

Andrzej Gil

Źródła kultu ikony Matki Boskiej Chełmskiej : z dziejów religijności w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej

Series Byzantina 2, 203-218

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Źródła kultu ikony Matki Boskiej Chełmskiej. Z dziejów religijności w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej

Andrzej Gil, Lublin

Wprowadzenie w 2000 r. do naukowego obiegu obrazu Matki Boskiej Chełmskiej przyczyniło się do zintensyfikowania badań nad tym wyjątkowym przykładem malarstwa ikonowego¹. Do ustaleń dotychczasowych, z braku oryginału opartych przede wszystkim na analizie przekazów ikonograficznych i źródeł pisanych, często więc niedoskonałych czy wręcz bałamutnych, doszły rezultaty badań uzyskane w wyniku zastosowania najnowszych rozwiązań technologicznych, wyjaśniających wiele aspektów jego dziejów jako przedmiotu o charakterze artystycznym² i sakralnym³. Czę-

¹ Na temat najnowszych dziejów obrazu por. O. Remeniaka, *Nowitnia istorija ikony Chołmskoj Bożoji Materi*, „Ukrajński Almanach 2003”, Warszawa 2003, s. 284–288; N. Horłycka [Korobczuk], *Spohady pro Chołmsku Czudotwornu ikonu*, [w:] *Pamjatky sakralnoho mystectwa Wołyni na meżi tysiaczolit’*. Materiały VII międzynarodnoji naukowoji konferenciji z wołyńskoho ikonopyssu, m. Łučk, 27-28 lystopada 2000 roku, Łučk 2000, s. 18–19.

² Retrospektywny przegląd podstawowej literatury dany jest w publikacji: *Ikona Chołmskoj Bożoji Materi: doslidżennja, dokumenty i publikaciji*, [w:] *Pamjatky sakralnoho mystectwa Wołyni. Materiały VIII międzynarodnoji naukowoji konferenciji, m. Łučk, 13-14 hrudnia 2001 roku*, Łučk 2001, s. 45–102. Por. także: K. Mart, *Ikonoğrafia Chełmskiej Hodegetrii*, [w:] *Czterechsetlecie zawarcia unii brzeskiej 1596–1996. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 28–29 listopada 1996 r.*, red. S. Alexandrowicz i T. Kempa, Toruń 1998, s. 157–166; W. Deluga, *Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: głos w dyskusji badaczy polskich i ukraińskich*, „Ukrajńskijskyj humanitarnyj ohlad”, wyp. 7, Kyjiw 2002, s. 116–131 (ten sam artykuł w nieznacznie zmienionej wersji na stronie internetowej czasopisma „Wostocznójewropiejskij archieologiczeskij żurnal”, 4 (17), ijul-awgust 2002 – <http://archaeology.kiev.ua/journal/040702/deluga.htm> – stan na 29.05.2003 r.); W. Ałeksandrowycz, *Chołmska ikona Bohorodyci*, Lwiv 2001; idem, „Zatyszylaś jedynuju wtichoju Chołma”... *Widnajdena ikona Bohorodyci Chołmskoj*, „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, 11–12, Warszawa 2001, s. 124–130; A. Kwasiuk, O. Romaniuk, *Chołmska Czudotworna Ikona Bożoji Materi. Powernennia z nebuttia*, [w:] *Pamjatky [...] VII [...] konferenciji...*, s. 14–18; O. Remieniaka, *Ikona Chołmskoj Bożoji Materi*, [w:] *Pamjatky [...] VII [...] konferenciji...*, s. 19–20; W. Pucko, *Ikona Bohorodyci Chołmskoj*, „Cerkownyj kalendar 1994”, Sjanik 1993, s. 83–87.

³ Podstawowe prace o kulcie ikony chełmskiej: J. Stefański, *Z dziejów kultu obrazu Matki*

stokroć obie te cechy obrazu traktowane były przy tym jako jedna i niepodzielna całość.

Odnosząc się wszakże do badań nad ikoną Matki Boskiej Chełmskiej należy, zdaniem autora, w sposób bardzo wyraźny rozdzielić te dwa wątki badawcze. Mimo że niewątpliwie spletają się w różnych kontekstach i zakresach, są jednakże wyrazem odmiennych nurtów poznania – jednego, traktującego obraz jako dzieło sztuki, i drugiego, ukazującego jego funkcjonowanie jako obiektu kultu religijnego i swego rodzaju artefaktu kulturowego.

Wysoka ranga artystyczna dzieła, czyniąca z niego formalnie wyjątkowy obiekt w skali malarstwa całego regionu (nie tylko ziem wschodnich Rzeczypospolitej, ale i całego obszaru chrześcijańskiego Europy Wschodniej), nie może przesłonić nam jego rzeczywistych dziejów i faktycznej roli jako ewentualnego przedmiotu kultu religijnego. Jest to niewątpliwym paradoksem, polegającym na zderzeniu ogromnej wartości artystycznej dzieła z jego, jak można przypuszczać, stosunkowo niewielką rolą jako obiektu szerszego, ponadlokalnego kultu w dłuższej perspektywie czasowej.

Konfrontacja dotychczasowych wniosków literatury przedmiotu z materiałem źródłowym ukazuje wyraźną sprzeczność zachodzącą między tymi dwoma elementami konstruowania spójnej wiedzy historycznej. Tworząc wizję dziejów ikony Matki Boskiej Chełmskiej badacze niejako automatycznie przekładali jej wysoki artystyczny poziom na równie ogromne religijne i kulturowe oddziaływanie, nie opierając jednak swych rozważań na szerszej podstawie źródłowej. Dlatego też istotne jest ustalenie rzeczywistych ram czasowych oraz zasięgu terytorialnego i społecznego kultu ikony Matki Boskiej Chełmskiej. W pracy niniejszej zaakcentowany będzie problem genezy tego kultu. W świetle analizy materiału źródłowego jawi się on jako twór stosunkowo nieodległy czasowo, nadto powiązany z wydarzeniami zachodzącymi w diecezji chełmskiej Kościoła wschodniego w 1. poł. XVII w. Jego geneza usytuowana jest w okresie narastania sporów wyznaniowych (mających niekiedy charakter prawdziwej wojny religijnej) w kręgu

Boskiej Chełmskiej, „Nasza Przeszłość”, t. LXVI, Kraków 1986, s. 159–190; idem, *Zarys dziejów kultu obrazu Matki Boskiej Chełmskiej*, „Lubelszczyzna”, t. II, Lublin 1996, s. 98–109 (= *Historia kultu obrazu Matki Boskiej Chełmskiej w zarysie*, [w:] *Chełm i Chełmskie w dziejach*, red. R. Szczygieł, Chełm 1996, s. 277–292). Por. także: K. E. Natkański, *Początki kultu na Górcze Chełmskiej*, „Eastern Review. Biuletyn Informacyjny Katedry Badań Wschodu” [Instytut Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Łódzkiego], t. IV, Łódź 2000, s. 411–423. Ze starszych prac por. np.: G. Olchowski, *Chołmskij Kafiedralnyj Roźdiestwo-Bogorodickij sobor ot naczała jego suszczestwowanija do wwidienija uniji na soborie w Briestie (1001-1596)*, Chołm 1892; N. Straszkiewicz, *Zamiecziatielnnyja prawoslawnyja swjatyjni w Chołmsko-Podlaskoj Rusi*, Kijew 1886, s. 3–8.

wyznań chrześcijańskich Rzeczypospolitej tego okresu i nosi wszelkie cechy swego rodzaju użytkowości, motywowanej chęcią realizacji pewnych z góry określonych założeń.

