pewne pomieszanie poznawcze, bowiem, rozpatrując problem utraty dziedzictwa kulturowego diecezji chełmskiej, musimy uwzględnić zarówno to, co bliższe nam w sensie czasowym, jak i to, co zostało niegdyś wytworzone jako jej spuścizna, a później znalazło się w granicach innych jednostek cerkiewnych i państw, w których ona funkcjonowała.

Poniżej wydzielone zostaną okresy, kiedy to diecezja chełmska obu wyznań (prawosławnego i katolickiego w obrządku wschodnim) doznała strat i uszczerbków w swym dziedzictwie religijno-kulturowym. Z racji na formę wyrazu, będzie to prezentacja o charakterze hasłowym, dającym asumpt do dalszych badań i uściśleń. Oczywiście przy tym jest, że dorobek materialny diecezji chełmskiej (jak świątynie i monastery ze swoim wyposażeniem) podlegał różnemu negatywnemu oddziaływaniu (naturalna destrukcja, wypadki losowe, kradzieże i wandalizm, straty wojenne), w wyniku którego dochodziło do jego zubożenia. Takie czynniki pozostawione zostaną niejako na boku, bowiem w tej narracji podjąć chcę tylko kwestie świadomego działania na rzecz utraty dóbr stanowiących dziedzictwo kulturowe diecezji chełmskiej obu tradycji wschodnich.

Za pierwsze takie działanie należy uznać politykę konfiskaty, m.in. metali szlachetnych i kolorowych oraz innych precjozów jubilerskich, znajdujących się w świątyniach różnych wspólnot religijnych, podjętą w czasie przynależności części terenów diecezji chełmskiej do monarchii habsburskiej w latach 1795-1809. Działanie to było wynikiem zaangażowania Austrii w wojny z rewolucyjną Francją a później z Napoleonem Bonaparte. Skutkiem takiej polityki było pozbawienie miejscowych cerkwi unickich poważnej części ich ruchomego wyposażenia, zwłaszcza srebrnych (niekiedy pozłacanych) i mosiężnych przedmiotów liturgicznych, wotów czy okładzin ikon (sukienek) oraz dzwonów. Innym aspektem przynależności części obszaru historycznej eparchii chełmskiej do Austrii była utrata archiwaliów (dla współczesnego badacza zwłaszcza wizytacji diecezjalnych, dekanalnych i monasterskich, czyli źródeł przekrojowych), które, z racji na biurokratyczny charakter państwa, przesyłane były do centrów administracyjnych (Wiedeń, Lwów czy z racji na inne czynniki, Przemyśl) i albo zostały utracone, albo pozostały tam do dzisiaj.

Ogromne straty w zakresie swego dziedzictwa (nie tylko materialnego, ale i duchowego, związanego ze zniszczoną i zaprzepaszczoną miejscową obrzędowością i tradycją katolicką obrządku wschodniego) poniosła diecezja chełmska w dobie między likwidacją Kościoła unickiego w Królestwie Polskim w 1875 r. a ostateczną ewakuacją Rosjan w 1915 r. Paradoksalnie, wstępem do tego negatywnego procesu utraty historycznej pamięci opartej o przypisane konkretnej wspólnocie artefakty, było działanie części elit rosyjskich na rzecz odzyskania i włączenia w nur ogólnorosyjskich dziejów „zagubionej” niegdyś odrośli, czyli tzw.

„Холмской Руси”. „Zjednoczenie” dokonane na gruncie religijnym przerodzić się miało w niedalekiej perspektywie w rzeczywiste włączenie ludności (do niedawna unickiej, a od 1875 r. formalnie prawosławnej) Królestwa Polskiego w zasadniczą masę wielkoruską, być może z zachowaniem jakichś lokalnych odrębności, jak małopruska czy kozacka, ale tylko o charakterze etnograficznym, a nie narodowym. W takiej atmosferze w 1882 r. w Chełmie z inicjatywy biskupa Modesta (Strielbickiego, wikariusza biskupa chełmsko-warszawskiego Leoncjusza z tytułem „lubelskiego”) utworzono Muzeum Cerkiewne przy miejscowym bractwie Przenajświętszej Bogurodzicy. Zasadniczym celem Muzeum było zachowanie i eksponowanie przykładów „русской старины”, świadczących o odwiecznej rosyjskości ziemi chełmskiej. Jednak wśród lokalnej elity intelektualnej, związanej z Cerkwią prawosławną, znajdowali się ludzie, którzy dostrzegali niszczenie przedmiotów, częstokroć o ogromnej wartości historycznej, związanych z okresem unickim w dziejach eparchii. Obrany od lat 40. XIX w. kurs na pozbywanie się wszelkich „naleciałości łacińskich i katolickich” oznaczał w praktyce usuwanie ze świątyń, kaplic, monasterów a także w wielu przypadkach i prywatnych domów wiernych ołtarzy (głównych i bocznych), ikon czy ksiąg liturgicznych, które identyfikowano jako unickie. Muzeum, mimo, że miało swoje założenia ideowe, w pewien sposób zapobiegało zjawisku całkowitej anihilacji chełmskiej kultury i tradycji katolickiej obrządku wschodniego. Jednakże to, co zdawało się być chociaż w niewielkim zakresie dobre dla zachowania jakiejś części spuścizny eparchii chełmskiej, obróciło się w niedalekiej przyszłości przeciwko niej.

Szeroko eksploatowany w polityczno-społecznej i naukowo-popularyzacyjnej przestrzeni Rosji wątek „Chełmskiej Rusi” przyniósł swój owoc w postaci zainteresowania się różnych środowisk nie tylko historią i archeologią tego regionu, ale także i jego materialnym dziedzictwem. Do uniwersytetów, instytucji naukowych i paranaukowych, muzeów czy prywatnych kolekcji wyciekać zaczęły zabytki z wykopalisk, przypadkowych znalezisk czy też specjalnie podjętych w tym zakresie poszukiwań. Dopełnieniem strat, jakie poniosła eparchia chełmska w tej dobie, było zakończenie działalności Muzeum brackiego w trakcie ewakuacji administracji rosyjskiej z ówczesnej „холмской губернии” Cesarstwa. Wtedy, m.in., po raz pierwszy od dwóch i pół stuleci wywieziona została poza swą diecezję ikona Matki Boskiej Chełmskiej...

Okres końca I wojny światowej i początków niepodległości Polski był w tej dziedzinie nie lepszy, niż poprzedni. Bezhołowie, charakterystyczne dla austriackiej i niemieckiej okupacji terenów nadbużańskich, wpłynęło na stan zachowania dziedzictwa eparchii chełmskiej. Wśród zniszczonych, rozgrabionych bądź adaptowanych do nowych form sprawowania liturgii elementów wyposażenia cerkwi prawosławnych (w wielu przypadkach niegdyś unickich) znajdowały się zabytki wysokiej klasy, od wieków związane z tym terenem, które, z różnych zresztą przy-

czyn, zostały zachowane przez zaborcę. Przykładem takiej straty był pochodzący z połowy XVII w. ikonostas w dawnej zamojskiej cerkwi św. Mikołaja, jeden z najlepiej niegdyś zachowanych przykładów sztuki cerkiewnej Rzeczypospolitej, porąbany i spalony w 1918 r. Rozproszeniu uległa wówczas i biblioteka bracka, zawierająca unikalne zbiory rękopisów i druków. Należy przy tym jednak zaznaczyć, że w Chełmie zachowała się pewna część dawnych zbiorów brackich, która stała się bazą dla utworzonej przez dyrektora miejscowego Gimnazjum im. Stefana Czarnieckiego Wiktora Ambroziewicza placówki muzealnej.

Destrukcyjna spuścizna obu tradycji wschodnich obszarów tworzących niegdyś diecezję chełmską w jej XIX-wiecznym kształcie trwała przez cały okres międzywojenny, jednak swój najbardziej tragiczny wyraz przybrała w postaci akcji wyburzania cerkwi w 1938 r., kiedy to, wraz z niszczoneymi świątyniami i domami modlitwy, zagładzie uległa pewna, niestety, niezinventaryzowana wówczas, jej część. Resztki, uratowane przez ludzi dobrej woli (tu nasza wdzięczna pamięć powinna zachować osobę ks. Michała Niechaja, niezmiernie aktywnego na tym polu), przetrwały porozrzucane, częstokroć bez świadomości ich pochodzenia, w muzealnych kolekcjach i w zbiorach prywatnych.

W latach 1944-1945 miały miejsce dwa ważne, a powiązane ze sobą, wydarzenia, skutkujące kolejnymi znaczącymi ubytkami w zakresie spuścizny kulturowej diecezji chełmskiej. W ich wyniku dokonano przemieszczenia dużej liczby archiwaliów, rękopisów, druków oraz przedmiotów kultu i wyposażenia religijnego stanowiących dziedzictwo kulturowe miejscowych Kościołów wschodnich. W obliczu klęski hitlerowskich Niemiec miejscowy biskup prawosławny Ilarion (Ohijenko) w lipcu 1944 r. podjął decyzję o swej ewakuacji wraz z administracją okupacyjną, wywołując kilka wagonów różnego rodzaju materiałów stanowiących po części spuściznę historyczną diecezji obu obrządków, początkowo przechowywanych na terenie III Rzeszy, później w Szwajcarii, a ostatecznie, od 1947 r. w Kanadzie (Winnipeg). Z kolei w grudniu 1945 r., na mocy umowy między Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego a rządem Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej wyjechał na wschód (do Łucka) jeden z chełmskich księży prawosławnych, były wykładowca seminarium i członek konsystorza, Hawryło Korobczuk. Bez wiedzy i zgody odnośnych władz polskich oraz kościelnych wywiózł na Ukrainę ikonę Matki Boskiej Chełmskiej (przewieziono ją do Chełma w 1942 r.) oraz całą kolekcję dawnego muzeum przy Gimnazjum im. Czarnieckiego (unikalny zbiór ikon i rzeźb). Jak się okazało w 2000 r., ikona, przechowywana w trudnych warunkach i znacząco przemalowana, została przekazana do Muzeum Wołyńskiej Ikony w Łucku przez córkę ks. Korobczuka Nadzieję i została włączona do tamtejszych zbiorów. Z kolei kolekcja dawnego muzeum gimnazjalnego przekazana została do Muzeum Ławry Kijowsko-Pieczarskiej w Kijowie, gdzie znajduje się do dzisiaj.

Koniec wojny i przedstawione powyżej wydarzenia nie oznaczały zakończenia dramatycznych losów dziedzictwa kulturowego i religijnego diecezji chełmskich obu tradycji wschodnich. Wysiedlenia i przesiedlenia ludności prawosławnej oraz unickiej do prowadziły do analogicznej, jak po 1915 r., sytuacji braku wspólnoty czującej się odpowiedzialną za użytkowane świątynie i inne miejsca kultu. Przede wszystkim jednak polityka władz, zarówno centralnych, jak i, a może przede wszystkim, lokalnych, doprowadziła do świadomego niszczenia obiektów cerkiewnych i ich wyposażenia. Między 1945 a 1989 r. znikło z krajobrazu Lubelszczyzny szereg cerkwi, niekiedy zabytkowych wraz z ich wyposażeniem. Brak było jakiegos ośrodka (na wzór Składnicy Ikon w Łańcucie w woj. rzeszowskim), gdzie umieszczano by uratowane ikony, szaty liturgiczne i inne elementy wystroju i wyposażenia świątyń. Ocalałe na miejscu zabytki bądź niszczały, bądź były rozkradane i wywożone poza Polskę lub sprzedawane nielegalnie do prywatnych kolekcji. W latach 80. XX wieku, mimo szeregu inicjatyw społecznych, dążących do zachowania spuścizny dawnych eparchii chełmskich, wydawało się, że jest ona w swym zasadniczym kształcie utracona bezpowrotnie.

Przemiany, jakie ogarnęły Polskę po 1989 r., zatrzymały w zasadzie ten proces destrukcji. Zmieniła się w tej mierze całkowicie polityka państwa. Ponadto utworzenie prawosławnej diecezji chełmsko-lubelskiej a także odnowienie działalności Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej, dawało nadzieję na zintensyfikowanie ich aktywności na rzecz pełnego i świadomego zachowania tych resztek wielkiego niegdyś dorobku obu diecezji. Z perspektywy trzech dekad należy jednak stwierdzić, że pomimo uczynienia pewnych wysiłków w tym zakresie, daleko jeszcze nie tylko do konkretnych rezultatów, ale nawet ugruntowania świadomości tego, czym było dziedzictwo kulturowe i religijne eparchii chełmskich. Dość powiedzieć, że do dzisiaj nie ma katalogu artefaktów (prawda, że rozrzuconych po całej Europie i Ameryce Północnej) związanych z wszystkimi jednostkami administracji kościelnej obu wyznań, mających swe centra w Chełmie. Co więcej, brak jest nawet inwentaryzacji tego, co znajduje się w Polsce, a co może być powiązane z diecezjami chełmskimi. Stąd rodzi się postulat, by działania takie podjąć jak najszybciej, póki jest to jeszcze możliwe.



Straty w architekturze i wyposażeniu świątyń Kościoła wschodniego Rzeczypospolitej, ze szczególnym uwzględnieniem Lubelszczyzny – zarys problematyki

Paweł Sygowski
Uniwersytet Warszawski

ABSTRAKT

Współczesna Lubelszczyzna to teren złożony z różnych historycznych ziem przedrozbiorowej Rzeczypospolitej – Małopolski, województwa ruskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Z fragmentów tych ziem utworzono w 1845 r. – w czasie Królestwa Polskiego w zaborze rosyjskim – gubernię lubelską. Co prawda w 1866 r. podzielono ją na gubernię siedlecką i gubernię lubelską, ale po odzyskaniu niepodległości przez Polskę utworzono w 1919 r. województwo lubelskie, nawiązujące kształtem do guberni lubelskiej z lat 1845-1866. Zmiany granic województwa lubelskiego w stosunku do granic gubernialnych i wojewódzkich w okresie międzywojennym, po II wojnie światowej i w 1999 r. powodują, że w poniższym tekście terytorium określane jako Lubelszczyzna obejmują wszystkie tereny, które kiedyś jej granice obejmowały. Na obszarze tym znajdowały się fragmenty różnych diecezji Kościoła wschodniego – chełmskiej, włodzimiersko-brzeskiej i przemyskiej. Większość przytoczonych niżej przykładów pochodzi z terenu Lubelszczyzny, której tradycja cerkiewna jest głównie tematem moich badań.

W badaniach nad sztuką kościoła wschodniego na terenie historycznej Rzeczypospolitej, w tym także na terenie współczesnej Lubelszczyzny, zwracają uwagę ponoszone w ciągu kolejnych stuleci straty w jej stanie posiadania. Cerkwie, na ogół drewniane, stosunkowo łatwo ulegały zniszczeniu, najczęściej razem z ich wyposażeniem. Rzadziej przyczyną zniszczenia mógł być katastrofalny stan budynku – ze względu na wiek, zaniedbanie, niezbyt dobrze wykonaną konstrukcję budynku. Na bardzo zły stan cerkwi wskazywał biskup chełmski Maksymilian Ryłło w wizytacji diecezji chełmskiej prowadzonej w latach 1759-1762 (m.in. cerkwie w: Tarnogórze, Krasnobrodzie, Suchowoli, Czortowicach, Sulimowie). Najczęstszą jednak przyczyną zniszczenia cerkwi były ich pożary. Pożary były wynikiem działań związanych

z najazdami i wojnami od czasów średniowiecza. Wschodnie obszary Korony najeżdżali Tatarzy, w XVI-XVII w. Kozacy, w XVII w. Szwedzi, Moskwa, Rakoczy i Turcy. Przez tereny Rzeczypospolitej w XVIII w. przetaczały się działania wojny północnej i powstania kościuszkowskiego, w XIX w. wojen napoleońskich i powstań narodowych, w XX w. obu wojen światowych i walka z UPA.

Cerkwie płonęły także w czasie pokoju. Niejako stałym elementem historycznego krajobrazu, aż do lat 50. XX w., były pożary jakiejś części zabudowy miast, miasteczek i wsi, w czasie których płonęły świątynie różnych wyznań, w tym też cerkwi. Częstą przyczyną pożarów, odnotowaną w zapisach archiwalnych XVIII w. było zaproszenie w cerkwi ognia – od niedogaszonych świec w drewnianych świecznikach wiszących, czy też stojących przed ikonostasem czy ikonami. We wspomnianej wizytacji biskup Ryłło nakazywał, aby „nie lepic” świeczek w cerkwi „po różnych miejscach” (Masłomęcz), bo grozi to jej pożarem. Dla tego też, z podobnych powodów, zabraniał przymocowywania papierowych obrazów do ikon i ścian. Zniszczenia cerkwi przez pożary biskup odnotował wówczas m.in. w Boratynie, Miączynie, Pawłowicach, Pulmie, Równem, Ślipczu. Nie wszystkie takie sytuacje były odnotowane w wizytacji, o pożarach dowiadujemy się także z innych źródeł (np. o pożarach cerkwi w Milejowie i Strzelcach). Z kolejnych wizytacji cerkwi wzniesionych na miejscu spalonych, wynika że w czasie pożaru wierni ratowali to, co dało się wynieść z wyposażenia – głównie księgi, naczynia liturgiczne i szaty, a czasem nawet ikony (m.in. w Milejowie).

Inną przyczyną pożaru cerkwi było uderzenie pioruna, co nie było tak rzadkie, gdyż świątynie wyróżniały się zazwyczaj wysokością w zabudowie wsi czy miasteczka. (m.in. w w/ w Strzelcach i Milejowie). Odnotowany był też w diecezji chełmskiej przypadek podpalenia cerkwi przez szaleńca, który w tym celu ukrył się po liturgii na chórze.

W górzystej części diecezji przemyskiej, w niektórych drewnianych cerkwiach dla zabezpieczenia od ognia wznoszono murowane prezbiteria. Takie prezbiteria, jak wykazały badania Zofii Szanter i Wasyla Słobodiana, miały cerkwie m.in. w Daliowej, Hyrowej, Zawadce Rymanowskiej, Króliku Wołoskim – w Beskidzie Niskim, czy w Jabłonkach – w Bieszczadach. Z tego też powodu w niektórych drewnianych cerkwiach w prezbiteriach układano kamienną posadzkę (m.in. w Bałuciance, Czeremsze, Puławach, Tarnawce). Na terenie górskim, jak wskazuje na to Ryszard Brykowski, niejednokrotnie w celu zabezpieczenia świątyń od pożaru wznoszono cerkwie poza zwartą zabudową wsi na wyniosłościach terenu (m.in. w Bartnem, Czarnej, Lutowiskach, Łosiach, Michniowcu, Miliku, Świątkowej Małej, Świątkowej Wielkiej, Wołowcu). Mimo to pożary cerkwi na tym terenie też się zdarzały (Szczerwne). Oczywiście, że w późniejszych czasach takie sytuacje nie były tu rzadkie (m.in. nawet w ostatnich dziesięcioleciach spłonęły cerkwie w Komańczy, Kulasznie, Lipiu, Nowej Wsi).

