

Sobory eparchii chełmskiej XVII wieku.
Program religijny Slavia Unita w Rzeczypospolitej

Seria wydawnicza

*Studia i materiały
do dziejów chrześcijaństwa wschodniego
w Rzeczypospolitej*

Tom 4

Redakcja

Jerzy Kłoczowski
Andrzej Gil

Ihor Skoczyła

Sobory eparchii chełmskiej XVII wieku

Program religijny Slavia Unita
w Rzeczypospolitej

Z języka ukraińskiego przełożył
Andrzej Gil


INSTITUT EUROPY
ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ

Lublin 2008

Projekt graficzny serii, redakcja techniczna,
skład i opracowanie indeksów

Amadeusz Targoński
www.targonski.pl

Korekta

Beata Przelaskowska-Gil
Olga Osadczy

Redakcja naukowa i językowa

ks. diakon dr Piotr Siwicki
dr hab. Andrzej Gil

© Towarzystwo Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 2008
© Ihor Skoczylas
© Andrzej Gil (tłumaczenie)

ISBN 978-83-85854-91-3



Wydanie publikacji zostało dofinansowane przez
Fundację Kultury Duchowej Pogranicza

Druk:
Petit Skład-Druk-Oprawa
ul. Tokarska 13, 20-210 Lublin
www.petit.lublin.pl

Słowo wstępne

Duchowość unijna nie jest terminem jednoznacznym. We współczesnym rozumieniu pojęcie unii religijnej, narodowej i kulturowej ma raczej pozytywne konotacje. Jest synonimem zbliżenia i otwartości na „inność” traktowaną jako szansa wzbogacenia własnych doświadczeń. Człowiek dążący do zawarcia unii, czyli porozumienia, to ktoś wewnętrznie bogaty, znający przynajmniej dwa światy, dwie kultury, dwie tradycje, dwa języki i zarazem stykający się z ludźmi o różnych zwyczajach, zmuszony poprzez codzienne kontakty do akceptacji odmienności, uczący się dialogu.

Każde pogranicze etniczno-wyznaniowe daje zamieszkującym je społecznościom ogromne możliwości wymiany doświadczeń. Ale bliskość ludzi innego kręgu religijnego czy kulturowego może rodzić także napięcia, niechęć, odrzucenie, a nawet nienawiść. Obecne pogranicze polsko-ukraińsko-białorusko-litewskie to obszar, który z powodu częstych zmian swojej przynależności politycznej reprezentuje zróżnicowaną mozaikę wielu kultur. Był to region styku różnych tradycji, przestrzeń ubogacającego współistnienia, ale niejednokrotnie także arena konfrontacji. W ciągu zaledwie jednego stulecia tereny te przynależały do odmiennych organizmów państwowych: Cesarstwa Rosyjskiego, monarchii austro-węgierskiej, II Rzeczypospolitej, hitlerowskich Niemiec, Związku Radzieckiego, Polski, Litwy, Białorusi, Ukrainy. Na obszarze o tak burzliwych dziejach, gdzie spletały się różne grupy etniczno-wyznaniowe, dochodziło zarówno do twórczego i konstruktywnego dialogu, jak również do konfliktów. Zdarzało się, że jedna z grup za wszelką cenę dążyła do dominacji, wykorzystując przy tym różne formy nacisku. Konfrontacja w takim przypadku zmierzała do pokonania „innego”, zmuszenia go do zejścia z zajmowanej pozycji, wycofania się i ostatecznej kapitulacji. W praktyce przypominało to ekspansję z udziałem czynników politycznych, przy wykorzystaniu zarówno kultury, jak i tradycji czy też wyznania dominującego na danym terytorium.

Taka sytuacja miała miejsce w XIX wieku na będącym pod władzą carską pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim. Ideą scalającą miał być tam panslawizm – z jednym, całkowicie podporządkowanym władzy wyznaniem – niwelujący odrębności narodowe oraz konfesyjne jako nieistotne i zbędne. W połowie wieku XX poddano je kolejnej ideologii – sowietyzacji. Koncepcje te legły jednak w gruzach po obumarciu ustrojów, które je stworzyły. Na ich miejscu pojawiły się niepodległe państwa – Litwa, Łotwa, Estonia, Białoruś, Polska i Ukraina oraz powstały z niebytu Kościoły, skazane wcześniej na nieistnienie.

Pod koniec XVI wieku hierarchowie Cerkwi ruskiej wraz ze swoim zwierzchnikiem – metropolitą kijowskim Michałem Rahozą, podjęli dyskurs, którego efektem był kompromis i porozumienie, przypominające traktat pokojowy między chrześcijańskimi tradycjami Wschodu i Zachodu, będącymi już od dłuższego czasu w większej lub mniejszej opozycji względem siebie. Jest rzeczą zrozumiałą, że przy takim zbliżeniu się dwóch tradycji strona silniejsza będzie dążyła do dominacji. Dyskusja w takim przypadku służyła raczej wymuszeniu zmiany zajmowanej pozycji, wycofaniu się, kapitulacji i uznaniu wyższości. Strona, która zdecydowała się na dialog, znalazła się w trudnym położeniu, stanęła bowiem wobec alternatywy – albo się kulturowo podporządkuje i ulegnie, albo, jeśli jest wystarczająco silna, skutecznie stawi opór, wypracowując przy tym kompromis zadowalający obydwie strony.

Tej idei miały służyć synody, których postanowienia były do tej pory dostępne wąskiemu gronu badaczy. Dzięki publikacji niezwykle utalentowanego historyka Ihora Skoczylasa ze Lwowa, przetłumaczonej na język polski przez lubelskiego badacza Andrzeja Gila, tematyka ta stanie się dostępna szerszemu środowisku akademickiemu.

Treść postanowień soborowych diecezji chełmskiej z lat 80. XVII wieku nasycona jest duchowością unijną. Widoczna jest świadomość wartości i odrębności własnej tradycji wschodniej, przy równoczesnym uznaniu znaczenia tradycji zachodniej, z którą współtworzona jest jedność w różnorodności. Podobieństwo i odmiennosc wrażliwości teologicznej nie powodują zwątpienia w wartość własnej duchowości ani negacji duchowości cudzej. Po lekturze tego niezwykle cennego materiału nasuwa się zasadniczy wniosek: współistnienie w przeszłości obok siebie społeczności prawosławno-unicko-łacińskiej uczy, że nie warto dzisiaj dążyć do konfrontacji własnych wartości z cudzymi, tylko po to, by pokazać, które z nich są bardziej prawdziwe. Należy raczej dążyć do dialogu, szukać kompromisu i unikać traktowania siebie jako jedynej posiadacza prawdy. W poszukiwaniu porozumienia trzeba negocjować warunki współistnienia oraz wspólnie rozwiązywać wiele problemów, nie odwołując się przy tym do tego, co dzieli, ale raczej do tego, co łączy: podobnego dziedzictwa kulturowego, wspólnej historii zamieszkiwanego terytorium, jednej duchowości judeochrześcijańskiej oraz tradycji bizantyjsko-rzymskiej.

Istotne jest zatem przyjęcie założenia, że nikt nie ma monopolu na właściwy punkt widzenia, oraz że wybór takiej czy innej opcji nie upoważnia do przyczepiania dru-

giej stronie etykiety „zdrajcy”, „heretyka” czy strażnika „ortodoksji”. Odmienność nie powinna budzić lęku i wrogości, lecz życzliwe zainteresowanie, gdyż – zgodnie z pluralizmem – każdy ma prawo wypowiedzieć się własnym głosem.

*Ks. dr mitrat Stefan Batruch,
Fundacja Kultury Duchowej Pogranicza*

Po wielu latach prześladowań i trwania w religijnym podziemiu Cerkiew unicka po przełomie politycznym i upadku komunizmu mogła z powrotem podjąć oficjalną działalność. Jednocześnie zaznaczyło się zwiększone zainteresowanie świata naukowego jej przeszłością. Powrócono do przerwanych politycznym dyktatem badań nad szeregiem aspektów jej dziejów, w tym także nad początkowym okresem funkcjonowania Cerkwi – od końca XVI do końca XVIII wieku. Zaznaczyć w tym miejscu należy, że i w ciemnym okresie komunistycznej dyktatury znalazły się środowiska wolne od nacisków władzy, podejmujące, na miarę ówczesnych możliwości, w pełni naukowe badania nad obecnością Kościołów wschodnich – prawosławnego i unickiego – w religijnym pejzażu Rzeczypospolitej Wielu Narodów. Owocem tych badań była m.in. niezastąpiona do dzisiaj publikacja prof. Ludomira Bieńkowskiego († 1987), stanowiąca dla wielu odbiorców wzór naukowej rzetelności i źródło inspiracji do dalszych prac¹.

Jednakże, mimo intensyfikacji badań nad Cerkwią unicką i będącej ich pokłosiem sporej liczby publikacji, zauważyć należy, że rzadko kiedy sięga się w nich do nowych źródeł. Dlatego też nie zmienia się „kanoniczny” obraz Cerkwi unickiej XVII i XVIII wieku, traktowanej nadal jako „pomost” między Wschodem i Zachodem, „miejsce spotkania kultur i religii” czy też synteza katolicyzmu i prawosławia. W tradycyjnym, przyjętym powszechnie w historiografii ujęciu sprowadza się Cerkiew unicką do roli biernego odbiorcy narzucanych z zewnątrz wzorców, niezdolnego do wyartykułowania własnego „ja”, bezwolnie poddanego obcym wpływom i niemającego żadnej możliwości odniesienia się do zaistniałych okoliczności. Standardem jest w takim ujęciu traktowanie synodu zamojskiego z 1720 roku jako narzędzia do religijnej latynizacji i narodowej polonizacji Rusinów-katolików wschodniego obrządku.

Zapomina się przy tym, że w drugiej połowie XVIII wieku Cerkiew unicka posiadała więcej parafii niż Kościół łaciński i bezwzględnie dominowała na bezkresnych obszarach wschodnich Rzeczypospolitej, z którą zresztą była połączona różnorakimi, mniej lub bardziej formalnymi, więzami. Tam, gdzie sięgały granice Rzeczypospolitej, tam

¹ L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2, *Wiek XVI-XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 781-1049.

też mogła istnieć Cerkiew unicka. Widać to szczególnie wyraźnie po niepowodzeniach z połowy XVII wieku, kiedy unicka metropolia kijowska pozbawiona została swojego centrum – Kijowa. Kłęski Rzeczypospolitej były zatem kłęskami unii, z czego jej ówczesna elita zdawała sobie dobrze sprawę. W ramach tej Cerkwi narodził się szczególnie typ kultury, świetnie osadzony w tamtejszych realiach i zdolny do wytworzenia – dzięki funkcjonowaniu w szerszych ramach kulturowych – tak monumentalnych założeń jak kompleks Ławry Poczańskiej oraz mniejszych, prowincjonalnych realizacji, mających jednak bardzo szeroki zasięg oddziaływania społeczno-religijnego. Sprowadzanie Cerkwi unickiej XVII i XVIII wieku do roli „Kościoła chłopskiego” jest w świetle źródeł i zachowanych relikwów jej kultury zwyczajnym nieporozumieniem.

Niezmiernie ważne jest zatem odwołanie się w badaniach do tych materiałów archiwalnych, które umożliwią nam znalezienie odpowiedzi na zasadnicze pytania: Czy istniała tożsamość unicka w XVII i XVIII wieku? Jakie były jej źródła i przejawy? Na czym wreszcie opierała się eklezjologia unicka tego okresu? Odpowiedzi należy szukać w analizie aktów i postanowień soborów eparchialnych, przeprowadzanych w diecezjach unickiej metropolii tego okresu. Szczęśliwie dysponujemy źródłem będącym wytworem kilku takich soborów diecezji chełmskiej z lat 80. XVII wieku. Jest to unikalny materiał, pozwalający na wgląd w praktykę soborową tej diecezji w kluczowym okresie istnienia unii w Rzeczypospolitej – po kłęskach z połowy wieku, a przed przystąpieniem do unii kilku pozostających jeszcze przy ortodoksji eparchiach koronnych.

Materiał ten został poddany analizie przez lwowskiego historyka, Ihora Skoczyla, którego dorobek naukowy jest gwarancją tego, że analiza będzie bardzo kompetentna. Autor nie skoncentrował się przy tym na sytuacji samej unickiej diecezji chełmskiej, ale spojrzął na problem szerzej. Z jednej strony uwzględnił praktyki soborowe całej Cerkwi ruskiej w jej historycznej perspektywie (włączając również dziedzictwo prawosławne), z drugiej zaś objął badaniami inne diecezje metropolii kijowskiej tego okresu. Otrzymany w ten sposób obraz daje odpowiedź na poruszone wcześniej kwestie oraz tworzy czytelną i nasyconą treścią panoramę działań hierarchii unickiej tego czasu. Poprzez sobory realizowała ona program dostosowania Cerkwi unickiej w Rzeczypospolitej do wymogów współczesności, szukając w ten sposób swego miejsca w Kościele powszechnym i nie tracąc jednocześnie nic ze swojego wielowiekowego dziedzictwa. Synod zamojski w takim ujęciu jawi się nie jako początek programu narzuconego Cerkwi unickiej z zewnątrz, ale jako zwieńczenie myśli prowadzącej do jej modernizacji, przy zachowaniu jak największego dorobku wieków przeszłych. Źródłem tych działań jest jednak sam unicki episkopat, a poprzez praktykę soborów eparchialnych w pewien sposób także cały unicki kler².

² Por. pracę: I. Скочиляс, *Біля джерел замойського тріумфалізму: „Synodus Dioecesis Vladimiriensis” 1715 року та його релігійна програма*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, 5 (2007), s. 139-201.

Wymownym faktem jest to, że praca niniejsza powstała we Lwowie i została napisana w języku ukraińskim, a wydawana jest po polsku w Lublinie, będącym częścią historycznej eparchii chełmskiej. Tu miało miejsce *Colloquium* w 1680 roku, na którym roztrząsano sprawy zjednoczenia prawosławia i unii, tu także istniał bazylikański monaster, z którym związanych było szereg wybitnych postaci Cerkwi unickiej XVII i XVIII wieku, w tym zwłaszcza jej najwybitniejszy hierarcha tego okresu – biskup chełmski i bełski Jakub Susza.

Mamy nadzieję, że publikacja ta, wydana w serii *Studia i materiały do dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej* jako jej tom czwarty, spełni rolę okna otwierającego przed czytelnikiem fascynujący świat problematyki wyznaniowej Rzeczypospolitej XVII wieku, widziany poprzez pryzmat dokonań hierarchii, kleru i wiernych unickiej diecezji chełmskiej.

*Andrzej Gil,
Instytut Europy Środkowo-Wschodniej*

Wprowadzenie

Diecezja chełmska obrządku bizantyńsko-słowiańskiego od początku swego istnienia (zapewne od około 1236 r.) do końca wieku XVIII była integralną częścią metropolii kijowskiej i nosicielką wschodnio-chrześcijańskiego etosu. Rozwijała się początkowo w granicach Księstwa Halicko-Wołyńskiego, a później ziemi chełmskiej i częściowo województw bełskiego oraz lubelskiego Korony Polskiej¹. To prawosławne – a od 1596 r. także unijne – władztwo można traktować jako klasyczny teren badawczy dla interdyscyplinarnego konstruowania dyskursu spotkania, konfrontacji i wzajemnego przenikania dwóch modeli kulturowych – *Slavia Latina* i *Slavia Orthodoxa* – dominujących w Rzeczypospolitej i w przeciągu wielu wieków kształtujących jej oblicze.

Odmienne od ziem, które znajdowały się pod wpływem Rosji oraz świata grecko-bizantyńskiego pod władzą muzułmańskiej Porty, gdzie dialog Wschód-Zachód przeważnie zastępnął w swym „pierwotnym” stanie, na ziemiach ruskich (ukraińsko-białoruskich) Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego od XVII wieku „kulturę pogranicza” tworzyła także trzecia składowa – *Slavia Unita*. Inkulturacja tego fenomenu w barwną wieloetniczną i wielowyznaniową mozaikę Rzeczypospolitej² spowo-

¹ Formowanie terytorium diecezji, rozwój jej struktur organizacyjnych oraz status prawny zostały przedstawione w następujących pracach: В. М. Площанській, *Прошлое Холмской Русы по архивным документам XV–XVIII в. и др. источникам*, т. 1-2, Вильна 1899-1901; А. Gil, *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego. Zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, т. 5, *Miejsce i rola kościoła greckokatolickiego w kościele powszechnym*, red. S. Stępień, Przemysł 2000, s. 29-60; tenże, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin-Chełm 1999; tenże, *Chełmska diecezja unicka 1596-1810. Dzieje i organizacja*, Lublin 2005; W. Kołbuk, *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne*, Lublin 1998, s. 297-311.

² Por. ostatnio wydane syntezę prezentujące wielobarwny świat narodów i religii państwa polsko-litewskiego czasów nowożytnych: A. Sulima Kamiński, *Historia Rzeczypospolitej Wielu Narodów 1505-1795. Obywatele, ich państwa, społeczeństwo, kultura*, Lublin 2002; Н. Яковенко, *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*, видання друге, перероблене та розширене, Київ 2005.

dowała pojawienie się szeregu lokalnych zjawisk, jakie rozwijały się przede wszystkim w szatach dominującego wtedy w kraju chrześcijaństwa.

Spotkanie trzech eklezjalnych denominacji – łacińskiej, prawosławnej i unickiej – na jednej geograficznej i czasowej płaszczyźnie, nadało nowy wymiar dialogu kultury ukraińsko-białoruskiego Wschodu i polskiego Zachodu. Zbliżało różne „cywilizacyjne kręgi” i rodziło nowe regionalne świadomości, których tożsamość budowano nie tylko na utwierdzeniu „swego” w zamkniętym kulturowym getcie, ale i na twórczym przyswojeniu „cudzego”, co zabezpieczało w granicach własnej grupy możliwości „przystosowania bez asymilacji”. Główną rolę w tym cywilizacyjnym dialogu odgrywała Cerkiew. Jej funkcję komunikatywną i symboliczną szczególnie wyraźnie można zaobserwować na Chełmszczyźnie³, gdzie fenomen „twórczego napięcia” w warunkach niełatwego prawosławno-unickiego, łacińsko-prawosławnego i łacińsko-unickiego dialogu końca XVI-XVII wieku jest bardzo przemawiający. W średniowieczu oraz okresie nowożytnym czynnikiem religijnym był decydujący w życiu dwóch podstawowych wspólnot chrześcijańskich tego regionu – Polaków i Rusinów (Ukraińców)⁴.

Organizacyjne struktury, odpowiednio Kościoła łacińskiego oraz Cerkwi prawosławnej i unickiej, dawały obu etniczno-wyznaniowym grupom w dobie przedsekularnej możliwość manifestowania swojego tradycyjnego etosu, jednak od drugiej połowy XVII wieku z wyraźną przewagą katolicyzmu (obu obrządków). W stosunku do Rusinów tę komunikatywną rolę odgrywała eparchia chełmska obrządku wschodniego, zaś dla ludności polskiej była to chełmska diecezja łacińska, ufundowana w połowie XIV wieku.

Eklezjalne zmiany na przełomie wieków XVI i XVII miały decydujący wpływ na formowanie się nowej kulturowej sytuacji w tym regionie. Unicy, jako dominująca wspólnota na Chełmszczyźnie, w skomplikowanych, a po części i dramatycznych warunkach politycznych, religijnych i społecznych zdobyli się na zaproponowanie nowej formuły „współczesności” i „katolickości” Cerkwi kijowskiej⁵. Wyzwania moderni-

³ W pracy tej pojęcie „Chełmszczyzna” oznacza teren diecezji chełmsko-belskiej w jej ówczesnych granicach.

⁴ Religijny wymiar kultury Rusinów-Ukraińców okresu nowożytnego zaakcentowany jest w pracy: Я. Ісаєвич, *Основи релігійного життя і культури на Україні (до кінця XVIII ст.)*, w: *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The Foundations of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe. International Conference, Rome, 28 April – 6 May 1990*, red. J. Kłoczowski, Lublin–Rome 1994, s. 155–174. Por. także ostatnią syntezę dziejów kultury ukraińskiej: *Історія української культури у п'яти томах*, гол. ред. Б. Патон, т. 2, *Українська культура XIII – першої половини XVII століть*, Київ 2001; т. 3, *Українська культура другої половини XVII – XVIII століть*, Київ 2003.

⁵ Cechy rozwoju kijowskiej metropolii unickiej w pierwszym stuleciu po zawarciu unii w Brześciu ukazuje w szerszym, panoramicznym przeglądzie S. Senyk w pracy: *The Ukrainian Church in the Seventeenth Century*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni” (dalej – AOSBM), 15 (1-4), Romae 1996,

zacji wymusiły na Rusinach-katolikach wypracowanie nowego religijnego programu katolickiego chrześcijaństwa kijowskiego nie tylko w systemie „kodów” polsko-łacińskiej kultury, ale i zgodnie z wzorcami, zapożyczonymi przeważnie przez wychowanków papieskich kolegiów – przyszłych hierarchów i mnichów bazylikańskich – bezpośrednio z Rzymu, z którym unicy mieli dosyć silne związki na różnych instytucjonalnych poziomach⁶. Jednakże po to, by prześledzić głębię zmian dotyczących Rusinów, konieczne jest ujawnienie tych wewnętrznych mechanizmów, które umożliwiły recepcję owych kulturowych i eklezjalnych „kodów”, a także wyswietlenie ich efektywności w konstruowaniu wczesnonowożytnej katolickiej tożsamości unicy. Jedną z takich cerkiewnych instytucji dyscyplinowania ruskiej wspólnoty oraz jej indoktrynacji na poziomie regionalnym w duchu brzeskiej reformy i – w szerszym znaczeniu w duchu *Slavia Unita*⁷ – były diecezjalne sobory duchowieństwa, stanowiące zgodnie ze wschodnią eklezjologią⁸ jedne z centralnych organów zarządzania Cerkwią, podstawę jej administracji oraz struktury kanonicznej.

W politycznych realiach Rzeczypospolitej, w której dominował pogląd o wyższości obrządku łacińskiego, gdzie unicy i prawosławni byli przez długi czas dyskryminowani prawnie i zwyczajowo⁹, sobory cerkiewne w różnych władztwach metropolii kijowskiej przekształciły się w bardzo istotne publiczne forum, w którego ramach

s. 339-374 (wersja ukraińska: *Українська Церква в XVII столітті*, „Ковчег”, 1, Львів 1993, s. 23-66).

⁶ W szerokim kontekście relacje te rozpatrywane były w pracy: T. Śliwa, *Stosunek Stolicy Apostolskiej do Kościoła Unickiego w XVI-XVIII w.*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze” (dalej – KZU), 3-4, Kraków 1995, s. 59-77.

⁷ Rozumienie unii brzeskiej jako narzędzia reformy Cerkwi ruskiej w Rzeczypospolitej zostało podjęte w następujących pracach: Б. Гудзяк, *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, Львів 2000 (wersja angielska: B. A. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge (Mass.) 1998); М. В. Дмитриев, Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко, *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.*, ч. 1, *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, Москва 1996; М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг.*, Москва 2003 [Труды Исторического факультета МГУ, 22, ред. С. Карпов = Серия II, Исторические исследования, 7]; J. Moskałyk, *Problem zjednoczenia w Kościele Kijowskim w I połowie XVII wieku*, Poznań 2006 [Uniwersytet Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Studia i Materiały 93].

⁸ O rozwoju unickiej eklezjologii Cerkwi ruskiej w ciągu wieku XVII por. pracę: E. Ozorowski, *Eklezjologia unicka w Polsce w latach 1596-1720*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku”, 4 (4) (1978), s. 51-112; 5 (1) (1979), s. 47-105 (zwłaszcza s. 78-80, gdzie m.in. opisano poglądy eklezjologiczne oraz prace teologiczne biskupa chełmskiego Jakuba Suszy). Ogólny przegląd problematyki podaje J. Moskałyk, *Teologia Kościoła Katolickiego metropolii Kijowskiej w końcu wieku XVI i w wieku XVII*, Lublin 2001; tenże, *Wpływ Unii Brzeskiej na rozwój wschodniej katolicko-unickiej myśli teologicznej w XVII wieku*, „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze” (dalej – WZU), 4-5, Warszawa 1997, s. 169-181.

⁹ W tej sprawie por. prace: J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986; J. Tazbir, *Państwo*

Rusini mogli artykułować swój program kulturowy, religijny, a nawet i społeczny¹⁰. W konkretnych eklezjalnych realiach diecezji chełmskiej XVII w. eparchialne sobory zapoczątkowały kodyfikację jej liturgicznych, duszpasterskich i administracyjnych doświadczeń, będących wynikiem stuletniego trwania w jedności z Rzymem, co przewidywało także uwzględnienie miejscowego, regionalnego partykularyzmu.

bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVII wieku, Warszawa 1967; H. Wisner, *Rozróżnienia w wierze. Szkice z dziejów Rzeczypospolitej schyłku XVI i połowy XVII wieku*, Warszawa 1982.

¹⁰ Pod uwagę nie można tu brać dwóch prowincjalnych soborów Cerkwi ruskiej – kobryńskiego z r. 1629 i zamojskiego z r. 1720, gdyż miały one charakter powszechny. [Wspomnieć tu należy o pewnej niedogodności terminologicznej, związanej z używaniem pojęć „sobór” i „synod” dla konkretnej rzeczywistości sytuacji religijnej w Rzeczypospolitej XVII-XVIII w. W tradycji łacińskiej „soborem” określa się „zgromadzenie biskupów całego świata obradujące pod przewodnictwem papieża lub jego delegata”, a „synodem” – „zjazd duchowieństwa jednej diecezji, biskupów jednej albo kilku metropolii lub biskupów całego kraju”. Biorąc jednakże pod uwagę realia Cerkwi unickiej XVII i XVIII w. można (w pewnej mierze) przyjąć, że pojęciu „sobór” odpowiada pojęcie „synod”. Por. np. najnowszą pracę: *Собори Львівської єпархії XVI-XVIII століть, упорядкування та історичний нарис* I. Скочиляса, Львів 2006, której łaciński tytuł brzmi: *Synodi dioecesis Leopoliensis XVI-XVIII saeculorum*. Praca ta zawiera m.in. bardzo dobry merytorycznie wstęp, dotyczący soborów okresu nowożytnego w Rzeczypospolitej (I. Скочиляс, *Історичний нарис*, w: tamże, s. xxxv-cxlv). Podobnie rzecz ma się z terminami: „diecezja” – „eparchia” – „biskupstwo” – „władcyństwo” – „biskup” – „władyka” – „archijerej”, „kryłos” – „namiestnictwo” – „oficjalat”, „protopopia” – „namiestnictwo” – „dekanat”, „protopop” – „namiestnik” – „dziekan” czy też „kapłan” – „ksiądz” – „jerej” – „swiaszczennik”, które używane są wymiennie, mimo świadomości, że wzbudzić to może pewne wątpliwości. Por. m.in. H. Пуряєва, *Словник церковно-обрядової термінології*, Львів 2001; E. Smykowska, *Liturgia prawosławna. Mały słownik*, Warszawa 2004; A. Markunas, T. Uczitel, *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, Poznań 2001; S. Stępień, *Słownik ukraińskich terminów kościelnych. Struktura i organizacja Kościoła wschodniego*, „Biuletyn Informacyjny PWIN”, 2, Przemyśl 1996, s. 102-119. Zauważmy jednak, że problem terminologii cerkiewnej, odnoszącej się do okresu nowożytnego, nie jest jeszcze rozwiązany, a nawet nic nie zapowiada jakiegś szerszej dyskusji na ten temat – przyp. tłumacza].

Geneza soborów eparchialnych

1. Instytucja soborów w Cerkwi wschodniej

Zgodnie z prawem cerkiewnym sobór jest „zebraniem kapłanów lokalnej Cerkwi, wezwanych do udzielania pomocy swemu biskupowi dla dobra całej wspólnoty diecezjalnej”¹. Według prawosławnego teologa Nikołaja Afanasjewa sobór to „zebranie członków Cerkwi z Chrystusem w celu omówienia i rozwiązania kwestii natury powszechnej”². Kanoniści Cerkwi unickiej charakteryzowali sobór diecezjalny jako „ pewne zgromadzenie na iedno miejsce osob kościelnych, od biskupa uczynione, ku chwale Boskiej, a zbawieniu dusz ludzkich”³. Natomiast podręcznik teologii metropolity Lwa Kiszki „Собраніе припадков” z 1722 r. określa sobór jako „зібрання вірних

¹ М. Димид, *Єпископ Київської Церкви (1589-1891)*, Львів 2000, s. 169.

² Н. Афанасьев, *Церковные соборы и их происхождение*, Москва 2003, s. 6-7.

³ Тумотеуз Szczurowski, *Prawo kanoniczne*, Supraśl 1792, s. 138-150 (egzemplarz z: Библиотека Центрального державного історичного архіву України, м. Львів, nr 29486/420303).

Христових, які рядять душами християнськими” („zebranie wiernych Chrystusowych, którzy przewodzą duszom chrześcijańskim”)⁴.

Za pierwszy sobór w historii chrześcijaństwa przyjmuje się spotkanie apostołów w Jerozolimie w latach 49-50 (Dz 15, 2-29). Instytucja soborów nabrała wyraźniejszej formy w II wieku, a jej dalszy rozwój powiązany był z praktyką wyświęcania biskupów i udziału wiernych w komunii świętej. Instytucjonalizacja soborów zaistniała po Powszechnym Soborze Nicejskim z 325 r., kiedy to przyjęto, że są one „konkretnym wyrażeniem jedności Kościoła wobec mnogości jego empirycznych aspektów”⁵. Przewodnimi cechami soborów są zebranie i cerkiewna recepcja, jednakże w procesie rozwoju historycznego cechy te zostały utracone, a sama instytucja jako przedstawicielski organ Cerkwi ewoluowała do rangi zwykłego cerkiewnego urzędu.

U podstaw wschodniosłowiańskiej koncepcji soborowości Cerkwi leży eklezjologia eucharystyczna, która kładzie nacisk na fakt, że na lokalnym zebraniu eucharystycznym obecna jest cała pełnia Cerkwi. W świadomości dawnej Cerkwi życie chrześcijańskie bez spotkania, którego centrum stanowiła Eucharystia, było niemożliwe. Idąc tu za świętym Cyprianem (biskupem Kartaginy), recepcja soboru oznacza konsensus biskupów z klerem i z wiernymi. Spotkanie Cerkwi na Eucharystii było konieczne nie tylko w czasie chrztu, ale i podczas wyłączenia z łona Cerkwi jej członków albo powtórnego przyjęcia do wspólnoty. W kwestii wiary i dyscypliny kanonicznej kościelne zebranie w czasach apostołskich świadczyło o objawieniu przez Ducha Świętego Bożej woli. Było ono wyrazem jedności i miłości między gminami oraz dogmatycznego przekonania o pełności i zwartości kościelnej natury każdej wspólnoty⁶.

Ukraińska teologia katolicka zwracała uwagę na trzy zasadnicze zadania soborów: przejaw wzajemnej solidarności duchowieństwa, trwanie w komunii kleru ze swym biskupem oraz dialog biskupa i duchowieństwa z ludem, co jest zaręczeniem jedności wiernych z Cerkwią⁷. Dłuższa ewolucja instytucji soborów przyczyniła się do ich specjalizacji na poziomie przedstawicielstwa oraz wyodrębnienia się soborów powszechnych, lokalnych (zwanych w źródłach XVI-XVII-wiecznych „pomiestne”), patriarchalnych (papieskich), prowincjalnych (metropolitarnych) i biskupich (diecezjalnych).

⁴ Національний музей ім. Митрополита Андрія Шептицького у Львові, Відділ рукописів та стародруків (dalej – НМЛ), Сдк-723, s. ч-ча.

⁵ Н. Афанасьев, *Церковные соборы*, s. 40-41.

⁶ Jak wyżej, s. 6-7, 13, 16, 19-21, 36, 39, 60, 181.

⁷ *Письма-Послання Митрополита Андрія з часів большевицької окупації*, Йорктон 1961, s. 70; І. Хома, *Корисність єпархіяльних соборів. Чому митрополит Андрій їх не скликав?*, „Богословія”, 47, Рим 1983, s. 111.

2. Sobory eparchialne⁸ w Cerkwi ruskiej

Niestety, od chrztu Rusi dokonanego przez św. Włodzimierza Wielkiego aż po koniec XVI wieku źródła z reguły pomijają sprawę działalności soborów diecezjalnych. Jak wiadomo, latopisy staroruskie praktycznie nie poświęcały uwagi duszpasterskiej działalności episkopatu metropolii kijowskiej. Bezpośrednie wzmianki z czasów średniowiecza dotyczą niemalże wyłącznie soborów wyborczych (elekcyjnych). Pierwsze takie świadectwo o funkcjonowaniu instytucji soboru eparchialnego w metropolii kijowskiej znajduje się w postanowieniach prowincjalnego soboru Cerkwi ruskiej we Włodzimierzu nad Kłazmą z 1273 r., gdzie wspomina się o biskupach, którzy zwołują „sobory święte”⁹. Postanowienie to jako „Reguły metropolity Cyryla” weszło w skład *Kormczej* i stało się podmiotem ruskiego prawa kanonicznego, na jakim długi czas wzorowała się Cerkiew prawosławna, a także Cerkiew unicka. Z tego też zapewne czasu pochodzi i wzorzec kazania, z jakim biskup zwracał się do podległego sobie kleru na corocznych zebraniach¹⁰.

Badacze słusznie zwracają uwagę na to, iż brak masowych źródłowych informacji o praktyce soborów Cerkwi ruskiej w dobie średniowiecza nie oznacza wcale, że w tymże czasie nie odbywały się sobory na czele z władzami. Zaznaczają jednakże, że „musiała zostać zakłócona ich regularność oraz regularne uczęszczanie na nie kapłanów: jednakże sama tradycja odbywania się tych soborów nie została przerwana”¹¹. Niektórzy jednak uczeni byli bardzo kategoryczni w swych sądach, jak się później okazało, zupełnie bezpodstawnie. Twierdzili na przykład, że w XVI wieku w Cerkwi ruskiej sobory diecezjalne nie odbywały się.

W dobie odrodzenia Cerkwi prawosławnej w końcu XVI w. oraz w okresie bezpośrednio po unii brzeskiej działalność soborów w ukraińsko-białoruskich eparchiach uległa ożywieniu. Uważa się, że już w XVII w. unijny episkopat corocznie zwoływał kongregacje generalne¹². Na aktywną soborową praktykę w pierwszej połowie XVII w.

⁸ W pracy niniejszej na określenie podstawowej jednostki terytorialnej Cerkwi prawosławnej i Cerkwi unickiej używane są zamiennie terminy „eparchia”, „diecezja” bądź „władcyctwo”. Dlatego też sobory przeprowadzane przez te jednostki nazywane są „eparchialnymi” bądź „diecezjalnymi”.

⁹ *Русская историческая библиотека, издаваемая Археологическою комиссією* (dalej – *РИБ*), t. 6, *Памятники древнерусскаго каноническаго права*, Санкт-Петербург 1880, kol. 92. W literaturze panuje spór, co do daty tego soboru. Ostatnie ustalenia sytuują go na 1273 rok.

¹⁰ S. Senyuk, *A History of the Church in Ukraine*, t. 1, *To the End of the Thirteenth Century*, Rome 1993, s. 167.

¹¹ О. Лотоцький, *Українські джерела церковного права*, Варшава 1931, s. 102; tenże, *Засади автокефалії*, t. 1, Київ 1999, s. 173-174; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2, *Wiekі XVI-XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 808.

¹² Por. liczne wzmianki o soborach w prasach: А. Жуковський, *Петро Могила й питання єдності церков*, Київ 1997, s. 98; В. І. Ульяновський, *Історія церкви та релігійної думки в Україні. У 3-х кн.*, кн. 1, *Середина XV – кінець XVI століття*, Київ 1994, s. 143, 157; Ю. Федорів,

wskazuje polemika między konwertytą Kasjanem Sakowiczem a autorem *Lithosu*. Prawosławni, odpowiadając na bolesne zarzuty Sakowicza, zaświadczyli, że ich biskupi na soborach nauczali kapłanów, aby ci mieli swoich spowiedników, comiesięcznie przystępowali do sakramentu pokuty, odprawiali świętą Eucharystię na odpowiednim chlebie, należycie udzielali im komunii, a także trzymali się kanonicznych przepisów przy udzielaniu ślubów swym parafianom¹³.

Czas sprawowania urzędu metropolity przez Piotra Mohyłę był prawdziwą „złotą dobą” soborów w dziejach prawosławnej metropolii kijowskiej. Wówczas to coroczne sobory eparchialne stały się zwyczajną praktyką w cerkiewnym życiu archidiecezji¹⁴. Na terenie współczesnej Białorusi, w niewielkiej prawosławnej eparchii mścisławskiej diecezjalne sobory zostały zapoczątkowane staraniem Sylwestra Kossowa¹⁵. Ciągłość mohylańskich reform zaobserwować można na tym terenie także w drugiej połowie wieku XVII. Świadczą o tym „Przykazania” kijowskiego soboru eparchialnego (*Заповѣди отъ древнихъ правилъ церковныхъ*), zwołanego przez metropolitę Warłaama Jasińskiego (1690-1707) na dzień 1 marca 1691 r. do katedralnego soboru sofijskiego¹⁶ niedługo po tym, jak prawosławna Cerkiew ruska przeszła pod władzę moskiewskiego patriarchatu.

Організаційна структура Української Церкви, Торонто 1990, s. 81-82; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 808, 898.

¹³ Liturgiczny i sakramentalny aspekt polemiki między Sakowiczem i metropolitą Piotrem Mohyłą przybliżono w pracy: P. Nowakowski, *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po Unii Brzeskiej (1596-1720)*, Kraków 2004, s. 93-100, 135-167. Świadcstwa o praktyce soborów eparchialnych w Cerkwi ruskiej doby mohylańskiej znajdujemy w *Perspektywie Kasjana Sakowicza*: „Wszystkich na synodach świąszennikow uczą, y im konieczne przykazuią, aby każdy spowiednika osobliwego miał”; „Teraz zaś pasterze nasz sroze o to karzą, y na synodach zakazuią, aby się to nie działo, [bo chwytanym dziewczkom popi szlub daią]”. Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України (dalej – ЛНБ), Відділ рідкісної книги, Ст-35871, s. В3. Por. także publikację *Lithosu* w: *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый Временною комиссією для разбора древнихъ актов, высочайше учрежденною при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волинскомъ генераль-губернаторъ* (dalej – АЮЗР), ч. 1, т. 10, s. 42, 176.

¹⁴ I. Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви*, т. 2, Київ 1998, s. 133-134; О. Лотоцький, *Українські джерела*, s. 103; tenże, *Автокефалія*, т. 1, s. 173. Por. także gramotę Piotra Mohyły skierowaną do duchowieństwa i świeckich z informacją o zwołaniu do Kijowa na Niedzielę Prawosławia w 1634 r. soboru eparchialnego. С. Голубев, *Кіевській митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники (опытъ церковно-историческаго изслѣдованія)*, т. 2, Кіевъ 1898, s. 489-490, *Приложения*, s. 56-57, nr XV.

¹⁵ С. Голубев, *Кіевській митрополитъ*, т. 2, s. 491 (sobór z 18 października 1636 r.).

¹⁶ Akta soboru z 1691 r. rozpatrzone są w pracach: Г. Булгаков, *Западно-русскіе православные церковные соборы, какъ органы церковного управления. Опытъ историко-каноническаго изслѣдованія*, Курскъ 1917, s. 224-226. Po raz pierwszy akta tego soboru były opublikowane w Czernihowie: „*Заповѣди...*” собора 1691 г., „Черниговские епархиальные известия. Прибавления 1 февръ”, 1865, 65-80. Przedrukowane zostały różniej w pracy: *Кіевській соборъ 1691 года*, „Киевские епархиальные ведомости”, 8, 15 апр. 1865, s. 313-329 (*Отдел второй*). Por. także: I. Скочилас, „*Заповіді*” Кіївського собору 1691 року про метричний облік православних

Nawet powierzchowny przegląd pasterskiej działalności poszczególnych ruskich biskupów XVII-XVIII w. dowodzi, że instytucja soborów eparchialnych, nie zważając na różne uwarunkowania religijne, polityczne i społeczne, rozwijała się dosyć dynamicznie. Ulegała modyfikacji w metropolii kijowskiej odpowiednio do duszpasterskich i organizacyjnych potrzeb składających się na nią eparchii. Zauważyć przy tym należy, że praktyki soborowe u prawosławnych i unitów zasadniczo niczym się nie różniły i przez długi czas wzorowały się częściowo na tych samych kanonicznych zasadach, wszędzie zaś na ruskim prawie zwyczajowym.

W okresie unijnym źródła odnotowały eparchialne zebrania diecezji łucko-ostrogskiej (obu eklezjalnych jurysdykcji) w Krzemieńcu w 1623 r., Ostrogu w 1639 r. oraz w Łucku w latach 1638 i 1773¹⁷. W diecezji przemyskiej sobory przeprowadzali zarówno biskupi prawosławni (1635 r.) jak i unicy (lata: 1669, 1691, 1693); dość aktywnie przeprowadzano je i w XVIII w.¹⁸ Klasyczny system soborowy praktykowano w archidiecezji połockiej w czasach pasterzowania Jozafata Kuncewicza (1617-1623)¹⁹. W unickiej kijowskiej eparchii metropolitarnej sobory zwoływane były regularnie dzięki pasterskim wysiłkom Józefa Welamina Rutskiego, Rafała Korsaka i Cypriana

в Україні, „Знак. Вісник Українського геральдичного товариства”, 28, Львів 2002, s. 2-4. [Termin „діяння”, używany w niniejszej pracy, oddany został poprzez sformułowanie „akta”, nawiązujące do łacińskiego określenia „actum”, w znaczeniu „sprawozdanie, kronika”. Por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań-Warszawa-Lublin 1958, s. 12 – przyp. tłumacza].

¹⁷ *Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст.*, упор. М. В. Довбищенко, Київ 2001, s. 170, nr 185, s. 326, nr 326; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 899. Akta soboru z 26-27 września 1638 r. razem z mową prawosławnego władcy Atanazego Puzyny opublikowano w: I. Ogienko, *Загублений крем'янецький стародрук: «Синод Луцький» 1638 р.*, Варшава 1931; *Собор у Луцьку 1638 року*, Львів 2005 [seria: *Канонічні джерела*, т. 1].

¹⁸ I. Власовський, *Нарис історії*, т. 2, s. 132; С. Голубев, *Кієвській митрополитъ*, т. 2, Київ 1898, s. 44 (*Przedmowa*), s. 83-84 (*Приложения*, nr XXI); Г. Лакога, *Три синоди перемиської й епархіальні постанови валявські в 17-19 ст.*, Львів 1939; *Ustawy rządu duchownego i inne pisma biskupa Innocentego Winnickiego*, do druku przygotował W. Pilipowicz, Przemyśl 1998.

¹⁹ В. Пануцэвіч, *Сьвяты Язафат, архіяпіскап полацкі*, Полацк 2000, s. 230-247; С. Сенник, *Берестейська унія і світське духовенство: наслідки унії у перших десятиліттях*, w: *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих «Берестейських читань»*. Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р., Львів 1997, s. 60, 64-66; S. Josephat *Hieromartyr*, ed. A. G. Welykyj, t. 1, Romae 1952, s. 234-246.

Żochowskiego²⁰. Podobnie było też, zgodnie z relacją o stanie archidiecezji z 1756 r., w jej litewskiej części, gdzie sobory przeprowadzano faktycznie corocznie²¹.

Diecezja włodzimiersko-brzeska, która przystąpiła do jedności ze Stolicą Apostolską jeszcze w 1596 r., także kontynuowała poprzednią soborową praktykę prawosławnych biskupów. Potwierdzają to wzmianki dotyczące zaplanowanego na 1671 r. soboru eparchialnego we Włodzimierzu i Brześciu, a także unikalne dzięki swojemu zakresowi i bogactwu informacji akta i konstytucje soboru we Włodzimierzu z 1715 r.²²

Pośrednie świadectwa o soborach unickich pochodzą także z eparchii smoleńskiej – jednej z najbardziej odległych w metropolii kijowskiej. Tutaj, mimo bardzo nieprzychylnych warunków politycznych i religijnych, biskupi unicy zwołali w drugiej ćwierci XVII w. co najmniej kilka zjazdów miejscowego duchowieństwa – w Dorohobużu w latach 1625 i 1653 oraz w Starodubie w 1631 r. (na tych soborach biskupi przeprowadzali w szczególności rewizję antyminsów)²³.

²⁰ Por. sprawozdanie metropolity Józefa Rutskiego z 1632 r. o pasterskiej działalności ruskiego episkopatu, gdzie opisany jest system soborów w archidiecezji kijowskiej: „Denique Polocia Minscum excurri ad Synodum Dioecesanam Metropolitanam, quam antea indixeram celebrandam, quam etiam, Deo iuvante, celebravi prima Dominica (ut moris est) Quadragesimae praeteritae, quae apud nos Synodalis nuncupatur. Et licet tota Metropoliae Dioecesis in tres partes dividatur, in Chioviensem, quam totam occupat Pseudo Metropolita, in Minscensem, et Novogrodensem, ita ut quaelibet ex illis separatim suas Synodos celebrat, propter magnam loci distantiam, et Dioecesis latitudinem, quia in universum solos Parochos rurales 100 et amplius in Synodo numeravi. Quibus annumeravit Deus gloriosus 4 Sacerdotes a schismate conversos, in Synodo publico revocarunt et S. Unioni accesserunt, consecratis adhuc de novo ad ecclesias vacantes 10 aliis sacerdotibus”. *Epistolae metropolitanarum kioviensium catholicorum: Raphaelis Korsak, Antonii Sielava, Gabrielis Kolenda*, ed. A. G. Welykyj (dalej – *EM Korsak, Sielava, Kolenda*), Romae 1956, s. 89, nr 26. Inne listy i relacje opisują ówczesne warunki prowadzenia soborów eparchialnych w XVII w. Por.: tamże, s. 61-62, nr 14, s. 71-72, nr 20; *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. 2, Poznań-Warszawa 1974, s. 277.

²¹ *Epistolae metropolitanarum kioviensium catholicorum: Leonis Kiška, Athanasii Szeptyckij, Floriani Hrebnyckij*, ed. A. G. Welykyj (dalej – *EM Kiška, Szeptyckij, Hrebnyckij*), Romae 1959, s. 367-368, nr 51.

²² Por. zwłaszcza list pasterski Gabriela Kolendy do duchowieństwa diecezji włodzimierskiej z 12 maja 1671 r. *EM Korsak, Sielava, Kolenda*, s. 298, nr 76. Akta soboru z roku 1715 przechowywane są obecnie w: Архив Санкт-Петербургского института истории РАН (dalej – Архив СПбИИ), кол. 52 (*Павел Доброхотов*), оп. 1, nr 50, k. 39-48. Por.: I. Скоциляс, *Біля джерел замойського тріумфалізму: „Synodus Dioecisana Vladimiriensis” 1715 року та його релігійна програма*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, 5 (2007), s. 139-201.

²³ Б. Флоря, *Унійна Церква на Смоленщині в 20-х – на початку 30-х років XVII століття*, „Ковчег”, 2, Львів 2000, s. 91, 93, 97. Por. także prace: Ю. Н. Куракин, *Распространение католицизма и униатства на землях Черниговского воеводства Речи Посполитой в первой половине XVII в.*, „Словяне и их соседи”, вып. 3, *Католицизм и православие в средние века*, Москва 1991, s. 97-101; J. Krajcar, *Religious Conditions in Smolensk, 1611-1654*, „Orientalia Christiana Periodica” (dalej – OCP), 2, Roma 1967, s. 404-456.

Instytucja soborów diecezjalnych rozwinięta była w przeciągu wieków XVII i XVIII także w eparchii mukaczowskiej, która aczkolwiek formalnie nie była podporządkowana metropolicie kijowskiemu, jednakże podtrzymywała ścisłe związki duchowe i instytucjonalne ze swoją Cerkwią-Macierzą²⁴.

Poza jakimikolwiek badaniami pozostała kwestia soborów diecezji pińsko-turowskiej. Należy przypuszczać, że w jakiś znaczący sposób nie odróżniała się owa diecezja od sąsiednich unickich eparchii. Jedyna źródłowa wzmianka o „soborze generalnym” w Pińsku pochodzi z maja 1731 r. Wtedy właśnie namiestnicy spłacali miejscowemu biskupowi katedratyk²⁵.

Na szczególną uwagę zasługuje jeden z najbardziej znaczących fenomenów sobornoprawnej tradycji Cerkwi kijowskiej – eparchialne zebrania duchowieństwa diecezji lwowskiej, jakie w ciągu drugiej połowy XVII-XVIII w. odbywały się, z nieznanymi wyjątkami, niemalże co roku²⁶.

²⁴ Do naszych czasów doszły wiadomości o soborze unijnym z roku 1646, zebraniach kleru z roku 1690 (gdzie zachowały się protokoły posiedzeń) i o soborach z lat 1715, 1727, 1735, 1749, 1755, 1764. A. Пекар, *Нариси історії Церкви Закарпаття*, т. 2, Рим-Львів 1997, s. 101-103.

²⁵ Biblioteka Narodowa w Warszawie, Dział Rękopisów (dalej – BNW), Biblioteka Ordynacji Zamojskiej, sygn. 930, k. 94.

²⁶ Dokładniej o tym w pracy: *Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть: документи та матеріали, упорядкування та історичний нарис* І. Скочиліяса, Львів 2006.

Instytucja soborów w diecezji chełmskiej – soborczyki biskupie, sobory partykularne i kongregacje generalne

1. Cel, jurysdykcja i typologia soborów

Jurysdykcja soborów nie obejmowała całej zawartości aspektów życia Cerkwi. Była ograniczona tymi sprawami, jakie odnosiły się do funkcjonowania lokalnej chrześcijańskiej wspólnoty. Sobory eparchialne wyrażały komunie wspólnoty religijnej danego okręgu cerkiewnego i w ten sposób nie mogły rozszerzać swego partykularnego prawa na inne biskupstwa czy cerkiewne prowincje. Miały one jako cel sprawy pastoralne, administracyjne oraz sądowe i zwoływane były „ku poprawie rzeczy cerkiewnych” (на исправление церковных вещей), dla „dobrego zarządzania diecezją oraz wyjaśnienia wszystkich potrzeb duchowieństwa i świeckich”¹.

¹ О. Лотоцький, *Українські джерела*, s. 102; В. І. Ульяновський, *Історія церкви*, s. 157.

O ile w dobie starokijowskiej sobory głównie rozstrzygały sprawy dyscyplinarne, to w późniejszym okresie zebrania cerkiewne przetworzyły się w jeden z głównych organów zarządzania eparchią².

Badacze są ogólnie zgodni co do tego, iż w wieku XVII, a zwłaszcza w dobie mohylańskiej, celem soborów był bezpośredni kontakt hierarchy z kapłanami, pasterskie nauczanie księży, egzaminowanie kleru, rozpatrywanie spraw z praktyki cerkiewno-kanonicznej, wyjaśnienia wątpliwości co do kanoniczności święceń kapłańskich i obsadzania cerkiewnych beneficjów³. Według podobnego schematu ułożony był program diecezjalnych soborów unickich. Zgodnie z relacją Floriana Hrebnickiego o stanie archidiecezji kijowskiej w 1756 r. na zebraniach kleru poruszano zagadnienia wiary katolickiej, czystości obyczajów, dotrzymywania dyscypliny cerkiewnej, uzgodnienia diecezjalnego ustawodawstwa z kanonicznym prawem całej Cerkwi unickiej. Jednakże głównym zadaniem soborów w okresie unickim było reformowanie i nauczanie kleru⁴. Na soborach biskupi rozwiązywali także wspólne problemy eparchialne, zwłaszcza finansowe (budowa katedry, fundacja seminarium itp.)⁵. *Prawo kanoniczne* Tymoteusza Szczurowskiego z 1792 r. wyznaczało cztery zasadnicze tematy soborów: „życie i uczciwość kleryków”; „poprawa obyczajów”; „pomnożenie chwały Boskiej”; „rozpatrzenie wniosków kleru w sprawach praktycznych i duchownych”⁶.

Ze względu na cel spotkania i zawartość programu sobory diecezjalne Cerkwi ruskiej końca XVI – początku XVIII w. można podzielić na zwyczajne (coroczne), elekcyjne (wyborcze) i unijne (zjednoczeniowe). Natomiast według ich charakteru jurysdykcyjnego i wyznaniowej przynależności uczestników wyróżniamy sobory prawosławne i unickie. Obydwa te typy soborów, bez względu na fakt przyjęcia unii przez władzę Dionizego Zbirujskiego i uznanie przez niego zwierzchnictwa Rzymu, funkcjonowały jednocześnie na terenie biskupstwa chełmskiego do połowy wieku XVII. Wydaje się, że zarówno przed samą unią brzeską, jak i zaraz po jej ogłoszeniu, nie przeprowadzono tu żadnego soboru unijnego z udziałem duchowieństwa, bractw

² Г. Подскальски, *Христианство и богословская литература в Киевской Руси*, издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода, пер. А. В. Назаренко, под ред. К. К. Акентьева, Санкт-Петербург 1996, s. 72; В. І. Ульяновський, *Історія церкви*, s. 161.

³ І. Власовський, *Нарис історії*, т. 2, s. 134; С. Голубев, *Київській митрополитъ*, т. 2, s. 490; О. Лотоцький, *Українські джерела*, s. 103; tegoż, *Автокефалія*, т. 1, s. 173-174.

⁴ Por. uwagi Hrebnickiego co do programów soborów diecezjalnych w Cerkwi kijowskiej: „Synodos Dioecesis quotannis celebrari curo, in quibus ea omnia, quae rectum orthodoxae religionis, et morum puritatem, disciplinamque ecclesiasticam conservandam, respiciunt legibus Dioecesis ad normam Sacrorum Canonum Sancitis definiuntur; haecvero ut suum consequantur effectum, Dioecesim meam per designatas selectas personas zeli, et probitatis compertas visitare, atque ea, quae suo loco exciderint restituere non intermitto”. *EM Kiška, Szeptyckyj, Hrebnyckyj*, s. 367-368, nr 51.

⁵ L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 900.

⁶ T. Szczurowski, *Prawo kanoniczne*, s. 138.

i ruskiej szlachty – odmiennie, niż np. było to w eparchii lwowskiej czy przemyskiej⁷. W praktyce brak takiego aktu uniemożliwił soborowe rozpatrzenie zmiany eklezjalnej jurysdykcji diecezji na terenie eparchii chełmskiej, dlatego też jedność z papieżem nie stała się w powszechnej świadomości kleru i wiernych aktem całej korporacji. Doprowadziło to do dramatycznego podziału na Ruś prawosławną i Ruś unicką. Jak się wydaje właśnie przez brak takiego publicznego forum, jakim mógł być sobór unijny, w przeciągu bodajże całego XVII wieku duchownej elicie diecezji chełmskiej nie udało się ostatecznie przekonać ruskiego społeczeństwa co do słuszności swojego katolickiego wyboru.

Mamy podstawy, by przypuszczać, że XVII w. był okresem przejściowym w historii soborów diecezjalnych eparchii chełmskiej. Wygląda na to, że w tym czasie równolegle istniały zbliżone do siebie, ale odmienne z punktu widzenia jurysdykcji terytorialnej i składu uczestników, typy soborowania. System taki przewidywał:

- 1) coroczne zwoływanie kleru na sobór generalny do stolicy diecezji;
- 2) przeprowadzenie soborów partykularnych dla oddzielnych części biskupstwa, podzielonego na okręgi soborowe zgodnie z ilością katedr we władcyctwie (w diecezji tej były dwa okręgi – chełmski i bełski);
- 3) organizację biskupich soborczyków w ramach tzw. „triady” (o czym w dalszej części pracy).

Analiza źródeł cerkiewnych, powiązanych z działalnością pasterską i administracyjną biskupów chełmskich, pokazuje, że w przeciągu wieku XVII cały ten system soborowania miał ambiwalentny charakter i w takiej czy innej współzależności przetrwał do początków wieku XVIII. Wówczas został częściowo zmodyfikowany poprzez postanowienia synodu zamojskiego z 1720 r. Jednakże nawet w następnym okresie, do rozbiorów Rzeczypospolitej, w diecezji chełmskiej zachowały się relikty tego systemu, ponieważ tutaj nadal zwoływano sobory partykularne nie tylko w ramach okręgów soborowych, ale nawet dla odrębnych dekanatów⁸.

⁷ Przykładowo w eparchii lwowskiej przed jej przejściem pod władzę Rzymu przeprowadzono dwa sobory unijne – w latach 1694 i 1700. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (dalej – ЦДІАУЛ), ф. 129, оп. 1, спр. 738, к. 1-2; спр. 739, к. 1; АЮЗР, ч. 1, т. 10, s. 796-797, nr CCLXXXII; E. Likowski, *Dzieje Kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku, uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, cz. 1-2, Poznań 1880, s. 461-464. W diecezji przemyskiej zaś – w latach 1691 i 1693. *Ustawy rządu duchownego*; E. Piwowar, *Pierwszy synod unicki*, s. 161-165.

⁸ Liczne wzmianki o przeprowadzeniu takich partykularnych soborów znajdują się w *Dziennikach* biskupów Maksymiliana Ryłło oraz Porfirego Skarbka Ważyńskiego. НМЛ, Відділ рукописів та стародруків, РкЛ-115, к. 45, 213 (sobór w Krystynopolu z lat 1759 i 1764), к. 109-110 (sobór w Pokrówce w sierpniu 1761 r.); РкЛ-117, к. 80 (sobór dla dekanatów chełmskiego i krasnostawskiego w 1776 r.), к. 280-281 (sobór dla dekanatów poleskich w kwietniu 1779 r. w Białopolu), к. 424-425 (sobór w Busku w kwietniu 1782 r.); РкЛ-118, к. 25v-26v (sobór dla dekanatów poleskich w maju 1783 r.); 133v (sobór w Busku z 1785 r.); РкЛ-121, к. 23 (sobór dla dekanatów poleskich w 1797 r.). Opisu *Dziennika* Ważyńskiego i jego częściowej publikacji dokonał A. Pietruszewicz,

2. Prawosławne sobory eparchialne

W biskupstwie chełmskim prawosławni kontynuowali tradycję zebrań soborowych najprawdopodobniej także bezpośrednio po roku 1596. Mogli im w tym okresie przewodniczyć biskupi lwowscy, którzy sprawowali tu rzeczywistą jurysdykcję nad miejscowymi prawosławnymi wspólnotami jako egzarchowie patriarchy konstantynopolitańskiego⁹, a w okresie późniejszym także biskupi łuccy, którym w drugiej ćwierci XVII w. podporządkowani byli prawosławni z diecezji chełmskiej.

W pełni uznanym prawnie hierarchą, który miał pełnomocnictwa do zwoływania eparchialnych soborów, był Paisjusz Hipolitowicz Czerkawski, wyświęcony na biskupstwo chełmskie przez patriarchę jerozolimskiego Teofana, w gronie innych prawosławnych władcyków w latach 1620-1621 (on sam uzyskał tę godność w Żywotowie w województwie braclawskim w początkach lutego 1621 r.). Zapewne dla zachowania przeciwwagi dla działalności hierarchów unickich (Atanazego Pakosty i metropolity Józefa Welamina Rutskiego) Paisjusz zwoływał sobory duchowieństwa prawosławnego do tych ośrodków, które na terenie eparchii uznawały jego jurysdykcję. Zgodnie bowiem z ugodą z 1632 r. do ortodoksji powróciły dziesiątki cerkwi i monasterów z terenów eparchii chełmskiej, w tym w Bełzie, Busku, Horodyszczu, Dobrotworze, Krasnymstawie, Lublinie, Potyliczu, Sokalu, Stojanowie i wielu innych miejscowościach regionu¹⁰.

Według najbardziej optymistycznych szacunków (biorąc pod uwagę również uczestników wcześniejszych soborczyków z czasów unickiego biskupa Atanazego Pakosty z lat 1619-1620), w tym czasie władzy Paisjusza mogło podlegać około stu parafii. Ciekawe świadectwa o soborowej praktyce tego prawosławnego władcyki oraz o geografii zwołanych przez niego soborów podaje źródło z 1628 r.: „[Mieszczanie] w Bełzie tego czernca przed miastem potkali, do miasta iako władcykę własnego przyprowadzili y przywiedli go do tego, że u nich popy święcił y synod odprawował, wprzód zaczawszy w Bełzie, a potem skonczył w monasterze Horodyszczu [...]

Wiadomość o Diariuszu, czyli dzienniku ks. Porfirego Ważyńskiego (biskupa Chełmskiego) od roku 1780 do 1804, „Przegląd Archeologiczny”, 1, Lwów 1882, s. 24-43; 2, Lwów 1883, s. 43-72. Por. także ogólny przegląd tych źródeł w prasie: I. Крип'якевич, *Мемуари українців XVI-XVIII ст.*, „Стара Україна”, 9-10 (1924), s. 126-132.