W swych rozważaniach wszyscy zajmujący się dziejami tak ikony, jak i jej kultu opierali się na spuściznie piśmienniczej unickiego biskupa chełmskiego Jakuba Suszy⁴, bezkrytycznie przyjmując jego ustalenia lub też tylko nieznacznie je modyfikując. Susza, nie znając *Kroniki halicko-wołyńskiej*, tradycyjnie przypisywał początki chrześcijaństwa chełmskiego chrzcicielowi Rusi, księciu Włodzimierzowi Wielkiemu. Większość badaczy, słusznie odrzucając ten model dziejów, łączy te początki (oraz pojawienie się ikony Matki Boskiej Chełmskiej) z działalnością księcia Daniela Romanowicza (1201–1264). Jednakże dalszy okres dziejów obrazu i jego kultu przedstawiany jest w tradycyjnym ujęciu Suszy.

Dzieło Jakuba Suszy rzeczywiście jest kluczowe dla ustaleń dziejów kultu ikony chełmskiej, ale nie w takim kształcie, w jakim było to dotychczas przyjmowane. Umykał świadomości badaczy fakt, że Susza nie był neutralnym badaczem dziejów ikony i jej kultu. Jego zainteresowanie tą problematyką wynikało z tego, że był przede wszystkim zaangażowany w życie społeczne i religijne ówczesnej Rzeczypospolitej na styku trzech wspólnot konfesyjnych – unickiej, łacińskiej i prawosławnej – oraz dwóch modeli państwowych – polsko-litewskiego i kozackiego. W tym zaangażowaniu należy zatem upatrywać aktywności Suszy w odtwarzaniu przeszłości wspólnoty, której był pasterzem, oraz obrazu, którego był szczególnym czcicielem. Bp Susza jako historyk nie spełniał, zdaniem autora, podstawowego kryterium badawczego, jakim jest bezstronność wobec przedmiotu badań. Przeciwnie, był bardzo stronniczy w prezentowaniu jego przeszłości i roli dziejowej. Stronniczość ta wynikała po pierwsze z obiektywnej sytuacji diecezji chełmskiej w XVII w., po drugie zaś z subiektywnego przeświadczenia Suszy o konieczności wpływania na bieg wydarzeń, także poprzez odpowied-

⁴ Dzieło Suszy o obrazie Matki Boskiej Chełmskiej miało kilka wydań, których treść była nieznacznie modyfikowana i uzupełniana zgodnie z kolejnymi wydarzeniami. J. Susza, *Phoenix Redivivus albo obraz starożytny chełmski Panny y Matki Przenajświętszey*, Zamość 1646; kolejne wydania: Lwów 1653, Zamość 1684, Berdyczów 1780. Podstawą rozważań na temat wkładu Suszy w poznawanie dziejów obrazu Matki Boskiej Chełmskiej było wydanie XVIII-wieczne: M. Ryłło, *Koronacja cudownego obrazu Najświętszey Maryi Panny w Chełmskiej Katedrze obrządku greckiego od samego początku wiary chrześcijańskiej, w krajach naszych nabożnie chowanego, y od prawowiernych Odprawiona roku 1765 dnia 15 miesiąca Września*, Berdyczów 1780). Fakt, iż dzieło Suszy stanowi tu pierwszą część szerszej pracy, a nadto zawiera w sobie pewne niewielkie ingerencje autorskie biskupa M. Ryłło, nie osłabia wartości wyводу, a przeciwnie, poprzez rozszerzenie perspektywy wzmacnia go i uzupełnia.

nie przedstawienie funkcji i roli chełmskiej ikony. Otrzymany w ten sposób obraz dziejów ikony, manifestowany zwłaszcza poprzez jej kult, jest dla okresu sprzed początków XVII w. naznaczony piętnem utylitaryzmu, a przez to staje się niewiarygodny.

Według Suszy autorem obrazu był św. Łukasz Ewangelista, a na Ruś sprowadził go (wraz z obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej) książę Włodzimierz Wielki. Ikona od tego czasu miała przebywać w Chełmie i – pomijając okres po bliżej nieokreślonym najeździe tatarskim, kiedy to miasto miało zostać zburzone, a ograbiony obraz miał leżeć w gruzach – nieprzerwanie odbierać stosowną dla niej cześć⁵. Pomijając wątek Włodzimierzowy, badacze jej dziejów i kultu powszechnie akceptują ten schemat, opowiadając się za jej obecnością w Chełmie od czasów Danielowych i posługując się historyczną argumentacją Suszy.

Warto przyrzeć się krótko tej argumentacji, bowiem jest ona głównym materiałem dowodowym, uzasadniającym obecność ikony w Chełmie przed wiekiem XVII. Interesująco przedstawia się kwestia tzw. *Pomjannyka chełmskiego* o charakterze dokumentu pisanego, mającego zawierać szereg wpisów dotyczących m.in. osób, chcących „żeby za nimi przy Obrazie Matki Bożej modły i ofiary święte były odprawowane” (*Phoenix...*, s. H) [paginacja w nawiasie według wydania z 1780 r.]. Wobec zaginięcia *Pomjannyka* trudno się odnieść do jego wartości dowodowej w tej kwestii, ale analizując inne wątki, np. obecność na jego kartach postaci, sprawujących rzekomo urząd biskupów chełmskich, można postawić tezę, że byłaby ona niewielka, a cały przekaz jest niewiarygodny⁶. Podobny charakter ma wzmianka o rzekomym dokumencie fundacyjnym księcia Lwa z 1262 r. wsi Pokrówka, ofiarowanej do „Cerkwie i Obrazu Panny Najświętszej Chełmskiej” (*Phoenix...*, s. E3). Wieś ta wspomina jest w źródłach dopiero od 1476 r., stanowiąc własność władczą⁷.

