Unia Brzeska
i jej konsekwencje

W 420 rocznicę synodu unijnego

Archiwum Państwowe w Przemyślu

Unia Brzeska
i jej konsekwencje

W 420 rocznicę synodu unijnego

pod redakcją
Anny Krochmal i Anny Nowak

Przemyśl 2017

Redakcja i korekta
Zespół

Projekt okładki i strony tytułowej
Krzysztof Gawrychowski

Na okładce: *Dokument Unii Brzeskiej z 1596 r. z zasobu Centralnego Państwowego Archiwum Historycznego Ukrainy we Lwowie, zesp. 131, op. 1, sygn. 627*

Publikacja dofi nansowana przez Naczelnego Dyrektora Archiwów Państwowych

© Copyright by Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych
© Copyright by Archiwum Państwowe w Przemyślu

ISBN 978-83-88172-68-7

ARCHIWUM PAŃSTWOWE
W PRZEMYŚLU
ul. Lelewela 4,
37-700 Przemyśl, tel. 016 670-35-38

NACZELNA DYREKCJA
ARCHIWÓW PAŃSTWOWYCH
ul. Rakowiecka 2 D, 02-517 Warszawa
tel. 22 565 46 00; fax 565 46 14
e-mail: ndap@archiwa.gov.pl
http://www.archiwa.gov.pl

Realizacja na zlecenie wydawcy
OFI – Krzysztof Gawrychowski

Wydanie I
Nakład 300 egz.
Druk i oprawa: Archiwum Państwowe w Przemyślu, ul. Lelewela 4,
37-700 Przemyśl, tel. (016) 670-35-38

SPIS TREŚCI

Wstęp 7

Andrzej Gil
Metropolia kijowska doby Unii Brzeskiej 11

Leonid Tymoszenko
Мирянські організації Перемишльської єпархії в XVI –
на початку XVII ст.: ставропігійні чи єпископські братства? . . .21

Jacek Krochmal
Unia w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596–1691 35

Beata Lorens
Rola Bazylianów w umacnianiu unii kościelnej w eparchii
przemyskiej w XVII i XVIII wieku 57

Bohdan Łazorak
Парафія паломницької церкви в Зарваниці у справах львівського
духовного консисторського суду (1749–1765 рр.) 75

Jurij Stecyk
Вплив унії на духовну формацію василіанського чернецтва
Перемишльської єпархії (1691–1785 рр.) 91

Witold Kołbuk
Możliwości i ograniczenie badania duchowieństwa unickiego
jako grupy społecznej na podstawie źródeł archiwalnych
i bibliotecznych 111

Zdzisław Budzyński
Społeczna recepcja unii brzeskiej na terenie eparchii przemyskiej
i lwowskiej (XVIII–XIX w.). Autorskie podsumowanie, nowe
perspektywy i horyzonty badawcze 121

Tadeusz Śliwa
Problem zmiany obrządku w Rzeczypospolitej w początkach XVII w. oraz postawa wobec niego łacińskiego biskupa przemyskiego Antoniego Gołaszewskiego (1786–1824) 137

Jan Rogula
Greckokatolicka parafi a w Izdebkach w latach 1670–1945 jako owoc zawarcia Unii Brzeskiej w eparchii przemyskiej 151

Stanisław Nabywaniec
Eparchia przemyska pod berłem Habsburgów. 175

Anna Krochmal
Kościół greckokatolicki a ukraiński ruch narodowy (1848–1918) . . 197

Maciej Strutyński
Myśl społeczno-polityczna biskupa Jozafata Kocyłowskiego (1917–1947) 219

Stanisław Stępień
Biskup Grzegorz Łakota (1926–1950) jako historyk Kościoła i hierarcha katolicki. 235

Anna Kołbuk
Stan techniczny cerkwi unickich nad Sanem i Bugiem w XVIII wieku według opisów w aktach wizytacji parafi i 161

Paweł Sygowski
Cerkwie dekanatu krośnieńskiego diecezji przemyskiej w 1742 r. – przyczynek do badań nad architekturą i wyposażeniem świątyń unickich Rzeczypospolitej w XVIII w. 279

Zofi a Szanter
Rozkwit sztuki cerkiewnej w epoce przedrozbiorowej w dekanacie bieckim eparchii przemyskiej w świetle materiałów archiwalnych . . 315

Oksana Hajowa, Rostysław Melnyk
Андрей Шептицький як творець і організатор митрополичого архіву церковної унії: штрихи до діяльності 341

Spis ilustracji. 351

WSTĘP

Publikacja stanowi pokłosie międzynarodowej konferencji naukowej, zorganizowanej w dniach 8–10 czerwca 2016 r. w 420-tą rocznicę zawarcia Unii Brzeskiej pomiędzy Cerkwią prawosławną a Kościołem katolickim w Rzeczypospolitej. Ogłoszenie unii kościelnej w Brześciu Litewskim w 1596 r. stanowiło jedno z ważniejszych wydarzeń w dziejach wzajemnych relacji między obu wyznaniami. Miało ono przez następne stulecia ogromne skutki nie tylko dla życia religijnego na terenie wielonarodowościowej Rzeczypospolitej, lecz także odcisnęło znaczące piętno w sferze politycznej i kulturowej w tej części Europy. Unia Brzeska z 1596 r. stanowiła nawiązanie do szeregu podejmowanych wcześniej prób zjednoczenia podzielonych Kościołów: wschodniego i zachodniego, a przede wszystkim do zawartej w 1439 r. unii fl orenckiej pomiędzy hierarchią Kościoła zachodniego a patriarchą Konstantynopola. Była próbą obrony Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej przed szerzącym się protestantyzmem oraz ekspansywną polityką prawosławnego patriarchatu w Moskwie, utworzonego w 1589 r. Stanowiła też dopełnienie unii politycznej, zawartej w Lublinie w 1569 r. Biskupi prawosławni podejmując świadomie i dobrowolnie decyzję o zjednoczeniu z Rzymem, zobowiązali się uznać dogmaty Kościoła katolickiego i zwierzchnictwo papieża, w zamian za to zachowali swój obrządek, kalendarz juliański i dotychczasową organizację kościelną.

Unia Brzeska, początkowo odrzucona w prawosławnej eparchii przemyskiej, stała się powodem długotrwałego konfl iktu pomiędzy jej zwolennikami i przeciwnikami. O jej ostatecznym przyjęciu zdecydował pod koniec XVII w. przemyski biskup prawosławny Innocenty Winnicki. Od tego momentu pozycja Kościoła unickiego ulegała stopniowemu wzmacnianiu przez cały wiek XVIII. Po rozbiorach państwa polskiego, prowincja utworzona przez władze austriackie, określana potocznym mianem Galicji, stała się ostoją Kościoła unickiego i jego wiernych na ziemiach polskich. Funkcjonujący na jej obszarze Kościół, zwany od czasów cesarzowej Marii Teresy grec-

kokatolickim, stał się ważnym elementem budowania odrębności religijnej, a w XIX wieku także fundamentalnym czynnikiem budowania tożsamości narodowej Ukraińców. Jego likwidacja przez władze sowieckie w 1946 r. na tzw. synodzie lwowskim przerwała na kilkadziesiąt lat okres kilkuwiekowego funkcjonowania i zmusiła wiernych i duchowieństwo unickie do działalności „w podziemiu" lub na emigracji. Odrodzenie struktur Kościoła greckokatolickiego w Polsce nastąpiło po upadku komunizmu, zaś na terenie Ukrainy po odzyskaniu przez nią niepodległości w 1991 r.

Trzydniowa konferencja w Przemyślu i Lwowie zgromadziła ponad 100 uczestników i ponad 20 referentów, reprezentujących ośrodki naukowe w Polsce (Kraków, Lublin, Przemyśl, Rzeszów, Warszawa) i na Ukrainie (Drohobycz, Lwów). Wydarzenie to zostało wpisane w ogólnopolskie obchody 1050-tej rocznicy chrztu Polski oraz objęte honorowym patronatem metropolity Kościoła greckokatolickiego w Polsce. Głównym organizatorem tego wydarzenia było Archiwum Państwowe w Przemyślu we współpracy z Naczelną Dyrekcją Archiwów Państwowych w Warszawie, Państwową Szkołą Wschodnioeuropejską w Przemyślu i Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Ukrainy we Lwowie. W trakcie obrad badacze z archiwów i ośrodków naukowych zaprezentowali swoje wystąpienia w ramach sześciu paneli tematycznych:

- Eparchia przemyska w okresie sporów prawosławno-unickich,
- Umacnianie Unii Brzeskiej w eparchii przemyskiej
- Unia w źródłach archiwalnych
- Religijne, polityczne i kulturowe następstwa wprowadzenia Unii Brzeskiej w eparchii przemyskiej
- Sztuka cerkiewna
- Unia Brzeska w świetle dokumentów z zasobu Centralnego Państwowego Archiwum Historycznego Ukrainy we Lwowie

Referenci omawiali losy nowej wspólnoty unickiej w eparchii przemyskiej, w tym okres konfl iktów unitów z prawosławnymi w XVII stuleciu, okoliczności przystąpienia prawosławnej diecezji przemyskiej do unii w latach 1691–1693 oraz późniejsze skutki tego wydarzenia dla społeczności ruskiej w tej części Rzeczypospolitej. W ramach kilku sesji tematycznych prezentowano skutki wprowadzenia unii dla relacji polsko-ukraińskich w XIX i XX w., rolę Kościoła greckokatolickiego w rozwoju ukraińskiego ruchu narodowego, jak też dramatyczne losy społeczności unickiej w czasie I i II wojny światowej. Dyskutowano nad długofalowymi konsekwencjami kulturowymi unii z 1596 r., w tym wpły-

wem na sztukę cerkiewną na ziemiach polskich. Kościół unicki zlikwidowany w 1946 r. przez władze sowieckie został odnowiony przez papieża Jana Pawła w 1991 r. Wówczas też reaktywowano diecezję przemyską obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, której wyznawcy funkcjonują do dnia dzisiejszego.

Konferencja stała się również okazją do zaprezentowania szerszemu gronu odbiorców unikalnych materiałów archiwalnych, zgromadzonych w Przemyślu i Lwowie. Obecny zasób Archiwum Państwowego w Przemyślu, ukształtowany w nierozerwalnym związku z bogatą przeszłością miasta, stanowi odzwierciedlenie wieloetniczności i wielowyznaniowości całego regionu na przestrzeni kilku stuleci. Znajdujące się w Archiwum Państwowym w Przemyślu największe w Polsce archiwum Kościoła wschodniego (łącznie obejmujące niemal 400 mb akt) stanowi bezcenny zbiór źródeł archiwalnych dokumentujących wszystkie aspekty życia religijnego, społecznego, a także elementy życia gospodarczego i politycznego Kościoła unickiego i jego wiernych na terenie eparchii przemyskiej. Materiały te ilustrują także relacje ze społecznością polską zamieszkującą na tym obszarze, jak też innymi narodowościami i wyznaniami z okresu I Rzeczypospolitej, okresu porozbiorowego, II Rzeczypospolitej oraz lat II wojny światowej. Na wystawie noszącej tytuł: *Unia Brzeska i jej konsekwencje w świetle źródeł z Archiwum Państwowego w Przemyślu* zaprezentowano archiwalia do dziejów unii kościelnej, pochodzące z zespołów akt *Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego w Przemyślu* i *Kapituła Greckokatolicki w Przemyślu* oraz kopie portretów biskupów greckokatolickich udostępnione przez Muzeum Narodowe Ziemi Przemyskiej. We Lwowie uczestnicy konferencji mieli okazję obejrzeć oryginał dokumentu Unii Brzeskiej z 1596 r. oraz materiały późniejsze z XIX–XX w., pochodzące między innymi z archiwum metropolity Kościoła greckokatolickiego, Andrzeja Szeptyckiego (1900–1944).

Zamieszczone w książce teksty stanowią rozszerzone wersje referatów wygłoszonych w trakcie konferencji. Zostały one opublikowane w języku polskim lub ukraińskim, w zależności od języka, jakim posługiwali się ich autorzy.

Organizatorzy konferencji składają serdeczne podziękowania wszystkim instytucjom i osobom, które wsparły realizację tego przedsięwzięcia. Wyrazy wdzięczności kierujemy pod adresem Pani Diany Pelts, dyrektora Centralnego Państwowego Archiwum Historycznego Ukrainy we Lwowie za udostępnienie kopii dokumentu Unii Brzeskiej z 1596 r., a także Pana Marka Mikruty, dyrektora Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej w Przemyślu za

zgodę na wykorzystanie kopii portretów biskupów przemyskich. Publikacja mogła się ukazać, dzięki wsparciu fi nansowemu ze strony Naczelnego Dyrektora Archiwów Państwowych.

Oddając w ręce Czytelników teksty poświęcone dziejom Unii Brzeskiej i jej wieloaspektowym konsekwencjom, mamy nadzieję, że będą one źródłem wiedzy oraz inspiracją dla kolejnych badaczy tego ważnego w relacjach polsko-ukraińskich wydarzenia.

Anna Krochmal
Anna Nowak

Andrzej Gil

(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin)

METROPOLIA KIJOWSKA DOBY UNII BRZESKIEJ

Specyfi ką chrześcijańskiej Europy przełomu średniowiecza i nowożytności było natężenie refl eksji intelektualnej, w tym i religijnej, prowadzące nie tylko do wykrystalizowania się nowych stanowisk, poglądów i doktryn, ale i powstania na ich gruncie szeregu wspólnot konfesyjnych, przekształcających się w sprzyjających okolicznościach w sformalizowane prawnie i instytucjonalnie Kościoły i związki wyznaniowe. Proces ten nie ominął i państwa polsko-litewskiego, które przeżywało w XVI wieku okres wzmożonej aktywności różnorodnych środowisk, coraz śmielej kontestujących pozycję tak Kościoła katolickiego, jak i Cerkwi prawosławnej, i wprowadzających – przede wszystkim – protestanckie nowości[1].

Krzepnące w Europie ruchy reformacyjne wywołały reakcję Kościoła łacińskiego, który po synodzie trydenckim okazał się zdolny nie tylko do obrony swego stanu posiadania, ale i do niebywałego wręcz rozwoju. Oparcie się Kościoła o posiadłości kolonialne mocarstw katolickich (Hiszpania, Portu-

[1] Zagadnienie rozwoju protestantyzmu w Rzeczypospolitej w XVI wieku ma już swój pokaźny dorobek. Jego podsumowanie w historiografi i polskiej (do końca XX wieku) [w:] M. Zawadka, *Bibliografi a polska dotycząca wyznań protestanckich w Rzeczpospolitej w XVI wieku*, „Saeculum Christianum. Pismo historyczno-społeczne", R. 7, 2000, nr 2, s. 247–260. Z ważniejszych prac, wydanych ostatnio: W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem: (Rzesza Niemiecka, Niderlandy Północne, Rzeczpospolita polsko-litewska)*, Warszawa 2010; Z. Ogonowski, *Socynianizm. Dzieje. Poglądy. Oddziaływanie*, Warszawa 2015. Z prac obcych: М. Дмитриев, *Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в.*, Москва 1990; W. Zema, *Reformacja w Europie Środkowej i Wschodniej i herezja Feodosija Kosoja: sprostowanie mitu historiografi cz*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej", R. 3, 2005, s. 222–238; I. Lukšaitė, *Reformacija Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje ir Mažojoje Lietuvoje. XVI a. trečias dešimtmetis – XVII a. pirmas dešimtmetis*, Vilnius 1999; taż, *The Reformation in Lithuania: a New Look. Historiography and Interpretation*, „Lituanus", 2011, vol. 57, nr 3, s. 9–31.

galia i nieco później Francja) w Ameryce i w Afryce, a także wysyłanie misji do państw i regionów Azji Środkowo-Wschodniej (Chiny, Tybet, Japonia) nadały mu status instytucji o zasięgu globalnym.

Uwaga ta pozwala lepiej zrozumieć podejście potrydenckiego Kościoła do tych wspólnot chrześcijańskich, które – z różnych zresztą przyczyn – pragnęły wejść z nim w jedność wiary. Triumfujący rzymski katolicyzm końca XVI wieku nie znajdował odpowiedniego dla siebie partnera do dialogu, a tym bardziej do równoprawnej unii. Jedyną możliwością, jaka była realna w ówczesnych uwarunkowaniach, było włączenie się do Kościoła powszechnego przy zachowaniu pewnych odrębności obrządkowych i zwyczajowych, a i to było obwarowane szeregiem zastrzeżeń i obiekcji. Decyzję hierarchów prawosławnych metropolii kijowskiej o zmianie swej obediencji, a co za tym szło, i wyznania, podjętą w trakcie kilkuletnich rozmów z episkopatem katolickim państwa polsko-litewskiego a później z Rzymem, należy rozpatrywać w takim właśnie kontekście.

Akt unijny, którego widzialnym znakiem był sobór mający miejsce w Brześciu w październiku 1596 roku, poprzedzało szereg różnorodnych zjawisk i tendencji nie tylko w wewnętrznej egzystencji metropolii kijowskiej, ale i w społeczno-politycznym życiu Rzeczypospolitej, a także chrześcijańskich wspólnot świata postbizantyńskiego oraz Europy Zachodniej. Dotychczas w miarę jednolita *respublica christiana* po 1517 roku podzielona została na dwie silnie zantagonizowane gałęzie – katolicką i protestancką (reformacyjną). Już wkrótce wpływy protestanckie silnie odcisnęły swe piętno na ortodoksyjnych Rusinach w Rzeczypospolitej. Metropolia kijowska w drugiej połowie XVI wieku poczęła tracić swój najbardziej konstytutywny element

Wobec tak dramatycznych wydarzeń hierarchia Cerkwi ruskiej w państwie polsko-litewskim uświadomiła sobie konieczność dokonania zasadniczych zmian, prowadzących do zatrzymania tych niekorzystnych tendencji. Słabością cerkiewnych reformatorów był jednakże brak zdolności do zajęcia wspólnego stanowiska. Jak się bowiem okazało, wśród tych, którzy dążyli do naprawy sytuacji w metropolii kijowskiej, istniały na tyle silne różnice, by uniemożliwić im skuteczne działanie. Wyższe duchowieństwo Cerkwi ruskiej zależne było od swoich możnych protektorów, z których najważniejszym był w tym czasie wojewoda kijowski, książę Konstanty Wasyl Ostrogski. Aczkolwiek podjął on szereg ważnych dla Cerkwi inicjatyw (Akademia

[2] Zob.: M. Liedke, *Od prawosławia do katolicyzmu. Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*, Białystok 2004.

w jego dziedzicznym Ostrogu[3] (czy patronat nad szeregiem świątyń w swoich dobrach), to jednakże traktował to jako środek do osiągnięcia swoich partykularnych celów, niekoniecznie tożsamych z zamierzeniami hierarchów[4]. Z kolei ruch bracki, w swych początkach będący efektem aktywności mieszczan ruskich, powstał niejako w opozycji do niektórych biskupów, niezadowolonych z nadmiernego ich zdaniem wzrostu znaczenia czynnika świeckiego. Inicjatywy bratczyków, zwłaszcza na polu edukacji i działalności wydawniczej, aczkolwiek aktywizujące lokalne wspólnoty ortodoksyjne, kolidowały niekiedy z planami władyków, zwłaszcza wszędzie tam, gdzie w grę wchodziły sprawy majątkowe[5]. Nieprzypadkowo patriarchowie greccy, nawiedzający metropolię kijowską w końcu XVI wieku (jak przywódca Kościoła konstantynopolitańskiego, Jeremiasz II Tranos, w latach 1588–1589), tak wielką rolę przypisywali bractwom cerkiewnym w dużych miastach, obdarzając je prawem stauropigialnym, co z kolei wywoływało negatywną reakcję biskupów i niewątpliwie przyczyniało się do wzrostu ich unijnych zamierzeń[6].

Podjęcie rozmów przez wyższe duchowieństwo metropolii kijowskiej, najpierw z przedstawicielami katolickiego episkopatu i zainteresowanej magnaterii (tak ruskiej, jak i polskiej), a wraz z ich pogłębianiem i konkretyzacją z Rzymem, ma już swoją bogatą literaturę. Zwraca się w niej uwagę na wielką rolę przy konstruowaniu unii metropolii kijowskiej z Kościołem katolickim czynnika państwowego oraz kościelnego, a zwłaszcza samego króla Zygmunta III Wazy oraz znanego kaznodziei jezuickiego, księdza Piotra Skargi[7]

[3] І. Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636)*, Київ 1990, s. 19–56.

[4] Z bogatej literatury na ten temat zob.: T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608) wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997, s. 119–170; Л. Тимошенко, *Виняткова роль князя В. К. Острозького в православній церкві (формування уявлень, східна еклезіальна ідентичність та магнатська протекція в умовах річпосполитського права патронату)*, „Дрогобицький краєзнавчий збірник", вип. 13, 2009, s. 53–77; В. Уляновський, *Князь Василь-Костянтин Острозький: історичний портрет у галереї предків та нащадків*, Київ 2013, s. 867–1161.

[5] В. Шевченко, *Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Руси-України доберестейського періоду*, Київ 2001, s. 289–345; I. Isaievych, *Voluntary Brotherhood. Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine*, Edmonton–Toronto 2006, s. 79–140; С. С. Лукашова, *Миряне и Церковь: религиозные братства киевской митрополии в конце XVI века*, Москва 2006, s. 203–284.

[6] K. Kuczara, *Grecy w Kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585–1621)*, Poznań 2012, s. 60–111; A. Borkowski, *Patriarchaty Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583–1601)*, Białystok 2014, s. 19–152.

[7] A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, Warszawa 1994, s. 241–245.

Nie lekceważąc znaczenia zarówno obu instytucji, jak i poszczególnych ich przedstawicieli, zauważmy jednakże, że czynnikiem inicjującym unię Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej z Rzymem byli sami hierarchowie, którzy oczywiście funkcjonowali w określonym środowisku polityczno-religijnym, ale tę fundamentalną dla swojej wspólnoty decyzję podjęli w pełni samodzielnie. Król Zygmunt III Waza prowadził, szczególnie w pierwszej fazie swojego panowania w Rzeczypospolitej, bardzo zrównoważoną politykę wyznaniową, a ponadto skoncentrowany był wówczas przede wszystkim na odzyskaniu i utrzymaniu tronu szwedzkiego. Przebywając w Szwecji okazał się bardzo tolerancyjnym władcą, nie tylko okazującym wiele zrozumienia dla luteranizmu, ale i akceptującym jego wiodącą rolę[8]. Taki model rozwiązania problemów konfesyjnych przeniósł do swego nowego władztwa. Zauważmy przy tym, że stopień złożoności spraw religijnych w Rzeczypospolitej był o wiele większy, niż w jego ojcowiźnie, ponadto w grę wchodziło szereg czynników zewnętrznych, a wśród nich chociażby papiestwo, rodząca się Rosja czy państwo otomańskie[9]. W obliczu tak skomplikowanej sytuacji pierwszy Waza na tronie polsko-litewskim okazał się bardzo pragmatycznym politykiem, dosyć zręcznie rozładowującym nabrzmiewające problemy wyznaniowe[10].

Rola księdza Piotra Skargi w budowaniu atmosfery zbliżenia dwóch Kościołów – katolickiego i prawosławnego – w duchu właściwym dla ówczesnej

[8] H. Wisner, *Zygmunt III Waza*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2006, s. 68–91; P. Szpaczyński, *Porównanie Zygmunta III z Władysławem Jagiełłą*, „In Gremium", t. 7, 2013, s. 79–96, tenże, *Mocarstwowe dążenia Zygmunta III w latach 1587–1618*, Kraków 2013, s. 155–183.

[9] Nie jest przypadkiem, że poważne rozmowy prawosławnych władyków metropolii kijowskiej o zmianie obediencji z konstantynopolitańskiej na rzymską rozpoczęły się w 1590 roku. Wpływ na ich decyzję miało bardzo brzemienne w swoje skutki, a prawie zupełnie nieobecne dzisiaj w refl eksji nad unią brzeską wydarzenie, jakim było utworzenie patriarchatu moskiewskiego w 1589 roku. Można postawić tezę, że był to dla pertraktacji zjednoczeniowych toczonych przez hierarchię ruską z Rzymem decydujący czynnik, pogłębiony tym, że nowego patriarchę moskiewskiego Hioba wyświęcił patriarcha konstantynopolitański Jeremiasz II Tranos, w dramatycznych dla siebie okolicznościach. Dla władyków ruskich w Rzeczypospolitej, jak i dla elity polsko-litewskiego państwa, oczywisty był polityczny kontekst tego aktu, zarówno ze strony Wielkiego Księstwa Moskiewskiego, rządzonego przez Borysa Godunowa, jak i Porty Otomańskiej, której poddanym byli wszyscy bliskowschodni patriarchowie prawosławni, nawiedzający pod koniec XVI i w początkach XVII wieku Europę Wschodnią. Po powstaniu patriarchatu w Moskwie oczywiste było, że jednym z jego celów jest rozszerzenie swojej jurysdykcji na metropolię kijowską, co stało się rzeczywistością w 1686 roku, kiedy to zlikwidowano jej kanoniczną podległość Konstantynopolowi.

[10] D. Kuźmina, *Wazowie a Kościół w Rzeczypospolitej*, Warszawa 2013, s. 191–213.

epoki jest znana[11]. Należy widzieć ją jednakże we właściwych proporcjach, i stanowczo jej nie przeceniać. Skarga był wyrazicielem pewnego nurtu myślenia, promującego swoje wyznanie jako jedynie zgodne z Objawieniem, charakterystycznego przecież nie tylko dla Kościoła katolickiego, ale praktycznie dla każdej wspólnoty wyznaniowej w Rzeczypospolitej (i szerzej, w chrześcijańskiej Europie). Jezuicki kaznodzieja poddał współczesnym teoretyczne założenia drogi do jedności, ale nie miał żadnych możliwości jej realnego stymulowania.

Jak można przypuszczać, inicjatywa unijna wyższego duchowieństwa metropolii kijowskiej poparta była przynajmniej w części przez wiernych Cerkwi ruskiej. Z zachowanych źródeł wynika, że w latach 90. XVI wieku w wielu eparchiach odbyły się – przy udziale urzędujących hierarchów i „ludu": biskupich urzędników (w tym kryłoszan i namiestników-protopopów), mnichów oraz laikatu (ruskiej szlachty i przedstawicieli bractw cerkiewnych) – wewnętrzne dyskusje dotyczące unii z Kościołem łacińskim. Rezultaty tych debat, wyrażane niekiedy przez odpowiednie decyzje soborowe, stały się jednymi z podstawowych czynników, które wpłynęły na późniejszy sukces bądź porażkę starań ruskiego episkopatu w kwestii wprowadzenia unii w metropolii kijowskiej.

Ostateczna decyzja o unii należała jednakże wyłącznie do elity cerkiewnej. Jej rzecznikami zostało dwóch biskupów – włodzimiersko-brzeski Hipacy Pociej[12] i łucko-ostrogski Cyryl Terlecki[13]. Wokół ich życia i unijnego zaangażowania (zwłaszcza w stosunku do osoby władyki łuckiego) narosła swoista „czarna legenda". Jednakże, jak świadczą ostatnie badania, motywacja obu hierarchów wynikała przede wszystkim z ich troski o rodzimą Cerkiew, zgodnie z tym, jak rozumieli oni jej sytuację. W ich pojęciu (i tych, którzy wyrazili im swe poparcie), podjęli oni trud ratowania tego, co jeszcze dało się uratować. Metropolia kijowska, która w XVI wieku przeżywała instytu-

[11] Zob.: T. Kempa, *Piotr Skarga jako propagator unii kościoła katolickiego z prawosławnym*, „Senoji Lietuvos Literatūra", kn. 35–36, 2013, s. 181–214; tenże, *Piotr Skarga a kwestia dialogu katolicko-prawosławnego w historii i czasach współczesnych*, „Litteraria Copernicana", t. 1, 2015, s. 53–70 (w obu pracach bogata literatura).

[12] О. А. Пекар ЧСВВ, *Іпатій Потій – провісник з'єдинення*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni", sectio II, vol. XV, fasc. 1–4, s. 145–244.

[13] Л. Тимошенко, *Діяльніст єпископа Кирила Терлецького на уряді Луцько-Острозької кафедри*, [w:] *Studia z dziejów i tradycji metropolii kijowskiej XII–XIX wieku*, red. A. Gil, Lublin 2009, s. 193–211; tenże, *Кирилл (Терлецкий Кирилл Семенович)*, „Православная Энциклопедия", под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, т. 34, Москва 2014, s. 525–530.

cjonalny rozwój, jednocześnie traciła swoją eklezjalną tożsamość. Stawała się z wolna wspólnotą tkwiącą w okowach bardzo formalnie traktowanej tradycji, odzieraną z tego, co stanowiło o jej dotychczasowej dynamice – zaangażowanych wiernych, wywodzących się z wiodącej grupy społeczno-politycznej, jaką stanowiła ruska magnateria i szlachta. Śmierć głównego opiekuna ortodoksji, księcia Konstantego Wasyla Ostrogskiego (1608), zwieńczyła ten proces. Od tego czasu obrońcą prawosławia będzie plebejski bohater zbiorowy – Kozaczyzna[14], co jednak w rzeczywistości Rzeczypospolitej XVII wieku nie przysporzyło pożytku temu wyznaniu, spychając je stopniowo na margines.

Podstawą unii w intencji jej inicjatorów miały stać się wypracowane w trakcie szeregu zjazdów warunki zjednoczenia z Kościołem rzymskim. Już podczas pierwszego spotkania w Brześciu w czerwcu 1590 roku czterech hierarchów (Cyryl Terlecki, Leonty Pełczycki, Gedeon Bałaban, Dionizy Zbirujski) deklarowało, że „chcemy jednego starszego pasterza i namiestnika prawdziwego Piotra s.[więtego] na stolicy Rzymskiej będącego najś.[więtszego] Papieża za pasterza naszego wyznawać i onego za głowę naszą mieć i onemu podlegać i słuchać zawżdy[15]". W podobnym duchu brzmi kolejna deklaracja, przyjęta przez episkopat ruski na zjeździe w Torczynie (własności łacińskich biskupów łuckich, z których ówczesny, Bernard Maciejowski, był gorącym orędownikiem sprawy zjednoczenia) w grudniu 1594 roku[16]. Ostateczny swój kształt dezyderaty prawosławnych metropolii kijowskiej co do ewentualnego kształtu unii, kierowane do Stolicy Apostolskiej i króla Zygmunta III Wazy, wybrzmiały w postaci „Artykułów do zjednoczenia z Kościołem Rzymskim należących". Zawierały one zasadniczą wykładnię zarówno podstaw prounijnej refl eksji ruskich władyków, jak i ich wizji przyszłości Cerkwi w Rzeczypospolitej poddanej władzy rzymskiego pontyfi ka[17].

Podróż obu biskupów – Hipacego Pocieja i Cyryla Terleckiego – na przełomie 1595/1596 roku do Rzymu przyniosła owocny rezultat. Papież Klemens VIII bullą „Magnus Dominus et laudabilis nimis" z 23 grudnia 1595 roku

[14] Szerzej [w:] S. Plokhy, *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, New York 2001; M. Drozdowski, *Religia i Kozaczyzna zaporoska w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku*, Warszawa 2008.

[15] *Documenta unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600)*, ed. A. G. Welykyj OSBM, Romae 1970, nr 2, s. 8, 24.06.1590.

[16] Tamże, nr 17, s. 33–35, 02.12.1594.

[17] Tamże, nr 41, s. 61–67, 11.06.1595.

w zasadzie zatwierdził wszystkie warunki odnoszące się do zachowania obrządku i wschodnich zwyczajów liturgicznych, łącznie z używaniem kalendarza juliańskiego[18].

Zwieńczeniem tego ciągu wydarzeń stały się dwa sobory – unicki i prawosławny – które jednocześnie odbyły się w październiku 1596 roku w Brześciu[19]. W ten sposób dokonał się podwójny rozłam ruskiej ortodoksji – zewnętrzny, odrzucający dotychczasową zwierzchność patriarchy konstantynopolitańskiego i wewnętrzny, dzielący ją na dwie odrębne wspólnoty – katolicką i prawosławną. W wyniku aktu unijnego (znanego jako unia brzeska)[20] powstała nowa społeczność – „Ruthenia Unita", z jednej strony historycznie i strukturalnie związana z Kijowem – religijnym centrum Rusi, z drugiej zaś eklezjalnie wszczepiona w Rzym – centrum katolickiego świata.

Akt unijny z października 1596 roku był niewątpliwie jednym z najważniejszych wydarzeń nie tylko w historii Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej, ale i całego polsko-litewskiego państwa. Poddanie się zwierzchnictwu papieża przez wspólnotę eklezjalną, trwającą przez sześć stuleci w duchowej zależności od uznawanego powszechnie za centrum ortodoksji Konstantynopola, nadto z kształtującymi się bardzo wyraźnie cechami protonarodowymi, stanowiło istotny czynnik znamionujący zapoczątkowanie znaczących zmian w dotychczasowej sytuacji konfesyjnej Rzeczypospolitej. Ponadto wpłynęło (niekiedy w podobnym, unijnym duchu) na prawosławne społeczności hospodarstwa mołdawskiego i po części ruskich ziem habsburskiego Królestwa Węgier oraz Siedmiogrodu, a także na Wielkie Księstwo Moskiewskie, z wolna zajmujące ideowe miejsce dawnej stolicy bizantyńskiego imperium.

Relacje wyznaniowe końca XVI i pierwszego ćwierćwiecza XVII stulecia w Rzeczypospolitej naznaczone były szeregiem napięć, które jednakże nie

[18] *Documenta Pontifi cum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075–1953)*, vol. 1 (1075–1700), ed. A. G. Welykyj OSBM, Romae 1953, nr 132, s. 236–243, 23.12.1595.

[19] Л. Тимошенко, *Берестейські церковні собори у жовтні 1596 р.: підготовка, склад учасників та провідники*, „Україна в Центрально-Східній Європі", т. 7, Київ 2007, s. 141–166.

[20] Zob. na ten temat: B. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchat of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*, Harvard 1998 (wersja ukraińska:Б. Ґудзяк, *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородьский патріархат і генеза Берестейської унії*, під ред. Олега Турія, Львів2000; wersja polska: *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*, Lublin 2004; М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царьградом. Генезис брестской церковной унии 1595–1596 гг.*, Москва 2003; Л. Тимошенко, *Берестейська унія 1596 р.*, Дрогобич 2004.

wychodziły poza uznawane wówczas normy i zwyczaje.[21] W wieloreligijnym i wielonarodowościowym społeczeństwie, które chciało trwać we względnej normalności, musiały wytworzyć się mechanizmy samoograniczenia, które niezależnie od przeświadczenia o własnej wyjątkowości czy posiadaniu depozytu prawdziwej wiary pozwalały – z przyczyn jak najbardziej utylitarnych – istnieć obok siebie różnym denominacjom.[22] Nie oznaczało to bynajmniej, że rządzone przez Zygmunta III Wazę polsko-rusko-litewsko-niemieckie państwo stanowiło jedyną ostoję religijnego spokoju i wyjątek na tle innych państw europejskich, bowiem ówczesna Europa znała również inne przykłady mniej lub bardziej tolerancyjnych państw, czy też innego rodzaju związków polityczno-terytorialnych.[23] Jakkolwiek obecne w Rzeczypospolitej trzy wielkie konfesje chrześcijańskie – katolicyzm, prawosławie i protestantyzm – z różnych przyczyn nie sięgały wówczas do oręża, jakim były wojny religijne, to jednak daleko było do pełnego wyznaniowego pokoju, zwłaszcza że w całej nowożytnej Europie coraz mocniej zaczęły się zaznaczać procesy konfesjonalizacji, prowadzące do istotnego wykrystalizowania się – zawsze w opozycji do innych – tożsamości poszczególnych Kościołów.[24] Idea ta przenikała z wolna i do Rzeczypospolitej, powodując zaburzenia w kruchej równowadze religijnej przełomu XVI i XVII wieku. Z różnych, nie do końca przebadanych i zrozumiałych dzisiaj przyczyn, w elekcyjnej monarchii Wazów proces ten przybrał jednoznacznie katolicki charakter i w rezultacie doprowadził do wytworzenia się mechanizmów powolnego wykluczania z krajobrazu wyznaniowego zarówno relatywnie słabszego organizacyjnie protestantyzmu, jak i silniejszego tradycją i rozwiniętymi strukturami prawosławia.[25]

W pierwszym porozłamowym ćwierćwieczu tendencje unijne przeważały na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego, natomiast ruskie ziemie koronne charakteryzowały się większym przywiązaniem do ortodoksji, chociaż

[21] М. В. Дмитриев, *Религиозные войны в Речи Посполитой? К вопросу о последствиях Брестской унии 1596 года*, „Studia Slavica et Balcanica Petropolitana", 2008, № 1, s. 3–22.

[22] J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce w XVI i XVII wieku*, Warszawa 2009 (tu zwłaszcza szkic: *Kształtowanie się postaw tolerancyjnych*, s. 147–171).

[23] W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe*, s. 217–408.

[24] O konfesjonalizacji i jej skutkach zob.: H. Schilling, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, Poznań 2010; tenże, *Jedność i różnorodność Europy w wczesnej epoce nowożytnej: religia – społeczeństwo – państwo*, Warszawa 2010.

[25] W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe*, s. 576–660. O stanie Cerkwi prawosławnej w metropolii kijowskiej w końcu XVI wieku zob.: L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. 2, *Wieki XVI–XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 788–837.

wszędzie występowały regionalne zróżnicowania. Niemniej jednak w okresie panowania Zygmunta III Wazy to północna, litewska część metropolii kijowskiej stała się zapleczem wschodniego katolicyzmu i wydała z siebie wielu zaangażowanych duchownych unickich, będących głosicielami idei religijnego zjednoczenia obu chrześcijańskich wspólnot w jej części koronnej[26]. Bez względu na to, po 1596 roku żadnemu z unickich biskupów nie udało się zachować wyznaniowej spoistości swojej eparchii.

Brzeski akt unijny stał się dla jednych grzechem apostazji i powodem do obrony swego dziedzictwa, dla innych zaś jedyną w ich mniemaniu szansą na dokonanie zasadniczej reformy i wypracowanie nowego modelu funkcjonowania w zmieniającej się dynamicznie rzeczywistości. Oczywistym jej owocem był rozpad Rusi na dwa zwalczające się obozy, coraz bardziej wobec siebie wrogie i nieprzejednane, chociaż jednocześnie czasami przenikające się w stopniu niepojętym dla obserwatorów z zewnątrz. W pierwszym półwieczu konfl ikt unicko-prawosławny przybierał formy walki na argumenty polemiczne i starcia sejmowe oraz sejmikowe, z rzadka przeplatane zajazdami, tumultami i konfl iktami. Polami bitew były tu raczej obywatelskie fora, a orężem składane masowo skargi, protestacje i pozwy[27].

Ten stosunkowo łagodny na tle wydarzeń w ówczesnej Europie model relacji między dwiema ruskimi wspólnotami nawiązującymi do tradycji chrześcijaństwa kijowskiego zakończył się w dramatycznych okolicznościach powstania Bohdana Chmielnickiego i będącej jego skutkiem „Ruiny". Dotychczasowe mechanizmy regulujące codzienność wyznaniową Rzeczypospolitej w starciu z brutalną siłą buntu i obcej interwencji ustąpiły pola, a ich miejsce zajęło dążenie do ograniczenia, a później całkowitej eliminacji strony przeciwnej.

---

[26] T. Kempa, *Recepcja unii brzeskiej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego i ruskich Korony do połowy XVII wieku*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej", R. 3, 2005, s. 141–170; tenże, *Prawosławie i unia we wschodnich województwach W[ielkiego] K[sięstwa] L[itewskiego] w końcu [XVI i pierwszej połowie] XVII w.*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", t. 22, 2004, s. 5–40; Саверчанка, *Aurea mediocritas. Кніжна-пісьмовая культура Беларусі. Адраджэнне і ранняе барока*, Мінск 1998, s. 85–178; Е.А. Верниковская, *Роль унии в этнокультурном развитии Белорусии конца XVI–XVII вв. в современной историографии*, „Белоруссия и Украина. История и культура", Москва 2003, s. 254–281.

[27] K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–163* Warszawa 1934, s. 308–416; A. Mironowicz, *Orthodoxy and Uniatism at the End of the Sixteent Century and during the Seventeenth Century in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, [w:] *Litau und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.–18. Jahrhundert)*, hrsg. von S. Rohdewald, D. Frick, S. Wiederkehr, Wiesbaden 2007, s. 197–201.

1. Jerzy Hoszowski, biskup przemyski i sanocki zatwierdza bractwo cerkiewne przy cerkwi w Walawie, Walawa, 18 IV 1669 r. (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 123*)

Леонід Тимошенко

(Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, Дрогобич)

МИРЯНСЬКІ ОРГАНІЗАЦІЇ ПЕРЕМИШЛЬСЬКОЇ ЄПАРХІЇ В XVI – НА ПОЧАТКУ XVII СТ.: СТАВРОПІГІЙНІ ЧИ ЄПИСКОПСЬКІ БРАТСТВА?

Історія церковних братств Перемишльської єпархії добре вивчена, до чого спричинилися Я. Ісаєвич[1], В. Александрович[2], Б. Лоренс[3] та Л. Тимошенко[4]. Однак з огляду на сучасний стан наукових досліджень варто визнати, що

---

[1] Я. Д. Ісаєвич, *Братства та їх роль у розвитку української культури XVI–XVIII ст.*, Київ 1966. У 2006 р. вийшла доповнена та перероблена англомовна версія дослідження вченого: Iaroslav Isaievych, *Voluntary Brotherhood Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine,* Edmonton–Toronto, 2006. Див. рец.: М. Капраль, *Історія українських братств: англомовний варіант*, "Дрогобицький краєзнавчий збірник" (далі – ДКЗ), вип. XI–XII, Дрогобич 2008, с. 686–695; H. Manikowska, *Jaroslav Isaievych, Voluntary Brotherhood: Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine*, "Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 54, 2010, s. 228–232. Церковним братствам Перемишльської єпархії присвячена окрема публікація Я. Ісаєвича: J. Isajewycz, *Bractwa cerkiewne w diecezjach przemyskich obrządku wschodniego w XVI–XVIII wieku*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiędztwa,* t. 3: *Studia z dziejów grekokatolickiej diecezji przemyskiej*, red. S. Stępień, Przemyśl 1996, s. 63–74.

[2] В. Александрович, *Привілей Перемиського єпископа Антонія Радиловського для дрогобицького Хрестовоздвиженського братства з 1556 року*, ДКЗ, вип. IV, Дрогобич 2000, с. 332.

[3] B. Lorens, *Bractwa cerkiewne w eparchii przemyskiej w XVII–XVIII wieku*, Rzeszów 2005.

[4] Див.: Л. Тимошенко, *Перемишльський єпископ Михайло Копистенський (життя та діяльність)*, ДКЗ, Вип. VI, Дрогобич 2002, с. 175–196; tenże, *Життєпис та діяльність Перемишльського єпископа Михайла Копистенського,* "Київська старовина", Київ 2003, № 1, с. 132–156; tenże, *Берестейські церковні собори у жовтні 1596 р.: підготовка, склад учасників та провідники,* [w:] *Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.)*, вип. 7, Київ 2007, с. 141–166; tenże, *Перемишльська православна єпархія і укладення Берестейської унії*, "Fascikuli Musei Regionalis Brzozoviensis", nr 5, 2011, с. 15–31.

існують можливості для поглиблення проблематики і навіть часткової зміни парадигми наукового дискурсу.

У згаданій монографії Беати Лоренс наведено інформацію про вісім мирянських організацій Перемишльської єпархії в XVI ст.: Святотроїцького в Судовій Вишні (1563), Івана Хрестителя в Перемишлі (1566), Чеснохрестського в Дрогобичі (1566), Благовіщенського в Городку (1591), Св. Петра і Павла в Комарному (1592), Преображенського в Ярославі (1596), Святоп'ятницького в Старій Солі (1600) і Воскресенського в тій же Старій Солі (1600)[5]. Нещодавно дослідниця доповнила «картину» якісних характеристик динаміки братського руху в XVI – XVIII ст. новими джерельними даними. Так, вона дійшла висновку про те, що наприкінці XVI – в XVII ст. порядок львівського братства досить часто майже дослівно копіювався іншими мирянськими організаціями. Так, наприклад, братство церкви Різдва Богородиці в Сяноку в середині XVII ст. апелювало дозатвердження ставропігії патріархом Йоакимом. Водночас, задокументовано свідчення про взорування статуту львівського братства іншими братствами Перемишльської єпархії (в Мостиськах, Дрогобичі, Волі Заліській, Перемишлі, Комарні та Городку)[6].

На мою думку, церковних братств на території єпархії було трохи більше, їх список можна розширити лише за рахунок Дрогобича. Так, місцеві братства при церквах Св. Юрія, Св. Трійці і Св. Параскеви, датовані в часи Я. Ісаєвича пізнішим часом, також виникли в XVI ст.[7]

Вивчення типології братського руху призвело до висновку про існування так званих єпископських братств, які розвивалися як альтернатива ставропі-

[5] B. Lorens, *Bractwa cerkiewne w eparchii przemyskiej*, s. 114–115, 310–311. У монографії Світлани Лукашової також подано статистику, але вона нарахувала лише шість братств Перемишльської єпархії в досліджуваний період. Див.: С. С. Лукашова, *Миряне и церковь: религиозные братства Киевской митрополии в конце XVI века*, Москва 2006, с. 292, 294, 300, 304.

[6] B. Lorens, *Stauropigia lwowska jako wzorzec organizacyjno-prawny dla bractw cerkiewnych na pograniczu etnicznym polsko-ruskim w XVI–XVII wieku*, [w:] *Львівське Ставропігійське Успенське братство в духовній культурі України: До 425-ліття надання Львівському Сатропігійському братству Патріаршої Ставропігії. Матеріали III Міжнародної наукової конференції, м. Львів, 26 травня 2011 р.,* „Апологет. Богословський збірник Львівської Духовної Академії, Українська православна Церква. Київський патріархат", Львів 2011, ч. 1–2 (27–28), с. 20–27.

[7] Згадане припущення вперше сформульоване в: Л. Тимошенко, *Скільки церковних братств заснували патріархи в XVI – першій половині XVII ст.? (Малодосліджені аспекти генези та масштабів ставропігійської форми організації мирянського руху в Київській митрополії)*, "Записки НТШ", Львів 2012, т. 264: Праці Історично-філософської секції, с. 245, 250–252.

гійним мирянським організаціям[8]. Найбільше таких братств заснував львівський владика Гедеон Балабан, причому, не тільки на території Львівської єпархії. Аналіз «балабанівських» статутів дозволив сформулювати положення про те, що вони зберігають основні норми ставропігійних братств, але демонструють чітку альтернативу: реформуючи (і дисциплінуючи) парафіяльне життя у всіх його складових, вони не порушували канонічних і субординаційних стосунків між парафіянами і священиками, братствами і єпископатом. З огляду на те, що норма виборності духовенства в західних єпархіях Київської митрополії таки мала давнє коріння (принаймні, вона появилася до 1586 р.), єпископська програма підтримки братств її ліквідовувала[9].

Вочевидь, єпископські братства мали більш обмежене коло функціональних обов'язків. Крім обмеження норм внутрішньобратської демократії (наприклад, звуження прерогатив братських судів), в єпископських статутах Гедеона Балабана для Львівської єпархії, жодним словом не згадуються школи, а також друкування релігійної (в тому числі й богослужбової) літератури [10]. Вірогідно, такі братства не передбачали активної участі мирян у вирішенні загальноцерковних справ чи в суспільно-політичній боротьбі. Основне коло прерогатив зводилося до дотримання морального образу парафіянина, опікування внутрішніми парафіальними справами (передовсім – піклування про храм та його оздоблення) та благодійницькими справами. Цим, властиво, і переймалися братства, яким (в широкому сенсі) вдалося створити нову парафіальну ідентичність, з характерними для неї високою побожністю,

[8] До прерогатив патріарших ставропігій входило: підпорядкування патріарху, який визначає устрій, суд, управління і владу, уславлення його імені в богослужінні, молитвах та ектеніях; незалежність братського храму від інших церковних урядів, вільне користування і управління братством підлеглими йому монастирями, шпиталями, школами, друкарнями та будь-яким церковним майном, у тому числі братським будинком; виборність братського священика і право на організацію братських богослужінь; непорушність і недоторканність ставропігійних прав під карою відлучення іменем Господа та ін. Див. докл.: Л. Тимошенко, *Ставропігія церковних братств і ґенеза Берестейської унії*, [w:] *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Zbiór studiów*, Lublin 2005, s. 237–250; tenże, *Парафіальне і братське самоврядування Київської митрополії в добу Берестейської унії (друга половина XVI–XVII ст.)*, [w:] *Urzędy państwowe, organy samorządowe i kościelne oraz ich kancelarie na polsko-ruskim pograniczu kulturowym i etnicznym w okresie od XV do XIX wieku. Materiały polsko-ukraińskiej konferncji naukowej w Okunince koło Włodawy 10–12 września 2007 r.,* red. H. Gmiterek, J. Łosowski, Kraków 2010, s. 321–345.

[9] Л. Тимошенко, *Єпископська альтернатива ставропігійній реформі церкви (неставропігійні братства Київської митрополії кінця XVI – початку XVII століття)*, [w:] *Theatrum Humanae Vitae. Студії на пошану Наталії Яковенко*, Київ 2012, с. 277–287.

[10] В XVII ст. школи все ж діяли при деяких передміських братствах Львова.

почуттям приналежності до своєї спільноти, а також з яскраво вираженою східною еклезіальною релігійною культурою. Єпископські братства досягали тієї ж мети, що й ставропігійні, але у свій (нествропігійний) спосіб. На мою думку, у подальшому їх програму розвивали унійні братства, які, як відомо, остаточно зліквідували ставропігію братств[11].

Нагадаю, що чітку різницю між ставропігіальними і єпископськими братствами можна з'ясувати тільки за умови наявності статутів. Видається, що на території Перемишльської єпархії ставропігійними були передовсім дрогобицькі братства, причому, тут уже в XVI ст. вони, фактично, дублювали статут Львівської ставропігії. Ще Я. Ісаєвич звернув увагу на те, що статути при дрогобицьких церквах Св. Юрія і Св. Параскеви уміщували артикули львівського братства, за підтверджувальною грамотою патріарха Єремії 1589 р. для Красноставського братства[12].

Станом на сьогодні, відомо про статути трьох дрогобицьких братств: Св. Трійці, Св. Юрія і Св. Параскеви, які збереглися в списках початку XIX ст.[13] Приклад статуту дрогобицького братства церкви Св. Трійці, яка була заснована в середині XVI ст., є на сьогодні, можливо, найціннішою джерельною ілюстрацією існування в місті досить давніх ставропігійських традицій. Маємо, передовсім, список статуту, затвердженого Перемишльським єпископом Ієронімом Устрицьким 27.07.1739 р.[14] Крім єпископського благословення, наприкінці статутних артикулів уміщена копія ще одного пастирського листа владики, датованого 1.03.1740 р. і адресованого офіціалові К. Керновичу. Фактично, згаданий лист ставив під контроль єпархіальної влади виконання братством прерогатив, які в епоху унії викликали сумнів щодо їх канонічності. Нагадаю, що лише 1743 р. дрогобицькі братства були остаточно переведені до унії[15].

---

[11] Див.: Б. О. Лазорак, *Церковні братства Львівсько-Кам'янецької єпархії (XVIII ст.)*, Луцьк 2012.

[12] Я. Д. Ісаєвич, *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст*., с. 40; tenże, *Джерела з історії української культури доби феодалізму*, Київ 1972, с. 20, 21.

[13] Той факт, що в Дрогобичі на початку XIX ст. були переписані статути основних церковних братств, які поверталися до православної традиції XVI–XVII ст., заслуговує окремої уваги. Окреслена ситуація є, до певної міри, унікальною, однак вона може бути пояснена з точки зору локальних умов, що склалися в місті після того, коли на початку століття уряди всіх місцевих церков посіли отці василіани.

[14] Музей Дрогобиччина, Основний фонд, Кв 4731, Ст. 47. Пам'ятка є копіярієм фундаційних документів братства. Текст статуту зберігся також в фондах Бібліотеки Народової у Варшаві, проте він недоступний дослідникам. Див.: B. Lorens, *Statuty bractw cerkiewnych w Drohobyczu w XVIII w*., ДКЗ, вип. X, Дрогобич 2006, с. 594.

[15] Центральний державний історичний архів України у Львові (далі: ЦДІАЛ), ф. 129, оп. 6, спр. 65, арк. 34; Л. Тимошенко, *Рукописна книга братства дрогобицької церкви Воздвиження Чесного Хреста (XVII – початок XIX ст.)*, ДКЗ, вип. VIII, Дрогобич 2004, с. 449.

Інший список статуту, орієнтовно може бути датованим початком XIX ст.[16] Пам'ятка повторює братський статут в редакції 1739 р., однак у ній пастирські листи єпископа І. Устрицького замінено на патріарші грамоти. Відтак, зміст пам'ятки переконує, що її текст був створений завдовго до 1739 р. Перед власне статтями статуту, в пам'ятці фіксується грамота патріарха Йоакима Доу для львівського братства 1586 р. (з виписаним в'яззю титулом «Іоакім милостію божїєю патриярх велїкиіа антиохіа и кїликіа сиріа и по всему востоку слнца»), а також його благословення (тут Йоакима помилково названого Іоникієм). Після дати грамоти Йоакима, записаної нечітко, згадуються дрогобицькі братчики – ктитори храму Св. Трійці, які начебто прийшли до патріарха. Однак у квадратних дужках несподівано вказано місто Самбір, вірні якого прохали відкрити молодече братство. Далі ідуть кириличні статті статуту, з виділенням в'яззю їх номерів. Між 9 і 10 артикулами уміщене ще одне затвердження Йоакима, на арк. 23 зв. – прикінцеве благословення чотирьох патріархів і патріарха Йоакима (зі словом «Подпись»). На арк. 25 міститься благословення патріарха Ієремії II Траноса, яке слово в слово повторює грамоту патріарха для краностав'ського братства з наданням ставропігії (1589 р.), зі згадкою львівських братчиків та дозволом взорувати братства в інших містах Київської митрополії.

Цікаво, що статут Святотрієцького братства уміщує рідкісні норми: передмову за типом віленського братства Св. Трійці, текст братської присяги та порядок вступу до братства шляхти і жінок (до сестринського молодечого братства). Немає сумніву, що ідеться про досить ранню фіксацію ставропігійного статуту, яким користувалися в Дрогобичі, можливо, з кінця XVI ст. Водночас, звертаю увагу на те, що в ставропігійних статутах тієї доби спеціально виокремлені умови вступу для шляхти, а також текст братської присяги, зустрічаються лише в статуті віленського братства Святої Трійці 1588 р., який реконструюється за текстом 1620 р.[17]

Приклади інших дрогобицьких братств також можна вважати хрестоматійними. Зберігся статут братства Св. Великомучениці Параскеви

[16] Музей Дрогобиччина, kв. 15638, Ст. 167. Датуюча ознака: підпис наприкінці артикулів „Миколай Ковпєцкїй зоставъ старъжимъ братомъ дніа двадціатъ дєвіатаго місіаца априліа року 1810".

[17] Статут віленського братства, наданий митрополитом Онисифором Дівочкою і виданий друком, не зберігся. Статут 1620 р. опублікував С. Голубєв, який зробив припущення про його походження з XVI ст. – С.Т. Голубев, *Материалы для истории Западно-русской церкви. (Приложение к 1-му тому сочинения: Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники)*, Киев 1883, № XXXVI, с. 235–253.

1822 р.[18], який дослівно повторює грамоту патріарха Йоакима Доу для львівського Успенського братства (1586 р.). Ще Я. Ісаєвич помітив, що в згаданому тексті фраза про прихід до патріарха львівських міщан замінена на «сини церкви восточнє, церкви… Параскеви предградія дрогобицького»[19]. Як і в попередньому випадку, на початку пам'ятки зацитовано благословення Йоакима для львівського братства, надалі повторювалися інші норми[20]. Після прикінцевого благословення Йоакима, в кодексі наведено благословення патріарха Єремії з надання-статуту для краноставського братства 1589 р. У ньому вказано, що патріарший статут дозволяється взорувати іншим братствам (іншим містам), зокрема – дрогобицькій церкві Великомучениці Параскеви. Далі уміщений додаток з нормами для дрогобицького братства (власне статті статуту), з прикінцевим застереженням для сестер «дитячого» братства, які не мали права брати участь в засіданнях [21]. Статутні норми братства Св. Параскеви, є близькими до статутів інших місцевих братств. До висновку Б. Лоренс, яка припустила, що аналізований статут дрогобицького братства Параскеви має ранішу ґенезу[22], додам, що його походження потрібно датувати часом не пізніше кінця XVI ст.

Статут Святоюріївського братства в Дрогобичі, який зберігається в фондах Львівського історичного музею [23], демонструє схожу ситуацію. Так, на початку кодексу уміщено тексти патріарших грамот: Йоакима для львівського братства, Єремії для братства у Красному Ставі, а також недатоване благословення київського митрополита Йова Борецького усім церковним братствам (орієнтовне датування – 1621 р.). До текстів першої половини XVII ст. фундаційного характеру, відноситься грамота ефеського митрополита Мелетія, який в 1644 р. від імені патріарха Парфенія надав ставропігію самбірському братству Св. Верховного Апостола Пилипа.

Украй цікавими є статті Святоюріївського братства[24], які за деякими структурними ознаками також є близькими до статуту братства Св. Трійці у

[18] Відділ рукописів Львівської національної бібліотеки ім. В. Стефаника (далі: ВР ЛНБ), ф. МВ, спр. 258. Рукопис мистецьки оформлений, записаний в окрему книгу. Вже на титулі (форзаці) кодексу уміщено інформацію про Йоакима, а також про запис статуту 12 листопада 1822 р. в Дрогобичі.

[19] Я. Д. Ісаєвич, *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст.*, с. 39.

[20] B. Lorens, *Stauropigia lwowska*, с. 25.

[21] ВР ЛНБ , ф. МВ, спр. 258, арк. 13–16 зв.

[22] B. Lorens, *Stauropigia lwowska*, с. 25.

[23] Львівський історичний музей, рук. 121. Список датований 1834-м роком.

[24] Там само, арк. 20–33.

Вільні. Так, статут має таке ж «Предословіе», а також уміщує текст братської присяги, ідентичної з присягою дрогобицького братства Св. Трійці. Статут дрогобицького братства дозволяв, як і у Вільні, вступ до братства жінок, що в XVI ст. не практикувалося в жодних інших мирянських організаціях. Однак дрогобицькі норми внутрішньобратського життя демонструють відсутність принципового положення ставропігійного укладу, а саме – виборність братського священника. Прикметно, що текст братської присяги (клятви), яка виголошувалась при вступі до членів організації, принципово відрізняється від присяги львівського та віленського братств. Все ж, припускаю, ставропігія дрогобицького братства Св. Юрія мала стійке і давнє коріння.

Так, існує ряд додаткових ознак того, що Святоюріївське братство також сформувалося досить рано. На мою думку, згадане об'єднання мирян уконституювалося в середині XVI ст., можливо, в час урядування Перемишльського єпископа А. Радиловського (1549–1586 рр.), прихильного до братського руху. Причому, з самого початку братська традиція в Дрогобичі мала ознаки ставропігії: ще в ті часи церква та її майно (апарати, книги, церковне срібло), разом з цвинтарем були передані в «порядок і в опіку» братству [25]. У церкві Св. Юрія з кінця XV ст. служила спадкова династія священиків Терлецьких. Останній з них о. Василь, у своєму заповіті від 15.12.1680 р. закріпив «навічно» ставропігійську традицію своїх предків, юридично оформивши право братства на володіння храмом та його бенефіцієм [26]. Навпаки, братство при сусідній церкві Воздвиження Чесного Хреста, за всіма ознаками, було винятково неставропігійним, що підтверджується рядом пізніших джерел[27].

Отже, приклад Дрогобича демонструє досить раннє поширення ставропігійних прав у майже класичному варіанті. Так, наприклад, всі аналізовані статути уміщують норму ведення братського пом'яника (суботника), яка відома з першого патріаршого статуту для львівського братства [28]. Однак важ-

[25] Див. про це докл.: Л. Тимошенко, *Рукописна книга братства дрогобицької церкви Святого Юрія (середина XVII – XVIII ст.)*, ДКЗ, вип. IX, Дрогобич 2005, с. 504.

[26] Див.: Л. Тимошенко, *Документи до церковної історії Дрогобича (друга половина XVII – початок XVIII ст.)*, ДКЗ, вип. IX, Дрогобич 2005, с. 471–472

[27] Див. докл.: Л. Тимошенко, *Пом'яник дрогобицької церкви Воздвиження Чесного Хреста*, ДКЗ, вип. VI, Дрогобич, 2002, с. 521–533; tenże, *Рукописна книга братства дрогобицької церкви Воздвиження Чесного Хреста (XVII – початок XIX ст.)*, ДКЗ, вип. VIII, Дрогобич 2004, с. 445–455.

[28] Див. докл.: Л. Тимошенко, *Традиція і практики поминання померлих у Київській митрополії в другій половині XVI – першій половині XVII ст.: внесок церковних братств*, ДКЗ, вип. XIV–XV, Дрогобич 2011, с. 116–132.

ко сказати, яким було відношення до дрогобицьких ставропігій уряду Перемишльського єпископа. Припускаю, що воно було прихильним, що повинен був враховувати (як традицію своїх попередників) найбільш резонансний владика Перемишльської єпархії Михайло Копистенський, який сприяв заснуванню ще трьох братств: 30.08.1591 р. у Городку[29], 2.02.1592 р. у Комарному і 26.05.1600 р. у Солі. Наголошую, що жодний єпископ із сучасників Михайла Копистенського, за винятком Гедеона Балабана, не спричинився в такій мірі до активізації братського руху[30].

Про заснування братства в Городку та участі в цьому Михайла Копистенського говориться в грамоті-декларації місцевого братства церкви Благовіщення Пресвятої Богородиці, датованій 1591 р.[31] Стосунки з новозаснованим братством спочатку відверто не складалися. Стався інцидент, котрий, на думку А. Прохазки, був ознакою сильного опору владі митрополита[32] Я. Ісаєвич розглядав його у загальному контексті боротьби братств з єпископатом[33].

Розглянемо городоцькі події, простеживши їх розвиток за актами львівського гродського суду. 17.05.1593 р. був унесений протест городоцьких міщан проти дій Михайла Копистенського[34]. Тоді ж зафіксовано свідчення місцевого братства[35]. 11.06.1593 р. подана позовна скарга проти місцевого священика[36]. 28.06.1593 р. в повторній скарзі уточнювалося, що винуватцем справи є місцевий священик Попельовський[37]. 9.10.1593 р. записаний

[29] У статті М. Петрова про Гедеона Балабана уміщене помилкове твердження, зроблене на підставі некритичного прочитання праці митр. Макарія, яке приписує заснування братства в Городку львівському єпископові. Див.: Н. Петров, *Львовский епископ Гедеон Балабан и его деятельность на пользу православия и русской народности в Галиции и юго-западном крае России*, [w:] *Памятники русской старины в западных губерниях, издаваемые с высочайшего соизволения П.Н. Батюшковым*, вып. 8, СПб 1885, с. 293.

[30] Львівський єпископ Гедеон Балабан, який мав дуже складні стосунки з львівським Успенським братством, сприяв заснуванню братств: при церкві Св. Теодора з Тирона на Краківському передмісті Львова в 1589 р.; в Адамківцях біля Бережан 1603 р.; у Гологорах 1602 р.; при Преображенській церкві в Могилеві 1605 р.; Святомиколаївського братства в Замості 1606 р. Хрестоматійним вважається сприяння Гедеона Балабана заснуванню братства в Рогатині, з яким він не зміг налагодити співпраці. Див. докл.: Л. Тимошенко, *Єпископська альтернатива ставропігійній реформі церкви*, с. 277–287.

[31] *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis* (SL), Leopolis 1895, t. 1, nr 197, c. 305.

[32] A. Prochaska, *Z dziejów unii Brzeskiej*, „Kwartalnik Historyczny", t. 10, 1896, c. 550.

[33] Я. Д. Ісаєвич, *Братства та їх роль,* с. 83.

[34] ЦДІАЛ, ф. 9, оп. 1, спр. 348, с. 1076.

[35] Там само, с. 1077.

[36] Там само, с. 1138.

[37] Там само, с. 1153.

документ, який уточнював і докладно тлумачив скаргу-позов городоцького архідиякона Євстахія від імені митрополита Михайла Рагози проти намісника перемишльського єпископа в Городку отця Григорія Попельовського, у зв'язку зі скаргою братства церкви Благовіщення Пресвятої Богородиці [38]. Ще один позов був поданий проти священика Івана [39]. Третій – знову проти Михайла Копистенського[40]. 11.10.1593 р. справу закінчено[41].

Виявляється, що ще 1592 р. єпископ Михайло Копистенський приїхав до Городка і викляв місцевого священика Павла, знеславивши його і братство (очевидно, той був братським священиком). Виглядає, що братство вже існувало. На його місце владика поставив отця Івана, скинутого раніше з урядування (очевидно, братством). Тепер для о. Івана владика знайшов якійсь нові урядові підстави. Оскільки братство чинило опір, Михайло Копистенський наказав зламати замки до церкви і силоміць установив свою канонічну владу. Справа продовжилася 1593 р., коли місцеве братство поскаржилося на о. Григорія Попельовського, намісника владики, котрий у своїй церкві у жовтні виклинав братство (оскільки в Городку було ще дві церкви – Івана Хрестителя і Св. Миколая, важко з'ясувати, де служив о. Григорій), сприяв уведенню отця Івана. Зрештою, у справу втрутився король, підтримавши Михайла Копистенського[42]. Очевидно, що тільки в такий спосіб владика зміг установити в єпархії канонічну дисципліну, пішовши на значні поступки братствам.

Аналіз згаданого листа городоцького братства дозволяє вказати на ряд принципових ознак. Так, в джерелі згадується затвердження ставропігійних братств патріархом Єремією, благословення митрополита Михайла Рагози і ухвали Берестейського собору 1591 р. (тут важко сказати, про який собор ідеться, адже соборові документи цього року датуються кінцем червня і кінцем жовтня 1591 р.). Однак ухвали в обох випадках розглядали справи братського руху. Найімовірніше, в документі мається на увазі ухвала Берестейського собору від 27 жовтня, яка підтверджувала права Львівської ставропігії і загально затверджувала ставропігію братств.

Позаяк лист підписали городоцькі братчики (числом 11 осіб), виходить, що братство вже існувало. Вони засвідчили взорування ними статуту Львівського Успенського братства, на що вже отримали благословення єпископа Михайла Копистенського. Підреслено й традицію, яку започаткував ще па-

[38] Там само, с. 1421–1422.
[39] Там само, с. 1422.
[40] Там само, с. 1423.
[41] Там само, с. 1593–1596
[42] A. Prochaska, *Z dziejów Unii Brzeskie*j, с. 550.

тріарх Йоаким. Властиво, документ не уміщує статутних норм, за винятком декларації про заснування школи та шпиталю. Є й інше вкрай цікаве прагнення управляти церковним маєтком, яке не зустрічається в інших джерелах. Немає сумніву, що ідеться про цілковито ставропігійне братство.

Наступного року було засновано братство в Комарному при церкві Св . Петра й Павла. Подія відома за оригінальною грамотою єпископа Михайла Копистенського від 2 лютого 1592 р. [43] Перед тим до єпископа звернулася громада міста. Задовольняючи прохання, владика благословив братство на існування за євангельськими апостольськими приписами, ученням святих отців, за законами Христової церкви, закликав до любові у вірі, бути милостивими в потребу «братиям недостаточствующим», ублажати благих і карати непокірних, відлучати від церкви тих, хто ще не покаявся. Джерело уміщує такі статутні положення: докладно окреслено умови вступу до братства, періодичність зборів «як потреба і час прилучится», необхідність братської каси, вибори старших і т. ін. Некультурна поведінка вірних мала суворо каратися. Затверджувалися норми співжиття братчиків на засадах взаємоповаги і взаємодопомоги, переслідувалося хабарництво, пиятика, а також блудництво та здирство. Братчики зобов'язувалися ховати померлих братів через церкву, при «братсткій свічі». Певні приписи призначалися місцевому священику, який щороку мав відслужити чотири літургії за братство, – «заздравная и памятная», за що братство мало сплатити два золотих. В обов'язок вірних, які сходилися до церкви чи в братство (тобто, братський будинок), відтепер входило шанувати книги Старого і Нового Заповіту, передання святих отців, славити Бога і себе в ньому в псалмах і духовних піснях, славити «въ сердцехъ вашиихъ господеви». Ці права і обов'язки передавалися міщанам «града Комарна» навічно. Причому архієрей зміцнив місцеву парафію, надавши їй маєтки Лип'я і Бучал. Згадане положення є унікальним прикладом в історії братського руху XVI ст.: разом з братським статутом затверджувався фундуш на парафію, причому, аж двох сіл.

Слід окремо виділити дуже важливе розпорядження архіпастиря, яке регламентувало і систематизувало ведення церковного пом'яника. Варто нагадати, що схожий припис вперше згадується в грамоті патріарха Йоаки-

[43] Опубліковано: MCSL, t. 1, nr 215, s. 334–339. Оригінал зберігається в ЦДІАЛ: ф. 129, оп. 1, спр. 181. Археографічну легенду див.: *Каталог пергаментних документів Центрального державного історичного архіву УРСР у Львові. 1233–1799*, Київ 1972, № 728, с. 363–364.

ма львівському Успенському братству (1.01.1586 р.) [44]. Затим, очевидно, він увійшов до статутів усіх братств. Владика Михайло зобов'язував кожного братчика вписати до церковного пом'яника імена свого батька та матері і всіх померлих родичів, а священик зобов'язувався зачитувати пом'яник в пам'ятні і великі дні, визначені церковним уставом. За кожне поминання усопших на літургії братство мало сплачувати по 18 грошів. Наголошую, що дане розпорядження мало в єпархії, з точки зору внутрішнього устрою, велике значення. Припускаю також, що приблизно відтоді в церквах стали заводитися загальні пом'яники, які виступають масовим церковним джерелом епохи (до метричної реформи Йосифа Шумлянського було ще більше 150 років)[45].

Аналізуючи статут комарнівського братства, Я. Ісаєвич дійшов висновку про те, що він, переважно, повторює статут львівського. Окрім дрібних змін, в ньому з'явились суттєві нововведення: з одного боку – клаузула про контроль братства над моральністю священика, з іншого – право спротиву братства єпископові, якщо він поводиться «невластиво» (як ворог істини). Перемишльський владика пішов на ще одну значну поступку братству, під управу котрого передавалася ціла парафія[46].

М. Копистенський також сподівався, що йому вдасться шляхом поступок уникнути конфліктів з братствами, які набули гучного розголосу у сусідній Львівській єпархії. Але, як відомо, такі конфлікти він мав, зокрема, у Городку, тому при заснуванні братства в Солі подібних поступок вже не бачимо. У такий спосіб (надаючи поступки чи відмовляючи в них) владика здійснював контроль над мирянським рухом, який набрав виразних організаційних форм з елементами ставропігії.

На заснування братства в містечку Солі при церкві Св. Великомучениці Параскеви і Воскресіння Христового Михайло Копистенський видав грамоту 26 травня 1600 р.[47] Як і у випадку з Комарним, до владики звернулися міщани з передміщанами, назагал – усі парафіяни місцевої церкви, добровільно і «умыслом правдивым». Виходячи із засади, що справа є слушною і богоугодною, Михайло Копистенський порадився з духовенством і дав дозвіл на

[44] MCSL, t. 1, nr 80, c. 117.

[45] Л. Тимошенко, *Пом'яник дрогобицької церкви Св. Трійці*, ДКЗ, вип. V, Дрогобич 2001, с. 276–309.

[46] J. Isajewicz, *Bractwa cerkiewne w diecezjach przemyskich*, c. 67.

[47] Оригінал грамоти зберігався в архіві Почаївської лаври. Текст опубліковано: *Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов, Высочайше учрежденною при киевском военном, подольском и волынском генерал-губернаторе*, т. IV, Київ 1859, № 1, с. 1–7.

заснування братства. На початку грамоти уточнено, що він консультувався з крилосом кафедральної церкви. Тут також бачимо рідкісний приклад, який ілюструє роль кафедрального крилосу у заснуванні братства[48].

Характеризуючи положення статуту для старосольського братства, відзначу наступне. Архієрей заповідав (під Божою владою і душевною карою, клятвою отців семи вселенських соборів) міцно утримувати спільне братство в правдивій любові. В грамоті чітко вказана мета створення братства: духовна і душевна допомога вірним, обмеження лихослів'я, наклепів, поганої поведінки, порада у всіх необхідних справах, взаємна подяка. За порушення правил співжиття у братстві накладалося відповідне стягнення, переважно в грошовій формі. Узгоджувалися умови вступу до братства, правила виборів старшого братчика (названого чомусь цехмістром[49]), функціонування братської скарбниці, періодичність зібрань тощо. На відміну від комарнівського братства, яке мало право вибирати двох або чотирьох старших братів, братству в Солі дозволялося обирати лише одного старшого. Назагал, аналізована грамота має, в порівнянні зі ставропігійними статутами, значно урізані статутні норми. Наприклад, у ній жодним словом не згадано про священика та його стосунки з братством. Тобто, тут бачимо майже чисто єпископське братство, яке мало функціонувати без жодних поступок в бік братської ставропігії, базованої на засадах мирянської демократії.

---

[48] Згадана прерогатива крилосу в дослідженнях з історії цієї інституції не згадується. – Див., напр.: М. Малиновскій, *Историчнa ведомость о крылосахъ (каптулахъ) въ восточной церкве загально, и о крылосахъ рускихъ въ Галиче, потомъ во Львове и въ Перемышли особно*, „Рускій Сіонъ. Львовске Архіепархільне Письмо", 1876, ч. 1, с. 1–2; ч. 2, с. 33–37, ч. 3, с. 65–70; ч. 4, с. 97–102; ч. 5, с. 129–133, ч. 6, с. 161–166; ч. 7, с. 195–197; ч. 8, с. 241–244; ч. 9, с. 273–276; ч. 10, с. 305–309; ч. 12, с. 377–379; ч. 14, с. 441–443; ч. 15, с. 475–476; ч. 16, с. 505–507; ч. 17, с. 537–539; ч. 18, с. 569–571; ч. 19, с. 601–604; ч. 20, с. 625–628; ч. 21, с. 657–660; 1877, ч. 3, с. 65–66; ч. 2, с. 33–36; ч. 19, с. 581–583; ч. 20, с. 613–615; ч. 21, с. 645–657; ч, 24, с. 741–743; А. Песоцкій, *Предшественники духовныхъ консисторій – соборные «крылосы» въ Западной Русской Церкви въ XV и XVI вв.*, "Волынские Епархиальные Ведомости", 1900, ч. неофф., с. 530–536; 587–593; 608–611; 639–644; О. Лотоцький, *Соборні крилоси на Україні та Білій Руси в XV – XVI в.в.*, "Записки НТШ", Львів 1896, т. IX, кн. 1, с. 1–34; А. Ситкевич, *Западно-русский крылосъ и его судьба въ уніатской церкви до половины XVIII века. Оттиски изъ „Гродненскіх Епархіальныхъ Ведомостей"*, Гродна 1903 та ін.

[49] Міщанські корпорації ремісничих цехів мали чимало статутних норм, які зближували їх з релігійними організаціями мирян. Див. про це докл.: Ю.Э. Шустова, *Документы Львовского Успенского ставропигийского братства (1586–1788). Источниковедческое исследование*, Москва 2009, с. 100; М. Капраль, *Люди корпорації: Львівський шевський цех у XVII–XVIII ст.*, Львів 2012, с. 95–100.

Безумовно, заходи Михайла Копистенського сприяли активізації діяльності братств, які виникали також і в сільських парафіях. Відомо, що в період урядування владики існувало братство в селі Біла (пізніший Потилицький деканат). У Перемишлі стало домінувати братство при церкві Св. Трійці[50].

Таким же активним і зацікавленим виглядає ставлення Михайла Копистенського до освіти. Яскравою ілюстрацією цього (факт вже давно став хрестоматійним) є його піклування про вчителя (дидаскала) для перемишльської школи, в якій, вірогідно, навчався колись владика[51]. При цьому він звернувся 1.07.1592 р. до львівського братства, просячи прислати дидаскала Александра або ж Симеона Гуньку [52]. Цікаво, що з таким же листом звернулося до львів'ян і перемишльське братство (міщанин Василь Панкович з братією), яке враховувало прохання свого верховного пастиря. Братчики вислали для цього до Львова диякона кафедральної церкви Дмитрія і його брата Григорія Ігнатовича[53]. Важливо, що владика піклувався, властиво, про навчання дітей грамоті, а саме – мистецтву, грецькій, латинській і слов'янській мовам (братчики у згаданому листі бажають мати «виправлення» училищ), оскільки перемишльська земля і повіт «зело оскудела», а місцева шляхта бажала навчати дітей. Архієрей переймався при цьому піднесенням «благочестія» християнської віри. З відповіді львівських братчиків відомо, що вони виконали прохання і послали до Перемишля бажаного Александра, «дидаскала правоверна и честна и благопотребна» (24.08.1592 р.) [54]. Вже 30 серпня 1592 р. Михайло Копистенський дякує львівському братству за виконання його прохання заради загального спасіння во славу Божу і похвалу святої православної церкви. При цьому він повідомляє, що учитель Александр вже розпочав шкільне навчання. Одержавши благословення єпископа, він «насыщает во сих брашном душевным». Спостерігаючи згаданий освітянський поступ, Михайло Копистенський дуже втішився, розуміючи велику потребу в «благословии» єпархії[55]. Дидаскал Александр згадується також

[50] J. Isajewicz, *Bractwa cerkiewne w diecezjach przemyskich*, c. 68.

[51] Як відомо, перемишльська школа була відома ще з княжих часів. У зв'язку з цим дивним виглядає припущення К. Харламповича, що Михайло Копистенський «завів» разом з братством школу в своїй єпархії. Див.: К. Харлампович, *Западнорусскіе православные школы XVI и начала XVII века*, Казань 1898, с. 282, 364.

[52] Джерело вперше опублікував С. Голубєв, допустивши ряд пропусків: С. Голубев, *Материалы для истории Западно-русской церкви,* № VII, с. 29. У збірці документів львівського братства лист опублікований без згаданих недотягнень. – MCSL, т. 1, nr 233, s. 363–364.

[53] MCSL, t. 1, nr 241, c. 370/371.

[54] Там само, nr 242, c. 372.

[55] Там само, nr 243, c. 373.

в листі єпископа до львівського братства від 22.12.1592 р.[56], через нього єпископ передав листа львів'янам.

Другим фактом підтримки владикою шкільництва є згадана грамота комарнівському братству. Для зміцнення церкви передавалась в управу церковна школа і шпиталь, аби братія тим «шафовали» самі[57]. Зауважу, що відомість про братську школу в Комарному є, назагал, одним із найраніших свідчень про братське шкільництво, принаймні на Перемишльщині[58]. Досить слушно підсумував освітянську діяльність Михайла Копистенського К. Харлампович, який стверджував, що інші сучасні йому владики, не «вважали себе зобов'язаними особисто влаштовувати училища…»[59].

Підсумовуючи, варто сказати, що в досліджуваний період братський рух на території Перемишльської єпархії був таким же жвавим, як і на території Львівського владицтва. Тут так само братський рух характеризується неоднорідністю. З одного боку, місцевий єпископат не перешкоджав утворенню ставропігійних братств, які дублювали статут львівського братства (особливий приклад Дрогобича і Городка). Щодо Дрогобича, то тут бачимо стихійний процес запозичення ставропігійних прерогатив, що може розгядатися як процес несанкціонованого поширення ставропігії, коли спеціально те чи інше братство не отримувало патріарший хрест і грамоту, однак приймало ставропігійний статут. Однак з огляду на припис Берестейського собору 1591 р. взорувати (тобто, запозичувати і копіювати) статути Віленського і Львівського братств, процес не виглядає несанкціонованим. Натомість, єпископські братства виглядають з цього погляду, не зовсім канонічними.

З іншого боку, Михайло Копистенський засновував братства, з урізаними нормами внутрішньої демократії. Так, у жодному статуті не бачимо норми виборів братського священика. Якщо вимагали обставини, владика йшов на поступки братчикам і допускав деякі досить пом'якшені ставропігійні норми. Згадану політику слід вважати виваженою. Як наслідок, на території єпархії не дійшло до протистояння, яке характерне для Львівської єпархії.

---

[56] Там само, nr 264, с. 413.

[57] Там само, nr 215, с. 338.

[58] У працях Р. Пельчара про шкільництво Перемишльщини, на жаль, цей факт пропущений. Див.: R. Pelczar, Szkolnictwo parafi alne w ziemi przemyskiej i sanockiej (XIV–XVIII w.), Warszawa 1998; tenże, Szkolnictwo w miastach zachodnich ziem województwa ruskiego (XVI–XVIII w), Rzeszów 1998.

[59] К. Харлампович, *Западнорусскіе православные школы*, с. 282.

Jacek Krochmal

(Archiwum Główne Akt Dawnych, Warszawa)

UNIA W EPARCHII PRZEMYSKO-SAMBORSKIEJ W LATACH 1596–1693. PYTANIA I POSTULATY BADAWCZE

Eparchia przemysko-samborska była peryferyjną diecezją metropolii kijowskiej, położoną na jej zachodnim krańcu. W XVII wieku diecezja ta zajmowała powierzchnię ponad 22 tys. km^2. Nakładając jej ówczesne granice na mapę współczesnej nam Europy łatwo zauważyć, iż to rozległe terytorium[1] rozciągało się na pograniczu aż trzech obecnych państw: południowo-wschodniej Polski, zachodniej Ukrainy i północnej Słowacji. W strukturze administracyjnej I Rzeczypospolitej eparchia przemyska zajmowała fragmenty województw: ruskiego (ziemia przemyska, sanocka i zachodnia część lwowskiej), bełskiego (powiat lubaczowski), sandomierskiego (część powiatu pilzneńskiego) i krakowskiego (powiaty biecki i sądecki) oraz ziemi spiskiej. Struktury cerkiewne diecezji prawosławnej (a potem unickiej) były równoległe do struktur Kościoła łacińskiego, to jest diecezji przemyskiej, archidiecezji lwowskiej, diecezji krakowskiej, a przejściowo także węgierskiej archidiecezji ostrzyhomskiej, rywalizującej z diecezją krakowską o jurysdykcję nad Spiszem. Wspomniane zwielokrotnienie struktur kościelnych sprawiło, że w diecezji przemyskiej miało miejsce podwojenie, a w XVII stuleciu nawet potrojenie, struktur kościelnych. Do 1596 r. dublowały się struktury Kościoła katolickiego i prawosławnego, a po przyjęciu unii brzeskiej doszły do nich jeszcze struktury Kościoła unickiego, tylko częściowo zastępując struktury prawosławne. Opisane zwielokrotnienie powodowało powstanie szeregu podziałów dychotomicznych, dzielących chrześcijan według kryterium wyznaniowego i obrządkowego

[1] Dla porównania, obszar dawnej eparchii przemyskiej był większy od powierzchni dzisiejszej Słowenii (20,2 tys. km^2).

(pomijając podziały narodowościowe). Do dawnego, znanego od średniowiecza, podziału wyznaniowego na prawosławnych i katolików (łacinników) po unii brzeskiej doszedł nowy, między prawosławnymi a katolikami obrządku greckiego (unitami). Równocześnie powstał nowy, nieznany wcześniej podział – obrządkowy, między katolikami obrządku łacińskiego a katolikami obrządku greckiego, który większego znaczenia nabrał dopiero po zjednoczeniu eparchii przemyskiej i całkowitym jej przystąpieniu do unii kościelnej, co nastąpiło u schyłku XVII w. Podział obrządkowy zastąpił wówczas dawny podział wyznaniowy (prawosławno-katolicki) i zdominował wzajemne relacje w następnych wiekach.

Opisane zjawiska były konsekwencją zwielokrotnionych struktur kościelnych, z których każda miała własną hierarchię i organizację. Wymownym przykładem tej złożoności było współistnienie w XVII wieku dwóch, a niekiedy trzech, biskupów przemyskich jednocześnie – odrębnych dla każdego wyznania i obrządku (zob. tabela 1).

W tabeli zestawiono przemyskich biskupów katolickich – łacińskich i unickich oraz prawosławnych, sprawujących rządy w latach 1591–1700. Najwięcej w tym okresie było biskupów rzymskokatolickich (16), zdecydowanie mniej było natomiast biskupów unickich (6) i prawosławnych[2].(5) Komentując to zestawienie można zauważyć dużą fl uktuację zachodzącą wśród biskupów łacińskich, często traktujących katedrę przemyską tylko jako etap w karierze i kolejny szczebel na drodze do osiągnięcia bardziej prestiżowych (i dochodowych) biskupstw. Wśród władyków unickich stabilizującą rolę odegrały długoletnie rządy Atanazego Krupeckiego, a po stronie prawosławnej działalność Antoniego i Innocentego Winnickich. Trzeba przy tym zwrócić uwagę na przemienny wzrost znaczenia, raz przemyskich biskupów prawosławnych, innym zaś razem unickich. Było to pochodną polityki wyznaniowej Rzeczypospolitej wobec prawosławia i unii, której konsekwencje są szczególnie widoczne przy analizie okresów rządów (i wakatów) biskupów prawosławnych. W dużym uproszczeniu te lokalne stosunki można podzielić na sześć okresów, ściśle powiązanych z wydarzeniami zachodzącymi w Rzeczypospolitej. W pierwszym z nich (1596–1632) władze państwowe nie uznawały prawosławia, uważając Kościół unicki za jedyny legalny Kościół wschodni w Rzeczypospolitej, co jednak nie spowodowało usunięcia prawo-

[2] W tabeli pominięto władyków prawosławnych nieuznanych przez władze państwowe (bez nominacji królewskiej – Jan Chłopecki i Izajasz Kopiński) lub kościelne (brak chirotonii prawosławnego metropolity kijowskiego dla Jana Popiela, z powodu przeszkód kanonicznych).