Zmiany w ikonowym wyposażeniu cerkwi mogły nastąpić poprzez nakazane usunięcie jakichś obrazów. Wspomniany biskup Ryłło nakazywał wyrzucanie z cerkwi niektórych przedstawień, tych które były niekanoniczne, np. ikony Św. Trójcy „z trzema Głowami”, także przedstawienie „obrzezanie Chrystusa Pana” (Terebin). We wsi Hrywa biskup nakazał cały ikonostas, „bardzo szpetnie malowany” i niekanoniczny, wynieść z cerkwi i spalić. Podobna sytuacja była też w Modryniu. Natomiast biskup sugerował żeby „Obraz S. Jozafata ... w każdej Cerkwi znajdował się”.

Straty wyposażenia cerkiewnego w XVII-XVIII w. były dosyć często konsekwencją jego kradzieży. Stałym elementem najazdów i działań wojennych były rabunki, głównie srebrnych sprzętów liturgicznych, wotów i sukienek dekorujących ikon, ale też obrazów czy szat. W kampanii moskiewskiej na początku XVII w. wojsko polskie pozyskiwało też łupy wojenne z cerkwi, w tym z moskiewskiego Kremla. W zbiorach Czartoryskich w Puławach znajdowała się pochodząca stamtąd płaszczonica, a w kościele farnym w Hrubieszowie ikona z komnaty Iwana Groźnego. W czasach Królestwa Polskiego w zaborze rosyjskim Rosjanie odzyskiwali te zdobycze. W kampanii wiedeńskiej króla Jana III Sobieskiego jej uczestnik Piaskowski, właściciel wsi Puhynki na Wołyniu, pojął do niewoli Turka, który wykupił się z tej niewoli ofiarując mu m.in. obraz, będący łupem wojennym. Obraz ten w Puhynkach zasłynął łaskami, wokół niego powstał monaster bazylikański, który po likwidacji unii (1839 r.) Rosjanie całkowicie rozebrali. Przypadki włamań do cerkwi miały też miejsce w kolejnych stuleciach i są niestety problemem do dziś. W 1820 r. na moście kobryńskim w Brześciu zatrzymano dwóch Żydów, przy których znaleziono naczynia liturgiczne, na których były inskrypcje wskazujące na to, że sprzęty te pochodziły z cerkwi greckiej w Lublinie, skąd zostały skradzione. W Bełżcu w 1835 r. włamano się do cerkwi w nocy, gdy osoby pełniące straż nocną zasnęły.

Powstała w 1596 r. Cerkiew unicka, zaczęła w XVIII w. umacniać się i szukać swojej tożsamości w kulturze religijnej Rzeczypospolitej. Dla potrzeb liturgii i świątyń zaczęto asymilować też elementy dominującej w Rzeczypospolitej religijnej tradycji łacińskiej. Proces ten postępował stopniowo, jego elementem był pojawienie się barokowych ołtarzy bocznych i ołtarza głównego, a szczególnie duży wpływ na zmiany w organizacji wnętrza cerkiewnego miało pojawienie się łacińskiego kultu Eucharystii – w puszcze, a następnie monstrancji – eksponowanej na ołtarzu głównym. Dla tego w 2 połowie XVIII w. ikonostas często zastępowano układem ołtarzy, takim jak w kościele – głównego i dwóch ołtarzy bocznych, choć bywał tylko jeden, ale też czasami było ich kilka (6 w Rzeczyco koło Kamieńca Litewskiego). Wizytujący niektóre dekanaty diecezji chełmskiej w latach 70. XVIII w. ks. Faustym Kaube woził ze sobą „modelasz”, wskazujący jak ma wyglądać taki układ ołtarzy we wnętrzu cerkwi. Konsekwencją wznoszenia ołtarzy w cerkwi

było przenoszenie części ikonostasu na ściany boczne świątyni, ale także często wynoszono je na strych czy też do dzwonnicy, gdzie często ulegały postępującemu procesowi zniszczenia. Bywało, że carskie wrota pełniły rolę skrzydeł obrazu w ołtarzu głównym (m.in. w Kostomłotach). W czasach Królestwa Polskiego, w ramach reformowania przez administrację carską Cerkwi unickiej zrobiono w 1840 r. rozpoznanie, w wyniku którego okazało się, że z 394 cerkwi parafialnych i filialnych oraz kaplic, ówczesnej diecezji chełmskiej (od Tomaszowa Lubelskiego po Augustów), tylko 29 miało pełne ikonostasy (zob. niżej).

W wyniku rozbiorów Rzeczypospolitej Austriacy zajęli najpierw jej południową część, z południowym fragmentem terenu Lubelszczyzny, a później (w 1795 r.) cały jej teren. W ramach „reform józefińskich” zreorganizowano sieć parafialną Cerkwi unickiej (od 1774 r. zaczęto ją nazywać Cerkwią greckokatolicką). Z kilku parafii tworzono jedną, z dwoma, trzema filiami i jednym proboszczem, co pozbawiło cerkwie filialne bieżącej opieki, wpływając na stan ich architektury i wyposażenia. Około 1784 r. władze zaborcze zarządziły na terenie Galicji pozyskiwanie złota i srebra ze świątyń wszelkich wyznań. Pozbawiono wtedy też cerkwie części naczyń liturgicznych, sukienek z ikon i wotów. W czasie powstania kościuszkowskiego zbierano wśród wiernych ofiary na rzecz powstania. Ofiarowywano jakieś pozostałe precjoza z kościołów, a przypuszczalnie także z cerkwi.

Zapewne w czasie wojen napoleońskich, rabowane były, jak można przypuszczać, też cerkwie, choć brak szczegółowych informacji na ten temat. W okresie Księstwa Warszawskiego odzyskano z zaboru austriackiego część terenu południowej Lubelszczyzny, w tym dekanat tomaszowski byłej diecezji chełmskiej. Wizytował go w 1811 r. ks. Panasiński, który niektóre przedstawienia w złym stanie lub „nieprzystojne”, kazał „gluzować” – w tym ikonę Św. Trójcy z „trzema twarzami” (Nedeżów).

W czasach Królestwa Polskiego, w zaborze rosyjskim, asymilowanie elementów tradycji łacińskiej do cerkwi unickich nabrało tempa. Do wnętrza cerkwi wprowadzano na szerszą skalę, oprócz wspomnianych ołtarzy typu łacińskiego, ambony, konfesjonały, belki tęczowe, ławki i organy, dzwonki ołtarzowe, zakrystyjne i sygnaturki. Wśród ikon pojawiły się tematy z ikonografii Kościoła zachodniego (m.in. Pieta, Pokłon pasterzy, święci tego kościoła – m.in.: św. Antoni Padewski, św. Jan Nepomucen, święci polscy: św. Kazimierz, św. Stanisław, obrazy słynące cudami, m.in.: Matka Boska Częstochowska, Matka Boska Śnieżna, Matka Boska Sokalska, Matka Boska Krasnobrodzka). Wiązało się z tym, jak można przypuszczać, przenoszenie części dotychczasowego wyposażenia na ściany cerkwi, bądź na strych czy do dzwonnicy lub jakiejś komórki.

W czasie powstania listopadowego część duchowieństwa unickiego poparła powstanie, i przekazywała, zgodnie z zapotrzebowaniem, dzwony do arsenału warszawskiego. Po upadku powstania władze zaborcze skwapliwie odnotowy-

wały, z których parafii przekazano dzwony. Konsekwencją powstania było to, że władze rosyjskie skierowały do Królestwa Polskiego dużą grupę urzędników i duże oddziały wojska. W Lublinie urzędnicy rosyjscy zaczęli uczyć się do cerkwi greckiej, ale nie spodobało się im jej wyposażenie, które systematycznie zaczęli zmieniać na rosyjskie. Przy okazji budowania dzwonnicy pozyskano z arsenału warszawskiego dzwon, przekazany na potrzebę powstania listopadowego z kościoła w Hrubieszowie.

Rosjanie po likwidacji w 1839 r. unii na terenie Rzeczypospolitej włączonej do Cesarstwa Rosyjskiego, zajęli się problemem unii na terenie Królestwa Polskiego. W 1840 r. przeprowadzono (wspomniane wyżej) rozpoznanie ilości ikonostasów w cerkwiach diecezji chełmskiej. W wyniku rozpoznania nakazano kolatorom wprowadzenie do cerkwi ikonostasów, ale napotkano opór większości z nich. Wprowadzony wówczas do cerkwi w Dypułtyczach ikonostas został w czasie powstania styczniowego w 1864 r. wyrzucony przez wiernych. Po upadku tego powstania nastąpiła programowa rusyfikacja Królestwa Polskiego. Szczególnie zajęto się Cerkwią unicką. Wprowadzono do cerkwi język rosyjski, zlikwidowano opiekę kolatorską właścicieli ziemskich, zastępując ją mecenatem państwowym. Pozwoliło to na wprowadzaniu zmian w architekturze i wyposażeniu cerkwi oraz wśród duchowieństwa. W konsekwencji doprowadziło to w 1875 r. do oficjalnej likwidacji tradycji unickiej na terenie Królestwa Polskiego, i zastąpienie jej prawosławiem rosyjskim. To z kolei pozwoliło na daleko idące zmiany w duchu prawosławia w architekturze świątyń i w ich wyposażeniu. Usuwane były m.in. ikony z przedstawieniami charakterystycznymi dla ikonografii zachodniej, w tym też ze świętymi zachodnimi, a także usuwane były rzeźby figuralne. Usuwane sprzęty i obrazy były niekiedy palone. Księgi liturgiczne odesłano do świętego Synodu do Petersburga. W 1882 r. utworzone zostało w Chełmie Muzeum Cerkiewno-Archologiczne. Jego założyciel, biskup Modest, zwrócił się do Petersburga, żeby, dla celów muzealnych, odesłano po jednym egzemplarzu różnych ksiąg liturgicznych używanych w czasie unii, ale nic nie nadeszło. Można przypuszczać, że już ich wówczas tam nie było. Do muzeum tego przekazywano głównie unickie sprzęty, obrazy i rzeźby, już wówczas w cerkwi prawosławnej nie potrzebne, ale nadesłano też kilkanaście eksponatów z czasów przedunijnego prawosławia. W czasie I wojny światowej Rosjanie wywieźli z muzeum tylko jedną walizkę najstarszych dokumentów, a muzeum było okradane głównie ze sprzętów liturgicznych i numizmatów. Zbiory sztuki cerkiewnej zostały skradzione pod koniec II wojny światowej.

Nowe cerkwie prawosławne w 4 ćwierci XIX w. i w początkowych latach XX w. wznoszono w rosyjskim stylu imperialnym. Stare unickie cerkwie przebudowywano także w takim też stylu. Wówczas też powstało zapotrzebowanie na nowe wyposażenie tych świątyń. Ikonostasy wykonywano i ikony malowano początkowo na terenie Królestwa Polskiego, ale z czasem zamawiano je w Kijowie,

Moskwie i Petersburgu. Z terenu Rosji nadsyłano głównie ikony nowe, ale również stare. Sprowadzaniem wyposażenia zajmowało się bogate ziemiaństwo rosyjskie i kupcy. Wyposażenie takie także fundowali i sprowadzali rosyjscy urzędnicy zatrudniani w Królestwie Polskim, jak i księża prawosławni (Jurów). Wśród sprowadzanych ikon były kopie ikon czczonych w Rosji, m.in.: Matka Boska Kazańska, ikon ze świętymi prawosławia rosyjskiego, m.in. ze św. Aleksandrem Newskim, św. Sergiuszem Radoneżskim i innymi.

W 1905 r. car Mikołaj II ogłosił edykt tolerancyjny. Według ustaleń Bronisława Seniuka około 250 tysięcy unitów z podziemnej cerkwi unickiej przeszło na rzymsko katolicyzm. Mogło z tym być związane ujawnienie jakiegoś ukrywanego po kasacie unii wyposażenia. Wymaga to dodatkowych badań.

W czasie I wojny światowej na wiosnę 1915 r. ruszyła ofensywa wojsk austriackich i niemieckich. Rosjanie wycofali administrację rosyjską, duchowieństwo prawosławne z parafianami. Parafianie „bieżeńcy” brali ze sobą jakiś elementy wyposażenia cerkiewnego – dokumenty, ikony, sprzęty liturgiczne, chorągwie. Niektóre elementy wyposażenia były zakopywane. Wiadomo o tym, gdyż w jednej z parafii dopiero niedawno zostały przypadkowo odkopane – niestety bardzo już zniszczone. Po ustaniu działań wojennych i w czasie rewolucji październikowej część parafian wróciła, zapewne też z częścią zabranego przez nich wyposażenia, ale jak można przypuszczać duża część tego wyposażenia przepadła. Duchowieństwo z parafii katedralnej w Chełmie wywoziło słynącą cudami ikonę Matki Boskiej Chełmskiej. Wycofujące się wojsko rosyjskie podpałało wsie i miasta na drodze odwrotu i podpalane były też cerkwie (m.in. Sławatyczach i Koroszczynie). Z badań Marzeny Gałęckiej wynika, że w tym czasie spalonych zostało 35 cerkwi (m.in. też w Maziłach, Masłomęczu, Nieleddwi, Orłowie, Pawłowie, Peresołowicach, Rudzie, Uścimowie, Wołoskowoli). Żołnierze przechodzących wojsk okradali cerkwie, m.in. żołnierze budujący linię kolejową w pobliżu cerkwi w Bełzcu okradli ją ze srebrnych sprzętów i dekoracji, a Typinie żołnierze zabrali z zakrystii 10 butelek wina.

Po przejściu ofensywy austriacko-niemieckiej na terenie Lubelszczyzny część opuszczonych cerkwi przejęli katolicy (w tym byli unicy), odebrane zostały też kościoły zmienione przez Rosjan na cerkwie. Marzena Gałęcka podaje, że z 400 istniejących na Lubelszczyźnie cerkwi do czasu I wojny światowej na kościoły przejęto 154 cerkwie, na cele kulturalne 7 cerkwi, 164 cerkwie zamknięto, 35 uległo zniszczeniu, a 40 świątyń pozostawiono Cerkwi prawosławnej dla kultu. Według innych ustaleń w dokumencie z 1929 r. odnotowano, że spośród 382 cerkwi na terenie ówczesnego województwa lubelskiego przejęto na kościoły 165 cerkwi, zamknięto 96 cerkwi, zniszczeniu w czasie I wojny uległo 49 cerkwi, na inne cele przejęto 5 świątyń, a do kultu prawosławnego pozostawiono 67 cerkwi. W cerkwiach przejętych na kościoły wyposażenie prawosławne, ale także pounickie,

było w większości niszczone. W cerkwi pobazylińskiej w Zamościu zniszczony został niezwykle interesujący ikonostas z 1643 r. W 1929 r. rozebrane zostały 23 cerkwie, ale na skutek protestów ludności działania te zostały zaprzestane.

Większość z zamkniętych cerkwi została rozebrana w czasie tzw. „akcji rozbiorkowej” w 1938 roku. Cerkwie były niszczone wraz z wyposażeniem, ale część wyposażenia potrzebna do sprawowania liturgii ocalała. Około 30-40 ikon z wyposażenia rozbieranych cerkwi w okolicach Hrubieszowa ocalił ks. Michał Niechaj. Stały się one częścią muzeum przy seminarium duchownym w Lublinie, a po II wojnie światowej trafiły do magazynów muzeum lubelskiego na zamku. Dopiero w ostatnich latach są one systematycznie odnawiane i udostępniane. W czasie rozbierania cerkwi w Strzelcach pani Maria Du Chateau ocaliła w ostatniej chwili ikonę Pokrowy i chramową ikonę św. Jerzego. W kilku miejscowościach w czasie tej akcji wierni ukrywali jakieś ikony. Udawało się też część wyposażenia z niektórych rozbieranych cerkwi przetransportować do cerkwi, w które pozostawiono wiernym prawosławnym do kultu. Także jakieś elementy wyposażenia cerkiewnego przekazywano też do kościołów (z Łazówka).

W czasie działań wojennych w 1939 r. spośród zachowanych cerkwi pozostawionych do kultu i tych przejętych na kościoły uległo zniszczeniu kilka świątyń (m.in. w Kamieniu). Podobnie było w czasie ataku Niemiec na Związek Radziecki w 1941 r. Więcej cerkwi zostało zniszczonych w czasie przejścia frontu w 1944 r. W końcowym okresie działań wojennych zostało okradzione muzeum w Chełmie z przejętych z Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego zbiorów sztuki. Po blisko czterdziestu latach okazało się, że duża część tych zbiorów znajduje się w muzeum w Ławrze Kijowo-Peczerskiej w Kijowie. W czasie II wojny światowej, przy aprobacie niemieckich okupantów część cerkwi przejętych na kościoły została zajęta przez prawosławnych, a ich nowe wyposażenie było niszczone.

Po przejściu frontu zniszczenia cerkwi były konsekwencją walk z UPA. Po wysiedleniu Ukraińców w czasie „Akcji Wisła” w 1947 r. pozostało wiele opuszczonych cerkwi. Przesiedlani nowi „bieżeńcy” brali ze sobą jakieś elementy wyposażenia świątyń. Kilka opuszczonych cerkwi zajęto na kościoły, niektóre zajmowano na magazyny, kilka zostało rozebranych (niektóre jeszcze latach 50. XX w.), ale szereg z tych cerkwi pozostała bez użytkownika. Ich wyposażenie systematycznie rozkradano, a z czasem niektóre z tych cerkwi rozpadły się (m.in. Teniatyska, Wierzbica, Lubycza) lub pozostały w ruinie (Kniazie). Zabierane z cerkwi ikony, wystawiane w Desach na sprzedaż, wzbogacały głównie kolekcje prywatne w kraju i za granicą. Muzea na terenie Lubelszczyzny nie prowadziły zorganizowanej akcji przejmowania do swoich zbiorów sztuki cerkiewnej. Od lat 60. XX w. zaczęły trafiać do niektórych muzeów pojedyncze ikony, księgi, chorągwie i sprzęty liturgiczne (do Chełma, Hrubieszowa, Lublina – muzeum na zamku, Lublina – muzeum diecezjalne, Tomaszowa Lubelskiego, Zamościa). Ocalałe jeszcze wówczas

restki wyposażenia z kilku cerkwi pozyskiwało w sposób bardziej zorganizowano Muzeum Wsi Lubelskiej w Lublinie (m.in. z Mycowa i Żmudzi). Dopiero w ostatnich latach przekazano ukrywane pojedyncze ikony do cerkwi greckokatolickiej w Lublinie i cerkwi prawosławnej w Zamościu (obecnie ikona w cerkwi w Szczepieszynie). Ostatnio zainteresowanie nabywaniem ikon zadeklarowało Muzeum Kresów w Lublinie – można mieć nadzieję, że coś jeszcze ze sztuki cerkiewnej na terenie Lubelszczyzny ocalało i trafi do zapowiadanej kolekcji.



Фот. С. С. Персиков. 1890 г.