Sam Susza w przedmowie do swej pracy pisał, że tak naprawdę nie dysponował żadnymi pewnymi wzmiankami pisanymi o historii obrazu. „A że

⁵ „O tym S. Obrazie ta była nieodmienna ludzi starych powieść z ksiąg starodawnych słowiańskich wyczerpniona, iż jest od Łukasza S. Ewangelisty malowanym” (J. Susza, *Phoenix...*, Berdyczów 1780, s. E2). „Aże ten S. Obraz był na tym miejscu, wzmianka o nim w fundacji wioski Pokrowy, którą Książę Ruskie Lew Wasilkiewicz, synowiec Daniela Króla Ruskiego do Cerkwiej, Obrazu Panny Najświętszej Chełmskiej uczynił” (*ibidem*, s. E3). Mając od dawnych czasów nabożeństwo do tegoż obrazu, różni ludzie „do zadusznej Książeczki, Diptichon albo wulgo Pominnika wpisywali się” (*ibidem*, s. H).

⁶ Por. A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin-Chełm 1999, s. 74–75.

⁷ W. Czarnecki, *Rozwój sieci osadniczej Ziemi Chełmskiej w latach 1451–1510*, „Rocznik Chełmski”, t. V, Chełm 1999, s. 30–31.

mi tej, i takowej historyje nie było, i nie masz w ręku, trudno zgoła było, i jest, świadectwo dać onych czasów, światło wzniecić prawdy [...] i powiadać, skąd by też był, od kogo malowany, kiedy i przez kogo do Chełma zanieiony ten Obraz Panny i Matki Najświętszej?” (*Phoenix...*, *Przedmowa do czytelnika*, bez paginacji). Wiedzę do swego opracowania pozyskiwał Susza w sposób najprostszy. Opis historii wieży w Stołpiu powstał w wyniku rozmów, prowadzonych z mieszkańcami tej miejscowości. Podobnie było z historią cerkwi katedralnej, o której początkach „powiadali ci, którzy z ksiąg dawnych Lubomelskich pergaminowych, przy Cerkwi S. Jerzego nigdy będących wyczerpnęli” i dalej „jakoż różni twierdzili, że ta Cerkiew na siódme sto lat postąpiła” (*Phoenix...*, s. D3). O samej ikonie wiadomości czerpał stąd, że „ta była nieodmienna ludzi starych powieść z ksiąg starodawnych słowiańskich wyczerpniona” (*Phoenix...*, s. E2). O najeździe tatarskim, w wyniku którego obraz ucierpiał, czerpał informację od sędziwych ludzi (*Phoenix...*, s. G2). Susza zatem posiłkował się głównie tym elementem poznania, który jest najbardziej zawodny – tradycją zapisaną w ludzkiej pamięci.

Wynik takiego procesu zdobywania wiedzy i konstruowania na tej podstawie pewnego dyskursu historycznego, dotyczącego w zamierzeniu przeszłości Chełma oraz dziejów obrazu (a także jego religijnej funkcji), jest więc świadectwem nie tyle obiektywnej prawdy historycznej, ile zakresu i poziomu wiedzy w tej kwestii samego Suszy i jego respondentów. Uprawniona jest tu zatem teza, że jeżeli chodzi o wartość historyczną tej części pracy Suszy, która odnosi się do dziejów obrazu Matki Boskiej Chełmskiej przed XVII w., to jest ona znikoma czy wręcz żadna. Powoływanie się przez Suszę w tekście na np. Długosza czy też Bielskiego i stosowanie odnośników, ograniczających się do wymienienia nazwiska danego historyka, było zjawiskiem mającym uwiarygodnić podawaną informację. Trudno jednak, przez taki zabieg, dokonać jej weryfikacji. Przywoływanie zatem ustaleń chełmskiego biskupa i traktowanie ich jako zasadniczej (niekiedy jedynej) podstawy dowodowej jest, zdaniem autora, chybione.

Ostatnie ustalenia wybitnego ukraińskiego znawcy tematu, Ołeksija Tołoczki, pokazują, jak instrumentalnie środowiska cerkiewne (zarówno prawosławne, jak i unickie) metropolii kijowskiej lat 30. i 40. XVII w. traktowały przeszłość, widząc w niej przede wszystkim źródło do uzasadniania własnych poglądów i argumentów polemicznych i w związku z tym nie wahając się preparować własnej historii i np. przywoływać nieistniejących świadectw źródłowych⁸. Ostatnia analiza dziejów obrazu (i kultu)

⁸ O. Tołoczko, *Gdzie i kiedy narodziła się legenda o kronikarzu Nestorze?*, „Zeszyty Naukowe KUL”, t. XLV, Lublin 2002, nr 1–2, s. 57–76.

Matki Boskiej Częstochowskiej pokazuje, jak problem taki poprzez oderwanie od istniejącej podstawy archiwalnej może zostać zmitologizowany i zaciemniony⁹.

Żaden z badaczy, zajmujących się tematyką kultu chełmskiej ikony, nie starał się uzasadnić przeświadczenia o jego dawności posługując się innym – nie Suszowym – materiałem źródłowym, traktując jego ustalenia jako rzecz oczywistą i udowodnioną. W świetle wymienionych faktów nie da się jednak z całą pewnością poprzeć tezy nie tylko o dawności takiego kultu, ale i o obecności cudownego obrazu Matki Boskiej w Chełmie przed początkiem XVII w.

Tak obecność, jak i kult ikony są potwierdzone bezsprzecznym świadectwem źródłowym dopiero dla lat 20. XVII w. Dnia 13 VIII 1622 r. Hermolaus Wasileykiewicz, kapłan z cerkwi katedralnej chełmskiej, w imieniu władcyki Atanazego Pakosty, zgłosił fakt okradzenia tejże świątyni. Obiektem przestępstwa był obraz Marii Dziewicy, z którego zniknęły kosztowności („in qua ungaricalem unum ex imagine Beatae Mariae Virginis furto ablatum esse resque alias multas, quas nondum bene revidere potuit, ablatas asseruit”)¹⁰. Jest to świadectwo bardzo ważne, potwierdzające tak istnienie obrazu, jak i jego kult (pod pojęciem różnych rzeczy można rozumieć wota). Ale ukazuje ono także niewielką rangę tego kultu (niska wartość wotów) i jego mały zasięg (brak dodatkowych określeń obrazu, typu „cudowny”, „znany”). Ze wzmianką tą koresponduje opis cudów autorstwa J. Suszy. Od około 1616 r. – cud 5. (osoba doświadczająca go relacjonowała to po okresie 20 lat) – zaczynają się opisy, których treść w warstwie faktów Susza mógł w pełni zweryfikować. Ciąg wydarzeń zaczyna się natomiast od roku 1629 – cud 6. (*Phoenix...*, s. Ee3–Ff). Być może pozostałością po tej kradzieży była krata, za jaką znajdował się obraz według świadectwa Suszy (*Phoenix...*, s. F3).