Tabela 1. Łacińscy, uniccy i prawosławni biskupi przemyscy w latach 1591–1700

<table>
<tr><th>Biskup łaciński</th><th>Biskup unicki</th><th>Biskup prawosławny</th></tr>
<tr><td>Wawrzyniec Goślicki
(1591–1601)</td><td rowspan="2">brak</td><td rowspan="2">Michał Kopysteński
(1591–1609)</td></tr>
<tr><td>Maciej Pstrokoński
(1601–1609)</td></tr>
<tr><td>Stanisław Sieciński
(1609–1620)</td><td rowspan="9">Atanazy Krupecki
(1610–1652)</td><td rowspan="5">vacat</td></tr>
<tr><td>Jan Wężyk
(1620–1624)</td></tr>
<tr><td>Achacy Grochowski
(1624–1627)</td></tr>
<tr><td>Adam Nowodworski
(1627–1631)</td></tr>
<tr><td>Henryk Firlej
(1631–1635)</td></tr>
<tr><td>Andrzej Szołdrski
(1635–1636)</td><td>Sylwester Wojutyński
Hulewicz(1635–1637)</td></tr>
<tr><td>Piotr Gembicki
(1636–1642)</td><td>vacat
(biskup infamis)</td></tr>
<tr><td>Aleksander Trzebiński
(1642–1644)</td><td>Sylwester Wojutyński
Hulewicz(1641–1643)</td></tr>
<tr><td>Paweł Piasecki
1644–1649)</td><td>vacat</td></tr>
<tr><td>Jan Zamoyski
(1649–1654)</td><td rowspan="3">Prokop Chmielewski
(1652–1664)</td><td rowspan="4">Antoni Winnicki
(1650–1667)</td></tr>
<tr><td>Andrzej Trzebicki
(1654–1658)</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Stanisław Sarnowski
(1658–1677)</td></tr>
<tr><td>Antoni Terlecki
(1664 –1669)</td></tr>
<tr><td>Jakub Susza
(1669–1670; administrator)</td><td rowspan="2">Jerzy Hoszowski
(1667–1674)</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Jan Małachowski
(1670–1691)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Jan Stanisław Zbąski
(1677–1689)</td><td>Antoni Winnicki
(1674–1679)</td></tr>
<tr><td>Innocenty Winnicki
(1679–1691)
potajemny unita</td></tr>
<tr><td>Jerzy Albrecht Denhoff
(1689–1701)</td><td>Innocenty Winnicki
(1691–1700)</td><td>brak</td></tr>
</table>

Podstawa:А. Добрянскій, *Исторія епископовъ трехъ соединенныхъ епархій, перемышльской, самборской и саноцкой, отъ найдавнейших временъ до 1794 г.*, Lwów 1893; W. Müller, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym (1375–1772)*, „Nasza Przeszłość", t. 46, 1976, s. 29–52; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biografi czny*, Warszawa 1992; Д. Блажейовський, *Ієрархія Київської Церкви (861–1996)*, Львів 1996.

sławnego władyki Michała Kopysteńskiego z katedry przemyskiej. Dopiero po jego śmierci król nominował biskupa unickiego, godząc się tym samym, by przez ponad 10 lat unici w tej diecezji byli pozbawieni władyki. Okres ten miał zatem dwie fazy; w pierwszej biskupa byli pozbawieni (jeszcze nieliczni) unici, w drugiej zaś bez władyki pozostawali dominujący liczebnie prawosławni. Drugi okres (1632–1648) rozpoczął się po śmierci króla Zygmunta III legalizacją hierarchii prawosławnej i trwał aż do powstania Chmielnickiego. Dzięki przywilejom króla Władysława IV prawosławni powrócili do dawnego znaczenia. Wydana wówczas nominacja królewska dla prawosławnego biskupa przemyskiego spowodowała jednak niekorzystne zmiany w eparchii przemyskiej, rozpoczynając w niej kilkudziesięcioletni okres dwuwładzy biskupiej, skutkujący nasileniem walk o katedrę i benefi cja władycze pomiędzy prawosławnymi i unitami, bezczeszczeniem cerkwi oraz gwałtami mającymi cechy lokalnej wojny religijnej (zob. niżej). W trzecim okresie (1649–1667) nad unitami zawisła realna groźba likwidacji ich Kościoła w Rzeczypospolitej. Było to spowodowane czynnikami politycznymi, w tym zewnętrznymi, związanymi z roztoczeniem protekcji nad prawosławiem najpierw przez Kozaków, a potem Rosję, wykorzystującą kwestie wyznaniowe do mieszania się w wewnętrzne sprawy Rzeczypospolitej. Na mocy ugody zborowskiej (1649), a potem konstytucji sejmu z 1650 r. eparchia przemyska została zwrócona prawosławnym. Kwestia likwidacji unii kościelnej była jednym z ważniejszych warunków ugody (unii) hadziackiej (1658). Z problemów tych Kościół unicki wyszedł obronną ręką. Przyczyniło się do tego uregulowanie stosunków Rzeczypospolitej z Rosją w rozejmie andruszowskim. Traktat ten otworzył kolejny, czwarty okres w relacjach prawosławno-unickich (1667–1679). Unici odzyskali wówczas pełnię praw, czego wyrazem było uznanie w ich Kościele sukcesora wszystkich praw nadanych dawniej Kościołowi wschodniemu (zarówno unickiemu, jak i prawosławnemu). W dobie nieustannych wojen toczonych w XVII stuleciu z sąsiednimi państwami innowierczymi na decyzje te wpłynęła atmosfera nieufności wobec prawosławnych, wspieranych przez dwa sąsiednie mocarstwa (Rosję i Turcję), w stolicach których miały siedziby prawosławne patriarchaty. Nieufność wobec prawosławnych obywateli Rzeczypospolitej kontrastowała z dobrym postrzeganiem unickich Rusinów, zwłaszcza wobec ich lojalnej postawy wobec państwa. Poparcie dla unii jeszcze bardziej wzrosło za panowania króla Jana III. Był to piąty okres omawianych stosunków, który w odniesieniu do eparchii przemyskiej przypadał na lata 1679–1691. Polityka królewska zmierzała do ewolucyjnego wprowadzenia unii kościelnej w Rzeczypospolitej. Na miejsce umierających

biskupów prawosławnych nominowano potajemnych unitów, którzy mieli w pokojowy sposób doprowadzić swe diecezje do przyjęcia unii kościelnej. W eparchii przemyskiej takim biskupem został w 1679 r. Innocenty Winnicki. Ten potajemny unita ofi cjalnie – aż do 1691 r. – był biskupem prawosławnym. Zasługą króla Jana III było zerwanie z uciążliwą polityką jego poprzedników, którzy do tych samych diecezji nominowali zarówno biskupów prawosławnych, jak i unickich. Prowadziło to do dwuwładzy w diecezji, która przeradzała się w walkę o jej przejęcie. Tę błędną politykę przerwano w 1691 r. wraz z przeniesieniem unickiego biskupa przemyskiego Jana Małachowskiego do eparchii chełmskiej. Umożliwiło to prawosławnemu władyce Innocentemu Winnickiemu publiczne ogłoszenie katolickiego wyznania wiary, a w dwa lata później, zjednoczenie podzielonej dotąd eparchii i ogłoszenie jej przystąpienia do unii kościelnej. Na lata 1691–1693 przypada zatem ostatni – szósty okres stosunków prawosławno-unickich w diecezji przemyskiej.

Historycy poświęcili dziejom eparchii przemyskiej sporo uwagi, wydawałoby się więc, że jej historia jest dobrze rozpoznana. Bliższa analiza literatury przedmiotu wskazuje jednak, że jest ona daleko niewystarczająca (mowa tu o okresie zmagań prawosławno-unickich). W wielu obszarach badacze wręcz nie posunęli się poza podstawowe ustalenia z przełomu XIX i XX wieku[3]. Pomimo prawdziwego wysypu publikacji obserwowanego od lat 90. XX stulecia[4], część z nich ma charakter kompilacyjny, a tylko nie-

[3] Zob. J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom,* t. 2, Wiedeń 1880; А. Добрянскій, *Исторія епископовъ трехъ соединенныхъ епархій, перемышльской, самборсой и саноцкой, отъ найдавнейших временъ до 1794 г.* cz. 2, Lwów 1893; T. Gromnicki, *Przemyskie biskupstwo obrządku wschodniego* [w:] *Encyklopedja kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. 22, Warszawa 1898, s. 144–184; A. Prochaska, *Z dziejów unii brzeskiej,* „Kwartalnik Historyczny", t. 10, 1896, s. 545–577; tenże, *Władyka Krupecki w walce z dyzunią*, „Przegląd Powszechny", R. 35, 1918, t. 139–140, s. 731–752; R. 36, 1919, t. 141–142, s. 38–47, 283–294, 359–365; tenże, *Z walki o tron władyczy przemyski*, „Przegląd Powszechny", R. 37, 1920, t. 147–148, s. 20–32; W. Łoziński, *Prawem i lewem. Obyczaje na Czerwonej Rusi w pierwszej połowie XVII wieku,* oprac. J. Tazbir, Warszawa 2005 (wyd. I – 1903), s. 246–266.

[4] Zob. E. Piwowar, *Pierwszy synod unicki eparchii przemyskiej (1693)* [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 1, red. S. Stępień, Przemyśl 1990, s. 157–166; S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy w latach 1610–1991. Szkice biografi czne*, Rzeszów 1995; tenże, *Diecezja przemyska obrządku wschodniego w okresie sporów prawosławno-unickich* [w:] *Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, *Studia z dziejów grekokatolickiej diecezji przemyskiej*, Przemyśl 1996, s. 39–50; S. Stępień, *Unia kościelna w diecezji przemyskiej za rządów biskupa Innocent Winnickiego*, „Premislia Christiana", t. 7, 1997, s. 103–126; J. Krochmal, *Unia kościelna w eparchii przemyskiej w latach 1596–1679*, „Premislia Christiana", t. 7, 1997, s. 75–102;

które oparte są na własnych badaniach źródłowych. Wiele do życzenia pozostawia monografi a prawosławnej diecezji przemyskiej pióra Mariana Bendzy[5], która pomimo bardzo krytycznych recenzji[6] ciągle dla wielu historyków jest podstawowym źródłem wiedzy o eparchii przemyskiej, często i chętnie cytowanym. Do nielicznych obszarów szczegółowo zbadanych należą ustalenia dotyczące zagadnień gospodarczych[7], bractw cerkiewnych[8], biografi a biskupa Innocentego Winnickiego[9] oraz ostatnio monografi a dotycząca zagadnień ustrojowych i kancelaryjno-archiwalnych[10]. Nadal brakuje natomiast badań podstawowych pozwalających na określenie liczby cerkwi w eparchii w poszczególnych przedziałach czasowych (w tym z rozróżnieniem na świątynie prawosławne i unickie), czy poznanie struktur organizacyjnych Kościoła prawosławnego i unickiego. Nie przeprowadzono też dotąd badań prozopografi cznych dotyczących duchowieństwa białego i czarnego[11], a nawet nie opracowano biogramów wielu biskupów,

tenże, *Unia w diecezji przemyskiej w XVII wieku* [w:] *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin 1998, s. 149–153; tenże, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej za rządów władyki Atanazego Krupeckiego (1609–1652)* [w:] *Kościół. Społeczeństwo. Kultura. Prace ofi arowane Profesorowi Wiesławowi Müllerowi z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej i dydaktycznej*, Lublin 2004, s. 117–131; T. Śliwa, *Skład osobowy grecko-katolickiego episkopatu diecezji przemyskiej w okresie pierwszej Rzeczypospolitej (do 1772 r.)* [w:] *Ecclesiae Premisliensis serviens. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Infułatowi doktorowi Stanisławowi Zegarowiczowi*, red. A. Szal, J. Trojnar, Przemyśl 2001, s. 159–183; tenże, *Sytuacja prawna i materialna duchowieństwa parafi alnego obrządku greckiego w królewszczyznach ziemi przemyskiej i sanockiej w połowie XVII wieku, w świetle lustracji*, „Premislia Christiana", t. 12, 2006/2007, s. 437–464; R. Czupryk, *Eparchia Przemyska na pograniczu polsko-ruskim (XIV–XVIII w.). Rys historyczny*, „Prace Historyczno-Archiwalne", t. 11, 2002, s. 85–104.

[5] M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982.

[6] H. Grala, *W sprawie dziejów biskupstwa przemyskiego obrządku wschodniego (w związku z książką Mariana Bendy, Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1681. Studium historyczno-kanoniczne, Warszawa 1982)*, „Przegląd Historyczny", t. 76, 1985, s. 139–150; zob. recenzję Teresy Chynczewskiej-Hennel („Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 29, 1984, s. 235–238).

[7] J. Półćwiartek, *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii na wsi pańszczyźnianej ziemi przemyskiej i sanockiej w XVI–XIX wieku*, Rzeszów 1974; tenże, *Pozycja gospodarcza parochii grecko-katolickiej na Łemkowszczyźnie w czasach nowożytnych* [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat,* cz. 2, Sanok 1994, s. 195–206.

[8] B. Lorens, *Bractwa cerkiewne w eparchii przemyskiej w XVII–XVIII wieku*, Rzeszów 2005.

[9] Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький, єпископ перемиський, самбірський, сяніцький (1680–1700)*, Rzym 1978.

[10] A. Krochmal, *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej,* Warszawa-Przemyśl 2016.

[11] Próbą takiego opracowania w odniesieniu do władyków unickich jest artykuł Tadeusza Śliwy, *Skład osobowy*, s. 159–183

bowiem kilku z nich, na przykład Izajasz Kopiński i Jan Małachowski, nie ma hasła w *Polskim słowniku biografi cznym* (w już opublikowanych tomach) i innych kompendiach, biogramy pozostałych władyków często są zaś niepełne lub zawierają nieścisłe informacje.

Komentując stan badań nad dziejami eparchii przemyskiej okresu sporów prawosławno-unickich można zauważyć, że wielu historyków nie rozróżnia wyznania świątyni lub kapłana, pisząc ogólnie o cerkwiach lub popach, a czasem dodając, że cerkwie te, bądź popi, byli obrządku „greckiego" lub „ruskiego". W ustaleniach tych brakuje zatem wyraźnego stwierdzenia, czy podawane informacje dotyczą prawosławnych czy unitów. Przemilczanie to, czy może omijanie tematu, wynika z częstego przekonania, że w źródłach z XVII wieku nie można rozróżnić cerkwi bądź kapłanów prawosławnych od unickich. W rezultacie nie wiadomo, której strony sporu wyznaniowego dotyczą takie badania „omijające temat". Nie trzeba dodawać, że kwestia ustalenia wyznania jest podstawowym wyzwaniem dla historyka zajmującego się dziejami Kościoła w okresie sporów prawosławno-unickich. Dotykamy tu więc problemu metodologicznego, przede wszystkim zaś umiejętności stawiania właściwych pytań badawczych oraz poszukiwania źródeł, które umożliwią znalezienie odpowiedzi na te pytania. Niezależnie od tych uwag trzeba podkreślić pilną potrzebę przeprowadzenia szeroko zakrojonych badań podstawowych nad dziejami eparchii przemysko-samborskiej, których zwieńczeniem powinna być nowa synteza jej dziejów, zarówno prawosławia, jak i unii w tej diecezji.

Powyższe postulaty badawcze należy poprzeć przykładami tez, które funkcjonują w historiografi i, a wymagają weryfi kacji. Należą do nich: wyrażane niekiedy przekonanie o szkodliwości unii brzeskiej dla Kościoła wschodniego, państwa i stosunków wyznaniowych w Rzeczypospolitej, powstaniu hierarchii (unickiej) bez wiernych i pozbawieniu wiernych (prawosławnych) hierarchii, prześladowaniu prawosławia po wprowadzeniu unii, czy też braku możliwości rozróżnienia cerkwi i kapłanów unickich od prawosławnych, a wreszcie braku cerkwi i kapłanów unickich w diecezji przemyskiej aż do czasu wyświęcenia pierwszego unickiego biskupa Atanazego Krupeckiego (a niekiedy – wręcz o wprowadzeniu unii w tej diecezji dopiero u schyłku XVII w.). Poniżej dokonana zostanie próba sprawdzenia, jak powyższe stwierdzenia bronią się w odniesieniu do sytuacji mającej miejsce w eparchii przemysko-samborskiej.

Oceniając znaczenie unii brzeskiej dla Kościoła wschodniego warto uwzględnić wydarzenia zachodzące w diecezji przemyskiej bezpośrednio

przed rokiem 1596. W oparciu o ich przebieg można postawić tezę, że unia wywarła znaczący wpływ na ocalenie obrządku wschodniego przed próbami „nawracania" prawosławnych Rusinów bezpośrednio na katolicyzm w obrządku łacińskim. Miało to miejsce szczególnie we wsiach szlacheckich. Jest tu mowa o działalności Katarzyny Wapowskiej, która w latach 1591–1593 zamieniła na kościoły katolickie 5 cerkwi we wsiach klucza dynowskiego. Mniej znana jest analogiczna zamiana dwóch cerkwi na kościoły dokonana w latach 1589–1593 przez Jana Łączyńskiego, pisarza ziemskiego przemyskiego i sekretarza królewskiego, w jego wsiach dziedzicznych koło Dobromila, który uczynił to w nadziei „nawrócenia" Rusinów na rzymski katolicyzm[12]. Po wprowadzeniu unii działania takie zostały zaniechane, a prawosławne cerkwie i kapłani przyjmujący unię zachowali obrządek wschodni (grecki). Jest to istotne w kontekście późniejszych wydarzeń, bo przecież nie wszyscy hierarchowie łacińscy byli zwolennikami unii kościelnej. Należał do nich biskup przemyski Paweł Piasecki, będący w sporze kompetencyjnym z unickim władyką Atanazym Krupeckim. Piasecki chciał ograniczyć jurysdykcję biskupa unickiego, dlatego w 1645 r. nakazał Bazylemu, unickiemu parochowi z Radymna, uznawanie wyłącznie swej zwierzchności, podstawą do czego miały być prawa własności do miasta, należącego do uposażenia łacińskich biskupów przemyskich[13].

Do niedawna wśród historyków rozpowszechniony był pogląd mówiący o tym, że w wyniku unii brzeskiej w Rzeczypospolitej powstała „hierarchia bez wiernych" i „wierni bez hierarchii"[14]. Z uwagi na swą atrakcyjność retoryczną twierdzenie to było chętnie powtarzane, ostatnio jednak zaczęło być poddawane w wątpliwość[15]. Sprawdźmy zatem, jak kwestia ta wyglą-

[12] Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu, sygn. 173, k. 43–43v, 84, 88, 105v-106; P. Kałwa, *Działalność kościelna Katarzyny Wapowskiej w ziemi sanockiej* [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, t. 2, Lwów 1931, s. 314–364; M. Bendza, *Zarys dziejów prawosławnej diecezji przemyskiej do unii brzeskiej*, „Rocznik Teologiczny", t. 22, 1980, z. 2, s. 95–109; J. Krochmal, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej za rządów władyki Atanazego Krupeckiego*, s. 120–121.

[13] А. Добрянскій, *Исторія*, cz. 2, s. 20–21, 34–36.

[14] Z. Wójcik, *Dzikie Pola w ogniu. O Kozaczyźnie w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1968 (wyd. III), s. 71. Pisząc te słowa Zbigniew Wójcik zaznaczył, że stwierdzenie to jest uproszczeniem opisywanego zagadnienia, dlatego w późniejszych publikacjach nieco złagodził ten pogląd, por. tenże, *Historia powszechna XVI–XVII wieku*, wyd. IV poprawione, Warszawa 1991, s. 330.

[15] „Stwierdzenie powtarzane w niektórych opracowaniach historycznych, iż Kościół unicki u swego zarania obejmował jedynie hierarchię bez wiernych, stanowi niewątpliwie

dała w eparchii przemyskiej. Jak wiadomo, prawosławny biskup przemyski Michał Kopysteński nie przystąpił do unii kościelnej, diecezja przemyska pozostała zatem (wraz z lwowską) jedyną eparchią prawosławną w Rzeczypospolitej i aż do 1609 r. zachowała pełną strukturę hierarchiczną. Po unii brzeskiej doszło natomiast do wzmocnienia rangi biskupa Kopysteńskiego, który został jednym z trzech egzarchów i zaczął sprawować władzę biskupią także w innych diecezjach prawosławnych. Był to przełomowy moment w dziejach diecezji przemyskiej, która nagle przestała być uważana za peryferyjną eparchię w metropolii kijowskiej. Zmianie tej towarzyszyło silne wzmocnienie rangi władyki przemyskiego w hierarchii Kościoła wschodniego[16].

Funkcjonujące w wielu opracowaniach twierdzenie o rzekomym prześladowaniu prawosławia po wprowadzeniu unii brzeskiej nie znajduje potwierdzenia w eparchii przemyskiej. Jej biskup nie przystąpił do unii, a mimo to jego władza nie tylko nie uległa ograniczeniu, ale wręcz przeciwnie, została rozszerzona na inne diecezje prawosławne. Wzrósł też osobisty autorytet Kopysteńskiego, który – jak wspomniano – został obdarzony tytułem egzarchy. Pomimo ofi cjalnej delegalizacji prawosławia w Rzeczypospolitej biskup Kopysteński nie został odsunięty z katedry, przez ponad 10 lat bez przeszkód sprawując funkcje władyki prawosławnego, aż do swej naturalnej śmierci w 1609 r. Wydaje się zatem, że przy ocenie zakresu swobód wyznaniowych prawosławnych w Rzeczypospolitej trzeba bardziej uwzględniać stan faktyczny niż opierać się tylko na ogólnych zapisach prawnych, które często pozostawały martwą literą. Sugestię tę potwierdza rozwój wypadków mających miejsce po śmierci Kopysteńskiego. W miejsce biskupa prawosławnego nominację otrzymał władyka unicki, jednak dyzunici nadal utrzymywali silną pozycję w eparchii przemyskiej. A zatem, pomimo stanu prawnego, czyli delegalizacji Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej, stan faktyczny sprawiał, iż prawosławni przez długi czas byli stroną dominującą w diecezji przemyskiej. Przykładem ich mocnej pozycji było uniemożliwienie ingresu do katedry przemyskiej biskupowi unickiemu (1610), a potem prowadzenie

zbyt daleko idące uproszczenie". T. Kempa, *Recepcja unii brzeskiej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego i ziem ruskich Korony do połowy XVII wieku*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej", R. 3, 2005, s. 142.

[16] Zob. J. Krochmal, *Wychodzenie z cienia. Wzrost znaczenia eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596–1713* [w:] *Rola Kościoła w dziejach Polski. Kościoły w Rzeczypospolitej*, red. J. Krochmal, Warszawa 2017, s. 552–583.

ustawicznych walk z biskupem Krupeckim o cerkwie, monastery i benefi - cja władycze przy wsparciu licznej prawosławnej szlachty, duchowieństwa i bractw cerkiewnych.

Wspominano już o ogólnym przekonaniu wielu historyków, że w źródłach z XVII wieku nie można rozróżnić cerkwi oraz popów prawosławnych od unickich. Stwierdzenie to jest prawdziwe w odniesieniu do większości źródeł, w tym zwłaszcza o charakterze skarbowym, w których cerkwie i popi, zarówno prawosławni jak i uniccy, zwykle byli określani ogólnymi nazwami uniemożliwiającymi identyfikację ich przynależności wyznaniowej. Kapłanów określano mianem „pop", „pop de sinagoga", a cerkiew często była nazywana „sinagoga", „synagoga Ruthenica" bądź „ecclesia ritus graeci". Wydaje się jednak, że badacze zbyt łatwo przechodzili nad tym problemem „do porządku dziennego", tym samym nie szukając innych źródeł pozwalających na dokonanie potrzebnego rozróżnienia wyznaniowego. Oznacza to, że źle stawiano pytania badawcze, a przeprowadzając kwerendę nie poszukiwano źródeł mogących zawierać wskazanie wyznania cerkwi bądź popa. W świetle ostatnich ustaleń dotyczących stanu unii w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596–1670 udało się zebrać informacje o około 150 cerkwiach unickich oraz ponad 200 kapłanach unickich znanych z imienia i kolejnych ponad 50, którzy prawdopodobnie byli unitami[17]. Przy ustalaniu ich wyznania zwracano uwagę na wzmianki źródłowe mówiące wprost o wyznaniu popa bądź cerkwi, co szczególnie często było wyrażane w dokumentach nadających popostwa. Ich wystawcami byli ktitorzy[18], czyli właściciele miejscowości, na terenie których znajdowały się cerkwie i należące do nich beneficja. Ktitorzy popierający unię kościelną odegrali decydującą rolę w jej wprowadzeniu. Dla historyka badającego rozwój unii bezcen-

[17] Dla podanego przedziału czasowego są to dane orientacyjne, bowiem w okresie gwałtownych sporów i walk prawosławno-unickich podległość poszczególnych cerkwi ulegała częstym zmianom. Dane szczegółowe, zob. J. Krochmal, *Duchowieństwo unickie eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596–1609*, „Miscellanea Historico-Archivistica" (dalej: MHA), t. 20, 2013, s. 135–167; tenże, *Kapłani uniccy w eparchii przemysko-samborskiej za rządów biskupa Atanazego Krupeckiego (1610–1652)*, MHA, t. 21, 2014, s. 137–170; tenże, *Unia kościelna w eparchii przemysko-samborskiej za czasów biskupa Prokopa Chmielewskiego (1652–1664)*, MHA, t. 22, 2015, s. 169–202; tenże, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1664–1670*, MHA, t. 23, 2016, s. 179–205.

[18] Zob. K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934, s. 109–120.

ne są wystawiane przez nich dokumenty, w których przyjęcie unii przez popa było warunkiem niezbędnym do uzyskania popostwa (cerkwi) oraz zwolnienia popa od posług[19].

Historiografi a nie wypracowała jak dotąd jednolitego poglądu na termin wprowadzenia unii w diecezji przemyskiej. Co prawda w literaturze od dawna znana jest działalność wikariusza generalnego *in spiritualibus* dla unitów z okręgu sanockiego, którym w 1598 r. został Erazm Dubiecki[20], ciągle jednak powtarzany jest pogląd o przystąpieniu eparchii przemyskiej do unii dopiero u schyłku XVII wieku, a w najlepszym przypadku – już za czasów biskupa Krupeckiego. Nieścisłości te spowodowane są kilkoma faktami: utrwaloną wiedzą o odmowie przystąpienia biskupa przemyskiego do unii na synodzie w Brześciu w 1596 r., powiązaną z informacją o nominowaniu pierwszego unickiego biskupa przemyskiego w 1609 r. oraz o przystąpieniu tej eparchii do unii dopiero u schyłku XVII wieku (choć tu zwykle podawane są różne daty: rok 1691, 1692 lub 1693). Przytoczone wydarzenia układają się w ciąg chronologiczny – i tak są często prezentowane przez niektórych historyków. Taka ich interpretacja wynika z błędnego przekonania utożsamiającego postępy unii kościelnej z działalnością biskupa i koniecznością jego rezydowania przy katedrze przemyskiej. To prawda, że diecezja przemyska ostatecznie przystąpiła do unii za czasów biskupa Innocentego Winnickiego u schyłku XVII wieku,

[19] „a iż do jedności Kościoła katolickiego przystał […]" (1599); „ita tamen, ut sacrae Romanae Ecclesiae semper obediens sit" (1601); „ea tamen conditione, ut […] Vladicae vel Metropolitano, qui Unioni Ecclesiae Rutenicae cum Ecclesiae Romana subscripsit in omnibus subiaceat sitque obediens" (1601); „ita tamen ut unioni Ecclesiae Catholicae Romanae adhaereant et obedien. sunt" (1605); „ut unioni Ecclesiae Catholicae cum antistibus Ruthenic. factae fi rmiter adhereant et obedientes sint" (1606); „in unione cum sancta Romana Ecclesia" (1613); „ita tamen, ut antistiti seu vladicae suo, reverendo Athanasio Krupecki, quae unione Ecclesiae Catholicae Romanae cum Ecclesia Ruthenica se coniunxit subiaceant et sint obediens" (1625); „ut in oboedientia ac unione cum S. Romana Ecclesia viverit" (1669). Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Metryka Koronna (dalej: MK), sygn. 147, k. 77v, 81v–82; sygn. 150, k. 155, 184; sygn. 172, k. 208–210v; AGAD, Archiwum Zamoyskich, sygn. 895; Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej: APP), Archiwum Biskupstwa greckokatolickiego w Przemyślu (dalej: ABGK), sygn. 68D; I. Szaraniewicz, *Rzut oka na benefi cja*, s. 32; tenże, *Kościelna unia na Rusi i wpływ jej na zmianę społecznego stanowiska świeckiego duchowieństwa ruskiego*, Lwów 1899, s. 16.

[20] F. Pawłowski, *Premislia sacra sive series et gesta episcoporum r. l. Praemisliensium. E fontibus domesticis et extraneis congressit […]*, Cracoviae 1869, s. 341; J. Pelesz, op. cit., t. 2, s. 119; А. Добрянскій, op. cit., cz. 2, s. 5; A. Prochaska, *Z dziejów unii*, s. 568, 573–577; W. Sarna, *Dzieje diecezji przemyskiej obrządku łać.*, cz. 1, *Episkopat przemyski o. ł.*, Przemyśl 1902, s. 216; K. Chodynicki, op. cit., s. 371.

ale doniosłość tego faktu polegała nie tyle na samym akcie przyjęcia unii kościelnej, co na zjednoczeniu eparchii podzielonej przez kilkadziesiąt lat na część prawosławną i unicką, z których każda miała własnego biskupa, organizację, sieć parafi alną, duchownych i wiernych. Znaczenie wydarzeń z lat 1691–1693 polega zatem na przystąpieniu do unii tylko tej części diecezji, która dotąd trwała przy prawosławiu. Unia kościelna w eparchii przemysko-samborskiej rozwijała się bowiem już od schyłku XVI wieku. Jednak unici nie mieli jeszcze wówczas władyki, dlatego początkowo władzę biskupią sprawował wikariusz generalny. Badania szczegółowe wykazały, że w tym okresie (1596–1609) w eparchii przemysko-samborskiej było co najmniej 22 kapłanów unickich znanych z imienia (oraz 4 prawdopodobnie unickich), obsługujących minimum 12 cerkwi unickich położonych na terenie 7 namiestnictw (gródeckiego, leskiego, lubaczowskiego, przemyskiego, samborskiego, sanockiego i stryjskiego). Protektorami unii byli wówczas – pełniąc funkcje ktitorów – król oraz Stanisław Stadnicki ze Żmigrodu, dlatego cerkwie unickie najliczniej występowały w królewszczyznach (w starostwach gródeckim, lubaczowskim, przemyskim, stryjskim, sanockim i w ekonomii samborskiej) oraz w kluczu leskim Stadnickich. Trzeba podkreślić, że podane dane są wielkościami minimalnymi, wyraźnie potwierdzonymi w źródłach. Dotyczą one wyłącznie kapłanów oraz cerkwi, których bezpośrednio dotyczą wzmianki źródłowe (nie wliczano zaś danych zbiorczych o całych kompleksach dóbr, w których panowały podobne okoliczności sprzyjające wprowadzaniu unii, np. w całych starostwach czy kluczu leskim). Aby właściwie ukazać wartość tych danych, warto zestawić je z przekazami dotyczącymi cerkwi i popów prawosławnych. Kwerenda przeprowadzona w źródłach dla tego samego okresu wykazała zaledwie 19 duchownych wyraźnie określonych jako prawosławni (i 8 prawdopodobnie prawosławnych). Jest to zatem liczba podobna do tej, która dotyczyła unitów, a więc zaskakująco mała, wiadomo bowiem, że strona prawosławna miała wówczas zdecydowaną przewagę liczebną nad unitami. Analiza tych danych pokazuje jednak, jak rzadko w przekazach źródłowych występują informacje pozwalające na jednoznaczną identyfi - kację wyznaniową cerkwi i duchownych obrządku wschodniego.

Trzeba w tym miejscu ponownie wyraźnie podkreślić kwestię zachowania szczególnej ostrożności podczas ustalania liczby cerkwi i kapłanów unickich. Podawane wartości należy traktować jako dane minimalne, bowiem zliczane powinny być wyłącznie wzmianki źródłowe jednoznacznie mówiące o unickiej cerkwi bądź kapłanie, często znanym z imienia.

Wspominano już o decydującej roli ktitorów we wprowadzaniu unii kościelnej. Ktitorem był każdy właściciel dóbr (król, szlachcic, duchowny), w których znajdowało się popostwo. Uprawnienia ktitorskie wynikały ze specyfi ki ustrojowej Kościoła wschodniego, z prawa własności dóbr, których pan był jednocześnie właścicielem świątyni położonej na ich terenie. Uprawnienia ktitorskie przysługiwały fundatorowi świątyni i jego spadkobiercom. Przyjęła się wówczas opinia, że każdy właściciel powinien posiadać cerkiew. Ktitorzy często starali się zaprowadzać na terenie swych dóbr jeden obrządek, dlatego w zależności od ich zapatrywań na unię, dążyli do obsady popostw albo duchownymi unickimi albo prawosławnymi. Spośród ktitorów szlacheckich w eparchii przemyskiej najwcześniej unię zaczął popierać Stanisław Stadnicki ze Żmigrodu. W 1600 r. wynagrodził popów z klucza leskiego zwolnieniem od powinności: „A iż równo […] popy w majętności mojej leskiej do jedności świętej i posłuszeństwa Kościoła powszechnego łacińskiego przystąpili, dlatego też popów wolnymi czynię od wszelakich robót i zwykłych czynszów, podatków i podwód, wyjąwszy pańskie ruszenie, na które powinni koniem z popostwa wyprawić. W której jedności świętej raz przyjęci do śmierci trwać obiecali i do tego ludzi inszych wieść i nauczać mają”[21]. Unię w swych dobrach wspierali też: Fredrowie, Korniaktowie, Krasiccy, Lubomirscy, Sieniawscy, Tarłowie, Zamoyscy, a po nich Sobiescy[22]. W 1655 r. Elżbieta Sieniawska nadała cerkiew w Cieplicach dwu popom unickim, nakazując im nauczanie „wiary świętej chrześcijańskiej, to jest uniackiej” tak, jak to miało miejsce w innych parafi ach należących do jej dóbr w kluczu oleszyckim[23]. Podobny dokument wydał w 1662 r. Jan „Sobiepan” Zamoyski, który na prośbę Joana i Romana, unickich popów z Zaleskiej Woli w kluczu jarosławskim, uwolnił ich od wszelkich posług gromadzkich i żołnierszczyzn, na ogólnych zasadach „jako insi świaszczennicy w majętnościach moich w jedności Kościoła św. rzymskiego zostający zwolnieni są od gromadzkich ciężarów”[24].

Prowadząc poszukiwania źródeł informujących o wprowadzeniu unii zwykle napotykamy na pojedyncze dokumenty dotyczące wyznania unic-

[21] APP, ABGK, sygn. 69D.

[22] Zob. J. Krochmal, *Kapłani uniccy w eparchii przemysko-samborskiej za rządów biskupa Atanazego Krupeckiego*, s. 163; tenże, *Unia kościelna w eparchii przemysko-samborskiej za czasów biskupa Prokopa Chmielewskiego*, s. 197–200; tenże, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1664–1670*, s. 193, 195.

[23] APP, ABGK, sygn. 103D.

[24] AGAD, Zbiór Aleksandra Czołowskiego, sygn. 619, s. 11.

kiego popa z konkretnej wsi należącej do klucza dóbr, w których wprowadzono unię kościelną. Przy obliczeniach statystycznych uwzględniano więc tylko tę konkretną cerkiew bądź kapłana, nie zaś wszystkie cerkwie (niekiedy było ich kilkadziesiąt) znajdujące się na terenie danego klucza. Z tego powodu statystyka mówiąca o liczbie cerkwi bądź kapłanów unickich jest wyraźnie zaniżona. Mówimy więc o danych minimalnych, ale za to bardzo ścisłych, bo odnoszących się do konkretnych obiektów sakralnych i obsługujących je kapłanów. Niezależnie od tych uwag, przywołane dokumenty pozwalają na uprawdopodobnienie istnienia unii we wspomnianych kompleksach dóbr, a ponadto pozwalają na ustalenie kontekstu umożliwiającego wskazanie cerkwi i popów „prawdopodobnie" unickich.

Ze zrozumiałych względów unię kościelną popierali łacińscy biskupi przemyscy i krakowscy. Szczególne zasługi położył w tej sprawie Piotr Gembicki, najpierw jako biskup przemyski (1636–1642), a następnie krakowski (1642–1657). Za jego sprawą synody łacińskiej diecezji przemyskiej z 1636 i 1641 r. wydały dekrety nakazujące popieranie unii w diecezji przemyskiej, obiecując 40 dni odpustu dla każdego ktitora świeckiego za nadanie popostwa duchownemu unickiemu. Sam biskup Gembicki dał w tym względzie przykład nakazując popom z biskupich kluczy jaśliskiego, łukawieckiego i radymniańskiego uznanie jurysdykcji władyki unickiego pod groźbą utraty probostw, a potem – już jako biskup krakowski – wydając ordynację zakazującą propagowania prawosławia w kluczu muszyńskim[25]

Największym właścicielem dóbr położonych w eparchii przemyskiej był król, który wobec znajdujących się tam popostw sprawował funkcję ktitora, kształtując politykę wyznaniową poprzez nadawanie ich unitom lub prawosławnym. Za czasów biskupa Krupeckiego (1610–1652) cerkwie unickie w królewszczyznach znajdowały się w 11 starostwach położonych równomiernie na terenie całej eparchii. Aż do roku 1632, to jest w okresie, gdy władze państwowe ofi cjalnie popierały tylko unię, dokumenty królewskie nadające popostwa zaopatrywano klauzulami mówiącymi wprost, że warunkiem otrzymania uposażenia jest pozostawanie popa w unii i podporządkowanie się biskupowi unickiemu. Kwestie te zaczęły być przemilczane za czasów Władysława IV i Jana Kazimierza, gdy równolegle funkcjo-

[25] Zob. J. Krochmal, *Duchowieństwo unickie eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596–1609*, s. 158–159; tenże, *Kapłani uniccy w eparchii przemysko-samborskiej za rządów biskupa Atanazego Krupeckiego*, s. 163–165; tenże, *Unia kościelna w eparchii przemysko-samborskiej za czasów biskupa Prokopa Chmielewskiego*, s. 200; tenże, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1664–1670*, s. 195–196.

nowały już dwie hierarchie Kościoła wschodniego, unicka i prawosławna. W tym czasie z powodów politycznych nie chciano zadrażniać stosunków z prawosławnymi. Sytuacja ta nasiliła się podczas powstania Chmielnickiego, a następnie w okresie wojen z Rosją, gdy najpierw Kozacy a następnie car moskiewski ogłosili się protektorami prawosławia w Rzeczypospolitej, ingerując w jej sprawy wewnętrzne. Z tego powodu w źródłach z tego okresu zachowało się niewiele informacji mówiących wprost o wyznaniu popa otrzymującego popostwo. Mimo to można jednak znaleźć sporo informacji o kapłanach unickich prowadzących działalność duszpasterską w dobrach królewskich. Znajdujemy je choćby w lustracjach królewszczyzn położonych w starostwach bieckim[26], krośnieńskim[27] i innych[28].

Interesujące jest tu spostrzeżenie, że o ile dokumenty wydawane dla unitów często bardzo ogólnie odnosiły się do kwestii obrządku, to w tym czasie prawosławni dbali o to, by w otrzymywanych nadaniach precyzyjnie wskazywano ich jako stronę uprzywilejowaną. Przykładem jest dokument króla Jana Kazimierza z 26 sierpnia 1658 r., potwierdzający dokument Władysława IV z 1633 r. dla cerkwi monasteru Trójcy Św. na przedmieściu lwowskim w Przemyślu, stojącej na gruncie podarowanym przez jej ihumena Wasyla Kopystyńskiego, wyraźnie mówiący o tym, że działało przy niej bractwo „Religiej Graeckiej starożytnej w uniej nie będącej"[29].

Inną, niemniej istotną, przyczyną powtarzającego się w dokumentach przemilczania kwestii przynależności wyznaniowej ich odbiorców była oczywistość występowania unii, dlatego wystawcy dokumentów już o niej nie pisali. Dotyczyło to zwłaszcza ktitorów, którzy w swych dobrach nadawali popostwa wyłącznie unitom. Przykład takiego postępowania znajdujemy w dokumentach „seryjnie" wystawionych w 1656 r. przez Aleksandra Michała Lubomirskiego dla popostw położonych w kluczach nawojowskim i nowowiejskim na Sądecczyźnie. Tylko jeden z tych dokumentów – dla popa ze wsi Łosie – zawiera wyraźny zapis, że cerkiew ta jest „w uniej świę-

[26] „kapłan ritus Graeci unit" (1662). *Lustracja województwa krakowskiego 1659–1664*, wyd. A. Falniowska-Gradowska, F. Leśniak, Warszawa 2005, cz. 2, s. 673–671.

[27] „pop względem unijej od wszelakich podatków był wolen" (1665). *Lustracja województwa ruskiego 1661–1665*, cz. 1, *Ziemia przemyska i sanocka*, wyd. K. Arłamowski, W. Kaput, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 277.

[28] Zob. *Lustracja województwa ruskiego 1661–1665*, cz. 1, s. 136, 253; T. Śliwa, *Sytuacja prawna i materialna duchowieństwa parafi alnego obrządku greckiego w królewszczyznach ziem przemyskiej i sanockiej w połowie XVII wieku, w świetle lustracji*, „Premislia Christiana", t. 12, 2006/2007, s. 463.

[29] AGAD, Zbiór dokumentów pergaminowych, sygn. 7150.

tej zostająca", pozostałe zaś, dla popów z Łabowej, Nowej Wsi i Roztoki, nie zawierały już takich wzmianek[30]. W podobny sposób kwestię wyznania pominął dokument Lubomirskiego powołujący w 1659 r. bractwo przy cerkwi Opieki NMP w Kańczudze[31], a także dokument Karola Franciszka Korniakta z 1660 r. dla cerkwi w Bełwinie w kluczu żurawickim[32]. Dla wystawców powyższych dokumentów (znanych ze wspierania unii kościelnej) oczywiste było, że benefi cjentami tych nadań mieli być unici.

Wspominano już o problemie z określeniem liczby cerkwi w eparchii przemyskiej, który wynika z braku badań podstawowych nad dziejami tej diecezji i jej struktur. Wszelkie ustalenia tej liczby opierają się na szacunkach, brakuje zaś danych dla poszczególnych przedziałów czasowych, w tym informacji o liczbie cerkwi unickich i prawosławnych. Przyczyną tego stanu jest brak wystarczającej podstawy źródłowej. Spisy skarbowe z końca XVI w. zawierają niepełne informacje, pozwalające jedynie na bardzo przybliżone oszacowanie liczby cerkwi w eparchii przemyskiej na około 800–850 świątyń[33] (co wydaje się być liczbą zaniżoną). Z kolei źródła opisowe z XVII wieku (np. relacje biskupów) w wielu przypadkach zawierają wyolbrzymione informacje, zdecydowanie zawyżając liczbę cerkwi, których miało być aż 3 do 5 tys.[34], z drugiej zaś strony rejestry skarbowe z połowy XVII w. zaniżają tę statystykę, wymieniając zaledwie 500 cerkwi

[30] Центральний державний історичний архів України у Львові, f. 129, op. 3, sygn. 256, k. 4, 6, 9, 11; APP, ABGK, sygn. 104D; sygn. 38, s. 56–57.

[31] AGAD, Zbiór Aleksandra Czołowskiego, sygn. 231, s. 15–18. Por. B. Lorens, *Bractwa cerkiewne*, s. 59.

[32] AGAD, Zbiór Aleksandra Czołowskiego, sygn. 619, s. 6.

[33] Zob. Z. Budzyński, *Ludność pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII wieku. Stan. Rozmieszczenie. Struktura wyznaniowa i etniczna*, t. 1, Przemyśl–Rzeszów 1993, s. 74; A. Janeczek, *Osadnictwo pogranicza polsko-ruskiego. Województwo bełskie od schyłku XIV do początku XVII w.*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 59–60; T. Kempa, *Recepcja*, s. 168–169; J. Krochmal, *Duchowieństwo unickie eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596-1609*, s. 136–137. Inni autorzy podawali mniejszą liczbę cerkwi, zob. *Źródła dziejowe*, t. 18: A. Jabłonowski, *Polska XVI wieku pod względem geografi czno-statystycznym*, t. 7, cz. 2, *Ziemi ruskie. Ruś Czerwona*, Warszawa 1903, s. 54, 56, 58, 60–61, 184; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce* [w:] *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1969, s. 815–816; M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska*, s. 101. Zestawienia cerkwi na podstawie rejestrów poborowych, zob. Z. Budzyński, *Sieć cerkiewna ziemi przemyskiej w świetle rejestru poborowego z 1628 r.*, „Rocznik Przemyski", t. 32, 1996, z. 1, Historia, s. 109–124; tenże, *Sieć cerkiewna ziemi sanockiej w świetle rejestrów poborowych z 1640 i 1655 r.*, „Roczni Przemyski", t. 34, 1998, z. 4, Historia, s. 49–55.

[34] Zob. W. Müller, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym (1375–1772)*, „Nasza Przeszłość", t. 46, 1976, s. 33.

w ziemi przemyskiej i 92 cerkwie w ziemi sanockiej, bez rozróżnienia na świątynie unickie i prawosławne[35]. Bardziej wiarygodna jest relacja biskupa Jakuba Suszy z 1664 r., wspominająca o „co najmniej" 600 cerkwiach unickich podległych władzy biskupa Krupeckiego[36], a także relacja biskupa Innocentego Winnickiego z 1694 r., która mówi o 1120 cerkwiach w eparchii, w tym 800 unickich[37]. Szczegółowe dane pochodzą dopiero z około 1772 r., określając liczbę cerkwi na 1253, choć wydaje się być ona nieco zaniżona[38]. Tak więc problem ustalenia liczby cerkwi w eparchii przemyskiej wymaga dalszych badań, skoncentrowanych nie tylko na ustaleniu ich przynależności wyznaniowej, ale także na uwzględnieniu ciągłych zmian wynikających z dynamiki spowodowanej długoletnimi walkami prawosławno-unickimi o poszczególne obiekty. Przy określaniu liczby cerkwi w poszczególnych przedziałach czasowych trzeba skupić się nie tylko na głównych datach granicznych (np. 1596, 1691), ale także uwzględnić inne czynniki wpływające na stan struktur cerkiewnych. Jest tu mowa na przykład o zniszczeniach wojennych, w tym konsekwencjach licznych najazdów tatarskich[39]. Z tych powodów liczba cerkwi ciągle była zmienna, liczne obiekty ulegały bowiem zniszczeniu podczas kolejnych wojen i najazdów. Na przykład podczas najazdu tatarskiego na ziemię przemyską w 1626 r.

[35] Por. Z. Budzyński, *Sieć cerkiewna ziemi przemyskiej w świetle rejestru poborowego z 1628 roku*, s. 109–124; tenże, *Sieć cerkiewna ziemi przemyskiej w świetle rejestru poborowego z 1651 roku*, „Prace Historyczno-Archiwalne", t. 5, 1997, s. 13–31; tenże, *Sieć cerkiewna ziemi sanockiej w świetle rejestrów poborowych z 1640 i 1655 r.*, s. 49–55.

[36] *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600–1900)*, ed. A. G. Welykyj, t. 2, Romae 1973, s. 313.

[37] Informacja zawarta w liście Innocentego Winnickiego skierowanym w 1694 r. do papieża Innocentego XII zawiadamiającym o wynikach przystąpienia diecezji przemyskiej do unii, wspomina o 800 nowych parafi ach unickich, zaś ogólną ich liczbę określono na 1120. *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque fi nitimarum historiam illustrantia*, ed. A. Theiner, t. 3, Romae 1863, nr 753, s. 747; *Acta S. C[ongregationis] de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, t. 2, ed. A. G. Welykyj, Romae 1954, nr 686, s. 126; *Litterae episcoporum*, t. 4, Romae 1976, nr 103, s. 143. Zob. T. Śliwa, *Kościół unicki w Polsce w latach 1596–1696* [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. 2, Poznań-Warszawa 1974, s. 281; tenże, *Przemyska diecezja greckokatolicka w XVIII w (do 1772 r.)* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, *Studia z dziejów grekokatolickiej diecezji przemyskiej*, red. S. Stępnień, Przemyśl 1996, s. 80; M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska*, s. 101–102.

[38] Por. J. Krochmal, *Duchowieństwo unickie eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596–1609*, s. 137.

[39] Por. A. Gliwa, *Kraina upartych niepogód. Zniszczenia wojenne na obszarze ziemi przemyskiej w XVII wieku*, Przemyśl 2013.

zniszczeniu uległo 81 cerkwi i 41 popostw (na obszarze objętym najazdem ocalało 40 cerkwi i 16 popostw)[40], a podczas najazdu tatarsko-kozackiego na ziemię przemyską w 1648 r. zniszczono 32 cerkwie i 86 popostw (na obszarze objętym najazdem ocalało 114 cerkwi i 78 popostw)[41]. Zniszczenia dotknęły sieć cerkiewną także podczas potopu szwedzkiego. Jest to wyraźnie widoczne w rejestrach skarbowych i lustracjach wspominających o zniszczonych i opuszczonych cerkwiach[42].

Na podstawie powyższych uwag można wyciągnąć wnioski, że ciągle nieznana jest dokładna liczba cerkwi (parafi i, fi lii, kaplic, monasterów) dla dat granicznych (np. 1596, 1691 r.) oraz – zawierających się pomiędzy nimi – poszczególnych przedziałów czasowych. W konsekwencji braki te wpływają na stan wiedzy nie tylko o strukturach cerkiewnych i sieci parafi alnej, ale także o zasięgu terytorialnym eparchii przemyskiej, ciągle bowiem nie ma pewności, czy udało się już odnaleźć informacje o wszystkich cerkwiach w miejscowościach wyznaczających granicę diecezji na jej północno-zachodnim przebiegu (pokrywającym się z zachodnią granicą metropolii kijowskiej). Braki te implikują niewiedzę o dokładnym obszarze i powierzchni eparchii, bo przecież dotychczas nie określono ściśle całego przebiegu jej granicy.

Wspomniano już o głównej przyczynie długotrwałych konfl iktów prawosławno-unickich o eparchię przemyską, jaką był brak jednolitej polityki wyznaniowej Rzeczypospolitej po roku 1632. Jej przejawem była błędna polityka królewska polegająca na nominowaniu biskupa prawosławnego na katedrę zajmowaną już przecież przez biskupa unickiego. Za czasów unickiego władyki Atanazego Krupeckiego nominacje takie uzyskali biskupi prawosławni Jan Popiel (1633) i Antoni Winnicki (1650). Nie lepiej było później, gdy król Michał jednego dnia (6 października 1669 r.) nominował unickiego administratora diecezji przemyskiej Jakuba Suszę i potwierdził prawa do tej samej diecezji prawosławnemu biskupowi-metropolicie Antoniemu Winnickiemu[43].

[40] A. Gliwa, op. cit., s. 736–760.

[41] Tamże, s. 773–834.

[42] Podczas gdy rejestr poborowy ziemi przemyskiej z 1651 r. wymienia 247 cerkwi, to już kolejny spis, z 1658 r., odnotował ich zaledwie 193; zob. Z. Budzyński, *Sieć cerkiewna ziemi przemyskiej w świetle rejestru poborowego z 1651 roku*, s. 13–31; tenże, *Sieć cerkiewna ziemi przemyskiej w świetle rejestru poborowego z 1658 roku*, „Rocznik Przemyski", t. 37, 200 z. 3: Historia, s. 83–91. O opuszczonych popostwach, zob. *Lustracja województwa ruskiego 1661–1665*, cz. 1, s. 281–282.

[43] APP, ABGK, sygn. 87D, 97D; AGAD, MK, sygn. 195, s. 105–107; zob. А. Петрушевичъ, *Сводная галицко-русская літопись съ 1600 по 1700 годъ* [w:] *Литерату-*

mimo że prawosławnym biskupem przemyskim był wówczas Jerzy Hoszowski (wywołało to dodatkowy konfl ikt, tym razem wśród prawosławnych). Dwuwładza w eparchii wywoływała dążenie do objęcia katedry, rezydencji biskupich, najważniejszych monasterów i cerkwi oraz benefi cjów, co w konsekwencji prowadziło do długotrwałych sporów. W eparchii przemyskiej przybrały one tak gwałtowny charakter, że można wręcz zadać pytanie, czy miały one charakter jeszcze sporu religijnego, czy też nabierały już cech lokalnej wojny religijnej? Wydarzenia te miały najbardziej gwałtowny przebieg w latach 1610–1679, to jest od początku rządów pierwszego biskupa unickiego Atanazego Krupeckiego aż do śmierci prawosławnego biskupa-metropolity Antoniego Winnickiego. Wśród licznych aktów przemocy można wymienić bitwy o katedrę przemyską z użyciem broni białej i palnej, w tym obronę katedry przemyskiej przed ingresami unickich biskupów Krupeckiego (1610) i Chmielewskiego (1652), wzajemne zdobywanie przemocą cerkwi i monasterów przez prawosławnych i unitów oraz wielokrotne oblężenia bronionych przez unitów ufortyfi kowanych rezydencji władyczych w Św. Spasie i Walawie. Ofi ary tych gwałtów były po obu stronach sporu, zarówno wśród osób duchownych, jak i świeckich. Kapłani (w tym biskup Krupecki) byli więzieni i przetrzymywani w niewoli, padali też ranni i zabici. Wśród ofi ar śmiertelnych tego konfl iktu po stronie unitów byli bazylianin Antoni Budkiewicz, zabity przez prawosławnych siekierą w cerkwi podczas sprawowania służby Bożej (1636), jeden z braci biskupa Krupeckiego, zabity podczas napadu prawosławnych na monaster Św. Spasa (1636) oraz bazylianin zmarły w wyniku ran odniesionych podczas napadu prawosławnych na Walawę (1667). Śmiertelnymi ofi arami krwawej bitwy o katedrę przemyską z 16 września 1652 r. byli szlachcice – prawosławny Adam Dubrawski oraz unita (nieznany z imienia) Winnicki[44]. Te gwałtowne spory zaczęły stopniowo wygasać za czasów prawosławnego biskupa Innocentego Winnickiego –

рный сборникъ издаваемый Галийко-русскою Матицею 1872 и 1873, Львовъ 1874, s. 156.

[44] Zob. A. Prochaska, *Władyka Krupecki w walce z dyzunią*, „Przegląd Powszechny", R. 35, 1918, t. 139–140, s. 731–752; R. 36, 1919, t. 141–142, s. 38–47, 283–294, 359–365; tenże, *Z walki o tron władyczy przemyski*, s. 20–32; W. Łoziński, *Prawem i lewem. Obyczaje na Czerwonej Rusi w pierwszej połowie XVII wieku,* oprac. J. Tazbir, Warszawa 2005 (wyd. I – 1903), s. 246–266; J. Krochmal, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej za rządów władyki Atanazego Krupeckiego*, s. 118–131; tenże, *Unia kościelna w eparchii przemysko-samborskiej za czasów biskupa Prokopa Chmielewskiego*, s. 175–186; tenże, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1664–1670*, s. 184–191.

potajemnego unity – który przygotowywał swą eparchię do przyjęcia unii kościelnej.

Oprócz dwuwładzy w eparchii inną ważną przyczyną konfl iktów prawosławno-unickich był problem akceptacji biskupów unickich przez miejscową społeczność ruską. Można go określić konfl iktem „swój–obcy". Hierarchowie uniccy w eparchii przemyskiej byli traktowani jako osoby obce. Była to obcość terytorialna, wyznaniowa i kulturowa. Kolejni władycy uniccy (Krupecki, Chmielewski, Małachowski) wywodzili się spoza terenu diecezji przemyskiej. Większość z nich (Chmielewski, Małachowski) w dzieciństwie zostało ochrzczonych w obrządku łacińskim, a dopiero w związku z nominacją władyczą przechodziło na obrządek grecki. Wiązało się z tym ich wychowanie w kulturze polskiej, czy polsko-łacińskiej. Wszystkie te elementy powodowały, że nominaci byli traktowani w eparchii jako element obcy, napływowy. Obcość ta była jeszcze jednym czynnikiem utrudniającym ich akceptację. Problemów z nią nie mieli natomiast nominaci królewscy wywodzący się z eparchii przemyskiej, wyłonieni spośród znanych i szanowanych miejscowych rodów szlacheckich, dzięki czemu byli traktowani jako „swoi". Przykładami nominacji „swojaka" byli prawosławni biskupi przemyscy z rodu Winnickich, wywodzący się z miejscowej szlachty. Był to najpierw biskup Antoni, a potem jego bratanek Innocenty. Obydwaj zostali zaakceptowani przez miejscową społeczność prawosławną, wśród której cieszyli się sporym autorytetem. Okoliczności te ułatwiły biskupowi Innocentemu bezkonfl iktowe doprowadzenie eparchii do unii kościelnej, co wcześniej było niemożliwe do osiągnięcia przez władyków unickich, traktowanych jako obcy w tej diecezji.

*

Unia kościelna w eparchii przemysko-samborskiej rozwijała się od schyłku XVI w. Był to ruch oddolny, gdyż początkowo unici nie mieli własnego biskupa. Apogeum rozwoju unii przypadło za rządów biskupa Atanazego Krupeckiego (1610–1652). Powstała wówczas cała struktura hierarchiczna Kościoła unickiego, obejmująca duchowieństwo diecezjalne (biskup, koadiutor, wikariusz generalny, kryłos katedralny, namiestnicy, popi) i zakonne (bazyliańskie monastery męskie i żeńskie). Sieć cerkiewna objęła równomiernie całą eparchię, a parafi e unickie powstawały w królewszczyznach, w dobrach szlacheckich i duchownych. W oparciu o relację biskupa Jakuba Suszy można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że w szczytowym momencie (za czasów biskupa Krupeckiego) było około

600 cerkwi unickich, a więc niemal połowa wszystkich świątyń w podzielonej eparchii. Z tego okresu znanych z imienia jest niemal stu kapłanów unickich. Decydującą rolę we wprowadzaniu unii kościelnej odegrali ktitorzy, wspierający ją w swych kompleksach dóbr. Należał do nich król, Stadniccy ze Żmigrodu, a także Fredrowie, Korniaktowie, Krasiccy, Lubomirscy, Sieniawscy, Sobiescy, Tarłowie i Zamoyscy, a także łacińscy biskupi przemyscy i krakowscy.

Dynamiczny rozwój unii w eparchii przemyskiej został przerwany w połowie XVII w. Wiązało się to ze zmianą polityki wyznaniowej Rzeczypospolitej i powołaniem nowego biskupa prawosławnego, którym został Antoni Winnicki (1650–1679). Zaczął on bardzo aktywnie odzyskiwać dla prawosławia całe obszary eparchii. Największy regres unii miał miejsce za rządów unickiego biskupa Antoniego Terleckiego (1664–1669). W tym czasie wyraźnemu zmniejszeniu uległa liczba cerkwi i duchowieństwa unickiego – kwerenda ujawniła zaledwie 65 cerkwi i monasterów oraz 45 kapłanów unickich znanych z imienia. Terlecki zaniedbywał obowiązki biskupie, czemu towarzyszyło jego naganne postępowanie. W rezultacie został ukarany przez władze kościelne i odsunięty od sprawowania urzędu biskupiego.

Kilkudziesięcioletnie spory prawosławno-unickie o eparchię przemyską miały wielorakie powody. Istotnymi czynnikami były z jednej strony konfl ikt „swój–obcy", wywołany nominowaniem na władyków unickich osób spoza diecezji, dawnych łacinników, którzy dopiero przed nominacją biskupią przyjmowali obrządek wschodni, z drugiej zaś błędna polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej prowadzona po 1632 r. Jej wynikiem były podwójne nominacje biskupów do tej samej diecezji, w wyniku czego biskupi prawosławny i unicki zmuszeni byli walczyć o katedrę, benefi cja i władzę w eparchii. Z polityką tą zerwał dopiero król Jan III, który najpierw nominował na prawosławnego biskupa „swojaka" (Innocentego Winnickiego), potajemnego unitę, który w sposób ewolucyjny miał doprowadzić eparchię przemyską do przyjęcia unii kościelnej, a potem zaniechał nominacji kolejnego biskupa unickiego, umożliwiając tym samym biskupowi prawosławnemu jawne złożenie katolickiego wyznania wiary. Oceniając dzieło biskupa Innocentego Winnickiego trzeba wyraźnie podkreślić, że jego zasługą było nie tyle wprowadzenie unii w eparchii przemyskiej (bo unia istniała tam nieprzerwanie od końca XVI w.), co zjednoczenie diecezji podzielonej na część unicką i prawosławną oraz poddanie jej – jako całego organizmu – obediencji Stolicy Apostolskiej.

W wyniku przeprowadzonych badań udowodniono istnienie źródeł umożliwiających rozróżnienie cerkwi i duchownych unickich od prawosławnych. Znaleziono też dalsze dowody na potwierdzenie faktu rozwijania się unii kościelnej w eparchii przemyskiej już od schyłku XVI w., a także jej nieprzerwanego rozwoju (z różnym nasileniem) przez cały wiek XVII. Przykłady zebrane z terenu eparchii przemysko-samborskiej wydają się podważać tradycyjne tezy utrwalone w historiografi i, mówiące o rzekomej szkodliwości unii dla Kościoła wschodniego, czy też o powstaniu w wyniku unii brzeskiej „hierarchii bez wiernych i wiernych bez hierarchii". Przedstawione ustalenia oraz podane przykłady nie wyczerpują katalogu zagadnień wymagających dalszych badań, w tym podstawowych, pozwalających na ustalenie liczby cerkwi (zarówno prawosławnych, jak i unickich) w poszczególnych przedziałach czasowych, zestawienia katalogu cerkwi i obsługujących je kapłanów, struktur diecezjalnych, szczegółowego przebiegu granicy diecezji, szczególnie na odcinku północnym i zachodnim (pokrywającym się z granicą metropolii kijowskiej), a ponadto ustalenia liczby duchowieństwa prawosławnego i unickiego, a wreszcie szerszych badań prozopografi cznych tej grupy społecznej. Rozpiętość wymienionych zagadnień pokazuje, że istnieje pilna potrzeba opracowania nowoczesnej syntezy dziejów Kościoła wschodniego (prawosławnego i unickiego) na terenie eparchii przemysko-samborskiej.

Beata Lorens

(Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów)

ROLA BAZYLIANÓW W PROPAGOWANIU I UMACNIANIU UNII KOŚCIELNEJ W EPARCHII PRZEMYSKIEJ W XVII I XVIII WIEKU

Bazylianie – unici związani z Kongregacją Trójcy Świętej, zorganizowaną w 1617 r. przez metropolitę unickiego Józefa Welamina Rutskiego oraz Jozafata Kuncewicza, pojawili się na terenach eparchii przemyskiej w połowie XVII w. Ich bowiem reprezentantami byli kolejni uniccy biskupi przemyscy: Prokop Chmielewski (1652–1664), Antoni Terlecki (1664–1669) i Jan Małachowski (1670–1691). Wszyscy oni przeszli formację zakonną w klasztorach należących do litewskiej Kongregacji oraz odbyli studia zakonne w alumnatach i kolegiach papieskich w Braniewie i Rzymie. Pełnili również funkcje ihumenów, rektorów oraz archimandrytów w monasterach Kongregacji[1].

W niniejszym artykule chciałabym zwrócić uwagę na działalność bazylianów – unitów, związanych z litewską Kongregacją, prowadzoną na terenie eparchii przemyskiej w okresie starań o jej pozyskanie dla idei unii w drugiej połowie XVII w. i na początku XVIII w. oraz umacnianiu związku z Kościołem łacińskim przez zjednoczony już zakon bazyliański w drugiej połowie XVIII w.

Bazylianie należący do Kongregacji Trójcy Świętej zostali zorganizowani przez metropolitę Rutskiego w oparciu o wzorce występujące w monastycyzmie zachodnim. Rutski bazował głównie na zasadach życia wspólnotowego karmelitów bosych oraz jezuitów. Cechą charakterystyczną, niestosowaną wcześniej przez monastery prawosławne, była centralizacja wszystkich ośrodków klasztornych pod władzą protoarchimandrytów[2]. Monastery położone na terenie eparchii prze-

1 S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy latach 1610–1991*, Rzeszów 1995, s. 18–23.

2 B. Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780*, Rzeszów 2014, s. 20–21.

myskiej, najpierw prawosławne, a po 1691 r. unickie, pozostawały poza struktu rami Kongregacji Trójcy Świętej, podlegając władzy biskupa Sytuację[3] tę zalecono zmienić podczas synodu zamojskiego w 1720 r. Postulowano wówczas utworzenie kongregacji skupiającej monastery z południowo-wschodniej Rzeczypospolitej z własnymi władzami. Nastąpiło to dopiero w 1739 r. Obie kongregacje bazyliańskie połączyły się w jeden zakon[4] w 1743 r.

Już w 1624 r. bazylianin i późniejszy metropolita Rafał Korsak określił wyjątkową przydatność bazylianów do pracy duszpasterskiej słowami: *W całe (…) Rusi ten zakon jest seminarium pracowników i obrońców Kościoła greckiego Z niego biorą zgoła wszystkich prałatów na wyższe godności kościelne. Ci mnis lud słowem Bożym i nawracają owce błądzące do owczarni św. Piotra. Oni odpr wiają misje po różnych miejscach Rusi i sąsiednich prowincjach. Oni uczą młod w szkołach publicznych i kler świecki (…). Wizytują diecezję, tam gdzie biskup z powodu jej rozległości albo złego stanu zdrowia nie może sam tego uczynić*[5].

Od początku negocjacji z prawosławnym biskupem przemyskim Innocentym Winnickim w sprawie przyjęcia unii z Kościołem łacińskim postrzegano bazylianów z Kongregacji Trójcy Świętej jako najlepszych propagatorów tej idei na terenach południowo-wschodniej Rzeczypospolitej. Taka opinia pojawiła się na spotkaniu prawosławnych biskupów przemyskiego Innocentego Winnickiego i lwowskiego Józefa Szumlańskiego, po złożeniu przez nich katolickiego wyznania wiary, z nuncjuszem apostolskim Opitiusem Pallavicinim i przedstawicielami króla. Spotkanie to odbyło się w Warszawie 2 IV 1681 r. Obecny na naradzie wojewoda ruski Stanisław Jan Jabłonowski zauważył potrzebę założenia na terenie tych diecezji unickiego monasteru bazyliańskiego. Ośrodek ten miał być wzorcowym pod względem organizacji życia zakonnego, zaś jego zakonnicy mieli działać na rzecz rozwijania unii na terenie południowo-zachodnich diecezji Kościoła wschodniego. Zgłoszony wtedy postulat nie został podjęty i zrealizowany[6]

[3] Б. І. Балик, *Монастирі перемиської єпархії за владицтва Іннокентія Винницького (1679–1700)*, „Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni", series II, sectio II, vol. III, 1958, s. 69–97; Ю. Стецик, *Василіанські монастирі перемишльської єпархії (кінець XVII–XVIII ст.)*, Дрогобич 2014, s. 46–51.

[4] П. В. Підручний, *Василіянський чин від берестейського з'єднання (1596) до 1743 року*, [w:] *Нарис історії Василіянського Чину святого Йосафата*, „Analecta OSBM", series II, sectio I, vol. XLVIII, Рим 1992, s. 169–176.

[5] L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. II: *Wieki XVI–XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 1001–1002.

[6] *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. IV: 1671–1701, coll. A. Septyckyj, Romae 1967, nr 55, s. 114; І. Балик, *Інокентій Іван Винницький єпископ перемиський,*

W latach 80. XVII w. nie doszło do fundacji unickiego monasteru bazyliańskiego w eparchii przemyskiej, ale za to pojawili się tutaj przedstawiciele litewskiej Kongregacji Trójcy Świętej, którzy pełnili funkcje administracyjne przy unickim biskupie diecezjalnym. U boku biskupa Jana Małachowskiego w trakcie jego rywalizacji z eparchą Innocentym Winnickim o pełnię władzy nad eparchią przemyską w latach 80. i na początku lat 90. XVII w. stali bazylianie – unici. W latach 1680–1683 wikariuszem generalnym był Piotr Kamiński. W dokumentach źródłowych pojawił się on przy okazji śledztwa związanego z przejęciem przez Kościół łaciński cerkwi w Tyliczu w latach 1681–1682 oraz sporu między unitami a prawosławnymi w Kańczudze w 1683 r. W imieniu bpa Małachowskiego Kamiński wniósł żądanie do urzędu grodzkiego w Przemyślu, zapisane 5 III 1683 r., o zatrzymanie rzeczy zabranych przez prawosławnych z kańczuskiej cerkwi unickiej[7]. Bazylianin Piotr Kamiński urodził się około 1651 r. Wiadomo, że uczył się w 1666 r. w Akademii Krakowskiej. Nie udało się odnaleźć informacji, do którego klasztoru bazyliańskiego wstąpił. Według Wasyla Szczurata w zakonie miał przyjąć imię Petronius[8]. Naukę kontynuował poza granicami Rzeczypospolitej. W katalogach studentów nazwisko Piotra Kamińskiego pojawiło się latach 1669–1670 w kolegium papieskim w Pradze, zaś w 1671 r. odnotowano go jako studenta teologii w Kolegium Greckim w Rzymie[9]. W 1684 r. pełnił już funkcję audytora metropolity unickiego Cypriana Żochowskiego[10]. W tym charakterze pojawił się w 1685 r. u boku prawosławnego biskupa lwowskiego Józefa Szumlańskiego[11]. Miał namawiać zarówno jego, jak i eparchę przemyskiego Innocentego Winnickiego, do przyjęcia i ogłoszenia

самбірський, сяніцький (1680–1700), „Analecta OSBM", series II, sectio I, t. XXXVIII, Рим 1978, s. 122–123.

[7] В. Щурат, *В обороні Потієвої Унії. Письмо о. Петра Камінського Ч.С.В.В. авдітора гр.-кат. Митрополії 1685 р.*, Львів 1929, s. VI, 110; Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 145.

[8] В. Щурат, *В обороні Потієвої Унії*, s. VI.

[9] D. Blazejowskyj, *Byzantine Kyivan rite students in Pontifi cal Colleges, and in seminaries, universities and institutes of Central and Western Europe (1576–1983)*, "Analecta OSBM", series II, sectio I, vol. XLIII, Romae 1984, s. 84, 120.

[10] *Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, coll. A. G. Welykyj, vol. III: *1710–1740*, "Analecta OSBM", series II, sectio III, Romae 1954, nr 859, s. 24.

[11] М. М. Ваврик, *Нарис розвитку і стану василіянського чина XVII–XX ст. Топографічно-статистична розвідка*, "Analecta OSBM", series II, sectio I, vol. XL, Рим 1979, s. 13, przyp. 71.

unii[12]. W tym czasie Kamiński napisał list zawierający opis stosunków między unitami a Kościołem łacińskim oraz krytyczne spojrzenie na unię brzeską[13]. W bardzo gorzkich słowach przedstawił w nim sytuację unitów, wobec których nie dotrzymano obietnic związanych z pozycją ich Cerkwi w strukturze państwowej Rzeczypospolitej. Skrytykował również odchodzenie przez hierarchię unicką i bazylianów od wschodnich tradycji i przyjmowanie zwyczajów łacińskich, zwłaszcza w liturgii[14].

W latach 1699–1700 u boku Innocentego Winnickiego, zaś później jego brata biskupa Jerzego Winnickiego, odnotowano obecność zakonnika Petroniusza Kamińskiego. W latach 1696–1706 był on ihumenem monasteru w Kłódce (Klutka) koło Skolego oraz generalnym wizytatorem eparchii przemyskiej[15]. W 1709 r. został kandydatem księcia Franciszka II Rakoczego na biskupstwo munkaczowskie. Zmarł 17 VI 1710[16]. W źródłach bazyliańskich traktowano Piotra Kamińskiego i Petroniusza Kamińskiego jako tę samą osobę[17]. Z tą koncepcją można się zgodzić, biorąc pod uwagę krytyczne spojrzenie Kamińskiego na sytuację w Kongregacji Trójcy Świętej w trzeciej ćwierci XVII w., zabieganie o godności i przebywanie poza jurysdykcją protoarchimandryty wileńskiej Kongregacji.

Po Kamińskim kolejnym wikariuszem generalnym biskupa Małachowskiego był Porfi ry Kulczycki. Pochodził on z rodziny kapłana unickiego z Ratna nad Prypecią, chociaż sam powoływał się na pokrewieństwo z Kul-

---

[12] Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький,* s. 141; M.M. Wojnar, *Basilian Scholars and Publishing Houses (XVII–XVIII)*, „Analecta OSBM", series II, sectio II, vol. IX, 1974, fasc. 1–4, s. 69.

[13] Pismo Kamińskiego zostało odnalezione w 1909 r. przez Wasyla Szczurata i opublikowane. Zob В. Щурат, *В обороні Потієвої Унії*, s. 3–103.

[14] P. Nowakowski, *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po Unii Brzeskiej (1596–1720)*, Kraków 2004, s. 240–249.

[15] Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej: APP), Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego (dalej: ABGK), sygn. 2 supl., Protokoły czynności sądu biskupiego 1698–1702, s. 144, 381; sygn. 3 supl., Protokoły czynności sądu duchownego biskupiego 1702–1705, s. 69, 74, 167; Б. І. Балик, *Монастирі перемиської єпархії,* s.73. Monaster w Kłódce przestał istnieć najpewniej przed 1743 r.

[16] *Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam*, vol. III, nr 859, s. 24; *Epistolae Metropolitarum Kioviensium Catholicorum Cypriani Zochovsyj, Leonis Slubicz Zalenskyj Georgii Vynnyckyj 1674–1713*, coll. P. A. G. Welykyj, "Analecta OSBM", series II, sectio III, vol. III, Romae 1958, nr 15, s. 239, przyp. 23; В. Пекар, *Нариси історії церкви Закарпаття*, т. I: *Єрархічне оформлення*, "Analecta OSBM", series II, sectio I, vol. XXII, 1967, s. 48–49, 51.

[17] *Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam*, vol. III, nr 859, s. 24, przyp. 29; *Epistolae Metropolitarum Kioviensium Catholicorum Cypriani Zochovsyj, Leonis Slubicz Zalenskyj Georgii Vynnyckyj,* nr 3, s. 227, nr 15, s. 239.

czyckimi z ziemi przemyskiej.[18] Nosił imię świeckie Piotr.[19] Według ustaleń Doroty Weredy najprawdopdobniej ojciec Kulczyckiego, wybierając stan duchowny był szlachcicem.[20] Szkołą dla Kulczyckiego było towarzyszenie młodym Ostrorogom w podróży edukacyjnej do Francji.[21] Po powrocie podjął naukę w kolegium jezuickim w Lublinie i podczas kolokwium lubelskiego został zarekomendowany metropolicie Cyprianowi Żochowskiemu przez znanego teologa i kaznodzieję jezuickiego Teofi la Ruta.[22] Na początku lat 80. XVII w. starał się o urząd ofi cjała unickiego biskupa chełmskiego Jakuba Suszy. Jednak nie zyskał uznania w oczach tamtego hierarchy. Skierował się wówczas do Przemyśla i został ofi cjałem unickiego biskupa przemyskiego Jana Małachowskiego.[23] Jako wikariusz generalny Kulczycki mógł w imieniu biskupa Małachowskiego w pierwszych miesiącach 1690 r. przejmować zwierzchnictwo nad cerkwiami w okolicach miejscowości Skole. Były to dobra należące do siostry królewskiej, księżnej Katarzyny Radziwiłłowej. W liście do Rzymu z 3 VI 1690 r. Małachowski informował, że dzięki niej do unii przystąpiło 29 cerkwi, monaster i około 50 kapłanów. Zaogniło to spór z eparchą Winnickim.[24] W biografi i Kulczyckiego podkreślano jego ambicję, która popchnęła go do starań o awans na godność biskupią. Umiał się znaleźć wśród ludzi świeckich, zyskać posłuch i zaufanie. Potrafi ł przekonująco przemawiać i pociągać słuchaczy. Opisywano go słowami „wielki polityk, mówca", „mowy obfi tej, gestów"[25]

Biskup Małachowski widział w Kulczyckim swojego następcę na unickiej stolicy biskupiej w Przemyślu. Pod koniec lat 80. XVII w. podjął starania, aby to właśnie bazylianin Kulczycki został jego koadiutorem z prawem następstwa. Pozyskał do tego urzędnika Nuncjatury Apostolskiej teatyna Franciszka Bonesanę, który w imieniu Małachowskiego zwrócił się do Kongregacji Rozkrzewiania Wiary o mianowanie dotychczasowego wikariusza

[18] Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), zespół 95 – Chełmski Konsystorz Greckokatolicki, sygn. 680, s. 7.

[19] *Monumenta Ucrainae Historica*, coll. A. Septyckyj, vol. V: 1671–1701, Romae 1967, nr 50, s. 91.

[20] D. Wereda, *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku*, Siedlce – Lublin 2013, s. 29.

[21] APL, zesp. 95, sygn. 680, s. 7. Według D. Weredy (*Biskupi unickiej metropolii*, s. 29) towarzyszył książętom Ostrogskim, ale ród Ostrogskich w linii męskiej wymarł w I połowie XVII w.

[22] APL, zesp. 95, sygn. 680, s. 8; D. Wereda, *Biskupi unickiej metropolii*, s. 45.

[23] APL, zesp. 95, sygn. 680, s. 8.

[24] Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 160.

[25] APL, zesp. 95, sygn. 680, s. 8.

generalnego koadiutorem z uwagi na wiek biskupa. Jak zauważał o. Bałyk Małachowski obawiał się, aby po jego śmierci Winnicki nie objął administracji nad częścią eparchii przemyskiej, uznającą jego jurysdykcję. Nowy nuncjusz po przybyciu do Polski miał podjąć starania o wyjednanie zgody króla Jana III Sobieskiego na koadiutorstwo Kulczyckiego[26].

Na posiedzeniu Kongregacji Rozkrzewiania Wiary 12 VI 1690 r. rozpatrywana była prośba biskupa Małachowskiego o ustanowienie koadiutora. Kardynałowie wyrazili na to zgodę. Kandydatem na następcę po Małachowskim miał być Porfi ry Kulczycki[27]. Według Małachowskiego Kulczycki mógłby być i koadiutorem Winnickiego, gdyby ten zrealizował zamiar przyjęcia unii cerkiewnej. Unicki biskup przemyski sugerował, że kto by nie był wskazany na ten urząd, powinien przyjąć święcenia z rąk metropolity unickiego Cypriana Żochowskiego[28]. 19 VI 1690 r. uzyskano również zgodę papieża Aleksandra VIII na ustanowienie koadiutora. W imieniu Stolicy Apostolskiej nuncjusz w Warszawie miał podjąć starania o mianowanie koadiutora[29].

Odpowiednie listy w tej sprawie wysłano do nuncjusza Andrei Santacroce i do prymasa Michała Radziejowskiego, żeby oni zabiegali u króla o nominację na koadiutorię dla Kulczyckiego[30]. Król Sobieski odpowiedział listem napisanym w jego imieniu przez jezuitę Karola Maurycego Votę w Jaworowie 21 IX 1690 r. Nie sprzeciwiał się ustanowieniu koadiutora w osobie ofi cjała Porfi rego Kuczyckiego, ale proponował odłożenie tej sprawy dla jej rozważenia[31].

Na posiedzeniu Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w dniu 23 I 1691 r., poświęconej sprawom biskupów Winnickiego i Małachowskiego, kardynałowie postanowili polecić nuncjuszowi dalsze zabieganie u króla na zgodę

---

[26] *Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, coll. A. G. Welykyj, vol. II: *1667–1710*, "Analecta OSBM", series II, sectio III, Romae 1954, nr 661, s. 101–102; *Congregationes Particulares Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, vol. I: *1622–1728*, coll. A. G. Welykyj, "Analecta OSBM", series II, sectio III), Romae 1956, nr 55, s. 105–110; Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 159–160.

[27] *Acta S. C. de Propaganda Fide*, vol. II, nr 657, s. 98–99.

[28] Tamże, nr 661, s.101–102; Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 162.

[29] *Audientiae Sanctissimi de rebus Ucrainae et Bielarusjae (1650–1850)*, vol. I: *(1658–1779)*, coll. A. G. Welykyj, "Analecta OSBM", series II, sectio III, Romae 1963, nr 57, s. 90.

[30] *Litterae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, coll. A. G. Welykyj, vol. II: *1670–1710*, "Analecta OSBM", series II, sectio III, Romae 1955, nr 736, s. 162; *Congregationes Particulares Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, ed. A. G. Welykyj, vol. I: *1622–1728*, "Analecta OSBM", series II, sectio III, Romae 1956, nr 55, s. 107–108; Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 165.

[31] Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 166.

na ustanowienie Porfi rego Kulczyckiego koadiutorem biskupa Małachowskiego[32].

Nuncjusz Santacroce w liście z 9 V 1691 r. informował, że dokładał wszelkich starań, aby zrealizować wytyczne Kongregacji, ale natrafił na trudności. W rozmowie z królem Sobieskim w sprawie koadiutorstwa dla Kulczyckiego monarcha nie odrzucał tej kandydatury, jednak według opinii króla Kulczycki odnosił się do Winnickiego z dużą nieufnością. Współpraca między nimi w przyszłości byłaby bardzo trudna. Sobieski chciał wyznaczyć takiego koadiutora, z którego i Winnicki byłby zadowolony. Z tego względu nuncjusz wnosił, że zastrzeżenia króla i Winnickiego względem Kulczyckiego sprawiają, że ta kandydatura staje się niemożliwa. Nuncjusz radził wskazać inną osobę, która miała zaufanie i Winnickiego i Małachowskiego. Na to rozwiązanie zdawał się godzić i biskup Małachowski, z którym nuncjusz również spotkał się kilkakrotnie[33].

Na opinię nuncjusza, iż kandydatura Kulczyckiego była nie do zaakceptowania dla Winnickiego miała wpływ wizyta w Warszawie biskupa Małachowskiego oraz jego generalnego wikariusza Kulczyckiego w maju 1691 r. Ich negatywne stanowisko wobec Winnickiego dawało nuncjuszowi asumpt do wyciągnięcia powyższych wniosków. Informowali oni nuncjusza, że nie sądzą, aby przyjęcie unii przez Winnickiego było trwałe, posądzali go też o dążenie do zwierzchnictwa nad całym terytorium diecezji przemyskiej[34].

Z kolei biskup Winnicki oskarżał Porfi rego Kulczyckiego, że ten w czerwcu 1691 r. miał grozić dwóm kapłanom, że będzie ich kijami zabijać, jako w Medyce uczynił, i w arkanach wodzić. Winnicki poskarżył się królowi oraz nuncjuszowi, przypisując Kulczyckiemu postępowanie niezgodne z obowiązującymi w Rzeczypospolitej prawami oraz despotyzm, charakterystyczny dla cudzoziemców[35].

Szukano zatem kompromisowego kandydata na urząd koadiutora. Takim miał być bazylianin Antonin Żółkiewski, spokrewniony z metropolitą Żochowskim, a nawet z królem. Być może kandydaturę tę podsunął nun-

[32] *Congregationes Particulares*, vol. I, nr 55, s. 110; Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький,* s. 180.

[33] *Monumenta Ucrainae Historica*, coll. A. Septyckyj, t. IV: *1671–1701*, Romae 1967, nr 101, s. 189–190; Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 181.

[34] Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 190–191.

[35] *Архивъ Юго-Западной Россіи издаваемый Коммиссіею для разбора древнихъ актовъ состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генералъ-Губернатор*, ч. I, т. X, Кіевъ 1904, nr CXLIX, s. 376–377; Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 197.

cjuszowi Santacroce sam metropolita Żochowski[36]. Antonin Żółkiewski, syn Michała i Anny, pochodzący z terenu Wołynia (diecezja łucka), studiował najpierw w Kolegium w Braniewie, a w latach 1687–1690 w Kolegium Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Studia teologiczne zakończył doktoratem[37].

Tymczasem w sierpniu 1691 r. król Jan III Sobieski wyznaczył biskupa Małachowskiego jako nominata na opróżnione po śmierci unickiego biskupa Augustyna Łodziaty biskupstwo chełmskie oraz oddał mu archimandrię w Żydyczynie[38]. W kolejnych miesiącach 1691 r. trwały negocjacje w sprawie uregulowania sytuacji. W tych warunkach kwestia powołania koadiutora dla Małachowskiego była zakończona. Zdawał sobie z tego sprawę zapewne sam zainteresowany Porfi ry Kulczycki, który przestał być wikariuszem generalnym Małachowskiego i za jego zgodą prawdopodobnie wyjechał do Rzymu. Sam Małachowski w liście z 21 XI 1691 r. zaprzeczał jakoby wysłał Kulczyckiego do Rzymu i informował, że od 19 września nie ma wiadomości o dalszych krokach podejmowanych przez Kulczyckiego[39].

Ten ostatni powrócił na Litwę, gdzie oddano mu zwierzchnictwo nad monasterem w Rożanie, potem zaś został ihumenem w Byteniu oraz w Borunach. Pełnił również obowiązki protokonsultora Kongregacji Trójcy Świętej. W 1703 r. wyświęcono go na unickiego biskupa pińskiego. Pozostawał nim do 1719 r.[40]. W latach 1703–1709 był archimandrytą ławryszewskim[41]. Pełnił również funkcję administratora archidiecezji połockiej. Według relacji prefekta Papieskiego Kolegium we Lwowie ks. Stefana Trombetti'ego skierowanej w 1708 r. do Kongregacji Rozkrzewiania Wiary Kulczycki był zmienny i niestały. Lubił się stroić i przyozdabiać ręce pierścieniami, twarz muszkami, a szyję złotymi łańcuchami, toteż gdy się ukazywał, był podobny

[36] Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 205

[37] D. Blazejovskyj, *Ukrainian and Bielorussian students in the Pontifi cio Collegio Urbano de Propaganda Fide (1627–1846)*, „Analecta OSBM", series II, sectio II, vol. IX (XV), 1974, fasc. 1–4, s. 208. W latach 1697–1702 pozostawał unickim biskupem pińskim archimandrytą ławryszowskim. Wołyniak [M. J. Giżycki], *Z przeszłości zakonu bazyliańskiego na Litwie i Rusi*, „Przewodnik Naukowy i Literacki", 1904, R. XXXII, z. 1, s. 262.

[38] Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький* s. 206–207.

[39] *Monumenta Ucrainae Historica*, t. IV, nr 112, s. 202; Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 216–217.

[40] APL, zesp. 95, sygn. 680, s. 8; *Археографическій сборникъ документовъ относящихся къ исторіи северо-западной Руси издаваемый при управленіи Виленскаго Учебнаго Округа*, т. XII, Вильна 1900, s. 149; D. Wereda, *Biskupi unickiej metropolii*, s. 341. Według starszej literatury Kulczycki zmarł w 1716 r. Zob. Wołyniak, *Z przeszłości zakonu*, s. 263.

[41] D. Wereda, *Biskupi unickiej metropolii*, s.54–55.

do cudownego obrazu[42]. Kulczycki cieszył się poparciem w kręgach bazyliańskich jako kandydat do objęcia funkcji metropolity unickiego po śmierci Leona Ślubicz-Załęskiego, o czym świadczył list ówczesnego archimandryty supraskiego Leona Kiszki do kanclerza litewskiego Karola Stanisława Radziwiłła. W liście pisanym w Mirze 21 VIII 1708 r. Kiszka prosił Radziwiłła o wyjednanie u króla Stanisława Leszczyńskiego nominacji dla Kulczyckiego. Wyrażał obawę, aby tego stanowiska nie objęli „neofi ci", biskupi przemyski Jerzy Winnicki i łucki Dionizy Żabokrzycki, czyli osoby reprezentujące diecezje unickie, które stosunkowo niedawno przyjęły unię z Kościołem katolickim[43]. Jak się okazało Leszczyński wydał akt nominacyjny dla Kulczyckiego w Malborku 15 VIII 1708 r.[44]. Ks. Tadeusz Śliwa uważał, że nominacja ta była dziełem hetmana wielkiego litewskiego Kazimierza Sapiehy, ale sam przywilej wskazuje na osobę Radziwiłła jako tego, który pośredniczył w uzyskaniu tej nominacji. Słaba pozycja Kulczyckiego w Cerkwi unickiej i króla Stanisława Leszczyńskiego, nieuznawanego przez Stolicę Apostolską, przesądziła o rezygnacji biskupa pińskiego z ubiegania się o wybór[45]. W lipcu 1710 r. jako biskup piński Kulczycki przebywał w Świętym Spasie, będąc świadkiem złożenia katolickiego wyznania wiary przez ihumena monasteru w Uhornikach przed metropolitą unickim Jerzym Winnickim[46].

We wrześniu 1692 r. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary naciskała na Winnickiego na przyjęcie za koadiutora Żółkiewskiego, ten natomiast uzależniał to od władzy nad całą diecezją. Przedstawił swoje uwagi co do warunków zarządzania diecezją. Musiały one zrobić wrażenie w Rzymie, bo od lipca 1692 r. nie wracano już do kwestii koadiutora[47].

