

Andrzej Gliwa

Uniwersytet Warszawski

**Powstawanie
lokalnych kultów maryjnych
i świętych patronów na Rusi Czerwonej
po najazdach tatarskich jako dyskurs religijny
w Rzeczypospolitej epoki nowożytnej**

Począwszy od XV w. aż po schyłek XVII stulecia pamięć zbiorowa i dyskurs kulturowy na ziemiach południowo-wschodnich Rzeczypospolitej kształtowały się pod przemożnym wpływem traumatyzujących doświadczeń związanych z grabieżczymi najazdami tatarskimi, a okresowo również turecko-tatarskimi¹. Były one przede wszystkim efektem skomplikowanej przeszłości związanej z dawną zależnością Europy Wschodniej od zwierzchnictwa Złotej Ordy i czynników strukturalnych. Wśród tych ostatnich występowały znaczące nierówności w rozwoju cywilizacyjno-gospodarczym w strefie pogranicza, czyli między Imperium Osmańskim i południowo-wschodnimi ziemiami Rzeczypospolitej, a także wyraźne sprzeczności natury religijno-ideologicznej, dzielące osiadłą ludność rolniczą i koczownicze lub półkoczownicze plemiona tatarskie. Wspomniane różnice pogłębiane były okresowo przez konflikty interesów politycznych

¹ Z. Spieralski, *Po klęsce bukowińskiej 1497 roku. Pierwsze najazdy Turków na Polskę*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości” 1963, t. 9, cz. 1, s. 45–58; M. Horn, *Chronologia i zasięg najazdów tatarskich na ziemie Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1600–1647*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości” 1962, t. 8, cz. 1, s. 3–71; M. Wagner, *Chronologia i zasięg najazdów tatarskich na ziemie polskie w latach 1684–1696*, w: tegoż, *W cieniu szukamy jasności i chwały. Studia z dziejów panowania Jana III Sobieskiego (1684–1696)*, Siedlce 2002, s. 77–88; tenże, *Wojna polsko-turecka w latach 1672–1676*, t. 1, Zabrze 2009, s. 144–156; O. I. Галенко, *Про татарські набіги на українські землі*, „Український історичний журнал” 2003, n. 6, s. 52–68; V. Ostapchuk, *Crimean Tatar Long Range Campaigns. The View from Remmal Khoja’s History of Sahib Gerey Khan*, „Journal of Turkish Studies” 2005, vol. 29, s. 271–287; A. Gliwa, *Kraina upartych niepogód. Zniszczenia wojenne na obszarze ziemi przemyskiej w XVII wieku*, *Przemysł* 2013, s. 105–163, 176–194.

między państwem polsko-litewskim a Wysoką Portą i zależnym od władz osmańskich Chanatem Krymskim².

Określony typ dyskursu religijnego, który występował w przestrzeni państwa polsko-litewskiego, analizowany będzie w niniejszym artykule jako swoisty, sytuacyjnie wytworzony język i praktyka komunikacyjna o zasięgu społecznym, w odniesieniu i reakcji do zagrożenia o charakterze militarno-ekonomicznym, jakie stanowiły najazdy tatarskie w okresie nowożytnym. Wydaje się, że w przypadku owego dyskursu religijnego można mówić – nawiązując do myśli Michela Foucaulta – o formacjach dyskursywnych oraz ich pewnej regularności i schematyczności w warstwie symboliczno-znaczeniowej jako aktów komunikacyjnych³. Szczególną uwagę zwracam na kontekst społeczny i kulturowy dyskursu, mając świadomość rzeczywistych uwarunkowań historyczno-cywilizacyjnych operacji tatarskich oraz ich konsekwencji ekonomicznych i demograficznych. Znaczenie i faktyczny ciężar gatunkowy tego zagadnienia nie był dotychczas należycie oceniany w literaturze historycznej. Takie ujęcie problematyki zbliża je w pewnym stopniu do nurtu krytycznej analizy dyskursu, polegającej na interdyscyplinarnym podejściu badawczym do tekstu, gdzie język jest traktowany jako forma praktyki społecznej⁴.

Permanentne zagrożenie najazdami tatarskimi i niekonwencjonalny charakter działań militarnych sił ord: krymskiej i budżackiej, które skierowane były zasadniczo przeciwko ludności cywilnej, wpisane były w ogólny rytm życia ludności południowo-wschodnich ziem koronnych. Wywierały wpływ na tworzenie się specyficznych dyskursów kulturowych i religijnych. Spełniały one w społecznościach narażonych na powtarzające się ataki ważne role w sferze mentalnej w procesach adaptacyjnych do tego typu zagrożenia, jakie przynosiły ze sobą formacje tatarskie. Wielowymiarowe oddziaływanie rabunkowych rajdów konnicy tatarskiej powodowało, że w zagrożonych egzystencjalnie, eksploatowanych ekonomicznie i poddawanych drenażowi demograficznemu społecznościach wspomniany dyskurs miał charakter zdecydowanie negatywny wobec orientalnych najeźdźców. Głównym czynnikiem wytworzenia się i trwającego kilkaset lat dyskursu religijnego były katastrofalne następstwa wypraw tatarskich zarówno w wymiarze gospodarczym, jak i demograficznym. Łączyły się one z doświadczeniem obcości kulturowo-cywilizacyjnej i religijnej wynoszonej z kontaktów z agresywnymi jeźdźcami ze stepów Kipczaku. Wydaje się, że na obszarze południowo-wschodnich ziem koronnych, a szczególnie na Rusi

² A. Gliwa, *Herrschaftsverhältnisse und Ungleichmäßigkeiten in der zivilisatorischen und ökonomischen Entwicklung im Grenzgebiet des Osmanischen Reiches und der polnisch-litauischen Adelsrepublik in der Neuzeit als wirtschaftlicher und sozialer Krisenfaktor*, w: *Wirtschaftskrisen als Wendepunkte. Ursachen, Folgen und historische Einordnungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, hrsg. D. Adamczyk und S. Lehnstaedt, Osnabrück 2015, s. 289-318.

³ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 2005, s. 43-44.

⁴ Zob. N. Fairclough, *Critical Discourse Analysis*, w: *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, ed. by J. P. Gee and M. Handford, New York 2012, s. 9-20.

Czerwonej ważnym katalizatorem tych procesów w wymiarze kulturowym była niezwykle wysoka skala zniszczeń wywołana już w pierwszej połowie XVII w., co było następstwem całej serii dotkliwych operacji militarnych przeprowadzonych przez ordy tatarskie⁵.

Egzemplifikacją niezwyklej zdolności wojsk tatarskich do wyrządzania znaczących zniszczeń materialnych na terytorium ziem koronnych mogą być dane statystyczne z XVII w. dotyczące zachodniej części województwa ruskiego, oparte na tak zwanych źródłach masowych. Przeprowadzone przeze mnie badania wykazały, że podczas szesnastu najazdów ord: krymskiej i budżackiej w latach 1618–1699, potencjał gospodarczy ziemi przemyskiej uległ zmniejszeniu o około 80%. Było to skutkiem co najmniej 2480 ataków ordyńców na osady wiejskie i 66 uderzeń na miasta⁶. Warto w tym miejscu przypomnieć, że podczas wspomnianych operacji Tatarzy zdewastowali areał pól ornych obejmujący powierzchnię co najmniej 7367 łanów (około 117 872 ha), to jest ponad 87% wszystkich wyłączonych z uprawy gruntów ornych na tym obszarze w wyniku działań wojennych w XVII stuleciu⁷. Podobnie katastrofalny poziom zniszczeń został odnotowany w przetwórczych gałęziach gospodarki rolnej, czyli w młynarstwie i karczmarstwie. Wiadomo, że podczas szesnastu inkursji, które sięgły na terytorium ziemi przemyskiej w XVII w., Tatarzy zniszczyli 691 młynów spośród 755 wszystkich tego typu obiektów, które przestały istnieć na skutek działań wojennych, co daje niezwykle wysoki odsetek 91,5%⁸. W toku swoich grabieżczych misji jednostki konnicy tatarskiej zdołały zrujnować również 728 karczem na 825 tego rodzaju obiektów, to jest ponad 88% spośród nich⁹.

Badania prowadzone w ostatniej dekadzie przez autora niniejszego tekstu wskazują, że tak wysoka intensywność i skala oddziaływania najazdów tatarskich oraz ich bezprecedensowa i nieporównywalna z niczym innym skuteczność w wymiarze operacyjnym miały swoje źródło przede wszystkim w mistrzowskim stosowaniu przez ordyńców asymetrycznych strategii działań militarnych (*asymmetric warfare*)¹⁰. Działania bazujące na asymetrii należy rozumieć – zgodnie z obecnym pojmowaniem asymetrii w wojskowej myśli strategicznej – jako stosowanie metod i roz-

⁵ Zob. M. Horn, *Chronologia i zasięg najazdów tatarskich...*, s. 3–71; tenże, *Skutki ekonomiczne najazdów tatarskich na Ruś Czerwoną z lat 1605–1633*, Wrocław 1964, s. 21–166; A. Gliwa, *Kraina upartych niepogód...*, s. 205–464.

⁶ A. Gliwa, *Kraina upartych niepogód...*, s. 630, 633.

⁷ Tamże, s. 633, tab. nr 36.

⁸ Tamże, s. 637–639, tab. nr 38.

⁹ Tamże, s. 638–639, tab. nr 38.