⁹ Świadczyć o tym może fakt, że w latach 1606 i 1616 biskup lwowski Gedeon Bałaban wydał dwa dokumenty zezwalające na założenie bractw cerkiewnych przy zamojskiej cerkwi św. Mikołaja. Dokumenty te opublikowane są w prasie: Т. Н. Протасьева, *Холмские грамоты*, „Археологический ежегодник за 1960 год”, Москва 1962, s. 204-205.

¹⁰ O udzielaniu przez prawosławnych hierarchów posług duchownych wiernym z chełmskiej diecezji por. prace: В. М. Площанский, *Прошлое Холмской Руси*, т. 1, s. 73; т. 2, s. 12, 14, 17; А. Гіл, *Chełmska diecezja unicka*, s. 138-140.

y wszystkie *munia episcopalia* tam odprawował¹¹. Przypuszczalnie biskup Paisjusz przeprowadził też i inne, niestety nieodzwierciedlone w źródłach, eparchialne sobory dla konsolidacji prawosławnej wspólnoty swej diecezji. Jak się wydaje, od końca lat 20. Paisjusz przebywał poza eparchią, tracąc powoli możliwości realnego wpływu na bieg wydarzeń.

Od śmierci Paisjusza w 1633 r. aż do wybuchu powstania Chmielnickiego rzeczywistą jurysdykcję nad prawosławnymi z terenów eparchii chełmskiej sprawowali: metropolita Piotr Mohyła (1633-1647) oraz władyka przemyski, Symeon Hulewicz Wojutyński i łucki, Atanazy Puzyna¹².

Sytuacja zmieniła się w 1650 r., kiedy to eparchię chełmską przekazano w zarząd prawosławnemu metropolicie kijowskiemu, Sylwestrowi Kossowowi, a po kilku miesiącach prawosławnym pasterzem na chełmskiej katedrze został Dionizy Bałaban¹³. Bałaban, chociaż sprawował swój urząd pasterski tylko do września 1652 r., jednak zdołał rozwinąć aktywną pracę duszpasterską. Z imieniem tego hierarchy powiązać można odnowienie w diecezji chełmskiej tak ważnej instytucji jak sobór elekcyjny, który w Cerkwi wschodniej był symbolem jej sobornoprawnych tradycji.

Powracając w listopadzie 1649 r. z warszawskiego sejmu do Kijowa przez teren diecezji chełmskiej, metropolita Kossow wydał dwa listy pasterskie do duchowieństwa i wiernych z informacją o zwołaniu do lubelskiej cerkwi na dzień 17 lutego 1650 r. soboru w celu obrania kandydata na prawosławnego władykę¹⁴. Prawdopodobnie sobór ten odbył się w wyznaczonym terminie, chociaż inne źródła podają, że Bałaban został zaproponowany na urząd biskupa chełmskiego 22 stycznia 1650 r., bo już 27 kwietnia tego roku został nominowany na ten urząd, a 24 września odbyła się jego chirotonia¹⁵. Przeprowadzenie elekcyjnego soboru z udziałem świeckich i duchowieństwa umożliwiły „Punkty uspokojenia” króla Władysława IV, które gwarantowały wolny wybór prawosławnej hierarchii w Rzeczypospolitej.

¹¹ *Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссиею для разбора древних актов* (dalej – АВАК), т. 23, Вильна 1896, s. 62, nr 75. Problem ten został podjęty w pracy: А. Гіль, *Унійні монастирі Холмсько-Белзької єпархії (1596-1720)*, „Ковчег”, 5, Львів 2007, s. 292.

¹² Por. protestacje biskupów unickich M. Terleckiego i J. Suszy przeciwko sprawowaniu duchownej jurysdykcji przez biskupów prawosławnych Sylwestra Kossowa, Piotra Mohylę i Symeona Hulewicza-Wojutyńskiego w Belzie, Sokalu i Chełmie w latach 1636, 1637 i 1650. АВАК, т. 23, s. 110, 123, 126-127, 235-238, nr 130, 140, 144, 243-244.

¹³ АВАК, т. 23, s. 241-242, nr 248; В. М. Площанскій, *Прошлое Холмской Руси*, т. 2, s. 59-60; А. Гіл, *Chełmska diecezja unicka*, s. 84-86.

¹⁴ Г. Булгаковъ, *Западно-русскіе православныя церковныя соборы*, s. 215-216.

¹⁵ Д. Блажейовський, *Ієрархія Київської Церкви (861-1996)*, Львів 1996, s. 242.

3. Osobliwości tzw. „triady”

Dokładna analiza właściwości struktury organizacyjnej metropolii kijowskiej daje sposobność do postawienia kwestii istnienia swego rodzaju „triady” w systemie cerkiewnej administracji unickich eparchii w XVII w. Mowa tu o połączeniu i jednoczesnym przeprowadzeniu wizytacji pasterskich, protoprezbiterkich (namiestnickich, dekanalnych) soborczyków duchowieństwa oraz posiedzeń duchownego (biskupiego) sądu, w celu zorganizowania efektywnego zarządzania diecezją. Posiedzenia sądu odbywały się w czasie soborczyków miejscowego duchowieństwa, po zakończeniu kanonicznego oglądu przez biskupich komisarzy-delegatów danego cerkiewnego okręgu (zwykle protopopii). Praktyka „triady” przewidywała udział w biskupich soborczykach całości duchowieństwa okręgu cerkiewnego, jednakże nie zawsze udział taki, jak pokazuje przykład z diecezji lwowskiej¹⁶, był stuprocentowy.

Podobna organizacja zarządzania diecezjami była praktykowana także na średniowiecznym Zachodzie. Prototyp „triady” w diecezjach łacińskich pojawił się, jak można przypuszczać, już w VIII wieku, kiedy to kanoniczne wizytacje poczynają obejmować niewłaściwe im funkcje sędownicze i fiskalne¹⁷. Tak zwane sądy wizytacyjno-synodalne (*judicia synodalia*, *sendgerichte*) w Niemczech i Francji były przeprowadzane przez archidiaconów co trzy lata, podczas gdy biskup zobowiązywał się odbywać je raz na kwartał¹⁸. Jednakowoż, odmiennie od chrześcijaństwa łacińskiego, gdzie sądy te ostatecznie skasował Sobór Trydencki, w Cerkwiach wschodnich ich tradycja została zachowana, jak świadczy doświadczenie Cerkwi ruskiej, aż do wieku XVIII włącznie¹⁹.

Ten trzystopniowy system (wizytacja – soborczyk – sąd) zarządzania kijowską metropolią wytworzył się pod wpływem Cerkwi bizantyńskiej. W Polsce taka „triada” była zapożyczona z Europy Zachodniej jeszcze u samych początków chrystianizacji kraju i dobrze funkcjonowała aż do połowy wieku XVI²⁰.

¹⁶ HМЛ, РкЛ-175, k. 27, 98v.

¹⁷ S. Litak, *W sprawie publikowania i rejestracji akt wizytacyjnych kościołów i parafii*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (dalej – ABMK), 14 (1967), s. 133.

¹⁸ S. Zachorowski, *Sądy synodalne w Polsce*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział historyczno-filozoficzny”, t. 29, Kraków 1911, s. 205.

¹⁹ Dokładniej o tym w pracy: I. Скоцилас, *Від Регіона з Прюма до Феофана Прокоповича (з генези візитачійних інструкцій у Християнській Церкві X–XVIII століть)*, w: *Ad fontes. Zбірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя*, т. 2, Київ–Львів 2004, s. 41-62.

²⁰ Szerzej o związku wizytacji kanonicznych, synodów diecezjalnych i sądów duchownych w łacińskich diecezjach średniowiecznej Polski por. w pracy: S. Zachorowski, *Sądy synodalne w Polsce*, s. 149-229. Koncepcję S. Zachorowskiego co do sądów synodalnych, którą rozpatrywał on poza kontekstem samych wizytacji, poddał krytyce w latach 60. XX w. inny polski badacz, ks. Stanisław Librowski, który słusznie upatrywał we wszystkich tych trzech instytucjach dla XII-XIII w. jeden system kościelnego zarządzania diecezjami, biorący swój początek od kanonicznych wizytacji. S. Li-

Instytucja soborów eparchii chełmskiej w znacznej mierze opierała się także na systemie „triady”. Biskupie soborczyki odbywały się w niej – jak się wydaje – najbardziej intensywnie w całej unickiej kijowskiej metropolii. Wyjaśnić to można przede wszystkim dynamizmem życia religijnego w regionie, w którym istniała realna dwukonfesyjność w obrębie jednego ruskiego etnosu, a także osobistymi cechami chełmskich władcyków unickich.

O soborach eparchialnych z czasów dwóch pierwszych chełmskich biskupów unickich²¹ – Dionizego Zbirujskiego (1586-1604)²² oraz Arseniusza Andrzejewskiego (1605-1619)²³, faktycznie niczego bliższego nie wiadomo. Wcale nie oznacza to, że hierarchowie ci takich soborów nie przeprowadzali. Zachowane akta chełmskiego sądu duchownego utrwaliły nadzwyczajną dynamikę oraz szeroki terytorialny zakres biskupich soborczyków w diecezji chełmskiej. W przeciągu tylko jednej zimy 1619/1620 świeżo wyświęcony władca Atanazy Pakosta (1619-1625)²⁴ odwiedził większość protopopii diecezji, gdzie obok soborczyków duchowieństwa odbywały się posiedzenia sądów duchownych i przeprowadzano wizytacje kanoniczne.

Z uwagi na unikalne dane rejestrów z lat 1619-1620 mamy możliwość dokładniejszego przyjrzenia się mechanizmowi funkcjonowania „triady” w eparchii chełmskiej. Działalność soborowa rozpoczęła się w dniu 9 grudnia 1619 r. w protopopii hrubieszowskiej. Później biskup Pakosta udał się do Lubomla, gdzie na soborczyku zebrali się około 20 kapłanów. Kolejnymi protopopiami, które odwiedzał władca, były ratneńska, chełmska, szczebrzeszyńska, lubelska, potylicka, bełska, buska, tyszowiecka i sokalska²⁵. Liczny udział kleru parafialnego w soborczykach może prowadzić do wniosku, że w tym czasie zwierzchność Stolicy Apostolskiej była uznana przez większość duchowieństwa tej diecezji, chociaż, jak zaświadcza przykład sprzeciwu krasnostawskich mieszczan przeciwko przyjazdowi unickiego władcy do tegoż miasteczka

browski, *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, cz. 1, *Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej*, t. 1, *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, z. 1, *Wstęp ogólny*, ABMK, 8 (1964), s. 129-131.

²¹ Ścisły, ale jednakże informacyjnie bardzo bogaty faktograficzny materiał o chełmskich prawosławnych i unickich biskupach zawiera praca: А. С. Петрушевич, *Холмская епархия и святители ея*, Львов 1867.

²² O działalności Zbirujskiego por. prace: В. М. Площанский, *Прошлое Холмской Руси*, t. 1, s. 227-253; A. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 49-59.

²³ Różne aspekty życia i działalności Andrzejewskiego objaśnione są w: В. М. Площанский, *Прошлое Холмской Руси*, t. 1, s. 253-266; A. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 59-61. Dokument z dnia 7 maja 1604 r. nominujący Andrzejewskiego na biskupstwo chełmskie opublikowany został w: АЮЗР, ч. 1, т. 6, Киевъ 1883, s. 342-343, nr CXXXIV.

²⁴ Pakosta jako biskup scharakteryzowany został w pracach: В. М. Площанский, *Прошлое Холмской Руси*, t. 1, s. 267-271; A. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 61-67; J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenische Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. 2, Wien 1880, s. 330-331.

²⁵ ЦДДАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 57-58, 61, 64-64v, 67-67v, 69-69v, 72-72v, 74-74v, 76-76v, 78.

w 1620 r., poza jego opieką pasterską pozostał szereg innych cerkwi, część wiernych i kleru²⁶.

Soborczyk każdej z protopopii poprzedzony był biskupim uniwersałem, który władcyka adresował do protopopów, a ci z kolei ogłaszali je parochom ze swego cerkiewnego okręgu. Uniwersały zawiadamiały o czasie i miejscu przeprowadzenia soborczyka, na który parochowie zobowiązani byli przybyć osobiście²⁷. Taka praktyka z jednej strony umożliwiała duchowieństwu przygotowanie się do spotkania, z drugiej zaś była narzędziem kontroli udziału kleru parafialnego w soborczykach.

Te bardzo ważne wiadomości potwierdzone są przez świadectwa Jakuba Suszy. Opisując czasy biskupie Atanazego Pakosty w swym *De laboribus Unitorum*, Susza stwierdza, że władcyka ten: „Oprócz wielkich miast i miasteczek, powszechnie co roku odwiedzał wiele wiejskich dekanatów i tam też corocznie przeprowadzał partykularne sobory dziekańskie we wszystkich dekanatach”²⁸. Nawet biorąc pod uwagę ten fakt, że praca Suszy jest na wskroś tworem apologetycznym i unickie osiągnięcia poszczególnych hierarchów były mocno hiperbolizowane, mimo wszystko można przypuszczać, że Pakosta zaznajomił się z parafialnym trybem życia oraz pasterskimi zdolnościami wiejskich duszpasterzy przeważnie podczas soborczyków duchowieństwa, które zwoływał po zakończeniu wizytacji protopopii.

W czasach rządów w diecezji biskupa Metodiego Terleckiego (1630-1649)²⁹, zgodnie z *De laboribus Unitorum* Jakuba Suszy, sobory eparchialne nabrały wyraźnego charakteru misyjnego. Celem ich przeprowadzania była nie tylko chęć sprawowania kontroli nad poczynaniami kleru i prowadzenia duszpasterskiego nauczania, ale i zamiar przymusowego nawrócenia miejscowych prawosławnych do unii. Nie powinno to budzić większego zdziwienia, jako że w tym czasie część parafii diecezji chełmskiej powróciła do wyznania prawosławnego, skorzystawszy z ogłoszonej przez króla Władysława IV polityki tolerancji religijnej, opartej na „Punktach uspokojenia” z 1632 r.³⁰

²⁶ АВАК, т. 23, s. 32-33, nr 41; В. М. Площанский, *Прошлое Холмской Руси*, т. 1, s. 275-276; І. Скоцилас, *Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської уніатської митрополії. 1596-1720 роки*, „Записки Наукового товариства ім. Шевченка” (dalej – Записки НТШ), ССXXXVIII, Львів 1999, s. 85-86.

²⁷ Jeden z takich uniwersałów, adresowany do duchowieństwa protopopii chełmskiej, zachował się wśród akt chełmskiego konsystorza unickiego. ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 64-64v.

²⁸ „[...] praeter civitates et oppida magnatum, pluresque decanatus rurales quolibet anno invisis, in iisdem decanatus synodos particulares annuatim in quolibet decanatu celebravit”. Cyt. za: А. С. Петрушевич, *Холмская епархия*, s. 39.

²⁹ Dokładniej o M. Terleckim piszą: В. М. Площанский, *Прошлое Холмской Руси*, т. 2, s. 3-44; А. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 71-78; J. Pelesz, *Geschichte der Union*, т. 2, s. 331-333; S. Senyk, *Methodius Terlec'kyj – bishop of Holm*, AOSBM, т. 18 (1985), s. 342-373. Kilka dokumentów, powiązanych z jego nominacją na stolicę władyczą oraz z różnymi aspektami jego duszpasterskiej działalności podano w: АВАК, т. 23, s. 68-70, nr 82-84.

³⁰ Por. przykładowo skargi prawosławnych na przymusowe przekazanie unitom w sierpniu 1633 r. cerkwi Świętej Trójcy w Krasnymstawie oraz zbrojny napad biskupa Metodiego Terleckiego

Z tego okresu pochodzą dziesiątki dokumentalnych świadectw o licznych pozwach do sądów grodzkich, wśród których przeważały skargi chłopów, mieszczan i szlachty na przymusowe nawracanie ich do unii oraz na „opieczutowywanie” ich świątyn przez Terleckiego. Najgłośniejsze procesy prowadzone były w sprawie samowolnych poczynań biskupa w Bełzie i Sokalu, gdzie wierni uczynili wobec niego opór i nie dopuścili go do miejskich cerkwi³¹. Jeden z takich licznych konfliktów miał miejsce w Bełzie w 1641 r., kiedy to mieszczanie stanowczo zaprotestowali, wymawiając się od przyjęcia władzy Metodego za swego pasterza³². Sądowe akta dowodzą, że w takich warunkach soborczyki były mało efektywne z punktu widzenia duszpasterskiego, a przy tym nie zawsze konsolidowały stan kapłański chełmskiej diecezji.

W końcu wieku XVII formuła „triady” w diecezji chełmskiej uległa stopniowemu wyczerpaniu. Instytucje soborów i pasterskich wizytacji poczęły funkcjonować osobno, w swoim „klasycznym” kształcie. Wskazują na to zachowane protokoły wizytacji cerkwi w Grabowcu z 1679 r., prowadzonej w celu inwentaryzacji cerkiewnego mienia oraz akt lustracji grabowieckiej parafii w październiku 1688 r., podjętej z okazji introdukcji nowego kapłana³³, a także wizytacja cerkwi „przedmiejskiej” Wniebowstąpienia Pańskiego w Zamościu prowadzona od 21 grudnia 1687 r.³⁴

Zmiany te faktycznie zostały zaaprobowane na wrześniowym soborze odbytym w Chełmie w 1684 r., uprawomocniającym generalną wizytację, jaka miała wkrótce odbyć się pod nadzorem biskupa. Chodziło tutaj o przedłużenie rewizji rozpoczętej w 1683 r. lustracją kilku unickich świątyn³⁵, która objęła znaczną część eparchii i na-

na bracki monaster przy cerkwi Przemienienia Pańskiego w Lublinie, wydane w: *АЮЗР*, ч. 1, т. 6, s. 670-672, nr CCLXXI, s. 751-753, nr CCCIV.

³¹ Sposoby, do jakich uciekali się zarówno Terlecki, jak i prawosławni wierni, podczas konfliktów o świątynie w czasie licznych „misyjnych” wizytacji biskupa, opisuje S. Gołubiew, *Западно-русская церковь при митр. Петре Могиле*, „Киевская старина”, 61 (1898), s. 49-50.

³² Protokoły zeznań świadków w sprawie kanonicznej wizytacji Metodego Terleckiego w Bełzie w 1641 r. opublikowane zostały przez S. Gołubiewa (*Киевский митрополит*, т. 2, s. 191-192). Przekład tego dokumentu na język ukraiński wydano w prasy: *Правда про унію. Документи і матеріали*, вид. друге, доповнене, ред. В. Ю. Маланчук, М. М. Олексюк, Ю. Ю. Сливка, Львів 1968, s. 53-54, nr 29.

³³ Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej – APL), Chełmski Konsystorz Greckokatolicki (dalej – ChKGK), sygn. 107, k. 53-53v. Te najdawniejsze dla diecezji chełmskiej protokoły wizytacji odnalazł i wprowadził do obiegu naukowego P. Sygowski, *Unicka diecezja chełmska w protokołach wizytacyjnych biskupa Maksymiliana Ryłły z lat 1759-1762*, w: *Polska-Ukraina*, t. 5, s. 234. Por. także przegląd wizytacyjnej dokumentacji z końca XVII-XVIII w., przechowywanej w Archiwum Państwowym w Lublinie, w publikacji: *Chełmski Konsystorz Greckokatolicki [1525] 1596-1875 [1905]. Inwentarz analityczny archiwum*, opr. M. Trojanowska, Warszawa 2003, s. 81-97.

³⁴ Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського НАН України (dalej – ІР НБУ), ф. 231 (*Почаївська Лавра*), nr 152, k. 1-1v.

³⁵ BNW, Zbiór rękopisów kapituły greckokatolickiej w Przemyślu (dalej – ZRKGK), Akc. 2890, k. 9.

była wszelkie znamiona wizytacji generalnej nowego typu, niepowiązanej bezpośrednio z instytucją diecezjalnych soborów.

W tym czasie, pod wpływem łacińskiego modelu duszpastersko-administracyjnego, „triada” utraciła swe praktyczne znaczenie, stając się instytucją archaiczną, do likwidacji której dążyła ruska hierarchia. O tej ewolucji systemu zarządzania Cerkwią świadczą postanowienia soborów z lat 80. XVII w., przyjmujących na siebie nie tylko sądowe funkcje dawnej „triady”, ale nawet i część pełnomocnictw kurii biskupiej czy też konsystorza. Przykładowo, w styczniu 1685 r. na spotkaniu eparchialnym przedstawiono tzw. „sprawę uhrynowską” dotyczącą pobicia dwóch protopopów w czasie aktu introdukcji. W innym przypadku sobór rozpatrzył konflikt między kapłanem z Wieprzca a miejscowym szlachcicem, który domagał się od ruskiego popa, by ten udzielił ślubu „osobom rzymskiego nabożeństwa”. Aby uniknąć zaostrzenia i tak napiętych stosunków z łacinnikami, soborowi ojcowie potwierdzili zakaz dla unijnych parochów „wtrącać się do parafii rzymskich”³⁶. Bez wątpienia w danym wypadku mamy tu do czynienia z relikdami dawnego systemu „triady”, którą mimo wszystko, z uwagi na słabość organizacyjnych struktur Cerkwi unickiej w tym regionie, wykorzystywała ruska hierarchia dla stabilizacji religijnego życia w diecezji chełmskiej³⁷.

Przykład chełmskiej „triady” odzwierciedla pewne tendencje w ówczesnym chrześcijańskim świecie, ukierunkowane na swego rodzaju „specjalizację” organów zarządzania cerkiewnego. Jest to świadectwo wydolności metropolii kijowskiej do zabezpieczenia należytych warunków materialnych, intelektualnych i organizacyjnych umożliwiających działalność Cerkwi unickiej na Chełmszczyźnie³⁸.

4. Sobory partykularne (pomiestne)

Równoległe z „triadą”, a z czasem i po jej marginalizacji w końcu XVII w., w eparchii chełmskiej funkcjonowała tradycyjna forma instytucji soborów diecezjalnych – kongregacje (sobory) generalne, które ze względu na specyficzne warunki panujące w metropolii kijowskiej istniały także w swoim zmodyfikowanym wariantcie – jako „cząstkowe” albo, zgodnie ze współczesną terminologią cerkiewną, sobory partyku-

³⁶ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 9v-10. O uciskaniu przez szlachtę kleru unickiego wspomina wymownie W. Płoszczanskij w swej pracy: *Прошлое Холмской Руси*, t. 2, s. 34-41, 70-73.

³⁷ Taką właśnie wizję systemu zarządzania cerkiewnego w eparchii chełmskiej po unii brzeskiej zaproponowano po raz pierwszy w artykule: I. Скочиляс, *Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях*, s. 85-87.

³⁸ W diecezji lwowskiej, która przyjęła unię ponad sto lat po chełmskiej, „triada” przestała istnieć w połowie lat 20. XVIII w. I. Скочиляс, *Акти духовних судів українських церковних установ XVII–XVIII ст. (за матеріалами виїзних засідань єпископсько-консисторського суду Львівської єпархії 1700–1725 років)*, „Вісник Львівського університету. Серія історична”, 34, Львів 1999, s. 185-194.

larne (*pomiestne*)³⁹. Zwoływano je po to, by ułatwić klerowi udział w eparchialnych spotkaniach pod przewodnictwem władzy. Swoimi początkami praktyka ta sięga czasów wczesnego chrześcijaństwa. Zgodnie z nakazem, by Cerkiew upewniła się, czy biskup słusznie wydał wyrok o wyłączeniu wiernych z religijnej wspólnoty, sobór musiał być zwołany w każdej diecezji dwa razy w roku – jesienią i przed postem, by w czystości sumienia zanieść Bogu ofiarę⁴⁰.

Sobory partykularne odbywały się w różnych częściach eparchii, przeważnie w administracyjnych centrach kryłosów (oficjalatów), i często traktowane były jako sesje jednego eparchialnego zebrania. Praktykę zwoływania kilku soborów w przeciągu jednego roku potwierdza relacja Gabriela Kolendy o stanie kijowskiej metropolii z 1671 r.⁴¹ Taki sam system soborowy napotykaemy w arcybiskupstwie połockim w czasach Jozafata Kuncewicza. Podzielone było ono na odrębne okręgi soborowe. Sobory zbierały się tu przeważnie w Połocku, Mścisławiu i Witebsku.

Ludomir Bieńkowski, znany badacz tej problematyki, jako pierwszy zwrócił uwagę na możliwość istnienia w eparchii chełmskiej soborowych okręgów z centrami w Chełmie i Bełzie. Później utworzono jeszcze okręg poleski⁴². W wieku XVIII w diecezji chełmskiej także przeprowadzano sobory partykularne. Przykładowo, dla kryłosu (oficjalatu) bełskiego organizowano je w Krystynopolu, gdzie kilka lat później powstał monaster bazyliński⁴³. W większości ruskich biskupstw przywoływany system soborowy stopniowo przemijał. Na przykład w eparchii lwowskiej zakończył swe istnienie w początku lat 30. XVIII w. i do końca lat 80. zwoływano tylko sobory generalne w stołecznej katedrze.

³⁹ Takie określenie soboru znajdujemy np. w eparchii lwowskiej: „Na Sądach Duchownych pod czas Soboru Pomistnego”. *НМЛ, РкЛ-58/7*, k. 24v, 27v. W ten sposób także nazwany jest antyunicki sobór w Brześciu z 1596 r. M. Broniewski, *Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim*, opr. J. Byliński, J. Długosz, Wrocław 1995.

⁴⁰ О. Лотоцький, *Українські джерела*, s. 102.

⁴¹ „Universaliter vero per omnes Civitates Magni Ducatus Lithuaniae, et Russiae Albae, Metropolitanus immediate confert ecclesias, et quia longe lateque distant inter se ecclesiae, et Synodus Dioecisana, magno incommodo Presbiterorum, in uno determinato perageretur loco, hinc statuere Metropolitanus alternis annis tribus in locis convocare praefatas Synodos, hoc est in Civitate Polocensi, in Civitate Minscensi, in Civitate Novogrodecensi, quo commodius viciniore ecclesiarum Rectores possint accedere Synodum. Quod inviolabiliter observatur quotannis”. *EM Korsak, Sielava, Kolenda*, s. 304, nr 81.

⁴² L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 899; *Historia Kościoła*, s. 277.

⁴³ Por. akta soboru bełskiego z 1759 r.: „Congregatio diaecesis Bełzensis in civitate Krystyanopol celebrata die extermino incidenti”. *APL, ChKGK*, sygn. 110, k. 18-19. [Przypuszczać można, że powodem organizacji soboru w Krystynopolu były szczególnie bliskie relacje łączące biskupa Maksymiliana Ryłę z właścicielem Krystynopola Franciszkiem Salezym Potockim. W początkach lat 60. Potocki powziął myśl założenia tam monasteru bazylińskiego. Zamysł ten został zrealizowany w latach 1763-1766. Por. A. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 241-242 – przyp. tłumacza].

Na skutek fragmentaryczności źródeł bardzo trudno prześledzić genezę instytucji soborów partykularnych w eparchii chełmskiej. Taki schemat prowadzenia soborów, który funkcjonował równolegle z systemem „triady”, był wykorzystywany w czasie administrowania diecezją (w latach 1626-1630) przez metropolitę Józefa Welamina Rutskiego⁴⁴. Metropolita – jak i jego poprzednicy – dla wzmocnienia swojej duchownej jurysdykcji⁴⁵ z okazji kanonicznej wizytacji bełskiego kryłosu (oficjalatu) zebrał duchowieństwo bełskiej i innych protopopii na sobór partykularny do Bełza, na który, prawdopodobnie, przybyć mieli wszyscy kapłani unicy z tego okręgu⁴⁶. Wzmianka o 300 parochach – potencjalnych uczestnikach soboru – najwyraźniej jest wyolbrzymiona, jednakże wskazuje na próby włączenia do systemu soborowego całego kleru, a nie tylko protopopów, a także na czynny udział świeckich w takich zebraniach duchowieństwa – przynajmniej w pierwszej połowie wieku XVII.

W tym samym czasie klęska diecezjalnego soboru z 1626 r., na który Rutski nie doczekał się przybycia duchowieństwa, wykazała realne problemy, z jakimi miał do czynienia unicki episkopat w podzielonych konfesyjnie diecezjach metropolii. W przeddzień wybuchu powstania Chmielnickiego, Metody Terlecki odwiedzając Sokal i inne centra protopopii, chcąc przeprowadzić sobory, omal nie postradał życia podczas napadu na niego, dokonanego przez prawosławnych⁴⁷. Od swej obecności na soborach wymawiali się nie tylko parafialni kapłani, ale i cerkiewne bractwa. Przykład sąsiedniej eparchii przemyskiej, w której ruska wspólnota była także podzielona, dowodzi, że zjednoczony z Rzymem episkopat zmuszony był zwracać się z prośbą o poparcie do kolatorów, przeważnie polskiej szlachty. Bratczykowie konfraterni niemirowskiej w czerwcu 1642 r. skarżyli się, że „niezwykły” (w znaczeniu – nieprawosławny) władca Atanazy Krupecki zmusza ich do udziału w eparchialnym soborze

⁴⁴ Okres administrowania diecezją chełmską przez Rutskiego opisano w: B. M. Площанській, *Прошлое Холмской Руси*, t. 1, s. 280-285; A. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 69-70.

⁴⁵ Por. szereg nominacji na duchowne urzędy w diecezji chełmskiej, dokonanych przez Rutskiego: *Katalog dokumentów różnej proveniencji miast, wsi, cechów, parafii, klasztorów i osób prywatnych. 1397-1794*, oprac. M. Trojanowska, Lublin 1998, s. 46, nr 55-56.

⁴⁶ „Gdy jegomość ociec metropolita chciał wisitować popow Belskich y tych, którzy do protopopiey Belskiej należą, także y insze protopopie, w woiewodztwie Belskim będące, wysłał zwyczajne swoje uniwersały, [w]zywając ich na synod do Belza, oni przerzeczeni mieszczanie sami przez się y przez różne osoby, a mianowicie przez iakiegoś popa Prokopa [...] naywięcey wszytkich popow, którzy się mieli stawić na sobor, pobuntowali, także między ludzie różnych wsi, na targ do Belza przyeższaiąc, płonnych wiesci nasiali, ktoremi lud prosty potrwożyli, tak iż ze trzech set popow, którzy na ten sobor przybyć mieli, y jeden nie przybył”. *АВАК*, т. 23, s. 62, nr 75. Dokument ten jest przywoływany także w pracach: A. Janeczek, *Osadnictwo pogranicza polsko-ruskiego. Województwo bełskie od schyłku XIV do początku XVII w.*, Warszawa 1993, s. 60; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska*, s. 188; tenże, *Церковна (парафіяльна) мережа Холмської православної епархії на терені Белзького воєводства в XVI столітті*, „Записки НТШ”, ССХІ, Львів 2000, s. 374; tenże, *Chełmska diecezja unicka*, s. 68.

⁴⁷ B. M. Площанській, *Прошлое Холмской Руси*, т. 2, s. 33.

i oni pod naciskiem właścicielki miejscowego majątku będą musieli wysłać swoich posłów, jednakże nadal pozostaną oddani prawosławiu⁴⁸. Podobnych sytuacji, jak można przypuszczać, nie brakowało i w eparchii chełmskiej. Jest zatem całkiem zrozumiałe, dlaczego jeden z najznacześniejszych *ktitorów* ruskich parafii – Tomasz Zamoyski – w 1633 r. otwarcie podtrzymywał wysiłki Metodego Terleckiego co do efektywnego przeprowadzenia kanonicznej wizytacji ruskich cerkwi położonych na terytorium zamojskiej ordynacji⁴⁹. Wizytacja owa, zgodnie z ówczesną praktyką, miała być przeprowadzona jednocześnie z protoprezbiterialnymi soborczykami. Widocznie unicy biskupi niejednokrotnie korzystali w kwestii zwoływania soborów z pomocy tak Zamoyskich, jak i innych właścicieli ziemskich. Możliwe, że władcy chełmscy liczyli tu na opiekę władzy królewskiej, podobnie jak to było w diecezji łuckiej, gdzie unicy zwrócili się do króla Zygmunta III o potwierdzenie postanowień soboru w Krzemieńcu z 1623 r.⁵⁰ Zdarzały się jednocześnie przypadki, kiedy właściciele majątków przeszkadzali księżom, wbrew ich woli, w braniu udziału w soborach diecezjalnych. W maju 1635 r. dzierżawca majątku w Tarnawie, dowiedziawszy się, że paroch tamtejszej cerkwi o. Hryhorij wyjechał na sobór do Chełma, nakazał swoim sługom pojmać go i uwięzić⁵¹.

Wyraźne świadectwa o dążeniach unickiej hierarchii do utrwalenia zwyczajowej praktyki partykularnych soborów oraz do włączenia jej w ramy prawa cerkiewnego podaje dopiero sobór chełmski z 1683 r. Jego uczestnicy zatwierdzili przepis o zorganizowaniu w przeciągu jednego roku – zgodnie ze zwyczajem – dwóch eparchialnych soborów – na Święto Narodzenia Bogarodzicy (8 września starego stylu) i Objawienia Pańskiego (6 stycznia starego stylu)⁵². Tak ujęte postanowienia soboru faktycznie sankcjonowały w eparchii chełmskiej tę dawną praktykę kijowskiej metropolii co do diecezjalnych zebrań organizowanych w różnych częściach biskupstwa. W ten sposób duchowieństwo miało się zbierać kolejno w obydwu katedrach – w Bełzie i w Chełmie. Jednakże, jak informują źródła, sobory najczęściej odbywały się w stolicy biskupstwa dwa razy w roku, a Bełz przeważnie ignorowano. Na przykład od drugiej połowy lat 80. XVII w. do początku wieku XVIII źródła tylko dwa razy odnotowały zwołanie soborów partykularnych do Bełza – 20 maja 1690 r. i 3 grudnia 1703 r.⁵³

Całościowe wyobrażenie o dynamice oraz geografii soborów partykularnych w diecezji chełmskiej można uzyskać jedynie co do stosunkowo niewielkiego chro-

⁴⁸ С. Голубев, *Київській митрополитъ*, т. 2, s. 240-241, *Приложения*, nr LIX.

⁴⁹ APL, ChKGK, sygn. 92, k. 56v-57. Dokument po raz pierwszy opublikowany został w artykule: A. Gil, *Chełmskie diecezje*, s. 32. Por. także jego registr w: *Katalog dokumentów różnej proveniencji*, s. 48, nr 59.

⁵⁰ *Документи до історії унії*, s. 170-171, nr 185.

⁵¹ В. М. Площанський, *Прошлое Холмской Руси*, т. 2, s. 36.

⁵² BNW, ZRKGK, Akc. 2890, k. 7.

⁵³ APL, ChKGK, sygn. 1, k. 209, 310-311.

nologicznie odcinka – pierwszej połowy lat 80. XVII w. Akta soborów z tego okresu dowodzą nadzwyczajną, jak na ówczesne warunki, regularność zebrań duchowieństwa i omawianie przez nie szerokiego kręgu zagadnień dotyczących wewnętrznych spraw władcy.

Pierwszym źródłowo udokumentowanym soborem partykularnym tego okresu był już wspomniany sobór w Chełmie, zwołany w 1683 r. na Święto Narodzenia Matki Bożej. Prawdopodobnie obejmował on tylko protopopie kryłosu (oficjalatu) chełmskiego, bo w jego aktach zwrócono uwagę na nieobecność protopopów szczebrzeszyńskiego i potylickiego.

Jeden z największych soborów partykularnych zorganizowano w Chełmie w dniu 13 kwietnia 1684 r., w Niedzielę Niewiast Niosących Wonneści (Неділя мироносиць). Swym zasięgiem objął on protopopie hrubieszowską, lubelską, lubomelską, ratneńską, chełmską i szczebrzeszyńską. Natomiast jedyny udokumentowany sobór partykularny dla kryłosu (oficjalatu) bełskiego odbył się w dniach 30 kwietnia – 3 maja 1684 r. w dzień św. Jakuba Apostoła. Objął on wtedy tylko trzy protopopie – bełską, potylicką i tyszowiecką⁵⁴. Intensywność przeprowadzenia soborów partykularnych w diecezji chełmskiej naprowadza na myśl, że były one traktowane przez unicką hierarchię jako alternatywa generalnych kongregacji. Jednakże jest bardziej prawdopodobne, że sobory partykularne stały się dla unickiego episkopatu dobrą okazją do należytego przygotowania przed ogólnodiecezjalnym zebraniem kleru. Hipoteza ta może wyjaśnić kolejność przeprowadzania partykularnych i generalnych soborów w eparchii chełmskiej, potwierdzoną źródłowo aktami soborowymi z lat 1683-1685.

5. Kongregacje generalne

Miejszem przeprowadzania soborów generalnych była katedra chełmska⁵⁵, chociaż w początku wieku XVIII wszyscy ówczesni biskupi zbierali duchowieństwo nie w stołecznej świątyni, ale w biskupim majątku Pokrówka koło Chełma lub w Białopolu⁵⁶. Było to odejściem od dawnej chrześcijańskiej tradycji zbierania się na soborze w stolicy diecezji. Podobne procesy dostrzegamy i w sąsiedniej eparchii lwowskiej, gdzie do

⁵⁴ BNW, ZRKGK, Akc. 2890, k. 7-10v; APL, ChKGK, sygn. 1, k. 2-3.

⁵⁵ APL, ChKGK, sygn. 1, k. 41, 43-44, 46-47, 83-85, 88-89. O architekturze katedry chełmskiej oraz etapach jej rozbudowy traktuje praca: P. Krasny, *Katedra unicka w Chełmie. O problemach badań nad architekturą sakralną Kościoła Greckokatolickiego w XVIII wieku*, w: *Sztuka kresów wschodnich*, t. 3, *Materiały sesji naukowej*, Kraków, październik 1996, Kraków 1998, s. 205-219.

⁵⁶ APL, ChKGK, sygn. 1, k. 147, 308; *Synody diecezji chełmskiej ob. wsch.*, wyd. x. biskup E. Likowski, Poznań 1902, s. 5, 16 (książka ta została ponownie wydana w formie reprintu przez greckokatolicką parafię w Lublinie, jednakże bez żadnych komentarzy i wstępnego artykułu oraz poprawienia niedoskonałości oryginału). Pokrowskie beneficjum diecezji chełmskiej zostało opisane w pracy: В. М. Площанській, *Прошлое Холмской Русы*, т. 1, s. 40-43.

początku wieku XVIII sobory zwoływane były niemal wyłącznie w lwowskim soborze katedralnym św. Jura, ale później, dla wygody i osobistych upodobań miejscowych władcyków, zostały przeniesione do ich letnich rezydencji i majątków – do Perehińska i archimandrii w Uniowie⁵⁷. Tak samo postępowano wówczas w diecezji przemyskiej, gdzie sobory przeprowadzane były tak w katedrze św. Jana Chrzciciela, jak i w monasterze Św. Spasa (pod Starym Samborem), w Straszewicach i Samborze⁵⁸.

Zgodnie z prawami i zwyczajami metropolii kijowskiej, sobory miały odbywać się corocznie⁵⁹. W diecezji przemyskiej deklarowano potrzebę takich zebrań co trzy lata, jednakże realny odstęp czasowy między nimi był większy⁶⁰. Mimo wszystko, biorąc pod uwagę niespokojny wiek XVII, sobory ogólnie odbywały się mniej więcej regularnie. Świadczyć o tym może stwierdzenie znanego polemisty Kasjana Sakowicza, który w swej *Perspektywie* czyni zarzut prawosławnym z tego, że ci i po kilka lat nie przeprowadzają eparchialnych soborów.

Jak tego wymaga cerkiewna tradycja, zebrania duchowieństwa planowane były na pierwszą niedzielę Wielkiego Postu (zwaną dlatego Soborową), kiedy to w Cerkwi wschodniej czczono pamięć Ojców Soborów Powszechnych⁶¹. O zwyczaju odprawiania soborów w Niedzielę Triumfu Ortodoksji (Niedziela Prawosławia) świadczy sprawozdanie Rafała Korsaka z 1627 r. o pasterskiej działalności unickiego episkopatu w archidiecezji kijowskiej⁶². Niektórzy unicy biskupi nalegali, aby eparchialne sobory odbywały się wówczas, kiedy protopopom najlepiej było otrzymywać poświęcone

⁵⁷ IP НБУ, ф. XVIII (*Колекція та архів митрополита Андрія Шептицького*), nr 150, k. 1; nr 202, k. 1; nr 581, k. 1; НМЛ, РКК-151, s. 23-30; РКЛ-11, k. 318v, 320, 322, 382, 389-389v; РКЛ-58/1, k. 66v, 68, 85v; РКЛ-58/2, k. 23, 49, 83; РКЛ-58/3, k. 36; РКЛ-58/5, k. 60v; РКЛ-58/6, k. 14; РКЛ-61, k. 40, 52, 70; РКЛ-77, k. 70v; РКЛ-83, k. 58-59; РКЛ-100, k. 9, 14-15, 24v-29; ЦДІАУЛ, ф. 9, оп. 1, спр. 419, k. 2162-2164; ф. 129, оп. 1, спр. 738, k. 1-2; спр. 739, k. 1; ф. 201, оп. 46, спр. 31, k. 49-50; спр. 106, k. 20; спр. 3044, k. 3-4v.

⁵⁸ М. Андрусак, *Записник митр. Юрія Винницького з 1706 р.*, АОСВМ, IV (1-2), Жовква 1932, s. 187, 203.

⁵⁹ Por. akta soboru w Łucku z 1638 r., jaki odbywał się „wedle zwyczaju dorocznego”. I. Огієнко, *Загублений крем'янецький стародрук*, s. 7.

⁶⁰ E. Piwowar, *Pierwszy synod unicki*, s. 161-165.

⁶¹ О. Лотоцький, *Українські джерела*, s. 102; tegoż, *Автокефалія*, t. 1, s. 173-174; L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 898; *Historia Kościoła*, s. 277.

⁶² „[...] ecce Domenica proxima (quae fuit prima Quadragesimae et secundum Ritum nostrum vocatur Dominica Synodalis, eo quod in illa faciat Ecclesia nostra mentionem omnium Sanctorum Patrum qui Synodis Oecumenicis adfuerunt) instat; scripsivero iam literas synodales, invitando omnes Praesbyteros pro Synodo mea diocesana celebranda eadem die, invito et vos, celebrabovobis praesentibus Sacrum, utvideatis me ne iota quidem ex ceremoniis graecis immutare; venit dies Dominica, conveniunt centum fere sacerdotes Mosci et plurimi Nobiles; celebrat Sacrum videntibus illis, Synodumque praesentibus; demum convivio excipit omnes)”. *EM Korsak, Sielava, Kolenda*, s. 61-62, nr 14.

w Wielki Czwartek krzyżmo (миро)⁶³. Jednakże zasady te nie zawsze były przestrzegane. Przykładowo, w diecezji przemyskiej w ciągu wieku XVIII zjazdy cerkiewne odbywały się w styczniu, marcu, wrześniu i w innych miesiącach roku⁶⁴. Oprócz tego, w rzadkich przypadkach przewidywano zwołanie soborów eparchialnych w przeddzień soborów prowincjalnych lub też wspólnych obrad prawosławnych i unitów. Zjazd unickich biskupów we Włodzimierzu postanowił, że w celu przygotowania do soboru ekumenicznego z prawosławnymi, każdy hierarcha powinien zwołać w następnym – 1630 r. – sobór diecezjalny⁶⁵. Możliwe jest, że jedno z takich zebrań, zgodnie z wymogiem metropolity, mogło odbyć się i w eparchii chełmskiej, jako że jej administratorem w tym czasie był przywódca Cerkwi unickiej – Józef Welamin Rutski. Źródła dają także podstawę do twierdzenia, iż w przeddzień soboru prowincjalnego w Kobryniu z 1626 r. w różnych biskupstwach również mogły odbywać się sobory diecezjalne⁶⁶. Istniała praktyka zwoływania ich i przed generalnymi wizytacjami biskupa czy metropolity. Na przykład, planowano tak zrobić w diecezji włodzimiersko-brzeskiej w 1671 r.⁶⁷

Niestety, wiarygodne informacje o generalnych soborach z terenów eparchii chełmskiej pochodzą dopiero z połowy XVII wieku. Wynika z nich, że nie bacząc na spustoszenia w regionie oraz na trwającą wojnę, wkrótce po wyjściu z tych terenów wojsk kozackich ruskim biskupom katolickim udało się odnowić praktykę soborów

⁶³ Por. rozważania z tego powodu połockiego arcybiskupa Jazona Smogorzewskiego z 1763 r. *Epistolae Jasonis Junosza Smogorzewskiyi metropolitae kioviensis catholici (1780-1788)*, ed. A. G. Welikyj, Romae 1965, s. 27; S. Nabywaniec, *Unicka archidiecezja kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza 1762-1778*, Rzeszów 1998, s. 195.

⁶⁴ М. Андрусак, *Записник митр. Юрія Винницького*, s. 187, 203; Г. Лакота, *Три синоди перемиські*, s. 31.

⁶⁵ Por. sprawozdanie Rafała Korsaka z 1 lutego 1630 r.: „Synodos Dioecesanarum per omnes Episcopatus ante Synodum ipsam Provincialem indicare. Apparatus nostros catholicos undique convehendos ad Synodum ipsam, et supplicationes per omnes Dioeceses indictae aliquoties in hebdomadam [...]. Synodi itaque Dioecesanarum celebrantur maxima frequentia, ita ut ego, absente Illmo meo Metropolita, Novogrodeci (tertia haec est quasi regio Dioecesis Metropolitanae) 300 sacerdotes in Synodo habuerim; omnes Praesbyteri, et Decani, ex omnibus Dioecesibus, ad Synodum ire iubentur, et in particulari omnes Archimandritae, sive Abbates, Igumeni, sive Priores, itemque Patres ex praecipuis ad disputandum designati”. *EM Korsak, Sielava, Kolenda*, s. 71-72, nr 20.

⁶⁶ *Historia Kościoła*, s. 277.

⁶⁷ Por. list pasterski Gabriela Kolendy do duchowieństwa diecezji włodzimiersko-brzeskiej z 12 maja 1671 r.: „Propterea ut post hanc visitationem, Synodo Episcopali designata, possimus sufficienter scire de Protopraesbyteratibus, et Ecclesiis, et animabus Archipastoratu nostro commendatis. Donec igitur Synodus dicta succedat ex potestate nostra Metropolitana omnibus Reverendis Patribus, Protopresbyteris, Presbyteris Archidiececesis nostrae Vladimiriensis et Brestensis mandamus ut sitis parati ad reddendas rationes villicationis et curae animarum, ut hoc ipsum deferatur per Nos Sedi Apostolicae. Quando autem Synodum designabimus Brestae et Vladimiriariae, tum universalibus singularibus Protopresbyteratibus Brestensibus et Vladimiriensibus denuntiari non tardabimus”. *EM Korsak, Sielava, Kolenda*, s. 298, nr 76.

diecezjalnych. Pierwsze takie powojenne obrady duchowieństwa odbyły się 17 maja 1649 r. Uchwalono na nich protestację przeciwko prześladowaniom przez prawosławnych, a zwłaszcza Kozaków, Cerkwi unickiej. Ojcowie soborowi – pierwsi bodaj w metropolii kijowskiej – publicznie oponowali przeciwko Rusi kozackiej, kładąc nacisk na krzywdy wyrządzone unitom przez Zaporozców oraz dając świadectwo męczeństwa za wiarę duchowieństwa i wiernych. Stwierdzali oni, że w okresie od września do grudnia 1648 r. wielu Rusinów-katolików zginęło z rąk Kozaków, czy też doznało od nich tortur i mąk. Poprzez doznane spustoszenia unicy stracili cały szereg dokumentów funduszowych i zapisów, jakie „zgodnie z dawnym zwyczajem greckiego obrządku na Rusi” były wpisywane na kartach Ewangelii. Oprawione w srebro, te właśnie księgi liturgiczne uprawomocniały cerkiewne beneficja unickich parafii diecezji, mieszcząc zapisy donatorów na pola, sianożęci i nawet cerkiewne dziesięciny ruskich świętyń (zwłaszcza snopową)⁶⁸.

To dramatyczne dla zachowania jedności Rusi oświadczenie eparchialnego soboru można zrozumieć tylko wtedy, gdy rozpatrzy się je na tle ówczesnych warunków życia (czy też raczej – przeżycia) unickiej wspólnoty w stolicy biskupstwa. Przykładowo, w czasie pobytu w Chełmie wojsk Chmielnickiego czterech unickich kapłanów przez półtora roku musiało ukrywać się przed prześladowaniami i potajemnie odprawiać nabożeństwa⁶⁹.

Deklaracja soboru z 1649 r. zwraca uwagę na istotną rolę Kozaczyzny jako ważnego bodźca, stymulującego latynizację unitów⁷⁰ i zniechęcającego ich do dialogu z prawosławnymi i akceptacji politycznego programu Chmielniczczyzny. Według słów hieromnicha Benedykta Terleckiego, zarządcy bazylińskiego gimnazjum w Chełmie, pasterskie apele kleru do ogółu wiernych o powrót na łono Cerkwi unickiej przyjmowane były przez ogół mieszczan bez szczególnego entuzjazmu, przede wszystkim z racji opozycji ruskiego katolickiego duchowieństwa wobec Kozaków i strachu przed

⁶⁸ APL, ChKGK, sygn. 91, k. 23-24. Por. także: A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska*, s. 95; tenże, *Chełmska diecezja unicka*, s. 78-82; A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej w Polsce w XVII-XVIII w. w świetle źródeł archiwalnych*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Jego Ekscelencji x. biskupa Mariana Leona Fulmana*, Lublin 1939, cz. III, *Wydział nauk humanistycznych*, s. 91.

⁶⁹ J. Susza, *De laboribus Unitorum, promotione, propagatione, et protectione Divina unionis ab initio eius usque ad haec tempora Jacobi Susza Episcopi Chelmensis anno Dni 1664*, w: M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae gratiam et communionem cum S. Sede Romana habentis, ritumque graeco-Slavicum observantis, cum singulari respectu ad dioeceses ruthenas Leopoliensem, Premisliensem et Chelmensem*, Leopoli 1862, s. 304-305, 310.

⁷⁰ O postępującej latynizacji i okcydentalizacji Cerkwi ruskiej w XVII-XVIII w. a także o terminologicznych wątpliwościach z tego powodu por. w pracach: J. Kowalczyk, *Latynizacja i okcydentalizacja architektury greckokatolickiej w XVIII wieku*, „Biuletyn Historii Sztuki”, 3/4 (1980), s. 347-364; S. Senyk, *The Ukrainian Church and Latinization*, OCP, 56 (1990), s. 165-187 (przekład ukraiński: C. Сенік, *Латинізація в Українській Католицькій Церкві*, Люблін 1990).

możliwymi prześladowaniami z ich strony⁷¹. Jednocześnie te mentalne zmiany nie stały na przeszkodzie dosyć aktywnym kontaktom między biskupem Suszą a hetmanami Iwanem Wyhowskim i Pawłem Teterą w końcu lat 50. XVII w., będącym próbą porozumienia się Rusinów na poziomie ówczesnych elit⁷².

Przez prawie dwadzieścia lat po soborze z roku 1649 źródła nie odnotowują kolejnych soborów generalnych w biskupstwie chełmskim. Oczywiście jest, że nie chodzi tu o niedostatek pasterskiej gorliwości Jakuba Suszy⁷³, lecz o brak odpowiedniej bazy źródłowej, zdolnej odkryć przed nami warunki praktyki soborowej tego czasu. Badacze, powołując się na relacje samego hierarchy, wysoko oceniają pierwszy okres jego posługi biskupiej⁷⁴.

Jednakże aż do początku lat 80. zachowały się wiadomości tylko o dwóch soborach eparchialnych pod rządami Jakuba Suszy – z 14 czerwca 1663 r. i 22 października 1665 r. Pierwsze z tych diecezjalnych zebrań mogło mieć charakter soboru nadzwyczajnego, zwołanego zapewne dla omówienia sprawy i nadania Suszy pełnomocnictw kanonicznych dla prowadzenia w kurii rzymskiej procesu o dziesięciny cerkiewne, jakie bezprawnie pobierali księżą rzymskokatolicy od wiernych obrządku wschodniego w diecezji chełmskiej jeszcze od początku XVII w. I rzeczywiście, wiosną 1664 r. Susza wyruszył do Rzymu i po ciężkich i trudnych rozmowach w następnym roku uzyskał od Stolicy Apostolskiej ogłoszenie dekretu zabraniającego łacińskiemu klerowi pobierania dziesięciny od Rusinów, nie zważając przy tym na uparty sprzeciw księży rzymskokatolickich. Na ośmiu z nich kuria rzymska w 1668 r. doprowadziła do nałożenia ekskomuniki. Innymi kwestiami, które rozpatrywano na tym soborze, było kanoniczne przekazanie (w związku z wyjazdem biskupa) diecezji chełmskiej w tymczasową administrację bazylianinowi o. Jeremiaszowi Smotryckiemu⁷⁵.

⁷¹ Wnikliwe uwagi na ten temat, oparte także o przykłady z terenów eparchii chełmskiej, zawiera praca: С. Плохий, *Священне право повстання: Берестейська унія і релігійна легітимація Хмельниччини*, w: *Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті. Матеріали Других «Берестейських читань»*. Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р., ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій, Львів 1996, s. 1-13; С. Сенік, *Українська Церква в добу Хмельницького*, Львів 1994, s. 9-14.

⁷² I. Назарко, *Яків Суша – єпископ Холмський (1620-1687)*, AOSBM, 7 (1-4), Romae 1971, s. 36-42; A. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 87-88.

⁷³ Niektóre aspekty działalności Jakuba Suszy na swej chełmskiej stolicy rozpatrzono w opartej na bogatym materiale źródłowym pracy: В. М. Площанській, *Прошлое Холмской Руси*, т. 2, s. 63-84; АВАК, т. 23, s. 234, nr 242, a także w publikacjach: A. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 84-94; J. Pelesz, *Geschichte der Union*, т. 2, s. 333-335. Biograficzne wiadomości przywołuje A. Г. Великий, *З літопису християнської України. Радіолекції з Ватикану*, Рим-Львів 2000, т. 5, XVII ст., s. 184-198.

⁷⁴ I. Назарко, *Яків Суша*, s. 29.

⁷⁵ APL, ChKGK, sygn. 91, k. 29-31; A. Г. Великий, *З літопису християнської України*, т. 5, s. 195-196; A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej w Polsce*, s. 69-76.

O kolejnym soborze eparchialnym dowiadujemy się z listu pasterskiego z dnia 22 października 1665 r. administratora diecezji chełmskiej Jana Pocięja – który zastąpił na tym stanowisku zmarłego Smotryckiego – do duchowieństwa protopopii sokalskiej. Możliwe jest, że sobór ten został zwołany dla uprawomocnienia pasterskiej godności samego Pocięja jako administratora diecezji. Innym jego celem było dalsze utwierdzenie duchowieństwa w jedności z Rzymem. Świadczy o tym rozporządzenie Pocięja o powołaniu nowego sokalskiego protopopa oraz jego wezwania do „posłuszeństwa i wytrwałości w unii”⁷⁶. Możliwe jest, że w okresie pomiędzy tymi soborami, w dniu 8 maja 1665 r., mógł się odbyć jeszcze jeden sobór eparchialny, który potwierdził pełnomocnictwa Suszy jako przedstawiciela duchowieństwa unickiego diecezji chełmskiej do prowadzenia rozmów w Rzymie.

Obszerniejsze informacje o soborach generalnych pochodzą z ostatniego okresu sprawowania przez Suszę swego urzędu. Zgodnie z ich aktami i postanowieniami, w latach 1683-1685 obrady kleru obu kryłosów – bełskiego i chełmskiego – odbyły się aż pięć razy. W dniu 21 września 1684 r. na soborze reprezentowane były protopopie: bełska, chełmska, hrubieszowska, lubelska, lubomelska, ratneńska, szczebrzeszyńska i tyszowiecka. W następnym – 1685 r. – zorganizowano trzy sobory generalne. Pierwszy z nich odbył się 19 stycznia w Chełmie dla protopopii bełskiej, chełmskiej, hrubieszowskiej, lubelskiej, lubomelskiej, ratneńskiej oraz tyszowieckiej; drugi miał miejsce w dniach od 3 do 6 maja w Chełmie⁷⁷, a trzeci w dniu 17 września ograniczył się do udziału protopopii: bełskiej, chełmskiej, hrubieszowskiej, ratneńskiej, szczebrzeszyńskiej i tyszowieckiej.

Od drugiej połowy lat 80. XVII w. do początku wieku XVIII księga sądu duchownego diecezji chełmskiej rejestruje nadzwyczajną dynamikę soborowej aktywności. W tym czasie sobory generalne odbywały się bardzo intensywnie – 28 kwietnia 1686 r., 30 kwietnia 1689 r., 27 kwietnia 1691 r., w maju 1698 r., 5 maja 1701 r. oraz 30 kwietnia 1703 r.⁷⁸ W ten sposób sobory w eparchii chełmskiej w ciągu wieku XVII przeszły prawdziwą ewolucję od ogólnego diecezjalnego zebrania całego duchowieństwa do kongregacji protopopów przy jednym z organów zarządu diecezjalnego. Sobory w praktyce przekształciły się w coroczne narady władzy ze swoimi urzędnikami – protopopami⁷⁹.

⁷⁶ APL, ChKGK, sygn. 1222, k. 31v. Por. także: A. Gil, *Cerkwie Sokala w XVII-XVIII w. Z dziejów architektury sakralnej diecezji chełmskiej Kościoła wschodniego*, w: *Do piękna nadprzyrodzonego. Sesja naukowa na temat rozwoju sztuki sakralnej od X do XX wieku na terenie dawnych diecezji chełmskich Kościoła rzymskokatolickiego, prawosławnego, greckokatolickiego*, t. 1, Chełm 2003, s. 118, przyp. 12.

⁷⁷ APL, ChKGK, sygn. 1, k. 41, 43-44, 46-47.

⁷⁸ Jak wyżej, k. 83-85, 88-90, 198, 217, 264, 308.

⁷⁹ Ten proces przekształcenia instytucji soborów zauważył Ludomir Bienkowski, jednakże nieślusnie traktował go jako zamięną jednej instytucji przez inną. L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 898-899.

Znaczenie soborów eparchii chełmskiej w pierwszym pounijnym stuleciu jego historii polega przede wszystkim na tym, że chaotyczne i nieuporządkowane eklezjalne i kulturowe zmiany zostały w sposób prawny uściślone i hierarchicznie zatwierdzone. Sobory diecezjalne przyczyniły się do tego, że przewyciężony został kryzys autorytetu oraz siły działania w Cerkwi unickiej po katastrofie z połowy XVII w. Za ich pośrednictwem w diecezji chełmskiej rozpoczęła się kodyfikacja zmian, które zaszły w świadomości unickiej po roku 1596. Sobory te poczęły formułować nowe teologiczne kryteria, na których opierało się ówczesne prawo kanoniczne Cerkwi unickiej. Musimy także pamiętać, że prawodawstwo soborowe demonstuje tylko niejako ostateczny wytwór teologicznej myśli ruskiej elity duchownej tego regionu, natomiast ich motywacja oraz wewnątrzdiecezjalne dyskusje, które poprzedzały uchwalenie ich postanowień, pozostają jak na razie poza oglądem historii.

Zasady funkcjonowania oraz wewnętrzna organizacja soborów

1. Źródła kanoniczne oraz prawo zwyczajowe

W średniowieczu oraz w czasach nowożytnych Cerkiew ruska na ogół nie artykułowała swojej praktyki soborowej, jak to czyniono wówczas w Kościele łacińskim. Brak jakiegoś szczególnego uwypuklenia swego pasterskiego doświadczenia zarówno przez metropolię kijowską, jak i przez diecezję chełmską, wyjaśnić można specyfiką myśli teologicznej wschodnich chrześcijan. Nie dążyli oni do uwidaczniania zewnętrznych objawów swego duchownego, czy nawet instytucjonalnego życia¹. Poza tym istniały zasadnicze odmienności między dyskursywno-pojęciową teologią zachodniej scholastyki a wschodnią teologią mistyczno-apofatyczną. Aż do synodu zamojskiego z 1720 r. eparchialne sobory w Cerkwi unickiej kontynuowały zachowanie cech, które były właściwe dla metropolii kijowskiej okresu poprzedniego. Soborowa praktyka Cerkwi wschodniej w Koronie Polskiej i w Wielkim Księstwie Litewskim

¹ B. A. Gudziak, *Crisis and Reform*, s. 63.

opierała się na prawach i przywilejach nadanych ruskiemu episkopatowi przez władców obu państw jeszcze w połowie wieku XV, a później niejednokrotnie potwierdzanych w wiekach następnych (w latach 1504, 1511, 1543 oraz 1621)². Biskupi w czasie przeprowadzania soborów wzorowali się także na prawie cerkiewnym patriarchatu konstantynopolańskiego, akumulowanym w *Księgach Kormczych* (*Nomokanonach* – gdzie, oprócz innych, weszły nowele bizantyńskiego cesarza Justyniana określające obowiązki hierarchów)³ różnych redakcji i spisów, a także na pasterskim doświadczeniu metropolii kijowskiej poprzednich wieków, wyobrażonym zwłaszcza w znanym „Ustawie Jarosława” (zauważmy, że tę kanoniczną pamiątkę wykorzystywał arcybiskup połocki Jozafat Kuncewicz)⁴.