---

[42] *Monumenta Ucrainae Historica*, t. V, nr 62, s. 116–118; T. Śliwa, *Wybór przemyskiego biskupa unickiego Jerzego Winnickiego na metropolitę kijowskiego (1708–1713)*, „Roczniki Teologiczno–Kanoniczne", 1988, t. XXXV, z. 4, s. 60–61.

[43] A. Deruga, *Regestra listów metropolity unickiego Leona Kiszki do ks. Karola Stanisława Radziwiłła, kanclerza w. lit., i jego żony (1705–1728)*, Wilno 1935, s. 3.

[44] APP, ABGK, Dyplomy, sygn. 189 – Król Stanisław Leszczyński wyznacza arcybiskupa połockiego Porfi rego Kulczyckiego metropolitą kijowskim po śmierci Leona Ślubicz-Załęskiego, Malbork 15 VIII 1708 r.

[45] *Epistolae Metropolitarum Kioviensium Catholicorum Cypriani Zochovsyj, Leonis Slubicz Zalenskyj Georgii Vynnyckyj*, nr 9, s. 233–234; T. Śliwa, *Wybór przemyskiego biskupa*, s. 62–63.

[46] *Сводная Галичско-Русская Летопись съ 1700 до конца Августа 1772 года*, сост. А. С. Петрушевич, ч. I, Львов 1887, s. 52; А. Добрянский, *Історія епископов трех соединенных епархий перемышльской, самборской и саноцкой от наидавнейших времен до 1794 г.*, Львов 1893,ч. 3, s. 4.

[47] Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 224–225, 227–228.

Należy się zastanowić, jakie czynniki decydowały o delegowaniu bazylianów – unitów do pełnienia funkcji wikariuszy u boku biskupów diecezjalnych? Czy była to ich własna inicjatywa czy też wypełniali zadania przydzielane im przez władze Kongregacji Trójcy Świętej? Odpowiedź na te pytania jest trudna ze względu na „milczenie" źródeł w tych kwestiach. Inicjatywa podjęcia funkcji teologa, wikariusza generalnego, koadiutora z prawem następstwa wychodziła w pewnej mierze od samego zakonnika, który przy pomocy własnych kontaktów i znajomości zdobywał sobie poparcie metropolity i biskupów, u boku których miał pełnić swe zadania, oraz władz zakonnych. Decydujące zdanie należało zapewne do metropolity, który do 1686 r. był często protoarchimandrytą Kongregacji. Po zawarciu ugody zwanej Nexus między metropolitą a zakonem, zgodnie z jej punktem 17., metropolita miał prawo żądać od zakonu oddelegowania zakonników do pomocy w obowiązkach biskupich i pracy duszpasterskiej[48]. Wybierano ich spośród grona bazyliańskich teologów, wykształconych najczęściej w kolegiach papieskich. Zakonnicy ci musieli wyróżniać się aktywnością oraz umiejętnością poruszania się w skomplikowanym układzie społeczno-politycznym Rzeczypospolitej. Wydaje się, że brano również pod uwagę pochodzenie szlacheckie oraz związki rodzinne ze szlachtą zamieszkującą terytorium danej diecezji. Podyktowane to było prawem, według którego wyższe godności cerkiewne (biskupstwa, opactwa) zastrzeżone były dla szlachty i przyznawane zgodnie z pochodzeniem terytorialnym z Korony lub Litwy.

Wśród obietnic złożonych przez eparchę Innocentego Winnickiego jeszcze w 1681 r. było założenie w eparchii przemyskiej monasteru dla bazylianów – unitów z Kongregacji Trójcy Świętej. Warunek ten nie został zrealizowany. Jeszcze w 1691 r. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary ponaglała Winnickiego, aby utrzymywał przy sobie dwóch bazylianów – unitów, dla których miał przeznaczyć jeden monaster w eparchii[49]. Jednak Innocenty Winnicki jako swych najbliższych współpracowników częściej dobierał zakonników św. Bazylego Wielkiego, ale nie związanych z litewską Kongregacją Trójcy Świętej, lecz wywodzących się z miejscowego duchowieństwa zakonnego. Na synodzie przemyskim w 1693 r. zreformował monastery bazyliańskie funkcjonujące w eparchii przemyskiej, a na

[48] *Археографическій сборникъ документовъ относящихся къ исторіи северо-западной Руси издаваемый при управленіи Виленскаго Учебнаго Округа*, т. XII, Вильна 1900, s. 124. *Spowiednika, theologa y innych do boku swego assistentow potrzebnych, których requirować będzie metropolita, prowidować należytemi przymiotami na te urzędy opatrzonych*.

[49] Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 247.

ich czele postawił swego brata Martyniana Winnickiego.[50] W 1694 r. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary nadal nalegała na to, aby pomocą w zarządzaniu diecezją służyli biskupowi Winnickiemu bazylianie należący do Kongregacji Trójcy Świętej.[51] Tymczasem bliskim współpracownikiem biskupa był zakonnik Domecjan Chotkiewicz (Chockiewicz, Chodkiewicz, Chodzkiewicz), pełniący obowiązki kaznodziei biskupiego przy katedrze przemyskiej w 1693[52] i 1698 r. Raczej nie był on związany z litewską Kongregacją Trójcy Świętej, lecz wywodził się z grona mnichów, którzy mieszkali w monasterach na terenie eparchii przemyskiej. Według Jerzego Stecyka Chotkiewicz w 1693 r. miał być ihumenem w Szczepłotach.[53] W 1698 r. został wysłany przez biskupa Winnickiego na kapitułę bazyliańską w Byteniu, co świadczyć mogło o planach pogłębienia związków między zakonnikami w diecezji przemyskiej a Kongregacją Trójcy Świętej. Podczas kapituły Chotkiewicz został jednak odsunięty od czynnego uczestnictwa w obradach z powodu pozostawania monasterów położonych w diecezji przemyskiej poza Kongregacją.[54] Gdy w 1699 r. sejm Rzeczypospolitej powierzył biskupowi Winnickiemu jurysdykcję duchową na terenie Podola odzyskanego z rąk Turków, ten wysłał do Kamieńca Podolskiego dwóch zakonników: właśnie Domecjana Chotkiewicza oraz Petroniusza Kamińskiego. To oni 25 IX 1699 r. przejęli i opieczętowali kamieniecką cerkiew św. Jana Chrzciciela.[55] Co do osoby Chotkiewicza raczej nie ma wątpliwości, że nie był wcześniej związany ze zreformowanym przez metropolitę Rutskiego zakonem bazyliańskim. Natomiast tajemniczą postacią pozostaje bazylianin Kamiński. Domniemywać można, że mógł to być wspominany już wcześniej Piotr Kamiński, który przebywał na terenie eparchii przemyskiej i mógł zostać ihumenem monasteru w Kłódce koło miejscowości Skole.[56] Zakonnicy przysłani przez Winnickiego to „ludzie godni

[50] S. Stępień, *Biskup Innocenty Winnicki i jego dzieło*, [w:] I. Winnicki, *Ustawy rządu duchownego i inne pisma*, przyg. W. Pilipowicz, Przemyśl 1998, s. 24–25, 65.

[51] *Litterae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, vol. II, nr 804, s. 202–203.

[52] I. Winnicki, *Ustawy rządu duchownego i inne pisma*, s. 66; APP, ABGK, sygn. 2 supl., s. 75.

[53] Ю. Стецик, *Василіанські монастирі*, s. 44. Pod koniec kwietnia 1693 r. ihumenem szczepłockim był jeszcze O. Terenty. Zob. I. Winnicki, *Ustawy rządu duchownego i inne pisma*, s. 66.

[54] *Археографическій сборникъ документовъ*, т. XII, s. 138–139.

[55] І. Скочиляс, *Територія як сакральний простір та регіональний партикуляризм руської Церкви: приклад Поділля XIV–XVIII століть*, [w:] *Kościół unicki w Rzeczypospolitej*, red. W. Walczak, Białystok 2010, s. 144; M. Miławicki, *Wspólnoty zakonne w Kamieńcu Podolskim w XVIII wieku*, [w:] *Kościoły chrześcijańskie na Podolu*, red. T. M. Trajdos, Warszawa 2015, s. 222–224. Osoby zakonników i ich funkcje zostały zamienione.

[56] Ю. Стецик, *Василіанські монастирі*, s. 270–271.

i uczeni". Za uczonego uchodził na pewno Piotr Kamiński. Zakonnicy zarządzal diecezją kamieniecką być może do czerwca 1700 r., do czasu przystąpienia do unii biskupa lwowskiego Józefa Szumlańskiego[57].

Bazylianów postrzegano jako zdolnych do podtrzymania i umocnienia unii kościelnej dopiero wprowadzanej na tamtym terenie. Biskup Innocenty Winnicki na katedrze w Kamieńcu chciał osadzić któregoś z bazylianów z klasztoru w Byteniu „oddanego Kościołowi unickiemu i Rzeczypospolitej". Być może chodziło o podczaszego przemyskiego Gabriela Winnickiego, brata władyki, który wcześniej musiałby wstąpić do bazylianów w Byteniu. Zamiar ten nie został urzeczywistniony z powodu śmierci Innocentego Winnickiego w 1700 r.[58]

Przy boku kolejnego unickiego biskupa przemyskiego Jerzego Winnickiego w pierwszym dziesięcioleciu XVIII w. stał bazylianin Polikarp Filipowicz. W 1708 r. był on ofi cjałem generalnym biskupa Winnickiego[59]. Filipowicz, urodzony ok. 1660 r., absolwent Kolegium w Pradze i Kolegium Greckiego w Rzymie w 1685 r., doktor teologii, pełnił wcześniej (1690–1700) funkcję prokuratora generalnego zakonu bazyliańskiego w Rzymie[60]. W latach 1709–1713 Filipowicz został wikarym apostolskim diecezji munkaczowskiej[61]. Jego osoba pojawiła się przy wystawieniu w 1715 r. w Świętym Spasie aktu erekcyjnego rezydencji monasteru w Czernilawie (Lasku), położonej w miejscowości Głębokie (Hłuboczek) na terenie eparchii przemyskiej. W 1713 r. wystawiono tam kaplicę pw. Opieki NMP. Po śmierci metropolity i biskupa przemyskiego Jerzego Winnickiego Filipowicz był brany pod uwagę jako administrator diecezji przemyskiej[62].

Kandydatem biskupa Jerzego Winnickiego na jego następcę w Przemyślu był jego siostrzeniec profes supraski Ambroży Nahujewski. Początkowo rozpoczął on nowicjat w Byteniu, ale przeniósł się do archimandrii supraskiej

---

[57] Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький*, s. 293.

[58] APL, zesp. 95, sygn. 1222 – Kopiariusz listów i spraw sądowych, k. 22–22v; І. Скочиляс, *Територія як сакральний простір*, s. 144.

[59] T. Śliwa, *Głos w dyskusji*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*, cz. I: *Kultura umysłowa*, red. J. Kłoczowski, *Dzieje Lubelszczyzny*, t. VI, Warszawa 1989, s. 188–189.

[60] T. Śliwa, *Wybór przemyskiego biskupa*, s. 61; D. Blazejowskyj, *Byzantine Kyivan ri students in Pontifi cal Colleges*, s. 84, 120.

[61] Jako biskup nominat munkaczowski występował w 1712 r. Zob. APP, ABGK, sygn. 5 supl. – Protocollon causarum 1710–1712, s. 215, 232; *Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam*, vol. III, nr 865, s. 30; nr 872, s. 38; nr 879, s. 47; nr 899, s. 63.

[62] Центральний Державний Історичний Архів України м. Львів (dalej: ЦДІАЛ), f. 684, op.1, spr. 3132 – Sumariusz dokumentów monasteru w Czernilawie 1755, k. 1v; *Monumenta Ucrainae Historica*, t. V, nr 115, s. 192; nr 156, s. 252–254; nr 160, s. 259–260; nr 247, s. 368–369.

i w niej złożył profesję w 1710 r. Studiował teologię w alumnacie papieskim w Braniewie, ale stracił zaufanie Winnickiego i szansę na objęcie diecezji. Zrezygnował z pobytu w klasztorze i wrócił w swoje ojczyste strony, oddając się gospodarowaniu w folwarku[63]

Jerzy Winnicki postrzegał zakonników z Litwy jako prowadzących wychowanie i nauczanie w seminarium duchownym, jakie pragnął założyć przy katedrze przemyskiej. Starania w tej sprawie trwały dość długo. W 1712 r. już jako metropolita unicki Winnicki przeznaczył kwotę 40 tys. złp, zabezpieczoną na dobrach ziemskich Czaple, Humieniec, Janów i Wolica w ziemi przemyskiej na utrzymanie seminarium. W akcie fundacyjnym seminarium, wpisanym do ksiąg grodzkich przemyskich w 1712 r., znalazło się sformułowanie: *Item quod pro regimine et gubernio illius eligat Patres Ordinis Sancti Basilii Magni, Congregationis Lithuaniae SSmae Trinitatis, designandos succes per Revmum Protoarchimandritam eiusdem Congregationis, qui etiam pro maio commodo iuventutis dicti Seminarii Rutheni assument in se onus instruendi ea dem omnibus ordinariis literis et scientiis tam humanioribus quam severioribus, absque eo quod discursare per vicos et compita Civitatis causa studiorum ad s las exteras debeant; qua in re ne impediri possint ab ullo, maxime vero a schola publicarum in eodem Praepositis, validissimum praesidium Sacrae Congregatio prospiciat*[64]. Winnicki rozpoczął budowę budynku seminaryjnego, ale śmierć przerwała tę inwestycję. Jego następcy zrezygnowali z jej kontynuowania, ze względu na niewystarczający fundusz[65]. Decyzją Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, potwierdzoną uchwałami synodu zamojskiego w 1720 r., sumę tę przekazano na rzecz Kolegium Papieskiego we Lwowie, prowadzonego przez teatynów. Rezygnację z przyjęcia funduszu i prowadzenia seminarium podpisali protoarchimandryta Kongregacji Trójcy Świętej Antoni Zawadzki wraz z konsultorami zakonu podczas trwania synodu zamojskiego 3 IX 1720 r.[66]

---

[63] B. Pietnoczko, *Przepływ zakonników między archimandrią supraską a Zakonem Św. Bazylego Wielkiego (XVII–XIX w.)*, [w:] *Dzieje opactwa supraskiego*, red. R. Dobrowolski, M. Zemło, (Acta Collegii Suprasliensis, t. XVIII), Rzym – Lublin – Mińsk 2015, s. 128.

[64] *Epistolae Metropolitarum Kioviensium Catholicorum Cypriani Zochovsyj, Leonis Slubicz Zalenskyj Georgii Vynnyckyj,* nr 37, s. 266.

[65] APP, ABGK, sygn. 14 – Wizytacja kanoniczna katedry przemyskiej 1767, s. 35.

[66] Львівська Національна Наукова Бібліотека України імені Василя Стефаника, Відділ Рукописів (dalej: ЛННБ) , f. 141, Zbiór Aleksandra Czołowskiego, op. 1, od. zb. 1759 – Założenie Seminarium gr. kat. w Przemyślu 1721, s. 1–8; *Synod Prowincialny Ruski w Mieście Zamoyściu Roku 1720 odprawiony*, Wilno 1785, s. 155; T. Śliwa, *Greckokatolicka diecezja przemyska w XVIII w. (do 1772 r.)*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 3: *Studia z dziejów greckokatolickiej diecezji przemyskiej*, Przemyśl 1996, s. 85.

Po 1743 r., a więc po utworzeniu zjednoczonego Zakonu Ruskiego św. Bazylego Wielkiego powstałego z połączenia litewskiej Kongregacji Trójcy Świętej i Kongregacji Opieki NMP, skupiającej monastery z południowo-wschodnie Rzeczypospolitej, rozluźniły się związki między zakonnikami a biskupami p szczególnych diecezji unickich, w tym również przemyskiej. Było to spowodowane prawem egzempcji, które wyłączało bazylianów spod jurysdykcji unickich biskupów. Tym samym bazylianie w drugiej połowie lat 40. XVIII w. zostali odsunięci od zajmowania stanowisk ofi cjałów biskupich i od posługi w cerkwiach katedralnych. W 1746 r. bazylianie opuścili rezydencję przy katedrze pw. Narodzenia św. Jana Chrzciciela w Przemyślu[67]. W 1747 r. papież Benedykt XIV wydał bullę „Quae venerabiles fratres", mocą której należało powierzać urzędy diecezjalne i benefi cja parafi alne wyłącznie duchownym diecezjalnym[68].

Umacnianiem unii na terenie diecezji przemyskiej w drugiej połowie XVIII w. zajmowali się misjonarze bazyliańscy. Prowadzenie misji ludowych było zadaniem bazylianów z klasztoru w Zamościu. Akcja ta wiązała się z obowiązkiem głoszenia misji w dobrach należących do ordynacji zamojskiej, podjętym po zwiększeniu uposażenia klasztoru zamojskiego przez starostę lubelskiego Jana Jakuba Zamoyskiego w 1755 r. i w 1762 r.[69]. W zasięgu obszaru działań bazyliańskich misjonarzy z Zamościa znalazły się północno-wschodnie krańce unickiej diecezji przemyskiej. Aktywność bazylianów zamojskich w tym względzie odnotować należy po roku 1755 r. Na teren eparchii przemyskiej sięgało również oddziaływanie misjonarzy krystynopolskich zobowiązanych po 1763 r. do głoszenia misji w dobrach wojewody kijowskiego Franciszka Salezego Potockiego[70].

Na terenie eparchii przemyskiej misjonarze bazyliańscy przebywali również w monasterze w Bilinie Wielkiej w pierwszej połowie lat 70. XVIII w.[71]

[67] APP, ABGK, sygn. 14 – Wizytacja kanoniczna katedry przemyskiej 1767, s. 46; zesp. Parafi a greckokatolicka w Przemyślu, sygn. 180 – Metrika kreščenych 1667–1747, s. 240.

[68] B. Lorens, *Uniccy biskupi przemyscy a męskie klasztory bazyliańskie w latach 1691 1793*, [w:] *Klasztor w Kościele średniowiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Warszawa–Wrocław–Opole 2010, s. 211–212.

[69] APL, z. 111/4 – Akta klasztorów greckokatolickich (bazylianów)woj. lubelskiego – zbiór szczątków zespołów – klasztor bazylianów w Zamościu, sygn. 9 – Status et ordo Missionis…176 s. 3–4; sygn. 29 – Diariusz albo partykularne notata monasteru Zamoyskiego, k. 3; A. Kossowski, *Z dziejów zakonu bazylianów w Zamościu*, „Teka Zamojska" 1938, R. I (V), z. 1, s. 215.

[70] B. Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej*, s. 255.

[71] W 1773 r. byli to: Hieronim Tarnawski i Jozafat Boszkowski. Zob. *Catalogus Monasteriorum Ordinis Sancti Basilii Magni Provinciae Protectionis Beatissimae Virginis Mariae cum residentibus in iis Religiosis Patribus et Fratribus ex Anno 1773 a Mense Septembri, ad Septem brem 1774 Anni*, Poczajovien[si] 1773.

Tabela 1.Misje głoszone przez bazylianów prowincji koronnej w latach 1755–1780 w miejscowościach unickiej diecezji przemyskiej (wykaz niepełny)

Miejscowość miasto lub wieś/ diecezja	Termin kal. gregoriański/ kal. juliański	Czas trwania misji	Misjonarze	Uwagi
Piskorowice wieś	V–VI 1756		Zamość	wzięło udział ok. 3050 osób
Tarnogród miasto	6 VII–20 VII (25 VI–9 VII) 1759	15 dni	Zamość	wzięło udział ok. 6500 osób
Krzeszów miasto	29 X–14 XI (18 X–3 XI) 1760	17 dni	Zamość	wzięło udział 5060 osób, rozpoczęła się i zakończyła w kościele ob. łacińskiego
Biszcza wieś	7 VI–19 VI (25 V–8 VI) 1763	13 dni	Zamość	wzięło udział 2507 osób
Sucha Wola wieś	19 V–2 VI (8 V–22 V) 1765	15 dni	Zamość	wzięło udział 1500 osób
Chmielek wieś	3 X–17 X (22 IX–6 X) 1771	15 dni	Zamość	wzięło udział ok. 1826 osób
Horyniec wieś	X 1771		Krystyno-pol	
Księżpol wieś	V 1777		Zamość	wzięło udział 3507 osób
Piskorowice wieś	IX–X 1778		Zamość	wzięło udział 4749 osób
Zamch wieś	8 XI–29 XI (28 X–18 XI) 1778	22 dni	Zamość	wzięło udział 4387 osób
Krzeszów miasto	12 XI–26 XI (1 XI–15 XI) 1780	15 dni	Zamość	wzięło udział 3948 osób obu obrząd-ków

Źródło: APL, zesp. 111/4, sygn. 9, s. 5–24; ЦДІАЛ, f. 684 – Протоігуменат монастирів Чину св. Василія Великого, м. Львів, op. 1, spr. 3117 – Diariusz ihumena krystynopolskiego monasteru bazyliańskiego o organizowaniu i budowie cerkwi i monasteru w Krystynopolu 1763–1779, k. 14.

oraz w monasterze w Drohobyczu od 1776 r.[72] jednak nie wiadomo o prowadzonych przez nich misjach ludowych.

[72] W latach 1776–1779 r. byli to: Adrian Andruszkiewicz i Barlaam Kalinowicz. Zob. *Catalogus Professorum Ordinis S. B. Magni Provinciae Protectionis Beatissimae Virginis Mariae juxta Ordinem Alphabeticum Monasteriorum ex Anno 1778 in Annum 1779*, Poczajoviensi [1778]; *Catalogus Professorum Ordinis Sancti Basilii Magni Provinciae Protectionis Beatissimae Virginis Mariae juxta Ordinem Alphabeticum Monasteriorum ex Anno 1778 in Annum 1779*, Poczajovien[si] 1778.

Schemat organizacji nauk misyjnych prowadzonych przez bazylianów zamojskich przedstawił misjonarz z klasztoru w Zamościu Herakliusz Kostecki w liście, pisanym w Zamościu 24 VII 1764 r., a wysłanym do prefekta Kongregacji Rozkrzewiania Wiary[73]

Schemat ten został powielony w swych głównych zasadach w drukowanym podręczniku dla misjonarzy bazyliańskich autorstwa Kornela Sroczyńskiego, superiora monasteru w Krystynopolu w latach 1766–1776, a wcześniej misjonarza zamojskiego[74]

Przed rozpoczęciem misji prowadzący ją zakonnicy musieli wystarać się o uprawnienia i odpusty nadane przez Stolicę Apostolską, pozwalające rozgrzeszać grzechy zastrzeżone dla Stolicy Apostolskiej, odprawiać nabożeństwa za dusze czyśćcowe oraz święcić dewocjonalia i przedmioty kultu religijnego. Przełożony misji powiadamiał biskupów ordynariuszy obu obrządków o rozpoczęciu misji na terenie podległym ich jurysdykcji. Na miesiąc przed rozpoczęciem misji należało poczynić rekonesans na miejscu, wybrać miejsce przepowiadania, stancję dla misjonarzy oraz zadbać o konieczne sprzęty do odprawiania nabożeństw[75]

Misje bazyliańskie rozpoczynały się zawsze w niedzielę lub w święto. Trwały z reguły dwa tygodnie, rzadziej odbywały się misje tygodniowe i miesięczne. Misje krótsze niż tydzień występowały zwłaszcza w latach 50. i 60. XVIII w. Misje dwutygodniowe najczęściej prowadziło dwóch misjonarzy. Rozpoczynały się od introdukcji, czyli procesjonalnego wprowadzenia misjonarzy, wyposażonych w krzyż misyjny, do cerkwi, gdzie odprawiano czytaną Służbę Bożą, po której zachęcano do udziału w nabożeństwach misyjnych i podawano ich porządek.

Według *Rozporządzenia nabożeństwa i nauk podczas missyi ZSBW* sformułowanego przez ojca Sroczyńskiego dzień pracy misjonarskiej rozpoczynał

---

[73] Archivio Storico „de Propaganda Fide" – Congregazione per L'Evangelizzazione dei Popoli (dalej: ASPF), Scritture Riferite nei Congressi Moscovia, Polonia e Ruteni, vol. 9 (1761–1767), k. 335–336v. Bardzo podobny porządek dzienny misji zapisano w dokumentach monasteru zamojskiego pochodzących z lat 1755–1782. Zob. APL, zesp. 111/4, sygn. 9, s. 2.

[74] ЛННБ, f. 3 – Centralne bazyliańskie archiwum i biblioteka we Lwowie, od. zb. 159 – Methodus Peragendi Missiones Apostolicas in Provincia Ruthena O. S. Basilii Magni, k. 3–75. Egzemplarz drukowany podręcznika Sroczyńskiego znajduje się w Wojewódzkiej Bibliotece Publicznej im. H. Łopacińskiego w Lublinie, sygn. P–18–o–2314; A. A. Zięba, *Sroczyński Grzegorz, w zakonie Korneli*, [w:] PSB, t. XLI, Warszawa–Kraków 2002, s. 218–219.

[75] ЛННБ, f. 3, od. zb. 159, k. 33–37v.

się od godz. 5 rano, kiedy dzwon zwoływał wiernych na nabożeństwo. Zebrani w świątyni celebrowali jutrznię i odmawiali „Anioł Pański". O godz. 6 odprawiano pierwszą mszę św., czyli prymarię z wystawieniem Najświętszego Sakramentu. Po niej misjonarz podawał intencję na cały dzień oraz odmawiał z zebranymi pacierz, powtarzał przykazania boże i kościelne. Język, którym się posługiwał zależał od mowy większości wiernych. Później następowało krótkie rozmyślanie, czyli medytacja. Od godz. 7 do 8 nauczano katechizmu oraz odmawiano pacierze za fundatorów i dobrodziejów misji. W ciągu kolejnej godziny prowadzono konferencję dotyczącą prawd wiary, przykazań boskich i kościelnych. Mogła ona mieć formę tzw. kontrowersji, czyli misjonarz zadawał wiernym pytania, ci zaś mieli na nie odpowiadać. Po niej odmawiano pacierze związane z dostąpieniem odpustu przewidzianego podczas misji. O godz. 10 sprawowano sumę, czyli mszę św. śpiewaną z kazaniem, stanowiącym kolejną naukę misyjną. Po kazaniu odbywała się procesja, w czasie której śpiewano pieśni i suplikacje. Nabożeństwo kończyło się w południe pokropieniem wiernych wodą święconą.

Po południu o godz. 14 nabożeństwo misyjne rozpoczynało się od śpiewu pieśni i odmawiania pacierzy z dziećmi. Następnie misjonarz do godz. 16 prowadził naukę katechizmową oraz odmawiał z wiernymi pacierze w różnych intencjach. O godz. 16 odprawiano nieszpory, zakończone kazaniem. Po nich odbywała się procesja, w czasie której odmawiano suplikacje i „Anioł Pański". Na zakończenie dnia odprawiano modlitwy wieczorne z rachunkiem sumienia oraz następowało pokropienie wiernych wodą święconą. Misjonarz podawał intencję modlitewną na noc i następny dzień w formie krótkiego cytatu z Pisma Świętego[76].

Od trzeciego lub czwartego dnia misji wyznaczeni spowiednicy spowiadali wiernych podczas prowadzonych nauk i nabożeństw. Jeden dzień podczas trwania misji, zwykle piątek, miał być poświęcony modlitwom za dusze zmarłych pozostające w czyśćcu. Wówczas należało ubogim i kapłanom rozdawać jałmużnę na odprawienie mszy św. za zmarłych. Zbieraniem jałmużny zajmowali się wyznaczeni wierni, a nie misjonarze. Na zakończenie misji (zwykle w sobotnie popołudnie) stawiano uroczyście na pamiątkę drewniany krzyż, z odpowiednimi napisami informującymi o czasie ich odprawiania i misjonarzach. W ostatnim dniu misji należało poświęcić dewocjonalia,

[76] ЛННБ, f. 3, od. zb. 159, k. 41; І. Назарко, *Методичний підручник василіянських місій о. К. Срочинського*, „Analecta OSBM", series II, sectio II, vol. IX (XV), 1974, fasc. 1–4, s. 146; S. Nabywaniec, *Unicka archidiecezja kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza 1762–1778*, Rzeszów 1998, s. 432–433.

udzielić stosownych odpustów i wpisać chętnych wiernych do bractw religijnych propagowanych przez bazylianów, np. bractwa św. Onufrego czy bractwa Szkaplerza Św.[77]

Związki eparchii przemyskiej ze zreformowanym przez Józefa Welamina Rutskiego zakonem bazyliańskim trwały od połowy XVII w. Od tego bowiem czasu bazylianie – unici obejmowali funkcję unickich biskupów przemyskich. Były to jednak przypadki pojedyncze. Nasilenie zainteresowania bazylianów z litewskiej Kongregacji Trójcy Świętej eparchią przemyską wiązać należy z akcją unijną podjętą w latach 80. i 90. XVII w. Bazylianie – unici pojawiali się wówczas jako wikariusze generalni unickiego biskupa Jana Małachowskiego, licząc na objęcie stanowiska jego następcy. Przystąpienie do unii z Kościołem łacińskim prawosławnego biskupa przemyskiego Innocentego Winnickiego mocno skomplikowało te plany. Od tej pory biskupi na unickiej stolicy władyczej w Przemyślu nie byli powoływani spośród bazylianów związanych z Kongregacją Trójcy Świętej. Działalność bazylianów – unitów na terenie eparchii przemyskiej sprzyjała rozszerzaniu zasięgu unii, chociaż nierzadko nie unikano konfrontacji i stanowczości w pozyskiwaniu i utrzymaniu wiernych. Jednocześnie uniccy biskupi przemyscy Innocenty Winnicki i Jerzy Winnicki, mimo braku osobistych związków ze zreformowanym zakonem bazyliańskim, dostrzegali korzyści związane z jego funkcjonowaniem, zwłaszcza w odniesieniu do edukacji duchowieństwa. Po zjednoczeniu klasztorów bazyliańskich na terenie Rzeczypospolitej w 1743 r. i powstaniu Zakonu Ruskiego św. Bazylego Wielkiego umacnianiem unii zajmowali się misjonarze bazyliańscy. Ich działalność na terenie diecezji przemyskiej objęła głównie parafi e należące do dóbr Zamoyskich, ale rozmach akcji misyjnej każe docenić pracę podejmowaną przez bazylianów.

[77] ЛННБ, f. 3, od. zb. 159, k. 41.;Назарко, *Методичний підручник*, s.147–150.

Богдан Лазорак

(Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, Дрогобич)

ПАРАФІЯ ПАЛОМНИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В ЗАРВАНИЦІ У СПРАВАХ ЛЬВІВСЬКОГО ДУХОВНОГО КОНСИСТОРСЬКОГО СУДУ (1749–1765 РР.)

У другій половині XVIII ст. в межах Львівської єпархії Зарваницька парафія Пресвятої Тройці поступово починає виконувати серйозну роль не тільки у здійсненні відпустів під час паломництва «за отриманням гріховного прощення», але й в плані організації духовного єпископського суду, який все частіше збиратиметься не в Бережанах, а безпосередньо в зарваницькому храмі, в якому містилася Чудотворна ікона Розп'яття Христового. Присутність цієї ікони та її популярність серед віруючих мирян Львівської єпархії у XVIII ст. явно сприяла підвищенню авторитету духовного суду, про що свідчать безпосередньо акти протоколів його засідань.

Згідно даних генеральної візитації 1732 – 1733 рр. давньої дерев'яної церкви Покрову Пресвятої Богородиці візитатор зафіксовував якісь ікони, які були «намальовані на таблицях і мали убогу форму». В цей час це була єдина церква містечка Зарваниця, яке тоді перебувало у власності шляхтича та холмського каштеляна Петра Михайла Мйончинського. Пресвітером храму був о. Петро Білинський, який служив згідно презенти Атанасія Шептицького, хоча був направлений на парафію ще в 1711 р. Цікаво, що серед опису богослужбових речей та й самого храму візитатор зауважив про загальну убогість храму, який навіть не мав критої дзвіниці. Нарешті візитатор занотував, що храм був виліплений з глини. Невипадково о. В. Фірман вважав, що храм нагадував хату. Жодної іншої інформацію про чудодійну силу парафіяльних ікон, а особливо із зобра-

женням Богородиці чи Розп'яття мова у візитації узагалі не йшла. Більше того в той час у Зарваниці не було і церковного братства, що свідчить про слабку організацію мирян. Натомість о. В. Фірман констатує, що під час одного із нападів татар [1] церкву і місцевий монастир було спалено, але ікону Божої Матері вдалося врятувати. За тим же автором у 1738 р. у Зарваниці було побудовано новий храм, котрий освячено у 1738 р. під титулом Св. Івана Хрестителя, де поряд із іконою Богородиці розмістили й образ Розп'яття Христового, щоправда ця інформація потребує додаткової аргументації.

За різними даними у 1747 р. церковна громада почала будівництво мурованого храму з каменю в стилі бароко. Існує також припущення, що стара дерев'яна церква згоріла десь у 1754 р., а на місці, де вона стояла, о. П. Білинський поставив кам'яний хрест. Також є версія, що ще впродовж 1747 – 1754 рр . за фінансової допомоги тодішнього власника села графа П.-М. Мйончинського тривало спорудження нового кам'яного храму Пресвятої Тройці у стилі бароко [2]. Цей храм освячував парох Ілля Білинський, який належав до відомого священичого роду львівської єпархії. Згідно візитаційного опису від 5 грудня 1759 р.[3] в цей час у головному вівтарі, який по обидва боки мав стовпові різьблені фігури Святих Верховних Апостолів Петра і Павла, розташовувався мальований на полотні образ Розп'ятого Ісуса Христа, а над ним образ Бога-Отця. Це явно вказує на головне сакральне значення ікони Розп'яття в даній парафії. Врешті при вході до храму, з лівого боку, в бічному вівтарі знаходився образ Покрову Пресвятої Богородиці, збережений ще з попередньої церкви. Були ще й інші вівтарі неподалік входу, зокрема вівтар Св. Апостолів Петра і Павла та вівтар з іконою Св. Юрія. Натомість у південній каплиці храму знаходився вівтар із намальованою на полотні Чудотворною Іконою Розп'яття Христового, який властиво єдиниq названий чудотворним. На голові Ісуса знаходилася тернова корона прикрашена діамантами, а та-

[1] Особливо важким виявися напад у літку 1649 р., коли Іван Шинкар заявив, що мешканці не могли платити данини власниці містаТеофілії Собеській через спустошення татар. Див. у: М. Грушевський, *Жерела до історії України-Руси,* t. V, Львів 1901, с. 224.

[2] Л. Квич, *Церква Пресвятої Тройці у Зарваниці, як осередок духовності та культури* [у]: *Мистецтвознавство'11: Науковий збірник Спілки критиків та істориків мистецтва*, Львів 2011, с. 234.

[3] Національний музей ім. Митрополита Андрея Шептицького у Львові. Відділ рукописної та стародрукованої книги (далі: НМЛ), ф. Ркл, спр. 20, арк. 75зв.-81зв.; ф. Ркл, спр. 29, арк. 1–8.

кож золотими та срібними ланцюжками і золотими монетами. Біля ікони розташовувалися шість великих срібних дзеркал гданської роботи та безліч срібних вот. Водночас до нашого часу збереглася інша срібна корона, яку 1 травня 1773 р. привезли до Зарваниці прочани з Бережан. Корону привезли явно для Чудотворної ікони Розп'яття Христового, оскільки миряни вимолювали захисту від епідемії, яка лютувала в їхньому містечку[4]. В північній каплиці храму знаходився ще один невеликий вівтар, який згідно запису візитатора «був відомий своїми ласками», щоправда прикраси на ікону були значно скромнішими (в основному коралі і перли)[5].

Нещодавно вдалося проаналізувати невідомі в історіографії протоколи опитування свідків щодо підтвердження фактів чудодійної сили давньої Чудотворної ікони Розп'яття Ісуса Христа в с. Зарваниця від 11 серпня – 29 вересня 1742 р.[6] Встановлено не тільки час появи першої чудотворної ікони в Зарваниці, але й процес перетворення місцевої парафії на паломницький центр мирян Київської унійної митрополії, який в літературі помилково і завжди пов'язується виключно із іконою Пресвятої Богородиці, яка була коронована значно пізніше. Так, відповідно до постанови львівського владики Атанасія Шептицького,[7] реформаційний декрет інквізиційної комісії 1742 р. був надісланий до Риму, після чого папа римський дозволив владиці здійснити чин коронації Зарваницької ікони Розп'яття Христового. З іншого боку, досі джерелознавчо не було встановлено звідки бере початок традиція вшанування чудотворної сили ікон в Зарваниці. Водночас на сьогодні не реконструйовано походження ікони Божої Матері Зарваницької, адже окрім історіографічних припущень, писемних

[4] Л. Самбритович, *Наші відпустові місця*, Львів 1907, с. 12.

[5] Л. Квич, *Церква Пресвятої Тройці у Зарваниці, як осередок духовності та культури* [у]: *Мистецтвознавство'11: Науковий збірник Спілки критиків та істориків мистецтва*, Львів 2011, с. 234–235.

[6] Б. Лазорак, *«Там би тя Бог простив…»: розгадка походження давньої чудотворної ікони Розп'яття Христового в Зарваниці та інквізиційні протоколи опитування свідків щодо зцілення мирян (1728, 1742 рр.),* „Дрогобицький краєзнавчий збірник", Вип. XIX–XX, Дрогобич 2017 (в друці). Див. також оригінали та копії протоколів у: Центральний державний історичний архів України у м. Львові, ф. 408, оп. 1, спр. 911, 98 арк.

[7] І. Скочиляс, *Галицька (Львівська) єпархія XII – XVIII століть: організаційна структура та правовий статус*, Львів 2010, с. 223–229, 615–623 та ін.; Див. також: У. Хаварівський, *Герби Львівських владик в Унії з Римом (1667–2007)*, Тернопіль 2008, 112 с.

[8] О. Глубіш, В. Уніят, Г. Фірман, *Зарваниця* [у]: *Тернопільський енциклопедичний словник : у 4 т.,* ред. кол.: Г. Яворський та ін., Тернопіль 2004, Т. 1: А-Й, с. 620–

джерел про неї з часу XVII чи XVIII ст., як таких не збереглося. Більше того історія Чудотворної ікони Божої Матері, як виявилося на підставі виявлених протоколів 1742 р., містить факти із історії походження цілком іншої, а можливо й давнішої ікони Розп'яття Христового, оригінал котрої вважається втраченим. Таким чином усна традиція історичної пам'ятівитворила помилкову версію виявлення ікони Богородиці, наклавши до історії її походження факти з історії появи ікони Розп'яття Христового.

11 серпня 1742 р. київський унійний митрополит та львівський архієпископ Атанасій Шептицький «…в ім'я Пресвятої Тройці» ствердив спеціальну інструкцію для проведення інквізиційного розслідування щодо фактів чудотворної сили ікони Розп'яття Ісуса Христа в парохії Зарваниця. В інструкції вказувалася, що в разі підтвердження чудес і благодаті, які надходять від ікони Розп'яття владика прагне неодмінно підвищити її статус. Для цього потрібно було зібрати якнайбільше свідчень людей, які передовсім оздоровилися від цієї ікони. Відтак владика ствердив комісію у складі головного комісара і двох делегатів до Зарваниці, де зберігалася ікона із популярними в єпархії відомостями про її чудодійну силу. Врешті потреба полягала й у тому, щоб з'ясувати обставини появи цієї ікони. Усі збережені інквізиційні протоколи 1742 р. стосувалися фактів про чудотворну силу ікони Розп'яття Христового, які люди спостерігали впродовж 1728, 1738 – 1742 рр. Перший протокол стосувався опису події щодо знайдення чудотворної ікони Розп'яття Христового. Згідно даних ревізії ще в 1728 р., за два тижні перед Великоднем (за Юліанським календарем), тоді ще 62 річний, Стефан Долган їхав до Зарваниці із с. Дарахова де на території зарваницького поля і знайшов цю ікону. Привізши її до Зарваниці за якийсь час розпочалися чуда, про які розповідали не тільки місцеві парафіяни, але й відомі магнати та шляхтичі тієї доби. Зовсім не випадково у 1759 р. канівський староста Микола Потоцький фундував для храму різьблену дерев'яну сповідальницю у сфері котрої сницар розмістив фігуру Ісуса та чотирьох євангелістів. Врешті є чимало серйозних аргументів для того аби вважати автором багатьох різьблених творів цієї церкви Г. Пінзеля, який був запрошений родиною Потоцьких до Бучача і Зарваниці. Цікавим є той факт, що для святкування празників місцева парафіяльна громда утримувала спеціальні празничні гармати-салютівки

621; Н. Шподарунок, *Божої Матері Зарваницької Ікона* [у]: *Тернопільський енциклопедичний словник : у 4 т..,* ред. кол.: Г. Яворський та ін.,Тернопіль 2004, Т. 1: А-Й, с. 154–155; М. Горбаль, *Із Зарваниці у Летяче Пречиста іде* [у]: *Наша віра*, 2008, № 8, с. 8.

(1 потужна залізна гармата і 4 маленькі бронзові) та музичні інструменти (два котли для барабанення і 2 труби)[9].

Впродовж 11 – 13 серпня 1742 р. у складі комісії перебувало троє духовних осіб: голова комісії – аудитор митрополичої консисторії, василіанин, о. Інокентій Липницький , делегат комісії і комісар – скарбник Львівської єпархії о. Антоній Підгірський та київський офіціал митрополичої резиденції в Радомишлі о. Михайло Примович . Останній брав активну участь у виявлені нових святинь в межах усієї Київської унійної митрополії, а тому владика закономірно включив його в комісію, як людину із досвідом у подібних інквізиціях.

Після отриманої інформації владика Атанасій Шептицький того ж 1742 р. особисто приїхав до Зарваниці, де оголосив ікону Розп'яття Чудотворною, а місцевий храм Пресвятої Тройці святим місцем для паломництва. Також владика уклав молитву до ікони Розп'яття Христового, яку часто помилково приписують іконі Богородиці . Зовсім невипадково у 1756 р. було утворено окреме Зарваницьке намісництво (деканат), у якому відбувалися численні судові слухання Бережанської консисторії львівського єпископа. Тобто дані протоколи чітко встановлюють дату появи Чудотворної ікони Розп'яття Христового , згідно котрої у 2018 р. виповнюється 290 років з часу її появи у Зарваниці. Водночас протоколи уточнили час появи Зарваницького паломницького центру, який виник одразу після коронації ікони Розп'яття Христового у 1742 р., а не після коронації чудотворної ікони Богородиці з дитям у 1867 р.

Зважаючи на ці нові факти, сьогодні особливо важливим є зібрати якомога повний блок джерел до історії зарваницького паломницького центру Львівської єпархії, для того щоб вповні реконструювати його духовно-релігійне значення та дисциплінарну функцію в межах Львівської єпархії у XVIII ст. Відтак дана розвідка присвячена кільком епізодам із історії зарваницької парафії, яка брала серйозну участь у судових справах львівського духовного єпископського суду.

Поступово увага до діяльності парохів Зарваниці починає підлягати особливій увазі, адже моральна поведінка пароха ,який служив біля Чудотворної ікони мала бути на високому рівні. Прикладом можуть слугувати події датовані 4 вересня 1749 р., коли у Львівському духовному єпископському суді відбулося слухання у справі між львів' янином

[9] Л. М. Квич, *Церква Пресвятої Тройці у Зарваниці, як осередок духовності та культури* [у:] *Мистецтвознавство'11: Науковий збірник Спілки критиків та істориків мистецтва*, Львів 2011, с. 236.

Антонієм Ґрацієм, який виконував обов'язки комісара зарваницького ключа на службі у черніховського воєводи та зарваницьким парохом коад'ютором о. Еліашом Білинським (часто Еліаша записували як Белінський[10]). Під час судової аудієнції у соборі Св. Юра у Львові для свідчення перед єпископом Леоном Шептицьким прибув прокуратор (фактично у ролі адвоката) позивача А. Ґрация – Христофор Дейма[11]. Відтак, прокуратор повідомив владиці, що причиною для судового слухання був випадок, який трапився напередодні із о. Еліашом Білинським, який разом із своєю дружиною, виходячи в нетверезому стані із корчми, забрели у двір-рецизенцію позивача і почали лаятися ложними і немислимими словами проти Антонія Ґраци і його дружини. Згадуючи якісь попередні неправдиві стосунки та лаячись недостойними словами, які стосувалися шляхетського гонору родини, обвинувачені почали шарпати позивача і його підданих за одяг. При цьому усе це відбувалося на очах у великої громади Зарваниці, які проводили якусь власну на-

[10] Вірогідно йдеться про представника відомого священичого роду: І. Скочиляс, *Священичий рід Білинських у Львівській єпархії XVIII ст.* [у:] *Служинська З. Рід Білинських*, Львів 1998, с. 239–242.

[11] Відомий і заможний львівський міщанин, член Львівського Успенського братства. У 1751 р. братчика Юрія Коця перейняв обов'язок нагляду за церковними речами у зв'язку із чим було укладено спеціальний реєстр церковних речей Успенського храму. Упродовж 1752 – 1775 рр. вів постійні записи книги прибутків і витрат братства з питань книготоргівлі, у зв'язку із чим вважається одним із кращих книгознавців своєї доби У 1768 р. Христофор Дейма разом із Антоном Деймою отримали нобілітацію шляхетства. З 1777 р. був власником кам'яниці № 45 на Площі ринок у Львові, яка бла перебудована його сином Франциском Деймою у 1794 р. Також Х. Дейма був власником ґрунтів на «Погулянці». До нашого часу зберігся його портрет Христофора Дейми авторства О. Білявського 1782 р. На портреті Х. Дейма зображений у скромному контуші, підперезаному барвистим слуцьким поясом. В цей час він обіймав посаду віце-сеньйора Львівського Успенського Ставропігійського братства Христофор Дейма (1782). Також відомо, що у 1786 р. він провів генеральну ревізію архіву цього братства. В цей же час він продовжував виконувати функції кекрівницка міської канцелярії Михайла Слонського. Так, у 1789 р. від «апеляційний радник» Кшиштоф Дейма (Deyma) відкупив у родини Добруцьких нижню частину цього маєтку, який був ближчим до міста. У 1799 р. у родини Деймів ці землі придбав Алойзи Ґінтовт Дзєвйонтковський (Dziewiątkowski) за 18 000 злотих. Див. про це: A. Boniecki, *Herbarz polski*, T. 4, 1902, s. 270; T. 5, s. 215; F. Jaworski, L*wów stary i wczorajszy (szkice i opowiadania): Z ilustracyami,* wyd. 2, Lwów 1911, s. 289–290; В. Вуйцик, *Площа Ринок, 45* [у]: *Вибрані праці: До 70-річчя від дня народження* [у]: *Вісник ін-ту "Укрзахідпроектреставрація"*, Львів 2004, Ч. 14, с. 135-137; Ю. Шустова, *Документы Львовского Успенского Ставропигийского братства (1586–1788): Источниковедческое исследование,* Москва 2009, с. 119, 334, 497, 508, 568; Ю. Шустова Ар*хив Львовского Успенского братства в XVI-XVIII веках*, „Архивы Русской Православной церкви", Москва 2005, с. 59-64.

раду. У зв'язку із цим прокуратор просив у духовного судді ствердити маніфестаційний декрет із такими дисциплінарними пунктами, які б не тільки карали за вчинок, а ще й б відвернули подружжя від п'янства та сприяли реституції авторитету постраждалих. Натомість сторона обвинуваченого коадютора о. Еліаша Білинського не визнала жодного обви - нувачення маніфесту Христофора Дейми, а навпаки представила власні обвинувачення. Так, зі слів о. Білинського варто було б докладніше опитати свідків щодо причин конфлікту, адже стався випадок, коли його власних підданих, які йшли працювати на бенефіційних полях позивач Антоній Ґраци примусово забрав працювати на панські поля і лани, при цьому робив це насильницьким методом, а деяких навіть бив. При цьому А. Ґраци свідомо не визнавав здійснені ним кривди по відношенню до підданих зарваницького коад'ютора, і більше того публічно «…плював на нього і зарікався вчинити ще гірше», якщо той не відступить. Врешті те ж саме підтвердила і дружина о. Білинського. Також коад'ютор запевнив, що комісар зарваницького ключа на зло йому та без жодних причин ув'язнив і закував в кайдани його підданого парубка, якого утримував навіть у часі судового даного слухання. Відтак було оголошено щоб прокуратор позивача аргументовано довів невинність комісара зарваницького ключа у загаданих пунктах , і ввів у справу згадані факти, адже його власні твердження серйозно заперечувалися обвинуваченим. Для того щоб перевірити свідчення обох сторін владика Лев Шептицький призначив спеціальну комісію для розслідування та збору показів[12]. Так, зі стороною позивача мали вести процедурне розслідування нейтральні духовні особи: парох Підгайців о. Андрій Біляковський та парох с. Баворів – о. Ян Кант Жмудинський. Натомість для вивчення показів сторони обвинуваченого було призначено комісію з числа дунаївського пароха і намісника о. Івана Стефановича [13] та поморянського декана о. Василя Смеречанського [14].

[12] НМЛ, ф. Ркл., спр. 85, арк. 63–64.

[13] о. Іван Стефанович довгий час перебував на уряді дунаївського намісника. Брав активну участь єпархіальних соборах 15 травня 1750 р. в Перегінську, 5 травня 1754 р. в Крилосі, Див.: *Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть*, упорядкування та історичний нарис Ігоря Скочиляса, Львів 2006, с. 276, 279, 309, 312.

[14] о. Василь Смеречанський був відомим представником священичого роду Смеречанських, які у різний час обімали уряд поморянського намісника (декана). Так, 5 травня 1754 р. на єпархіальному соборі у Крилосі у чині намісника голосував його насптник о. Іван Смеречанський. Див.: *Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть*, Львів 2006, с. 279, 312.

Продовження цієї справи відбулося у залі слухань львівського єпископського суду 8 січня 1750 р., який засідав в часі Різдвяних Свят. Цього разу на судовому засіданні головував протонотарій львівської консисторії о. Антоній Левинський[15], а консисторським писарем був Василь Іляшевич (Еліяшевич?). Прокурором й надалі виступав апостольський нотарій Хрисофор Дейма, який тоді був вже відомим членом Львівського Успенського Ставропігійного братства[16]. Цього разу владичий двір вирішив долучити до справи спеціальне розслідування, яке мав провести генеральний візитатор о. Іван Громницький [17]. Врешті обидві сторони погоджувалися із усіма можливими результатами додаткового розслідування та свідченнями залучених реальних свідків[18].

Наступне засідання відбулося десь між 12 та 15 січня 1750 р., на якому остаточно було визнано провину о. Еліаша Белінського оскільки більшість свідків підтвердили неправомірну поведінку подружжя. Відтак за образи, по відношенню до Антонія Ґрация о. Білинському владика Леон Шептицький присудив покарання у вигляді реколекцій, які він мав відбувати у Соборній церкві Св. Юра у Львові. Це покарання мало тривати впродовж двох тижнів, починаючи від першої неділі Сорокоусти. Водночас було визнано й провину А. Ґраци, який відповідно до декрету владики мав компенсувати для пароха усі завдані шкоди. Зокрема, він зобов'язувався повернути двох коней та відшкодувати усі дні роботи підлеглих о . Білинського, які комісар використав на панському полі. Окрім всього позивач мав компенсувати збитки за незаконне утримання підлеглого молодика[19].

---

[15] о. Антоній Левинський – крилошанин Львівської унійної єпархії XVIII ст., протонотарій апостольський, львівський офіціал та ін. Б. Лазорак *Декрет Антонія Левинського 1777 року для Братства Чесного Хреста у Львові* [у:] *Вісник Львівського університету. Серія історична*, Львів 2011, Вип. 46, с. 411–429; В. Кметь *Левинський Антоній* [у]: Енциклопедія Львова, Т. 4, за ред. Андрія Козицького, Львів 2012, с. 44–45; І. Скочиляс, *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус*, Львів 2010, с. 38, 90, 98, 107–108, 156, 391, 532, 641, 643, 648.

[16] I. Szaraniewicz, *Ruskie Muzeum Instytutu Stauropigijskiego we Lwowie*, Lwów 1937, s. 12.

[17] Галицький і кам'янецький офіціал Львівської єпархії та генеральний візитатор. Див., наприклад: Собори Львівської єпархії XVI – XVIII століть, упорядкування та історичний нарис Ігоря Скочиляса, Львів 2006, с. 275, 308; Б. Лазорак, *Інституційне оформлення та діяльність церковного братства Івана Хрестителя в Кам'янці-Подільському (XVIII ст.)* [у]: *Питання історії України. Збірник наукових праць,* Т. 12, Чернівці 2009, с. 233–243.

[18] НМЛ, ф. Ркл., спр. 85, арк. 130–130 зв.

[19] Там само, арк. 141зв. –144.

В окремому судовому акті від 26 березня 1750 р. писар Василь Еліяшевич облятував відкрите зізнання о. Е. Білинського, а також його погодження із висновками попереднього судового декрету. Серед іншого зарваницький парох підтвердив, що планує смиренно виконати реколекцію у львівському кафедральному соборі[20].

Були випадки, коли львівська консисторія намагалася дисциплінувати фінансову сферу зарваницького паломницького центру. Так, 24 серпня 1757 р. окрема судова справа відбувалася між бережанським офіціалом та зарваницьким деканом о. Андрієм Липницьким та підопічним львівської апостольської колегії і парохом зарваницької церкви Пресвятої Тройці о. Петром Літинським (до 1773 р. виконував обов'язки писаря бережанської консисторії). В судовому акті записано, що зарваницький декан прибув на суд «…в здоровому глузді і з чистою душею і без жодного примусу та права на помилку чи оману». Позивач наполегливо заявив, що парох Зарваниці о. П. Літинський незаконно почав привласнювати собі прибутки від церковного бенефіцію, за що поніс відповідне покарання[21].

Дуже часто до протоколів духовних судів записували фундаційні чи леґаційні акти, які містили серйозні грошові зобов'язання на користь парафій. В одній із книг вдалося віднайти два потужних фінансових записи на користь Зарваницької парафії, які на нашу думку, вплинули на розбудову паломницького центру в майбутньому.

Так, у 1761 р. за особистого погодження владики Лева Шептицького, до актів духовного єпископського суду у Львові було внесено леґаційні записи, які стосувалися серйозних сум на підтримку церкви Пресвятої Тройці в Зарваниці, у якій зберігалася чудотворна ікона. Перший запис від 22 січня 1761 р. стосувався леґації на суму 5 000 злотих, з яких парафія мала річні відсотки. В записі важко простежити фундатора леґації, щоправда чітко зрозуміло, що зі свого боку вікарій зарваницької церкви зобов'язувався у кожну річницю смерті представників цього роду організовувати поминальні літургії відповідно до ритуалів Східного християнського обряду. Усі умови леґації вносилися в судові актові записи задля реєстру та набуття юридичної сили в майбутньому. Під час підтвердження цієї леґації від імені владичого двору головував львівський офіціал

[20] Там само, арк. 180зв.

[21] Там само, ф. Ркл., спр. 87, арк. 67зв.– 68.

о. Антоній Левинський, який перевірив документ та ствердив обов'язкове і щорічне його виконання в майбутньому [22].

У травні 1765 р. для церкви Пресвятої Тройці було здійснено другу цінну леґацію тепер вже на суму 6 000 злотих, яку зробив нурський чашник Тома Жураковський. З цього другого запису церква отримувала 7% річних, тобто 420 злотих щороку. В штаті судової комісії також були присутні львівський вікарій преподобний о. Георгій Трохлінський[23], а також голова бережанської консисторії та парох церкви Пресвятої Тройці в Зарваниці о. Андрій Липницький[24]. Як виявилося, Т. Жураковський зробив свій запис в день Святих Преподобних мучеників Фабіана і Себастьяна (очевидно 20 січня 1765 р.). Врешті справа стосувалася поминального обряду батьків леґатора, який мав щороку виконуватися в Зарваниці, як одній із особливих святинь львівської єпархії. Невипадково цю леґацію особисто контролював владичий двір, який до контрольної комісії і кращої юридичної апробації включив додаткових референтів: протонотарія львівського апостольської курії о. Івана Ославського[25], вікарія с. Куриловці – о. Гавриїла Веселовського[26]

[22] Там само, ф. Ркл., спр. 68 (Actorum Episkopalis Curiae Leopoliensis Tomus II), арк. 2–3 зв.

[23] о. Юрій (Георгій) Трохлінський обіймав уряд київського судді-суроґата і належав до числа львівських крилошан при соборі Св. Юра. Його родичем був ігнатіївський священик та плоскирівський намісник о. Андрій Трохлінський, який брав активну участь у соборах львівської єпархії, зокрема у Кам'янці-Подільському 7 липня 1789 р. та 11 вересня 1793 р. Див.: І. Скочиляс, *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус*, Львів 2010, с. 648; *Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть*, упорядкування та історичний нарис Ігоря Скочиляса, Львів 2006, с. 352, 372.

[24] о. Андрій Липницький (†1792 р.), окрім того, що у 1768–1787 рр. очолював Бережанську консисторію (зокрема часто головував на духовних судах) водночас був парохом у Зарваниці. Обіймаючи такі уряди, парох явно сприяв збереженню традиції вшанування Зарваницької чудотворної ікони Розп'яття Христового в другій половині XVIII ст. І. Скочиляс, *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть*, с. 102.

[25] о. Іван Ославський належав до чяисла львівських крилошан при Соборі Св. Юра, а також був парохом Львівської Успенської церкви. Див.: І. Скочиляс, *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть*, с. 643, 648.

[26] о. Гавриїл Веселовський належав до числа крилошан Львівської єпархії, обіймав уряди кам'янецького катедрального канцлера, апостольського протонотарія, вербовецького намісника та пароха с. Куриловці. Брав активну участь у соборах львівської єпархії, зокрема 7 липня 1789 р. та 15 вересня 1793 р. в Кам'янці-Подільському. Див. наприклад: *Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть*, с. 352, 365.

та диякона – о. Стефана Жуковського[27], які властиво й повинні були контролювати виконання умов леґації[28].

У другій половині XVIII ст. Зарваницька церква, в якій зберігалася чудотворна ікона Розп'яття Христового часто слугувала місцем для відбування покарань парохів Львівської єпархії, які повинні були відбувати покаяння відповідно до рішень призначених духовним судом. Так, до нашого часу збереглася цікава судова справа, яка слухалася в Бережанській консисторії 20 серпня 1765 р. і стосувалася конфлікту між селянином і братчиком церкви Св. Дмитрія Мученика с. Лілятина Федьком Рудим та парохом цієї ж церкви о. Петром Тарнавським. Конфлікт виник під час Богослужіння у празник Вознесіння Діви Марії, коли парох будучи одягненим в священичий одяг, під час ведення служби публічно порвав частину його одягу (załeb). Після цього парох намагався вигнати братчика із церкви. Головував на засіданні бережанський офіціал о. Андрій Липницький, який, з огляду на суттєві аргументи, визнав провину пароха, адже він у день великого свята порушив канон Богослужіння, і подав ганебний приклад перед усіма парафіянами, які зібралися на молитву. В судовому декреті о. А. Липницький зобов'язав пароха через три тижні від підписання декрету відбути покарання у формі духовних реколекцій при паломницькій церкві Пресвятої Тройці в Зарваниці. Покарання мало тривати 8 днів і передбачало суровий піст. Окрім всього парох повинен був заплатити старшому братчику літятинської церкви 4 гривні .

Поступово Зарваницький паломницькийцентр набирав особливого значення в межах усієї Львівської єпархії. Невипадково у 60–80-х рр. XVIII ст. значна частина судових слухань Бережанської консисторії відбувалися саме при деканській церкві Пресвятої Тройці в Зарваниці, де довгий час мав парафію бережанський офіціал о. А. Липницький. Цікаво, що загалом впродовж 1764–1786 рр. лише в Зарваниці було занотовано близько 1 000 судових актів, з них переважну більшість нотував о. А. Липницький[29]. Щоправда справи пов'язані безпосередньо із Зарваницькою парафією, як правило вирішувалися у Бережанах або ж Львові.

---

[27] о. Стефан Жуковський, будучи дияконом, одночасно обіймав уряд пилявецького декана і брав активну участь у соборах львівської єпархії, зокрема 7 липня 1789 р. та 15 і 27 вересня 1793 р. Див.: *Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть*, с. 425.

[28] НМЛ, ф Ркл., спр. 68 (Actorum Episkopalis Curiae Leopoliensis Tomus II), арк. 261зв.–263.

[29] Там само, ф. Ркл., спр. 96, 392 арк.

Тема судових актів, пов'язаних із життям Зарваницької парафії, поки ще не вичерпана, позаяк на сьогодні важливо укласти повний реєстр цих слухань чи нотаріальних підтверджень, починаючи принаймні від 1728 р., тобто часу появи Чудотворної ікони Розп'яття Христового, не беручи до уваги потребу у публікації бодай найважливіших з них.

***

Пропоновані увазі копії підтверджень двох леґацій для Зарваницької парафії вперше вводяться до наукового обігу, а їх рукописні латиномовні тексти публікуються згідно з прийнятими археографічними правилами, зі збереженням мовних особливостей тексту оригінала. Більшість скорочень розкрито у квадратних дужках.

Документи

№ 1

Підтвердження леґації на суму 5 000 злотих для церкви Пресвятої Тройці в Зарваниці. – Львів, 22 січня 1761 р.

1761 Die Luna 22. Men. Januaru Leopoli

Inscriptionis summa quinq(ue) millium fl orens Ecclesiae Zarwanicensi Approbatio.

Coram Illustrissimo, et ReverendissimoDomino Leone in Szeptice Szeptycki Dei, et Ap(osto)lica sedis in Gratia Episcopo Leopoliensi, Haliciensi, /2/ et Camenecensi, Abbate Commendatacio mulecensi in publica causarum audientia comparenspersonaliter Perill(ust)ris Ad(modu)m R[evere]ndus Antonius Lewinski Offi cialis Generalis, et Ecclesiae Stauropigianae Leopoliensis Praepositus Principalis in termino hodierno ex literis Crida debiti prout a tergo earum apparebat, scilicet: per affi xionem valvis Ecclesiarum Cathedralis Tituli S. Georgii Martyris, et Parochialis StauropigianaeLeopoliensi, executis provenienti contumaciam omnium et singulorum sua, ex adverso jus, vel interesse aliquod ad infrascripta habere se, putantium, vel praetendentium dictis Crida Literis citatorum, et non comparentium accuravit, et in eorum contumaciam exhibitis iisdem Crida Literis, doctoque decadentia Termini subinde authenticum Instrumentum Inscriptionis summae quinque millium fl orenorum polonicalium in censum annuum reemptionalem pendendum pro perpetuis obligationibus in Ecclesia parochiali Tituli Sanctissima Trinitatis Zarwanicensis per Praepositur Ecclesiae ejusque Vicarios subeundis cum suffi cienti cautione sive Evictione

feria quinta ante festum Sanctae Prischae Virginis et Martyris Anno 1761 in actis Castrensibus Capitanealibus Leopoliensibus per se facta produxit, quam Inscriptionem authoritate Ordinaria aprobari robur ejusdem Authoritatis ipsi apponi, summam prafatam una cum censu provenienti immunitati Ecclesiasticae adscribi, et incorporari, ad obligationes explendas Praepositum Zarwanicensem ejusque Vicarios obstringi, omni meliori modo debita cum instantia postulavit. Illustrissimus ac Reverendissimus Dominus Episcopus supranominatus sedens etti: visis Crida Literis debite executis, et attenta Cadentia Termini ante omnia quosvis Citatos, et non comparentes contumaces esse reputavit, et in contumaciam eorum lecta Inscriptione summa quinq(ue) millium fl orenorum Polonicalium pro obligationibus in eadem expressis sub certa Evictione locatae de Actu ejus supra citato, judicialiter exhibita eandem in omnibus punctis clausulis, nexibus, ligamentis, authoritate ordinaria approbavit, confi rmavit, ratifi cavit, robur ejusdem authoritatis pariter et Decretum apposuit, et adjevit, dictam summam quinque millium fl orenorum Polonicalium actu enumeratam in censum annuum reemptionalem juxta consventudinem Regni pendendum investivit, et ordinavit, eandemque cum censu provenienti Immunitati Ecclesiasticae, et prafatae ZarwanicensiEcclesiaeadscripsit, applicavit, et incorporavit, obligationem absolvendi in suffragium animarum mariti, et consanguineorum Persona, cujus nomine ejusmodi facta Inscriptio, post obitum vero etiam ipsius dantis Persona singulis septimanis missas Lectas duas nec non anniversarium in quolibet anno a morte ejusdem sequenti, alias juxta Ritum Orientalis Ecclesiae, quatenus Praepositus dictae Parochialis ejusque Vicarii moderni et pro tempore existentes subiere teneantur, easdem ietu /3/ districti Diviru Judicii obstrinxit, prout confi rmat, approbat, etti non solum praemisso sed et omni alio meliori, et effi caciori modo /3/.

Джерело: НМЛ. – Ркл. 68 (Actorum Episkopalis Curiae Leopoliensis Tomus II). – Арк. 2–3зв. Копія

№ 2

Підтвердження леґації нурського чашника Томи Жураковського для церкви Пресвятої Тройці в Зарваниці на суму 6 000 злотих із 7% річних (420 зл. щороку). – Львів, травень 1765 р.

Actu eodem

Inscriptionis Summa sex milium fl orenorum Polonicalium pro Ecclesiae Zarvanicensi Approbatio.

Coram Illustrissimo ac Rev(erendiss)imo Domino Leone in Szeptyce Szeptycki Dei, et Apostolica Sedis Gratia Episcopo Leopoliensi, Haliciensi, et Camenecensi, Abbate Commendatario Mielecensi, Metropolice Kiiovensis, et Totius Russiae, nec non Archimandriae Pieczarensis Coadjutore, in publica ejus audientia comparens personaliter Reverendus Georgius Trochlinski Ecclesiae Civitatensis Leopoliensis Vicarius Illustris Ad(modu)m R(evere)ndi Andrea Lipnicki Judicis Surrogati Brzezanensis Praepositi Ecclesiae Parochialis Zarvanicensis, nomine in Termino hodierno ex Literis Crida debite prout a tego earum apparebat, per affi xionem valvis ejusdem Ecclesia executus legitime cadenti accusavit, contumaciam omnium et singulorum ex adverso aliquod ad infrascripta jus vel interesse habentium, vel habere se putantium, et quomodolibet praetendentium dictis crida Citatorum et non comparentium, ac in eorum contumaciam Inscriptionem /261/ Offi ciosam summa sex millium fl orenorum Polonicalium moderno ill(ust)ri Ad(modu)m R(evere) ndo Praeposito, ejusq(ue) R(evere)ndis Vicariis penes dictam Parochialem Ecclesiam Zarvanicensem ad praesens habitantibus, et pro tempore habitaturis in censum anuum reemptionalem per septem a centum pendendum pro perpetuis obligationibus per Magnifi cum Thomam Zurakowski Pincernam Nurensem factam coram actis Castrensibus Leopoliensibus sub Actu ejus Sabbatho ipso die Festi Sanctorum Fabiani et Sebestiani Martyrum Anno currenti 1765 recognitam, ac etiam eodem actu per ill(ust)rem Ad(modu)m R(evere)ndum praefatum ejusdem Ecclesiae Praepositum suo, et Vicariorum suorum nomine acceptatam in Extractu authentico exhibuit, eandemq(ue) Inscriptionem authoritate ordinaria aprobari, confi rmari, ratifi cari, robur perpetua fi rmitatis ipsi apponi et adjici, summam praefatam una cum censu annuo provenienti Immunitati Ecclesiasticae adscribi, et incorporari, aliaq(ue) circa praemissa necessaria et opportuna prout de jure statui et ordinari debita cum instantia postulavit.

Illustrissimus ac Rev(erendi)mus Dominus Episcopus supranominatus sedens etto: audita instantia nomine Ecclesiae Zarvanicensis ejusq(ue) Praepositi facta ante omnia Citatos quosvis et non comparentes, nec suum interesse quatenus aliquod haberent, promoventes contumaces esse reputavit, et in eorum contumaciam visa et lecta Inscriptione supracitata ejusq(ue) omnibus contentis bene pensatis, Cum ea qua ad Gloriam DEI, et animarum suffragium pia Fidelium voluntate ordinantur, per libenter fi eri semper optet, tanto studiosius Magnifi ci Thoma /262/ Zurakowski Pincernae Nurensis Liberalitatem in obligatione pro salute suae, suorumq(ue) Parentum et Consanguineorum, nec non primi, et iterati connubii uxorum animarum ad Gratiosam Crucifi xi

Domini Salvatoris Nostri Imaginem in praedicta Zarvanicensi Ecclesiae per ejus Presbiteros saeculares perpetuo explendas, de donis a DEO sibi collatis impensam solidare cupiens, eandem in omnibus punctis, clausulis, articulis, nexibus, et ligamentis approbavit, confi rmavit, ratifi cavit, robur authoritatis ordinaria pariter et Decretum praesens eidem apposuid et addidit, summam prefatam sex millium fl orenorum Polonicalium inscriptam et assecuratam in censum annuum reemptionalem perpetuum prout de jure investivit et ordinavit, eandemq(ue) Immunitati Ecclesiasticae et proprietati Ecclesiae prafatae Zarvanicensis ejusq(ue) moderni, et pro tempore futuri Praepositi adscripsit et incorporavit, Ill(ust)rem Ad(modu)m R(evere)ndum modernum Praepositum et Vicarios ejus praesentaneos ac futuros, ad implendas obligationes in eadem Inscriptione appositus in conscientia eorum, et sub amissione Census provenientis, aliaq(ue) ejus dispositione obstrinxit, et obligavit, Summam praefatam de locatione ejusdem praesenti et aliis futuris, toties, quoties opus fuerit, levare, et in alia Bona munda transferre, absq(ue) scitu et Consensu suo, suorumq(ue) succedaneorum prohibuit, defectus quovis, si qui circa praemissa intervenerint, supplevit, et sanavit prout approbat, confi rmat, ratifi cat, apponit, addit, investit, ordinat, adscribit, incorporat, obstringit, obligat, prohibet, supplet, et sanat, non solum praemisso, sed et omni alio meliori et effi catiori modo Praesentibus /262/ Ad(modu)m R(evere)ndo, et R(evere)ndis Ioanne Ostawski Prothonotario Apostolico Curia ejusdem et Diecesario g(ene)r(a)li Examinatore, Gabriele Wesolowski Curato neoconsecrato in Kuryłowce, Stephano Zukowski Diacono, et me Notario Actuario infrascripto.

Джерело: НМЛ. – Ркл. 68 (Actorum Episkopalis Curiae Leopoliensis Tomus II). – Арк. 261зв.–263. Копія

2. Stanisław Koniecpolski, oboźny koronny zezwala bractwu prawosławnemu w Jarosławiu wybudować cerkiew i odbywać swobodnie praktyki religijne, Brody, 8 II 1675 r. (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 123*).

Юрій Стецик

(Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, Дрогобич)

ВПЛИВ УНІЇ НА ДУХОВНУ ФОРМАЦІЮ ВАСИЛІАНСЬКОГО ЧЕРНЕЦТВА ПЕРЕМИШЛЬСЬКОЇ ЄПАРХІЇ (1691–1785 рр.)

Певні зміни у внутрішньому укладі монастирського життя Перемишльської єпархії були започатковані переходом до унії (1691 р.). Зокрема, Перемишльський собор (1693 р.) затвердив "Правила духовного правління", які були спрямовані на запровадження централізованої системи управління унійними монастирями[1]. Тож з'ясуємо саме ті питання, що висувалися тогочасними суспільними потребами та були пов'язані з діяльністю василіанських монастирів на теренах Перемишльської єпархії.

Передусім цікавою є проблема юрисдикції василіанських монастирів єпархії, яка в той час набула перехідної форми залежності від єпископа до протоігумена. Згаданий єпархіальний собор (1693 р.) остаточно підсумував попередні рішення, чітко розмежувавши юридичну компетенцію єпископа та новопризначеного суперінтенданта (протоігумена) у веденні чернечих справ у єпархії. Суперінтендант був зобов'язаний:

1. Провести раз на рік візитацію усіх монастирів єпархії, переглянувши всі фундації, права та різноманітні декрети, списавши їх в один збірник;
2. Приймати рахунки від ігуменів про доходи кожного монастиря;
3. Судити й карати монахів-порушників відповідно до їх провини;
4. Описувати завдані монастирям кривди у нерухомому і рухомому майні та відсилати їх генеральному прокураторові для розв'язання духовних справ цілої єпархії та їх розгляду у судах;

[1] Bp. I. Winnicki, *Ustawy rządu duchownego i inne pisma*, Przemyśl 1998, s. 104.

5. Укласти інвентар монастирів із зазначенням церковних прикрас у сріблі, ризах, книгах, худобі, прибутках та усякому знаряді;
6. Зважити, скільки братів і послушників може вижити з різних доходів монастиря;
7. Пильнувати, щоб без його письмового дозволу монахи не переселялися з монастиря в монастир без вагомої на те причини;
8. Монастирі не могли посилати свою братію до добродіїв за милостинею без особливого на те дозволу;
9. Жоден ігумен без відома суперінтенданта не міг ніяким способом позбутися найменшої церковної речі, ні заставляти нерухомі добра, а тим більше їх продавати – навіть у будь-якій важливій крайності[2].

На підставі постанов собору в руках протоігумена мало зосереджуватися головне керівництво чернечими справами єпархії. Водночас собор зобов'язував протоігумена, щоб він на підставі давнього звичаєвого права Східної Церкви у налагоджуванні всіх своїх справ вдавався за порадою до єпископа. Внаслідок цього рішення протоігумен ставав немовби генеральним вікарієм Перемишльської єпархії у веденні чернечих справ. Таке відокремлення чернечого правління від влади світського генерального вікарія, що керував світським духовенством, мало привести до дотримання належного ладу в монастирях. Це було нововедення за зразком Західної Церкви[3].

Однак за відсутності документальних свідчень важко визначити наскільки постанови собору щодо чернецтва були введені в життя та хто виконував обов'язки протоігумена. До того ж акти Перемишльської консисторії від 1698 р. подають відомості, що дисциплінарні проблеми монахів розглядав не протоігумен, а інші особи, які входили до єпископського духовного суду. Передусім це були монахи, які виконували обов'язки делегатів владики, – Митрофан Радзимінський, лішнянський ігумен та економ владичих дібр, Доментіян Ходзькевич, владичий проповідник, Пахомій Сахович, чернилявський ігумен, Іван Ревкевич, генеральний вікарій. Очевидно, що не було окремого протоігумена для ченців, а єпископ контролював їх діяльність за посередництвом своїх делегатів[4].

---

[2] Bp. I. Winnicki, *Ustawy rządu duchownego*, s. 44–46.

[3] Б. Балик, *Інокентій Винницький єпископ Перемишльський, Самбірський і Сяніцький (1680–1700 рр.),* „Записки ЧСВВ", 1978, Серія II, Секція I, Т. XXXVIII, s. 112.

[4] Б. Балик, *Монастирі Перемиської єпархії за владицтва Ін.Винницького,* „Записки ЧСВВ", 1958, Серія II, Секція II, Т. III, s. 78.

Крім цього, монаша провінція Перемишльської єпархії, за постановами собору, була самостійною одиницею під владою єпископа та не перебувала в інкорпорації з унійним Василіанським Чином, що його зреформував митрополит Йосиф Рутський у Конгрегацію Св. Трійці з осібним протоархимандритом, який на той час уже був виокремленим із-під влади київських митрополитів.

Переговори про об'єднання монастирів Перемишльської єпархії з унійною Конгрегацією Св. Трійці розпочато владикою Юрієм Винницьким. Проте ще єпископ Інокентій Винницький намагався налагодити із нею зв'язок. Зокрема, на василіанську капітулу (1698 р.) він делегував ієромонаха Доментіяна Ходзькевича. На капітулу мав прибути також і сам владика, але не зміг цього зробити через хворобу. У листі, скерованім до згаданої капітули, він погоджувався прийняти усі постанови, що будуть на ній ухвалені. Згодом під час сесії Ходзькевич, як делегат перемишльського владики домагався активного голосу в нарадах, отримав відмову із зауваженням, що, хоча владика прийняв унію, однак монастирі, що його владі підлеглі, не є інкорпоровані до Конгрегації Св. Трійці і, відповідно, до справ таємних, які обговорюються на капітулі, не можуть бути допущені[5].

Проте можна вдаватися тільки до припущення, що владика Інокентій Винницький мав намір інкорпорувати монастирі своєї єпархії до василіанської Конгрегації Св. Трійці, тому він не поспішав із виконанням постанов Перемишльського собору (1693 р.).

По офіційному переході до унії (1691 р.), до якого централізовано приступили всі православні монастирі єпархії, запроваджувалися зміни в управлінні та організації монастирського укладу життя. Хоча на початках ці реформи мали частковий і деколи навіть декларативний характер, вони детермінували пріоритети подальшого розвитку чернецтва та стали перехідною ланкою від східного до західного устрою аскетичного життя. Недієві спроби провести об`єднання монастирів у межах чинних єпархій (як Перемишльської (1693 р.), так і Львівської (1711 р.)) спонукали до пошуку нових шляхів реорганізації управління східними монастирями на теренах новоприєднаних єпархій (Перемишльської, Львівської, Луцької, Володимирської та Холмської). Зокрема, основним завданням було проведення уніфікації церковного управління в нових унійних єпархіях до вже чинних організаційних структур Київської унійної митрополії.

[5] Б. Балик, *Монастирі Перемиської єпархії*, s. 95.

Із цією метою було скликано Замойський собор (1720 р.), який мав узаконити в Унійній Церкві один устрій, спільну, однакову дисципліну для єпархій, що досі мали відмінну форму управління. В упорядкуванні загального церковного устрою Унійної Церкви Замойський собор звернув особливу увагу на проблему невідповідного статусу східних монастирів на теренах новоприєднаних єпархій. Адже створена унійним митрополитом Велямином Рутським Конгрегація Св. Трійці не об`єднала ані одразу, ані до кінця XVII ст. усіх монастирів Унійної Церкви. Так, у новоприєднаних єпархіях монастирями продовжували управляти єпископи дотримуючись давньої східної традиції. Зокрема, вони були незалежними один від одного, кожен із них мав власну управу, безпосередньо залежну тільки від місцевого владики[6].

Для впорядкування такої ситуації Замойський собор прийняв рішення, згідно з яким усі монастирі новоприєднаних унійних єпархій, котрі не були ще інкорпоровані до Конгрегації Св. Трійці, мали об`єднатися та створити нову Конгрегацію під проводом окремого протоархимандрита. Для втілення у життя прийнятого рішення митрополит Лев Кишка скликав на Дубнівську нараду єпископів та ігуменів монастирів новоприєднаних єпархій. Проте вона не дала успішного результату, оскільки ченці зайняли принципову позицію щодо належності спірних волинських монастирів, а владики дотримувалися консервативних поглядів[7].

Справу про об`єднання монастирів було знову порушено аж через 10 років. У 1739 р. митрополит Атанасій Шептицький скликав капітулу до Львова, на якій були присутні владики новоприєднаних єпархій, архимандрити та ігумени монастирів, а також Провінційна Управа Конгрегації Св. Трійці. Із капітульного протоколу довідуємося, що на другому засіданні присутнім зачитано протокол та Конституції Новгородської капітули (1617 р.), а на третьому засіданні на підставі тих же Конституцій прийнято рішення про створення нової Конгрегації Покрови Пресвятої Богородиці, яка згодом в історії отримала різні скорочені назви: Руська, Святопокровська, Польська, або Коронна[8].

До складу нової Конгрегації увійшли 130 монастирів та 700 ченців із теренів новоприєднаних єпархій. Зокрема, серед них дослідники на-

[6] І. Патрило, *Початки і розвиток чернецтва в Галичині,* „Записки ЧСВВ", 1982, Серія II, Секція II, Т. XI, s.49.

[7] П. Підручний, *Василіянський Чин від Берестейського З`єднання (1596) до 1743 року,* „Записки ЧСВВ", 1988, Серія II, Секція II, Т. XIII (XIX), s. 169.

[8] І. Патрило, *Початки і розвиток чернецтва*, s. 52.

раховують 65 монастирів та 300 ченців із Львівської та Перемишльської єпархій. Також слід зауважити, що більшість монастирів Перемишльської єпархії одразу ж на капітулі заявили про входження до нового утворення: Добромиль, Дережичі, Лаврів, Лішня, Летня, Перемишль, Стрий, Спас, Самбір, Топільниця, Улюч, Чернелява, Щеплоти, Сушиця Велика. Проте менша частина монастирів Перемишльської єпархії (Білина Велика Дорожів, Рибник, Яжів Старий), очевидно, через упередженість та зволікання ігуменів заявили про входження до Конгрегації значно пізніше, зокрема під час проведення Дубнівської капітули 1743 р. Таким чином, усі монастирі Перемишльської єпархії заявили про входження до складу Святопокровської василіанської Конгрегації[9].

Під час Дубнівської капітули (1743 р.) відбулося об`єднання 66 монастирів і 445 ченців Литовської провінції та 129 монастирів і 700 ченців Руської провінції. Серед останніх більш ніж половину становили галицькі монастирі із Львівської та Перемишльської єпархій. Чин на той час нараховував 195 монастирів та 1145 ченців[10].

Входження василіанських монастирів Перемишльської єпархії до Святопокровської Провінції передусім привело до реорганізації їх системи управління. Зокрема, з юрисдикції місцевих владик вилучено чернечі осередки, які переводились у підпорядкування Провінційної Управи, котру очолював провінційний комісар (протоігумен). Однак процес переходу на теренах єпархії відбувався досить болісно, що засвідчують численні судові справи, які проводилися між зреформованими василіанами та єпископами за перерозподіл владичих дібр. Зокрема, в судовому порядку розглядалися питання про монастирські землеволодіння Спаського та Лаврівського монастирів, які до моменту утворення Провінції безпосередньо входили до складу єпископських володінь[11].

Хоча на початках запровадження нового вишколу чернецтва на теренах Перемишльщини зазнавало певних невдач, однак після утворення Святопокровської провінції Чину Святого Василія Великого (далі ЧСВВ) воно набуло усталеного, загальноприйнятного характеру. Так, наприклад Перемишльський собор (1693 р.) намагався внормувати пи-

[9] М. Ваврик, *Нарис розвитку і стану Василіянського Чину XVII–XX ст. Топографічно-статистична розвідка*, „Записки ЧСВВ", 1979, Серія II, Секція I, T. 10, s. 26–27.

[10] І. Патрило, *Початки і розвиток чернецтва*, s. 54–55.

[11] Ю. Стецик, Василіанські монастирі Перемишльської єпархії (кінець XVII–XVIII ст.): монографія, Дрогобич 2014, s. 53–54.

тання прийняття до чернечого життя кандидатів, ухваливши, щоб по менших монастирях ігумени не постригали в ченці. Собор вирішив, що постриг мав відбуватися тільки в трьох монастирях – Щеплотах, Лаврові та Добромилі, поки знайдеться фундатор для закладення одного новіціату для цілої єпархії. Зокрема, у постановах собору зазначалося: *«…якщо хтось бажає вступити до меншого монастиря, то ігумен цього монастиря має його представити протоігуменові, а цей, пізнавши його наміри й постанови, призначить його до котрогось із названих монастирів, щоб там за правилами новіціату відбув не тільки облечини, а й пройшов науку монашого життя. Якщо згодом кандидат виявить поступ у чернечому житті , то магістр новіціату відішле його до протоігумена з характеристикою щодо вивчення засад аскетичного життя. А протоігумен відішле його до меншого монастиря, щоб там склав обіт послуху настоятелеві…* [12]».

Однак одразу ж зауважимо, що рішення собору щодо заборони відбувати облечини по менших монастирях не було введене в життя. На практиці кандидати у ченці продовжували складати чернечі обіти в інших монастирях єпархії, де не було шкіл новіціату: Лішня, Дережичі, Чернилява. До 1740 р. більшість ченців, де вступали до монастиря там і складали обіти. Також до 30-их років XVIII ст. не було чітко визначено випробовувального терміну для кандидатів у ченці, який міг тривали від 1 до 8 років. Зустрічаємо поодинокі випадки складення обітів у рік вступу до монастиря[13] І тільки із 1760 р. зустрічаємо відомості про 1 рік новіціату. Вік вступу коливався в середньому від 20 до 30 років. Проте траплялися поодинокі випадки ранішого (14–18 років) та пізнішого (50–60 років) вступу[14].

Із 1739 р. встановлено новіціати у Добромилі та Почаєві. Проте, на практиці, згадуються новики у Лаврові (3 ченці, які навчалися у 1738 та 1739 рр.). Після 1740 р. згадуються іноки, які пройшли новіціат не тільки поза межами єпархії (Крехів, Золочів, Рогатин, Почаїв), але й поза територією Святопокровської провінції (Вільно)[15]. Що очевидно свідчить про залучення василіан Святотроїцької провінції до реформування управління новоприєднаними монастирями. Із 1760 р. вже не згадуєть-

[12] Bp. I. Winnicki, *Ustawy rządu duchownego*, s. 45–46.

[13] Державний архів Тернопільської області, f. 258, op. 3, spr. 1194, k. 15–16.

[14] Ю. Стецик, *Василіанське чернецтво Перемишльської єпархії (друга половина XVIII ст.): словник біограм*, Жовква 2015, s. 13.

[15] *Візитації василіанських монастирів Перемишльської єпархії 1747–1767 років*, упорядник Юрій Стецик, Жовква 2016, s. 197–198.

ся про вихідців із Лаврівського новіціату. За даними 1783 р. кандидати у ченці проходили аскетичні випробовування тільки у Добромилі або ж у Почаєві[16].

Загалом інститут новіціату в унійних монастирях функціонував за зразком католицьких монастирів. На відміну від православних монастирів, де час новіціату (послушенства) не мав чітко встановлених меж, в унійних монастирях новіціат тривав один рік. Однак, зауважимо, що посилена увага до формування духовності ченця – це спільна риса як східної, так і західної монастирських традицій. Так, щодня магістр новіціату відвідував новиків, дізнаючись про їх духовне зростання. Він повинен був насамперед навчати чернечих чеснот: християнській науці, побожності, мовчання та покори, умертвіння тіла. Новики повинні були вчитися читати та писати по-руськи, а також уміти читати ноти. За час новіціату майбутні іноки були зобов 'язані, принаймні три рази, провадити реколекції (духовне оновлення, очищення, духовне навчання, усамітнення в молитві). До обов'язкових елементів виховання та навчання входили ранкові та вечірні метидації (духовне вдосконалення, роздуми), до яких читалися два пункти з Євангелії, читання житія святих, слухання духовних лекцій, які читалися в трапезній, проповідей. Займався співом з новиками отець-регент, оскільки спів у хорі входив до головних функцій іноків[17].

Після завершення новіціату та складення перших обітів, наступним етапом чернечого вишколу було проходження різного роду внутрішніх монастирських студій: із риторики, філософії та теології. Повне завершення цих курсів давало змогу скласти довічні обіти професа та отримати ієрейське свячення.

В опрацьованих нами джерелах відсутні відомості про освітні студії монахів із 1691–1739 рр. І тільки із входженням до Святопокровської провінції постала потреба зібрати інформацію про освітню підготовку ченців з метою скерування їх на додаткові чернечі студії. Отримані відомості знайшли своє відображення у протоколах візитацій та каталозі біограм іноків.

Ченці Перемишльської єпархії провадили різноманітні внутрішні студії: у Добромилі (догматичне богослов'я–1757–1771 рр.), Спасі (риторика–1776/77, 1779/80, 1783/84 рр.), Щеплотах (моральна теологія

[16] Ю. Стецик, *Василіанське чернецтво Перемишльської єпархії,* s. 268–271.

[17] J. Flaga, *Formacja i kształcenie duchowieństwa zakonnego w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, Lublin 1998, s. 152.