Kościół prawosławny w diecezji chełmsko-podlaskiej pod koniec drugiej wojny światowej i w pierwszych latach powojennych

Grzegorz Kuprianowicz
Podlaski Instytut Naukowy

KOMUNIKAT

Jednym z najbardziej dramatycznych momentów w dziejach Kościoła prawosławnego na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu był schyłek drugiej wojny światowej oraz pierwsze lata powojenne. Ten okres historyczny miał kluczowe znaczenie zarówno dla instytucjonalnej obecności Kościoła prawosławnego w tych regionach, jak w ogóle dla trwania tradycji chrześcijaństwa wschodniego oraz losów zamieszkującej te ziemie ludności, należącej do ukraińskiego kręgu etniczno-kulturowego i ukształtowanej w kręgu cywilizacji bizantyjskiej.

Połowa lat czterdziestych XX wieku był to ostatni moment, gdy tradycja chrześcijaństwa wschodniego, czyli świat *Slavia Orthodoxa*, była na tych ziemiach, jeśli nie dominującą, jak to było kilka stuleci wcześniej, to obecną tu na skalę masową. Był to również okres kluczowy dla oblicza etniczno-kulturowego tych ziem, bo przecież przynależność wyznaniowa i etniczno-kulturowa przeważnie była tu ściśle ze sobą powiązana. Język i kultura ukraińska, wcześniej nazywana 'ruską', właśnie na początku drugiej połowy lat czterdziestych XX wieku przestała być szeroko obecną na tych ziemiach. Miejscowa ludność prawosławna przynależna do ukraińskiego kręgu kulturowo-językowego, o zróżnicowanej tożsamości etnicznej czy narodowej, w zdecydowanej większości została w tym okresie deportowana poza granice ojczystych regionów lub w kolejnych dziesięcioleciach uległa asymilacji do kultury dominującej, czyli polskiej. Skutkiem tego jest późniejszy stan, gdy potencjał Kościoła prawosławnego na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu – mimo powrotów części ludności na ojczyste ziemie i odbudowy struktur cerkiewnych w latach pięćdziesiątych XX wieku oraz znaczącego rozwoju życia cerkiewnego po odrodzeniu samodzielnej diecezji prawosławnej w 1989 r. – jest już nieporównywalny ze stanem sprzed 1947 r. W wymiarze zachowania trady-

cji etniczno-kulturowej sytuacja jest znacznie bardziej dramatyczna, gdyż obecność autochtonicznej ukraińskiej tradycji kulturowo-etnicznej i językowej na tych ziemiach jest już w stanie szcążkowym. Wszystko to oznacza, że właśnie okres będący przedmiotem naszych rozważań, czyli schyłek drugiej wojny światowej i pierwsze lata powojenne, był kluczowym dla oblicza religijnego oraz kulturowo-etnicznego ziem nadbużańskich, wchodzących wówczas w skład prawosławnej diecezji chełmsko-podlaskiej. Oczywiście procesy, które przyniosły zmianę tego oblicza mają bardzo długą metrykę, ich genezy można doszukiwać się w odległej przeszłości. Natomiast właśnie lata czterdzieste XX wieku stały się ważnym akordem i w dużym stopniu dramatycznym zwieńczeniem tych procesów.

Szczególne znaczenie okresu schyłku drugiej wojny światowej i pierwszych lat powojennych w dziejach Prawosławia na Ziemi Chełmsko-Podlaskiej wynika także z wymiaru eklezjalno-teologicznego, który, gdy mówimy o historii Kościoła, jest niezwykle istotnym. To właśnie w tym okresie poniosły męczeńską śmierć osoby, które po kilkudziesięciu latach zostały przez Kościół prawosławny zaliczone do grona świętych. Już w latach czterdziestych XX wieku te dramatyczne wydarzenia postrzegano w perspektywie eschatologicznej, a zwieńczeniem procesu oceny tych wydarzeń historycznych stała się decyzja Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z 20 marca 2003 r. o zaliczeniu do grona św. Męczenników Chełmskich i Podlaskich duchownych i wiernych Kościoła prawosławnego, którzy zginęli w latach czterdziestych XX wieku na Chełmszczyźnie i Podlasiu. Daje to szczególną perspektywę spojrzenia na ten okres historyczny i interpretacji tych wydarzeń przez Kościół prawosławny, bo przecież decyzja o kanonizacji i zaliczeniu do grona świętych jest w kontekście teologicznym najbardziej znaczącym głosem Kościoła, a jednocześnie uznaniem, iż spełnił on swą misję.

* * *

Wybuch drugiej wojny światowej, a następnie ustanowienie okupacji niemieckiej, znacząco wpłynęły na sytuację Kościoła prawosławnego na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu. Był to kolejny dramatyczny okres w dziejach Prawosławia na tym terenie, gdyż w ciągu kilkunastu miesięcy poprzedzających wybuch wojny Kościół prawosławny i jego wierni poddani byli na tym terenie represjom w trakcie tzw. akcji polonizacyjno-rewindykacyjnej, której elementami było między innymi masowe burzenie cerkwi prawosławnych, presja w kierunku zmiany wyznania, polonizacja życia cerkiewnego. W ciągu pierwszego roku okupacji obszar Chełmszczyzny i Południowego Podlasia nadal wchodził w skład diecezji warszawsko-chełmskiej. Ta chełmsko-podlaska część diecezji metropolitalnej znalazła się w dystrykcie lubelskim Generalnego Gubernatorstwa. Niemieckie władze okupacyjne dążyły do podporządkowania sobie wszystkich związków

wyznaniowych, a wobec chrześcijaństwa miały generalnie stosunek wrogi, co wynikało z założeń ideologicznych nazizmu. Polityka wobec poszczególnych wyznań była zróżnicowana, co było uwarunkowane polityką wyznaniowej okupanta w warunkach wojny i instrumentalnego traktowania kwestii religijnych, a także dążenia do generowania konfliktów między poszczególnymi społecznościami wyznaniowymi.

Już jesienią 1939 r. rozpoczęło się żywiołowe odradzanie życia cerkiewnego na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu. Zaczęto otwierać cerkwie, na których przekazanie prawosławnym nie zgadzały się wcześniej władze polskie, reaktywowano parafie prawosławne, także w miejscowościach, gdzie kilkanaście miesięcy wcześniej zburzono prawosławne świątynie. 5 listopada 1939 r. powołano w Chełmie Radę Cerkiewną, która wybrała o. protoprezbitera Jana Lewczuka administratorem Kościoła prawosławnego na Chełmszczyźnie i Podlasiu. 16 listopada 1939 r. metropolita Dionizy zatwierdził decyzje rady. Liderzy lokalnej ukraińskiej społeczności prawosławnej domagali się zwrotu świątyń, wprowadzenia języka ukraińskiego do życia cerkiewnego i nabożeństw, reaktywowania diecezji chełmskiej.

Metropolita Dionizy kierował Kościołem, w tym diecezją warszawsko-chełmską, do listopada 1939 r., kiedy to został zmuszony do przekazania władzy nad metropolią i diecezją warszawsko-chełmską arcybiskupowi berlińskiemu i niemieckiemu Serafinowi (Lade), znajdującemu się w jurysdykcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Za Granicą (z ośrodkiem w Karłowcach w Jugosławii) i został osadzony w areszcie domowym w Otwocku. Jednocześnie trwał proces odradzania życia cerkiewnego na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu. Prawosławni odzyskiwali dawne świątynie, np. w maju 1940 r. zwrócono prawosławnym sobór na Górze Chełmskiej, reaktywowano też żeński monaster w Turkowicach. Część duchowieństwa i wiernych nie chciała uznać zwierzchnictwa arcybiskupa Serafina i nadal uznawała za zwierzchnika metropolitę Dionizego. Niemieckie władze okupacyjne nie miały jeszcze wtedy skryształizowanej koncepcji uporządkowania spraw Kościoła prawosławnego w Generalnym Gubernatorstwie. Środowiska ukraińskie dążyły zaś do przywrócenia jako zwierzchnika Kościoła metropolity Dionizego i spełnienia takich postulatów jak: utworzenie nowych diecezji, wyświęcenie biskupów-Ukraińców, uwzględnienie w życiu Kościoła faktu, że zdecydowaną większość jego wiernych stanowi ludność ukraińska (np. poprzez wprowadzenie jako urzędowego języka ukraińskiego).

Nowa sytuacja Kościoła prawosławnego wykrystalizowała się jesienią 1940 r. 23 września metropolita Dionizy otrzymał zgodę na ponowne objęcie kierowania Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym w Generalnym Gubernatorstwie (taka była jego oficjalna nazwa). Tydzień później, 30 września, Sobór Biskupów podjął decyzję o reorganizacji Kościoła i jego podziale na trzy diecezje: warszaw-

sko-radomską, chełmsko-podlaską i krakowsko-łemkowską. Tak paradoksalnie złożyło się, że prawosławną diecezję chełmską reaktywowano w XX wieku trzykrotnie: w 1905 r., właśnie w 1940 r. oraz w 1989 r., za każdym razem pod inną nazwą. Na soborze zdecydowano także o wyświęceniu na nowych biskupów. Na ordynariusza diecezji chełmsko-podlaską został wybrany wybitny uczony ukraiński prof. Iwan Ohijenko, w okresie międzywojennym profesor Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego, tłumacz tekstów liturgicznych i Pisma Świętego. W październiku 1940 r. w monasterze św. Onufrego w Jabłecznej przyjął on postrzyżyny mniszę (9 X) z imieniem Hilarion, a następnie święcenia diakańskie (10 X) i kapłańskie (11 X). Chirotonia nowego hierarchy odbyła się w 20 października 1940 r. w chełmskim soborze Bogarodzicy. Chirotonii dokonali zwierzchnik Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Generalnym Gubernatorstwie metropolita Dionizy wraz z arcybiskupem Pragi, egzarchą patriarchy Konstantynopola Sabacjuszem oraz biskupem lubelskim Tymoteuszem.

Rozpoczął się nowy etap odrodzenia życia cerkiewnego na terenie Chełmszczyzny i Południowego Podlasia, przede wszystkim trwał proces odzyskiwania cerkwi i reaktywowania parafii. Diecezja chełmsko-podlaska była największą diecezją Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Generalnym Gubernatorstwie. Mimo trudnych warunków okupacyjnych następował tu rozwój życia cerkiewnego. W 1942 r. istniało już 175 parafii podzielonych na siedemnaście dekanatów oraz dwa monasterie – w Jabłecznej i w Turkowicach, było ponad dwustu duchownych. Bieżącym życiem diecezji kierował Chełmsko-Podlaski Konsystorz Diecezjalny. W 1943 r. powstało w Chełmie Seminarium Duchowne (wcześniej władze niemieckie nie wyrażały zgody na jego zorganizowanie), wydawano tu dwa czasopisma diecezjalne: „Ukrajins’kyj Prawosławnyj Wisnyk” i „Zwidomlennia z Chołms’ko-Pidlas’koji Jeparchii” oraz rocznik „Chołms’kyj Ukrajins’kyj Prawosławnyj Kalendar”, powstało też wydawnictwo diecezjalne. W życiu cerkiewnym rozpoczął się proces powrotu do ukraińskich tradycji. Językami liturgicznymi w diecezji stały się język cerkiewno-słowiański w wymowie ukraińskiej oraz język ukraiński. Przeprowadzono też reformy w kierunku zwiększenia roli świeckich w życiu Kościoła – w październiku 1941 r. odbył się w Chełmie Sobór Diecezjalny z udziałem duchowieństwa i laikatu. Ważnym wydarzeniem w życiu Kościoła prawosławnego stał się powrót na Górę Chełmską we wrześniu 1943 r. utraconej w okresie pierwszej wojny światowej Chełmskiej ikony Bogarodzicy, której losy były niezwykle dramatyczne.

Proces odrodzenia życia cerkiewnego na terenie Chełmszczyzny i Południowego Podlasia odbywał się w warunkach wojny. Wszelkie tego konsekwencje uderzały także w Kościół prawosławny i jego wiernych. Oznaczało to ograniczenia działalności Kościoła w wielu sferach, np. władze niemieckie nie zgodziły się na powstanie w Chełmie Akademii Duchownej czy diecezjalnej organizacji charyta-

tywnej, utrudniano też działalność wydawniczą, zaś duchowieństwo zobowiązane zostało do dostarczania kontyngentów. Represje okupanta dotknęły również prawosławnych, np. w sierpniu 1942 r. żołnierze niemieccy napadli na monaster w Jabłecznej, spalili zabudowania i zabili jednego z mnichów Ignacego, także w Dratowie zginął duchowny prawosławny.

Niezwykle złożone były stosunki polsko-ukraińskie na tym terenie. Po niedawnych doświadczeniach akcji rewindykacyjno-polonizacyjnej końca lat trzydziestych były one szczególnie napięte, poza tym już sam fakt odrodzenia ukraińskiego życia kulturalnego i narodowego oraz odbudowy struktur Kościoła prawosławnego na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu przez część społeczeństwa polskiego odbierany był negatywnie. Znaczący wpływ na wzajemne relacje miała polityka władz okupacyjnych oraz narastająca wrogość między dwoma społecznościami. Konflikt polsko-ukraińskim nasilił się w ciągu 1943 r., a szczególnie w pierwszych miesiącach 1944 r., i pochłonął wiele ofiar po obu stronach, w tym kilka tysięcy prawosławnej ludności ukraińskiej. Symbolami tych wydarzeń są miejscowości Sahryń, Modryń, Bereść, Łasków. W latach 40. męczeńską śmiercią zginęło także kilkunastu duchownych prawosławnych. Jednocześnie zachodził proces niszczenia materialnego dziedzictwa Kościoła prawosławnego.

Gdy latem 1944 r. zbliżał się front i coraz bliższe stawało się wkroczenie Armii Czerwonej, władze niemieckie zarządziły ewakuację. Część duchowieństwa i wiernych, którzy mogli spodziewać się represji ze strony władz radzieckich, zdecydowała się ewakuować na zachód. Już wcześniej większość hierarchów prawosławnych z okupowanych ziem białoruskich, ukraińskich i litewskich, niezależnie od jurysdykcji, została ewakuowana w obliczu nadejścia Armii Czerwonej. W lipcu 1944 r. także prawosławni hierarchowie z Generalnego Gubernatorstwa: metropolita Dionizy oraz metropolita (uzyskał ten tytuł w marcu 1944 r.) Hilarion oraz arcybiskup Palladiusz, zostali ewakuowani na zachód i na początku 1945 r. znaleźli się w Austrii. Ostatecznie metropolita Dionizy został przewieziony przez organy radzieckie do Warszawy, natomiast metropolita Hilarion i arcybiskup Palladiusz zdołali dotrzeć do Szwajcarii i Niemiec. Warto wspomnieć o ciekawym, symbolicznym epizodzie ewakuacji na zachód ordynariusza i duchowieństwa diecezji chełmsko-podlaskiej w 1944 r., który dotyczy losów Chełmskiej ikony Matki Bożej. W bardzo interesujący sposób wspomina o tym jeden z duchownych służących wówczas w diecezji chełmsko-podlaskiej o. Witaliusz Sahajdakowski:

«У Холмі я негайно дістав до своєї розпорядимости давніше приобіцяний вагон. [...] до вагону заладовано старанно обвинену плюшевою скатертю Чудотворну Ікону Холмської Божої Матері, яку супроводили і за яку готові були покласти своє життя Людмила й Іларія Булгакови. [...] наш поїзд [...] вранці 22 липня 1944 зупинився біля ст. Бистриця, 19 клм. від Люблина [...]. Вмить створилось пекло, помножене на Страшний Суд. Бочки з бензиною і

цистерни з оливою стали вибухати вогнем і димом, небо закрилось чорною хмарою, потемніло, як при повному затьмінні сонця, почалась стрілянина, пішли зойки, метушня і шукання рятунку, а навколо пожар!... Поїзд стояв на високому насипі. Я бачив, як Іларія Булгакова зіскочила і її мати Людмила подала їй Св. Ікону. Під градом куль вони понесли Її по шпалах залізниці і щасливо влаштували в Люблинському Соборі».

Warto zauważyć, że archiwum diecezji chełmsko-podlaskiej i spuścizna różnych instytucji cerkiewnych oraz prywatne archiwum metropolity Hilariona uległo częściowemu zniszczeniu, a także rozproszeniu. Część trafiła na przykład do Biblioteki Publicznej Miasta Stołecznego Warszawy, część do innych zbiorów publicznych, część zaś do archiwum Konsystorza Ukraińskiego Kościoła Greko-Prawosławnego w Kanadzie, którego zwierzchnikiem został później metropolita Hilarion. Są tam niezwykle interesujące materiały źródłowe do dziejów Kościoła prawosławnego na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu. Jako ciekawostkę przytoczyć fakt, iż są tam np. prace kursowe znanego dyrygenta chórów cerkiewnych na Chełmszczyźnie w okresie powojennym Andrzeja Chamratowicza z czasów jego nauki w Chełmskim Seminarium Duchownym w latach 40. XX wieku.

Po wyparciu wojsk niemieckich latem 1944 r. na terenach opanowanych przez Armię Czerwoną spośród hierarchów prawosławnych przebywał jedynie biskup lubelski Tymoteusz, wikariusz diecezji chełmsko-podlaskiej. Przejął on duchową opiekę nad wiernymi diecezji. 10 sierpnia 1944 r. biskup Tymoteusz uzyskał od Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego zgodę na objęcie diecezji chełmsko-podlaskiej. Wierni Kościoła prawosławnego nadal odczuwali skutki trwających konfliktów. Na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu w warunkach toczącego się konfliktu polsko-ukraińskiego prawosławna ludność ukraińska była narażona na działania zarówno struktur nowych komunistycznych władz i ich organów, jak też antykomunistycznego polskiego podziemia zbrojnego. Symbolem tego stała się tragedia wsi Wierzchowiny na Chełmszczyźnie, czy śmierć byłego naczelnego kapelana prawosławnego Wojska Polskiego ks. protoprezbitera płk Bazylego Martysza w Teratynie w 1945 r.

Mimo panującego chaosu, związanego z działaniami wojennymi oraz krystalizowaniem się nowej sytuacji politycznej starano się utrzymać funkcjonowanie struktur cerkiewnych i organizować życie Kościoła w nowych realiach. Nie było to proste, gdyż życie cerkiewne uległo poważnej dezorganizacji. Wpływały na to różnorodne czynniki: akcje represyjne wobec ludności ukraińskiej i Kościoła prawosławnego ze strony polskiego podziemia, wrogi stosunek lokalnych społeczności polskich, stanowisko nowej administracji tworzonej przez „władze lubelskie”, często wrogo ustosunkowanej do prawosławia, czy też obawy przed Armią Czerwoną. Wiele placówek duszpasterskich z różnych przyczyn zostało opuszczonych przez duchownych. Już na początku września 1944 r. aż 34 duchownych na Chełmszczyźnie i Podlasiu

Południowym „opuściło swoje parafie z powodu wydarzeń wojennych”. Innym ważnym elementem nowej sytuacji był fakt, iż Kościół rzymskokatolicki ponownie zaczął przejmować cerkwie i mienie cerkiewne. Spektakularnym aktem była decyzja PKWN i Krajowej Rady Narodowej o przekazaniu Kościołowi rzymskokatolickiemu soboru katedralnego w Chełmie.