Skonstatować zatem można, że obecność obrazu Matki Boskiej (opatrzonego znamionami kultu religijnego) w katedrze chełmskiej jest potwierdzona dla rządów tamtejszego biskupa unickiego Atanazego Pakosty. Można, bez większego ryzyka, przesunąć to wstecz (zgodnie z datacją cudu 5.) do czasów władcyktwa Arseniusza Andrzejewskiego (1607–1619). Jest to jednak kult bardzo lokalny, bez większego oddźwięku i zasięgu tak społecznego, jak i terytorialnego. Przypisywanie mu jakiegóż większej roli nie

⁹ T. Kos, *Fundacja Klasztoru Jasnogórskiego w świetle nowej interpretacji źródeł*, Kraków 2002, s. 113–222.

¹⁰ *Akty, wydawajemyje Wilienskoju archieograficzekoju kommissijeju dla razbora drierwnich aktow*, t. 23, Wilna 1896 [dalej – AWAK], nr 48, s. 39.

jest potwierdzone materiałem źródłowym. Rozwój tego kultu jawi się jako świadome działanie, zainicjowane w początku lat 40. przez przedstawicieli unickiego episkopatu chełmskiego tego okresu – biskupów Metodego Terleckiego i Jakuba Suszy.

Obraz Matki Boskiej Chełmskiej jest szerzej opisany dopiero w czasach bp. Metodego Terleckiego, w okresie bardzo trudnym dla unickiej diecezji chełmskiej. W realiach lat 30. i 40. XVII w. unicki biskup chełmski był skonfliktowany nie tylko ze światem ciągle żywego i aktywnego prawosławia, ale i ze swym katolickim współbratem – łacińskim biskupem chełmskim.

Na biskupstwo chełmskie przeznaczył król Zygmunt III Terleckiego przywilejem z dnia 4 II 1628 r.¹¹ Oficjalnie Terlecki objął je w dniu 31 VIII 1630 r.¹² W ten sposób diecezja chełmska uzyskała jednego z najlepszych pasterzy w swojej historii, człowieka wszechstronnie wykształconego, znającego ówczesną Europę, a przy tym głęboko zaangażowanego w sprawy unii, nie tylko w Rzeczypospolitej.

Jego czasy w diecezji chełmskiej, w przeciwieństwie do okresu wcześniejszego, obfitowały w częste zamieszki na tle religijnym. Zajścia między unitami i prawosławnymi miały miejsce przede wszystkim w miastach diecezji, m.in. w Chełmie, Hrubieszowie, Sokalu, Bełzie, Krasnymstawie, Tyszowcach, Ostrowie i Parczewie¹³. Konflikty wszakże nie omijały i wsi, choć w mniejszym zakresie (np. tzw. bunt maszowski – we wsi Maszów koło Lubomli).

Jednakże nie naturalny przecież i przewidywalny konflikt z prawosławiem był groźny dla podstaw egzystencji unickiej diecezji chełmskiej. Zasadniczym problemem był stosunek do unii państwa i Kościoła łacińskiego. Starania Terleckiego, by umocnić i dowartościować swój obrządek, zostały przyjęte bardzo źle. Źródeł tak wrogiej postawy wobec tych przemian należy upatrywać w niechęci do działań modyfikacyjnych Terleckiego, które ów przedsięwziął, by wprowadzić Cerkiew unicką na drogę rozwoju w duchu zachodzących wówczas przemian.

¹¹ *Ibidem*, nr 82, 24 I 1631, s. 68. Por. także W. Płoszczanski, *Proszłoje Chołmskoj Rusi po archiwnym dokumentam XV-XVIII w. i drugim istocznikam*, t. II, Wilna 1901, s. 3.

¹² AWAK, t. 23, nr 84, 24 I 1631, s. 70.

¹³ Archiwum Państwowe w Lublinie [dalej – APL], Chełmski Konsystorz Grekokatolicki [dalej – ChKGK], sygn. 84, k. 6–11v; *Monumenta Ucrainae Historica* [dalej – MUH], zibraw mytropoły A. Szeptyckij, vol. II (1624–1648), Rym 1965, nr 165, s. 249 (list z 5 I 1639 r. M. Terleckiego do metropolity R. Korsaka, gdzie wymienia miejsca konfliktów); *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600–1900)* [dalej – LE], collegit, paravit, adnotavit editionemque curavit P. Athanasius G. Welykij, t. I (1600–1640), Romae 1972, nr 153, s. 296–298 (ten sam list do R. Korsaka); W. Płoszczanski, *op. cit.*, s. 25–34.

Doceniając wagę edukacji, bp Terlecki powołał do życia w 1639 r. gimnazjum w Chełmie, co wzbudziło ogromną niechęć ze strony rzymskokatolickiego Kościoła. Synod łacińskiej diecezji chełmskiej zabronił postanowieniem z dnia 15 IV 1644 r. wysyłania rzymskokatolickiej młodzieży do unickiego gimnazjum pod karą wykluczenia ze wspólnoty Kościoła¹⁴.

W tradycji z osobą M. Terleckiego wiązało się sprowadzenie do Chełma bazylianów. Co prawda, być może wspólnota bazylikańska istniała w Chełmie jeszcze w czasach Atanazego Pakosty¹⁵, ale pierwsze świadectwo ich obecności mamy dopiero z 1633 r.¹⁶ Dla nowej wspólnoty wybudowano wówczas istniejący do dziś kompleks monasterski (*Phoenix...*, s. D2)¹⁷. W latach 1638–1640 bp Terlecki dokonał przebudowy całego zespołu katedralnego w związku z popadnięciem samej katedry w ruinę po kolejnym pożarze. Podjął też starania o założenie w Chełmie drukarni z czcionkami cyrylicznymi („matrices typi Rutheni”), uzyskując akceptację Rzymu w tej kwestii¹⁸, jednakże wypadki 1648 r. zniweczyły te próby.

Wzajemne relacje między oboma katolickimi wspólnotami były bardzo napięte za czasów bp. Terleckiego i łacińskiego bp. Pawła Piaseckiego (1641–1644)¹⁹. Zwołany przez Piaseckiego synod diecezjalny (13–15 IV 1644 r.) poprzez swoje postanowienia stanowi bardzo ciekawą ilustrację rozumienia

¹⁴ A. Winiarz, *Greckokatolickie gimnazjum bazylikańskie w Chełmie (1639–1769)*, „Rocznik Chełmski”, t. I, Chełm 1995, s. 27–36; J. Kus, *Szlachta chełmska wobec Kościoła unickiego w XVII–XVIII wieku (w świetle laudów sejmikowych i instrukcji poselskich)*, „Rocznik Chełmski”, t. III, Chełm 1997, s. 139–140. Odpowiedni zapis postanowień synodu brzmi: „Quapropter prohibemus, ne ulla ratione ad scholas praesertim Chełmae suas catholicos Latinos recipere possint, et ne quisquam parentum catholicorum Latinorum sub poena excommunicationem, per officium nostrum [...]. Statua synodi A[nno]. 1644 celebratae”, [w:] J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. IX, Wrocław 1957, s. 187–188.