¹⁰ Termin „konflikt asymetryczny” (*asymmetric conflict*) jako pierwszy użył w 1975 r. amerykański politolog Andrew Mack (tenże, *Why Big Nations lose small Wars: The Politics of Asymmetric Conflict*, „World Politics”, vol. 27, No 2, 1975, s. 175–200), a koncepcję „działań asymetrycznych” (*asymmetric warfare*) wprowadzili amerykańscy stratedzy wojskowi w latach 70. XX stulecia w toku analiz działań wojennych prowadzonych przez armię USA w Wietnamie (zob. M. Madej, *Zagrożenia asymetryczne bezpieczeństwa państw obszaru transatlantyckiego*, Warszawa 2007, s. 38–39).

wiązań niestandardowych z punktu widzenia przeciwnika, mających na celu niwelację własnych słabości i osiągnięcie zaplanowanych koordynatów operacji¹¹. W realiach epoki nowożytnej praktyka asymetrycznych działań militarnych, wywodząca się z mongolsko-tatarskiego kręgu kulturowego, polegała na skłonności do unikania walki bezpośredniej z regularnymi oddziałami wojskowymi i rezygnacji ze zdobywania punktów umocnionych na rzecz tak zwanych celów miękkich (*soft targets*). Należały do nich niebrońone wsie i osady podmiejskie oraz mniejsze ośrodki miejskie pozbawione sprawnych systemów fortyfikacyjnych. Cechą charakterystyczną działań o profilu asymetrycznym było stosowanie technik destabilizacyjnych w postaci dokonywania morderstw, aktów gwałtu, rabunków, porywania ludności cywilnej oraz celowego niszczenia zabudowy i infrastruktury gospodarczej, a także obiektów sakralnych. Warto przy tym zaznaczyć, że działania sił tatarskich miały podwójnie asymetryczny charakter. Odnosiły się wszak nie tylko do klasycznie pojmowanej asymetryczności w sensie militarnym, czyli do niewspółmierności w użyciu posiadanych środków i potencjałów w aspekcie wojskowym (*asymmetry in means*), lecz także do charakteru i wyboru podstawowych celów misji, to jest skoncentrowania wysiłku operacyjnego w przestrzeni cywilnej, a pod względem wyboru rodzaju środowiska, w jakim prowadzono operacje, na zdecydowanym preferowaniu terenów wiejskich (*asymmetry in space*).

Uczynienie bezbronnej ludności cywilnej głównym celem ataków było możliwe dzięki funkcjonowaniu w praktyce militarnej ord tatarskich znacznie rozszerzonej pod względem pojęciowym kategorii wroga w porównaniu do ówczesnej chrześcijańskiej doktryny prawnej dotyczącej zasad prowadzenia wojny. Potwierdzenie tego znaleźć można w źródłach tatarskich i osmańskich pochodzących z XVII w. Warto przytoczyć tu świadectwo krymskiego poety i dziejopisa Hadży Mehmeda Senaiego zawarte w jego kronice dedykowanej czynom chana Islam III Gereja: „Śmiałkowie i lwy, **co polują na nieprzyjaciela** [podkr. – A. G.] wznieśli pożogę wojenną. Obrąb niebios napełnił się krwią”¹². Analogicznie brzmiący przekaz mówiący o „polowaniach na nieprzyjaciela” wyszedł spod pióra tureckiego kronikarza Ewliji Czelebiego, który pisał: „Tatarzy, co się łowami na nieprzyjaciół zabawiać zwykli, napadli o świcie na to miasto i ogień pod nie podłożyli, a gdy ludzie, nagle ze snu wyrwani, nago z pościeli wyskakiwać poczęli, w jasyr ich zagarnęli”¹³. Motywy „polowań” i „łowów”, a także bogatych łupów i zdobyczy jako efektu wypraw na niewiernych zamieszkujących

¹¹ C.S. Gray, *Thinking Asymmetrically in the Times of Terror*, „Parameters” 2002, t. 32, no. 1, s. 6–7; B.W. Bennett, *Responding to Asymmetric Threats*, w: J. Stuart, M. Libicki, G.F. Treverton, *New Challenges: New Tools for Defense Decisionmaking*, Santa Monica 2003, s. 33–37.

¹² Hadży Mehmed Senai z Krymu, *Historia chana Islam Gereja III*, oprac. Z. Abrahamowicz, Warszawa 1971, s. 116.

¹³ *Księga podróży Ewliji Czelebiego*, oprac. Z. Abrahamowicz, tłum. Z. Abrahamowicz, A. Dubiński, S. Płaskowicka-Rymkiewicz, Warszawa 1969, s. 194.

kraje chrześcijańskie, są często spotykanym elementem w źródłach narracyjnych pochodzenia krymskotatarskiego¹⁴. Przytoczone fragmenty nie były bynajmniej tylko efektownymi chwytami retorycznymi, lecz odpowiadały rzeczywistemu charakterowi działań zagonów tatarskich. Trudno o bardziej wymowny dowód na to, że działania wojsk miały charakter wybitnie asymetryczny, tym wymowniejszy, że pochodzący ze strony tatarskiej.

Operacje militarne tego typu zostały ostatnio słusznie określone przez Ruperta Smitha jako „wojna wśród społeczeństw” (*war amongst the people*), co w znacznym stopniu definiuje, według mnie, naturę i specyfikę poczynań Tatarów w czasie trwania operacji rabunkowych na terytorium Rzeczypospolitej¹⁵. Taka właśnie praktyka działań i umiejscowienie specyficznego tatarskiego „pola walki” wśród społeczności wiejskich i małomiasteczkowych południowo-wschodnich części ziem koronnych, uczyniła w ich świadomości wojowników tatarskich największymi wrogami i zagrożeniem dla rodzaju ludzkiego. Wspomniana konstatacja ma mocną podbudowę empiryczną, rozpoznaną ostatnio szczegółowo dla zachodniej części województwa ruskiego¹⁶. Jest również dobrym punktem wyjścia do nowej, bardziej wnikliwej refleksji nad niezwykle słabo zbadanymi dotąd procesami dokonującymi się w sferze kultury i mentalności społeczności zamieszkujących obszary będące niegdyś przedmiotem intensywnej eksploatacji gospodarczej i demograficznej ze strony ord tatarskich.

Jednym z przejawów wspomnianych procesów toczących się w epoce nowożytnej na ziemiach ruskich, zmieniających znacząco krajobraz kulturowy i mentalny całych grup społecznych, był specyficzny dyskurs religijny o wyraźnie antytatarskim, czy szerzej – antymuzułmańskim nacechowaniu. Wspomniany dyskurs odczytywać można w coraz liczniej upowszechniających się w XVI, a szczególnie w XVII w. kultach maryjnych, powstawaniu legend i podań ludowych o cudownych interwencjach świętych w obronie zagrożonej śmiercią lub wzięciem w jasyr ludności cywilnej. Lokalne kultury maryjne, związane z przekazami o cudownych interwencjach Matki Boskiej w obronie wiernych przed agresywnymi poczynaniami Tatarów i tradycja ludowa dotycząca najazdów ordyńców, są dowodami świadczącymi o dużym zapotrzebowaniu wśród zagrożonych społeczności na cudotwórcze akty, szczególnie w okresach kryzysowych, czyli podczas działań wojennych i różnych klęsk elementarnych, a zatem w czasach niestabilności, charak-

¹⁴ *Tarih-i Sahib Giray Han (Histoire de Sahib Giray, Khan de Crimée de 1532 à 1551)*, ed. Ö. Gökbilgin, Ankara 1973, s. 189; O. Акчокракли, *Татарска поема Джан-Мухамедова про похід Ислам Гірея спільно з Богданом Хмельницьким на Польщу 1648–49 р.р.*, „Східній Світ” 1930, nr 12, s. 167, 168; *Księga podróży Ewliji Czelebiego...*, s. 194–195, 196, 197–198, 199, 201–202, 205, 207–208, 282; Hadży Mehmed Senai, dz. cyt., s. 101.

¹⁵ R. Smith, *The Utility of Force. The Art of War in the Modern World*, New York 2007, s. 6; tenże, *Przydatność siły militarnej. Sztuka wojenna we współczesnym świecie*, tłum. A. i J. Maziarscy, Warszawa 2010, s. 23–24.

¹⁶ Zob. A. Gliwa, *Kraina upartych niepogód...*, s. 205–653.

teryzujących się dużymi napięciami społecznymi i psychicznymi. W tym kontekście nie może budzić zdziwienia znacząca liczba tego typu zabytków na południowo-wschodnich ziemiach koronnych, stanowiących niegdyś pole klasycznego – nawiązując do znanego konceptu amerykańskiego politologa Samuela Huntingtona – „zderzenia cywilizacji” (*clash of civilizations*), będącego konfliktem społeczności chrześcijańskich ze światem islamu. Archetypy te tworzą obecnie niematerialne dziedzictwo kulturowe i świadczą o dużej popularności tego rodzaju dyskursu religijnego na obszarach zagrożonych najazdami tatarskimi w epoce nowożytnej. Dyskurs ten spleciony był z szerszymi przekonaniem historiozoficznymi. Wzmocniony był również przez ideę providencjonalizmu, mówiącą o działaniu Bożej Opatrzności, szczególnie Matki Boskiej, w obronie Rzeczypospolitej przed pogańskimi i heretyckimi wrogami¹⁷. W XVIII i XIX stuleciu przyczyniło się to w sposób znaczący do utrwalenia w pamięci zbiorowej ludności wiejskiej tradycji najazdów tatarskich. Centralnymi miejscami, gdzie powstawał i toczył się dyskurs religijny, były świątynie – kościoły i cerkwie, jako jedne z najważniejszych elementów w przekazie kulturowym społeczności chłopskich.