1770–1782 рр. та риторика 1783/84 рр.), Лаврові (богослов'я, філософія та риторика 1740–1780 рр.)[18].

Внутрішні студії не були сталим явищем, оскільки вони зазнавали постійних змін і були пов'язані із загальним станом не тільки василіанських монастирів Перемишльської єпархії, але й всієї Святопокровської провінції. Так, наприклад у Лаврові в 1739–1741 рр. започатковано філософські студії разом із моральною теологією, які згодом в 1741 р. перенесено до Гощі. І тільки в 1752–1753 рр. відновлено студії з моральної теології та філософії, однак у 1754 р. моральну теологію перенесено до Добромиля, а в Лаврові залишено філософські студії до 1767 р[19].

Зазвичай, на цих студіях навчалося по кілька, а інколи по кількадесят отців та кліриків-професів. Рідко коли кількість студентів перевищувала 20 чоловік. У Святопокровській провінції станом на 1754 р. риторику студіювали в Гощі – 6 кліриків, філософію у Луцьку – 3 отці та 7 кліриків, теологію у Львові – 8 отців та 3 клірики. Того ж року 4 клірики із тієї ж провінції студіювали в Римі та по 2 алюмнати – в Браневі та Вільні. Невеликим був і персонал учителів. Студії з риторики завжди викладав один професор, з філософії – 1 або 2 професори, з теології – 2 професори[20].

Про освітній рівень василіанського чернецтва Перемишльської єпархії подає відомості каталог 1760 р.:

1. Пройшли чернечі студії з риторики, філософії, теології та отримали ієрейські свячення – 49% ченців.
2. Пройшли два напрямки студій – 12% ченців.
3. Пройшли тільки один навчальний напрямок – 12% ченців.
   Не пройшли жодних студій – 27% ченців, які виконували господарські обов'язки по монастирських фільварках: кравця, шевця, коваля, тесляра, фіртянина, рибалки, ткача, столяра, токара, маляра, пекара, пивовара, мірошника, ремісника по виготовленні плугів.
4. Місця проходження студій:
   – риторика – Щеплоти, Краснопуща, Гоща, Бучач;
   – філософія – Лаврів, Замостя, Перемишль (школа отців-єзуїтів), Львів, Теребовля, Добромиль;

[18] І. Филипчак, Р. Лукань, *Центральна Крайова Окружна Головна Школа в Лаврові (1788–1911 рр.),* „Записки ЧСВВ", 1967, Серія II, Секція I, Т. XI, s. 3.

[19] M. Wawryk, *De studiis philosophico-theologicis in provincia Rutheno-Ucraina OSBM s. XVIII eorumque manualibus,* „Analecta OSBM", 1971, Ser. II, Sec. II, Vol.VII, s. 85.

[20] L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce,* [w:] *Kościół w Polsce*, Kraków 1970, T. 2. s. 1016.

– теологія – Добромиль, Гоща, Львів, Сатанів, Підгірці.

5. Виконання обов'язків після здобуття богословської освіти:
   а) освітні функції – магістр новиків, професор теології, префект школи, катехит;
   б) душпастирські функції – ієромонах, проповідник, сповідник, місіонер;
   в) адміністративні функції – ігумен, вікарій, прокуратор, економ, протоконсультор, провінціал, секретар, архівіст[21].

По завершенні студій ченці отримували ієрейські свячення до 1740 р. із рук перемишльських владик у Спасі, Валяві, а після 1740 р. від будь-кого із єпископів Київської унійної митрополії.

Василіанський Чин не обмежувався тільки своїми внутрішніми студіями, але й відправляв своїх студентів на навчання до папських семінарій, які в той час знаходилися у Вільні, Браунсбурґу, Львові, Оломоуці, Празі, Відні, Ґраці та Римі. Випускники цих папських колегій та семінарій займали провідні посади в церковній ієрархії Київської унійної митрополії. Зокрема, у Римі діяли 2 папські колегії, в яких навчалися українські студенти-василіани: грецька колегія Св. Атанасія та колегія папи Урбана Конгрегації Пропаганди Віри. Можемо назвати ченців ЧСВВ, вихідців із теренів Перемишльської єпархії, які навчалися в колегії папи Урбана: 1708 р. – Антоній Винницький; 1733 р. – Цезарій Стебновський; 1739 р. – Августин Новосільський; 1741 р. – Максиміліан Рило; 1747 р. – Ієронім Маркевич; 1747 р. – Атанасій Шептицький; 1760 р. – Єротей Корчинський[22].Більшість із них ставали єпископами (Максиміліан Рило, Атанасій Шептицький), душпастирями, проповідниками, місіонерами, духовними провідниками ЧСВВ. І тільки поодинокі із них отримували науковий ступінь доктора теології або ж філософії (Вергілій Шадурський, Валер'ян Подвещинський, Модест Гриневецький)[23].

У другій половині XVIII ст. зустрічаємо поодинокі випадки рекрутації до чернецтва осіб, які ще у світському житті завершили духовну семінарію, захистили наукову працю та отримали титул доктора теології або ж філософії. Так, наприклад Лев Шептицький, майбутній Львівський

[21] Львівська національна наукова бібліотека ім. В. Стефаника. Відділ рукописів (dalej: ЛННБ ВР), f. 3, spr. 435, k. 1–132.

[22] D. Blazejowskyj, *Ukrainian and Bielorussian students in the pontifi co collegio Urbano de Propaganda Fide (1627–1846),* „Analecta OSBM", Rome 1974, Ser. II, Sec. II, Vol. IX. s. 202.

[23] Ю. Стецик, *Василіанське чернецтво Перемишльської єпархії,* s. 66, 171, 246.

єпископ та Київський митрополит, після здобуття теологічної освіти і титулу доктора теології у папській семінарії в Римі, вступив 08.08.1741 р. до чернецтва в Почаєві, де пройшовши однорічний новіціат, склав монаші обіти та одразу ж отримав ієрейські свячення[24]. Більшість же світських людей, маючи початкову освіту, вступали до чернецтва, що створювало для них перспективні можливості для здобуття теологічної освіти та отримання ієрейських свячень.

Монах, який пройшов усі ступені чернечого вишколу (новик – брат – отець) отримував відповідну духовну освітню підготовку. Зокрема, отці-василіани знали кілька мов: польську, латинську, руську, а із кінця XVIII ст. й німецьку. Проте траплялися поодинокі випадки, коли ченці не вміли ані читати, ані писати навіть рідною "руською" мовою [25]. Загалом слід зауважити, що мовна амбівалентність василіан була не лише свідомими запозиченнями із латинської традиції, а радше спричинена загальними суспільно-культурними тенденціями того часу.

Під час проведення візитаційних оглядин монастирів делегована комісія звертала увагу не тільки на фінансово-майнове становище обителей, але передусім на морально-духовний рівеньїх насельників. Зокрема в документах по розслідуванні поведінки іноків, які додавалися до протоколів візитацій, знайшли відображення в основному відомості про недоліки в їх аскетичному житті: необізнаний досконало із основами християнської віри, сповідався тільки перед Великоднем, тільки одну молитву знає і то із помилками, не вміє подати проповідь. Однак, зустрічаємо і позитивні характеристики ченців: добрий сповідник, проповідник, здібний до співу[26].

Духовна формація чернецтва в різний час обумовлювалася функціонуванням відмінних монастирських уставів. Чернече життя регламентувалося традицією, яка значною мірою ґрунтувалася на осмисленні творів Св. Василія Великого, Отців Церкви та правилах, часто встановлюваних самими фундаторами або ж ігуменами. Поступово впродовж XVIII ст. устви православних монастирів замінялись в обителях Перемишльської єпархії правилами ЧСВВ, зредагованими київським митрополитом Велямином Рутським, які доповнювались на василіанських капітулах. Спільні правила Василія Великого, які митрополит В. Рутський особисто зібрав і в 1617 р. уклав із різних творів Святого Василія, а також пристосував їх до вимог сучасного йому життя, для легшого їх розуміння. Ухвали со-

[24] Ю. Стецик, *Василіанське чернецтво Перемишльської єпархії,* s. 247–248.
[25] *Візитації василіанських монастирів,* s. 185.
[26] *Візитації василіанських монастирів,* s. 180–183.

борів разом із конституцією В. Рутського та статутами, що стосувалися монастирів, виступали правовими підставами функціонування монастирських спільнот. У 1751 р. опубліковано польською мовою «Короткий виклад Правил Святого Отця нашого Василія Великого», який був тими ж самими «Спільними правилами Рутського», представленими в більш логічному порядку. Це видання було поширене по монастирських бібліотеках єпархії для регламентації діяльності чернецтва.

Кожен монастир до прийняття унії був окремою одиницею, яка мала свої усталені часом традиції. Слова «традиція усталена часом», «давній звичай» трапляються в документах на рівні з правилами Св. Василія. Власне, це є особливістю східного чернецтва, яке, на відміну від західного, керувалося не буквою закону, а традицією. Адже в кожному православному монастирі, які грунтувалися на стародавньому Студійському статуті та Правилах Св. Василія Великого, був ще й свій окремий статут засновника обителі. І статути різних кіновіяльних монастирів відрізнялися один від одного. Зовсім усунути усталені давнім звичаєм традиції не змогли й десятки років упровадження уніфікації за зразком католицьких монастирів. Відповідно прийняття унії та запровадження Уставу та Конституцій ЧСВВ ставило собі за мету ліквідувати відмінності у регламентації аскетичного життя східних монастирів Перемишльської єпархії, які приєдналися до Київської унійної митрополії.

Досить вагомим чинником духовного формування чернецтва була регламентація монастирського укладу життя. Незважаючи на побутування різних редакцій уставів (як доунійних, так і поунійних), василіанські монастирі базувалися на кіновіяльному (спільному) укладі життя. Про це свідчить і характер побудови монастирських резиденцій. Адже чернечі келії будувалися одна біля одної або ж розміщувалися в одному приміщенні[27].

Василіани були зобов`язані дотримуватися внутрішнього розпорядку монастирського життя та правил Св. Василія Великого. Одним з основних чернечих приписів було дотримання посту в середу, п’ятницю та суботу. Окрім того, мали 2 християнські пости протягом року: Великий піст перед Великоднем та піст перед Різдвом Христовим. Також були встановлені пісні дні перед деякими святами: петрівка (напередодні Св. Петра та Павла); успенський (перед святом Успіння Богородиці). Щодня ченці їли рибу та вживали масло (під час посту масло заміняла олія).

[27] *Візитації василіанських монастирів,* s. 144.

У резиденціях, де була важка праця, не дотримувалися таких суворих приписів щодо харчування. Зокрема, дозволялося споживати м'ясо[28].

Попри всі відмінності між статутами різних монастирів, наявна низка правил, які складали основу порядку в обителі, як східної, так і західної традицій. До таких обов'язкових правил входила спільна трапеза та правила поведінки за нею. Звичайно, раціон кожного монастиря мав свої відмінності. Серед вживаних продуктів у василіанських монастирях трапляється м'ясо, уживання якого було суворо заборонено, наприклад, у православних монастирях. Під час уживання їжі, як уже зазначено, обов'язково почергово читали Слово Боже. Загалом рефлектар, або трапезна, був місцем не тільки для споживання їжі, а й для інших спільних для обителі справ. Зокрема, саме тут щомісяця читали устав Св. Василія Великого

Істотним чинником духовного становлення ченця була повсякденна молитва, яка проказувалася тричі в день: уранці, опівдні та ввечері. Місцями відбуття спільних молитов чернечої братії були не тільки монастирська церква, а й молитовні кімнати (каплички) всередині резиденцій. Так, наприклад, у Добромильському монастирі, за даними візитаційного опису 1747 р., у резиденції монахів на другому поверсі містилася велика молитовна кімната Св. Варвари[29]. Для відчитування своїх молитов василіани використовували вервички, застосування яких у духовному формуванні чернецтва регламентовано у "Требнику малому та великому" (Почаїв,1792)[30].

Східні традиції чернецтва, попри всі настанови Замойського собору (1720 р.), зберігалися по василіанських монастирях у другій половині XVIII ст. Звичайно, тут слід брати до уваги й той факт, що уніатські монастирі на відміну від римо-католицьких були значно біднішими, а відтак, потребували тих самих дарунків рідних та коштів за виконання робіт, що породжувало побудування приватної власності серед окремих ченців. Незважаючи на клявзуру, яка досить жорстко забороняла вхід-вихід із монастиря, станове суспільство мало свій вплив на монастирі. Так, під час складання облечин, професії та великих відпустів до трапезної могли завітати світські люди.

---

[28] S. Nabywaniec *Unicka archidiecezja Kijowska w okresie rządow arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wolodkowicza 1762–1778*, Rzeszów 1998, s. 487.

[29] Центральний державний історичний архів України у м. Львові (dalej: ЦДІАЛ), f. 201, op.4б, spr.1916, k. 3 (v).

[30] ЦДІАЛ, f. 364, op.1, spr.52, k. 88.

Устав василіанських монастирів другої половини XVIII ст. є своєрідним поєднанням духовності Сходу й організаційного устрою Заходу. Правила фіксували нововведення для східних монастирів, які були суттєвою рисою західних обителей. Це й існування самого інституту новіціату, якого не було в східній традиції, а відтак не було окремої посади магістра (після облечин інока віддавали під опіку монаха-старця). Західними впливами можна пояснити й той факт, що в монастирській документації не натрапляємо на назви східних чернечих посад, натомість ігумен іменований старшим або пшеложоним («Przelozony”), намісник – вікарієм, ключник –фіртянином[31].

Під час проведення візитації монастирів протоігумен або ж делегована ним комісія у 1747 р. вивчали поведінку ченців, фіксуючи основні прояви у порушенні монастирського уставу: непокора настоятелеві, зловживання спиртними напитками, привласнення монастирського майна ігуменом для власних потреб, відмова настоятеля у видачі нової білизни для ченців, мандрування монахів по селах із відмовою повертатися до обителі, не відвідування богослужінь у свята, з’ясування відносин лайкою, відсутність щоденних літургій. Проте, комісари відзначали й позитивні вчинки, які гідні наслідування, особливо адміністрації монастирів: ігумен побожний, уважний, старанний, надзвичайно добрий та дбає про добро монастиря, так що готовий прихилити неба до тутешнього місця, тільки має непокірних ченців; настоятель старається про добрий стан братії так, що ченців за провини карає та повчає; ігумен докладно навчає іноків аскетичним нормам; настоятель карає ченців через недотримання порядку на монастирській кухні, через наявність бруду та сміття; ігумен докладно навчає монахів аскетичним нормам[32].

Нерідко в дрібних монастирях, які мали підлягати ліквідації та перебували без зв’язку з іншими обителями, ченці не хотіли переходити до інших осередків, хоча не були спроможні утримувати власну обитель чи (в іншому випадку) не бажали приймати до себе нездисциплінованих іноків із розформованих осередків. Ще більше труднощів зазнали монастирі, ліквідації яких противилися фундатори чи їхні спадкоємці, які із входженням василіанських монастирів до Провінції втратили своє право патронату над фундованими обителями у власних дрібношляхетських посілостях.

---

[31] *Візитації василіанських монастирів,* s. 186.

[32] *Візитації василіанських монастирів,* s. 195–196.

Процес ліквідації дрібних монастирів якийсь час спричинив безлад серед чернецтва. Зокрема, ряд монахів із ліквідованих осередків удаються до мандрування з монастиря до монастиря без відповідної на це потреби. Ведуть, таким чином, досить свавільний спосіб життя та уникають зверхності будь-якого ігумена, оскільки вони не мають сталого місця проживання. За таких обставин Апостольська Столиця прийняла ще один декрет від 27.03.1754 р. про об`єднання малих монастирів, які не мали достатніх фундацій для утримання 8 ченців. Також зазначалося, що потрібно посилити дисципліну в монастирях. Зокрема, пропонувалися шляхи розв'язання актуальної для того часу проблеми міграцій ченців із монастиря в монастир. Рекомендувалося обмежити відсилання ченців до інших обителей тільки в церковних справах, а не у власних, із виділенням на дорогу грошей та наданням відповідного листа[33].

Занепад моралі монахів наприкінці XVIII ст. змушував протоігуменів Провінції вдаватися до неодноразових тлумачень положень Конституції ЧСВВ та внесення до неї доповнень і уточнень рішеннями провінційних та генеральних капітул. Так, у 1785 р. о. Віктор Старожинський, протоігумен Провінції Св. Спасителя, акцентував особливу увагу на дотримані монаших обітів: чистоти (шляхом збереження клявзури в монастирях), убогості не тільки в дусі, а й у матеріальних речах (ніхто не повинен мати приватних речей та заборонено наслідувати світські манери, наприклад, носити годинник на ланцюжку), послуху (монах не може суперечити вказівкам старших в обителі, незалежно від його статусу в Чині, а повинен ревно виконувати доручені йому обов'язки). Особлива увага зверталася і на дотримання дисципліни в обителях: самовільне листування й особливо зловживання спиртними напоями заборонялися. Для викорінення цього зла пропонувалася практика накладення різних покут, а також зобов'язано кожного ченця щорічно, відповідно до Уставу духовних свячень, відбувати 18-денні реколекції, незважаючи на будь-які поважні перешкоди. З цією ж метою запроваджувався день обнови духу для відновлення обітів, який встановлювався на перший день січня на честь пам'яті про Св. Василія Великого. Для вшанування пам'яті про померлих отців та братів запроваджувалися метричні книги та таблиці. З метою піднесення душпастирської праці ієромонахів уводилася практика екзаменування сповідників. Також заборонялося під час відправи додавати будь-що до Святої Літургії (або відкидати). Для дотримання

[33] S. Nabywaniec, *Unicka archidiecezja kijowska,* s. 479.

внутрішнього порядку в монастирях заборонявся самовільний переїзд ченців із монастиря в монастир без вагомої на те причини та без спеціального дозволу провінціала (протоігумена)[34].

Для дисциплінування ченців настоятелі монастирів накладали на них епітимії (покути за провини): відбування реколекцій протягом восьми днів, цілування пастирського посоху ігумена, побиття різкою, віддання під суд, слухання моральної проповіді ігумена, позбавлення посади, нічні поклони і молитви (від півночі до ранку). За крадіжку або незаконне привласнення монастирського майна приписувалося ув'язнення в карцері до семи днів на хлібі і воді та повернення майна (передбачалося утримувати в карцері доти, поки не поверне вкрадене). Траплялися випадки, коли відпущені з ув'язнення ченці знову "бралися за старе". Звільнений із карцера о. Єротей був знову пійманий у нетверезому стані та покараний удруге[35].

З метою впорядкування чернечого життя видавалися численні розпорядження протоігумена Онуфрія Братковського про дотримання іноками обітниць, обов'язків та покарання за порушення дисципліни в монастирях. Заборонялася марна витрата грошей та дармування часу.

Обіжники протоігумена за 1773–1774 рр. присвячені в основному постановам про дотримання рішень провінційних Капітул. Передусім акцентувалася увага на виконанні уставів Берестейської Капітули (1772 р.) і Гощівського Конгресу (1766 р.) та пригадуванні необхідності отцям ігуменам дотримуватися диспозицій щодо термінового відсилання монахів до інших монастирів. Очевидно, щоб уникнути свавілля у мандруванні монахів із монастиря у монастир, ігуменам наказано обов'язково видавати ченцям письмові свідоцтва із вказівкою маршруту і часу їх подорожі. Відповідно до розпоряджень протоігумена в монастирях запроваджувалися щосуботні регулярні читання правил і Конституцій Чину для ознайомлення та виконання їх монахами. Провінційне керівництво звертало увагу також і на правильне тлумачення правил монашого життя місцевими ігуменами, суворо забороняючи будь-які неузаконені зміни та доповнення. Водночас порушено проблему збереження східного обряду богослужінь для усунення запозичень із латинського обряду. У кожному з обіжників протоігумена Онуфрія Братковського звернуто найбільше уваги на знання і виконання монаших обітів та обов'язків[36].

---

[34] ЛННБ ВР, f.3, spr.608, k. 76–81.

[35] Відділ фондів музею «Дрогобиччина», Од. зб. КВ-4929/А, k.12.

[36] Відділ фондів музею «Дрогобиччина», Од. зб. КВ-4929/А, k.7, 16.

Щодо питання мобільністі чернецтва, то слід зауважити, що до 1740 р. більшість ченців, де склали обіти професа, там і продовжували проживати. Чисельність монастирської братії знаходилася в прямій залежності від розмірів фундацій та обов'язків, які покладалися на певний осередок. Так, найбагатолюднішими на теренах Перемишльської єпархії були ті монастирі, при яких провадилися різні чернечі студії. Зокрема, Лаврівський та Добромильський монастирі протягом другої половини XVIII ст. налічували від 13 до 27, а деколи 38 ченців. Надалі в дрібніших монастирях (Спас, Щеплоти, Чернилява, Лішня, Дережичі та інші) чисельність монастирської братії коливалася в різний час від 6 до 13 ченців. Найменші чернечі спільноти діяли по монастирських резиденціях (Топільниця, Білина, Летня та інші) де, в основному, мешкало від 2 до 5 монахів[37].

Нестабільність складу чернечих спільнот була зумовлена тогочасною практикою постійних переїздів ченців із монастиря в монастир чи то з метою проходження студій, чи то для проведення освітніх викладів, чи то для виконання інших духовних обов'язків. Прийняття унії дозволило ченцям єпархії переїжати до інших обителей Київської унійної митрополії як для проходження монаших студій, так і для залучення до різних форм духовної та культурно-освітної праці.

Вагоме значення для духовного розвитку аскета в другій половині XVIII ст. мало запровадження різноманітніх духовних практик: місій, медитацій, реколекцій, читаних богослужінь. Тож розглянемо кожну із цих практик. Василіани активно приймали участь в місіях серед населення Перемишльської єпархії з метою утвердження унійних ідей та пілнесення знань про основи християнської віри. В основному набули поширення парафіяльні місії, під час яких проводилася катехизація віруючих.

Ченцем, який особливо прислужився василіанським місіям, був архимандрит Йосафат Сєдлєцький, протоігумен Святопокровської провінції, який сприяв розвиткові місійної праці монаків. Засобом для цього стали випрошені ним привілеї благословляти вервиці і медалики, ставити місійні хрести, уділяти повні відпусти.

На початках місії спрямовувались на поширення унії на теренах єпархії. Пізніше, у другій половині XVIII ст., після утвердження унії, місіонерська діяльність василіан скеровувалася передусім на "внутрішнє навернення", тобто піднесення рівня релігійності та побожності серед

[37] *Каталоги Святопокровської провінції ЧСВВ (1754, 1772, 1776 рр.)* [w:] „Записки ЧСВВ", Рим 1979, Серія II, Секція I, T.XL, s. 102–124, 126–142, 154–176.

народу. Провадили місії часом із залученням латинських ченців. Іноді заходи тривали по кілька тижнів, або ж цілий місяць. Щодень співано пісні, навчано молитвам, проваджено катехизацію дорослих із підготовкою їх до Святих Тайн, зокрема до покути та Св. Причастя. Потім відправлялася Свята Літургія, після цього проголошувалися проповіді, зокрема про засадничі правди віри та обов'язок християнина. Деякі вірні в таких випадках усвідомлювали свою належність до унії. Після Богослужіння та проповіді відбувалася процесія. Завершення місії супроводжувалося встановленням пам'ятного хреста. Під час таких місій приступали до сповіді та Святих Тайн по кілька тисяч людей[38].

Однією з монаших вправ, які плекаються у василіанських монастирях, є Богомислення–роздумування над текстами Святого Письма. Ця духовна вправа від самих початків монашого життя була важливим елементом чернечої духовності і, залежно від місця та обставин, мала як різні назви, так і різні форми. Богомислення практикувалось у василіанських монастирях від найдавніших часів: монахи читали священні писання та проводили молитовні роздуми над їхнім змістом. Згодом ця вправа набрала більш формальної форми, проводилась зранку і називалась медитацією. Ця практика була узаконена в 1703 р. василіанською капітулою у Новгородку, яка на XII-му засіданні наказала, щоб в монастирях завжди відбувалися медитації . Такі роздумування відбувались спільно, тому вимагали як відповідної організації часу, так і відповідного місця. Реалізувати цю вимогу не завжди вдавалося, особливо в малих і ще слабо організованих монастирях, або ж там, де монахи були задіяні в душпастирстві та місіях.

Розважання, роздуми, медитації, внутрішня молитва (такі назви вживалися у різні часи) не виглядали так, як сьогодні. Довгі роки вони нагадували вправу, яку сьогодні називаємо духовним читанням. Один з монахів читав уривок зі Святого Письма, а всі інші уважно слухали і роздумували над ним. Після закінчення слухання, монахи розходились до своїх занять, постійно маючи на увазі почуті слова, аж до наступної вправи. Головна мета таких вправ – утримання розуму на молитві через пам'ять про Бога і Його закони, що василіани плекають від часів св. Василія Великого. З тим пов'язане також духовне та інтелектуальне пізнання самого Бога, Його законів, Церкви, самого себе і свого покликання – а все це слугувало до духовного зростання.

[38] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz.1, Poznań–Warszawa1979, s.118.

У практиці Чину відбувалися також восьмиденні реколекції, під час яких монахи проводили більше, ніж одне роздумування і віддавалися виключно духовним вправам. Між тими практиками василіани відбували три роздумування денно, для яких матеріал знаходили у відповідних книжках, або вислуханих науках. Відповідно до приписів Конституції ЧСВВ, кожен монах мав щороку відбувати реколекції. Так, протягом 1771 р. у Лаврівському монастирі було проведено дві серії реколекцій (18/21 та 22/29 липня) для монастирської братії[39]. Подібні численні відомості про відправлення реколекцій знаходимо в записах Добромильської хроніки. Зокрема, 28.09.1773 р. отці-василіани Ігнатій Городиський, Мелетій Мороховський, Ясон Кущинський та брат Бенедикт Дзяковський розпочали восьмиденні реколекції з медитаціями[40].

У монастирських уставах приділялася значна увага порядку використання різних псалмів та гімнів. Церковна адміністрація намагалася уніфікувати літургійне життя чернечих спільнот. Ченці зобов'язувалися співати лише ті псалми, які узгоджувалися із уставом монастирів Василіанського Чину. Суворо заборонялося співати пісні й гімни, складені власним духом, і які не були внесені до церковних рубрик.

У постановах Замойського собору кодифіковано право відправляти читанні («тихі») богослужіння. Запровадження такої практики зумовлено тим, що у монастирських храмах дозволено функціонування кількох вівтарів біля яких мали можливість відправляти літургію ієромонахи[41]. Адже, відповідно до монастирського уставу Чину, кожний із ченців зобов’язаний був щоденно брати участь у літургії. Таким чином, запровадження читаних богослужінь було ще однією із практик духовного зростання василіанського чернецтва. Окрім, цього запроваджувалися ще молебні та вервички, які дозволяли відправляти як спільні так і приватні молитви, які розвивали аскетичну духовність іноків.

Таким чином, підводячи певнів підсумки зауважимо, що аналізований період відзначався радикальними змінами в житті василіанського чернецтва Перемишльської єпархії. Входження до нової чернечої інституції – Святопокровської провінції ЧСВВ, започаткувало процес оновлення духовної формації, який знайшов відображення у способі життя монахів,

[39] М. Ваврик, *Лаврівська хроніка (1771–1882 рр.),* „Записки ЧСВВ”, Рим 1954, Серія II, Секція II, T. II (VIII), s. 72.

[40] ЛННБ ВР, f. 3 (MB), spr. 109, k. 19.

[41] *Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б. Постанови*, Івано-Франківськ 2006, s. 10.

прийнятті нових Конституцій Чину, літургії, обрядах, монастирському справочинстві. Проте запровадження такої системи управління дало поштовх до піднесення освітнього рівня чернецтва, розвитку василіанського шкільництва на теренах єпархії, посилення карності та дисципліни у найвіддаленіших монастирях, що заклало підвалини для духовної формації нового, поунійного, зреформованого, високоосвіченого покоління василіанського чернецтва.

На духовну формацію монахів істотний вплив мали кілька факторів. Передусім це монастирські устави, які на той час пройшли певну еволюцію: студійський – скитський – правила ЧСВВ, укладені В. Рутським. Зокрема, мотивом таких змін став процес переходу до унії та поступового формування Святопокровської провінції, який супроводжувався введенням централізованого управління та нового підходу впитаннях духовного вишколу чернецтва. Для останнього стало характерним запровадження новіціату та внутрішніх чернечих студій із риторики, філософії й теології. Однак, незважаючи на певні зусилля, василіанам так і не вдалося створити постійно діючі семінарії для світського і чернечого духовенства. Адже більшість отців-василіан отримували вищу освіту в папських семінаріях.

Розгляд регламентації кіновіяльного монастирського укладу уможливлює насвітлити особливості життя монастирських спільнот, для яких характерні поміркована їжа, піст, щоденна молитва, скромність одягу та дотримання чернечих обітів (чистоти, убогості, послуху), відбуття реколекцій, медитацій. Проте траплялися випадки порушення встановлених приписів. Зокрема нам вдалося на підставі архівних джерел виявити типові для другої половини XVIII ст. різні види чернечих епітимій.

3. August III, król polski potwierdza dokument Augusta II, króla polskiego z 4 VIII 1703 r. i Jana III, króla polskiego z 14 II 1682 r., w którym Andrzej Ruczycki, administrator ekonomii samborskiej nadaje oo. bazylianom grunta w Uluczu, pow. Brzozów, Warszawa, 2 XII 1753 r. (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 227*)

Witold Kołbuk

(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin)

PERSPEKTYWY BADANIA DUCHOWIEŃSTWA UNICKIEGO JAKO GRUPY SPOŁECZNEJ NA PODSTAWIE ŹRÓDEŁ ARCHIWALNYCH I BIBLIOTECZNYCH

Obok struktury organizacyjno-technicznej i wiernych najważniejszym elementem funkcjonowania każdej konfesji są jej przewodnicy duchowi – w przypadku dawniejszych gałęzi chrześcijaństwa to z reguły księża. Ich rola, nie tylko religijna, ale też ogólno-społeczna w dziejach katolicyzmu, prawosławia czy w formach unijnych tych konfesji do dziś jest, a tym bardziej dawniej była niepodważalna. Dłuższa nieobecność duchownych w lokalnych wspólnotach religijnych, wynikająca z różnych powodów, z reguły silnie dezorganizowała jej funkcjonowanie, natomiast dynamiczne zaangażowanie się księży w życie danej społeczności powodowało wzrost świadomości religijnej, poczucia wspólnoty wiernych, wzmacniało tożsamość tak lokalną, jak i ponadlokalną. Skala poczucia więzi duszpasterzy z kierowaną przez nich wspólnotą religijną przekładała się z reguły bardzo silnie na akceptację interesów społeczno-etniczno-narodowych szerszego ogółu. Bardzo wyjątkową rolę w chrześcijaństwie, szeroko rozumianego pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego, odgrywali duchowni Cerkwi unickiej. Wiązało się to z tym, że przez ponad dwa stulecia Cerkiew ta w praktyce składała się tylko z warstwy chłopskiej, z bardzo małym dodatkiem na wpół chłopskiego drobnomieszczaństwa. Jedyną oświeconą częścią tej społeczności wyznaniowej byli właśnie duchowni, którzy stale w liczbie od kilku do 10–12 tysięcy, byli w istocie jej niekwestionowanymi liderami[1]

[1] W. Kołbuk, *Kościoły wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772–1914*, Lublin 1992, s. 216–218.

Od czasów ukształtowania się nowoczesnej metodologii historycznej badacze, zainteresowani dziejami wschodniego chrześcijaństwa na pograniczu polsko-ruskim, poświęcali dużo uwagi życiu i działalności wielu duchownych Cerkwi unickich, koncentrując się jednak na wybitnych osobistościach tego obrządku, co sprowadzało się głównie do zainteresowania osobami biskupów. Było to o tyle słuszne, że rola władyków istotnie była nie do przecenienia, zważywszy na ich duże uprawnienia i faktyczne kierowanie nie tylko życiem religijnym, ale i postawami społecznymi wiernych. Skuteczności realizacji inicjatyw badawczych, związanych z działalnością unickich biskupów, sprzyjała dawniej i dziś stosunkowo obszerna i wiarygodna baza źródłowo-materiałowa. Mniej czy bardziej precyzyjnie opisano już chyba wszystkich unickich biskupów[2]. Dalsze prace historyków w tym względzie mogą raczej już tylko poszerzyć naszą wiedzę o tych hierarchach i efektach ich duszpasterskich poczynań. W zasadzie szersze możliwości badawcze dawać może tylko, jeśli chodzi o eksplorację elity wśród duchowieństwa unickiego, poświęcenie większej uwagi najbliższym współpracownikom biskupów, z reguły będących członkami kapituł, konsystorza czy nauczycieli seminarjów[3]. Ale to także kwestia oceny skali wpływów poszczególnych duchownych w funkcjonowaniu Cerkwi unickiej, a ocenianie tego pozostanie sprawą bardziej subiektywną niż obiektywną.

Zdecydowanie najwięcej szans na osiągnięcie nowatorskich i bardzo niekiedy interesujących wyników, daje badanie roli tzw. szeregowego duchowieństwa w życiu dawniejszych społeczności unickich. Dopiero pół wieku temu takie badania zostały zainicjowane i to na szerszą skalę[4]. Efekty dociekliwości tych badaczy, którzy podjęli się trudu żmudnego śledzenia biegu życia i działalności tych szeregowych duchownych bardziej poszerzają naszą wiedzę o przeszłości Cerkwi unickiej, niż najbardziej drobiazgowe dociekania wiążące się z biografami unickich hierarchów. Wynika to i z liczebności tej grupy duchowieństwa i bardziej jeszcze z faktycznego jej oddziaływania, poprzez codzienny kontakt z całą wspólnotą unitów, zwanych od końca

[2] Za pierwszą krytyczną, wyczerpującą, ale i interesująco napisaną publikację o jednym z najważniejszych biskupów unickich uznać trzeba rozprawę: M. Andrusiak, *Józef Szumlański pierwszy biskup unicki lwowski (1667–1708)*, Lwów 1934.

[3] Taką wyjątkową postacią był na pewno ks. Paweł Szymański odgrywający dużą rolę w unickiej diecezji chełmskiej przy biskupach Ciechanowskim i Szumborskim (P. Siwicki, *Szymański Paweł (1782–1852)*, [w:] *Polski Słownik Biografi czny*, Wrocław 2015, t. 50/2, s. 189–191).

[4] Pionierską publikacją był tekst: A. Korobowicz, *Kler grecko-unicki w Królestwie Polskim 1815–1875*, „Rocznik Lubelski", 1966, t. 9, s. 241–264.

XVIII wieku grekokatolikami. W istocie to właśnie ci szeregowi duchowni wiejscy i małomiasteczkowi tworzyli wizerunek Cerkwi unickiej, co najbardziej jaskrawo dostrzegane było na samym pograniczu polsko-ruskim czyli na ziemiach nad Sanem, Bugiem czy dalej nad Narwią. W oparciu o dość liczne materiały źródłowe powstało w ostatnim półwieczu kilkanaście monografi i w całości lub częściowo traktujących o parafi alnym duchowieństwie unickim na tym pograniczu, a do tego dodać trzeba setki mniejszych i nieco obszerniejszych artykułów. Mogłoby to wskazywać na to, że problematyka jest już silnie wyeksploatowana. Nie podważając w żadnym razie dorobku autorów tych tekstów (także i siebie samego) mam uzasadnione przekonanie, że dalsze jej eksplorowanie i dalsze dociekania mają głęboki sens, a możliwości skutecznej kwerendy archiwalnej i bibliotecznej przedstawiają się obiecująco. Moje przekonania wynikają z różnych przyczyn.

Do badań nad duchowieństwem parafi alnym nad Bugiem i Sanem niewątpliwie najcenniejsze są archiwalne zespoły znajdujące się w państwowych archiwach Lublina i Przemyśla, a będące pozostałością po funkcjonowaniu unickiej diecezji chełmskiej (do 1875 roku) i przemyskiej (do 1947 roku). Te dwa zbiory archiwalne, zawierające w sumie wiele tysięcy różnych dokumentów, z reguły są przez badaczy traktowane fundamentalnie i w niewielkim stopniu sięgają oni po uzupełnienie informacji o życiu, działalności i postrzeganiu księży unickich przez otoczenie w innych zbiorach archiwalnych przechowywanych m. in. w tych archiwach. W rezultacie dochodzi niekiedy do sytuacji, że to zawartość tych najważniejszych zespołów archiwalnych określa zawartość publikowanych później rozpraw. Od strony formalnej wydaje się to naturalne – skoro są liczne informacje, to po krytycznej analizie wykorzystuje się je do tworzenia tekstu. Rzecz jednak w tym że, pomijając już nawet problemy z kompletnością danych, liczne, jakże istotne kwestie, związane z działalnością duchownych unickich i jej reperkusjami, są tam albo zdawkowe, albo pomijane. To powoduje, że pewne zagadnienia są w publikacjach albo marginalizowane albo praktycznie pomijane, bo badacze nie są skłonni do drobiazgowego i żmudnego poszukiwania „gdzie

[5] Można mówić o lubelskiej szkole badań nad duchowieństwem unickim i prawosławnym na ziemiach pogranicza polsko-ruskiego od XVI aż po XX wiek – szkole ukształtowanej przez socjologiczne postrzeganie przeszłości, co w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zapoczątkowali tacy badacze jak Jerzy Kłoczowski i Ludomir Bieńkowski. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat w tym kręgu powstały liczne publikacje podejmujące tę problematykę i takie jej ujęcie autorstwa: Witolda Bobryka, Andrzeja Gila, Witolda Kołbuka, Anny Krochmal, Doroty Weredy i innych.

indziej" takich informacji, bądź do snucia obszerniejszych hipotez w oparciu o śladowe informacje na temat „jak to było naprawdę?". Tymczasem zawartość archiwalnej dokumentacji w innych zespołach archiwalnych – tycząca się kapłanów unickich, ich biegu życia, postaw moralnych, społecznych czy narodowych, warunków życia, które na te postawy oddziaływały, kontaktów z otoczeniem – można śledzić poprzez, co prawda bardzo żmudne, kwerendy w tych właśnie materiałach, w źródłach drukowanych (np. w różnych schematyzmach czy XIX-wiecznej prasie), ale także w różnych, trudno dziś wprawdzie dostępnych, broszurach z tamtego czasu, korespondencji w zbiorach bibliotecznych, pamiętnikach czy wspomnieniach, w których znajdują się wzmianki o unii cerkiewnej. Te wszystkie rodzaje materiałów przewijają się wprawdzie w publikowanych opracowaniach, ale z reguły tylko jako uzupełnienie[6]. Tymczasem szczegółowe badania dość licznych akt stanu cywilnego, mimo pozornej jednostajności tych materiałów, których niemało się zachowało, a które dostępne są już, po digitalizacji, poprzez Internet, dają wiele wiedzy o tym z kim i z jakimi problemami w swoim otoczeniu stykali się w swoim codziennym życiu duchowni unickiey[7]. Bardzo dużo pogłębionych informacji o tej grupie społecznej możemy zaczerpnąć z różnych akt administracji świeckiej, akt sądowych, akt instytucji gospodarczych. Niekiedy są to informacje bardziej szczegółowe, niekiedy tylko bardzo pośrednio wiążące się z dziejami i Cerkwi unickiej i jej duchowieństwa, a niekiedy symptomatyczne jest nawet bardzo zdawkowe jego wspominanie czy też nawet w ogóle pomijanie, mimo że z natury konkretnej sprawy wynikałaby konieczność, choćby tylko zasygnalizowania obecności w niej konkretnego duchownego unickiego[8]. W tym nieco zawiłym wywodzie chodzi mi o dążenie do kom-

[6] Zadziwiające jest choćby wyjątkowo rzadkie wykorzystanie takiego bardzo obszernego i autentycznego, choć silnie egzaltowanego materiału jaki w swoich wspomnieniach o unii nadbużańskiej zawarł ks. Józef Pruszkowski (zob.: W. Kołbuk, *Wizerunek Rosji i prawosławia w „unickim martyrologium" księdza Józefa Pruszkowskiego,* [w:] *XVII Musica Antiqua Europae Orientalis. Acta Slavica,* red. A. Bezwiński, A. Majmieskułow, Bydgoszcz 2014, s. 223–239).

[7] W zachowanych aktach metrykalnych parafi i unickich na ziemiach nadbużańskich zamieszczane są na przykład informacje o statusie społecznym, bądź wykonywanej profesji rodziców chrzestnych dzieci księży greckokatolickich. Zważywszy na to, że bardzo rzadko można tam spotkać członków rodzin duchownych unickich jako rodziców chrzestnych (świadków) możemy się domyślać jak prestiżową sprawą dla podlasko-chełmskich unitów było angażowanie do tej roli przedstawicieli „świata łacińskiego".

[8] Stosunkowo mało znajduje się informacji odnoszących się do duchowieństwa unickiego (i prawosławnego) w olbrzymim zbiorze Akta Ordynacji Zamojskiej w Archiwum Państwowym w Lublinie. Na terenie dóbr Ordynacji Zamojskiej znajdowało się w różnym

pleksowości w badaniach nad duchowieństwem unickim, a zwłaszcza jego roli w życiu nie tylko społeczności unickiej, ale w ogóle całej społeczności pewnych obszarów. Inaczej mówiąc, myślę tu o odejściu od schematu badawczego: są źródła – można badać i pisać, nie ma źródeł, albo są bardzo trudne do odnalezienia, bądź są bardzo szczątkowe – nie ma możliwości badawczych, nie ma możliwości tworzenia prac czyli zjawiska tak jakby nie było. W istocie wypacza to zasadniczy cel badań historycznych jakim jest kompleksowość opisu zjawiska czy stanu w przeszłości. Takie nieco inne podejście do badania dziejów duchowieństwa unickiego mam nadzieję pozwoli kiedyś na przykład na stworzenie wiarygodnego obrazu tych przemian, które doprowadziły do tego, że dość jednolite duchowieństwo unickie u schyłku XVIII wieku na ziemi przemyskiej, chełmskiej, południowo-podlaskiej i północno-podlaskiej w następnym stuleciu poszło radykalnie innymi ścieżkami w kształtowaniu tożsamości etniczno-narodowej – swojej i swoich wiernych. Nie sądzę bowiem, że było to tylko i wyłącznie wynikiem rozwoju sytuacji ogólnopolitycznej na ziemiach pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego[9] Innym nurtującym mnie problemem, jeśli chodzi o duchowieństwo unickie jest kwestia skuteczności jego pracy duszpasterskiej wśród wiernych i jak to się przekładało na przekonanie, bądź tylko swoiste naśladownictwo wartości chrześcijańskich w życiu codziennym unitów. Dobierane często w publikacjach dość przypadkowe przykłady tworzą raczej pewne stereotypy świadomości religijnej wiernych i ich zachowań. Tymczasem wartości te były przecież przekazywane wiernym przez ich duchowych przewodników jakimi byli księża. Rodzi się więc pytanie z jaką siłą, świadomie lub mimowolnie, oddziaływali sobą duchowni uniccy na swoich wiernych, jak silnie byli z nimi związani, jaki mieli autorytet wśród masy niepiśmiennych z reguły chłopów[10]. Drobiazgowe, wieloaspektowe badania całej grupy społecznej jaką byli uniccy kapłani, ale z licznym uzupełnianiem rozważnymi hipotezami, może pozwolić na stworzenie bardzo wiarygodnego obrazu przeszłości Cerkwi unickiej.

Bardzo istotnym zadaniem, które staje przed każdym badaczem, zajmującym się duchowieństwem unickim na określonym obszarze w określonym

czasie blisko 100 cerkwi i duszpasterzowało tam niewiele mniej księży. Tymczasem spuścizna archiwalna w tym zbiorze wiążąca się z kwestiami unickimi jest tam dość skromna.

[9] W. Kołbuk, *Формирование национального самосознания среди униатов над Бугом и Саном – различия и сходства*, [w:] *Pogranicze wschodnie i zachodnie*, red. M. Czabańska-Rosada i in., Warszawa – Gorzów Wielkopolski 2016, s. 211–224.

[10] A. Chwalba, *Historia Polski 1795–1918,* Kraków 2000, s. 126–127.

czasie, jest kwestia kompletności danych źródłowych. Jest to trudne do osiągnięcia nawet dla nowszych czasów, a tym bardziej dawniejszych. A zagadnienie ma bardzo istotna wagę, bo częściowe lub tym bardziej cząstkowe dane mogą naprowadzać nas na wnioski nieadekwatne do rzeczywistości. Nawet podstawowe dane o czasie urodzenia, pochodzeniu społecznym i terytorialnym, wykształceniu czy przebiegu kariery zawodowej, przy stosunkowo niewielkich brakach, mogą w efekcie dawać duże odchylenia od stanu rzeczywistego. Tym bardziej możemy do tego dojść przy wyciąganiu wniosków o stanie zaangażowania w pracę duszpasterską czy o relacjach z otoczeniem – przy wyrywkowych danych łatwo o tworzenie schematycznego obrazu rozmijającego się z prawda historyczną. W tym przypadku chodzi o to, że w źródłach często skwapliwie odnotowuje się sytuacje wyjątkowe a typowe zjawiska i sytuacje przechodzą bez echa. Stąd konieczna jest sumienna weryfi kacja wszelkich informacji na ten temat i umiejętne czytanie „z milczenia źródeł". Ale też konieczne jest poszukiwanie tych informacji, poza najbardziej z pozoru bogatymi archiwaliami, tak aby przynajmniej móc snuć wiarygodne hipotezy, jeśli już nie możemy czegoś jednoznacznie udowodnić[1].

Niewątpliwie dużym problemem jest pisanie o duchowieństwie unickim w pierwszym okresie istnienia unii cerkiewno-kościelnej, to jest do początku XVIII wieku. Ponieważ jednak wiemy, ze to duchowieństwo z całą pewnością żyło, pracowało duszpastersko i funkcjonowało w swoim otoczeniu, więc szczegółowa analiza dość licznych materiałów archiwalnych z wieku XVIII pozwala nam na stawianie licznych wielce prawdopodobnych hipotez na temat „jak to było przedtem". Chodzi tu i o maksymalne wykorzystanie niezbyt licznych i szczegółowych informacji o Cerkwi unickiej w XVII wieku, o precyzyjne wykorzystanie materiałów XVIII-wiecznych, nie tylko proweniencji unickiej, i wreszcie o roztropne posiłkowanie się niemałym dorobkiem historii gospodarczo-społecznej. Uwzględniając i nieprzesadnie traktując wszelkie informacje tzw. nadzwyczajne, możemy chyba jednak stworzyć bardzo prawdziwy obraz życia tej kilkutysięcznej wówczas społeczności jaką byli duchowni uniccy. Trzeba tu bowiem pamiętać, że procesy zmian gospodarczo-społeczno-kulturalnych przebiegają z różnym nasileniem ale na ogół, przynajmniej dawniej, nie tak znów dynamicznie. Stąd cofnięcie się w czasie o kilkadziesiąt lat przy metodzie porównawczo-retrospektywnej i przy sta-

[11] Tak starałem się czynić w mojej głównej pracy o duchowieństwie unickim (W. Kołbuk, *Duchowieństwo unickie w Królestwie Polskim 1835–1875*, Lublin 1992).

wianiu uzasadnionych hipotez, może doprowadzić nas do skreślenia jak najbardziej wiarygodnego obrazu[12]. Trudno bowiem, mimo wojen i innych nieszczęść jakie wówczas dotykały ziemie Rzeczpospolitej, przyjąć że wszystko wyglądało kompletnie inaczej niż nieco później. Chyba tylko niedługie ale bolesne panowanie Turków na Podolu w końcu XVII wieku doprowadziło tam chrześcijaństwo do totalnej zagłady i po pokoju karłowickim wszystko trzeba było zaczynać od nowa – także tworzenie życia religijnego[13].

Wreszcie nieco o kwestiach materialnych w dziejach funkcjonowania duchowieństwa unickiego. Stwierdzenie „byt materialny określa świadomość" jest już źle widziane, a w prowadzonych od pół wieku badaniach nad duchowieństwem unickim zdaje się dominować przekonanie o drugoplanowym, dodatkowym tylko znaczeniu kwestii uposażenia materialnego duchowieństwa unickiego. Funkcjonują stereotypy o wielkim ubóstwie materialnym probostw unickich, a w związku z tym przyjął się pogląd o niskim poziom życia w sferze materialnej księży i ich rodzin. Tymczasem, cząstkowe na ogół dotychczas badania historyczne, wskazują na znaczne zróżnicowanie tego poziomu. Czy to w XVIII czy w XIX wieku uposażenie gruntowe probostw unickich było wcale nie tak skromne, a zważywszy na tendencje w tym czasie do zawłaszczania części gruntów cerkiewnych, głównie przez szlachtę możemy się domyślać, że początkowe uposażenie nadane w XVII wieku lub wcześniej musiało być na ogół większe. To oznacza, że gospodarstwa plebanów unickich liczące w XIX wieku najczęściej po kilkadziesiąt (średnio 20–30 i więcej) hektarów, wcześniej miały ich często znacznie więcej. Te wielkości cerkiewnych gruntów rolnych w zupełności powinny zaspokajać potrzeby materialne ich użytkowników. I tak być mogło gdyby nie ogólnie wyjątkowo niski poziom kultury rolnej na ziemiach Rzeczypospolitej, co

[12] Jak powinno wyglądać stawianie roztropnych hipotez badawczych w kwestii badania duchowieństwa unickiego w XVII czy XVIII wieku przedstawił w swej wybitnej pracy Ludomir Bieńkowski (*Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 951–983). Historyk ten, dysponując bardzo ograniczonymi możliwościami badawczymi przy niewielkim wówczas zaawansowaniu eksploracyjnym dziejów unii cerkiewnej i jego duchowieństwa, potrafi ł stawiać tak prawdopodobne hipotezy, że do dziś są one w pełni aktualne.

[13] Najpierw intensywne działania wojenne, a następnie ćwierćwiekowe niszczycielskie panowanie Turków na Podolu spowodowały, że kilkusetletnia tradycja obecności chrześcijaństwa wschodniego na tym terenie uległa całkowitej destrukcji, bo sponad tysiąca cerkwi ocalało zaledwie kilka, W XVIII wieku sieć osadniczą i cerkiewną na tym obszarze kształtowano praktycznie na nowo (*Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета: Приходы и церкви Подольской епархии*, ред. Е. И. Сецинский, Каменец Подольский 1891).

dotyczyło przecież także gospodarstw, czy może raczej folwarków plebanów unickich. Ekstensywne rolnictwo w uprawie i hodowli przynosiło bardzo niskie dochody, a to niejako automatycznie przenosiło się na poziom życia związanych z tą częścią gospodarki. Ale tu nasuwa się pewna refl eksja. Otóż sądząc po efektywności gospodarowania wielu księży unickich w wieku XIX, o czym wiemy już dużo więcej, możemy stwierdzić, że występowało tam duże zróżnicowanie. Poziom wiedzy rolniczej i skala zaangażowania księży jako użytkowników dóbr plebańskich był bardzo różny, a w związku z tym bardzo różne były efekty ich ekonomicznych poczynań. Do tego dochodziły różne uwarunkowania zewnętrzne a stąd brało się zróżnicowanie poziomu życia materialnego na poszczególnych probostwach. Wydaje się, że bliższe, dociekliwe przyjrzenie się kwestiom gospodarczym w funkcjonowaniu probostw unickich i w późniejszym okresie, i zwłaszcza wcześniej, może znacznie poszerzyć naszą wiedzę o kondycji Cerkwi unickiej, nie tylko w wymiarze materialnym. Podstawowym problemem jest tu żmudność takich badań i rozważne, wieloaspektowe podchodzenie do pozyskiwanych informacji[14].

I ostatnia kwestia, która w badaniach historycznych nad duchowieństwem unickim wydaje się nie tylko interesująca, ale bardzo potrzebna dla gruntownego rozpoznania tak dziejów Cerkwi unickiej, jak i właśnie samego duchowieństwa jako grupy społecznej, oddziałującej na postawy milionowych rzesz wiernych. Mam tu na myśli archiwalne i biblioteczne kwerendy prowadzone pod kątem postrzegania duchowieństwa unickiego przez otoczenie. Nie chodzi tylko o własnych wiernych, ale bardziej przez innych – różne społeczności konfesyjne zróżnicowane w swoim statusie społecznym. Utarte powiedzenia typu „ruska wiara to chłopska wiara" czy „ciemny jak ruski pop" zapewne nie były pozbawione podstaw, ale też wydają się klasycznymi stereotypami nie różnicującymi skali postaw i zachowań społeczności unickiej, a zwłaszcza niemałej rzeszy greckokatolickiego duchowieństwa. Liczne świadectwa źródłowe z XIX wieku wskazują na bardzo różne postawy duchownych w życiu społecznym, na różnych terenach, ale też tych żyjących obok siebie. A przecież przede wszystkim przez pryzmat postaw liderów pewnych społeczności postrzegana jest zawsze instytucja czy ideologia jaką ci liderzy reprezentują. Stąd tak istotne i potrzebne wydaje się zaangażowanie w badania nad Cerkwią unicką i jej duchowieństwem w aspekcie postrzegania ich z zewnątrz. Są to wyjątkowo żmudne badania i kwerendy w archiwalnych

[14] Próbą zainspirowania intensywniejszych badań nad kwestiami warunków materialnych duchowieństwa unickiego jest publikacja: A. Kołbuk, W. Kołbuk, *Życie codzienne na probostwie unickim na ziemiach nadbużańskich w XVIII i XIX wieku*, Lublin 2015.

i bibliotecznych źródłach, często pozornie w znikomym stopniu odnoszących się do dziejów wschodniego chrześcijaństwa na pograniczu polsko-ruskim. Niewątpliwie jednak takie historyczno-socjologiczne spojrzenie pozwoli na odejście od utartych stereotypów, ukaże w pełni skalę zróżnicowania postrzegania unitów i ich duchownych przez otoczenie, wskaże przyczyny tego zróżnicowania, objaśni nam daleko idące jego konsekwencje. Bo przecież tak Cerkiew unicka, jak i jej duchowieństwo, funkcjonowały jako część kultury na tych ziemiach, a takie poszerzenie wiedzy historycznej wydaje się w pełni uzasadnione[15].

Z przedstawionych powyżej refl eksji długoletniego już historyka-badacza dziejów unii cerkiewnej ma wynikać jeden ważny ale i optymistyczny wniosek – możliwości eksploracji problematyki, także zawężonej do dziejów samego duchowieństwa, są nadal niemal nieograniczone. Wyczerpanie badawcze źródeł historycznych czy to archiwalnych czy bibliotecznych jest tylko pozorne, bo w istocie odnosi się, i to nie w pełni słusznie, do materiałów jednoznacznie powiązanych z problematyką unicką.

[15] Znakomite efekty wykorzystania różnorodnych źródeł i materiałów w większości „poza-archiwalnych" i najczęściej „poza-greckokatolickich" przy opisywaniu duchowieństwa unickiego w XIX wieku przyniosła praca: J. Kozik, *Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830–1848*, Kraków 1973.

4. Dyplom doktora teologii nadany Janowi Ławrowskiemu przez c. k. Uniwersytet we Lwowie, Leopoli, 26 XI 1801 r. (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 264*)

Zdzisław Budzyński

(Instytut Historii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów)

SPOŁECZNA RECEPCJA UNII BRZESKIEJ NA TERENIE EPARCHII PRZEMYSKIEJ I LWOWSKIEJ (XVIII–XIX W.). AUTORSKIE PODSUMOWANIE[1], NOWE PERSPEKTYWY I HORYZONTY BADAWCZE

W przeszłości wielokrotnie podejmowałem problematykę wzajemnych relacji wiernych należących do różnych kościołów, którym przyszło żyć w tym samym środowisku społecznym i terytorialnym, gminie lokalnej (miejskiej lub wiejskiej) oraz włości lub kluczu majątkowym. Podstawa metodyczna i zakres rzeczowy owych prac formowały się stopniowo[2], wreszcie zna-

[1] Wcześniejsze podsumowania badań obejmowały dorobek demografi i i socjografi i historycznej w szerszym zakresie, por. *Stan badań nad ludnością pogranicza polsko-ukraińskiego w czasach nowożytnych,* [w:] *Sąsiedztwo. Osadnictwo na pograniczu etnicznym polsko-ukraińskim w czasach nowożytnych. Materiały z konferencji międzynarodowej zorganizowanej przez WSP w Rzeszowie w dniach 16–17 X 1995*, red. J. Półćwiartek, Rzeszów 1997, s. 69–78; *Stan badań nad dziejami społecznymi Kresów południowo-wschodnich w epoce przełomu (druga połowa XVIII wieku),* „Rocznik Przemyski", t. 43, 2007, z. 4, Historia, s. 85–118; *Polskie badania demografi czno-historyczne Galicji. Przegląd kierunków i ocena ważniejszych osiągnięć* [w:] *Galicja 1772–1918. Problemy metodologiczne, stan i potrzeby badań,* t. 1, Rzeszów 2011, s. 115–133.

[2] *Statystyka ludności na terenie diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w połowie XVIII wieku,* „Przemyskie Zapiski Historyczne", R. 3, 1985, s. 161–183. *Stan i struktura społeczna ludności Żurawicy w świetle spisu parafi alnego z 1662 roku,* „Przemyskie Zapiski Historyczne", R. 4–5, 1987, s. 55–75; *Ludność rzymskokatolicka diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w XVII–XVIII w. Stan i rozmieszczenie,* „Rocznik Przemyski", t. 26, 1988, s.147–182; *Ludność parafi i przemyskiej obrządku łacińskiego w świetle rejestrów metrykalnych z lat 1592–163* Cz. I: *Struktura demografi czna,* „Przemyskie Zapiski Historyczne", R. 6–7, 1989–1990, s. 85–119; *Ludność żydowska zachodniej części Rusi Czerwonej w drugiej połowie XVIII wieku (według źródeł kościelnych),* [w:] *Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia*

leźć wyraz w dwutomowej rozprawie, ogłoszonej jako *Ludność pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII w.* (t. I: *Stan, rozmieszczenie, struktura wyznaniowa i etniczna;* t. II: *Dokumentacja statystyczna i kartografi czna,* Przemyśl – Rzeszów 1993). Zasadniczy zrąb poczynionych w niej ustaleń faktografi cznych w zakresie relacji społecznych opierał się na źródłach wytworzonych w ramach dwóch diecezji przemyskich, łacińskiej i greckokatolickiej (wcześniej unickiej). Stanowiła je dokumentacja wewnętrzna, nie przeznaczona w żadnym razie do publicznego udostępniania. W pierwszym rzędzie, stanowiły ją akta wizytacyjne parafi i obu obrządków, zawierające dyskrecjonalne doniesienia na temat wzajemnych stosunków przedstawicieli jednego Kościoła z członkami drugiej wspólnoty katolickiej. Dalej dokumentacja procesowa, gromadzona w najbardziej kontrowersyjnych sprawach zmiany obrządku i przechodzenia z jednego Kościoła do drugiego, a także rozmaite skargi zbierane wcześniej wśród wiernych innego obrządku na działalność duchownych (świeckich i zakonnych) obu diecezji katolickich, także składane na inne prominentne osoby (dziedziców majętności, dowódców wojskowych i innych). Jednych oskarżano o gorsze traktowanie poddanych tylko ze względu na przynależność do Cerkwi lub odmowę świadczenia pracy pańszczyźnianej w święta ruskie, wypadające w innym terminie niż w kalendarzu łacińskim, drugich o szykanowanie lub tolerowanie złego traktowania Rusinów przez innych towarzyszy chorągwi. Najbardziej obiecujące wyniki dała jednak eksploracja akt metrykalnych, prowadzonych od dawna przez wszystkie parafi e obu Kościołów, od 1783 r. według tego samego austriackiego formularza metrykalnego ślubów, urodzin (chrztów) i zgonów, już mniej regularnie w formie zapowiedzi przedślubnych. Rygory administracyjne nakładane przez władze świeckie sprawiły, że metryki prowadzone były skrupulatnie, dokładnie i czytelnie, przedstawiają więc obraz życia wspólnot rzetelnie i wiarygodnie, w dodatku są źródłami porównywalnymi i masowymi, dającymi się stosunkowo łatwo opracowywać metodami współczesnej statystyki historycznej. Wnoszą więc do historiografi i nie tylko powiew nowości parametrycznej, ale – co wydaje się w podejmowanym temacie najważniejsze – przekazują obraz zjawisk społecznych weryfi kowalny wewnętrznie (w oparciu o ustalone przez demografi ę mechanizmy ruchu naturalnego) i zewnętrznie (badania porównawcze, prowadzone na obszarze innych jednostek organizacji kościelnej). Dodam jeszcze, że zachowania

społecznego, red. F. Kiryk, Przemyśl 1991, s. 137–147; *Struktura terytorialna i stan wiernych Kościoła unickiego na Łemkowszczyźnie w XVIII wieku,* [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat,* red. J. Czajkowski, cz. 1, Rzeszów 1992, s. 267–284.

społeczne rejestrowane w metrykach nie stanowiły (jak w przypadku wizytacji czy zwłaszcza akt procesowych) przedmiotu kontrowersji, bowiem przekazywały informacje typowe, rejestrowane podczas udzielaniu sakramentu chrztu czy ślubu, a także standardowe dane o zgonie i odprawieniu pogrzebu. Wartością „dodaną" metryk prowadzonych w środowisku dwuobrządkowym były nie tyle podstawowe dane statystyczne na temat ruchu naturalnego ludności, ile właśnie dodatkowe informacje, bądź wskazówki na temat osób występujących w ewidencji, reprezentujących drugą wspólnotę obrządkową, w tym dotyczących pochodzenia rodziców, naturalnych i chrzestnych, obrządku małżonków i świadków podczas ceremonii ślubnej, osoby celebransa, okoliczności i miejsca udzielania sakramentu, miejsca i okoliczności pogrzebu oraz wiele innych danych[3]

Zebranie tak różnych co do proweniencji i formy źródeł, relacjonujących wprost lub (częściej) pośrednio stosunki społeczne na pograniczu polsko-ruskim na progu epoki rozbiorowej pozwoliło na ich autorską interpretację w dwóch perspektywach badawczych, będących skądinąd osią wzajemnych relacji międzyludzkich na obszarze obu diecezji. Pierwsza z nich przedstawiała typowy dla środowiska wielokulturowego (w tym szkicu pomijam inne niż łacińskie i unickie wspólnoty, obecne w rozprawie jak wyżej) dystans społeczny, motywowany podziałami obrządkowymi i etnicznymi, a także podejmowane już wówczas próby jego przezwyciężania. Owa odległość między wspólnotą łacińską a unicką była wówczas znaczna, mimo iż od faktycznego przyjęcia unii przez eparchię przemyską (1691–1693)[4] minęło bez mała stulecie. Dodajmy, że trzeba było jeszcze kolejnego stulecia, aby przejść od przeważającej w epoce prawosławia konfrontacji postaw i wstrzemięźliwych zachowań społecznych, przez okres wzajemnej tolerancji i niekiedy współpracy, dostrzeganej w ostatnich dekadach XVIII w., aż po czasy, gdy małżeństwa mieszane i inne formy bliskiego współdziałania w życiu rodzinnym i towarzyskim staną się tak powszechne, że przestaną kogokolwiek dziwić. Przedstawiony w rozprawie okres stanowi z jednej strony zamknięcie epoki staropolskiej, w której ścisłe podziały etniczne i stanowe nakładały się na podziały ludności według kryterium obrządkowego, z drugiej zaś strony upadek starego systemu politycznego i wejście w skład państwa austriackie-

[3] *Podziały etniczne i wyznaniowe na pograniczu polsko-ruskim w XVIII wieku. Metody ustalania. Możliwości badawcze tkwiące w aktach metrykalnych,* „Rocznik Przemyski", t. 29–30, 1993–1994, z. 3, s. 215–233.

[4] A. Krochmal, *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej,* Warszawa – Przemyśl 2016, s. 76–77.

go stworzyło we wschodniej Galicji warunki do szybszego przełamywania istniejących barier społecznych, w tym religijnych. Mamy więc na obszarze obu diecezji niemało konfl iktów, spowodowanych liczniejszym niż dotąd przechodzeniem unitów do Kościoła łacińskiego oraz rozpaczliwe próby zaradzenia temu zjawisku podejmowane na drodze administracyjnej przez Cerkiew unicką (opisane na łamach rozprawy jako „inkwizycja płazowska" i „inkwizycja pruchnicka"). Inną formą obrony były próby aktywnego przeciwdziałania deprecjonowaniu środowiska unickiego jako z gruntu plebejskiego (obecnego w znanym powiedzeniu: „Pan Bóg stworzył popa dla chłopa a plebana dla pana") lub stosowania pasywnego izolacjonizmu grupowego (tu czytelnego zwłaszcza w postaci licznych małżeństw krewniaczych wśród Zamieszańców, a w mniejszym stopniu wśród parochii unickich funkcjonujących w terytorialnych i etnicznych enklawach na zachodnich skrajach wspólnego osadnictwa polsko-ruskiego). W pracy przedstawiono ponadto szereg innych przykładów wzajemnej niechęci lub (lokalnie) wręcz wrogości społecznej.

Na drugim biegunie wzajemnych relacji przedstawiono jednak szereg innych przykładów, które znamionowały nadejście nowych czasów. Nie chodziło tu tylko o promocję jednostkowych czynów i postaw, w tym okazywanych przez „wielkich tamtego świata", hierarchów obu Kościołów, czy posiadaczy ziemskich, skądinąd zachowań szlachetnych i pobudzających otoczenie do naśladownictwa (np. głośna w ziemi przemyskiej ceremonia chrzestna Seweryna Maksymiliana Antoniego, syna Onufrego Drohojowskiego i jego żony Honoraty z Baworowskich, zorganizowana w Walawie w 1792 r., z udziałem m.in. obu hierarchów przemyskich, biskupa i władyki oraz przedstawicieli tutejszego ziemiaństwa). Większą (także w wymiarze statystycznym) rolę pewnie należałoby przypisać rosnącej liczbie małżeństw mieszanych, czyli praktycznie rodzin tworzących dwuobrządkowe związki polsko-ruskie, przyczółek późniejszych licznych małżeństw polsko-ukraińskich. W pracy ustalono, że pod koniec XVIII w. nie stanowiły one w skali badanego terytorium znaczącego zjawiska, poza brzeżnymi obszarami pogranicza kulturowego, przy czym rejestrowano je wielokrotnie częściej w kościele niż cerkwi, stanowiły bowiem świadectwo większej mobilności społecznej Rusinów i dawały szansę łagodnego wchodzenia do polskiego środowiska. Bardziej spektakularne i liczniejsze były przypadki zmiany obrządku unickiego (wówczas już greckokatolickiego) na łaciński; na które administracja cerkiewna i środowiska ruskie reagowały stanowczo a czasem gwałtownie; w owym czasie na badanym terenie zjawisko przeciw-

ne, określane czasem w literaturze przedmiotu jako „ruszczenie polskich chłopów" trafi ało się epizodycznie. Dodam na marginesie, że oba Kościoły rywalizowały ze sobą w zakresie asymilacji ludności żydowskiej, co przybierało formę klasycznych konwersji religijnych. Więcej przykładów źródłowych wskazywało natomiast na zbliżanie się do siebie duchowieństwa obu obrządków, co objawiało się częstymi przypadkami nie tylko współpracy duszpasterskiej, ale też bliskich kontaktów towarzyskich i rodzinnych (proboszczowie w roli ojców chrzestnych dzieci parochów lub jako szafarze sakramentu chrztu potomstwa w mieszanym małżeństwie duchownego unickiego z Polką). Przykład tego rodzaju szedł z góry i niebawem uniccy rodzice chrzestni na chrztach łacińskich i odwrotnie, łacińscy sąsiedzi na chrzcinach dzieci ruskich stawali się czytelnym dowodem i probierzem dobrosąsiedzkich stosunków w konkretnym mieście czy wsi.

Problematyka stosunków społecznych w środowisku wielokulturowym obu diecezji przemyskich została po 1993 r. rozbudowana o kolejne wątki i zjawiska, czasem kontynuowane poza cezurę osiemnastego stulecia[5], a nawet ram czasowych niniejszego szkicu[6]. Przyniosły one kilkanaście prac, zwykle jednak ograniczonych do jednej – kilku miejscowości (regiony[7]) źródeł określonego

[5] *Społeczność parafii katedralnej obrządku łacińskiego w Przemyślu w latach 1592–1635 (w świetle akt metrykalnych),* „Rocznik Przemyski". t. 38, 2002, z. 3, Historia, s. 3–19.

[6] *Społeczność Dubiecka w drugiej dekadzie okresu międzywojennego (w świetle rejestru mieszkańców miasta z lat 1931–1939 (współautorka Anna Klepacka),* [w:] *Dubiecko. Studia z dziejów miasta i regionu,* Dubiecko 2011, s. 163-195.

[7] *Ludność parafi i Hyżne koło Rzeszowa w świetle spisów spowiedniczych z lat 1728-1747* (współautorka Małgorzata Sochacka), [w:] *Studia i materiały z dziejów społecznych Polski południowo-wschodniej,* t. 1, Rzeszów 2003, s. 161-181; *Ludność Sanoka obrządku łacińskiego w epoce przedautonomicznej (w świetle ewidencji metrykalnej)* (współautorka Edyta Białowąs), [w:] *Studia i materiały z dziejów społecznych Polski południowo-wschodniej,* t. 1, Rzeszów 2003, s. 219–238; *Ludność wsi Hoczew obrządku łacińskiego w latach 1867–1918 w świetle ewidencji metrykalnej* (współautor Robert Benewiat), [w:] *Studia i materiały z dziejów społecznych Polski południowo-wschodniej,* t. 1, Rzeszów 2003, s. 197–218; *Ludność Markowej w epoce nowożytnej. Dynamika i specyfi ka rozwoju społeczności lokalnej do 1914 r.* (współautor Jerzy Kelman), [w:] *Markowa. Sześć wieków tradycji. Z dziejów społeczeństwa i kultury,* red. W. Blajer, J. Tejchma, Markowa 2005, s. 217–236; *Ludność Jasła w latach 1772–1939. Dynamika i specyfi ka rozwoju społeczności lokalnej,* [w:] *Jasło. Szkice historyczne,* Jasło 2006, s. 20–38; *Przemiany demografi czne i społeczne w regionie dubieckim w XVI–XVIII w.,* [w:] *Dubiecko – dzieje najdawniejsze, dawne i współczesne,* Dubiecko 2008, s. 21–29, 175–184.

rodzaju lub gatunku[8] jednego obrządku lub zjawiska społecznego[9] czy obyczajowego[10]. Niektóre z tych zagadnień były przedmiotem ożywionej dyskusji naukowej, natomiast sama rozprawa miała nieszczęście trafi ć w sam środek politycznego sporu, jaki rozgorzał w Przemyślu w związku z przekazaniem prze

[8] *Nieznane spisy dekanalne eparchii lwowskiej jako źródła do dziejów pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII wieku*, [w:] *Historia. Archiwistyka. Ludzie. Księga Pamiątkowa w 50-lecie istnienia Archiwum Państwowego w Rzeszowie,* Warszawa 2000, s. 39–55; *Spisy unickie eparchii kamienieckiej z lat 1758–1765 jako źródło do dziejów społecznych Podola,* [w:] *Księga jubileuszowa Profesora Feliksa Kiryka* (Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis, 21), red. A. Jureczko, Kraków 2004, s. 459–474.

[9] *Małżeństwa mieszane na pograniczu polsko-ruskim (ukraińskim) na przełomie XVIII i XIX wieku. Skala, zasięg i dynamika zjawiska,* [w:] *Ojczyzna bliższa i dalsza. Studia historyc ofi arowane Feliksowi Kirykowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin,* red. J. Chrobaczyński, A. Jureczko, M. Śliwa, Kraków 1993, s. 505–515; *Społeczności pogranicza etnicznego i wyznaniowego wobec siebie (Próba zarysowania problemu, możliwości i perspektywy badawcze),* „Zeszy Naukowe WSP w Rzeszowie", Seria Społeczno-Pedagogiczna i Historyczna, z. 19, 1995, Historia 5, s. 57–65; *Dystans i ruchliwość międzygrupowa w środowisku wielokulturowym Specyfi czne formy i dynamika na przykładzie pogranicza polsko-ruskiego w epoce nowożytnej,* „Zeszyty Naukowe WSP w Rzeszowie", Historia 6, red. J. Hoff, Rzeszów 1997, s. 29–44; *Pogranicze polsko-ruskie (ukraińskie) do końca XVIII w. Terytorium-dynamika i specyfi ka rozwoju,* [w:] *Dwa pogranicza: Galicja Wschodnia i Górny Śląsk. Historia – Problemy – Odniesienia. Materiały z sympozjum naukowego*, Rzeszów 2002, s. 23–36; *Od religii do narodu. Problem tożsamości religijnej i etnicznej na pograniczu polsko-ukraińskim w latach 1772–1939*, [w:] *Polska i jej wschodni sąsiedzi*, t. 5, red. A. Andrusiewicz, Rzeszów 2004, s. 35–49 (to samo w wydawnictwie ukraińskim „Дрогобицкий Краєзнавчий Збірник", wyp. 6, Drohobycz 2002, red. L. Tymoszenko, s. 295–305); *Wspólnoty protonarodowe na pograniczu polsko-ruskim (ukraińskim). Przemiany tożsamości etnicznej na przełomie XVIII/XIX wieku,* [w:] *O Drohobyczu, Trójmieście i Zagłębiu: polsko-ukraińskie studia z socjologii historycznej*, red. J. Kurczewsk D. Wojakowski, L. Tymoszenko, Rzeszów 2016, s. 17–35.

[10] *Nietypowe związki. Próba określenia specyfi cznej roli kobiet w środowisku polsko-ruskiego pogranicza na przełomie XVIII i XIX w.*, [w:] *Człowiek – społeczeństwo – źródło*, Rzeszó 2014.

[11] І. Скочиляс, *Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII століть. Львівсько-Галицько-Кам`янецька єпархія,* т. 2, *Протоколи генеральних візитацій,* Львів 2004 (recenzja), „Rocznik Przemyski", t. 41, 2005, z. 4, Historia, s. 211–218; *Małżeństwa mieszane na pograniczu etnicznym jako problem badawczy (w odpowie Konradowi Rzemienieckiemu),* „Rocznik Przemyski", t. 41, 2006, z. 4, Historia, s. 267–269 (artykuł pt. *Małżeństwa łacińsko-unickie na terenie archidiecezji lwowskiej na przykładzie rzymsko-katolickiej parafi i Monasterzyska,* drukowany tamże, s. 89–98); R. Król-Mazur, *Miasto trzech nacji. Studia z dziejów Kamieńca Podolskiego w XVIII wieku,* Kraków 2008 (recenzja: „Rocznik Przemyski", t. 46: 2010, z. 4, Historia, s. 222–228); *Dzieje społeczne nowożytnego Lwowa w ujęciu ukraińskiego historyka* (w sprawie książki Myrona Kaprala), „Rocznik Przemyski", t. 41, 2006, z. 4, s. 233–252; *Drohobycz mono- czy wielokulturowy? Dzieje miasta w ujęciu współczesnej historiografi i ukraińskiej. Artykuł recenzyjny,* „Limes. Studia i materiały z dziejów Europy Środkowo-Wschodniej", t. 5, 2012, s. 235–243.

Stolicę Apostolską kościoła pokarmelitańskiego pod wezwaniem Św. Teresy Cerkwi greckokatolickiej i wywołała ostre środowiskowe kontrowersje.

Kolejny etap badań nad dziejami społecznymi szeroko rozumianego pogranicza polsko-ruskiego wykraczał poza wschodnie granice obu diecezji przemyskich i obejmował rozległy obszar archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego i greckokatolickiego. Prace nad nim zajęły ponad 10 lat i poza kilkoma dłuższymi artykułami[12] zostały ukoronowane kolejną, tym razem trzytomową rozprawą, poświęconą stosunkom społecznym na terenie szeroko traktowanych Kresów południowo-wschodnich[13]. Od strony metody opracowania nawiązywała ona do koncepcji zastosowanej w przedstawionej tu wcześniej publikacji z 1993 r., tyle że w odróżnieniu od niej znacznie rozbudowanej o społeczny kontekst stosunków demografi cznych. Sama synteza dziejów społecznych Kresów południowo-wschodnich w drugiej połowie XVIII w. opierała się na dwóch fi larach źródłowych, czyli aktach wizytacyjnych oraz dokumentacji wewnętrznej obu Kościołów, zawierających doniesienia na temat wzajemnych stosunków duchowieństwa i wiernych. W pracy położono szczególny nacisk na opisanie struktury i sposobu funkcjonowania wielokulturowych społeczności lokalnych, w tym pokazania więzi społecznych jako dóbr konsytuujących wspólnoty, opartych przede wszystkich na więzach rodzinnych (małżeństwa i rodziny jednorodne obrządkowo i mieszane), religijnych (lokalne parafi e i porównywalne instytucje wyznaniowe), sąsiedzkich i gminnych (miejskich i wiejskich). W takiej perspektywie badano następnie ważniejsze zależności i dystanse społeczne, w tym przejawiające się zarówno w formie rozmaitych konfl iktów społecznych, ich skali i nasilenia w terenie, jak i w postaci zachowań pozytywnych, świadczących o wysoko tu rozwiniętych postawach tolerancji i współpracy sąsiedzkiej czy też utrzymywaniu bliskich więzi rodzinnych ponad podziałami obrządkowymi. Trzeba jednak zaznaczyć, że statystyka takich mieszanych związków małżeńskich i rodzinnych nie mogła być tak dokładna, jak wcześniej to miało miejsce w odniesieniu do obu diecezji przemyskich, gdyż

[12] *Stosunki polsko-rusko-ormiańskie na Podolu w świetle relacji unickich z lat 1758–1765. Krytyka podstawy źródłowej,* [w:] *Między Odrą a Uralem. Księga dedykowana Profesorow Władysławowi A. Serczykowi,* red. W. Wierzbieniec, Rzeszów 2010, s. 105–118; *Ludność polska i ruska Podola w świetle spisów unickich z lat 1763–1765,* [w:] *Od Lwówka Śląskiego do Lwowa. Studia, szkice i materiały do dziejów społecznych i gospodarczych południowej Pols* Rzeszów 2012.

[13] *Kresy południowo-wschodnie w drugiej połowie XVIII wieku,* t. 1: *Statystyka wyznaniowa i etniczna,* Przemyśl–Rzeszów 2005; t. 2: *Atlas geografi czno-historyczny,* Przemyśl–Rzeszów 2006; t. 3: *Studia z dziejów społecznych,* Przemyśl–Rzeszów 2008.

zrealizowanie porównywalnej kwerendy metrykalnej w warunkach archidiecezji lwowskiej okazało się niewykonalne. Próbę taką podejmowano później sporadycznie (K. Rzemienicki), z konieczności na wąskiej podstawie źródłowej, czyli zachowanych po wojennej zawierusze aktach metrykalnych kilku parafi i Kościoła łacińskiego, więc z pełną oceną uzyskanych wyników trzeba jeszcze poczekać na szersze (kontekstowe) badania porównawcze.

W mojej ocenie, minione ćwierćwiecze przyniosło sporo nowych ustaleń, ważnych w ocenie dziejów społecznych na obszarze pogranicza, ale poza tym większość planów badawczych pozostała nie zrealizowana. Spowolnienie w ostatnich latach badań demografi cznych i społeczno-historycznych w obszarze pogranicza polsko-ruskiego do połowy XIX w. i zaprzestanie podobnych co do metody i zakresu studiów pogranicza polsko-ukraińskiego od połowy XIX w. do I wojny światowej miało przy tym dwie główne przyczyny, obie pozamerytoryczne.

Przeszkody polityczne zawsze towarzyszyły badaniom stref mieszanych etnicznie a zwłaszcza narodowościowo, więc historycy zainteresowani takim przedmiotem studiów wliczali je w ryzyko swojej pracy naukowej. W ostatnim ćwierćwieczu, po uzyskaniu pełnej suwerenności przez Polskę i Ukrainę wzrosło ono jednak niepomiernie, gdyż po obu stronach granicy ujawniły się środowiska reprezentujące postawy sobie wrogie, niekiedy wręcz nacjonalistyczne, przyjmujące z niechęcią a czasem agresją obiektywne wyniki badań nad strukturą narodowościową i meandrami dziejów społecznych tego wielokulturowego obszaru. Dość przypomnieć, z jaką gwałtowną reakcją spotkała się w Przemyślu ze strony środowisk skupionych wokół tzw. Obrońców Karmelu pierwsza z przedstawionych tu rozpraw, a sprawa odżyła całkiem niedawno, w związku z 25-tą rocznicą wydarzeń i edycją na łamach „Rocznika Przemyskiego" wyważonego tekstu poświęconego wydarzeniom, jakie miały miejsce wiosną 1992 r. w pokarmelitańskim kościele pod wezwaniem św. Teresy[14]

Na drugą z przywołanych tu rozpraw zareagowała z kolei wrogo część ukraińskiego środowiska naukowego (skądinąd przychylnego pierwszej rozprawie za koncepcję i realizację interdyscyplinarnych badań demografi cznych na przemyskim pograniczu wielokulturowym). Dał temu niedawno szczególny wyraz Myron M. Kapral, prof. historii dawnej Ukrainy i archiwoznawstwa Uniwersytetu Lwowskiego im. I. Franko oraz kierownik lwow-

[14] *Spór o Karmel. Komentarz faktografi czny*, „Rocznik Przemyski", t. 51, 2015, z. 2, Literatura i Język (wspólnie z Jerzym i Stanisławem Bartmińskimi), red. P. Bobrek, s. 125–214.

skiego Oddziału Instytutu Ukraińskiej Archeografi i i Źródłoznawstwa Narodowej Akademii Nauk Ukrainy. Krytykowany już wcześniej przeze mnie za systematyczne deprecjonowanie roli gromady polskiej we Lwowie w okresie przedrozbiorowym[15], w samej rozprawie oceniony w jednym akapicie (s. 369–370), w którym przedstawiłem zasadniczą odmienność naszych poglądów w ocenie skutków lwowskiej migracji międzyobrządkowej (w praktyce rusko-polskiej), pisząc dosłownie: *M. Kapral [...], w ślad za dawniejszymi generalnie, a współczesnymi w przewadze badaczami dziejów społecznych uw że przemieszczanie się ludności ruskiej do wspólnoty polskiej nabrało w drugie połowie XVIII w. cech masowego exodusu, a jego skutkiem była pełna asymilac Rusinów w społeczeństwie polskim. Wywodzi z tego pogląd, że takie zjaw jak konwersja, zmiana obrządku czy nawet funkcjonowanie instytucji małżeństw mieszanych stanowiły największe zagrożenie dla społeczności ruskiej. Stąd oce je bardzo krytycznie, wskazując na przykład Ormian lwowskich, którzy w tym okresie mieli ulec niemal całkowitej asymilacji. Podstawę empiryczną owego sta nowiska dała mu analiza skali i tempa zawieranych w metropolii lwowskiej polsko-ruskich małżeństw mieszanych w XVI–XVIII w. Rzeczywiście, przed unią kościelną w lokacyjnym mieście należały one do rzadkości (pięć przypadków za sanych w katedrze łacińskiej w l. 1554–1591), częściej już trafi ały się na przed ściach i wsiach miejskich. Stosunkowo liczniej występowały one w drugiej połow XVII i pierwszej XVIII w., prawdziwy ich wysyp nastąpił we Lwowie od połowy XVIII stulecia. Zjawisko konwersji [Rusinów], które oznaczało całkowite odcięcie się od macierzystej wspólnoty i przejście do drugiej, nie stanowiło natomiast ża problemu, skoro w XV–XVI wieku objęło raptem 20 prawosławnych, w większos przyjezdnych Rusinów, a po przyjęciu unii kościelnej na początku XVIII w. zupe ustało. Według źródeł unickich zmiana obrządku greckiego na łaciński we Lwow przed 1757 r. objęła tylko 18 osób. Zagrożenie dla spoistości wspólnoty ruskiej łoby więc płynąć głównie ze strony małżeństw mieszanych, ale i ono zostało wy brzymione. Całkowitym nieporozumieniem jest traktowanie informacji podawany dla celów propagandowych przez władyków unickich, jakoby tylko w latach 174 1757 całą wspólnotę ruską opuściło aż 100 tys. wiernych i przeszło do Kościoła łacińskiego. Wiemy też, że wymóg zmiany obrządku, towarzyszący zawarciu m żeństwa z katolikiem obrządku łacińskiego, był nadużyciem, a nie normą prawn więc trudno każdą rodziną mieszaną traktować jako antyruski obóz asymilacyjn Przeciwnie, z poczynionych obserwacji wynika, że ruscy partnerzy polskich ma*

[15] *Dzieje społeczne nowożytnego Lwowa w ujęciu ukraińskiego historyka*, „Rocznik Przemyski", t. 41, 2006, z. 4, s. 233–252.

ków nie byli na straconej pozycji, a często sami decydowali o wyborze obrządku wspólnych dzieci, z korzyścią dla Cerkwi greckiej. Podobne zjawisko potwierdza również dane przytoczone przez M. Kaprala, odnoszące się do cerkwi katedralnej św. Jura we Lwowie. Dokumentują one 14% związków mieszanych, które wzięły ślub w katedrze unickiej w latach 1770–1772, zresztą zgodnie z prawem (panny młode były Rusinkami). Trudno to ocenić inaczej, niż jako postępujący proces zżania obu wspólnot do siebie, z liczącym się udziałem Cerkwi unickiej, a przy tym przebiegający znacznie intensywniej w warunkach dużego miasta.