Poważne skutki dla sytuacji Kościoła prawosławnego miały powojenne przesiedlenia ludności. W latach 1944-1946 na mocy układu z 9 września 1944 r. między rządem Ukraińskiej SRR i PKWN na teren Związku Radzieckiego dokonano przesiedlenia ukraińskiej ludności prawosławnej z Chełmszczyzny i Południowego Podlasia. Ogółem wysiedlono wówczas ok. 170-180 tys. wyznawców Prawosławia. Przesiedlenia te, formalnie dobrowolne, z czasem stały się przymusowe. W trakcie przesiedleń następowała sukcesywna likwidacja struktur Kościoła prawosławnego. Czasem następowało to bezpośrednio w związku z przesiedleniem, zdarzały się bowiem przypadki, iż wyjeżdżały całe wsie wraz z duchownymi, zabierając nawet wyposażenie cerkwi. Jednocześnie polskie władze komunistyczne uznały, iż wraz z wysiedleniami ludności ukraińskiej (w założeniu przeciw całej) traci sens istnienie tutaj struktur Kościoła prawosławnego. W celu utrzymania egzystencji Kościoła prawosławnego na tym terenie we wrześniu 1945 r. biskup Tymoteusz zwrócił się do władz z wnioskiem o zachowanie na Chełmszczyźnie i Podlasiu Południowym sześciu placówek prawosławnych „dla zaspokojenia potrzeb religijnych Polaków wyznania prawosławnego”. Ten wybieg pozwolił na funkcjonowanie Kościoła prawosławnego na tym terenie, gdyż władze administracyjne pod koniec grudnia 1945 r. wyraziły formalną zgodę na pozostawienie tych kilku placówek prawosławnych. Jednocześnie jednak dawało to w przyszłości argument władzom dla odmowy formalnego reaktywowania parafii. Administracyjna likwidacja parafii odbywała się nawet wtedy, gdy na danym terenie pozostawała jeszcze ludność prawosławna. Wierni zwracali się więc do władz z postulatami formalnego uznania istnienia parafii lub ich reaktywowania. Hierarchia cerkiewna, starając się uniknąć otwartego konfliktu z władzami, zachowywała istniejące placówki i wysyłała tam duchownych, nie czekając na formalną zgodę administracji. Jednak władze zdecydowanie odmawiały reaktywowania parafii i starały się utrudniać duchownym objęcie opieką duszpasterską ludności.

W połowie 1946 r. w diecezji chełmsko-podlaskiej były już tylko 33 parafie, 44 duchownych oraz monaster św. Onufrego w Jablecznej, jedyny w całym Kościele prawosławnym w Polsce w powojennych granicach państwa. Jednocześnie z procesem ograniczania sieci parafii prawosławnych następowała grabież lub przejmowanie majątku cerkiewnego, zarówno przez instytucje państwowe, osoby prywatne, jak też Kościół rzymskokatolicki. Przestała działać większość istniejących wcześniej instytucji Kościoła prawosławnego, w tym seminarium duchowne w Chełmie czy instytucje diecezjalne (np. wydano nakaz natychmiastowego opuszczenia Chełma

przez Chełmsko-Podlaski Prawosławny Konsystorz Diecezjalny). W lipcu 1946 r. dokonano zmian struktury diecezjalnej Kościoła prawosławnego w Polsce likwidując m. in. diecezję chełmsko-podlaską, a jej tereny włączając w skład diecezji metropolitalnej (warszawskiej, potem warszawsko-bielskiej). Mimo negatywnego stosunku władz państwowych Kościół prawosławny nadal utrzymywał nieoficjalne placówki duszpasterskie. Na przełomie lat 1946/1947 na Chełmszczyźnie i Podlasiu Południowym działało prawdopodobnie 21 parafii i 32 filie (podzielone na trzy dekanaty: białskopodlaski, kodeński i lubelski) oraz 16 duchownych.

Deportacje do ZSRR nie zakończyły masowych przemieszczeń ludności, gdyż wiosną i latem 1947 r. przeprowadzono akcję „Wisła”, której celem było wysiedlenie ludności ukraińskiej i jej asymilacja. Na Chełmszczyznę i Południowe Podlasie odgłosy akcji „Wisła” dotarły z południa na kilka tygodni przed jej rozpoczęciem na tym terenie. W sprawozdaniu sytuacyjnym za kwiecień 1947 r. wojewoda lubelski stwierdzał: „wśród niej [ludności ukraińskiej – GK] [...], panuje ogromne zaniepokojenie o mającym jakoby nastąpić przesiedleniu”. Skutkiem tych informacji były próby szukania przez ludność możliwości uniknięcia wysiedleń. W cytowanym już sprawozdaniu wojewoda w następujący sposób scharakteryzował nastroje ludności prawosławnej: „Nastroje wśród wyznawców kościoła prawosławnego wobec krążących pogłosek o mającym jakoby nastąpić przesiedleniu ludności ukraińskiej powodują odpływ od prawosławia do katolicyzmu. Nurtująca wśród społeczeństwa prawosławnego wzmiankowana wyżej wersja znajduje również swoje uzasadnienie w licznych ustnych i pisemnych petycjach do władz administracyjnych o pozostawienie ich na miejscu”. Dosadnie ujął to wojewoda w innym fragmencie cytowanego powyżej sprawozdania: „Instynkt samozachowawczy pcha zainteresowanych do zmiany wyznania [...]”.

Na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu, czyli w województwie lubelskim, gdzie zdecydowana większość ludności ukraińskiej była prawosławną, akcja „Wisła” rozpoczęła się 5 czerwca 1947 r. Początkowo objęła ona powiat włodawski, gdzie prawosławna ludność ukraińska mieszkała jeszcze dość zwarcie i postrzegana była przez władze jako dobrze zorganizowana. Już do 15 czerwca wysiedlono stąd pierwszych 500 rodzin. Potem stopniowo rozszerzano akcję na pozostałe powiaty zamieszkałe przez prawosławną ludność ukraińską – tomaszowski, hrubieszowski, chełmski, bialski, biłgorajski. Akcja „Wisła”, która miała charakter brutalnej akcji deportacyjno-pacyfikacyjnej, przeprowadzona została przez oddziały wojska i milicji. Wraz z ludnością wysiedlano także duchownych prawosławnych. Dwóch duchownych prawosławnych zostało w trakcie akcji „Wisła” aresztowanych, kolejnych trzech duchownych aresztowano później już na Ziemiach Odzyskanych. Aresztowani duchowni zostali osadzeni w Centralnym Obozie Pracy w Jaworznie, gdzie więziono inteligencję i działaczy ukraińskich.

Generalnie akcja „Wisła” zakończyła się 8 sierpnia 1947 r., gdy wyruszył ostatni transport z pow. biłgorajskiego. Jednak w województwie lubelskim akcja „Wisła” miała jeszcze jedną odsłonę, gdyż wznowiono ją 22 września. Ostatecznie akcja „Wisła” zakończyła się w województwie lubelskim 30 września 1947 r., ostatni transport został wysłany z Hrubieszowa 10 października 1947 r. Według przybliżonych szacunków z Chełmszczyzny i Południowego Podlasia wysiedlono w trakcie akcji „Wisła” ok. 35-40 tys. wyznania prawosławnego. W nowych miejscach osiedlenia, czyli na północnych i zachodnich ziemiach Polski w powojennych granicach (tzw. Ziemiach Odzyskanych), ludność rozmieszczana była w rozproszeniu, miała też zakaz powrotu w strony rodzinne oraz zakaz opuszczania nowego miejsca zamieszkania bez zgody władz.

Akcja „Wisła” miała natychmiastowe skutki dla życia cerkiewnego na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu oraz pozycji Kościoła prawosławnego na tym terenie. Już w sprawozdaniu sytuacyjnym za czerwiec 1947 r. wojewoda lubelski donosił, iż „Wobec podjętej akcji przesiedleńczej ludności ukraińskiej, zagadnienie prawosławia na wschodnich terenach Województwa przestaje być aktualne”. W wyniku akcji „Wisła” życie cerkiewne zostało w dużym stopniu sparyalizowane. Wysiedlenie z Chełmszczyzny i Podlasia Południowego niemal całej prawosławnej ludności ukraińskiej, oznaczało w praktyce oczyszczenie tego terenu z prawosławnych. Liczba wiernych Kościoła prawosławnego spadała w skali województwa do liczby znikomej, nieistotnej już praktycznie z punktu widzenia władz, a miejscowe parafie prawosławne „nabrały – jak trafnie stwierdził K. Urban – szcątkowego i wybitnie diasporalnego charakteru”. W sprawozdaniu sytuacyjnym za wrzesień 1947 r. wojewoda lubelski stwierdzał już: „Ze względu na przesiedlanie ze wschodnich powiatów na Ziemię Odzyskaną ludności ukraińskiej kwestia wyznania prawosławnego na tych terenach przestaje być zagadnieniem o większym znaczeniu.”

Na obszarze Chełmszczyzny i Południowego Podlasia zachowało się dziewięć parafii (kolejna została zlikwidowana w 1949 r.) i jeden monaster. Według wewnętrznych szacunków cerkiewnych w 1951 r. w kręgu oddziaływania istniejących parafii pozostawało zaledwie ok. 2800 wiernych. Zauważalnym zjawiskiem stał się prozelityzm – trudna do określenia liczba osób przeszła wówczas na katolicyzm, co miało na celu uniknięcie prześladowań i wysiedlenia. Większość z nich nie powróciła już do prawosławia. Na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu wierni obawiając się represji lub dyskryminacji często starali się ukrywać swą przynależność wyznaniową i narodową. Jak konstatował Kazimierz Urban, „Prawosławie [...] wówczas stawało się <Kościółem katakumbowym>, a obawy przed represjami czy szykanami z racji prawosławnego wyznania (i narodowości) były powszechne”.

Innym skutkiem akcji deportacyjnych dla Kościoła prawosławnego była utrata w drugiej połowie lat czterdziestych wielu świątyń oraz znacznego majątku na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu. Władze cerkiewne już w trakcie akcji „Wisła” podjęły kroki w celu zabezpieczenia mienia cerkiewnego w likwidowanych parafiach, w wyniku czego część wyposażenia cerkwi udało się uratować. Władze państwowe uznały, że na mocy dekretu z 5 września 1947 r. o przejściu na własność państwa mienia osób przesiedlonych do ZSRR (znowelizowanego przez dekret z 28 września 1949 r.) majątek parafii prawosławnych, zlikwidowanych na skutek przesiedleń do ZSRR, przechodził na własność państwa. Postanowienia tego dekretu starano się rozciągać także na mienie parafii zlikwidowanych na skutek akcji „Wisła”. We władaniu Kościoła prawosławnego na tym terenie pozostało jedynie mienie kilku parafii uznanych przez państwo. Pozostałe świątynie i majątek cerkiewny zlikwidowanych parafii przejęty został przez państwo lub zajęty przez Kościół rzymskokatolicki. Na przykład pod koniec lat czterdziestych na Chełmszczyźnie i Podlasiu Południowym spośród 61 cerkwi, bezspornie należących do Kościoła prawosławnego, 34 użytkował Kościół rzymskokatolicki (w tym zaledwie cztery na podstawie umowy z Kościołem prawosławnym), zaś 27 traktowano jako „opuszczone i nieczynne”, a więc pozostawały one pod „opieką” administracji, podobny był los cmentarzy.

* * *

Schyłek drugiej wojny światowej i pierwsze lata powojenne były ostatnim okresem, gdy tradycja chrześcijaństwa wschodniego, Prawosławia oraz ukraińska tradycja etniczno-kulturowa były obecne na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu w skali masowej. W wyniku wydarzeń tego okresu często nastąpiło przerwanie ciągłości tradycji religijnej i kulturowo-etnicznej, ale także obecności instytucjonalnej Kościoła prawosławnego. Miały to znaczące skutki dla losów ludności prawosławnej, przeważnie należącej do ukraińskiego kręgu kulturowo-etnicznego, dla obecności tradycji chrześcijaństwa wschodniego oraz oblicza kulturowo-etnicznego ziem nadbużańskich. Okres ten miał także fundamentalne znaczenie dla zachowania materialnego dziedzictwa Kościoła prawosławnego, czy szerzej spuścizny chrześcijaństwa wschodniego, na Ziemi Chełmsko-Podlaskiej. Wraz ze strukturami Kościoła prawosławnego i jego wiernymi w dużym stopniu zniknęły z ziem nadbużańskich liczne materialne elementy dziedzictwa. Zachowanie materialnego dziedzictwa kulturowego nierozdzielnie związane jest bowiem z obecnością ludzi oraz instytucji, którzy utożsamiają się z tą tradycją i ją kontynuują. Ich zniknięcie lub znaczące ograniczenie obecności przynosi często dramatyczne skutki także dla zachowania spuścizny materialnej. Tak też stało się w przypadku dziedzictwa Prawosławia na Ziemi Chełmsko-Podlaskiej.

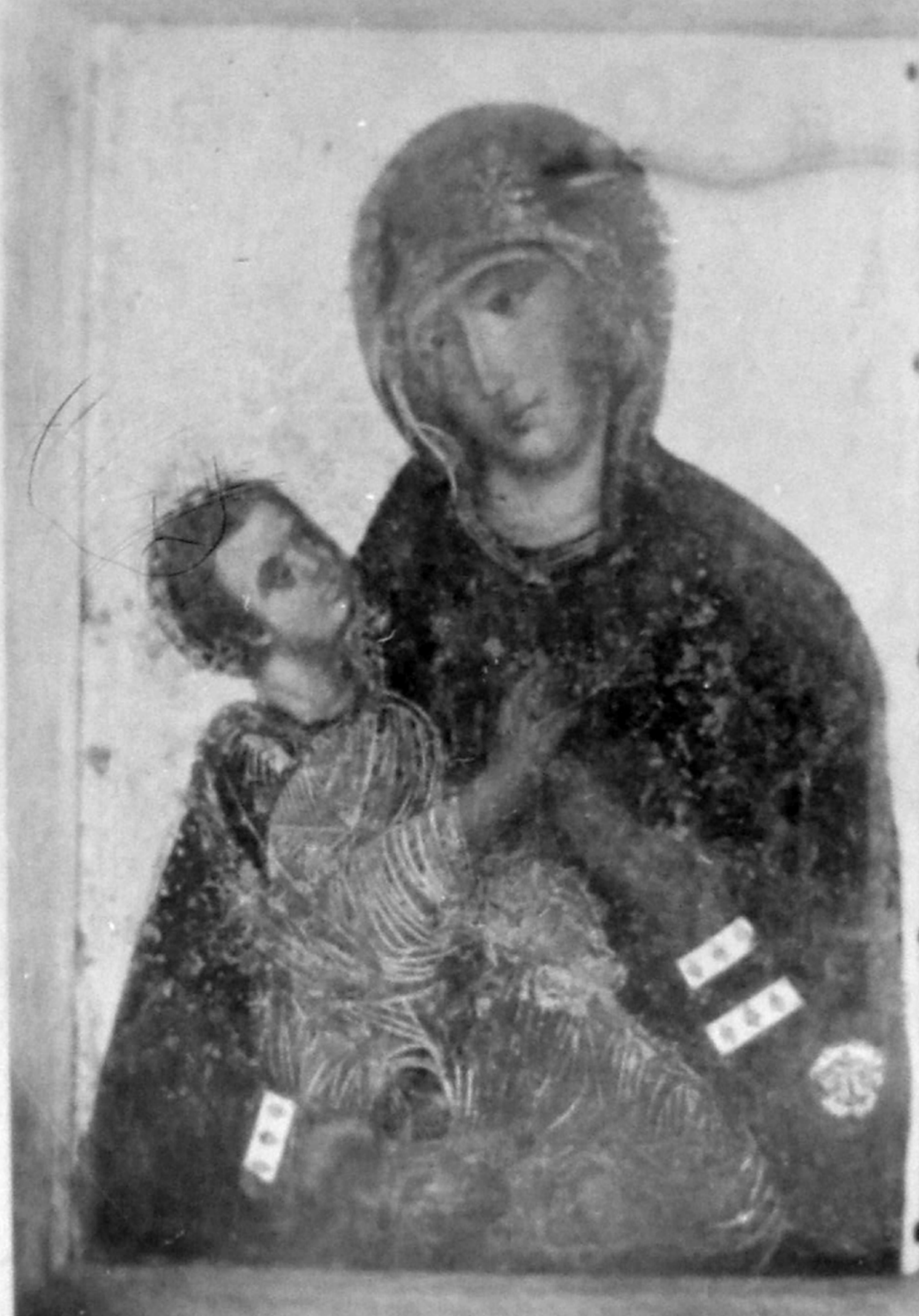
Wybrana bibliografia

- Arcybiskup Abel, *Martyrologia Prawosławia na Ziemi Chełmsko-Podlaskiej*, „Cerkiewny Wiestnik”, 2003, nr 1.
- Akcja „Wisła”. 1947. *Dokumenty i materiały*, wstęp, wybór i opracowanie E. Misilo, Warszawa 2012.
- Akcja „Wisła” 1947, wybór dokumentów i red. nauk. W. Chudzik i in., Warszawa – Kijów 2006 (*Polska i Ukraina w latach trzydziestych – czterdziestych XX wieku. Nieznane dokumenty z archiwów służb specjalnych*, t. 5).
- Akcja „Wisła”, pod red. R. Drozda, Warszawa 2005.
- Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu w 1938 roku – uwarunkowania, przebieg, konsekwencje, red. G. Kuprianowicz, Chełm 2009 („Archiwum Chełmskie”, t. IV).
- І. Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви*, т. IV (XX ст.), ч. 2, Нью Йорк - Київ - С. Бавнд Брук 1990.
- R. Drozd, *Droga na zachód. Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji „Wisła”*, Warszawa 1997.
- R. Drozd, *Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944-1989*, Warszawa 2001.
- S. Dudra, *Metropolita Dionizy (Waledyński) 1876-1960*, Warszawa 2010.
- S. Dudra, *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz polityki narodowościowej Polski Ludowej i III Rzeczypospolitej*, Warszawa 2019.
- P. Gerent, *Cerkiew prawosławna na Łemkowszczyźnie i Chełmszczyźnie w latach 1944-1947. Sprawa zabezpieczenia mienia cerkiewnego*, „Almanach Diecezjalny”, t. I (2005).
- I. Hałagida, *Duchowieńmi greckokatolickimi i prawosławnymi w Centralnym Obozie Pracy w Jaworznie (1947-1949). Dokumenty i materiały*, Warszawa 2012.
- I. Hałagida, *Losy ukraińskiego duchowieństwa prawosławnego i greckokatolickiego w czasie konfliktu polsko-ukraińskiego w latach 1943-1944 (szkic zagadnienia)*, w: *Antypolska akcja OUN-UPA 1943-1944. Fakty i interpretacje*, red. G. Motyka, D. Libionka, Warszawa 2002.
- I. Hałagida, *Ukraińcy na zachodnich i północnych ziemiach Polski 1947-1957*, Warszawa 2002.
- І. Галагіда, *Українські жертви Холмищини та південного Підляшшя у 1939-1944 рр. (Львівський округ Генеральної губернії)*, Львів 2021.
- Митрополит Іларіон, *Окривавлена Холмищина*, «Вісник», 2002, ч. 5, ч. 6.
- R. Kabaczij, *Wygnani na stepy. Przesiedlenia ludności ukraińskiej z Polski na południe Ukrainy w latach 1944-1946*, Warszawa 2012.
- Kanonizacja Męczenników Chełmskich i Podlaskich Chełm, 7-8 czerwca 2003 r.*, red. G. Kuprianowicz, Chełm 2003
- В. Кубійович, *Українці в Генеральній Губернії 1939-1941. Історія Українського Центрального Комітету*, Чикаго 1975.
- G. Kuprianowicz, 1938. *Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu*. 1938, Chełm 2008.
- G. Kuprianowicz, *Akcja „Wisła” a Kościół prawosławny*, w: *Akcja „Wisła”*, pod redakcją Jana Pisulińskiego, Warszawa 2003.
- G. Kuprianowicz, *Akcja „Wisła” i jej skutki dla Kościoła prawosławnego*, „Elpis”, 2007, r. IX (XX), z. 15-16.