Jakkolwiek lokalne kultury Matki Boskiej związane z objawieniami rodzieli Chrystusa i pobożność maryjna szerzyły się w Polsce już od czasów późnego średniowiecza, to najbardziej dynamiczny wzrost liczby cudownych wizerunków i związanych z nimi sanktuariów nastąpił szczególnie w XVII w.¹⁸ U źródeł tego procesu leżały przemiany w religijności całego społeczeństwa dokonujące się w okresie potrydenckim, a później także oddziaływanie wzrastającego zagrożenia konfliktami zbrojnymi, katastrofalne skutki działań wojennych i wreszcie pogłębiający się z biegiem czasu kryzys gospodarczy państwa polsko-litewskiego. Pierwszy z wymienionych czynników odegrał, jak się wydaje, pierwszoplanową rolę, gdyż właśnie w tym okresie wstawiennictwu Matki Boskiej zaczęto coraz częściej przypisywać zwycięstwa militarne nad budzącymi powszechny lęk Tatarami i Turkami jako wyznawcami religii islamskiej. Spośród wielu znanych obecnie cudownych miejsc, w których początki kultu Matki Boskiej związane były ze zjawiskiem najazdów tatarskich, omówione zostaną bliżej w niniejszym artykule tylko wybrane. Są one jednak dość reprezentatywne pod względem występowania w nich motywów przewodnich.

Jednym z miejsc, gdzie od stuleci czczono i otaczano kultem obraz Matki Boskiej, był kościół stojący na przedmieściu Jarosławia zwanym Krakowskim. Według miejscowej tradycji podczas jednego z najazdów tatarskich jeszcze w XV w. świątynia ta miała zostać zaatakowana przez ordyńców, którzy w celu jej zdobycia podłożyli pod jej ściany wiązki chrustu i podpalili. Mimo to nie zdołali opanować budynku kościoła, który cudownie ocalał, do czego przyczynić się miała niebiańska interwencja Matki Boskiej Jarosław-

¹⁷ Zob. J. Maciszewski, *Szlachta polska i jej państwo*, Warszawa 1986, s. 251–252.

¹⁸ K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 50–52.

skiej¹⁹. Przekaz ten został potwierdzony przez gdańskiego dominikanina Martina Grunewega, który przejeżdżał przez okolice Jarosławia w 1582 r. i odnotował, że wizerunek Panny Jarosławskiej był znany już wówczas z wielu cudownych znaków²⁰. Pisał on w swoim raptularzu:

*Schöne vorstette hatt sie auf Krakauschen vorstatt gar am ende stett eine gemauerte Kirche, tzu Unser lieben Frauen genannt, in der sagt man sey ein Marien bild bey welchen sich viele wundertzeichen haben tzugetragen. Die Tattern habens nicht verbrennen*²¹.

Wspomniana tradycja cudownego ocalenia miejscowego kościoła zagrożonego pożarem, który próbowali wzniecić Tatarzy, była wciąż żywa w pierwszej połowie XVIII stulecia, o czym świadczy malowidło wykonane przez Adama Swacha w 1731 r. w refektarzu dawnego kościoła oo. jezuitów, który został wzniesiony na miejscu starej drewnianej świątyni. W górnej części wspomnianej polichromii znajduje się inskrypcja odnosząca się do tradycji legendarnego ataku Tatarów, przekazywana od pokoleń wśród miejscowej ludności: „*Anno Domini 1420 et 1434 Pyro versa in Pyram, Scytharum igne illustrior non cedit loco suo*”.

Do innych tego typu miejsc określanych jako *loca sacra* zaliczyć można kościół Narodzenia Najświętszej Marii Panny we wsi Hyżne położonej w północnej części ziemi sanockiej, a pod względem kościelnej przynależności administracyjnej wchodzącej w skład diecezji przemyskiej. Podczas słynnego najazdu ordy budżackiej na Ruś Czerwoną w 1624 r. już w pierwszej fazie grabieżczej operacji, w dniu 11 czerwca, jeden z oddziałów ordyńców, penetrujących obszar północnej części Pogórza Dynowskiego w pasie granicznym między ziemiami przemyską a sanocką, zaatakował Hyżne. Tatarzy najechali najpierw tereny leżące w dolinie rzeki Tatyna, paląc, obok starego, pochodzącego z XV w. kościoła pod wezwaniem Wszystkich Świętych, również zabudowę mieszkalno-gospodarczą wsi i biorąc część jej ludności w jasyr²². Kolejnym celem ataków koczowników stał się wzniesiony na wzgórzu zwanym Tatarska Góra nowszy drewniany kościół, w którym znajdował się obraz Matki Boskiej darowany w roku 1592 przez właścicielkę dóbr dynowskich Katarzynę Wapowską. Pomimo ponawianych wielokrotnie prób wdarcia się na wzgórze i opanowania kościoła bronionego umiejętnie przez miejscowych chłopów, Tatarzy ostatecznie wycofali się ze wsi, nie zdobywszy świątyni²³. Kult malowidła przedstawiającego Matkę

¹⁹ M. Witwińska, *Osiemnastowieczna polichromia w jarosławskim kościele „na Pólku” i jej twórcy*, w: tejsze, *Wizerunki maryjne w diecezjach przemyskiej i rzeszowskiej*, Rzeszów 1992, z. 1, s. 54.

²⁰ *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562-ca. 1618). Über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen*, hrsg. Almut Bues, Band 2, Wiesbaden 2008, s. 684.

²¹ Tamże.

²² *Centralnyj Derżawnyj Istorycznyj Archiw Ukrainy m. Lwiv*, fond 15, opys 1, *Castrensia Sanocensia*, spr. 149, s. 681.

²³ F. Kotula, *Warownie chłopskie XVII w. w ziemi przemyskiej i sanockiej*, „*Studia i Materiały do Historii Wojskowości*” 1962, t. 8, cz. 1, s. 104.

Boską zaczął się tworzyć na podstawie lokalnego przekazu. Zgodnie z tą tradycją, broniących się w zespole kościelnym chłopów wybawić miała z niebezpieczeństwa niebiańska pomoc Matki Boskiej. Podczas kulminacyjnego momentu oblężenia nastąpiła cudowna interwencja Bogurodzicy; poprawiając dzieciątko na rękę, wykonała ona wymowny i karcący gest prawą ręką, w której trzymała berło skierowane w stronę dowódcy tatarskiego²⁴. W efekcie tego cudownego zdarzenia dowódca tatarski padł martwy, a jego podkomendni, ogarnięci panicznym strachem, uciekli w popłochu. Wspomniane podanie stało się podstawą lokalnego kultu maryjnego, a sam słynący łaskami obraz Matki Boskiej jest czczony jako cudowny. Kult Matki Boskiej Hyżneńskiej został utrwalony ostatecznie w pierwszej połowie XVIII w., kiedy to w 1747 r. biskup przemyski Wacław Hieronim Sierakowski uznał wizerunek za łaskami słynący. Do zwiększenia wpływu oddziaływania kultu Matki Boskiej Hyżneńskiej przyczyniły się również działania miejscowego proboszcza księdza Piotra Antoniego Nawrotowskiego, autora kroniki kościelnej, w której zawarł poetycki opis napadu Tatarów²⁵. W opisie tym łatwo wychwycić pewne stałe elementy i wątki narracyjne charakterystyczne dla ówczesnego dyskursu religijnego związanego z kultem maryjnym i odnoszące się do najazdów ordyńców. Należał do nich przede wszystkim topos cudownych interwencji Matki Boskiej skierowany przeciwko najeźdźcom, połączony z gwałtowną śmiercią dowódców tatarskich podczas walki bądź ich panicznej ucieczki²⁶. Inną stałą cechą przekazów związanych z kultem maryjnym było najczęściej optymistyczne ich zakończenie. O żywotności tego dyskursu zdaje się świadczyć malowidło umieszczone na ścianie kaplicy polowej w Hyżnem, pochodzące z lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, które przedstawia najważniejsze epizody ataku Tatarów²⁷.

Dla historyka nie bez znaczenia są jednak twarde realia związane z rzeczywistym przebiegiem wydarzeń podczas pamiętnej inkursji tatarskiej. Wojownicy z Budżaku zachęteni łatwym opanowaniem, złupieniem i spalaniem kościoła stojącego w dolinie Tatyny, postanowili przypuścić atak i zdobyć drugą świątynię funkcjonującą w Hyżnem, co jednak zakończyło się ostatecznie niepowodzeniem. Tak jak w przypadku wielu innych kościołów diecezji przemyskiej, które w czerwcu 1624 r. stały się celami ataków i których obrońcy zdołali odeprzeć wrogie jednostki, ta druga, młodsza świątynia w Hyżnem, była wraz z położonym przy niej cmentarzem klasyczną warownią chłopską, stanowiącą podczas najazdów miejsce refugialne dla tutejszych włościan. Jak przekazują źródła kościelne z pierwszej połowy XVII stulecia,

²⁴ Archiwum Muzeum Etnograficznego w Rzeszowie (dalej: AMER), *Archiwum Materiałów Terenowych* (dalej: AMT), t. 58, s. 30.

²⁵ W. Bogdan, *Matka Boska łaskami słynąca w Hyżnem*, Rzeszów 1929, s. 30.

²⁶ Tamże.

²⁷ Zob. A. Gliwa, *Doświadczenie inwazji tatarskich w narracjach ludowych i pamięci zbiorowej jako niematerialne dziedzictwo kulturowe Polski południowo-wschodniej*, „Ochrona Zabytków” 2014, nr 1, s. 56, il. nr 2.

zespół z kościołem pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Marii Panny otoczony był wówczas ziemnym wałem z czterema wieżami strażniczymi i był wystarczająco przygotowany do odparcia uderzenia formacji tatarskich, które nie dysponowały nawet lekką bronią palną²⁸. W tym kontekście bardziej zrozumiały staje się fakt skutecznej obrony położonego na wzgórzu kościoła, a później powstanie tradycji, która została najpierw odpowiednio przetworzona i zmitologizowana, a następnie w tej właśnie formie utrwalona w pamięci zbiorowej okolicznej ludności.