Bardzo znaczącym jest fakt, że żaden z soborów prowincjalnych w metropolii kijowskiej w XVI-XVII w. nie rozpatrywał specjalnie kwestii powiązanych z funkcjonowaniem instytucji cerkiewnych zebrań. Brak wyraźnie artykułowanej przez Cerkiew ruską jej tradycji sobornoprawnej stwarzał konieczność kompensacji tego faktu przez prawo partykularne. I tak przed 1636 r. pojawiły się „Reguły dla biskupów” („Правила для єпископів”)⁵ ułożone przez Józefa Welamina Rutskiego, które wymagały od hie-

² Mowa tu o przywileju Władysława Warneńczyka z 1443 r. (opublikowanego w: *Akta Aleksandra, króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego i t. d. (1501-1506)*, Kraków 1927, s. 390-393, nr 233), w którym obdarzył on Cerkiew ruską prawem dochowania swego wschodniego obrządku i prowadzenia sądownictwa. Potwierdzony w roku 1511 przywilej o prawach „wiary greckiej” wydany w: *Lietuvos Metrika. Knyga Nr. 8 (1499-1514). Užrašymų knyga 8*, Vilnius 1995, s. 447-448, nr 610. Chociaż w przywilejach bezpośrednio nie zaznaczono prawa ruskiej hierarchii do przeprowadzania soborów, to jednak bez wątpienia właśnie te dokumenty służyły episkopatowi jako jurydyczna podstawa uznania przez władzę świecką jego wyłącznych prerogatyw do sprawowania opieki pasterskiej nad swymi wiernymi oraz urzeczywistniania nad nimi cerkiewno-administracyjnej kontroli.

³ Historia funkcjonowania *Ksiąg Kormczych* na ziemiach ruskich oraz ich wydań akademickich analizowana jest w pracach: В. Н. Бенешевич, *Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований*, т. 1, Санкт-Петербург 1906 (reprint: Софія 1987); О. Лотоцький, *Українські джерела*, s. 77-101; А. С. Павлов, *Номоканон при Большом Требнике*, Москва 1897; Я. Н. Шапов, *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII вв.*, Москва 1978. Praktyczne zastosowanie *Ksiąg Kormczych* w cerkiewnej prowincji kijowskiej w okresie od XIII do XVIII w. opisano w: I. Žužek, *Kormčaja kniga: Studies on the Chief Code of Russian Canon Law*, Rome 1964. Jedno z ostatnich wydań akademickich przygotował Instytut Historii Rosji Rosyjskiej Akademii Nauk: *Мазуринская Кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV-XVI вв. Исследования. Тексты*, Москва 2002. Por. bibliografię problemu w: Г. Подскальски, *Христианство и богословская литература*, s. 126-127.

⁴ Por.: М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. V, *Суспільно-політичний і церковний устрій і відносини в українсько-руських землях XIV-XVII віків*, Київ 1994, s. 470; О. Лотоцький, «Свиток Ярославль», w: *Науковий ювілейний збірник Українського університету в Празі, присвячений Масарикові*, т. 1, Прага 1925, s. 118-138; tenże, *Українські джерела*, s. 233-253; S. Senyk, *The Ukrainian Church*, s. 347-348.

⁵ Opublikowane w: *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси*, т. 12, Вильно 1900, s. 201-210; *Regulae s. d. Episcoporum, quas, ut videtur, Metropolita in ultimo Capitulo Generali eiusvita durante promulgavit*, w: *Epistolae metropolitatum*

rarchii unickiej aktywniejszej działalności pasterskiej, a także pisemnego informowania metropolity o stanie swej diecezji. Sytuacja częściowo zmieniła się, kiedy unicy, zachęceni do tego przez łacinników, stopniowo nauczyli się instytucjonalnie zabezpieczać realizację swojego programu pasterskiego. Po raz pierwszy w Cerkwi unickiej problem funkcjonowania soborów eparchialnych w kontekście dyscyplinowania kleru parafialnego podjął sobór w Kobryniu w 1626 r. Jego drugi zapis postulował, by „każdy z ich miłości ojców biskupów na swoim soborze [diecezjalnym] ma czynić napomnienia kapłanom, aby ci synów od młodości wychowywali tak w naukach, jak i w zwyczajach, które przynależą stanowi kapłańskiemu”⁶.

Soborowy model eparchii, przystosowany do potrzeb ówczesnej metropolii kijowskiej, przedyskutować chciano w Nowogródku w dniu 6 lutego 1684 r.⁷. Jednakże to planowane spotkanie ruskich hierarchów niestety nie odbyło się. Ostatecznie swoje pasterskie doświadczenie, co do kwestii soborów, unicy skodyfikowali na synodzie zamojskim w 1720 r., który usunął większość nawarstwień prawa zwyczajowego w działalności soborów eparchialnych w dyskursie rzymskiego prawa kanonicznego. Synod zamojski potraktował sobory eparchialne jako spotkanie duchowieństwa, na którego czele stoi biskup – władca prawodawca i *protos* soboru, który jednoosobowo „ustanawia to, co uważać będzie za zbawienne dla dobra całej diecezji”⁸. Podkreślono także administracyjne funkcje soborów, faktycznie przekształcających się w instytucjonalne zebrania namiestników (protopopów, dziekanów). W czasie soboru protopopi powinni byli złożyć biskupowi sprawozdanie ze swojej pasterskiej i administracyjnej działalności: duszpasterstwa parochów, katechezy wiernych, szafowania sakramentami, starań o właściwy stan cerkwi i zabezpieczenia beneficjów, pobożności świeckich (m.in. świętowanie niedzieli, udział w nabożeństwach, dotrzymanie postów, walka z zabobonami, ujawnienie tzw. religijnych dysydentów). Zamojska reforma, chociaż zwracała uwagę na to, by sobory przeprowadzać corocznie w jednym miejscu, to jednocześnie zachowała praktykę organizacji spotkań kleru w różnych częściach władcyctwa, z tym zastrzeżeniem, aby w przeciągu trzech lat sobór taki został zakończony. Przystosowano się w ten sposób do „miejscowych warunków [kijowskiej metropolii], wygodniejszych dla samych parochów”⁹.

kiowiensium catholicorum: Josephi Velamin Rutskyj metropolitae kioviensis catholici (1613-1637), ed. T. T. Haluščynskij, A. G. Welykyj, Romae 1956, s. 369-380, nr 188.

⁶ Cytowane za ówczesną wersją cerkiewnoślowiańską uchwał soboru: I. Рудович, *Кобринський синод 1626 р.*, „Богословія”, 2 (1-4), Львів 1924, s. 7. Por. także: Ю. Федорів, *Кобринський синод 1626 р.*, „Богословія”, 38 (1974), s. 75-79.

⁷ Świadcstwo o tym znajduje się w 7. rozdziale projektu postanowień soboru w Nowogródku: „О карно́сці церкiewнеј” („Про церковну карні́сть”), ЛНБ, Відділ рідкісної книги, Ст-103747.

⁸ *Synodus provincialis ruthenorum habita in civitate Zamosciae Anno MDCCXX, Romae 1724*, s. 99.

⁹ Tamże, s. 99-100.

Teologiczna refleksja nad miejscem soborów eparchialnych w kanonicznej strukturze Cerkwi unickiej okresu pozamojskiego była procesem długotrwałym i przeszła kilka etapów – od „Kazusów” (*Zebranie przypadków*) Lwa Kiszki z 1722 r.¹⁰ do wspomnianej już wcześniej pracy bazylianina Tymoteusza Szczurowskiego (1740-1812) *Prawo Kanoniczne*, wydanej w 1792 r., która to publikacja jest świadectwem ostatecznego przyswojenia sobie przez ruską katolicką teologię zachodniej instytucjonalnej teologii w jej łacińskiej wersji¹¹.

2. Organizacja wewnętrzna oraz porządek dzienny soborów

W praktyce pasterskiej diecezji chełmskiej, jak i w innych ruskich władcyństwach, organizację i przeprowadzenie soborów oparto przede wszystkim na rękopiśmiennych *Służebnikach Hierarszych (Swiatytelskich, Archijerejskich* – inaczej *Archijeratykon* lub *Czynownik*; w tradycji łacińskiej – Pontyfikał). W aktach soboru w Chełmie z kwietnia 1684 r. jest nadzwyczaj intrygujące przywołanie takiego *Archijeratykonu* Jakuba Suszy, na jaki biskup miał się powoływać, wygłaszając swe kazania na soborze¹².

Do dzisiaj takiej księgi liturgicznej z wieku XVII nie odnaleziono, ale księgi owe funkcjonowały w diecezji chełmskiej, o czym świadczy zachowany w kolekcji byłej przemyskiej kapituły greckokatolickiej rękopiśmienny *Archijeratykon* Maksymiliana Ryłły¹³.

¹⁰ *Собраніє припадковъ краткое и духовнымъ особомъ потребное*, Супрасль 1722, НМЛ, Сдк-723, к. ча. Por. analizę tej pracy jako podręcznika do katechetyki w publikacji: M. Корзо, *Українська и белорусская катехетическая традиция конца XVI-XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*, Москва 2007, s. 437-444.

¹¹ Por. opis wydania w: *Bibliografia polska Karola Estreichera*, cz. III, t. 30, Kraków 1934, s. 229-230; M. Cubrzyńska-Leonarczyk, *Katalog druków supraskich*, Warszawa 1996, s. 136, nr 386. Krótki zarys biograficzny T. Szczurowskiego podano w publikacji: J. D. Wagilewicz, *Pisarze polscy rusini wraz z dodatkiem „Pisarze łacińscy rusini”*, Przemyśl 1996, s. 249-254. Dane o unickich traktatach teologicznych zebrano w pracy: J. Bar, W. Zmarz, *Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1940 r.*, t. I, *Od wynalezienia druku do 1799 r.*, Lublin 1960, s. 228-235.

¹² W swoim testamencie, datowanym na dzień 7 stycznia 1687 r., biskup Jakub Susza rzeczywiście wspomina *Archijeratykon*, który razem z innymi książkami ze swej władzycej biblioteki zapowiadał pozostawić przy katedrze chełmskiej dla swoich następców na biskupiej stolicy: „Służebnik moy z Ewangelijką, ktorem oprawił, Cerkwi i Successorowi”. APL, ChKGK, sygn. 1, k. 129. Testament Suszy opublikowany był kilkakrotnie, m.in. w: S. Leszek, *Testament biskupa Jakuba Suszy (1687)*, AOSBM, X (1-4), Romae 1979, s. 217; R. Kozyrski, *Testament Jakuba Suszy, biskupa diecezji chełmskiej obrządku greckokatolickiego w latach 1652-1687*, „Rocznik Chełmski”, 5 (1999), s. 297-303.

¹³ BNW, ZRKGK, Akc. 2764 (*Służebnik Swiatytelski* Maksymiliana Ryłły. XVIII w. 95 k.). Księga nie ma porządku przeprowadzania soborów, jak by można tego oczekiwać, jednak niespodziewanie mieści w sobie służbę świętemu Kościoła łacińskiego – „Казимирові Ісповіднику, извѣстному польського царствія і княженія Літовскаго предстоятелю і заступнику” (tamże, k. 91-92). Por. także: P. Nowakowski, *Pierwsze pontyfikały obrządku bizantyjsko-słowiańskiego (XVII/XVIII w.)*

Pierwszy w Cerkwi ruskiej drukowany *Służebnik Archijerejski* pojawił się dopiero w 1716 r. i został wydany w drukarni bazylianów w Supraślu. Drugie wydanie unickiego *Czynownika* ukazało się w diecezji lwowskiej w 1740 r. i tym wydaniem cała metropolia kijowska posługiwała się w drugiej połowie wieku XVIII i w XIX w.¹⁴ Najprawdopodobniej jeden z tych druków był w użyciu w diecezji chełmskiej. Wygląda na to, że w praktyce soborowej miejscowi biskupi zwracali się do różnych zwodów i redakcji porządków soborowania, które ze względu na swoją strukturę były bliskie wydaniom skodyfikowanym, jednakże ze względu na treść odróżniały się od nich i mogły obejmować rozszerzone ich redakcje.

Na sobór duchowieństwo przybywało wezwane przez specjalny pasterski list biskupa¹⁵, w którym wskazana była data oraz miejsce jego przeprowadzenia, a w niektórych wypadkach i obowiązki parochów w czasie jego odbywania. Niekiedy zlecano zwołanie soboru diecezjalnym urzędnikom (przeważnie oficjałom), jednakże i w takim wypadku władca samodzielnie wyznaczał zasady organizacji oraz programu spotkania¹⁶.

Zgodnie z „Porządkiem soborowania prezbiterów” *Służebnika* Atanazego Szeptyckiego z 1740 r., sobór odbywał się w przeciągu trzech sesji. Pierwsza sesja, jak i dwie następne, rozpoczynała się liturgią, po której z kazaniem do uczestników spotkania zwracał się biskup. Treść takich przemów nie jest znana, jednak pewne wiadomości o nich dają analogiczne przemowy władcyków sąsiednich eparchii do uczestników soborów¹⁷. Później kapłani z udziałem chóru odpowiadali psalmami i modlitwami, w tym obowiązkową modlitwą do Ducha Świętego „Królu niebieski” („Царю Небесний”). Następnie odbywało się właściwe soborowanie – biskup opowiadał

jako przykład łączenia wschodniej i zachodniej tradycji liturgicznej w Cerkwi Greckokatolickiej, w: *Harmonijne współistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie*, red. W. Mokry, Kraków 2000, s. 109; *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, wydanie drugie zmienione, oprac. A. Naumow, A. Kaszlej, Kraków 2004, s. 372, nr 783.

¹⁴ Pontyfikaty – liturgiczna księga hierarchy, w której zebrane są porządki i „ustawy” nabożeństw z udziałem biskupa (w wersji ruskiej – *Archijeratykony, Służebniki Swiatytelskie, Czynniki*), zjawyły się w chrześcijaństwie jeszcze w końcu pierwszego tysiąclecia. W Cerkwi ruskiej często z nich korzystała niedługo po przyjęciu chrześcijaństwa przez Ruś Kijowską. Znane jest wiele wariantów chronologicznych i terytorialnych tych ksiąg liturgicznych. Jeden z najbardziej znanych *Archijeratykonów* z XVI w. został opublikowany w: O. Лотоцький, *Український Архиратикон*, „Елпіс”, 1-2, Варшава 1932, s. 129-183.

¹⁵ Zachował się jeden z takich listów biskupa Maksymiliana Ryłło, datowany na 1759 r. APL, ChKGK, sygn. 110, k. 17-18.

¹⁶ Przykładowo taki „instrument” z poleceniem zwołania soboru w maju 1759 r. biskup Maksymilian Ryłło nadał generalnemu wikariuszowi diecezji Benedyktowi Iliaszewiczowi. APL, ChKGK, sygn. 110, k. 6.

¹⁷ Przemowy Hieronima Ustrzyckiego do namiestników soboru diecezji przemyskiej z 1740 r. oraz Maksymiliana Ryłło na soborze z 1783 r. opublikowano w: Г. Лакота, *Три синоди перемиські*, s. 33-34, 76.

o znaczeniu soboru, „naprawie obyczajów”, sakramentach, nauczał prawa cerkiewnego oraz odczytywał ojcom soborowym postanowienia Siedmiu Soborów Powszechnych i Soboru Trydenckiego. Biskup udzielał pouczenia soborowym sędziom i egzaminatorom, a także tym kandydatom do kapłaństwa, którzy w czasie soboru przygotowywali się do wyświęcenia. Duchowieństwo na początku soboru składało katolickie wyznanie wiary wedle formuły papieża Urbana VIII¹⁸, powtarzając słowa za archidiaconem, po czym kolejno przysięgało biskupowi na Ewangelię. Niekiedy na spotkaniu duchowieństwa protopopi-kryłozanie składali także przysięgę na ręce kapituły (czyli kryłosu diecezjalnego), przede wszystkim deklarując, że tajemnice soboru nie będą rozgłaszane. Akt takiej przysięgi „na wierność i posłuszeństwo pasterzowi oraz dotrzymanie sekretów” po zakończeniu soboru diecezjalnego z 1686 r. złożyli, kładąc swe dłonie na krzyżu biskupim, jego uczestnicy – siedmiu protopopów, duchowni instygatorzy oraz pisarz konsystorski¹⁹.

Sesja kończyła się pasterskim błogosławieństwem uczestników soboru. W podobny sposób odbywały się dwie kolejne. Archijerej kontynuował zwłaszcza pouczanie ojców w kwestii „zwyczajów”, „przyzwoitości”, przykładowego życia osobistego i zrozumiałego duszpasterstwa. Na ostatniej trzeciej sesji kapłani otrzymywali krzyżmo, a soborowi sędziowie albo sam biskup rozpatrywali sprawy dyscyplinarne świeckich i duchowieństwa oraz ogłaszali wyroki. W dalszej części archidiacon odczytywał postanowienia (konstytucje) ułożone w czasie soboru, a pisarz odnotowywał wszystkich uczestników spotkania. W końcu chór śpiewał „mnoholittja” (pieśń „Многая літа”) pasterzowi diecezji, duchowieństwu, królowi Polski i innym, po czym odbywał się obchód z Najświętszym Sakramentem naokoło katedry, a wszyscy uczestnicy soboru śpiewali hymn św. Ambrożego „Ciebie Boga wychwalamy”, natomiast władyka, „zgodnie z porządkiem Kościoła rzymskiego”, odpuszczał wszystkim grzechy.

Oddzielną ceremonią soboru było odmawianie przez kapłanów, w ślad za archidiaconem (stojącym na ambonie z zapaloną świecą), *Soborowego Synodyku*²⁰. Ten dyptych zawierał wspomnienie papieży, metropolitów, biskupów, Siedmiu Soborów Powszechnych, Florenckiego i Trydenckiego, a także anatemy przeciwko „heretykom plugawym i złowiernym” (szczególnie protestantom)²¹.

¹⁸ Por. także uchwały soboru diecezji przemyskiej z 1740 r. Г. Лакота, *Три синоди перемиські*, s. 130-131.

¹⁹ APL, ChKGK, sygn. 1, k. 90.

²⁰ *Pomianyki*, zwane także *subotnikami*, *synodykami*, *dyptychami* lub *książeczkami zadusznyymi*, to zazwyczaj księgi zakładane i prowadzone przy monasterach bądź rzadziej cerkwiach parafialnych. Wpisywano do nich imiona osób żywych i zmarłych, odczytywane później w czasie liturgii. O roli *potianyków* por. prace: I. Мицько, *Синодики монастирів як унікальне джерело української генеалогії: князі Острозькі*, „Лавра”, 1999, nr 2, s. 49; A. Gil, *Potianuk chełmski, Z dziejów zaginionego źródła do dziejów ziemi chełmskiej*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, 3 (2005), s. 101-112.

²¹ *Шлужбник Святителски* Atanazego Szeptyckiego z 1740 r. НМЛ, СДК-36, k. 79v-94.

W celu należytej organizacji i przeprowadzenia diecezjalnego soboru przewidziano włączenie eparchialnych urzędników z odpowiednimi kompetencjami. *Prawo kanoniczne* Tymoteusza Szczurowskiego z 1792 r., opierające się niemalże wyłącznie na źródłach rzymskich, wyróżnia wśród nich soborowych egzaminatorów, instygatorów i sędziów, skrupulatnie wyliczając ich pełnomocnictwa²². Na każdym soborze diecezjalnym, jak pokazuje praktyka chełmskiej eparchii z końca wieku XVIII, wybierano pisarza (albo nawet kilku), który notował akta soboru, prowadził bieżącą dokumentację oraz wcześniej układał i redagował konstytucje.

„Зерцало” – podręcznik teologiczny Cerkwi ruskiej z 1680 r. – określa obowiązki głównych czynnych postaci soboru diecezjalnego – protoprezbiterów, a także kleru parafialnego. Protopopi powinni prezentować na soborze spowiedników i kapłanów swojej protoprezbiterii oraz powiadamiać biskupa o przyczynach nieobecności na spotkaniu innych duchownych. „Зерцало” niedwuznacznie wymagało obecności na soborze całego duchowieństwa diecezji. Żądano od księży, aby ci przybyli na sobór po spowiedzi (akcentowano tu konieczność spowiedzi comiesięcznej), o czym mieli przedstawić biskupowi odpowiednie świadectwo oraz otrzymać rozgrzeszenie w razie naruszenia cerkiewnych przepisów. Parochowie przywozili ze sobą w celu biskupiej rewizji metryki, księgi liturgiczne, antyminsy, literaturę kaznodziejską. „Зерцало” opisuje program nauczania – „naukę”, z którą urzędujący władcyka miał zwracać się do uczestników soboru. Chodziło tu przede wszystkim o przepisy unifikujące praktykę liturgiczną kleru parafialnego, a także o zaprowadzenie zapowiedzi przedślubnych i rejestracji metrykalnej chrzczonych i zaślubionych²³.

Ten powszechnie przyjęty w metropolii kijowskiej porządek wewnętrznej organizacji soborów stosowany był i w diecezji chełmskiej. Zgodnie z aktami soboru w Chełmie z kwietnia 1684 r. zebranie duchowieństwa odbywało się w przeciągu dwóch dni. W dniu pierwszym (zgodnie z ogólną zasadą była to niedziela) przeprowadzono uroczystą soborową sesję, a dwie inne, zwyczajne, w dniu następnym. Sobór rozpoczynał się liturgią pontyfikalną²⁴, po zakończeniu której pisarz lub instygator ogłaszał listę obecnych uczestników według podanych wcześniej „rejestrów kapłańskich”, czyli rejestrów cerkwi i prezbiterów, które to rejestry, jak już wcześniej wspomniano, protopopi powinni byli wpisać do specjalnych soborowych ksiąg (na ten wymóg szczególnie należał sobór styczniowy z 1685 r.)²⁵.

Druga sesja soborowa rozpoczynała się wcześniejszym nabożeństwem, po którym urzędnicy biskupi odczytywali rejestry duchowieństwa i cerkwi każdej z protopopii władcyka. Resztę czasu ojcowie soborowi poświęcali na omówienie rozmaitych

²² T. Szczurowski, *Prawo kanoniczne*, s. 138-150.

²³ Józef Szumlański, *Зерцало до прензрения и латвейшаго зрозумения вери святой*, Uniów 1680, НМЛ, СДК-701, k. кз.

²⁴ BNW, ZRKGP, Akc. 2890, k. 7v-8.

²⁵ BNW, ZRKGP, Akc. 2890, k. 9v.

problemów życia wewnętrznego diecezji, a w szczególnych przypadkach, także spraw ogólnocerkiewnych i politycznych problemów Rzeczypospolitej. Na ostatniej, trzeciej części soboru, która odbywała się po obiedzie, oprócz zwykłego odczytywania wyżej wspomnianych rejestrów, biskup przedstawiał kwestie przeważnie o charakterze duszpasterskim. Kierując się analogią do soborowej praktyki diecezji chełmskiej z XVIII w. przypuszczać można, że i w okresie wcześniejszym na końcowej sesji władcyka proponował do zatwierdzenia uchwały (reguły, konstytucje²⁶) zebrania eparchialnego, które były potem opraciwane w specjalną księgę lub też wpisywane do księgi czynności pontyfikalnych biskupa czy też do akt konsystorskich. W podobny sposób układano akta, czyli swego rodzaju kroniki, dzienniki soboru, gdzie zapisywano przebieg soborowych sesji a także treść soborowych uchwał²⁷. Wszyscy uczestniczący w soborze protopopi byli zobowiązani, zgodnie z wyznaczonym wcześniej porządkiem, do odprawienia chociaż jednej śpiewanej liturgii w koncelebrze z kapłanami swojej protopopii²⁸. Niestety, postanowienia soborczyków protoprezbiterkich bardzo fragmentarycznie odsłaniają charakter i treści soborowych posiedzeń.

Sobory diecezjalne były wykorzystywane przez władcyków chełmskich dla urzeczywistnienia wykonywania ich władzy administracyjnej. Na sesjach soborowych obwieszczano różne rozporządzenia pasterza diecezji, jak np. nominacje na urzędy cerkiewne. Przykładowo, na soborze w dniu 17 września 1685 r. przedstawiono nowego koadiutora diecezji oraz przewidywanego następcę Jakuba Suszy – Augustyna Łodziatę²⁹. Jak zaświadcza soborowa praktyka wieku XVIII, coroczne zebrania duchowieństwa służyły jako miejsce ogłoszenia nominacji także i dla innych urzędników biskupich – oficjałów generalnych, sędziów-surogatów, notariuszy itp. Na soborach diecezji chełmskiej rozpatrywane były także różne praktyczne kwestie duszpasterskie i administracyjne, powiązane z konkretnymi osobami (przeważnie kapłanami) oraz

²⁶ Niestety, nie odnaleziono diecezjalnych konstytucji soborów diecezji chełmskiej wcześniejszych niż z 1683 r. Dla wieku XVIII znane konstytucje soborowe pochodzą z lat 1749 i 1759. HМЛ, РкЛ-114, k. 124v-130v; APL, ChKGK, sygn. 110, k. 7-12.

²⁷ Por. przykładowo wniesione do księgi czynności pasterskich Maksymiliana Ryłły akta soboru w Bełzie z 1759 r. oraz soboru w Chełmie z 1760 r. APL, ChKGK, sygn. 110, k. 18-19, 224, a także opis przebiegu diecezjalnych zebrań w *Dziennikach* Maksymiliana Ryłły i Porfiriusza Skarbka Ważyńskiego. HМЛ, РкЛ-115, k. 109 (sobór w Pokrówce w sierpniu 1761 r.), k. 164-165v (sobór w styczniu 1763 r.); РкЛ-116, k. 74 (sobór w styczniu 1771 r.).

²⁸ Takie szczególne zaakcentowanie śpiewanej liturgii nie jest niczym dziwnym, bowiem w tym czasie unicy obawiali się jeszcze, że usuwanie śpiewu, jak też ignorowanie zwyczaju odprawiania mszy na tym samym ołtarzu, umniejsza wspólnotowy charakter liturgii. П. Галадза, *Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття, w: Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви, s. 14.*

²⁹ BNW, ZRKGK, Акс. 2890, k. 10. Po raz pierwszy jako następca władcyki chełmskiego wspomniany jest Łodziata w styczniu 1685 r. Przywilej królewski na koadiutorstwo otrzymał on 31 lipca tegoż roku. В. М. Площанській, *Прошлое Холмской Руси, т. 2, s. 84-86; J. Pelesz, Geschichte der Union, t. 2, s. 335.*

instytucjonalne (fundacje cerkwi, zmiana obrządku³⁰, skargi parochów, kary dyscyplinarne wobec kleru itp.). Sobory były dobrą okazją dla biskupów, by skontrolować dokumenty instalacyjne duchowieństwa („ЛИСТ СТАНОВЛЕННЫЙ”, wspomniany w rejestrze hrubieszowskiej protopopii z 1619 r.), które biskupi wydawali kapłanom przy okazji wyznaczenia ich na parafię. Podczas soborczyków władcy wyjaśniali, czy cerkwie w miejscowej protopopii zostały wyświęcone i zbudowane z pasterskim błogosławieństwem oraz oglądali antyminsy, które znajdowały się na ołtarzu³¹ i świadczyły o kanonicznej podległości parafii względem swojego biskupa. Praktyka rozdawania antyminsów dawała możliwość kontrolowania nie tylko liturgicznego, ale i całościowego życia parafii i była szeroko rozpowszechniona tak wśród prawosławnych, jak i wśród unickich hierarchów. Na przykład diecezjalny sobór w Sanoku w 1635 r. został specjalnie zwołany przez namiestnika metropolity Piotra Mołyły po to, by dokonać rewizji antyminsów i dokumentów instalacyjnych³².

Sobory rozstrzygały i inne praktyczne sprawy dotyczące życia diecezji, wykonując rolę swego rodzaju forum publicznego dla omówienia i realizacji nieodzownych problemów. Przykładowo, wrześnie zebranie z 1684 r. zwróciło się do parafian z wezwaniem, by ci udzielili pomocy duchownym, którzy w imieniu katedry chełmskiej wybierali się w podróż po całej diecezji, by zbierać jałmużnę³³ (możliwe, że przeznaczoną na restaurację cerkwi Zaśnięcia Matki Boskiej w Chełmie). Sobory były jednym ze środków zarządzania eparchią. Protoprezbiterowie składali na ręce biskupa sprawozdania ze swojej działalności. Władcy ogłaszał na soborze pasterskie rozporządzenia dla ich następnego wykonania w diecezji³⁴. Jednym z zadań soboru był przegląd zasadności przebywania tego czy innego duchownego w parafii. Sprawa ta miała istotne znaczenie w regionie wyróżniającym się napięciami na tle konfesyjnym³⁵. Unicy biskupi chcieli w ten sposób ustanowić rzeczywistą kontrolę nad stanem kapłańskim władcy chełmskiego.

³⁰ Liczne przykłady zmiany obrządku z unickiego na łaciński z terenów diecezji chełmskiej przywołane są w pracy: A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej*, s. 77-80.

³¹ Liturgiczne wykorzystywanie antyminsów w Cerkwi ruskiej oraz ich ikonografia analizowana jest w pracach: O. Сидор-Ошуркевич, *Українська антимінсна гравюра XVII–XVIII століть*, „Записки НТШ”, ССХХVII, Львів 1994, s. 171-182; O. Юрчишин, *Антимінси XVII століття єпископів перемиських, самбірських та повіту Сяніцького зі збірки Національного музею у Львові*, w: *Sztuka cerkiewna w diecezji przemyskiej. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej 25-26 marca 1995 roku*, Łańcut 1999, s. 151-162.

³² С. Голубев, *Кієвській митрополитъ*, т. 2, s. 83-84, *Приложєня*, nr LIX.

³³ BNW, ZRKGР, Акс. 2890, k. 9.

³⁴ *Historia Kościoła*, s. 277.

³⁵ Przebieg konfliktów między unitami i prawosławnymi w latach 30. i 40. XVII w. (Bełz, Chełm, Hrubieszów, Krasnystaw, Lublin, Maszów, Modryń, Ostrów Lubelski, Parczew, Sokal, Uhnów) w polemicznym ujęciu przedstawiony jest w: В. М. Площанській, *Прошлоє Холмскої Русі*, т. 2, s. 12-14, 23, 25-34, 56-62. Por. także publikacje dokumentów: АВАК, т. 23, s. 82-83, 104-108, 118-121, 207-

Źródła archiwalne z ostatniej ćwierci XVII w. – początku XVIII w. wyraźnie świadczą o fakcie, że instytucja soborów eparchialnych w tym okresie nadal była wykorzystywana do organizacji i przeprowadzania posiedzeń sądu duchownego. W czasie soborów odbywało się rozpatrzenie od kilku do kilkudziesięciu spraw sądowych o różnym charakterze. W posiedzeniach sądu bezpośredni udział brali i uczestnicy soboru, którzy wykorzystywali te okazje dla procesowania się z innymi duchownymi, świeckimi, bractwami i szlachtą. Postanowienia sądu miały jednocześnie walor soborowych dekretów, wydawanych w imieniu *protosa* zebrania – miejscowego archijereja³⁶.

Innym z zadań soboru, formalnie nie akceptowanym przez prawo kanoniczne, jednakże w praktyce będącym jednym z głównych jego celów, było zabezpieczenie spłaty przez duchowieństwo podatków cerkiewnych, a przede wszystkim katedratyku (inne jego nazwy: władyczne, kunicze, pasterskie, kunica soborowa, stołowe). Katedratyk biskupi zbierali na corocznych zebraniach kleru jeszcze za czasów Rusi Kijowskiej, chociaż włodzimierski sobór prowincjalny z 1273 r. zabronił im tego czynić³⁷. O wadze funkcji fiskalnej soborów eparchialnych świadczą zwłaszcza propozycje do uchwał zaplanowanego na 1765 r. zjazdu hierarchii unickiej w Brześciu, gdzie otwarcie wyznawano, że takie właśnie sobory zwoływano „tylko dla zwyczajnej, zgodnie z prawem, spłaty katedratyku, a nie dla omówienia spraw cerkiewnych oraz [potrzeb – I. S.] duchowieństwa i wiernych”³⁸.

Dla Cerkwi wschodniej w Rzeczypospolitej praktycznie do końca XVIII w. katedratyk był jednym z zasadniczych źródeł utrzymania episkopatu. Dlatego też nie powinno dziwić, iż sobór eparchii chełmskiej z 1684 r. zwrócił uwagę na praktykę spłaty przez kler parafialny pasterskiego podatku, ponieważ w ówczesnych kategoriach mentalnych oznaczało to uznanie przez parochów władzy duchownej oraz jurysdykcji swego władcy³⁹. Uchwała soboru, najprawdopodobniej, uwarunkowana była także tym, że część duchowieństwa nie czyniła zadość tym swoim obowiązkom, i jak we lwowskiej eparchii w drugiej połowie XVII – początku XVIII w.,

211, nr 101, 124-125, 127, 218-221; A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej*, s. 94-95 oraz pracę: A. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 73-75.

³⁶ APL, ChKGGK, sygn. 1, k. 1, 8, 10-12, 16-18, 35-38, 41-43, 45-47, 52-53, 58-60, 64, 68, 70-73, 76-77, 82-83, 93, 96, 98-100, 102-105, 107, 110-111, 133-134, 145, 170-172, 193-194, 293-301.

³⁷ РИБ, т. 6, кол. 92 (kanon 1. soboru); komentarz: Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. 2, ч. 2, Москва 1998, s. 105. Szerzej o genezie katedratyku w metropolii kijowskiej w prasy: I. Skochiła, „Дар любові”, *фіскальний обов'язок і ерархічна підлеглість: катедратик у системі фінансово-корпоративних відносин духовенства Київської митрополії XIII-XVIII століть*, „Дрогобицький краєзнавчий збірник”, 9, Дрогобич 2005, s. 431-460; tenże, *Катедратик у системі фінансово-корпоративних відносин Київської митрополії XVIII ст.*, „Дрогобицький краєзнавчий збірник”, 10, Дрогобич 2006, s. 628-673.

³⁸ *Praeparatoria ad statuenda in futura synodo provinciali ruthena, ex diaecesi Leopoliensi anno Domini 1763 porrecta*, НМЛ, Ркл-165, k. 65-66.

³⁹ BNW, ZRKGK, Akc. 2890, k. 9.

objawiała swoje nieposłuszeństwo biskupowi, odmawiając mu spłaty „dochodu pasterskiego”⁴⁰.

O fakcie, że decyzje ojców soborowych w tej kwestii miały swoje uzasadnienie, świadczą dekrety następných diecezjalnych obrad chełmskiej eparchii dotyczące ignorowania przez kler unicki swoich fiskalnych obowiązków wobec władzy i Rzeczypospolitej⁴¹. W przeddzień synodu zamojskiego, w związku z licznymi skargami duchowieństwa na praktykowanie symonii wśród episkopatu, kuria rzymska w 1715 r. postawiła pod wątpliwość prerogatywę soboru, co do zbierania katedratyku. Jednakże ówczesny metropolita Lew Kiszka, opierając się na decyzjach Soboru Trydenckiego, zdołał przekonać Stolicę Apostolską o zasadności prawnej tej podatkowej praktyki soborów eparchialnych, co prawda uznawszy przy tym istnienie nadużyć w nowo nawróconych władztwach – łuckim, przemyskim i lwowskim, gdzie katedratyk „bezbożnie zatajają i przywłaszczają sobie”⁴².

Sobory kończyły się specjalnym aktem kanonicznym z modlitwą wyrażającą wdzięczność Duchowi Świętemu za zakończone sukcesem jego przeprowadzenie⁴³.

3. Pouczenia (nauki pasterskie)

Jednym z głównych momentów w czasie soborów było ogłoszenie przez marszałka soboru (którym, zgodnie ze zwyczajem, mógł być tylko biskup diecezjalny) nauk pasterskich (*egzorty*, „nauki duchownej”). Tradycja zwracania się do duchowieństwa z nauką soborową sięgała czasów staroruskich. Szereg takich pouczeń (kazań) różnych redakcji i zwodów, rozpoczynających się od zwrócenia się do soboru i mieszczą-

⁴⁰ W księgach duchownego sądu eparchii lwowskiej z początku wieku XVIII odnotowano szereg sądowych procesów władzy Józefa Szumlańskiego z tymi kapłanami, którzy nie spłacili mu na czas katedratyku. HMLI, PKL-58/7, k. 31; PKL-175, k. 27, 29v, 42, 98v, 126.

⁴¹ APL, ChKGK, sygn. 110, k. 227-228.

⁴² Por. argumenty metropolity Lwa Kiszki, który opisuje w swoich doniesieniach do Rzymu praktykę spłaty katedratyku w czasie soborów eparchialnych: „Quod Domini Episcopi unitae Roxolanae Ecclesiae Synodos Dioecesanar, quae nos Congregationes vulgo, et idiomate slavonico: sobor, nuncupamus, celebrent, ac in eis Cathedraticum sive Synodaticum exigant, ademptis Missalibus haereticis, unita distribuere velint per neo conversas Premyslensem, Luceoriensem, et Leopoliensem Dioeceses”; „quia Synodos Dioecesanar, quas nos vocamus: soborum, quotannis celebrere mandat Sacrum Concilium Tridentinum, sess. 24, c. 2 ‘De Reformatione’, et (quoniam, 18 dist., sub poena suspensionis, si secus Episcopus fecerit, per duos menses, ultimo, dist. 18, ita ut nec appellatio interposita Synodorum eiuscemodi celebrationem valeat impedire). Quod vero in Synodis Dioecesanis debeatur a Parochis Synodaticum, sive Cathedraticum, quod nos in Metropolia appellamus soborove, in Archiepiscopatu Polocensi, et aliis Episcopatibus stolove, scilicet Proventus Mensae, in Episcopatu vero Premysliensi: Kuniczne, id est solidarium...”. *EM Kiška, Szeptyckyj, Hrebnyckyj*, s. 44-45, nr 35-36.

⁴³ APL, ChKGK, sygn. 110, k. 5-7.

cych w sobie wykaz podstawowych obowiązków kapłanów, zachowało się w *Księgach Kormczych (Nomokanonach)*⁴⁴. Pierwotne pouczenia miały charakter swego rodzaju instrukcji służbowych i komentowały różne kazusy prawa kanonicznego, a także teologii moralnej. Odezwy biskupie do ojców soborowych zwykle nie były utworami oryginalnymi, a opierały się na odpowiednich wzorcach. Funkcjonowały w metropolii kijowskiej i były czynnie stosowane w pasterskiej praktyce większości prawosławnych i unickich biskupstw. Wygłaszane były corocznie na soborach w formie okólnego posłania⁴⁵.

Akta soborów z lat 80. XVII w. bardzo fragmentarycznie opisują treść pouczeń biskupów chełmskich. Wiadomo, że na soborze w Chełmie w kwietniu 1684 r. przedmiotem omówienia była „czystość kapłańska”, a na soborze w Bełzie (także tego roku) – pokutne praktyki kleru z podkreśleniem konieczności częstszych spowiedzi kapłanów. Natomiast majowy sobór w Chełmie z 1685 r. wysłuchał pouczenia biskupa Jakuba Suszy o „powołaniu kapłańskim, które jest posługą dla dusz ludzkich” oraz o „skromności kapłańskiej”⁴⁶. Niestety, żadne z tych źródeł nie zachowało się do dzisiaj. Pewne wyobrażenie o przedmiocie soborowych pouczeń daje „Nauka soborowa” („Наука соборова”) Suszy, z którą jako administrator unickiej diecezji przemyskiej zwrócił się do duchowieństwa namiestnictw (protopopii) bieckiego i spiskiego w 1669 r. Pouczenia Suszy poświęcone są objaśnieniu zasadniczych części liturgii, praktyce udzielania sakramentów, a zwłaszcza spowiedzi. Niemało uwagi okazano także walce z pijaństwem, katechizacji wiernych, usunięciu zabobonów spośród świeckich oraz walce o swoją owczarnię z prawosławiem. W „Nauce soborowej” wspomniano także i o chęci ustabilizowania praktyki metrykalnej reje-

⁴⁴ Zwraca uwagę fakt, że właśnie na terenie diecezji chełmskiej, w Lublinie w 1649 r., miejscowy prawosławny kapłan o. Wasyl, rozpoczął pracę nad ułożeniem oryginalnego tekstu *Księgi Kormczej*, który powstał na bazie analizy porównawczej słowiańskiego *Nomokanonu* i jego wersji łacińskiej, i był wykorzystany w moskiewskim wydaniu *Kormczej* z lat 1649-1650. Jest całkiem prawdopodobne, że o. Wasyl układając przedmowę, mógł opierać się na ówczesnej praktyce chełmskiej eparchii. Lubelska *Kormcza* przechowywana była w zbiorach moskiewskiego Muzeum Rumiancewych. Obecnie znajduje się w: Российская государственная библиотека (Москва), Научно-исследовательский отдел рукописей, ф. 256 (Коллекция Румянцева), nr 237. Por. także komentarze do niej w prasach: А. Востоковъ, *Описание русских и словенскихъ рукописей Румянцевскаго музея*, Санкт-Петербургъ 1842, s. 316-319; А. Павлов, *Заметка о Кормчей Люблинскаго священника Василя*, w: *Памятники русской старины въ Западныхъ губерниях*, т. 8, Санкт-Петербургъ 1885, s. 217-228, О. Лотоцький, *Українські джерела*, s. 85-89.

⁴⁵ Przykład takiego najdawniejszego pouczenia o tym, by kapłani nie grzeszyli, prowadzili skromne życie prywatne, nie używali mocnych napojów, wychowywali swoich synów, nie czytali „grzesznych ksiąg” oraz strzegli się odłączenia od komunii ze wspólnotą (ekskomuniki), opublikowano w: *РИБ*, т. 6, kol. 111-116. Por. także: О. Лотоцький, *Українські джерела*, s. 102; tenże, *Автокефалія*, т. 1, s. 173-174; В. І. Ульяновський, *Історія церкви*, s. 160.

⁴⁶ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 7v-8, 10.

stracji ludności ruskiej⁴⁷. Podobna w treści nauka soborowa o sakramentach oraz o sposobie ich udzielania, co było, jak przypuszczam, nawiązaniem do chełmskiego unickiego kaznodziejstwa XVII wieku, odnaleziona została w Archiwum Państwowym w Lublinie. Pochodzi ona z dorobku biskupa Maksymiliana Ryłło i była wygłoszona na soborze diecezjalnym w 1760 r.⁴⁸

Pouczenia (kazania) Jakuba Suszy mają bezpośrednie analogie do „Pouczenia dla kapłanów świeckich”, które było wygłaszane na eparchialnych soborach diecezji lwowskiej na przestrzeni lat 60., 70. i 80. XVII w. Było opublikowane w podręczniku do teologii pastoralnej „Метрика” autorstwa Józefa Szumlańskiego, wydane w 1687 r.⁴⁹ „Наука соборова” Suszy, sądząc po jej treści, a także w pewnej mierze po strukturze, ciąży także do ówczesnej kaznodziejskiej tradycji metropolii kijowskiej. W połowie wieku XVII bardzo popularne wśród ruskiego episkopatu były „Дидакалія, албо наука о седми сахраментахъ или тайнахъ” Sylwestra Kossowa, wygłoszone na soborze eparchii mścisławskiej w 1637 r., a wydane drukiem w roku następnym w ramach pouczenia prawosławnego władzyki łuckiego, Atanazego Puzyny. Pewien wpływ na treści soborowych nauk biskupów chełmskich mogło odcisnąć i „Нравоучение ереям” lwowskiego biskupa Arseniusza Żeliborskiego z 1642 r., wydane w przeddzień diecezjalnego soboru jako dodatek do „Дидакалії” Kossowa⁵⁰.

Motywy przewodnim pouczeń ruskich władzyków było pragnienie podwyższenia stanu wykształcenia kleru oraz jego statusu socjalnego w ówczesnym społeczeństwie, dla którego takie aspekty, jak godność stanowa i postawa zewnętrzna miały w tym czasie niemałe znaczenie. Rozpatrywali oni także i problem walki z pijaństwem i zabobonami, które uważano za źródło „wszelkiego zła” (te negatywne zjawiska w życiu duchowym kleru były charakterystyczne nie tylko dla Cerkwi prawosławnej, ale i dla unitów i rzymskich katolików). Znaczna część pouczeń odnosiła się do nauczania pasterskiego oraz chrystianizacji prawosławnego ludu, dotrzymaniu świętości ludzkiego życia („czyste sumienie i odpowiednia wiedza”), utrwaleniu sakramentalnych i liturgicznych praktyk w parafiach.

⁴⁷ В. Щурат, *Два письма еп. Иннок. Винницкого. Причинок до історії Західно-Рускої Церкви XVII в.*, Жовква 1907, s. 9-11.

⁴⁸ *Наука podczas kongregacyi generalney w Chełmie dnia 11 kwietnia r. 1760 przez JW pasterza ogłoszona*, APL, ChKGK, sygn. 110, k. 226-228.

⁴⁹ Józef Szumlański, *Метрика альбо реєстръ*, Lwów 1687, НМЛ, Сдк-694, k. 28-52v. Por. także analizę tego teologicznego utworu w: Мирон [Франко И.], *Іосифъ Шумлянскій, послѣдній православыный епископъ львовскій и его «Метрика»*, „Киевская старина”, 34 (1891), s. 1-21; M. Andrusiak, *Józef Szumlański, pierwszy biskup unicki lwowski (1667-1708)*, Lwów 1934, s. 142-145.

⁵⁰ І. Власовський, *Нарис історії*, т. 2, s. 134. „Дидакалія” Kossowa opublikowano w: С. Голубев, *Кіевскій митрополитъ*, т. 2, s. 491-493. Ich łucka kompilacja wydana w: І. Огієнко, *Загублений крем'янецький стародрук*. Tekst nauki Żeliborskiego z 1642 r. przytoczony w dodatku do: С. Голубев, *Кіевскій митрополитъ*, т. 2, s. 206-212.

4. Uczestnicy soborów diecezjalnych: *protos, duchowieństwo i lud Boży*

Kluczową postacią soboru diecezjalnego był władca. Tylko on mógł sobór zwołać, bądź też delegował do tego swego *protosyngla*. W dobie nowożytnej biskup stał się też jedynym przewodawcą soboru, bowiem duchowieństwo miało jedynie głos doradczy⁵¹. Soborowi zawsze powinien przewodzić *protos* albo przewodniczący, bez którego – jak głosi 34. kanon apostołski – zebranie to jest nieważne. Co więcej, zwołać sobór i przeprowadzić mu mogła tylko jedna i ta sama osoba (*protos*) – zgodnie z 19. kanonem antiocheńskim. Kanony cerkiewne nie przewidywały kolegiального przewodniczenia na soborze, ponieważ, zgodnie z Tradycją Cerkwi, komunია wyrażana jest przez jedną osobę, której rola na tym zebraniu odzwierciedla ideę trójjedyną natury Boga. Od czasów apostołskich sobór był ściśle powiązany ze zgromadzeniem eucharystycznym, dlatego też przewodniczył mu biskup, jako celebrans nabożeństw cerkiewnych, przewodniczący celebracji eucharystii, wyraziciel zarówno jedności Cerkwi lokalnej, jak też i jej komunii z resztą chrześcijańskich wspólnot. I jeżeli w kompetencji soboru pozostawały kwestie jedności wspólnoty, wiary i nauczania, to tylko biskup miał prawo do nauczania ludu i osądu, co do prawidłowości wiary, bowiem – idąc za św. Ireneuszem z Lyonu – on to otrzymał dar prawdy. Tylko ten, kto jest ze swym biskupem, trwa w miłości, a więc też trwa w Kościele i w eucharystycznej jedności. Jako następcy apostołów, biskupowi przynależy *charisma veritatis*, która nie potrzebuje uznania ze strony wspólnoty, dopóki sam biskup pozostaje na swym urzędzie. Biskup jest piastunem władzy nad wspólnotą – władzy kluczy (*potestas clavium*).

W drugiej połowie III w. utwierdziło się prawo odpuszczania przez biskupów grzechów. W granicach wspólnoty występowali oni jako jedyni sędziowie z apostołską władzą rozgrzeszania. Także i w kwestii nauczania wiary to władca, zgodnie z mocą swej sukcesji apostołskiej, jest jedynym nauczycielem, któremu wspólnota winna się podporządkować⁵².

Z eklezjologicznego punktu widzenia, oprócz biskupów w soborach nie jest wykluczony udział (w charakterze doradców) i innych ludzi – urzędników, a nawet świeckich, ale ostateczną decyzję podejmuje tylko hierarcha, bo żaden wierny nie może bezpośrednio (indywidualnie) wejść w związek z Cerkwią powszechną. Zgodnie z Nauką, władca jest jedynymi ustami Cerkwi i jako obraz Chrystusa przekazuje błogosławieństwo i moc Pana ludowi.

Biskupia natura soborów doznała pewnych przekształceń pod wpływem średnio-wiecznej koncepcji zachodniej scholastycznej teologii, która widziała go jako osobę, która poprzez wyświęcenie otrzymała pewną władzę (*potestas*) do kierowania Kościo-

⁵¹ М. Димид, *Єпископ Київської Церкви*, s. 169.

⁵² Н. Афанасьев, *Церковные соборы*, s. 61, 104, 106-107, 144.

łem. W eparchii chełmskiej w przeciągu wieku XVII soborom zawsze przewodniczyli urzędujący biskupi, ich koadiutorzy bądź administratorzy eparchii. Wyraźnie świadczy o tym preambuła do aktów jednego z soborczyków z 1619 r.: „**Мы, смиренный Афанасие Пакоста [...] собрахом собор в вогоспасаемом граде Рѣвешове**”⁵³. Wszystkim znanym nam soborom generalnym z lat 1683-1685 przewodniczył ówczesny władca Jakub Susza, i tylko raz *protosem* wrześniowego zebrania z 1685 r. był jego biskup pomocniczy Augustyn Łodziata⁵⁴.

Obecność na soborze wiernych – ludu Bożego – także przeszła swoją historyczną ewolucję. Jeszcze św. Ignacy Antiocheński niejednokrotnie wskazywał na potrzebę udziału świeckich w obradach cerkiewnych. Wyobrażenie co do jedności biskupa i zebrania cerkiewnego w ciągu wieków stopniowo ulegało zmianie. Jeżeli początkowo wspólnota na takim zebraniu świadczyła o prawdziwości objawienia, to później koncentrowała się na tym, czy decyzje biskupa odpowiadają woli Bożej. W ten sposób wspólnota zgadzała się na przyjęcie postanowień biskupa jako obowiązujących oraz na poddanie się jemu jako następcy apostołów⁵⁵. Teoretycznie każdy wierny Cerkwi winien być obecnym na soborze po to, by wszystko działo się przy udziale Ducha Świętego. Włączenie świeckich do udziału w soborach uważane było za konieczny warunek osiągnięcia jedności i jednomyślności lokalnego Kościoła.

W wieku XVI lud Boży na eparchialnych soborach w metropolii kijowskiej stanowiła ruska szlachta, mieszczenie i członkowie bractw cerkiewnych. W wieku następnym widoczna jest jeszcze soborowa aktywność szlachty i bratczyków, jednakże bynajmniej nie we wszystkich diecezjach. Aktywnością odznaczyli się świeccy z prawosławnych diecezji lwowskiej, łuckiej i przemyskiej⁵⁶. Rafał Korsak w jednym ze swoich sprawozdań do Rzymu pisze o „licznej szlachcie” na soborach kijowskiej archidiecezji unickiej w pierwszych dekadach XVII w.⁵⁷. Natomiast w diecezji chełmskiej od czasów unii znane nam źródła bardzo sporadycznie rejestrują obecność wiernych na biskupich soborczykach i soborach generalnych. Prawdopodobnie tylko na zjazd diecezjalny w 1649 r. zaproszeni byli trzej ruscy szlachcice – Iwan Likuczyński, Andrzej Pietrowicz i Grzegorz Uhlłowicz. Poza tym świeccy jako uczestnicy soborów chełmskich w drugiej połowie wieku XVII nie są wzmiankowani. Wygląda przy tym na to, że ostateczne prawo głosu w metropolii kijowskiej utracili już w wieku XVIII⁵⁸.

Innymi uczestnikami soborów eparchialnych byli przedstawiciele średniego szczebla administracji Cerkwi – dziekani (namiestnicy, protopopi, protoprezbiterzy),

⁵³ ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 57.

⁵⁴ BNW, ZRKGK, Акс. 2890, к. 10v.

⁵⁵ Н. Афанасьев, *Церковные соборы*, s. 69.

⁵⁶ Na przykład prawosławny sobór w Łucku w 1638 r. odbywał się: „**при бытности многих их Милостей Пановъ Шлахты**”. I. Огієнко, *Загублений крем'янецький стародрук*, s. 3.

⁵⁷ *EM Korsak, Sielava, Kolenda*, s. 62, nr 14.

⁵⁸ APL, CHKKG, sygn. 91, k. 23-24; М. Димид, *Єпископ Київської Церкви*, s. 100-101, 104.

a także kapłani parafialni. W jednym z najdawniejszych zwojów biskupich (nie późniejszym, niż z końca XIII w.) podkreślany jest obowiązek obecności parocha na soborze („на сборъ приходн на исправление церковныхъ вещей”)⁵⁹. Z badań wynika, że już w drugiej połowie XVII w. udział protopopów w soborze uważano za obowiązkowy, a kleru parafialnego – za dobrowolny. W odniesieniu do eparchii chełmskiej w literaturze omyłkowo przypuszczano, że w jej przypadku uczestnikami soborów aż do początku wieku XIX było całe duchowieństwo diecezjalne⁶⁰. Chociaż w okresie unickim do udziału w soborach byli zobowiązani wszyscy kapłani (w niektórych przypadkach nawet diakoni), w rzeczywistości ich krąg ograniczony był do protopopów. Na przykład, w soborze eparchii przemyskiej w 1706 r. jak się przypuszcza udział brali tylko namiestnicy⁶¹. W diecezji chełmskiej aż do końca XVIII w. istniała praktyka włączania do soborów całości duchowieństwa eparchii, jednakże i tak najczęściej ich uczestnikami byli niemal wyłącznie namiestnicy⁶², natomiast pozostała część kleru ignorowała wezwania swoich hierarchów.

O tym, że w składzie uczestników diecezjalnych soborów eparchii chełmskiej w drugiej połowie XVII w. byli przeważnie namiestnicy, świadczą zachowane akta znanych obecnie zjazdów kleru z lat 1649, 1663 i 1686. Na pierwszy (1649 r.) z tych udokumentowanych soborów przybyło siedmiu protopopów (namiestników) – chełmski, hrubieszowski, lubelski, lubomelski, ratneński, szczebrzeszyński i tyszowiecki. Natomiast spośród kleru parafialnego w soborze udział brało tylko dziesięciu parochów. Podobny co do składu i ilości namiestników był sobór w roku 1663, natomiast z kleru parafialnego w jego kongregacji generalnej wzięło udział tylko trzech wiejskich kapłanów. Z niemalże identyczną sytuacją spotykamy się na soborze w 1686 r., gdzie protopopa szczebrzeszyńskiego zastąpił namiestnik bełski, a niższe duchowieństwo reprezentowało trzech eparchialnych urzędników – duchownych instygatorów i konsystorski pisarz⁶³.

Stopniowa ewolucja instytucji eparchialnych soborów diecezji chełmskiej (przejście od „triady” do jego klasycznego modelu) chociaż odcisnęła się pozytywnie na ich dynamice i efektywności, jednakże w kwestii osobowego i ilościowego składu uczestników miała negatywne następstwa, doprowadzając do jego znacznej redukcji. Jeśli do trzeciej ćwierci XVII w. mechanizm biskupich soborczyków (a nawet soborów partykularnych) dawał możliwość włączenia do udziału w soborze maksymalną liczbę duchowieństwa, to mniej więcej od końca lat 70. – początku lat 80. tego wieku osobowy skład pozostał ograniczony do aktualnie urzędującego biskupa, urzędników diecezjalnych (kryłosza-

⁵⁹ РИБ, т. 6, кол. 108, nr 7. Por. komentarz: О. Лотоцький, *Українські джерела*, s. 102; tegoż, *Автокефалія*, т. 1, s. 173.

⁶⁰ L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 899.

⁶¹ М. Андрусак, *Записник митр. Юрія Винницького*, s. 187.

⁶² В. І. Ульяновський, *Історія церкви*, s. 161; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 898; *Synody diecezji chełmskiej*, s. 14-15.

⁶³ APL, CHKGK, sygn. 1, k. 90; sygn. 91, s. 23-24, 29-31.

nie, pisarze itd.) i protopopów. W ten sposób eparchialne sobory diecezji chełmskiej – jak i w innych diecezjach metropolii kijowskiej – ewoluowały w stronę soboru protoprezbiterów przy dosyć epizodycznym udziale parafialnych kapłanów i co charakterystyczne, pod taką właśnie nazwą figurują w źródłach z końca XVII-XVIII w.

Unikalną możliwość odtworzenia ilościowego składu uczestników soborów dają rejestry kapłanów, które każdy protopop przedstawiał na soborczyku bądź na soborze generalnym albo partykularnym. Jednakże, z uwagi na specyfikę sporządzania takich dokumentów, musimy zastrzec, że źródło to nie jest całkiem reprezentatywne, z kilku powodów. Po pierwsze, nie zawsze protopop wnosił do takiego wyliczenia wszystkich kapłanów swojej protopopii, kierując się tu motywami fiskalnymi (z każdego kapłana obowiązany był odprowadzić podatek dla biskupa). Po drugie, nie wszyscy parochowie wpisani do rejestrów (które były przecież układane zawczasu, przed rozpoczęciem soboru) rzeczywiście byli obecni na zjazdach soborowych.

Tabela 1.

Ilościowy skład uczestników soborów eparchii chełmskiej (według protopopii) w XVII w.⁶⁴

		1619-1620	1627	1683-1685	1696
1.	bełska	43			59
2.	buska	49			
3.	chełmska	68 (70)			68
4.	horodelska				21
5.	hrubieszowska	25			28
6.	lubelska	14		13	19
7.	lubomelska	19			24
8.	potylicka	39	37		24
9.	ratneńska	26		29	29
10.	sokalska	46			
11.	szczebrzeszyńska	22			22
12.	tomaszowska				24
13.	tyszowiecka	49		42	35
14.	zamojska				24
Razem⁶⁵		390 (392)			377

⁶⁴ Podstawa tabeli: ЦДДАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 57-58, 61, 64-64v, 67-67v, 69-69v, 72-72v, 74-74v, 76-76v, 78; A. Gil, *Chełmskie diecezje*, s. 42-54.

⁶⁵ Genezę układu protopopii oraz ich terytorialne i ilościowe rozmieszczenie przedstawiono w pracach: A. Гіль, *Церковна (парафіяльна) мережа*, s. 361-375; tenże, *Православна епархія чеłмска*, s. 138, 158-187; tenże, *Chełmska diecezja unicka*, s. 133-188; tenże, *Rola geografii historycznej w badaniach nad malarstwem ikonowym na przykładzie podziałów terytorialnych zabużańskiej części*

Zgodnie z aktami soboru z 1684 r. oraz ostatnimi badaniami, w końcu wieku XVII w diecezji chełmskiej było dwanaście protopopii: trzy w kryłosie (oficjalacie) bełskim (bełska, potylicka i tyszowiecka) oraz dziewięć w chełmskim (horodelska, hrubieszowska, zamojska, lubelska, lubomelska, ratneńska, tomaszowska i chełmska)⁶⁶. W okresie proklamowania unii brzeskiej w diecezji chełmskiej było około 420–440 parafii⁶⁷. Dane te pokazują maksymalną liczbę parafii, jakie hipotetycznie mogłyby być reprezentowane na soborach eparchialnych. Jednakże nie wszyscy parochowie (biorąc pod uwagę wyznaniowe podziały w diecezji) byli zainteresowani udziałem w protoprezbiterских soborczykach, czy też generalnych bądź partykularnych soborach. Przykład białoruskiej części kijowskiej archidiecezji, gdzie na soborze w Mińsku w 1674 r. okazało się, że nieobecnych jest ponad połowę kapłanów⁶⁸, przywodzi na myśl domniemanie, że podobnie zdarzało się i w diecezji chełmskiej. Dlatego też danych rejestrów nie warto uważać za całkowicie reprezentatywne. Wręcz przeciwnie, liczba uczestników soboru mogła istotnie się wahać, wpływając nawet na przebieg samych sesji soborowych i jego postanowień.

eparchii chełmskiej (dekanaty lubomelski i ratneński), w: Сакральне мистецтво Волині. Наук. зб., вип. 9, Матеріали ІХ міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 31 жовтня – 1 листопада 2002 року, Луцьк 2002, s. 124-128; P. Sygowski, Cerkwie Buska w XVIII-wiecznych wizytacjach diecezji chełmskiej w Archiwum Państwowym w Lublinie, w: Сакральне мистецтво Волині, вип. 9, s. 133-138; tenże, Informacje o cerkwiach Bełza na podstawie wizytacji unickiej eparchii chełmskiej z XVIII w. z Archiwum Państwowego w Lublinie, w: Українська Греко-Католицька Церква і релігійне мистецтво (історичний досвід та проблеми сучасності). Наук. зб. Матеріали ІІ міжнародної наукової конференції, присвяченої 220-літтю Львівської Духовної Семінарії, м. Львів–Рудно, 22 грудня 2003 року, Львів–Рудно 2003, s. 95-100; tenże, Unickie cerkwie Lubomla w XVIII-wiecznych opisach wizytacyjnych w Archiwum Państwowym w Lublinie, w: Пам'ятки сакрального мистецтва Волині. Наук. зб., вип. 8. Матеріали VIII міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 13-14 грудня 2001 року, Луцьк 2001, s. 121-126.