- G. Kuprianowicz, *Prawosławie w Polsce od 1918 roku do współczesności*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009.
- Г. Купріянович, *Православна Церква на Холмищині, Південному Підляшші та Лемківщині в 40-ві роки ХХ ст. та акція "Вісла"*, „Церковный Вестник”, 2002, nr 3.
- K. Mieroszewski, *Centralny Obóz Pracy Jaworzno. Podobóz ukraiński (1947-1949)*, Katowice 2001.
- A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006.
- E. Mironowicz, *Polityka narodowościowa PRL*, Białystok 2000.
- Є. Місило, *Жертви Явожна*, в: *Україна і Польща між минулим і майбутнім*, Львів 1991.
- G. Motyka, *Ukraińska partyzantka 1942-1960. Działalność Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów i Ukraińskiej Powstańczej Armii*, Warszawa 2006.
- G. Motyka, *Tak było w Bieszczadach. Walki polsko-ukraińskie 1943-1948*. Warszawa 1999.
- G. Motyka, R. Wnuk, *Pany i rezuny. Współpraca AK-WiN i UPA 1945-1947*, Warszawa 1997
- A. Нестеренко, *Митрополит Ларіон служитель Богові й народові. Біографічна монографія*, Вінніпег 1958
- M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989.
- Є. Пастернак, *Нарис історії Холмищини і Підляшшя (Новіші часи)*, Вінніпег-Торонто 1989.
- J. Pisuliński, *Akcja specjalna Wisła*, Rzeszów 2017.
- J. Pisuliński, *Przesiedlenie ludności ukraińskiej z Polski do USRR w latach 1944-1947*, Rzeszów 2017.
- O. Ременяка, *Nigra sed Formosa: Занурана у печаль, проте прекрасна... Слідами мандрів Богородиці Холмської*, Київ 2018.
- O. Ременяка, *Новітня історія ікони Богородиці Холмської*, [w:] *Przywrócona pamięci. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia – kult – kontekst społeczny*, red. A. Gil, ks. M. Kalinowski, I. Skoczyła, Lublin – Lwów 2016.
- Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944-1946*, pod red. E. Misily, t. 1 *Dokumenty 1944-1945*, Warszawa 1996, t. 2 *Dokumenty 1946*, Warszawa 1999.
- В. Сагайдаківський, *Правди не втопимти. Спогади з 50-тиріччя пастырства 1927-1977*, Торонто 1977.
- J. Sziling, *Kościoty chrześcijańskie w polityce niemieckich władz okupacyjnych w Generalnym Gubernatorstwie (1939-1945)*, Toruń 1988.
- A. Тюмаcki, *Akcja „Wisła” w powiecie bialskim na tle walki politycznej i zbrojnej w latach 1944-1947*, Biała Podlaska – Warszawa 2003.
- М. Тимошик, «*Лишуть навки з чужиною...*». *Митрополит Ларіон (Іван Огієнко) і українське відродження*, Вінніпег-Київ 2000.
- K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970 (rys historyczny)*, Kraków 1996.
- K. Urban, *Kościół Prawosławny w Polsce w latach 1944-1956. Studia i materiały*, Kraków 1998.
- K. Urban, *Prześladowania duchowieństwa prawosławnego w Polsce po 1945 r. (przyczynek do losu uwięzionych w Centralnym Obozie Pracy w Jaworznie)*, „Cerkownyj Wiestnik”, 1992, nr 4.
- K. Urban, *Świątynie prawosławne na Lubelszczyźnie (przyczynek do ich losów powojennych)*, „Nad Buhom i Narwoju”, 1992, nr 3.

- K. Urban, *Z dziejów Kościoła Prawosławnego na Chełmszczyźnie i Podlasiu w latach 1944-1970*, „Cerkownyj Wiestnik”, 1992, nr 1.
- K. Urban, *Z dziejów Kościoła Prawosławnego na Lubelszczyźnie w latach 1944-1947*, w: *Kościół Wschodnie*, pod red. J. Drabiny, Kraków 1999 („Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, MCCXXXVII, „Studia Religioznawcze”, z. 32).
- K. Urban, *Kilka dokumentów z dziejów diecezji chełmsko-podlaskiej w 1944 r.*, „Nad Buhom i Narwoju”, 1993, nr 1.
- K. Urban, *Kościół Prawosławny na Lubelszczyźnie 1944-1970 (sprawa utaskawienia psalmisty z parafii Kolechowice – Daniela Działko)*, „Cerkownyj Wiestnik”, 1992, nr 2.
- K. Urban, *Kościół Prawosławny na Lubelszczyźnie w latach 1944-1970. Sprawa utaskawienia psalmisty z parafii Kolechowice – Daniela Działko. Uzupełnienie*, „Cerkownyj Wiestnik”, 1992, nr 5.
- M. Zajączkowski, *Pod znakiem króla Daniela. OUN-B i UPA na Lubelszczyźnie 1944-1950*, Lublin–Warszawa 2015.
- M. Zajączkowski, *Ukraińskie podziemie na Lubelszczyźnie w okresie okupacji niemieckiej 1939–1944*, Lublin–Warszawa 2015.





Nieznane zdjęcie oryginału ikony Chełmskiej Bogurodzicy

Witali Michalczuk

Uniwersytet Warszawski / Muzeum Ikon w Warszawie

KOMUNIKAT

W archiwum ks. archiprezbitra Atanazego Semeniuka¹ został odnaleziony negatyw, po wywołaniu którego ukazało się zdjęcie oryginału Chełmskiej ikony Bogurodzicy, prezentowane na poprzedniej stronie. To archiwalne zdjęcie jest o tyle ciekawe, że przedstawia chełmską ikonę bez koszulki. Zadziwia, że na zdjęciu bardzo wyraźnie widać zarys i rysy oryginalnej warstwy malarskiej, która dla obecnego widza odkryła się dopiero po gruntownej konserwacji i usunięciu brutalnego przemalowania, dokonanego w latach 70-tych XX wieku², także dokładnie są widoczne zachowane złote aplikacje z bizantyńską emalią. Ustalenie datowania tego zdjęcia jest skomplikowane, ale przy tym bardzo ważne dla poznania dzieł cudownej ikony, która w burzliwych losach jej ukrywania i ratowania doznała wielu uszczerbków. Zdjęcie pokazuje oryginalną warstwę malarską Chełmskiej Ikony, wyraźnie widać ubytki i przetarcia, ale zarazem wszystko wskazuje na to, że warstwa malarska jest już po scaleniach konserwatorskich.³ Trudno utrzymać przypuszczenie, że zdjęcie pochodzi z okresu przed I Wojną Światową, bowiem w tym okresie warstwa malarska ikony posiadała znaczne przemalowania, wyraźnie widoczne na jedynym zdjęciu oryginału chełmskiej ikony z tego okresu, zawartym w albumie ks. Gerbaczewskiego⁴. Najbardziej prawdopodobną staje się wersja, że zdjęcie wykonano po powrocie ikony do chełmskiej katedry w 1943 roku (uroczysty powrót odbył się 27 września). Taka wersja wydaje się być naj-

¹ O tym niezwykłym człowieku, niezłomnym duchownym zob. K. Urban, *Ksiądz Atanazy Semeniuk 1904-1996 (życie długie, trudne i ciekawe...)*, Warszawa 2007.

² O burzliwych losach ukrywania, powrotów i przemalowań ikony zob. O. Ременяка, *Nigra sed Formosa: Занурена в печаль, проте прекрасна... Слідами мандрів ікони Богородиці Холмської*, Київ 2018, s. 94.

³ Dziękuję za konsultację prof. P. M. Krukowi i prof. A. Sulikowskiej-Belczowskiej.

⁴ Ф. Гербачевский, *Альбом русских древностей и памятников православия Холмско-Подлянской Руси*, Варшава 1891, il. 4.

mocniejsza, z uwagi na to, że w tym czasie ks. Atanazy Semeniuk był najbliższym współpracownikiem metropolity Dionizego Waledyńskiego, zwierzchnika Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, który w okresie okupacji został przemianowany na „Autokefaliczny Kościół w Generalnym Gubernatorstwie”⁵. W jurysdykcji metropolity Dionizego znajdowała się odnowiona diecezja chełmsko-podlaska, której ordynariuszem był wielkiej sławy sławista i działacz ukraiński metropolita Hilarion (Iwan) Ogijenko⁶. Zdjęcie mogło zostać wykonane po odzyskaniu ikony, a obecność negatywu u ks. Atanazego Semeniuka tłumaczy się tym, że był on osobistym fotografikiem metropolity Dionizego, który jako archeolog i historyk sztuki, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, mógł być bardzo zainteresowany posiadaniem owego zdjęcia. Stan ikony wskazują na to, że przed nami ikona po konserwacji, którą dokonał w Kijowie prof. Mikołaj Prachow w 1942 roku⁷. Zdjęcie ikony wskazują na to, że Prachow oczyścił ikonę z przemalowań warstwy malarskiej, ale nie odsłaniał oryginalnego tła i na pewno musiał scalić ikonę, która została rozdzielona na trzy deski, w celu schronienia jej przed sowiektami w Kijowie⁸. Zdjęcie pozwala uświadomić, że późniejsze uszkodzenia, widoczne obecnie, ikona doznała pod koniec II Wojny Światowej, kiedy między innymi była ratowana z płonącego pociągu przez Hilariego Bułgakow, a później przewożona i ukrywana przez rodzinę ks. Gawryła Korobczuka⁹. Negatyw zdjęcia został przekazany przez wnuczkę ks. Semeniuka p. Małgorzatę Kryt i jest przechowywany w Muzeum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej.

⁵ Zob. oficjalny organ prasowy Kościoła prawosławnego w okresie okupacji: *Церковні Відомості. Урядовий Орган Православної Митрополії в Варшаві* 1-12/1943 (powrotu chełmskiej ikony jest poświęcony numer 11 czasopisma).

⁶ O odnalezieniu ikony i jej uroczystym ponownym wprowadzeniu do katedry chełmskiej zob. relacje w oficjalnym organie prasowym diecezji chełmsko-podlaskiej: *Звідо́млення з Холмско-Подляскої єпархії* 19(44)/1943.

⁷ Zob. O. Ременяка, *Nigra sed Formosa: Занурена в печаль, проте прекрасна...*, s. 85.

⁸ O ukrywaniu ikony w okresie międzywojennym zob. *ibidem*, ss. 73-76.

⁹ Zob. *ibidem*, ss. 92-94.



Фот. Св. Ф. Герасимов. 1891

41. ИМПЕРАТОРСКИЙ КРЕСТЪ СЪ ТИХОНОВСКОЮ ЦЕРК. И ИМПЕРАТОРСКИЙ КРЕСТЪ И СВЯТЫЕ СХИЗМЫ

«Сие Евангелие сооружено было тщанием отца Афанасия Филиповича». Об утерянном Евангелии фундации преподобномученика Афанасия и брестских мещан.

Инокния Елена (Дмитрук)

Свято-Рождество-Богородицкий монастырь г. Брест

Само Евангелие с такой записью, к сожалению, пока не найдено, но обнаружен документ, где о нем упоминается – «Опись церковной утвари и облачений брестской Симеоновской церкви, отданной на хранение в могилевскую братскую Богоявленскую церковь 8 сентября 1711 г.» [1, с. 419].

Имя преподобномученика Афанасия не часто встречается в источниках, потому такого рода информация становится ценной. Ее анализ дает возможность углублять знания о жизни и деятельности святого, брестских мещан и православных монастырей, а также осуществлять поиск самого предмета – напестольного Евангелия.

Обратим внимание только на ту часть документа, где приводится описание интересующего нас предмета.

«Евангелие львовской печати, оправленное в серебро, на котором доски покрытые серебрянной пластиной, с частями отлитыми из серебра и покрытые позолотой; посредине серебрянное позолоченное Распятие, отлитое плоско со святыми Марией и Иоанном, а вокруг по бокам обложено отлитыми из серебра позолоченными евангелистами, над распятием отлитый позолоченный Серафим, под распятием три иерарха: Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, также отлитые позолоченные; малюсенькие коронки гвоздиками прибиты около ангелов, которых насчитывается двадцать четыре.

С оборотной стороны посередине Воплощение Сына Божиего позолоченное, а по краям шесть отлитых позолоченных херувимов, коронки позолоченные и четыре *пукли* (*pukli*) по бокам с такой подписью: «сие Евангелие сооружено было тщанием отца Афанасия Филиповича, zesланого з монастыра Кутитицкаго (именно так записано в документе), до услуги духовной православным до Берестя литовского, коштом благочестивых тых граждан берестейских, на хвалу и честь Христу Богу и Пречистой Его Матери

Приснодевы Марии, року 1642 месяца сентября 1 дня». Это Евангелие само по себе весит с бумагой и досками гривен двадцать пять и лотов семь.

Другое Евангелие львовской печати красным атласом покрытое, на котором только одна серебряная табличка прибита, на которой образ Купятицкой Божией Матери Найсветлейшей нарисован» [1, с. 421].

Опись Брестского Симеоновского монастыря датирована 1711 годом. Это время Северной войны (1700–1721) между Российской империей и Швецией, которые воевали на территории третьей страны – Речи Посполитой. «Опасаясь вражеского нападения» игумен Брестского Симеоновского монастыря Сильвестр Троцевич забрал права, привилегии и другие документы, а также церковную утварь и облачения и вывез их вначале в Киев, затем в Могилев [1, с. 424]. В Могилеве он отдал их Богоявленскому братству «в депозит верный» и внес опись в могилевские городские акты. Судя по всему это не было чем-то необычным. Брестское братство благодарило «за братскую милость» в период «предыдущего беспокойного времени» [1, с. 424]. Возможно, речь идет о 1706 г., когда в ходе Северной войны Брест был захвачен и опустошен шведскими войсками.

В 1714 г. Брестское православное братство монастыря Симеона Столпника и Рождества Пресвятой Богородицы в лице братьев Демьяна Сливска, Михаила Мозуровича, Василия Ивановича, Даниила Алексеевича писали: «давно должны были ехать и о выдаче их просить вашу милость, но частично по причине публичных, частично домашних забот не смогли выбраться, и на данный момент никто из нас не может вам кланяться, как из-за далекой дороги так и из-за других проблем, посему даем полномочия отцу Стефану Ярошевичу, игумену бельскому, и отцу Гавриилу Райковскому, игумену Яблочинскому и администратору брестского монастыря» [1, с. 424–425].

Какого рода это были заботы и тревоги видно из письма Гавриила Райковского к могилевскому братству от 18 июля 1714 г.: «прошу о возвращении оных, так как брестское братство кучу, что там всякого рода мелочи права и привилегии королевские хранятся, а мы не имеем что представить и уже чуть было мельницу нам не отобрали и площади», «у нас немало противников, которые утопили бы нас, а человека, который мог бы опшонировать им, нет». [1, с. 425].

Результат обращений о возврате имущества Симеоновского монастыря пока не известен. Однако, упоминания о Евангелии, сооруженном Афанасием Филипповичем и брестскими мещанами, в документах брестских монастырей более не встречаются.

Известно, что Евангелие было издано Львовским братством впервые только в 1636 г. [2–5], братское же издание сей книги 1644 года, именуется

вторым [3; 5]. Таким образом, исходя из того, что украшено Евангелие было 1 сентября 1642 г., можно предположить, что в описи Симеоновского монастыря 1711 г. речь идет именно о первом издании. Если тираж его не известен, то другие параметры достаточно описаны: печать двухцветная, язык церковнославянский, украшена гравюрами. Автором рамки титула был львовский гравер Георгий, а четыре фронтиспис с евангелистами были отгеснены из досок, изготовленных еще 1616 года мастером Памвой Берында [6]. Интересен факт, что Львовское Успенское Ставропигиальное братство использовало в своей типографии оборудование Ивана Федорова, его технические и художественные достижения. Известно, что текст Евангелия 1636 г. издатель Михаил Слѣзка украсил барочными орнаментальными заставками, концовками (по клише Ивана Федорова) и художественными инициалами.

С текстом и оформлением на сегодняшний момент можно ознакомиться в электронной библиотеке «Україніка», совместном проекте Академии наук Украины и Библиотеки имени В. И. Вернадского [7], а также с помощью видео [8].

Для Бреста Евангелие львовской печати 1636 г. само по себе является раритетом, но если когда-нибудь будет найдено именно то, которое в руках держал преподобномученик Афанасий, которое он вместе с берестейскими мещанами украшал, оно, несомненно, станет настоящей реликвией. Это было бы настоящим чудом.

Однако даже сведения из документа о существовании такой Книги с такой надписью несет огромный информационный потенциал для историков. В первую очередь это источник сведений о монастыре Симеона Столпника, но косвенно и о самом святом и мещанах, о характере их деятельности, о их взаимоотношениях.

Абсолютное большинство исследователей утверждают, что Филипповича меньше всего интересует богословие, так как «его внимание сконцентрировано на выяснении тех социальных и политических причин, которые побудили часть верхушки православного духовенства стать на путь измены интересам Родины». Забывая, а точнее игнорируя, тот факт, что преподобномученик являлся иеромонахом, игуменом, они видят в нем общественно-политического деятеля и только. Однако Описание 1711 г. показывает, сосредоточенность, как святого Афанасия, так и брестских мещан на литургической жизни, на благолепии Церкви Божией, что подтверждается и другими источниками.

Момент украшения напрестольного Евангелия – 1642 г. Это сложное для берестейских мещан время. 1 февраля 1641 г. королем был подписан Декрет по делу цехов сапожников католического и греческого вероисповедания, который поставил всех местных ремесленников «греческой веры ... иерархически ... в

подчиненное положение в цеховом устройстве» – и православных и униатов [9]. В то же время люди римско-католического вероисповедования, прибывшие в Брест и «не имеющие в нем права оседлости», «не платившие тягло», которые «получили свой привилей обманным путем», стали во главе не только цеха, но и города [9]. Фактически это можно классифицировать как рейдерский захват города с помощью права... Лишенные прав и свобод, а также средств к существованию ремесленники православной веры поставлены перед выбором – следование своей вере или переход в униатство и некоторое улучшение их социально-экономического и политического, статусного положения [10, с. 55-59]. Тем более интересно, что в этой ситуации православные мещане продолжали заниматься благолепием своего храма в честь Симеона Столпника.