Zbliżony pod względem fabuły i struktury narracyjnej jest przekaz dotyczący przebiegu działań obronnych prawosławnego monasteru w Poczajowie na Wołyniu w czasie najazdu tatarskiego w 1675 r. Podczas oblężenia na niebie ukazała się zarówno obrońcom, jak i agresorom postać Matki Boskiej Poczajowskiej w towarzystwie ihumena Hioba, która osłaniać miała swoim płaszczem zagrożony zdobyciem przez siły nieprzyjacielskie zespół klasztorny²⁹.

Ważną rolę na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej pełnił także kult Matki Boskiej Sokalskiej z kościoła oo. bernardynów w Sokalu (ziemia bełska), która uważana była przez szlachtę za opiekunkę tej części państwa polsko-litewskiego. Było to widoczne szczególnie w okresie częstych konfliktów zbrojnych i napadów tatarskich w XVII w., kiedy to szlachta zamieszkująca ziemie ruskie często przybywała do tego sanktuarium, by oddać siebie, swoje rodziny, sprawy publiczne i planowane kampanie wojenne w orędownictwo Maryi³⁰.

W okresie rebelii kozackiej Bohdana Chmielnickiego i w latach „potopu” swoistą konkurencją dla wizerunku Matki Boskiej Sokalskiej stała się cudowna ikona Matki Boskiej Chełmskiej, pełniąca w drugiej połowie XVII stulecia rolę *palladium* podczas kampanii wojennych, w których uczestniczyła szlachta z ziem ruskich Rzeczypospolitej³¹. W czerwcu 1651 r. obraz został wywieziony z Chełma i przed bitwą pod Beresteczkiem był wystawiony w jednym z namiotów królewskich³². Według współczesnych świadectw przed ikoną modlili się żołnierze koronni i pospolite ruszenie, które wzięło udział w krwawych zmaganiach z oddziałami tatarsko-kozackimi³³. Po bitwie

²⁸ Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu (dalej: AAP), sygn. 792, s. 339–400.

²⁹ W. Osadczy, *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007, s. 391–392.

³⁰ T. Wiślicz, *Nadprzyrodzone interwencje w dziejach Rzeczypospolitej: przypadek Matki Boskiej Sokalskiej i Matki Boskiej z Tynnej*, „Rocznik Antropologii Historii” 2011, nr 1–2, s. 145–147.

³¹ W. Deluga, *Ikona Matki Boskiej Chełmskiej. Głos w dyskusji badaczy polskich i ukraińskich*, 4 (17), VII–VIII, 2002, <http://archaeology.kiev.ua/journal/040702/deluga.htm> (dostęp: 22.12.2014).

³² J. Susza, *Phoenix Tertiatu redivivus albo Obraz starożytny chełmski, Panny i Matki przenaświętszej [...]*, Zamość 1684, s. 84–86.

³³ S. Twardowski, *Wojna domowa z Kozaki i Tatary, Moskwą potym Szwedami i z Węgry [...]*, Calisii 1681, s. 121.

zakończoną klęską sił kozackich wspieranych przez orzę krymską obraz Matki Boskiej Chełmskiej został przewieziony do Lwowa i wystawiony w katedrze łacińskiej do publicznej adoracji³⁴.

Przykładem nieco innego rodzaju ingerencji sił nadprzyrodzonych jest przekaz związany z najazdem wczesną jesienią 1502 r. ordyńców z ordy krymskiej na miasto Strzyżów położone w południowo-wschodniej części ziemi sandomierskiej. Zgodnie z zachowaną tradycją Tatarzy, idący od strony Rzeszowa, chcieli zaatakować Strzyżów z marszu, lecz na skutek żarliwych modlitw mieszkańców do Matki Boskiej o ocalenie z niebezpieczeństwa oddziały nieprzyjacielskie zostały ogarnięte opadem ognistego deszczu, w efekcie którego rozproszyły się w panicznym strachu³⁵. Motyw cudownych opadów ratujących z opresji tatarskiej lub tureckiej jest dość często spotykany w legendarnych przekazach na Rusi Czerwonej³⁶. Warto w tym miejscu wspomnieć o podobnym nadprzyrodzonym zjawisku opadu meteorologicznego, w tym wypadku śniegu, który został zarejestrowany w przekazie pochodzącym ze wsi Budziwój na terenie ziemi przemyskiej. Obfite opady śniegu, które miały mieć miejsce w lecie, tak przeraziły agresorów tatarskich, że uciekli w panice. W ten sposób uratowane zostało życie bądź wolność zagrożonej wzięciem w jasyr części ludności chłopskiej zgromadzonej i modlącej się w kościele pod wezwaniem Matki Bożej Śnieżnej³⁷. Innym ciekawym przykładem splecenia się kultu maryjnego z agresywnymi działaniami wojsk rebeliantów kozackich wspieranych przez siły ordy krymskiej są dzieje cudownego obrazu Matki Boskiej z Krasnobrodu położonego w ziemi bełskiej. Jesienią 1648 r. gdy jednostki sprzymierzonych sił kozackich i tatarskich przechodziły przez Krasnobród w kierunku Zamościa i Lublina, jeden z oddziałów kozackich zniszczył kaplicę Matki Boskiej. Mimo to wiosną 1649 r., w błocie nieopodal kaplicy, odnaleziony został niezniszczony obrazek z wizerunkiem Maryi, co stało się przyczyną gwałtownego wzrostu popularności kultu Matki Boskiej Krasnobrodzkiej³⁸.

Znaczące pod względem ilościowym są także przypadki wybawienia z niewoli tatarskiej ludzi, którzy uprzednio byli wzięci w jasyr podczas napałów tatarskich, przypisywane łasce Matki Boskiej. W tradycyjnej pieśni, pochodzącej z XVIII w. z okolic Cieszanowa w ziemi bełskiej, obecny jest motyw wyratowania z niewoli tatarskiej branki, która po znalezieniu się w granicach państwa osmańskiego jako niewolnica, miała oddać się opiece

³⁴ J. Susza, dz. cyt., s. 136–137.

³⁵ AMER, *Teki Franciszka Kotuli*, skoroszyt 7, s. 186. Zob. też: F. Kotula, *Opowieści ziemi z dorzecza Górnej Wisłoki i Wisłoka zebrane przez zauroczonego łazugę*, Rzeszów 1975, s. 195–196.

³⁶ Zob. A. Gliwa, *Doświadczenie inwazji tatarskich...*, s. 59–60.

³⁷ Informacja pozyskana od Aleksandry Gliwy (ur. w 1928 r., która do 1945 r. była mieszkanką Tyczyna).

³⁸ M. Spiss, *Objawienia maryjne w Polsce*, Kraków 2007, s. 77–78.

Matki Boskiej Cieszanowskiej i w cudowny sposób powróciła do kraju³⁹. Podobnym przekazem jest podanie z Hyżnego w ziemi sanockiej, według którego chłopka dziewczynka o imieniu Agnieszka, która została wzięta w jasyr przez ordyńców podczas najazdu w 1672 r., na skutek modlitw jej ojca, zanoszonych przed cudownym wizerunkiem Matki Boskiej Hyżneńskiej, powróciła niebawem cała i zdrowa do rodzinnej wsi⁴⁰. Analogiczne przypadki powrotów z niewoli tatarskiej bądź tureckiej za wstawiennictwem Matki Boskiej zostały odnotowane w księgach cudów, czyli w tak zwanych *miracula*. Zapisy w leżajskich zbiorach cudów, pochodzące z XVII stulecia, zawierają opisy kilkunastu przypadków wybawienia ze stanu niewolnictwa spowodowanego wcześniejszym dostaniem się w ręce ordyńców podczas najazdów tatarskich⁴¹. Jednym z nich były losy mieszkanki Baru na Podolu Reginy Badowskiej, która została branką tatarską w 1617 r. Modląc się do Matki Boskiej Leżajskiej, „dziwnem sposobem za Najświętszą P[anny] przyczyną wybawiona jest, o czym i samiż ojcowie z Przeworska świadectwo wydali, gdyż jawna rzecz była”⁴². Podobną łaską obdarzona została mieszcza przemyska Katarzyna Ranasłowa, która została wzięta w jasyr podczas najazdu tatarskiego jesienią 1621 r., lecz za pośrednictwem Matki Boskiej Leżajskiej uciekła z niewoli i najpóźniej wczesną wiosną 1622 r. powróciła szczęśliwie do swojego miejsca zamieszkania, o czym świadczy zapis datowany na 21 maja 1622 r.⁴³

Powroty z niewoli tatarskiej bądź tureckiej, choć zawsze możliwe, zdarzały się jednak niezwykle rzadko⁴⁴. Z tego względu w powszechnej świadomości społecznej ludności ziem Rzeczypospolitej znajdujących się w zasięgu konnicy z Krymu i Budżaku, wydostanie się z rąk tatarskich i przybycie w rodzinne strony było często odczytywane jako szczególny wyraz opieki i łaski Bożej, możliwe za pośrednictwem i wstawiennictwem Maryi. Łatwiej to zrozumieć, biorąc pod uwagę fakt, że w okresie XVII w., gdy najazdy Tatarów były szczególnie częste, a ich skutki gospodarcze niezwykle degradujące, w powszechnym mniemaniu mieszkańców województw południowo-wschodnich dostanie się do niewoli tatarskiej było postrzegane jako coś ostatecznego i równoznacznego ze śmiercią fizyczną⁴⁵.

³⁹ T. Róg, *Pieśń o cudownym ocaleniu z niewoli tureckiej*, w: *Walki hetmana Jana Sobieskiego w okolicach Cieszanowa*, Cieszanów 2011, s. 6.

⁴⁰ W. Bogdan, dz. cyt., s. 31–32.