⁶⁶ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 9; A. Gil, *Chełmskie diecezje*, s. 42-54. [Zauważyć należy, że proces przebudowy przestrzennej chełmskiej diecezji unickiej był w tym okresie niezakończony. Po odpadnięciu od diecezji szeregu dekanatów w latach 60. XVII w., nastąpił proces ich odzyskiwania, uwieńczony ostatecznie powodzeniem dopiero w latach 30. XVIII w. Szerzej w pracy: A. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 141-149 – przyp. tłumacza].

⁶⁷ A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska*, s. 187-189.

⁶⁸ Н. Мальшевский, *О ревизиях приходскихъ уніятскихъ церквей*, „Литовскія епархіальныя ведомости”, 36 (1874), s. 285.

Na problem dyscypliny soborowej zwrócił uwagę wrześnieowy zjazd duchowieństwa z 1683 r., który położył nacisk na obowiązkowy udział protopopów w diecezjalnych zjazdach, grożąc im przy tym karami pieniężnymi⁶⁹. Jednak nieobecność na tym samym soborze dwóch protopopów dowodzi, że w czasach sprawowania urzędu biskupa przez Jakuba Suszę nie wszyscy zachowywali te kanoniczne przepisy.

W chełmskich soborach eparchialnych prawdopodobnie brało także udział duchowieństwo tych protopopii, które w przeciągu drugiej połowy wieku XVII – początku XVIII tymczasowo przebywały w zarządzie chełmskich biskupów. Mowa na przykład o 10 parafiach protopopii białokamienieckiej, która w latach 90. XVII w. podlegała biskupom chełmskim, natomiast w początku wieku XVIII powróciła do swego prawowitego właściciela⁷⁰ w ramach szerszego procesu stabilizowania organizacyjnych struktur Cerkwi ruskiej. Zapewne w soborach chełmskich brały udział także i unickie protopopie diecezji łuckiej, które od drugiej połowy wieku XVII do roku 1715 administrowane były przez biskupów chełmskich. Dopiero w tym roku biskupi chełmski i łucki zawarli ugodę o wzajemnej restytucji terytoriów. Do diecezji łuckiej powróciło w ten sposób pięć protopopii. Posiadamy świadectwa źródłowe o jednym z takich eparchialnych soborów dla unickich protopopii diecezji łuckiej pod przewodnictwem chełmskiego biskupa Gedeona Wojny-Orańskiego, który odbył się 27 maja 1689 r. w Żydyczynie⁷¹.

Jednocześnie niektóre „rdzenne” protopopie diecezji chełmskiej były pozbawione prawa brania udziału w swoich soborach, ponieważ przez pewien czas przebywały poza granicami jurysdykcji chełmskich władcyków. Odnosi się to przede wszystkim do 26 cerkwi protopopii buskiej, które zgodnie z rejestrem katedratyku z lat 1680-1686 były podporządkowane władzy duchownej prawosławnego biskupa lwowskiego Józefa Szumlańskiego, a później przez dziesięć lat figurowały jako część składowa unickiej diecezji łuckiej. Protopopia mostowska (z centrum w miejscowości Mosty Wielkie), składająca się z dwóch parafii, co najmniej do 1708 r. należała do biskupstwa lwowskiego. Tak samo na długie dziesięciolecia byli pozbawieni możliwości brania udziału w soborach diecezji chełmskiej kapłani obszernej protopopii sokalskiej, która tymczasowo weszła w skład diecezji włodzimierskiej (najprawdopodobniej w 1665 r.) i powróciła pod władzę biskupów chełmskich dopiero po synodzie zamojskim z 1720 r.⁷²

⁶⁹ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 7.

⁷⁰ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 24v-25; HML, PkL-144, k. 10.

⁷¹ APL, ChKGK, sygn. 1, k. 201; A. Gil, *Chełmskie diecezje*, s. 38-39; J. Pelesz, *Geschichte der Union*, t. 2, s. 336.

⁷² HML, PkL-157, k. 5-5v; A. Gil, *Chełmskie diecezje*, s. 38-39; tenże, *Chełmska diecezja unicka*, s. 144-149; tenże, *Cerkwie Sokala w XVII-XVIII w.*, s. 117-118; I. Скопляс, *Недатований реєстр духовенства, церков і монастирів Львівської єпархії за владництва Йосифа Шумлянського*, „Записки НТШ”, CCXL, Львів 2000, s. 550.

W ten sposób przywołane rozważania dają podstawy do twierdzenia, że w przeciągu pierwszej ćwierci XVIII w. skład uczestników soborów diecezji chełmskiej ponownie uległ stabilizacji i pozostał później praktycznie niezmienny do rozbiorów Rzeczypospolitej⁷³.

⁷³ Wśród spuścizny aktowej pozostałej po archiwum dekanatu sokalskiego zachowały się niedatowane kopie przysięgi chełmskiego władcy Gedeona Wojny-Orańskiego (1693-1709) oraz łuckiego Dionizego Żabokrzyckiego (1702-1711) dotyczące faktu, że obaj biskupi, za zgodą kijowskiego metropolity Lwa Szlubicz Załęskiego, z uwagi na przejście na unię diecezji łuckiej, zobowiązują się do wzajemnej restytucji tych cerkwi i monasterów sąsiedniej eparchii, nad którymi sprawowali dotychczas swą jurysdykcję. Orański zrzekł się praw do parafii w powiatach łuckim i ostrogskim, a Żabokrzycki natomiast poprzysiągł przekazać dawne prawosławne parafie w województwie bełskim i powiecie buskim. ЛНБ, Відділ рукописів, ф. 6, спр. БА-24, к. 384-385. Działalność Wojny-Orańskiego przedstawiona jest w pracach: В. М. Площанській, *Прошлое Холмской Руси*, т. 2, s. 91-106; A. Gil, *Chełmska diecezja uniicka*, s. 96-98. Por. także: Д. Блажейовський, *Ієрархія Київської Церкви*, s. 302-303.

Program religijny soborów chełmskich

Zgodnie z eklezjologią Cerkwi sobór odbywa się pod działaniem Ducha Świętego, dlatego też nie można przewidzieć jego decyzji i dać upoważnienie biskupom do rozpatrzenia konkretnych kwestii. Biskupi zatem teoretycznie nie powinni udawać się na zjazd soborowy z przyjętymi uprzednio uchwałami. Jednakże w okresie późniejszym takie rozumienie soboru zostało zatracone, co jak zaświadcza soborowa praktyka XVII wieku, przywiodło do formalizacji jego postanowień. W okresie unickim program soborów układany był z góry, zgodnie z wolą biskupa diecezjalnego, przy czym nie dopuszczano możliwości jego nieaprobowania głosami duchowieństwa.

W ciągu wieku XVII sobory eparchialne biskupstwa chełmskiego były skoncentrowane na formułowaniu nowego religijnego programu unii, który przewidywał rewizję praktyk liturgicznych i sakramentalnych, instytucjonalną modernizację duchowieństwa, dyscyplinowanie wiernych oraz zakończenie chrystianizacji ruskiej wspólnoty, reformę administracji cerkiewnej i organów zarządu diecezji, wreszcie uregulowanie stosunków międzyobrzędkowych i polityczną legitymizację. Końcowym rezultatem tego soborowego programu miało być skonstruowanie nowej, unickiej tożsamości, pe-

tryfikacja rozdarcia jedności kultury ruskiej, uświadomienie swojej katolickości oraz przystosowanie do niej regionalnej specyfiki Chełmszczyzny, przy jednoczesnym poszukiwaniu swojego miejsca w dyskursie kijowskiego unickiego uniwersalizmu.

1. Przepisy liturgiczne: służba Boża i nabożeństwa paraliturgiczne

W dobie wczesnonowożytnej obrządek to nie tylko zewnętrzne wyobrażenie teologii Cerkwi/Kościola, ale i symbol narodowy oraz polityczny danej społeczności. Wzrost religijnej nietolerancji w okresie potrydenckim oraz po unii brzeskiej 1596 r. pobudził wspólnoty religijne do bardziej rzetelnego dbania o swoją liturgiczną jednolitość¹. To właśnie wyjaśnia, dlaczego sobory eparchii chełmskiej tak wiele uwagi przywiązywały do praktyk liturgicznych i sakramentalnych, jako że zarówno dla unitów jak i dla prawosławnych liturgia była najbardziej natchnioną formą ludzkiego wyrażenia samego siebie, a obrządek pozostawał najbardziej znaczącą oznaką ich etnicznej przynależności².

Liturgiczne uchwały soborów chełmskich z lat 80. XVII w. świadczą o tych minimalnych wymogach, stawianych kapłanom w kwestii odprawiania liturgii³. O ile liturgia dla Rusinów była uosobieniem „wielkich i radosnych wydarzeń Bożego zbawienia” (przede wszystkim Zmartwychwstania), o tyle dla łacinników była przede wszystkim powtórzeniem Chrystusowej ofiary na Golgocie⁴. Takie wzajemne rozumienie roli liturgii wyjaśnia następujące później zaprowadzenie „nowości” w nabożeństwach unickich.

Sobór diecezjalny z kwietnia 1684 r. wymagał od parocha sprawowania służby Bożej w każdą niedzielę oraz w święta, a to świadczy o tym, że nawet tak minimalne liturgiczne przepisy nie były zachowywane przez wielu duchownych. Sobór bełski z 1684 r. zwrócił uwagę na należyte przygotowanie kleru parafialnego do świętej liturgii, kładąc nacisk na to, by kapłani przebywali w stanie czystości sumienia oraz by nie byli obciążeni grzechem⁵. Zgodnie z bizantyńsko-słowiańską praktyką obrządkową duchowni powinni wzbudzić odpowiednią intencję oraz powstrzymać się

¹ П. Галадза, *Літургічне питання і розвиток богослужень*, s. 1.

² O relacjach między elementem etnicznym i wyznaniowym w formowaniu się narodów w regionie por. pracę: J. Półciwarteck, *Nacje i religie na pograniczu etnicznym polsko-ukraińskim czasów nowożytnych. Próba bilansu*, w: *Sąsiedztwo. Osadnictwo na pograniczu etnicznym polsko-ukraińskim w czasach nowożytnych*, Rzeszów 1997, s. 33-53.

³ Rozwój liturgii unickiej opisany jest w pracy: P. Nowakowski, *Problematyka liturgiczna*, s. 256-288.

⁴ П. Галадза, *Літургічне питання і розвиток богослужень*, s. 35.

⁵ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 7v-8v.

od „obowiązków małżeńskich” w przeciągu trzech dni przed odprawieniem liturgii⁶. Zastrzeżenia soboru z 1684 r. dowodzą, iż ruscy księża nie zważali zbyt na te przepisy, a jako że ich wykonanie ciężko było prześledzić, Cerkiew musiała opierać się tu na sumieniu samych parochów. W tym wypadku hierarchii chełmskiej, jak można przypuszczać, chodziło o to, by przez zachowywanie przez duchowieństwo świętości życia osobistego osiągnąć częstsze odprawianie nabożeństw w parafiach unickich. Przepisy te zbliżały Rusinów do liturgicznych praktyk łacinników⁷, które umożliwiały odprawienie kapłanom nawet kilku mszy w ciągu jednego dnia.

W związku z tym powstaje problem zestawu ksiąg liturgicznych, które były wykorzystywane przez kler parafialny eparchii chełmskiej. Jak wiadomo, pierwszy w pełni unicki drukowany *Służebnik* Cypriana Żochowskiego został wydany dopiero w 1692 r., a więc duchowieństwo chełmskie nie mogło posługiwać się wydaniem, które odpowiadałoby duchowi czasu. Wątpliwe też, czy był w obiegu parafialnym pierwszy formalnie unicki (ale czerpiący bardzo dużo z tradycji prawosławnej) *Służebnik*, wydany przez Mamoniczów w Wilnie w 1617 r., mieszczący zapożyczoną z zachodnich wzorców „naukę” o sposobie odprawiania liturgii⁸. Sobory z lat 80. XVII w., manifestując swą katolicką tożsamość oraz jedność z Rzymem, zwróciły uwagę na fakt, by świeccy dodawali („wyraźnie wyznawali”) do symbolu (wyznania – *confessio*) wiary *Filioque*, jak tego wymagała Stolica Apostolska, dla której ważne było nie tylko wyznanie doktryny katolickiej, ale także jej publiczna deklaracja⁹. Wymóg ten nie może wydawać się dziwnym, bo to właśnie sam władca chełmski Jakub Susza, jako wikary kijowskiego metropolity, w 1667 r. wprowadził w zakonie bazylikańskim sformułowanie „i od Syna” w symbolu (wyznaniu) wiary¹⁰. Także Jakub Susza jako jeden z pierwszych w metropolii kijowskiej, przed 1661 r. przekonał kapłanów swej eparchii, by wspominać w liturgii obok króla Polski także rzymskiego papieża¹¹.

Z akt soboru kwietniowego 1684 r. dowiadujemy się, że przez prawie stulecie po proklamowaniu unii brzeskiej, w eparchii chełmskiej zarówno samo *Filioque*, jak i pokłony oraz klęczenie w czasie odmawiania symbolu (wyznania) wiary, nie stały się wśród ogółu wiernych powszechną liturgiczną i modlitewną praktyką¹². Jak wiadomo,

⁶ Л. Д. Гуцуляк, *Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596-1839)*, пер. з англ. А. Маслюк, Львів 2003, s. 85-87.

⁷ O tym, że niektórzy kapłani unicy praktykowali obrzędowość łacińską w liturgii świadczy przypadek ruskiego parocha w Lublinie, zastanego przy odprawianiu służby Bożej na oplatku (było to w czasie trwania *Colloquium* w 1680 r.). В. Шурат, *В обороні Потієвої Унії. Письмо о. Петра Камінського Ч. С. В. В., авдітора гр.-кат. митрополії 1685 р.*, Львів 1929, s. 100.

⁸ Por. analizę *Służebnika* Mamonicza oraz „nauki” Lwa Kreuzy i Jozafata Kuncewicza w: П. Галадза, *Літургічне питання і розвиток богослужень*, s. 9-12, 37.

⁹ Tamże, s. 6.

¹⁰ Л. Д. Гуцуляк, *Божественна літургія*, s. 298-302.

¹¹ Tamże, s. 189.

¹² BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 8.

w unickiej metropolii kijowskiej dodatek *Filioque* przekształcił się raczej w problem konfesyjny, a nie teologiczny, ponieważ za jego pomocą już w drugiej połowie wieku XVII aktywnie deklarowano wierność stolicy papieskiej.

Do wyrazistych, przemawiających i zrozumiałych dla chrześcijańskiego ogółu znaków pobożności łacińskiej, które rozkwiły w potrydenckiej Rzeczypospolitej, należał kult Eucharystii. Szczególny akcent na adorację Najświętszej Eucharystii oraz powiązane z tym praktyki religijne wyraźnie wpłynęły na obrzędowość eparchii chełmskiej. Przywiodło to do częściowej modyfikacji liturgii, a nawet do zmiany wewnętrznego wyposażenia ruskich świątyń¹³. Przykładowo, chcąc umożliwić wiernym możliwość adoracji Darów Świętych (postaci eucharystycznych) na kiwocie, niektórzy parochowie, zachęceni przez episkopat unicki, usuwali ikonostasy¹⁴.

Na właściwe uczczenie Najświętszego Sakramentu i świętości ołtarza, gdzie urzeczywistniała się Eucharystia, wskazywali ojcowie soborów chełmskiego i bełskiego z 1684 r.¹⁵ Nalegali oni zwłaszcza na to, by na ołtarzu nie stawiać wątpliwej jakości skrzynek, a przechowywać Eucharystię w cyborium (дарохрани́тельниця, zwana także często puszką)¹⁶. By zachować świętość części ołtarzowej świątyni zabraniano przechowywania tamże rzeczy niezwiązanych z wyposażeniem cerkwi oraz dopuszczenia tam „невѣст”¹⁷.

Z liturgicznymi „nowościami” powiązane jest także rozpowszechnianie się w diecezji chełmskiej tzw. „szeptuchy”, czyli czytanego nabożeństwa, które wprowadzane było w ruskich świątyniach częstokroć z konieczności, na przykład poprzez brak diaków, a także pod wpływem ówczesnej unickiej teologii¹⁸. Niestety, soborowe ustawodawstwo diecezji chełmskiej omija problemy wzajemnych wpływów kulturowych

¹³ Zmiany takie na przykładzie diecezji chełmskiej w drugiej połowie XVIII w. pokazuje w swej pracy W. Bobryk, *Иконостаси в уніатських церквах на території деканатів – Кашоград, Любомль і Ратно, у світлі візитації 1793 року*, w: *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Наук. зб., вип. 11, Матеріали XI міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 3-4 листопада 2004 року*, Луцьк 2004, s. 161-162.

¹⁴ Istnieje hipoteza, że zwyczaj wystawiania podczas Wielkiego Piątku Hostii dla Jej kontemplacji przez wiernych, mógł rozszerzyć się w Polsce pod wpływem ruskiej tradycji powiązanej ze zwyczajem wnoszenia płaszczenicy do cerkwi w przededniu Wielkiej Nocy. Л. Д. Гуцуляк, *Божественна літургія*, s. 94.

¹⁵ BNW, ZRKGР, Акс. 2890, k. 7v-8v.

¹⁶ Na osobliwości wyposażenia ołtarza w cerkwiach diecezji chełmskiej zwrócił uwagę W. Bobryk, *Усутовування о́лтаря (престола) в церквіях уніатських, а практика „обходу” в часі літургії на території деканатів – Кашоград, Любомль і Ратно*, w: *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Наук. зб., вип. 10, Матеріали X міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 17-19 вересня 2003 року*, Луцьк 2003, s. 192-193.

¹⁷ BNW, ZRKGР, Акс. 2890, k. 7v.

¹⁸ P. Nowakowski, *Problematyka liturgiczna*, s. 260-261; W. Bobryk, *Msze czytane w kontekście problemu latynizacji Cerkwi unickiej na przykładzie dekanatów – Кашоград і Любомль*, w: *Сакральне мистецтво Волині*, Наук. зб., вип. 9, Луцьк 2002, s. 138-139.

w religijnych praktykach wiernych, chociaż daje także podstawy, by mówić o postępującym wewnętrznym dyscyplinowaniu chrześcijańskich obrzędów, co powodowało konfesyjną izolację świeckich. Znany kanadyjski liturgista Peter Galadza uważa, że wraz z tymi zmianami, wywołanymi niejako przez ówczesną łańską eklezjologię, unicy „poczęli umniejszać paschalny i wspólnotowy charakter świętej liturgii [...], co przytłumiło rozumienie Eucharystii jako wydarzenia, przeobrażającego lud Boży w Ciało Chrystusa”¹⁹.

Dalsza unifikacja liturgicznych praktyk w diecezji chełmskiej odnosiła się do sposobu zachowania Baranka – Chleba Świętego (Арнець) i części komunijskich, które zgodnie ze wschodnią tradycją konsekrowano w Wielki Czwartek. Według tradycji bizantyńskiej, jak wiadomo, rozdawanie komunii ograniczało się do świętej liturgii albo, podczas Postu, do Liturgii Uprzednio Poświęconych Darów, i rzadko odbywało się poza tymi nabożeństwami. Natomiast do komunikowania chorych wykorzystywano Baranka, nasączonego konsekrowanym winem – Krwią Pańską, który w przystępny sposób przechowywany był w cerkwi.

Na łańskim Zachodzie katolicka pobożność akcentowała realną obecność Chrystusa w Eucharystii, a wywyższenie Pana podczas konsekracji przyjmowane było niemal jako jedyny cel mszy. Dlatego łańnicy, nie zważając na to, że szło tu o wspólną chrześcijańską tradycję w ciągu pierwszego tysiąclecia, ganili te liturgiczne zwyczaje Rusinów. Z krytyką sposobu przechowywania Baranka wystąpił w 1663 r. chełmski biskup rzymskokatolicki²⁰, co oczywiście nie mogło nie wywołać reakcji miejscowych unitów.

Rzymskie dekretalia odnoszące się do sakramentalnych praktyk wiernych obrządku greckiego w Italii (którym papież zabraniał przechowywania eucharystycznego Baranka przez cały rok, wymagając jego zmiany dwa razy w miesiącu), a także bazylikańskie praktyki częstej komunii, radykalizm Kasjana Sakowicza (który w swojej *Perspektywie* zdecydowanie wystąpił przeciw ruskiej tradycji przechowywania Baranka i na wszystkie sposoby ją wyśmiewał²¹), również odcisnęły się na liturgii unitów. Ulegając argumentacji łańników i zarzutom Sakowicza, uczestnicy soborów z lat 1684-

¹⁹ P. Galadza, *Liturgiczne pytania i rozwój bogosłужень*, s. 14.

²⁰ „Trattano con pochissima riverenza l'Eucharistia, e conservandola tutto l'anno, non si curono, che si guasti. Consacrano, o insegnano di poter consacrare senza vino, potendo in luogo di questo diversi sughi de frutti”. *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600-1740)*, ed. A. G. Welykyj (dalej – LE), t. 2, Romae 1973, s. 264, nr 164.

²¹ Sakowicz przekonywał do odrzucenia praktyki wyświęcania Chleba Świętego tylko w Wielki Czwartek i chciał, by zmieniano go w cerkwiach w każdą drugą niedzielę, jak to już robili bazylianie, a także by przechowywano części, zapobiegając ich sprofanowaniu, w kielichu albo cyborium. Л. Д. Гуцуляк, *Божественна літургія*, s. 43-50. Na uszczypliwość zarzutów Sakowicza w odniesieniu do liturgicznych praktyk Rusinów i nieprzekonującą odpowiedź unitów (zwłaszcza Pachomiusza Wojny-Orańskiego) zwraca uwagę P. Nowakowski, *Problematyka liturgiczna*, s. 135-167, 205-225.

1685 uznali za słuszne odnawianie cząstek komunijnych cotygodniowo, aby zapobiec nieszczęśliwym wypadkom przy komunikowaniu chorych Świętymi Darami.

Sobór bełski z 1685 r. postanowił usunąć „starożytne gąbki”, jakimi zmiatano konsekrowane cząstki do kielicha podczas komunii, i zamiast nich wprowadzić „białe chusteczki”²², czyli puryfikatorze, które były stosowane w Kościele łacińskim do czyszczenia pateny. Gąbki, które od dawna, zgodnie z bizantyńskim obrządkiem, były w liturgicznym użyciu Rusinów, zostały ostatecznie usunięte przez synod zamojski, ponieważ poprzez swoją niską jakość mogły być przyczyną nieuszanowania Eucharystii²³. Możliwe, że na zakaz używania gąbki w eparchii chełmskiej wpłynęła postawa ówczesnego metropolity unickiego Cypriana Żochowskiego, wyrażona w czasie lubelskiego kolokwium w 1680 r., gdzie przywódca Cerkwi unickiej ironicznie krytykował prawosławnych za ich używanie²⁴.

Sobory z lat 80. XVII w. zaznaczają postępujące szerzenie się w diecezji chełmskiej i innych praktyk liturgicznych. Przykładowo, na bełskim zgromadzeniu duchowieństwa z 1684 r. wspomniane było paraliturgiczne nabożeństwo w różnych intencjach (молебень), w formie procesji prowadzonych wokół świątyni. Co prawda akta soboru nie zawierają bezpośrednich wskazań, czy były to zwyczajne pochody z krzyżem i ewangeliarzem, jakie od dawna praktykowane były w Cerkwi ruskiej, czy procesje z Najświętszym Sakramentem (wprowadzone w Kościele łacińskim przez papieża Urbana IV już w 1200 r.), symbolizujące kościelną jedność unitów z rzymską Stolicą Apostolską i rozwijające nabożeństwo do Świętych Darów w kivotach na ołtarzach²⁵.

Pewne jest, że przymuszanie do procesji na święto Bożego Ciała gorszyło wiernych – Rusinów oraz duchowieństwo, czego świadkiem był ówczesny audytor metropolii kijowskiej, o. Piotr Kamiński: „Dla cudzego święta duchowni muszą w kilkudziesięciu cerkwiach opuścić liturgię z wielką szkodą dla ubogiego ludu, żeby biec [...] na cudzą procesję z aparatami”²⁶.

Tradycyjny dla Cerkwi wschodniej typ liturgicznych nabożeństw, tzw. „sedmice” (siedmiodniowy cykl nabożeństw, „tydzień”), które zaczynały się „weczernią” (nieszporami) w sobotę, a kończyły nabożeństwem Dziewiątej Godziny (noną) w następną sobotę, wspomina styczniowy sobór 1685 r. Takie nabożeństwa w katedrze

²² BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 8-8v.

²³ Л. Д. Гуцуляк, *Божественна літургія*, s. 192-194.

²⁴ Metropolita Żochowski pisał tak: „Przepraszam cie, Boże moy, obecny w Naysw[iętszym] Sakramencie, za to, że gobki grek zażywa do Ciała y Krwi twoiey naydroszey, iako więc zażywaie do chędożenia koni albo szat iakich”. C. Żochowski, *Colloquium Lubelskie, Między zgodną y niezgodną Bracią Narodu Ruskiego, vigore Constitucyej Warszawskiej, na Dzień 24. Stycznia, Anno 1680 złożone*, Leopoli 1680, s. 28.

²⁵ П. Галадза, *Літургічне питання і розвиток богослужень*, s. 6.

²⁶ В. Шураг, *В обороні Потієвої Унії*, s. 33. Ocenę zarzutów P. Kamińskiego daje P. Nowakowski, *Problematyka liturgiczna*, s. 240-249.

chełmskiej (zapewne z okazji przeprowadzania soboru), pod groźbą kary grzywny w wysokości 3 złp mieli odprawić kapłani z protopopii lubelskiej²⁷. Prócz sedmic, w eparchii chełmskiej popularne były czterdziestogodzinne nabożeństwa, których rozpowszechnieniu sprzyjały nadane przez papieży unickim metropolitom indulgencje (odpusty), z prawem darowania pełnego odpustu wiernym i klerowi za udział w takich nabożeństwach. Na rozpowszechnianie się wspomnianych łacińskich praktyk wpływ mieli bazylianie, w środowisku których były one znane, poczynając od czasów kapituły z 1667 r.²⁸

Z praktykami liturgicznymi powiązany był przepis soboru bełskiego z 1684 r. nakazujący kapłanom obowiązkowo odmawiać oficjum (Церковне Правило)²⁹, czyli połączenie modlitw i śpiewów, jako części przygotowania parochów i świeckich do liturgii. Zawierały one „weczerię” i „utrenię” (jutrznia), niekiedy zaś nabożeństwa „wsenoczne” (całonocne czuwanie) z soboty na niedzielę oraz w przeddzień wielkich świąt, kiedy „weczernia” i „utrenia” były łączone³⁰.

Liturgiczne uchwały soborów wieńczyły długotrwałą dyskusję w samym środowisku unickim diecezji chełmskiej co do tego, jak i w jakim kontekście należy wprowadzić praktyki łacińskie. Nie postanowiono jeszcze wówczas, do jakiej granicy ma sięgać okcydentalizacja obrządkowych praktyk Rusinów, a jakie wschodniochrześcijańskie tradycje trzeba zachować.

2. Praktyki sakramentalne

Oczywiste jest, że szczególne zainteresowanie ojców soborowych diecezji chełmskiej sakramentami było uwarunkowane przez ówczesną polemikę religijną. Jej dyskurs postawił w wątpliwość ważność sakramentów Rusinów i nawet przewidywał rebaptyzację prawosławnych. Rzymskie dekrety co do unitów w najlepszym wypadku tolerowały sakramentalne praktyki Rusinów-katolików i oczekiwały na ich „prawdziwe” nawrócenie do tradycji łacińskiej³¹. Wobec tego sobory eparchialne zmuszone były kłaść nacisk na unifikację praktyki udzielania sakramentów, a główna rola przypadła tu protopopom. Zwłaszcza wrześniowy sobór z 1684 r. zobowiązał ich do nadzoru nad kapłanami, czy należycie chrzczą i spowiadają swoich parafian³².

²⁷ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 9v.

²⁸ Л. Д. Гуцуляк, *Божественна літургія*, s. 51.

²⁹ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 8-8v.

³⁰ Л. Д. Гуцуляк, *Божественна літургія*, s. 150-151.

³¹ Liturgiczny aspekt dyskusji między prawosławnymi, unitami i łacinnikami analizuje P. Nowakowski, *Problematyka liturgiczna*, s. 109-167, 205-225.

³² BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 9.

Uchwały co do sakramentów odzwierciedlają te problemy pastoralne, z jakimi przychodziło stykać się władzykom unickim. Chodziło tu przede wszystkim o ustalenie praktyki ślubów, których część, jak świadczą źródła, miała niekanoniczny charakter, a sam sakrament małżeństwa był traktowany przez wiernych jako zjawisko folklorystyczne, ściśle splecione z relikami pogaństwa. Jeszcze w 1619 r. biskupi soborczyk w Hrubieszowie skasował tradycję ślubów pokątnych³³, a także zwrócił uwagę duchowieństwa na niedopuszczalność udzielania ślubu w nocy, a zwłaszcza w stanie nietrzeźwym. To niewątpliwie bardzo gorszyło pospólstwo i stawiało pod wątpliwość skuteczność i ważność tego sakramentu świętego³⁴.

Podobne problemy były aktualne w życiu całej Cerkwi unickiej, o czym świadczy ich rozpatrywanie na diecezjalnych soborach archidiecezji kijowskiej w pierwszych dziesięcioleciach XVII w. Wtedy właśnie, m.in. zabroniono małżeństw „tajnych”³⁵.

W celu usunięcia tych nadużyć chełmski sobór z kwietnia 1684 r., wzorując się na przepisach łacińskich, ustanowił regułę zapowiedzi przedślubnych (wypytań) „w taki sposób, jaki stosują rzymianie”. Wymóg ogłaszania zapowiedzi powtórzyło i w następnym roku majowe zgromadzenie duchowieństwa³⁶.

W stosunku do sakramentu pokuty zaczęto akcentować konieczność regularności spowiedzi świeckich, jednakże sobór bełski z 1684 r. szczegółowo nie określił przepisów, co do pokutnych praktyk unitów, zwróciwszy tylko uwagę na fakt, aby duszpasterze nie spowiadali parafian w nocy³⁷. Podobnie ściśle były rozporządzenia, co do nowo narodzonych dzieci, które polecono natychmiast chrzczyć w obawie, że mogą one umrzeć bez sakramentów świętych³⁸.

W diecezji chełmskiej nurtującym problemem była duszpasterska praktyka sakramentu chorych (Єлеопомазанья), którego udzielenie w tym czasie nie było jeszcze

³³ [W źródle zapisano, że chodzi tu o „МАЛЖЕНСТВА ПОКЎТНЫЕ”, co rozumieć należy jako „małżeństwa pokątne – *matrimonia clandestina*” (cerkiewnoślawiańska litera „Ж” oddaje tu polską nosówkę „ą”). Sobór Trydencki uznał za ważne tylko te małżeństwa, które zostały zawarte wobec własnego proboszcza i z udziałem dwóch świadków (dekret 161. *Tametsi*: „Chociaż małżeństwa tajne są prawdziwymi małżeństwami, to jednak sobór postanawia, że kto by inaczej niż wobec właściwego plebana i dwu świadków usiłował zawrzeć małżeństwo, tego Kościół uznaje w danym wypadku za niezdolnego do zawarcia małżeństwa i wskutek odjęcia mu zdolności sprawia, że małżeństwo jego jest nieważne”). Jak można zatem sądzić, hrubieszowski soborczyk z 1619 r. przyjął postanowienie Soboru Trydenckiego za normę obowiązującą w całej unickiej diecezji chełmskiej i uznał „małżeństwa pokątne” za nieważne – przyp. redaktorów].

³⁴ ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 57v.

³⁵ *EM Korsak, Sielava, Kolenda*, s. 78, nr 23.

³⁶ BNW, ZRKGР, Akc. 2890, k. 7v-8. W soborowej praktyce Cerkwi unickiej praktykami matrymonialnymi po raz pierwszy zainteresował się diecezjalny sobór archidiecezji kijowskiej, który odbył się w Nowogródku w 1619 r. *Monumenta Ucrainae historica*, зібрав митрополит Андрей Шептицький, т. IX-X, (1075-1632), Romae 1971, s. 341-342, nr 280.

³⁷ ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 57v.

³⁸ BNW, ZRKGР, Akc. 2890, k. 7v.

powszechne w cerkiewnym życiu unitów. Czynnikiem utrudniającym to był wymóg udziału w celebracji tego sakramentu aż siedmiu kapłanów. Sobory z lat 1683 i 1684³⁹ nakazywały parochom na prośbę chorych bezzwłocznie wyspowiadać ich oraz udzielić sakramentu świętego. Prawdopodobnie w diecezji chełmskiej dopuszczano udzielenie sakramentu chorych przez jednego bądź dwóch kapłanów, albowiem wspomnianą praktykę odnajdujemy w kijowskiej metropolii już w drugiej ćwierci XVII w.⁴⁰

Z sakramentologią powiązana była reguła majowego soboru z 1685 r. o zachowaniu należytej czci wobec krzyżma. Ojcowie soborowi obawiali się, że przechowywanie krzyżma w cerkwi w przeciągu więcej niż jednego roku może doprowadzić do różnych nieszczęśliwych wypadków (kapłanom zwracano uwagę na to, aby w czasie wykorzystywania rozróżniali oni olej katechumenów – ‘оглашених’ – i krzyżmo) i nawet nieważności sakramentów świętych. Ażeby zapobiec temu parochowie powinni otrzymywać nowe krzyżmo w ściśle wyznaczonym terminie⁴¹. Całkiem możliwe, że nacisk na pełny szacunek do krzyżma był wywołany rozpowszechnieniem w ruskich cerkwiach łacińskiego zwyczaju namaszczenia kielicha tym właśnie świętym olejem (prawo to metropolicie unickiemu nadał papież Klemens VIII⁴²).

Podobną obawę o kanoniczny porządek wykorzystania krzyżma zaobserwować można w eparchii lwowskiej, gdzie w końcu XVIII w. jeden z miejscowych soborów przyjął obszerną konstytucję, która dokładnie określała procedurę otrzymania i sposób użycia „świętego myra”⁴³.

Bezpośredni stosunek do praktyk sakramentalnych mają postanowienia soborów o walce z praktykami symonii wśród kleru, co, jak się wydaje, i tak nie zostało wykorzenione w diecezji chełmskiej, mimo wszystkich wysiłków unickiej hierarchii oraz postanowień soboru kobryńskiego⁴⁴.

Biskup Jakub Susza potępił pobieranie przez kapłanów opłat od swoich parafian za posługi cerkiewne – chrzty, spowiedzi i komunii. Parochom zabroniono targować się z wiernymi o wielkość wynagrodzenia – mogli oni przyjmować od nich tylko dobrowolne opłaty za posługi duchowne jako jałmużnę. Jednakże sobór w Chełmie z 1685 r. z uwagi na ówczesne materialne warunki życia duchowieństwa oraz jego niski status społeczny, częściowo legalizował tę zwyczajową praktykę oraz dozwolił

³⁹ BNW, ZRKGP, Akc. 2890, k. 7-8.

⁴⁰ П. Галадза, *Літургічне питання і розвиток богослужень*, s. 11.

⁴¹ BNW, ZRKGP, Akc. 2890, k. 10.

⁴² Л. Д. Гуцуляк, *Божественна літургія*, s. 169.

⁴³ НМЛ, Ркл-425, k. 42-43; Ркл-432, k. 38; Ркл-1109, k. 6v-6av; ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 1, спр. 143, k. 8v-9v.

⁴⁴ Analizę postanowień soboru kobryńskiego z 1626 r. o duchowieństwie można znaleźć w artykule: С. Сенік, *Берестейська унія і світське духовенство*, s. 58-60. Por. także list pasterski przemyskiego władcy Innocentego Winnickiego z 12 kwietnia 1684 r. w sprawie opłat za duchowne posługi. *Ustawy rządu duchownego*, s. 94-97.

ubogim parochom bez zastrzeżeń przyjmować datki od wiernych⁴⁵. Te ułatwienia wyjaśnić można przede wszystkim zależnością kleru od kolatorów. Obciążeni rodzinami kapłani zmuszeni byli szukać dodatkowych, niekanonicznych sposobów uzyskania dochodów⁴⁶.

3. Duchowieństwo – instytucjonalna modernizacja

Trzeci blok problemów, jakie były podejmowane na soborach chełmskiej diecezji, dotyczył duchowieństwa⁴⁷ – jego kształcenia, sytuacji materialnej, statusu społecznego oraz duszpasterstwa. Wygląda na to, że nawet w sto lat po proklamowaniu unii brzeskiej w ruskiej tradycji eklesjalnej kapłana nadal uważano w pierwszej kolejności za liturga – celebrycę liturgii, osobę duchowną, przewodniczącą lokalnej wspólnoty wiernych w czasie Eucharystii. Chełmscy władcykowicie uświadamiali, że wzmocnienie unii oraz kształtowanie nowej katolickiej tożsamości Cerkwi ruskiej zależy bezpośrednio od kulturalnego oraz teologicznego poziomu kleru. Podniesienie tego poziomu było jednym z programowych zadań reformy brzeskiej, aktualnym również i w końcu wieku XVII⁴⁸.

Główną nadzieję pokładano w zakładaniu szkół, i w tym przypadku diecezja chełmska dawała przykład całej metropolii kijowskiej. W 1639 r. m.in. dla nauczania kleru parafialnego Metody Terlecki założył przy cerkwi katedralnej bazylikańskie gimnazjum. W następnym roku król Władysław IV nadał biskupowi chełmskiemu przywileje, w których pozwalał na wykładanie w gimnazjum greki i łaciny, a także teologii i „nauk wyzwolonych”. Szkoła ta otrzymała także aprobatę Stolicy Apostolskiej⁴⁹. Pierwszym jej rektorem aż do roku 1648 był Jakub Susza, który utrzymywał wysoki poziom nauczania oraz materialnie wspierał alumnów (nauka trwała do siedmiu lat w pięciu klasach).

⁴⁵ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 10.

⁴⁶ C. Senik, *Берестейська унія і світське духовенство*, s. 62-63.

⁴⁷ Por. przegląd sytuacji parafialnego kleru w Cerkwi ruskiej w okresie po unii brzeskiej w: W. Bobryk, *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*, Lublin 2005; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 951-964.

⁴⁸ C. Senik, *Берестейська унія і світське духовенство*, s. 55-58.

⁴⁹ W roku 1663 król Jan Kazimierz potwierdził prawa chełmskich bazylianów do zarządzania szkołą. T. H. Протасьева, *Холмские грамоты*, s. 205-206; A. Winiarz, *Грекокатолицьке гімназjum бazyліанське в Чельмі (1639-1769)*, „Rocznik Chełmski”, 1 (1995), s. 31-39; A. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 75-76. Informacje o codziennym życiu gimnazjum zawiera praca: B. M. Площанский, *Прошлое Холмской Руси*, т. 2, s. 44-51. Por. także rozpatrzenie problemu w szerszym kontekście: L. Bieńkowski, *Kultura intelektualna w kręgu Kościoła Wschodniego w XVII-XVIII wieku*, w: *Dzieje Lubelszczyzny*, t. 6, *Między Wschodem i Zachodem*, Warszawa 1989, s. 114, 116; tenże, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 964-983; S. Senyk, *Methodius Terlec'kyj*, s. 357-360; też, *The Education of the Secular Clergy in the Ruthenian Church before the Nineteenth Century*, OCP, 53 (1987), s. 387-416.

Sobór eparchii chełmskiej we wrześniu 1684 r. uporczywie zachęcał Rusinów do studiów w chełmskiej szkole bazylikańskiej⁵⁰. Szczególną uwagę poświęcano popowiczom – podstawowym kandydatom do uzupełnienia stanu kapłańskiego.

Wzmianka w aktach soboru z 1684 r. w liczbie mnogiej o „szkołach” sugeruje, że Susza, wobec odkrytego sprzeciwu ze strony miejscowych łacińskich hierarchów co do działalności bazylikańskiego gimnazjum⁵¹, zachęcał unitów do kształcenia się w założonym w 1666 r. w Chełmie kolegium ojców pijarów.

Chełmskie sobory nie były jedynymi diecezjalnymi zgromadzeniami, które dążyły do rozwiązania bolesnego dla Cerkwi unickiej problemu teologicznego wykształcenia kleru. Nowogródzki sobór archidiecezji kijowskiej z 1626 roku jako pierwszy spośród ruskich władcy zobowiązał kapłanów parafialnych do ofiarowania środków na fundację „szkoły łacińsko-słowiańskiej”, którą usiłował założyć metropolita Józef Wela-min Rutski⁵². Sobór diecezji włodzimierskiej z 1715 r. opracował specjalny program kształcenia w miejscowym seminarium, a także zatwierdził wewnętrzny regulamin dla seminarzystów i wykładowców⁵³.

Problem seminaryjnego nauczania w metropolii kijowskiej był niezwykle palący także i w XVIII wieku. W biskupstwie lwowskim, niestety bezskutecznie, chciał go rozwiązać sobór z 1750 r.⁵⁴ Swój projekt założenia zakładu kształcącego kandydatów do kapłaństwa wysunęło zgromadzenie dziekanów archidiecezji połockiej, zebrane w Struniu w 1774 r.⁵⁵ Sobory eparchialne odgrywały też pewną rolę i w rozwoju szkolnictwa parafialnego. Wiadomo, że sobór diecezji łuckiej, odbyty w Krzemieńcu

⁵⁰ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 9.

⁵¹ Znamienne są tu postanowienia synodu chełmskiej diecezji łacińskiej odbytego w Krasnymstawie w 1644 r., dekrety oraz szereg innych aktów zabraniających rzymskim katolikom kształcenia się w bazylikańskim gimnazjum i wymagających jego likwidacji, a także protesty hierarchii unickiej przeciwko wtrącaniu się łacinników w działalność szkoły. *Litterae S. C. de Propaganda Fide ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes* (dalej – LSCPF), ed. A. G. Welykij, t. 1, 1622-1670, Romae 1954, s. 159-160, nr 254; *Supplicationes ecclesiae unitae Ucrainae et Bielarusjae* (dalej – SE), ed. A. G. Welykij, t. 1, 1600-1699, Romae 1960, s. 143-144, nr 209, s. 145-146, nr 211, s. 248, nr 343. Por. także pracę: A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej*, s. 74.

⁵² Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге (dalej – РГИА), ф. 823 (*Канцелярия митрополитов греко-униатских церквей в России*), оп. 1, д. 536, к. 1-1v (oryginał postanowień soboru nowogródzkiego z 1626 r.); por. także regest dokumentu w: *Описание документов архива западнорусских униатских митрополитовъ*, упор. С. Г. Рункевич, т. 1, 1470-1700, Санкт-Петербургъ 1897, s. 199, nr 536.

⁵³ Архив СПбИИ, кол. 52, оп. 1, nr 50, k. 47-48.

⁵⁴ Archiwum Archidiecezji Lwowskiej w Krakowie, Akta Dekanatu Żółkiewskiego, nr 60, s. 27-30; НМЛ, Ркл-199, k. 17-19; Ркл-658, k. 9v-11.

⁵⁵ РГИА, ф. 823, оп 1, д. 2127, к. 1-10 (dwa spisy uchwał soboru z autografami protopopów); regest w: *Описание документовъ архива*, т. 2, 1701-1839, Санкт-Петербургъ 1907, s. 307-310, nr 2127. Por. także wersję łacińską dokumentu w: *Epistolae Jasonis Junosza Smogorzewskyj*, s. 123-130, nr 50-51.

w 1623 r., przyjął uchwałę o założeniu w tym mieście „ruskiej szkoły przy sobornej cerkwi”⁵⁶.

Obok studiów wyższych sobory diecezjalne zaproponowały utworzenie w diecezji chełmskiej systemu przygotowania teologicznego kleryków bezpośrednio przed wyświęceniem. Zwłaszcza, oprócz tradycyjnego kilkutygodniowego przeszkolenia przy katedrze, od akolitów wymagano, aby odbyli oni nauczanie u swego protopopa, a w razie ignorowania tego przepisu na naruszających go czekała cerkiewna klątwa oraz śledztwo biskupie⁵⁷.

„Egzotyczne” na pierwszy rzut oka wymogi soborów chełmskiego z 1683 r. i bełskiego z 1684 r.⁵⁸, zabraniające parochom jazdy na jednym wozie ze swoimi małżonkami, chodzenia na chrzciny do parafian, nakazujące godnie zachowywać się w czasie świąt cerkiewnych itd., naśladują dosłownie konstytucje soborów lwowskiej eparchii z drugiej połowy XVII – XVIII w. oraz „Nauki dla kapłanów” Józefa Szumlańskiego z 1687 r.⁵⁹

Potrzeba podwyższenia statusu społecznego i materialnego poziomu duchowieństwa zmusiła sobory diecezjalne do bardziej wnikliwego rozpatrzenia szerokiej gamy powiązanych z tym problemów⁶⁰. W długich naukach skierowanych do kapłanów co do ich postawy publicznej i wyglądu zewnętrznego, w dążeniach do ścisłego określenia sposobu ubierania się kleru (przykładowo, sobór chełmski z maja 1685 r. zabronił duchownym noszenia chustek na szyi oraz zwrócił nacisk na to, by „idąc, nie machali rękoma”⁶¹), widać pragnienie wprowadzenia kleru unickiego w świat polskiej kultury sarmackiej, uczynienia go „rozpoznawalnym” w społeczeństwie, mającym przecież bardzo wyraźną strukturę stanową. Sobór z 1684 r. akcentował, by protopopi przedstawiali do święceń naprawdę godnych kandydatów⁶².

Wrześnieowy sobór z 1684 r. przejęty był troską o podniesienie materialnego dobrobytu kapłanów. Przewidywano ustanowienie kontroli nad funduszami (beneficjami) cerkiewnymi oraz gruntami, które mogły dostać się w ręce osób świeckich. Dla wyjaśnienia tego wszyscy parochowie władcy chełmskiego winni byli spisać inwentarze mienia cerkiewnego dla ich dalszej rewizji przez biskupa w przeddzień wizytacji generalnej. Nie tylko zresztą parochowie, ale i protopopi mieli zaświadczyć przed biskupem o swoich prawach do władania cerkiewnymi beneficjami. W ten

⁵⁶ *Документи до історії унії*, s. 170, nr 185.

⁵⁷ BNW, ZRKGP, Akc. 2890, k. 9v.

⁵⁸ BNW, ZRKGP, Akc. 2890, k. 9.

⁵⁹ НМЛ, Ркк-151, s. 25-27; J. Szumlański, *Метрика альбо реєстръ*, s. 39-54; I. Рудовичъ, *Епископы Шептицькі*, „Богословскій вестникъ”, III (4), Львів 1902, s. 338-339, 341-342.

⁶⁰ О ówczesnym stanie materialnym duchowieństwa eparchii chełmskiej por pracę: В. М. Плотцанскій, *Прошлое Холмской Руси*, т. 1, s. 69-70, 243-245, 259-264, 276-278, 283-284.

⁶¹ BNW, ZRKGP, Akc. 2890, k. 10.

⁶² BNW, ZRKGP, Akc. 2890, k. 9.

sposób diecezja dążyła do zrównania w prawach kleru unickiego z duchowieństwem łacińskim. Ten program modernizacyjny wraz z problemami powiązаныmi z jego realizacją był charakterystyczny dla wszystkich diecezji metropolii kijowskiej.

Sobory eparchii chełmskiej sygnalizują też tradycyjny dla chrześcijaństwa doby wczesnonowożytnej „czarny problem” duchowieństwa, jakim było pijaństwo, na które zwracano ciągle uwagę, ale też którego systematycznie nie zwalczano. Jego przezwyciężenie zależało nie tyle od pasterskich wysiłków poszczególnych biskupów, lecz od ogólnego podwyższenia poziomu kulturalnego i polepszenia obyczajów społecznych. O ostrości tego problemu świadczą liczne zapisy w księgach chełmskiego sądu duchownego, gdzie nietrzeźwi kapłani występują jako jedni z głównych „bohaterów” posiedzeń sądowych⁶³.

Majowy sobór z 1685 r. zmuszony był do wydania dosyć rozpaczliwej uchwały skierowanej do duchowieństwa, w której żądano od niego zaprzestania publicznego picia „wódki, wina i innych napojów”, a także zażywania „tabaki”, grożąc w razie jej nieprzestrzegania więzieniem i karami cielesnymi⁶⁴. Sobór bełski z 1684 r. wskazał na podstawowe źródło niepokojów w diecezji, związanych z szerzeniem się wśród duchowieństwa pijaństwa – opuszczanie niedzielnych i świątecznych nabożeństw, co stało się dosyć groźną tendencją w Cerkwi ruskiej.

Uchwały o podziale uprawnień między urzędami protopopimi a biskupimi (szczególnie w kwestii rozwodów, a także rozgraniczania parafii) unaocniają te realne problemy wewnętrznego diecezjalnego rozwoju, z którymi zetknęli się chełmscy biskupi w ostatniej ćwierci XVII w. I tak sobór z roku 1683⁶⁵ zabronił protopopom odsuwania parochów od sprawowania nabożeństw, a tym bardziej nakładania na nich kar cielesnych, co, jak można przypuszczać, było praktykowane przez protopopów na swych corocznych soborczykach.

Kwestie „wdowożeńców” i „dwożeńców” wśród kleru diecezjalnego usiłował rozwiązać jeszcze biskup Atanazy Pakosta⁶⁶. W 1619 r. kapłani tacy znajdowali się w protopopiach hrubieszowskiej, potylickiej oraz chełmskiej⁶⁷. Jednocześnie hierarcha ten starał się o wykluczenie z praktyki eklezjalnej (pod groźbą ekskomuniki), obecnego

⁶³ A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej*, s. 66-68.

⁶⁴ BNW, ZRKGP, Akc. 2890, k. 8-8v, 10.

⁶⁵ BNW, ZRKGP, Akc. 2890, k. 7.

⁶⁶ Na fakt, że problem ten był aktualny w diecezji chełmskiej, wskazuje zwrócenie się biskupów unickich do Kongregacji Rozszerzania Wiary w Rzymie o dyspensę dla parochów-bigamiistów. *LSCPF*, t. 1, s. 231-232, nr 349; *SE*, t. 1, s. 226-227, nr 315. Por. także analizę „Правил для священників” Jozafata Kuncewicza, w jakich parochów-dwożeńców nakazywano usunąć od sprawowania liturgii, jednak dozwolano im chrzcić, udzielać ślubów oraz odprawiać inne nabożeństwa. M. Марусин, *Пастирсько-літургійна діяльність Святого Йосафата*, „Богословія”, 31 (1967), s. 43-84; С. Сенік, *Берестейська унія і світське духовенство*, s. 65-66, 71.

⁶⁷ ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, k. 57v, 64-64v.

wówczas wśród duchowieństwa zwyczaju ożenku po uzyskaniu święceń kapłańskich, co przeciwne było tradycji cerkiewnej.

Przykład archidiecezji połockiej z czasów Jozafata Kuncewicza (1618-1623) oraz prawosławnej diecezji lwowskiej z pierwszej połowy wieku XVII pokazuje, że te bardzo negatywne zjawiska były rozpowszechnione w Cerkwi wschodniej, zaś hierarchia ruska pragnęła nie tylko ich wykorzenienia, ale traktując je w kategoriach pasterskich, wnikała w realne potrzeby owdowiałych proboszczów, zwłaszcza w kwestii ich duszpasterstwa i życia rodzinnego⁶⁸.

Sobory rozpatrywały także kwestie dotyczące zachowywania przez kler norm kanonicznej dyscypliny. Problemy te były aktualizowane przez uchwały soborów z lat 1683 i 1685, w których zabroniono kapłanom, korzystającym w takim wypadku z poparcia kolatorów parafii, pozywania do sądu swego biskupa. Dla wykorzenienia nadużyć ojcowie soborowi nakładali na ich sprawców nadmierne nawet jak na owe czasy kary – klątwy cerkiewne, pobyt w więzieniu („siedzenie w wieży”) czy też cielesne („poświęcony sznur”). Podobne przepisy uchwalono i co do posłuszeństwa parochów wobec swych protopopów⁶⁹.

Jednocześnie ojcowie soboru chełmskiego z 1685 r. w kategoriach teologii moralnej nauczali kler o szacunku oraz chrześcijańskim miłosierdziu w stosunku do wiernych i panów-kolatorów, przestrzegając parochów przed zbliżaniem się w życiu codziennym do świeckich, przed jakimikolwiek swarami i innymi nieporozumieniami z nimi⁷⁰. Wskazuje to na zwiększenie wysiłków episkopatu unickiego w dziedzinie dyscyplinowania kleru oraz wzrostu jego autorytetu, w czym była bezpośrednia zasługa instytucji soborów eparchialnych⁷¹.

Wzmocnienie organizacyjnych struktur chełmskiego władcy dało sposobność do tego, by postawić na porządku dziennym soborów problem kontroli nad zwyczajową praktyką obsadzania wakujących beneficjów, które były dziedziczone (co było regułą) od ojca przez syna, często bez powiadomienia i zgody urzędującego biskupa oraz bez uwzględnienia duszpasterskich potrzeb wiernych. Wrześniowy sobór z 1684 r. postanowił, aby protopopi lustrowali wakujące beneficja oraz sporządzali inwentarz cerkiewny⁷². Inne sobory oficjalnie usunęły praktykę tzw. podawania cerkwi, bez uprzedniego poinformowania o tym miejscowego protopopa. Zdecydowanie ojców soborowych w tej sprawie demonstrują kary kanoniczne nałożone na naruszających te zakazy – tygodniowe uwięzienie przy katedrze chełmskiej oraz pieniądze-

⁶⁸ С. Голубев, *Київській митрополитъ*, т. 2, s. 97-99, *Приложения*, nr XXV. Por. także: С. Се-ник, *Берестейська унія і світське духовенство*, s. 65-66.

⁶⁹ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 7.

⁷⁰ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 8-8v, 9v.

⁷¹ Na tę okoliczność zwraca uwagę także S. Senyk, *Берестейська унія і світське духовенство*, s. 60.

⁷² BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 9.

na grzywna. Kapłanom pod karą klątwy zabroniono samowolnie, to jest bez pasterskiego błogosławieństwa, domagać się prezent u kolatorów parafii. Postanowiono, że w pierwszej kolejności biskup bądź protopop mają wyjaśnić poprzez proces inkwizycyjny pochodzenie, osobiste cechy i poziom wykształcenia duchownych, by upewnić się o ich zdolności do objęcia parafialnego urzędu.

Sobory z lat 80. XVII w. postrzegać należy jako świadome demonstrowanie przez unicką hierarchię swojej korporacyjnej solidarności z duchowieństwem, gotowości do obrony świętości ich rodzinnego życia oraz materialnego dobrobytu. Właśnie w takim duchu były przyjęte wymagania soboru styczińskiego z 1685 r. w stosunku do kapłanów: o obowiązku ich uczestniczenia w pogrzebach zmarłych księży oraz o przechowaniu ich cerkiewnego mienia, którego część miała być przeznaczona na utrzymanie licznej rodziny zmarłego. Te znaki solidarności z klerem nie tylko stwarzały mu moralne i psychologiczne poparcie, ale i wzmacniały odczucie wspólnotowej odpowiedzialności oraz kolektywną pamięć stanu duchownego. Innym celem, jaki stawiali sobie biskupi chełmscy, było przygotowanie skutecznego instytucjonalnego dialogu z duchowieństwem parafialnym, na co szczególnie naciskał sobór beński z 1684 r. Ogólnie więc sobory diecezji chełmskiej były zorientowane na reformatorskie doprowadzenie do porządku kleru, które obejmowało także rodzinne i prywatne życie parafialnych księży, pod względem socjalnym bardzo bliskie ruskiemu chłopstwu. Episkopatowi unickiemu chodziło tu o stworzenie oddzielnego, elitarnego stanu duchownego, świadomego swojego powołania, wykształconego, zdolnego do udzielania rozumnych odpowiedzi na ówczesne społeczne i kulturowe wyzwania.

4. Dyscyplinowanie wiernych oraz problemy chrystianizacji wspólnoty ruskiej

Kolejny aspekt religijny programu biskupstwa chełmskiego, artykułowany na soborach eparchialnych, stanowiły wysiłki duszpasterskie w kwestii dyscyplinowania wiernych⁷³ oraz dokończenia szeroko traktowanej chrystianizacji ruskiej ludności regionu. Mimo powierzchownego przebadania problemu religijności unitów oraz ich

⁷³ Teoretyczne i praktyczne aspekty koncepcji dyscyplinowania wspólnot chrześcijańskich wykazano w pracach: *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (Mit einer Auswahlbibliographie)*, Hrsgg. von H. Schilling, Beihft 16, 1994; W. Schulze, *Gerhard Oestreichs Begriff «Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit»*, „Zeitschrift für Historische Forschung”, 3 (1987), s. 265-302; H. Schilling, *Disziplinierung oder «Selbstregulierung der Untertanen»? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht*, „Historische Zeitschrift”, 264 (3) (1997), s. 675-691; H. R. Schmidt, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierung*, „Historische Zeitschrift”, 265 (3) (1997), s. 639-682.

pobożnych praktyk w XVII w.⁷⁴ są podstawy do tego, by można było mówić o niskim poziomie przyswojenia przez wiernych prawd wiary oraz ich niedostatecznej znajomości katechizmu. Zapewne lekko przesadne, jednakże wymowne fakty co do takiego stanu rzeczy z terenów współczesnej Białorusi, przywoływał o. Piotr Kamiński: „Ludzie nie umieją ‘Ojciec nasz’, z powodu odległości nie bywają nigdy w cerkwi, chyba wtedy, kiedy przynoszą ich do chrztu; są tacy, co i Boga nie znają... Do zabobonów strasznie skłonni; często widują różne widma... Stąd są u nich wielcy czarownicy..., bez wróżki i czarów niczego nie robią. Inni czorty chowają w różnych wyobrażeniach. Umierają jak zwierzęta; grzebią się bez duchownych w lasach i głębokich puszczech... A to wszystko z powodu braku nabożeństw i duchowieństwa, monasterów i greckich cerkwi”⁷⁵.

Oczywiste, że właśnie takie okoliczności zmuszały chełmską hierarchię do ponownego sformułowania duszpasterskich zadań dla kleru. Sobór bełski z 1684 r. uchwalił, by kapłani korzystali z okazji obecności wiernych na liturgii, nauczając ich podstawowych modlitw – Pozdrowienia Anielskiego, Modlitwy Pańskiej oraz Wyznania Wiary⁷⁶. Przepisy te poszerzały krąg zwykłych wymagań co do praktykowania przez Rusinów swojej wiary: obowiązkowy chrzest oraz bierzmowanie (миропомазання), coroczna spowiedź wielkanocna, ślub chrześcijański, świętowanie niedzieli i świąt oraz udział w nakazanych przez Cerkiew nabożeństwach. Możemy tylko żałować, że sobory chełmskie nie dotyczyły innych aspektów „społecznego dyscyplinowania” wiernych, zwłaszcza świętowania niedzieli jako wyjątkowego „dnia Bożego” (w aspekcie powstrzymania się od pracy).

Ogólnie znane jest krytykowanie przez ówczesne społeczeństwo dużej ilości dni świątecznych z powodu obawy przed rozkładem sześciodniowego systemu pracy. Oczywiście, w XVII w. z uwagi na pojawienie się tzw. „półświąt”, przed unicką hierarchią powstał problem zachowania sakralnego charakteru niedzieli i świąt, chociaż dla ogółu wiernych święta religijne nadal pozostały przede wszystkim czasem modlitwy oraz okazją do udziału we wspólnych praktykach kultowych i uroczystościach.

Ze społecznym dyscyplinowaniem unickiej wspólnoty powiązać trzeba uchwały majowego soboru z 1685 r. co do reformowania ruchu brackiego w nowych eklezjalnych realiach eparchii chełmskiej⁷⁷. Chodziło tu przede wszystkim o to, by wy-

⁷⁴ Liczne przykłady demonstrujące poziom pobożności chełmskich unitów przywołuje L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 983-996.

⁷⁵ В. Щурат, *В обороні Потієвої Унії*, s. 48.

⁷⁶ BNW, ZRKG, Акс. 2890, к. 8. Podobne przepisy w kwestii katechizacji wiernych znajdują się w „Правиллах для священників” Jozafata Kuncewicza. Пор. С. Сенік, *Берестейська унія і світське духовенство*, s. 65.