Ukraiński historyk zupełnie zignorował poprzedzający krytykę obszerny akapit, w którym dokonałem podsumowującej oceny procesów migracyjnych nie tylko we Lwowie, ale też na całym badanym terytorium. Stanowi on jednocześnie konkluzję paroletnich badań źródłowych i studiów zmierzających do ustalenia, w jakim stopniu (liczebnym), tempie (czasowym) i zakresie (społecznym) przyjęcie przez Cerkiew prawosławną unii brzeskiej zmieniło wzajemne relacje polsko-ruskie na terenie obu diecezji lwowskich i częściowo też kamienieckich (Podole Koronne). Spory fragment opinii wyrażonej w 2008 r. (s. 368–369) zamieszczam niżej, już nie w formie repliki, lecz w autorskim przekonaniu, że w ostatnich latach zyskała ona jeszcze na aktualności: *W dwóch ostatnich dekadach istnienia niepodległego państwa polskiego dynamika procesów społecznych na Kresach osiągnęła apogeum. Zbliżenie na płaszczyźnie religijnej doprowadziło do skrócenia dystansu społecznego i pogłębienia form relacji międzykulturowych między wspólnotami. Po synodzie zamojskim (1720) nastąpiło zewnętrzne upodobnienie rytu wschodniego do wzorów łacińskich, co przyzwyczaiło Rusinów do praktyk kościelnych. Obecność księży polskich w cerkwi, a kapłanów ruskich w kościele przestała dziwić, tak samo jak udzielanie przez nich posług religijnych wiernym drugiego obrządku. Uroczystości Bożego Ciała w kościołach przebiegały z udziałem okolicznych parafii, a integralną częścią liturgii mszalnej stały się ewangelie czytane „po ruski" lub w języku „słowiańskim". Kapłani ruscy pomagali polskim w Dzień Zaduszny, a także w innych porach roku, pod nieobecność proboszcza lub w nagłej potrzebie. Wspólnie odprowadzali na wieczny spoczynek osoby stojące najwyżej w hierarchii społecznej. Wierni ruscy z ochotą nawiedzali polskie świątynie, szczególnie w dni odpustów, jubileuszów i misji, podczas aktów poświęcania świątyń i koronacji obrazów świętych. To zbliżenie społeczne owocowało jednak wyraźnym wzrostem liczby osób, które przechodziły z jednej społeczności do drugiej, co obie odbierały jako szczególnie zagrożenie spoistości swoich wspólnot. Dokładniejsze badania ujawniły, że skala migracji międzygrupowych nie była aż tak niepokojąca, zwłaszcza w relacjach polsko-ruskich. Tym niemniej okazało się, że „uciecz*

dusz" z Cerkwi objęła w nieporównywalnie większym stopniu elity społeczne, ni członków niższych stanów. W badanym okresie mamy do czynienia z wyraźnym eksodusem ze wspólnoty ruskiej szlachty drobnej, zagrodowej, w czym widzieć należy kolejny etap latynizacji i polonizacji tego stanu. Niezupełnie uzasadniony okazał się jednak pogląd, jakoby Cerkiew nie miała wówczas elit społecz i intelektualnych. W drugiej połowie XVIII w. do tej roli skutecznie aspirowało duchowieństwo ruskie, które sprawowało nie tylko duchowy „rząd dusz", ale też społeczne przywództwo, troszcząc się o pozacerkiewne interesy swojej wspóln Administracja cerkiewna potrafi ła przeprowadzić ogólnoeparchialną akcję doku mentowania spornych spraw międzyobrządkowych, które naruszały spoistość ś dowiska ruskiego i godziły w jego godność, a nawet akceptowały lub wprowadz nierówność obowiązków ruskich poddanych wobec polskich właścicieli ziemski Starała się również, nie zawsze skutecznie, im przeciwdziałać lub przynajmniej informować władykę świętojurskiego i jego otoczenie o nagannych praktykach. Schyłek istnienia I Rzeczypospolitej zastał więc obie społeczności kresowe w s acji, gdy dominacja jednej wspólnoty nad drugą pozostawała jeszcze treścią ży publicznego i społecznego, ale wspólnota ruska przestała być bezwolną zbioro ścią, poddaną procesom stanowej erozji, pozbawioną elit, będąca przedmiotem postępującej latynizacji i polonizacji, czy – jak twierdzą inni – wręcz asymilacji i akulturacji. Setki przykładów niegodziwości i działań na jej szkodę, zarejestrowanych przez parochów i zestawionych w unickim konsystorzu lwowskim, można – jak to już nieraz czyniono – traktować jako „rejestr krzywd" adresowanych do strony polskiej. Naszym zdaniem, wolno w nich dostrzec czytelny dowód, że mamy wówczas do czynienia z samodzielnym, aktywnym podmiotem społeczny który jest zdolny artykułować i sprawnie dokumentować swoje potrzeby, u mnieć się w granicach możliwości o swoje prawa i miejsce w rodzinie wspólnot chrześcijańskich. Inaczej też trzeba oceniać towarzyszące zarysowanym proce zjawiska migracji międzygrupowych, w tym i tych, które odbywały się w formie na poły usankcjonowanej, czyli w rodzinach mieszanych. Skala tego procesu n mogła w znaczący sposób naruszyć spoistości wspólnot, a samo funkcjonowan rodzinnych związków dwukulturowych wolno traktować jako zjawisko, które korzystnie oddziaływało na stan wzajemnych stosunków, przynajmniej w dłuższej perspektywie. Stanowiły one część kresowego pejzażu społecznego, którego in gralną częścią był ustawiczny proces konfrontacji pozycji i statusu nacji tu osiadłych, oceny swoich i grupy szans społecznych, kształtowanie postaw oraz wyb indywidualnych dróg życia. Według jednych można je traktować jako źródło ust wicznych sporów i konfl iktów, naszym zdaniem były one i są częścią normalne rozwoju społecznego.

Wracając do naszego naukowego sporu dodam, że zamiast stosowane w takiej sytuacji polemiki z konkretnymi poglądami, których nie podziela, mój adwersarz ukrył przed swoimi ukraińskimi czytelnikami istotę i osobiste zaangażowanie w całą sprawę, zamiast tego skupił się na pryncypialnej krytyce jej tomu trzeciego[16]. Uznał już na wstępie, że sam tytuł („Kresy południowo-wschodnie...") jest nie do przyjęcia dla historyków ukraińskich, jako nadto konfrontacyjny; jego zdaniem mogą go używać co najwyżej polscy literaturoznawcy, zajmujący się polskim piśmienictwem nienazwanego przezeń wprost obszaru ukraińskiego i „unikających zasadniczych naukowych dyskusji z ukraińskimi literaturoznawcami tej doby" w (or. [*уникають прямих наукових дискусій з українськими літературознавцями цієї доби.* s. 680). Dalej już krytyka biegnie w duchu obrony historycznych praw współczesnych Ukraińców do ziem, pozostających obecnie w zachodniej części państwa ukraińskiego (ale co ciekawe, M. Kapral uznaje prawo polskiego historyka do całej ziemi przemyskiej, podzielonej przecież przez Stalina arbitralną granicą, której wschodnia część znajduje się obecnie w obłasti lwowskiej!). Uchodzi uwadze autora rzecz oczywista i podkreślana przeze mnie we wstępie, że termin «Kresy południowo-wschodnie», podobnie jak wcześniej «pogranicze polsko-ruskie» nie jest żadną kategorią prawno-ustrojową; równie dobrze można go użyć w odniesieniu do skraju osadnictwa na rubieży polsko-niemieckiej czy polsko-litewskiej i nikt w Berlinie (co do Wilna już nie mam pewności!) nie będzie dziś kruszył o to kopii. Swoją drogą samo określenie ma przecież ewidentnie wschodniosłowiański kontekst, wszak współczesną nazwę Ukrainy przodkowie M. Kaprala urobili od «kresów», czyli «skraja» właśnie! Prowadzona dalej w tym duchu i narodowym zacięciu, łącznie na 22 stronicach i w 65 przypisach, krytyka nie zmierza bynajmniej do porozumienia w sprawach oczywistych: podstawą analizy są solidne źródła statystyczne lub co najmniej parastatystyczne (t. I, *Statystyka wyznaniowa i etniczna,* jw.), przedstawiające szeroką panoramę etniczną i gamę stosunków społecznych na obszarze od Stryja po Zbrucz oraz od Sokala po Karpaty (t. II, *Atlas geografi czno-historyczny*), a nie z góry powzięte założenia o ustawicznych konfl iktach klasowych i etnicznych w mieście stołecznym Lwowie, powodowanych – zdaniem oponenta – przez dominującą

[16] *Silva rerum або соціальна історія Східної Галичини другої половини XVIII ст. пером польського історика демографії* [Recenzja] Budzyński Zdzisław, *Kresy południowo-wschodnie w drugiej połowie XVIII wieku, t. 3, Studia z dziejów społecznych, Rzeszów–Przemyśl 2008, ss. 592,* „Вісник Львівського національного університету", Серія історична, Львів 2010, wyp. 45, s. 677–698.

gromadę polską, której ofi arami padali już w XV–XVI w. „Ukraińcy (sic), Ormianie i Żydzi" (s. 696 i nast.).

Sumując tę część uwag dodam, że ostatnie lata przyniosły pogorszenie się warunków normalnej współpracy naukowej historyków polskich i ukraińskich, co trzeba łączyć z upolitycznieniem dyskursu naukowego w zakresie badań nad dziejami społecznymi ziem, które stanowiły, tak w czasach I jak II Rzeczypospolitej, a w międzyczasie w okresie zaboru austriackiego, naturalną strefę przejściową między cywilizacją wschodnią i zachodnią. Po stronie polskiej, wyważone studia nad polsko-ruskim (później ukraińskim) pograniczem. kontestują jednak raczej środowiska kresowiackie i antyukraińskie, bez wyraźnego wsparcia ze strony środowisk akademickich; niestety, po drugiej stronie, zaangażowanie polityczne dotyczy także prominentnych historyków uniwersyteckich.

Powód drugi, utrudniający badania socjotopografi i historycznej strefy pogranicza jest już bardziej prozaicznej natury. Łączy się on z ograniczeniem dostępu historyków do tych podstawowych zasobów archiwalnych, bez których niemożliwe jest prowadzenie systematycznych studiów naukowych. Dość stwierdzić na własnym przykładzie, że przed ćwierćwiekiem wieloletnią kwerendą archiwalną mogłem objąć wszystkie zespoły archiwalne, państwowe i kościelne, w tym kluczowe dla powodzenia badań akta metrykalne obu diecezji przemyskich. W przypadku drugiej rozprawy, studia metrykalne mogły mieć już tylko charakter reprezentacyjny, ze względu na ograniczony dostęp do Archiwum Archidiecezji Lwowskiej oraz niemożliwość kopiowania metryk cerkiewnych wszystkich parochii obrządku greckokatolickiego, pozostających obecnie w zasobie archiwum lwowskiego. Z czasem, kontynuacja badań w tym samym wymiarze dla późniejszego okresu (połowa XIX w. – 1914 r.) stała się wręcz niemożliwa. Obecnie, jedyną instytucją udostępniającą w pełni do badań swój zasób metrykalny pozostaje Archiwum Państwowe w Przemyślu (zespół: Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego w Przemyślu oraz pomniejsze kolekcje i zbiory). Co gorzej, od grudnia 2015 r., polskie przepisu uniemożliwiają systematyczną kwerendę akt metrykalnych dla celów demografi cznych przechowywanych w Urzędach Stanu Cywilnego, przy czym zastosowana cezura początkowa (100 lat od momentu podjęcia kwerendy, w przypadku ksiąg zwartych – nawet do początkowej daty ich założenia!) zamyka perspektywę badań przed 1944–45 r., a w niektórych przypadkach nawet przed 1914 r.

Zarysowana wyżej perspektywa nie napawa optymizmem, ale – paradoksalnie – może tym bardziej należałoby się skupić na wyznaczeniu pewnego

horyzontu badawczego i określić, co powinniśmy w przyszłości zrobić, aby społeczna historia strefy polsko-ukraińskiego już pogranicza kultur i etnosów nie zamykała się na drugiej połowie XVIII w. Postulat taki zgłosił w swoim czasie prof. Andrzej Chwalba, wybitny znawca dziejów Polski i powszechnych długiego XIX stulecia. Po lekturze wspomnianej wyżej „trylogii kresowej" zaproponował, aby mimo istniejących już w 2008 r. ograniczeń w dostępie do akt metrykalnych, spróbować zestawić dane dotyczące ruchu naturalnego ludności wschodniej Galicji w przekroju ok. 1848–1867 r. (okres przedautonomiczny, pierwsza faza kształtowania się nowoczesnej świadomości narodowej a jednocześnie dostępny pierwszy i drugi spis powszechny Galicji z 1868 r.) oraz umownego przekroju 1914–1918 r. (kres społecznych dziejów Galicji w kształcie uformowanym w okresie austriackim; dostępny powszechny spis ludności z 1910 r.). Wiele z podstawowych dla historycznej statystyki (mniej demografi i) badań już w tym zakresie przeprowadzono, zwykle w odniesieniu do całej Galicji lub ważniejszych ośrodków miejskich, ale dotyczy to zestawień stanu i dynamiki oraz gęstości zaludnienia, struktury etnicznej, wyznaniowej i językowej ludności[17]. Sytuacja w tym zakresie jest na tyle dobra, że prowincja jako pierwsza w Polsce doczekała się oryginalnej rozprawy podejmującej kluczowy problem transformacji demografi cznej ludności[18]. Powstało też wiele prac z zakresu dziejów społecznych Galicji, opartych przeważnie na źródłach typu narracyjnego lub rozmaitych aktach urzędowych, w tym państwowych, samorządowych i kościelnych. Problem mobilności społecznej, wykraczającej poza jedną wspólnotę obrządkową czy wyznaniową oraz narodową, wymaga jednak lepszej, czyli precyzyjniejszej, bardziej reprezentatywnej i wiarygodnej podstawy źródłowej. Galicyjskie akta metrykalne spełniają takie kryteria z nawiązką. Pozostaje tylko kwestią dobrej woli, aby tego rodzaju dokumentacja mogła być bez przeszkód dostępna badaczom; rozpoczęta digitalizacja przemyskiego zasobu metrykalnego jest tu dobrym przykładem dla całego środowiska archiwalnego, w tym ukraińskiego.

Optymizmem napawa także fakt, że zainteresowanie demografi ą historyczną obszaru wschodniej Galicji ujawniają historycy młodszego pokolenia, nie zrażający się podniesionymi wyżej przeszkodami, którzy często bez żad-

[17] Oceny dotychczasowego stanu badań podjąłem się w artykule *Polskie badania demografi czno-historyczne Galicji*, zob. wyżej.

[18] K. Zamorski, *Transformacja demografi czna w Galicji na tle przemian ludnościowych innych obszarów Europy Środkowej w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku*, Kraków 1991.

nego wsparcia instytucjonalnego prowadzą długotrwałe i żmudne kwerendy lokalnych zbiorów metrykalnych. Niektóre z takich prac doczekały się publikacji (zob. przyp. 7), inne pozostają w stadium opracowania redakcyjnego (Artur Szary, Świlcza k. Rzeszowa). Ze względu na zakres kwerendy i skalę trudności interpretacyjnych największe wyzwanie naukowe stanowi przygotowywana przez Marcina Dumę rozprawa, poświęcona ludności Przemyśla, już w okresie międzywojennym, drugiego po Lwowie miasta pogranicza polsko-ukraińskiego. Pomyślana jako sondażowa próba badań stosunków ludnościowych w skali znaczącego, wielokulturowego miasta, powinna przynieść rozwiązanie niejednego mitu, jaki towarzyszy ocenie wzajemnych relacji polsko-ukraińsko-żydowskich w ostatniej fazie funkcjonowania typowego niegdyś pogranicza narodowego i wyznaniowego.

MAXIMILIANUS RYŁO

MAXYMILIAN RYŁO

5. List pasterski greckokatolickiego biskupa przemyskiego Maksymiliana Ryłły z 3 VIII 1790 r. w sprawie dekretu nadwornego cesarza austriackiego Leopolda II o zrównaniu obrządków łacińskiego i greckokatolickiego (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego, sygn. 3507*).

6. Strona tytułowa księgi metrykalnej greckokatolickiej parafi i Kołodruby z eparchii przemyskiej (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego, sygn. 7073*)

Ks. Tadeusz Śliwa

(Przemyśl)

PROBLEM ZMIANY OBRZĄDKU W RZECZYPOSPOLITEJ W POCZĄTKACH XVII W. ORAZ POSTAWA WOBEC NIEGO ŁACIŃSKIEGO BISKUPA PRZEMYSKIEGO ANTONIEGO GOŁASZEWSKIEGO (1786–1824)

Zamieszkiwanie na wspólnym terytorium ludzi różniących się pod względem narodowościowym, religijnym czy kulturalnym, automatycznie prowadzi do mieszania się ich niezależnie od dzielących ich różnic. W związku z tym naturalnym zjawiskiem pozostają np. mieszane małżeństwa, dobrosąsiedzkie stosunki, oddziaływanie na siebie na płaszczyźnie kulturalnej i przejmowanie pewnych zwyczajów, postaw, poglądów.

Polska od przejęcia władzy w połowie XIV w. nad Rusią Czerwoną – Księstwem Halicko-Włodzimierskim, przez króla polskiego Kazimierza Wielkiego (1333–1370) stała się państwem wielonarodowym, wielowyznaniowym, ponieważ na tych terenach znajdowała się ludność ruska, wyznania prawosławnego, oprócz przymieszki ludności niemieckiej, polskiej, ormiańskiej, żydowskiej. W tym samym wieku, w jego drugiej połowie, po zawarciu unii Polski z Litwą (1385) obejmującą ogromne tereny dawnej Rusi Kijowskiej zamieszkałe przez prawosławną ludność ruską ta wielonarodowość i wielowyznaniowość pogłębiła się niepomiernie. Obywatele państwa polsko-litewskiego narodowości polskiej i litewskiej byli katolikami obrządku łacińskiego, Rusini zaś byli wyznawcami chrześcijaństwa obrządku greckiego. Według ustaleń Witolda Kołbuka, prawdopodobna ilość wiernych obrządku grecko-

katolickiego ok. 1772 r., a więc przed I rozbiorem Rzeczypospolitej wynosiła ok. 4 miliony 633 tys. osób.

Obrządek w sensie ogólnym obejmuje ogół przepisów regulujących urzędowe funkcje liturgiczne. W ściślejszym znaczeniu pojmuje się pod nazwą obrządku właściwy dla jakiegoś regionu geografi cznego lub wspólnoty, system prawno-liturgiczny. W tym drugim znaczeniu obrządek obejmuje nie tylko liturgię, ale także przepisy prawa kanonicznego oraz charakterystyczne cechy pobożności. W związku z tym mówi się o obrządku w znaczeniu liturgicznym i prawnym[2].

W odniesieniu do postawy Stolicy Apostolskiej do obrządków ulegała ona ewolucji. W pierwszym tysiącleciu różnorodność obrządków traktowano jako wyraz powszechności Kościoła. Po rozłamie w XI w. na chrześcijaństwo wschodnie – greckie i zachodnie – łacińskie, w związku z kształtowaniem się wzajemnej wrogości wyrażała się ona nawet w zarzutach herezji. W Rzymie w różnorodności obrządków widziano niebezpieczeństwo rozłamu. W konsekwencji i obrządek uważano za skażony (sapit haeresi – pachnie herezją). Gdy na soborze fl orenckim w 1439 r. doszło do zawarcia unii, obrządek grecki uznano za prawowierny. Unia fl orencka nie przyjęła się jednak w świecie greckim, toteż i ocena obrządku greckiego pogarszała się. Papież Pius IV w bulli z 16 lutego 1564 r. odwołał wszystkie ustępstwa swych poprzedników na korzyść Greków. Zmiana w postawie papiestwa wobec chrześcijan wschodnich nastąpiła za rządów Grzegorza XIII (1572–1585). Jego zasługą było rozpoczęcie działalności zmierzającej do zjednania wyznawców prawosławia i do zjednoczenia z Kościołem Katolickim[3]. W kontekście tych starań w Rzeczypospolitej doszło w latach 1595–1596 do zawarcia tzw. Unii Brzeskiej. W Rzymie oraz Brześciu przystąpiło do jedności z Kościołem rzymskim sześciu spośród ośmiu prawosławnych biskupów, wraz ze swymi diecezjami. Stanowiło to prawie cały obszar metropolii kijowskiej w granicach Rzeczypospolitej. Wśród warunków przystąpienia do unii, jednym z głównych było zachowanie dotychczasowego obrządku, co zostało zagwarantowane

[1] W. Kołbuk, *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku, Struktury administracyjne*, Lublin 1998 s. 50. T. Korzon obliczył, że bezpośrednio przed I rozbiorem Rzeczypospolitej żyło w niej 11 milionów 420 tys. osób. (*Historia Polski*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1958 s. 104), z czego wynika, że ludność ruska stanowiła więcej niż jedną trzecią ogółu.

[2] E. Vykoukel, *Ritus, Lexikon für Theol. u. Kirche*, Bd 8 Freiburg 1936, k. 915–916; S.S. Mudryj, *De transitu ad alium ritum (a Byzantini ad Latinum), Dissertatio historico-liturgica*, ed. 2, Romae 1973, s 1–4.

[3] W. de Vries, *Rom und Patriarchate des Ostens*, Freiburg–München 1963, s. 183–192; tenże, *Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung*, Freiburg 1965, s. 102–104.

ze strony Stolicy Apostolskiej. Zachowania obrządku dotyczył artykuł drugi i szesnasty. Ze strony Kościoła katolickiego i ze strony władz państwowych było zapewnienie o zrównaniu duchowieństwa unickiego z łacińskim pod względem prawnym.

Unickim metropolitą kijowskim w latach 1613–1637 był Józef Welamin Rutski, pod wielu względami człowiek niepospolity i ogromnie zasłużony dla dzieła Unii kościelnej. Całokształt jego dokonań najlepiej oddaje nazwanie go drugim założycielem Unii (brzeskiej). Wśród ogromu spraw, które zamierzał przeprowadzić dla dobra Cerkwi w metropolii, znajdowała się reforma życia zakonnego uwieńczona powstaniem nowej jego formy w postaci zorganizowania w 1617 r. zakonu bazylianów. Świadom niedostatecznego poziomu wykształcenia unickiego duchowieństwa podjął próbę założenia seminarium duchownego dla całej metropolii. Zabiegał, przy wsparciu Stolicy Apostolskiej u władz polskich o poprawienie sytuacji materialnej i pozycji społecznej kleru parafi alnego.

Około 1620 r. Unia znajdowała się w trudnej sytuacji. Zwalczający ją Kozacy podejmowali bezwzględne działania. W 1618 r. doszło do utopienia w Dnieprze bazylianina o. Antoniego Hrekowicza. Z kolei w 1622 r. ciężko pobici zostali czterej bazylianie, których metropolita Rutski wysłał do Kijowa, aby stale rezydowali przy centralnej cerkwi św. Mądrości. Ponadto pojawiły się pogłoski, że Unia w ogóle zostanie zniesiona, a unici przeprowadzeni na obrządek łaciński. W 1620 r. pod osłoną Kozaków antiocheński patriarcha Teofan wyświęcił, według polskiego prawa nielegalnie, siedmiu prawosławnych biskupów. Akt ten umocnił prawosławną Cerkiew w Polsce. W tej atmosferze, w 1623 r. na kapitule generalnej w Rucie, z udziałem metropolity Rutskiego i arcybiskupa połockiego Jozafata Kuncewicza, zobowiązano wszystkich zakonników pod przysięgą do pozostawania w zakonie i przestrzegania obrządku aż do śmierci.[5] 6 grudnia 1622 r. w Rzymie obradowała utworzona w tym roku Kongregacja Rozkrzewiania Wiary pod przewodnictwem papieża Grzegorza XV (1621–1623) z udziałem 12 kardynałów. Kardynał Ottavio Bandinus wniósł pod obrady sprawę unii brzeskiej w Rzeczypospolitej. Wobec jej słabości – jak oceniano – wyłonił się problem:

[4] *Головні Артикули Берестейської унії до Папи* i *до короля*, що *їх підготувала Єрархія Київської митрополії від 1/11 червня 1595 р.,* „Analecta Ordinis S. Basilii Magni", t. XV (XXXI), Romae 1966, s. 19–25.

[5] П. Підручний, *Василіянський Чин від Берестейського З'єднання (1596) до 1743 року* [w:] *Нарис історії Василіянського Чину святого Йозафата*, Рим 1992, s. 120–122.

czy stopniowo przeprowadzać unitów na obrządek łaciński, czy też zachować ich w swym obrządku. Jedni opowiadali się za pierwszym rozwiązaniem, pozostali, wraz z papieżem za tym drugim. Ci pierwsi powoływali się na wypowiedź łacińskiego arcybiskupa lwowskiego Jana Andrzeja Próchnickiego (1614–1633), jak i innych polskich biskupów.[6] Arcybiskup Próchnicki zredagował swój list 22 września 1622 r. w odpowiedzi na pytanie papieża o sytuację religii w jego prowincji. Scharakteryzował rozmiary metropolii oraz szerzej omówił sytuację religijną wśród Rusinów i Ormian.

Pierwszym wytknął błędy dogmatyczne, a także nieznajomość prawd wiary oraz modlitwy „Ojcze nasz" nawet u kapłanów. Według niego źródłem tego stanu było prowadzenie przez kapłanów życia rodzinnego i zasada dziedziczenia probostwa przez syna po ojcu, co zwalniało z obowiązku nauki. W dalszej części listu arcybiskup omówił zwalczanie unii przez prawosławnych. Wyraźne sformułowanie o likwidacji Unii nie pojawiło się w treści listu. Uznał natomiast, że samo zawarcie Unii było błędem (*Multum errasse eos, qui hanc Unionem procuraverant*). Z drugiej strony wyraził ubolewanie, że w jego diecezji biskup (lwowski) Unii dotychczas nie przyjął – *quod non sine dolore meo refero.* Zwrócił też uwagę na niebezpieczeństwo dla Unii zagrażające jej ze strony Kozaków, wskazując na odnowienie prawosławnej hierarchii cerkiewnej przez patriarchę Teofana w 1620 r.[7]

Kongregacja Rozkrzewiania Wiary wysoko oceniła relację arcybiskupa lwowskiego. Udostępniono ją innym kardynałom, a także, bliżej nie określonej w źródłach kongregacji, celem zaznajomienia się ze sprawami Rusinów, argumentując, że „Choć bowiem liczni polscy biskupi pisali o sprawach ruskich, żaden tak obszernie spraw Unii nie przedstawił".[8]

Jedną z bolączek Cerkwi unickiej było przechodzenie jej wiernych na obrządek łaciński. Problem istniał od dawna. Sprawowanie władzy w Rzeczypospolitej przez katolików, atrakcyjność renesansowej kultury polskiej skłaniała wielu, spośród przede wszystkim magnaterii ruskiej, ale i zamożnej szlachty, do przechodzenia na obrządek katolicki i stopniowego polonizowania się. Wymownym wyrazem tego procesu była działalność kościelna właścicielki Dynowa Katarzyny Wapowskiej w ziemi sanockiej z końca XVI w., która wy-

[6] Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae Spectantia (dalej: ASCPF), t. 1, ed. A. Wełykyj, Romae 1953, nr 1, s. 10.

[7] Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600–1900), t. 1, 1600–1640, ed. A. Wełykyj, Romae 1972, nr 55, s. 82–90.

[8] Litterae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae Spectantia (dalej: LSCPF), t. 1, Romae 1954, nr 2, s. 6.

kupiła w swoich włościach kilka cerkwi od ich proboszczów i przekształciła je w katolickie kościoły.[9] Nieśmiałe protesty hierarchii prawosławnej wobec różnorakiej przewagi elementu polskiego były bezskuteczne. Po zawarciu unii kościelnej i formalnym zrównaniu obu obrządków proces zmiany obrządku z greckiego na łaciński uległ przyspieszeniu, ponieważ zniknęła bariera nieprawowierności obrządku. Metropolita Rutski, świadom niebezpieczeństwa, w liście z Nowogródka do bazyliańskich studentów w Rzymie pisanym 28 VI 1622 sugerował władzom kościelnym zakazanie zmiany obrządku. W innym liście z tej samej daty, prawdopodobnie do sekretarza Kongregacji Rozkrzewiania Wiary przytoczył zarzut prawosławnych, że Unia w zamierzeniu Kościoła katolickiego stanowi środek do przeciągnięcia jej wyznawców do obrządku łacińskiego. Ze swej strony stwierdził, że wskutek zmiany obrządku Unia traci współpracowników zwłaszcza spośród wykształconych bazylianów, a ponadto stanowi zgorszenie dla wyznawców prawosławia, którzy uważają, że Kościół łaciński chce w taki sposób zniszczyć obrządek grecki, dlatego również nienawidzą Unii. Przytoczył wypadek z Wilna, gdzie cieszący się uznaniem mieszczanin pod wpływem strachu przed prawosławnymi przeszedł z obrządku unickiego na łaciński. Metropolita zaproponował, aby w wypadku niemożliwości zakazu zmiany obrządku, dokonywała się ona za zgodą biskupów obu obrządków. Domagał się jednak zakazu zmiany obrządku dla zreformowanych bazylianów.[10]

Presja wywierana przez prawosławnych i protestantów na unitów, nie tylko na sejmach, skłoniła Rutskiego do obszerniejszego omówienia przeszkód w rozwoju unii, w tym i zmiany obrządku. W 1624 r. zredagował (we współpracy co najmniej z o. Rafałem Korsakiem) obszerny memoriał dla Stolicy Apostolskiej na temat przeszkód w rozwoju unii. Wyliczył ich pięć, a jako pierwszą podał opozycję wobec Unii ze strony wyznawców prawosławia i protestantyzmu. Drugą była obojętność łacinników oraz brak pomocy z ich strony. Trzecią stanowił proces przechodzenia katolickich Rusinów na obrządek łaciński. Był to skutek m.in. przeciągania ich do tego obrządku przez łacińskich kapłanów, zwłaszcza jezuitów wobec ruskich uczniów kształcących się w ich szkołach, a także innych zakonników w stosunku do Rusinów–unitów korzystających z posług duszpasterskich w kościołach łacińskich. Podkreślił, że przed zawarciem unii władze kościelne i cywilne gwarantowały

[9] P. Kawa, *Działalność kościelna Katarzyny Wapowskiej w ziemi sanockiej*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, t. 2, Lwów 1931, s. 309–364.

[10] Epistolae Josephi Velamin Rutskyj Metropolitae Kioviensis Catholici (dalej: EM), t. 1 nr 27, s. 74–75; nr 28, s. 75–76.

zachowanie obrządku, toteż zmiana tego stanowiska jest sprzeczna z udzielonymi gwarancjami. Ponadto jest szkodliwa także dla Kościoła łacińskiego, gdyż naraża go na krytykę ze strony wyznawców prawosławia i potwierdza zarzut, iż Unia stanowi tylko pomost do zniszczenia obrządku greckiego w Rzeczypospolitej. Ponadto – według Rutskiego – przechodzenie na obrządek łaciński w ogóle osłabia Cerkiew unicką, co było oczywiste. Rozwinięciem trzeciej przeszkody w rozwoju Unii była czwarta, w której autor skoncentrował się na uzasadnieniu nieszczerości postępowania władz Kościoła katolickiego. W ostatnim punkcie Rutski wymienił cały szereg potrzeb młodej Cerkwi unickiej, jak konieczność kształcenia duchowieństwa parafi alnego i w związku z tym założenia seminarium, opieki nad nowym zakonem bazylianów, konieczność posiadania funduszów i ofi arności, o które apelował do współwyznawców, władz państwowych i Stolicy Apostolskiej

Kongregacja Rozkrzewiania Wiary potraktowała memoriał Rutskiego poważnie i już 7 lutego 1624 r. na sesji w obecności nowego papieża Urbana VIII (1623–1644) od razu, bez porozumienia się z nuncjuszem i polskimi władzami zredagowała dekret. Stwierdzano w nim, że w przyszłości tak osobom świeckim jak i duchownym, zwłaszcza z zakonu bazylianów, przechodzenie do obrządku łacińskiego, z jakiejkolwiek przyczyny, bez specjalnej zgody Stolicy Apostolskiej jest zabronione. Duchownym przełożonym Kościoła unickiego zabroniono udzielania zgody na zmianę obrządku. Łacińskim przełożonym zakazano przyjmowania ich, choćby mieli zgodę swych przełożonych. W dniu 27 lutego na kolejnej sesji Kongregacji, powyższy dekret został przez papieża zatwierdzony. Papież Urban VIII zasugerował tylko, aby przed wysłaniem go do nuncjusza w Polsce jego treść poznał kardynał Cosmas de Torres, były nuncjusz w Polsce w latach 1621–1622. Ten zaś po przeczytaniu go wyraził aprobatę, ale z kolei sugerował, aby przed opublikowaniem go poinformowano o nim króla i prymasa, co papież potwierdził.

W przesłaniu dokumentów nastąpiła pomyłka. Pakiet przeznaczony do nuncjusza, w którym znajdowały się dwa dekrety (drugi dotyczący postów), prócz innych listów, został wskutek niedopatrzenia wysłany do metropolity Rutskiego. Dzięki temu zaznajomił się – ku zadowoleniu – z dekretami przed nuncjuszem toteż odsyłając pakiet nuncjuszowi prosił go o szybkie ogłoszenie dekretu.

[11] EM, t. 1, nr 66, s. 130–160; А. Великий, *З Літопису Християнської України*, кн. 5, *XVII ст.*, Рим 1972, nr 203, s 27–32.

Nuncjusz zaś był zaskoczony faktem, że Kongregacja podjęła decyzję bez uprzedniego zasięgnięcia jego opinii i uwag. Zgodnie jednak z poleceniem przedstawił dekret królowi, który z miejsca sprzeciwił się jego ogłoszeniu. Nuncjusz znalazł się w kłopotliwej sytuacji. W związku z tym, że nie był entuzjastą Rusinów i uważał, że unia nie utrzyma się długo, nie nalegał na zmianę stanowiska króla. Podjął zaś starania, by w Rzymie uzyskać odwołanie dekretu lub choćby jego złagodzenie. Ponieważ Rutski nalegał na ogłoszenie dokumentu, nuncjusz skorzystał z pomyłki, jaka znalazła się w dekrecie. Zamiast zakazania arcybiskupom, biskupom i prałatom „łacińskim" przyjmowania Rusinów do innego obrządku, napisano „ruskim". Metropolicie tłumaczył, że dekrety zostały zredagowane niepoprawnie i niejednoznacznie. Celem ukrycia własnego stanowiska sugerował Kongregacji, by ona wyjaśniła Rutskiemu, że dekrety zostały źle zredagowane, nie podobają się królowi i trzeba je inaczej sformułować.[12]

Nuncjusz nalegał, by Kongregacja wycofała dekret, jako nie podobający się królowi. Oprócz króla nuncjusz zasięgał opinii prymasa, jezuitów i innych osób znających stosunki. Prymas i wszyscy pozostali byli przeciw zakazowi dla świeckich. Uważali natomiast, że wobec Rutskiego należy uczynić jakieś ustępstwo, dlatego nuncjusz uznał, iż najlepszym wyjściem z sytuacji będzie ograniczenie zakazu do duchownych, włącznie z klerykami.

Nuncjusz w liście do kardynała O. Bandino uzasadniał stanowisko króla, pisząc, że od wielu lat Unia nie czyni postępów. W jego opinii były dwa powody takiej sytuacji. Po pierwsze, zbytnia gorliwość metropolity pobudziła prawosławnych do działania. Po drugie, korzyści szlachty, która czerpała dochody od prawosławnych powodowały brak możliwości skłonienia jej do rezygnacji z zysków. Trzeba by – jak mówił król – 60 tys. wojska – tylu ilu jest Kozaków. Papieżowi i Kongregacji należałoby wyjaśnić, że nie ma fundamentów pod rozwój Unii, a trzeba się skoncentrować na utrzymaniu tego, co się już posiada, a nie będzie to mało. Unia nie utrzyma się i według króla trzeba robić wszystko, aby pozostała, należy zatem oddawać biskupstwa unitom, by nie dostawały się w ręce prawosławnych.

Rutski tłumaczył opór ze strony króla radami jego doradców, spowiedników, którzy przedstawiali dekret, jako krzywdzący dla łacinników i jezuitów. Nuncjusz donosił także, że króla najbardziej utwierdzali w jego poglądach

[12] LSCPF, t. 1, listy: 31 V 1624 r. nr 1693–1694, s. 116–121, nr 1635, s. 121–122 – summarium.

ci, którzy zmienili obrządek na łaciński, bo znają nieprawidłowości w udzielaniu sakramentów świętych.

Większe wrażenie niż argumenty nuncjusza zrobiło na Kongregacji uświadomienie sobie, że bez poparcia króla nie da się niczego zrobić w kierunku polepszenia sytuacji i podniesienia poziomu kleru unickiego. Na sesji 7 lipca 1624 r. dostosowano się więc do opinii nuncjusza i zredagowano dekret, w którym ograniczono zakaz do samych duchownych. Papież polecił upomnieć spowiedników, by nie sugerowali penitentom zmiany obrządku.

Dnia 13 lipca 1624 r. wysłano do nuncjusza ów dekret łącznie z listem, w którym informowano go o przeredagowaniu dekretu ze względu na stanowisko króla. Ograniczono zakaz do samych duchownych, a zwłaszcza bazylianów. Stwierdzono, że należy napomnieć spowiedników, zwłaszcza jezuitów, ponieważ Unia stanowi doskonały środek doprowadzenia Kościoła greckiego do zjednoczenia z rzymskim, na co wskazują pewne wieści z Konstantynopola. Należy ją (tj. Unię) utrzymać za wszelką cenę, by nie służyła jako odstraszający przykład dla prawosławnych.[13]

Król jednak nie chciał aprobować nawet tego zmienionego dekretu. Trzymał się opinii, że zakaz zmiany obrządku byłby szkodliwy dla Unii. Nie pomogły perswazje nowego nuncjusza J. Lancellotii (1622–1627). Dekret tymczasem zrobił dobre wrażenie zwłaszcza w Konstantynopolu i w ogóle na Wschodzie. Nuncjusz i na to zwracał uwagę królowi, że otwiera to możliwości poszerzenia Unii. Król odrzekł, że co innego Grecy, a co innego Rusini i nie może dekretu aprobować.[14]

Kongregacji bardzo zależało na tym, by Zygmunt III zachował dalej życzliwość dla Cerkwi unickiej, toteż kardynał Ludovisi, prefekt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary pisał 20 sierpnia 1627 r. do nowego nuncjusza w Polsce A. Santacroce (1627–1630), by ponownie zapewnił króla, iż metropolita [Rutski] nie może sam ogłosić zakazu o zmianie obrządku, ponieważ Kongregacja nigdy do niego takich dokumentów nie posyłała,. Powinien on natomiast otaczać dotychczasową opieką prałatów unickich, ponieważ „za ich pośrednictwem z upływem czasu można by doprowadzić do katolickiej jedności Moskwę i inne prowincje". Z tego powodu polecono jezuitom, by poprzez swego generała działali na rzecz zahamowania praktyki przeciągania Rusinów na obrządek łaciński. Król jednak do końca życia nie zmienił swego nastawiania wobec zakazu. Nawet, gdy przygotowywano się do odprawie-

[13] LSCPF, t. 1, nr 19, s. 20.

[14] Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historiam Ucrainae Illustrantes (dalej: LN), t. IV, 3 IX 1624, nr 1724, s. 137–138, 21 IX 1624, nr 1731, s. 141–143.

nia synodu w 1626 r., król udzielił na niego zgodę dopiero wówczas, gdy się upewnił, że nie będzie tam omawiana zmiana obrządku. Nie pomogła także bezpośrednia rozmowa Rutskiego z królem, który zachęcił nuncjusza do zebrania opinii na ten temat od biskupa i wojewody wileńskiego, popierających króla. Wskutek tego dekret o zakazie zmiany obrządku nie został ogłoszony nie tylko za jego życia ale i do końca istnienia Rzeczypospolitej.[15]

Starania metropolity Rutskiego o wprowadzenie zakazu zmiany obrządku wypływały z jego troski o zapewnienie trwałości katolickiej Cerkwi ruskiej. W ścisłym związku z tym pozostaje jego stanowisko wobec zmiany obrządku łacińskiego na unicki. Powszechnym bowiem było zjawisko wstępowania do zakonu bazylianów młodych wykształconych Polaków, z czym wiązała się konieczność zmiany obrządku łacińskiego na grecki – unicki. Osoby te czyniły to z różnych motywów. Zarzucano im chęć zrobienia kariery kościelnej łatwiejszej do osiągnięcia w młodym zakonie bazylianów, który w praktyce obejmował wszystkie kierownicze stanowiska w administracji cerkiewnej, głównie ze względu na wykształcenie. Metropolita uważał ich przyjmowanie za absolutnie konieczne do podtrzymania zakonu, a poza tym uzasadniał, że przecież lepsze i bardziej wartościowe jest bycie zakonnikiem, niż człowiekiem świeckim.[16]

Nuncjusz Lancellotti w swej opinii na temat memoriału metropolity Rutskiego przedstawił Kongregacji Rozkrzewiania Wiary swój komentarz zredagowany w latach 1624–1625. W odniesieniu do trzeciej przeszkody w rozszerzaniu Unii stwierdził, że zmiana obrządku z unickiego na łaciński nie grozi Unii zagładą. Przechodzenie łacinników na luteranizm, kalwinizm, czy inną „herezję", choć nielegalne i sprzeczne z obrządkiem katolickim, nie rujnuje go, a nawet go umacnia. Poza tym – argumentował – obrządek łaciński jest lepszy od greckiego, choć i ten jest dobry. Zmiana obrządku nie jest sprzeczna ze stanowiskiem papieży, ani ojców Kościoła, czy z kanonami prawa kościelnego. Na soborze fl orenckim (1439 r.) nie omawiano zmiany obrządku. Zakaz zmiany obrządku pod przysięgą dla Rusinów alumnów Kolegium Greckiego w Rzymie jest słuszny. W jego opinii

[15] E. Benedetti, *Le vicende di un decreto della propaganda sul passaggio dei ruteni al rito latino (1624)*, „Studion. Bolletino delle chiese di rito bizantino", t. 1, 1923–1924, s. 41–68.

[16] *Et revera Latinos prohibere ab ingressu Religionis Ritus Greaci Catholici est absolute tollendam Religionem. Haeretici enim et Schismatici, ut per se patet, non ingrediuntur; unitorum fere praecipui transierunt ad Ritum latinum, et passim ingrediuntur Religiones latinas, si Latini id est catholici, non ingredientur vel prohibebuntur ingredi, tolletur Religio, ac proinde ad radicem Unionis securis admovebitur*. Zob. EM, t. 1, nr 80, s. 183.

Unii powinni bronić łacinnicy i Rusini, a zwłaszcza należy to zadanie polecić biskupom[17].

Problem zmiany obrządku istniał i w diecezji przemyskiej – wielonarodowej i wielowyznaniowej. Prawosławna diecezja przemyska powstała wcześniej niż łacińska, bo na przełomie XII i XIII w., podczas gdy ta druga – formalnie w 1375[18]. W połowie XVIII w. ilość placówek duszpasterskich w łacińskiej diecezji przemyskiej wynosiła 173, oprócz kościołów klasztornych. W ruskiej diecezji przemyskiej, w okresie jej przystąpienia do Unii kościelnej (1691–1693) liczyła ona według jej biskupa ordynariusza 1120 cerkwi parafialnych[19]. Łacińscy biskupi przemyscy sytuację współżycia łacinników, unitów i wyznawców prawosławia znali bardzo dobrze. Mieli też zrozumienie dla konieczności zjednoczenia chrześcijan. Biskup Achacy Grochowski (1624–1627) zwrócił się do Stolicy Apostolskiej na przełomie 1626/27 lub na wiosnę 1627 r. o udzielenie mu uprawnień potrzebnych do przyjmowania do Kościoła katolickiego wyznawców protestantyzmu i prawosławia. Polegały one zwykle na prawie udzielania im absolucji i zwolnienia z kar kościelnych, którym podlegali akatolicy z racji pozostawania poza jednością z Kościołem katolickim. W okresie sprawowania rządów w diecezji przemyskiej przez biskupa Grochowskiego w diecezji znajdowała się niewielka grupa protestantów i paręset tysięcy prawosławnych. Biskupowi chodziło bez wątpienia głównie o tych drugich, tym bardziej, że w związku z propagowaniem Unii na terenie diecezji przez biskupa przemyskiego Atanazego Krupeckiego tego obrządku (1609–1652) i wobec powstałego zamieszania, część ruskiej szlachty przechodziła raczej na obrządek łaciński. Prośbę tę rozpatrywano 16 kwietnia 1627 r. na sesji generalnej Kongregacji Rozkrzewienia Wiary, ale jej wówczas nie załatwiono, lecz polecono, by jej przedstawiciel przedstawił prośbę w Kongregacji św. Ofi cjum. W dokumentach dotyczących historii Kościoła unickiego, wydanych w Rzymie przez oo. Bazylianów nie ma odpowiedzi na tę prośbę. Biorąc pod uwagę wydany w 1624 r. przez papieża Urbana VIII zakaz zmiany obrządku przez Rusinów, odpowiedź, jeśli nawet została udzielona, była negatywna.

Takie przypuszczenie potwierdza zresztą stanowisko Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w podobnym przypadku z 1630 r. Grochowski był już

[17] LN, t. 4, nr 1745, s. 150–151.

[18] A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w*. Warszawa 1968, s. 156–157; J. Kwolek, *Początki biskupstwa przemyskiego*, „Nasza Przeszłość", t. 43, 1975, s 7–25.

[19] J. Ataman, *W[acław] H[ieronim] Sierakowski i jego rządy w diecezji przemyskiej*, Warszawa 1936, s 15; T. Śliwa, *Przemyska diecezja grecko-katolicka w XVIII w., (do 1772)*, [w:] Polska – *Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa,* t. 3, red. S. Stępień, Przemyśl 1996, s. 88.

wówczas biskupem łuckim na Wołyniu, gdzie ludności ruskiego pochodzenia było jeszcze więcej, niż w diecezji przemyskiej i również istniał proces przechodzenia Rusinów na obrządek łaciński. Biskup Grochowski ponownie poprosił o prawo przyjmowania ich na łono Kościoła łacińskiego. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary odmówiła mu z tych samych powodów, z jakich wydano w 1624 r. zakaz zmiany obrządku dla Rusinów. Ponadto proszono go, by tak w swoim imieniu, jak i Kongregacji apelował do Rusinów zamierzających zmienić wyznanie na łacińskie o przystąpienie przez nich do Cerkwi unickiej. Dodatkowym motywem w odmowie Kongregacji była obawa przed zniechęceniem innych Rusinów skłonnych do przyjęcia unii, tym bardziej w ówczesnej sytuacji, kiedy toczyły się pertraktacje z wybitnymi prawosławnymi Rusinami w sprawie przyjęcia przez nich Unii.[20]

Biskup Sierakowski (1742–1760) uchodzący za nieprzychylnie usposobionego wobec wiernych obrządku unickiego negatywnie oceniał uczęszczanie łacinników do cerkwi na nabożeństwa, bo odprawiano tam mszę św. tylko w niedzielę, nie głoszono tam kazań, ani nie katechizowano dzieci i młodzieży. Negatywnie oceniał przechodzenie polskich chłopów na obrządek unicki, ale i podobnie oceniał przeciąganie unitów na obrządek łaciński. W memoriale z 1751 r., przesłanym do króla, przytaczał fakty swego życzliwego traktowania unickich proboszczów. Był przeciwnikiem wzajemnego świadczenia sobie posług duszpasterskich przez duchowieństwo obu obrządków. Nie miał zrozumienia dla równości obrządku, ponieważ główna przyczyna upośledzenia kleru unickiego – brak wykształcenia, po przystąpieniu do Unii nie uległa zmianie.[21]

Spośród XIX-wiecznych łacińskich biskupów przemyskich na wzmiankę w zakresie tej tematyki zasługuje Antoni Gołaszewski (1786–1824).[22] Relacji ze stanu diecezji dla Stolicy Apostolskiej przesłanej w tajemnicy przed władzami państwowymi do nuncjusza wiedeńskiego A. G. Severoli (1801–1817) w 1803 r. informował, że w jego diecezji żyje ludność polska i ruska przemieszana ze sobą. W związku z tym dochodzi do różnych nadużyć w życiu religijnym diecezjan. Wśród ludności wiejskiej bardzo często są zawierane małżeństwa mieszane. Wskutek tego wobec różnicy obrządków przestrzeganie

[20] ASCPF, t. 1, 16 IV 1627, s. 51–52 nr 86, 1 X 1630, s. 91–92, nr 155; Litterae Episcoporum Historiam Ucrainae Illustrantes (dalej: LE), t. 1 nr 105, s. 219–120; Benedetti, *Le vicende di un decreto,* s. 129–133.

[21] J. Ataman, *W[acław] H[ieronim] Sierakowski,* s. 272–279.

[22] J. Kwolek, *Gołaszewski Antoni herbu Kościesza 1745–1824*, [w:] *Polski słownik biografi czny*, t. 8, Wrocław 1959–1960, s. 237.

świąt i postów albo jest w ogóle zaniedbywane, albo tylko zewnętrznie przestrzegane. Ponadto małżonkowie obu obrządków ze wspomnianych powodów, lub dla przystosowania się do życzenia strony, która w danej rodzinie przeważa początkowo stają się obojętni wobec rodzimego obrządku, następnie zawierają obopólną zgodę, a w końcu odchodzą od przestrzegania przepisów obu obrządków co do postów, wybierając sobie jeden dzień – zwykle piątek – jako postny. Skutek jest taki, że unici nie przestrzegają abstynencji od mięsa w środy, a łacinnicy nie przestrzegają jej w soboty. Dzieci zależnie od upodobania przestrzegają je bez rozróżnienia, stąd też dochodzi do ciągłych sporów, a nawet bójek między proboszczami obu obrządków, co niepokoi urzędy kościelne. Problemów tych nie rozwiązywała bulla papieża Benedykta XIV „Etsi pastoralis" z 1742 zawierająca przepisy regulujące tego rodzaju spory. Dokument ów wydany dla Italogreków nie mógł być zastosowany w odniesieniu do prowincji galicyjskiej, jak też innych terenów z ludnością obrządku wschodniego. Zapobiegając temu złu – wydaje się – że najlepszym środkiem byłoby, gdyby Rusini przyjęli kalendarz gregoriański, wtedy bowiem i święta i posty byłyby dokładniej przestrzegane, co zapobiegłoby również wielu skandalom. Co zaś do potomstwa i kwestii, którego obrządku miałoby przestrzegać, zdaniem biskupa byłoby wskazane, żeby wspomniana bulla Benedykta XIV (Etsi pastoralis) została rozciągnięta również na Austrię.[23]

W końcowym fragmencie relacji biskup Gołaszewski pisał, że ze względu na duże rozmiary diecezji obu obrządków, małżeństwa (mieszane) są zawierane bardzo często w cerkwiach wobec braku kapłana łacińskiego, lub z powodu wielkiej odległości od kościoła parafi alnego, albo z powodu jeszcze innych poważnych przyczyn. Prosił zatem, by w tego rodzaju sytuacjach mógł dyspensować swych diecezjan, pragnących przystąpić do obrządku greckiego – unickiego. Tym zaś, którzy z powodu pilnych przyczyn obrządek ruski już przyjęli, żeby mógł taki stan zatwierdzić.[24]

W kolejnej relacji, przesłanej ze stanu diecezji w 1818 r. biskup informował, iż w małżeństwach mieszanych – łacinników i grekokatolików stosuje się zwyczaj, że chłopcy idą za obrządkiem ojca, a córki za obrządkiem matki.[25]

[23] Obowiązywały wówczas przepisy z XVIII w., według których dzieci miały się trzymać obrządku ojca, o ile matka nie należała do obrządku łacińskiego. Zob. T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w latach 1696–1764*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 2, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań 1974, s. 476.

[24] Archivio Segreto Vaticano, Congregatio Concilii, Relationes, Premislia, Relacja bpa A. Gołaszewskiego z 1803 r. i 1818, k. nlb.

[25] Tamże.

Zgodnie z praktyką stosowaną w Kongregacji Soboru, po analizie treści relacji dzielono się z jej autorem oceną i odpowiadano na jego postulaty. Prośbę biskupa Gołaszewskiego uznano za tak ważną, że z polecenia papieża sprawę przekazano do zaopiniowania do Kongregacji Inkwizycji. W oparciu o jej ocenę zredagowano 13 marca 1805 r. odmowną odpowiedź. Najpierw wyrażono zdziwienie tym, że jakiś biskup może się zgodzić na zmniejszenie swojej trzody przez zgodę na odejście od niej jego wiernych. Biskupi poprzednicy postępowali odmiennie, bo starali się, by pewna ilość ruskich kapłanów za zgodą swego biskupa ordynariusza i Stolicy Apostolskiej przeszła na obrządek łaciński celem udzielenia pomocy, choć Stolica Apostolska nie była skłonna do udzielania takiej zgody. Natomiast nigdy nie wyrażała ona zgody na odejście z obrządku łacińskiego do greckokatolickiego. Nie było to zgodne z rzeczywistością, bo np. wielu młodych łacinników wstępując do zakonu bazylianów uzyskiwało jej zgodę na przyjęcie obrządku greckokatolickiego. Opuszczenie uznawanego obrządku – kontynuowano – w którym ktoś urodził się i został w nim wychowany w ogóle jest niewłaściwe, a tym bardziej obrządku tego Kościoła, który wśród innych Kościołów „dla jego naczelnego zwierzchnictwa" zajmuje szczególne miejsce (św. Ireneusz). Z tych powodów Kongregacja uznała, że prośbie biskupa należy odmówić, a nawet polecono mu, żeby przeciwstawił się odchodzeniu jego wiernych od obrządku łacińskiego. Nadto, żeby starał się o zwiększenie ilości kapłanów obrządku łacińskiego dla zaspokojenia potrzeb religijnych wiernych. Polecano też biskupowi, aby nauczał, iż nic nie stoi na przeszkodzie zawieraniu małżeństw mieszanych, albo, aby w wypadkach koniecznych wierni korzystali z sakramentów udzielanych w obrządku greckokatolickim, co nie oznacza, że mogą odchodzić od obrządku, w którym urodzili się i zostali wychowani. Jeśli biskup stwierdzi, że bez pomocy kilku kapłanów greckokatolickich nie potrafi zaradzić potrzebom swego Kościoła zapraszając ich do przyjęcia obrządku łacińskiego, powinien poinformować Stolicę Apostolską, czy istnieją wśród nich zdatni do pracy duszpasterskiej wśród łacinników i przejścia na ten obrządek, a także ilu konkretnie takich kapłanów diecezja potrzebuje oraz czy istnieje nadzieja, że ich biskup ordynariusz zgodzi się na to. Po zapoznaniu się z tymi okolicznościami Kongregacja Soboru nie omieszka mu pomóc. Ponadto polecono biskupowi, żeby troskliwie zabiegał o powrót do obrządku łacińskiego nawet tych jego wiernych, którzy uważają, że już przeszli na obrządek greckokatolicki, bo formalnie należą jeszcze do łacińskiego, gdyż nie mieli zgody Stolicy Apostolskiej. Sprzeciwiający się zaś uparcie nie mogą otrzymać sakramentalnego rozgrzeszenia. Gdyby zaś

zdarzyło się, że jakiś łacinnik, który przeszedł na obrządek greckokatolicki, ze względu na osobę, lub miejsce w żaden sposób nie może powrócić np. ze względu na zamieszanie w rodzinie lub spokój sumienia, biskup powinien przedłożyć taką sprawę Stolicy Apostolskiej, która po naradzie i dyskusji wskaże sposób postępowania.

Wszystkie powyższe wskazówki i polecenia zdradzają ściśle prawniczy punkt widzenia zastosowany przez konsultorów Kongregacji Inkwizycji bez uwzględnienia realiów miejsca i czasu. Natomiast biskup Gołaszewski przesyłając w tajemnicy sprawozdanie ze stanu diecezji i to dwukrotnie, złamał przepis państwowy nakazujący kontaktowanie się ze Stolicą Apostolską tylko za pośrednictwem urzędów państwa, okazał lojalność biskupa wobec papieża z narażeniem się na kary.

Prośba Gołaszewskiego o prawo potwierdzania przejścia łacinników na obrządek greckokatolicki wskazuje na jego duszpasterską troskę o dobro duchowe wiernych, aby jego diecezjanie mający nierzadko po kilkanaście km odległości do swojego kościoła parafi alnego, dzięki Unii mogli na miejscu korzystać ze środków uświęcania i podtrzymywać życie religijne.

DEKRETA.

7. Dekret Stolicy Apostolskiej z 7 VII 1624 r. zakazujący przechodzenia z obrządku greckiego na łaciński (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego, sygn. 131*)

Ks. Jan Rogula

(Parafi a rzymskokatolicka w Krzywczy)

GRECKOKATOLICKA PARAFIA W IZDEBKACH W LATACH 1670–1945 JAKO OWOC ZAWARCIA UNII BRZESKIEJ W EPARCHII PRZEMYSKIEJ

Podjęte w XVI w. próby doprowadzenia do jedności Kościoła Wschodniego i Zachodniego w Polsce zaowocowały zawarciem w 1596 r. Unii Brzeskiej. W diecezji przemyskiej dopiero biskup Innocenty Winnicki w 1691 r. ofi cjalnie przyjął postanowienia unii, które w latach kolejnych stopniowo wprowadzano. Dzięki temu nastąpiło pewne zbliżenie duchowieństwa i wiernych obydwu Kościołów (szczególnie w ziemi sanockiej), a łaciński biskup przemyski Wawrzyniec Goślicki ustanowił nawet dla unitów w 1598 r. wikariusza generalnego w osobie ks. Erazma Dubiewicza. Zawarta unia zachęcała też do tworzenia nowych parafi i obrządku wschodniego, czy reaktywowania kiedyś istniejących. Do takich parafi i odnowionych po zawarciu Unii Brzeskiej należała parafi a w Izdebkach.

Kościół Wschodni w Izdebkach do 1593 r.

Powstałe pod koniec XIV lub na początku XV w. na prawie wołoskim, a następnie przeniesione na prawo niemieckie (jako wieś prywatna) Izdebki, położone były na Pogórzu Dynowskim, nad rzeką Magierą. Dzisiejsze Izdebki początkowo składały się z dwóch odrębnych osad: Gysdbyczy (Izbicy) i Gys-

[1] P. Kawa, *Działalność kościelna Katarzyny Wapowskiej w ziemi sanockiej,* Lwów 1931, s. 28.; S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska obrządku wschodniego w okresie sporów prawosławno-unickich*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa,* t. 3, *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, red. S. Stępień, Przemyśl 1996, s. 40.

debki (Izdebki[2]). Kolejnymi właścicielami wiosek należących do dóbr bachórskich, a następnie dynowskich, byli: Kmitowie, Denowscy, Rzeszowscy, Tarnowscy, a od 1523 r. Wapowscy. Obszar rolny połączonych osad: Izbicy i Izdebki wynosił w 1515 r. 10 łanów[3]. Izdebki zamieszkiwane były przez ludność polską i ruską, która według „Kroniki parafi i łacińskiej w Izdebkach" miała przybyć ze Wschodu i dzisiejszych Węgier na przełomie XV[4] i XVI w.

Początkowo ludność polska należała do parafi i łacińskiej w Brzozowie, a następnie w Wesołej (od 1462 r.[5]). Ludność ruska natomiast przynależała do parafi i prawosławnej w Wołodży, która oddalona była kilkanaście kilometrów na wschód od Izdebek i znajdowała się na wschodnim brzegu Sanu, co dodatkowo utrudniało dostęp wiernym do posług duszpasterskich w cerkwi. Jednak na początku XVI w., gdy właścicielem wioski był Jan Amor Młodszy – kasztelan krakowski, sandomierski i wojewoda[6], powstała w Izdebkach samodzielna parafi a prawosławna[7]. W tym samym czasie wybudowano też pierwszą cerkiew. Znajdowała się ona w centrum wioski, na południowym stoku wzniesienia, w sporej odległości od rzeki, co miało uchronić ją od groźnych zalewów, często dotykających osadę. Świątynia została wzniesiona z drewna, orientowana, zwieńczona dwuspadowym dachem z wieżyczką, pokryta gontem, posiadała sześć małych okien. Została poświęcona pod we-

[2] *Akta Grodzkie i Ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tzw. Bernardyńskiego we Lwowie*, wyd. O. Pietruszki, K. Liske, A. Prochaska, t. 13, Lwów 1888, nr 87, s. 11; A. Fastnacht, *Słownik historyczno-geografi czny ziemi sanockiej*, cz. 1, Brzozów–Rzeszów–Kraków 1991, s. 173; W. Makarski, *Nazwy miejscowości dawnej ziemi sanockiej*, Lublin 1986, s. 77–78; A. Fastnacht, *Osadnictwo ziemi sanockiej 1340–1650*, Wrocław 1962, s. 100, 246; J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach w latach 1593–2013*, Sanok 2013, s. 22. Pierwsza wzmianka historyczna o Izdebkach pochodzi z 1436 r.

[3] A. Fastnacht, *Słownik historyczno-geografi czny*, cz. 1, s. 173–174; L. Czech, *Izdebki. Zarys dziejów wsi*, Izdebki 2002, s. 24–25; J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach*, s. 22–25.

[4] Archiwum Parafi i Rzymskokatolickiej w Izdebkach (dalej: API), Kronika parafi i łacińskiej w Izdebkach, t. 1, s. 16.

[5] P. Kałwa, *Działalność kościelna Katarzyny Wapowskiej*, s. 20; J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach*, s. 41.

[6] Archiwum Parafi i Izdebki (dalej: API), Kronika parafi i, t. 1, s. 9; J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach*, s. 40–41.

[7] Pierwsza wzmianka pisana o parafi i prawosławnej w Izdebkach pochodzi z 1526 r. Zob. A. Fastnacht, *Słownik historyczno-geografi czny*, cz. 1, s. 174; Z. Budzyński, *Sieć parafi alna prawosławnej diecezji przemyskiej na przełomie XV i XVI wieku. Próba rekonstrukcji na podstawie rejestrów podatkowych ziemi przemyskiej i sanockiej*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t.1, *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, red. S. Stępi Przemyśl 1990, s. 153.

zwaniem św. Jana i św. Michała Archanioła. Parafi a posiadała duże, jak na ówczesne prawosławne parafi e, uposażenie wynoszące prawdopodobnie pięć ćwierci łana pola (ok. 55,8 morgi, tj. 31,2 ha) oraz ustanowione przez właściciela wioski Jana Amora daniny w naturze składane przez dwór i mieszkańców w postaci dziesięciny, mesznego i stołowego[8].

Trudna do określenia jest liczba wiernych izdebskiej parafi i w XVI w., gdyż nie zachowały się na ten temat żadne informacje. Jedyną informacją z tego okresu jest pochodząca z 1552 r. zapiska mówiąca o tym, że w Izdebkach znajdowało się 52 gospodarstwa[9]. Gdyby przyjąć, że w każdym mieszkało pięć, sześć osób, to liczba mieszkańców wynosiłaby wówczas ok. 250–300 osób. Z tego przypuszczalnie ok. 50–70% stanowili Rusini, czyli izdebska parafi a mogła liczyć ok. 120–200 wiernych.

Fakt przynależności ludności łacińskiej Izdebek do parafi i w Brzozowie, a od 1462 r. w Wesołej, miejscowości oddalonych od Izdebek o kilkanaście kilometrów, dodatkowo z trudnym dojazdem, powodował, że ludność ta korzystając z posług religijnych w miejscowej cerkwi rutenizowała się i przechodziła do parafi i prawosławnej. Chcąc temu zaradzić, właściciele dóbr dynowskich – Andrzej i Katarzyna Wapowscy – podjęli w drugiej połowie XVI w. starania o utworzenie parafi i łacińskich w swoich dobrach. Najpierw w 1573 r. podpisali protestację przeciw „heretykom" na terenie dynowszczyzny, a następnie owdowiała w 1574 r. Katarzyna sama prowadziła zabiegi w celu utworzenia łacińskich parafi i[10]. Za radą legata papieskiego w Polsce Wojciecha Bollognettiego, zwróciła się w 1582 r. o radę i pomoc w tej sprawie do Stolicy Apostolskiej. Z Rzymu miała przyjść w następnym roku odpowiedź, aby istniejące cerkwie poświęcić na kościoły łacińskie, a ludność prawosławną poprzez naukę, rekolekcje i misje nawracać na katolicyzm.

Pierwsze, idące w tym kierunku, ale jeszcze nieudane zabiegi miały miejsce w 1583 r. Wówczas łaciński biskup przemyski Jan Borukowski podporządkował, przypuszczalnie tylko formalnie, istniejącą w Izdebkach cerkiew pw. św. Michała Archanioła parafi i łacińskiej w Wesołej jako kościół fi lialny[11]. Pani właścicielki dóbr dynowskich i aktowi biskupa Borukowskiego nie podporządkował się izdebski proboszcz ks. Iwan Anielo. Wapowska postanowiła

[8] A. Fastnacht, *Słownik historyczno-geografi czny*, cz. 1, s. 174; P. Kałwa, *Działalnos kościelna Katarzyny Wapowskiej*, s. 16, 22; J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach*, s. 81–82, 245.

[9] A. Fastnacht, *Słownik historyczno-geografi czny*, cz. 1, s. 174; L. Czech, *Izdebki*, s. 30.

[10] J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach*, s. 24–25, 42.

[11] *Rocznik Archidiecezji Przemyskiej 1997. Album*, Przemyśl 1997, s. 59.

wtedy wziąć sprawy w swoje ręce i podejść do problemu w sposób dyplomatyczny. Zażądała podniesienia poziomu wiedzy i moralności duchownych prawosławnych pracujących w jej dobrach, a przez to także poziomu religijnego swoich poddanych. W tym celu zorganizowała spotkania – dyskusje, w czasie których zaproszeni przez nią jarosławscy jezuici wykazywali błędy i uchybienia moralne, teologiczne i inne duchownych prawosławnych[12]. Dysputy te nie przyniosły jednak oczekiwanych przez Wapowską rezultatów. Poleciła więc jezuitom przeegzaminować kapłanów prawosławnych i ocenić ich poziom duszpasterstwa. Okazało się, że stan wiedzy teologicznej i poziom duszpasterski księży prawosławnych był bardzo niski. Mieli oni często mieszać do ceremonii chrześcijańskich nawet pogańskie zabobony. Mając ciche przyzwolenie Stolicy Apostolskiej z 1583 r., Wapowska zaczęła przekształcać dotychczasowe parafi e prawosławne na łacińskie. W swych zabiegach skorzystała z tego, że według ówczesnego prawa parafi e prawosławne mogły być przedmiotem transakcji prywatno-prawnych i postanowiła parafi e zlokalizowane w jej dobrach wykupić od księży prawosławnych. Dotyczyło to parafi i w Izdebkach, Hłudnie, Bachórzu, Łubnie i Warze. Nie wiemy, kiedy dokładnie rozpoczął się proces wykupywania benefi cjów cerkiewnych, wiemy natomiast, że zakończył się pod koniec 1591 r.

Rozpoczęta przez Wapowską akcja wykupu cerkwi spotkała się z ostrym sprzeciwem ze strony hierarchii prawosławnej. Dowodem na to był złożony 7 grudnia 1591 r. protest w Sądzie Grodzkim w Sanoku przez Jana Siemaszowskiego i Demetriusza Dobrzańskiego, pełnomocników prawosławnego biskupa przemyskiego Michała Kopystyńskiego. Zarzucano w nim Wapowskiej zniszczenie cerkwi i zabranianie poddanym uczestniczenia w liturgii prawosławnej. Protest jednak niczego nie zmienił, gdyż zdaniem sądu Wapowska działała zgodnie z ówczesnym prawem[13].

W tym czasie, gdy Wapowska podejmowała starania o wykup cerkwi i benefi cjów oraz transakcje fi nansowe z księżmi prawosławnymi, w jej dobrach odbywała się akcja misyjna prowadzona przez jarosławskich jezuitów, w wyniku której pewna część dotychczasowych izdebskich wiernych prawosławnych przystąpiła do Kościoła łacińskiego. Nie była to jednak liczba duża, gdyż w całych dobrach dynowskich miało się wówczas nawrócić zale-

[12] P. Kałwa, *Działalność kościelna Katarzyny Wapowskiej*, s. 16.

[13] Biogram biskupa Kopysteńskiego zob. Добрянский, *Історія епископов трех соединенных епархий перемышльской, самборской и саноцкой от наидавнейших времен до 1794 г.*, Львов 1893, cz. 2, s. 1–7; P. Kałwa, *Działalność kościelna Katarzyny Wapowskiej*, s. 14, 17; API, Kronika parafi i, t. 1, s. 26–27.

dwie około stu prawosławnych[14]. W latach 1592–1593 przeprowadzono też prace adaptacyjne w cerkwi w celu przystosowania jej do liturgii Kościoła łacińskiego[15].

W wyniku akcji misyjnej i zabiegów dyplomatycznych Wapowskiej 11 lutego 1593 r. aktem podpisanym w Dynowie łaciński biskup przemyski Wawrzyniec Goślicki erygował parafi ę rzymskokatolicką w Izdebkach. Formalnie więc w tym dniu parafi a prawosławna w Izdebkach przestała istnieć, a jej dotychczasowy proboszcz ks. Iwan Anielo musiał odejść z niej, utraciwszy swoje benefi cjum i świątynię. Jak już wspomniano, nie wszyscy wierni prawosławni przeszli na katolicyzm. Świadczy o tym choćby fakt, że określając uposażenie izdebskiego proboszcza łacińskiego, Wapowska nakazywała składać Rusinom *siedzącym na polskich rolach* meszne na jego rzecz[16]. Ordzego czasu prawosławni, którzy mieszkali w Izdebkach przez ponad 70 lat musieli korzystać z posługi duchowej w parafi i w Wołodży.

Ponowne erygowanie parafi i obrządku wschodniego w Izdebkach

Zabiegi prowadzone w diecezji przemyskiej zmierzające do wprowadzenia postanowień Unii Brzeskiej, zmiana właściciela Izdebek, a przede wszystkim starania ludności ruskiej mieszkającej w Izdebkach doprowadziły do tego, że po 77 latach została odtworzona parafi a obrządku wschodniego.

W 1645 r. wnuk Katarzyny Wapowskiej – Mikołaj Wapowski sprzedał Izdebki Franciszkowi Orzechowskiemu, a po jego śmierci odziedziczyli je jego synowie Franciszek i Samuel. Ten ostatni, kasztelan przemyski znany był m.in. z szeregu zatargów z duchownymi ziemi brzozowskiej, w tym z izdebskimi proboszczami – ks. Janem Jastrzębskim i ks. Janem Leszczyńskim oraz z poddanymi biskupimi w tzw. kluczu brzozowskim[17]. W przeciwieństwie do Wapowskich Franciszkowi Orzechowskiemu nie sprawiało większego problemu wyrażenie zgody na powstanie parafi i obrządku wschodniego na terenie jego posiadłości. Gdy więc w latach sześćdziesiątych XVII w. przybył do niego ks. Iwan Zebarowycz z propozycją wybudowania cerkwi

[14] P. Kałwa, *Działalność kościelna Katarzyny Wapowskiej*, s. 43.

[15] API, Kronika parafi i, t. 1, s. 43; J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach*, s. 81–82; L. Czech, *Izdebki,* s. 51.

[16] P. Kałwa, *Działalność kościelna Katarzyny Wapowskiej*, s. 22.

[17] J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach*, s. 25–26; L. Krynicki, *O stosunkach biskupa z podbrzozowską szlachtą*, „Wiadomości Brzozowskie", nr 4 (53) z kwietnia 1996 r., s. 16–17.

i zakupu ziemi pod uposażenie ruskiej parafi i w Izdebkach, Orzechowski na to się zgodził.

W latach 1660–1670 wspomniany ks. Zebarowycz z pomocą Franciszk Orzechowskiego i izdebskich chłopów wzniósł dużym, własnym nakładem fi - nansowym, w dolnej części Izdebek (w odległości ok. 300 m od drogi Brzozów-Wara, na północnym stoku wzniesienia) nową cerkiew. Orientowana cerkiew wybudowana była z drewna ciosanego, w kształcie łodzi, posiadała jednokale- nicowy dach kryty gontem. Na dachu znajdowała się wieżyczka z sygnaturką. Wewnątrz zamknięta była drewnianą powałą, posiadała siedem okien, dwoje drzwi wejściowych, kamienną posadzkę i oddzielną zakrystię. Była niewielkich rozmiarów: długa na 10,1 m, szeroka na 5,2 m, nawa główna miała wymiary 6,9 na 5,2 m, prezbiterium wykonane było w kształcie trapezu o podstaw 4,4 m, wysokości 3,2 m i górnej podstawie 2,4 m. Dostawiona od strony północ nej zakrystia miała wymiary 2 m na 1,8 m. Kilka metrów na wschód od cerkwi znajdowała się drewniana dzwonnica połączona ze schowkiem na różne sprzęt o wymiarach 2,4 m na 1,4 m[18]. Początkowo cerkiew nie posiadała ikonostasu i innego wyposażenia, lecz tylko prosty, drewniany ołtarz z obrazem Matki Bo- żej[19]. Z czasem pojawiło się w niej także inne, niezbędne wyposażenie. W 1671 ufundowano dwa dzwony – ważący 70 kg o imieniu Antoni i 40 kg sygnatur- kę[20]. Wzniesiona świątynia została poświęcona pod wezwaniem Złożenia Szat Przenajświętszej Bogurodzicy. W tym samym czasie, w niewielkiej odległości n południowy-wschód od cerkwi wybudowano niedużą, drewnianą plebanię krytą strzechą oraz budynki gospodarcze. Na placu wokół cerkwi wyznaczono cmen- tarz grzebalny, który służył parafi i do połowy XIX w.

Ponowne erygowanie izdebskiej parafi i miało miejsce w 1670 r. za rzą- dów w diecezji biskupa Antoniego Winnickiego. Parafi a powstała jako prawosławna pod wezwaniem Złożenia Szat Przenajświętszej Bogurodzicy, o czym miał świadczyć dokument erekcyjny, który znajdował się w izdebskiej parafi i do 1945 r. Reaktywowana parafi a została włączona do dekanatu bir- czańskiego[21]. W kolejnych dziesięcioleciach, jak wszystkie parafi e na terenie

[18] Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej: APP), zesp. 126, Archiwum Geodezyjne, sygn. 463, Feld-Skizen der Gemeinde Izdebki 1852, s. 23. Wymiary cerkwi odczytano ze szkicu roboczego mapy.

[19] APP, zesp. 142, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego w Przemyślu (dalej: ABGK), sygn. 3538, s. 1.

[20] APP, ABGK, sygn. 5758, Wykaz dzwonów parafi alnych z 1915 r. Parafi e na lit. A-N, Izdebki, k. nlb.

[21] API, Inwentarz cerkiewny parafi i Izdebki z 1929 r., s. 1; E. Piwowar, *Pierwszy synod unicki eparchii przemyskiej (1693)*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 1, s. 157–166;

diecezji przemyskiej, po ostatecznym wprowadzeniu postanowień unii przez biskupa Innocentego Winnickiego, izdebska parafi a stała się parafi ą greckokatolicką.

Uposażenie nowo powstałej parafi i składało się z 56 morgów (32,5 ha) gruntu oraz corocznych danin w naturze od dworu i parafi an: dziesięciny snopowej, mesznego i stołowego. Grunt parafi alny znajdował się w dolnej (wschodniej) części Izdebek i został w połowie zakupiony przez ks. Zebarowycza za 400 zł od Franciszka Orzechowskiego, a w połowie podarowany przez tegoż jako jego wkład w uposażenie parafi i. Część gruntów ofi arowanych przez Orzechowskiego została przez niego odebrana łacińskiej parafi i i w Izdebkach i przekazana cerkwi. Ks. Zebarowycz uzyskał też u Orzechowskiego inne przywileje: serwitut na 18 sążni drewna opałowego rocznie oraz zwolnienie Rusinów od obowiązku składania darowizn parafi i łacińskiej, które miały być przekazywane dla parafi i ruskiej[22]. Dziesięciny od parafi an trwały do 1873 r., kiedy wykupiła je izdebska gmina biorąc na nie pożyczkę w kwocie 1000 złr[23]. Z kolei meszne od dworu zostało wykupione przez rodzinę Bukowskich w 1856 r. w zamian za 80 złr. na rzecz funduszu kościelnego, a serwitut drzewny w 1906 r. w zamian za działkę rolną wartości 700 kor[24].

Do izdebskiej parafi i należeli oprócz Izdebczan także Rusini z sąsiedniej Wydrny[25]. Nie jest znana liczba wiernych z czasu erygowania parafi i. Jedy-

T. Spiss, *Wykaz drewnianych kościołów i cerkwi w Galicji*, Lwów 1912, s. 8; J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach*, s. 245. Przypuszczalnie dokument erekcyjny lub jego odpis został zabrany w kwietniu 1945 r. przez ostatniego proboszcza izdebskiej parafi i ks. Oresta Kałużniackiego w czasie akcji przesiedleńczej na Ukrainę.

[22] APP, zesp. 157, Administracja Apostolska Łemkowszczyzny (dalej: AAŁ), sygn. 56, Materiały do szematyzmu 1935, Dekanat Dynowski, Izdebki, s. 2; *Шематизм греко-католицкого духовенства Апостольскої Адміністрації Лемковщини*, Львів 1936, s. 50–51; J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach*, s. 245.

[23] Prywatne Zbiory Waldemara Błachuta z Izdebek (dalej: PZWB), Księga protokołów posiedzeń Rady Gminy w Izdebkach z lat 1867–1910, Protokół posiedzenia Rady z 3.06.1874, s. 1.

[24] Archiwum Państwowe w Rzeszowie Oddział w Sanoku (dalej: APRoS), zesp. 658, Księgi i akta gruntowe Sądu w Brzozowie 1880–1941, sygn. 26, Księgi i akta gruntowe Sądu w Brzozowie 1887 r., Postanowienie Sądu we Lwowie z 28.02.1890 r., s. 1; tamże, zesp. 658, Księgi i akta gruntowe Sądu w Brzozowie 1880–1941, sygn. 80, Księgi i akta gruntowe Sądu w Brzozowie z 1910 r., Postanowienie C.K. Sądu Powiatowego w Brzozowie z 26.07.1906 r., s. 1–2.

[25] Pierwsza wzmianka o Wydrnej pochodzi z 1468 r. Należała wówczas do rodziny Dydeńskich. W połowie XVI w. funkcjonowała tutaj parafi a prawosławna. Nie wiadomo kiedy przestała istnieć. Gdy w 1670 r. Wydrna weszła do parafi i izdebskiej jej właścicielem była rodzina Wisłockich. Zob. A. Fastnacht, *Słownik historyczno-geografi czny ziemi sanockiej w średniowieczu*, cz. 3, Kraków 2002, s. 244–245.

nym wyznacznikiem orientacyjnej liczby wiernych może być stosunek rzymskokatolików i grekokatolików na przestrzeni wieków, który wynosił zazwyczaj dwie trzecie do jednej trzeciej. W 1640 r. w Izdebkach miało być ok. 300 łacinników, co przy takiej proporcji dawałoby liczbę ok. 100–120 Rusinów[26]. Kolejne lata przyniosły jednak znaczny spadek liczby wiernych. W 1672 r. miał bowiem miejsce najazd tatarski, w wyniku którego wioska została ograbiona, spalona, a wielu mieszkańców zabranych w jasyr lub zamordowanych. Taryfa dymów ziemi halickiej, przemyskiej i sanockiej z lat 1674–1735, wskazuje, że w 1674 r. w całych Izdebkach pozostało zaledwie 16 niezniszczonych domów, a więc i liczba ludności musiała być znikoma[27].

Nie są też znane dalsze losy parafi i na przełomie XVII i XVIII w. Przypuszczalnie w kolejnych latach izdebska parafi a odbudowywała dokonane zniszczenia materialne i straty w potencjale ludzkim. Właścicielami Izdebek, a więc i kolatorami parafi i byli w tym czasie: synowie Samuela Orzechowskiego – Hieronim, Franciszek, Józef i Adam (1699–1745), następnie Piotr Orzechowski (1745–1777) i Mikołaj Bukowski, który nabył w 1745 r. górną część Izdebek od Józefa i Adama Orzechowskich[28].

Na początku XVIII w. izdebska parafi a liczyła 26 gospodarstw i 194 wiernych[29]. Nie wiadomo, kto w tym czasie był jej duszpasterzem, być może ojciec albo teść ks. Aleksandra Maniawskiego, gdyż 28 lutego 1733 r. izdebskim duszpasterzem został ten właśnie kapłan, mający zaledwie 28 lat[30]. W tym czasie izdebskim proboszczem był w połowie XVIII w. ks. Piotr Bordaszewski, który otrzymał prezentę na probostwo od Piotra Orzechowskiego. Za jego rządów w parafi i Orzechowski doposażył ją materialnie przekazując parafi i 9 morgów pola. W 1753 r. izdebska parafi a liczyła 270 wiernych. Proboszcz posiadał benefi cjum o powierzchni prawie 2 łanów i otrzymywał na swe utrzymanie 20 kop zboża w ramach skopszczyzny[31]. W 1766 r. ks. Bordaszewski

[26] P. Kałwa, *Działalność kościelna Katarzyny Wapowskiej*, s. 43; J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach*, s. 58.

[27] L. Czech, *Izdebki*, s. 31.

[28] J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach*, s. 26–28.

[29] APP, ABGK, sygn. 60, Opisy cerkwi, zabudowań parafi alnych 1720–1784, Decanatus Bircensis, s. 191.

[30] APP, ABGK, sygn. 220, Liber sacerdotes 1731–1740, s. 18. Ks. Aleksander Maniawski ur. się w 1705 r., wyśw. w 1733 r.

[31] APP, ABGK, sygn. 63, Dochody i wydatki cerkwi 1753–1777, Izdebki; tamże, ABGK, sygn. 65, Spis dusz 1762–1766, Izdebki; tamże, ABGK, sygn. 6460, Fasje, dek. Bircza 1783, Fassio Ecclesia RG in Izdebki, Dek. Bircense, Dioecesi Premisliensis in Galicia. Ks. Piotr Bordaszewski ur. się w 1729 r., wyśw. w 1753 r., zm. 16.05.1815 r. w Izdebkach.

przeniósł się na probostwo w Obarzymie, a jego następcą został ks. Mikołaj Hryniewicz, prezentowany na probostwo przez hr. Mikołaja Bukowskiego. Parafi a liczyła wówczas 70 gospodarstw, 332 wiernych, w tym 165 dzieci. Obok ok. 500 łacinników mieszkało też w Izdebkach 6 Żydów[32].

Okres zaborów

Gdy w 1772 r. Austria dokonała zaboru ziem Rzeczpospolitej proboszczem izdebskiej parafi i pozostawał jeszcze przez kilka lat ks. Mikołaj Hryniewicz. Jego następcą został w 1780 r. ks. Jan Demkowicz Dobrzański, który kierował izdebską parafi ą przez kolejne 68 lat (do 1848 r.). W chwili przejęcia przez niego izdebskiej parafi i liczyła ona 81 rodzin, 484 wiernych – 69 rodzin (439 wiernych) w Izdebkach i 12 rodzin (45 wiernych) w Wydrnej, co pokazuje znaczny wzrost liczby wiernych w ciągu kilkunastu lat[33]. W 1792 r. tenże proboszcz tak scharakteryzował swoją parafi ę: *„Parafi anie pobożni, większych przywar nie mają. Nie naruszają prawa państwowego ani kościelneg Na katechezie bywają. Dzieci do szkoły zdolnych 10, ale żadne nie chodzi. W c łej parochii jest 561 dusz. Z gruntu parafi alnego, którego jest 65 morgów sążni 300 czyni się rocznie dochodu 25 fl orenów i 45 krajcarów. Z Izdebek od grecki rytu należy się kopczyzny kop żyta 30, ja odbieram tylko 16 i snopów 15. Z tego dochodu jest 15 fl . i 15 kr. Z Wydrnej zamiast kopczyzny każdy gospodarz dać powinien po 15 kr., a zagród jest 15, co daje 4 fl . W Izdebkach i w Wydrnej każ kmieć dać powinien po 2 chleby i 1 ser, a to daje 3 fl . 18 kr. Po kolędzie dają p garncu siemienia. To daje 4 fl . 33 kr. W Wielki Piątek każdy kmieć dać powinie po 6 jaj, a zagrodnik po 4, i to czynią. Daje to 39 kr. W Wielkanoc każdy zagrod nik i kmieć dać powinien po 3 grosze i tak czynią. Opłaty przy iura stolae wynos 3 fl 19 kr. Cały więc dochód mojej parafi i to 60 fl. i 25 kr.”*[34]

Wprowadzana przez Austriaków w latach osiemdziesiątych XVIII w. reforma józefi ńska zmierzała m.in. do ograniczenia liczby parafi i poprzez ich kasację lub łączenie, regulacji dekanatów, ograniczenia liczby świąt obowiązujących dla wiernych. Działania te rozpoczęto już w 1783 r. W tym czasie pojawił się też pomysł likwidacji parafi i graniczących z Izdebkami

[32] APP, ABGK, sygn. 66, Spis dusz 1767, s. 89.

[33] APP, ABGK, sygn. 67, Spis dusz 1773–1784, Consignatio Ecclesiarum in Decanalibus Sanocensis, Crosnensis, Duklensis, Bircensis, 1782, Decanatus Bircensis, s. 4; tamże, sygn. 221, Consignialis personarum spiritualium 1781–1787, s. 171. Ks. Jan Dobrzański ur. się w 1755 r., wyśw. w 1780 r., zm. w 1848 r. w Izdebkach.

[34] APP, ABGK, sygn. 1944, Tabelle super statu parochiarum dec. Bircensis 1790–1827, Tabella de Statu Parochiarum G. Ritus decanatus Bircensis 1792, Izdebki, s. 1.

w Warze i Obarzymie i przyłączenia ich do którejś z większych parafii. Taką parafią były Izdebki, do której należało 509 wiernych (73 rodziny w Izdebkach – 421 osób i 13 rodzin w Wydrnej – 88 osób), a dochód parafii wynosił ponad 100 fl. Z kolei do parafii z siedzibą w Obarzymie należało 199 wiernych (47 w Obarzymie i 152 w Niwistce), a w Warze 249 parafian (237 w Warze i 12 w Nozdrzcu).[35] Początkowo, w 1795 r. parafię w Warze z filią w Nozdrzcu połączono z parafią w Obarzymie z Niwistką. Następnie po kilku latach połączono cerkiew w Obarzymie, do której należała też Niwistka i cerkiew w Warze z Nozdrzcem z parafią w Hłudnie. Brak dogodnego dojazdu z Hłudna do Obarzyma zdecydował o tym, że ostatecznie w 1807 r. cerkiew dojazdową w Obarzymie z wsią Niwistka przyłączono do parafii w Izdebkach, a cerkiew filialną w Warze z wioską Nozdrzec pozostawiono przy parafii w Hłudnie.[36]

Nowy nabytek izdebskiej parafii – Obarzym posiadał starą, XVI-wieczną cerkiew pw. Krzyża Świętego oraz 24 wiernych w Obarzymie i 158 w Niewistce. Od tego czasu do parafii w Izdebkach należały także inne miejscowości okolic Brzozowa: Jabłonka (od 1793 r., wcześniej należała do parafii w Krzemiennej, liczyła 72 wiernych), Brzozów, Przysietnica, Stara Wieś, Blizne, Golcowa i Domaradz, w których mieszkało po kilkoro grekokatolików. Cała izdebska parafia liczyła w 1807 r. 743 wiernych. Do jej dotychczasowych beneficjów parafialnych dołączono należące dotychczas do Obarzyma – 34 morgi ziemi. Łączny dochód powiększonej izdebskiej parafii wynosił

[35] APP, ABGK, sygn. 1166, Materiały do regulacji parafii należących do dekanatów bieckiego, birczańskiego, dobromilskiego, wysoczańskiego, zamojskiego i żółkiewskiego z lat 1787–1789, Dekanat birczański; tamże, sygn. 212, Regulacja parafii i dekanatów 1775–1785, Cyrkuł sanocki, s. 9, 13–14; tamże, sygn. 212, Regulacja parafii i dekanatów 1775–1785, Regulatio parochiarum in 1784, s. 276–277; tamże, sygn. 215, Consignatis reputationis parochiarum 1786, s. 66–67.