⁴¹ P. Paluch, *Cudowne miejsce leżajskie. Kult pątniczy XVI–XVIII wieku w świetle ksiąg cudów*, Kraków 2011, s. 183.

⁴² Archiwum Prowincji oo. Bernardynów w Krakowie, sygn. VI–a–1, s. 33.

⁴³ Tamże, s.107.

⁴⁴ Zob. D. Kołodziejczyk, *Slave Hunting and Slave Redemption as a Business Enterprise: The Northern Black Sea Region in the sixteenth to seventeenth Centuries*, „*Oriente Moderno*” 2006, t. 86, no. 1, s. 149–159.

⁴⁵ Zob. R. Ryba, *Motyw niewoli tatarsko-tureckiej w poezji XVII wieku. Z perspektywy grzechu*, „*Napis. Pismo poświęcone literaturze okolicznościowej i użytkowej*”, seria 12: *Krwawy świat, mroczny dzień...*, Warszawa 2006, s. 314–315; też, *Literatura staropolska wobec zjawiska niewoli tatarsko-tureckiej. Studia i szkice*, Katowice 2014.

Pociągało to za sobą nie tylko konkretne skutki cywilno-prawne w postaci na przykład zawierania powtórnych małżeństw przez ludzi, których małżonkowie zostali wzięci w jasyr, lecz także miało poważne konsekwencje natury własnościowej dotyczące posiadania i dziedziczenia majątku nieruchomościowego należącego do osób porwanych przez ordyńców⁴⁶. Niezależnie od tego, zdarzające się dość rzadko szczęśliwe powroty z niewoli tatarskiej były zazwyczaj interpretowane jako przekonujący i oczywisty dowód na skuteczne oddziaływanie szczególnej opieki i łaski Matki Boskiej. W tym sensie lokalne i ponadregionalne kultury oprócz wzmacniania wiary pełniły istotne role społeczne w długich okresach działań wojennych, niepewności przyszłości i zagrożenia napaścią wojsk nieprzyjacielskich. Podtrzymując na duchu szerokie warstwy ludności, wyzwalały jednocześnie działanie psychologicznych mechanizmów adaptacyjnych, które odgrywały pierwszoplanową rolę w społecznościach dotkniętych przez przemoc, masowy terror i strach, znajdujących się, w wyniku najazdów tatarskich, często na granicy stanu określanego mianem anomii społecznej.

Inną, interesującą pod względem badawczym i historycznym cechą współtworzącą dyskurs religijny docierający do szerokich kręgów społecznych, związaną z zagrożeniem tatarskim, była obecność charakterystycznego typu ikonograficznego w malarstwie barokowym w Kościele katolickim i Cerkwi prawosławnej. Polegał on na aktualizacji, która w malarstwie religijnym nawiązywała w sposób oczywisty do powszechnie odczuwanego na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej zagrożenia tatarskiego, czy szerzej, tureckiego. Było ono często eksponowane w propagandzie politycznej XVII stulecia⁴⁷. Aktualizacje opierały się na obecności lub nawet dominacji współczesnych realiów w sferze przedstawieniowej odnoszącej się do postaci, ich ubioru i towarzyszących im przedmiotów, jak uzbrojenie i wyposażenie. Aktualizm związany z występowaniem postaci orientalnych, głównie Tatarów względnie Turków, zazwyczaj w scenach martyrologii, był odbiciem konkretnej rzeczywistości i zjawisk społecznych jako konsekwencji niszczycielskich operacji realizowanych przez ordy tatarskie, a jednocześnie był odpowiedzią na zapotrzebowanie społeczne oddziałujące na poziomie emocjonalnym i mentalnym szerokich warstw ludności południowo-wschodnich ziem koronnych. Co ciekawe, zjawisko aktualizacji i występowania wątków orientalnych miało większy zakres oddziaływania i nie ograniczało się do ziem południowo-wschodnich Rzeczypospolitej, gdyż spotykane było

⁴⁶ B. Baranowski, *Chłop polski w walce z Tatarami*, Warszawa 1952, s. 48; W. Sarna, *Dzieje diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, cz. 1: *Episkopat przemyski o. l.*, Przemysł 1902, s. 272; W. Blajer, *Gospodarstwa i gospodarze w Markowej przed i po najeździe tatarskim z czerwca 1624 r. w świetle zapisów w księdze sądu wójtowsko-ławniczego*, w: *Markowa – sześć wieków tradycji. Z dziejów społeczeństwa i kultury*, red. W. Blajer i J. Tejchma, Markowa 2005, s. 196–198.

⁴⁷ Zob. W. Tomkiewicz, *Aktualizm i aktualizacja w malarstwie polskim XVII wieku*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1951, t. 13, nr 1, s. 55–94.

nawet na obszarze zachodniej i środkowej części Małopolski, gdzie wykorzystywany był wątek martyrologii świętego Sebastiana⁴⁸. Poza granicami państwa polsko-litewskiego nurt aktualizacji występował również na terenach północnej Mołdawii, po serii najazdów kozackich z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych XVII w.⁴⁹

Przykładem tego typu rozwiązań malarskich jest pochodzące z zachodniej części województwa ruskiego malowidło wykonane w 1649 r. z kościoła parafialnego pod wezwaniem Wszystkich Świętych w Bliznem w ziemi sanockiej, przedstawiające męczeństwo świętego Szczepana⁵⁰. Dzieło prezentuje scenę męczeństwa świętego, który jest ścinany przez oprawcę mającego jednoznacznie orientalne cechy antropologiczne i ubiór zbliżony do noszonych przez ordyńców. Odpowiednikiem wspomnianego malowidła w sztuce Kościoła wschodniego, jest powstała zaledwie kilka lat później polichromia z cerkwi pod wezwaniem świętego Jura w Drohobyczu wykonana w środowisku warsztatu Stefana z Medyki⁵¹. Walorem tego typu malarstwa jest możliwość odczytania i zbliżenia się do emocji zbiorowych oraz traumatycznych przeżyć społeczności naznaczonych dramatem najazdów tatarskich. Przedstawienia postaci wojowników tatarskich w ramach symbolicznych i zdecydowanie negatywne waloryzowanie ich postawy moralnej można interpretować jako praktykę stygmatyzacji Tatarów. Projekt ich odhumanizowania łączył się tutaj z symbolicznym użyciem przemocy wobec znienawidzonego wroga w odpowiedzi na realną agresję i brutalne działania ze strony ordyńców. Można postawić tezę, że program ideowy tego rodzaju ikonografii zmierzał do przedstawienia ordyńców jako absolutnego i niepodlegającego negocjacom zła. Taki zabieg miał na celu wygenerowanie odpowiednich sensów, które umożliwiałyby zmierzenie się z wyzwaniem i rzeczywistością dnia codziennego po tragicznych doświadczeniach, niezwykle degradujących materialnie i niszczących więzi rodzinne rajdów konnicy tatarskiej. W tym znaczeniu był próbą przywrócenia dawnego ładu aksjologicznego i moralnego naruszonego przez ataki Tatarów, pełniąc dla ich ofiar znaczące funkcje z terapeutycznego i psychologicznego punktu widzenia. Wspomniane praktyki były bowiem, jak się wydaje, próbą

⁴⁸ M. Kornecki, *Gerarda Seghersa „Św. Sebastian” w Polsce. Przyczynek do problemu zapożyczeń adaptacji i aktualizacji barokowych kompozycji malarskich*, „Roczniki Humanistyczne” 1987, t. 35, z. 4, s. 65–88.

⁴⁹ І. Химка, *Ікона Страшного Суду з Музеї історії релігії у Львові. Проблеми географічного походження і датування*, w: *Szczelina światła. Ruskie malarstwo ikonowe*, red. A. Gronek, Kraków 2009, s. 204.

⁵⁰ M. Czuba, *Drewniany kościół parafialny p.w. Wszystkich Świętych w Bliznem. Uratowane dziedzictwo*, Blizne 1996, s. 13.

⁵¹ В. Слободян, *Церкви України. Перемиська Епархія*, Львів 1998, s. 152. Reprodukcje tego malowidła zostały zamieszczone w rozprawie poświęconej jesienemu najazdowi tatarsko-kozackiemu z 1648 r. Zob. A. Gliwa, *Najazd tatarsko-kozacki na Ruś Czerwoną w 1648 r. Straty materialne i demograficzne na terenie ziemi przemyskiej*, „Rocznik Przemyski” 2009, t. 45, z. 1: *Historia wojskowości*, ilustracja po s. 62, oraz tenże, *Kraina upartych niepogód...*, s. 464, il. nr 15.

oswajania lęków społecznych poprzez ich dekonstrukcję, co odbywało się na drodze konkretyzacji i wizualizacji strachu.

Taka interpretacja omawianego typu malarstwa religijnego w jego wymiarze ideowo-propagandowym i społeczno-psychologicznym oraz zdecydowanie negatywne *public relations* w odniesieniu do Tatarów jako grupy zagrażającej egzystencjalnie miejscowym społecznościom idealnie wręcz korespondowały z szerokimi przekonaniami i powszechnie negatywnym stosunkiem ludności chłopskiej do Tatarów jako nieprzyjaciół walczących z Bogiem i prześladujących „od zawsze” ludność chrześcijańską⁵². Z tego względu właśnie ujmowanie postaci Tatarów jako istot demonicznych, uosabiających wszelkie zło, wpłynęło w decydujący sposób nie tylko na utrwalenie się i głębsze zakorzenienie, lecz także – nawiązując do znanej teorii Maurice Halbwachsa – na ukształtowanie się ram pamięci zbiorowej, w której kolejne pokolenia przeżywały i przepracowywały na nowo swoją przeszłość. Z drugiej jednak strony rozwój dyskursu religijnego w XVII w. w postaci malarstwa sakralnego z aktualizacjami dotyczącymi świata Islamu, spełniał także funkcje bardziej utylitarne w tamtej złożonej rzeczywistości, gdyż słuszne wydaje się jego interpretowanie jako procesu terapeutycznego. Polegał on zasadniczo na przełożeniu dramatycznych zdarzeń i doświadczeń na zaprojektowane wcześniej obrazy i słowa z odpowiednim, nie zawsze wiernym rzeczywistości, najczęściej pozytywnym zakończeniem. Taki zabieg pozwalał potencjalnie na to, że historia, a raczej jej postrzeganie, nabierze innego i łatwiejszego do zaakceptowania kształtu.