⁷⁷ Różne kierunki działalności cerkiewnych bractw, zarówno w wymiarze szerszym, jak i w diecezji chełmskiej, rozpatrzone są w pracach: Я. Д. Ісаєвич, *Братства та їх роль в розвитку*

rwac korporacyjne związki świeckich z odmętów religijnej i politycznej walki z końca XVI – pierwszej połowy XVII w. i włączyć je w zwykły nurt życia cerkiewnego, czyli podporządkować je duszpasterskim i administracyjnym wymogom diecezji. Soborowa reguła mówiąca o tym, by bractwa „nie czyniły żadnej przeszkody kapłanom”⁷⁸, wpływała z konkretnych warunków ówczesnego układu parafialnego (w którym duchowieństwo konkurowało z bratczykami o wpływ na wiernych) i dążyła do tego, by osiągnąć dominującą pozycję w lokalnej chrześcijańskiej wspólnotcie.

5. Administracja cerkiewna oraz organy zarządu eparchialnego

Pewne osobliwości przyjmowanego prawodawstwa soborów chełmskich, uwarunkowanego tym faktem, że wśród ich uczestników przeważali protopopi, wyjaśniają tę szczególną uwagę, jaką hierarchia unicka przywiązywała do różnych aspektów działalności urzędów protoprezbiterkich. Dla precyzyjniejszego określenia prerogatyw protopopów, jakie jeszcze od czasów średniowiecza były regulowane przy pomocy prawa zwyczajowego Cerkwi wschodniej, styczniowy sobór z 1685 r. odebrał im prawo rozsądzania spraw matrymonialnych i kryminalnych, a także samodzielnego przeprowadzania procesów inkwizycyjnych⁷⁹. Widocznie w okresie częściowej dezorganizacji struktur duszpasterskich metropolii kijowskiej protopopi zmuszeni byli przejąć na siebie pewne kompetencje urzędu biskupiego, a nawet sądownictwa świeckiego. Po zaprowadzeniu unii brzeskiej ich uprawnienia systematycznie ograniczono, by w końcu przekształcić protopopów w zwykłych eparchialnych urzędników, całkowicie podległych swojemu władcy⁸⁰.

Sobory wzięły na siebie odpowiedzialność za te istotne instytucje cerkiewne, które mogły sprawować efektywną kontrolę nad administracyjną i pasterską pracą kapła-

української культури XVI–XVIII ст., Київ 1966; tenże, *Voluntary Brotherhood. Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine*, Edmonton-Toronto 2006 [The Peter Jacyk Centre for Ukrainian Historical Research, Monograph Series, number two]; tenże, *Документи до історії боротьби міських братств проти національно-релігійного гніту в першій половині XVII ст.*, „Середні віки на Україні”, 1, Київ 1971, s. 208-213 (tu m.in. wspomina się chełmskie bractwo prawosławne); tenże, *Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст.*, Київ 1972; tenże, *Between Eastern Tradition and Influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia*, „Ricerche slavistiche”, 37 (1990), s. 269-293 (inna wersja tego artykułu: *Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine and Belarus*, w: *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine*, s. 175-198); С. С. Лукашова, *Миряне и церковь: религиозные братства киевской митрополии в конце XVI века*, Москва 2006; В. Lorens, *Bractwa cerkiewne w eparchii przemyskiej w XVII i XVIII wieku*, Rzeszów 2005; А. МIRONOWICZ, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 828-837.

⁷⁸ BNW, ZRKGП, Akc. 2890, k. 10.

⁷⁹ BNW, ZRKGП, Akc. 2890, k. 9v.

⁸⁰ L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 921-924.

nów. Kwietniowy sobór z 1684 r. uprawomocnił w eparchii chełmskiej soborczyki duchowieństwa, które początkowo miały być zwoływane przez protopopów cztery razy w roku. Wkrótce jednak, z nie do końca wyjaśnionych powodów, bełski sobór z tegoż roku ograniczył regularność przeprowadzania soborczyków (kongregacji kapłańskich) do dwóch posiedzeń w roku – w tygodniu po święcie Opieki Przenajświętszej Bogurodzicy (Pokrowu) i w Niedzielę Triumfu Ortodoksji.

Spotkania kleru przeprowadzano „w celu spowiedzi świętej oraz komunii świętej” kapłanów, i nie przewidywano dla nich jakiegos szerszego programu aktywności, prócz nałożenia kar cerkiewnych na niepokornych parochów⁸¹. Oprócz obowiązkowej spowiedzi przed wyznaczonymi spowiednikami, kapłani powinni złożyć na ręce protopopa sprawozdanie o stanie podległych im parafii, osobiste prośby, a także skargi (jeżeli takie mieli) na kolatorów i wiernych⁸².

Dla ustabilizowania instytucji protoprezbiterkich soborczyków (w tym zwłaszcza zapewnienia regularnego udziału w nich duchowieństwa) sobór z 1684 r. wprowadził odpowiednie kary dla naruszających kanoniczną dyscyplinę, przy czym wielkie grzywny przewidziane były nawet dla samych protopopów, jeżeli ci na czas nie zwołają zgromadzenia podległego im kleru⁸³.

Wrześniowy sobór z 1684 r. dotknął kwestii organizacji jednej z głównych struktur zarządu diecezji – kapituły (kryłosu). Okazało się, że jej skład osobowy został uformowany nie z miejskich parochów katedralnego centrum władcy, jak to było na przykład w eparchii kijowskiej, lwowskiej czy przemyskiej, a z protopopów obydwu oficjalatów – bełskiego i chełmskiego. Aby uniknąć nieporozumień, sobór uregulował hierarchię pierwszeństwa wśród kryłoszan, zgodnie z którą mieli oni zasiadać w kapitule-kryłosie, a także określił ich listę opartą na strukturze protopopii wchodzących w skład obu kryłosów-oficjalatów⁸⁴.

Uwaga, jaką skierowały sobory na instytucję kapituły, nie była przypadkowa. Trzeba ją rozpatrywać w szerszym kontekście ewolucji systemu zarządzania eparchii chełmskiej w ostatniej ćwierci XVII w. Źródła świadczą o dużej aktywności kapituły diecezji chełmskiej oraz o jej wzrastającej roli w wewnętrznym życiu władcy. Wygląda

⁸¹ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 7v-8.

⁸² BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 8-8v.

⁸³ W swoim czasie Ludomir Bieńkowski przypuszczał (L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 899), że pomyślnie funkcjonowanie kongregacji dekanalnych w Cerkwi unickiej w XVIII w. powiązane było z upadkiem instytucji soborów eparchialnych, ponieważ soborczyki przejęły na siebie część kompetencji corocznych diecezjalnych zgromadzeń. Jednakże w świetle ostatnich badań twierdzenie to nie jest przekonujące.

⁸⁴ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 9. Jak wiadomo, odmiennie od innych eparchii unickich, władcy chełmskie miały tylko jeden kryłos (kapitułę) – w stołecznym mieście diecezji. W skład chełmskiego kryłosu, zgodnie z aktami soboru z 1684 r., wchodził następujący protopopi: chełmski, bełski – oraz zgodnie z dawnością objęcia cerkiewnego urzędu – hrubieszowski, lubomelski, ratneński, tyszowiecki, potylicki, szczebrzeszyński oraz lubelski.

na to, że zasiadała ona praktycznie corocznie („*congregatii* kapitulne; конгрегациі капітульніе” odbyły się w latach 1685 i 1688)⁸⁵. Ponadto sobory eparchialne i kapituła były ze sobą powiązane bardzo ściśle instytucjonalnie i funkcjonalnie, a nawet bardzo często odbywały swoje sesje w tym samym czasie, synchronizując w ten sposób swoją działalność i wzajemnie się dopełniając. Uchwały („punkta”) sesji kapituły odbytej we wrześniu 1685 r. wskazują na podobieństwo, a nawet identyczność większości rozporządzeń kryłoszan z ówczesnymi uchwałami soborów eparchialnych, co było składową szerszego religijnego programu *Slavia Unita* diecezji chełmskiej.

Dziesięć „punktów” kapituły z roku 1685 przewidywało coroczne przeprowadzanie jej posiedzeń w dniu św. Łukasza Ewangelisty, i to tylko „z niezbędnej konieczności”. Kryłos chełmski zastrzegł sobie prawo wyboru spośród kryłoszan generalnego namiestnika eparchii. Uchwałą z 1685 r. potwierdzono też zapis pieniężnej legacji na kapitułę. W czwartym paragrafie „punktów” wspomniano o prawie kapłanów unickich parafii Chełma do pobierania dziesięciny cerkiewnej. Zebranie kapituły zniósło „na wieczne czasy” kanon jednego z diecezjalnych soborów o konieczności odprawiania przez kler parafialny siedmicznych (siedmiodniowych) nabożeństw. Natomiast protopopi, w tym i chełmski, mieli nadal odprawiać sedmice przy katedrze, zgodnie „z dawnym zwyczajem”.

Szczególny status protopopii chełmskiej w organizacyjnej strukturze eparchii przewidywał nadanie jej administratorowi dodatkowych kompetencji. Kryłosanie w 1685 r. zezwolili chełmskiemu protopopowi na to, by ten „swobodnie sprzedawał” świece przy stołecznej świątyni, potwierdzili prawo do ofiar „przy drzwiach cerkwi katedralnej”, a jednocześnie zabronili zmniejszania terytorium protopopii chełmskiej.

Podobnie też zwrócono uwagę na sądowe prerogatywy protopopów i rozgraniczenia ich kompetencji z biskupem, zwłaszcza w kwestii prezentowania kandydatów do kapłaństwa i ich introdukcji (wprowadzenia na urząd proboszcza) do parafii⁸⁶.

6. Stosunki międzyobrzędkowe oraz polityczna legitymacja unii

Bardzo bolesnym problemem, dotyczącym chełmską diecezję unicką położoną na etniczno-wyznaniowym pograniczu, były stosunki z łacinnikami. Na radykalizację tego problemu w konkretnych warunkach XVII w. wpływał fakt, że rzymskokatolicka hierarchia domagała się od ruskiego duchowieństwa płacenia na swoją rzecz dziesięciny kościelnej⁸⁷. Dla obrony prerogatyw Rusinów chełmscy władcy wykorzystywali forum soborów eparchialnych. Według świadectw chełmskich rzymskich katolików, na

⁸⁵ APL, ChKGK, sygn. 1, k. 35, 188-189.

⁸⁶ APL, ChKGK, sygn. 1, k. 178-179.

⁸⁷ A. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 91-92; В. М. Площанській, *Прошлое Холмской Руси*, т. 1, s. 70-71; В. Щурат, *В обороні Потієвої Унії*, s. 34-35; A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej*,

jednym z takich soborów biskup Jakub Susza wzywał („buntował”) duchowieństwo do bojkotowania żądań łacinników, co przyczynić się miało do zaostrzenia konfliktu⁸⁸.

W ramach praktykowania przez Kościół rzymskokatolicki w Rzeczypospolitej swego rodzaju „imperializmu kulturowego” w stosunku do Rusinów-katolików dochodziło do otwartych oskarżeń wobec nich o herezję oraz do znieważania ich obrządków. Celem takich działań była unifikacja religijnych praktyk unitów zgodnie z rzymskokatolickimi wzorcami. Dlatego też chełmscy biskupi łacińscy niejednokrotnie (np. w latach 1643, 1663 i 1666) krytykowali unitów za przechowywanie postaci eucharystycznej w przeciągu całego roku, czy też za wykorzystywanie w czasie liturgii zamiast wina różnych soków owocowych. Zarzucali Rusinom, że ci „wyznawali i dalej wyznają wszelakie wierzenia, wrogie wierze katolickiej” (a zwłaszcza nie odmawiają *Filioque*), nieprawidłowo się żegnają i nie wspominają w liturgii papieża⁸⁹.

Zarzuty te można wyjaśnić specyfiką ówczesnej zachodniej myśli teologicznej, jaka w obrzędach ruskich dopatrywała się przeszkody do zachowania integralności wiary katolickiej oraz jedności z Ojcem Świętym. Jednocześnie zarzuty te dają podstawę do stwierdzenia, że mimo istnienia długotrwałego dialogu kultur, wspólnych przeżyć oraz wielowiekowego doświadczenia sąsiedztwa⁹⁰, dwie podstawowe wspólnoty

s. 70-74 (postanowienia sądu chełmskiego z 1634 r., konflikty z lat 1642 i 1667 oraz uchwała sejmiku z 1677 r. o zapłacie przez ruskich mieszczan chełmskich dziesięciny na rzecz Kościoła łacińskiego).

⁸⁸ „Swoich popow wsadza na *clerum romanum* y na swoich synodach buntuie, którzy *in apertas inimicitias cum clero romano prosiliunt*, słowy zelżywymi następuią y w dziesięcinach ich *inquietuią*”. Cyt. za: A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej*, s. 74.

⁸⁹ *Summariū et elenchus accusationum contra Ecclesiam unitam*: „Le propositioni sono le seguenti: 1. Dicono di esser tenuti a credere la Processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figliolo, ma non a professarla, che perciò seguitano gl'errori degl'Orientali insegnano che procede solo dal Padre, in confirmatione di che formano il segno della Croce non dalla sinistra, ma dalla destra, siccome fanno li Rutheni Scismatici; 2. Quanto al Purgatorio seguitano l'errore comune de Greci, che non si dia alcuna pena a i Defuncti, ne potersi liberare call'elemosine; [...] 5. Si burlano, che si facciano levigilie de Santi, et insegnano, che non si osservino; 6. L'istesso dicono del Kalendario nuovo, e stimano cosa giusta e religiosa diviolar le feste de Latini, ancorche di prima Classe; 7. Negano l'adoratione delle Imagini; 8. Circa il Sacramento del Matrimonio benedicono li confraenti, benché siano congiunti in [secondo] grado di parentela; 9. Ammettono il divortio per leggierissime cause, e moltevolte senza veruna, contraendo con altri, vivente il primo marito, o la prima moglie; [...] 11. Non ammettono, che il Sacramento del Battesimo, e della Cresima, gl'altri li stimano sacramentali; 12. Per materia dell'Estrema Untione si servono molto del burito; [...] 14. Negano che S. Pietro sia stato in Roma, ma che morisse in Antiochia, e che habbia havuto ugual potesta con gl'altri Apostoli; 15. Non hanno per peccato la Simonia, e perciò non ordinano sacerdoti, se non pagano una somma arbitraria di denaro”. *LE*, t. 2, s. 264-265, nr 164. Por. także: Л. Д. Гуцуляк, *Божественна літургія*, s. 50, 57, 180, 300; A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej*, s. 76 (w 1645 r., zgodnie ze świadectwem notariusza apostolskiego, chełmski komendatariusz o. Wojciech Raczyński nazwał cerkiew unicką synagogą, a samych unitów schizmatykami i heretykami); S. Senyk, *Methodius Terlec'kyj*, s. 364-365.

⁹⁰ Por.: S. Litak, *Kościół unicki obrządku greckiego na styku dwóch kultur w XVI–XVIII wieku*, w: *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine*, s. 262-268.

etniczno-konfesyjne regionu – ruska i polska, ciągle jednak rozwijały się odrębnie, w swego rodzaju wewnętrznym getcie, chociaż nie był to klasyczny izolacjonizm we współczesnym rozumieniu tego słowa i nie wykluczało to długotrwałych wpływów wzajemnych oraz kontaktów na poziomie dnia powszedniego⁹¹.

Problem relacji międzyobrzędowych dotyczył nie tylko polskiej hierarchii, wśród której w przeciągu wieku XVII dominowało wyobrażenie o wyższości obrządku łacińskiego. Był on również uwarunkowany realiami duszpasterskimi, z którymi stykali się na poziomie parafialnym kapłani obu katolickich obrządków. Cerkiew unicka w ziemi chełmskiej i województwie bełskim miała o wiele bardziej rozwinięte swoje struktury organizacyjne, niż Kościół rzymskokatolicki. Dlatego też wielokrotnie miejscowi rzymscy katolicy zwracali się do ruskich parochów z prośbą o różnego rodzaju posługi duchowe. Przeważnie chodziło tu o udzielenie chrztu bądź ślubu, na co z kolei bardzo ostro reagowało duchowieństwo łacińskie, ponieważ wspomniane obrzędy sakramentalne sprawowane były przeważnie „nocą lub w dni maślane (zapusty)”, co było niedopuszczalne w tradycji chrześcijańskiej. Z uwagi na to, sobór eparchialny z kwietnia 1684 r.⁹² zabronił dawania ślubów nie tylko rzymskim katolikom, ale nawet osobom z innej parafii. Jeszcze w połowie wieku XVIII miejscowi unicy zwracali się do Rzymu z prośbą o zezwolenie na udzielanie rzymskim katolikom komunii, co nie zostało jednak wzięte pod uwagę⁹³.

Akta soborów chełmskich świadczą nie tylko o wyraźnych napięciach w stosunkach między unitami i rzymskimi katolikami w regionie, ale także o głębokim zakorzenieniu Cerkwi ruskiej w polskiej kulturze i życiu politycznym Rzeczypospolitej, co w szerszym kontekście jest jedną z oznak konfesjonalizacji unickiej wspólnoty. Idzie tu o tendencję do wzajemnej obcości wschodnich chrześcijan różnych eklezjalnych jurysdykcji, kodyfikację doświadczenia wiary, dyscyplinowanie religijnych praktyk, wzmocnienia prawosławnego i unickiego ekskluzywizmu oraz uwypuklenia specyficznie wyznaniowej samoświadomości – procesów, znanych w Europie Zachodniej pod zbiorowym pojęciem *Konfessionsbildung*⁹⁴.

⁹¹ Do podobnych wniosków dochodzi także znany ukraiński historyk Jarosław Isajewycz, *Основи релігійного життя*, s. 164.

⁹² BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 7v-8.

⁹³ Л. Д. Гуцуляк, *Божественна літургія*, s. 76.

⁹⁴ Pewnym podsumowaniem dotychczasowych studiów nad procesem konfesjonalizacji w Europie Zachodniej jest praca: *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, Hrsgg. W. Reinhard, H. Schilling, Gütersloh 1995. Oryginalną koncepcję konfesjonalizacji wczesnonowożytnego społeczeństwa na ukraińskim gruncie zaproponowano w publikacji: S. Plokhyy, *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, New York 2001 (ukraiński przekład: С. Плохий, *Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні*, Київ 2005). Por. wnikliwą recenzję tej publikacji: Н. Яковенко, *Ідентичність чи ідентичності, або про мозаїку українського простору XVII століття*, „Український гуманітарний огляд”, 8 (2002),

Postanowienia soboru chełmskiego z 1684 r., by odprawić we wszystkich cerkwiach ruskich „molebnie” „za Króla Pana [Jana III Sobieskiego], za zwycięstwo i pokój w naszej Ojczyźnie”, a bełskiego zgromadzenia kleru z tegoż roku – „za potrzeby Rzeczypospolitej”, „by Pan Bóg pobłogosławił wojsko chrześcijańskie przeciwko nieprzyjacielowi Krzyża Świętego”, „za zwycięstwo nad siłami tureckimi”⁹⁵ – odzwierciedlają ówczesne polityczne realia Rzeczypospolitej, która po zakończonej dla niej sukcesem bitwie pod Wiedniem kontynuowała prowadzenie wyczerpującej wojny z Portą Otomańską, wspólnym przeciwnikiem wszystkich chrześcijan.

Soborowe reguły dowodzą także tego, że etniczna i religijna tożsamość Rusinów-unitów w tym czasie była ambiwalentna w swym charakterze⁹⁶. Jednakże dosyć wyraźnie skłaniała się w stronę polskiego regionalnego patriotyzmu oraz uznania państwa polsko-litewskiego jako swej Wielkiej Ojczyzny, w którą unicy wpisywali swą Małą Ojczyznę – Ruś albo w węższym, konfesyjnym znaczeniu – *Slavia Unita*. Wymownym potwierdzeniem tych tendencji jest fakt przebywania znamienitego obrazu Matki Boskiej Chełmskiej w przeciągu całej wojennej kampanii 1651 r. w obozie króla Jana Kazimierza. Ikona chełmska stała się wówczas integralną częścią szlacheckiej pobożności militarnej, a w bitwie pod Beresteczkiem biskup Jakub Susza błogosławił nią idące na bój z Kozakami wojsko polskie⁹⁷. W tym wypadku chełmski władcyka występował jako obywatel Rzeczypospolitej oraz katolik, dla którego w tych konkretnych politycznych warunkach lojalność wobec króla oraz oddanie Rzymowi znaczyły więcej aniżeli przynależność do ogólnoruskiej wspólnoty.

s. 29-54. Postulat zgłębienie problemu konfesjonalizacji ruskiej wspólnoty w Rzeczypospolitej przedkładają także rosyjscy badacze: M. В. Дмитриев, *Православная культура Московской и Литовской Руси в XVI ст.: степень общности и различий*, „Белоруссия и Украина: История и культура. Ежегодник 2003”, Москва 2003, s. 22, 87-88 (tam też znajduje się podana podstawowa zachodnia literatura przedmiotu); M. В. Дмитриев, Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко, *Брестская уния и общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI – начале XVII в., ч. 1, Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, Москва 1996, s. 26-28. W szerszym kontekście Europy Środkowo-Wschodniej proces konfesjonalizacji rozpatrzony jest w pracy: *Churches and Confessions in East Central Europe*, red. H. Łaskiewicz, Lublin 1999. Por. także: H. Яковенко, *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*, s. 286-292.

⁹⁵ BNW, ZRKGР, Акс. 2890, k. 8-8v.

⁹⁶ Przykładowo, w 1651 r. w czasie zatrzymania w Chełmie przez prawosławnych biskup Jakub Susza w obliczu śmierci modlił się po polsku, w podobnej zaś sytuacji, w roku 1670 w Uhnowie, władcyka odmawiał modlitwę „Під Твою милість...” po rusku (cerkiewnosłowiańsku). В. М. Площанській, *Прошлое Холмской Руси*, т. 2, s. 56-57; A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej*, s. 94.

⁹⁷ В. М. Площанській, *Прошлое Холмской Руси*, т. 2, s. 64-65; A. Gil, *Geneza powożutnego kultu Matki Boskiej Chełmskiej*, w: *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Наук. зб., вип. 10, Луцьк 2003*, s. 109; tenże, *Ikona Matki Boskiej Chełmskiej pod Beresteczkiem 1651 r.*, w: *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Наук. зб., вип. 12, Матеріали XII міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 27-28 жовтня 2005 року*, Луцьк 2005, s. 87-89.

„Starożytności ruskie”¹ i łacińskie „nowości”. Nowa unicka tożsamość oraz problem jedności Chełmskiej Rusi

Zmiany, jakie zapoczątkowały bądź zaaprobowwały sobory chełmskiej i innych eparchii, były ambiwalentne z samej swojej istoty, powołane do znalezienia chwiejnej równowagi między katolickim „obliczem” Cerkwi kijowskiej a jej bizantyńsko-słowiańskim dziedzictwem. Dawało to możliwość Cerkwi unickiej, by z jednej strony pozostać częścią ukraińsko-białoruskiej Rusi, z drugiego zaś – uświadamiać sobie swą przynależność do Kościoła powszechnego.

1. „Starożytności ruskie”

W czasach sprawowania urzędu biskupiego przez Jakuba Suszę diecezja chełmska była jeszcze skupiona na zachowaniu swego bizantyńsko-słowiańskiego obrządku w „czy-

¹ [Ukraiński termin „старовина” (ros. „старина”) nie ma prostego odpowiednika w języku polskim. Najbardziej zbliżonym jest określenie „starożytności”, w takim sensie, w jakim użyto go np. w „Słowniku Starożytności Słowiańskich” lub publikacji Lubora Niederlego „Słowiańskie starożytności” („Slovanské starožitnosti”) – przyp. tłumacza].

stości” oraz na kodyfikacji swoich kulturowych nabytków. Nie nadaremnie właśnie to władcy współcześni wyróżniali jako jedyny region całej unickiej metropolii kijowskiej, gdzie „za tego starca [Jakuba Suszy] panuje grecki obrządek [i gdzie] wszędzie zachowuje się jeszcze dawne obyczaje”².

Być może nawiązywanie do ruskiej przeszłości i wytrwałą obronę wschodniego obrządku przez biskupów chełmskich wyjaśnić można ich społecznym pochodzeniem. Przynajmniej dwóch z nich – Atanazy Pakosta i Jakub Susza – wywodziło się ze środowiska mieszczańskiego, które, jak wiadomo, było głęboko zakorzenione w ruskiej kulturze i dla którego obrona narodowej samoistności Rusinów miał pierwszorzędne znaczenie. Właśnie z racji na te uwarunkowania można stwierdzić, iż w diecezji chełmskiej unia przyjmowana była przez wielu jako narodowa religia Rusinów, instytucjonalna podstawa „starożytności ruskiej”.

Diecezjalne sobory z lat 80. XVII w. – chociaż fragmentarycznie, to jednak wytrwale – formułują postulat zachowania tradycji i obrzędów Cerkwi kijowskiej, gwarantowany jej przez brzeskie artykuły unijne. Zebrane w Chełmie we wrześniu 1684 r. duchowieństwo nalegało, by w parafiach nadal przestrzegano dawnego ruskiego zwyczaju dzwonięcia na modlitwę rano, w porze obiadu i wieczorem, a także obwieszczania „znakiem dzwonu” śmierci parafianina³. Nacisk na przestrzeganie tego zwyczaju warunkowano nie tylko troską o czystość własnych obrzędów, ale i koniecznością przeciwstawienia się łacińskiej hierarchii, która niejednokrotnie domagała się zniesienia tej dawnej wschodniochrześcijańskiej praktyki.

Nawiązywanie do „starożytności ruskich” przewidywało chwiejne balansowanie między katolickim uniwersalizmem, unickim partykularyzmem i etnicznym filetyzmem, który nawet Rzym zmuszony był akceptować⁴.

Zewnętrzna manifestacją tożsamości bizantyńsko-słowiańskiej było używanie języka cerkiewnosłowiańskiego w wewnętrznym życiu diecezji chełmskiej co najmniej do końca XVII wieku. Mowa ruska pozostała podstawowym sakralnym i mówionym językiem unickiej wspólnoty chrześcijańskiej tego regionu. Dominowała ona i funkcjonowała niezmiennie na wszystkich eklezjalnych poziomach – od świątyni parafialnej do konsystorza biskupiego. Co bardziej istotne, posługiwało się nią parafialne duchowieństwo zarówno w życiu publicznym jak i w kręgu rodzinnym⁵. Strukturalna analiza zachowanych aktów chełmskiego sądu duchownego z końca XVII – począt-

² Por. także pozytywne głosy o Suszy jako tym, który dba o „dawne dziedzictwo, obyczaje” i „całkiem jest przeciwny łacińskiemu obrządkowi”. В. Шурпат, *В обороні Потієвої Унії*, s. 39-40, 59, 72, 88.

³ BNW, ZRKGP, Akc. 2890, k. 9.

⁴ Unicką metropolię kijowską oraz jej wiernych w Wiecznym Mieście traktowano jako „Cerkiew ruską”, „ruteńską katolicką religię”, „naród ruski” bądź „ruski lub ruteński naród”.

⁵ Interesujące przykłady posługiwania się językiem ruskim w życiu publicznym unickiego kleru przywołuje W. M. Płoszczanski, *Прошлое Холмской Русы*, т. 2, s. 94-95.

ków XVIII w. dowodzi, że cerkiewna administracja w tym okresie także bardzo aktywnie wykorzystywała język cerkiewnosłowiański⁶.

Jednocześnie bezsprzecznym faktem jest przenikanie języka polskiego do życia codziennego, administracji cerkiewnej i nawet nabożeństw Cerkwi unickiej. Język ten nie tylko niejako „obsługiwał” potrzeby kultury profesjonalnej, ale i wykonywał funkcję społeczną oraz rolę *sacrum* w religii unitów, co jak stwierdził Jarosław Isajewycz, „było tylko jednym z przejawów zmiany kodu kultury”⁷.

Na rozszerzanie się wpływów języka polskiego w środowisku unickim skarżyła się w 1685 r. i sama duchowna elita ruska: „Bo jest tak między nimi, że po rusku czytać nie umieją... Ruskim językiem tak się brzydzą, że w całej unii nie usłyszysz ruskiego kazania; po polsku też ledwo kto umie; wszyscy mówią po unicku [...] – językiem mieszanym z polskiego i ruskiego”⁸. Ten proces językowej polonizacji był zjawiskiem bardzo złożonym i wielowymiarowym, jednakże miał bezpośredni wpływ na zawężenie sfery stosowania języka ruskiego (cerkiewnosłowiańskiego), jego ograniczenia tylko do sfery obrzędowej i przetworzenia w swego rodzaju relikw Rusi⁹.

2. Łacińskie „nowości”

Innym źródłem, jakie razem z mitem „starożytności ruskich” ożywiało unicką tożsamość diecezji chełmskiej, były łacińskie „nowości”, które stopniowo i niemalże niewidocznie dla jednego pokolenia zostały wprowadzone na różnych eklezjalnych poziomach. Diecezjalne sobory z lat 80. XVII w. pokazują, że Cerkiew unicka, odpowiadając na ówczesne kulturowe i intelektualne wezwania, posługiwała się przeważnie obcymi kategoriami i kryteriami. Soborowe akta dają dodatkowe argumenty na rzecz tezy, iż okcydentalizacja metropolii kijowskiej, uwzględniając tu właściwy sceptycyzm, była świadomie organizowana przez elity duchowne jako narzędzie komunikacji i część szerszej strategii „wmontowania” łacińskich „nowości” w ruski kontekst katolicki. Przykładem stopniowej okcydentalizacji Chełmskiej Rusi był wzrost popularności odpustów (indulgencji), niejako „kanonizowanych” przez postanowienia wrześniowego soboru z 1684 r. W tym wypadku odpust był nadany przez Ojca Świętego wszystkim, którzy

⁶ Zgodnie z naszymi podliczeniami, w najdawniejszej zachowanej księdze sądu duchownego diecezji chełmskiej z lat 1684-1705 zapisy dokonane w języku cerkiewnosłowiańskim stanowią prawie piątą część wszystkich aktów. APL, ChKGK, sygn. 1, k. 1, 8, 10-12, 16-18, 35-38, 41-43, 45-47, 52-53, 58-60, 64, 68, 70-73, 76-77, 82-83, 93, 96, 98-100, 102-105, 107, 110-111, 133-134, 145, 170-172, 193-194, 293-301. Zawartość tej księgi opisano w publikacji: *Chełmski Konsystorz Greckokatolicki*, s. 37.

⁷ Por. jego bardzo interesujące rozważania na ten temat: Я. Ісаєвич, *Основи релігійного життя*, s. 169-171.

⁸ В. Щурат, *В обороні Потієвої Унії*, s. 92.

⁹ А. Наумов, *Прзєміяны в рускій культурзе унітів*, KZU, 5-6 (1997), s. 145.

wezmą udział w wyprawach wojennych przeciwko wojskom tureckim i obronie chrześcijańskiej *Ekumeny* (Cerkwi Bożej) od osmańskiej nawały¹⁰.

Chociaż odpusty były znane w kijowskiej metropolii jeszcze długo przed unią brzeską¹¹, to Stolica Apostolska usankcjonowała ich szerokie rozpowszechnienie w Cerkwi unickiej, co upodobniło unitów do katolików obrządku łacińskiego. Ten nowy znak kulturowy jednoczył religijną wspólnotę Chełmskiej Rusi i równocześnie odkrywał nowe szanse dla dialogu unitów z zachodnią wspólnotą łacinników.

Można przypuszczać, że wszelkie okcydentalne zapożyczenia nie były w diecezji chełmskiej zaprowadzane chaotycznie, lecz świadomie. W pełni były kontrolowane przez ruską elitę duchowną. „Nowości” wykonywały tu rolę podwójną:

(1) były swego rodzaju „murem obronnym” od kulturowej asymilacji oraz utraty swojej kijowskochrześcijańskiej tożsamości w polsko-łacińskiej przestrzeni;

(2) były wykorzystywane dla zewnętrznej manifestacji katolickości i jedności wiary z Kościołem rzymskim.

„Nowościami” tymi posługiwano się dosyć skutecznie w celu instytucjonalizacji wczesnonowożytnej ruskiej tożsamości unickiej, a sami unicy w żaden sposób nie byli tylko pasywnymi konsumentami i retransmitorami katolickiej potrydenckiej teologii. Rusini-katolicy – o czym zaświadcza soborowe prawodawstwo – okazali się zdolnymi do urzeczywistnienia modernizacji swojej Cerkwi, opierając się na własnej kijowsko-unickiej tożsamości, która jednakże nie czerpała ze wspólnego z prawosławnymi źródła. Jak uważa znany liturgista Peter Galadza, podatność i otwartość unitów na łacińskie zapożyczenia były „uwarunkowane przez kontekst teologicznego i duchowego upadku Cerkwi ruskiej”, której przywódcy okazali się niezdolni „odpowiednio ocenić znaczenie wielu elementów swojej bizantyńskiej teologii”¹². Jednocześnie można wyrazić wątpliwość, czy uświadamiali sobie własną misję jako rodzaj „pomostu” między Wschodem i Zachodem, co faktycznie wskazywało na ich graniczny status, czyli „nienormalność” i „nienaturalność” istnienia. Dlatego też potrzebna jest nowa interpretacja teorii dialogu kulturowego oraz wielokulturowości w stosunku do Cerkwi unickiej (teoria ta przewidywała istnienie grupy – ‘kultury’ – panującej, która zawsze dąży do asymilacji innej, słabszej ‘denominacji’).

Wprowadzane nowości miały na celu wykształcenie nowej wyznaniowej emblematyki unitów, dla których nawiązywanie do komunijnej jedności z prawosławnymi w końcu wieku XVII, najwidoczniej nie było takie ważne, jak w pierwszych dzieścioleciach po unii brzeskiej.

Wszystkie ówczesne sobory diecezji chełmskiej nie miały otwarcie latynizującego ukierunkowania, głównie za przyczyną oczekiwania przez ówczesną hierarchię

¹⁰ BNW, ZRKG, Akc. 2890, k. 9.

¹¹ Por. o tym: Л. Д. Гуцуляк, *Божественна літургія*, s. 50-51.

¹² П. Галадза, *Літургічне питання і розвиток богослужень*, s. 1.

na przejście pod zwierzchność Stolicy Apostolskiej trzech ostatnich prawosławnych diecezji w Rzeczypospolitej – łuckiej, lwowskiej i przemyskiej. To właśnie zmuszało unitów do liczenia się z reakcją prawosławnych i nie zamykania przed nimi drogi do *Slavia Unita*. Dlatego też w uchwałach soborów chełmskich nie ma nawet aluzji do antyprawosławnej retoryki.

Rzymski model eklezjologii Cerkwi wschodniej jako „propozycji”, która nadeszła do kijowskiego chrześcijaństwa z Zachodu, przewidywał nie tylko przyswojenie tej tradycji, ale i jej negację, co wywołało „twórcze napięcie” między „modernizacją” a „tradycją”¹³ w różnych religijnych i świeckich środowiskach Rusinów. Rozpatrzenie tej problematyki z takiej perspektywy pozwala na postulowanie tezy o istnieniu na ukraińsko-białoruskich ziemiach Rzeczypospolitej zjawiska „zapóźnionej modernizacji” („uwspółcześnienia”, „uzachodnienia”), którego charakterystyczną oznaką było powolne absorbowanie tradycji łacińskiej jako komunikatywnego środka dialogu z katolicką Europą. Przystosowawszy ten eklezjalny symbol do ruskiego płaszcza, można było w odpowiednim momencie deklarować swoją „współczesność”, „normalność” i „katolickość”, czyli być „rozpoznawanym” i dla Rzymu, i dla sarmackiej Polski.

Tę regulatywną rolę odgrywały też i sobory diecezji chełmskiej, które stały się instytucjonalną podstawą dla przyswojenia przez Cerkiew unicką „łacińskich praktyk” oraz poszukiwań tych instrumentariów, za pomocą których ruskie chrześcijaństwo budowało swoją nową unicką samoświadomość. Idzie tu nie tylko o dobrze znany „polski ślad”, ale i o tę rolę, jaką w przeciągu XVII-XX w. odgrywał Rzym w przekazywaniu łacińskich wartości dla grekokatolików. Unikalnym artefaktem instytucjonalizacji nowego religijnego programu unii, sformowanego na miejscowym gruncie, był kult ikony Matki Boskiej Chełmskiej – jedynej w swoim rodzaju pamiątki dawnego ruskiego malarstwa ikonowego, która stała się szeroko znana w diecezji chełmskiej w pierwszych dziesięcioleciach XVII w.¹⁴

Kult tej ikony idealnie pasował do nowej katolickiej tożsamości Chełmskiej Rusi, jako, że uosabiał kilka wątków – jej zakorzenienie w kijowskiej tradycji chrześcijańskiej i obecność własnej pamięci historycznej, polityczne oddanie Rzeczypospolitej z jednoczesnym odrzuceniem kozackiego projektu Rusi-Ukrainy, regionalizm Cerkwi unickiej i elitarny charakter jej chrześcijańskiego kultu.

¹³ O pojmowaniu tych „starożytności” (*старовини-старини*) w ruskim społeczeństwie średnio-wiecznym por. pracę: М. Кром, «Старина» как категория средневекового менталитета (по материалам Великого княжества Литовского XIV – начала XVII вв.), „Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей”, 3, Київ 1994, s. 68-85.

¹⁴ Artystyczna wartość ikony Matki Boskiej Chełmskiej oraz geneza i ewolucja jej kultu w diecezji chełmskiej przedstawiona jest w pracach: В. Александрович, *Холмська ікона Богородиці*, Львів 2001; А. Gil, *Geneza nowożytnego kultu Matki Boskiej Chełmskiej*; tenże, *Źródła kultu ikony Matki Boskiej Chełmskiej. Z dziejów religijności w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej*, w: *Series Byzantina*, t. 2, red. W. Deluga, M. Janocha, Warszawa 2004, s. 203-218. W publikacjach tych podana jest podstawowa bibliografia problemu.

W tym samym czasie eklezjalny rozwój eparchii chełmskiej w wieku XVII dowodzi, że w przededniu synodu zamojskiego miejscowa elita cerkiewna bynajmniej nie utożsamiała jeszcze katolicyzmu z latynizmem i na wszelkie sposoby przeciwstawiała się tendencjom mającym na celu przekształcenie Rusi unickiej w regionalny wariant kultury Rzeczypospolitej. Jednak w jej środowisku narastało przekonanie, że Cerkiew unicka powinna być bardziej katolicką, do czego konieczne było stworzenie nowej eklezjalnej – przede wszystkim liturgicznej i obrzędowej – tożsamości, która, trzeba niestety z przykrością przyznać, przewidywała przyswojenie tylko religijnego doświadczenia Zachodu, a nie słowiańskiego Wschodu (w tym i kijowskiej prawosławnej metropolii doby mohylańskiej).

Pojawienie się „nowości” w diecezji chełmskiej było spowodowane nie tylko koniecznością kodyfikacji doświadczeń stuletniego trwania w jedności ze Stolicą Apostolską oraz naciskiem łacinników, ale i ówczesnym historycznym rozwojem kultury chrześcijańskiej, czyli było to także przystosowaniem do okoliczności czasu oraz uświadomienia konieczności przemawiania do świata w kategoriach jemu współczesnych. W realiach unickiej metropolii kijowskiej XVII w. poszczególne biskupstwa mogły instytucjonalnie realizować swój program religijny, opierając się głównie na triumfującym Rzymie.

Zwykle badacze nadto krytycznie oceniają te zmiany, które zaszły w kulturze unitów w przeciągu XVII wieku. Zwracają oni uwagę przede wszystkim na przenikanie do kijowskiego etosu chrześcijańskiego elementów kultury zachodniej. To one winne były tego, że miał miejsce wyraźny podział ruskiej (ukraińsko-białoruskiej) wspólnoty na jej segment unicki i prawosławny. Jednak zjawiska takie, które Aleksander Naumow nazywa „paposławizmem” (akceptacja przez unitów rzymskiej wizji Kościoła, niezgodnej z jego wschodnią koncepcją sakramentalną; utożsamienie wierności państwu polsko-litewskiemu z poddaniem się Stolicy Apostolskiej) oraz „rozdarciem ruskiej kultury prawosławnej” w stosunku do innych ortodoksyjnych centrów Wschodu¹⁵, były charakterystyczne przede wszystkim dla dyskursu wysokiego, elitarnego, i właśnie one (co także podkreśla Naumow) tworzyły wczesnonowożytną ukraińsko-białoruską kulturę.

Wyraźne zmiany w ruskim świecie chrześcijańskim na poziomie elit, ideologii i cerkiewnej jurysdykcji (kiedy pochowano ostatecznie natchnione plany powołania jednego patriarchatu ruskiego) stały się nieuniknione konfesyjnie zaraz po kolokwium lubelskim z 1680 r., a politycznie – po przyjęciu „wiecznego pokoju” z 1686 r. między Rzeczpospolitą a Państwem Moskiewskim. Pęknięcia te bardzo dobrze uświadamiali sobie nosiciele tradycyjnej ruskiej katolickiej tożsamości: „Lat temu dziewięćdzie-

¹⁵ A. Naumow, *Przemiany w ruskiej kulturze unitów*, s. 141-146; tenże, *Kultura prawosławna w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej: kwestia odrębności*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcza”, 29, *Prawosławie*, Kraków 1996, s. 59-65.

siąt terazniejsi unicy byli tak samo Rusią, jak i my; zjednoczywszy się z Kościołem Rzymskim, zmienili wiele rzeczy w ceremoniach i w ubiorach do takiego stopnia, że prostota (prości ludzie) patrząc się na to, na pierwszy rzut oka mówi, że jakaś trzecia wiara nastąpiła, która nie jest ani ruska, ani lacka, ale jest czymś mieszanym”¹⁶.

Pogłębienie religijnych odmienności między Rusinami, dominowanie na Zachodzie ekskluzywizmu soteriologicznego oraz rzymskiej instytucyjnej eklezjologii nawracania uczyniło niemożliwym współuczestnictwo unitów i prawosławnych w obrzędach świętych (*communicatio in sacris*) już na przełomie wieków XVII i XVIII. Rozdarcie to zostało sformalizowane dekretem Kongregacji Propagandy Wiary z 1729 r. Dekret ten zabraniał unitom podtrzymywać jakąkolwiek komunię z prawosławnymi¹⁷.

Aby zrozumieć, skąd się wzięły takie przekonania, należy pamiętać, że okres po Soborze Trydenckim był na Zachodzie epoką ekskluzywizmu, konfesjonalizmu oraz konkurencyjnego modelu myślenia, jaki z kolei wytwarzał podobnie konkurencyjny model rozwoju teologii. Te ogólnoeuropejskie tendencje na gruncie ruskim po powstaniu Chmielnickiego spowodowały wewnętrzną konsolidację poszczególnych wspólnot chrześcijańskich, coraz bardziej widoczną izolację różnych eklezjalnych jurysdykcji oraz, w rezultacie, formowanie się zamkniętego, konfesyjnego charakteru religijności. Wątpliwe jest jednak, czy wśród Rusinów eparchii chełmskiej zdobyła popularność konfesyjna formuła Rzymu *extra Ecclesiam Romanam nulla salus*.

Z innej strony, rozpatrywanie religijnego życia Rusinów w paradygmatach „długiego trwania” oraz „historii, widzianej z dołu”¹⁸ odkrywa uderzające perspektywy studiowania tego tematu w kategoriach jedności kijowsko-chrześcijańskiej kultury Rzeczypospolitej, dla której w przeciągu wieku XVII (przynajmniej na poziomie parafii) charakterystycznym było zjawisko rozmytych barier konfesyjnych i uszanowania w swoich praktykach codziennych „nie-swoich” symboli religijnych.

¹⁶ B. Щураг, *В обороні Потієвої Унії*, s. 36-37.

¹⁷ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995, s. 36-37, 41, 52-66.

¹⁸ W historiografii ukraińskiej na ważność tego kierunku studiów historycznych pierwszy zwrócił uwagę o. Borys Gudziak w artykule: *Західна історіографія і Берестейська унія*, „Богословія”, 54 (1990), s. 128-133 (zamieszczono tam podstawową zachodnioeuropejską bibliografię tego tematu); tenże, *Круза і реформа*, s. 101-102, 145-147. W Europie Zachodniej jednym z założycieli socjologii religii był Francuz Gabriel Le Bras. Por. zbiór jego naukowych prac poświęconych temu problemowi: G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, t. 1-2, Paris 1955-1956. Podstawowe publikacje to: *Catholicism in Early Modern History: A Guide to Research*, ed. J. W. O'Malley, St. Louis 1988; N. Greinacher, *Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung*, Colmar-Freiburg 1955; E. Engen, von, *The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem*, „The American Historical Review”, 91 (1986), s. 521-552; S. Lazar, *Kierunki badań nad historią religii i Kościoła w aspekcie historycznej socjologii religii*, „Znak”, 171 (1968), s. 1139-1159; J. W. O'Malley, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge (Mass.)-London 2002; *Reformation Europe: A Guide to Research*, red. S. Ozment, St. Louis 1982.

3. Nowa tożsamość unicka

Sobory diecezjalne świadczą o dosyć udanych próbach chełmskiej hierarchii całościowego uformowania nowej, unickiej tożsamości, a w szerszym rozumieniu, nowego religijnego programu zjednoczonej Cerkwi ruskiej z Rzymem. Przewidywał on obok jednoczesnego zachowania „starożytności ruskich” także utożsamienie z katolickim chrześcijaństwem poprzez ostrożne wprowadzanie do praktyki cerkiewnej (zwłaszcza liturgicznej) łacińskiej emblematyki konfesyjnej (owych „nowości”) oraz szerszej unifikacji życia religijnego „narodu ruskiego”. Program ten miał na celu odnowienie etniczno-konfesyjnej monolityczności Chełmskiej Rusi utraconej po roku 1596.

Unikalnym świadectwem mówiącym o wykrystalizowaniu się na terenie diecezji chełmskiej etnicznej (narodowej) świadomości zakorzenionej w tradycji Rusi Hallickiej z czasów księcia Daniela Romanowicza są deklaracje mieszczan sokalskich z 1637 r., z których wynika dosyć wyraźnie, że identyfikowali się oni z resztą Rusi w granicach państwa polsko-litewskiego. W ich środowisku trwale funkcjonował historyczny mit o „ruskim królu” oraz Kozakach, którzy wyzwolą ich spod władzy polskiego króla¹⁹. Nawiązania do „starożytności ruskich” dostrzec można w wypowiedziach biskupa Metodego Terleckiego, który w latach 30. XVII w. uważał za konieczne czynić zarzuty prawosławnemu metropolicie kijowskiemu Piotrowi Mohyle, iż ów w czasie renowacji soboru św. Sofii w Kijowie „wykopywał mogiły monarchów ruskich”²⁰.

Jeden z soborów eparchii chełmskiej z lat 80. XVII w. nalegał na „zgodę narodu naszego rosyjskiego”, mając tu na uwadze całą ukraińsko-białoruską wspólnotę Rzeczypospolitej²¹. Zauważyć należy, że niestety te urwane fragmenty nie wystarczają, by ostatecznie zakończyć dyskusję, czy do końca wieku XVII Rusinom udało się osiągnąć religijną unifikację w granicach swojej wspólnoty, zwłaszcza zaś na poziomie parafii, skoro jeszcze w 1680 r. Jakub Susza pozywał do sądu chełmskich mieszczan z powodu „obrazy unii”²².

Zachowało się szereg dokumentalnych potwierdzeń tego, że po kozackich spustoszeniach unickich świątyń i prześladowaniu ruskiego katolickiego duchowieństwa unicki (przynajmniej kler) dużo rzadziej identyfikowali się z Rusią prawosławną. Nazywali okres przebywania wojsk Chmielnickiego na terenie diecezji chełmskiej mianem „Tyranica Cosacorum pro Sancta Unione” i obwiniali hierarchię prawosławną o to, że ta

¹⁹ В. Александрович, *Сокальський відгук на поразку повстання 1637 р. (Причинок до історії української національної самосвідомості напередодні Визвольної війни)*, „Матеріали засідань Історичної та Археографічної комісії НТШ у Львові (лютий 1992 р. – жовтень 1993 р.)”, Львів 1994, s. 79-84. Por. także sądowe świadectwa o pomocy Kozakom ze strony mieszczan chełmskich, zamieszczone w pracy: В. М. Площанській, *Прошлое Холмской Руси*, т. 2, s. 41-42.

²⁰ A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej*, s. 88.

²¹ Ten sam termin „naród nasz rosyjski” biskup Jakub Susza wykorzystywał w swojej „Nauce soborowej” z 1669 r. В. Щурат, *Два письма еп. Иннок. Винницкого*, s. 9.

²² В. М. Площанській, *Прошлое Холмской Руси*, т. 2, s. 69-70.

„na władcyństwo chełmskie uczyniła najazd i one wzięła gwałtem”²³. Widać więc, że właśnie po najeździe Chmielnickiego unicy, jak dowiadujemy się z deklaracji chełmskiego soboru diecezjalnego z 1649 r., poczęli w sposób systematyczny budować nową symbolikę religijną, aby w ten sposób podkreślić swoją odrębność od prawosławnych. Wyrazistym dowodem tego jest wprowadzenie przez bazylikańskiego protoarchimandrytę Pachomiusza Ohilewicza święta Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny jako wyrazu wdzięczności za Jej opiekę nad Cerkwią ruską w okresie wojny kozacko-polskiej²⁴.

W związku z powyższym dosyć skomplikowane jest wyjaśnienie i właściwe oświetlenie całej gamy wyobrażeń miejscowych unitów o oddzieleniu Rusi jako reliktu „przeszłości”, a także roli tych czynników w tworzeniu wczesnonowoczesnej ruskiej tożsamości²⁵. Mimo wszystko możemy ostrożnie przypuszczać, że od lat 80. i 90. XVII w., kiedy to na unię przeszły wszystkie parafie i monasterie w diecezji chełmskiej, bierze swój początek unicki triumfalizm. Wyrósł on na miejscowym gruncie i akcentował religijną oraz etniczną jedność Chełmskiej Rusi, jednakże wyłącznie w dyskursie *Slavia Unita*, poza ramami prawosławnej kultury Rzeczypospolitej. Niejednokrotne wezwania Jakuba Suszy na soborach do „szczególnych modlitw o jedność świętą, o rozmnożenie naszego nabożeństwa”, odzwierciedlają unickie oczekiwania ruskiej katolickiej hierarchii oraz wewnętrzne podziały we władcyństwie chełmskim, które w tym czasie jeszcze nie przezwyciężyło wewnętrznego rozbicia, i gdzie istniały jeszcze niewielkie prawosławne wspólnoty (przykładowo, zamojskie bractwo przy cerkwi św. Mikołaja przyjęło unię dopiero w 1699 r.²⁶). Problem ten wymaga jednakże dużo szerszych studiów interdyscyplinarnych.

W warunkach narodowo-wyznaniowych rozgraniczeń, które stymulowały kształtowanie się nowoczesnych narodów w Europie Zachodniej, współzależność między czynnikiem konfesyjnym a etnicznym była jedną z najbardziej złożonych dla Cerkwi unickiej²⁷. Trzeba brać pod uwagę i tę okoliczność, że narodowa przynależność ma doniosłe i jednocześnie ambiwalentne znaczenie dla cerkiewnej tożsamości. Dla

²³ Cytaty z: A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska*, s. 95; A. Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej*, s. 88.

²⁴ П. Галадза, *Літургічне питання і розвиток богослужень*, s. 15.

²⁵ Na terminologiczny aspekt tego problemu zwraca uwagę J. Isajewicz, *Rusini a Ukraińcy: dwa etapy rozwoju jednego narodu*, w: *Christianitas et cultura Europae. Księga Jubileuszowa Profesora Jerzego Kłoczowskiego*, cz. 1, Lublin 1998, s. 443-446.

²⁶ A. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 96-97. Szerzej o tym w pracy: A. Будилевич, *Русская православная старина въ Замость*, Warszawa 1885.

²⁷ Por. o tym bliżej w pracach: М. Дмитриев, «Ваша» и «наша» Русь. *Сторонники унии перед проблемой этноконфессионального самоопределения в конце XVI – начале XVII вв.*, w: *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Зб. наук. праць*, вип. 5, Львів 1998, s. 231-244; Г. Саганович, *Берестейська унія та проблема національної самосвідомості білорусів у XVII столітті*, w: *Менталітет, ідентичність і богослов'я в Україні та Білорусі у XVII столітті. Матеріали П'ятих «Берестейських читань»*. Перемишль, Львів, Київ, 13-19 травня 1996, Львів 2007 (w druku); Н. Яковенко, *Релігійні конверсії: спроба погляду зсередини*, w: *тежже, Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.*, Київ 2002, s. 13-79.

tę też przez długi czas problem rozdwojonej identyczności unitów, którzy „nie rozumieli, że istnieje istotna sprzeczność w tym, żeby zewnętrznie zachować bizantyński obrządek i jednocześnie kierować się rzymskokatolicką teologią i zachodnimi tradycjami duchowymi”²⁸, pozostał nierozwiązany.

Niestety sobory chełmskie nie wspominają o tym, w jakiej mierze chełmska unicka tożsamość przeciwstawiała się rzymskiemu centralizmowi oraz kiedy na terenach tej eparchii zaczęły funkcjonować wyróżniki „prawosławny”, „katolik”, „unita” jako symbole identyfikacyjne, odgraniczające tożsamość własną i broniące od „cudzej”, wykluczające inną identyczność wspólnoty.

Natomiast bardziej efektywne, biorąc pod uwagę eklezjalny kontekst diecezji chełmskiej, wydaje się zastosowanie teorii o decydującym wpływie dwukonfesyjności na rozwój etnosu w granicach jednego państwa²⁹. Konflikty prawosławno-unicki i unicko-łaciński w XVII wieku (które naszym zdaniem w historiografii są świadomie hiperbolizowane³⁰) mogły być tym pozytywnym bodźcem, który krystalizował religijną i etniczną tożsamość zjednoczonych z Rzymem Rusinów diecezji chełmskiej i czynił ich konfesyjną identyczność jedną z najbardziej wyrazistych i artykułowanych na obszarze metropolii kijowskiej³¹. To założenie daje podstawy do powiązania fenomenu „Rusi o dwóch obliczach” z pogłębieniem chrystianizacji wschodniochrześcijańskiej wspólnoty.

²⁸ П. Галадза, *Літургічне питання і розвиток богослужень*, s. 33.

²⁹ Jak ustalił badacz niemiecki Thomas Nipperdey, podziały wyznaniowe i religijne napięcia należały do powszednich i ożywczych czynników, chociaż i rodzących jeden z decydujących strukturalnych problemów dla społecznego konsensusu. T. Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988, s. 155-156.

³⁰ Nowe podejście historiografii ukraińskiej do problemu ukazania religijnego życia Rusinów w Rzeczypospolitej okresu nowożytnego, przewidujące dekonstrukcję starych pozytywistycznych schematów i skoncentrowanie się na długotrwałych okresach pokojowego współistnienia między unitami i prawosławnymi zaproponowane zostało w pracach: М. Довбищенко, *Реалії та міфи релігійного протистояння на Волині в кінці XVI – першій половині XVII ст.*, „Соціум. Альманах соціальної історії”, 2, Київ 2003, s. 57-82; М. Яременко, *Міжконфесійні відносини в Україні та Білорусі у XVIII ст.*, „Соціум. Альманах соціальної історії”, 3, Київ 2003, s. 121-136.

³¹ Swoistą „arytmetyką śmierci” – wzajemnymi prześladowaniami, przykładami słownej (kłóliwej) polemiki, siłowego zajmowania świątyń itd., chętnie posługuje się większość ukraińskich badaczy życia religijnego Chełmszczyzny. Por. m.in.: О. Остап'юк, *З історії Варварівської церкви с. Машів Любомльського району*, w: *Волинська ікона: дослідження та реставрація*. Наук. зб., вип. 11, Луцьк 2004, s. 176-178. Regułą jest, że w takich pracach niemal nie bierze się pod uwagę wzajemnych wpływów między bizantyńsko-słowiańską i łacińsko-polską kulturą w tym pogranicznym regionie, wielowiekowy dialog i współpracę między jego różnymi grupami wyznaniowymi na poziomie powszednich struktur. Por. wnikliwą krytykę takiego religijnie i narodowo zaangażowanego podejścia w artykule: A. Gil, *Historia w służbie idei narodowej. Wydarzenia 1874 roku na Podlasiu w ocenie historiografii polskiej, ukraińskiej i rosyjskiej*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, 2 (2004), s. 72-93.

Chełmski unicki partykularyzm i ruski katolicki uniwersalizm

Zamiast podsumowania

Dla wyjaśnienia „normalności” czy też „wyjątkowości” religijnego programu władztwa chełmskiego odwołamy się do soborowego prawodawstwa innych diecezji metropolii kijowskiej w drugiej połowie XVII i początku XVIII w., w tym także i do prawosławnych. Najbliższym chronologicznie do soborów chełmskich z lat 80. XVII w. był unicki zjazd diecezji przemyskiej z 1693 r. Jego uchwały o konieczności składania przez duchowieństwo katolickiego wyznania wiary, wyznania *Filioque* czy też o zaprowadzeniu kultu błogosławionego Jozafata Kuncewicza, wyraźnie deklarują katolicką tożsamość Cerkwi unickiej. Jednocześnie pokazują wspólność środków instytucyjnej tej nowej tożsamości poprzez zapoczątkowanie nowych kultów religijnych. Tak samo, jak i w innych ruskich eparchiach, sobór przemyski rozpatrzył kwestie administracyjne i organizacyjne, problemy sądownictwa cerkiewnego oraz dyscyplinowania kleru, głoszenia ewangelii, katechizacji wiernych, udzielania sakramentu spowiedzi itd.¹ Od soborów chełmskich przemyskie zgromadzenie z 1693 r. odróżnia się wy-

¹ *Ustawy rządu duchownego*, s. 24-25; E. Piwowar, *Pierwszy synod unicki*, s. 161-165.

rażnym wpływem Trydentu, dostrzegalnym mocniej także w konstytucjach soborów archidiecezji kijowskiej i połockiej.

Sobór we Włodzimierzu Wołyńskim z 1715 r. jest interesujący, ponieważ reprezentuje tradycję „wczesnej” unii. Daje to możliwość porównania dynamiki rozwoju ruskiego katolicyzmu w różnych częściach metropolii kijowskiej oraz ustalenie pewnych regionalnych odmienności „unityzacji” ukraińsko-białoruskich ziem Rzeczypospolitej. Sobór włodzimierski, bezpośrednio opierając się na rzymskim prawie kościelnym, nalegał na unifikację liturgicznych praktyk duchowieństwa zgodnie ze *Służebnikiem* metropolity Cypriana Żochowskiego z 1692 r., a także na zwiększenie wymagań dla kandydatów do kapłaństwa, zwracając uwagę na ich przygotowanie teologiczne. W tej kwestii główną rolę odgrywać miały soborczyki protoprezbiterские. Akcentowano znaczenie instytucji egzaminatorów w celu sprawowania kontroli nad duchowieństwem. Sobór uroczyście obwieścił ufundowanie włodzimierskiego seminarium eparchialnego pod nadzorem bazylianów oraz aprobował „reguły” tej szkoły ze szczegółowym określeniem wewnętrznego porządku i programu nauczania.

Podobnie jak w diecezji kijowskiej i lwowskiej, sobór z 1715 r. objawił zaniepokojenie problemem księży tułaczy (*clerici vagantes*, wagusów – wędrownego kapłańskiego proletariatu). Zachęcał także kler z sąsiednich eparchii do stałej rezydencji oraz uregulowania swojego kanonicznego statusu, co odzwierciedlało ówczesne realia jurysdykcyjnie podzielonego kijowskiego chrześcijaństwa. Sobór poruszył także sprawę metrykalnej ewidencji parafian (wymagano prowadzenia rejestracji chrzczonych i zaślubionych), co już ówczesnie praktykowano w niektórych prawosławnych i unickich eparchiach. Zwrócono także uwagę na kanoniczny porządek przy udzielaniu krzyżma, zachowanie świętości małżeństwa chrześcijańskiego, ograniczono sądowe i administracyjne uprawnienia protopopów. Ojcowie duchowni zalecali zintensyfikowanie katechizacji wiernych oraz czuwanie nad pobożnością ludu. Podobnie jak w diecezji przemyskiej, sobór włodzimierski wprowadził wspomnienie błogosławionego Jozafata Kuncewicza w pierwszą niedzielę po 27 września, a także akatyst do Bogurodzicy w każdą sobotę i niedzielne procesje z Najświętszym Sakramentem. Analogiczne z soborami chełmskimi uchwały nawiązywały do polskiego patriotyzmu politycznego oraz idei jedności cerkiewnej. Było to dosyć nieoczekiwane dla eklezjalnych realiów początku wieku XVIII (modlitwy za „Ojczyznę naszą”, o „zgodę Panów chrześcijańskich”). Bliskimi religijnej praktyce diecezji chełmskiej XVII w. były pouczenia dotyczące należytego zachowywania Świętych Darów w kiwotach i cyboriach, obowiązku spowiedzi wielkanocnej, uściślenia wykazu grzechów, których kapłani nie mieli prawa odpuszczać bez zezwolenia wyższej władzy cerkiewnej. Wówczas nader aktualne – chociaż dzisiaj wydają się bardzo egzotyczne – były przepisy soboru włodzimierskiego, by „prezbiterzy nie nosili długich włosów oraz lazurowych sukien”.

co świadczy o ogólnym pragnieniu episkopatu ruskiego, by wprowadzić unicki kler w świat polskiej kultury sarmackiej².