Сама опись церковной утвари и облачений брестской Симеоновской церкви 1711 г. насчитывает более 70-ти предметов, переданных на хранение [1, с. 419–424]. Сложно сказать, насколько остальные предметы связаны с именем Афанасия Филишповича. Кроме еще одного напрестольного Евангелия. Однако сведений о нем настолько мало, что невозможно даже приблизительно выяснить время его печати. Известно только то, что на серебряной табличке, прикрепленной к этому Евангелию, был нарисован Образ Купятицкой Божией Матери, почитателем которой был преподномученик Афанасий [1, с. 421].

Таким образом, выявление документа упоминающего о наличии в Симеоновском монастыре Евангелия, украшенного преподобномучеником Афанасием и брестскими мещанами, побуждает к его поиску и позволяет ввести в научный оборот данный документ как источник по истории города, братского движения и как источник, в котором упоминается имя нашего Святого. Есть ли перспективы найти данное напрестольное Евангелие? Сказать сложно, так как утеряно оно было еще в XVIII в., но в данном случае очень важно знать, что искать...

Список источников:

1. *Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской, хранящихся в центральном архиве в Витебске и изданные под редакцией архивариуса сего архива Созонова, Вып. 11: [Приходо-расходные книги г. Могилева за 1697 г.; Акты, извлеченные из книг Могилевского магистрата за 1706–1716 гг.]*, Витебск 1880.
2. *Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при киевском, подольском и Волынском генерал-губернаторе, Ч. 1. Т. XII*, Киев 1904, с. 93.
3. Полуденский, М. П., *Львовская Евангелия XVII века* [Электронный ресурс] / М. П. Полуденский // [Lib.ru/Классика](http://lib.ru/). – 2021. – Режим доступа: <http://az.lib>.

- ru/p/poludenskiy_m_p/text_1868_lvovskie_evangelija_olderfo.shtml. Дата доступа: 17.09.2021.
4. Исаевич Я.Д., *Издательская деятельность Львовского братства в XVI – XVIII веках* [Электронный ресурс] / Я. Д. Исаевич // RARUS'S GALLERY. – 2011. – Режим доступа: <http://www.raruss.ru/slavonic/slav5/3907-isaevich-lvov-brotherhood.html>. Дата доступа: 17.09.2021.
5. *Евангелие. Львов: типография Львовского Успенского братства, 1644 год* [Электронный ресурс] // Аукционный Дом «Гелос». – 2008. – Режим доступа: http://www.gelos.kiev.ua/2008/11_november/kiev.php?sku=11888-17. – Дата доступа: 17.09.2021.
6. *Евангелие 1636 года*, Харьков [Электронный ресурс] // «CollectionUA» – доска объявлений для коллекционеров Украины. –2012-2021. – Режим доступа: <https://collectionua.com/board/i-17732/evangelie-1636-goda/>. – Дата доступа: 17.09.2021.
7. *Євангеліє = Евангеліон, сиріч Благовістіє богодухновенних євангеліст.* – Львів: Друкарня Львівського братства, 1636. – [12], 412, [3] арк. [Электронный ресурс] // Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського : електронна бібліотека «Україніка». – 2021. – Режим доступа: http://irbis-http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/ua/elib.exe?Z21ID=&I21DBN=UKRLIB&P21DBN=UKRLIB&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=online_book&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=F-F=&S21STR=00003979_01. – Дата доступа: 17.09.2021.
8. *Евангелие 1636 года*. Виолити [Электронный ресурс] // Віоліті PRO колекціонування. – 2021. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=d-miyFIDZVHk>. – Дата доступа: 17.09.2021.
9. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ). Ф. 1786. Оп. 1. Д. 2. Л. 986.
10. Елена (Дмитрук, инокиня), *Конфессиональное противостояние в городе Бресте в первой половине XVII в.*, Минск: МедиаЛ 2021.



Ratownictwo Dzwonów 1915-1921.
**Inwentaryzacja dzwonów pochodzących z dawnych ziem
Rzeczypospolitej ewakuowanych przez władze rosyjskie**

Piotr Jamski, Rafał Nestorow

Autorzy: Piotr Jamski, Dagny Nestorow, Rafał Nestorow, Andrzej Włodarek

W ramach serii: Materiały do dziejów ludwisarstwa

t. 1, IS PAN Warszawa 2016

Niniejsza publikacja jest wynikiem projektu naukowego „Inwentaryzacja dzwonów kościelnych pochodzących z ziem I Rzeczypospolitej ewakuowanych przez wojska rosyjskie dzwonów kościelnych z zaboru rosyjskiego w latach 1916-1918” zrealizowanego w Instytucie Sztuki PAN w Warszawie ze środków Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. W trakcie jego trwania powstało opracowanie kolekcji archiwalnej o fundamentalnym znaczeniu dla dokumentacji dziedzictwa kulturowego, na które składa się naukowa baza danych oraz publikacja książkowa. Jest ono efektem kwerend przeprowadzonych przez kilkuosobowy zespół w kilkudziesięciu kolekcjach bibliotecznych, archiwalnych i muzealnych w Polsce (Warszawa, Kraków, Poznań, Wrocław, Lublin, Białystok, Opole, Przemysł) i poza jej granicami (Wilno, Lwów, Petersburg, Moskwa). Pozyskane materiały w ilości około 60 000 plików, stanowią prawdopodobnie największy zbiór materiałów archiwalnych i ikonograficznych odnoszących się do dziejów ludwisarstwa na dawnych ziemiach polskich. W projekt, oprócz zespołu głównych wykonawców, zaangażowani zostali badacze reprezentujący różne dyscypliny naukowe i ośrodki w kraju (przede wszystkim z Instytutów Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie oraz Uniwersytetu im. Stefana kardynała Wyszyńskiego w Warszawie, a także Wydziału Historycznego Uniwersytetu Zielonogórskiego, ośrodków Narodowego Instytutu Dziedzictwa) i z zagranicy (badacze z Ukrainy, Białorusi, Litwy). Konsultowali oni przygotowaną przez zespół autorską bazę danych oraz współprowadzili wraz z zespołem kwerendy badawcze. Odnalezione i opracowane materiały archiwalne (historyczne spisy, kartoteki, regulaminy, sprawozdania, a także informacje odnalezione w spuściznach wy-

bitnych polskich uczonych) pozwoliły na odtworzenie i ustalenie historycznego kształtu i zakresu działalności członków polskich organizacji emigracyjnych w latach 1914–1921. Funkcjonowały one w ramach działalności moskiewskiego Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości oraz Komitetu Polskiego w Moskwie. Należy wspomnieć, iż proces porządkowania, scalania i identyfikacji zbioru był niezwykle trudny ze względu na często zły stan zachowania kart inwentaryzacyjnych dzwonów (znajdujące się na kartach identyfikujące inskrypcje np. numery inwentarza, czy tytuły były nierzadko przycięte, zasłonięte lub zaklejone). Dodatkową trudnością było rozproszenie i niekompletność dokumentów przechowywanych dzisiaj w kilkunastu kolekcjach archiwalnych kilku archiwów.

W ramach projektu przygotowana została naukowa publikacja monograficzna *„Ratownictwo Dzwonów 1915-1921. Inwentaryzacja dzwonów pochodzących z dawnych ziem Rzeczypospolitej ewakuowanych przez władze rosyjskie”* pod red. Andrzeja Włodarka. rozpoczynająca serię wydawniczą Instytutu Sztuki PAN: *Materiały do dziejów ludwisarstwa*.

Publikacji książkowej towarzyszy elektroniczne opracowanie kartoteki polskiego ratownictwa dzwonów ewakuowanych w głąb Rosji pod tytułem: *Ratownictwo Dzwonów 1915-1921. Baza danych zgromadzonych podczas inwentaryzacji dzwonów pochodzących z dawnych ziem Rzeczypospolitej ewakuowanych przez władze rosyjskie*. Jest to pierwsze opracowanie tej tematyki wraz z udostępnieniem w pełni przeszukiwalnej cyfrowej bazy danych.

Celem Projektu było zebranie i naukowe opracowania materiałów dotyczących ewakuacji dzwonów kościelnych z terenów zaboru rosyjskiego w latach 1915-1921. Punktem wyjścia badań był nieopracowany dotąd i niezbadany zespół archiwalny, znajdujący się w zbiorach Litewskiego Archiwum Historycznego w Wilnie (LVIA-1135, opis 21), a liczący 112 numerów inwentarzowych i dotyczący inwentaryzacji dzwonów kościelnych pochodzących z ziem I Rzeczypospolitej, ewakuowanych przez władze rosyjskie w głąb Rosji. Ten niezwykle cenny zbiór stanowi znaczną część skrupulatnie przeprowadzonej akcji inwentaryzacji dzwonów kościelnych, zainicjowanej przez koła moskiewskie i petersburskie Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości oraz inne organizacje społecznikowskie działające w czasie I Wojny Światowej na terenie Imperium Rosyjskiego, a później komunistycznych Republik Radzieckich. Wywózka dzwonów, jako cennego surowca w czasie prowadzenia działań wojennych, miała charakter szeroko zakrojonych akcji. Rosjanie zdołali „zabezpieczyć” co najmniej 11 000 „polskich” dzwonów. Podjęta przez polskie organizacje społeczne akcja ich inwentaryzacji była w sytuacji nieistnienia państwowości polskiej ewenementem zarówno, jeśli chodzi o rozmach, jak i skrupulatność oraz metodyczność w przygotowaniu pracy terenowej. Jeśli porównywać z podobnymi działaniami prowadzonymi przez wsparte aparatem administracyjnym oraz wojskowym Urzędy Konserwatorskie Austro-Węgier

i Niemiec, to przyznać należy, że polska akcja Ratownictwa Dzwonów przyniosła efekty niezmiernie pozytywne, a z punktu naukowego w niektórych aspektach przewyższając dokonania inwentaryzatorów z zagranicy. Wszystko to przeprowadzone zostało w skrajnie niekorzystnych warunkach logistycznych, aprowizacyjnych i finansowych.

Zachowane przede wszystkim w wileńskich i moskiewskich zbiorach dokumenty to w znacznej części gotowe karty inwentaryzacyjne poszczególnych dzwonów, zawierające nie tylko wszelkie dane historyczne dotyczące danego zabytku, jego opis, wymiary, wagę, stan zachowania, dokładne miejsce pochodzenia, ale również rysunki inskrypcji, plakiet, znaków cechowych etc., a nierzadko i fotografie. Odnalezione Karty Dzwonowe obejmują ponad 8700 instrumentów, co stanowi bezcenny materiał dla badaczy ludwisarstwa i jest istotnym elementem dziedzictwa narodowego, zwłaszcza z utraconych terenów wschodnich ziem dawnej Rzeczypospolitej oraz z terenów dawnego zaboru rosyjskiego i ziem okupowanych przez wojska rosyjskie w czasie I wojny światowej. Jest to niewątpliwie najbogatszy zespół archiwaliów na temat dzwonów na tym obszarze. W czasie zakrojonych na szeroką skalę kwerend w archiwach petersburskich, moskiewskich, wileńskich, lwowskich, a także krajowych udało się odnaleźć fragmenty archiwum akcji Polskiego Ratownictwa Dzwonów, w tym fragmenty kartoteki oraz liczne materiały uzupełniające.

Prezentowana publikacja książkowa jest swego rodzaju wstępem i przewodnikiem cyfrowego opracowania kartoteki Polskiego Ratownictwa Dzwonów, załączonej na płycie DVD. W pierwszym eseju zarysowano w możliwie najszerszym zakresie dzieje dokumentacji dzwonów ewakuowanych w głąb Rosji w latach 1915-1921. Kolejne teksty mają charakter obszernych indeksów i spisów mających ułatwić korzystanie z cyfrowej kartoteki. Każdy z nich opatrzony został merytorycznym komentarzem. Pierwszy z tekstów dotyczy animatorów, delegatów i współpracowników akcji Ratownictwa Dzwonów wraz załączonym spisem. W kolejnym omówiono wykaz miejsc składowania dzwonów podczas ewakuacji. Obszerny esej poświęcono cyfrowemu opracowaniu kartoteki polskiego Ratownictwa Dzwonów, gdzie przedstawiono założenia bazy, ogólny schemat wpisu, możliwości przeszukiwania oraz szerokie spektrum problematyki związanej z jej powstawaniem. Pokażną część publikacji zajmuje wykaz ludwisarzy oraz ich dzieł odnotowanych w czasie prac Ratownictwa Dzwonów, wykaz fundatorów dzwonów, a także spis miejscowości ich pochodzenia. Osobny esej poświęcono inskrypcjom, które w całości zamieszczono w udostępnionej bazie danych. Książkę uzupełniają aneksy ilustracyjne prezentujące karty inwentarzowe, dołączone do nich rysunki i (frotage) dekoracji, a także fotografie dzwonów oraz zdjęcia ilustrujące przebieg akcji Ratownictwa Dzwonów.

Towarzysząca publikacji książkowej baza danych stanowi jedno z niewielu w Polsce opracowań źródłowych, których celem jest odtworzenie historycznego kształtu kolekcji i zarazem jedyne, które poświęcone jest zbiorowi kampanologicznemu. Ponadto baza danych zaopatrzona została w wykaz ludwisarzy wraz z przynależącymi doń ujawnionymi obiektami, wykaz osób biorących udział w Akcji Dzwonowej, fundatorów i osób aktywnych w powstaniu instrumentów, miejscowości pochodzenia instrumentów, miejscowości składowania dzwonów podczas ewakuacji. Zebrany i opracowany materiał stanowi ważne źródło do badań podstawowych nad ludwisarstwem. Opublikowany w książce oraz bazie danych materiał źródłowy jest również swego rodzaju uzupełnieniem akcji inwentaryzacji zabytków kresowych, prowadzonym od wielu lat przez krakowskie oraz warszawskie środowiska historyków i historyków sztuki, a także pogłębionym studium nad historią polskich Towarzystw Opieki nad Zabytkami Przeszłości.

Jeśli chodzi o zakres geograficzny pochodzenia dzwonów wywiezionych w głąb Rosji to pokrywa on się z terenami przylegającymi do Frontu Wschodniego. Jest to pas szerokości od 200 do 500 kilometrów ciągnący się mniej więcej od Rygi, poprzez Kowno, Grodno, Kobryń, Pińsk, Lwów, aż po Czerniowce, Jassy i Tiraspol. Przy dzisiejszym podziale politycznym obejmuje on Łotwę, Litwę, Rosję, Białoruś, Polskę, Ukrainę, Mołdawię oraz rosyjski Okręg Kaliningradzki. Wielkością jest on zbliżony do łącznych terytoriów obecnej Francji oraz Niemiec. Wskazany pas pomiędzy Morzami Bałtyckim i Czarnym jest obszarem przenikania się kultury Europy Wschodniej i Zachodniej, wpływami wielu obrządków religijnych oraz dochodzących do głosu na przełomie XIX i XX wieku rozmaitych tendencji narodowych politycznych, oraz różnokierunkowych wpływów prawnych i gospodarczych. Te wszystkie przyczyny mają wpływ również na stopień trudności w badaniach naukowych, w tym zagadnień związanych z kampanologią.

Z materiału archiwalnego liczącego łącznie 9847 stron składających się na zespół kart inwentaryzacyjnych oraz wielu innych dokumentów wyzyskano mianą ponad 320 ludwisarzy lub zakładów odlewniczych. Przypisano im ponad 1700 konkretnych instrumentów. Biorąc pod uwagę, że część kart inwentaryzacyjnych posiada swoje kopie, można oszacować, że około 7000 pozostałych dzwonów nie posiadało desygnatu wytwórcy, lub nie zostały one odnotowane przez spisujących dokumentalistów.

Już samo wskazanie obiektów wytworzonych przez niezwykle zróżnicowane środowiska ludwisarskie ukazuje skalę problemów, z którą należało się zmierzyć w trakcie opracowania omawianego materiału. Mamy, więc przykłady prac odlewni od Wielkiej Brytanii po Rostów nad Donem i Moskwę, od Rygi i Sztokholmu po Czerniowce i Wiener Neustadt, od Lwowa po Lubekę. Wśród odnalezionych instrumentów stwierdzono obecność wyrobów pochodzących z dużych ośrodków takich jak: Gdańsk, Toruń, Królewiec, Ryga, Libawa, Mitawa, Windawa, Sztokholm,

Wałdaj, Moskwa, Gatzcina, Jarosław, Włodzimierz, Rostów nad Donem, Wilno, Kałusz, Czerniowce, Biała, Wiener Neustadt, Feldkirch, Bochum, Millsands. Ponadto z mniejszych ośrodków ludwisarskich wymienić można m.in.: Braniewo, Elbląg, Węgrów, Brody, Warszawa, Kraków, Leszno, i całkiem małych: Kawęczyn, Mińsk, Tysmienica Lublin, Piaseczno, Landestren, Wornie, Lubaczów, Rinda, Pope, Ikšķile, Pussunecken, Tarnopol, Smolany, Mir, Sokołówka, Konstątnów, Różana, Żeleźniki.

Głównym celem akcji Ratownictwa Dzwonów było zlokalizowanie, udokumentowanie i objęcie opieką przede wszystkim własności parafii rzymsko-katolickich oraz greko-katolickich. Dlatego też skupiano się na instrumentach posiadających cechy mogące świadczyć o właśnie takim pochodzeniu. W trakcie prowadzonych badań, kościoły protestanckie z terenów nadbałtyckich zwróciły się do polskiej organizacji o rozszerzenie poszukiwań i objęcie nimi również dzwonów „niemieckich-protestanckich”. Karty inwentaryzacyjne takich instrumentów w małej części są obecne w publikowanym zasobie archiwalnym, ale posiadamy informację, że w całości trafiły do rąk znakomitego badacza ludwisarstwa mieszkającego w Rydze profesora Paula Campego. Wykorzystał on owe dane przy tworzeniu prac naukowych poświęconych historii dzwonów na Łotwie.

Jeśli chodzi o zakres chronologiczny powstawania instrumentów to głównie pochodzą one z wieków XVIII i XIX, choć zdarzają się również wcześniejsze jednak z rzadka przekraczające granice wieku XVII. Najmłodsze dzwony odnotowane w czasie badań terenowych zostały odlane na rok przed początkiem masowych wywózek, czyli w roku 1914.

Dokładne wskazanie liczby miejsc pochodzenia dzwonów jest niezwykle trudne ze względu chociażby na brak takiej informacji już w trakcie procesu dokumentacji instrumentów. Niemniej udało się ustalić ponad 2100 miejscowości, z których nastąpiła ewakuacja dzwonów. Dla większości z nich udało się wskazać przynależności do konkretnego powiatu, co znakomicie zawężyło pole dalszych dociekań dotyczących poszczególnych instrumentów.