Zbliżony typ ikonograficzny, ukazujący Tatarów jako grupę etniczną ucieleśniającą zło i skazaną na potępienie, reprezentują ikony z przedstawieniami Sądu Ostatecznego, które powstawały licznie na ziemiach czerwonoruskich w okresie od XV do końca XVII w.⁵³ Do najbardziej znanych należą ikony z cerkwi pod wezwaniem świętych Joachima i Anny w Stanylu⁵⁴, Zesłania Ducha Świętego w Leninie Wielkiej⁵⁵, Ucieczki do Egiptu Najświętszej Maryi Panny w Lipiu⁵⁶, Narodzenia Matki Bożej w Mszańcu⁵⁷ na terenie ziemi przemyskiej, w cerkwi pod wezwaniem Zwiastowania Naj-

⁵² R. Ryba, *Wyzwalanie z jasyru jako przedmiot rozważań w epice drugiej połowy XVI i XVII wieku (Wybrane zagadnienia)*, w: *Wojny, bitwy i potyczki w kulturze staropolskiej*, red. W. Pawlak i M. Piskała, „Studia Staropolskie” Series Nova, t. 30 (86), Warszawa 2011, s. 252.

⁵³ Zob. J.-P. Himka, *Last Judgement Iconography in the Carpathians*, Toronto–Buffalo–London 2009, s. 42; A. Sulikowska, *Dwie hierarchie. Zbawieni i potępieni na ruskich ikonach Sądu Ostatecznego – próba nowej interpretacji*, w: *Czas apokalipsy. Wizje dni ostatecznych w kulturze europejskiej od starożytności do wieku XVII*, red. K. Zalewska-Lorkiewicz, Warszawa 2013, s. 233–242.

⁵⁴ Л. Міляєва, *Стінопис Потелича. Освободительная борба українського народу в искусстве XVII века*, Київ 1969, s. 43.

⁵⁵ М. Гелитович, *Іконопи Старосамбірщини XIV–XVI століть зі збірки Національного Музею у Львові імені Андрія Шептицького*, Львів 2010, s. 9, il. nr 2.

⁵⁶ B. Dąb-Kalinowska, *Ikony*, Olszanica 2008, il. nr 139.

⁵⁷ В. Ярема, *Іконопис Західної України XII–XV ст.*, Львів 2005, s. 243, il. nr 298.

świętszej Marii Panny w Hańkowicach⁵⁸ na terenie ziemi halickiej oraz w świątyniach Świętego Jerzego w Olszanicach⁵⁹ w ziemi lwowskiej i Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Węglówce⁶⁰ koło Krosna (zwanej przez jej dawną społeczność Waniówką) na obszarze ziemi sanockiej. Trzy ostatnie z wymienionych ikon są ważne ze względu na występujący w nich element aktualizacji, polegający na przedstawieniu skazanych na potępienie jako ludzi prowadzonych w pętach przez diabłów-ordyńców eskortujących swój żywy towar. Biorąc pod uwagę siłę oddziaływania i powszechność tego typu dyskursu wśród ówczesnej ludności, można sobie tylko wyobrazić, jak szokujące wrażenie mógł wywrzeć jeden z ordyńców, który w czerwcu 1624 r., po klęsce poniesionej przez wojska tatarskie w bitwie pod Martynowem, wpadł zabłąkany i zdezorientowany na przedmieścia Jezupola. Nie byłoby to aż tak dziwne, gdyby nie fakt, że uciekinier ten ubrany był w czerwony ornat i obwieszony naczyniami liturgicznymi zrabowanymi w jednym z kościołów⁶¹.

Wątki treściowe wspomnianego wcześniej malowidła męczeństwa świętego Szczepana, którego fundatorem była jedna z zamożniejszych rodzin chłopskich, wyrosły z pełnych dramatyzmu doświadczeń związanych z atakiem koczowników z Budżaku na Blizne w czerwcu 1624 r.⁶² Innym zachowanym elementem dyskursu religijnego funkcjonującym wśród lokalnej społeczności jest podanie ludowe będące odbiciem kolejnej inkursji tatarskiej, jaka zwała się na ziemię sanocką w październiku 1672 r. Wspomniany przekaz, odnotowany w źródłach proveniencji kościelnej, dotyczy jednego epizodu, który wydarzyć się miał w okolicach Bliznego. Po napadzie na wieś i dokonaniu grabieży Tatarzy wprowadzili ze sobą 60 ludzi, lecz podczas przemarszu w kierunku kosza zlokalizowanego w sąsiedniej wsi Golcowa, w rejonie zalesionego wzgórza na wschód od Bliznego, ordyńcy eskortujący jasyr zostali zaatakowani przez oddziały aniołów ubranych w białe szaty⁶³. Na skutek tej cudownej interwencji, za którą stać miała postać świętego Michała, wszyscy brańcy zostali uwolnieni i powrócili do swoich domów⁶⁴. Chłopi z Bliznego, wdzięczni za oswobodzenie z rąk tatarskich części mieszkańców wsi, wystawili w miej-

⁵⁸ Tamże, s. 255, il. nr 311.

⁵⁹ О. Сидор, *Икона Страшного Суда з Вільшаниці*, „Літопис Національного Музею у Львові” 2001, 2 (7), s. 79, 82, 86, 90; M. Wojnarowski, *Wizja Sądu Ostatecznego w ikonach zachodnioukraińskich*, w: *Czas apokalipsy...*, s. 246.

⁶⁰ В. Ярема, dz. cyt., s. 243, il. nr 297.

⁶¹ *Diariusz szczęśliwey ekspedycji Imci Pana Stanisława Konięcpolskiego hetmana polnego koronnego z Kantemirem i inszemi murzami 1624*, Lwowska Naukowa Biblioteka Nacjonalnoj Akademii Nauk Ukrainy (dalej: LNBANU), *Kolekcja Dzieduszyckich* (dalej: *KD*), fond 45, *opys* 1, spr. 523, s. 6.

⁶² F. Kotula, dz. cyt., s. 100.

⁶³ *Visitatio Generalis Eaq[ue] Interna & Externa Ecclesiarum in Decanatu Sano[censis] existentiu[m] per Celsissimu[m] & Reverendissimu[m] Dominum Georgium Albrachtum Comite[tum] Denhoff*, 1699, AAP, sygn. 155, s. 136.

⁶⁴ AMER, *AMT*, t. 56, s. 2, 3.

scu tego cudownego wydarzenia kaplicę pod wezwaniem świętego Michała. W rzeczywistości do odbicia włościan bliznieńskich z więzów tatarskich doszło najprawdopodobniej 10 października 1672 r., podczas zwycięskiej bitwy z częścią sił ordy krymskiej, jaką stoczyły chorągwie koronne dowodzone przez hetmana wielkiego koronnego Jana Sobieskiego pod Komarnem na terenie ziemi lwowskiej⁶⁵, bądź w czasie starcia ochotników spośród mieszczan przemyskich z ordyńcami pod Kormaniami nocą z 8 na 9 października 1672 r.⁶⁶ Szczęśliwy powrót do rodzinnej wsi dużej grupy miejscowych wieśniaków porwanych wcześniej przez Tatarów do niewoli, z której szanse powrotu, jak sądzono, były znikome i iluzoryczne, stał się impulsem, który przyczynił się do powstania lokalnego kultu świętego Michała Archanioła (żywego w okolicach Bliznego do chwili obecnej), wspieranego w początkowym okresie przez miejscowego proboszcza księdza Jana Nałogowskiego⁶⁷.

Warto również wspomnieć o popularnym do dzisiaj w Przemyślu i jego okolicach kulcie świętego Wincentego, którego początki sięgają XV w. Związane z nim są liczne cudowne wydarzenia, a z nich największe znaczenie ma interwencja sił nadprzyrodzonych, dokonana za wstawiennictwem świętego Wincentego podczas oblężenia stolicy ziemi przemyskiej przez wojska siedmiogrodzko-kozackie w marcu 1657 r.⁶⁸ Wprawdzie przekaz ten nie jest *de facto* związany z niebezpieczeństwem tatarskim, co do którego, co warto zauważyć, nie było dotąd zgody w literaturze historycznej, to jednak, ze względu na „Tatarów” występujących w tekście inskrypcji malarzkiej, słuszne wydaje się włączenie go do analizy. Wczesną wiosną 1657 r., w nadzwyczaj ciężkiej sytuacji całkowitego okrążenia Przemyśla przez siły nieprzyjacielskie, gdy jego upadek wydawał się tylko kwestią czasu, ojcowie franciszkanie zorganizowali procesję przebiegającą ulicami miasta, niosąc relikwie świętego Wincentego. Po wystawieniu relikwii w Bramie Wodnej miała miejsce cudowna interwencja Opatrzności Bożej, gdyż nad Przemyślem rozpętały się groźne zjawiska atmosferyczne, w następstwie których żołnierze oblegający miasto uciekli w panice⁶⁹. Tekst inskrypcji znajdującej się w lewej górnej stronie obrazu przekazuje, że:

Roku P[auńskiego] 1657 w samym upale ciężkiego oblężenia Miasta Przemyśla od J[e]rzego Rakoczego Transilwanij Xiążęcia Wodza Dzikiego narodu, to jest Tatarów, który z różnych nacyi zgromadziwszy, ciężko Miasto i całą przyległość uciemierzał, za wyniesieniem tedy ciała ś[więte]go Wincentego Męczennika, miasta tego osobliwego patrona w processyi ku

⁶⁵ T. Korzon, *Dzieje wojen i wojskowości w Polsce*, t. 2, Kraków 1912, s. 434–435.