Znane dzięki publikacji Nikodema Małyszewskiego akta soboru witebskiego archidiecezji połockiej z 1674 r. koncentrowały się na wewnątrzcerkiewnych aspektach życia podzielonej konfesyjnie wspólnoty chrześcijańskiej – sakramentalnej dyscyplinie wiernych (obowiązek spowiedzi wielkanocnej pod groźbą anatemy), zakazu chowania schizmatyków, którzy przed śmiercią nie wyrazili skruchy, ułożenie listy grzechów, z których może rozgrzeszyć kapłan oraz kategorii grzeszników, z których zdjąć anatemę może tylko biskup, wyznaczenie zakresu kompetencji wizytatorów w czasie lustrowania cerkwi, zachowania kanonicznych przepisów co do ślubów. Podkreślono przy tym konieczność polepszenia teologicznego wykształcenia kleru (dla kandydatów do kapłaństwa przewidywano przejście odpowiedniego wykształcenia u swego protopopa). Uchwały soboru, powiązane z formowaniem unickiej tożsamości katolickiej, kładły nacisk na wspomnianie podczas liturgii rzymskiego papieża oraz wyznawanie *Filioque*. Mówiono także i o „nowościach” liturgicznych (zakaz dzwonięcia w czasie „perenosu” – tzn. Wielkiego Wejścia), zabezpieczeniu parafii przez odpowiednie fundusze, zlikwidowaniu praktyki brania opłaty za spowiedź, ulżeniu w zadawaniu praktyk pokutnych w związku z szerzeniem się chorób wśród wiernych³.

W stosunku do lwowskiej eparchii prawosławnej w drugiej połowie XVII wieku, zachowały się konstytucje tylko jednego soboru – z 1669 r. Potwierdzają one obciążenie soborów eparchialnych Cerkwi ruskiej sądowniczymi i administracyjnymi funkcjami i współbrzmia z większością uchwał chełmskich soborów unickich. Prawosławne zgromadzenie rozpatrywało problemy księży „dwożeńców”, było zaniepokojone tym, że część kapłanów nie umiała odprawiać liturgii oraz udzielać sakramentów świętych, dążyło do modernizacji praktyk matrymonialnych (wprowadzono m.in. zapowiedzi przedślubne), walczyło z zabobonami wśród prostego ludu (zwłaszcza z haniebnym zwyczajem wykopywania „upiorów” z grobu). Uchwały te ujawniają i specyficzne okoliczności życia religijnego Cerkwi prawosławnej końca lat 60. XVII w., kiedy to z powodu dezorganizacji zarządzania o katedrę lwowską jednocześnie zabiegało dwóch „prawowitych” kandydatów (sobór groził klątwą tym parochom i mnichom, którzy zostali wyświęceni przez „nienależytych pasterzy”), a po diecezji wałęsali się liczni duchowni-włóczędzy. Sobór lwowski zwrócił uwagę na kanoniczny porządek otrzymywania przez księży prezent od kolatorów oraz antyminsów od biskupów, a także opłaty przez duchowieństwo katedratyku (kunicznego). Próbowano także dokonać kodyfikacji obowiązków namiestników oraz zabezpieczyć cerkiewne beneficja odpowiednimi legatami i funduszami, o co miały zatroszczyć się bractwa cerkiewne⁴.

² *Synodus Dioecisana Vladimiriensis, 1715*, Архив СПбИИ, кол. 52, оп. 1, nr 50, k. 39-48.

³ Н. Мальшевский, *О ревизиях приходских унятскихъ церквей*, „Литовскія епархіальныя ведомости”, 36 (1874), s. 284-285.

⁴ НМЛ, РКК-151, k. 23-30.

Interesujące jest porównanie religijnego programu władcy chełmskiego, które było mocno zakorzenione w tradycji Rzeczypospolitej, z prawosławną diecezją kijowską, która od 1686 r. została podporządkowana patriarchatowi moskiewskiemu. Okazuje się, że „Przykazania” soboru kijowskiego z 1691 r. kładły nacisk na zachowanie eklezjalnej jedności podzielonej przez granice państwowe metropolii (szło tu o te parafie prawosławne, które po pokoju andruszowskim pozostały w granicach państwa polsko-litewskiego). Tak jak i na soborze lwowskim z 1669 r. i tu także wyrażano zaniepokojenie problemem walęsających się kapłanów – zjawiska społecznego, wywołanego przez wojny połowy wieku XVII oraz ekonomiczny upadek kraju. Dziesięć „Przykazań” koncentruje się głównie na naprawieniu „cerkiewnego porządku” diecezji kijowskiej i nawiązuje wyraźnie do tradycji mohylańskiej. Połowa uchwał soboru poświęcona jest moralnemu i oświatowemu stanowi duchowieństwa, jego posłudze duszpasterskiej, podwyższeniu poziomu teologicznego kształcenia „w kijowskich szkołach brackich”. Reszta postanowień dotyczy sakramentów świętych (przede wszystkim praktyk pokutnych, chrztu dzieci oraz małżeństw parafian)⁵.

Niestety przegląd religijnych programów soborów diecezjalnych kijowskiej metropolii nie obejmuje władcy łuckiego, pińskiego i smoleńskiego, których akta soborowe nie są, jak na razie, znane. Jednocześnie nadzwyczaj ciekawą wydaje się perspektywa analizy porównawczej soborowego prawodawstwa unickiej diecezji chełmskiej z synodalnymi statutami chełmskiej diecezji rzymskokatolickiej w wieku XVII⁶.

Soborowe akta chełmskiej i innych eparchii wyraźnie świadczą o konieczności nowej interpretacji roli synodu zamojskiego w historii Cerkwi unickiej. Funkcjonujący powszechnie stereotyp, że to właśnie sobór z 1720 r. zapoczątkował reformy oparte o wzorce rzymskie, a także, jakoby unicka hierarchia nie miała szczególnego wpływu na jego postanowienia, musi zostać zasadniczo skorygowany. Soborowy program unickich eparchii podjęty przez ich władcy dowodzi, że sobór zamojski w znacznej mierze opierał się na już sformułowanym religijnym programie unii, jaki funkcjonował – przynajmniej na poziomie instytucjonalnym – w większości władcy kijowskiej metropolii w przeciągu wielu dziesięcioleci. Diecezjalne uchwały o usunięciu gąbki, wprowadzenie kultu Eucharystii, nowy sposób przechowywania Świętych Darów, zachęty do procesji itd. wskazują na ruskie źródła zamojskiej reformy⁷, której

⁵ *Кіевскій соборъ 1691 года*, „Киевские епархиальные ведомости”, 8 (15 kwietnia 1865 r.), s. 313-329.

⁶ J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 9, *Synody diecezji chełmskiej obrządku łacińskiego z XVI-XVIII wieku i ich statuty*, Wrocław 1957.

⁷ Dzisiejsza historiografia ukraińska, jak zresztą i cała nauka, dysponuje niewielką ilością prac, w których zgodnie z zasadami naukowymi przeprowadzona została analiza uchwał synodu zamojskiego oraz jego wpływu na wewnętrzne życie Cerkwi unickiej. W prawosławnej historiografii najbardziej wyczerpującą pod względem przywołanej faktografii są prace: Г. Хрущевич, *История Замойскаго собора (1720 года)*, Вильно 1880; С. Недельский, *Униатский митрополит Лев Кишка и его значение в истории унии*, Вильно 1893, s. 191-248. Są to jednak publikacje mos-

podstawowe zadanie polegało na tym, aby nadać uniwersalny charakter partykularnym wizjom rozwoju Cerkwi unickiej oraz je skodyfikować i ujednoczyć.

no przestarzałe. Z prac powstałych w kręgu naukowców ukraińskich (greckokatolickich) uchwały synodu zamojskiego najlepiej przeanalizowane są w publikacjach: J. Bilanych, *Synodus Zamostiana an. 1720 (eius celebratio, approbatio et momentum)*, Romae 1960; o. Ю. Федорів, *Замойський синод 1720 р.*, Рим 1972 (praca ta ma charakter popularny, ale przedstawia zamojską ideę w duchu postanowień *Vaticanum Secundum*). Ostatnio zauważyć można na tym polu także aktywność badaczy białoruskich. Por. np.: У. Пашкевіч, *Уніяцкая царква ў Беларусі ў пачатку XVIII ст.*, w: *З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі)*, Мінск 1996, s. 83-84. Wśród prac o charakterze ogólnym, w jakich obecny jest wątek dotyczący synodu zamojskiego, warto przywołać następujące publikacje: А. Г. Великий, *З літопису християнської України*, Рим 1973, т. 6, *XVIII ст.*, s. 129-158; Г. Лужницький, *Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української Церкви*, Філадельфія 1954, s. 410-411; А. М. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, s. 33=4-336 (wersja włoska: *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948); L. Bienkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 881-882, 901 i nn.; A. Gil, *Chelmska diecezja unicka*, s. 102-106; E. Likowski, *Dzieje kościoła unickiego*, s. 38-51; J. Pelesz, *Geschichte der Union*, t. 2, s. 420-445. W praktyce we wszystkich przywołanych publikacjach bardzo wysoko ocenia się uchwały ojców soborowych, jednakże przychyła się także do zdania, że postanowienia zamojskie należy traktować jako inicjatywę Rzymu, natomiast nie rozpatruje się ich w szerszym, historycznym i cerkiewnym kontekście swojej epoki.

Bibliografia

Archiwalia

Archiwum Archidiecezji Lwowskiej w Krakowie

Akta Dekanatu Żółkiewskiego, nr 60

Archiwum Państwowe w Lublinie

Chełmski Konsystorz Greckokatolicki, sygn. 1; 91; 92; 107; 110; 1222

Biblioteka Narodowa w Warszawie, Dział Rękopisów

Biblioteka Ordynacji Zamojskiej, sygn. 930

Zbiór rękopisów kapituły greckokatolickiej w Przemyślu, Akc. 2764; Akc. 2890

Архив Санкт-Петербургского института истории РАН

кол. 52 (*Павел Доброхотов*), оп. 1, nr 50

Бібліотека Центрального державного історичного архіву України, м. Львів

nr 29486/420303

Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського НАН України

ф. XVIII (*Колекція та архів митрополита Андрія Шептицького*), nr 150; 581
ф. 231 (*Почаївська Лавра*), nr 152

Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України

Відділ рідкісної книги, Ст-35871; Ст-103747

Відділ рукописів, ф. 6 (*Бібліотека Богословської Академії у Львові*), спр. БА-24

Національний музей ім. Митрополита Андрія Шептицького у Львові

Відділ рукописів та стародруків

ф. Рукописи кириличні, Ркк-151

ф. Рукописи латинські, Ркл-11; Ркл-58/1; Ркл-58/2; Ркл-58/3; Ркл-58/5; Ркл-58/6; Ркл-58/7; Ркл-77; Ркл-83; Ркл-100; Ркл-113; Ркл-114; Ркл-115; Ркл-116; Ркл-117; Ркл-118; Ркл-121; Ркл-144; Ркл-157; Ркл-165; Ркл-175; Ркл-199; Ркл-425; Ркл-432; Ркл-658; Ркл-1109

ф. Стародруки кириличні, Сдж-36; Сдж-694; Сдж-701; Сдж-723

Національні гістарычны архіў Беларусі ў Менску

ф. 1774 (*Навагрудскі земскі суд*), воп. 1, д. 3

Российская государственная библиотека (Москва)

Научно-исследовательский отдел рукописей, ф. 256 (*Коллекция Румянцева*), nr 237

Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург)

ф. 823 (*Канцелярия митрополитов греко-униатских церквей в России*), оп. 1, д. 536; 2127

Центральний державний історичний архів України, м. Львів

ф. 9 (*Львівський городський суд*), оп. 1, спр. 419

ф. 129 (*Львівський Ставропигійський Інститут*), оп. 1, спр. 738; оп. 3, спр. 287

ф. 201 (*Львівська греко-католицька митрополічна консисторія, м. Львів*), оп. 1, спр. 143; оп. 46, спр. 31; 106; 205; 206; 3044

Źródła drukowane

- Akta Aleksandra, króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego i t. d. (1501-1506)*, Kraków 1927
- Broniewski M., *Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim*, oprac. J. Byliński, J. Długosz, Wrocław 1995
- Epistolae Jasonis Junosza Smogorzewskiyi metropolitae kioviensis catholici (1780-1788)*, ed. A. G. Welykyj, Romae 1965
- Epistolae metropolitaram kioviensium catholicorum: Josephi Velamin Rutskyj metropolitae kioviensis catholici (1613-1637)*, ed. T. T. Haluščynskij, A. G. Welykyj, Romae 1956
- Epistolae metropolitaram kioviensium catholicorum: Leonis Kiška, Athanasii Szeptyckij, Floriani Hrebnyckij*, ed. A. G. Welykyj, Romae 1959
- Epistolae metropolitaram kioviensium catholicorum: Raphaelis Korsak, Antonii Sielava, Gabrielis Kolenda*, ed. A. G. Welykyj, Romae 1956
- Katalog dokumentów różnej proveniencji miast, wsi, cechów, parafii, klasztorów i osób prywatnych. 1397-1794*, oprac. M. Trojanowska, Lublin 1998
- Kozyński R., *Testament Jakuba Suszy, biskupa diecezji chełmskiej obrządku greckokatolickiego w latach 1652-1687*, „Rocznik Chełmski”, 5 (1999)
- Leszek S., *Testament biskupa Jakuba Suszy (1687)*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”, X (1-4), Romae 1979
- Lietuvos Metrika. Knyga Nr. 8 (1499-1514). Užrašymų knyga 8*, Vilnius 1995
- Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600-1740)*, ed. A. G. Welykyj, t. 2, Romae 1973
- Litterae S. C. de Propaganda Fide ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, ed. A. G. Welykyj, t. 1, (1622-1670), Romae 1954
- Monumenta Ucrainae historica*, зібрав митрополит А. Шептицький, vol. IV, (1671-1701), Рим 1967; vol. IX-X, *Supplementum (1075-1632)*, Рим 1971
- Pietruszewicz A., *Wiadomość o Diariuszu, czyli dzienniku ks. Porfirego Ważyńskiego (biskupa Chełmskiego) od roku 1780 do 1804*, „Przegląd Archeologiczny”, 1, Lwów 1882; 2, Lwów 1883
- S. *Josaphat Hieromartyr*, ed. A. G. Welykyj, t. 1, Romae 1952
- Sawicki J., *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 9, *Synody diecezji chełmskiej obrządku łacińskiego z XVI-XVIII wieku i ich statuty*, Wrocław 1957
- Supplicationes ecclesiae unitae Ucrainae et Bielarusjae*, ed. A. G. Welykyj, t. 1, (1600-1699), Romae 1960
- Susza J., *De laboribus Unitorum, promotione, propagatione, et protectione Divina unionis ab initio eius usque ad haec tempora Jacobi Susza Episcopi Chelmensis anno Dni 1664*, w: Harasiewicz M., *Annales Ecclesiae Ruthenae gratiam et communitio-*

- nem cum S. Sede Romana habentis, ritumque graeco-Slavicum observantis, cum singulari respectu ad dioeceses ruthenas Leopoliensem, Premisliensem et Chelmensensem, Leopoli 1862*
- Synodus provincialis ruthenorum habita in civitate Zamosciae Anno MDCCXX, Romae 1724*
- Synody dyecezyi chełmskiej ob. wsch.*, wyd. x. biskup E. Likowski, Poznań 1902
- Ustawy rządu duchownego i inne pisma biskupa Innocentego Winnickiego, do druku przygotował W. Pilipowicz, Przemyśl 1998*
- Żochowski C., *Colloquium Lubelskie, Między zgodną y niezgodną Bracią Narodu Ruskiego, vigore Constitucyey Warszawskiej, na Dzień 24. Stycznia, Anno 1680 złożone*, Leopoli 1680
- Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссиею для разбора древних актов*, т. 23, Вильна 1896
- Андрусяк М., *Записник митр. Юрія Винницького з 1706 р.*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”, IV (1-2), Жовква 1932
- Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси*, т. 12, Вильно 1900
- Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый Временною комиссіею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ генераль-губернаторъ*, ч. 1, т. 6, Кіевъ 1883; ч. 1, т. 10, Кіевъ 1904
- Востоковъ А., *Описаніе русскихъ и словенскихъ рукописей Румянцевскаго музеума*, Санкт-Петербургъ 1842
- Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст.*, упор. Довбищенко М. В., Київ 2001
- Коралловъ Ф., *Изъ історіи Холмской епархіи*, „Холмская церковная жизнь”, (1906), nr 5; 6; 10; 11; 17; (1907), nr 3
- Огієнко І., *Загублений крем'янецький стародрук: «Синод Луцький» 1638 р.*, Варшава 1931
- Описаніе документовъ архива западнорусскихъ уніатскихъ митрополитовъ*, упор. С. Г. Рункевич, т. 1, 1470-1700, Санкт-Петербургъ 1897; т. 2, 1701-1839, Санкт-Петербургъ 1907
- Письма-Послання Митрополита Андрея з часів большевицької окупації*, Йорктон 1961
- Правда про унію. Документи і матеріали*, вид. друге, доповнене, ред. В. Ю. Маланчук, М. М. Олексюк, Ю. Ю. Сливка, Львів 1968
- Протасьєва Т. Н., *Холмские грамоты*, „Археографический ежегодник за 1960 год”, Москва 1962

- Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссією, т. 6, Памятники древнерусскаго каноническаго права, Санкт-Петербургъ 1880*
- Скочилияс І., *Недатований реєстр духовенства, церков і монастирів Львівської єпархії за владцтва Йосифа Шумлянського*, „Записки Наукового Товариства ім. Шевченка”, ССXL, Львів 2000
- Собор у Луцьку 1638 року, Львів 2005 [seria: Канонічні джерела, т. 1].*
- Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть: документи та матеріяли, упорядкування та історичний нарис І. Скочилияса, Львів 2006*

Opracowania

- Ammann A. M., *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950
- Ammann A. M., *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948
- Andrusiak M., *Józef Szumlański, pierwszy biskup unicki lwowski (1667-1708)*, Lwów 1934
- Bar J., Zmarz W., *Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1940 r.*, t. I, *Od wynalezienia druku do 1799 r.*, Lublin 1960
- Bibliografia polska Karola Estreichera*, cz. III, t. 30, Kraków 1934
- Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2, *Wiekі XVI–XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969
- Bieńkowski L., *Kultura intelektualna w kręgu Kościoła Wschodniego w XVII i XVIII w.*, w: *Dzieje Lubelszczyzny*, t. 6, *Między Wschodem i Zachodem*, cz. 1, *Kultura imy-słowa*, red. J. Kłoczowski, Warszawa 1989
- Bilanych J., *Synodus Zamostiana an. 1720 (eius celebratio, approbatio et momentum)*, Romae 1960
- Bobryk W., *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*, Lublin 2005
- Bobryk W., *Msze czytane w kontekście problemu latynizacji Cerkwi unickiej na przykładzie dekanatów – Kaszogród i Luboml*, w: *Сакральне мистецтво Волині, Наук. зб., вип. 9, Матеріали ІХ міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 31 жовтня – 1 листопада 2002 року, Луцьк 2002*
- Bobryk W., *Usytuowanie ołtarza (престола) w cerkwiach unickich, a praktyka „obchodu” w czasie liturgii na terenie dekanatów – Kaszogród, Luboml i Ratno*, w: *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Наук. зб., вип. 10, Матеріали Х міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 17-19 вересня 2003 року, Луцьк 2003*
- Bobryk W., *Іконостаси в уніатських церквах на території деканатів – Кашоград, Любомль і Ратно, у світлі візитації 1793 року*, w: *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Наук. зб., вип. 11, Матеріали ХІ міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 3-4 листопада 2004 року, Луцьк 2004*

- Budzyński Z., *Stan badań nad ludnością pogranicza polsko-ukraińskiego w czasach nowożytnych*, w: *Sąsiedztwo. Osadnictwo na pograniczu etnicznym polsko-ukraińskim w czasach nowożytnych*, Rzeszów 1997
- Catholicism in Early Modern History: A Guide to Research*, ed. J. O'Malley, St. Louis 1988
- Chełmski Konsystorz Grekokatolicki [1525] 1596-1875 [1905]. Inwentarz analityczny archiwum*, oprac. M. Trojanowska, Warszawa 2003
- Churches and Confessions in East Central Europe*, red. H. Łaskiewicz, Lublin 1999
- Cubrzyńska-Leonarczyk M., *Katalog druków supraskich*, Warszawa 1996
- Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* 1993, Hrsgg. W. Reinhard, H. Schilling, Gütersloh 1995
- Dzięgielewski J., *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986
- Engen E. von, *The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem*, „The American Historical Review”, 91 (1986)
- Gil A., *Cerkwie Sokala w XVII-XVIII w. Z dziejów architektury sakralnej diecezji chełmskiej Kościoła wschodniego*, w: *Do piękna nadprzyrodzonego. Sesja naukowa na temat rozwoju sztuki sakralnej od X do XX wieku na terenie dawnych diecezji chełmskich Kościoła rzymskokatolickiego, prawosławnego, grekokatolickiego*, t. 1, Chełm 2003
- Gil A., *Chełmska diecezja unicka 1596-1810. Dzieje i organizacja*, Lublin 2005
- Gil A., *Chełmskie diecezje obrządku wschodniego. Zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, *Miejsce i rola kościoła grekokatolickiego w kościele powszechnym*, red. S. Stępień, Przemyśl 2000
- Gil A., *Geneza nowożytnego kultu Matki Boskiej Chełmskiej*, w: *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Наук. зб., вип. 10, Матеріали X міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 17-19 вересня 2003 року*, Луцьк 2003
- Gil A., *Historia w służbie idei narodowej. Wydarzenia 1874 roku na Podlasiu w ocenie historiografii polskiej, ukraińskiej i rosyjskiej*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, 2 (2004)
- Gil A., *Ikona Matki Boskiej Chełmskiej pod Beresteczkiem 1651 r.*, w: *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Наук. зб., вип. 12, Матеріали XII міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 27-28 жовтня 2005 року*, Луцьк 2005
- Gil A., *Katalog monasterów prawosławnej eparchii chełmskiej do końca XVI wieku*, „Ruthenica”, 4, Київ 2005
- Gil A., *Pomianyk chełmski, Z dziejów zaginionego źródła do dziejów ziemi chełmskiej*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, 3 (2005)
- Gil A., *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin-Chełm 1999

- Gil A., *Rola geografii historycznej w badaniach nad malarstwem ikonowym na przykładzie podziałów terytorialnych zabużańskiej części eparchii chełmskiej (dekanały lubomelski i ratneński)*, w: *Сакральне мистецтво Волині. Наук. зб., вип. 9, Матеріали ІХ міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 31 жовтня – 1 листопада 2002 року*, Луцьк 2002
- Gil A., *Źródła kultu ikony Matki Boskiej Chełmskiej. Z dziejów religijności w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej*, w: *Series Byzantina*, t. 2, red. w. Deluga, M. Janocha, Warszawa 2004
- Greinacher N., *Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung*, Colmar–Freiburg 1955
- Gudziak B. A., *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge (Mass.) 1998
- Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. 2, Poznań–Warszawa 1974
- Hryniewicz W., *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995
- Isaievych I., *Between Eastern Tradition and Influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia*, „Ricerche slavistiche”, 37 (1990)
- Isaievych I., *Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine and Belarus*, w: *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The Foundations of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe. International Conference, Rome, 28 April – 6 May 1990*, red. J. Kłoczowski, Lublin–Rome 1994
- Isaievych I., *Voluntary Brotherhood. Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine*, Edmonton-Toronto 2006 [The Peter Jacyk Centre for Ukrainian Historical Research, Monograph Series, number two]
- Isajewicz J., *Rusini a Ukraińcy: dwa etapy rozwoju jednego narodu*, w: *Christianitas et cultura Europae. Księga Jubileuszowa Profesora Jerzego Kłoczowskiego*, cz. 1, Lublin 1998
- Janeczek A., *Osadnictwo pogranicza polsko-ruskiego. Województwo belskie od schyłku XIV do początku XVII w.*, Warszawa 1993
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958
- Kamiński Sulima A., *Historia Rzeczypospolitej Wielu Narodów 1505-1795. Obywatele, ich państwa, społeczeństwo, kultura*, Lublin 2002
- Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (Mit einer Auswahlbibliographie)*, Hrsgg. von H. Schilling, Beiheft 16, 1994
- Kołbuk W., *Kościół Wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne*, Lublin 1998 [Wspólnoty religijne i narodowe w Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVIII wieku. red. S. Litak, t. 2]
- Kossowski A., *Archiwalia lubelskie do dziejów unii kościelnej w Polsce*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 4 (1-2) (1962)

- Kossowski A., *Blaski i cienie unii kościelnej w Polsce w XVII–XVIII w. w świetle źródeł archiwalnych*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Jego Ekscelencji x. biskupa Mariana Leona Fulmana*, Lublin 1939, cz. III, Wydział nauk humanistycznych
- Kowalczyk J., *Latynizacja i okcydentalizacja architektury greckokatolickiej w XVIII wieku*, „Biuletyn Historii Sztuki”, 3/4 (1980)
- Krajcar J., *Religious Conditions in Smolensk, 1611-1654*, „Orientalia Christiana Periodica”, 2, Roma 1967
- Krasny P., *Katedra unicka w Chełmie. O problemach badań nad architekturą sakralną Kościoła Greckokatolickiego w XVIII wieku*, w: *Sztuka kresów wschodnich*, t. 3, *Materiały sesji naukowej*, Kraków, październik 1996, Kraków 1998
- Lazar S., *Kierunki badań nad historią religii i Kościoła w aspekcie historycznej socjologii religii*, „Znak”, 171 (1968)
- Le Bras G., *Études de sociologie religieuse*, t. 1-2, Paris 1955-1956
- Librowski S., *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, cz. 1, *Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej*, t. 1, *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, z. 1, *Wstęp ogólny*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 8 (1964)
- Likowski E., *Dzieje Kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku, uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, cz. 1-2, Poznań 1880
- Litak S., *Kościół unicki obrządku greckiego na styku dwóch kultur w XVI–XVIII wieku*, w: *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The Foundations of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe. International Conference, Rome, 28 April – 6 May 1990*, red. J. Kłoczowski, Lublin–Rome 1994
- Litak S., *W sprawie publikowania i rejestracji akt wizytacyjnych kościołów i parafii*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 14 (1967)
- Lorens B., *Bractwa cerkiewne w eparchii przemyskiej w XVII i XVIII wieku*, Rzeszów 2005
- Maciuk O., Hajowa O., *Unia Brzeska w dokumentach CPAH we Lwowie*, „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, 4-5, Warszawa 1997
- Markunas A., Uczitel T., *Popularny słownik sakralizmów polskich i ukraińskich*, Poznań 2001
- Mironowicz A., *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003
- Moskałyk J., *Problem zjednoczenia w Kościele Kijowskim w I połowie XVII wieku*, Poznań 2006 [Uniwersytet Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, *Studia i Materiały* 93]
- Moskałyk J., *Teologia Kościoła Katolickiego metropolii Kijowskiej w końcu wieku XVI i w wieku XVII*, Lublin 2001
- Moskałyk J., *Wpływ Unii Brzeskiej na rozwój wschodniej katolicko-unickiej myśli teologicznej w XVII wieku*, „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, 4-5, Warszawa 1997

- Nabywaniec S., *Unicka archidiecezja kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza 1762-1778*, Rzeszów 1998
- Naumow A., *Kultura prawosławna w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej: kwestia odrębności*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologiczne”, 29, *Prawosławie*, Kraków 1996
- Naumow A., *Przemiany w ruskiej kulturze unitów*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, 5-6, Kraków 1997
- Nipperdey T., *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988
- Nowakowski P., *Pierwsze pontyfikaty obrządku bizantyjsko-słowiańskiego (XVII/XVIII w.) jako przykład łączenia wschodniej i zachodniej tradycji liturgicznej w Cerkwi Greckokatolickiej*, w: *Harmonijne współistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie*, red. W. Mokry, Kraków 2000
- Nowakowski P., *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po Unii Brzeskiej (1596-1720)*, Kraków 2004 [Biblioteka Ekumenii i Dialogu, t. 23, red. J. Chmiel i in.]
- O'Malley J. W., *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge (Mass.)-London 2002
- Ozorowski E., *Eklezjologia unicka w Polsce w latach 1596-1720*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku”, 4 (4) (1978); 5 (1) (1979)
- Pelesz J., *Geschichte der Union der ruthenische Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. 2, Wien 1880
- Plokhy S., *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, New York 2001
- Półcwiartek J., *Nacje i religie na pograniczu etnicznym polsko-ukraińskim czasów nowożytnych. Próba bilansu*, w: *Sąsiedztwo. Osadnictwo na pograniczu etnicznym polsko-ukraińskim w czasach nowożytnych*, Rzeszów 1997
- Reformation Europe: A Guide to Research*, red. S. Ozment, St. Louis 1982
- Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, wydanie drugie zmienione, oprac. A. Naumow, A. Kaszlej, Kraków 2004
- Schilling H., *Disziplinierung oder «Selbstregulierung der Untertanen»? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchengeschichte*, „Historische Zeitschrift”, 264 (3) (1997)
- Schmidt R., *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierung*, „Historische Zeitschrift”, 265 (3) (1997)
- Schulze W., *Gerhard Oestreichs Begriff «Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit»*, „Zeitschrift für Historische Forschung”, 3 (1987)
- Senyk S., *A History of the Church in Ukraine*, t. 1, *To the End of the Thirteenth Century*, Rome 1993
- Senyk S., *Methodius Terlec'kyj – bishop of Xolm*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”, 18 (1985)

- Senyk S., *The Education of the Secular Clergy in the Ruthenian Church before the Nineteenth Century*, „Orientalia Christiana Periodica”, 53 (1987)
- Senyk S., *The Ukrainian Church and Latinization*, „Orientalia Christiana Periodica”, 56 (1990)
- Senyk S., *The Ukrainian Church in the Seventeenth Century*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”, 15 (1-4), Romae 1996
- Śliwa T., *Stosunek Stolicy Apostolskiej do Kościoła Unickiego w XVI–XVIII w.*, „Kra-kowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, 3-4, Kraków 1995
- Smykowska E., *Liturgia prawosławna. Mały słownik*, Warszawa 2004
- Stępień S., *Słownik ukraińskich terminów kościelnych. Struktura i organizacja Kościoła wschodniego*, „Biuletyn Informacyjny PWIN”, 2, Przemyśl 1996
- Sygowski P., *Cerkwie Buska w XVIII-wiecznych wizytacjach diecezji chełmskiej w Archiwum Państwowym w Lublinie*, w: *Сакральне мистецтво Волині. Наук. збірник*, вип. 9, *Матеріали IX міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 31 жовтня – 1 листопада 2002 року*, Луцьк 2002
- Sygowski P., *Informacje o cerkwiach Bełza na podstawie wizytacji unickiej eparchii chełmskiej z XVIII w. z Archiwum Państwowego w Lublinie*, w: *Українська Греко-Католицька Церква і релігійне мистецтво (історичний досвід та проблеми сучасності). Наук. зб. Матеріали II міжнародної наукової конференції, присвяченої 220-літтю Львівської Духовної Семінарії, м. Львів–Рудно, 22 грудня 2003 року*, Львів–Рудно 2003
- Sygowski P., *Unicka diecezja chełmska w protokołach wizytacyjnych biskupa Maksymiliana Ryłły z lat 1759-1762*, w: *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, *Miejsce i rola kościoła grekokatolickiego w kościele powszechnym*, red. S. Stępień, Przemyśl 2000
- Sygowski P., *Unickie cerkwie Lubomla w XVIII-wiecznych opisach wizytacyjnych w Archiwum Państwowym w Lublinie*, w: *Пам'ятки сакрального мистецтва Волині. Наук. зб., вип. 8. Матеріали VIII міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 13-14 грудня 2001 року*, Луцьк 2001
- Szestakowa N., *Klasztorne zespoły archiwalne na terenach Białorusi, Litwy i Podlasia (XVI–XIX w.)*, w: *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Wrocław–Opole 2000
- Tazbir J., *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1967
- Wagilewicz J. D., *Pisarze polscy Rusini wraz z dodatkiem Pisarze łacińscy Rusini*, oprac. R. Radyszewskij, Przemyśl 1996
- Winiarz A., *Grekokatolickie gimnazjum bazyliiańskie w Chełmie (1639-1769)*, „Rocznik Chełmski”, 1 (1995)
- Wisner H., *Rozróżnieni w wierze. Szkice z dziejów Rzeczypospolitej schyłku XVI i połowy XVII wieku*, Warszawa 1982

- Zachorowski S., *Sądy synodalne w Polsce*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział historyczno-filozoficzny”, t. 29, Kraków 1911
- Žužek I., *Kormčaja kniga: Studies on the Chief Code of Russian Canon Law*, Rome 1964
- Александрович В., *Сокальський відгук на поразку повстання 1637 р. (Причинки до історії української національної самосвідомості напередодні Визвольної війни)*, „Матеріали засідань Історичної та Археографічної комісії НТШ у Львові (лютий 1992 р. – жовтень 1993 р.)”, Львів 1994
- Александрович В., *Холмська ікона Богородиці*, Львів 2001
- Афанасьев Н., *Церковные соборы и их происхождение*, Москва 2003
- Бенешевич В. Н., *Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований*, т. 1, Санкт-Петербург 1906 (reprint: Софія 1987)
- Блажейовський Д., *Ієрархія Київської Церкви (861-1996)*, Львів 1996
- Будилович А., *Русская православная старина въ Замость*, Варшава 1885
- Булгаков Г., *Западно-русскіе православные церковные соборы, какъ органы церковного управления. Опытъ историко-каноническаго изслѣдованія*, Курскъ 1917
- Великий А. Г., *З літопису християнської України. Радіолекції з Ватикану*, т. 5, XVII ст., Рим–Львів 2000; т. 6, XVIII ст., Рим 1973
- Власовський І., *Нарис історії Української Православної Церкви*, т. 2, Київ 1998
- Голубев С., *Западно-русская церковь при митр. Петре Могила*, „Киевская старина”, 61 (1898)
- Голубев С., *Київскій митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники (опытъ церковно-историческаго изслѣдованія)*, т. 2, Кієвъ 1898
- Голубинский Е., *История Русской Церкви*, т. 2, ч. 2, Москва 1998
- Грушевський М., *Історія України-Руси*, т. V, *Суспільно-політичний і церковний устрій і відносини в українсько-руських землях XIV–XVII віків*, Київ 1994
- Гуцуляк Л. Д., *Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596-1839)*, пер. з англ. А. Маслюх, Львів 2003
- Галадза П., *Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття*, в: *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих «Берестейських читань»*. Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р., Львів 1997
- Гіль А., *Унійні монастирі Холмсько-Белзької єпархії (1596-1720)*, „Ковчег”, 5, Львів 2007

- Гіль А., *Церковна (парафіяльна) мережа Холмської православної єпархії на території Белзького воєводства в XVI столітті*, „Записки Наукового товариства ім. Шевченка”, ССXL, Львів 2000
- Гудзяк Б., *Західна історіографія і Берестейська унія*, „Богословія”, 54 (1990)
- Гудзяк Б., *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, Львів 2000
- Дзедзик А., *Чотири роки з митрополитом Андреем*, w: *Слуга Божий Митрополит Андрей Шептицький. Збірник популярно-наукових доповідей і статей, та іншого архівного матеріалу, скомплектований з нагоди відзначень 45-ої і 50-ої річниць смерті Митрополита Андрея Шептицького*, Філядельфія 1994
- Димид М., *Єпископ Київської Церкви (1589-1891)*, Львів 2000
- Дмитриев М., *«Ваша» и «наша» Русь. Сторонники унии перед проблемой этноконфессионального самоопределения в конце XVI – начале XVII вв.*, w: *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Зб. наук. праць*, вип. 5, Львів 1998
- Дмитриев М. В., *Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг.*, Москва 2003 [Труды Исторического факультета МГУ, 22, ред. С. Карпов = Серия II, Исторические исследования, 7]
- Дмитриев М. В., *Православная культура Московской и Литовской Руси в XVI ст.: степень общности и различий*, „Белоруссия и Украина: История и культура. Ежегодник 2003”, Москва 2003
- Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г., *Брестская уния и общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.*, ч. 1, *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, Москва 1996
- Довбищенко М., *Реалії та міфи релігійного протистояння на Волині в кінці XVI – першій половині XVII ст.*, „Соціум. Альманах соціальної історії”, 2, Київ 2003
- Жуковський А., *Петро Могила й питання єдності церков*, Київ 1997
- Ісаєвич Я. Д., *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст.*, Київ 1966
- Ісаєвич Я. Д., *Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст.*, Київ 1972
- Ісаєвич Я. Д., *Документи до історії боротьби міських братств проти національно-релігійного гніту в першій половині XVII ст.*, „Середні віки на Україні”, 1, Київ 1971
- Ісаєвич Я. Д., *Основи релігійного життя і культури на Україні (до кінця XVIII ст.)*, w: *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The Foundations of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe. International Conference, Rome, 28 April – 6 May 1990*, red. J. Kłoczowski, Lublin–Rome 1994

- Історія української культури у п'яти томах*, гол. ред. Б. Патон, т. 2, *Українська культура XIII – першої половини XVII століть*, Київ 2001; т. 3, *Українська культура другої половини XVII – XVIII століть*, Київ 2003
- Київській соборъ 1691 года*, „Киевские епархиальные ведомости”, 8, 15 апр. 1865
- Кметь В., *З історії дослідження Львівської єпархії XVI – початку XVII ст. за матеріалами фондів ЦДІАЛ України*, „Студії з історії архівної справи та документознавства”, 10, Київ 2003
- Корзо М., *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*, Москва 2007
- Коструба Т., *Белз і Белзька земля від найдавніших часів до 1772 року*, Нью-Йорк–Торонто 1989
- Крип'якевич І., *Мемуари українців XVI–XVIII ст.*, „Стара Україна”, 9-10 (1924)
- Кром М., «Старина» как категория средневекового менталитета (по материалам Великого княжества Литовского XIV – начала XVII вв.), „Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей”, 3, Київ 1994
- Куракин Ю. Н., *Распространение католицизма и униатства на землях Черниговского воеводства Речи Посполитой в первой половине XVII в.*, „Словяне и их соседи”, вып. 3, *Католицизм и православие в средние века*, Москва 1991
- Лакота Г., *Три синоди перемиські й єпархіальні постанови валявські в 17-19 ст.*, Львів 1939
- Ленцик В., *Церковно-археографічна комісія (Львів-Мюнхен)*, „Український історик”, 1-4 (1997)
- Лотоцький О., «Свиток Ярославль», в: *Науковий ювілейний збірник Українського університету в Празі, присвячений Масарикові*, т. 1, Прага 1925
- Лотоцький О., *Засади автокефалії*, т. 1, Київ 1999
- Лотоцький О., *Український Архидієц, „Елпіс”*, 1-2, Варшава 1932
- Лотоцький О., *Українські джерела церковного права*, Варшава 1931
- Лужницький Г., *Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української Церкви*, Філадельфія 1954
- Лукашова С. С., *Мирянє и церковь: религиозные братства киевской митрополии в конце XVI века*, Москва 2006
- Луц В., *Митрополит Андрей Шептицький та дослідження і колекціонування волинських старожитностей*, в: *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації*. Наук. зб., вип. 5, *Матеріали V наукової конференції*, м. Луцьк, 27–28.08.1998 р., Луцьк 1998
- Мазуринская Кормчая. *Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследования. Тексты*, Москва 2002
- Мальшевский Н., *О ревизиях приходскихъ униатскихъ церквей*, „Литовскія єпархіальныя ведомости”, 36 (1874)

- Марусин М., *Пастирсько-літургійна діяльність Святого Йосафата*, „Богословія”, 31 (1967)
- Мирон [Франко И.], *Іосифъ Шумлянскій, послѣдній православный епископъ львовскій и его «Метрика»*, „Киевская старина”, 34 (1891)
- Назарко І., *Яків Суша – єпископ Холмський (1620-1687)*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”, 7 (1-4), Romae 1971
- Недельский С., *Униатский митрополит Лев Кишка и его значение в истории унии*, Вильно 1893
- Остап'юк О., *З історії Варварівської церкви с. Маши́в Любомльського району*, w: *Волинська ікона: дослідження та реставрація: Наук. зб., вип. 11, Матеріали XI міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 3-4 листопада 2004 року*, Луцьк 2004
- Павлов А., *Заметка о Кормчей Люблинского священника Василия*, w: *Памятники русской старины въ Западных губерніях*, т. 8, Санкт-Петербургъ 1885
- Павлов А. С., *Номоканон при Большом Трѣбнике*, Москва 1897
- Пануцэвіч В., *Святы Язафат, архієпіскап полацкі*, Полацк 2000
- Пашкевіч У., *Уніяцкая царква ў Беларусі ў пачатку XVIII ст.*, w: *3 гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэскаў уніі)*, Мінск 1996
- Пекар А., *Нариси історії Церкви Закарпаття*, т. 2, Рим-Львів 1997
- Петрушевич А. С., *Холмская епархия и святители ея*, Львов 1867
- Плохій С., *Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні*, Київ 2005
- Плохій С., *Священне право повстання: Берестейська унія і релігійна легітимація Хмельниччини*, w: *Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті. Матеріали Других «Берестейських читань»*. Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р., ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій, Львів 1996
- Плоцанскій В. М., *Прошлое Холмской Руси по архивнымъ документамъ XV–XVIII в. и др. источникамъ*, т. 1-2, Вильна 1899-1901
- Подскальски Г., *Христианство и богословская литература в Киевской Руси*, издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода, пер. А. В. Назаренко, под ред. К. К. Акентьева, Санкт-Петербург 1996
- Пуряєва Н., *Словник церковно-обрядової термінології*, Львів 2001
- Рудович І., *Кобринський синод 1626 р.*, „Богословія”, 2 (1-4), Львів 1924
- Рудовичъ І., *Епископы Шептицкі*, „Богословскій вестникъ”, III (4), Львів 1902
- Рукописи Перемиської греко-католицької капітули в Народовій бібліотеці у Варшаві*, „Богословія”, 38 (1974)
- Саганович Г., *Берестейська унія та проблема національної самосвідомості білорусів у XVII столітті*, w: *Менталітет, ідентичність і богослов'я в Україні та Білорусі у XVII столітті. Матеріали П'ятих «Берестейських читань»*. Перемишль, Львів, Київ, 13-19 травня 1996, Львів 2007 (w druku)

- Сеник С., *Латинізація в Українській Католицькій Церкві*, Люблін 1990
- Сеник С., *Берестейська унія і світське духовенство: наслідки унії у перших десятиліттях*, w: *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих «Берестейських читань»*. Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р., Львів 1997
- Сеник С., *Українська Церква в XVII столітті*, „Ковчег”, 1, Львів 1993
- Сеник С., *Українська Церква в добу Хмельницького*, Львів 1994
- Сидор-Ошуркевич О., *Українська антимінсна гравюра XVII–XVIII століть*, „Записки Наукового товариства ім. Шевченка”, ССХХVII, Львів 1994
- Скочиляс І., *Акти духовних судів українських церковних установ XVII–XVIII ст. (за матеріалами виїзних засідань єпископсько-консисторського суду Львівської єпархії 1700-1725 років)*, „Вісник Львівського університету. Серія історична”, 34, Львів 1999
- Скочиляс І., *Біля джерел замойського тріумфалізму: „Synodus Dioecisana Vladimiriensis” 1715 року та його релігійна програма*, „Rocznik Instytutu Europry Środkowo-Wschodniej”, 5 (2007)
- Скочиляс І., *Від Регіона з Прюма до Феофана Прокоповича (з генези візитаційних інструкцій у Християнській Церкві X–XVIII століть)*, w: *Ad fontes. Збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя*, т. 2, Київ–Львів 2004
- Скочиляс І., *Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської уніатської митрополії. 1596-1720 роки*, „Записки Наукового товариства ім. Шевченка”, ССХХХVIII, Львів 1999
- Скочиляс І., *Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII століть: Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія*, т. 2, *Протоколи генеральних візитацій*, Львів 2004
- Скочиляс І., *„Дар любові”, фіскальний обов'язок і єпархічна підлеглість: катедрастик у системі фінансово-корпоративних відносин духовенства Київської митрополії XIII–XVIII століть*, „Дрогобицький краєзнавчий збірник”, 9, Дрогобич 2005
- Скочиляс І., *Дослідження візитаційної документації Львівської єпархії XVIII ст. у Галичині в другій половині XIX ст. – першій половині XX століття*, „Ковчег”, 3, Львів 2001
- Скочиляс І., *„Заповіді” Київського собору 1691 року про метричний облік православних в Україні*, „Знак. Вісник Українського геральдичного товариства”, 28, Львів 2002
- Скочиляс І., *Катедрастик у системі фінансово-корпоративних відносин Київської митрополії XVIII ст.*, „Дрогобицький краєзнавчий збірник”, 10, Дрогобич 2006

- Слободян В., *Книга запису присяг священників єпископа Атанасія Пакошти*, w: *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku. Zbiór studiów*, red. A. Gil, Lublin 2005
- Ульяновський В. І., *Історія церкви та релігійної думки в Україні. У 3-х кн., кн. 1, Середина XV – кінець XVI століття*, Київ 1994
- Федорів Ю., *Замойський синод 1720 р.*, Рим 1972
- Федорів Ю., *Кобринський синод 1626 р.*, „Богословія”, 38 (1974)
- Федорів Ю., *Організаційна структура Української Церкви*, Торонто 1990
- Флоря Б., *Унійна Церква на Смоленщині в 20-х – на початку 30-х років XVII століття*, „Ковчег”, 2, Львів 2000
- Хома І., *Корисність епархіяльних соборів. Чому митрополит Андрей їх не скликав?*, „Богословія”, 47, Рим 1983
- Хрущевич Г., *История Замойскаго собора (1720 года)*, Вильно 1880
- Шестакова Н., *Архів історії унії 1596 року у фондах Центрального державного історичного архіву України у Львові*, „Записки Наукового товариства ім. Шевченка”, ССХІ, Львів 2000
- Шестакова Н., *Колекція архіву історії унії у фонді «Греко-католицька митрополія консисторія у Львові» в ЦДІАЛ України*, „Студії з історії архівної справи та документознавства”, 7, Київ 2001
- Шестакова Н., *Олександр Цинкаловський та архів історії унії (за матеріалами Центрального державного історичного архіву, м. Львів)*, w: *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації. Наук. зб., вип. 5, Матеріали V наукової конференції, м. Луцьк, 27-28 серпня 1998 року*, Луцьк 1998
- Щапов Я. Н., *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв.*, Москва 1978
- Щурат В., *В обороні Потієвої Унії. Письмо о. Петра Камінського Ч. С. В. В., авдітора гр.-кат. митрополії 1685 р.*, Львів 1929
- Щурат В., *Два письма еп. Іннок. Винницького. Причинок до історії Западно-Руської Церкви XVII в.*, Жовква 1907
- Юрчишин О., *Антимінси XVII століття єпископів перемиських, самбірських та повіту Сяницького зі збірки Національного музею у Львові*, w: *Sztuka cerkiewna w diecezji przemyskiej. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej 25-26 marca 1995 roku*, Łańcut 1999
- Яковенко Н., *Ідентичність чи ідентичності, або про мозаїку українського простору XVII століття*, „Український гуманітарний огляд”, 8 (2002)
- Яковенко Н., *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*, видання друге, перероблене та розширене, Київ 2005
- Яковенко Н., *Релігійні конверсії: спроба погляду зсередини*, w: *tejże, Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.*, Київ 2002

Яременко М., *Міжконфесійні відносини в Україні та Білорусі у XVIII ст.*, „Соціум. Альманах соціальної історії”, 3, Київ 2003

Aneks

Soborowa dokumentacja eparchii chełmskiej XVII wieku oraz zasady jej publikowania

Dla wieku XVII odnaleziono i oddano do druku 30 dokumentów, które zostały wytworzone przez instytucje eparchialnych soborów chełmskich i są w ten sposób cerkiewnymi źródłami pochodzenia wewnętrznego. Ze względu na swoje cechy formalne zostały one według klucza chronologicznego podzielone na sześć grup:

1. listy pasterskie biskupów o zwołaniu soborów
2. rejestry uczestników soborów
3. akta (kroniki, opisy przebiegu) soborów
4. postanowienia (konstytucje) soborów
5. akta o charakterze publicznym (deklaracje, upoważnienia, protestacje, przysięga biskupowi)
6. dekryty soborowe w sprawach sądowych i administracyjnych.

Dokumentacja soborowa zachowała się zasadniczo w następujących materiałach archiwalnych:

1. księga aktów notariusza publicznego Stolicy Apostolskiej Jana Wasilkiewicza z lat 1645-1669, gdzie zostały oblatowane unikalne akta soborów diecezjalnych z lat 1649, 1663 i 1665

2. księga sądu duchownego unickiej diecezji chełmskiej z lat 1684-1705, w której odnaleziono przysięgę ojców soborowych na wierność i posłuszeństwo swojemu pasterzowi, jedyny znany dzisiaj dekret soborowy Jakuba Suszy oraz uchwałę kapituły chełmskiej z roku 1685, powiązaną z instytucją soborów diecezjalnych¹

3. kopia listów z historii unii w archiwum chełmskiego konsystorza greckokatolickiego, gdzie zachował się list pasterski Jana Pocięja z 1665 r. o zwołaniu soboru eparchialnego w tymże roku²

4. kodeks soborowych aktów i kanonów władcy chełmskiego z lat 1683-1696, zachowany w kolekcji przemyskiej kapituły greckokatolickiej, przechowywanej w Bibliotece Narodowej w Warszawie; są to oryginalne materiały siedmiu soborów diecezjalnych z lat 1683-1685; jest to bardzo rzadki zabytek piśmiennictwa tego okresu obrazujący język kancelaryjny metropolii kijowskiej, jednoczący w sobie elementy sakralne (język cerkiewnosłowiański) oraz ówczesnego ruskiego języka mówionego³

5. archiwum dekanatu sokalskiego z rękopiśmiennego zbioru Lwowskiej Akademii Teologicznej z wykazem kapłanów sokalskiej protopopii z 1619 r.⁴

6. księgi chełmskiego konsystorza unickiego⁵, w których zostały spisane rejestry kapłanów – uczestników protoprezbiterkich soborczyków z pierwszej połowy wie-

¹ Krótki opis zawartości obu ksiąg znajduje się w następujących publikacjach: *Chełmski Konsystorz Greckokatolicki*, s. 37, 76; A. Kossowski, *Archiwalia lubelskie do dziejów unii kościelnej w Polsce*, ABMK, 4 (1-2) (1962), s. 230-231, 235.

² Por.: *Chełmski Konsystorz Greckokatolicki*, s. 472; A. Kossowski, *Archiwalia lubelskie*, s. 243-244.

³ W latach 70. XX w. o obecności w zbiorze przemyskiej kapituły greckokatolickiej materiałów z soborów przeprowadzonych przez Jakuba Suszę informowano w artykule (zapewne autorstwa o. Iwana Bałyka): *Рукониси Перемиської греко-католицької капітули в Народовій бібліотеці у Варшаві*, „Богословія”, 38 (1974), s. 238, nr 578.

⁴ Dokument ten odnalazł i wprowadził do naukowego obiegu Andrzej Janeczek, *Osadnictwo pogranicza polsko-ruskiego. Województwo belskie od schyłku XIV do początku XVII w.*, Warszawa 1993, s. 58, 60.

⁵ Księgi zachowały się w bardzo złym stanie i potrzebują nieodzownej restauracji. Sporo arkuszy jest naderwanych, zetłanych i uszkodzonych przez szkodniki, z wieloma plamami, tekst w wielu miejscach nie jest czytelny. Obydwie księgi mają wyraźne cechy ksiąg pontyfikalnych czynności biskupa, prowadzonych w konsystorzu chełmskim i odzwierciedlają pasterską i administracyjną działalność episkopatu unickiego z XVII wieku. Wśród zapisów przeważają akta sądu duchownego, rozporządzenia pasterskie i postanowienia konsystorza, wyroki sądu duchownego w sprawach matrymonialnych (najczęściej sprawy rozwodowe o rozłączenie z powodu „pobicia i sodomii”, oświadczenia o zdradzie małżeńskiej, materialne, prawne oraz osobiste stosunki między małżonkami), sprawy o poruszeniu przez duchowieństwo dyscypliny kanonicznej (pijaństwo, rozpusta, bójkę między parochami, samowolne zajmowanie urzędów parafialnych, kryminalne prześladowania kapłanów, konflikty między ruskim duchowieństwem a szlachtą – zazwyczaj *ktitorami* cerkwi), dekrety o suspendowaniu parochów, sądowe sprawy o nieprawne zajęcie cerkiewnych beneficjów, wyroki co do monasterskich poddanych, o podział cerkiewnych majątków między prezbiterami, stosunki międzywyznaniowe (między unitami a żydami, unitami a łacinnikami), oblaty testamentów parafian (zwraca uwagę testament chełmskiej proskurnicy Tatjany z 1616 r.), gramoty władcy

ku XVII, a także fragment najdawniejszych znanych nam kanonów soborów diecezjalnych; z uwagi na ich unikalność i niedostateczną znajomość tego źródła przez szeroki krąg badaczy, zatrzymamy się na ich bardziej szczegółowej analizie, a także wyjaśnimy genezę, znaczenie i praktyczne wykorzystanie różnych rejestrów ojców soborowych.

Obie księgi konsystorskie swego czasu uważano za utracone, ale dziwnym zrządzeniem losu odnalazły się w kolekcji dokumentów „Archiwum Historii Unii”, instytucji założonej przez greckokatolickiego metropolitę Andrzeja Szeptyckiego we Lwowie w końcu 1928 roku w celu „zbierania oraz przechowywania dokumentów i pamiątek z historii Ukrainy, a także Litwy, Polski, Białorusi i Rosji, dokumentów z historii Kościołów – prawosławnego, grecko- i rzymskokatolickiego”⁶.

ków dla chełmskiego bractwa, akta o konflikcie między duchowieństwem a bractwami o grunty cerkiewne; dokumenty o materialnym stanie Cerkwi, fundacje monasterów, akty introdukcji na biskupstwo chełmskie unickich władcyków itd. Oryginały dokumentów dotyczą przeważnie wieku XVII, poczynając od roku 1611, chociaż trafiają się i kopie akt XV-XVI wieku (najstarszy z wpisów odnosi się do 1425 r.). ЦДДАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205-206. Por. także publikację fragmentów tych materiałów w artykule: В. Слободян, *Книга запису присяг священників єпископа Атанасія Пакості*, w: *Коścioły wschodnie w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku. Zbiór studiów*, red. A. Gil, Lublin 2005, s. 197-203.

⁶ Kolekcja ta składała się z dwóch oddziałów: „Archiwum Akt Starych” (do roku 1917) oraz „Archiwum Akt Nowych” (okres międzywojenny). Do oddziału pierwszego, który chronologicznie obejmował okres średniowiecza i czasów nowożytnych, przekazano najcenniejsze pisemne pamiątki z historii Cerkwi tradycji kijowskochrześcijańskiej. W okresie międzywojennym „Archiwum” stało się istotnym dla społeczności ukraińskiej w II Rzeczypospolitej centrum badawczym. Korzystając z finansowego poparcia metropolity Szeptyckiego, jego ofiarą pracownicy na czele z dyrektorem Iwanem Szendrykiem rozwinęli nadzwyczaj efektywną działalność archeograficzną. W ciągu kilkunastu lat na ukraińskich i białoruskich ziemiach II RP odnaleźli oni i przewieźli do Lwowa tysiące jednostek dokumentów cerkiewnych, które stopniowo były opracowywane. W czasie II wojny światowej „Archiwum Historii Unii” wstrzymało swoją działalność, a po brutalnej likwidacji Cerkwi greckokatolickiej w 1946 r. przez lwowski pseudosobór jego materiały znalazły się w Archiwum Historycznym we Lwowie, gdzie zostały rozproszone w kilku zespołach i straciły swoją pierwotną strukturę. Niektóre z nich trafiły także do Lwowskiej Biblioteki Naukowej im. W. Stefanyka (dawne Ossolineum) oraz do wydziału Rękopisów i Starodruków Muzeum Narodowego we Lwowie. Obecnie kolekcja „Archiwum Historii Unii” zawiera 11 tematycznych grup dokumentów. Historię oraz dokumentalny skład tego wielkiego zbioru przedstawione zostały w pracach: А. Дзедзик, *Чотири роки з митрополитом Андреем*, w: *Слуга Божий Митрополит Андрій Шептицький. Збірник популярно-наукових доповідей і статей, та іншого архівного матеріалу, скомплектований з нагоди відзначень 45-ої і 50-ої річниць смерті Митрополита Андрія Шептицького*, Філадельфія 1994, s. 259-261; В. Кметь, *З історії дослідження Львівської єпархії XVI – початку XVII ст. за матеріалами фондів ЦДДАЛ України*, „Студії з історії архівної справи та документознавства”, 10, Київ 2003, s. 107-115; В. Ленчик, *Церковно-археографічна комісія (Львів-Мюнхен)*, „Український історик”, 1-4 (1997), s. 124; О. Мациук, О. Наяова, *Unia Brzeska w dokumentach СРАН we Lwowie*, WZU, 4-5, Warszawa 1997, s. 352-353; І. Скочиляс, *Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII-XVIII століть: Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія*, т. 2, *Протоколи генеральних візитацій*, Львів 2004, с. сxxxі-сxxxiv; tenże, *Дослідження*

Obydwie księgi konsystorskie zostały odkryte dla nauki w początku wieku XX. Rejestry cerkwi eparchii chełmskiej odnalazł i opublikował ówczesny kustosz chełmskiego muzeum brackiego, Teodor Korałłow⁷. Dzięki uważnemu odczytaniu marginalii udało się mu dosyć dokładnie datować owe źródło. Niestety, w czasie publikacji dokumentu jego badacz zlekceważył stosowane wówczas zasady archeograficzne wydawania źródeł. Rejestry wydrukowane zostały w przekładzie na ówczesny język rosyjski, z licznymi pomyłkami. Jednakże znacznie ważniejszym niedociągnięciem tej publikacji są ingerencje cenzury w tekście, dopuszczone przez wydawcę z motywów politycznych. Jak później wyjaśniono, w wydaniu tym nie zamieszczono rejestrów cerkwi i parafii z protopopii bełskiej, buskiej, sokalskiej, a także tyszowieckiej z lat 1619-1620, czyli tych parafii dawnej diecezji chełmskiej, które położone były w granicach austriackiej Galicji. W okresie międzywojennym rejestry przygotowywane były do ponownego, pełnego wydania przez współpracowników „Archiwum Historii Unii”. W końcu lat 30. XX w. zidentyfikowano nazwy parafii, a samo źródło przełożono na współczesny język ukraiński⁸. Dzięki tej pracy rejestry zainteresowały znanego badacza ziemi bełskiej o. Teofila Kostrubę, który na ich podstawie zrekonstruował struktury cerkiewne tego regionu⁹.

Rejestr cerkwi, wydany przez Korałłowa został przeanalizowany w kilku publikacjach Andrzeja Gila, który jako pierwszy zauważył jego niepełny charakter oraz

візитаційної документації Львівської єпархії XVIII ст. у Галичині в другій половині XIX ст. – першій половині XX століття, „Ковчег”, 3, Львів 2001, s. 486-488; Н. Шестакова, *Архів історії унії 1596 року у фондах Центрального державного історичного архіву України у Львові*, „Записки НТШ”, ССХЛ, Львів 2000, s. 86-90; teje, *Колекція архіву історії унії у фонді «Греко-католицька митрополічна консисторія у Львові» в ЦДІАЛ України*, „Студії з історії архівної справи та документознавства”, 7, Київ 2001, s. 61; teje, *Олександр Цинкаловський та архів історії унії (за матеріалами Центрального державного історичного архіву, м. Львів)*, w: *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації. Наук. зб., вип. 5, Матеріали наукової конференції, м. Луцьк, 27-28 серпня 1998 року*, Луцьк 1998, s. 33-35; teje, *Klasztorne zespoły archiwalne na terenach Białorusi, Litwy i Podlasia (XVI-XIX w.)*, w: *Klasztor w mieście średniowiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Wrocław-Opole 2000, s. 637-646; В. Луц, *Митрополит Андрей Шептицький та дослідження і колекціонування волинських старожитностей*, w: *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації. Наук. зб., вип. 5, Луцьк 1998*, s. 36-45. W „Archiwum Historii Unii”, większa część którego wchodzi w skład zespołu Lwowskiego Konsystorza Grekokatolickiego (zespół 201), znajduje się szereg innych dokumentów, dotyczących historii ziemi chełmskiej okresu wczesnonowożytnego.

⁷ О. Коралловъ, *Изъ історіи Холмской єпархіи*, „Холмская церковная жизнь”, (1906), nr 5, s. 149-153; 6, s. 191-192; 10, s. 333-335; 11, s. 371-376; 17, s. 602-604; 19, s. 684-685; (1907), nr 3, s. 73-78. Por. uwagi w pracy: A. Gil, *Chełmska diecezja unicka*, s. 150-152.

⁸ Por. notatki archiwisty „Archiwum Historii Unii”. ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 60, 62, 63-63v, 65, 66, 68, 70, 71, 73, 75, 77.