[36] APP, ABGK, sygn. 67, Spis dusz 1773–1784; tamże, sygn. 1172, Regulatio parochiarum omnium greco-katholici ritus circulo Sanocensi reperibilium 1805, s. 8–9; W. Kołbuk, *Granice i sieć parafialna greckokatolickiej diecezji przemyskiej na przełomie XVIII i XIX* [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, s. 108–109. Pierwsza wzmianka o Niewistce pochodzi z 1436 r., należała wówczas do dóbr dynowskich. Gdy na początku XIX w. została przyłączona do izdebskiej parafii i jej właścicielem był Jan Dydeński. Obarzym był początkowo częścią Niewistki, powstał na terenie po karczunku lasu. Jako samodzielna miejscowość występuje po raz pierwszy w 1533 r. Na początku XIX w. należał do Józefa Tarnowieckiego. Zob. A. Fastnacht, *Słownik historyczno-geograficzny ziemi sanockiej w średniowieczu*, cz. 2, Brzozów–Wzdów–Rzeszów 1998, s. 161–162; tenże, *Osadnictwo w ziemi sanockiej*, s. 101; APP, ABGK, sygn. 1944, Tabellae super statu parochiarum dec. Bircensis 1790–1827, Tabella de statu parochia. Decanatus Bircensis 1807 a., s. 1–2.

w 1807 r. 96 fl . 46 kr.[37] Kolejne lata przyniosły wzrost liczby parafi an i jej dochodów. W 1813 r. w izdebskiej parafi i mieszkało ogółem 782 wiernych (w Izdebkach 451 osób, w Wydrnej 96, w Jabłonce 61, w Obarzymie 35 i w Niewistce 139). Dochód z parafi i wynosił 183 fl . i 15 kr.[38]

Od 1785 r. weszły też w życie rozporządzenia cesarskie dotyczące kultu religijnego. Gubernium nakazało w nich m.in. zamianę kosztowności (wotów, srebra, nieużywanych naczyń liturgicznych) na obligacje lub pieniądze, sporządzenie spisów dochodów parafi i z darowizn, pól, lasów, sprawdzanie przez urzędy cyrkularne funkcjonowania parafi i, usunięcie głośnej muzyki ze świątyń, nakaz dbania o świątynie, plebanie i majątek parafi alny przez proboszczów, rezydowanie proboszczów w parafi i. Oprócz tego duchowni otrzymali zakaz zbierania pieniędzy w czasie tzw. kolędy, uczęszczania na przyjęcia organizowane z racji udzielania sakramentów i pogrzebów, poświęcania zwierząt i rzeczy nie przewidzianych do poświęcenia w rubrycelach, pobierania opłat przy okazji wydawania kartek do spowiedzi oraz za czynności nie umieszczone w tabelach z opłatami „iura stolae". Nakazano duchownym szkolenia katechetyczne i kancelaryjne. Zakazano również przenoszenia w czasie pogrzebu zmarłych w otwartych trumnach, ekshumacji zwłok poza zimą. Dodatkowo rozporządzenie znosiło wiele świąt i uroczystości, przenosiło je na najbliższą niedzielę, pozostawiając najważniejsze i skracając ich obchód z kilku dni do jednego lub dwu. Według rozporządzenia pozostało zaledwie 16 głównych uroczystości i świąt w roku, a 14 całkowicie zniesiono. Wierni jednak nie chcieli respektować rozporządzenia władz cywilnych i w dniach świąt zniesionych chłopi zamiast do pracy we dworze albo świętowali w domach albo udawali się do karczm.[39]

Zarządzenia cesarskie spowodowały biurokratyzację funkcjonowania parafi i, ale dzięki temu pozostały do dzisiaj materiały archiwalne z tego okresu. Dzięki nim, w tym sprawozdaniom powizytacyjnym dziekanów wiadomo m.in., że w 1818 r. w izdebskiej parafi i mieszkało 742 wiernych, na katechizację uczęszczało ok. 100 wiernych, do nauki szkolnej zdolnych było 83 dzieci, żadne z nich jednak do szkoły nie uczęszczało. Dochód parafi wynosił wówczas 95 fl . i 33 kr., z tego 60 fl . przynosiła rola, 25 fl . skopczyzna

[37] APP, ABGK, sygn. 1944, s. 1.

[38] APP, ABGK, sygn. 1177, Operatum regulationis Cirkuli Sanocensis 1813, Izdebki 25 Mai 813, s. 3; tamże, sygn. 1178, Operatum regulationis Cirkuli Sanocensis 1813, Ausweis … in Sanoker 1813, s. 416.

[39] APP, ABGK, sygn. 207, Kurenda z 1.03.1785 r., s. 1–2; tamże, Kurenda z 15.03.1785 r., s. 2–6; tamże, kurenda z 20.07.1786 r., s. 2.

5 fl . 35 kr. opłaty „iura stolae", 5 fl . inne dochody. Kościół parafi alny wymagał natychmiastowej naprawy[40]

W 1828 r. z inicjatywy ks. Dobrzańskiego i Tekli Tarnowskiej z Bogdańskich została wzniesiona nowa cerkiew dojazdowa w Obarzymie. Cerkiew wykonano z drewna, o konstrukcji zrębowej, na kamiennej podmurówce, w kształcie ośmioboku. W tym samym roku wykonano w niej polichromię przedstawiającą Ukrzyżowanie i Zmartwychwstanie Chrystusa oraz Bożą Opatrzność i Ewangelistów. Ściany cerkwi zostały oszalowane, a dach zwieńczony wieżyczką z sygnaturką i pokryty gontem[41] Nowo wybudowana świątynia została poświęcona pw. Przemienienia Pańskiego przez dziekana birczańskiego ks. Tomasza Semeczkę 18 sierpnia 1829 r.[42] W tymże 1829 r. izdebska parafi a liczyła 730 wiernych: 501 w Izdebkach, 20 w Obarzymie, 113 w Niwistce, 64 w Wydrnej i 34 w Jabłonce[43]

W 1835 r. została przy parafi i otwarta szkoła parafi alna, w której uczył ówczesny diak i pisarz parafi alny Michał Kawałkiewicz. Z nauki korzystało kilkoro dzieci. Szkoła istniała jednak tylko do 1846 r., a później ze względu na brak funduszy i pomieszczenia dla niej została zlikwidowana[44] Dzieci chcące zdobywać wiedzę musiały uczęszczać do szkoły przy parafi i łacińskiej.

Ważnym wydarzeniem w życiu izdebskiej parafi i była wizytacja biskupa Jana Snigurskiego, która odbyła się w dniu 11 czerwca 1836 r. Biskup przybył do Izdebek z Hłudna i następnego dnia udał się do Jabłonicy Ruskiej. Parafi a liczyła wówczas 806 wiernych (Izdebki 480, Obarzym 30, pozostałe miejscowości 296).[45] Kolejnych wizytacji biskupich izdebska parafi a już się nie doczekała, natomiast gościli w niej kilkakrotnie przemyscy biskupi łaciń-

[40] APP, ABGK, sygn. 143, Tabelle 1809–1822, Tabella de statu Parochiarum Bircensis Decanatus pro Anno 1818, s. 2; tamże, sygn. 291, Visitatio canonica Decanatus Bircza 1812, 1815, 1817, Visitatio canonica Decanatus Birczensis Cirkuli Sanocensis 1817, s. 45–47.

[41] *Katalog zabytków sztuki w Polsce. Województwo rzeszowskie*, red. E. Śnieżyńska-Stolotowa, F. Stolota, t. 12, z. 2, *Powiat brzozowski*, Warszawa 1974, s. 77.

[42] API, Teczka: Cerkiew. Dokumenty luźne, Tekst napisu na tablicę pamiątkową do cerkwi z 1928 r.

[43] *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Graeco Catholicae Premisliensis Pro Anno Domini 1830*, Premisliae 1830, s. 142.

[44] *Status Scholarum Nationalium in Dioecesi Premisliensi R.G. catholici anno 1836*, Premisliae 1836, s. 37; *Status Scholarum…* z lat 1837–1846; R. Pelczar, *Szkoły parafi alne na pograniczu polsko-ruskim (ukraińskim) w Galicji w latach 1772–1869*, Lublin 2009, s. 288.

[45] APP, ABGK, sygn. 474, Wizytacje kanoniczne 1836–1876, Dekanat Birczański 1836, s. 1; *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Graeco Catholicae Premisliensis Pro Anno Domini 1837*, Premisliae 1837, s. 128.

scy przy okazji wizytacji parafi i łacińskiej w Izdebkach. Cerkiew odwiedzili m.in. biskup Karol Fischer w 1907 r., biskup Józef Pelczar w 1920 r., biskup Anatol Nowak w 1931 r.[46]

Jak się dowiadujemy z kolejnego sprawozdania o stanie parafi i z 1847 r. w izdebskiej parafi i mieszkało wówczas 832 wiernych (w Izdebkach 520, w Obarzymie 32, w pozostałych miejscowościach 280), parafi a miała 90 fl . dochodu z benefi cjum, 6 fl . otrzymywała zapomogi od Bukowskich. Cerkiew parafi alna wymagała pilnego remontu. Służba Boża odbywała się w niedziele o godz. 8.00 i 10.00, a w ciągu tygodnia o 7.00 rano. Przy parafi i zatrudniony był diak-nauczyciel Kawałkiewicz, który miał roczną pensję 64 fl . i kościelny z uposażeniem 8 fl.[47] Następcą Kawałkiewicza był w latach pięćdziesiątych XIX w. Bazyli Pysznyk.[48] Pod koniec życia ks. Jana Dobrzańskiego, ze względu na wiek i brak sił, biskup skierował do pomocy duszpasterskiej w Izdebkach księży wikariuszów – najpierw w latach 1843–1848 ks. Grzegorza Hładyłowicza, a następnie ks. Omeliana Czyczyłowicza (1848–1849), który początkowo był wikariuszem, a po śmierci ks. Dobrzańskiego w 1848 r. administratorem.[49]

Po śmierci ks. Dobrzańskiego, w 1849 r. na izdebskie probostwo został prezentowany przez hr. Leona Bukowskiego, a przez biskupa Grzegorza Jachimowicza mianowany ks. Jan Paryłowicz. Parafi a liczyła wówczas 794 wiernych (Izdebki 520, Obarzym 34, pozostałe miejscowości 240).[50] Za jego bytności oprócz tradycyjnego duszpasterstwa wykonano wiele prac materialnych w parafi i. W latach pięćdziesiątych dokonano remontu plebanii, którą rozbudowano i przykryto gontem. W 1861 r. wykonano remont cerkwi, m.in. wzmacniając podwaliny i kryjąc ją nowym gontem, obsadzono ją dookoła drzewami. W tymże roku dokonano także poświęcenia nowego cmentarza, który został wydzielony z gruntu erekcyjnego

[46] J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach*, s. 309–310.

[47] APP, ABGK, sygn. 3618, Tabelle annuae de statu parochiarum 1830–1869, Tabella annua de statu Curatiarum Decanatus Bircensis 1847, s. 2; *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Graeco Catholicae Premisliensis Pro Anno Domini 1846*, Premisliae 1846 s. 148.

[48] API, Księga zapowiedzi gr. kat. parafi i w Izdebkach z lat 1849–1868, poz. 8/55 z 1855 r.

[49] APP, ABGK, sygn. 5748, s. 12. Ks. Grzegorz Hładyłowicz ur. w 1816 r., wyśw. w 1843 r. Ks. Omelian Czyczyłowicz ur. w 1820 r., wyśw. w 1846 r.

[50] APP, ABGK, sygn. 3585, Iura Patronatus 1836–1850, s. 59; *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Graeco Catholicae Premisliensis Pro Anno Domini 1848*, Premisliae 1848, s. 140. Ks. Jan Paryłowicz ur. się w 1816 r., wyśw. w 1842 r., zm. w Izdebkach 20.03.1869 r.

parafi i. Posługę diaka w parafi i za ks. Paryłowicza pełnił Wasyl Pysznyk. W 1862 r. izdebska parafi a liczyła 965 wiernych (Izdebki 595, Obarzym 34, Niewistka 132, Wydrna 142, Jabłonka 45, Brzozów 33, pozostałe miejscowości 20 osób) i należała do parafi i średnio uposażonych. Dochód z benefi cjum wynosił bowiem 130 fl ., a do utrzymania parafi i dopłacało Gubernium 184 fl.[51] W związku z chorobą ks. Paryłowicza w latach 1868–1871 w parafi i przebywał znów drugi kapłan – ks. Józef Ludkiewicz, najpierw jako wikariusz, a po śmierci ks. Paryłowicza w 1869 r. przez dwa lata jako administrator (1869–1871).[52]

Kolejnym, długoletnim proboszczem izdebskiej parafi i został w 1871 r. ks. Władysław Kałużniacki. Parafi a liczyła wówczas 882 wiernych (Izdebki 580, Obarzym 28, Wydrna 126, Niewistka 117, Jabłonka 17, pozostałe miejscowości 14).[53] Również za jego rządów w parafi i wykonano wiele prac materialnych. W latach 1875–1880 przeprowadzono kapitalny remont cerkwi, wykonano drewniany, rzeźbiony, pozłacany ołtarz z prostym dwurzędowym ikonostasem, nowe tabernakulum (kywot), nowy tetrapod z krzyżem i obrazem Matki Bożej, drewniane balaski, pomalowano świątynię, umieszczając na jej ścianach i sufi cie obrazy (na sufi cie obraz Zaśnięcia Bogarodzicy, na ścianach św. Grzegorza Wielkiego, św. Jana Złotoustego, św. Metodego, św. Kosmy, św. Damiana, św. Cyryla, św. Heleny, św. Bazylego Wielkiego). Prace te wykonał izdebski malarz i rzeźbiarz Jan Barański. Zakupiono znaczną ilość nowych szat liturgicznych. Następnie wykonano w cerkwi kryłos (chór) i ławki. Prace te przeprowadzono ze składek parafi an, dotacji z gminy i darowizn od rodziny Bukowskich – kolatorów parafi i.[54] Odremontowaną świątynię poświęcił w 1880 r. dziekan birczański ks. Aleksander Żelichowski. W 1875 r. po raz kolejny odremontowano plebanię, wzniesiono też w latach

[51] APP, ABGK, sygn. 3618, Tabelle annuae de statu parochiarum 1830–1869, Tabella annua de statu Curatiarum Decanatus Bircensis 1862, s. 1; *Schematismus Universi Cleri Orientalis Ritus Catholicorum Dioeceseos Premisliensis Pro Anno Domini 1862*, Premisliae 1862, s. 106–107.

[52] APP, AAŁ, sygn. 69, Wykaz duchownych poszczególnych parafi i od 1601–1942, Izdebki; D. Blazejowskyj, *Historical Šematism of the Eparchy of Peremyšl including the Apostolic Administration of Lemkivščyna (1828–1939)*, Lviv 1995, s. 750. Ks. Józef Ludkiewicz ur. się w 1833 r. wyśw. w 1865 r., zm. w 1909 r.

[53] *Schematismus Universi Cleri Orientalis Ritus Catholicorum Dioeceseos Premisliensis Pro Anno Domini 1870*, Premisliae 1870, s. 35. Ks. Władysław Kałużniacki ur. się 2.08.1834 r. w Stefkowej, wyśw. w 1863 r., zm. w Izdebkach 2.01.1913 r.

[54] API, Inwentarz cerkiewny, s. 1–4; PZWB, Księga protokołów posiedzeń Rady Gminy, Protokół posiedzenia Rady z 20.01.1883 r., s. 7; API, Teczka: Cerkiew. Dokumenty luźne, Zdjęcie wnętrza cerkwi w Izdebkach z 1922 r.

1895–1898 nowe budynki gospodarcze (stajnię, stodołę). Prace te wykonano z ofi ar parafi an i kolatorki Henryki Zakliczyńskiej[55]. Izdebska parafi a pozostawała ciągle parafi ą średniozamożną, gdyż jej dochód w 1886 r. wynosił 337 fl . 21 kr. (w tym z benefi cjum 118 fl . 31 kr.), a 162 fl . 79 kr. dopłacał do utrzymania parafi i rząd austriacki z funduszu kościelnego[56].

Pod koniec XIX w. w parafi i powstało Bractwo Najświętszych Sakramentów liczące 150–180 członków i Towarzystwo Pokoju (50 osób). W tym czasie przy parafi i posługiwali: jako diak Iwan Czerkies, później Antoni Fal, jako cerkiewny Piotr Kuńcio. Od 1902 r. ks. Kałużniackiemu pomagali w duszpasterstwie wikariusze: ks. Mirosław Ustianowski (1902–1904), ks. Stanisław Sorokowski (1904), ks. Teodor Pich (1905), a wreszcie od 1907 r. ks. Orest Kałużniacki – syn proboszcza, który w 1912 r. przejął po nim urząd. W tym czasie do parafi i należało 157 rodzin w Izdebkach, 37 w Wydrnej, 34 w Niewiastce, 2 w Jabłonce, 1 w Brzozowie[57]. Parafi a liczyła 1615 wiernych (Izdebki 1121, Obarzym 33, Wydrna 218, Niwistka 212, Jabłonka 6, pozostałe miejscowości 25). Benefi cjum parafi alne miało przynosić wówczas 335 kor. dochodu, oprocentowane obligacje dalsze 97 kor., 919 kor. otrzymywał proboszcz z funduszu kościelnego, co po odliczeniu podatków dawało czysty dochód w kwocie 1200 kor.[58]

W 1908 r. zakupiono nowy antymins, wybudowano nową, murowaną dzwonnicę i ufundowano dwa dzwony – o wadze 206 kg o imieniu św. Mikołaj i 106 kg – Chrzest Pański[59]. W 1909 r. proboszcz odsprzedał z benefi cjum parafi alnego 0,5 morgi gruntu na powiększenie cmentarza, który w tym-

[55] API, Teczka: Cerkiew. Dokumenty luźne, Pismo Starostwa Brzozowskiego do proboszcza parafi i w Izdebkach ks. Władysława Kałużniackiego z 21.05.1895 r. s. 1–2; APP, ABGK, sygn. 4809, s. 3 (Izdebki).

[56] APP, ABGK, sygn. 6463, Fasje 1877–1914, Adiustirte Fassion in Izdebki 1886, s. 3.

[57] API, Teczka: Cerkiew. Dokumenty luźne, Wykaz parafi an gr. kat. w Izdebkach z 17.05.1900 r., s. 1–5; Wykaz parafi an gr. kat. w Wydrnej z 1.07.1900 r., s. 1–2; Wykaz parafi an gr. kat. w Niewistce z 1.07.1900 r., s. 1–2; Wykaz parafi an gr. kat. w Jabłonc z 23.11.1899 r., s. 1; Wykaz parafi an gr. kat. w Brzozowie z 8.04.1899 r., s. 1. Ks. Orest Kałużniacki ur. się 5.11.1871 r. w Izdebkach, wyśw. w 1899 r., zm. 29.01.1952 r. Ks. Mirosław Ustianowski ur. się w 1879 r., wyśw. w 1892 r., zm. 30.08.1933 r. Ks. Stanisław Sorokowski ur. się 24.08.1877 r., wyśw. w 1903 r., zm. w 1952 r. Ks. Teodor Pich ur. się 22.02.1877 r., wyśw. w 1905 r., zm. 15.12.1953 r.

[58] APP, ABGK, sygn. 6463, Fasje 1877–1914, s. 2–3; *Штатизм всего клира греко-католического єпархій соединенних Перемиськой, Самборськой і Сяницькой на рок від рожд. Хр. 1912*, Перемишль 1912, s. 30.

[59] APP, ABGK, sygn. 5758, Wykaz dzwonów parafi alnych 1915. Parafi e na lit. A-N, Izdebki.

że samym roku poświęcono[60]. Ks. Władysław Kałużniacki zmarł w 1913 r. W czasie I wojny światowej parafi a nie doznała żadnych zniszczeń poza tym, że w 1916 r. władze austriackie zarekwirowały izdebskie dzwony. Warto też wspomnieć, że w okresie od września 1914 r. do czerwca 1915 r. ks. Orest Kałużniacki zastępował aresztowanych przez wojska rosyjskie proboszczów ks. Iwana Żarskiego z Hłudna, ks. Oresta Kopystańskiego z Łubna i ks. Teodora Sawojkę z Siedlisk[61].

W wolnej Polsce

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. izdebskim proboszczem pozostawał ks. Orest Kałużniacki. Był duszpasterzem lubianym zarówno przez izdebskich Rusinów jak i Polaków. Dobrze też, podobnie jak wcześniej, układała się współpraca między izdebskimi proboszczami łacińskim i greckim. Również ludność łacińska i greckokatolicka żyła w zgodzie, czego namacalnym dowodem były choćby małżeństwa mieszane (nawet do 50% rocznie), wspólne świętowanie uroczystości religijnych, sąsiedzka pomoc.

W 1924 r. został utworzony dekanat dynowski, w skład którego weszła parafi a w Izdebkach i 9 okolicznych parafi[62]. W tym czasie do izdebskiej parafi i należało 1335 wiernych: 1100 w Izdebkach, 120 w Niewiastce, 95 w Wydrnej i 20 w Obarzymie[63]. W czasie rządów ks. Oresta Kałużniackiego, podobnie jak za jego poprzedników wykonano wiele prac materialnych. W 1925 r. z ofi ar parafi an i emigrantów z USA zakupiono trzy nowe dzwony: Piotr, Mikołaj i Jozafat o wadze 329 kg, 180 kg i 77 kg. W 1926 r. wzniesiono nową, obszerną, drewnianą plebanię, krytą dachówką, a w 1929 r. nowy spichlerz na zboże. Na prace te sprzedano 6 morgów erekcyjnego pola[64]. W 1928 r. dokonano kolejnego remontu cerkwi i pokrytą ją ocynkowaną blachą. W roku 1929 odbył się też remont cerkwi dojazdowej w Obarzymie,

[60] APRoS, zesp 658, Księgi i akta gruntowe Sądu w Brzozowie 1880–1941, sygn. 76, Księgi i akta gruntowe Sądu w Brzozowie. Zbiór dokumentów nr 1001–1193 z 1910 r., Kontrakt Kupna-Sprzedaży z 5.07.1909 r., s. 1–3.

[61] APP, ABGK, sygn. 4702, Pismo dziekana birczańskiego ks. Iwana Żarskiego do Konsystorza Biskupiego w Przemyślu z 31.08.1915 r., s. 1–3.

[62] APP, ABGK, sygn. 5438, Wykaz dekanatów diecezji przemuskiej; D. Blazejowskyj, *Historical Šematism*, s. 39.

[63] API, Teczka: Cerkiew. Dokumenty luźne, Kopia listu ks. Oresta Kałużniackiego do Urzędu Dziekańskiego w Hłudnie z 6.03.1923 r.

[64] APP, ABGK, sygn. 4749, Pismo ks. Oresta Kałużniackiego do Konsystorza Biskupiego w Przemyślu z 6.03.1930 r.

którą także pokryto blachą[65]. Pod koniec lat dwudziestych ks. Kałużniacki założył bibliotekę parafi alną liczącą ponad 100 woluminów[66].

W 1926 r. wybudowano przy drodze wiodącej z Wary do Brzozowa budynek parafi alny, w którym miało siedzibę Towarzystwo „Proświta", przy którym działało kółko teatralne, biblioteka, organizowano kursy rolnicze, mleczarskie i przetwórcze. W tym samym roku przy parafi i powstała mleczarnia. W 1930 r. powstała Kooperatywa pod nazwą: „Spółdzielnia z Ogólną Odpowiedzialnością z Udziałami dla Skupu i Zbytu Wszelkich Artykułów w Izdebkach", która miała też swoją fi lię w Obarzymie[67].

W izdebskiej cerkwi posługiwali w okresie międzywojennym jako diacy Antoni Fal, później Antoni Wańczycki, jako zakrystianie Emil Kuńcio i Ludwik Fil, a jako grabarze Harasym Krawiecki i Stanisław Helon. W latach trzydziestych przy parafii działał chór czterogłosowy, który występował na miejscu przy okazji różnych uroczystości, ale i w okolicznych parafiach.

Pewnym problemem parafi i było życie religijne, którego przejawem była dosyć niska frekwencja na niedzielnych Służbach Bożych wynosząca ok. 300 wiernych[68]. Natomiast poważnym problemem w okresie międzywojennym było przechodzenie znacznej ilości grekokatolików do Kościoła łacińskiego. W latach 1918–1939 obrządek zmieniło aż 118 parafi an z Izdebek oraz prawie wszyscy z Wydrnej[69]. Chcąc zaradzić temu zjawisku ks. Kałużniacki, szczególnie w 1939 r., kiedy obrządek zmieniło aż 84 osoby, starał się upominać wiernych w czasie kazań i ogłoszeń w cerkwi, a tych którzy odeszli wzywał do powrotu osobiście lub przez innych parafi an[70]. Pomimo odejść do Kościoła łacińskiego, z powodu dużego przyrostu naturalnego izdebska parafi a nadal się rozwijała. Według kwestionariusza z 1931 r. liczyła ona 1215 wiernych: 992 w Izdebkach, 25 w Obarzymie, 86 w Wydrnej,

[65] APP, ABGK, sygn. 6607, Materiały do schematyzmu biskupstwa przemyskiego i dla potrzeb Katolickiej Akcji 1931. Dek. na lit. B-K, Izdebki, s. 1.

[66] API, Inwentarz cerkiewny, s. 26–30.

[67] APP, zesp. 793, Starostwo Powiatowe w Brzozowie (dalej: SPB) 1944–1950, sygn. 232, Pisma z prośbą o pozwolenie na handel 1944–1945, Pismo Kooperatywy „Samopomicz" w Izdebkach do Starostwa w Brzozowie z 28.12.1944 r.; APP, ABGK, sygn. 6607, Materiały do schematyzmu biskupstwa 1931, s. 4.

[68] APP, ABGK, sygn. 6607, s. 2–3.

[69] API, Teczka: Zmiany obrządku greckiego na łaciński w parafi i Izdebki w latach 1910–1957, Pisma Starostwa Brzozowskiego do Urzędu Parafi alnego w Izdebkach z informacją o zmianie obrządku.

[70] F. Rzemieniuk, *Stosunek greckokatolickiego duchowieństwa do państwa polskiego w okresie II Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Rocznik Historyczno-Archiwalny, t. 18, 2004, s. 209.

77 w Niewiastce i 35 w pozostałych miejscowościach (Brzozowie, Przysietnicy, Bliznym i Domaradzu)[71]

Działania duszpasterskie i przykładne życie ks. Oresta Kałuzniackiego zostały zauważone przez przełożonych. W 1926 r. w dowód zasług duszpasterskich został odznaczony godnością kanonicką, a w 1930 r. został wicedziekanem dynowskim. Był też wizytatorem i egzaminatorem szkolnym dla dzieci wyznania greckokatolickiego rejonu brzozowskiego, a po powstaniu w 1934 r. Apostolskiej Administracji Łemkowszczyzny został 27 lipca 1935 r. jednym z konsultorów administracji[72]

Po utworzeniu Apostolskiej Administracji Łemkowszczyzny dekanat dynowski, a z nim izdebska parafi a zostały do niego włączone[73] W tym czasie licząca 1274 wiernych parafi a (1003 w Izdebkach, 101 w Wydrnej, 98 w Niwistce, 40 w Obarzymie, 32 w Bliznym, Brzozowie, Domaradzu, Jabłonce, Przysietnicy, Starej Wsi) miała przynosić ks. Kałużniackiemu dochód z benefi cjów (które obejmowało w Izdebkach 43 ha 49 a, w tym: pola ornego 23 ha 13a, łąk 4 ha 4a, ogrodu 59 a, pastwisk 6 ha 87 a, lasu 6 ha 40 a, działki budowlanej 23 a, nieużytków 20 a, w Obarzymie 18 ha 46 a: pola ornego 12 ha 32 a, łąk 2 ha 74 a, pastwisk 2 ha 5 a, lasu 1 ha 72 a, w Niewiastce 1 ha 25 a pola) i „iura stolae" 2858 zł[74]

Do 1935 r. izdebscy Rusini praktycznie nie angażowali się szerzej w sprawy polityczne. W tymże roku do Izdebek sprowadził się brat proboszcza Józef Kałużniacki – emerytowany adwokat Sądu Powiatowego w Birczy, który niebawem założył tajną, antypolską organizację młodzieżową. Zaczął też wpływać na poglądy swego brata[75] W parafi i zaczęły narastać nastroje antypolskie i nacjonalistyczne, o czym informował starosta brzozowski Urząd Wojewódzki we Lwowie[76]

[71] APP, ABGK, sygn. 6607, s. 2.

[72] APP, AAŁ, sygn. 91, Sprawy urzędników AAŁ, dziekanów i proboszczów 1935–1943, Pismo administratora apostolskiego AAŁ ks. Bazylego Maściucha do Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich z 2.04.1935 r., s. 1–2; tamże, sygn. 1, Sprawozdanie AAŁ z 1938 r., s. 11; tamże, sygn. 125, Sprawy szkolne 1935–1943, Pismo Ordynariatu AAŁ do Kuratorium Szkolnego we Lwowie z 12.06.1935 r.

[73] D. Blazejowskyj, *Historical Šematism*, s. 39.

[74] APP, AAŁ, sygn. 11, Korespondencja w sprawie księży z innych diecezji przebywających na terenie AAŁ 1940, s. 3; APRoS, zesp. 225, Urząd Skarbowy w Brzozowie 1934–1939, sygn. 2, Rejestr szacunkowy państwowego podatku dochodowego za rok 1934, Izdebki, poz. 298/34; APP, AAŁ, sygn. 56, s. 2–3.

[75] PZWB, Materiały o Cerkwi, s. 8.

[76] APP, SPB, sygn. 4, Miesięczne sprawozdania społeczno-polityczne starostwa za okres I–XII 1938, Sprawozdanie z 2.02.1938 r., s. 4.

W 1938 r. „Ridna szkoła” w Sanoku podjęła staranie o otwarcie w Izdebkach jej fi lii i przedszkola dla dzieci ukraińskich[77]. W tymże samym roku uroczyście obchodzono w parafi i 950-lecie Chrztu Rusi. Uroczystości miały miejsce w dniach 11–17 grudnia 1938 r. Odbyły się wówczas okolicznościowe misje połączone z codziennymi nabożeństwami dziękczynnymi. Parafi anie ozdobili swe domy fl agami ukraińskimi i obrazami św. Włodzimierza. Odbyło się poświęcenie i rozdanie młodzieży krzyży. Zewnętrznym znakiem jubileuszu był duży, pamiątkowy dębowy krzyż, ustawiony przy cerkwi[78].

II wojna światowa i kres parafi i

Wybuch II wojny światowej spowodował, opowiedzenie się po stronie Niemców znacznej części izdebskich parafi an, którzy liczyli na ich pomoc w powstaniu „Samostijnej Ukrainy”. Po wkroczeniu Niemców do Izdebek w dniu 10 września 1939 r. część Ukraińców witała ich kwiatami jako wyzwolicieli. Na budynku „Proświty” pojawiły się fl agi ukraińska i faszystowska. Na przełomie września i października 1939 r. doszło nawet na granicy Izdebek i Hłudna do tzw. „pogrzebu Polski”, w czasie którego pogrzebano w wykopanym dole polskie symbole narodowe: godło i fl agę[79].

Już we wrześniu 1939 r. pojawił się w izdebskiej parafi i „uciekinier” ze Wschodu ks. Jan Zrada, który jako działacz ukraiński zbiegł z archidiecezji lwowskiej przed służbami sowieckimi i przez rok był izdebskim wikariuszem i katechetą w ukraińskiej szkole[80]. Z kolei w październiku 1939 r. do izdebskiej parafi i przybył ks. Demetriusz Niemiłowicz, który jako działacz nacjonalistyczny sprzed wojny, uciekł przed wojskami sowieckimi z Jabłonicy Ruskiej, a po kilku miesiącach został administratorem powstałej 12 grudnia 1939 r. parafi i w Grabówce[81]. Izdebska parafi a, która liczyła wówczas

[77] J. Moklak, *Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczypospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe*, Kraków 1997, s. 127.

[78] APP, SPB 1918–1939, sygn. 4, Miesięczne sprawozdania społeczno-polityczne starostwa za okres I–XII 1938, Sprawozdanie z 2.01.1939 r., s. 7.

[79] PZWB, Materiały o Cerkwi, s. 9.

[80] APP, AAŁ, sygn. 6, s. 2, 6, 73; tamże, sygn. 73, Korespondencja do AAŁ, List ks. Oresta Kałużniackiego do Konsystorza AAŁ z 28.09.1939 r.; tamże, sygn. 73, Korespondencja do AAŁ, List – nominacja z Konsystorza AAŁ do ks. Jana Zrady w Izdebkach z 29.09.1939 r.; tamże, sygn. 73, Korespondencja do AAŁ, List ks. Jana Zrady do AAŁ z 26.08.1940 r. Ks. Jan Zrada ur. się w 1897 r., wyśw. w 1928 r.

[81] APP, AAŁ, sygn. 5, Ewidencja parafi i w okresie okupacji, s. 4; tamże, sygn. 7, Verzeicheiss der Veranderungen in der Apostolischen Administratur von Lemki 1939–1943,

1274 grekokatolików nie potrzebowała aż trzech duszpasterzy[82]. Przyjęcie dwóch „uciekinierów" pokazuje otwartość i gościnność ks. Kałużniackiego.

Od października 1939 r. zaczęła w dolnych Izdebkach funkcjonować szkoła ukraińska, do której w pierwszym roku uczęszczało tylko 33 dzieci z rodzin najbardziej przekonanych do swej ukraińskości[83]. W roku następnym liczba dzieci wzrosła do 115 i utrzymywała się do 1944[84]. Po wkroczeniu wojsk sowieckich do Izdebek w lipcu 1944 r. szkoła została zlikwidowana[85]. Szkoła ukraińska powstała również na terenie Niewistki, ale funkcjonowała tylko przez 2 lata[86]. W październiku 1939 r. decyzją Konsystorza AAŁ do parafi i w Izdebkach przyłączono cerkiew fi lialną w Krzemiennej, gdyż parafi a Jabłonica Ruska, do której dotychczas należała znalazła się za wschodnią granicą Generalnego Gubernatorstwa i nie było możliwości sprawowania posługi duszpasterskiej. Sytuacja ta trwała do lipca 1941 r., kiedy granica uległa likwidacji. Jednak w Krzemiennej ofi cjalnie nie mieszkał żaden grekokatolik, gdyż wszystkie rodziny (ok. 300 osób) przeszły w 1889 r. do Kościoła łacińskiego po sporze o cerkiew między proboszczem łacińskim z Dydni i duchownym greckim[87].

W październiku 1940 r. przydzielono do izdebskiej parafi i jako wikariusza kolejnego „uciekiniera" ze Wschodu ks. Romana Misiewicza z archidiecezji lwowskiej, który w maju 1941 r. został administratorem przywróconej w październiku 1939 r. parafi i w sąsiedniej Warze. Jednocześnie z powstaniem nowej parafi i od izdebskiej została odłączona i do Wary przyłączona miejscowość Niewistka. Po tym wydarzeniu izdebska parafi a liczyła 1178 wiernych, a benefi cjum 53 ha pola i 7 ha łąk[88].

---

s. 1, 2, 53. Ks. Demetriusz Nimiłowicz ur. się w 1907 r., wyśw. w 1931 r., zabity 9.09.1943 r. w Grabówce.

[82] APP, AAŁ, sygn. 6, s. 3.

[83] APP, AAŁ, sygn. 125, Sprawy szkolne 1938–1944, Wykaz nauczycieli i godzin nauczania religii gr. kat. w II półroczu r. 1939/1940, s. 2.

[84] APP, AAŁ, sygn. 12, Sprawozdania z wizytacji szkół 1941–1944, Izdebki dek. Dynów; Archiwum Szkoły Podstawowej nr 1 w Izdebkach, Kronika szkoły, t. 1, s. 88.

[85] APRoS, zesp. 5, Inspektorat Szkolny w Brzozowie z lat 1944–1950, sygn. 13, Wykaz etatów nauczycielskich i obsady stanowiska w Inspektoracie Szkolnym w pow. brzozowskim 1944–1949, Arkusz zbiorczy wykazów szkół z sierpnia 1944 r., Izdebki.

[86] Tamże, sygn. 14, Wspomnienia z okresu okupacji 1944, Sprawozdanie kier. Szkoły Powszechnej w Niewistce Jana Kostki z 18.11.1944 r., s. 2–3.

[87] „Wisti AAŁ", nr 16 z 1941 r., s. 55; APP, AAŁ, sygn. 56, Materiały do szematyzmu 1935, Dekanat Dynowski, Jawornik Ruski, s. 3.

[88] APP, AAŁ, sygn. 6, s. 2; tamże, sygn. 5, Ewidencja parafi i w okresie okupacji, s. 5; tamże, sygn. 7, s. 2.

W pierwszych dniach października 1940 r. odbyła się też wizytacja kanoniczna parafi i przez ówczesnego administratora apostolskiego AAŁ ks. Aleksandra Malinowskiego[89]

Okres okupacji niemieckiej stał się dla izdebskich grekokatolików czasem próby w dotychczasowych relacjach sąsiedzkich z Polakami – łacinnikami. Nie wszyscy próbę tę zdali pozytywnie. Zdarzały się przypadki donosicielstwa, publicznego szydzenia z Polaków, grabienia, wyznaczania nadmiernych kontyngentów przez sołtysa – Ukraińca. Pozytywnie w pamięci Polaków zapisał się natomiast ks. Kałużniacki, który temperował nastroje swoich parafi an oraz swego brata – nacjonalisty. W czasie wojny w Izdebkach nie miały miejsca żadne poważniejsze zatargi czy napady nacjonalistów ukraińskich. Wynikało to zapewne z faktu studzenia nacjonalistycznych zapałów przez ks. Kałużniackiego, a z drugiej strony z faktu działania na terenie Izdebek i sąsiednich miejscowośc oddziałów Batalionów Chłopskich i Armii Krajowej. Niespokojnie natomiast było w Obarzymie przylegającym do Sanu, za którym działali banderowcy[90]

22 sierpnia 1941 r. Niemcy zarekwirowali z izdebskiej parafi i dwa dzwony i dzwon z cerkwi w Krzemiennej (z 1604 r.) i pomimo interwencji samego administratora AAŁ w Generalnym Gubernatorstwie decyzji nie zmienili[91]. Pomimo trwania wojny dochód ks. Kałużniackiego z benefi cjów parafi alnych i „iura stolae" był dosyć spory i według Urzędu Skarbowego w Brzozowie wynosił w 1943 r. 2645 zł[92] Parafi a liczyła w okresie wojny ponad 1260 wiernych. Jako diak w parafi i pracował w tym czasie (do 1 grudnia1942 r.) Włodzimierz Fal, a po nim ponownie Antoni Fal[93] Po śmierci dziekana dynowskiego ks. Iwana Żarskiego, 1 października 1942 r. ks. Orest Kałużniacki został mianowany jego następcą[94]

Po przejściu w lipcu 1944 r. frontu na Zachód, wyznaczeniu nowych granic między Polską a sowiecką Ukrainą i przejęciu w Polsce władzy przez

[89] „Wisti AAŁ", nr 15 z 1941 r., s. 23.

[90] PZWB, Materiały o Cerkwi, s. 9.

[91] APP, AAŁ, sygn. 174, Rekwizycje dzwonów, Pismo Ordynariatu AAŁ do władz GG w Krakowie z 26.09.1941 r.; tamże, sygn. 174, Pismo ks. Oresta Kałużniackiego do Konsystorza AAŁ z 24.09.1941 r.; tamże, sygn. 174, Pismo z GG do AAŁ z 11.11.1941 r.

[92] APRoS, zesp. 226, Urząd Skarbowy w Brzozowie 1940–1944, sygn. 12, Księga biorcza podatku dochodowego za rok 1943, Izdebki, poz. 324/43.

[93] APP, AAŁ, sygn. 1, Sprawozdanie AAŁ 1938, Parafi e. Izdebki, s. 7; APRoS, zesp. 218, Powiatowy Urząd Ziemski w Brzozowie, sygn. 19, Spis mienia ruchomego wysiedlonych do ZSRR 1945–1946, Izdebki.

[94] APP, AAŁ, sygn. 6, Organizacja AAŁ, Decyzja o nominacji nowych dziekanów z 1.10.1942 r.

komunistów podjęto decyzję o wymianie ludności polskiej i ukraińskiej. 9 września 1944 r. podpisano w Lublinie układ o wymianie ludności[95]. Miała ona dotyczyć również ludności ukraińskiej zamieszkującej powiat brzozowski. Pierwszym etapem prowadzącym do przesiedlenia było przygotowanie spisu ludności ukraińskiej. Pod koniec grudnia 1944 r. sporządzono taki spis także w Izdebkach, Obarzymie i Niwistce. Według niego w Izdebkach mieszkało wówczas 187 rodzin greckokatolickich liczących 850 osób, w Niwistce 23 rodziny (72 osoby), w Obarzymie 8 rodzin (30 osób)[96].

Rozpoczęcie w październiku 1944 r. przesiedleń i kryterium, które przyjęto, a więc przynależność do Kościoła greckokatolickiego spowodowała masowe zwracanie się tej ludności do urzędów parafi alnych łacińskich z prośbą o zmianę obrządku[97]. W Izdebkach o zmianę obrządku wystąpiło wówczas aż 429 osób, które zostały przez proboszcza Jan Obarę „przygarnięte" do parafi i łacińskiej i w ten sposób uniknęły przesiedleń[98]. Pomimo propozycji złożonej przez jezuitów ze Starej Wsi, deklarujących gotowość ukrycia u siebie ks. Oresta Kałużniackiego, ten postanowił, że wyjedzie na Ukrainę wraz ze swymi parafi anami. Wiosną 1945 r. po ogłoszeniu nakazu wyjazdu jego parafi an na Ukrainę ks. Kałużniacki wypisał wszystkim metryki chrztu w języku polskim, na wypadek gdyby udało się im pozostać w Polsce. 6 marca1945 r. ochrzcił ostatnie dziecko w izdebskiej cerkwi (Juliana Wańczyckiego – syna izdebskiego diaka Antoniego Wańczyckiego), a 5 kwietnia 1945 r. odprowadził jeszcze na wieczny spoczynek śp. Annę Kipsze[99]. Przed wyjazdem na Ukrainę spisał pozostałe w cerkwi wyposażenie, które po jego wyjeździe wraz

[95] Archiwum Państwowe w Lublinie, zesp. 707, Państwowy Urząd Repatriacyjny Wojewódzki Oddział w Lublinie, sygn. 280, Układ między PKWN a rządem USRR w sprawie przesiedlenia ludności ukraińskiej z terytorium Polski do USRR i obywateli polskich z terytorium USRR do Polski z 9.09.1944 r.

[96] APP, SPB 1944–1950, sygn. 89, Sprawozdania sytuacyjne Starosty Brzozowskiego 1944–1945, Stan liczbowy mieszkańców powiatu brzozowskiego na 1.01.1945 r.; tamże, sygn. 90, Sprawy narodowościowe 1944–1945, Wykaz osób mniejszości narodowych na terenie gminy Dydnia na dzień 1.01.1945 r.; tamże, Wykaz osób mniejszości narodowych na terenie gminy Przysietnica z 5.01.19145 r.

[97] APR, zesp. 36, Urząd Wojewódzki w Rzeszowie (dalej: UWR), sygn. 65, Sprawozdania z działalności urzędu XII 1945–V 1946, Sprawozdanie Wojewody Rzeszowskiego do Ministerstwa Administracji Publicznej w Warszawie z 1.03.1946 r., s. 27.

[98] API, Teczka: Zmiana obrządku, Lista osób występujących o zmianę obrządku w 1945 r.; J. Rogula, *Rzymskokatolicka parafi a w Izdebkach*, s. 63–64.

[99] Archiwum Urzędu Gminy w Nozdrzcu, Urząd Stanu Cywilnego, Księga chrztów parafi i gr. kat. w Izdebkach z lat 1898–1945, poz. 1/45 z 1945 r.; tamże, Księga zgonów parafi i gr. kat. w Izdebkach z lat 1921–1945, poz. 10/45 z 1945 r.

z księgami parafi alnymi zostało przeniesione do parafi i łacińskiej[100]. W kolejnych dniach wraz z grupą 91 rodzin (398 osób) zgłosił się na wyjazd na Ukrainę. 11 kwietnia 1945 r. zabrał część swego dobytku oraz część wyposażenia cerkiewnego i został wraz z parafi anami przewieziony najpierw do Sanoka, a stamtąd koleją do Trościańca k. Tarnopola na Ukrainie, gdzie dotarł 13 kwietnia 1945 r. Tam przez kolejne lata prowadził działalność duszpasterską. Zmarł w Trościańcu 29 stycznia 1952 r. i tam też został pochowany[101].

W lipcu 1945 r. Powiatowy Urząd Ziemski w Brzozowie polecił ks. Obarze administrowanie majątkiem po parafi i greckokatolickiej w Izdebkach[102]. Wyznaczono też kuratorów dla majątków pocerkiewnych, którymi zostali: w Izdebkach sołtys Piotr Kuś, a w Obarzymie Michał Żebrak[103]. Niebawem jednak, bo już jesienią 1945 r. izdebska cerkiew została rozebrana, a drewno z jej rozbiórki posłużyło na budulec jednego z domów, reszta została użyta jako opał. Budynek plebanii wraz z budynkami gospodarczymi (obora i spichlerz) przekazano w 1948 r. repatriantowi ze Wschodu, a drewniany budynek „Proświty" został przejęty przez spółdzielnię handlową na sklep i magazyn[104].

Cerkiew w Obarzymie została przekazana pod zarząd parafi i rzymskokatolickiej w Dydni[105]. Grunt pocerkiewny w Izdebkach został przekazany na rzecz Gromady Izdebki (4,1 ha) oraz wydzierżawiony 27 rolnikom z Izdebek (32,5 ha), a później sprzedany. W Obarzymie grunt pocerkiewny przejęła Gromada Obarzym (1,4 ha), Nadleśnictwo (0,57 ha) oraz 17 rolników (18,8 ha), a w Niewistce przejęła go Gromada Niewistka (1,46 ha)[106].

---

[100] API, Inwentarz z cerkwi gr. kat. w Izdebkach spisany przed wyjazdem ks. proboszcza i dziekana Oresta Kałużniackiego dnia 3 kwietnia 1945 r.

[101] APP, AAŁ, sygn. 69, Wykaz duchownych w parafi ach 1601–1942, Izdebki; D. Blazejowskyj, *Historical Šematism*, s. 688; Б. Фрах, *Духовенство Перемиської єпархії та Апостольської адміністрації Лемківщини*, т.1, *Біографічні нариси (1939–1989)*, Львів 2015, s. 149.

[102] API, Teczka: Dokumenty luźne, Pismo Powiatowego Urzędu Ziemskiego w Brzozowie do ks. Jana Obary z 23.07.1945 r.

[103] APR, UWR, sygn. 497, Sprawy obrządku greckokatolickiego. Zabezpieczenie majątku 1947, Wykaz kuratorów dla majątków pocerkiewnych w powiecie brzozowskim z 16.09.1947 r.

[104] APR, UWR, sygn. 497, Sprawy obrządku greckokatolickiego. Zabezpieczenie majątku 1947, Wykaz cerkwi i budynków pocerkiewnych w powiecie brzozowskim z 3.01.1948 r., s. 3.

[105] APR, UWR, sygn. 497, Protokół przekazania w użytkowanie cerkwi greckokatolickiej w Obarzymie Parafi i Rzymskokatolickiej w Dydni z 18.12.1947 r.

[106] Tamże, sygn. 497, Wykaz nabywców gruntów greckokatolickich w Izdebkach z 3.01.1948 r.; Wykaz nabywców gruntów greckokatolickich w Obarzymie z 3.01.1948 r.; Wykaz nabywców gruntów greckokatolickich w Niewistce z 3.01.1948 r.

W ten sposób przestała formalnie istnieć izdebska parafi a obrządku wschodniego. Wierni, którzy pozostali w Izdebkach przez kolejne lata liczyli na jej odrodzenie – nigdy jednak do tego nie doszło. Ostatnia grupa izdebskich grekokatolików (109 osób) przeszła formalnie do Kościoła łacińskiego 1 października1957[107], choć niektórzy z nich pozostali do śmierci wierni swemu obrządkowi, jeżdżąc od czasu do czasu na Służbę Bożą do Komańczy, a później do Sanoka.

***

Izdebska parafi a obrządku wschodniego istniała przez niemal pięć i pół wieku (pocz. XVI w. – poł. XX w.), pomagając swym wiernym w dojściu do zbawienia. Przeżywała w tym czasie chwile radosne (erygowania parafi i, wznoszenia cerkwi, otwierania szkół, zakładania wspólnot duchowych i organizacji społecznych, wzrostu materialnego), ale i chwile smutne (dwukrotnej likwidacji parafi i, śmierci duszpasterzy, śmiertelnych epidemii, najazdów, zniszczeń). Przez ten okres posiadała dwie świątynie parafi alne, a przez pewien czas także dwie fi lialne (Obarzym i Krzemienna). Posługę duszpasterską sprawowało w niej kilkudziesięciu księży, którzy starali się jak najlepiej przewodzić wspólnocie i pomnażać też dobra materialne. Warto wspomnieć choćby dwóch, najdłużej przewodzących parafi i: ks. Jana Dobrzańskiego i ks. Władysława Kałużniackiego oraz ks. Iwana Zebarowycza, który reaktywował parafi ę w 1670 r.

Szczególnie tragiczne dla parafi i okazały się lata czterdzieste XX w., kiedy skutki II wojny światowej doprowadziły najpierw do przesiedlenia części parafi an na Ukrainę wraz z ostatnim proboszczem ks. Orestem Kałużniackim, a następnie do rozbiórki zabytkowej cerkwi, po której do dzisiaj pozostał jedynie ślad w ziemi po jej fundamentach. Przypominając w niniejszym krótkim tekście „ulatającą z pamięci" historię parafi i, należy mieć nadzieję, że ktoś w najbliższym czasie podejmie się napisania jej obszerniejszej monografi i.

[107] API, Teczka: Zmiany obrządku, Wykaz osób, które od 1.10.1957 r. zmieniły w Izdebkach obrządek z gr. kat. na rzym. kat., s. 1–5.

Ks. Stanisław Nabywaniec

(Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów)

EPARCHIA PRZEMYSKA POD BERŁEM HABSBURGÓW

Tendencje unijne, obecne w drugiej połowie XVI w. zarówno w Kościele prawosławnym w Rzeczypospolitej, jak i u wielu przedstawicieli i hierarchów Kościoła łacińskiego, doprowadziły w 1596 r. do zawarcia trwałej unii kościelnej części Kościoła prawosławnego w Polsce z Rzymem. Diecezja przemyska obrządku wschodniego pozostawała do 1691 r. a lwowska do 1700 r., przy prawosławiu. Po 1772 r., w tych częściach dawnej Rzeczypospolitej, które dostały się pod panowanie Rosji, unia kościelna została zlikwidowana, a unici siłą włączeni do prawosławia rosyjskiego. Na terenach zajętych przez Austrię − w Galicji, Kościół unicki, zwany tu greckokatolickim[1] obejmował diecezje lwowską i przemyską[2] i mógł się nadal swobodnie rozwijać[3].

Przynależność metropolitalna eparchii przemyskiej i jej kontakty ze Stolicą Apostolską

Bezpośrednim zwierzchnikiem całego Kościoła Wschodniego na Rusi był metropolita kijowski. W ofi cjalnych dokumentach, od XVI w., używał on tytułu „arcybiskup metropolita kijowski, halicki i całej Rusi"[4]. Granice pierwszego rozbioru Polski podzieliły obszar metropolii kijowskiej[5]. Zatem

[1] E. Ch. Suttner, *Kirchen und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion. Österreichs Politik gegenüber der griechisch-kathol schen Kirche Galiziens*, „Ostkirchliche Studien", Heft 2, 1997, s. 334.

[2] Tamże, s. 333.

[3] E. Przekop, *Der Griechisch-Katholische (unirte) Ritus im polnischen Konkordat vom Jahre 1925*, „Ostkirchliche Studien", Bd 28, 1979, s. 151.

[4] L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce. Wiek XVI–XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 791.

[5] E. Ch. Suttner, *Kirchen und Nationen*, s. 338–339.

w Górnych Węgrzech powstała idea podporządkowania galicyjskich eparchii metropolii, która miałaby powstać w Mukaczewie. Władze austriackie jednak nie poparły tej idei i nie podjęły żadnych działań na rzecz jej urzeczywistnienia. Myśl o utworzeniu unickiej prowincji kościelnej w Galicji zrodziła się wkrótce po śmierci metropolity Leona Szeptyckiego w 1779 r.[6] Pojawiła się propozycja, by rząd austriacki w porozumieniu z Rzeczpospolitą przeniósł siedzibę metropolitów unickich do Lwowa. O utworzenie metropolii we Lwowie zabiegał między innymi biskup Maksymilian Ryłło z Przemyśla. W dniu 11 maja 1790 r., zwrócili się on do cesarza Leopolda II z prośbą o wskrzeszenie metropolii halickiej we Lwowie. Z delegacją do Wiednia w tej sprawie udali się ks. Michał Skorodyński ze Lwowa i ks. Julian Sponring z Przemyśla, którzy przedłożyli cesarzowi petycję dotyczącą odnowienia metropolii halickiej. Zabiegi te i tym razem okazały się bezskuteczne.[7] Zarówno rząd austriacki jak i nuncjatura wiedeńska oraz Kongregacja Rozkrzewiania Wiary nie podejmowali tego tematu, wszak żył jeszcze metropolita kijowski Teodozy Rostocki. Biskup przemyski Antoni Angełłowicz i władyka lwowski Mikołaj Skorodyński zwrócili się do metropolity Teodozego w dniu 26 października 1803 r. z prośbą, aby ten przybrał sobie koadiutora w osobie biskupa Porfi riusza Skarbek Ważyńskiego z Chełma, z prawem sukcesji, lecz metropolita odpowiedział negatywnie. Rozwiązanie to jednak przestało być aktualne, ze względu na śmierć biskupa Ważyńskiego (zm. 9 marca 1804) i metropolity Rostockiego (zm. 25 stycznia 1805), a wkrótce i Skorodyńskiego (zm. 23 maja 1805).[8] Jedynym rzecznikiem wskrzeszenia metropolii

[6] Haus-Hof- und Staatsarchiv (HHS), Staats Kanzlei Protocoll 1774, Nr. 133, Vortrag der gr. Bischöfe und Staats Kanzlei 12 Jan. 1774; E. Ch. Suttner, *Kirchen und Nationen*, s. 339.

[7] T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w zaborze austriackim 1772–1815*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 2, cz. 1, Poznań 1979, s. 290, A. Korczok, *Die griechisch-katholische Kirche in Galizien. Mit einem Vorwort von Prof. Dr Hasse. Die Aufgaben der osteuropäischen Religionswissenschaft*, Leipzig 1922, s. 65–68; Добровський, *Історія епископов трех соединенных епархий перемышльской, самборской и саноцкой от наидавнейших времен до 1794 г.*, Львов 1893, cz. 3, s. 65; W. Chotkowski, *Historya polityczna Kościoła w Galicyi za rządów Maryi Teresy*, t. 2, Kraków 1909, s. 408; S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska greckokatolicka w latach 1772–1795*, „Premislia Christiana", t. 5, 1992/1993, s. 45.

[8] A. Ammann, *Abriss der Ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, s. 638; Історія церкви, *Історія церкви в Україні*, Торонто 1990², s. 258; Г. Лужницький, *Українська Церква між Сходом і Заходом: нарис історії Української Церкви,* Филадельфия 1954, s. 498–499; J. Pełesz, *Geschichte der Union der katholischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. 2, Wien 1880, s. 664; W. Koehler, *Die katholischen Kirchen des Morgenlandes. Beiträge zum Verfassungsrecht der sogennanten „Uniertorientalischen" Kirchen*,

halickiej pozostał tylko biskup przemyski Angełłowicz, który podjął dalsze starania w Rzymie i w Wiedniu na rzecz utworzenia greckokatolickiej metropolii dla Galicji. Jednym z kandydatów na metropolitę był Julian Sponring OSBM, wikariusz generalny i ofi cjał generalny przemyski[8].

Po śmierci metropolity kijowskiego Teodozego Rostockiego Stolica Apostolska w 1805 r. wyraziła zgodę na utworzenie metropolii halickiej we Lwowie. Franciszek I zatwierdził projekt utworzenia tej metropolii i powiadomił papieża o potwierdzeniu nominacji dotychczasowego władyki przemyskiego Angełłowicza na urząd metropolity. Pius VII (1800–1823) bullą *„In universalis Ecclesiae regimine”* z 17 kwietnia 1807 r. wznowił metropolię halicką z siedzibą we Lwowie[9]. Bulla przenosiła na metropolitów halicko-lwowskich takie uprawnienia jakie posiadali dotąd metropolici kijowscy[10]. Pierwszym metropolitą został biskup Antoni Angełłowicz[11]. Diecezje przemyska została wyłączona z metropolii kijowskiej i stała się sufraganią nowej metropolii[12].

Metropolici kijowscy z lat 1772–1795 wykonywali swoją władzę na terenie diecezji galicyjskich w oparciu o dotychczasowe prawa i przywileje metropolitów sięgające niekiedy czasów przedunijnych. Precedensową sprawą była translacja biskupa Maksymiliana Ryłły z diecezji chełmskiej do przemyskiej dokonana przez metropolitę Jazona Smogorzewskiego w 12 czerwca 1784 r. Smogorzewski powołał się na praktykę stosowaną przez jego poprzedników i decyzję papieża Klemensa VIII upoważniającą metropolitów kijowskich do swobodnego obsadzania wakujących w metropolii stolic biskupich. Doko-

Darmstadt 1896, s. 82, 95 (podaje on, że biskupi łacińscy już w 1801 r. zwrócili się do cesarza, aby podporządkować im biskupów greckokatolickich).

[9] Allgemeine Verwaltungs Archiv (dalej: AVA), Alter Cultus, (dalej: AC), Karton 213, k. nlb; І. Назарко, *Київські і Галицькі митрополити*: *біографічні нариси* (*1590–1960),* Рим 1962, s. 188–189; А. Великий, *З Літопису Християнської України*, т. 7, Рим 1975; s. 198; J. Pełesz, *Geschichte der Union*, t. 2, s. 665, 893.

[10] AVA, AC, Karton 213, k. nlb; S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska greckokatolicka*, s. 54; R. de Martinus, *Iuris Pontifi cii de Propaganda Fide Pars Prima, completens Bullas, Brevia Acta s. s. a Congregationis institutione ad praesens*, vol. 4, Romae 1892, s. 493–494; A. Ammann, *Abriss der Ostslawischen*, s. 639; J. Pełesz, *Geschichte der Union*, t. 2, s. 667–668; Н. Стоколос, *Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.)*, Рівне 2003, s. 101.

[11] ACPF, Scritt. riferite nei Congresii Moscovia Polonia e Ruteni dal 1811–1835, vol. 19, s. 682; *Documenta Pontifi cum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, ed. A. G. Welykyj, vol. 2, Roma 1954, s. 317; L. Glinka, *Gregorio Jachymovyć – metropolita di Halyć ed il suo tempo 1840–1865*, Romae 1974, s. 3.

[12] AVA, AC, Karton 213, k. nlb.

[13] *Documenta*, vol. 2, s. 315; І. Мончак, *Самоуправна Київська Церква*, Львів 1994, s. 57.

nanej przez metropolitę translacji biskupa M. Ryłły sprzeciwiła się Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, która uznała ją za nieważną. Skomplikowało to sytuację. W przeszłości metropolici dokonywali takich translacji i nie zawsze zwracali się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o wyrażenie na to zgody. Ostatecznie Ryłło otrzymał od nuncjusza Józefa Garampiego papieskie potwierdzenie translacji[14].

Do roku 1774 biskupi galicyjscy utrzymywali kontakty z nuncjaturą warszawską, tak jak w czasach przedrozbiorowych. Biskup przemyski Atanazy Szeptycki otrzymał z Gubernium lwowskiego pismo z 8 lutego 1774 r., polecające mu sprawy cerkiewne kierować odtąd do nuncjatury wiedeńskiej[15]. Biskup przemyski M. Ryłło nie był posłusznym wykonawcą cesarskich praw[16]. Istnieje prawdopodobieństwo, że kontaktował się ze Stolicą Apostolską z pominięciem urzędu gubernialnego[17].

Eparchia przemyska po pierwszym rozbiorze Polski

Granica zaboru austriackiego ciągnęła się od Śląska wzdłuż Wisły do ujścia Sanu, biegła przez Frampol, Zamość, Hrubieszów, Zbaraż, do źródeł Zbrucza i wzdłuż Zbrucza do jego ujścia do Dniestru[18]. W ten sposób pod panowaniem austriackim znalazła się cała diecezja przemyska[19]. Rozbiorowa granica dzieliła na część polską i galicyjską szereg diecezji obrządku greckokatolickiego. Władze austriackie nosiły się z zamiarem dokonania nowego podziału diecezji i do 1777 r. zgromadziły obszerny materiał statystyczny

[14] Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej: APP), Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego (dalej: ABGK), Pisma z Gubernium do biskupa przemyskiego 1772–1786, sygn. 202, s. 111–112 (Gubernium do biskupa M. Ryłły – 7 III 1783), s. 227 (Gubernium do biskupa M. Ryłło – 2 V 1783); *Epistolae metropolitarum Kioviensium catholicorum*, vol. 8, ed. A.G Welykij, Romae 1965, s. 354 (Metropolita J. Smogorzewski do Gubernium – 12 VI 1786), s. 362 (Metropolita J. Smogorzewski do biskupa s. Lewiński – 19 IV 1785), s. 363–367 (Metropolit J. Smogorzewski an Nuntz in Warschau – 17 V 1785), s. 389–395 (S. Congregatio de Propaganda Fide an Metropolit J. Smogorzewski – 22 VIII 1785); T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki (1764–1795)*, s. 109; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego*, s. 870.

[15] APP, ABGK, Pisma z Gubernium, sygn. 195, s. 26 (Gubernium do biskupa A. Szeptyckiego – 8 II 1774).

[16] APP, ABGK, Pisma z Gubernium, sygn. 203, s. 103–103 (Gubernium do biskupa M. Ryłły – 26 III 1784).

[17] S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska greckokatolicka*, s. 47.

[18] S. Schnür-Popławski, *Z przeszłości Galicyi 1772–1786*, t. 1, Lwów 1894, s. 6.

[19] T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w zaborze austriackim 1772–1815*, s. 288; J. Pełesz, *Geschichte der Union*, t. 2, s. 589.

potrzebny do przeprowadzenia tej akcji. Galicyjską część diecezji chełmskiej planowano włączyć do diecezji przemyskiej. Maria Teresa dekretem z 23 czerwca 1778 r. poleciła wstrzymać wszelkie postępowania zmierzające do uniezależnienia galicyjskich części diecezji od biskupów przebywających w Polsce, gdyż podział diecezji zgodnie z prawem kanonicznym przeprowadzić można było jedynie za zgodą Stolicy Apostolskiej. Józef II poczynał sobie o wiele śmielej niż jego matka. Nie zważając na prawo kanoniczne, bez wiedzy Stolicy Apostolskiej włączył galicyjską część greckokatolickiej diecezji chełmskiej do diecezji przemyskiej a galicyjskie tereny diecezji łuckiej do diecezji lwowskiej. Przynależność zagarniętej w wyniku pierwszego rozbioru Polski części diecezji chełmskiej do diecezji przemyskiej potwierdzona została ze strony państwa dekretem nadwornym z 1783 r. Było to jawnym pogwałceniem praw Kościoła[20]. W wyniku samowolnych decyzji ces. Józefa II diecezja przemyska greckokatolicka powiększyła się o kilkanaście dekanatów z diecezji chełmskiej z 374 parafi ami[21].

Włączony do Węgier w 1769 r. Spisz przydzielony został Galicji. Parafi e greckokatolickie na Spiszu należały dotychczas do dekanatu muszyńskiego eparchii przemyskiej[22]. Według planu rządowego parafi e spiskie miały zostać włączone do przylegającego do Spisza dekanatu sarowskiego w diecezji mukaczewskiej[23]. Biskup Ryłło zlecił uregulowanie tej sprawy surogatowi sanockiemu ks. Janowi Kaffi lewiczowi[24]. Dziekan muszyński, ks. Bazyli Wisłocki w relacji o stanie dekanatu z dnia 21 II 1784 r. pisał, że parafi e spiskie zostały odłączone od jego dekanatu[25]. Urzędowo Spisz włączony został do diecezji mukaczewskiej dekretem nadwornym z dnia 7 VI 1784 r.[26] Gubernium lwow-

[20] APP, ABGK, sygn. 201, s. 20 (Gubernium do biskupa M. Ryłły – 12 XII 1783); *Epistolae metropolitarum*, vol. 8. s. 403 (Metropolita J. Smogorzewski do Gubernium – ... VII 1786), s. 405 (Metropolita J. Smogorzewski do biskupa S. Lewińskiego – 12 IX 1786); W. Chotkowski, *Historya polityczna Kościoła w Galicyi za rządów Maryi Teresy*, t. 1, Kraków 1909, s. 306, t. 2, s. 489.

[21] T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki*, s. 288 podaje liczbę 369 parafi i, z czego 128 z ofi cjałatu chełmskiego i 241 z ofi cjałatu bełskiego; W. Chotkowski, *Historya polityczna Kościoła*, t. 1, s. 307 pisze o 8 dekanatach i 128 parafi ach z diecezji chełmskiej i 11 dekanatach i 225 parafi ach z diecezji bełskiej.

[22] APP ABGK, sygn. 202, s. 1; Visitatio in decanatu Muszynensi 1780, passim; Consignatio regulationis parochiarum, sygn. 216, s. 179–181; Spisy dusz 1773–1784, sygn. 67, s. 53.

[23] APP ABGK, sygn. 202, s.1, Pisma z Gubernium.

[24] Tamże, s. 2; sygn. 216, s. 179.

[25] APP, ABGK, sygn. 203, Pisma z Gubernium.

[26] Tamże, s. 271.

skie 29 VII 1784 r. poleciło biskupowi Rylle, aby dokonał przekazania władzy na terenie Spisza biskupowi mukaczewskiemu. Ryłło wystosował pismo do bpa Andrzeja Bacsinszky'ego (1772–1806) w Mukaczewie 11 VIII 1784 r. przekazując mu jurysdykcję nad parafi ami spiskimi[27]. Nie zostało natomiast dokonane faktyczne przekazanie tych parafi i, dlatego w 1787 r. Gubernium lwowskie i bp A. Bacsinszky z Mukaczewa zwrócili się do bpa Ryłły, aby wyznaczył komisarza dla ostatecznego uregulowania kwestii spiskiej. Jako komisarza bp Ryłło wyznaczył 19 IV 1787 r. ponownie ks. J. Kaffi[28]lewicza

Kolejne zmiany granic diecezji były wynikiem reorganizacji terenowej administracji państwowej. Ponieważ reorganizacja cyrkułów przedłużała się gubernator J. Brygido odłożył sprawy regulacji granic diecezji aż do roku 1784[29]. Przed przeprowadzeniem regulacji granic diecezji greckokatolicka diecezja przemyska obejmowała tereny 11 cyrkułów[30]. W 1784 r. do diecezji przemyskiej przydzielono tereny 8 cyrkułów: dukielskiego, leskiego, przemyskiego, rzeszowskiego, samborskiego, sądeckiego, zamojskiego i żółkiewskiego. Ustalono nowe granice diecezjalne pomiędzy Lwowem a Przemyślem. Biskupi obu diecezji przekazali sobie nawzajem jurysdykcję na terenach objętych regulacją granic diecezji. M. Ryłło 20 sierpnia 1786 r. przekazał biskupowi lwowskiemu Piotrowi Bielańskiemu jurysdykcję nad dekanatami: Busno, Gródek, Radziechów, Skole, Stryj, Strzemilcze, Szczurowiec. Biskup Bielański uczynił to samo w dniu 6 sierpnia 1786 r., odnośnie dekanatów: Horożana, Kulików i Żółkiew. Akt regulacji granic diecezji i przekazania jurysdykcji wymagał kanonicznego potwierdzenia nadrzędnej władzy kościelnej. Rząd austriacki liczył na to, że wystarczy tu aprobata metropolity. Ten jednak tłumaczył się brakiem kompetencji. Gubernium zażądało potwierdzenia zmian granic diecezji w terminie do czterech tygodni. W akcie potwierdzającym zmiany granic i przekazania jurysdykcji metropolita postanowił użyć ubezpieczającego jego postępowanie „auctoritate nobis sufragante" i 13 września 1786 r. aprobował zmiany graniczne pomiędzy diecezjami lwowską i przemyską[31]. Kosmetycznych zmian na tej granicy dokonano jeszcze w 1787 r. Konsystorz przemyski na sesji z 14 września 1787 r. zaak-

[27] APP, ABGK, Pisma okólne, zarządzenia, listy pasterskie biskupów 1787–1818, sygn. 3507, s. 10.

[28] APP, ABGK, sygn. 9625, Patenty cesarskie 1780–1802, k. nlb; W. Tokarz, *Galicya w początkach ery józefi ńskiej w świetle ankiety urzędowej z roku 1783*, Kraków 1909, s. 31–32; T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki*, s. 288.

[29] APP ABGK, sygn. 203, s. 320, Pisma z Gubernium.

[30] Tamże, s. 268.

[31] APP, ABGK, sygn. 259, s. 28; tamże, sygn. 967, Regulatio pariocharum, k. nlb.

ceptował tę zmianę[32]. W 1788 r. diecezja lwowska utraciła na rzecz diecezji przemyskiej 80 parafi i, zaś z diecezji chełmskiej i przemyskiej do lwowskiej przeszło 187 parafi[33].

Nastąpiły też zmiany na pograniczu rdzennej diecezji przemyskiej z diecezją chełmską, w jej części zagarniętej przez Austrię w pierwszym rozbiorze. Do cyrkułu zamojskiego obejmującego te tereny diecezji chełmskiej włączony został dekanat tarnogórski, należący od czasów staropolskich do diecezji przemyskiej[34].

Po zawarciu pokoju w Schönbrunn w dniu 17 listopada 1809 r. poza granicą cesarstwa austriackiego na mocy traktatu pokojowego znalazła się poważna część metropolii halickiej. Rejon Zamościa, należący do diecezji przemyskiej, wraz ze znajdującymi się tam dobrami stołowymi biskupów przemyskich znalazły się w Księstwie Warszawskim[35].

Enklawą greckokatolickiej diecezji przemyskiej, była parafi a św. Norberta w Krakowie, która po 1851 r. podporządkowana została jurysdykcji biskupów przemyskich[36].

Skutki polityki kościelnej władz austriackich w eparchii przemyskiej

Józefi nizm austriacki był tylko jedną z odmian osiemnastowiecznego absolutyzmu oświeconego[37]. Władze państwowe czuły się instytucja zwierzchnią nad Kościołem. Konsekwencją tego był nieunikniony konfl ikt ze Stolicą Apostolską broniącą swych praw i prerogatyw w odniesieniu do poszczególnych Kościołów lokalnych[38]. Oświeceni absolutni władcy, byli przekonani, że reformując Kościół według własnej koncepcji, działali na korzyść tego Kościoła[39]

[32] Tamże, sygn. 967, k. nlb.

[33] Tamże, sygn. 203, s. 295–295; sygn. 221, s. 329, Consignatio personarum spiritualium; T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki*, s. 289.

[34] APP ABGK, sygn. 54 – supl., Ekstrakty, ekscepty, odpisy itp. akta dotyczące głównie biskupstwa grec. kat. w Przemyślu, w układzie chronologicznym 1773–1787, s. 3–5, 10–12; J. Pełesz, *Geschichte der Union* , t. 2, s. 607.

[35] J. Pełesz, *Geschichte der Union,* t. 2, s. 881, 883, 897; S. Nabywaniec, *Organizacja greckokatolickiej diecezji przemyskiej*, s. 76–77.

[36] S. Nabywaniec, *Organizacja greckokatolickiej diecezji przemyskiej*, s. 77.

[37] Zob. O. Turij, *Die Griechisch-Katholische Kirche und die ukraienische national Identität in Galizien*, „Ostkirchliche Studien“, Bd 27, 2003, s. 27.

[38] Н. Стоколос, *Конфесійно-етнічні трансформації,* s. 101–102.

[39] Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, Warszawa 1983, s. 48; J. Wysocki, *Ogólna sytuacja Kościoła i Polski,* [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 1,

Dokonane zostały ogromne zmiany dotyczące organizacji Kościoła, jego urzędów, instytucji wewnątrzkościelnych i podziału administracyjnego. W 1783 r. uległy likwidacji istniejące dotychczas diecezjalne i zakonne seminaria duchowne. Na ich miejsce wprowadzono seminaria generalne, związane z wydziałami teologicznymi na uniwersytetach. Seminaria generalne wyjęte były spod władzy biskupów i kierowały się porządkiem opracowanym i narzuconym przez władze państwowe. Ich zadaniem było wykształcenie dobrze przygotowanej intelektualnie kadry młodych kapłanów, którzy byli przede wszystkim sługami tronu i wykonawcami poleceń władzy państwowej.

W diecezji przemyskiej nie istniało seminarium duchowne. Próby jego utworzenia podejmowano od czasów władyki Jerzego Winnickiego (1700–1710). Zabiegi te kontynuował jego następca Hieronim Ustrzycki (1715–1746). W 1781 r. biskup M. Ryłło zapewniał o rychłym powołaniu do życia seminarium duchownego. Jak się wydaje, udało mu się zrealizować to przedsięwzięcie. Ze źródeł wynika, że od 1 września 1782 r. w Przemyślu rozpoczęło swą działalność diecezjalne seminarium greckokatolickie. Powołani zostali też dwaj profesorowie. Decyzja cesarska zakończyła jednak bardzo szybko żywot tej instytucji, a kandydatów do kapłaństwa skierowano do galicyjskiego seminarium generalnego we Lwowie[40]

Kolejnym krokiem na drodze przeorganizowania administracji kościelnej była likwidacja większych jednostek administracji kościelnej: archidiakonatów, ofi cjałatów foralnych. Przy regulacji dekanatów obowiązywała ta sama zasada, co i przy zmianie granic diecezji: dopasowanie jednostek administracji kościelnej do jednostek administracji państwowej. W Galicji akcję regulacji dekanatów rozpoczęto w 1782 r. Równolegle patentem z 20 października 1782 r. rozpoczęta została regulacja parafi i. W przypadku parafi i greckokatolickich regulacja zmierzała ku zmniejszeniu ich liczby przez łączenie parafi i jednowioskowych w większe, kilkuwioskowe[41]

s. 6; E. Rostworowski, *Historia powszechna wiek XVIII*, Warszawa 1977, s. 735; H. Rabb, *Das kirchliche Leben unter dem Einfl uß des Staatskirchentums und der Aufklärung*, [w:] *Handbuch der Kirchengeschichte*, red. H. Jedin, Bd 5, *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Freiburg 1970, s. 514–516.

[40] S. Nabywaniec, *Kształcenie i formacja alumnów-unitów archidiecezji kijowskiej i diecezji przemyskiej w XVIII w.*, „Nasza Przeszłość", t. 93, 2000, s. 99–103; Н. Угорович, *Конфесійно-етнічні трансформації,* s. 101; М. Марусин, *Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні*, „Bohoslowia", t. 21–24, 1943–1963, s. 64–66.

[41] J. Wysocki, *Ogólna sytuacja Kościoła*, s. 6; tenże, *Kościół w zaborze austriackim*, s. 241; B. Kumor, *Ustrój i organizacja*, s. 521–522, 590; F. Maass, *Der Josephinismus. Quellen zu seine*

Reforma józefi ńska nie ominęła kwestii materialnego uposażenia duchowieństwa. Dobra kościelne przechodziły stopniowo pod zarząd państwa, które dążyło do ustabilizowania dochodów duchowieństwa. Władze państwowe wprowadziły tak zwaną kongruę, która miała wyrównywać niedobory w dochodach benefi cjantów. Uszczuplone i uregulowane zostały dochody duchowieństwa w formie opłat pobieranych z racji wykonywania posług duszpasterskich, czyli *iura stolae*[42]. Cerkiew greckokatolicka była przez władze austriackie dowartościowywana, by nie powiedzieć faworyzowana. Duchowieństwo pobierało z Funduszu Religijnego pensje, które były pokrywane głównie z dóbr klasztornych Kościoła łacińskiego skasowanych przez władze austriackie. Przyznać należy, że józefi nizm przyczynił się do podniesienia poziomu wykształcenia księży greckokatolickich[43]. Niestety józefi nizm reformował Kościół bez jego udziału, sprowadzając go do roli instytucji będącej na usługach państwa[44].

Relacje międzyobrządkowe

Równolegle do eparchii przemyskiej na tym samym terenie znajdowała się łacińska diecezja przemyska i części innych diecezji obrządku łacińskiego[45]. Istnienie podwójnej organizacji kościelnej − łacińskiej i greckokatolickiej łączyło się ze współistnieniem na tych samych terenach wiernych obu obrządków. Nie istniały jeszcze wówczas ostre konfl ikty narodowościowe i obrządkowe. Oczywiście nie była to sytuacja idylliczna. Ofi cjalne stosunki pomiędzy Cerkwią greckokatolicką a Kościołem łacińskim układały się przyjaźnie. Duchowieństwo obu obrządków uczestniczyło w ważniejszych wydarzeniach z życia Cerkwi i Kościoła[46]. Głośnym echem odbił się jednak

Geschichte in Österreich 1760–1790. Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof-, und Staatsarchiv, Wien 1953, Bd 2, nr 184, s. 400–402, 435–466; S. Grodziski, *Historia ustroju społeczno-politycznego Galicji 1772–1848*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1971, s. 113–114; W. Chotkowski, *Józefi ńska separacja diecezji w Galicyi*, „Gazeta Kościelna", t. 12, 1913, nr 12–13.

[42] S. Grodziski, *Historia ustroju*, s. 115; H. Singer, *Kongrua*, [w:] *Österreichisches Staatswörterbuch*, red. E. Mischler, J. Ulbrich, Bd 3, Wien², 1906, s. 645.

[43] S. Nabywaniec, *Organizacja greckokatolickiej diecezji przemyskiej*, s. 59.

[44] Tamże, s. 59–60.

[45] B. Kumor, *Organizacja diecezji przemyskiej 1772–1850*, „Nasza Przeszłość", 43, 1975, s. 137; tenże, *Ustrój i organizacja*, s. 476; W. Müller, *Organizacja diecezji przemyskiej 1375–1772*, „Nasza Przeszłość", 46, 1976, s. 44–46; W. Sarna, *Biskupi przemyscy obrz. łac.*, cz. 2, Przemyśl 1910, s. 45; J. Ataman, *W. H. Sierakowski i jego rządy w diecezji przemyskiej*, Warszawa 1936, s. 85–86.

[46] APP, ABGK, sygn. 24-supl. s. 1–2; B. Kumor, *Ustrój i organizacja*, s. 159.

protest abpa Wacława Hieronima Sierakowskiego (1759–1780) przeciwko zabiegom grekokatolików zmierzających do erygowania kapituły przy cerkwiach katedralnej w Przemyślu i we Lwowie. Hierarchia greckokatolicka odczytała to jako przejaw nietolerancji wobec Cerkwi greckokatolickiej[51]. Metropolita greckokatolicki Leon Szeptycki w wystąpieniu do rządu z dnia 14 IV 1777 r. przedstawił abpa W. H. Sierakowskiego jako kontynuatora starej linii polskiej polityki wrogości wobec Cerkwi[48].

Przejawów zgodnego koegzystowania przedstawicieli obu obrządków było wiele nie tylko wśród duchowieństwa, ale i wśród wiernych. Dowodem tego były liczne małżeństwa mieszane. Księża obu obrządków pomagali sobie nawzajem w pracy duszpasterskiej i korzystali ze świątyń drugiego obrządku dla odprawiania nabożeństw[49].

Sprawą rzucającą cień na stosunki pomiędzy Cerkwią i Kościołem były nierzadkie przypadki „kradzieży dusz". Winni tych incydentów znajdowali się po obu stronach. Stolica Apostolska wydała w tej sprawie szereg przepisów dotyczących zmiany obrządku[50]. W tym zmaganiu strona greckokatolicka czuła się bardziej zagrożona i chyba słusznie, chociaż nie koniecznie należałoby widzieć w tym jedynie przejaw zaborczości Kościoła łacińskiego. Dla wielu grekokatolików obrządek łaciński z wielu powodów był bardziej atrakcyjny.

Przedstawiciele Cerkwi greckokatolickiej zwrócili się do cesarzowej Marii Teresy ze skargą, że strona łacińska nie przestrzega dekretów Stolicy Apostolskiej[51]. Wacław Hieronim Sierakowski i w tej sprawie naraził się grekokatolikom, jako że skierował do cesarzowej obszerne memorandum w kwestii wolnego przechodzenia z obrządku greckokatolickiego na łaciński. W memorandum Sierakowski zabiegał, aby cesarzowa wyjednała u Stolicy Apostolskiej dyspensę od zakazu przechodzenia grekokatolików na obrządek łaciński wydanego przez Benedykta XIV. Odpowiedź dana przez rząd austriacki 7 lipca 1775 r. arcybiskupowi Sierakowskiemu była wymijająca[52]

[47] APP ABGK, sygn. 207, s. 316.

[48] APP, ABGK, sygn.131, s. 161–170; W. Chotkowski, *Historya polityczna Kościoła*, t. 1, s. 371–372.

[49] APP, ABGK, sygn. 1821, Exercitium iurium episcopalium in gratiosis in quantum hac ad nullam superiorem rubricam spectant, k. nlb; M. Harasiewicz, *Annales ecclesiae Ruthenae*, s. 553.

[50] APP, ABGK, sygn. 203, fol. 353–354 (Proboszcz z Potylicza do Konsystorza w Przemyślu– 7 X 1781).

[51] APP, ABGK, sygn. 131, s. 2.

[52] J. Pełesz, *Geschichte der Union*, t. 2, s. 649.

Niektórzy grekokatolicy, którzy przeszli na obrządek łaciński okazywali to w sposób manifestacyjny. Ostentacyjne wykonywali ciężkie prace w dni, w które wypadały święta cerkiewne, zachowywali posty obowiązujące w Kościele łacińskim, na nabożeństwa uczęszczali do Kościoła łacińskiego i tam też chrzcili swoje dzieci[53]. Bazylianie zamojscy złożyli 11 marca 1775 r. skargę na księży łacińskich, że przeciągnęli na obrządek łaciński 40 osób[54]. Miało to miejsce i gdzie indziej[55]. Przypadki takiego zachowania się księży łacińskich były przez biskupów łacińskich piętnowane i karane[56].

Nie brakowało też sytuacji odwrotnych, kiedy to strona łacińska skarżyła się na księży greckokatolickich[57]. Częstym powodem zmiany obrządku były małżeństwa mieszane[58]. Zdarzały się też przypadki zmiany obrządku przez kleryków greckokatolickich[59].

W sprawie przypadków zmiany obrządku cesarzowa Maria Teresa dekretem z 3 lipca 1776 r. nakazała Gubernium lwowskiemu, aby czuwało nad tym, by w niczym nie pomniejszano godności i przywilejów obrządku greckokatolickiego. Gubernium miało czuwać, by między obrządkami budowany był pokój i jedność[60]. W podobnym tonie utrzymywana była instrukcja cesarza Józefa II z 13 października 1782 r. skierowana do urzędów cyrkularnych. Cesarz pisał, że religia katolicka w Galicji składa się z trzech obrządków − łacińskiego, greckiego i ormiańsko-unickiego. Należy zabiegać, by te trzy córki jednej matki w siostrzanej miłości żyły"[61].

Budzące się wśród Ukraińców poczucie odrębności narodowej w pierwszej połowie XIX wieku, nacjonalistyczne postawy u części społeczeństwa polskiego, nie uznającego ludności ukraińskiej za odrębny naród, doprowadziły do konfl iktu. Nie brak było jednak nadal wielu przejawów zgodnego

[53] APP, ABGK, sygn. 131, s. 150–160; W. Chotkowski, *Historya polityczna Kościoła*, t. 1, s. 170.

[54] APP, ABGK, sygn. 203, s. 97 (Bazylianie z Zamościa do Gubernium 11 III 1781).

[55] APP, ABGK, 203, s. 147.

[56] APP, ABGK, sygn. 1500, s. 157–161.

[57] APP, ABGK, sygn. 203, s. 387.

[58] APP, ABGK, sygn. 54 – supl., s. 278–280; tamże, sygn. 1478, Introductio et observatio regulaminis ad pietatem spectantis, s. 79–95,

[59] APP, ABGK, sygn. 11, Ex actis actorum iudicii administratorialis generalis sede vacante episcopatus Premisliensis extractum 1779–1870, s. 1034–1035.

[60] APP, ABGK, sygn. 201, s. 3–4, 460 (Gubernium do biskupa M. Ryłły – 12 VIII 1789).

[61] M. Harasiewicz, *Annales ecclesiae Ruthenae*, s. 549.

współżycia obu narodów[62]. Szczególnie doniosłą rolę w okresie budzenia się ukraińskiej świadomości narodowej odegrali duchowni greckokatoliccy. W społeczeństwie ukraińskim była znikoma liczba inteligencji i mieszczan, dlatego kapłani z konieczności stawali się przywódcami życia narodowego, politycznego i kulturalnego swoich wiernych narodowości ukraińskiej[63].

Greckokatolicki episkopat galicyjski

Wraz z przejściem części terenów Rzeczypospolitej pod panowanie austriackie weszły w życie nowe zasady obsadzania biskupstw. Pozycja biskupa w społeczeństwie była zbyt znacząca, by zaborca pozwolił na niekontrolowaną przez siebie obsadę stolic biskupich. Gubernium lwowskie już w 1774 r. skierowało do biskupów galicyjskich ankietę, w której pytało o dotychczasowe prawa i zwyczaje związane z nominacją biskupów. Do biskupa przemyskiego ankieta taka została skierowana 3 maja 1774 r. Zawierała ona następujące pytania: 1. Czy ordynariusza wybiera kapituła, czy też jest on z nominacji królewskiej? 2. Czy w elekcji asystował komisarz biskupi? 3. Kto administrował temporaliami w czasie wakansu stolicy biskupiej? 4. Kto i ile otrzymywał w spadku po zmarłym biskupie? Które urzędy diecezjalne funkcjonowały z zachowaniem dotychczasowej obsady do momentu elekcji nowego biskupa? Czy komisarz był wcześniej wyznaczony i na czyj koszt? Jeżeli powyższe praktyki były nieznane, przekazać informacje o tych, które były[64].

Wydany dla Galicji 13 czerwca 1775 r. patent cesarski zastrzegł godności arcybiskupa, biskupa i ofi cjała tylko dla szlachty[65]. Uchylone natomiast zostały postanowienia synodu zamojskiego z 1720 r., rezerwujące urzędy biskupie w Cerkwi greckokatolickiej wyłącznie dla bazylianów. Maria Teresa w dekrecie z 22 stycznia 1799 r. orzekła, że wybór i nominacja biskupów należą do uprawnień cesarskich. Godność biskupa stała się dostępna nie tylko dla zakonników, ale też i dla duchowieństwa diecezjalnego. Cesarzowa zakazała nominatom cesarskim na biskupstwa − w przypadku gdy należeli

[62] S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 5, cz. 2, *Jezuici w Polsce porozbiorowej 1820–1905*, Kraków 1906, s. 850; J. Barcik, *Obrządek greckokatolicki w Kalwarii Pacławskiej w latach 1668–1945*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 22, 1975, s. 35–42.

[63] T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki (1815–1918)*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 1, s. 630; B. Kumor, *Ustrój i organizacja*, s. 633.

[64] APP, ABGK, sygn. 195, s. 17–18; M. Harasiewicz, *Annales ecclesiae Ruthenae, gratami et communionem cum S. Sede Romana habentis,ritumque Graeco-Slavicum observantis, cum singulari respectu*, s. 581; J. Pełesz, *Geschichte der Union*, t. 2, s. 613.