¹⁵ AWAK, t. 23, nr 60, 23 XII 1624, s. 49 [„conventus monasterii Chelmensis tituli Nativitatis Beatissimae Mariae Virginis”].

¹⁶ *Ibidem*, nr 96, 11 VIII 1633, s. 79.

¹⁷ P. Krasny, *Katedra unicka w Chełmie. O problemach badań nad architekturą sakralną Kościoła greckokatolickiego w XVIII wieku*, [w:] *Sztuka Kresów Wschodnich*, t. III, red. J. K. Ostrowski, Kraków 1998, s. 208; P. Batjuszczok, *Chołmskaja Ruś. Istoryczeskija sud by Russkogo Zabuzja*, S. Pietierburg 1887, s. 86.

¹⁸ *Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantia*, collegit et adnotationibus illustravit P. Athanasius G. Welykyj OSBM, vol. I (1622–1997), Romae 1953 [dalej ASCPF], nr 351, s. 202, nr 355, s. 204, nr 368, s. 215 (z lat 1643–1645); *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarussiae*, collegit, adnotavit, paravit editionemque curavit P. Athanasius G. Welykyj OSBM, vol. I (1600–1690), Romae 1960 [dalej – SE], nr 194, s. 133.

¹⁹ B. Kumor, *Episkopat łaciński wobec Unii Brzeskiej (1590–1637)*, „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, 4–5, Warszawa 1997, s. 89–90. Por. także A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997, s. 67.

przez niektóre ówczesne środowiska łacińskie pozycji Kościoła unickiego we wspólnocie katolickiej (np. nazywanie świątyń unickich „synagogami Rusinów”²⁰). Synod ten ogłosił szereg antyunickich postanowień²¹. Swoistą pointą było przy tym stwierdzenie, że unicycy duchowni przysparzają chełmskiemu Kościołowi łacińskiemu więcej troski, niż kiedyś prawosławni („Rutheni, uniti quidem, sed clero universo et rei catholicae Latinae maiorem molestiam facessunt, quam nuper disuniti”²²). Jest to, paradoksalnie, mimowolne potwierdzenie dużej skuteczności działań bp. Metodego Terleckiego.

Konflikty w diecezji chełmskiej, szczególnie o dziesięcinę, stały się zaczynem sporu ogarniającego obie wspólnoty w skali całego kraju i odbiły się echem w Warszawie i Rzymie²³. Nie była to sprawa nowa, sięgała bowiem pierwocin istnienia Kościoła łacińskiego w tym regionie i jego relacji jeszcze z prawosławiem²⁴. Negatywnie na poczynania Terleckiego reagowała też część opinii szlacheckiej. Na sejmiku chełmskim w dniu 3 I 1643 r. zapisano, że: „Z wielkim ubliżeniem stanu szlacheckiego przywłaszcza sobie ksiądz władyka Chełmski jura patronatus i podawanie popów w majątnościach szlacheckich i wolności onym niezwyczajne i, pod tytułem szkoły, swawoleństwa gromadzi w Chełmie, uzurpując sobie i miejsce w zgromadzeniach sejmikowych, a na ostatek jegomości księdza biskupa naszego katolickiego, której z dawna podlegli władyskowie, starać się mają ichmość panowie posłowie, aby był określony przy tych tylko prawach, które władyskowie z dawna mieli, i żeby władyskami tylko się pisali”²⁵.

Reformatorska działalność Terleckiego spowodowała, że duża część łacinników chełmskich obróciła się przeciw unii. Miano więc Terleckiemu

²⁰ Donosił o tym M. Terlecki do Rzymu w jednym z listów, szczególnie eksponując to wyrażenie („sinagoga Ruthenica”), jako poniżające obrządek unicki. *SE*, vol. I, nr 209, s. 143–144. Por. także jego *Contra iniusta decreta synodalia episcopi latini Pauli Piasecki*, gdzie Terlecki zestawia cały katalog zarzutów dotyczących m.in. szkoły, dziesięciny, niewłaściwego odnoszenia się łacinników do unitów. Każdy zarzut zawiera argumentację odpierającą oskarżenia kleru łacińskiego, *MUH*, vol. XI, nr 364, s. 370–371.

²¹ J. Sawicki, *op. cit.*, s. 49–50.

²² *Ibidem*, s. 187.

²³ Por. np. *MUH*, vol. II, nr 194, s. 277, 29 VIII 1643 r. (wypowiedź Kongregacji Rozkrzewiania Wiary do audytora Stolicy Apostolskiej o konflikcie w Chełmie między biskupem unickim a kapitułą łacińską na tle problemu płacenia dziesięciny); *ibidem*, nr 224, s. 309–310, 11 XI 1646 r. (protestacja Terleckiego przeciw dekretem synodu diecezji łacińskiej z 1644 r.).

²⁴ S. Senyk, *Methodius Terlec'kyj – bishop of Xolm*, „*Analecta OSBM*”, serio II, t. XII, fasc. 1–4, Romae 1985, s. 355 i nn.

²⁵ *AWAK*, t. 23, nr 211, 3 I 1643, s. 202. Por. także I. Własowskyj, *Narys istoriji Ukrajinškoji Prawosławnoji Cerkwy*, t. II, Kyjiw 1998, s. 61.

za złe, że oczekiwał faktycznego zrównania w prawach z episkopatem rzymskokatolickim, i jak widać, robił wszystko, by taki stan osiągnąć. Wszelkie próby rozwoju i stabilizacji unii nie budziły entuzjazmu miejscowego duchowieństwa łacińskiego, które traktowało je jako podważanie swego stanu posiadania i osłabianie pozycji wyznania dominującego.

W tak dramatycznej sytuacji, wśród argumentów uzasadniających postawę strony unickiej pojawił się także obraz Matki Boskiej Chełmskiej. W protestacji, skierowanej do Kongregacji Rozkrzewiania Wiary na początku 1645 r. przeciw łacinnikom chełmskim (nazywających, jak już wcześniej wspomniano, cerkwie unickie „synagogami”), Terlecki przytacza w punkcie 6. przykład m.in. błogosławionego Jozafata, pierwszego męczennika unickiego, a także katedry unickiej w Chełmie, gdzie działo się i dzieje wiele cudów przed cudownym obrazem Dziewicy Marii [„Tot etiam miracula in cathedrali ecclesia Chelmensi Ruthena ad imaginem Beatæ Mariæ Virginis miraculosam fiunt et facta sunt”]²⁶. Istotne jest przy tym, że jako bliski współpracownik Terleckiego przy formułowaniu takiego stanowiska występował Jakub Susza, w tym czasie m.in. wikariusz generalny i oficjał chełmski i bełski.