⁹ Т. Коstrуба, *Белз і Белзька земля від найдавніших часів до 1772 року*, Нью-Йорк–Торонто 1989, s. 89.

wyraził przypuszczenie, że ten dokument nie zaginął w czasie I wojny światowej, a zachował się w ukraińskich archiwach¹⁰. Także ten badacz jako pierwszy wydał unikalne źródło – rejestr cerkwi diecezji chełmskiej z lat 1683-1685 i z roku 1696. Zastrzec jednak należy, że materiały te wydano nie alfabetem cyrylicznym (jak jest w oryginale), a literami łacińskimi, ponadto z niewielkimi pomyłkami¹¹.

Wady edycji Korałłowa, jakie w sposób znaczący zmniejszają jej naukową wartość, a także brak publikacji rejestrów z lat 1683-1685 w języku oryginału, usprawiedliwiają powtórne wydanie tych ważnych pamiątek cerkiewnej sprawozdawczości wczesnonowożytnej diecezji chełmsko-bełskiej. Do tej grupy źródeł należy także rejestr cerkwi protopopii sokalskiej z roku 1619, który zachował się w składzie miejscowego archiwum dekanalnego. Rzetelne zestawienie wykazu miejscowości i struktura dokumentu dowodzą, że mamy tu do czynienia z ówczesną kopią rejestru cerkwi protopopii sokalskiej, która była okazana na generalnym soborze eparchii chełmskiej, a nie na biskupim soborczyku w Sokalu, jak i jej oryginalny odpowiednik¹². Choć kopia ta zawiera informacje o takiej samej liczbie parafii, jednakże w porównaniu z oryginałem brak w niej dwóch monasterów. Natomiast w księdze konsystorskiej jest kilka nowych cerkwi, których nazwy przypuszczalnie, zostały zniekształcone przez pisarza.

Pojawienie się statystyki cerkiewnej w diecezji chełmskiej w XVII w. nie było jakimś zjawiskiem wyjątkowym dla ówczesnej praktyki kancelaryjnej metropolii kijowskiej. Geneza tych masowych źródeł XVII-XVIII w. powiązana była z tzw. rejestrami katedratyku. Rejestry te układano jako spisy duchowieństwa parafialnego wraz z należącymi do nich beneficjami – cerkwiemi i monasterami – w celu zanotowania przychodu do biskupiej kasy tego corocznego cerkiewnego podatku. W metropolii kijowskiej pierwszy znany nam rejestr katedratyku pochodzi z 1626 r.¹³ Dla ukraińskiej części archidiecezji kijowskiej (województwa kijowskie i braclawskie) odnaleziono rejestr cerkwi i duchowieństwa datowany na rok 1728¹⁴. Jego sporządzenia nie można jednak wiązać z cerkiewnym systemem fiskalnym. W diecezji przemyskiej wykazy cerkwi prześledzić można od 1740 r., kiedy to wynikła potrzeba reformy ustroju na-

¹⁰ A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska*, s. 29, 138, 189; tenże, *Chełmskie diecezje*, s. 30-31. Por. także: I. Скочилас, *Генеральні візитації*, s. 85.

¹¹ Por. A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska*, s. 28-29; tenże, *Chełmskie diecezje*, s. 42-60, tenże, *Chełmska diecezja unicka*, s. 154-155. W tejże publikacji (s. 296-309) wydano spis parafii z lat 1619-1620 [1627]: *Parafie diecezji chełmskiej według spisów parochów z lat 1619-1620 [1627] (nazwy współczesne na podstawie zapisu cerkiewnosłowiańskiego, rejestrującego parochów poszczególnych parafii)*.

¹² ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 78.

¹³ *Karta różnych Protoropow u Kapłanow Metropolitańskiej Dyecezyi i obliguiących się dać po kopie. Akt Regestru Archivi Metropolitan, 1768*, Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі ў Менску, ф. 1774 (Навагрудскі земскі суд), воп. 1, д. 3, к. 974.

¹⁴ НМЛ, Ркл-113, к. 111v-114.

miestniczego¹⁵. W eparchii lwowskiej rejestry katedratyku wprowadzono za czasów władzy Józefa Szumlańskiego (1668-1708) w ramach szeregu reform pastersko-administracyjnych. Dotychczas odnaleziono bądź opublikowano trzy najdawniejsze spisy – z lat 1680-1686, 1701 oraz 1708¹⁶.

W diecezji chełmskiej pojawienie się statystyki cerkiewnej uwarunkowane było funkcjonowaniem instytucji soborów eparchialnych. Ta praktyka kancelaryjna została uściślona przez regułę soboru z 1683 r., w której to zobowiązano protopopów do wnoszenia do soborowych ksiąg rejestrów wszystkich cerkwi, jakie podlegały ich jurysdykcji. Uchwała ta częściowo wyjaśnia pochodzenie tego rodzaju źródeł i jednoznacznie odnosi odkryte rejestry cerkwi diecezji chełmskiej z XVII wieku do kategorii dokumentacji soborowej¹⁷. Widocznie władcy nie dowierzali w pełni takim rejestrom, całkiem słusznie uważając, że protopopi zainteresowani byli w zatajeniu faktycznej liczby cerkwi, aby w ten sposób zmniejszyć wielkość spłaty katedratyku. Stąd wzięły się przestrogi Jakuba Suszy na wrześnieowym soborze z 1684 r., skierowane do protopopów, aby ci nie zatajali przed nim swoich parafii¹⁸. Ciekawe jest, że tradycja składania spisów kapłanów z okazji soborów eparchialnych zachowała się w diecezji chełmskiej i w XVIII wieku¹⁹.

Rejestry kapłanów i cerkwi eparchii chełmskiej, chociaż miały wspólne instytucjonalne pochodzenie i należały do jednej grupy źródeł cerkiewnych, jednakowoż przeznaczone były do różnych funkcji. Część z nich została ułożona przez protopopów w celu przedstawienia biskupowi spisu ojców duchownych, obecnych na soborze. Inną ich grupę wykorzystywano do kontroli otrzymanych przez kapłanów listów pasterskich („uniwersałów soborowych”) o zwołaniu soborczyków duchowieństwa. Spisy te chronologicznie obejmują prawie całe XVII stulecie. Wykonane są w formie rejestrów i odróżniają się od siebie treścią i wartością poznawczą. Pod względem swej struktury dokumenty te zawierają: nagłówek, który informuje o administracyjno-terytorialnej przynależności cerkwi do konkretnej protopopii, imię i ewentualnie nazwisko protopopa oraz właściwy wykaz cerkwi protopopii, niekiedy z wezwaniem świętyńi. Przeważnie zapisywano imię, rzadziej nazwisko kapłana. Jeżeli parafia była administrowana przez dwóch kleryków (co trafiało się wtedy bardzo rzadko) bądź

¹⁵ *Namiesnictwa do Diecezji Przemyskiej należące y w nich Cerkwie 1740 tu indukowane vide*, ЦДІАУЛ, ф. 129, оп. 3, спр. 287, к. 76.

¹⁶ I. Скочиляс, *Недатований реєстр духовенства*, s. 530-589; *Catalogus sacerdotum saecularium Ucrainorum dioecesis Leopoliensis, qui cum suis ecclesiis, duce episcopo Šumlanskyj, ad Ecclesiam Catholicam accesserunt. 1701*, w: *Monumenta Ucrainae historica*, t. IV, 1671-1701, Romae 1967, s. 293-332; *Liber, in quo continetur series decanatum Archidioecesis Leopoliensis nec non Camenensis stante episcopatu Illu[st]rissi[m]i Iosephi Szumlański*, HМЛ, РкЛ-157, к. 1-54v.

¹⁷ BNW, ZRKGР, Akc. 2890, k. 7.

¹⁸ BNW, ZRKGР, Akc. 2890, k. 9.

¹⁹ Wykaz parochów – uczestników soboru z roku 1749, wpisano do *Dziennika* biskupa Maksymiliana Ryło. HМЛ, РкЛ-114, к. 126-127v.

jeżeli paroch miał księdza-pomocnika czy też syna-popowicza, swojego prawdopodobnego następcę (jak przykładowo hrubieszowski paroch Jerotej), to o fakcie takim powiadamiano dodatkowo. Instytucja diakonatu, odgrywająca dużą rolę w liturgicznym życiu Cerkwi wschodniej, jak świadczą akta soborowe w wieku XVII przeżywała okres upadku i w większości protopopii władcyctwa w ogóle nie była reprezentowana. Wśród prawie 380 cerkwi diecezji, zapisanych w rejestrach z lat 1619-1684, diakoni wspomniani są tylko w Hrebennem w protopopii potylickiej.

Dla orientowania się biskupa w pasterskich potrzebach eparchii chełmskiej rejestry informowały o parafiach wakujących („cerkiew pusta” w protopopii ratneńskiej), gdzie nie było kapłanów i dokąd konieczne było mianowanie neoprezbitera. W tych miejscowościach, gdzie czynnych było kilka świątyń, pisarz jako regułę odnotowywał i wezwania cerkwi. Zwracano także uwagę i na świątynie niepoświęcone (dwie takie cerkwie odnotowano w protopopii lubomelskiej). Niekiedy rejestr wskazywał na dawność istnienia danej miejscowości (przykładowo, o Narolu w protopopii potylickiej napisano, że to „starożytne miasteczko, składające się z dwóch części”) i lokalizował geograficzne rozmieszczenie świątyni (w Hrebennem obie cerkwie były zbudowane na jednym cmentarzu). Niektóre rejestry zaznaczają usytuowanie cerkwi w granicach miasta. Przeważnie szło tu o miejski status cerkwi albo o jej lokalizację na przedmieściu (przykładowo, w Kamiance „stara” cerkiew Woskreseńska stała „na Lipniku”). Pewną wartość naukową mają dane o rozwoju sieci parafialnej (tak, przykładowo, rejestry protopopii tyszowieckiej i chełmskiej wyróżniają cerkwie „nowe” i „na surowym korzeniu”). Niezwykle cenne są notatki pisarza konsystorskiego o czasie fundacji poszczególnych parafii i dynamice budownictwa cerkiewnego. Jednakże nie wszystkie rejestry mieściły rozszerzoną informację o cerkwiach protopopii. Niektóre z nich (jak na przykład wykaz świątyń protopopii lubelskiej z 1619 r.) ograniczały się tylko do wykazu miejscowości, wchodzących w skład tego cerkiewno-administracyjnego okręgu.

W rejestrach zanotowano tylko trzy monasterie – **Пречудного Спаса** (Zbawcy Przecudnego) w protopopii chełmskiej, którym rządził chełmski namiestnik i który był ściśle powiązany z monasterem chełmskim oraz dwie wspólnoty w protopopii bełskiej – horodyska (Horodyszczce) i wołwińska (Wołswin). Oprócz tego wspomniani są dwaj ihumeni – stojanowski (Stojanów) i jaźwiński (Jaźwin) z protopopii sokalskiej.

Jak wiadomo, w chwili ogłoszenia unii brzeskiej w eparchii chełmskiej było co najmniej siedem monasterów. Monasterem w Stołpiu²⁰ do roku 1622 opiekowali się kapłani diecezjalni, dlatego też jego nie odnotowanie w rejestrze nie jest niczym dziwnym. Natomiast obecność wśród przybyłych na sobór przedstawicieli monasterów

²⁰ O tym monasterze por.: АВАК, т. 23, с. 39, nr 49; В. М. Площанській, *Прошлое Холмской Пысу*, т. 1, с. 57-59; А. Gil, *Katalog monasterów prawosławnej eparchii chełmskiej do końca XVI wieku*, „Ruthenica”, 4, Київ 2005, с. 87-89.

horodyskiego i stojanowskiego daje podstawy do poddania w wątpliwość twierdzenia, że wspólnoty te podlegały wówczas jurysdykcji prawosławnych, jak dotychczas uważano. Dalszych studiów wymaga także problem genezy wołswńskiego ośrodka monastycznego, wzmiankowanego już w rejestrze z lat 1619-1620, a znanego dotychczas jako fundacja wojewody Jana Ostroroga z roku 1629²¹.

Rejestry te są świadectwem pewnej niestałości namiestniczego (protopopiego) podziału eparchii chełmskiej. Częstokroć jedne i te same cerkwie były wpisywane do różnych protopopii albo też całkiem wykreślane z wykazów. Tak szczególnie do rejestru cerkwi protopopii chełmskiej odniesiono 12 świątyń z protopopii lubelskiej, jakie figurują w oddzielnym rejestrze 14 cerkwi protopopii lubelskiej. Dwie parafie – Hubin i Rzeczyca – przyporządkowane do protopopii bełskiej, pozostały w składzie protopopii potylickiej. Ta sama parafia Rzeczyca wraz z Rudą, Łaszczowem i Tomaszowem, pomyłkowo wpisane do rejestru protopopii tyszowieckiej, później przeszły do potylickiej, o czym pisarz uczynił odpowiedni zapis.

Materiały statystyki cerkiewnej są unikalnym źródłem do historii struktury organizacyjnej eparchii chełmskiej. Dają one możliwość prześledzenia rozwoju sieci parafialnej oraz cech podziałów dekanalnych, uszczegółowienia wykazu miejscowości ziemi chełmskiej i województwa bełskiego, odtworzenia struktury wezwań ruskich cerkwi i rozpowszechnienia wschodniochrześcijańskich kultów na pograniczu polsko-ukraińskim²². Specjalnych badań potrzebuje także ruskie autochtoniczne nazewnictwo miejscowości tego regionu, reprezentowane w tych rejestrach. Całkiem możliwe, że pisarz konsystorski, układający wykazy cerkwi posługiwał się informacjami, które pochodziły od protopopów obeznanych z miejscową toponimią. Ta regionalna specyfika, jaka nie zawsze występuje w źródłach wytworzonych przez kancelarię królewską czy też prywatne urzędy właścicieli ziemskich, jest bardzo wyraźna w dokumentacji pochodzenia cerkiewnego. Zwracają uwagę staroruskie lekcje nazw takich miejscowości jak Гугнів (Угнів – Uhnów), których odpowiednia analiza odkrywa perspektywę głębszych studiów onomastycznych.

Wydawane w tej edycji akta eparchialnych soborów diecezji chełmskiej z wieku XVII sporządzano w trzech językach – cerkiewnosłowiańskim (24 dokumenty), łacińskim (4) oraz polskim (2). Przy ich publikacji częściowo uwzględniono następujące wydawnictwa: *Методичні рекомендації по передачі текстів документів XVI–XVIII ст.* (1986 r.) oraz *Правила видання пам'яток української мови XIV–XVIII ст.* (1961 r.). Teksty dokumentów cyrylicznych są drukowane bez zmian. Znaki nadwersami są zaznaczone kursywą, a abrewiacje (tytły) i akcenty wyjaśniono w nawia-

²¹ С. Голубев, *Киевский митрополит*, т. 2, nr 7, *Приложения*; А. Gil, *Katalog monasterów*, s. 92-93; tenże, *Унійні монастирі Холмської епархії*, s. 297; tenże, *Chełmska diecezja unicka*, s. 199-227.

²² Dokładniej o tym problemie w pracy: Z. Budzyński, *Stan badań nad ludnością pogranicza polsko-ukraińskiego w czasach nowożytnych*, w: *Sąsiedztwo*, s. 69-78.

sach kwadratowych. Zachowano literową numerację alfabetem cyrylicznym. Interpunkcja, a także używanie wielkich i małych liter (za wyjątkiem cerkiewnej i świeckiej tytulatury) oraz podział tekstu na odrębne słowa zostały podane według zasad współczesnej ortografii. Podzielono także teksty na akapity, odpowiednio do części składowych konwencjonalnego formularza, bowiem w badanym okresie zdania często miały znaczenie umowne. Słowa błędnie zapisane, wątpliwe bądź o niezrozumiałej treści skomentowano, krytyka tekstu zawarta jest w przypisach. Uszkodzone bądź trudne do odczytania teksty zostały odtworzone w nawiasach kwadratowych. Częstki cerkiewnosłowiańskie „БЫ” oraz „СА” po czasownikach, imiesłowach przymiotnikowych i przysłówkowych, pisane są razem, zaś przed nimi i z innymi częściami mowy – osobno.

Przy tekstach w języku polskim opierano się na ukraińskiej tradycji ich edycji, która przewiduje wzięcie pod uwagę historycznego kontekstu oraz geograficznego i kulturowego środowiska, w jakim ten język funkcjonował. Odnosi się to przede wszystkim do ortografii, na którą wyraźnie oddziaływała fonetyka ukraińska. W szczególności więc nie uwspółcześniano alternatywnego używania *v*, *u* oraz nie zamieniano *y* na odpowiednie litery współczesnej pisowni. Nie zachowano także używania dużych liter, jednak uwzględniono brak znaków diakrytycznych nad *o*, *n*, *s*, *c*, *z*, itp.

Znaczna część tekstów ma w oryginale pewne poprawki i omyłki, co zaznaczono w przypisach pod wersami. Różnorakie skróty zostały rozwiązane w nawiasach kwadratowych. Wszystkie słowa niegramatyczne, przekręcone oraz kolokwializmy zachowano, ponieważ są one ważnym źródłem historii formowania się ówczesnego języka ukraińskiego i polskiego. Każdy dokument zaopatrzony jest w redakcyjny tytuł i legendę. Przy określeniu dyplomatycznej kategorii dokumentu uwzględniano w miarę możliwości nazwę własną. W legendzie, zamieszczonej po tekście dokumentu, podano miejsce jego przechowywania i wskazano rodzaj: oryginał, kopia, oblata.

Nr 1
16 grudnia 1619

**Akta i ustawy soborczyka biskupiego w Hrubieszowie
oraz wykaz duchowieństwa protopopii hrubieszowskiej**

Собор в Рѣбешове

Милостию Божою и Пречистое Его Матери мы, смиренны[й] Аѳанасие Пакоста, Бож[о]ю м[и]л[о]стю епископ Холмъски[й] и Белзски[й], последствуючи древним уставом б[о]гоблазливых и чдлых епископов, собрахом собор в б[о]госпасаемом граде Рѣбешове, в лето по Воплощении Г[оспо]дни а̄ѳ̄и., м[ѣса]ца декабря, шостог[о] дня, на памет[ь] Преподобнаго ѿца нашог[о] Николы, архиепи[с]копа Мирлики[й]скаг[о], на котором были священники протопопии Рѣбешовское¹.

Грѣбешовские

- а̄. Слепецки[й] на Вознесена
- б̄. Черничински[й]
- в̄. Модрински[й]
- д̄. Сагрински[й]²
- До Грѣбешовское протопопи[и] Криловские, Михолски[й], Сиховицки[й], Сагрински[й]³
- ѳ̄. Ѡтеребѣцки[й] ѳказывал
- ѡ̄. Матѳе[й] Пересоловски[й]; лист становлены[й] ѳказывал
- ѣ̄. Молодатынски[й]

¹ Ostatnie słowo zostało wpisane dwukrotnie.

² Słowo zakreślone przez pisarza.

³ Zdanie dopisane z boku rejestru.

- ѣ. Шиховидки[ѣ] Иоан
- ѵ. Неледевски[ѣ] Матѵѣ[ѣ]
- ї. Монатицки[ѣ]; лист становлены[ѣ] ѵказывал
- ѧ. Шпиколовски[ѣ]; ѵказывал
- Ѩ. Гѵсински[ѣ]; ѵказывал
- Ѫ. Стрижевски[ѣ]
- Ѭ. Лѵжковъски[ѣ]
- Ѯ. Городелски[ѣ] Воскресењски[ѣ]; ѵказывал Василе[ѣ]
- Ѱ. Николински[ѣ] Городелски[ѣ]; двоеженец Иаковъ
- Ѳ. Платницки[ѣ] Городелски[ѣ]; ѵказывал Иоан
- Ѵ. Стежерицки[ѣ]; ѵказывал
- Ѷ. Коритенски[ѣ]
- Ѹ. Матецки[ѣ]
- Ѻ. Марко Кѵнчич, протопопа рѵбешовски[ѣ]
- Ѽ. Николински[ѣ] рѵбешевски[ѣ] Василе[ѣ] Клочь
- Ѿ. Ероѵѣ[ѣ] рѵбешовски[ѣ], малецки[ѣ] попов[ич]

На том соборе ѵголосилосе всим, же малженства покѵтныѣ не су[ть] малженством.

Абы в ночи шлюбов свещеницы и по пьяну не давали, исповеди пьяныѣ не слѵхали. Свещеницы и дьякони такъ ѵдовствующиѣ, яко и нежонатые, абы по посвящении женит[са] под ѵвержением не важилисе.

Центральний державний історичний архів України, Львів (dalej – ЦДІАУЛ), ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 57-57v. Oryginał, rękopis.

Nr 2

[1 stycznia 1620]

Wykaz duchowieństwa protopopii lubomelskiej na soborczyku biskupim w Lubomlu

Собор в Любомлю

Свещеницы любомские: наместникъ ([церковъ] на С[вятого] Василиа);
Миха[и]ловски[ѣ] Григоре[ѣ]; Пречистски[ѣ] Иоанъ; Гаврыли[ѣ] Спасин[ский].

- ѧ. Вышгъневски[ѣ] Феѵдор
- Ѩ. Матеевски[ѣ] Марко
- Ѫ. Полалски[ѣ] Лѵка
- Ѭ. Машевски[ѣ] Гавриле[ѣ]
- Ѯ. Олески[ѣ] Андре[ѣ]
- Ѱ. Новоселецки[ѣ] Иоан; церковъ не посвященна, до рокѵ ли[ш] на[ш]
антими[нс]

- ̑. Перевалски[й] Гавриле[й]
 ̒. Шацки[й] Давид, и Свѣтлѣ[ь]; не посвещеннаа церковъ одложено до [...]⁴
 в обезд.
 ̓. Шацки[й] Трифон
 ̔. Заполски[й] Мартин
 ̕. Городенски[й] Трохим
 ̖. Окѣнински[й] Миха[й]ло
 ̗. Подгороденски[й] Григоре[й]
 ̘. Кѣснински[й] Иѡанъ⁵
 ̙. Головенски[й]
 ̚. Любохински[й]
 Кониц ̑̑. всих.
 ЦДИАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 58. Oryginał, rękopis.

№ 3
[6 stycznia 1620]

Wykaz duchowieństwa protopopii
ratneńskiej na soborczyku biskupim w Ratnie

Собор в Ратыне

Свещеницы ратенские Григоре[й] Воскресенски[й]
 Ермоле[й] Пречистенски[й]
 Иѡан Пречистенски[й]
 Федор Илнински[й]

Здомышль

- ̑. Раевцъки[й] Кирило; сахну дат[ъ] повинен што рокѡ
 ̒. Залески[й] Ермоле[й]
 ̓. Тѡрски[й] Стефан
 ̔. Кортилицки[й] Иѡан, и з братом Лѡкою при ѡдно[й] церкви
 ̕. Самаровицки[й]
 ̖. Лиле[и]ковски[й]; пѡстаа церков
 ̗. Поветски[й] Тимоѡе[й]
 ̘. Радостовски[й] Фило, товариш а мает Зиновиа
 ̙. Ветевски[й] Стефан
 Вителски[й] Фень; две церкви
 ̚. Зѡроцкиѡ Иѡан и Николае

⁴ Wyraz nieodczytany.

⁵ Następný wiersz zakreślony.

- аї. Цырски[й] Иоан з братом
 вї. з Глѣши Великое Феодор
 гї. Черночки[й] Дионисе[й]
 дї. Цитински[й] Меленте[й]
 еї. Михновски[й] Петръ
 ѕї. Цодрогоцки[й] Лѣка и Ермоле[й]
 зї. Датински[й] Иоанъ, Сыновски[й]
 иї. Глѣские Есе[й] и Марко
 ѳи. Дѣбенски[й] Ермоле[й]
 к. Кримѣнски[й] Кирило

ЦДИАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 61. Oryginal, rękopis.

Nr 4
 [1619-1620]

Wykaz parafii protopopii chełmskiej,
 którym przesłano list pasterski (uniwersał) biskupa Atanazego Pakosty
 o zwołaniu soborczyka biskupiego w Chełmie

Розѣсланъє ѣниверсалѣ Соборового в протопопїи Холмско[й]

- | а. ѣниверсалъ | б. ѣниверсалъ |
|-------------------|------------------------------|
| а. Плаваничы | а. Красни[й] Ставъ |
| б. Кулемчичы | б. Красное Жѣлинского |
| г. Дѣбнаа | г. Павловъ |
| д. Сѣлице | д. Могилница |
| е. Ростокаа | е. Бозкъ |
| ѕ. Поболовичы | ѕ. Ольховець |
| Сельце | з. Бѣсовно |
| з. Лещаны | и. Сичынъ |
| и. Красное Турово | ѳ. Сверцовъ |
| ѳ. Пѣтновичы | ї. Верѣдинъ |
| ї. Бѣсенъ | аї. Анъдрїевъ |
| аї. Стрѣлцы | Волскаа Воля; церков новаа |
| вї. Выпродовичы | вї. Ганьскъ; на новом корени |
| гї. Колоколовичы | гї. Терново |
| дї. Терятинъ | дї. Ходче |
| еї. ІАрославецъ | еї. Савинъ |
| ѕї. Ѣхани | ѕї. Рѣда |

џі. Во[й]славичы	џі. Свержи
йі. Зджаное	йі. Ровно
ѳі. Раколѳпы	ѳі. Гѳца
к̄. Скербешовъ	к̄. Ѱгровско
ка̄. Грабовец ⁶	ка̄. Столно
кв̄. Свѳдники	кв̄. Собѳборъ; на новом корени
кг̄. Менчын	кг̄. Полмо
кд̄. Горышов Рѳски[й]	кд̄. Ѱстрове
кє̄. Зоволево	кє̄. Пѳце
кь̄. Лядзки[й] Горишов	кь̄. Полемець
кз̄. Ставровъ	кз̄. Ѱрхово
кӣ. Ситно	кӣ. Чѳльчыче
кѳ̄. Лазиска	
л̄. Сѳлмичы	
ла̄. Вербковичы	
лв̄. Тарнонгѳра	
лг̄. Ѱрлово	
лд̄. Пѳстотва	
лє̄. Крѳпое	
ль̄. Жѳлингъ	
лз̄. Раевецъ	
лӣ. Дѳпулгычы	

ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 61v. Oryginał, rękopis.

№ 5
[1619-1620]

**Wykaz duchowieństwa protopopii
chełmskiej na soborczyku biskupim w Chełmie**

Собор в Холме

- а̄. Намєстникъ холмьски[й], держачи[й] на се[й] час манастирец Пре-
чудног[о] Спаса
- б̄. Рожєстны[й]
- г̄. Пятницки[й]
- д̄. Ѱспєновски[й]
- є̄. Николински[й]

⁶ Тę oraz następane osiem parafii dopisano później z prawego boku w oddzielnym wierszu.

- ̄с. Плаваницки[й]
 ̄з. К̄в̄л̄ем̄чицки[й]
 ̄й. Селица ѓханског[о]
 ̄ѳ. Д̄ѳ̄бенски[й]
 Стрелецки[й]⁷
 ̄ї. Ростоцки[й]
 ̄аї. Поболовицки[й]
 ̄вї. Б̄ѳ̄сенски[й]
 ̄гї. Красног[о] Т̄ѳ̄рова
 ̄дї. Тератински[й]
 ̄еї. Выпр̄ѳ̄довицки[й]
 ̄сї. Колоколовецки[й]
 ̄зї. Г̄Арославецки[й] Павел
 ̄йї. П̄ѳ̄тновицки[й]
 ̄ѳї. Шханьски[й]
 ̄к. Во[й]с̄лавицки[й]
 ̄ка. П̄ѳ̄сто̄твицки[й]
 ̄кв. Кер̄бешовски[й]⁸
 [кг]. С̄ытин̄ьски[й]
 ̄кд. С̄ѳ̄л̄мицки[й]
 ̄кє. Вер̄б̄ѳ̄ковичовски[й]
 ̄кс. Тарнон̄гурски[й]
 ̄кз. Орловски[й]
 ̄ки. Раколупски[й]
 ̄кѳ. Лещански[й]
 ̄л. Ждановски[й]
 ̄ла. Дип̄ѳ̄л̄тицки[й]⁹
 ̄лв. Кр̄ѳ̄повски[й]
 ̄лг. Красноставски[й]
 ̄лд. Красноставски[й]
 ̄лє. Лопин̄ницки[й]
 ̄лс. Ж̄ѳ̄лински[й]
 ̄лз. Рає̄вецки[й]
 ̄ли. з̄ Красного Спаса
 ̄лї. з̄ Павлова
 ̄лѳ. з̄ Хвоє̄нца
 ̄м. з̄ Милицева

Любелские

⁷ Dopisano później.⁸ Następny wiersz zakreślono.⁹ Następny wiersz zakreślono.

ма.	з Лѣчное	Любелские
мв.	з Люблина	Любелские
мг.	з Пѣгачова	Любелские
мд.	з Цыцово	Любелские
ме.	з Колехович ¹⁰	Любелские
мс.	з Острова	Любелские
мз.	з Гѣстимова	Любелские
ми.	з Парцова	Любелские
мѳ.	з Рѣское Воли	Любелские
н.	з Соснович	Любелские
на.	з Верецинское Воли	Любелские
нв.	з Верецина	
нг.	з Сверцова	
нд.	з Єндреева	
	з Ган[ь]ска	
не.	з Тернова	
нс.	з Орхова	
нз.	з Ходча	
ни.	з Цацова	
	з Могилници	
нѳ.	з Олховца	
ѧ.	з Бусовъна	
ѧа.	з Савина	
	Сверцовъ ¹¹	
ѧв.	з Стулна	
ѧг.	з ѳгрѣвска Василе[й] двоженец	
ѧд.	з Рѣды	
ѧе.	з Свержи	
ѧс.	з Гоци	
ѧз.	з Пецца	
	з Пѣлма	
ѧи.	з Ровно	
	з Д[ѳ]бодко	
	з Полемец	
	Острое	

ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 64-64v. Oryginał, rękopis.

¹⁰ Następny wiersz zakreślono.

¹¹ Dopisane z boku.

№ 6
[Luty 1620]

**Wykaz duchowieństwa protopopii
szczeczeszyńskiej na soborczyku biskupim w Szczeczeszynie**

Соборъ въ Щебрешине

- а̄. Намѣстникъ Щебрешински[й]
- б̄. Федоръ Розлѣпъски[й]
- г̄. Даниилъ Золотѣжки[й]
- д̄. Тимоѳе[й] Песолѣжки[й]
- е̄. Игнатѣ[й] Борганички[й]
- ѕ̄. Тимоѳе[й] Плащѣнски[й]
- з̄. Ѡлексе[й] Ждановски[й]
- ӣ. Кѣзма Косопѣдски[й]
- ѳ̄. Марко Тополѣжки[й]
- ї̄. Федоръ Верѣшковски[й]
- а̄а̄. з̄ Замостя свещеницы два
- в̄в̄. Вепрѣжки[й] Ѡлиан
- г̄г̄. Липъски[й] ФеѠдор
- д̄д̄. Сѣхѣволски[й] Игнатѣ[й]
- е̄е̄. Потоцки[й] Ко[н]стантин
- ѕ̄ѕ̄. Шевенски[й] Алексѣ[й]
- з̄з̄. Краснобродски[й] РадиѠн
Цѣтушки[й]
- ӣӣ. Белггорайски[й] Стефан
- ѳ̄ѳ̄. Брановски[й]
- к̄. Ѡтроцки[й] Василе[й]
- ка̄. Тарнавски[й] Ила
- кв̄. Тѣробински[й]
- кг̄. пол в Соли

ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 67. Oryginał, rękopis.

№ 7
[1619-1620]

**Wykaz duchowieństwa protopopii
lubelskiej na soborczyku biskupim w Lublinie**

Соборъ Ѡ Люблини

Люблинъ
Лѣчнаа

Милієвъ
 Лопѣнники
 Хвоєнецъ
 Цицевъ
 Пѣгачовъ
 Колеховичы
 Штимовъ
 Островъ
 Воля Рѣскаа
 Парцевъ
 Сосновица
 Верещинскаа Воля

ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 67v. Oryginał, rękopis.

Nr 8
[1620]

**Wykaz duchowieństwa protopopii
 potylickiej na soborczyku biskupim w Potyliczu**

Соборъ ѿ Подгѣличѣ

- а̄. Лавренти[й] Рожестны[й] в Подгѣличу
 б̄. Лѣкаш С[вѣа]годѣски[й] в Подгѣличу
 г̄. Костѣнтин Троечки[й] в Подгѣличу
 д̄. Иоан Николински[й]¹² в Подгѣличу
 е̄. Илиа в Деветерни
 ж̄. Григоре[й] двожевец в Деветерни
 з̄. Матѣе[й] в Верхратѣ двоженцы
 ӣ. Семѣон в Верхратѣ двоженцы
 ъ. Иоанъ в Прѣсю
 ї. Григоре[й] ѿ Гребенном
 а̄і. Иоанъ ѿ Гребенном
 в̄і. Филимон ѿ Гребенном
 г̄і. Петръ ѿ Гребенном
 д̄і. Іакимъ ѿ Гребенном
 е̄і. Семѣон, дѣякон ѿ Гребенном
 ж̄і. Иоанъ в Тенетисках
 з̄і. Михло в Любычи

¹² Wyraz zakreślony.

- иї. Андре[й] в Любычи
 ѿі. Симеѡн в Журавцѡх
 к̄. Стефанъ в Журавцѡх
 ка. Надмъ в Корнах двоженец
 кв. Игнате[й] в Махнове
 кг. ѿ Вєрбицы
 кд. в Поддѡбцах
 ке. Прокопъ ѿ Гдгънове
 кз. Иоан ѿ Карове
 л̄з. Иоан в Рѣчкахъ
 ки. Василе[й] в Го[й]чи[й] (Мужыловски[й])
 в Ратъ
 ко. Наместникъ равски[й] Илиа
 л̄. Га[в]риле[й] в Каменце
 ла. Иаков в Каменце
 лв. Миха[й]ло в Каменце, двоженец
 лг. Костанты[н] в Рѣде
 лд. Феѡдоръ в Рѣде
 ле. Андре[й] в Рѣде
 лз. Иоан в Мангирове
 л̄з. Василе[й] в Мангирове
 ли. на Бело[й]
 лѡ. Иоан ѡлицки[й]
 м̄. Василе[й] ѡлицки[й]
 ма. Леѡнти[й] в Наролю
 мв. Иоанъ на Липю
 мг. Семиѡн в Лосинцѡ
- ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 61v. Original, rękopis.

№ 9
[1619-1620]

**Wykaz duchowieństwa protopopii
bełskiej na soborczyku biskupim w Bełzie**

[С]обор ѿ Беłзе

- а̄. Нагорски[й]
 б̄. Порхацки[й]
 г̄. Селецки[й]
 д̄. Реклински[й]

̄є. Мостєнски[й]
 ̄ѕ. Волєнски[й]
 ̄џ. Кѡлижковски[й]
 ̄й. Бѡтєнски[й]
 ̄ѳ. Домашєвски[й]
 ̄ї. Каровски[й]
 ̄аї. Гѡгновски[й]
 ̄ві. Вѡлчовски[й]
 ̄гї. Василєвски[й]
 ̄дї. Реплински[й]
 ̄єї. Зѡдинински[й]
 ̄ѕї. Хлопатински[й]
 ̄џї. Мицевъски[й]
 ̄йї. Боратински[й]
 ̄ѳї. Переводовски[й]
 ̄к. Ратеницки[й]
 ̄ка. Гѡбински[й]; (Губински[й] и Рєчыцки[й] до Потылича)
 ̄кв. Грезински[й]
 ̄кг. Жєрєвєцки[й]
 ̄кд. Кѡтвински[й]
 ̄кє. Посадовски[й]
 ̄кѕ. Ратиховски[й]
 ̄кџ. Новосєлєцки[й]
 ̄ки. Лисецъки[й]
 ̄кѳ. Голєцки[й]
 ̄л. Поторжински[й]
 ̄ла. Витковски[й]
 ̄лв. Долобичєвски[й]
 ̄лг. Варицьки[й]
 ̄лд. Вєрбєцьки[й]
 ̄лє. Жабєцки[й]
 ̄лѕ. Жѡжилски[й]
 ̄лџ. Цєбловски[й]
 ̄ли. Гощовски[й]
 ̄лѳ. Ходованєцки[й]
 ̄м. Щєпатински[й]
 ̄ма. Гостобѡцки[й]
 Тут же су[ть] два манастиры Гор[о]дски[й] и Волсвиновъски[й]
 ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 72-72v. Oryginal, rękopis.

Nr 10
[1619-1620]

Wykaz duchowieństwa protopopii
buskiej na soborczyku biskupim w Busku

[С]обор въ Бѣзкѣ

- Николински[й] [Бѣзкѣй]
- а̄. Побѣжански[й]
- б̄. Деревянски[й]
- г̄. Соколски[й]
- д̄. Грибовски[й]
- е̄. Чанижски[й]
- ѕ̄. Полоницки[й]
- з̄. Незнановски[й]
- ӣ. Холоевски[й], Блудовски[й], Велицки[й]
- ѳ̄. Нестаницки[й]
- ї̄. Дмитровски[й]
- а̄і. Станински[й]
- в̄і. Кривецки[й]
- г̄і. Огладовски[й]
- д̄і. Оплотки[й]
- е̄і. Хмеленски[й]
- ѕ̄і. Нем[и]ловски[й]
- з̄і. Кѣликовски[й]
- ӣі. Радеховски[й]
- ѳ̄і. Ператински[й]
- к̄. Батиевски[й]
- к̄а. Борилавски[й]
- к̄в. Швински[й]
- к̄г. Миколаевски[й]
- к̄д. Смержевски[й]
- к̄е. Цѣдровецки[й], Топоровски[й]
- к̄ѕ. Завидовски[й]
- к̄з. Ляшковски[й]
- к̄и. Лопатински[й]
- к̄ѳ. Невицки[й]
- л̄. Ракобѣлгы
- л̄а. Релновски[й]
- л̄в. Кѣпецки[й], Козловски[й], Кудеревецки[й]¹³

¹³ Ostatnie dwie parafie dopisano później.

л҃г. Красѣнски[й], Островецки[й]¹⁴

л҃д. Ште҃жки[й]

л҃е. Те҃жковски[й]

л҃ѕ. Пе҃тре҃цки[й]

л҃з. Гѡмѣни҃цки[й]

л҃и. Стримеле҃цки[й]

л҃ѡ. Сквирѣнски[й]

м҃. Кня҃зски[й]

ма. Олшански[й]

мв. Заведѣцки[й]

мг. Павловски[й]

мд. Воленски[й]

ме.¹⁵

мѕ. Пустѣльниковски[й]

ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 74-74v. Oryginał, rękopis.

№ 11
[1619-1620]

Wykaz duchowieństwa protopopii
tyszowieckiej na soborczyku biskupim w Tyszowcach

Собор в Тишовц[ех]

Тышовецкие¹⁶

Микѡлинскаа

Илатовецкаа, Пересопскаа

а. Те҃рменскаа

в. Тышовецкие в протопопии Грѡбешовско[й]

г. Сипицки[й]

д. Набро҃жки[й]

е. Телатински[й]

ѕ. Посадовски[й] (межи тыми церквями Рѣчыцкаа до Потыл[ицкои])

[з]. Ратичовски[й]

[и]. Доманецки[й]

[ѡ]. Зѣменыски[й]

[ї]. Поледовски[й]

¹⁴ Dopisano później.

¹⁵ Wyraz nie odczytany.

¹⁶ Dwa kolejne wyrazy zakreślone.

[аі]. Типи́нски[й]
 [ві]. Городисла́вски[й]
 [гі]. Неде́жовски[й]
 [ді]. Ся́мницъ́ски[й]
 еі. Раха́нски[й]
 зі. Ве́рхъраха́нски[й]
 зі. Ве́пръвски[й]
 иі. Ку́нвицъ́ски[й]
 өі. Ве́рхъричи́ски[й]; [в] Корчи́ни нова́а це́рковь, и на ново́м кореню́
 к. Пере́ву[д]ски[й]
 ка. Рѣде́нски[й], Ляцо́вѣцки[й], То́машѣвски[й]; то до По́тилича
 кв. Рого́зѣнски[й]
 кг. Те́рнави́цки[й]
 кл. Ша́роволски[й]
 ке. Де́реже́нски[й]
 кз. Кри́ницки[й]
 кз. Кома́ровски[й]
 ки. Сняте́цки[й]
 [кѳ]. [Н]ѣве́рковъ́ски[й]¹⁷
 лз. Дѣбе́нски[й]
 лз. Зѣбо́вѣцки[й]
 ли. Чо́ртовѣцки[й]

Тише́вѣцких собо́рных по́пов љ.: Ио́ан Пречи́ски[й]; Се́меѡн Пя́тницки[й];
 Сте́фан Никити́нски[й]; Ио́сифъ Илято́вѣцки[й]; Ио́анъ Микѡ́лински[й]; ІАро́-
 фе[й] Пере́сопски[й]

[...] ¹⁸ вы́натых ѡ́данѣм послу́шенства.

В Тышо́вѣцко[й] протопо́пеи це́ркве[й] н[омеровъ] 39.

ЦДІАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 76-76v. Original, rękopis.

№ 12
[1619-1620]

**Wykaz duchowieństwa protopopii
sokalskiej na soborczyku biskupim w Sokalu**

Собо́р в [Сока́лъ]

а. Го́рбъковски[й]
 б. Та́рнаковски[й]

¹⁷ Trzy kolejne wyrazy zakreślono.

¹⁸ Wyrazy nieodeczytane.

ґ. Колытовски[й]
 ґ. Свитазовски[й]
 ґ. Скомороски[й]
 ґ. Баранопретоцки[й]
 ґ. Станатиински[й]
 ґ. Бобатиински[й]
 ґ. Лѣчицки[й]
 ґ. Перватиински[й]
 ґа. Спасовски[й]
 ґв. Бишовски[й]
 ґг. Стоановские три: илѣински[й]; па тницки[й]; игѣмен
 ґд. Тотовчински[й]
 ґе. Сошеински[й]
 ґи. Роѣѣаловски[й]
 ґж. Корчинъски[й]
 ґи. Видковски[й]
 ґк. Радвиноцки[й]
 ґ. Волецки[й]
 ґка. Добротворски[й]
 ґв. Игѣмен ГАЗвински[й]
 ґг. ГАстробецки[й]
 ґд. Поздимерски[й]
 ґе. Волински[й]
 ґя. Поторжицки[й]
 ґз. Завишеински[й]
 ґи. Долински[й]
 ґѣ. Островски[й]
 ґ. Боратиински[й]
 ґа. Смедковски[й]
 ґв. Савчински[й]
 ґг. Хоробровски[й]
 ґд. Шгриновски[й]
 ґе. Голѣбъски[й]
 ґя. Тѣтѣржовски[й]
 ґз. Во[й]славски[й]
 ґи. Вовчовски[й]
 ґѣ. Гелазки[й]
 ґ. Сокалские три: Миха[й]ловски[й]; Николски[й]; Шпеновски[й]
 ЦДИАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 78. Oryginał, рѣкопис.

**Nr 13
1619**

**Wykaz duchowieństwa protopopii
sokalskiej na soborczyku biskupim w Sokalu**

Ven[erabilis] parochus Horbkoviensis
V[enerabilis] p[arochus] Tartakoviensis
V[enerabilis] p[arochus] Kołpitiwensis
V[enerabilis] p[arochus] Switiazowiensis
V[enerabilis] p[arochus] Skomorosensis
V[enerabilis] p[arochus] Baranopretocensis
V[enerabilis] p[arochus] Steniatynensis
V[enerabilis] p[arochus] Bobiatinensis
V[enerabilis] p[arochus] Łuczycensis
V[enerabilis] p[arochus] Peratinensis
V[enerabilis] p[arochus] Spasowiensis
V[enerabilis] p[arochus] Byszowiensis
V[enerabilis] p[arochus] Stojanowiensis S[anctae] Eliae
V[enerabilis] p[arochus] Stojanowiensis S[anctae] Praxedis
V[enerabilis] p[arochus] Potorzycensis
V[enerabilis] p[arochus] Soszynensis
V[enerabilis] p[arochus] Rozdżałowiensis
V[enerabilis] p[arochus] Korczynensis
V[enerabilis] p[arochus] Witkoviensis
V[enerabilis] p[arochus] Radwanecensis
V[enerabilis] p[arochus] [W]ołowiensis
V[enerabilis] p[arochus] Płowensis
V[enerabilis] p[arochus] Starovitkoviensis
V[enerabilis] p[arochus] Volicensis
V[enerabilis] p[arochus] Dobrotvorenensis
V[enerabilis] p[arochus] Jastrzębicensis
V[enerabilis] p[arochus] Pozdimiriensis
V[enerabilis] p[arochus] [D]olinensis
V[enerabilis] p[arochus] Potorzycensis
V[enerabilis] p[arochus] Zawiszensis
V[enerabilis] p[arochus] Deniscensis
V[enerabilis] p[arochus] Ostroviensis
V[enerabilis] p[arochus] Boratinensis
V[enerabilis] p[arochus] Smitkoviensis
V[enerabilis] p[arochus] Sawczynensis

V[enerabilis] p[arochus] Chorobroviensis
 V[enerabilis] p[arochus] Uhrynoviensis
 V[enerabilis] p[arochus] Hołubensis
 V[enerabilis] p[arochus] Tudorkoviensis
 V[enerabilis] p[arochus] Woysławicensis
 V[enerabilis] p[arochus] Oszczoviensis
 V[enerabilis] p[arochus] Czel[a]zensis
 V[enerabilis] p[arochus] Sokaliensis S[anctae] Nikolay
 V[enerabilis] p[arochus] Sokal[iensis] Assum[ptionis] Beatissimae Virginis Mariae]
 V[enerabilis] p[arochus] Sokal[iensis] S[anctae] Michaelis Arch[angelis]
 V[enerabilis] p[arochus] Serpanecensis
 Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України, Відділ рукописів, фонд 6,
 спр. БА-24, к. 2v. Kopia, rękopis.

Nr 14
1627

**Wykaz duchowieństwa protopopii
 potylickiej na soborczyku biskupim w Potyliczu**

Реєстъръ церкве[й] и презвитеровъ, до протопо[пiи] Потылицкое нале-
 жащыхъ, которые порѣченые сѣ[ть] в дозор и завѣдованье Пречест[номѣ] въ
 іереехъ Г[оспо]д[инѣ] ѿцаѣ Конъстантиєви Селецкомѣ, протопопъ [на] се[й] час
 нашему потылицкому, лѣта Бож[іа] аѣк[з].

- | | | |
|-----|---|----------------------|
| а̄. | в Подтиличѣ ¹⁹ | Рождества Х[ристо]ва |
| б̄. | | С[ва]того Д[ѣ]ха |
| г̄. | | Тро[й]цы Пресветое |
| д̄. | в Девагеръни ²⁰ | |
| е̄. | в Верхъратѣ | |
| ж̄. | в Прѣсю | |
| з̄. | в Липѣ | |
| | Старожытне Нарол, на сеи час две мѣстечка, и дви церкви | |
| й̄. | в Флоріановѣ | |
| ѡ̄. | ѡ Гребенномѣ на єдном цментарѣ двѣ церкви С[ва]т[о]го Николы [на
дѣнь] ѡ̄. декамвриа | |

¹⁹ Nazwa cerkwi zakreślona.

²⁰ Dopisano różniej.

ГІ. в Тенетискахъ	
АІ. в Любычи	
ВІ. в Ждравъцахъ	
ГІ. в Корнахъ	
ДІ. ѿ Махновъ	
ЕІ. ѿ Вербичи	
СІ. в Поддѣбцехъ	
ЗІ. в Гдгновъ	Рож[де]ство Прес[в]ятой Б[огороди]цы Вознесения Господна
ИІ. ѿ Каровъ	
ѠІ. в Рѣчкахъ	
К ²¹ . Гѡ[й]че[й]	
КА. в Ратъ	
КВ. в Равъ	
КГ. в Каменици	Стараа Воскр[е]с[е]ния Х[ристо]ва и на [предмѣстю] Липникѡ
КД. в Рѡдѣ	
КЕ. в Мангировъ	С[в]я[т]о[го] Геѡргиа и С[в]я[т]о[го] Николы
КС. на Бѣлѡ[й]	
КЗ. ѡлицьки[й]	
КИ. в Лѡсинъцѡ	
КѠ. в Новосѣлкахъ ²² в Ходываницехъ в Волховъ	

ЦДИАУЛ, ф. 201, оп. 46, спр. 205, к. 52-52v. Oryginał, rękopis.

Nr 15

Chełm, 17 maja 1649

Protestacja soboru eparchialnego przeciwko prześladowaniu Cerkwi unickiej w diecezji chełmskiej w czasie powstania Chmielnickiego

Protesta[tio] synodalis de p[er]ditis p[er] cosacos munime[n]tis

In nomine Domini, amen. Praesenti pub[li]co instrumento, cu[n]ctis euidentor pateat et notu[m] sit. Quomodo anno D[omi]ni mill[esi]mo sexcent[esi]mo quadrag[esi]mo nono, indictione romana [secun]da, pontificatus S[an]ctissimi D[omi]ni N[ost]ri

²¹ W oryginale pomyłkowo wpisano „кѡ”.

²² Nazwa wsi poplamiona atramentem.

Innocentii, Divina prudentia papae eius nominis decimi felici[te]r mo[de]rni anno quinto die ver[r]o 17 mensis may²³. In mei notarii testiumq[ue] infrascr[ipt]orum, personal[ite]r constituti. Adm[odum] R[everendissimi] p[at]res Andreas Wawryszewicz, chelmen[sis]; Basilius Gocz, hrubieszovien[sis]; Theodorus Wisniewski, lubomlien[sis]; Michael Kulczyczki, ratnen[sis]; Laure[n]tius Konopacki, lublinen[sis]; Stephanus Kostewicz, szczebrzeszynen[sis]; Joannes Kontarowicz, toszovien[sis] archipresbiteri; Gregorius Sidorowicz, chelmen[sis]; Joannes Łazowski, dypułyccen[sis]; Basilius Popielicki, czulczyccen[sis], ex capitulo Chelmen[sis] ritus graeci cum S[ancta] R[omana] Eccl[es]ia uniti, et R[everendissimi] p[at]res Lucas Rewkowicz, S[anctae] Salvatoris Stołpen[sis]; Andreas Matieiewski, putnovicen[sis]; Nicolaus Hostyłowski, crasnostavien[sis]; Matthaeus Kozłowicz, rudnen[sis]; Naum Jewłaszewicz, ustimovien[sis]; Bartholomaeus Waszynski, ostrovien[sis]; Basilius Buławski, lubomlien[sis] presbiteri itidem uniti, in synodo ad cathedram ritus graeci chelmen[sis] tituli B[eatissimae] Mariae Virg[inis] Nativitatis Chelmen[ensis] congregati, nomine p[ro]prio, et alioru[m] fratru[m] suoru[m] dioecesis totius Chelmen[ensis] ritus graeci nominibus hanc schedulam papiream manifestatione infrascr[ipt]am in se continente, mihi notario pub[li]co infrascr[ipt]o obtulerunt, et ut actis meis inserere rogaveri[n]t. Cuius manifesta[ti]onis tenor et series talis e[st] p[er] ut seq[ui]tur:

Coram Vobis Joanne[s] Wasilkiewicz, pub[li]co Sed[is] Ap[osto]licae notario, nos Andreas Wawryszewicz, chelmen[sis]; Basilius Gocz, hrubieszovien[sis]; Theodorus Wisniewski, lubomlien[sis]; Michael Kulczycki, ratnen[sis]; Laurentius Konopacki, lublinen[sis]; Stephanus Kostewicz, szczebrzeszynen[sis]; Joannes Kontarowicz, tyszovien[sis] archipresbiteri; Gregorius Sidorowicz, chelmen[sis]; Joannes Łazowski, dypułyccen[sis]; Basilius Popielicki, czulczyccen[sis], ex capitulo Chelmen[ensis] cum S[ancta] R[omana] Eccl[es]ia uniti; Lucas Rewkowicz, S[anctae] Salvatoris Stołpen[sis]; Andreas Matieiewski, putnovicen[sis]; Nicolaus Hostyłowski, crasnostavien[sis]; Matthaeus Kozłowicz, rudnen[sis]; Naum Jewłaszewicz, ustymovien[sis]; Bartholomaeus Waszynski, ostrovien[sis]; Basilius Buławski, lubomlien[sis] presbiteri itidem uniti ritus graeci Chelmen[ensis] dioecesis, pro synodo ad cathedram eiusdem ritus Chelmen[ensis] congregati. Nominibus nostris et multorum alioru[m] nostri ritus totius dioecesis Chelmen[ensis] confratru[m] presbiteroru[m] et parochoru[m] nominibus, hanc n[ost]ram infelicem et querulosam manifestationem facimus quia tempore non ita pridem praeterito, hoc est anno mill[esi]mo sexcent[esi]mo quadrag[esi]mo octavo, incipiendo a septembris medio, usq[ue] decembre[m] ipsu[m], non solum tot confratres nostri manu tyrannica cosacoru[m] pro s[anctae] unione caesi sint, alii vero variis tormentis excruciatii, et nos met ipsi superstites multifariam afflictii fuerimus, veru[m] etiam multa iura fundationes antiquas, imo Evangelia ipsa argento circu[m]data per hostes memoratos amiserimus, in quibus more antiquo graeci ritus in Russia fundationes, de agris Eccl[es]iis n[ost]ris, et aliis proventibus, nec non decimae in aliquibus locis, in aliquibus

²³ Dopisano przez notariusza apostolskiego Jana Wasilkiewicza.

vero ratione decimae ex medio laneo duae cassulae, seu sexagenae vel una manipulorum[m] inscriptae fuerant. Ne autem memoria huius n[ost]rae depopulationis et persecutionis dispereat, et aliquando id n[ost]ris prove[n]tibus agris, decimisq[ue] nocumentum[m] adferat, ideo coram vobis notario supradicto hanc nostram manifestationem[m], iterumq[ue] iterumq[ue] facimus, et rogamus, ut eam memoriae causa ad acta v[ost]ra suscipere veritis, et si opus fuerit, instrumentum publicum[m] unum, vel plura, conficiatis: ac demum requirentibus extradere possitis.

Acta sunt haec Chelmae tempore synodi nostrae anno, mense, die indictione pontificatu quibus supra. In praesentia nobilium Andrea[s] Piotrowicz, Gregorii Uhlowicz, Joannis Likuczynski ad praesentem[m] actum[m] specialiter rogatorum.

Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej – APL), Chelmski Konsystorz Greckokatolicki (dalej – ChKGK), sygn. 91, k. 23-24. Oryginał, rękopis.

Nr 16

Chelm, 18 maja 1665

**Plenipotencja udzielona przez sobór eparchialny
biskupowi Jakubowi Suszy na przeprowadzenie w kurii rzymskiej
procesu o dziesięciny z klerem łacińskim**

Plenipotencia a V[e]n[er]a[b]ili cap[itu]lo Chelme[nsis] ritus graeci et clero toto eiusd[em] ritus etc. dioecesis in persona[m] Ill[ustrissi]mi et R[everend]i[ssimi]mi D[omini] ep[iscop]i chelmen[sis] eiusd[em] rit[um] Ro[m]ae existe[n]tis facta

In nomine D[omi]ni amen. Praesenti publico instrumento cunctis quorum[m] interest, evidenter pateat notumq[ue] sit, quomodo anno D[omi]ni 1665, indictione romana tertia, pontificatus Sanctissimi D[omi]ni Alexandri Divina Providentia papae eius nominis VII, feliciter moderni anno IX, die vero 18, mensis maii. In mei notarii ap[osto]lici testiumq[ue] infra nominandorum[m] praesentia, persona[li]t[er] constituti V[e]n[er]a[b]iles et Adm[odum] R[everen]di D[omi]ni et p[at]res Nicolaus Borysowicz Hostylowski, protopresbiter in decanatu Hrubieszowien[si], vicarius g[e]n[er]alis ep[iscop]atus Chelmen[sis] ritus graeci et cap[itu]li eiusdem cum S[an]cta R[omana] Eccl[esi]a uniti praepositus in locum Adm[odum] R[everen]di p[at]ris Jeremiae Smotrzcisci anno elapso defuncti, per litteras Ill[ustrissi]mi D[omi]ni Jacobi Susza, ep[iscop]i chelmen[sis] uniti Roma transmissas creatus; Joannes Łazowski, protopresbiter in decanatu Chelmensi; Basilius Bulawski in decanatu Lubomlien[si]; Joannes Kontarowicz in decanatu Tyszowecen[si]; Theodorus Kulczycki in decanatu Ratnen[si]; Naum Jewłaszewicz in decanatu Lublinen[si]; Stephanus Kostewicz, szczebreszen[sis] protopresbiteri. Joannes Abramowicz, strzelecen[sis]; Jacobus Pawłowicz, putnowecen[sis]; Joannes Sokołowski, dżdżanensis presbiteri omnes de cap[itu]lo ritus gr[ae]ci cum S[an]cta R[omana]

Eccl[esi]a uniti. Synodum dioecesiana annua[m] in p[rae]sentia Ill[ustrissi]mi et R[evere]nd[issi]mi D[omini] Joannis Michaelis Pocięy, vladimirien[sis], bresten[sis] eiusd[em] ritus ep[iscop]i cu[m] S[ancta] R[omana] Eccl[esi]a uniti (cui dioecesim sua[m] memoratus R[evere]nd[issi]mus ep[iscop]us chelmen[sis] uti vicino ep[iscop]o regenda[m] in absentia sua commisit) celebrantes. Item Ignatius Popielicki, chelmen[sis] ad S[anctae] Praxedem et czulczyen[sis]; Joannes Pietraszewicz, krasnostavien[sis]; Stephanus Kulczycki, ratnen[sis] ad eccl[esi]am Resurrectionis D[omi]ni; Lucas Rewkowicz, stołpen[sis] ad S[anctae] Salvatore[m]; Josephus Bobrikowicz, busnen[sis]; Theodorus Kozłowicz, rudnen[sis]; Nicolaus Sławenski, hoszczensis; Joannes Stachowicz, horodnen[sis]; Gregorius Połochta, podhorodnen[sis]; Basilius Markowicz, praewalen[sis]; Jonas Iwanowicz, radostovien[sis]; Simon Piotrowicz, povelcen[sis]; Gabriel Omelanowicz, synovien[sis]; Blasius Hrehorowicz, leszczynen[sis]; Joannes Morozowicz, puhaczovien[sis]; Thimotheus Kozłowicz, tarnovien[sis]; Andreas Sokołowski, sulmicen[sis]; Gregorius Szybicki, spikołosen[sis]; Nicolaus Karpowicz ad S[anctae] Helia; Gabriel Kolenda ad S[anctae] Honofrium voyslavicenses; Andreas Tołpyha, deraznen[sis] presbiteri et parochi dioecesis Chelmen[sis] e[iusmodi] ritus, in synodo supra memorata Chelmae omnes simul existentes suis et alioru[m] qua[m] plurimoru[m] presbiteroru[m] et parochoru[m] e[ti]a[m] clero rit[us] graeci unitoru[m] in eade[m] synodo existentiu[m] et alioru[m] absentiu[m] ra[tione] administra[tionis] Sacramentoru[m] in parochiis nonnullis relictoru[m], qui brevitatis gratia omittunt[ur] nominibus et cognominibus sani mente et corpore palam, publice et libere ac per expressum recognoverunt:

«Quia ipsi post morte[m] Adm[odum] R[everen]di p[at]ris Jeremias Smotrzyccii, vicarii sui ep[iscop]atus g[e]n[er]alis causae infrascr[ipt]ae prospicientes Ill[ustrissi]mu[m] et R[evere]nd[issi]mu[m] D[omi]num Jacobum Susza, ep[iscop]um suu[m] chelmen[sis] et belzen[sis], ut antea anno v[id]e[re]t 1663, junii 14 domi suae Chelmae praesente[m] in veru[m] legitimu[m] et in dubitatu[m] plenipotentem, actore[m] et procuratore[m] in synodo sua dioecesana chelmen[sis] fecerent, constituerunt et deputaverunt, sic etia[m] nunc Romae degente[m] et absentem in moderna anni 1665 synodo instrumento praesenti faciunt, constituunt et deputant, primumq[ue] illud mandatu[m] in eiusd[em] R[evere]nd[issi]mi personam factum, innovant, firmant et ratificant, idq[ue] in causa totius sui ep[iscop]i et cleri ad Sacra[m] Romana[m] Curiam devoluta cu[m] R[everen]do D[omi]no Joanne Bobrowski, olim chelmen[si] comendario et V[e]n[er]ab[ili] capituli Chelmen[sis] latini perpetuo vicario, et cum aliis successive comendariis, nec non cum Ill[ustrissi]mo et R[evere]nd[issi]mo D[omi]no Nicolao Swirski, in partibus ep[iscop]o citrensi moderno chelmen[si] commendario, post abscessum memorati R[evere]nd[issi]mi ep[iscop]i ritus graeci chelmen[si] factu[m], in super cum toto V[e]n[er]ab[ili] cap[itu]lo et clero latino Chelmen[si] ratione decimar[u]m non solum de agris civit[at]is Chelmen[si] de ruthenis ritus graeci, sed etiam ex aliis quibusvis de iisd[em] ruthenis in dioecesi Chelmen[si] existentibus et a memoratis comendariis, cap[itu]lo et clero chelmen[si] latino nulliter et violenter perceptaru[m]. Et

sicut antea in synodo sua dioecesana Chelmen[sis] anni 1663 junii 14 eide[m] Ill[ustrissi]mo et R[evere]nd[issi]mo D[omi]no suo ep[isco]po plenaria[m] facultate[m] cum capitulu[m] et clerus ritus graeci dederunt et concesseru[n]t sic in praesenti synodo omnes supra memorati de cap[itu]lo et clero dant et concedunt, supradictae suae causae unu[m] vel plures procuratores actores et plenipotentiarios instituendi et eunde[m], vel eosd[em] robore ac validitate eiusde[m] mandati in toto manente, mutandi, substituendi, causamq[ue] ipsam in quocunq[ue] puncto et gradu existat ac dependeat, existetq[ue] ac dependebit, cora[m] quibusvis in Curia Romana iudicibus promovendi, instituendi et prout de iure venerit ac stilus eiusd[em] curiae postulaverit continuandi ac debitum fine[m] deducendi et terminandi omnibus quibus melius, validius, et efficacius, fieri poterit modis offerentes se id totu[m] quidquid per Ill[ustrissi]mu[m] et R[evere]nd[issi]mu[m] ep[iscopu]m suu[m] tanqua[m] plenipotentem in promissis constitutu[m] et per actum fuerit pro rato et grato suscepturos.