Odpisane z dzwonów inskrypcje ujawniły prawie 2000 nazwisk osób zaangażowanych w proces fundacji instrumentów i ich wykaz stanowi czasami jedyny ślad po ich działalności.

Przy pracach nad zbieraniem i przetwarzaniem informacji dotyczących dokumentowanych dzwonów brało udział około 400 osób z tym, że większość z nich nie tylko nie miała profesjonalnego przygotowania, ale i posiadała daleko idące braki dotyczące umiejętności odczytania wielojęzycznych inskrypcji.

Dzwony zostały odkryte i opisane z wielkim poświęceniem przez Delegatów Terenowych Akcji Ratownictwa Dzwonów w ponad 220 miejscach czasowego przechowywania instrumentów (głównie składów kolejowych), rozsianych na niemal całym obszarze europejskiej części Rosji: od Petersburga po Baku, od Nowogrodu po Jekaterynburg, od Mińska po Moskwę.

Dzięki życzliwości i zrozumieniu wagi historycznej materiałów archiwalnych uzyskaliśmy zgodę Dyrekcji Archiwum Historycznego oraz Archiwum Paveldo Centras w Wilnie na przefotografowanie wszystkich kart inwentarzowych. Dlatego też możemy badaczom nie tylko wskazać wyniki odczytanych informacji, ale również udostępnić wizerunki oryginalnych wpisów.

Autorzy mają świadomość ułomności przedstawionego materiału i dużej ilości faktów czekających na sprostowanie, uzupełnienie czy też wykluczenie. W dużej mierze wynika to z faktu objęcia badaniem olbrzymiej ilości instrumentów, a także napotkanych różnorodnych trudności i problemów. Podstawowym było właściwe odczytanie treści poszczególnych kart inwentarzowych, które powstawały w warunkach polowych, pisane były przez wielu autorów, różnymi przyborami piśmiennymi, które traciły czytelność z upływem czasu. Większość osób zaangażowanych w akcje Ratownictwa Dzwonów nie posiadała odpowiedniego wykształcenia historycznego, lingwistycznego, a przede wszystkim nie znała innego języka niż rosyjski, oraz miała problemy w używaniu alfabetu łacińskiego. Inskrypcje na dzwonach odlane były nie tylko w języku polskim, rosyjskim, po łacinie czy niemiecku, ale również po litewsku, ukraińsku, czy w językach z grupy języków ugrofińskich lub cyrylicą i głągolicą. Część inwentaryzatorów w nikłym stopniu posługiwała się językiem polskim, a liczne błędy i przeinaczenia wzmagają zjawisko interferencji językowej. Nierzadko zdarzało się, że inskrypcje zapisane w języku łacińskim były odpisywane mieszaniną liter alfabetu łacińskiego i cyrylicy. Bardzo często miały miejsce wielopoziomowe błędy popełniane przez kolejne osoby wykonujące pierwszą i drugą kopię oryginału kart. Do tego dochodziły naniżone uwagi weryfikatorów sprawdzających karty. Błędy w kartach wynikały nie tylko z mylnego odczytania przez inwentaryzatorów informacji znajdujących się na obiekcie, ale również z odczytania i próby przepisania informacji proweniencyjnych danego dzwonu. Napisy te nanoszone były w różnorodnych technikach i na różne sposoby, bezpośrednio na sam dzwon farbą bądź kredą, przyklepane wewnątrz na kartkach, kartonikach czy też na drewnianych lub metalowych tabliczkach przytwierdzanych do ucha dzwonu. Często były one nieczytelne, zatarłe, zamazane lub zaginęły w trakcie wywozu. Nie mniej trudności przysporzyło, nie tyle przepisanie, co próba prawidłowego zidentyfikowania miejscowości pochodzenia danego dzwonu. Podano nie tylko nazwy miejscowości występujące w odpowiednim polu na karcie inwentarzowej, ale również nazwy miejscowości, które udało się odczytać na innych polach karty, np. w polu inskrypcji, znakach i napisach parafii czy znakach i napisach władz. Wiele trudności nastęrczało odczytanie i prawidłowe zidentyfikowanie imion i nazwisk zarówno ludwisarzy, fundatorów, jak również i samych inwentaryzatorów biorących udział w akcji. Szczególnie trudne do ustalenia były nazwiska weryfikatorów, którzy w części jedynie parafowali sprawdzane przez siebie karty inwentarzowe. Z uwagi na wiele

oboczności, błędów i niekonsekwencji w zapisie imion i nazwisk oraz niemożność ich pełnego ujednoczenia zdecydowano się opublikować obszerne wykazy, które mają być pomocne w korzystaniu z pełnotekstowej wyszukiwarki w cyfrowym opracowaniu kartoteki polskiego Ratownictwa Dzwonów. Mimo tych zastrzeżeń jesteśmy przekonani, że podanie nawet nieprecyzyjnej informacji jest lepsze niż jej nieujawnienie. Oczywiście jest to tylko punkt wyjścia do dalszych badań i uściśleń. To zadanie z całą pewnością przekracza możliwości tak niewielkiego zespołu jaki był powołany do przeprowadzenia omawianego Projektu.

Aby zawęzić zakres projektu nie prezentujemy w bazie danych i publikacji informacji dotyczących dziejów, wywiezionych w głąb Rosji, instrumentów po roku 1921. Większość z nich zapewne została przetopiona, niemniej kilka tysięcy dzwonów powróciło do Warszawy, Wilna, Kowna, Lublina i Przemysła skąd były dystrybuowane do poszczególnych parafii. Dalsze ich dzieje czekają nadal na opracowanie.

Niniejsza książka i baza danych stanowi pierwszą (sic!) kompleksową próbę wyzyskania zgromadzonych przed stu laty informacji. Zbierane w Moskwie materiały archiwalne w większości zostały zarekwirowane przez władze bolszewickie prawdopodobnie na początku 1918 roku, co miało wpływ na niemożliwość wykorzystania ich w pełni czy to przy wypełnianiu postanowień traktatów pokojowych, czy też przez naukowców. Zespół, który szczęśliwie przechował się w Wilnie trafił doń prawdopodobnie w latach 1923-1927 i od tej pory był wykorzystywany jedynie sporadycznie przez litewski aparat państwowy w latach II wojny światowej oraz Kolegów kampanologów z Litwy.

W dwudziestoleciu międzywojennym w polskim piśmiennictwie kampanologicznym nie ma niemal mowy na temat potrzeby organizacji ogólnokrajowego programu rejestracji tego typu zabytków, czy spożytkowania materiałów badawczych zgromadzonych podczas działań wojennych, reewakuacyjnych i reparacyjnych. W wypowiedziach osób związanych z inwentaryzowaniem dzwonów w czasie pierwszej wojny światowej np. Karola Badeckiego, Aleksandra Borawskiego, Jerzego Remera, Mariana Morelowskiego, sprzed roku 1923 jeszcze pobrzmiewają takie idee, ale później zapada całkowita cisza. Doświadczenia i przemyślenia dotyczące historii ludwisarstwa z czasu działań wojennych poszły w zapomnienie, nie były również rozwijane metody dokumentacji. Co symptomatyczne najważniejsza praca z zakresu historii ludwisarstwa jaka pojawiła się w ówczesnym piśmiennictwie polskim, czyli „Zarys dziejów ludwisarstwa na ziemiach dawnego Księstwa Litewskiego” autorstwa Michała Brenszteina nie tylko nie wykorzystwała informacji gromadzonych podczas I Wojny Światowej, ale również nie poskutkowała pojawieniem się opracowań kontynuujących rozwój kampanologii polskiej. Publikacja niniejsza stara się wypełnić ową dotkliwą lukę. Adresowana jest do szerokiego kręgu badaczy pochodzących z wielu krajów, zwłaszcza historyków, historyków

sztuki, historyków Kościoła Katolickiego i Cerkwi Prawosławnej oraz Kościołów Protestanckich, muzykologów, a także badaczy zajmujących się dziejami społeczności lokalnych. Z uwagi na fakt, że dzwony opatrzone były inskrypcjami w językach m.in. polskim, łacińskim, niemieckim i starocerkiewnym, opracowanie cyfrowej kartoteki wpisuje się w publikowane od wielu lat wydawnictwo *Corpus Inscriptionum Poloniae* i stanowi punkt wyjścia do badań z zakresu ikonografii przedstawień na płaszczach dzwonów, heraldyki, stosowanych form, a ponadto do studium działalności fundatorskiej. Elektroniczna baza danych pełni rodzaj inwentarza, stanowiąc doskonale uzupełnienie zaawansowanych w ostatnich latach badań dzwonów oraz akcji inwentaryzacji zabytków na ziemiach wschodnich dawnych Rzeczypospolitej realizowanych przez polskie ośrodki z Warszawy, Białegostoku, Lublina, Krakowa. Również może być rezerwuarem informacji dla badań nad pruskimi i austro-węgierskimi rekwizycjami dzwonów, w czasie I wojny światowej oraz kolejnej hekatombi obiektów ludwisarskich jaką przyniósł następny konflikt zbrojny, a także trwająca przez kilkadziesiąt lat na terenie Związku Radzieckiego walka z Religią.

Jesteśmy przekonani, że udostępniony i wstępnie opracowany materiał stanowić będzie istotny wkład do dziejów ludwisarstwa w Środkowej Europie, umożliwi bowiem, przynajmniej częściowo, odtworzenie dawnego stanu posiadania, rozpoznanie działalności warsztatów ludwisarskich, a publikacja nazwisk artystów i rzemieślników przyczyni się do powstania w przyszłości w pełni profesjonalnego słownika ludwisarzy i odlewników z terenów dawnej Rzeczypospolitej. Materiał może stanowić podstawę dla szeroko zakrojonych badań szczegółowych i interdyscyplinarnych z zakresu kultury materialnej oraz duchowej. Mamy nadzieję, iż publikacja stanie się bodźcem dla rozwoju dalszych badań podstawowych oraz rozpoczęcia pełnej reinwentaryzacji zabytkowych dzwonów na ziemiach obecnej Polski oraz na terenach dawnej Rzeczypospolitej w ramach powołanej w Instytucie Sztuki PAN pracowni *Corpus Campanarum Poloniae*.


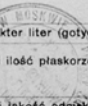


1. Kursk, uczestnicy akcji inwentaryzacyjnej na składzie dzwonów,
Moskwa, GARF, F-5115, op. 2, nr 029



2. Niezidentyfikowany dzwon zarekwirowany przez armię rosyjską przechowywany w Moskwie? ok. 1916. Zbiory CCP

Brom

KOMITET POLSKI W MOSKWIĘ 	Dzwon znajdujący się w <i>Kuokko</i> powiat bliższy adres <i>Porok. Kilyngesj. Nr 39</i>	gub. <i>98</i> N° <i>2791</i>
WYDZIAŁ OPIEKI NAD ZABYTKAMI.	ewakuowany z parafji _____ powiat _____ gub. _____	
Znaki z czasu ewakuacji	Znaki i napisy parafji	gdzie?
		czem?
		waga
	Znaki i napisy władz	gdzie?
		czem?
		waga
Wymiary (cm.) obwód dolny <i>165</i> obwód górny <i>90</i> <i>41. 53</i>		wysok. do ucha <i>50</i>
Stan uszkodzenia _____ Czy ma? <input type="checkbox"/> <i>jęzmo-</i> <input type="checkbox"/> <i>ocno</i> <input type="checkbox"/> <i>serce</i>		
Napisy odlane <div style="text-align: center; font-family: monospace; font-size: 2em;"> <i>M A B A M C F R M K S B</i> <i>M + 6 F M 3 M 2 3 Y A M 6 F G E</i> </div>		
		
Charakter liter (gotycki czy inny) ? <i>Stoniński</i>		wiek pochodzenia _____
Opis i ilość płaskorzeźb _____		
Ilość i jakość odbitów _____ Ilość zdjęć fotograficznych _____ Ilość zdjęć rysunkowych _____		Data rejestracji <i>1/9/15 + 14</i> Podpis rejestrującego <i>Bojarski</i>
UWAGA. Napisy należy wykonać dokładnie, a rysunki wiernie z naturą. Potrzebne uzupełnienia dla których np. nie ma rubryk, wypisać na odwrotnej stronie kartki. <i>Sp. Kszhak.</i>		

3. Karta inwentaryzacyjna nr RD-02791, Wilno, LVIA, F-273, op. 21, nr 460



4. Fot. Henryk Drozdowicz, 1916-1918, Kursk, inwentaryzatorzy pozujący w dzwonie,
Moskwa, GARF, F-5115, op. 2, nr 029



Фот. Св. р. Порвачес. 1891 г.

22. ЛЕВЫЙ КРЕСТЪ ЗАМОСТСКОЙ НИКОЛАЕВСКОЙ ЦЕРКВИ.

Wspomnienia o Mikołaju Piotrowskim

Na zakończenie tomu konferencji, poświęconej utraconemu dziedzictwu polskiego prawosławia, pragniemy przywołać pamięć człowieka, który swoim życiem i badaniami uosabia tytułową kwestię naszej konferencji. Tą zapomnianą postacią jest Mikołaj Piotrowski (Николай Грацианович Пиотровский), który wedle miary dawnej Rzeczypospolitej, będąc polskim ziemianinem, stał się wielkim badaczem sztuki prawosławnej, twórcą najsłynniejszego ukraińskiego muzeum, człowiekiem ratującym petersburski Ermitaż i sprawcą powrotu polskiego dziedzictwa do Ojczyzny po zawarciu Traktatu Ryskiego. Prezentujemy mało znane wspomnienia o Mikołaju Piotrowskim autorstwa Jerzego Roszczyckiego, nadrukowane w tygodniku Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego „Воскресное Чтение” w 1931 roku. Jerzy Roszczycki był sekretarzem Synodu Kościoła prawosławnego w Polsce, osobistym sekretarzem metropolity Dionizego Waledyńskiego, niezwykle wykształconym prawnikiem, władającym wieloma językami, uczestnikiem międzynarodowego ruchu ekumenicznego i współpracy między kościołami w Europie, człowiekiem, służbie którego Kościół prawosławny w Polsce zawdzięcza bardzo wiele. Jerzy Roszczycki zginął w obozie Dachau w 1942 roku, gdzie trafił pod koniec 1939 roku po aresztowaniu przez hitlerowców metropolity Dionizego Waledyńskiego. Wspomnienia Jerzego Roszczyckiego przedstawiają bardzo ważne aspekty formacji i działalności Mikołaja Piotrowskiego, zarówno w okresie kijowskim, opisując jego współpracę z Bogdanem Chanenko przy tworzeniu jego bezcennego muzeum, jak i następnie w okresie Petersburskim, kiedy Mikołaj Piotrowski aktywnie działa przy Instytucie Archeologicznym. Niezwykle ważną jest jego rola w okresie rewolucyjnym, kiedy Mikołaj Piotrowski ratuje zbiory Ermitażu, stając się jeszcze jednym przedstawicielem polskiego rodu Piotrowskich, który odegrał tak doniosłą rolę w losach tego słynnego muzeum. W tym czasie Piotrowski staje się także kluczową postacią w ratowaniu polskiego dziedzictwa w Petersburgu, które wedle Traktatu Ryskiego miało wrócić do Ojczyzny. To Mikołaj Piotrowski jako pierwszy wszedł do krypty grobowej ostatniego króla Rzeczypospolitej w kościele św. Katarzyny w Petersburgu¹. W 1923

¹ J. Marszalska, *Mikołaj Piotrowski - bibliotekarz xx Sanguszków w krypcie królewskiej Stanisława Augusta Poniatowskiego*, Tarnów 1991.

roku Piotrowski przyjechał do Polski, gdzie jego potencjał nie był należycie wykorzystany. Objął on posadę archiwisty zbiorów książąt Sanguszek w Gumniskach² oraz aktywnie zajmował się kwestią muzealnictwa³. Bardzo ważnym aspektem działalności Mikołaja Piotrowskiego po jego przyjeździe do Polski była jego bliska współpraca z metropolitą Dionizym Waledyńskim, który jako archeolog i historyk sztuki niezwykle cenił Piotrowskiego⁴. Ta współpraca skutkowałą bardzo ważnymi projektami, takimi jak ogólnoeuropejski konkurs projektów na prawosławne świątynie w Polsce, który wedle myśli metropolity Dionizego miał odnowić artystyczną świadomość polskiego prawosławia i stać się impulsem rozwoju nowej sztuki prawosławnej⁵. Piotrowski jako wybitny znawca sztuki prawosławnej i muzealnik wraz z metropolitą Dionizym i Jerzym Roszczyckim zainicjował powstanie w 1925 roku Komisji Archeologiczno-archeograficznej przy Synodzie Kościoła prawosławnego w Polsce. Działania tej komisji miały doprowadzić nie tylko do systematyzacji i zabezpieczenia dziedzictwa prawosławnego w Polsce, ale i stworzenia muzeów sztuki prawosławnej o wymiarze ogólnopolskim i lokalnym, czemu przeszkodziła śmierć Mikołaja Piotrowskiego, a następnie wybuch wojny. Wspomnienia J. Roszczyckiego otwierają wiele bardzo ważnych aspektów działalności Mikołaja Piotrowskiego, spuścizna którego, o ile przetrwała pożogę II Wojny Światowej, czeka na odkrycie. W tej kwestii należy wspomnieć o książce Mikołaja Piotrowskiego, opisującej unikatową w międzywojennej Polsce kolekcję ikon staroruskich Kazimierza Skarzyńskiego⁶. Owa kolekcja również należy do nieodwołanych strat wojennych w zakresie sztuki prawosławnej⁷.

Witali Michalczuk

² J. M. Marszalska, *Archiwiści, bibliotekarze i uczeni w rodowej bibliotece Sanguszek* [w:] *Z badań nad polskimi księgozbiorami historycznymi* z. 18/1997, ss. 95-96.

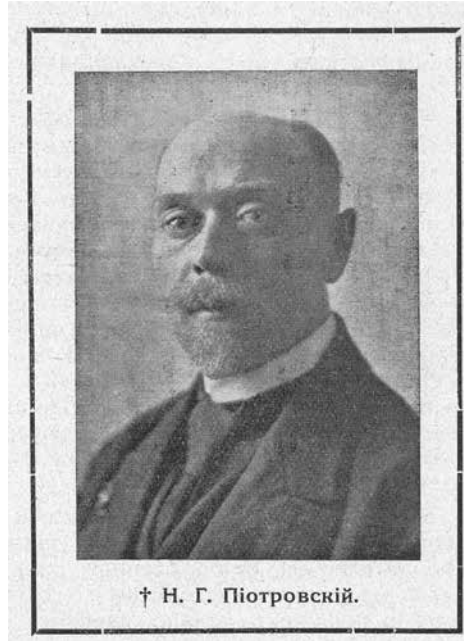
³ M. Piotrowski, *Muzea historyczno-obyczajowe, Nakładem archiwum xx. Sanguszków w Gumniskach, Kraków 1930* (dostępne na polona.pl)

⁴ Zob. recenzję metropolity Dionizego Waledyńskiego na książkę Mikołaja Piotrowskiego, oraz załączony do recenzji nekrolog: Митрополит Дионисий, (recenzja) Н. Г. Пиотровский. *Русская Икона. Варшава, 1929. Склад издания: Издательство и Книготорговля „Добро”, Варшава, Краковское-Предместье 53* [w:] *Elpis. Prace profesorów Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego V/1931*, ss. 172-175.