Nagłej intensyfikacji – czy wręcz propagandy – kultu obrazu Matki Boskiej Chełmskiej w latach 40. XVII w. należy więc upatrywać w bardzo konkretnej sytuacji wynikłej w diecezji chełmskiej w tym okresie. Nieprzypadkowo sam Susza, jak później o tym pisał, właśnie wtedy (początek lat 40.) zaczął zbierać materiały do swej pracy poświęconej dziejom Chełma, ziemi chełmskiej i ikony Matki Boskiej. Nieprzypadkowo też praca ta ujrziała światło dzienne w 1646 r., stanowiąc przez swą rychłą popularność doskonały punkt wyjścia do jakiegokolwiek polemiki z łacinnikami. W dokumencie aprobującym to dzieło, wydanym 6 III 1646 r., bp Terlecki stwierdza: „Daję tę moją atestacją, iż cokolwiek W.[ielebny] w Chrystusie Ojciec Jakob Susza Zakonu S. Bazylego Wielkiego, Pisma S. Doktor, w książeczce Phoenix redivivus nazwanej o Obrazie Starożytnym Chełmskim Panny Najświętszej znajdującym się tudzież o Cudach Jego i innych przy tym rzeczach napisał, szczerzej prawdzie nic nie deroguje”. Ponadto obraz ten orzeczeniem z 22 VII 1646 r. wydanym przez Pawła Owłuczynskiego, samborskiego biskupa unickiego, koadiutora przemyskiego i archimandryty kobryńskiego, został uznany za cudowny (*Phoenix...*, *Przedmowa do czytelnika*, bez paginacji). Wniosek, jaki mógł wysnuć czytelnik pracy Suszy po jej lekturze, sprowadzał się do przeświadczenia o zamierzchłej historii Kościoła wschodniego w ziemi chełmskiej i znamienitej roli chełm-

²⁶ *MUH*, vol. XI, nr 364, s. 371.

skiej ikony. Wobec takiej wizji przeszłości wszelkie roszczenia strony ła-
cińskiej wydawały się niepoważne i pozbawione zasadności.

Aby wzmocnić kult ikony chełmskiej, Terlecki wszczął starania o powo-
łanie przy katedrze dwóch bractw – Narodzenia NMP oraz Niepokalanego
Poczęcia NMP, co też miało rychło miejsce²⁷. Proces stabilizacji kultu prze-
rwały wydarzenia będące skutkiem powstania Bohdana Chmielnickiego
i późniejszej wojny polsko-rosyjskiej. Wówczas obraz wyniesiony został na
szczyty popularności w ówczesnej Rzeczypospolitej.

Wydarzenia tych lat opisał sam Susza, jako ich bezpośredni uczestnik
i świadek. Jego pozycja uległa przy tym zmianie, bowiem początkowo król
Jan Kazimierz przywilejem z 9 XI 1649 r. wyznaczył go na administratora
diecezji chełmskiej²⁸. Jednakże wydarzenia polityczne w państwie spowo-
dowały, że sejm w listopadzie 1649 r. ratyfikował postanowienia ugody
zborowskiej, a Jan Kazimierz dyplomem z dnia 12 I 1650 r. przywrócił
biskupstwo chełmskie prawosławnym²⁹, przekazując je bezpośrednio me-
tropolicie Sylwestrowi Kossowowi. Metropolita zaangażował się osobiście
w przejmowanie diecezji, m.in. wypędzając z katedry chełmskiej J. Suszę³⁰.
Wkrótce metropolita Kossow mianował biskupem chełmskim Dionizego
Bałabana, który objął w posiadanie biskupstwo w dniu 24 IX tego roku³¹.

W takich okolicznościach zaistniał spór o posiadanie cudownego obrazu
Matki Boskiej Chełmskiej. Susza chciał obraz wywieźć (28 I 1650 r.), ale
na żądanie mieszczan pozostawił go w ukryciu na terenie Chełma. Bp Bała-
ban wraz z namiestnikiem Czernikowskim, prepozytem Tatomirem, archi-
diakonem Filipem Teodorowiczem i ponad 40 innymi osobami wtargnęli
(w drugiej połowie marca 1651 r.) do domu mieszczanina Martyszkievicza
i zmusili go do wydania obrazu. Obraz został ponownie umieszczony w ka-
tedrze, tym razem jako relikwia prawosławna³². W takich okolicznościach,
na skutek prośb Suszy i protekcji starosty chełmskiego Jana Tomasza Krzyw-
czyckiego, król Jan Kazimierz podjął działania na rzecz odzyskania obrazu.
W dniu 25 IV 1651 r. powołano w tym celu specjalną komisję, która miała
przejąć go (wraz „ze srebrem i aparatami”) z rąk prawosławnych („od Wie-

²⁷ *Ibidem*, nr 446, s. 444, 23 III 1648; nr 448, s. 445.

²⁸ *AWAK*, t. 23, nr 242, 26 XI 1649, s. 234–235.

²⁹ *Ibidem*, nr 262, 12 I 1650, s. 372–375.

³⁰ A. Mironowicz, *Sylwester Kossow biskup białoruski metropolita kijowski*, Białystok 1999, s. 72; W. Płoszczanski, *op. cit.*, s. 56–57.

³¹ *AWAK*, t. 23, nr 259, 12 IX 1650, s. 253–254; nr 260, 12 IX 1650, s. 254–255; nr 261, 26 IX 1650, s. 255–256.

³² *Ibidem*, nr 265, 30 III 1651, s. 259–260.

lebnego Bałabana i od inszych tejże religiej Greckiej Czerńców”), o czym król powiadomił listownie Krzywczyckiego³³. Komisarze królewscy przy czynnym udziale Suszy obraz odebrali w dniu 29 IV, a już 1 V był on w posiadaniu króla, będącego wówczas w Lublinie. Monarcha podjął decyzję o czasowym zatrzymaniu obrazu, jako że „czas niespokojny i zamieszanie w państwach naszych”³⁴.