Petieruntq[ue] a nobis notario autoritate ap[osto]lica publico hac super re instrumentum con[f]ici publicum et extradi. Acta sunt haec Chelmae ad cathedram ritus graeci Nativitatis Beatae M[ariae] Virg[inis] in ipsa synodo dioecesana in praesentia R[everen]di p[at]ris et D[omi]ni Josaphat Brazyc, ordinarii concionatoris cathedrae Chelmen[sis] et nobiliu[m] Samuelis Duchanicz, Jacobi Kulesza, testium ad praemissa specialiter vocatorum et rogatorum.

APL, ChKGK, sygn. 91, k. 29-31. Oryginał, rękopis.

Nr 17

Biskupicze, 22 października 1665

List pasterski administratora eparchii chełmskiej Jana Michała Pocieja do duchowieństwa protopopii sokalskiej o zwołaniu soboru eparchialnego

Administrator diaecesis Chelm[ensis] post abcessu[m] Roma[m] ep[isco]pi chelm[ensi], ep[iscopu]s vladimirien[sis] convocat parochos diaeceseae Chelm[ensis]. 1665 [anno] 22 [octo]bris

Joannes Michael Pociety, Divina Misera[ti]one et Sedis S[anctae] Ap[osto]l[ic]ae gra[ti]a ep[iscopu]s vladimirien[sis] et bresten[sis], prothot[ron]ius metropo[li]ae Kijovien[sis] et totius Russiae. V[e]n[er]ab[il]ibus patribus omnibus, in decanatu[o] Sokaliens[is] existentib[us], in X[rist]o dilectis patribus, in Sancto et benedictio n[ost]ra. Li[the]ramus V[enerabilibus] paternit[at]ibus V[ost]ris quia a[nn]o 1663 Ill[ustrissi]mus et R[everendissi]mus Jacobus Susza, ep[iscopu]s chelm[ensis], q[uod] paternit[at]ibus V[ost]ris est l[e]g[iti]mus pastor discedens ad Deo placentem et S[anctae] Urbem Romam in negotiis demericas Socii Eccl[esi]ae S[anct]ae totiusq[ue] status hierarchique nostris petiit et desideravit nos ep[iscopu]m, ut V[enerabilibus] paternit[at]ibus V[ost]ris,

recurrentibus ad nos in negotiis v[ost]ris spiritualibus pastoraliter subvenire vale[a]mus, et quoniam V[enerabile] pater Thomas Koninensis presbyter, a retreo ordinatus significavit nobis de fati pia memoriae V[enerabile] p[at]e[r] Raczyński, decani socialien[sis]²⁴, post cuius fata plures possunt inter spirituales oriri inconvenientiae cui nos obviando pastorali vig[i]lantia V[enerabilibus] paternit[at]es v[ost]ras, ad decanatum Socialien[sem]²⁵ spectantes in X[risto] dilectios paterno monemus, ut²⁶ inter semet(?) ipsos nulla opera aut mente inconvenientias, aut inobedientiam²⁷ facere praesumatis, sed in Unione S[anctae] immutabiliter et unanimiter permaneat, omnem tenta[tio]nem inimici, odia, et discordias inseminantis, ad corda v[ost]ra n[on], admittendo, et in quantum necessitas aliqua a saecularibus et aliis causis vobis acciderit, mandamus V[enerabilibus] paternit[at]ibus v[ost]ris recurrere ad V[enerabilem] patrem Thoma Koninski, presbyterum spasovien[sem]²⁸, qui V[enerabilibus] Paternit[at]ibus v[ost]ris erit patronus jure institutus, ut et illi praecommissum in quolibet foro jure atendis in majoribus vo[st]ris negociis spiritualibus ad nos, ep[iscopu]m recurrere poteritis, quibus apromit[i]timus subvenire et suffragari secundum possibile n[ost]rum, et dum feliciter in p[ar]tes n[ost]ras R[everendissimus] ep[iscopu]s chelm[ensis] revertetur, procerto personam aliquam dignam V[enerabilibus] Paternit[at]ibus v[ost]ris, pro direttore constituere n[on] negliget, hoc V[enerabilibus] P[at]ernit[at]ibus v[ost]ris praesenti universali n[ost]ro notificantes D[omi]no Deo V[enerabili] P[at]res v[ost]ras commit[at]imus.

Dat[um] in Biskupicze, a[nn]o D[omi]ni 1665, mensis octobris, 22 d[ie].

Joannes Pocięy, ep[iscopu]s. L[ocus] s[igilli].

Antonius Seredowicz, suae Ill[ustrissimae] Celsitudinis n[ota]rius, m[anu] p[ro]pria].

APL, ChKGK, sygn. 91, k. 31v. Oblata, rękopis.

Nr 18

[1683-1685]

Wykaz duchowieństwa protopopii ratneńskiej na soborze eparchialnym

Протопрєзвитерїа Ратенскаа

Ц[є]рк[о]въ Воскр[есе]ніа Г[оспод]на в[ъ] Ратнѣ

Ц[є]рк[о]въ Р[о]жд[е]ства Пр[єсв]а[т]ои Б[огороди]ци в[ъ] Ратнѣ

²⁴ Wpisano w miejsce zakreślonego słowa *Dubnen[sis]*.

²⁵ Wpisano w miejsce zakreślonego słowa *Dubnensem*.

²⁶ Litery *ips* zakreślono.

²⁷ Litery *fa* zakreślono.

²⁸ Wpisano w miejsce zakreślonego słowa *Satyviensem*.

Ц[ε]рк[ο]въ С[в]ятого] Пророка Илїи в[ъ] Ратнѣ
Ц[ε]рк[ο]въ Здомыслкаа
Ц[ε]рк[ο]въ Залєскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Тѣрскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Кортилѣскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Самаровскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Леликовскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Повѣцкаа
Ц[ε]рк[ο]въ Радостовскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Ветелскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Ветелскаа дрѣгаа
Ц[ε]рк[ο]въ Гороцкаа, ѿнѣятаа до Пѣнскои еп[иско]пїи
Ц[ε]рк[ο]въ Чирскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Бороцкаа
Ц[ε]рк[ο]въ Глѣшы Великой
Ц[ε]рк[ο]въ Цитинскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Цодрогоскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Черноцкаа
Ц[ε]рк[ο]въ Велемецкаа
Ц[ε]рк[ο]въ Датинскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Сыновскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Замшанскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Глѣскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Дѣбеченскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Крименскаа
Ц[ε]рк[ο]въ Жырицкаа
Ц[ε]рк[ο]въ Гаревицкаа
Иѣаковъ, еп[иско]пъ.

Biblioteka Narodowa w Warszawie (dalej – BNW), Akc. 2890, k. 1-1v (nowa paginacja).
Oryginał, rękopis.

Nr 19
[1683-1685]

Wykaz duchowieństwa
protopopii tyszowieckiej na soborze eparchialnym

Протопрєзвитерїа Тишовецкаа
Ц[ε]рк[ο]въ Тишовецка[а] в[ъ] Тишовцахъ
Ц[ε]рк[ο]въ Тишовецкаа в[ъ] Тишовцахъ

Ц[ε]рк[о]въ Клaтoвeцкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Микδлинскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Набрoзскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Сипинскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Дδтрoвскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Тeлaтинскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Кмичинскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Лaцoвeцкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Чaртoвeцкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Сeмницкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Гoрoдисклaвскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Зъмeнскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Пoдгoрeцкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Типинскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Нeдeжoвскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Вeр[ъ]хричицкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Пeрeвoрскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Вeрх[ъ]рaхaнскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Вeпрoвeцкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Тoмaшoвскaа в[ъ] Тoмaшoвъ
 Ц[ε]рк[о]въ Тoмaшoвскaа в[ъ] Тoмaшoвъ
 Ц[ε]рк[о]въ Тoмaшoвскaа в[ъ] Тoмaшoвъ
 Ц[ε]рк[о]въ Лaцoвeцкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Лaцoвeцкaа дрδгaа
 Ц[ε]рк[о]въ Рoгδзинскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Шaрoвoлскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Лoсинeцкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Цoтъскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Крaснoбрoдскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Криницкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Кринискaа Тaрнoвaцкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Дeрaжeнскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Кoмaрoвскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Нeвъркoвскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Снaтицкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Дδбскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Зδбoвeцкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Пeрeсoбскaа
 Ц[ε]рк[о]въ Гoнaтицкaа
 Ц[ε]рк[о]въ Вaкiтeвскaа
 BNW, Акс. 2890, к. 2-2v (nowa paginacja). Oryginał, rękopis.

Nr 20
[1683-1685]

Wykaz duchowieństwa
protopopii lubelskiej na soborze eparchialnym

Протопрезвитеріа Подтилицкаа²⁹

Протопрезвитеріа Любел[ъ]скаа

Ц[ε]рк[о]въ Ѡстымовскаа

Ц[ε]рк[о]въ Островскаа

Ц[ε]рк[о]въ Колеховецкаа

Ц[ε]рк[о]въ Парцовскаа

Ц[ε]рк[о]въ РѣсковоЛскаа

Ц[ε]рк[о]въ Сосновицкаа

Ц[ε]рк[о]въ Воли ВерециНской

Ц[ε]рк[о]въ Цышовскаа

Ц[ε]рк[о]въ Пѣгачовскаа

Ц[ε]рк[о]въ Хоенецкаа

Ц[ε]рк[о]въ Милѣевскаа

Ц[ε]рк[о]въ Лѣченскаа

Ц[ε]рк[о]въ Радзи[н]скаа

BNW, Акс. 2890, к. 4 (nowa paginacja). Oryginał. Rękopis.

Nr 21
11 września 1683

Akta i ustawy soboru eparchialnego 1683 roku w Chełmie

Починаю[т]са конгрегациі и соборы

Рокѡ аѡг., м[ѣс.]ца септевр[і]а, а[н]. дня, ѡправовалася в[ъ] Холмѣ конгрегациа Честныхъ ѡцовъ протопрезвитеровъ, при засѣданіи самого Его М[и]л[о]сти Гасне Превелебного [...] ³⁰ Гасна Свѣшы, еп[иско]па Холмского, на которо[й] конгрегациі то естъ ѡстановлено.

Поневажъ Честный о[те]цъ протопрезв[итер] Шебреск[ій] и Подтилицк[ій] не прибыли на конгрегацию по с[в]я[т]ѣ Пречисто[й] Б[огороди]ци, теды за то е непослѣшество на соборахъ любѣ Белзском, любѣ Холмском пришлого рока

²⁹ Brak w oryginalnej rejestrze cerkwi protopopii potylickiej.

³⁰ Nie odczytano.

ахпд. не бѣдѣт брати повинности капитѣльной, а теперь, кгда станѣтъ за позвом выданым, теды бѣдѣт по три гривны платити неѣпѣстне. Такъже варѣтсѣ, жебы и на потом тоєю виною былъ караным, кгдабы кто з Честныхъ о[т]цевъ протопрезвтеровъ на конкгрекгацію не прибылъ.

Конкгрекгаціи двѣ на рокъ протопрезвтерскихъ, ведлѣгъ звичаю, ѡправоватисѣ мають – една по с[в]я[т]ѣ Рождества Пр[есвѣ]той Б[огороди]ци третего дня; дрѣга по Б[о]гоявленіи четвертого дня, без дана жадного днѣверсалѣ.

Росказалъ Его М[и]л[ость], абы вси Чест[нїи] о[т]цы протопрезвитеры подали реестра церквїи до книгъ соборовыхъ.

Такъже заказалъ, абы тыежъ Чест[нїи] о[т]цы протопрезвитеры в[ѣ] владзѣ еп[иско]пскѣю не втрѣчалисѣ, строны розводовъ малженскихъ, роздѣлана парафїи, ингибициї, або рачей запрѣщенїѣ, владзою своею приватною на с[в]я[т]цениковъ ни мают выдавати, и на конкгрекгаціяхъ своихъ с[в]я[т]цениковъ ничимъ не бити.

Такъже ѡголосилъ Его М[и]л[ость] и заказалъ, абы жаденъ з[ѣ] с[в]я[т]цениковъ не важилсѣ собѣ виправовати вакансовъ без[ѣ] вѣдомости еп[иско]пской под клатвою, и жебы безъ подана протопрезвтерского церквїи не прїимовали.

Заказалъ Его М[и]л[ость] и тоѣ, абы жаденъ протопрезвтер и презвтер для ѡчтливости своего станѣ с[в]я[т]ценического не важилсѣ з[ѣ] жонами своими ездити, и абы оныхъ ѡдъ панства повстагали, и з[ѣ] ними на крестины не ходили.

Кр[е]щенїѣ мают Честныи о[т]цеве в[ѣ] ц[ерк]кви ѡправовати, а не в[ѣ] домахъ приватныхъ.

Иаков Су[ш]а, еп[иско]п[ѣ].

BNW, Акс. 2890, к. 7 (nowa paginacja). Oryginał, rękopis. Autograf Jakuba Suszy.

№ 22

13 kwietnia 1684 (niedziela Niewiast Niosących Wonności)

Akta i ustawy soboru eparchialnego 1684 roku w Chełmie

Соборъ Холмскїй

Рокѣ ахпд., м[ѣсѣ]ца априла, Гї. дня, в[ѣ] Неделю М[у]роносиць, соборъ ѡправовалсѣ в[ѣ] Холмѣ, на котором была протопрезвтерїѣ Холмскаѣ, Грѣбешовскаѣ, Любомлскаѣ, Ратенскаѣ, Шебрескаѣ и Любелскаѣ.

На [першо]мъ засѣданю в[ѣ] н[е]д[е]лю, по набоженствѣ ѡвечерномъ, по прочитаню реестра с[в]я[т]ценического, надка д[ѣ]ховнаѣ, або ѣзгорта, была пастырскаѣ на тые слова з[ѣ] Слѣжебника С[в]я[т]ителского: «Воспрїими, ерею, честь сїю, и соблюди ю чистѣ и непорочнѣ», где Его М[и]л[ость] надчал ѡ чистости с[в]я[т]ценическо[й], и на томъ скончиласѣ сессїѣ.

В[ъ] пон[ε]л[ѣ]локъ на в[то]ромъ засѣданію, по набоженствѣ поранѣш[н]омъ, по прочитанію реестра, чинилъ Его М[и]л[ость] надѣ и залецалъ, абы На[й]свѣтшомѣ Сакраментови пошановане належитое ѡдавали.

Такъже абы вшелакое ѡхендожество в[ъ] олтарѣ мѣли, звлаца жебы там скринекъ не ховали, и жадного спратѣ речей господарскихъ не чинили, и невѣстом до олгара в[ъ]ходити не допѣщали.

Ѧпоминалъ тежъ, абы На[й]свѣтшій Сакраментъ принамнѣи в[ъ] чтири н[ε]л[ε]ли разъ ѡмѣнали.

Залецалъ тежъ Его М[и]л[ость] всѣмъ Честнымъ о[т]цемъ, абы заразы понехавши вшелакіе свои забавы домовые, до хорого для слѣхана сповѣды с[в]ятой, скоро дадѣтъ знати, спѣшилиса. Такъже и до крещеніа дѣтей хорыхъ, жебы през[ъ] недбалство с[в]ященическое без[ъ] кр[ε]щеніа не ѡмерло.

Ѧпоминалъ тежъ и залецалъ, абы Сакраментъ Остатнего Помазаніа не былъ ѡпѣщанный и занедбыванный.

Ѧстановилъ тежъ Его М[и]л[ость], абы конкгрегациі с[в]ященическіе ѡ своихъ протопрезвитеровъ бывали чтиры разы до рокѣ, а то для исповѣды с[в]ятой и причастіа с[в]ятого. Ктобы зас[ъ] непослѣшнымъ в[ъ] томъ быть, двѣ гривны маеть заплатити на Его М[и]л[ость].

Ѧстановилъ тежъ Его М[и]л[ость] и то, абы Честные о[т]цеве протопрезвитеры подчасъ соборѣ по дню ѡправовали Слѣжбѣ Б[о]жію спѣванію, з[ъ] ассистенціею своихъ о[т]цевъ, іако кто на іакіи д[ε]нь ѡдѣтъ назначонный.

Ѧстановилъ и то и ѡголосилъ, абы подаване ц[ε]ркви было през[ъ] протопрезвитера, а которы[й]бы с[в]ященникъ своею волею ц[ε]рковъ без[ъ] подана ѡбналъ, таковы[й] маеть сидѣти при каѡедрѣ тидень и три гривны заплатити.

Ѧпрезентахъ, ктобы без[ъ] вѣдомости еп[иско]пской выправилъ ѡ п[а]новъ, на тыхъ клатва и десат гривень маеть заплатити.

В пон[ε]л[ѣ]локъ, на засѣданію пообѣднемъ, по прочитанію реестра, заказалъ Его М[и]л[ость] о[т]ецъ еп[иско]пъ всѣмъ Честнымъ о[т]цемъ, абы жаденъ не важилса жаднымъ лацѣнникомъ, ани постороннымъ людемъ з[ъ] чѣжой парафії давати шлюбѣ анѣ в[ъ] ноци, ани в[ъ] масляные дни, подѣ ѡтратою парафії албо под великими гривнами и седенемъ тыдна.

Ѧстановилъ тежъ Его М[и]л[ость] и приказалъ, абы Честные о[т]цеве шлюбовъ не важилиса нѣкомѣ давати, ажъбы напродѣ три заповѣды пред шлюбомъ ѡпередили такимъ способомъ, іако захѡветса ѡ римлянъ.

Ѧстановилъ и то, же еслибы которы[й] с[в]ященникъ на праздникахъ згоршене ѡчинилъ, маеть заплатити гривнѣ на каѡедрѣ, и важене три дни сидѣти.

Ѧстановилъ и то, абы по смерти каплана протопрезвитеръ належитое зездилъ на погребѣ, и так[ъ]же ревъзію речей ц[ε]рковныхъ ѡчинилъ.

При концѣ соборѣ залецилъ Его М[и]л[ость], абы с[в]ященицы в н[ε]л[ε]лю и в[ъ] с[в]ята ѡправовали Слѣжбы Б[о]жіе и молебны за корола П[а]на, за звѣтажество и покой в Ѧчизнѣ н[а]шой.

Такъже залещиль и росказаль, абы са особлыве молили за едность с[в]а]тѣю и за розмножене н[а]ш[о]го набоженства.

Инаков Су[ш а], еп[иско]пъ.

BNW, Акс. 2890, к. 7v-8 (nowa paginacja). Oryginał, rękopis. Autograf Jakuba Suszy.

№ 23

30 kwietnia 1684 (św. Jakuba)

Akta i ustawy soboru eparchialnego 1684 roku w Bełzie

Соборъ Белзскій

Рокѣ тогожъ ах̄пд., м[ѣс]а]ца априла, 11. дна, на С[в]а]т[о]го Ап[о]с[то]ла Іакова Зеведеѣва, соборъ в[ъ] Белзѣ, на которомъ была протопрезвитеріа Белзскаа, Тишовецкаа и Подтилицкаа.

На [первшо]мъ засѣданію по обѣдѣ была надѣа д[ѣ]ховнаа пастырская на еѣгортѣ ѿ частой сповѣди, с[в]а]щенникомъ потребной. Такъже надчалъ и росказоваль, абы с[в]а]щенници своихъ парафіанъ в[ъ] ц[ер]кви на Слѣжбѣ Б[о]жой надчали «О[т]че Н[а]шъ», «Б[о]городице Д[ѣ]во», «Вѣрѣю въ единого Б[о]га», выражне исповѣдѣючи и в[ъ] Д[ѣ]ха С[в]а]т[о]го, ѿ О[т]ца и С[и]на исходящаго.

М[ѣс]а]ца маа, 1. дна, на в[торо]мъ засѣданію, по прочитанію реестровъ, пропонуваль Его М[и]л[ость] ѿ с[в]а]щенникахъ свавольныхъ, которыхъ росказаль, абы протопрезвтерове таковыхъ карали.

Залецаль тежъ всѣмъ Честнымъ о[т]цемъ, абы пановъ своихъ, под которими мешкають, так[ъ]же и парафіанъ своихъ шановали, и з[ъ] оными не вадилиса, ани тежъ жадно[й] на[й]мнѣ[й]шой ѿказѣи до звадки не давали.

Ѹстановиль Его М[и]л[ость] на семъ соборѣ, абы Честные о[т]цеве протопрезвитеры, тѣтъ притомные, в[ъ] своихъ протопрезвитеріахъ мѣли конгрегациі³¹ с[в]а]щенническихъ двѣ до рокѣ: [пѣрвш аа] по Покровѣ С[в]ятой Б[о]городыци в[ъ] тыждень; в[тораа] на Н[е]дѣлю Православнѣю, на которыхъ мають ѿправовати с[в]а]щенници сповѣдъ с[в]а]тѣю и потреби свое прекладати, и вшелакіе долегливости, которыебы такъ ѿ парафіанъ, яко тежъ и ѿ п[а]нов[ъ] своихъ поносили.

Ктобы засъ на конгрегацию з[ъ] Честныхъ о[т]цевъ, маючи ѿбвѣщене на ѿнѣю, не прибылъ, маеть заплатити поль гривны. А еслибы самъ протопрезвитер, ѿбвѣстивши и оголосивши день на конгрегацию, на термѣнъ не прибылъ, маеть заплатити двѣ гривны. А то маетьса збираты в[ъ] пѣшкѣ, и реестр[ъ] з[ъ] тыхъ гривень маеть быти.

³¹ Następne słowo zakreślone i poplamione.

Ѹстановиль тежь и то Е҃го М[и]л[ость], же Честныѣ о[т]цы протопрезвитеры маю҃т того пи҃не постерѣгати, абы о[т]цеве, на праздниѣ зехавши҃са, не бавили҃са пѣатиками, але жебы кождый з них Слѣжбѣ Б[о]жѣю ѡправиль.

На сессіи пообѣдней надчалъ Е҃го М[и]л[ость] ѡ пош анованію На[й]св[я]тѣ[й]шого Сакраментѣ, и ѡ охендозствѣ вшелакѡм ѡколо Тайнѣ С[в]я[т]ыхѣ, звлациа жебы мѣсто старожитныхѣ гѣбѣ абы до выхендоженѣ и вытерана келиховѣ заживали хѣсточокѣ бѣлыхѣ, которые так[ъ]же частокротне маю҃т омывати, жебы не были брѣдныѣ.

Ѹпоминал Е҃го М[и]л[ость] всѣхѣ Честныхѣ ѡцевѣ, абы дла хорыхѣ Агнецѣ Пре[на]йс[в]я[т]ѣ[й]шого Сакраментѣ принамнѣй разѣ в[ъ] чтыры неделѣ ѡновлалѣ.

Ѹпоминалъ и ѡ частыхѣ сповѣдехѣ с[в]я[т]ыхѣ, а ѡсобливе жебы не важил҃са жаденѣ пристѣповати до Слѣжбы Б[о]жой, чѣючисѣ в[ъ] якомѣ грѣхѣ быти, которы[й]бы сѣмнене ѡбгажалъ.

Такъже ѡпоминалъ о том[ъ], абы Правило Церковное того дна, которого мает҃са Слѣжба Б[о]жаѣ ѡправлати, почавши ѡ вечерны, вечер, павечерню, а самого дна ѡтрню, часы всѣ и вечерню з[ъ] павечернею ѡмовлалѣ Честныѣ о[т]цы, и жадною мѣрою не ѡпѣцали.

Залецилъ тежь Е҃го М[и]л[ость] и ѡпоминалъ, абы Честныѣ о[т]цы были чѣйными в[ъ] повинности своей ѡколо д[ѣ]шгѣ людскихѣ, а ѡсобливе кгдыбы дано знати, же хорый потребѣет сповѣди, жебы яко на[й]прѣдшей, понехавши свое всѣ забавы, спѣшили҃са до хорого. Тожъ само мает҃са розѣмети ѡ крещеніи дѣтей хорыхѣ, жебы которе без[ъ] крещеніѣ не ѣмерло дла недбалства с[в]я[т]енического.

Ѹпоминалъ тежь и залецалъ, абы Сакраментѣ Остатнего Помазаніѣ не былѣ ѡпѣцаны[й].

Ѹпоминалъ тежь и на том соборѣ Честныхѣ о[т]цевѣ ѡ шлюбахѣ, абы жаденѣ не важил҃са жадною мѣрою лацѣнником, ани посторонным людемѣ з[ъ] чѣжой парафѣи, давати шлюбѣ, а то под сѣровым каранемѣ.

Ѹпомнилъ и ѡ то, жебы ѣнѣверсаловѣ Е҃го М[и]л[ости] не задержовали при собѣ, але якъ скоро до кого прѣидетѣ, жебы еденѣ до дрѣгого ведлѣгѣ реестрѣ ѡсилалъ заразѣ, не бавачисѣ, а то под клатвою.

При концѣ соборѣ залецилъ Е҃го М[и]л[ость] молитвы за потребы Речи Посполито[й], а ѡсобливе абы за корола Е҃го М[и]л[ости] на кождой Слѣжбѣ Б[о]жой частокѣ ѡсобливѣю покладали.

Такъже абы молебенѣ в[ъ] н[е]д[е]лю и с[в]я[т]а, а часом[ъ] при молебнѣ процессію ѡколо ц[е]ркви ѡправлалѣ; а то тымѣ концемѣ, жебы Г[о]с[по]дѣ Б[о]гѣ побл[а]гословиль войскомѣ хр[и]стїанским противко непрїателеви кр[е]ста с[в]я[т]о[го], и за згодѣ П[а]новѣ хр[е]стїанскихѣ, и за понижене силѣ тѣрецких.

[З]алецилъ тежь наостатокѣ, жебы м[о]лилися за еднѡсть с[в]я[т]ѡю и за згодѣ народѣ н[а]ш[о]го россїйского.

Иаков Су[ш]а, еп[иско]пъ.

BNW, Акс. 2890, к. 8-8v (nowa paginacja). Oryginał, rękopis. Autograf Jakuba Suszy.

№ 24
11 września 1684

Акта і ustawy soboru eparchialnego 1684 roku w Chełmie

Конкгрегація Честных[ъ] о[т]цевъ

протопрезвитеровъ по Р[о]ж[дест]вѣ С[в]атой Б[о]городици

Рокѣ тогожъ аѣд., м[ѣса]ца септеврїа, аї. дна, в[ъ] Холмѣ конкгрегація Честныхъ о[т]цевъ протопрезвитеровъ, которыхъ было осмь: Хол[ъ]мск[і]й, Белзскій, Грѣбешовскій, Любомлскій, Ратенскій, Цебрескій, Тишовецкій и Любелскій.

На початкѣ тоей конкгрегації Честный о[т]ецъ Николай Пронкевичъ, презвитер [церкви] С[в]ятаго Неколаа Холмскій, ѣчинилъ юраментъ до капѣтѣлы. Такъже и вси Честныи о[т]цеве протопрезвитеры, которые были притомними, ѣтновили свой юраментъ на вѣрность своемѣ еп[и]с[ко]пови, и на секретѣ абы ѣныхъ з[ъ] капѣтѣлы не виносили.

Залецилъ потомъ Его М[и]л[ость] О[т]ецъ еп[и]с[ко]пъ индѣл[ъ]генціи, або рачеи ѣпѣсты, ѣ О[т]ца С[в]ят[о]го выданые, за потребы хр[ис]тїанства, за понижене сил[ъ] тѣрецихъ, за корола Его М[и]л[ости] и за подвижене Ц[е]рк[ви] Б[о]жой.

Залецилъ притомъ и росказаль, абы на пацеже рано, ѣполѣдно и вечерѣ дзвонено. Такъже и година в ночь абы дзвонили за ѣмершихъ, при котором дзвоненіи росказаль молитисѣ за войско хр[и]стїанское.

Ѣстановилъ тежъ Его М[и]л[ость], абы Честныи о[т]цы протопрезвитеры в[ъ] капѣтѣлѣ тымъ порядкомъ засѣдали: напредъ Холмскій, дрѣги Белзскій неѣмѣнне, любобы якый з[ъ] нихъ молодой былъ. Иншіе засъ протопрезвитеры, яко то Грѣбешовскій, Любомл[ъ]скій, Ратенскій, Тишовецкій, Подтилицкій, Цебрескій, Любелскій, маюгъ засѣдати ведлѣгъ давности на протопрезвитерствѣ.

Ѣпоминалъ Его М[и]л[ость] помененыхъ о[т]цевъ протопрезвитеровъ ѣ вѣрность на складанкы, жебы оные вѣрне выбравши, вѣрне тежъ до рѣкъ Его М[и]л[ости] ѣдавали, а дрѣгихъ не кривдили.

Росказаль тежъ Его М[и]л[ость], абы Чест[ные] о[т]цы протопрезвитеры на приватныхъ своихъ з[ъ] с[в]ященниками конкгрегаціахъ вывѣдалисѣ ѣ ѣднѣш ахъ церковныхъ и кгрѣнтахъ; а тыхъ вси реестра абы ѣданые были Его М[и]л[ости] пред енеральною вѣзгытою самого Его М[и]л[ости].

Протопрезвитер по смерти с[в]ященника ц[е]рк[о]вѣ неха[й] зараз[ъ] зрѣвѣдѣтъ.

Ѣпоминалъ тежъ, абы еѣцессовъ с[в]ященческихъ не таили, и годныхъ залецали до пос[в]ященїа, а то под присагою обовѣзѣютсѣ.

Ѣпоминалъ и о то, абы права вшелакїе церковные Его М[и]л[ости] показовали, а не таили такъ своихъ ц[е]рк[в]їй, яко тежъ и иншихъ.

§поминаль и ѿ то, абы Честные о[т]цеве протопрезвитеры с[и]новъ своихъ до школь до Холма давали, и жебы инымъ Честным о[т]цем тоежь росказовали именемъ пастырскимъ.

§поминал и ѿ то, жебы прош аковъ, которые з катедры мают быти высланные, парафѣаном своимъ залезали, а не зневажали.

Наостатокъ росказал, абы прот[оп]резвитеры догладали с[в]ященниковъ, если досит чина т повинности своей, ѿ кр[е]щенїахъ и сповѣдехъ.

BNW, Акс. 2890, к. 9 (nowa paginacja). Oryginał, rękopis.

Nr 25

9 stycznia 1685

Akta i ustawy soboru eparchialnego 1685 roku w Chełmie

Конкгреггація протопрезвтеровъ по Б[о]гоавленїи Г[оспод]ни

Рокѣ аѣпе., м[ѣса]ца январїа, ѿ. дна, в Холмѣ конкгреггація Честныхъ[ъ] ѿцевъ протопрезвитеровъ, которыхъ было седмъ: Холмскїй, Белзскїй, Грѣбешовскїй, Любомлскїй, Ратенскїй, Тишовецкїй, Любелскїй.

На початкѣ прекладаль Его М[и]л[ость] о[т]ца еп[иско]пъ справѣ ѿгриновскѣю, гдѣ при одобранию церкви побито протопрезвитеровъ Холмского и Белзского. А на попарте тоей справы назначена естъ провѣзїа капитѣлнаа и складанка ест[ъ] на Честныхъ ѿцевъ презвитеровъ[ъ] ѿложена.

§становил тежь Его М[и]л[ость] и оголосилъ, же ктобы са важиль без[ъ] воли протопрезвитера и еп[иско]па презенти ѿ п[а]новъ на ц[е]ркви выправовати, тымъ самымъ маеть попадати в[ъ] клатвѣ.

Седмицы маать при каѣдрѣ о[т]цеве протопрезвитерїи Любелской ѿправлати, какъ скоро скончитса реестръ протопрезвитерїи Холмской. Ктобы зас[ъ] не становилса на седмицѣ, маеть три гривны заплатити.

Ктобы з[ъ] Честныхъ ѿцевъ мѣль Его М[и]л[ость] о[т]ца еп[иско]па ѿдавати предъ панями, на таковыхъ клатва, съдене двѣ н[е]л[е]ли и шнѣръ пос[в]ященны[й].

§поминал Его М[и]л[ость], жебы протопрезвитеры подали реестра всѣхъ ц[е]рквїй до книгъ соборовыхъ.

§становилъ Его М[и]л[ость], же ктобы з[ъ] Честныхъ о[т]цевъ не хотѣль быти послѣдшымъ своемѣ протопрезвитероу, на таковыхъ клатва, важена тидень, шнѣръ пос[в]ященный и гривень пять.

Заказалъ Его М[и]л[ость] протопрезвитером, абы справѣ малженскихъ не сѣдили, ани тежь какихъ криминаловъ; и жебы жадныхъ инквизиції безъ вѣдомости еп[и]с[ко]п[с]кое не выводили.

ІАко здавна постанов[ъ]лено, абы без[ъ] вѣдомости протопрезвѣтерской с[в]ященником погребѣ не справляли, тожь и теразь ѿновляется и заказѣтся. А ктобы са важиль, маеть пать гривень заплатити.

Ѡ новос[в]ященныхъ, которые бѣдѣчи ѿослаными до своего протопрезвѣтера дла цвѣченѧ, не хотать ѣ протопрезвѣтера ѿправ[ова]ти, на таковыхъ клатва и ц[ѣ]рк[о]въ запечатовати, и тѣтъ до Холма присилати.

BNW, Акс. 2890, к. 9v (nowa paginacja). Oryginał, rękopis.

Nr 26

3 maja 1685

Akta i ustawy soboru eparchialnego 1685 roku w Chełmie

Соборъ Холмскій

Рокѣ аѣпе., м[ѣса]ца маѧ, г. дна, в[ъ] Н[ѣ]д[ѣ]лю Муроносиць соборъ в[ъ] Холмѣ, на котором была протопрезвѣтерѧ Холмскаѧ, Грѣбешовскаѧ, Любомлскаѧ, Ратенскаѧ, Щѣбрескаѧ, Любелскаѧ.

На [перво]мъ засѣданю в[ъ] н[ѣ]д[ѣ]лю по набоженствѣ ѿвечерном была наѣка д[ѣ]ховнаѧ, або еѣгорта пастырскаѧ, ѿ поволаня с[в]ященическом.

На в[торо]мъ засѣданю в[ъ] пон[ѣ]д[ѣ]локъ, по прочитаню реѣстра, строжоваль Его М[и]л[ость] и ганиль нѣкоторыхъ с[в]ященниковъ, которые противко поволаню своемѣ пѣблище на влицахъ пѣють горѣлкѣ, або и иншіи напои в[ъ]радъ; такъже и тыхъ, которые заживають табаки. На таковыхъ теды, которые пѣють пѣблище вина, мають заплатити гривнѣ и д[ѣ]нь сѣдѣти важенѧ; на табачниковъ постронокъ с[в]ятой и еѣекциѧ ѣ протопрезвѣтеровъ, в[ъ] которо[й]бы са зна[й]довали.

Заказаль Его М[и]л[ость], абы с[в]ященици не носили хѣстокъ на шѣлахъ, опрочъ дороги и зимы. Вина на такихъ пол гривны и ѣтрата хѣстки.

Чинил Его М[и]л[ость] наѣкѣ ѿ скромности с[в]ященическо[й] позверховно[й], яко то жебы идѣчи, рѣками не кивали.

Наѣчаль Его М[и]л[ость], же поволане с[в]ященическое естъ ѣслѣга д[ѣ]-шамъ людским, ѿ которыхъ треба ѣдати ѿвѣтъ Б[о]гѣ. Протожь абы за крещенѣ, сповѣдь и причастѣ не торговалиса, але що доброволне кто ѿѣрѣеть при тако[й] ѣслѣзѣ, можетса взати на кшталтъ ялмѣжны, албо дла щѣплого выживенѧ, ѿ чомъ вси протопрезвѣтеры мають в[ъ] своихъ протопрезвѣтерѧхъ постерѣгати.

Прекладаль тежь Его М[и]л[ость] ѿ о[т]цѣ Вепрецком, збитомъ ѿ шлахтича, ѿ недане шлюбѣ особамъ римского набоженства. Дла того заказѣтъ Его М[и]л[ость], абы са не важили в[ъ]трѣчати в[ъ] парафѣи римскѣи.

Брацтва, которые зна[и]дѹются при како[и] ц[ε]ркви, жебы не чинили жадного перешкоды с[ва]щеником.

На засѣданю пообѣднем, по прочитаню реестровъ, ѡминаль Єго М[и]л[ость], жебы муро с[ва]тоє мѣли в пошанованю, и жебы тилко до рокѣ было ховано, а по рокѣ жебы новое брано. Такъже ѡминал, жебы муро мѣсто елеа ѡглашенныхъ не заживано.

Заказаль Єго М[и]л[ость], абы жадень в[ъ] чѣждю параѡю не втрѣчалса, а звлаца в[ъ] римскіе.

Ѣминаль, абы конечне, ведлѣгъ прешлорочного соборѣ, пред шлюбом заповѣди бывали.

На остатокъ залециль Єго М[и]л[ость] юбѣлешъ, ѡ О[ц]а С[ва]т[о]го выданым, абы м[о]лилися за potrzeby Речи Посполитой, а ѡсобливе за пониженіе силъ тѣрецькихъ.

При концѣ оголосил Єго М[и]л[ость] всѣмъ с[ва]щеником, же южъ маеть ѡпривѣлеованого собѣ коадютора и сѣкцессора, Єго М[и]л[ость] о[т]ца Авгѣстина Лодатѣ, Чинѣ С[ва]того] Васил[іа] Вел[ико]го].

BNW, Акс. 2890, к. 10 (nowa paginacja). Oryginał, rękopis.

№ 27

17 września 1685

Akta soboru eparchialnego 1685 roku w Chełmie

Конкгрегациа протопрезвитеровъ

по Р[о]ж[дест]вѣ Пр[есва]той Б[огороди]ци

Рокѣ тогожъ ахпѣ., м[ѣса]ца септеврїа, 7ї. дна, в[ъ] Холмѣ конкгрегациа Честныхъ о[т]цевъ протопрезвитеровъ, которыхъ было шесть: Холмскій, Белзскій, Грѣбешовскій, Ратенскій, Щѣбрескій и Тишовецкій, [а] так[ъ]же о[т]цы Пѣтновецкї[и], Тарнгрѣрскї[и], Раколѣпски[и] и Холмскї[и] Миколински[и], при засѣданю новопос[ва]щеного еп[и]с[ко]па Іасне Превелебного Єго М[и]л[ости] о[т]ца Авгѣстина Лодати, коадютора еп[иско]пїи Холмско[и] и Белзской.

BNW, Акс. 2890, к. 10v (nowa paginacja). Oryginał, rękopis.

Nr 28

Chełm, 29 kwietnia 1686

**Przysięga członków kapituły chełmskiej
(uczestników soboru eparchialnego) na wierność swojemu pasterzowi**

Jurament całej Kapituły

Po skączonym soborze d[ie] 28 apryla postaremu 1686 za wołą na to samego J[ego] M[o]sci Przewielebn[ego] w Panu Bogu o[y]cowie Pamfili Skalski, chełmski; Gabryel Koladynski, tyszowiecki; Izaak Naszynski, lubelski; Jan Hrynkiewicz, hrubieszowski; Andrzej Pilecki, ratenski; Theodor Rewkowski, lubomski; Hieronim Chodczynski, belzski protop[re]sbyterowie; – instigatorowie zas duchowni Jan Pawłowski, rakolupski; Jan Czyzewski, piatnicki chełmski presbyterowie, y ja Hrehory Hostyłowski, pisarz ep[isko]pski, na krzyżu episkopskim dwa palca położywszy, poprzysięgli na wierność pasterzowi, y sekretow nie wydanie, y na posluszenstwo. Co wszystko iest do xiąg naszych wpisano.

APL, ChKGK, sygn. 1, k. 90. Oblata, rękopis.

Nr 29

Białopole, 6 października 1686

**Aktykacja w księgach chełmskiego sądu duchownego listu
biskupa Jakuba Suszy o odwołaniu dekretu soborowego w sprawie
o. Eustafija Grabowskiego, parocha teratyńskiego**

Пришедшы до книг капитѣльных Чест[ный] ѿ[ецъ] Євстафи[й] Кграбовски[й], актиковал зезнаніє П[ана] Јасинского з подписом рѣки пастырско[й]. [...] ³².

Под tym же актом той же подаваючы[й] актиковал

Листъ ep[isko]п[с]ки[й] такъ ся маючы[й]. Јаков Сѣша etc.

Поневажъ Чест[ный] ѿ[ецъ] Євстафи[й] Кграбовск[ий], презвитеръ тератински[й], ѿ Стеѡана, дяка своего, на соборъ сегодочнымъ в злых якобы дѣлехъ зна[й]дѡючы[й] ся, был обвиненны[й]. Для чого теж декретом нашим соборовым был ѡлѣченны[й] и запрещенны[й] ѿ [зд]ѣйствованіа Слѣжбы Б[о]жои и Сповѣды С[ва]той слѣхана, и ѿ параѡиє[й] ѡдаленны[й] (ѡ чом всемъ декре[т] нашъ соборовы[й] шыре[й] ѡпиває[т]). Алеже промоторъ тоє[й] sprawy Єго М[ил]ость П[анъ] К[ин]иски[й] пред зашнє врожоними людми и високим ѡднымъ вриадником земли Холмс[кой], при возным прысаглым Стреледкимъ, тоє все, що дякъ повѣдал, ревоковал; и то само помененным возным на конгрекгацїє[й]

³² Tekst zeznania Pana Jasińskiego pominięto.

нашо[й] капитѣлно[й] з̄ѣ. септембра, в Холмѣ ѿправовано[й], под присягою порадне зезнал. Котомъ(?) же ѿрожны[й] П[ань] Микола[й] з ІАсиньки ІАсински[й] также подъ присягою, на Крѣстѣ Хрыстовом выконаиною, передъ нами еп[иско]пом того ж м[ѣся]ца к̄ѣ. и доброволне вызнал, же слышал ѿ того дака Стеѡана, иж тѣю потварь злѣю и непочтивѣю з гнѣвѣ и ранкорѣ(?) противко Чест[номѣ] ѿцѣ териатинскомѣ вымовил, и того передъ нымъ жаловал (ѡ чом свѣдоцтво на писме ѿ нас еп[иско]па с подписом рѣки нашо[й] Чест[номѣ] ѿ[цѣ] териатинскомѣ выданое лѣпи[й] ѿпѣваеть). Теды мы еп[иско]пѣ ѡважаючы иако ревокацыю П[ана] Киинского, такъ тежъ П[ана] ІАсинского присягѣ, и зознаніе противко томѣ выростковѣ, за неслѣшное и неправдывое быти ѡданіе по тварь ѡндю, шпетнѣю в декретѣ нашом соборовом ѡписаннѣю ѡзнаваемо, и декретѣ нашѣ соборовы[й] подносимо, и Чест[ного] ѿца ѿ всѣхъ пен алболи караніа соборового ѡволаємо, и Пречест[нымъ] ѿцемъ капитѣльнымъ тое ѡголошаємо. Кгды во всѣхъ справах и в кождом ѡрадѣ нестатечны[м] в свѣдоцтвѣ свѣдокѣ не бывае[ть] слѣханы[м], а звлациа в такъ великомъ крѣминалѣ. Противко зас краєви ведлѣгъ канонов с[ва]тыхъ ѿ[цѣ] повинно быти седмъ свѣдков, що все тымъ нашимъ писмомъ иако честнымъ ѿцемъ поближшымъ такъ тежъ богобо[ж]нымъ парафианомъ териатинскимъ ѡзна[й]мившы, з налѣпшо[й] вѣри и поваги рѣкою нашою подписалисмо и печат[ь] притиснѣти повелилисмо. Писанѣ в Бѣлополю ѡктовриа 5. дня ахѣоз. рокѣ. 8 того листѣ мѣсце печати еп[иско]пѣско[й] и подпи[с]ь рѣки тыми словами: «ІАков, еп[иско]пѣ».

APL, ChKGK, sygn. 1, k. 100. Rękopis.

Nr 30

Chelm, 23 marca 1688

Aktykacja w księgach chełmskiego sądu duchownego postanowień kongregacji kapituły chełmskiej, odbytej we wrześniu 1685 roku

Aktykatyia punktow kapitulnych

Punkta postanowione podczas kongregatyei kapitulney w roku 1685 miesiāca [septem]bra takowe:

1. Congregatia kapitulna aby nie wiēcey, tylko raz w rok się odprawowala na święto Świętego Łukasza Ewangelisty, y to dla pilney tego potrzeby.
2. Zeby namiesnika generalnego, s poszrodku siebie obrawszy, mieli.
3. Legowana summa przez W[ielebne]g[o] o[yca] Łuzkinskię[g]o aby przy kapitule zostawala, y prowisia od tey summy onymże, a nie komu inszemu oddawana byla.
4. Dziesięcina tak chełmska z miasta, iako y w wsiach, które są parafiaMi do cerkwi chełmskich, aby przy nich zostaiącym presbiterem nalezala, według sensu dispositiey J[ego] M[oi]sci «O. Decime».

5. Sedmicy pospolitego duchowienstwa wszystkich protopresbiteriy cassuiemy; aby onych nie odprawowano wiecznymi czasy.

6. Sądy potoczne z wolną appellatią do samego ep[isko]pa, przy protop[res]biterach mają zostawac.

7. Za zaleceniem protop[res]biterkim godni do kapłanstwa mają byc J[ego] M[ości] Panu y pasterzowi p[re]sentowani, tak tez bez introductey protop[res]biterksiey zaden presbiter aby nie wazył się cerkwi odbierac pod surowym karaniem.

8. Chełmska protop[res]biteria zeby w całosci zostawała, iako y przedtym. Sedmice z kapitulnymi presbiterami aby takze y protop[res]biter chełmski odprawował, y przy residentey swoiey wolno mu w swoim tygodniu przy cathedrze swicy przedawac.

9. Tak tez y tym oycom kapitulnym, ktorzy sedmicy po tygodniu będą odprawowac zwyczajem dawnym, wolno ma byc swicy przy cathedrze przedawac, z tym iednak dokładem tylko na święta Wielkonocne, świętki y podczas festii Narodzenia Nas[więt]szej Panny, a to się ma rozumiec o trzech mieszkających w Chełmie.

10. Offerta przy drzwiach cerkwi cathedralney ma iako zdawna, tak y teraz przy protop[res]biterze chełmskim zostawac, a to przy drzwiach srzednich cerkiewnych tylko na święto Naswiętzej Panny.

Z tych punktow podpisy ręki temi słowy: Jakub Susza, ep[isko]p ch[ełmski] y b[ełzki], a[rch]imandryta z[ydyczynski], stwierdzam. Kture to punkta przy bytnosci J[ego] M[ości] x[iędz]a coadiutora me[g]o od kapitulnych oycow są proponowane czasu wuzey pomienionego. Августин Лодзката, коадюторъ еп[иско]пий Холмско[й]. Mieysce pieczęci. Kture to punkta są od słowa do słowa wpisane d[ie] 23 marcy po staremu 1688 roku.

APL, ChKGK, sygn. 1, k. 178-179. Oblata (1688), rękopis.

Indeks osobowy

A

Afanasjew Nikołaj 15
Andrzejewski Arseniusz, unicki biskup chełmski 29

B

Balaban Dionizy, prawosławny biskup chełmski 27
Balaban Gedeon, prawosławny biskup lwowski 26
Batruch Stefan 7
Bieńkowski Ludomir 7, 33, 80

C

Czerkawski Paisjusz Hipolitowicz, prawosławny biskup chełmski 26, 27

G

Galadza Peter 67, 88
Gil Andrzej 6, 9, 124
Gudziak Borys 91

H

Hrebnicki Florian, unicki metropolita kijowski 24
Hryhorij, paroch tarnawski 35
Hulewicz Wojutyński Symeon, prawosławny biskup przemyski 27

I

Iliaszewicz Benedykt, generalny wikary unickiej diecezji chełmskiej 47
Isajewycz Jarosław 87

J

Jan III Sobieski, król polski 84
Jan Kazimierz Waza, król polski 72, 84
Jasiński Warłaam, prawosławny metropolita kijowski 18
Jerotej, paroch hrubieszowski 127

K

Kamiński Piotr, audytor unickiej metropolii kijowskiej 68, 78
Kiszka Lew, unicki metropolita kijowski 15, 46, 53
Klemens VIII (Hipolit Aldobrandini), papież 71
Kolenda Gabriel, unicki metropolita kijowski 20, 33, 38
Korałłow Teodor 124, 125
Korsak Rafał, unicki metropolita kijowski 19, 37, 38, 57
Kossow Sylwester, prawosławny metropolita kijowski 18, 27, 55
Kostruba Teofil 124
Krupecki Atanazy, unicki biskup przemyski 34
Kunczewicz Jozafat, unicki arcybiskup połocki 19, 33, 44, 75, 76, 78, 95, 96

L

Librowski Stanisław 28
Likuczynski Iwan, szlachcic chełmski 57

Ł

Łodziata Augustyn, koadiutor unickiej diecezji chełmskiej 50, 57

M

Malyszewski Nikodem 97
Mohyla Piotr, prawosławny metropolita kijowski 18, 27, 51, 92

N

Naumow Aleksander 90
Niederle Lubor 85
Nipperdey Thomas 94

O

Ohilewicz Pachomiusz, protoarchimandryta bazylikański 93

Indeks osobowy

Orstroróg Jan, wojewoda poznański 128

P

Pakosta Atanazy, unicki biskup chełmski 26, 29, 30, 75, 86

Pietrowicz Andrzej, szlachcic chełmski 57

Pociej Jan, unicki biskup włodzimierski, administrator diecezji chełmskiej 41, 122

Potocki Franciszek Salezy, wojewoda kijowski 33

Puzyna Atanazy, prawosławny biskup łucki 19, 27, 55

R

Rahoza Michał, prawosławny (od 1596 r. unicki) metropolita kijowski 6

Romanowicz Daniel, książę halicko-wołyński 92

Rutski Józef Welamin, unicki metropolita kijowski 19, 20, 26, 34, 38, 44, 73

Ryło Maksymilian, unicki biskup chełmski 25, 46, 47, 50, 55

S

Sakowicz Kasjan, prawosławny (od 1626 r. unicki, od 1640 r. rzymskokatolicki) polemista 18, 37, 67

Skoczylas Ihor 6, 8

Smotrycki Jeremiasz, bazylianin, administrator unickiej diecezji chełmskiej 40

Susza Jakub, unicki biskup chełmski 9, 27, 30, 40, 41, 46, 50, 54, 55, 57, 61, 65, 71, 72, 73, 82, 84, 85, 86, 92, 122, 126

Szczurowski Tymoteusz, unicki teolog 24, 46, 49

Szeptycki Andrzej, unicki metropolita halicki 123

Szeptycki Atanazy, unicki metropolita kijowski 47, 48

Szumlański Józef, prawosławny (od 1700 r. unicki) biskup lwowski 53, 55, 61, 74, 126

T

Teofan, patriarcha jerozolimski 26

Terlecki Benedykt, bazylianin 39

Terlecki Metody, unicki biskup chełmski 27, 30, 31, 34, 35, 72, 92

Tetera Paweł, hetman kozacki 40

U

Uhłowicz Grzegorz, szlachcic chełmski 57

Urban VIII (Maffeo Barberini), papież 48

Ustrzycki Hieronim, unicki biskup przemyski 47

W

Wasilkiewicz Jan, notariusz chełmski 121

Wasyl, paroch lubelski 54

Ważyński Porfiry Skarbek, unicki biskup chełmski 25, 50

Winnicki Innocenty, unicki biskup przemyski 71

Władysław III Warneńczyk, król polski 44

Władysław IV Waza, król polski 27, 30, 72

Włodzimierz Wielki, książę kijowski 17

Wojna-Orański Gedeon, unicki biskup chełmski 61, 62

Wojna-Orański Pachomiusz, unicki biskup piński 67

Wyhowski Iwan, hetman kozacki 40

Z

Załęski Lew Szlubicz, unicki metropolita kijowski 62

Zamoyski Tomasz, wojewoda kijowski, kanclerz wielki koronny, II ordynat zamojski 35

Zbirujski Dionizy, prawosławny (od 1596 r. unicki) biskup chełmski 24, 29

Zygmunt III Waza, król polski 35

Ż

Żabokrzycki Dionizy, unicki biskup łucki 62

Żeliborski Arseniusz, prawosławny biskup lwowski 55

Żochowski Cyprian, unicki metropolita kijowski 20, 65, 68, 96

Indeks geograficzny

W indeksie pominięto hasła: „Chełm – biskupstwo/diecezja/eparchia/władcytvo; sobór/sobory

A

Austro-Węgry 5

B

Bełz 26, 27, 31, 33-35, 51, 54

diecezja 125

katedra 35

kryłos (oficjalat) 33, 34, 36, 41, 60, 80

okręg soborowy 25

protopopia 29, 36, 41, 59, 60, 124, 127, 128

sobór 64, 66, 68-70, 74, 75, 77, 78, 80, 84

województwo 11, 62, 83, 128

ziemia 124

Białopole 36

Białoruś 5, 6, 18, 78, 123

Biały Kamień

protopopia 61

Biecz

protopopia 54

Braclaw

województwo 26, 125

Brześć 20, 52

diecezja 20, 38

Busk 26

powiat 62

protopopia 29, 59, 61, 124

C

Chełm 27, 31, 33, 35, 36, 39, 41, 46, 49, 51, 54, 71, 81, 84, 86

diecezja rzymskokatolicka 12

kapituła (kryłos) 80, 81, 122

katedra 24, 27, 33, 35, 36, 51, 72, 76, 81

konsystorz 122

kryłos (oficjalat) 36, 41, 60, 80, 81

monaster 127

muzeum brackie 124

okręg soborowy 25

protopopia 29, 30, 36, 41, 59, 60, 75, 81, 127, 128

ziemia 11, 83, 128

Chełmszczyzna 12, 32, 64

D

Dobrotwór 26

Dorohobuz 20

E

Estonia 6

Europa 28, 89, 93

F

Francja 28

G

Galicja 124

Grabowiec 31

H

Halicko-Wołyńskie Księstwo 11

Horodło

protopopia 59, 60

Horodyszcze

monaster 26, 127, 128

Hrebenne 127

Hrubieszów 51, 70

protopopia 29, 36, 41, 51, 59, 60, 75

Hubin 128

J

Jaźwin

monaster 127

Jerozolima 16

K

Kamianka 127

Kijów 8, 27, 92

Indeks osobowy

- archidiecezja 24, 37, 57, 60, 70, 73, 96, 125
diecezja (eparchia) 80, 96, 98
katedra 18
metropolia 8, 11, 13, 17-21, 28, 29, 32, 33, 35, 37,
38, 43-45, 47, 49, 54, 55, 57, 59, 65, 66, 68, 71-
73, 75, 79, 86-88, 90, 94-96, 98, 122, 125
województwo 125
Kobryń 38, 45
Krasnystaw 26, 51, 73
Krystynopol
monaster 33
Krzemieniec 19, 35, 73
- L**
Litewskie Wielkie Księstwo 11, 43
Litwa 5, 6, 123
Lublin 9, 26, 27, 54, 55
monaster 9
protopopia 29, 36, 41, 58-60, 69, 127, 128
województwo 11
Luboml 29
protopopia 36, 41, 58-60, 127
Lwów 6, 9, 123
diecezja (eparchia) 25, 28, 36, 52, 71, 73, 74, 80,
89, 96, 97, 126
katedra 37, 97
- Ł**
Łaszczów 128
Łotwa 6
Łuck 19
diecezja (władcyctwo) 19, 35, 53, 57, 61, 73, 89,
98
- M**
Maszów 51
Mińsk 60
Modryń 51
Mosty Wielkie
protopopia 61
Mścisław 33
eparchia 18, 55
- N**
Narol 127
Niemcy 28
Nowogródek 45
- O**
Ostróg 19
diecezja 19
Ostrów Lubelski 51
Ottomańska Porta 11, 84
- P**
Parczew 51
Perehińsko 37
Pińsk 21
Poczajowska Ławra 8
Pokrówka 36
Polska 5, 6, 28, 48, 65, 66, 89, 123
Polska Korona 11
Połock 33
archidiecezja (arcybiskupstwo) 19, 33, 73, 76, 96,
97
Potylicz 26
protopopia 29, 36, 59, 60, 75, 127, 128
Przemysł
diecezja 25, 37, 38, 48, 58, 80, 89, 95, 125
kapituła (kryłos) 46, 122
katedra 37
- R**
Ratno
protopopia 29, 36, 41, 59, 60, 127
Rosja 11
Rosyjskie Cesarstwo 5
Ruda 128
Ruś 17, 25, 39, 84, 85, 87, 90-92
Chełmska 85, 87-89, 92, 93
Halicka 92
Kijowska 47, 52
Rzeczpospolita 5, 7-9, 11, 13, 25, 27, 50, 52, 62, 66,
82-84, 89-94, 96, 98
Rzeczyca 128
Rzym 13, 14, 24, 25, 34, 40, 41, 53, 57, 65, 75, 83,
84, 86, 89-92, 94, 99
- S**
Sambor 37
Sambor Stary (Spas)
monaster 37
Sanok 51
Sokal 26, 27, 31, 51
protopopia 29, 41, 59, 61, 122, 124, 125, 127
Spisz
protopopia 54
Stojanów 26
monaster 127, 128
Stołpie (Spas)
monaster 127
Straszewice 37
Supraśl 47
Szczepbrzeszyn
protopopia 29, 36, 41, 59
- T**
Tarnawa 35

Tomaszów 128
 protopopia 59, 60
Trydent 96
Tyszowce
 protopopia 29, 36, 41, 58-60, 124, 127, 128

U

Uhnów 51, 128
Ukraina 5, 6, 123
Uniów 37

W

Warszawa 122
Wieprzec 32
Wilno 65

Witebsk 33
Włodzimierz nad Kłajmą 17
Włodzimierz Wołyński 20, 38, 52, 96
 diecezja 20, 38, 61, 73
Wołswin
 monaster 127, 128

Z

Zamość 31
 protopopia 59, 60
Związek Radziecki 5

Ż

Żywotów 26

Spis treści

Słowo wstępne.	5
Wprowadzenie	11
Rozdział 1	
Geneza soborów eparchialnych	15
1. Instytucja soborów w Cerkwi wschodniej.	15
2. Sobory eparchialne w Cerkwi ruskiej	17
Rozdział 2	
Instytucja soborów w diecezji chełmskiej – soborczyki biskupie, sobory partyku- larne i kongregacje generalne	23
1. Cel, jurysdykcja i typologia soborów	23
2. Prawosławne sobory eparchialne	26
3. Osobliwości tzw. „triady”	28
4. Sobory partykularne (pomietne)	32
5. Kongregacje generalne	36
Rozdział 3	
Zasady funkcjonowania oraz wewnętrzna organizacja soborów	43
1. Źródła kanoniczne oraz prawo zwyczajowe	43
2. Organizacja wewnętrzna oraz porządek dzienny soborów.	46

3. Pouczenia (nauki pasterskie).....	53
4. Uczestnicy soborów diecezjalnych: protos, duchowieństwo i lud Boży . . .	56
Rozdział 4	
Program religijny soborów chełmskich.....	63
1. Przepisy liturgiczne: służba Boża i nabożeństwa paraliturgiczne.....	64
2. Praktyki sakramentalne.....	69
3. Duchowieństwo – instytucjonalna modernizacja	72
4. Dyscyplinowanie wiernych oraz problemy chrystianizacji wspólnoty ruskiej.....	77
5. Administracja cerkiewna oraz organy zarządu eparchialnego.....	79
6. Stosunki międzyobrzędowe oraz polityczna legitymacja unii	81
Rozdział 5	
„Starożytności ruskie” i łacińskie „nowości” Nowa unicka tożsamość oraz problem jedności Chełmskiej Rusi	85
1. „Starożytności ruskie”	85
2. Łacińskie „nowości”	87
Rozdział 6	
Chełmski unicki partykularyzm i ruski katolicki uniwersalizm. Zamiast podsumowania.....	95
Bibliografia	101
Aneks	119
Indeks osobowy	169
Indeks geograficzny	171