⁶⁶ L. Hauser, *Monografia miasta Przemyśla*, Przemyśl 1991, s. 138–139.

⁶⁷ M. Czuba, *Blizne – klejnot Pogórza. Historia i zabytki*, Blizne 1996, s. 46.

⁶⁸ A. Borcz, *Działania wojenne na terenie ziemi przemyskiej i sanockiej w latach „potopu” 1655–1657*, Przemyśl 1999, s. 88–91.

⁶⁹ L. Fac, *Szkice z dziejów dawnego Przemyśla i ziemi przemyskiej*, Przemyśl 2012, s. 147. Zob. też: A. Gliwa, *Działania militarne na obszarze Rusi Czerwonej podczas inwazji wojsk siedmiogrodzko-kozackich w 1657 r.*, „Rocznik Przemyski” 2010, t. 46: *Historia wojskowości*, z. 1, s. 31–32.

Bramie Wodnej tak samym wejrzeniem na ś[wię]te relikwie, nieprzyjacielem jako jakim pionem przestraszeni byli y uciekać musieli⁷⁰.

Oczywiście, w świetle szczegółowych badań historyków wydarzenia podczas obrony Przemyśla miały nieco inny przebieg, lecz tutaj bardziej istotny jest fakt, że legenda cudownego ocalenia miasta zaczęła funkcjonować w świadomości miejscowych społeczności niedługo po zakończeniu działań wojennych „potopu” na Rusi Czerwonej⁷¹. Świadczy o tym wymownie napis umieszczony na wotywnym kartuszu malowidła ze sceną panicznej ucieczki przerażonych agresorów⁷².

Znacznie szerszy zasięg oddziaływania miały w okresie kontrreformacji pewne elementy ideowo-religijne obecne w kultach świętych: Antoniego z Padwy i Jana z Dukli, które korespondowały z ówczesnymi oczekiwaniami społecznymi i były integralną częścią wyobraźni zbiorowej. W tym kontekście symboliczne może być świadectwo zawarte w diariuszu bitwy pod Martynowem koło Halicza, zakończonej pogromem sił ordy budżackiej, stoczonej przez oddziały kwarciane i prywatne formacje magnatów 20 czerwca 1624 r.⁷³ W przełomowym momencie bitwy na niebie pojawić się miał utworzony z obłoków dymu wielki znak krzyża, który wskazywał drogę natarcia dla kawalerii polskiej znajdującej się pod komendą hetmana polnego koronnego Stanisława Koniecpolskiego⁷⁴. Dla uczestniczących w walce żołnierzy kwarcianych i tych służących w chorągwiach magnackich, jak i tłumów tatarskiego jasyru uwolnionego z pęt koczowników, był to pewny znak łaski i opieki Boga nad ludem gnębnym przez śmiertelnego wroga wiary chrześcijańskiej. Jak odnotował autor wspomnianego diariusza, zwycięstwo nad pogańskimi Tatarami było możliwe dzięki wstawiennictwu świętego Antoniego z Padwy, który pełnił w XVII w. rolę patrona wojsk koronnych⁷⁵.

Kult Jana z Dukli, kanonizowanego dopiero w 1997 r. przez papieża Jana Pawła II, był już dość popularny w XVI w., lecz większy rozgłos zyskał podczas oblężenia Lwowa przez siły tatarsko-kozackie we wrześniu i październiku 1648 r., w początkowej fazie powstania Bohdana Chmielnickiego. Według zachowanej tradycji tylko dzięki nadprzyrodzonej interwencji Jana z Dukli, który ukazać się miał obrońcom miasta, stolica województwa ruskiego uniknęła katastrofy i zwycięsko przetrwała blokadę prowadzoną

⁷⁰ A. Gliwa, *Działania militarne na obszarze Rusi Czerwonej...*, tekst inskrypcji między ss. 48 i 49.

⁷¹ Zob. A. Borecz, dz. cyt., s. 88–91.

⁷² Muzeum Narodowe Ziemi Przemyskiej, sygn. MPS–7960.

⁷³ O. Laskowski, *Martynów*, w: *Encyklopedia wojskowa*, t. 5, Warszawa 1936, s. 382.

⁷⁴ *Diariusz szczęśliwej ekspedycji*, LNBANU, KD, fond 45, opys 1, spr. 523, s. 6; *Diaryusz prawdziwy zwycięstwa nad Tatarami otrzymanego Roku MDCXXIII. Dnia dwudziestego czerwca, to jest w Octawę Świętego Antoniego z Padwy*, Biblioteka Jagiellońska w Krakowie, sygn. 26505 I, k. 5-5v. Na k. 1v wspomnianego druku ulotnego znajduje się ilustracja dotycząca opisanego w nim nadprzyrodzonego zjawiska ukazania się na niebie znaku krzyża dzięki orędownictwu świętego Antoniego z Padwy.

⁷⁵ *Diariusz szczęśliwej ekspedycji...*, LNBANU, KD, fond 45, opys 1, spr. 523, s. 7.

przez oddziały nieprzyjacielskie⁷⁶. Co ciekawe, tradycja cudownego ocalenia miasta była we Lwowie w następnych wiekach tak silna i żywotna, że pozwalała na przekształcanie i modelowanie pamięci zbiorowej, dostosowując się do aktualnych wymagań i zapotrzebowania społecznego. Dowodem na to jest przypadek kolumny z figurą Jana z Dukli stojącej przed kościołem oo. bernardynów. W pierwszej połowie XIX stulecia i jeszcze w następnym wieku w powszechnej świadomości lwowian było przekonanie, że monument wystawili mieszczanie Lwowa jeszcze w 1649 r., jako znak wdzięczności za wybawienie miasta z oblężenia wojsk tatarskich i kozackich⁷⁷. W 1822 r., w wyniku przeprowadzonych prac remontowych kolumny, na cokole od strony placu Bernardyńskiego zawieszono tablicę z następującą inskrypcją: „Miasto Lwów ręką B. Jana z Dukli w roku 1648 uwolnione od napaści Chmielnickiego, Tohaja Hana tatarskiego⁷⁸, pomnik ten wystawiło w r. 1649, a bractwo lwowskie ś. Anny i ś. Michała tenże pomnik wyreperowało w roku 1822”⁷⁹. W rzeczywistości kolumnę postawiono dopiero w 1736 r. z fundacji krajczego koronnego Seweryna Michała Rzewuskiego i nie było to związane bynajmniej z przekazem o cudownej interwencji Duklana, o czym świadczy treść napisów umieszczonych na tablicach kolumny w 1736 r.⁸⁰

W XVII w., który był na terenie Rzeczypospolitej stuleciem w wyjątkowy sposób naznaczonym konfliktami i wojnami, oraz w następnym stuleciu siła i zasięg oddziaływania świętych patronów lub postaci uważanych za święte, którym przypisywano udzielanie pomocy podczas zmagania z niewiernymi Tatarami względnie Turkami, dynamicznie wzrastała wśród wiernych. Warto w tym kontekście wspomnieć o tradycji mówiącej o przetrwaniu i ocaleniu Lwowa podczas pamiętnego oblężenia przez oddziały turecko-tatarsko-kozackie w 1672 r., dzięki wstawiennictwu świętego Michała⁸¹

⁷⁶ J.T. Józefowicz, *Kronika miasta Lwowa od roku 1634 do 1690 obejmująca w ogólności dzieje dawnej Rusi Czerwonej a zwłaszcza historię arcybiskupstwa lwowskiego w tejże epoce*, Lwów 1854, s. 117.

⁷⁷ F. Bostel, *Kolumna bł. Jana z Dukli we Lwowie*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera*, t. 1, Lwów 1925, s. 75–80. Por. L. Kubala, *Oblężenie miasta Lwowa w roku 1648*, Warszawa 1930, s. 21.

⁷⁸ Już sam błąd popełniony w tytułaturze wodza tatarskiego wskazywał na dużo późniejszą proveniencję redakcji tekstu opisywanej tablicy, kiedy pewne szczegóły i realia epoki połowy XVII w. zdążyły się już zatrzeć w pamięci ludności miasta żyjącej w pierwszej ćwierci XIX stulecia. W rzeczywistości Tugaj bej był nie chanem krymskim, lecz bejem perekopskim (zob. Hadży Mehmed Senai z Krymu, *Historia chana Islam Gereja III...*, s. 117; A Gliwa, *The Tatar-Cossack Invasion of 1648: Military actions, material destruction and demographic losses in the land of Przemyśl*, „Acta Poloniae Historica” 2012, t. 105, s. 106).

⁷⁹ F. Łobeski, *Opisy obrazów znajdujących się w kościołach miasta Lwowa*, „Dodatek Tygodniowy przy Gazecie Lwowskiej” 1853, nr 3, s. 31.

⁸⁰ Zob. F. Bostel, dz. cyt., s. 79–80; A. Betlej, *Kościół pw. Św. Andrzeja i klasztor OO. Bernardynów*, w: *Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*, red. J. K. Ostrowski, cz. 1: *Kościół i klasztor dawnego województwa ruskiego*, t. 20: *Kościół i klasztor Lwowa z okresu przedrozbiorowego (2)*, Kraków 2012, s. 20.