Obraz zabrany został na kampanię wojenną 1651 r. Najistotniejszym epizodem tej peregrynacji była niewątpliwie bitwa pod Beresteczkiem, kiedy zmanifestowane zostało znaczenie obrazu dla religijności szlacheckiej ówczesnej Rzeczypospolitej³⁵. Dla współczesnych zwycięstwo beresteckie było oznaką cudowności ikony, przypisywano jej bowiem powszechnie niejako „współdział” w pokonaniu wojsk kozacko-tatarskich³⁶. Po krótkim pobycie w kaplicy zamkowej w Warszawie obraz powrócił do Chełma, już do unickiej katedry, dnia 29 IV 1652 r. Wydarzenia tego okresu, powiązane z ikoną chełmską, były postrzegane w tym czasie dwójako – jako szczególny wyraz opieki Matki Boskiej nad Rzeczpospolitą i nad Kościołem unickim. Zaakcentował to Susza, pisząc: „A że przy obronie Korony Polskiej, osobliwą też obroną była Unii Świętej, można się stąd wyrozumieć, że rzecz w obozach koronnych od wieków niezwyčajna, taż Błogosławiona Rodzicielka jako patronka Unionis, cudownemi sądami Boskimi sprawiła: aby przy Jej Chełmskim Unickim Obrazie, przy boku pomazańca Boskiego w oczu wszystkim, przeciw dyzunii i pogaństwu uzbrojonej Rzeczypospolitej, jeden chełmski wygnaniec Unit, Liturgię Świętą z innemi kapłany, przeciw tymże nieprzyjaciołom świętobliwie wojującemi, odprawował. Dając znać, że jedynomyślni w Wierze Świętej Katolickiej Unitowie są też jedynomyślni i wierni Korony Polskiej członkami” (*Phoenix...*, s. N3).

Rozwój wydarzeń spowodował zmianę sytuacji wyznaniowej w Rzeczypospolitej. Zwycięstwo beresteckie (28–30 VI 1651 r.) wpłynęło na ograniczenia praw prawosławnych w państwie. Król odjął im biskupstwo chełmskie i przywrócił je unitom, przekazując ponownie w administrację J. Suszy³⁷, wkrótce wyświęconego na biskupa przez metropolitę Antoniego

³³ APL, ChKGK, sygn. 92, k. 61.

³⁴ AWAK, t. 23, nr 268, 10 V 1651, s. 262–263.

³⁵ Rolę, jaką przypisywało wojsko polskie obrazowi Matki Boskiej Chełmskiej w bitwie beresteckiej, opisuje bezpośredni świadek tych wydarzeń Mikołaj Jemiołowski, *Pamiętnik dzieje Polski zawierający 1648–1679*, oprac. J. Dziegielewski, Warszawa 2000, s. 77–84.

³⁶ Takie przeświadczenie (nieodosobnione) wyraził biskup J. Susza w opisie obrazu z 1662 r. (*MUH*, vol. III (1650–1670), Rym 1966, nr 81, s. 155) czy też w petycji z 1665 r. (*ibidem*, nr 117, s. 228).

³⁷ APL, ChKGK, sygn. 92, k. 32.

Sielawę, podczas kongregacji bazylikańskiej w Mińsku (1–5 X 1652 r.). Dotychczasowy prawosławny biskup chełmski Dionizy Bałaban opuścił diecezję i został później władzą łuckim i metropolitą kijowskim (1658–1663).

Proces stabilizacji sytuacji w regionie został przerwany przez nową wojnę, kiedy to obraz ponownie towarzyszył królowi Janowi Kazimierzowi (m.in. pod Żwańcem). Jeszcze kilkakrotnie Susza uchodził z Chełma wraz z cudownym obrazem, bojąc się jego profanacji. Najdłuższą podróż przedsięwziął w 1657 r., w czasie której udał się przez Tyszowce, Tomaszów, Rawę, Magierów, Żółkiew, Busk i Dobrotwór do Bełza, gdzie w tamtejszej cerkwi spaskiej wystawił czasowo obraz (*Phoenix...*, s. Uu2)³⁸. Rok później, doceniając wagę problemu i ewentualną, większą rolę kultu, ustanowiono święto ku czci Matki Boskiej Chełmskiej w Jej cudownym obrazie³⁹.

Problem roli i znaczenia ikony chełmskiej został uwidoczniiony w dobie Hadziacza. Argumentując za utrzymaniem unii (zagrożonej likwidacją), Susza w listach do I. Wyhowskiego i P. Tetery zwracał uwagę na szczególną opiekę Bożą nad Kościołem unickim przez pryzmat jego męczeńskich losów, wyrażoną także przez moc cudownych obrazów: „Przydałoby się przypomnieć o tylu świętych cierpiących w unii. Jeżeli bowiem unia nasza, unia wiary katolickiej na Rusi ze Świętym Rzymskim Kościołem byłaby nieprzyjemna Panu Naszemu, nienawistna niebu, to nie dane byłoby nam świadectwa jego obecności, które to świadectwa są dane w mocy cudownych obrazów Matki Bożej znajdujących się w Żyrowicach i Chełmie”⁴⁰.

Bp Susza podjął dzieło odnowy całej diecezji, m.in. poprzez odtworzenie chełmskiego gimnazjum. Jego działania wywołały kontrakcję biskupa łacińskiego Mikołaja Świrskiego, który sprowadził w 1666 r. do Chełma pijarów, fundując dla nich kościół i klasztor, gdzie ci otworzyli swoje kolegium⁴¹.

³⁸ Por. także *LE*, t. II, nr 77, s. 113–115, 28 IX 1657 r. (losy obrazu po zwycięstwie beresteckim).

³⁹ *MUH*, vol. XII, *Supplementum* (1660–1701), Rzym 1975, nr 525, s. 502, Rzym 21 IV 1658.

⁴⁰ Cyt. za: A. Mironowicz, *Projekty unijne wobec Cerkwi prawosławnej w dobie ugody hadziackiej*, [w:] *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 108.

⁴¹ Archiwum Archidiecezjalne w Lublinie, Konsystorz Generalny Lubelski, sygn. Rep 60 A 157, k. 211–212; Rep 60 A 152, k. 554; M. T. Zahajkiewicz, *Kościół łaciński w Chełmie w okresie przedrozbiorowym*, [w:] *Chełm i chełmskie w dziejach*, red. R. Szczygieł, Chełm 1996, s. 272; R. Jop, *Mieszczanie chełmscy wobec miejscowych bazylianów i pijarów w XVII i XVIII wieku*, [w:] *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w Turawie w dniach 6–8 V 1999 r. przez Instytut Historii Uniwersytetu Opolskiego i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego*, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Wrocław–Opole 2000, s. 342. Por. skargi bp. Suszy na

Krok ten wzmógł intensywność konfliktu między obu obrządkami. Objął on znaczny zakres relacji między unitami a łacinnikami diecezji chełmskiej. Powodem tego była w dużej mierze niezdolność strony łacińskiej do uznania unitów za prawdziwych katolików. Ich wschodnia tożsamość, także w warstwie narodowej, postrzegana była powszechnie jako gorsza. Nie ustawały przy tym zatargi z wyznawcami ortodoksji. Bp Susza zabiegał ciągle, by liczna jeszcze w tym czasie liczba parafii prawosławnych w jego diecezji przyjęła unię. W tym celu wizytował te parafie, starając się je pozyskać dla katolicyzmu.