⁵ *Cerkwie prawosławne. Wyniki konkursu*, Warszawa 1928 (dostępne na polona.pl).

⁶ Н.Г. Пиотровский, *Русская Икона. Описание частного собрания древнерусских икон в Варшаве, Варшава 1929*; wersja polska: M. Piotrowski, *Ikona Ruska. Opis zbioru prywatnego starożytnych ikon ruskich w Warszawie*, Warszawa 1929 (obie wersje dostępne na polona.pl). W Warszawie powstała jeszcze jedna praca Piotrowskiego - *Русский некрополь*, Варшава 1929 (dostępne na polona.pl).

⁷ Egzemplarz książki M. Piotrowskiego, *Ikona Ruska*, będący własnością polskiego polityka i późniejszego działacza emigracyjnego Zygmunta Jundziłła (1876-1944) [BN sygnatura 376.499, dostępna na polona.pl] może świadczyć o tym, że kolekcja Kazimierza Skarzyńskiego, bądź jej część, została wywieziona na zachód – świadczą o tym notatki właściciela książki, który opatrzył kilka ikon notatką „nabyte przez Hr. A. Branickiego w Paryżu 1942” (numery ikon w katalogu: 1, 4, 30) oraz ta sama notatka „nabyte w Paryżu 1942 przez Z. Jundziłła” (numery ikon w katalogu: 10, 11, 11a). Możliwe, że sam Skarzyński wywiózł swoją kolekcję na zachód, będąc od 1940 roku sekretarzem generalnym Polskiego Czerwonego Krzyża, bądź zrobili to Niemcy okupanci. Los owej kolekcji wymaga dalszych badań.



„Воскресное Чтение” 29/1931, ss. 385-387.

Юрий Роцицкий Воспоминания о Н. Г. Пиотровском.

В воскресенье, 14-ого июня, в Варшавской митрополичьей пещерной церкви во имя Страстей Господних была отслужена панихида за упокой души Н. Г. Пиотровского, скончавшегося 5-ого июня в Тарнове. Пишущему эти строки лично пришлось хорошо и близко знать незаурядного работника науки и замечательного человека, и невольно хочется поделиться воспоминаниями о покойном и его делах, которыми он заслужил благодарную память не только современников, но и будущих поколений.

Покойный Николай Грацианович прожил разнообразную и интересную жизнь. Родиной его была Украина, а именно деревня Крачковка, Уманского уезда, Киевской губернии; учился он в Умани, а позже – в Киеве, в реальном и коммерческом училищах и уже здесь занимал выдающееся положение среди своих школьных товарищей; в бурные 90-ые годы он стоял во главе ученических кружков по самообразованию. Высшего образования он не закончил по «независящим обстоятельствам». Вскоре после окончания средней школы он женился на своей двоюродной сестре Лидии Иосифовне, урождённой Рейхель, отныне верной его спутнице и помощнице во всех

превратностях бурной и разнообразной жизни.

В конце 90-ых годов супруги очутились в Сибири, и здесь славянская, бродяжническая кровь отозвалась в них обоих; их манили безпредельная дали этой обетованной страны и несколько лет жизни они провели здесь в непрестанных скитаниях по диким просторам Дальнего Востока. Длинные путешествия по громадным сибирским рекам, езда на оленях, на собаках, поиски и исследования в девственных странах – всё было изведено ими. Боксерское восстание застало их в Харбине, а Японскую войну они переживали во Владивостоке. Здесь же начались первые археологические работы Н. Г., и в дальневосточной печати появились первые его статьи и заметки на археологические темы.

В 1906 г. Н. Г. возвращается в Харьков и с тех пор становится секретарём и деятельным сотрудником известного мецената, богатого украинского помощника-миллионера Б. И. Ханенки, по инициативе которого производились в эти годы многочисленные раскопки в бассейне Чёрного моря, давшие замечательные результаты. Н. Г. Пиотровский принимает видное участие в этих раскопках, имеющих результатом находку ценнейших памятников древней культуры Приднепровского края. Одновременно он работает над созданием необычайно ценного собрания картин Голландской школы и европейского искусства, которое образовало в Киеве знаменитую Ханенковскую коллекцию, превращённую затем большевиками во Второй Государственный музей Украины.

Вместе с Б. И. Ханенко, избранным членом Государственного совета, Н. Г. Пиотровский переезжает в Петербург, где украинский меценат имел также обширное собрание предметов искусства и древностей, над приведением которого в порядок работал в течение ряда лет Н. Г. [386] Пиотровский. Петербург, как культурный центр, столь много могущий дать пылливому уму, с его великолепной научной и художественной атмосферой, с его бесчисленными сокровищами художественной красоты, целиком впитал в себя впечатлительного и пылкого Николая Грациановича. Его художественные интересы расширяются, его знания совершенствуются и углубляются. Автору этих строк пришлось в эти годы близко наблюдать его жизнь и деятельность и многие дни провести с ним в совместной работе, которой покойный отдавался с увлекающим энтузиазмом.

Своим пребыванием в Петербурге он пользуется для пополнения своего теоретического образования и поступает в Археологический институт, который оканчивает в 1914 году. Конечно, его работа в семинариях института далеко выходит за пределы тех скромных рамок, которые по необходимости связывали учёных, составлявших в те годы педагогический персонал института. Такие выдающиеся научные силы, как А.И. Соболевский, В.И.

Каринский, В.И. Шляпкин, С.О. Платонов, В.М. Лихачев и многие другие были для Н.Г. не только учителями; вскоре он стал их ревностным и талантливым сотрудником и с многими его связали узы тесной дружбы.

В Петербургском археологическом институте покойный усовершенствовал и завершил свои широкие познания, приобретённые раньше самостоятельно в области искусства и его истории. Тут же было положено начало первым его самостоятельным работам общего значения. Всё это тесно связало Николая Грациановича с институтом, и когда во время революции события смели и устранили от активной деятельности большинство тех, кто руководил жизнью института, случилось так, что именно покойному пришлось вынести на своих плечах всю тяжесть работы по сохранению этого учреждения от развала, угрожавшего ему вследствие необдуманных мероприятий советской власти; одно время он был фактическим руководителем института. За эту деятельность благодарный институт наградил его званием своего почётного члена.

Свои недюжинные дарования и совершенно исключительные познания в области музееведения покойный обнаружил в особенности в ту пору, когда памятники быта и национальной культуры в России подверглись громадной опасности уничтожения, когда опьяневшая революционная толпа врвалась в дворцы, музеи и вместе с ненавистными хозяевами уничтожала их «буржуазное» имущество.

В деле сохранения от гибели памятников искусства в Петрограде и вообще в России Николай Грацианович сделал так много, что представляется совершенно невозможным в кратком его жизнеописании перечислить все его громадные заслуги. Так, по его инициативе была создана и первоначально действовала под его председательством в 1917 г. «Всероссийская комиссия по учёту и охране памятников старины и искусства», сыгравшая громадную роль в деле охранения художественных собраний и памятников искусства и старого быта, начиная от царских дворцов и кончая кладбищами. Деятельность этой комиссии охватила весь северный район, т.е. Петроград и его пригороды, Псков, Новгород с округами, все дворцы, церкви и усадьбы. В первый день большевицкой революции он один, под пулами, проник в Зимний Дворец и ему удалось при помощи комиссарской власти остановить разгром, начатый толпой, учредить надзор и спасти бесценные исторические сокровища.

Когда первый острый период революционной борьбы миновал и охрана старины и памятников искусства была более или менее организована, покойный посвятил все свои силы Петрограду и, между прочим, обратил внимание на защиту и охрану многочисленных предметов искусства, уничтожаемых варварскими руками на никем не охраняемых петербургских кладбищах. Он был одним из лучших знатоков русского некрополя и

собрал богатейший материал, относящийся к его истории и сокровищам, в громадной части уже исчезнувшим ныне.

Ему обязан своим возникновением так называемый «Музей старого быта», в который был превращён Шереметьевский дворец в Петербурге, где покойному, рискуя жизнью, удалось спасти и отстоять от первоначальной дикой реквизиции несколько сот пудов старинных серебряных и золотых изделий. С графом С.Д. Шереметьевым, известным меценатом и знатоком искусства, покойного соединяла самая близкая дружба. Николай Грацианович умел использовать многочисленные свои связи и знакомства, возникшие у него во время сибирских странствий, со ссыльными революционерами, чтобы противодействовать безумному вандализму революционной черни. В эту работу он вложил громадное количество сил и знаний, стяжав этим незабываемую заслугу перед русской культурой.

Выросший на русской культуре, пропитанный ею и до конца жизни оставаясь под обаянием её гения, он никогда не забывал своего польского происхождения и всегда интересовался историей Польши, её археологией и литературой. После Рижского мира он оптировал в пользу Польши и, ещё не став польским гражданином, был привлечён польской делегацией к работам по ревиндикации памятников польского искусства и польской старины, вывезенных в Россию из Польши во время русского владычества. На этом поприще Николай Грацианович положил большие услуги для своего польского отечества, но вместе с тем подвергся репрессиям со стороны советской власти. Он был арестован и некоторое время томился в чрезвычайке и лишь благодаря провидению, стараниями друзей ему удалось избежать казни. Но даже в качестве польского гражданина он не мог уже оставаться в России, и в мае месяце 1923 г. приехал в Польшу.

Приходится с сожалением признать, что его громадные знания и заслуги не были по достоинству оценены в Польше и ему не пришлось здесь проявить творческой деятельности в той области, где он был исключительным знатоком, положительно не имевшим себе равного в современной Польше. В течении ряда лет он оставался без постоянного дела, занимаясь лишь случайными экспертизами и литературным трудом. Лишь в начале 1930 г. он занял пост директора родового архива и музейных собраний князя Сангушко; спасение этих собраний, представляющих собой высокую ценность по полноте и разнообразию исторических материалов и документов из родовых собраний князей Сангушко, Острожских, Заславских и графов Тарновских [387] было также его заслугой, ибо благодаря ему они были вывезены из России. Тогда он перенёс свою деятельность в город Тарнов, в окрестностях которого в имении Гумниска, были сосредоточены уцелевшие части архивов и

собраний искусства князей Сангушко из родовых замков этого старинного рода в Ольке, Подгорцах и т.д.

Перед отъездом в Тарнов Николай Грацианович успел издать в Варшаве две книги на русском языке «Русский Некрополь» и «Русская Икона», которых с замечательным искусством использовал известную часть колоссальной ценности материалов, находившихся в его распоряжении. Другие труды, имевшие целью использования дальнейших частей этих разнообразных исторических материалов, готовились им к печати и по этому поводу велись уже переговоры с Варшавскими и Пражскими издательствами. Два вышедшие упомянутые его труда были встречены единодушным одобрением специалистов и имели большой успех; по ним можно судить, какого глубокого знатока и ценителя красоты и памятников старины мы лишились.

Весьма плодородной оказалась деятельность Н. Г. В Тарнове. Он успел приготовить и сдать в печать обширный труд по вопросу генеалогии рода князей Сангушко. Обширный архив был им в значительной мере приведён в порядок, им был разработан план создания широко задуманного бытового музея XVII века в знаменитом замке князя Романа Сангушко в Подгорцах Галицкой Волыни.

Будучи выдающимся музеологом, он снискал себе всеобщее признание среди специалистов в этой области в Польше и был одним из инициаторов создания объединения всех музеев в Польше. Первый съезд польских музеологов, состоявшийся при его деятельном участии в прошлом году, был всецело его делом.

Н. Г. был одним из лучших знатоков православной иконографии, проживающих в России, и наверное самым выдающимся специалистом в этой области в Польше. Он лелеял широкие планы работать в этой области, подготавливал описание Почаева, Супрасля и других памятников православного церковного зодчества и искусства. Перед самой своей кончиной он деятельно сотрудничал по разработке плана создания церковных музеев старины и искусства в Польше. В 1925 году он вместе с автором этих строк участвовал в создании при Синоде Православной Церкви Археологическо-Археографической Комиссии и был деятельным её членом. До последнего времени он сотрудничал в целом ряде русских изданий, как то: «Воскресное Чтение», «Мир и Искусство», газета «За свободу!», «Сегодня», «Возрождение» и т.д.

Будучи католиком, он глубоко понимал Православную Церковь и чтит православную церковную мистику. Он всегда с готовностью сотрудничал с православными церковными властями и неоднократно защищал художественные интересы Православной Церкви в различных комиссиях и

учреждениях, будучи назначаем делегатом православной церковной власти. При его деятельном участии прошла организация конкурса на проект постройки православных храмов в Польше. Художественные результаты этого конкурса были опубликованы в особом ценном издании.

Таким образом, безвременная кончина Николая Грациановича отняла у его Родины и у его второй Родины – России, одного из действительно ценных и заслуженных сыновей, но нам, его друзьям, знавшим его лично, прежде всего тяжела его потеря, как человека и друга исключительных личных качеств. Его благородство, его доброта и отзывчивость, его светлый ум и искренность, его преданность красоте и знанию, сделали Николая Грациановича исключительным, редким по достоинствам и ценности человеком. Потеря такого человека - поистине громадное, непоправимое несчастье. Всем знавшим его, он был дорог, как родной, и действительно, это был человек, которого все должны были любить и глубоко уважать. Поэтому с уверенностью можно сказать, что обычная фраза, которую относят к покойникам, что его «память не умрёт» среди знавших его, по отношению к Николаю Грациановичу не является только фразой. Он и его дела будут помниться, пока останутся в живых люди, имевшие счастье знать его и работать с ним.

Z archiwum metropolity Dionizego Waledyńskiego – zdjęcie z Brackiego Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Chełmie

Prezentowane zdjęcie pochodzi z osobistego archiwum metropolity Dionizego Waledyńskiego, zwierzchnika Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, który w 1948 roku został pozbawiony swego urzędu i aresztowany przez rząd komunistyczny. Metropolita Dionizy był twórcą autokefalii kościelnej z 1924 roku, która zapoczątkowała niezwykle płodny okres polskiego prawosławia. Jednym z najważniejszych osiągnięć metropolity Dionizego było utworzenie na Uniwersytecie Warszawskim Wydziału Teologii Prawosławnej, który stał się jednym z najlepszych ośrodków teologicznych w Europie. Stało się to możliwym



dzięki aktywności i formatowi metropolity Dionizego, który zebrał na wydziale wspaniałych naukowców z całej Europy. Sam metropolita Dionizy był profesorem archeologii chrześcijańskiej i historii sztuki, znawcą i mecenasem sztuki, który zainicjował proces stworzenia muzeów cerkiewnych i specjalnej archeologiczno-archeograficznej komisji Kościoła prawosławnego w Polsce. Prezentowane zdjęcie pochodzi z wczesnego okresu życia metropolity Dionizego i dotyczy wielokrotnie wspomnianego w ramach prezentowanego tomu Brackiego Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Chełmie. Wyjątkowość tego zdjęcia polega na uchwyceniu znakowych postaci dla nauki i historii Kościoła prawosławnego w Polsce, zgromadzonych przed zabytkami brackiego muzeum. Pierwszym od lewej stoi słynny archeolog Piotr Pokryszkin, wielokrotnie przywoływany w niniejszym tomie, pierwszym od lewej siedzi bp chełmski Eulogiusz Georgijewskij (którego działalność na Chełmszczyźnie zasłużenie budzi kontrowersję), za nim stoi dyrektor muzeum brackiego Fiodor Korallow, a jako drugi przy stole z rozłożonymi zabytkami siedzi młody archimandryta Dionizy Waledyński, rektor seminarium chełmskiego. Owo zdjęcie zapewne zostało wykonane w 1910 roku. Oryginał zdjęcia znajduje się w Muzeum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej.

W.M.



Tom rozpraw międzynarodowej konferencji naukowej „Wielkie Powroty”, zorganizowanej przez prawosławny klasztor św. Onufrego w Jabłecznej, zawiera zbiór artykułów poświęconych problematyce prawosławnego dziedzictwa dawnej Rzeczypospolitej, które zostało utracone bądź wywiezione poza granice obecnej Polski w okresie I i II Wojen Światowych. Międzynarodowa konferencja i tom rozpraw, zrealizowane w ramach grantu Ministerstwa Spraw Zagranicznych, po raz pierwszy w nauce polskiej przedstawiają daną problematykę w tak rozległym i systematycznym ujęciu. Międzynarodowe grono badaczy z Polski, Białorusi, Rosji, Ukrainy, Litwy i Czech, składające się z przedstawicieli czołowych instytucji naukowych i muzealnych, zaprezentowało swoje badania z zakresu historii sztuki, sławistyki, archiwistyki, historii, archeologii, muzykologii i kampanologii, tworząc rozległą perspektywę prawosławnego dziedzictwa, bez którego trudno wyobrazić sobie niepowtarzalność kulturowego fenomenu dawnej Rzeczypospolitej. Za sprawą niniejszego tomu do obiegu naukowego po raz pierwszy trafia wiele zabytków, archiwaliów, unikatowych zdjęć i rękopisów, dzieł sztuki i nowych atrybucji uświadamiających stopień strat Polski w zakresie jej prawosławnego dziedzictwa i otwierających drogę do ich poszukiwań i powrotów. Niniejszy tom wraz z konferencją inicjują szeroki program naukowo-badawczy, którego podejmuje się klasztor św. Onufrego w Jabłecznej celem szerzenia wiedzy i prowadzenia badań nad prawosławną liturgią i sztuką dawnej Rzeczypospolitej.

This volume of the international scientific conference “Great Returns”, organised by the Orthodox Monastery of St. Onuphrius Monastery in Jabłeczna, contains a collection of articles devoted to the Orthodox heritage of the former Polish-Lithuanian Commonwealth which was lost or transported outside the borders of the present-day Poland during the First and Second World Wars. The international conference and the volume of dissertations, realised within the framework of a subsidy of the Ministry of Foreign Affairs, for the first time present the given issue in such an extensive and systematic manner. An international group of researchers from Poland, Belarus, Russia, Ukraine, Lithuania and the Czech Republic, including representatives of leading scientific institutions and museums, presented their research in the fields of art history, Slavic studies, archival studies, history, archaeology, musicology and campanology, creating an extensive perspective on the Orthodox heritage, without which it is difficult to imagine the uniqueness of the cultural phenomenon of the former Polish-Lithuanian Commonwealth. Through this volume many relics, archival items, unique photographs, manuscripts, works of art and new attributions come into scholarly circulation for the first time, raising awareness of the extent of Poland’s losses in its Orthodox heritage and opening the way for their search and return. This volume and the conference initiate a broad scientific research programme undertaken by St. Onuphrius Monastery in Jabłeczna with the aim of spreading knowledge and conducting research into the Orthodox liturgy and art of the former Polish-Lithuanian Commonwealth.



ISBN 978-83-64857-24-9