[65] APP, ABGK, sygn. 1293, Manipulationes obiecta consistorii, s. 49.

do duchowieństwa diecezjalnego, zabiegać o dyspensę papieską od ślubów zakonnych. Według cesarzowej, to raczej zakonnicy powinni byli zabiegać o dyspensę, by mogli obejmować pierwszy w diecezji urząd duszpasterski. Duchowieństwo diecezjalne przeznaczone było do pracy duszpasterskiej, a biskup wśród wszystkich duszpasterzy jest pierwszym pasterzem.[66] Tę samą opinię w dekrecie cesarskim powtórzył 16 marca 1786 r. cesarz Józef II, czyniąc ją obowiązującym prawem.[67] Dekret cesarski z 7 czerwca 1782 r. zakazywał ordynariuszom dobierania koadiutorów z prawem następstwa.[68] Zatem biskup przemyski M. Ryłło bezskutecznie zabiegał dla siebie o koadiutora, który przejąłby po śmierci biskupstwo przemyskie. Władze austriackie były nieustępliwe, a dekret z 16 marca 1783 r. ponowił zakaz powoływania koadiutorów. Biskup Ryłło musiał dać za wygraną.[69]

Ostatnim władyką przemyskim okresu staropolskiego i jednocześnie pierwszym galicyjskim hierarchą na tej katedrze był Atanazy Andrzej Szeptycki. Na biskupstwo przemyskie został powołany w roku 1762. Przeżył zatem pierwszy rozbiór Polski w 1772 r., w wyniku którego jego diecezja znalazła się w granicach monarchii austriackiej. Nie dożył na szczęście chwili objęcia tronu austriackiego przez cesarza Józefa II, który wprowadził cały szereg reform dotyczących Cerkwi greckokatolickiej. Zmiany wprowadzane przez cesarzową Marię Teresę, w porównaniu z reformami józefi ńskimi, były bardzo nieznaczne i nie tak radykalne. Jedną z najbardziej palących potrzeb w diecezji za jego rządów była budowa nowej cerkwi katedralnej. Wizytacja kanoniczna przeprowadzona w katedrze przez biskupa Szeptyckiego w 1767 r. wykazała, że świątynia była bliska ruiny. Ze sklepienia odpadały kawałki muru, a kopuła groziła w każdej chwili zawaleniem. Szeptycki postanowił wybudować nową cerkiew katedralną. Ogłosił zbiórkę pieniędzy wśród duchowieństwa na budowę katedry. W latach 1776–1777 zebrano 70 000 zł. Zgromadzono też materiały budowlane – wapno i kilka tysięcy cegieł. Zgodnie z planem biskupa Szeptyckiego rozpoczęto od budowy wieży-dzwonnicy. Na jej wzniesienie wydano ponad 62 000 zł. Do budowy gmachu katedry nie przystąpiono, pomimo

[66] M. Harasiewicz, *Annales ecclesiae Ruthenae*, s. 548; H. Zschokke, *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirchen in Österreich*, Wien 1894, s. 1026; A. Korczok, *Die griechisch-katholische Kirche*, s. 54.

[67] APP, ABGK, sygn. 207, s. 333; А. Добрянский, *Історія епископов*, cz. 3, s. 64; A. Korczok, *Die griechisch-katholische Kirche*, s. 55.

[68] APP, ABGK, sygn. 9518, k. nlb.; F. Kieder, op. cit., s. 94 podaje datę 23 V 1783 r.

[69] А. Добрянский, *Історія епископов,* cz. 3, s. 63–64.

polecenia Marii Teresy. Przeszkodą w kontynuowaniu budowy była śmierć biskupa Szeptyckiego. Nastąpiła ona 21 (9 starego stylu) czerwca 1779 r. o godzinie ósmej wieczorem[70]

Znany ze swej gorliwości pasterskiej władyka chełmski Maksymilian Ryłło odpowiadał wymogom stawianym przez Marię Teresę. Władze austriackie zażądały od niego, po wyrażeniu zgody na objęcie biskupstwa przemyskiego, aby na stałe rezydował w Przemyślu. Ryłło jednak nie zamierzał opuszczać Chełma a w diecezji przemyskiej zamyślał osadzić jedynie swego pełnomocnika, nie rez gnując z diecezji chełmskiej. Maria Teresa 14 marca 1780 r. przekazała mu wła dzę *in temporalibus*. Gubernium jednakże uchyliło przysługujące mu prawo do zarządzania temporaliami aż do czasu, kiedy na stałe przybędzie do Przemyśla Jurysdykcję uprawniającą go do administrowania diecezją *in spiritualibus* otrzymał od nuncjusza wiedeńskiego Józefa Garampiego 6 marca 1780 r. Władzę ordynaryjną miał uzyskać z chwilą przeniesienia się na stałe na teren eparchii przemyskiej. Dopiero wobec zagrożenia utraty biskupstwa przemyskiego złożył 9 grudnia 1784 r. pisemną rezygnację z diecezji chełmskiej. Władze austriackie przymusiły na metropolitę Jazona Smogorzowskiego, aby dokonał *motu propric* aktu translacji Ryłły z Chełma do Przemyśla. Stolica Apostolska uznała translację za nieważną i dopiero na prośbę Ryłły i przy pomocy nuncjusza wiedeńskie papież 27 lutego 1785 r. sankcjonował dokonaną translację. Jako ordynariusz przemyski bp Ryłło występował przeciwko przechodzeniu grekokatolików n obrządek łaciński, lecz nie był wrogo nastawiony do tego obrządku. Kilka razy zwoływał kongregacje diecezjalne dla duchowieństwa Zabiegał usilnie o polepszenie sytuacji materialnej duchownych. 4 maja 1781 r. zapewnił duchowieństwo i wiernych o rychłym otwarciu seminarium duchownego dla potrzeb diecezji. Zorganizował szkołę przygotowującą kandydatów do kapłaństwa w zakresie języka i prawa cerkiewnego. Powołanie do istnienia seminarium generalnego we Lwowie w 1783 r. zniweczyło plany biskupa Ryłły. Na okres rządów bpa Rył w diecezji przemyskiej przypadł czas wprowadzania w życie reform kościelnych Józefa II, które że spowodowały całkowite przeobrażenie diecezji i życia religijnego. Budziło to sprzeciw Ryłły, czemu dał wyraz w swoim dzienniku. Oprócz działalności duszpasterskiej parał się też pisarstwem. Śmierć zaskoczyła go w l tedrze przemyskiej 22 listopada 1793 r.[71]

Wakans na stolicy biskupiej w Przemyślu trwał kilkanaście miesięcy. Następcą został ks. Antoni Angełłowicz ze Lwowa, były rektor greckokatolic-

[70] S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy w latach 1610–1991. Szkice biografi czn* Rzeszów 1995, s. 44–47.

[71] S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy*, s. 47–51.

kiego seminarium generalnego i profesor dogmatyki na Uniwersytecie Lwowskim. Angełłowicz sam zgłosił swoją kandydaturę na biskupstwo przemyskie. Nominację cesarską otrzymał 6 czerwca 1795 r. Chirotonię przyjął 14 lutego 1796 r. a ingres do katedry odbył 21 lutego tegoż roku. Jako biskup przemyski został wybrany rektorem Uniwersytetu Lwowskiego. W 1798 r. Angełłowicz został czasowo administratorem eparchii lwowskiej, a w 1804 r. diecezji chełmskiej. Jako pasterz troszczył się o wykształcenie duchowieństwa, a także o poprawę jego bytu materialnego i pozycji społecznej. Nie mogąc ze względu na rozległość diecezji i inne obowiązki zwizytować wszystkich parafi i, starał się utrzymywać kontakt listowny z diecezjanami i duchowieństwem. Listy pasterskie i kurendy pisał w języku polskim, a w dokumentach konsystorskich posługiwał się językiem ruskim. Był dobrym gospodarzem majątku biskupiego. Przeprowadził meliorację gruntów w dobrach stołowych biskupów przemyskich, odebrał dotychczasowym arendarzom majątków biskupich zarząd i przeprowadził gruntowną reorganizację systemu gospodarowania. W liturgii był gorącym orędownikiem kalendarza juliańskiego. Gdy w maju 1805 r. zmarł biskup lwowski Mikołaj Skorodyński, Angełłowicz został jedynym biskupem greckokatolickim w całej Galicji, zarządzając samodzielnie trzema diecezjami. Wznowił starania na dworze cesarskim o erygowanie we Lwowie metropolii greckokatolickiej. Kiedy Pius VII bullą *In universalis Ecclesiae regimine* z 17 kwietnia 1807 r. wznowił metropolię halicką z siedzibą we Lwowie, Angełłowicz został jej pierwszym metropolitą. Ingres do archikatedry lwowskiej odbył 25 września 1808 r.[72]

Po kilkuletnim wakansie na stolicy biskupiej w Przemyślu nowym rządcą diecezji został Hucuł, ks. Michał Lewicki. Nominacja ta z 20 września 1813 r. była wynikiem kompromisu pomiędzy cesarzem a metropolitą Angełłowiczem. Cesarz uprzednio zamianował ks. Jana Kosteckiego, kapelana wojskowego w Ołomuńcu, czemu ostro sprzeciwił się metropolita. Kostecki bowiem miał swego czasu proces sądowy. Lewicki miał przed sobą trudne zadanie przywrócenia w diecezji, pozbawionej przez kilka lat swego pasterza, ładu moralnego i gorliwości w wypełnianiu obowiązków religijnych przez wiernych. Rozpoczął przeprowadzanie wizytacji kanonicznych w dekanatach i parafi ach rozległej eparchii. To dało mu możliwość bezpośredniego

[72] S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy*, s. 51–54; tenże, *Antoni Angełłowicz i Michał Lewicki, pierwsi greckokatoliccy metropolici halicko-lwowscy*, “Resovia Sacra. Studia Teologiczn lozofi czne Diecezji Rzeszowskiej”, R. 3, 1996, s. 139–157; tenże, *Anhelovyč Antin*, [w:] *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Verlag Traugott Bartz, Bd. 29, kol. 75–78; tenże, *Anhelovyč Antin*, http://www.bautz.de, Spalte 75–78.

i pełnego zapoznania się ze stanem diecezji. W okresie zaledwie trzyletnich rządów przeprowadził aż 23 wizytacje. Spostrzeżenia i sugestie z wizytac zamieszczał w rozporządzeniach kierowanych do podległego sobie duchowieństwa. Między innymi nawoływał wiernych do świętowania niedziel i świąt cerkiewnych oraz do uczestniczenia w te dni we Mszy św. Poczynił na dworze wiedeńskim skuteczne zabiegi w sprawie potwierdzenia greckokatolickiej kapituły przemyskiej. Franciszek I 20 kwietnia 1816 r. zatwierdził statuty tej kapituły. Przygotował i przeprowadził, już jako metropolita lwowski, 8 kwietnia 1818 r. synod diecezjalny. Lewicki działał na polu oświaty. Wywierał nacisk na dwory, aby zaangażowały się w zakładanie szkół parafi alnych i zabiegał o kadry nauczycieli. W tym celu doprowadził do powstania instytutu dla diaków-nauczycieli, zatwierdzonego w 1818 r. Był też propagatorem języka ukraińskiego, aczkolwiek sam posługiwał się językiem polskim. Przy jego poparciu powstało towarzystwo księży, stawiające sobie za cel wydawanie książek i czasopism dla popularyzowania kultury narodowej i podnoszenia ładu moralnego wśród ludu. Szeroka i wielopłaszczyznowa działalność lojalnego wobec Wiednia władyki Lewickiego nie uszła uwagi cesarza. 17 sierpnia 1815 r. otrzymał nominację na urząd metropolity lwowskiego Stolica Apostolska nominację tę potwierdziła 8 września[73] 1816 r.

Po Lewickim nominację na biskupstwo przemyskie 30 marca 1818 r. otrzymał ks. Jan Śnigurski. Pomimo rozległości i dużej liczby parafi i i fi lii, Śnigurski zwizytował całą niemal diecezję bez pomocy wyznaczonych wizytatorów. Osobiście przewodniczył posiedzeniom konsystorza. Główną jego troską było ożywienie ducha pobożności. Sam dawał duchowieństwu i wiernym przykład gorliwości chrześcijańskiej. W każdą niedzielę i święto celebrował Mszę św. w katedrze i uczestniczył w pozostałych nabożeństwach. W katedrze ustanowił urząd penitencjarza i dwóch kaznodziejów. Na sercu leżała mu też sprawa dobrego przygotowania przyszłych kapłanów. Kandydatów do kapłaństwa posyłał na studia do Lwowa, do Wiednia a z czasem również do Atanasianum w Rzymie. Ponieważ w Przemyślu nie było jak dotąd greckokatolickiego seminarium duchownego, zatroszczył się o jego erygowanie w 1845 r. Zadecydował, że klerycy ostatniego roku studiów będą udawać się do Przemyśla dla podwyższenia swych kwalifi kacji w zakresie języka cerkiewno-słowiańskiego, języka ruskiego (ukraińskiego) i liturgii.

[73] S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy*, s. 57–60; tenże, *Antoni Angełłowicz i Michał Lewicki,* s. 139–157; tenże, *Lewicki Michał, [w:] Encyklopedia Katolicka,* t. 10, red. A. Szostek, Lublin 2004, szp. 895–896; B. Łopuszański, *Lewicki Michał*, [w:] *Polski słownik biografi czny*, t. 17, red. E. Rostworowski, Wrocław 1972, s. 233–234.

Przy współudziale archidiakona Jana Ławrowskiego zgromadził bibliotekę, w której znalazły się wartościowe rękopisy, inkunabuły, a nadto cenne obrazy i zbiory numizmatyki. Zorganizował drukarnię kapitulną i doprowadził do jej otwarcia. Aby zapewnić wiernym i diecezji odpowiednią kadrę nauczycieli ludowych i śpiewaków cerkiewnych, kontynuował organizowanie Instytutu Kształcenia Diaków i Nauczycieli Ludowych. Troszczył się o biednych i potrzebujących, szczególnie o los wdów i sierot po zmarłych kapłanach greckokatolickich ustanawiając fundusz pomocy. Podczas epidemii cholery w Przemyślu w 1831 r. nie opuścił miasta. Odważnie spieszył z pomocą duchową i materialną do dotkniętych zarazą. W 1846 r., gdy miasto dotknęła klęska głodu, pałac biskupi oblegany był przez tłum głodnych ludzi, którym biskup Śnigurski polecił wydawać gorące posiłki. Dla duchowieństwa był łagodny, ale wymagający i konsekwentny. Z biskupami łacińskimi utrzymywał przyjazne kontakty. Był też w dobrych stosunkach z rodami szlacheckimi. W pełni sił i cieszący się dobrym zdrowiem Śnigurski w dniu 24 sierpnia 1847 r. odszedł do wieczności. Był niewątpliwie jedną z najwybitniejszych postaci w gronie greckokatolickich biskupów przemyskich[74].

Ferdynand I nominował 12 kwietnia 1848 r. na biskupstwo przemyskie biskupa pomocniczego we Lwowie Grzegorza Jachimowicza. Pius IX 5 września 1848 r. potwierdził tę nominację. Ingres do katedry przemyskiej odbył się 25 marca 1849 r. Jachimowicz przyczynił się do powstania greckokatolickiego seminarium duchownego przy kościele św. Barbary w Wiedniu. Dążył też do zorganizowania w Przemyślu pełnego seminarium. Przeprowadził wizytację kanoniczną przynajmniej w dwóch dekanatach. Franciszek Józef mianował bpa Jachimowicza metropolitą, a na jego miejsce do Przemyśla wyznaczył ks. Tomasza Polańskiego. Pius IX 5 września 1859 r. zatwierdził nominację cesarską na metropolię lwowską[75].

Polański jako kapłan diecezjalny musiał zabiegać o dyspensę przed przyjęciem sakry biskupiej. Otrzymał ją 2 grudnia 1860 r. i przyjął sakrę biskupią z rąk metropolity Jachimowicza. Jako biskup przemyski starał się hamować zbyt daleko idące zapędy oczyszczenia Cerkwi z latynizmu, słusznie widząc w tym niebezpieczeństwo dla unii ze strony propagandy prawosławia. Poruszał te zagadnienia w listach pasterskich, wzywając do rozwagi i ostrożności. Osobiście zwizytował kilka dekanatów w diecezji. Wspierał Cerkiew unicką również poza granicami Galicji, wysyłając do Bułgarii

[74] S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy*, s. 62–66.

[75] Tamże, s. 67–69; L. Glinka, *Gregorio Jachymowyč – metropolita di Halič ed il suo tempo 1840–1865*, Romae 1974.

księgi liturgiczne w języku słowiańsko-cerkiewnym. Podpisał w Rzymie w 1863 r. akt ugody między obrządkami łacińskim i greckokatolickim, zwanej *Konkordią.* W 1863 r. złożył też w Rzymie sprawozdanie o stanie diecezji. Sukcesem Polańskiego było uzyskanie kanonicznego zatwierdzenia kapituły katedralnej w Przemyślu przez Stolicę Apostolską 12 lipca 1864 r. Po śmierci metropolity Jachimowicza w 1863 r. został administratorem archidiecezji lwowskiej, lecz wszystkie sprawy związane z jej administracją zlecił biskupowi pomocniczemu Spirydonowi Litwinowiczowi. W 1861 r. Polański wszedł jako poseł do Sejmu Krajowego i Rady Państwa w Wiedniu, które to mandaty sprawował do 1868 r. Został też członkiem komisji nadzorczej Ossolineum. Pod koniec życia utracił sprawność fi zyczną i umysłową i otrzymał koadiutora w osobie biskup Józefa Sembratowicza. Zmarł w Przemyślu 11 listopada 1869 r. Administratorem diecezji został koadiutor Sembratowicz.[76]

Po przejściu administratora Sembratowicza do Lwowa na urząd metropolity Franciszek Józef 26 maja 1871 r., mianował biskupem przemyskim ks. Jana Stupnickiego. Kręgi duchowieństwa przemyskiego związane z Sembratowiczem nie były zadowolone z nominacji na biskupstwo przemyskie Stupnickiego, którego jako rzecznika ugody z Polakami uważano za polskiego kandydata. Wobec sprzeciwu duchowieństwa namiestnik Galicji Ludwik Possinger doradzał cesarzowi wycofanie tej nominacji. Cesarz jednak nie uchylił swojej decyzji. Niechętnie do Stupnickiego odnosił się także arcybiskup Sembratowicz. Przebywając w Rzymie usiłował przeszkodzić Stupnickiemu w objęciu diecezji. Nie uzyskawszy ani u Piusa IX, ani w Kurii Rzymskiej wycofania kandydatury musiał w końcu udzielić mu sakry biskupiej. Stało się to w katedrze we Lwowie 20 października 1872 r., po ponad rocznym oczekiwaniu od chwili otrzymania nominacji cesarskiej. Rządy w diecezji biskup Stupnicki rozpoczął 27 października 1872 r. Szczególnie troszczył się o podniesienie poziomu wiedzy religijnej ludności greckokatolickiej. Troskę tę wyraził już w pierwszych swoich rozporządzeniach dotyczących katechizowania i komisarzy dekanalnych do spraw nauki religii. Wiele uwagi poświęcił trosce o to, by lud pozostał wierny Rzymowi i Cerkwi unickiej. Dał temu wyraz w licznych listach pasterskich i okólnikach, począwszy od 1874 r. Zwrócenie uwagi biskupa na sprawę dochowania wierności unii łączyło się z wydarzeniami w diecezji chełmskiej, a zwłaszcza z likwidacją unii w tej diecezji w 1875 r.,

[76] S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy*, s. 72–75.

w czym niestety miało udział unickie duchowieństwo z Galicji. Echa tych wydarzeń przenikały do diecezji przemyskiej, szerząc niepokój i zamieszanie wśród wiernych, a jeszcze bardziej wśród duchowieństwa. Biskup przestrzegał więc przed wprowadzaniem zmian w liturgii cerkiewnej, wydawał zakazy używania krzyża trójramiennego oraz ukazywał niebezpieczeństwo wynikające dla unii z kontaktów z galicyjskimi księżmi apostatami, którzy wyjechali do diecezji chełmskiej, przeszli na prawosławie i przyczynili się do zniszczenia Cerkwi unickiej. Zachęcał do wierności wobec Stolicy Apostolskiej, sam dając dowód jedności z papiestwem przez podjęcie w 1878 r. podróży *ad limina Apostolorum*. W liście pasterskim z września 1878 r. przedstawił wiernym przebieg swej wizyty w Rzymie, podczas której dwukrotnie spotkał się na audiencji z Leonem XIII. Do wizyty nawiązał w liście pasterskim z 28 marca 1880 r., w którym podkreślił opiekę Stolicy Apostolskiej nad Ukraińcami i Cerkwią greckokatolicką. W 1876 r. przeprowadził wizytacje kanoniczne w dekanatach bełskim i sokalskim. Wybrał te dekanaty zapewne dlatego, że znajdowały się one w bezpośrednim sąsiedztwie diecezji chełmskiej i niewątpliwie najbardziej były narażone na przenikanie głośnych w cesarstwie rosyjskim haseł powrotu unitów na łono Cerkwi prawosławnej. Stupnicki pełnił obowiązki dyrektora Instytutu Teologicznego przy Seminarium Duchownym. Mimo swej ugodowej postawy w odniesieniu do Polaków i obrządku łacińskiego, przeciwny był działalności jezuitów w Cerkwi unickiej w ramach tzw. reformy dobromilskiej bazylianów. Wydał zakaz głoszenia słowa Bożego przez jezuitów w cerkwiach greckokatolickich. W roku 1887 wziął udział w konferencji episkopatu galicyjskiego wszystkich trzech obrządków. Zgodnie z powszechnym wówczas zwyczajem biskup posiadał również godności i tytuły świeckie. Zmarł w grudniu 1890[77] r.

Następcą biskupa Stupnickiego, po blisko 10-miesięcznym wakansie, został biskup Julian Pełesz, Łemko z pochodzenia i nauczyciel następcy tronu austriackiego księcia Rudolfa. W 1882 r. odmówił przyjęcia biskupstwa w greckokatolickiej diecezji Križowac w Chorwacji. Był natomiast konkurentem Sembratowicza w ubieganiu się o urząd metropolity lwowskiego. Został pierwszym biskupem diecezji stanisławowskiej. W 1891 r. przeniesiony został do Przemyśla, co było niewątpliwym awansem. Dwukrotnie odbył wizytę *ad limina Apostolorum*. W czasie swoich rządów w Przemyślu wydał kilka listów pasterskich. Był znanym i cenionym historykiem

[77] S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy*, s. 76-78.

Kościoła, autorem dziejów Cerkwi unickiej. Niestety będąc w sile wieku popadł w silną apatię i depresję, tak że będąc niegdyś człowiekiem bardzo towarzyskim, zaczął unikać kontaktów z otoczeniem i zamknął się w sobie. Zmarł w wieku 53 lat w Przemyślu dnia 22 kwietnia 1896 r. Tam też został pochowany[78].

Po biskupie Pełeszu, znanym głównie ze swych naukowych zainteresowań, na tron władyków przemyskich wyniesiony został duszpasterz, Konstantyn Czechowicz. Po śmierci Pełesza został wybrany wikariuszem kapitulnym i administratorem diecezji *sede vacante*. Jeszcze w tym samym roku, 17 listopada, Franciszek Józef I mianował go biskupem przemyskim. Prekonizowany został 5 grudnia 1896 r. Konsekracja odbyła się w katedrze przemyskiej według kalendarza gregoriańskiego 21 lutego 1897 r. W swej aktywności przypominał biskupa Śnigurskiego. Po 80 latach przerwy zwołał synod diecezjalny w 1898 r. Było to doniosłe wydarzenie dla diecezji, która mogła ostatecznie zdjąć sztywny pancerz z pozostałości józefi nizmu. Zwizytował ponad 20 dekanatów. Kładł nacisk na budowę nowych cerkwi. W okresie swoich rządów poświęcił około 100 nowych obiektów sakralnych. Widział potrzebę zorganizowania w diecezji pełnego seminarium diecezjalnego. Poczynił w tym kierunku odpowiednie kroki zmierzające do założenia w Przemyślu tej instytucji i wzniesienia gmachu seminaryjnego. Działał też na płaszczyźnie społecznej i narodowej. Ciągła aktywność nadwerężyła jego zdrowie. Wybuch I wojny światowej zastał go w austriackim uzdrowisku w Marienbadzie. Przerwał natychmiast kurację i powrócił do Przemyśla. Nie opuścił miasta ani w czasie oblężenia twierdzy Przemyśl, ani po jej zdobyciu przez Rosjan 22 marca 1915 r., mimo iż zdawał sobie sprawę, jakie mogą mu grozić konsekwencje jako biskupowi unickiemu ze strony rosyjskich prawosławnych władz wojskowych i cywilnych. Wojna pociągnęła nie tylko szkody materialne, ale też wielkie straty w ludziach. W obliczu inwazji rosyjskiej władze austriackie aresztowały i internowały w Talerhofi e około 300 księży greckokatolickich podejrzanych o sprzyjanie Rosjanom. Liczne parafi e greckokatolickie z chwilą przejęcia władzy przez

[78] S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy*, s. 79–82; tenże, *Bischof Julian Pełesz – ein Historiker der griechisch-katholischen Kirche*, „Ostkirchliche Studien", Augustinus-Verlag-Würzburg, Bd 57, 2008, Heft 1, s. 157–163; tenże, *Pełesz Julian*, [w:] *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Verlag Traugott Bartz, Bd 30; tenże, *Pełesz Julian*, http://www.bautz.de; tenże, *Biskup Julian Pełesz – historyk Kościoła greckokatolickiego*, [w:] *Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX w.*, t. 3, red. J. Maternicki, L. Zaszkilniak, Rzeszów, 2005, s. 279–284.

Rosjan przechodziły na prawosławie. Nie mogło to być sprawą obojętną dla gorliwego duszpasterza jakim był biskup Czechowicz. Skutki wojny biskup odczuł osobiście, szczególnie po zajęciu przez wojska rosyjskie Przemyśla. Dowództwo rosyjskie zażądało od niego wydania listu pasterskiego do wiernych, powiadamiającego o przejęciu władzy przez Rosjan. Lojalny wobec cesarza austriackiego biskup Czechowicz odmówił napisania i opublikowania takiego listu pasterskiego. Nie powitał też w imieniu miasta Przemyśla przybyłego tu cara Mikołaja II, czym potwierdził bezpodstawność zarzutów o nielojalność wobec Austrii. Rosjanie przeprowadzili rewizję w pałacu biskupim i zastosowali wobec biskupa areszt domowy, pozostawiając mu do dyspozycji dwa pokoje. Choroba i przeżycia okresu wojny były niewątpliwą przyczyną częściowego paraliżu i śmierci, która nastąpiła 28 kwietnia 1915 r. Pogrzeb odbył się 1 maja 1915 r. Ze względu na trwającą wojnę w pogrzebie uczestniczyli tylko członkowie kapituły i kilku księży z najbliższych okolic Przemyśla. Obecność biskupów zastąpili ofi cerowie, a rzesze wiernych setki konnych Kozaków, którzy mieli zapobiec ewentualnym rozruchom czy manifestacjom. Pozostawił po sobie pamięć gorliwego duszpasterza, wrażliwego na potrzeby bliźnich oraz utalentowanego kaznodziei. Jego spuściznę literacką stanowi kilkanaście listów pasterskich i dzienniki z czasu oblężenia Przemyśla[79].

Kiedy następca Czechowicza obejmował rządy w eparchii przemyskiej, bardzo rozległej i dobrze zorganizowanej, mimo szkód i zła jakie przyniosła trwająca wówczas I wojna światowa, nikt nie przypuszczał zapewne, że będzie to na długie lata ostatni biskup tej diecezji, a ona sama w wyniku dramatycznych wydarzeń na kilka dziesiątków lat zniknie z mapy Kościoła w Polsce. Tym następcą był Józef Jozafat Kocyłowski. Nominacja cesarska na wakujące biskupstwo przemyskie z 28 listopada 1916 r.[80] zastała go w Kromeryżu na Morawach, gdzie za zezwoleniem i z pomocą arcybiskupa ołomunieckiego zorganizował w 1915 r. greckokatolickie seminarium duchowne dla wszystkich eparchii galicyjskich[81]. Dwa miesiące, 29 stycznia 1917 r. później papież dokonał jego prekonizacji. Sakrę biskupią przyjął 28 sierpnia 1917 r. a ingres do katedry odbył 23 września 1917 r. Działalność pasterską w warunkach

[79] S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy*, s. 83–87; W. Osadczy, *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007, s. 669–670.

[80] А. Добош, *Унія в Україні в XX ст.*, Київ 2006, s. 43.

[81] A. Babiak, *Les nouveaux martyrs ukrainiens du XX siècle. Confesseurs et temoins de la foi*, Romae 2001, s. 129.

I wojny światowej ułatwiała mu osobista znajomość z ostatnim cesarzem austro-węgierskim Karolem IV Habsburgiem[82]. Nowy biskup nie był znany szerszym kręgom społeczności polskiej ani nawet ukraińskiej. Prasa pisała o nim, że należy do kręgu osób związanych z biskupem Grzegorzem Chomyszynem, a metropolita Andrzej hr. Szeptycki nie darzył go sympatią[83].

8. Pałac greckokatolickiego biskupa przemyskiego – widok z przełomu XIX/XX w. (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Zbiór pocztówek w zasobie Archiwum Państwowego w Przemyślu, sygn. I/181*)

[82] Tenże, *Нові українські мученики XX ст. Сповідники віри*, Рим 2002, s. 115–116.

[83] K. Krasowski, *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej. Słownik biografi czny*, Poznań 1996, s. 272–273; S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy*, s. 87–88; tenże, *Kocyłowski Józe* EK, t. 8, szp. 272–273; tenże, *Biskup Jozafat Kocyłowski (1876–1947)*, "Studia Rzeszowskie", R. 5, 1998, s. 179–185; tenże, *Patron i Rodak. Życie i działalność Błogosławionego Józefa Jozafata Kocyłowskiego*, Pakoszówka 2007; tenże, *Błogosławiony Józef Jozafat Kocyłows (1876–1947) biskup i męczennik*, [w:] *Patron i Rodak. Życie i działalność Błogosławionego Józefa Jozafata Kocyłowskiego*, red. S. Nabywaniec, Pakoszówka 2007, s. 17–32; tenże, *Kocylovs'kyj Josafat (Josyf)*, [w:] *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon*, Verlag Traugot Bautz, kol. 409–411; tenże, *Kocylovs'kyj Josafat (Josyf)*, http://www.bautz.de; D. Iwaneczko, *Biskup Jozafat Kocyłowski (1876–1947). Życie i działalność*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, red. S. Stępień, Przemyśl 1996, s. 247–261.

Anna Krochmal

(Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych, Warszawa)

KOŚCIÓŁ GRECKOKATOLICKI W EPARCHII PRZEMYSKIEJ A UKRAIŃSKI RUCH NARODOWY (1848–1918)

Dzieje Kościoła greckokatolickiego i jego duchowieństwa na obszarze określanym mianem Galicji wyróżniają się wieloma cechami specyficznymi w porównaniu do roli i pozycji Kościoła unickiego na innych obszarach byłej Rzeczypospolitej. Unia przyjęła się na tym terytorium stosunkowo późno, bo na przełomie XVII i XVIII w., zaś proces przechodzenia ludności prawosławnej do Kościoła unickiego trwał aż do połowy XVIII w. W wyniku rozbiorów państwa polskiego w granicach Austrii znalazło się terytorium zamieszkałe zwarcie przez dużą grupę grekokatolików. Pomimo przejścia Kościoła greckokatolickiego pod władzę państwa zaborczego jego pozycja stopniowo umacniała się. Zachodzące w jego funkcjonowaniu zmiany początkowo wiązały się ściśle z polityką józefi[1]nizmu prowadzoną przez władze austriackie. W jej wyniku nałożono wiele ograniczeń na Kościoły obu obrządków katolickich w Galicji. Równocześnie jednak podejmowano działania, których rezultatem było podniesienie poziomu wykształcenia kapłanów greckokatolickich. Dzięki rzeszy oświeconego duchowieństwa, posiadającego znaczny stopień świadomości narodowej możliwe stało się ukraińskie odrodzenie narodowe w Galicji. Zapoczątkowali je młodzi duchowni (tzw. Ruska Trójca). Cerkiew greckokatolicka bardzo aktywnie włączyła się w roz-

[1] System polityczno-kościelny stworzony przez cesarza Józefa II mający na celu zupełne podporządkowanie Kościoła państwu. Do głównych ograniczeń wprowadzonych wobec Kościoła, zarówno łacińskiego, jak i unickiego należał całkowity zakaz kontaktowania się hierarchów kościelnych z Rzymem bez zgody władz państwowych, ograniczenie uprawnień biskupów, zniesienie seminariów diecezjalnych, kasata części klasztorów i całkowite zniesienie bractw kościelnych, szereg ograniczeń w zakresie form kultu religijnego, m. in. redukcja liczby świąt kościelnych.

wój języka ruskiego, literatury, nauki i sztuki ruskiej, a także w kształtowanie świadomości narodowej oraz tożsamości kulturowej galicyjskich Rusinów.

Na istotną rolę duchowieństwa w tworzeniu i rozwoju ukraińskiego ruchu narodowego zwróciło uwagę wielu historyków, zajmującym się wymienionym zagadnieniem. Wyraz tego typu poglądom daje m. in. John Paul Himka, który w jednej z publikacji pisze o podstawowych różnicach w polityce oświeconych monarchii austriackiej i rosyjskiej. W jego opinii władcy austriaccy, Maria Teresa i Józef II poprawiali sytuację chłopstwa dążąc do całkowitego zniesienia pańszczyzny, zrównywali w prawach obrządek grecki i łaciński oraz zakładali seminaria duchowne, podczas gdy absolutyzm carycy Katarzyny II skupił swoje wysiłki na unifi kacji imperium. Wiedeń nie dążył do spolszczenia, ani też zgermanizowania galicyjskich Ukraińców, z kolei Rosja carska nigdy nie uznawała istnienia odrębnej ukraińskiej narodowości i zawsze dążyła do wynarodowienia Ukraińców[2]. Na ogromną rolę Kościoła greckokatolickiego w życiu społecznym i politycznym Ukraińców w Galicji wskazywał też prof. Michał Łesiów, pisząc że: *Cerkiew greckokatolicka stała się w Galicji potęgą moralną i intelektualną, zdolną przeciwstawić się wszelkim przeciwnikom odrębności narodowej i tożsamości religijnej*[3]. Podobny pogląd reprezentuje Stefan Kozak, który z kolei twierdzi, iż: *„Dzięki owemu przystosowaniu przez Kościół greckokatolicki chrześcijaństwa do kultury narodowej, naród ukraiński otrzymał silne wsparcie duchowe i kulturowe; może on także poszczycić się ogromnym dorobkiem w dziedzinie literatury, języka, oświaty, nauki, sztuki, muzyki*[4].

Przekonanie o ścisłym związku między działalnością Kościoła greckokatolickiego a ukształtowaniem się nowoczesnego ukraińskiego ruchu narodowego w XIX w. było wyrażane niejednokrotnie w opracowaniach szeregu innych historyków, jak i badaczy z pokrewnych dziedzin wiedzy (językoznawców, teologów, historyków sztuki). W odniesieniu do terytorium Galicji,

---

[2] J. P. Himka, *Релігія* і *національність на Україні. Друга половина XVIII–XX. 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,* ed. J. Kłoczowski, Lublin–Rome 1994, s. 200; tenże, *Kościół greckokatolicki a procesy narodotwórcze wśród Ukraińców w Galicji,* „Znak", nr 365, 1985, s. 41–52; tenże, *Religion and Nationality in Western Ukraine. The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia 1867–1900,* Montreal, Kingston, Londyn 1999, s. 6–7 i następne.

[3] M. Łesiów, *Unia Brzeska a rozwój kultury i świadomości narodowej Ukraińców,* [w:] *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci,* red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 165.

[4] S. Kozak, *Unia Brzeska – oczekiwania i rzeczywistość,* [w:] *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci,* s. 196.

w tym interesującej nas eparchii przemyskiej, zagadnienie to było podejmowane m. in. przez Jana Kozika[5], Włodzimierza Mokrego[6], Bernadettę Wójtowicz-Huber[7], Ołeha Turija[8], Ołenę Arkuszę[9], Ihora Czornowoła[10], Natalię Kołb[11] oraz w monografi ach wyżej wspomnianego Johna Paula Himki[12],

[5] J. Kozik, *Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830–1848*, Kraków 1973; tenże, *Między reakcją a rewolucją. Studia z dziejów ukraińskiego ruchu narodowego w Galicji w latach 1848–1849*, Kraków 1975; tenże, *The Ukrainian National Movement in Galicia: 1815–1849*, ed. and with introduction by Lawrence D. Orton, University of Alberta 1986 (wydane pośmiertnie).

[6] В. Мокрий, *Церква* в *житті українців*, Львів–Краків–Париж 1993; tenże, *„Ruska Trójca". Karta z dziejów życia literackiego Ukraińców w Galicji w pierwszej połowie XIX wieku*, Kraków 1997.

[7] B. Wójtowicz-Huber, *„Ojcowie narodu". Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867–1918),* Warszawa 2008.

[8] О. Турій, *Політичні орієнтації греко-католицького духовенства Галичини у революції 1848–1849 рр*., „Вісник Львівського університету. Серія історична", Львів 1992, вип. 28, s. 32–51; tenże, *Національне і політичне полонофільство серед греко-католицького духовенства Галичини під час революції 1848–1849 рр*. „Записки НТШ. Праці історично-філософської секції", Львів 1994, t. 228, s. 183–206; tenże, *Конфесійно-обрядовий чинник у національній самоідентифікації українців Галичини в половині XIX століття*, „Записки НТШ. Праці історично-філософської секції", Львів 1997, t. 233, s. 69–99; tenże, *„Українська ідея" в Галичині в середині XIX століття*, „Україна модерна", Львів 1999, ч. 2–3 za 1997/1998 pp, s. 59–75; tenże, *Церква і нація: Проблема релігійної та національної ідентичності галицьких греко-католиків у період „Весни народів*", „Богословія", t. 64, Львів 2000, s. 132–147.

[9] О. Аркуша, *Український національно-політичний рух у Галичині наприкінці 80-х рр. XIX ст*., [w:] *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*, вип. 3–4, Львів, 1997; taż, *Русофільство в Галичині в середині XIX–на початку XX ст.: генеза, етапи розвитку, світогляд, „*Вісник Львівського університету. Серія історична", вип. 34, Львів 1999, s. 231–268; taż, *Ukraińskie przedstawicielstwo w sejmie galicyjskim*, [w:] *Ukraińskie tradycje parlamentarne XIX–XX wieku*, red. J. Moklak, Kraków 2006

[10] І. Чорновол, *Польсько-українська угода 1890–1894 рр*., Львів 2000; tenże, *Українська фракція Галицького крайового сейму 1861–1901. Нарис з історії українського парламентаризму*, Львів 2002.

[11] Н. Колб, *„З Богом за Церкву і Вітчизну". Греко-католицьке парафіяльне духовенство в Галичині у 90-х роках XIX століття*, Жовква 2015; taż, *Місце галицького греко-католицького парафіяльного духовенства в українському національно-політичному русі кінця XIX ст.: очікування громадськості й позиція кліру*, [w:] *Історія релігій в Україні*, упоряд. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич, Львів, 2011, кн. I, s. 170–181; taż, *Парламентська діяльність греко-католицького парафіяльного духовенства Галичини в 90-х роках XIX ст*., [w:] *Історія релігій в Україні: науковий щорічник*, упоряд. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич, Львів 2013, кн. I: *Історія*, s. 290–304.

[12] J. P. Himka, *Religion and Nationality in Western Ukraine. The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–190,* Montreal, Kingston, Londyn 1999.

reprezentującego emigracyjne kręgi ukraińskie. Ogromna rola duchowieństwa w rozwoju ukraińskiego ruchu narodowego, do czasu wykształcenia się inteligencji świeckiej została wskazana w pracach Dmytra Doroszenki[13] oraz Juliana Ochrymowicza[14].

Pomimo istniejącego już dorobku naukowego przedstawionego powyżej nie powstała dotychczas kompleksowa monografi a analizująca to interesujące zjawisko w oparciu o ogromne zasoby źródeł archiwalnych. Są one przechowywane głównie w Polsce[15] oraz na Ukrainie[16] i w archiwach austriackich[17]. Przykładem niedostatecznego wykorzystania archiwaliów do badanego tematu jest zasób archiwalny zgromadzony w Archiwum Państwowym w Przemyślu, zwłaszcza w jednym z jego najcenniejszych zespołów akt, jakim jest *Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego w Przemyślu*[18]. Obejmuje ono materiały od końca XIII w. do likwidacji greckokatolickiej diecezji przemyskiej w 1946 r. i stanowi jedyny tego rodzaju zbiór źródeł do dziejów Kościoła greckokatolickiego na terenie Polski. Zdecydowana większość materiałów została wytworzona w okresie porozbiorowym i dokumentuje trudny okres budowania tożsamości religijnej i narodowej społeczności ruskiej (ukraińskiej) w Galicji, a zwłaszcza na terenie eparchii przemyskiej.

[13] Д. Дорошенко, *Нарис історії України*, t. 2, Київ 1991, s. 492.

[14] Ю. Охримович, *Розвиток української національно-політичної думки (від початку XIX століття до Михайла Драгоманова),* Львів 1922, s. 29. Zob też: О. Турій, *До питання про провідну роль греко-католицького духовенства в національному русі галицьких українців у XIX ст.* [w:] *Матеріали засідань Історичної та Археографічної комісій НТШ у Львові*, Львів 1999, вип. 2, s. 408–417.

[15] Chodzi przede wszystkim o zasoby archiwalne zgromadzone w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Narodowym w Krakowie, Archiwum Państwowym w Lublinie oraz Archiwum Państwowym w Przemyślu. Podstawowe dane na temat zespołów archiwalnych w wymienionych instytucjach są dostępne *online* w portalu internetowym: www.szukajwarchiwach.pl.

[16] Przywoływani powyżej autorzy skupiali się głównie na materiałach wytworzonych przez państwowe władze austriackie, przede wszystkim Namiestnictwo Galicyjskie. Zbyt mało wykorzystywane były w dotychczasowych opracowaniach bogate zasoby byłej metropolii greckokatolickiej we Lwowie i akta powstałe w wyniku działalności jej głównych organów – ordynariatu metropolitalnego, konsystorza metropolii lwowskiej, jak też innych instytucji kościelnych. Zob. *Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie. Przewodnik po zasobie archiwalnym,* oprac. A. Krochmal, Warszawa 2005.

[17] Chodzi przede wszystkim o zespoły akt centralnych organów monarchii austro-węgierskiej zgromadzone w centralnym państwowym archiwum Austrii w Wiedniu (Das Haus-, Hof- und Staatsarchiv).

[18] Szczegółowo na temat możliwości badawczych i zawartości tego zespołu zob. A. Krochmal, *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej,* Warszawa–Przemyśl 2016.

Celem niniejszego artykułu jest próba zarysowania roli Cerkwi greckokatolickiej w tym skomplikowanym procesie w okresie od 1848 roku do I wojny światowej. Należy przy tym mieć na uwadze, że Kościół greckokatolicki skupiał też przedstawicieli innych nacji (np. Polaków obrządku greckokatolickiego), zaś narodowy ruch ukraiński był jednym z nurtów życia politycznego galicyjskich Rusinów, obok silnego do lat 80-tych XIX w. ruchu rusofi lskiego. W związku z powyższym, mówiąc o roli Kościoła greckokatolickiego w życiu narodowym i kulturalnym Galicji nie należy jej zawężać do społeczności uważającej się za nowoczesny naród ukraiński, lecz mieć na uwadze wieloetniczny i wielokulturowy charakter terenów wchodzących w skład monarchii habsburskiej. Odzwierciedleniem tej różnorodności była również społeczność Rusinów mieszkających w Galicji, wśród których kształtowały się i rozwijały różne opcje polityczne i społeczne.

Geneza ukraińskiego ruchu narodowego

Ścisły związek pomiędzy stanem świadomości narodowej a czynnikiem wyznaniowym był cechą charakterystyczną dla kozackiej społeczności Ukrainy już w okresie I Rzeczypospolitej. Począwszy od XVII w. Kozacy stali się obrońcami wyznania prawosławnego.[19] Z elity kozackiej lewobrzeżnej Ukrainy wywodzili się pierwsi działacze ukraińskiego odrodzenia narodowego z przełomu XVIII i XIX w. Domagali się oni autonomii Ukrainy, ale w granicach państwa rządzonego przez cara rosyjskiego. Przez cały okres I Rzeczypospolitej przynależność do Kościoła wschodniego stanowiła istotny element odróżniający Rusinów od innych nacji zamieszkujących terytorium państwa polskiego. Upadek Rzeczypospolitej pod koniec XVIII w. spowodował podział ziem zamieszkałych przez ludność ukraińską (określaną wówczas powszechnie mianem Rusinów) pomiędzy dwa różne organizmy państwowe: Austro-Węgry i Rosję. Zdecydowana większość – około 85% całej ludności ukraińskiej znalazła się na terenach rządzonych przez Rosję. Jej liczba w imperium rosyjskim na początku XIX w. wynosiła około 8,7 mln mieszkańców i wzrosła pod koniec XIX w. do ponad 22 mln.[20] Około 15%

[19] Zob. T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej* i *kozaczyzny* od *schyłku* XVI do *połowy XVII* w., Warszawa 1985; Z. Wójcik, *Dzikie pola w ogniu. O Kozaczyźnie w dawnej Rzeczpospolitej,* Warszawa 1968; W. Serczyk, *Na dalekiej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny do 1648 roku*, Kraków 1984; s. 175–181. P. Jasienica, *Rzeczpospolita Obojga Narodów,* cz. 1, s. 341.

[20] J. Hrycak, *Historia Ukrainy 1772–1999. Narodziny nowoczesnego narodu,* Lublin 2000, s. 26.

zamieszkiwało w utworzonym przez władze austriackie Królestwie Galicji i Lodomerii, uważanym za peryferyjną część monarchii habsburskiej. W stosunku do innych grup narodowościowych w monarchii austro-węgierskiej Ukraińcy znajdowali się na piątym miejscu (po Niemcach, Węgrach, Czechach i Polakach). W samej Galicji stanowili ponad 50% ludności, a w tzw. Galicji Wschodniej – około 2/3 ludności tej prowincji.

Charakterystyczną cechą tej społeczności niezależnie od miejsca zamieszkania był jej rolniczy charakter. Według Jarosława Hrycaka, jeszcze na początku XX w. chłopi stanowili 93% ludności ukraińskiej w imperium rosyjskim i 91% w monarchii habsburskiej[21].

Ten społeczny skład sprawił, że dawna formuła narodu, charakterystyczna dla Europy do końca XVIII w. i utożsamiająca naród z warstwami rządzącymi, nie odpowiadała potrzebom społeczności ukraińskiej. Impulsem do odrodzenia narodowego stały się wydarzenia na kontynencie europejskim z końca XVIII w. oraz przełomu wieku XVIII i XIX – głównie rewolucja francuska i okres wojen napoleońskich oraz upowszechnienie się ideologii romantycznej. Na doświadczeniach epoki napoleońskiej wychowało się pierwsze pokolenie tzw. słowiańskich romantyków, którzy dali początek odrodzeniu literackiemu[22]. Nowa literatura, oparta na tradycji, folklorze epickim (zwłaszcza historycznych pieśniach) dała z kolei impuls do dalszych działań cementujących wspólnoty narodowe i przyspieszających procesy narodotwórcze. Zjawisko to, które objęło również mieszkańców Ukrainy oraz austriackiej Galicji, zostało zauważone nie tylko przez historyków, ale też badaczy literatury różnych narodów słowiańskich[23]. Należy także zwrócić uwagę na wpływ czynników zewnętrznych na procesy związane z budzeniem się ukraińskiej świadomości narodowej. Przez cały wiek XIX na wzajemne relacje Kościoła greckokatolickiego i działaczy ukraińskiego ruchu narodowego wpływały relacje polsko-ruskie oraz relacje z władzami austriackimi, w pewnym zakresie także postawa Stolicy Apostolskiej wobec Rusinów w Galicji.

Pierwszym etapem ukraińskiego odrodzenia narodowego był odrodzenie literackie i językowe. W okresie tym nie wysuwano jeszcze zdecydowanych

[21] J. Hrycak, *Historia Ukrainy*, s. 27.

[22] S. Kozak, *Folklor epicki jako źródło świadomości narodowej Słowian,* [w:] *Z polski studiów slawistycznych,* Warszawa 1978; tenże, *U źródeł romantyzmu i nowożytnej myśli społecznej na Ukrainie*, Kraków – Warszawa 1978; tenże, *Epoka napoleońska a Słowianie,* Wrocław 1982; *Europa i świat w epoce napoleońskiej,* red. M. Senkowska Gluck, Warszawa 1977; *Polska, czeska i słowacka świadomość historyczna XIX wieku,* red. R. Heck, Wrocław 1979.

[23] S. Kozak, *Ukraińscy spiskowcy i mesjaniści. Bractwo Cyryla i Metodego,* Warszawa 1990, s. 60–61 i następne.

postulatów politycznych, dominującą rolę zaś wśród działaczy odgrywali biskupi i podległe im duchowieństwo greckokatolickie, które – jak wspomniano wyżej – stanowiło niemal jedyną inteligencję w społeczeństwie. Pełnieniu tej roli sprzyjało podniesienie poziomu wykształcenia kapłanów, które następowało stopniowo od końca XVIII w. Proces ten wiązał się z odgórnym narzuceniem przez władze austriackie szeregu zmian Kościołowi greckokatolickiemu. Do najważniejszych z nich należało stworzenie ram prawnych i organizacyjnych dla rozwoju szkolnictwa, m. in. wprowadzenie obowiązku posiadania przez duchownych studiów teologicznych, założenie w 1774 r. Greckokatolickiego Seminarium Duchownego (tzw. Barbareum) w Wiedniu oraz powołanie w 1785 r. sekcji ruskiej przy Generalnym Seminarium Duchownym we Lwowie. Stworzenie bazy dla szkolnictwa i kształcenia nowych kadr duchownych umożliwiło zatrudnienie wielu kapłanów w roli nauczycieli w szkołach wiejskich. Istotna rola duchowieństwa w tym procesie wiązała się także ze sprawowaniem nadzoru i funkcji kontrolnych nad szkolnictwem ruskim w Galicji poprzez konsystorze biskupie, które otrzymały te uprawnienia w 1816 r. Dla przykładu podać można, iż w greckokatolickiej diecezji przemyskiej liczba szkół ludowych wzrosła ze 121 w 1815 r. do ponad 500 w 1865 r.

Pierwszy etap rozwoju ukraińskiego ruchu narodowego, przypadający na lata 20-te i 30-te XIX w. charakteryzował się szeregiem inicjatyw literackich i oświatowo-edukacyjnych, w które włączyła się aktywnie młoda inteligencja duchowna.[24] Kapłani byli organizatorami i członkami pierwszych organizacji patriotycznych oraz organizatorami ukraińskiego życia umysłowego. Szczególną aktywnością wyróżniał się tzw. wiedeńsko-przemyski krąg uczonych ukraińskich, Tworzyli go m. in. Jan Mogilnicki,[25] Jan Śnigurski,[26] Jan

[24] J. Kozik, *Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830–1848,* Kraków 1973, s. 94; М. Лозинський, *Українство і москвофільство серед українсько-руського народу в Галичині*, Львів 1909, s. 5. Zob. też: W. Mokry, „*Ruska Trójca*": *karta z dziejów życia literackiego Ukraińców w Galicji w pierwszej połowie XIX wieku*, Kraków 1997.

[25] Jan Mogilnicki – kanonik kapituły przemyskiej, inicjator utworzenia Towarzystwa Duchownych Galicyjskich Obrządku Greckokatolickiego, inspektor parafi alnych szkół ludowych, aktywny działacz na rzecz oświaty ludu ukraińskiego, autor *Katechizmu* (wyd. 1815 r.) oraz *Elementarza* (wyd. 1816 r.), przygotowanych jako pomoc dla szkół ludowych.

[26] Jan Śnigurski – greckokatolicki biskup przemyski w latach 1818–1847. Więcej na temat jego działalności zob. Ю. Желехівський, *Йоанн Снігурскій, єго жизнь і діятельность в Галицкой Руси,* Львів 1894; S. Zabrowarny, *Dzieło biskupa Jana Śnigurskiego,* [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 3, Przemyśl 1996, s. 165–176.

Ławrowski[27], Józef Lewicki[28], Józef Łoziński[29], Antoni Dobriański[30]. Z szeregów duchowieństwa rekrutowali się autorzy pierwszej gramatyki języka ukraińskiego oraz dzieł literackich, pisanych w rodzimym języku. Nie do końca zdecydowaną postawę wobec zachodzących przemian reprezentował stojący na czele diecezji przemyskiej, a następnie całej metropolii halickiej biskup Michał Lewicki[31], który był lojalnym poddanym cesarza austriackiego. Hierarcha nie sprzyjał rozwijającym się polskim dążeniem konspiracyjnym na terenie Galicji, które objęły też wychowanków seminarium duchownego i ukraińskiego duchowieństwa. Krytycznie działania biskupa, zwłaszcza w odniesieniu do odrodzenia ukraińskiego piśmiennictwa oceniał jeden z działaczy Ruskiej Trójcy, Jakow Hołowacki. Zdecydowanie większe poparcie dla rozwoju ukraińskiego ruchu narodowego wykazywał następca Lewickiego, biskup Jan Śnigurski, protektor pisarzy, uczonych, inicjator założenia ważnych dla życia narodowego w diecezji przemyskiej instytucji, takich jak: Towarzystwo Duchownych Galicyjskich Obrządku Greckokatolickiego, Instytut Diaków i Nauczycieli. Z inicjatywy Śnigurskiego nastąpiło uruchomienie drukarni, jak też wprowadzenie języka ukraińskiego do kazań. Jego działalność w eparchii, prowadzona w latach 1818–1847, stworzyła grunt pod wydarzenia z 1848 r.

---

[27] Zob. Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej: APP), Kapituła greckokatolicka w Przemyślu (dalej: KGK), sygn. 399 (akta personalne Jana Ławrowskiego).

[28] Józef Lewicki – ksiądz greckokatolicki, wykształcony w Wiedniu, w Przemyślu od 1825 r., jeden z czołowych językoznawców i publicystów galicyjskich, obrońca praw języka ukraińskiego, autor pierwszej gramatyki tego języka wydanej w 1834 r. w Przemyślu w języku niemieckim (*Grammatik der russischen oder kleinrussischen Sprache).*

[29] Józef Łoziński – ksiądz greckokatolicki, od 1830 r. w Przemyślu po ukończeniu studiów uniwersyteckich we Lwowie, autor prac dotyczących języka ukraińskiego (*O wprowadzeniu abecadła polskiego do piśmiennictwa ruskiego,* Lwów 1834; *Gramatyka języka ruskiego* ze względu na cenzurę wydana dopiero w 1846 r.), badacz folkloru, współpracownik Jana Mogilnickiego i Jana Ławrowskiego.

[30] Antoni Dobriański – współpracownik biskupa Śnigurskiego, od 1837 r. proboszcz w Walawie pod Przemyślem, autor prac z zakresu językoznawstwa (*Gramatyka języka starosłowiańskiego, jakiego Słowianie obrządek grecki wyznający w księgach swych cerkiewnych używają*, Przemyśl 1837) oraz artykułów o tematyce historycznej, w tym dotyczących dziejów Przemyśla.

[31] Michał Lewicki – greckokatolicki biskup przemyski w latach 1813–1816, następnie metropolita halicki (1816–1858), w 1848 r. uhonorowany tytułem prymasa Galicji, zaś w 1856 r. – kapeluszem kardynalskim. Zob. biogram B. Łopuszański, *Lewicki Michał h. Rogala* [w:] *Polski słownik biografi czny*, t. 17, s. 233–234; S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy w latach 1610–1991. Szkice biografi czne,* Rzeszów 1995, s. 56–60.

Przełomowy rok 1848

Wiosna Ludów i wydarzenia, które nastąpiły w 1848 r. miały zdecydowanie przełomowy charakter dla dalszej ewolucji ukraińskiego ruchu narodowego. Część galicyjskich Rusinów uświadomiła sobie wówczas wyraźnie przynależność do jednego, wielomilionowego narodu ukraińskiego, zamieszkującego zarówno Galicję, jak i tereny włączone do imperium rosyjskiego. Z drugiej strony burzliwe wydarzenia rewolucyjne uwidoczniły wewnętrzne podziały w społeczności galicyjskich Rusinów, którzy reprezentowali kilka odmiennych nurtów politycznych. Każdy z nich nieco inaczej zapatrywał się na dalsze metody działania i problem odrodzenia narodowego. Do mających największe znaczenie orientacji należały:

- opcja narodowa ukraińska
- opcja propolska
- opcja proaustriacka
- opcja prorosyjska

Podział ten dokonał się też w pewnej mierze w szeregach duchowieństwa greckokatolickiego, a nawet wyższej hierarchii duchownej. Ołeh Turij zwraca uwagę przede wszystkim na rozbieżność pomiędzy zachowaniami hierarchii duchownej a greckokatolickimi duchownymi parafi alnymi. Biskupi greckokatoliccy wykazywali się tradycyjną lojalnością wobec rządu austriackiego, w nim dostrzegając głównego obrońcę i gwaranta praw społeczności ruskiej w Galicji. Z kolei w szeregach duchowieństwa parafi alnego silne były nastroje i sympatie propolskie. Ujawniły się one również w pierwszych dniach wydarzeń rewolucyjnych 1848 r. W momencie wybuchu walk w marcu 1848 r. we Lwowie wśród młodzieży ruskiej zapanowała moda na polskie znaki narodowe, m. in. czapki konfederatki, czy biało-czerwone kokardy. Denis Zubrzycki w liście do Jakowa Hołowackiego donosił o tym, że we Lwowie „wszystko brzmi po polsku", czego dowodem miało być m. in wstępowanie greckokatolickich seminarzystów do polskiej Gwardii Narodowej, czy też udział Rusinów w akcjach politycznych i manifestacjach organizowanych przez Polaków. Wśród osób demonstrujących poparcie dla polskiego ruchu politycznego znaleźli się księża greckokatoliccy, m. in. Wasyl Fortuna, Cyryl Wieńkowski, czy też bazylianie Mykoła Ustianowicz, Celestyn Skomorowski[32]

[32] О. Турій, *Національне і політичне полонофільство серед греко-католицького духовенства,* „Записки НТШ", t. 228, s. 184; Por. J. Kozik, *Między reakcją a rewolucją. Studia z dziejów ukraińskiego ruchu narodowego w Galicji w latach 1848–1849,* „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego – Prace Historyczne", t. 381, 1975, z. 52, s. 28–29.

Symbolem różnorodności poglądów politycznych tego okresu w społeczności ruskiej stały się losy działaczy Ruskiej Trójcy, z których po 1848 r. każdy wybrał inną opcję polityczną. Jedynie Markian Szaszkiewicz pozostał przy orientacji narodowej ukraińskiej. Jakow Hołowacki przeszedł do obozu prorosyjskiego (wyrazem tego była m. in. zmiana pisowni jego nazwiska na Gołowacki), zaś Iwan Wahylewicz związał się z obozem propolskim, zasilając szeregi wielu osób określanych jako *gente Rutheni natione*[33]. W czasie wydarzeń 1848 r. Wahylewicz stanął na czele środowiska Rusinów lwowskich, poczuwających się do polskości, którzy utworzyli własny organ polityczny pod nazwą „Ruski Sobór". Wahylewicz został redaktorem naczelnym czasopisma „Dnewnyk Ruskij" wydawanego przez wymienione gremium.

Równocześnie jednak kształtował się nurt narodowy ukraiński, na czele którego stanęli także kapłani greckokatoliccy. Przewodnictwo w pierwszej ukraińskiej organizacji politycznej, jaką była Główna Rada Ruska powołana w 1848 r., objął greckokatolicki biskup przemyski (późniejszy metropolita lwowski) Grzegorz Jachimowicz, uważany za jednego z wybitniejszych działaczy narodowych tego okresu[34]. Spośród duchowieństwa rekrutowało się też niemal 30% członków tego organu władzy[35]. Miejscem obrad założycieli Rady była najważniejsza świątynia greckokatolicka we Lwowie – katedra św. Jura (stąd późniejsza nazwa *świętojurcy*). Rada stanęła na stanowisku zachowania lojalności wobec rządu austriackiego. Według statutu przedłożonego władzom krajowym 6 maja 1848 r. członkiem Rady mógł być każdy Ukrainiec urodzony w Galicji, obrządku greckokatolickiego, „przyznający się przez swą wiarę do narodowości ruskiej" i wybrany większością 2/3 głosów obecnych na zebraniu[36]. W skład Rady weszło ostatecznie 66 członków, wśród których znalazło się 19 duchownych. Kapłani objęli w niej najważniejsze funkcje, obok biskupa Jachimowicza do prezydium weszli kanonicy Michał Kuziem-

[33] P. Brock, *Ivan Vahylevych (1811–1866) and the Ukrainian National Identity,* „Canadian Slavonic Papers", vol. XIV, No 2, 1972, s. 153–189. Szerzej na temat tego zjawiska zob. A. Świątek, *Gente Rutheni, natione Poloni. Z dziejów Rusinów narodowości polskiej w Galicji*, Kraków 2014.

[34] Postać ta nie doczekała się dotychczas monografi i swojej działalności, zwłaszcza w okresie rządów eparchią przemyską, poza opracowaniem L. Glinki w języku włoskim. Zob. L. Glinka, *Gregorio Jachymovyč – metropolita di Halič ed il suo tempo (1840–1865),* Romae 1974. Akta osobowe biskupa przechowywane są w APP, KGK, sygn. 401.

[35] Я. Грицак, *Українське національне відродження в Галичині XIX – початку XX ст. Порівняльний аналіз соціального складу патріотичних груп*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze", t. 5–6, 1996–1997, s. 284.

[36] J. Kozik, *Między reakcją a rewolucją,* s. 36.

ski i Michał Malinowski. Duchowieństwo odgrywało rolę wiodącą także w radach terenowych, tworzonych w każdym dekanacie. Ogółem powołano w Galicji 50 rad dekanalnych i 13 obwodowych. W niektórych ruskich radach dekanalnych znaleźli się także Polacy i Żydzi. Ewenementem była rada halicka, której przewodniczącym był ksiądz łaciński. Były też przypadki odwrotne, tzn. duchowni ruscy uczestniczyli w pracach rad polskich. Sytuacja taka miała miejsce m. in. w Stanisławowie, czy Brzeżanach. Kapłani ci byli niechętnie postrzegani przez greckokatolicką hierarchię duchowną, a także władze austriackie. Na polecenie tych ostatnich biskup Jachimowicz wydał zarządzenie, zakazujące podległemu duchowieństwu należenia do polskich rad narodowych.

Jak wspomniano wyżej Rada deklarowała wierność władzom państwowym, co znalazło odzwierciedlenie w ofi cjalnych dokumentach władz austriackich oraz wystąpieniach hierarchów greckokatolickich. Rząd austriacki obawiał się rozruchów społecznych i powtórzenia się krwawych wydarzeń z 1846 r., dlatego też Rada ruska, jak też władze Kościoła greckokatolickiego znalazły się pod silną presją czynników rządowych, domagających się wspólnego przeciwdziałania zbyt radykalnym nastrojom wśród ludności chłopskiej w Galicji. Metropolita greckokatolicki Michał Lewicki w odezwie do duchowieństwa wydanej w Uniowie 16 listopada 1848 r. odwoływał się do lojalnej do tej pory postawy kleru greckokatolickiego wobec dworu panującego oraz przestrzegał duchowieństwo przed szerzeniem poglądów podważających to przekonanie. Odezwa wzywała kapłanów w całej metropolii do zachowania spokoju i nie nakłaniania wiernych do wystąpień przeciwko władzy państwowej oraz właścicielom majątków. Wyjaśniając powody swojego wystąpienia oraz tłumacząc argumenty kierujące władzami rządowymi metropolita pisał do podległych mu kapłanów: *„Działanie to do tego dążyć będzie z jednej strony, aby wszelkie rewolucyjne spiski rządowi tej prowincji zagrażające przytłumic a z drugiej strony aby mogące mu się zdarzyć ludu wiejskiego na szlachtę dobr posiadającą powstaniu dzielnie zapobiedz. Rząd bowiem ze wstrętem postrzeg że mogłoby znowu przyjść do okropnych scen roku 1846."*[37]

Wydarzenia z 1848 r. przyczyniły się do skrystalizowania w społeczności galicyjskich Rusinów głównych nurtów życia politycznego, z których każdy

[37] Центральний державний історичний архів України – м. Львів (dalej: ЦДІАЛ), ф. 180, Товариство „Головна руська рада", op. 1, sygn. 40, s. 39. *За віру, нарід і права. Руські ради Надсяння 1848–1850 рр.,* Перемишль 2005, s. 9. Por. też: О. Турий, *Українська „Весна народів". Головна Руська Рада 1848–1851. Протоколи засідань і книга кореспонденції,* Львів 2002.

miał własną wizję budowy mniej lub bardziej niepodległego państwa. O tak ukształtowanym podziale sceny politycznej, jak też o celach każdej z wyżej wymienionych orientacji pisał ksiądz greckokatolicki Wasyl Podoliński w publikacji wydanej w 1848 r. pod tytułem: *Słowo przestrogi*[38]. Rok 1848 r. sprawił, że galicyjscy Rusini w większości porzucili koncepcję popierania idei Polski „historycznej" (w jej przedrozbiorowych granicach). Był to pierwszy krok zmierzający do określenia swojej własnej tożsamości narodowej. Kolejnym etapem było zdefi niowanie czym była i jest obecnie Ruś oraz określenie jej cech indywidualnych.

Zmiany w II połowie XIX w.

Po okresie Wiosny Ludów i tzw. erze Bacha oraz eksperymentalnej polityce hr. Agenora Gołuchowskiego przeprowadzono w monarchii reformy polityczne i ustrojowe, które zmieniły ją w monarchię konstytucyjną. Poszczególne nacje zyskały tym samym nowe możliwości działania. Druga połowa XIX w. stała się okresem intensywnego rozwoju życia instytucjonalnego Rusinów w Galicji, w tym także towarzystw kulturalno-oświatowych i naukowych. W żadnym z nich nie zabrakło kapłanów greckokatolickich. Stan duchowny pozostawał do końca wieku XIX naturalnym zapleczem dla tworzącej się inteligencji świeckiej. Biorąc pod uwagę pochodzenie społeczne księży wyświęconych w drugiej połowie XIX w. stwierdzić należy, iż około 40% duchownych wywodziło się z rodzin kapłańskich, a jedynie około 9% z szeregów inteligencji świeckiej[39]. Analizując przekrój społeczny najważniejszych instytucji ruskich i ukraińskich tego okresu zauważyć należy, że w szeregach najprężniej działającego towarzystwa kulturalno-oświatowego „Proświta" w latach 1867–1874 ponad 30% członków stanowili duchowni[40]. Między innymi dzięki ich pracy towarzystwo to prowadziło w 1907 r. ponad 1800 czytelni w większości parafi i trzech diecezji galicyjskich. Ogromna była skala działalności wydawniczej „Proświty", adresowanej do społeczności ruskiej. Jedynie do 1874 r. towarzystwo to opublikowało ponad 80 tys. egzemplarzy różnych druków, z których część trafi ła bezpłatnie do różnych organizacji, w tym bractw cerkiewnych. W okresie 1869–1876 wydano ponadto 20 podręczników do nauki języka i historii Rusi (Ukrainy). Redakcją

[38] B. Podoliński, *Słowo przestrogi [1848 r.]*, wyd. Ф. Стеблій, „Записки Наукового товариства імені Шевченка", т. 228, *Праці Історично-філософської секції*, 1994, s. 444–462.

[39] APP, ABGK – suplement, sygn. 177–183, Wykazy jereji, lit. A-Z.

[40] Я. Грицак, *Українське національне відродження,* s. 285.

książek zajmował się m. in. Wołodymir Szaszkiewicz, syn Markiana, założyciela „Ruskiej Trójcy". Wśród członków „Proświty" znaleźli się tak znani działacze duchowni jak:

- Josyf Zajaczkiwśkyj (jedyny reprezentant prowincji na zebraniu założycielskim Proświty w 1868 r.)
- Stepan Kaczała – członek-założyciel „Hałyćko-Ruskiej Matycy" (1848 r.), członek – założyciel Naukowego Towarzystwa im. Szewczenki;
- Teodosij Łeżohubśkyj (1869–1919) – działacz kościelny i społeczny, pedagog i publicysta, od 1913 r. – dyrektor gimnazjum SS. Bazylianek we Lwowie, członek Zarządu Głównego Proświty i wieloletni przewodniczący komisji oświatowo-organizacyjnej;
- Sylwester Sembratowicz – metropolita i kardynał,
- Ołeksij Toronśkyj – autor podręczników do nauki literatury i religii w szkołach średnich, współredaktor „Russkoho Sijonu" (1874–1879, 1883),
- Mykoła Ustjanowicz – pisarz i działacz społeczny, jeden z inicjatorów „Soboru Ruskich Uczenych" w 1848 r., autor publikacji z dziedziny etnografi i;
- Andrzej Szeptycki – metropolita greckokatolicki, który już od końca XIX w. nawoływał duchowieństwo do zakładania czytelni.

Jako ciekawostkę można podać fakt, że w szeregach towarzystwa „Proświta" znaleźli się też kapłani prawosławni, m. in. Iwan Ohijenko (1882–1972) – metropolita prawosławny, językoznawca i historyk Kościoła, członek NTSz, rektor uniwersytetu w Kamieńcu Podolskim, profesor Uniwersytetu Kijowskiego, w latach 1926–1932 na Uniwersytecie Warszawskim, od 1947 r. – w Winnipegu, a także Sydir Worobkiewicz (1836–1903), kapłan prawosławny na Bukowinie, kompozytor, pisarz, organizator „Ruskoji Besidy" w Czerniowcach, w lwowskiej Proświcie opublikował w 3 tomach „Ukrajinśke pyśmenstwo" (1909, 1911).

Obok celów oświatowych czytelnie Proświty były też ośrodkami kształtowania ukraińskiej świadomości narodowej, nad czym także musiało pracować duchowieństwo greckokatolickie, niejednokrotnie nie bez oporu ze strony parafi an. Dla przykładu ksiądz Jaworski z parafi i Putiatycze (dekanat Rohatyn) pisał w sprawozdaniu za 1896 r. dla Wydziału Głównego Towarzystwa „Proświta": *Czytelnia liczy około 100 członków, którzy schodzą się w wolnych chwilach na czytanie gazet i książek oraz poważne dyskusje. Parafi anie rozumieją już sens działalności czytelni i nie ma tylu przeciwników, co na*

początku działalności[41]. Z kolei Wydział Towarzystwa „Proświta" w piśmie do proboszcza greckokatolickiego w Małkowicach pisał w 1899 r.: *W sprawozdaniu czytelni „Proświty" w Czerlanach wyczytaliśmy, że jej członkowie czytają głównie książki polskiego patriotycznego wydawnictwa. Ośmielamy się prosić o o zaopiekowanie się tą czytelnią, by zapanował w niej bardziej ruski duch poprz zaprenumerowanie gazet i książek przez nas wybranych*[42].

Równie istotną funkcję kulturotwórczą pełniło Towarzystwo im. Mychajła Kaczkowskiego i zakładane przez nie we wsiach galicyjskich czytelnie, propagujące poglądy rusofi lskie[43]. Organizacja ta rywalizowała o wpływy polityczne z Towarzystwem „Proświta". W miarę rozwoju ukraińskiego ruchu narodowego jej oddziaływanie na społeczność ruską w Galicji słabło. Podobny proces zachodził w odniesieniu do opcji rusofi lskiej, której popularność spadła zwłaszcza po pierwszych procesach politycznych osób oskarżonych o moskalofi lstwo i sympatie do Rosji. Na początku XX w. towarzystwo „Proświta", działające w eparchii przemyskiej skupiało niemal dwukrotnie więcej kapłanów greckokatolickich (305 osób ogółem) w porównaniu z konkurującym z nim Towarzystwem im. M. Kaczkowskiego (154 duchownych)[44].

W szeregach powstałego w 1873 r. Towarzystwa Naukowego im. Szewczenki bezpośredni udział miało jedynie około 2% duchownych, jednak ponad 57% członków tej organizacji wywodziła się z rodzin duchownych greckokatolickich. Towarzystwo dysponowało własną biblioteką, jak też drukarnią, pracownią poligrafi czną i księgarnią. Członkami NTSZ, obok duchowieństwa, byli wybitni świeccy przedstawiciele nauki i literatury: Iwan Franko, Mychajło Hruszewśkyj, Wołodymir Hnatiuk, Ostap Terleckyj, Filaret Kołessa, Karło Studyńskyj, Iwan Krypjakiewycz, Iwan Swiencićkyj. W szeregach tej organizacji znaleźli się także wybitni przedstawiciele mię-

[41] ЦДІАЛ, ф. 348, op. 1, sygn. 4626, s. 3.

[42] ЦДІАЛ, ф. 348, op. 1, sygn. 5844, s. 18.

[43] Problem rusofi lstwa w Galicji w XIX w. został już dość dobrze opracowany przez wielu autorów polskich i ukraińskich. Do ważniejszych prac w tym zakresie wydanych w ostatnich latach na Ukrainie należą: О. Аркуша, М. Мудрий, *Русофільство в Галичині в середині XIX – на початку XX ст. Генеза, етапи розвитку, світогляд*, „Вісник Львівського університету. Серія історична" 1999, вип. 34, s. 231–268; А. В. Вендланд, *Русофіли Галичини. Українські консерватори між Австрією та Росією, 1848–1915*, пер. з нім. Х. Назаркевич, наук. ред. М. Мудрий, Львів 2015; О. Сухий, *Від русофільства до москвофільства (російський чинник у громадській думці та суспільно-політичному житті галицьких українців у XIX столітті)*, Львів 2003; Г. Сіромська, *Народний Дім у Львові: від старорусинства до русофільства (середина XIX – початок XX ст.)*, Львів 2014.

[44] Obliczenia dokonane na podstawie materiałów archiwalnych zgromadzonych w APP, ABGK – suplement, sygn. 177–183.

dzynarodowego świata naukowego, tacy jak: Albert Einstein, Abram F. Joffe, Max Planck.

Znaczna liczba duchowieństwa działała natomiast w szeregach powstałego w 1881 r. Ruskiego Towarzystwa Pedagogicznego, które w 1912 r. przemianowano na Ukraińskie Pedagogiczne Towarzystwo, zwane popularnie od 1926 r. „Ridna Szkoła". Jego celem było wydawanie książek dla ukraińskiej młodzieży, towarzystwo było też aktywne w dziedzinie obrony praw języka ukraińskiego w szkołach (wnosiło liczne petycje i memoriały). Od końca XIX w. zaczęło też działać w kierunku zakładania kół poza Lwowem oraz nowych szkół. Pierwszą z nich była szkoła żeńska im. Szewczenka we Lwowie[45]. Według wykazu zachowanego w materiałach archiwalnych na terenie Galicji wschodniej przed I wojną światową, działało ponad 200 kół towarzystwa, z czego w ponad 40 przypadkach na ich czele stali duchowni greckokatoliccy[46].

Obok rozwoju ukraińskiego życia politycznego nowym zjawiskiem w drugiej połowie XIX w. stał się liczebny wzrost inteligencji świeckiej, która zaczęła pretendować do udziału w kierowaniu społeczeństwem ukraińskim. W tej dziedzinie doszło do zderzenia się tych dążeń ze sprawującym dotychczas niepodzielne przewodnictwo Kościołem greckokatolickim, który stanął przed problemem przewartościowania prowadzonej dotąd polityki. Jak pisze badacz dziejów ukraińskiego ruchu narodowego w pierwszej połowie XIX wieku, proces odrodzenia narodowego Ukraińców w Galicji przed Wiosną Ludów był dziełem przede wszystkim młodej inteligencji duchownej[47], zaś I. Franko stwierdzał wprost: *Mówić o inteligencji u nas przed zniesieniem pańszczyzny, znaczy mówić o duchowieństwie, innej inteligencji nie było*[48].

Nowym forum walki o polityczne prawa poszczególnych narodów stał się galicyjski Sejm Krajowy. Reprezentację w nim zyskali także Ukraińcy. Kapłani stali się w przeważającej mierze reprezentantami narodu ukraińskiego w autonomicznym sejmie galicyjskim oraz wiedeńskiej Radzie Państwa w pierwszych latach funkcjonowania autonomii galicyjskiej. Był to skutek specyfi cznie skonstruowanej ordynacji wyborczej, która sprawiała, że społeczność ukraińska w Galicji była reprezentowana głównie przez księży greckokatolickich oraz chłopów, przy czym proporcje między obu tymi grupami ulegały zmianie, w miarę włączania się do życia politycznego ukra-

[45] ЦДІАЛ, ф. 206, op. 1.

[46] ЦДІАЛ, ф. 206, op. 1, sygn. 377.

[47] J. Kozik, *Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830–1848,* Kraków 1973, s. 94.

[48] І. Франко, *Критичні письма* о *галицькій інтелігенції*, [w:] *Твори в двадцяти томах*, т.16, Київ 1955, s. 35.

ińskiej inteligencji świeckiej. W pierwszym Sejmie Krajowym, który zebrał się w 1861 r. zasiadło ok. 50 właścicieli ziemskich, kilkunastu urzędników, kilku nauczycieli, lekarzy, prawników, ok. 30 księży oraz ok. 40 chłopów polskich i ukraińskich. Wśród reprezentantów społeczności ukraińskiej księża greckokatoliccy zdecydowanie dominowali, nie tylko liczebnie, lecz także ze względu na aktywność w trakcie obrad.[49] Dzięki reformie oświaty przeprowadzonej przez władze austriackie duchowieństwo greckokatolickie stało się elitą górującą zarówno nad swoimi parafi anami, jak i wywodzącymi się z chłopstwa posłami, dlatego też księża byli naturalnymi pośrednikami między inteligencją miejską a chłopami ukraińskimi.[50] Rolę tę mogli pełnić dzięki świadomości narodowej ukształtowanej lepiej niż u innych warstw społecznych, posiadanemu nierzadko uniwersyteckiemu wykształceniu oraz autorytetowi w społeczności wiejskiej.

Księża greckokatoliccy zdecydowanie dominowali w ukraińskojęzycznej grupie posłów do sejmu galicyjskiego również w latach 1861–1873. W sejmie pierwszej kadencji liczyli oni 21 osób, w II kadencji – 8 osób, zaś po wyborach w 1870 r. – 16 osób.[51] Ogółem w latach 1867–1914 działalnością poselską w sejmie krajowym zajmowało się 55 duchownych obrządku greckokatolickiego, przy czym część z nich wybierana była kilkakrotnie w kolejnych kadencjach. Rekordzistą w tej dziedzinie był ks. Kornel Mandyczewski[52] wybierany z okręgu Nadwórna-Delatyn nieprzerwanie od 1870 do 1907 r. Działalność poselską w wiedeńskiej Radzie Państwa prowadziło w latach 1867–1914 ogółem 27 kapłanów, z których sześciu pochodziło z eparchii przemyskiej,[53] zaś pozostali z archidiecezji lwowskiej. Na uwagę zasługuje fakt, iż do 1891 r. duchowni greckokatoliccy stanowili 52,4% posłów ukraińskich w Radzie Państwa, podczas gdy w 1914 r. było ich już tylko ok. 22%. Pozostali reprezentanci ukraińscy rekrutowali się spośród działaczy

[49] K. Karolczak, *Sprawy narodowościowe w Galicyjskim Sejmie Krajowym w latach 1861–1873,*[w:] *Galicyjskie dylematy,* red. K. Karolczak, H. Żaliński, Kraków 1994, s. 33.

[50] J. P. Himka, *The Greek Catholic Church and Nation Building in Galicia 1772–1918,* „Harvard Ukrainian Studies", vol. 8, nr 3–4, 1984, s. 449–450; tenże, *Kościół greckokatolicki a procesy narodotwórcze wśród Ukraińców w Galicji,* „Znak", nr 365, 1985, s. 50.

[51] K. Karolczak, *Sprawy narodowościowe w Galicyjskim Sejmie Krajowym,* s. 33; S. Grodziski, *Sejm Krajowy Galicyjski,* t. 2, *Źródła*, Warszawa 1993.

[52] Zob. biogram: B. Łopuszański, *Mandyczewski Kornel Stanisław (1828–1914),* [w:] *Polski słownik biografi czny*, t. 19, 1974, s. 473–474.

[53] Byli to: Josyf Bryliński (1826–1893), Ołeksander Dobrjański (1812–1866), Antin Juzyczyński (1815–1886), Julian Nehrebećki (1817–1878), Stefan Onyszkiewicz (1861– ?), Tomasz Polański (1796–1869)

świeckich. Obok duchowieństwa parafi alnego w autonomicznych organach władzy zasiadali z racji pełnionego urzędu biskupi greckokatoliccy (jako tzw. wiryliści). Przyjął się również obyczaj, że jeden z hierarchów greckokatolickich był wicemarszałkiem sejmu krajowego. Funkcję tę piastowali kolejno: bp Spirydion Litwinowicz (1861–1868), Julian Ławrowski (1869–1872), bp Jan Saturnus Stupnicki (1874–1882), bp Sylwester Sembratowicz[54] (1883–1897), bp Konstantyn Czechowicz (1897–1901), abp Andrzej Szeptycki (1901–1912) i ponownie bp Konstantyn Czechowicz (1912–1914). W trakcie obrad sejmowych biskupi greckokatoliccy nie tylko aktywnie wspierali posłów ukraińskich, ale też nierzadko występowali w roli mediatorów w sporach polsko-ukraińskich na forum parlamentu.

Duchowieństwo i biskupi starali się także aktywnie wpływać na dobór kandydatów na posłów. W efekcie tych zamierzeń powołano na początku lat 70. XIX w. we Lwowie Towarzystwo „Ruska Rada", które było organizacją polityczną ukraińskiej inteligencji i wyższego duchowieństwa greckokatolickiego w Galicji. Towarzystwo nawiązywało do tradycji „Głównej Rady Ruskiej" z 1848 r. i zajmowało się głównie organizowaniem kampanii przedwyborczych mających wyłaniać kandydatów do sejmu galicyjskiego oraz do Rady Państwa. W swojej działalności Rada przeciwstawiała się analogicznej organizacji polskiej, pod nazwą Polski Centralny Komitet Wyborczy we Lwowie. W jej szeregach, jak wynika ze spisu sporządzonego na początku lat 70-tych, znalazło się 380 kapłanów z terenu metropolii lwowskiej.[55] Wśród nich, obok duchowieństwa parafi alnego, było kilkudziesięciu dziekanów oraz kilkunastu członków konsystorzy przemyskiego i lwowskiego. Obok centrali we Lwowie, Rada organizowała swoje komitety powiatowe, zaś w miasteczkach Galicji miała swoich mężów zaufania, którymi często byli również kapłani greckokatoliccy. W latach 1871–1891 w szeregach Rady przeważali zwolennicy nurtu staroruskiego. Na początku lat 90-tych na czoło wysunęli się młodsi działacze, o przekonaniach narodowych, na czele z Julianem Romańczukiem. Pod ich wpływem organizacja zmieniła nazwę na Radę Narodową. W 1890 r. prezydium nowej Rady spotkało się z namiestnikiem Galicji, Kazimierzem Badenim, by zainicjować nową politykę w stosunkach polsko-ukraińskich (tzw. nowa era). Namiestnik zobowiązał się poprzeć narodowców i zaproponował powołanie nowej partii pod kierunkiem metropolity Sylwestra Sembratowicza. Próby jej zorganizowania podejmowano już wcześniej, czego wyrazem było założen

[54] Od 1886 r. był arcybiskupem lwowskim.

[55] ЦДІАЛ, ф. 196, Політичне товариство „Руська рада", op. 1, sygn.11, s. 2–7.

przez metropolitę pisma „Mir”, wokół którego mieli się skupiać zwolennicy nowej linii politycznej. Gazeta ta miała stanowić rodzaj przeciwwagi dla wydawanego przez obóz narodowy „„Diła”. Ostatecznie jednak polityka nowej ery zakończyła się niepowodzeniem, zaś wobec rosnących w społeczności Ukraińców wpływów działaczy narodowych metropolita Sembratowicz zdecydował się na ściślejsze współdziałanie z nimi.

W latach 80-tych i 90-tych XIX w. narodowy ruch ukraiński coraz wyraźniej wspierany przez Cerkiew greckokatolicką i jej duchowieństwo zaczął zyskiwać przewagę nad obozem rusofi lskim. Wpływ na to miały pogłębiające się u niektórych działaczy rusofi lskich sympatie prorosyjskie i proprawosławne. Stwarzało to z jednej strony niebezpieczny punkt oparcia dla propagandy rosyjskiej w Galicji, z drugiej zaś – prowadziło w niektórych parafi ach greckokatolickich do konwersji wiernych, którzy przechodzili do Cerkwi prawosławnej. Pozycję obozu rusofi lskiego osłabiły zwłaszcza takie wydarzenia jak proces Olhi Hrabar i jej towarzyszy oraz konwersja wsi Hniliczki do prawosławia w 1882 r.

Począwszy od lat 80. XIX w. ciężar działalności w sferze narodowej i politycznej zaczęła przejmować od duchowieństwa rosnąca liczebnie inteligencja świecka oraz tworzące się partie polityczne. Pozycja Cerkwi greckokatolickiej pozostała jednak silna. Ksiądz Eugeniusz Hornicki w artykule wydanym w latach 90. XIX w. pisał: *Biskupi ruscy byli protektorami całego ruchu narodowego i tytułowano ich książętami Rusi (kniaziamy Rusy)*. *Wszystkie nowopowstające instytucye i towarzystwa ruskie poddawały się z własnej woli pod protektorat metropolity lwowskiego. Przeciw zarządzeniom biskupów, chociażby w sprawach natury politycznej, nikt z Rusinów ani nie pomyślał oponować*[56].

Autorytet Cerkwi greckokatolickiej został umocniony na przełomie XIX/XX w. dzięki działalności hierarchów greckokatolickich, takich jak biskup przemyski Konstantyn Czechowicz (1897–1915), czy metropolita Andrzej Szeptycki (1900–1944).

Wyzwania okresu I wojny światowej

Dla przedstawicieli ukraińskiego obozu narodowego, ważnym elementem identyfi kacji i budowania odrębnej od polskiej tożsamości był obrządek wschodni (greckokatolicki). Ich polityczni przeciwnicy, określani mianem starorusinów (potem rusofi li lub moskalofi li), pozostając formal-

[56] E. Hornicki, *Stronnictwa ruskie w Galicyi a ruskie duchowieństwo,* „Przegląd Powszechny”, t. 28, 1890, z. 11, s. 161.

nie członkami Kościoła greckokatolickiego, przejawiali sympatie do prawosławia, co było źródłem wielu napięć wewnętrznych. Stanowiło to też niebezpieczny punkt oparcia dla propagandy rosyjskiej i proprawosławnej w Galicji, prowadzonej przez Rosję carską na długo przed wybuchem I wojny światowej[57]. W niektórych miejscowościach, zdominowanych przez działaczy ruchu rusofi lskiego, już przed 1914 r. doszło do przypadków zmiany wyznania ludności z greckokatolickiego na prawosławne. Inwazja rosyjska na Galicję w latach 1914–1915 stanowiła ogromny sprawdzian dla Kościoła greckokatolickiego i jego wiernych. Główne skutki społeczne działań podjętych na początku wojny to zniszczenie wielu podprzemyskich wsi, wysiedlenia ludności, konsekwencje związane z przemarszami dużej liczby żołnierzy idących na front. Przez jedno z głównych miast Galicji, jakim był Przemyśl, tylko w pierwszych miesiącach wojny przemaszerowało ok. 600 tys. wojskowych[58]. Tragiczne skutki dla ludności cywilnej wiejskiej i miejskiej pojawiły się właściwie zanim zaczęły się działania wojenne. Wiele osób wyjeżdżało do zachodnich i centralnych rejonów monarchii. Ośrodkiem skupiającym tysiące wychodźców stał się na początku wojny Wiedeń, w którym pierwsi uciekinierzy z Galicji pojawili się już w połowie sierpnia 1914 r. Pod koniec września prasa wiedeńska donosiła o około 70 tys. uchodźców z Galicji, z których aż 80% stanowili Żydzi[59].