W takich okolicznościach w latach 60. Susza rozpoczął działania na rzecz umocnienia kultu ikony Matki Boskiej Chełmskiej. Przywilejem królewskim z 20 VII 1662 uzyskał potwierdzenie praw dla bazylianów chełmskich, mocą którego zatwierdzone zostały wszystkie wcześniejsze nadania monasterskie, w tym m.in. prawo do opieki nad cudownym obrazem Matki Boskiej Chełmskiej⁴². W czasie swego pobytu w Rzymie w 1665 r. zwrócił się z petycją do Kongregacji Rozkrzewienia Wiary o nadanie odpustów nawiedzającym obraz w czasie świąt maryjnych (według starego i nowego kalendarza), Zesłania Ducha Świętego, Przemienienia Pańskiego i niektórych niedziel. Uzasadniając swą prośbę, Susza nie tylko powoływał się na historię obrazu (dzieło św. Łukasza Ewangelisty, na Ruś przywiezione dla księcia Włodzimierza), ale i na jego rolę w czasie wiktorii beresteckiej⁴³. Wątek ten pojawiał się w ciągu całej jego wizyty w Italii. Susza dążył do stworzenia przy katedrze chełmskiej silnego centrum kultowego, którego najistotniejszym elementem miała być ikona Matki Boskiej. Przy tym kult ten nie miał być ściśle hermetyczny, ograniczony tylko do kręgu unickiego, ale miał mieć charakter powszechny – katolicki. Stąd uzyskanie w 1673 r. odpustu dla wiernych obu obrządków, nawiedzających „*imagine della Madonna di Chelma*”⁴⁴. Obawiając się, że niespokojne czasy mogą przynieść niekorzystne zmiany w położeniu jego diecezji, uzyskał od metropolity Cypriana Żochowskiego w dniu 21 IX 1686 r. zapewnienie, że bazylianie po wieczne czasy będą opiekunami cudownego obrazu Matki Boskiej Chełmskiej („*aby ciż zakonnicy Bazylego świętego na potomne czasy mieli obraz cudowny Najświętszej Panny Chełmskiej w szafunku i dyspozycyjej*”)⁴⁵.

kler rzymskokatolicki (w tym pijarów): *MUH*, vol. IV (1671–1701), Rym 1967, nr 40, s. 82–84; nr 45, s. 91–92.

⁴² *AWAK*, t. 27, Wilna 1900, nr 123, s. 120–122.

⁴³ *MUH*, vol. III, nr 117, s. 228.

⁴⁴ *ASCPF*, vol. II, (1667–1710), Romae 1954, nr 581, s. 35–36.

⁴⁵ *AWAK*, t. 23, nr 346, 28 I 1690, s. 358.

Osobisty stosunek Suszy do ikony Matki Boskiej Chełmskiej obrazują postanowienia jego testamentu, gdzie zarządził, by: „Ciało moje grzeszne, aby w Chełmie pod samym ołtarzem i wschodami naszej Panny Cudownego Obrazu pochowane było”⁴⁶.

Dzieje ikony chełmskiej zaskakują swą obfitością i dramatyzmem wydarzeń, wielością powiązanych z nią wspólnot narodowych i wyznaniowych, bogactwem całego dziedzictwa, jakie jest jej przypisywane. Jednocześnie początki jej funkcjonowania jako obiektu kultu są tak niejasne, że wszelkie rozważania na ten temat mają charakter czysto spekulatywny. Wzrost popularności kultu chełmskiej ikony w latach 20. XVII w. ma charakter niemal przypadkowy, co warunkuje wszelkie rozważania na temat jej ewentualnej roli jako przedmiotu kultu w tym czasie. Zwrócić też trzeba uwagę na dosyć ograniczone znaczenie kategorii estetycznych przy religijnym funkcjonowaniu (przynajmniej w początkach) ikony chełmskiej. Według świadectwa Suszy obraz był mocno nieczytelny („zamalowany”).

Jedynym, jak się wydaje, punktem odniesienia, wobec słabości przekazów bezpośrednich, jest powiązanie rozwoju jej kultu z dziejami ówczesnej chełmskiej diecezji Kościoła wschodniego. W takiej perspektywie badawczej zaznacza się tu sprawcza rola dwóch postaci – unickich biskupów chełmskich Metodego Terleckiego i Jakuba Suszy. Można przypuszczać, że inicjatorami powiązania dziejów unii w tym regionie z próbą stworzenia w chełmskiej katedrze sanktuarium ikony Matki Boskiej byli obaj hierarchowie, a początek tych działań wyznacza przełom lat 30. i 40. XVII w. Po śmierci Terleckiego (1649 r.) dzieło to kontynuował Susza, posiłkując się dramatycznymi dziejami ikony chełmskiej w latach 50. tego wieku oraz, być może, wzorem kultu obrazu Matki Boskiej Rzymskiej. Wykorzystanie chełmskiego wizerunku jako swoistego palladium królewskiego w wojnach z Kozakami wyniosło go chwilowo na szczyty popularności w całej Rzeczypospolitej. Nie znalazło to jednak przełożenia na rozwój szerszego kultu w 2. poł. XVII w. (wzorem np. Matki Boskiej Żyrowickiej czy Częstochowskiej), który ograniczał się raczej do terenu samej diecezji chełmskiej, a może nawet i obszaru nieco mniejszego. Zasięg społeczny kultu nie jest w pełni rozpoznany, ale jak się wydaje, nie przeniknął zbyt głęboko do kultury ludowej (większość unitów diecezji chełmskiej stanowili chłopci i mieszkańcy małych miasteczek), funkcjonując na jej peryferiach. Pewien rezonans miał w środowisku szlacheckim, a nawet magnackim, a to zapewne z racji powiązań z osobą króla Jana Kazimierza.

⁴⁶ APL, ChKGK, sygn. 1, k. 126 (testament biskupa J. Suszy z 7 I 1687 r.).

Badania nad ikoną Matki Boskiej Chełmskiej na pewno przyniosą jeszcze wiele pytań, ale i wyjaśnień dotyczących jej dziejów i funkcjonowania jako dzieła sztuki i obiektu religijnej czci. Autor ma nadzieję, że niniejsza próba (mająca przecież mimo wszystko charakter hipotezy) wyjaśnienia genezy kultu ikony chełmskiej, osadzona w realiach historii chełmskiej diecezji Kościoła wschodniego XVII w., będzie dobrym punktem wyjścia do nowego spojrzenia na jej wcześniejsze dzieje poprzez poszukiwania nieznanych jeszcze materiałów źródłowych i reinterpretację dotychczasowych ustaleń.