⁸¹ J.B. Zimorowicz, *Pisma do dziejów Lwowa odnoszące się*, wyd. K. Heck, Lwów 1899, s. 273.

oraz świętego Stanisława Kostki, czego wyrazem jest malowidło w nawie północnej kościoła pod wezwaniem świętych Pawła i Piotra we Lwowie wykonane w początkach lat czterdziestych XVIII w. przez Sebastiana Ecksteina⁸². Wspomniany fresk określany przez historyków sztuki jako *Obrona Lwowa przez świętego Stanisława Kostkę*, przedstawia scenę oblężenia Lwowa przez wojska tureckie, z charakterystyczną postacią Turka trzymającego w dłoni płonąca żagiew⁸³.

Dyskurs religijny po najazdach tatarskich toczył się nie tylko w obrębie kultury niematerialnej, lecz jego widoczne do dzisiaj ślady zachowane są w przestrzeni topograficznej i postrzegane są obecnie jako materialne dziedzictwo kulturowe. Wymienić tutaj należy charakterystyczne dla krajobrazu obszarów wiejskich dawnej Rusi Czerwonej obiekty, takie jak kapliczki, krzyże czy kopce zwieńczone krzyżami, stawiane w miejscach rzeczywistych lub domniemanych walk z Tatarami, które często związane były z wydarzeniami uwolnienia jasyru. Na obszarze zachodniej części ziemi bełskiej po najazdach tatarskich w XVII w. licznie wystawiane były kamienne krzyże zwane tam „turokami”⁸⁴. Do chwili obecnej przetrwały krzyże znajdujące się m.in. w Lisich Jamach koło Lubaczowa, Podemszczyźnie i Lebedziach koło Starego Dzikowa oraz w Lubaczowie-Żelichówce. Ciekawym obiektem jest także kamienna kapliczka wzniesiona na kopcu w Przeworsku na pamiątkę zwycięskiej walki mieszczan przeworskich z grupą Tatarów w 1624 r.⁸⁵ Tego typu obiekty, niezależnie od tego, że grały znaczącą rolę w podtrzymywaniu kultu religijnego, pełniły również istotne funkcje w komunikacji transgeneracyjnej, przekazując i utrwalając na gruncie lokalnym pamięć o napadach ordyńców.

Przedstawione w niniejszym artykule, który w żadnym wypadku nie rości sobie pretensji do wyczerpującego ujęcia problemu, elementy obecne w dyskursie religijnym związanym z zagrożeniem tatarskim spełniały ważne role społeczne. Ułatwiały bowiem dużym grupom ludności wyjście z ciężkiego stanu psychicznego i zaburzeń psychosomatycznych, określanych obecnie mianem zespołu stresu pourazowego (*Post-traumatic Stress Disorder – PTSD*), umożliwiając uporanie się z głębokimi, traumatyzującymi przeżyciami i doświadczeniami wynikającymi z okrutności i brutalności synów Stepów Kipczackich. W tym sensie słuszne wydaje się postrzeganie dyskursu religijnego po najazdach tatarskich jako swoistego „wentyla bezpieczeństwa” dla społeczności czerwonoruskich, którym przypadło

⁸² A. Betlej, *Zapomniane freski w klasztorze Bernardynów we Lwowie*, w: *Sztuka Kresów wschodnich*, t. 7, red. A. Betlej i A. Markiewicz, przy współpracy A. Dworzak, Kraków 2012, s. 55, 57, 64, il. nr 17.

⁸³ Tenże, *Kościół pw. Ś.Ś. Pawła i Piotra oraz dawne kolegium księży Jezuitów*, w: *Materiały do dziejów sztuki sakralnej...*, s. 100, 117–118, il. 338.

⁸⁴ J. Mazur, *Kamienne dziedzictwo*, w: *Kresowe dziedzictwo. Kamieniarstwo bruśnieńskie*, red. S.P. Makara i B. Woch, Lubaczów 2008, s. 20.

⁸⁵ AMER, *AMT*, t. 55, s. 100–100v, 101–102. Zob. też J. Bębenek, *Ekspozyty muzealne o dziejach Przeworska*, Przeworsk 1983, s. 37.

w udziale egzystować w okresowo skrajnie niestabilnym pod względem bezpieczeństwa środowisku i w stanie niekiedy przytłaczającej deprivacji materialno-ekonomicznej. Procesy osvajania traumy po najazdach tatarskich dokonywały się dzięki dość schematycznym zasadom narracyjnym i kodom kulturowym odnoszącym się wprost do religii chrześcijańskiej, które wpływały na przeorganizowanie opowiadania o tragicznych zdarzeniach wywołanych przez ataki Tatarów. Ważną rolę w tych procesach pełniła pamięć zbiorowa przekazywana nie tylko za pośrednictwem przekazów ustnych, takich jak podania i legendy ludowe odnoszące się wprost do nadprzyrodzonych interwencji, lecz także za pomocą materialnych miejsc pamięci w postaci kapliczek, krzyży przydrożnych i kopców usypywanych dla upamiętnienia walk z „pogańskim” i „bisurmańskim” wrogiem. Te charakterystyczne znaki pamięci, funkcjonujące przez stulecia w krajobrazie lokalnym, odgrywały jeszcze inną istotną rolę, wzmacniając kanały przekazu międzypokoleniowego, który współtworzył społeczne, a zarazem czytelne i wiarygodne dla wielu pokoleń wiernych ramy pamięci.

Zastanawiając się nad fenomenem społecznego wymiaru oddziaływania opisywanego dyskursu religijnego oraz jego długotrwałością i szerokim zasięgiem wśród ludności ziem czerwonoruskich, wydaje się, że pierwszoplanowe znaczenie miało tu synergiczne nałożenie się kilku czynników. Spośród nich najistotniejsze znaczenie miały, jak sądzę, obcość religijno-kulturowa najeźdźców wobec miejscowych społeczności chrześcijańskich, stosowanie przez nich asymetrycznych strategii działań militarnych skierowanych przeciwko ludności cywilnej oraz wpływ antytatarskiego oddziaływania Kościoła katolickiego i Cerkwi prawosławnej. Ta ostatnia determinanta, w połączeniu z oficjalną ideologią i propagandą państwową „przedmurza chrześcijaństwa” (*antemurale christianitatis*) wobec Imperium Osmańskiego i Chanatu Krymskiego, sprawiała, że oficjalny dyskurs religijny przyczyniał się do utrwalenia fobii antytatarskiej czy ogólniej resentymentu antymuzułmańskiego⁸⁶.

Opisany tutaj zaledwie w zarysie typ dyskursu religijnego spełniał ważną rolę stabilizującą dla pogrążonych w głębokim kryzysie szerokich grup ludności doświadczonych przez brutalną przemoc, zniszczenie i śmierć, przyczyniając się do ich uspołecznienia w trudnych momentach, gdy znajdowały się one po atakach Tatarów niejednokrotnie w stanie anomii społecznej. Jednocześnie dyskurs ten, toczący się w hemisferze językowej

⁸⁶ Zob. P. Traffłowski, *Imago Turci. Studium z dziejów komunikacji społecznej w dawnej Polsce (1453–1572)*, Lublin 2013, s. 27–45; A. Gliwa, *Uniwersały królewskie, hetmańskie i innych urzędników centralnych oraz ziemskich jako element przygotowań obronnych przed najazdami tatarskimi na Ruś Czerwoną w XVII wieku*, w: *Inter majestatem ac libertatem. Studia z dziejów nowożytnych dedykowane Profesorowi Kazimierzowi Przybosiowi*, red. J. Stolicki, M. Ferenc i J. Dąbrowski, Kraków 2010, s. 43; por. K. Mroziwicz, ‘When the Turk Roamed around Belgrade’: *The Ottomans’ advent to the Hungarian borderlands in the pre-Mohács Flugschriften*, w: *Cultures in Motion. Studies in the Medieval and early modern periods*, ed. by A. Izdebski and D. Jasiński, Cracow 2014, s. 289–309.

i kulturowej ziem ruskich Rzeczypospolitej i powstały w reakcji na krańcowe zagrożenie przynoszone przez ordy z Krymu i Budżaku, przyczynił się nie tylko do utrwalenia stereotypowego obrazu Tatarów w świadomości społecznej jako śmiertelnego wroga chrześcijan i dzikiego barbarzyńcy, lecz sprawił również, że przekonanie to stało się w następnych wiekach elementem wiedzy potocznej.

Emergence of Local Cults of the Virgin Mary and Patron Saints in Red Ruthenia after the Tatar Invasions as a Religious Discourse in the Polish-Lithuanian Commonwealth of Early Modern Period

Summary

From the late Middle Ages to the end of the 17th century the collective memory of the population in the south-eastern territories of the Polish-Lithuanian Commonwealth was shaped by the traumatic events associated with the Tatar invasions. An important part of that collective memory in this part of the Polish-Lithuanian state was religious discourse characterized by “the long term”, which was closely intertwined with the contemporary philosophy of history and the idea of providentialism. Durability and stability of this discourse in the historical and social perspective was a consequence of the cultural and religious alienation of the Tatars among the settled Christian communities and their use of asymmetric warfare. Religious discourse manifested itself on the one hand in the rapidly growing Marian devotion, which resulted from the belief in the care of the Virgin Mary becoming over time more and more common in social consciousness, and on the other hand in the emergence of the cults of patron saints whose intercession was supposed to lead to supernatural interventions in defence of the faithful. In this way, religious discourse fulfilled a very important social role by strengthening psychological adaptation mechanisms, which played a key role in the communities affected by violence, mass terror and fear.

Key words

Tatar invasions, Red Ruthenia, collective memory, religion discourse, intangible cultural heritage

Słowa kluczowe

napady tatarskie, Ruś Czerwona, pamięć zbiorowa, dyskurs religijny, duchowe dziedzictwo kultury