Jeszcze przed rozpoczęciem walk przystąpiono do wysiedleń ludności z okolic twierdzy Przemyśl i palenia zabudowań, by nie zostały wykorzystane przez nieprzyjacielskie wojska rosyjskie i aby oczyścić przedpole broniącego się miasta. Forty przemyskie zostały rozmieszczone w pobliżu 40 wsi na terenie gęsto zasiedlonym. W związku z przygotowaniami do obrony przed armią rosyjską zniszczono częściowo lub w całości 21 wsi, ponadto wyrąbano lub wypalono około 1000 ha lasów[60]. Z powodów strategicznych austriackie

[57] Na temat propagandy prawosławia w powiatach Galicji Wschodniej oraz problemu emigracji do Rosji zob. m. in. APP, ABGK, sygn. 443, Ordynariat. Emigracja do Rosji 1892–1894, s. 2–42; tamże, sygn. 437, sygn. 5336; ЦДІА Л, ф. 146, Галицьке намісництво, op. 4, sygn. 3554, 3555, 5274–5283, 5894–5965; op. 8, sygn. 1793, 1892–1893, 2099, 2100, 5191. Por. K. Bachmann, *Ein Herd der Feindschaft gegen Russland. Galizien als Krisenherd in den Beziehungen der Donaumonarchie mit Russland (1907–1914),* Wien 2001; W. Osadczy, *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji,* Lublin 2007.

[58] A. Gilewicz, *Twierdza Przemyśl w XIX i XX w. (Budowa, oblężenie, rola w I wojnie światowej),* „Rocznik Przemyski", t. 12, 1968, s. 170.

[59] С. Попик, *Українці в Австрії 1914–1918. Австрийська політика в українському питанні періоду великої війни*, Київ – Чернівці 1999, s. 66.

[60] A. Gilewicz, *Twierdza Przemyśl,* s. 168; A. Chwalba, *Samobójstwo Europy. Wielka wojna 1914–1918,* Kraków 2014, s. 146.

władze wojskowe nakazały zburzenie 22 cerkwi w dekanacie przemyskim zamiejskim[61]. Ludność ze wsi zrównanych z ziemią i spalonych wywożono częściowo pociągami w inne rejony Galicji, niektórych zaś mieszkańców pozostawiano własnemu losowi.

Walka z Kościołem greckokatolickim, a przede wszystkim usunięcie cieszącego się ogromnym autorytetem metropolity Andrzeja Szeptyckiego (aresztowanie i wywiezienie w głąb Rosji we wrześniu 1914 r.), były niezwykle istotnym elementem polityki władz rosyjskich w Galicji, mającym znaczące skutki dla sytuacji społeczności ukraińskiej. Postawa wszystkich trzech biskupów unickich w Galicji była zdecydowanie antyrosyjska. Jedynym władyką obecnym na terenie greckokatolickiej metropolii lwowskiej przez cały okres okupacji rosyjskiej pozostawał biskup przemyski Konstantyn Czechowicz, który przeżył razem ze swoimi wiernymi dwukrotne oblężenie Przemyśla[62]. Podeszły wiekiem hierarcha starał się w miarę możliwości wspierać ludność ukraińską w trudnym dla niej okresie. Był znany z sympatii do ukraińskiego obozu narodowego już przed wojną, czynnie zaangażowany w działalność w sejmie galicyjskim, lojalny wobec monarchii habsburskiej. Po poddaniu miasta Rosjanom odmówił powitania cara Mikołaja II i odprawienia nabożeństwa w jego intencji w czasie wizyty rosyjskiego władcy w Przemyślu w dniu 24 kwietnia 1915 r. Spotkały go za to szykany ze strony władz rosyjskich, które to władze przeprowadziły rewizję w pałacu biskupa, opieczętowały bibliotekę, zaś jego samego zamknęły pod strażą w dwóch pokojach pałacowych. Rosjanie nosili się też z zamiarem wywiezienia hierarchy w głąb Rosji, lecz porzucili ten plan w związku z podeszłym wiekiem Czechowicza i jego złym stanem zdrowia. Biskup zmarł 28 kwietnia 1915 r., tuż przed bitwą gorlicką, która doprowadziła do zmiany sytuacji na froncie i wyparcia z Galicji wojsk rosyjskich[63].

[61] APP, ABGK, sygn. 5143, s. 85.

[62] Z czasów oblężenia miasta zachował się pisany przez władykę pamiętnik, który stanowi unikalne źródło informacji do sytuacji mieszkańców w tym okresie. Zob. APP, ABGK, sygn. 9444, [Zapiski z czasów wojny 1914–1915 bisk. Czechowicza i uzupełnienia Zubrzyckiego z lat 1928–1929 kanclerza konsyst.]. Stanowi on uzupełnienie wydanych drukiem pamiętników osób świeckich: H. Seifert-Jabłońska, *Dziennik z oblężonego Przemyśla 1914–1915,* Przemyśl 1994; J. Vit, *Wspomnienia z mojego pobytu w Przemyślu podczas rosyjskiego oblężenia 1914–1915,* Przemyśl 1995; I. Künigl Ehrenburg, *W oblężonym Przemyślu. Kartki z dziennika z czasów wielkiej wojny [1914–1915],* Przemyśl 2010; S. An-ski, *Tragedia Żydów galicyjskich w czasie I wojny światowej. Wrażenia i refl eksje z podróży po kraju,* z hebrajskiego przełożył K. M. Majus, Przemyśl 2010.

[63] APP, ABGK, sygn. 9444, s. 94; *Konstantyn Czechowicz. Korespondencja greckokatolickiego biskupa przemyskiego z lat 1897–1914,* wyd. A. Krochmal, Przemyśl 1998, s. XXXV; J.

Najdotkliwsze straty w stanie osobowym w diecezji zostały spowodowane w pierwszych miesiącach wojny w wyniku masowych aresztowań i internowań przez władze austriackie księży greckokatolickich, podejrzewanych o sympatie prorosyjskie. Aresztowani i osadzeni w obozach na terenie Austrii stanowili ogółem ok. 40% duchowieństwa pracującego w 33 dekanatach eparchii przemyskiej przed wybuchem wojny[64]. Zdecydowana większość kapłanów i ich wiernych oparła się natomiast narzucanemu odgórnie prawosławiu i propagandzie rosyjskiej, prowadzonej intensywnie po zajęciu Galicji. Analiza danych z 24 dekanatów diecezji przemyskiej pokazała, że liczba dobrowolnych uciekinierów z wojskiem rosyjskim wynosiła nieco powyżej 1% osób w stosunku do ogółu ludności, zaś liczba osób wywiezionych przymusowo przez Rosjan nie przekroczyła jednego procenta w stosunku do liczebności lokalnej społeczności[65].

Do fiaska polityki władz rosyjskich przyczyniła się postawa episkopatu greckokatolickiego, zdecydowanie opierającego się propagowaniu prawosławia w Galicji. Obrządek unicki porzuciła znikoma liczba wiernych, którzy po zmianie sytuacji politycznej i odbiciu Galicji przez wojska austro-węgierskie, powrócili w większości do Kościoła greckokatolickiego.

Wydarzenia okresu I wojny światowej przesądziły o zwycięstwie kierunku narodowego ukraińskiego, który został zdecydowanie wsparty przez Kościół greckokatolicki.

Skruteń, *Czechowicz Konstanty (1847–1915)*, [w:] *Polski słownik biografi czny*, t. 4, Kraków 1938, s. 311–312.

[64] Obliczenia dokonano dla 33 z 41 dekanatów eparchii w oparciu o materiał źródłowy zgromadzony w APP, ABGK, sygn. 5142–5143, ABGK-akcesja, sygn. 497.

[65] Tamże. Na ponad 664 tys. wiernych odnotowano w źródłach dobrowolne wyjazdy do Rosji ponad 7 tys. osób i przymusowe wywiezienia w liczbie ok. 5800 osób.

9. Katedra św. Jura we Lwowie – widok z przełomu XIX/XX w. (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Zbiór pocztówek w zasobie Archiwum Państwowego w Przemyślu, sygn. III/78*)

10. Posłowie ukraińscy do parlamentu wiedeńskiego: dr Stanisław Dnistrianśki, dr Izydor Hołubowicz, dr Ołeksander Kołessa (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Zbiór pocztówek w zasobie Archiwum Państwowego w Przemyślu, sygn. XII/2*)

Maciej Strutyński

(Uniwersytet Jagielloński, Kraków)

MYŚL SPOŁECZNO-POLITYCZNA BISKUPA JOZAFATA KOCYŁOWSKIEGO (1917–1947)

Jozafat Kocyłowski objął biskupstwo przemyskie w 1917 roku. Lata jego działalności przypadły na okres, w którym miały miejsce ważne i skomplikowane wydarzenia natury politycznej. W artykule poświęconym działalności biskupa Kocyłowskiego Dariusz Iwaneczko stwierdził, że:

Rządy w diecezji objął, gdy znajdowała się ona jeszcze w ramach monarchi Habsburgów; przez kilka dni przebywał na obszarze opanowanym przez władz Zachodnio-Ukraińskiej Republiki Ludowej; następnie w latach 1918–1939 próbował pogodzić swój ukraiński patriotyzm z lojalnością wobec państwa polskieg zaś w końcowym etapie swej posługi duszpasterskiej trzykrotnie zmieniają się gospodarzy Przemyśla i regionu: najpierw byli to komuniści radzieccy, późn okupanci niemieccy, po których ponownie wkroczyły wojska radzieckie i nastał okres władzy komunistów polskich.

Niezależnie od epoki podstawowym obowiązkiem biskupów było czuwanie nad życiem religijnym i moralnych swoich wiernych. Biskupi grekokatoliccy, nie tylko zresztą oni, nie ograniczali się jedynie do działalności duszpasterskiej. Wypowiadali się niejednokrotnie na tematy dotyczące szeroko rozumianego życia społeczno-politycznego wspólnoty wiernych.

---

[1] D. Iwaneczko, *Biskup Jozafat Kocyłowski (1876–1947). Życie i działalność,* [w:] *Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa,* t.3, *Studia z dziejów grekokatolickiej diecezji przemyskiej*, r S. Stępień, Przemyśl 1996, s. 247. O J. Kocyłowskim zob też: A. Szczupak, *Jozafat Kocylowski-greckokatolicki biskup przemyski wobec dwóch totalitaryzmów 1939–1947*, [w:] *Letnia szkoła historii najnowszej 2012*, red. K. Dworaczek, Ł. Kamiński, Warszawa 2013, s. 15–23; В. Бадяк, *Наш владика: Життя та посмертні митарства перемишльського єпископа Йосафата Коциловського,* Львів 2000.

Współczesne nauczanie społeczne Kościoła katolickiego zostało zapoczątkowane przez papieża Leona XIII, który w 1891 roku opublikował encyklikę poświęconą kwestii robotniczej „Rerum novarum”[2]. Od tego momentu niemal każdy z papieży wydawał dokumenty dotyczące społecznego nauczania Kościoła, czyli odnoszące się do problemów życia społecznego[3]. Wraz za nauczaniem papieskim także biskupi coraz chętniej wypowiadali się na tematy dotyczące problemów doczesnych powierzonych ich opiece wiernym. Czynili to najczęściej w postaci listów pasterskich.

Wypowiedzi biskupa Kocyłowskiego na tematy społeczne można podzielić na dwie kategorie: listy pasterskie wydawane samodzielnie oraz wespół z innymi hierarchami Kościoła greckokatolickiego. Te ostatnie były ogłaszane w imieniu wszystkich biskupów i dotyczyły szczególnie ważnych kwestii dla Cerkwi i społeczeństwa ukraińskiego. List pasterski trzech hierarchów, arcybiskupa Andrzeja Szeptyckiego, biskupa Grzegorza Chomyszyna i biskupa Jozafata Kocyłowskiego, tak tłumaczył potrzebę wspólnych wystąpień:

Zaznaczyła się nowa doba w historii naszego Kościoła i naszego naro W swojej pracy duszpasterskiej biskupi galicyjskiej prowincji wykorzystywa ten sposób, aby wspólnymi listami pasterskimi zwrócić się do duchowieństwa i narodu wszystkich eparchii (...) wspólne posłania są (,,,) z jednej strony dowodem że ich biskupi często naradzają się nad wspólnym sprawami Boż carstwa w całej prowincji i starają się zachowywać we wszystkim jedność ducha w jedności miłości, a z drugiej strony, są głosem Kościoła w większym stopniu niż głos jednego biskupa[4]

W swoich wystąpieniach społecznych biskup Kocyłowski wiele uwagi poświęcał zagadnieniu narodu ukraińskiego i wartościom, którym ten powinien hołdować. Zwracał także uwagę na konieczność poznania przyczyn kryzysu społecznego. Zauważał negatywny wpływ wydarzeń wojny światowej na postawy moralne wiernych. W myśli biskupa kwestie społeczne łączyły się, a w zasadzie wynikały z życia religijnego. Fundamentem życia narodowego miał być katolicyzm. Troska o „jakość” katolicyzmu wiązała się z troską

[2] *Encyklika papieża Leona XIII wszystkim czcigodnym braciom patriarchom, prymasom, arcybiskupom świata katolickiego, łaskę i społeczność ze Stolicą Apostolską mającym Rerum nov rum o kwestii socjalnej 15.V.1891*, Warszawa 2001.

[3] Zob. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 2003; J. Majka, *Katolicka nauka społeczna: studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1986.

[4] *Митрополит Андрей Шептицький. Документи и матеріяли 1899–1944,* t. 4, *Спільні пастирські послання 1905–1944*, Львів 2013,s. 119–120.

o społeczeństwo. W 1917 roku na łamach „Wistnyka Peremyskoji Eparchii”[5] ukazał się list pasterski poświęcony świętemu Jozafatowi Kuncewiczowi. Postać męczennika była swoistym pretekstem do oceny bieżącej sytuacji Kościoła. Hierarcha pisał o nieodgadnionych wyrokach boskich:

Kiedy wydawało się, że nasz naród zginie, nasze cerkwie w których we właściwy sposób chwalimy Pana Boga, staną się świątyniami fałszywej religii, zmiłował się nad nami Bóg. Pękają kajdany carskiej niewoli, odradza się Ukraina, i w naszym narodzie i z drugiej strony granicy budzi się przychylność i pragnienie katolickiej wiary, Kościoła Katolickiego[6]

Biskup nie ukrywał radości z perspektywy powstania państwa ukraińskiego. Przemyski hierarcha wiązał pomyślne wydarzenia ze wstawiennictwem Jozafata Kuncewicza, wierząc w jego szczególną opiekę nad narodem ukraińskim, czemu nieraz dawał wyraz w swoich wypowiedziach. Opinię tę potwierdza D. Iwaneczko, pisząc w swojej pracy:

Biskup Kocyłowski wraz z metropolitą Szeptyckim i biskupem Chomyszynem odniósł się pozytywnie do powstania państwa ukraińskiego nad Dniepr. (...) Podobnie utworzenie 18 października 1918 roku Ukraińskiej rady Narodowej we Lwowie spotkało się z poparciem Kocyłowskiego. Dnia 4 listopada 1918 roku, gdy Ukraińcy opanowali prawobrzeżną część Przemyśla, biskup odprawił w katedrze nabożeństwo za ojczyznę i wygłosił patriotyczne kazanie (...)[7].

Nadzieje na utworzenie państwa ukraińskiego sprawiały, że już w czasie rządów polskiej władzy Kocyłowski odnosił się do niej z daleko idącym dystansem. Przejawem tego było rozpoczęcie w 1919 roku prowadzenia korespondencji z władzami polskimi w języku ukraińskim oraz wprowadzenie go także do ksiąg metrykalnych. Taka postawa powodowała niechęć do niego polskich władz.[8] Biskup Kocyłowski zaprzestał jawnej kontestacji władz polskich w 1923 roku, na co mogła mieć wpływ jego wizyta w Stolicy Apostol-

[5] „Вісник Перемиської Епархії” ukazywał się do 1939 roku; od 1919 roku nosił nazwę „Перемиські Епархіяльні Відомости”, zob. T. Stryjek, *Czasopisma religijne i narodowe w greckokatolickiej diecezji przemyskiej w XIX i XX wieku*, [w:] *Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa,* t. 3, s. 179. Na łamach tego periodyku ukazywały się biskupie listy pasterskie.

[6] *Блаженний Йосафат Коциловський – перемиський єпископ. Зібрані послання та інші праці*, ред.В. Пилипович, Перемишль 2004, s. 33.

[7] D. Iwaneczko, *Biskup Jozafat Kocyłowski*, s. 250–251.

[8] Tamże, s. 252–253.

skiej[9]. Polskie władze również zwracały uwagę na treść nauczania biskupa Kocyłowskiego i innych hierarchów w trosce o integralność państwa. Wraz z nadziejami na powstanie nieodległego państwa ukraińskiego wyżsi duchowni starali się o jedność narodową i wyznaniową ludności ukraińskiej. Starano się przede wszystkim przezwyciężyć szerzący się w części społeczeństwa prąd moskalofilski[10]. W liście pasterskim z 21 lutego 1918 roku *O zadaniach Kościoła i narodu w czasie wojny* trzej biskupi stwierdzili:

Duchowni, którzy mieliby inne poczucie narodowe jak cały naród (...) muszą swoje osobiste przeświadczenia w pracy zostawić i we wszystkim pogodz z narodem, którego są duszpasterzami. (...). Takiej pracy żądalibyśmy od każde Niemca, Francuza czy Belga (...) Takiej samej pracy będziemy domagać się od każdego duchownego, który należał do tak zwanej moskalofilskiej czy starorus partii[11].

Hierarchowie kościelni uważali, że po zakończeniu wojny nastał czas konsolidacji narodowej. Z tego względu nie można tolerować podziałów ideologicznych, które występują przeciw tej jedności. Duchowni o przekonaniach moskalofilskich stanowili z tej perspektywy podwójne zagrożenie: narodowe, gdyż uważali Ukraińców za tożsamych z Rosjanami oraz religijne, gdyż sprzyjali prawosławiu. Te niebezpieczeństwa były także obecne w diecezji przemyskiej. Adam Szczupak pisał na ten temat:

Inwazja rosyjska udowodniła kruchość katolickiej świadomości wiernych, a nawet niektórych kapłanów greckokatolickich. 8 księży z diecezji przemyskiej przyjęło prawosławie, 24 duchownych uciekło z cofającymi się wojskami rosyjsk mi, a w wielu wioskach wierni opuszczali Kościół greckokatolicki[12].

Cerkiew greckokatolicka, podobnie jak szerokie kręgi ukraińskich polityków, miała nadzieję na powstanie niepodległego państwa ukraińskiego. Aspiracje te zetknęły się z analogicznymi ze strony polskiej. W ich wyniku doszło do wojny polsko-ukraińskiej, która zakończyła się zwycięstwem strony polskiej. Ukraińskie pragnienia o niepodległości zostały zweryfi ko-

[9] Tak wynika z relacji ambasadora Władysława Skrzyńskiego, zob. M. Rataj, *Pamiętniki 1918–1927*, Warszawa 1965, s. 236, cyt. Za. D. Iwaneczko, *Biskup Jozafat Kocyłowski*, s. 253.

[10] Zob. B. Wójtowicz-Huber, *„Ojcowie narodu". Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867–1918)*, Warszawa 2008, s. 66–85, 164–197.

[11] *Митрополит Андрей Шептицький*, t. 4, *s.*121.

[12] A. Szczupak, *Kult św. Jozafata w greckokatolickiej diecezji przemyskiej w okresie rządów biskupa Jozafata Kocyłowskiego (1917–1946)*, „Rocznik Przemyski", 2012, nr 4(48), s.104.

wane przez wojnę. Ostatecznie kwestie związane z polską granicą wschodnią a także statusem mniejszości ukraińskiej w odrodzonej Rzeczypospolitej zostały uregulowane przez decyzję Rady Ambasadorów w 1923 roku.

W 1919 roku arcybiskup A. Szeptycki wraz z biskupami G. Chomyszynem oraz J. Kocyłowskim wydali list pasterski *O ofi arach ukraińskiego narodu w ukraińsko-polskiej wojnie*. Biskupi wyliczali straty społeczeństwa ukraińskiego, pisząc na ten temat:

Podobało się Bogu zesłać na nas nowe ciężkie cierpienia. Jeszcze nie wylec liśmy ciężkich ran zadanych przez poprzednią wojnę, kiedy nowa wojna, gorsza od pierwszej, zniszczyła całą naszą ojczyznę. (...) Wojska polskie zajęły cały kr Tylko Bóg wie jak przyszło cierpieć biednemu narodowi. A do nieszczęść wojny dołączyły się inne. Tysiące niewinnych ofi ar społeczeństwa zostało uwięzionyc giną albo głodują i znoszą niewysłowione fi zyczne i moralne cierpienia. Wydaje się, że cały naród jest skazany na zagładę[13]

Biskupi wyrażali przekonanie, że ciężki los narodu mieści się w wyrokach opatrzności Bożej. Warto nadmienić, że w tym tonie będzie się później wielokrotnie wypowiadać biskup Chomyszyn widząc w cierpieniach narodu ukraińskiego swego rodzaju ziemski czyściec.

Kościół greckokatolicki przez cały czas, nie tylko podczas I wojny światowej, spotykał się z działalnością misyjną prowadzoną przez Kościół prawosławny. Sam także prowadził podobną. Arcybiskup Szeptycki starał się przyciągnąć do Cerkwi greckokatolickiej prawosławnych Rosjan i kierował tam misjonarzy[14]. Ponadto starano się zneutralizować ideę etnicznej, kulturowej i religijnej bliskości z Rosją.

Prądy moskalofi lskie obecne były m.in. na obszarze Łemkowszczyzny, która podlegała jurysdykcji biskupa Kocyłowskiego. W 1926 roku na tym terenie miała miejsce tzw. schizma tylawska, która spowodowała odejście znacznej ilości wiernych do Kościoła prawosławnego[15]. Biskupowi Kocyłowskiemu nie udało się zahamować konwersji na prawosławie. Rozwiązaniem problemu miało być powołanie podległej bezpośrednio papieżowi Admini-

[13] *Митрополит Андрей Шептицький,* t. 4, s. 128.

[14] Zob. М. Вавжонек, *Екуменічна діяльність митрополита Андрія Шептицького в Україні та Росії*, Рим 2006.

[15] Nazwa pochodzi od miejscowości Tylawa w której 16.11.1926 roku mieszkańcy zadeklarowali porzucenie Unii. W kolejnych latach, aż do 1932 roku, proces trwał. Zob. M. Owczarek, *Dwie cerkwie obok siebie...Schizma tylawska*, „Vade Nobiscum" 2016, vol. XVI, s. 145–153.

stracji Apostolskiej Łemkowszczyzny[16]. Biskupa przemyskiego wyraźnie niepokoiła obecność prawosławia na terenie diecezji. W 1932 roku pisał:

Obecnie u nas atakują Kościół katolicki z wielką zawziętością, ponowni sztucznie wytworzeni prawosławni, a obok nich sekciarze i wojujący bezbożnicy (...) Prawosławie wciska się po prostu na siłę do naszych chat i przemawia do nieświadomych słodkimi słowami pod fałszywą nazwą wiary ojców[17]

Biskup Kocyłowski dostrzegał działalność misyjną prowadzoną przez prawosławnych. Trzeba tu zauważyć, że kwestia na nakładała się na dyskusję wewnątrz Cerkwi greckokatolickiej dotyczącej bizantynizacji oraz okcydentalizacji obrządku. W Kościele greckokatolickim od XIX wieku trwał spór o tożsamość obrządkową, który wiązał się z dyskusją na temat tożsamości narodowej. Stanisław Stępień pisał na ten temat:

Badacze tożsamości tegoż Kościoła na ogół zgodnie stwierdzają, iż w ciągu wieków ulegał on ciągłej latynizacji zatracając jednocześnie pierwotny bizantyjs charakter. Kwestia ta zawsze wywoływała silne emocje nie tylko wśród duchowieństwa, ale także, a często głównie, wśród szerokich mas społecznych. W sp łecznym odczuciu bowiem problem ten wykraczał poza sferę religijną stając się najważniejszym strażnikiem tożsamości narodowej. Dlatego też dyskusja na ten dróg rozwojowych obrządku greckokatolickiego najbardziej emocjonalne fo przyjęła w drugiej połowie XIX wieku, kiedy to społeczność ukraińska w Galicji stała na rozdrożu procesu identyfi kacji narodowej. Spory o czystość obrz ściśle łączono z orientacją narodowo-kulturalną[18]

[16] Zob. P. Best, *Apostolska Administracja Łemkowszczyzny 1934–1944*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4, *Katolickie unie kościelne w Europie środkowej i wschodniej – idea a rzeczywistość*, red. S. Stępień, Przemyśl 1998; E. Senko, *Administracja Apostoska Łemkowszczyzny (1934–1947): nieznane losy Łemów w Polsce*, Nowy Sącz 2007. Biskup J. Kocyłowski bywał posądzany o „ukrainizację" Łemków. Wiceminister wyznań religijnych i oświecenia publicznego Bronisław Żongołłowicz w swoich pamiętnikach stwierdził, że: *Łemki zamieszkują sześć powiatów. Ukrainizuje ich Kocyłowski z Łakotą przez duchowieństwo ukraińskie. Stąd Łemkowie przechodzą na prawosławie (...)*. B. Żongołłowicz, *Dzienniki 1930–1936*, Warszawa 2004, s. 502; P. Przybylski, *Rola duchowieństwa greckokatolickiego w kształtowaniu opcji narodowych wśród Łemków w latach 1918–1947*, Toruń 2006.

[17] *Блаженний Йосафат Коциловський*, s. 149–150.

[18] S. Stępień, *Bizantynizacja a okcydentalizacja Kościoła greckokatolickiego w okresie międzywojennym*, [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa,* t. 5, *Miejsce i rola Kościoła greckokatolickiego w Kościele powszechnym*, red. S. Stępień, Przemyśl 2000; zob. też. M. Strutyński, *Wschód czy Zachód? Kościół greckokatolicki w II RP wobec prób latynizacji obrządku*, „Przegląd Religioznawczy", nr 1 (247), 2013, s.141–153

W łonie episkopatu greckokatolickiego ścierały się te dwa poglądy na temat przyszłości obrządku wschodniego. Metropolita Szeptycki skłaniał się bardziej ku pewnemu powrotowi do tradycji wschodnich. Było to związane z jego koncepcją ekumenizmu i próbą przyciągnięcia do Kościoła greckokatolickiego wyznawców prawosławia[19]. Jednym z elementów sporu okcydentalistów z bizantynistami była kwestia celibatu. Jego zdecydowanym zwolennikiem był biskup stanisławowski Grzegorz Chomyszyn. Podobnie biskup Kocyłowski opowiadał się za stopniowym wprowadzeniem tego zwyczaju w Kościele. Bezżenność księży miała przyczynić się według tych hierarchów do podniesienia poziomu intelektualnego i duchowego kleru. Spotkało się to z niechęcią części środowiska duchownego. Jak widać antagonizm greckokatolicko-prawosławny miał wiele wymiarów, poza religijnym – także kulturowy i polityczny. Zagrożenie ze strony prawosławia dla swoich wiernych biskup dostrzegał także dziesięć lat później. Pisał wtedy:

W sprawach społecznych, ogólnonarodowych nie można teraz nawet wspomnieć o Świętym, by nie narazić się na pomówienie ze strony na oślep jednorodnego frontu narodowego o zdradę poprzez podeptanie wiary, za którą święty Jozafat oddał swe życie. Doszło do tego, że prowadzona jest obecnie jawna i powszechna agitacja za prawosławiem, w której zmusza się katolików do brania udziału w działalności przeciwko kościołowi katolickiemu: publicznie podnoszone są żądania wspólnych nabożeństw z prawosławnymi itp. A wystąpienia naszych księży z Kościoła katolickiego, a pogróżki pod adresem wiernych naszej prowincji – czy to nie dowody na to, że u nas wagi misji św. Jozafata dla narodu ukraińskiego nie pojmuje się i że kult jego maleje?[20]

Pomimo występowania w diecezji realnego problem prawosławia nie zdominował on nauczania społecznego przemyskiego biskupa. Dużą rolę przywiązywał Kocyłowski do kultu św. Jozafata. Cześć dla świętego miała dla biskupa także odniesienie do życia społecznego Ukraińców. Kocyłowski uważał św. Jozafata za opiekuna nie tylko dzieła Unii Brzeskiej, ale także narodu ukraińskiego. Kultowi męczennika poświęcał wiele uwagi starając się przybliżyć wiernym jego postać i znaczenie dla Kościoła. W 1932 roku pisał:

[19] Zob. M. Rostek, *Metropolita Andrzej Szeptycki wobec tradycji bizantyńskich*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze" , t. 5–6, 1997.

[20] Cyt. Za A. Krawczuk, *Charakterystyka etyki chrześcijańskiej biskupa Jozafata Kocyłowskiego w świetle jego nauczania pasterskiego*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, s 271.

Męczeńska śmierć tego Wielkiego Świętego to ofi ara całego naszego narod i całej naszej ziemi, złożona Bożej Sprawiedliwości i Bożemu Miłosierdziu, (...) ofi ara błagalna, aby wyprosić z nieba łaskę powrotu naszych niezjednoczonych braci na łono św. Kościoła Katolickiego oraz szybkiego i pełnego triumfu Prawd Chrystusowej na naszej ziemi[21].

Przemyski władyka w zjednoczeniu religijnym widział też drogę do jedności narodowej. Nie wynikało to z instrumentalnego traktowania religii, a z przekonania, że naród musi wyznawać prawdziwą (czyli katolicką) wiarę i to spowoduje także zmiany na płaszczyźnie życia doczesnego narodu.

Wyzwaniem duszpasterskim w diecezji przemyskiej było nie tylko prawosławie, ale także inne grupy religijne pojawiające się w Galicji. Biskup Kocyłowski zdecydowanie przeciwstawiał się przedstawicielom konfesji ewangelickich, które w tym czasie prowadziły ożywioną działalność misyjną. Elżbieta Alabrudzińska w monografi i poświęconej kresowym Kościołom ewangelickim pisała na ten temat:

Duchowni ewangeliccy prowadzący misję wśród Ukraińców zdawali sob sprawę, jak ważny jest aspekt narodowościowy przedsięwzięcia. Stąd duży nac położony został na pielęgnowanie języka i obrzędowości ukraińskiej. (...) Działa ność wśród Ukraińców miała być w założeniu nie tyle nawracaniem na konfesję luterańską czy prezbiteriańską, ile pozyskiwaniem dla wyznania ewangelickiego w ogóle[22].

Według biskupa Kocyłowskiego w okresie powojennym, kiedy ludzie czuli się zagubieni doszło do wzrostu działalności różnych, jak je opisywał, sekt.[23] Walka z innymi grupami religijnymi, opisywanymi w nomenklaturze katolickiej jako sekty, była także tematem wspólnego wystąpienia biskupów ukraińskich. W liście pasterskim z 1929 roku poświęconym apostolatowi wiernych biskupi przestrzegali przed naukami wymienionych

[21] *Блаженний Йосафат Коциловський*, s. 149, cyt. za. A. Szczupak, *Kult św. Jozafata*, s. 111. A. Szczupak szczegółowo przedstawia poglądy biskupa Kocyłowskiego na postać św. Jozafata Kuncewicza.

[22] E. Alabrudzińska, *Kościoły ewangelickie na Kresach II Rzeczypospolitej*, Toruń 1999 s. 151.

[23] *Блаженний Йосафат Коциловський*, s. 83. Walka z tzw. sektami religijnymi podobnie zajmowała Kościół łaciński. W wydanej w 1925 roku broszurze przeznaczonej dla wiernych ks. Kazimierz Bisztyga SJ przestrzegał przed działalnością spirytystów, badaczy pisma świętego, adwentystów, baptystów, a także mariawitów i hodurowców. K. Bisztyga, *Sekty i sekciarze*, Kraków 1925, s.3–22.

przez siebie wyznań[24]. Kościół uznawał je za problem duszpasterski i społeczny.

W trosce o czystość wiary biskup Kocyłowski uważał, że katolicy nie powinni nie tylko czytać zakazanych pism, ale także kontaktować się z niekatolikami. Takie słowa kierował do wiernych: *Żyjcie życiem Chrystusa i nie przestawajcie z ludźmi, którzy nie wyznają wiary katolickiej*[25].

Błędne nauki – według niego – wyrządzają wiele szkód narodowi ukraińskiemu niszcząc ład społeczny. Biskup przemyski porównywał szerzenie się szkodliwych treści do najazdu tatarskiego. Wyrażał przekonanie, że podobnie jak niegdyś wojska tatarskie pustoszyły ziemie i uprowadzały ludność, tak i obecnie na płaszczyźnie duchowej dokonuje się podobne spustoszenie. Stwierdził on, że: *Jak kiedyś janczarzy przynosili zgubę i zniszczenia rodzimej ziemi, tak i dzisiejsi błądzący, którzy porzucają swoją wiarę, swój święty Kościół Katolicki i idą w niewolę i służbę do wroga Kościoła Chrystusowego (...)*[26]. Jako antidotum na fałszywe nauki Kościół greckokatolicki proponował swoim wiernym lekturę odpowiednich książek oraz prasy. Trzeba zauważyć, że Cerkiew przykładała dużą wagę do wskazania wiernym odpowiedniej lektury. Temu służyło organizowanie specjalnych miesięcy prasy katolickiej. Na bieżąco też na łamach czasopism katolickich informowano o zalecanych publikacjach. Izolacja od szkodliwych, zdaniem przemyskiego władyki, treści miała pomóc wiernym w zachowaniu prawdziwej wiary. Nieprzypadkowo wiązał działalność nowych wyznań z kryzysem duchowym i moralnym po I wojnie światowej. Zauważał on, że pewien upadek religijny wiernych miał związek z trudną sytuacją bytową w jakiej się znaleźli. Dotychczasowy świat zniknął, ale zrodził nowe problemy. Wierni czuli się zagubieni i szukali pociechy oraz wytłumaczenia dotychczasowych tragicznych wydarzeń.

Wojna przyniosła nie tylko problemy gospodarcze, ale przede wszystkim odbiła się na życiu rodzin, które ucierpiały poprzez śmierć bliskich. Wojna wywołała kryzys moralny wśród wiernych. W 1921 roku biskup pisał:

Zawierucha obecnego czasu, beznadziejne położenie ekonomiczne po światowej wojnie, nadmierna chciwość bogactw i niepohamowane pożądanie u klas nieposiadających, niewierność małżeńska, brak poszanowania rodziców i starszych

[24] Biskupi pisali o luteranach, kalwinach, ewangelikach (trudno rozstrzygnąć o jakie konkretne wyznanie mogło chodzić hierarchom), baptystach, metodystach, badaczach Pisma świętego oraz „(...) innych sekciarzach i schizmatyckich odstępcach". *Митрополит Андрей Шептицький,* t. 4, s. 164.

[25] *Блаженний Йосафат Коциловський,* s. 176.

[26] *Блаженний Йосафат Коциловський,* s. 75.

groza strasznego społecznego przewrotu, jaki zwiastuje zniszczenie całej kultu i religijności (...)[27]

Katastrofalne skutki wojny dla życia społeczeństwa, bieda i zamęt społeczny były zauważane przez wszystkich grekokatolickich hierarchów także w latach późniejszych. Kwestia pomocy ubogim była obecna w listach pasterskich wszystkich biskupów. Dla podkreślenia wagi problemu w 1931 roku został wydany list podpisany przez metropolitę A. Szeptyckiego oraz biskupów: G. Chomyszyna, J. Kocyłowskiego, Nikitę Budkę, Grzegorza Łakotę, Iwana Buczkę i Iwana Latyszewskiego.[28] Biskupi podkreślali negatywną rolę wojny, która spowodowała nędze ludzi oraz życiowe tragedie w postaci osieroconych dzieci, inwalidów wojennych, bezrobocia[29] itp.

Równocześnie biskupi przestrzegali przed politykami (ideologami), którzy chcą wykorzystać ludzkie tragedie do swoich celów. Hierarchowie pisali o nich jako o „fałszywych prorokach".[30] Wskazywali także, że: „Przeciwdziałać liberalnym i socjalistycznym prądom może tylko miłość bliźniego w postaci miłosierdzia dla wszystkich potrzebujących i cierpiącym"[31]

Biskup Kocyłowski współczesne sobie czasy oceniał bardzo krytycznie. Dostrzegał zagrożenia płynące ze strony różnych ideologii, takich jak socjalizm i komunizm. Należy przypomnieć, że Kościół katolicki odnosił się krytycznie do ide socjalistycznych i komunistycznych od chwili ich pojawienia się w XIX stuleciu. Pierwsza encyklika społeczna wydana przez papieża Leona XIII *Rerum novaru* wyraźnie odrzucała diagnozę i rozwiązanie problemów społecznych zaproponowane przez socjalizm. Podobne słowa znajdujemy także w dokumencie Piusa X *Quadragesimo anno* z 1931 roku. Krytyczne stanowisko biskupa Kocyłowskiego wynikało z obowiązującego nauczania społecznego Kościoła.

Niebezpieczeństwa związane z komunizmem były realne w związku z bliskim sąsiedztwem z radziecką Ukrainą. Pisząc w 1933 roku o życiu w „bolszewii" biskup stwierdził, że:

---

[27] *Блаженний Йосафат Коциловський,* s. 40. Konstatacja o upadku moralności nie odnosiła się jedynie do społeczeństwa ukraińskiego, była to myśl o charakterze ogólnym. Kwestia upadku moralności w czasach współczesnych pojawia się także w innych jego wypowiedziach na tematy społeczne, zob. *Блаженний Йосафат Коциловський,* s. 64.

[28] *Митрополит Андрей Шептицький,* t. 4, s. 191.

[29] Los sierot był szczególnie bliski biskupowi. Jako przykład mogą służyć wezwania do pomocy sierotom wystosowane w roku 1919 i 1920, *Блаженний Йосафат Коциловський*, s. 354, 356.

[30] *Блаженний Йосафат Коциловський*, s. 192.

[31] Tamże.

Tam świątynie zrujnowano, biskupów i duchownych zesłano do więzień, zakazano wychowywania dzieci w duchu religijnym, pozbawiono wszystkich możliwości przyjmowania sakramentów, słuchania mszy i w ogóle życia religijn życiem.[32]

Komunizm, czy jak często pisano bolszewizm, był uważany za istotne zagrożenie. Kościół przede wszystkim zauważał towarzyszący komunizmowi ateizm oraz prześladowanie chrześcijan.[33] Biskup piętnował także pogoń za pieniądzem. Uważał, ze ludzie są gotowi zaprzedać zań duszę. Porównywał ich postępowanie do czynu Judasza, który za 30 srebrników wydał Chrystusa[34]. Władyka w swoim nauczaniu próbował zmienić perspektywę wiernych. Uważał, że zwrócenie uwagi na religię, uczynienie z niej centralnej wartości w życiu pozwoli zażegnać kryzys moralny, a wraz z nim wszystkie inne bolączki doczesnego życia. Cenniejsze dla niego były wartości duchowe niż materialne.

W jednym z pism zwracał uwagę, że:

Przeceniamy znaczenie doczesnych wartości, takich jak siła fi zyczna, n bogactwo, a razem z tym znaczenie światowych bohaterów dla szczęścia nasze rodu, co ważniejsze, jak cnotliwe i święte życie naszych braci. Im więcej nasz n będzie miał świętych i sprawiedliwych dusz, tym jaśniejsza czeka go przyszłość[35]

Władyka Kocyłowski w swoich wypowiedziach na tematy społeczne nie ograniczał się jedynie do wskazywania negatywnych zjawisk w życiu doczesnym. Prezentował także pozytywną stronę nauczania społecznego, czyli zasady, które należy wcielić w życie społeczne. Życie narodu chciał oprzeć przede wszystkim na zasadach wynikających z etyki chrześcijańskiej. We wprowadzeniu ich w życie widział dużą rolę Kościoła i duchowieństwa.

W liście pasterskim wydanym z okazji koronacji Piusa XII w 1939 roku, biskup Kocyłowski napisał: *(...) prosimy Najwyższego aby dopomógł Ojcu Świętemu zdobycia kierowników narodów i państw dla świętych i niezmiennych zasad nauki Chrystusa, aby spełnił jego prośbę i zesłał narodom pokój oparty n podstawach chrześcijańskiej sprawiedliwości, miłości i miłosierdziu*[36]

---

[32] *Блаженний Йосафат Коциловський,* s. 168.

[33] Zob.*Митрополит Андрей Шептицький,*t. 4, s. 197–198. Dostrzegano także zbrodnie lewicy w czasie wojny domowej w Hiszpanii, zob. list z 1937 roku [w:] *Митрополит Андрей Шептицький,* t. 4, s. 205– 230.

[34] Tamże, s. 105.

[35] Cyt za. A. Szczupak, *Kult św. Jozafata,* ,s.109.

[36] *Блаженний Йосафат Коциловський,* s. 287.

W tym miejscu należy zauważyć, że katolickie nauczanie społeczne zasadniczo nie proponuje konkretnych rozwiązań ustrojowych uznając je za kwestię wtórną[37]. Najistotniejsza jest podstawa aksjologiczna ustroju. Władyka Kocyłowski przypomniał także obowiązki wynikające z uznania Chrystusa za Króla. W liście z 1931 roku skierowanym do duchownych z okazji święta Chrystusa Króla pisał:

Chrystus ma stać się władcą dusz nie tylko w cerkwi, w czasie modlit i mszy świętej, ale także w prywatnym życiu chrześcijan. Katolickie zasady maj przeniknąć całe życie człowieka, również w towarzyskim i społecznym działaniu mają zdobyć sobie prawo obywatelstwa w szkole, prasie, ustawodawstwie państwa i w ogóle wszędzie gdzie do teraz niepodzielnie panował i panuje duch wr Katolickiej Cerkwi[38].

Kościół katolicki zawsze starał się o wpływ na życie społeczne, także poprzez skłonienie rządzących do włączenia zasad katolickich do prawodawstwa państwowego. Nauczanie społeczne od XIX wieku bogate jest w takie postulaty. Zasadniczo były one nie do spełnienia, co wynikało z zapoczątkowania procesów sekularyzacyjnych zachodzących w państwach. Wpływ Kościoła katolickiego na prawodawstwo państwowe był tym samym ograniczony. Oczywiście nie oznaczało to, że niektóre wnioski wysuwane przez stronę kościelną nie zyskiwały czasem akceptacji rządów. Przykładem może być kwestia prób reformy prawa małżeńskiego w Polsce w okresie międzywojennym. Planowano wtedy wprowadzenie obok małżeństw wyznaniowych, także śluby cywilne. Zdecydowany sprzeciw wobec tych planów wyraził Kościół katolicki, a także prawosławny oraz przedstawiciele judaizmu[39].

Wprowadzenie chrześcijańskiego ładu społecznego miało polegać według przemyskiego hierarchy na stopniowym uświęceniu nauką Chrystusa ludzi i narodów. Biskup prezentował korzyści z tego wynikające. Kocyłowski pisał o jednostce, że:

[37] Choć do niektórych rozwiązań ustrojowych Kościół się przychylał, np. do ustroju korporacyjnego, który miał znieść antagonizm między pracodawcami i pracownikami, zob. Pius XI, *Quadragesimo anno. O chrześcijańskim ustroju społecznym*, Warszawa 2002, s. 36–44.

[38] *Блаженний Йосафат Коциловський,* s. 377.

[39] Zob. P. Ryguła, *Historyczny kontekst debaty na temat projektu nowego prawa małżeńskieg w Polsce międzywojennej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne", nr 34, 2001, s. 259–265; P. Zakrzewski, *Prawo małżeńskie w II Rzeczypospolitej-nieudane próby normalizacji*, „Kortowsk Przegląd Prawniczy", nr 2, 2015, s. 91–95

Taka uświęcona dusza nie przyczynia się do niczego żadnego zamętu i niep rozumienia oraz naruszenia pokojowego życia z bliźnimi[40].

Kolejnym etapem budowania społeczeństwa chrześcijańskiego jest rodzina, w której panuje Chrystus. Według słów biskupa:

W takiej rodzinie dzieci chętnie słuchają swoich kochających rodziców, rodzi kochają swoje dzieci. Jeden drugiemu chętnie przebacza, chętnie pomaga, nie u nich sprzeczek, ani zamętu, żyją w przyjaźni z sąsiadami, bo czują obok sieb samego Chrystusa[41].

W ten sposób poprzez wprowadzenie nauki chrześcijańskiej do życia jednostki i rodziny kształtuje się chrześcijańska wspólnota. W dalszej części Kocyłowski pisał:

I gdyby cały naród, całe państwo składałyby się z takich oświeconych jednostek, rodzin i wspólnot, to cały naród , całe takie państwo byłoby szczęśliwe (... W takim narodzie nie byłoby samolubnych członków, którzy dręczą dla zy innych, ustałyby te zgubne pasje, wzajemny niepokój, który przynosi wielką ruin dla ogółu, nie byłoby nawet tych różnych partii między którymi nie dochodziłoby do niepowodzeń, bo wszystkie znalazłyby łatwo porozumienie i zjednoczenie d pokojowego życia w prawie chrystusowym[42].

Ostatecznym celem – według biskupa – byłoby ogarnięcie chrześcijańską nauką całej ludzkości[43]. Osiągnięcie tego celu wiąże się przede wszystkim z koniecznością położenia dużego nacisku na wychowanie katolickie dzieci i młodzieży. Jednakże zrealizowanie tych planów jest zależne także od postawy duchowieństwa. Kler zatem musi być poddany odpowiedniej formacji duchowej.

Spójrzmy zatem, jak widział rolę duchowieństwa w społeczeństwie biskup Kocyłowski. W liście z 1918 roku skierowanym do duszpasterzy wskazywał on zadania i obowiązki jakie stoją przed duchowieństwem. Hierarcha pisał na ten temat:

Nauczyć dzieci praw wiary, wskazać im drogę chrześcijańskiego życia i przygotować ich do rozumnego uczestnictwa w nabożeństwie, jest zgodnie z zamia

[40] Tamże ,s. 57.
[41] Tamże, s. 58.
[42] Tamże.
[43] Tamże.

rem Kościoła nasz święty obowiązek (...)[44]. Jednakże rola duchownych nie jest związana wyłącznie z Kościołem instytucjonalnym. Biskup wskazywał: *Ale i poza kościołem Ojcowie są przewodnikami swojego narodu, tak jak was wyzn czyła boża ręka. Niech Ojcowie będą doradcami w jego potrzebach, mając zaw na uwadze jego prawdziwie dobro, a nigdy własną korzyść lub chwałę. Musimy kochać nasz naród, być wyrozumiali dla jego błędów, odnosić się do niego z pr chylnością i życzliwością, pozyskać go, cieszyć się jego postępami i cnotami*[45]

Warty podkreślenia jest społeczny aspekt działalności duchowieństwa. Należy pamiętać, że rola księży w życiu kulturalnym, oświatowym oraz politycznym społeczeństwa ukraińskiego była znaczna, zwłaszcza od XIX wieku. W innym miejscu Kocyłowski podkreślał, że duszpasterz ma być niczym ojciec dla swoich wiernych[46]. Według biskupa rodzina ma ważne zadanie w przygotowaniu swoich synów do wstąpienia do stanu duchownego. Kwestia ta łączyła się ze staraniem władyki o chrześcijańską rodzinę. Można powiedzieć, że istnieje sprzężenie zwrotne narodu i duchowieństwa. Chrześcijańska rodzina jest gwarantem dostarczenia odpowiednich kandydatów do stanu duchownego, a ci duchowni będą następnie kształtować kolejne pokolenia wiernych. Wyraża się w tym łączność narodu z Kościołem. W 1931 roku biskup ogłosił list pasterski „Do Ojców i Matek o potrzebie wychowania synów do stanu duchownego"[47]. Wskazywał w nim na rolę domowej edukacji religijnej. Pisał on m.in.:

Nie raz przychodzicie do mnie z osieroconych parafi i i prosicie: Biskupie, da nam duchownego, ale dobrego, takiego i takiego...Wasze serce samo dyktuje w że duchowny ma wyższe zadania, że ten stan, to nie tytuł jakiegoś świeckiego wieka. Przyczyniajcie się sami do tego, żeby do seminarium duchownego przyc dzili kandydaci pełni ducha poświęcenia, chętni do ofi arnej służby dla Chrystus i Jego świętego Kościoła[48]

Tak jak zostało wcześniej zaznaczone Kościół według greckokatolickiego biskupa przemyskiego miał odgrywać aktywną rolę w życiu narodu, a zwłaszcza brać udział w katolickim wychowaniu dzieci i młodzieży. W liście pasterskim z 1936 roku podniósł tę kwestię niezwykle wyraźnie przypominając

[44] Tamże, s. 344
[45] Tamże, s. 344.
[46] Tamże, s. 359.
[47] Tamże, s. 137.
[48] Tamże, s. 139–140.

jednocześnie encyklikę Piusa XI *Divini illius magistri* z 1929 roku.[49] Aby katolickie wychowanie było pełne, musi być prowadzone według Kocyłowskiego równocześnie w kościele i szkole. We wspomnianym liście czytamy:

Praca w cerkwi, i w szkole musi iść w parze, jedna drugą wspiera i dopełnia, jednej nie można oddzielić od drugiej, bo obie stanowią całość i do jednego zmierzają celu (...). Duchowny nie śmie być tylko nauczycielem, który stara się przyswoić dzieciom pewną sumę wiadomości. On powinien zawsze pamiętać, że nauczanie to tylko pomocniczy zasób do wychowania religijnego[50].

Biskup Kocyłowski chciał, aby dzieci i młodzież szkolna odczuwały obecność duchownych w ich życiu w szkole i poza nią. Postulował on wykorzystanie szerokiej gamy metod duszpasterskich. Duszpasterstwo uważał za najistotniejsze w procesie wychowawczym. W cytowanym liście stwierdził, że: „Duchowny w szkole jest przede wszystkim duszpasterzem, także często jego nauczycielska praca musi mieć charakter duszpasterski”[51]

Do obowiązków duchownych miało należeć także prowadzenie dzieci na msze, organizowanie kółek modlitewnych, proponowanie odpowiednich lektur itp.[52] Praca duszpasterzy miała przyczynić się do silnego zespolenia młodego pokolenia z Kościołem. W zamyśle biskupa Kocyłowskiego, dzięki temu doszłoby do chrześcijańskiego odrodzenia narodu.

Swoistą manifestacją myśli o łączności młodego pokolenia Ukraińców z Cerkwią było święto Ukraińska Młodzież Chrystusowi. Święto to zaczęto obchodzić z inicjatywy metropolity Andrzeja Szeptyckiego i Instytutu Generalnego Akcji Katolickiej. Jego kulminacyjne obchody miały miejsce we Lwowie w dniach 6–7 maja 1933 roku. Wzięło w nim udział kilkadziesiąt tysięcy wiernych. (różne szacunki mówiły o 30–100 tysięcy osób)[53] Święto to zgromadziło młodych grekokatolików z całej Galicji. Biskup Kocyłowski z satysfakcją pisał o licznym udziale wiernych w uroczystościach. W diecezjalnym periodyku w grudniu 1933 roku pisał:

[49] Zob. Pius XI, *Divini illius magistrii. O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, Warszawa 1999. W kolejnych rozdziałach poruszano m.in. kwestię do kogo należy wychowanie, pisano o przedmiocie wychowania, środowisku wychowania, celach i formach chrześcijańskiego wychowania.

[50] *Блаженний Йосафат Коциловський,* s. 214.

[51] Tamże.

[52] Tamże, s. 216–221.

[53] O. Behen, *Akcja Katolicka i ukraińskie organizacje katolickie w Małopolsce Wschodniej w okresie międzywojennym*, Lublin 2009, s. 134, 158.

Młodzież masowo przystąpiła do sakramentów i przyrzekła wierność Chrystusowi Królowi w miastach, miasteczkach i najdalszych zakątkach Diecez Mówią, że niewiele pozostało młodzieży, chłopców i dziewcząt, którzy nie złoży takiego przyrzeczenia i niedużo takich parafi i w których jeszcze nie odbyło się święto[54].

Kościół greckokatolicki widział w tym święcie potwierdzenie swojego znaczenia w narodzie ukraińskim. O. Behen skonstatował, że:

Niezależnie od protestów komunistów i nacjonalistów, obchody pokazały jak silny był w ukraińskim społeczeństwie autorytet Kościoła greckokatolickiego Święto UMCh (Ukraińska Młodzież Chrystusowi – M.S) nie odegrało wprawdzie jakiejś szczególniejszej roli w ukraińskim życiu politycznym, przede wszyst ze względu na swoją apolityczność, niemniej jednak było jeszcze jedną c do zaobserwowania rozbieżności poglądów na arenie politycznej (...)[55]. Poprzez organizację tego święta biskupi galicyjscy pragnęli zapewne odciągnąć młodzież od skrajnych środowisk politycznych.

Biskup Jozafat Kocyłowski m.in. poprzez nauczanie wyrażone w listach pasterskich chciał dokonać przebudowy duchowej wiernych, co miało w konsekwencji doprowadzić do odnowienia całego życia społecznego. Życie doczesne podporządkowywał wartościom nadprzyrodzonym. W działalności duszpasterskiej akcentował prymat ducha nad materią. A. Krawczuk skonstatował, że:

Zwrócenie się w stronę Boga i porządku nadprzyrodzonego było pierwszym krokiem w myśleniu etycznym i nauce moralnej bp. Jozafata. Rzeczywistość em piryczna, społeczne i ekonomiczne zło, były tylko refl eksem tego zła, które odwiecznie walczyło z Dobrem. Być może to właśnie było przyczyną nieporozumie między biskupem a jego wiernymi, którzy zamiast słów o złu i cnotach, woleliby prawdopodobnie częściej odczuwać współczucie w związku z biedą, niesprawie dliwością społeczną itd[56].

[54] *Блаженний Йосафат Коциловський,* s. 167

[55] O. Behen, *Akcja Katolicka i ukraińskie organizacje,* s. 150.

[56] A. Krawczuk, *Charakterystyka etyki chrześcijańskiej*, s. 269.

Stanisław Stępień

(Południowo-Wschodni Instytut Naukowy, Przemyśl)

BISKUP HRYHORIJ (GRZEGORZ) ŁAKOTA (1883–1950), JAKO GRECKOKATOLICKI HIERARCHA I HISTORYK KOŚCIOŁA

Rozpoczynając swą działalność duszpasterską i naukową ks. Hryhorij Łakota był świadomy nie tylko znaczenia diecezji przemyskiej jako najbardziej na zachód wysuniętej eparchii Kościoła greckokatolickiego, ale także jej bogatej przeszłości na niwie oświatowej, kulturalnej i naukowej. Z tradycją tą zetknął się już jako kleryk, a następnie kapłan, profesor i rektor seminarium duchownego, a w końcu biskup pomocniczy.

Dla historyków dziewiętnastowiecznych dziejów Kościoła greckokatolickiego w Galicji nie ulega wątpliwości, że to właśnie z tej diecezji wyszło odrodzenie obrządkowe Kościoła greckokatolickiego[1]. Na początku XIX w. Przemyśl zdecydowanie wyprzedzał pod tym względem stołeczny Lwów, gdzie niemal wszechobecna była wówczas państwowa cenzura i kontrola administracyjna. Ponadto tamtejszy uniwersytet został w 1805 r. decyzją władz państwowych zlikwidowany, a przywrócony w 1817 r. miał nie tylko niemiecki charakter, ale monarchia widziała w nim jedno z głównych narzędzi germanizacji kraju. Jako prężna instytucja naukowo-edukacyjna Uniwersytet Lwowski odrodził się dopiero w latach 70. wspominanego wieku[2].

---

[1] Ф. Стеблій, *Перемиський культурно-освітовий осередок та його діячі епохи українського національного відродження (перша половина XIX ст.),* [w:] *Перемишль і перемиська земля протягом віків*, ред. С. Заброварний, Перемишль-Львів 2001, s. 103–130; Р. Курчів, *Роль перемиського гуртка вчених у розвитку народознавчих зацікавлень в Галичині (10–20рр. XIX ст.),* [w:] *Перемишль і перемиська земля,* s. 131–137; S. Stępień, *Rola Przemyśla w ukraińskim odrodzeniu narodowym w Galicji w pierwszej połowie XIX w.*, „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze", nr 8–9, 1999, s. 127–137.

[2] Na ten temat zob. m.in.: L. Finkel, S. Starzyński, *Historya Uniwersytetu Lwowskiego*, Lwów 1894, passim. *Academia Militans. Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie*, red.

Tymczasem w Przemyślu, czyli na prowincji, gdzie kontrola biurokratycznego państwa, jakkolwiek również uciążliwa, nie była tak sroga, a obie społeczności polska i ukraińska na początku wieku nie były zbyt skonfl iktowane, a nawet w obrębie Kościoła katolickiego żyjące w pewnej symbiozie, odrodzenie narodowe społeczności ukraińskiej miało bardziej sprzyjające warunki[3].

Na ten rozwój kulturalno-oświatowy i religijny ówczesnej społeczności ukraińskiej znaczący wpływ miał mecenat ówczesnego ordynariusza biskupa Joana Śnigurskiego[4]. Założone na początku XIX w. instytucje diecezjalne, jak Instytut Diaków[5], Instytut Wdów i Sierot, Drukarnia Biskupia[6] oraz Biblioteka Kapituły Greckokatolickiej[7] w znaczący sposób wpływały na aktywność intelektualną duchowieństwa greckokatolickiego[8]. Należy też

A. Redzik, Kraków 2015; *Universitati Leopoliensi: trecentesimum quinquagesimum anniversarium suae fundationis celebranti n memoriam*, Kraków 2011, passim.

[3] Zob. np.: W. Mokry, *Chrześcijańskie i narodowe wartości w dziele ukraińskich biskupów greckokatolickiej diecezji przemyskiej końca XVIII–XX wieku. Od biskupa Iwana Snihurskiego do metropolity Jana Martyniaka*, „Перемиські Архиєпархіяльні Відомості” nr 8, 2009, s. 131–170.

[4] Zob. m.in.: S. Stępień, *Rola Przemyśla w ukraińskim odrodzeniu narodowym,* s. 127–137; tenże, *Śnigurski Jan (Snihurskij Ioan) (1784–1847)*, [w:] *Polski słownik biografi czny*, t. LI/1–2, z. 208–209, Warszawa–Kraków 2016, s. 159–161. Por. także: S. Stępień, *Borderland City: Przemyśl and the Ruthenian National Awakening in Galicia,* [w:] *Galicia. A Multicultured Land*, ed. Ch. Hann, P. R. Magocsi, Toronto–Buffalo–Londyn 2005, s. 52–70; tenże, *Przemyśl. A multiethnic Town on the Polish-Ukrainian Border: Multiculturality, Its Loss, and Attempted Restoration,* [w:] *Politics, History and Collective Memory in East Central Europe*, ed. Z. Krasnodębski, S. Garsztecki, R. Ritter, Hamburg 2012, s. 339–358; tenże, *Etniczność galicyjskiego miasta. Przemyśl – dzieje wielokulturowości, jej utrata i próby odbudowy,* [w:] *Galicyjskie spotkania*, red. U. Jakubowska, Warszawa 2006, s. 15–42. Dwa tomy antologii tekstów odnoszących się do ukraińskiego odrodzenia religijnego i narodowego opublikował Włodzimierz Pilipowicz – zob.: *Гірвак з-над Сяну. Перемиські друки середини XIX століття*, упор. В. Пилипович, Перемишль 2001; *Дух і ревність. Владика Снігурський та інші перемишляни*, упор. В. Пилипович, Перемишль 2002.

[5] Zob. Й. Левицкій, *О Заведенію богословським в Перемишлі*, „Перемиські Архієпархіяльні Відомості” 2011, nr 11, s. 360–361. Przedruk z „Зоря Галицкая” 1 X 1852, nr 77, s. 766.

[6] A. Siciak, *Początki działalności greckokatolickiej Drukarni Biskupiej w Przemyślu (1829–1832),* [w:] *Księga pamiątkowa poświęcona Profesorowi Antoniemu Krawczykowi*, Lublin 2012, s. 315–324, eadem, *Działalność Drukarni Biskupiej i Drukarni Kapituły Greckokatolickiej w XIX wieku*, „Перемиські Архиєпархіяльні Відомості”, nr 17, 2015, s. 103–121.

[7] A. Kaszlej, *Inwentarz rękopisów Biblioteki Kapituły Greckokatolickiej w Przemyślu*, Warszawa 2011, passim.

[8] В. Пилипович, *Роль греко-католицького духовенства Надсання в утвердженні національної символіки (середина XIX століття)*, „Перемиські Архиєпархіяльні

podkreślić, że wówczas do pewnego stopnia oba środowiska religijne, rzymskokatolickie i greckokatolickie, wzajemnie się inspirowały w działalności na rzecz instytucjonalizacji życia kulturalnego oraz podejmowania różnych inicjatyw społecznych[8].

Na początku XX wieku, a zwłaszcza w okresie międzywojennym, na który przypada aktywna działalność ks. Hryhorija Łakoty jako kapłana, a następnie biskupa pomocniczego ówczesnego ordynariusza bł. bp. Jozafata Kocyłowskiego OSBM[10], wspomniane instytucje diecezjalne funkcjonowały nadal. To zaś nie mogło nie pozostać bez wpływu na zdolnego i oddanego swemu powołaniu duchownego ks. Hryhorija (Grzegorza) Łakotę[11]. Pochodził on z rodziny chłopskiej zamieszkałej we wsi Hołodówka (obecnie Zadnistriany) w powiecie rudeckim. Urodził się on 31 stycznia 1883 r., jako syn Iwana Łakoty i Eufrozyny z domu Kawałeć[12]. Po zdobyciu początkowej oświaty w pobliskiej Szkole Ludowej w Komarnie, w latach 1895–1903 uczył się w Gimnazjum Akademickim we Lwowie[13], a po uzyskaniu 23 czerwca 1903 r. świadectwa dojrzałości[14], wstąpił do greckokatolickiego Generalnego Seminarium Duchownego we Lwowie, gdzie studiował w latach 1903–1908 na Wydziale Teologicznym tamtejszego Uniwersytetu[15]. Święcenia kapłańskie przyjął 30 sierpnia 1908 r. w ka-

Відомості", nr 17, 2015, s. 94–102; S. Stępień, *Rola Przemyśla w ukraińskim odrodzeniu narodowym,* s. 127–137.

[9] Zob. np. S. Stępień, *Etniczność galicyjskiego miasta,* s. 30–31.

[10] С. Стемпєнь, *Організація та територіальна структура Перемиської греко-католицької єпархії за владиства єпископа Йосафата (Коциловського) ЧСВВ (1917–1946)*, [w:] *Перемишль і перемиська земля протягом віків,* ред. С. Заброварни, Перемишль–Львів, t. 3, 2003, s. 195–233.

[11] Zwrócił na to uwagę, m.in.: І. Мартиняк, *Великий Син Української Греко-Католицької Церкви, літургіст і вчитель-вихователь священиків та молоді*, [w:] *Блаженний Григорій Лакота перемиський Єпископ-помічник. Зібрані послання та проповіді*, ред. В. Пилипович, Перемишль 2005, s. 7–31.

[12] Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej APP), Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego (dalej ABGK), sygn. suplement 179, k. 7. Krótkie biografie biskupa opublikowałem już wcześniej – zob: S. Stępień, *Biskup Hryhorij Łakota (1883–1950),* „Biuletyn Informacyjny Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego", nr 2, 1996, s. 135–137; tenże, *Łakota Grzegorz bp,* [w] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 367–368. Bardziej obszerny, ale równie syntetyczny biogram bp. Łakoty opublikował ks. Bohdan Prach – Zob. Б. Прах, *Духовенство перемиський єпархії та апостольської адміністрації Лемківщини*, т. 1: *Біографічні нариси (1939–1989)*, Львів 2015, s. 274–277.

[13] APP, Kapituła Greckokatolicka w Przemyślu (dalej KGK), sygn. 421, k. 2–10.

[14] Tamże, k. 17–23.

[15] Tamże, k. 34, 83–85v.

АНДРЕЙ ШЕПТИЦКИЙ

Божою Милостію и святого Апостольского Римского Престола благо

11. Dekret metropolity abp. A. Szeptyckiego nominującego ks. H. Łakotę wikariuszem cerkwi św. Barbary w Wiedniu, (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Kapituła Greckokatolicka w Przemyślu, sygn. 421*)

tedrze przemyskiej z rąk ówczesnego ordynariusza bp. Konstantyna Czechowicza[16]. Jako neoprezbiter został 3 października tego roku mianowany wikariuszem parafi i w Trościańcu koło Jaworówa[17]. Jako gorliwy i zdolny kapłan został wkrótce dostrzeżony przez ordynariusza, który 1 marca 1909 r. mianował go swym kapelanem[18]. Jednocześnie od 20 września 1909 do 31 stycznia 1910 r. był on zastępcą nauczyciela religii w C.k. II Gimnazjum z ukraińskim językiem nauczania w Przemyślu. Po kilku miesiącach pracy duszpasterskiej i katechetycznej został zwolniony z funkcji kapelana i skierowany na dalsze studia teologiczne do Wiednia. 14 października 1910 r. został przyjęty do tamtejszego Cesarsko-Królewskiego Wyższego Instytutu Kształcenia Księży p.w. św. Augustyna (tzw. Frinatneum lub Augustineum, czyli K. u K. Höhere Priester Bildungsinstitut zum hl. Augustin) i rozpoczął studia na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego. Na podstawie dokumentów poświadczających uzyskanie absolutorium po ukończeniu 8 semestrów teologii na Uniwersytecie Lwowskim, przyjęto go w Wiedniu na semestr 9[19]. Po jego zaliczeniu zapisał się w lutym 1911 r. na seminarium biblijne ks. prof. dr. Eduarda Eichmanna i zaczął intensywnie pracować nad przygotowaniem rozprawy doktorskiej z Nowego Testamentu. Praca wymagała wielu indywidualnych studiów, dlatego też nie podjął nauki na semestrze 10, ale z nominacji metropolity Andrzeja Szeptyckiego przyjął 1 kwietnia 1911 r. obowiązki wikariusza greckokatolickiej cerkwi św. Barbary w Wiedniu[20]. Jednakże każdą wolną chwilę wykorzystywał na pracę w wiedeńskich bibliotekach. Obowiązki duszpasterskie w wiedeńskiej parafi i pełnił do 1 lutego 1912 r. W październiku tegoż roku, mając już poważnie zaawansowaną rozprawę doktorską, wznowił studia na semestrze 10 (tzw. letnim[21]). Po jego ukończeniu i uzyskaniu wymaganych zaliczeń oraz zdaniu egzaminów, z sukcesem obronił 2 lipca 1913 r. rozprawę doktorską pt. *Die Bedeutung der Bergpredigt bei Matthäus* (Znaczenie kazania na Górze wg św. Mateusza), napisaną pod kierunkiem wspomnianego prof. Eichmanna[22].

[16] APP, ABGK, sygn. suplement 179, k. 7 (10).

[17] APP, KGK, sygn. 421, k. 30.

[18] Tamże, k. 33.

[19] Archiv der Universität Wien (dalej: UAW), Kath.-Theol. Nat. WS 1910/11, Lakota, Gregor, npg.

[20] APP, ABGK, sygn. suplement 179, k. 11; ibidem, KGK, sygn. 421, k. 37.

[21] UAW, Kath.-Theol. Nat. SS 1913, Lakota, Gregor, npg.

[22] UMA, M 31.1, fol. 170v. Oryginał dyplomu doktorskiego bp. H. Łakoty zachował się w: APP, KGK, sygn. 421, k. 45–46.

COPIA

Q. F. F. Q. S.

SUMMIS AUSPICIIS AUGUSTISSIMI IMPERATORIS AC REGIS

FRANCISCI IOSEPHI I

IN UNIVERSITATE LITTERARUM VINDOBONENSI

AC

ANTONIUS WEICHSELBAUM

R. T. UNIVERSITATIS VINDOBONENSIS RECTOR MAGNIFICUS

HERMANNUS ZSCHOKKE

ORDINIS THEOLOGORUM CANCELLARIUS

IOANNES DÖLLER

Eduardus Eichmann

PROMOTOR RITE CONSTITUTUS

Gregorium Łakota

DOCTORIS S. S. THEOLOGIAE NOMEN ET HONORES, IURA ET PRIVILEGIA,

VINDOBONAE, DIE 8. Mr. Februar. MCMXII.

L. S.

12. Kopia dyplomu doktorskiego ks. H. Łakoty (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Kapituła Greckokatolicka w Przemyślu, sygn. 421*)

Po powrocie do Przemyśla został przez bp. Konstantyna Czechowicza 25 października 1913 r. mianowany ojcem duchowym w miejscowym Seminarium Duchownym, a jednocześnie profesorem katechetyki i metodyki w Diecezjalnym Instytucie Teologicznym[23]. Ordynariusz Konstantyn Czechowicz pragnąc podnieść jego rangę, a jednocześnie wykorzystać wiedzę teologiczną w instytucjach diecezjalnych, obdarzył go godnością używania odznak kanonickich oraz mianował radcą i referentem konsystorza biskupiego. Wkrótce, następny ordynariusz przemyski bazylianin bp Jozafat Kocyłowski po objęciu rządów w diecezji, już 4 października 1917 r. mianował ks. dr. H. Łakotę profesorem prawa kanonicznego w Zakładzie Teologicznym, a 4 grudnia tegoż roku kanonikiem honorowym oraz radcą i referentem Konsystorza[24]. Po kilku miesiącach ks. Łakota stał się jego najbliższym współpracownikiem, a również reformatorem instytucji diecezjalnych, w pierwszym rzędzie Seminarium Duchownego, na czele którego z woli ordynariusza stanął jako rektor 16 stycznia 1918[25] r.

Seminarium to pod kierunkiem nowego rektora przeszło gruntowną reorganizację. Dotychczas klerycy eparchii przemyskiej pierwsze trzy lata przygotowywali się do stanu kapłańskiego w greckokatolickim Generalnym Seminarium Duchownym we Lwowie, studiując na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Lwowskiego, a jedynie czwarty rok nauki odbywali w diecezjalnym Seminarium Duchownym w Przemyślu. Dlatego też ks. dr Łakota zostając rektorem zmuszony był zorganizować Seminarium i Instytut Teologiczny od podstaw, zarówno pod względem dydaktyczno-wychowawczym jak i administracyjnym oraz materialnym. Przejął on wówczas (w 1921 r.) wybudowany tuż przed wybuchem I wojny światowej, ze środków Galicyjskiego Funduszu Religijnego, nowy budynek seminaryjny, który w czasie działań wojennych wykorzystywany był jako szpital wojskowy. Z zadania organizacji nowego systemu kształcenia duchowieństwa diecezjalnego ks. Łakota wywiązał się znakomicie, za co 12 września 1922 r. ordynariusz mianował go kanonikiem gremialnym Kapituły przemyskiej, a w roku następnym Stolica Apostolska obdarzyła go godnością szambelana Jego Świątobliwości[26]. Pełnił on równocześnie szereg obowiązków w Konsystorzu i Kapitule oraz różnych instytucjach diecezjalnych. Był przedstawicielem ordynariusza w Bractwie

[23] APP, KGK, sygn. 421, k. 47.

[24] Tamże, k. 54.

[25] Zob. *Ювілейний альманах українських католицьких богословів перемиської єпархії*, Перемишль 1937, s. 78, 109, 111.

[26] APP, KGK, sygn. 421, k. 80.

Ч.302/Орд.

ПОСВЯТ КОПИЛОВСЬКИЙ

Божою милостю і благословенням св. Апостольського Престола

Епископ

Перемиський, Самбірський і Сяніцький

Милому Нам в Христі Всечеснійшому Отцеви

Др. Григорієви Лакоті

Ректорови Нашої духовної семинарії

Мирі в Господі.

Цею грамотою поставляємо Вашу Всечесність соборним крилошанином при тутешній катедральній Капітулі.

Дано при катедральнім Храмі Рождества св. Йоана Хрестителя в Перемишлі дня 12 вересня 1922.

13. Dekret bp. J. Kocyłowskiego OSBM nominującego ks. H. Łakotę kanonikiem gremialnym Kapituły przemyskiej (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Kapituła Greckokatolicka w Przemyślu, sygn. 421*)

Перемишль дня 2 червня 1925

До
Високопреосвященного Всевитлейшого
Отця Григорія Лакоти
Генерального Вікарія Архиепископа Катедральної
Капітули і Декана Духовної Семинарії
в
Перемишлі

Його Святість Папа Пій XI рішив вселаскавійше своєю
недавною постановою з дня 28 марта 1925 ратифікувати Вашу
Всесвітлість Архипресвітером у кн. Катедральної
Капітули в Перемишлі.

Залучаючи офіційний декрет Св. Конгрегації для Східної
Церкви з дня 4 мая 1925 ч. 15470 маю честь повідомити о сім
Вашу Всесвітлість і радувати до канонічної інтронізації
на дня 2 червня 1925 в Катедральнім Храмі в Перемишлі на
год. 9 перед полуднем.

+ Йосафат
Епп.

14. Pismo bp. J. Kocyłowskiego OSBM informujące ks. H. Łakotę o zgodzie Ojca Świętego na jego nominację na archiprezbitera Kapituły przemyskiej (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Kapituła Greckokatolicka w Przemyślu, sygn. 421*).

św. Mikołaja (od 1918 r.), egzaminatorem prosynodalnym (od 1921 r.), kanonikiem gremialnym (od 1922 r.), zastępcą prezydenta towarzystwa kapłanów „Eparchijalna Pomicz" (od 1925 r.).

W 1924 r. ks. Hryhorij Łakota został drugą po ordynariuszu osobą w hierarchii diecezjalnej. Władyka Jozafat Kocyłowski mianował go bowiem swym wikariuszem generalnym. Podjął on jednocześnie w Stolicy Apostolskiej starania o przydzielenie mu sufragana, na które to stanowisko proponował ks. Łakotę. Wiązało się z tym także mianowanie dnia 28 marca 1925 r. ks. H. Łakoty archiprezbitrem, czyli przewodniczącym Kapituły przemyskiej.[27] Ojciec Święty Pius XI przychylając się do prośby ordynariusza 10 lutego 1926 r. mianował ks. Łakotę biskupem tytularnym danyjskim i pomocniczym greckokatolickiego ordynariusza przemyskiego.[28] Nominat jak na ówczesnego hierarchę był człowiekiem młodym, mającym niespełna 43 lata. Konsekracja nowego biskupa odbyła się w katedrze przemyskiej św. Jana Chrzciciela 16 maja 1926 r., pod przewodnictwem ordynariusza bp. Jozafata Kocyłowskiego, przy współuczestnictwie biskupa pomocniczego archidiecezji lwowskiej Josyfa Bociana oraz rzymskokatolickiego ordynariusza przemyskiego bp. Anatola Nowaka.[29]

15. Bp Hryhorij Łakota. Fot. z 1926 r. (*Zbiory Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu*).

Mimo rozległych obowiązków duszpasterskich i administracyjnych w diecezji, bp Hryhorij Łakota swą posługę łączył z aktywną działalnością publicystyczną i naukową, zarówno o charakterze teologicznym, jak i katechetycznym, a przede wszystkim historycznym. Spod jego pióra wyszło wiele fundamentalnych prac dotyczących dziejów i sztuki cerkiewnej lokalnego Kościoła greckokatolickiego. Są to zarówno publikacje zwarte jak i artykuły zamieszczane na łamach ukraińskich czasopism. Wśród tych ostatnich na szczególną uwagę zasługują:

[27] Tamże, k. 89.

[28] Zob. „Перемиські Епархіяльні Відомости" (dalej „ПЕВ") 1926, nr 2, s. 33–34; Z powodu nominacji na biskupa pomocniczego ordynariusz bp J. Kocyłowski dnia 15 września 1926 r. zwolnił ks. H. Łakotę z funkcji rektora Seminarium Duchownego w Przemyślu. Zob. APP, KGK, sygn. 421, k. 85.

[29] „ПЕВ" 1926, nr III, s. 73; *Новий владика*, „Діло" 16 V 1926, nr 106, s. 3.

Про вивезення і поворот перемиської мітри Данила [O wywiezieniu i powrocie przemyskiej mitry księcia Daniela] („Нова Зоря" 1928, nr: 3, 4, 6, 8, 9); *Перемиські церкви наприкінці 18 ст.* [Cerkwie przemyskie pod koniec 18 w.] („Бескид" 19.07.1931, nr 14); *О. Петро Паславський проповідник церкви св. Варвари у Відні* [Ks. Petro Pasławski kaznodzieja cerkwi św. Barbary w Wiedniu] („Український Бескид" 26.04.1936, nr 15); *Перемиські українці в галицьких соймових установах* [Przemyscy Ukraińcy w instytucjach sejmowych Galicji] („Український Бескид" 6.01.1937, nr 1); *Перші українські друкарні в Перемишлі* [Pierwsze ukraińskie drukarnie w Przemyślu] („Український Бескид" 2.05.1937, nr 17); *Дещо про дзвони. З нагоди віднови „Івана Хрестителя", князя усіх дзвонів перемиської єпархії* [Nieco o dzwonach. Z okazji odnowienia „Jana Chrzciciela" – księcia wszystkich dzwonów diecezji przemyskiej] („Український Бескид" 25.09.1938, nr 37); *Народня мова в проповіді й катехизі в перемиській єпархії на переломі 18. на 19. ст.* [Język narodowy w kazaniach i katechezie w diecezji przemyskiej na przełomie 18 i 19 w.] („Перемиські Епархіяльні Відомости" 1939, nr 2); *Перший директор престольного хору в Перемишлі* [Pierwszy dyrektor chóru katedralnego w Przemyślu] („Перемиські Єпархіяльні Відомості" 1939, nr 6)[30].

Najważniejszymi opracowaniami syntetycznymi bp. Łakoty są dwie publikacje historyczne, a mianowicie wydana w 1937 r. książka *Дві престольні церкви перемиські* [Dwie przemyskie cerkwie katedralne][31] oraz opublikowana tuż przed wybuchem II wojny światowej w 1939 r. praca *Три синоди перемиські й єпархіяльні валявські постанови в 17–19 ст.* [Trzy synody przemyskie i diecezjalne uchwały walawskie z XVII–XIX stulecia][32] (Перемишль 1939). Obie prace oparł na gruntownej kwerendzie, w będą-

[30] Wszystkie drukowane artykuły naukowe i popularnonaukowe bp. Hryhorija Łakoty zebrał Włodzimierz Pilipowicz wydając je w książce *Блаженний Григорій Лакота. Зібрані історичні праці*, Перемишль 2003. Po kilku latach od ukazania się publikacji odnalazł on jeszcze jeden nieznany dotąd artykuł bp. Łakoty *На границі між життям і смертю. Найновіші досліди над вічною загадкою природи* [Na granicy między życiem i śmiercią. Najnowsze badania nad wieczną zagadką przyrody] („Нива" 16 VIII 1931, nr 30 (150), i przedrukował go w ofi cjalnym czasopiśmie greckokatolickiej metropolii przemyskiej „Перемиські Архиєпархіяльні Відомості" 2008, nr 7, s. 349–352.

[31] Wyd. Перемишль 1937, 80 s.

[32] Wyd. Перемишль 1939, 178 s. Publikacja spotkała się z pozytywnymi recenzjami ówczesnych znawców dziejów Kościoła greckokatolickiego. Zob. „Добрий Пастир" 1939, t. 9, nr 3, s. 198–199; А. Іщак, „Нива" 1939, t. 34, nr 7–8, s. 288–291; Є. Грицак, *Нова книжка до історії гр. кат. перемиської епархії*, „Український Бескид" 1939, nr 20–21, s. 4.

cym wówczas w posiadaniu diecezji, zasobnym i sięgającym chronologicznie XIII wieku, archiwum diecezjalnym. W pierwszej z nich autor przedstawił dzieje przemyskich cerkwi katedralnych poczynając od świątyni najstarszej – zbudowanej na wzgórzu zamkowym w XI w. przez księcia Wołodara, następnie w zarysie podał losy kolejnej świątyni zbudowanej ok. 1500 r. w pobliżu Bramy Lwowskiej, która w 1535 r. doszczętnie spłonęła, a wraz z nią cenne wyposażenie oraz najstarsze hramoty cerkiewne. Szczegółowo zajął się natomiast bp. Łakota dziejami dwóch kolejnych świątyń katedralnych obrządku wschodniego, a mianowicie zbudowaną na Władyczu ok. 1540 r. murowaną katedrą pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela oraz następną świątynia katedralną erygowaną w przekazanym przez władze austriackie w 1784 r kościele pw. św. Teresy (po likwidacji tamtejszego klasztoru OO. Karmelitów Bosych). Historię cerkwi na Władyczu, funkcjonującej do 1780 r., odtworzył bp Łakota na postawie dostępnych mu wówczas dokumentów archiwalnych, a zwłaszcza bardzo szczegółowej wizytacji kanonicznej przeprowadzonej przez przemyskiego bp. Atanazego Szeptyckiego w 1767 r. Dzięki pracy bp. Łakoty znamy wygląd świątyni, wiemy, że jej ściany zdobiły cenne freski z portretami przemyskich władyków prawosławnych i unickich[33], a także to, iż posiadała ona cenne wyposażenie, w tym relikwie świętych. Autor podał także obsadę personalną katedry, omówił stan ksiąg cerkiewnych, dzieje cmentarza, dzwonnicy, scharakteryzował rezydencję biskupią, szpital, instytucje diecezjalne oraz bractwa działające na przestrzeni dwustu lat. Opisał także stan majątkowy Kościoła greckokatolickiego na terenie miasta Przemyśla.

Po jej rozebraniu w 1870 r. z powodu fatalnego stanu technicznego, przystąpiono do budowy nowej katedry przemyskiej. Biskup Łakota opisał te plany, lokalizację, budowę dzwonnicy katedralnej (istniejącej do dziś), a także przedstawił powody zaprzestania podjętej inwestycji. Nastąpiło to na skutek decyzji władz austriackich i przekazania, po kasacie wielu przemyskich klasztorów, wspomnianej świątyni karmelickiej na katedrę greckokatolicką. Dzięki skrupulatności autora znamy wygląd, stan techniczny

[33] Przypuszcza się, że ówczesny greckokatolicki ordynariusz przemyski bp Atanazy Szeptycki na podstawie owych fresków zlecił wykonanie galerii portretowej biskupów przemyskich popularnemu w Przemyślu malarzowi, a jednocześnie duchownemu unickiemu Mikołajowi Tereińskiemu. Zob. J. Polaczek, A. Ryszkiewicz, *Na pograniczu kultur. Ks. Mikołaj Tereiński (1723–1790) – barokowy malarz przemyski*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, pod red. S. Stępnia, t. 2, Przemyśl 1994, s. 380. Zob. Денис Пилипович, *До історії колекції портретів перемиських владик,* [w:] *Брама святого Івана. Перемиська барокова епітафія*, упор. Володимир і Денис Пилиповічі, Перемишль 2005, s. 7–17.

i wyposażenie pozyskanej świątyni, a także jej późniejsze przebudowy oraz wewnętrzne renowacje, mające na celu dostosowanie obiektu do potrzeb obrządku wschodniego. Pisząc swe dzieło bp Łakota korzystał z materiałów archiwalnych, które w większości nie zachowały się do dnia dzisiejszego, dlatego też jego praca ma dużą wartość źródłową.

Istotne znaczenie ma również druga z wymienionych prac bp. Hryhorija Łakoty dotycząca wewnętrznej działalności ustawodawczej lokalnego Kościoła greckokatolickiego. Zawiera uchwały trzech przemyskich synodów diecezjalnych z roku 1693, 1740 i 1818 oraz postanowienia zjazdów duchowieństwa diecezjalnego (przede wszystkim dziekanów) odbywających się pod przewodnictwem ordynariusza w jego rezydencji w Walawie koło Przemyśla w latach 1756, 1764, 1765, 1789 i 1783. Zwoływali je kolejni greckokatoliccy ordynariusze przemyscy, biskupi: Onufry Szumlański, Atanazy Szeptycki oraz Maksymilian Ryłło.

Wprawdzie uchwały pierwszego z synodów zostały w 1694 r. wydane drukiem po polsku przez ówczesnego ordynariusza bp. Innocentego Winnickiego[34], ale bp Łakota opublikował go w ukraińskim przekładzie. Dwa kolejne synody, z roku 1740 oraz 1818, nie były wcześniej publikowane i znamy je jedynie dzięki wydaniu bp. Łakoty. Niezaprzeczalną wartością pracy bp. Łakoty jest opublikowanie tekstów tych dwóch synodów nie tylko w tłumaczeniu na język ukraiński, ale przede wszystkim w językach oryginałów, a więc w języku polskim lub łacińskim.

Do swego opracowania bp. Łakota dołączył także cenne dla badań dziejów Kościoła greckokatolickiego dodatki w postaci statutu Instytutu Diaków w języku niemieckim z r. 1818 oraz łacińskojęzyczny statut pierwszego w Galicji stowarzyszenia księży greckokatolickich Societas Presbyterorum Ritus graeco-catholici Galiciensium przyjęty w 1815 r.[35]

Analiza powyższego pionierskiego opracowania greckokatolickiego ustawodawstwa diecezjalnego dowodzi, że autor bp Łakota wykazywał niezwykły pietyzm w stosunku do źródeł historycznych. Dlatego dzieło to do dziś może służyć badaczom jako bardzo ważny materiał źródłowy do dziejów Kościoła greckokatolickiego na ziemiach polskich. Opublikowane

[34] Decyzję tego synodu wydał biskup Innocenty Winnicki w języku polskim pt. *Ustawy Rządu Duchownego in ritu graeco unito Dioecesii Przemyskiey, na Congregacji Soborney uchwalone*, Kraków 1694.

[35] Współcześnie przedrukowany został w przekładzie na język ukraiński oraz jako faksymile:*Статут Товариства греко-католицьких священиків Галичини*, „Перемиські Архиєпархіяльні Відомості" 2016, nr 19, s. 9–68.

przez bp. Łakotę dokumenty zawierają wiele informacji nie tylko dotyczących życia religijnego, ale także ówczesnych realiów społecznych. Zostały one opatrzone odpowiednimi wstępami informującymi o znaczeniu decyzji synodalnych dla eparchii przemyskiej, a także o warunkach powstania powyższych dokumentów.

Opracowując i wydając drukiem prace, tak o katedrach przemyskich, jak i synodach diecezjalnych, bp. Łakota jako pierwszy wprowadzał do obiegu naukowego przemyskie archiwalia greckokatolickie, liczne nieznane dotąd rękopiśmienne materiały wytworzone przez gremia duchowne, ordynariusza, a także dokumenty konsystorskie i kapitulne[36]. Analiza jego prac pozwala stwierdzić, że dysponował dobrym warsztatem badawczym, opisywane wydarzenia przedstawiał z niezwykłą starannością i precyzją. Troszczył się o to, aby czytelnik wiedział, iż tekst jest wiarygodny, w tym celu czynił wiele przypisów objaśniających oraz odsyłaczy źródłowych.

Z literatury wspomnieniowej wiemy, że przez cały okres międzywojenny pracował on nad obszerną syntezą dziejów greckokatolickiej kapituły przemyskiej. Dzieło to ukończył, ale wybuch wojny uniemożliwił mu wydanie go drukiem. Rękopis zdeponował w Bibliotece Kapituły Greckokatolickiej, gdzie w 1945 r. widział go ówczesny kleryk, a potem także znany ukraiński historyk Kościoła ks. Iwan Choma, który odnotował to w swych wspomnieniach, pisząc m.in.: *W lecie 1945 r. Ś.p. mitrat* [Wasyl] *Pynyło pokazał m ten manuskrypt, chowając go między książkami biblioteki kapitulnej, przy czym przykazał mi, abym dobrze zwrócił uwagę, a raczej dobrze zapamiętał, miejsce schowku, prawdopodobnie przewidując swą bliską śmierć. Ze słów zmarłego ks mitrata było wiadomo, że Ekscelencja Łakota, włożył wiele wysiłku w tę pracę, która zdaje się, niestety zaginęła*[37].

Rzeczywiście rękopisu pracy bp. Łakoty o kapitule przemyskiej do dziś nie udało się odnaleźć. Zaginęły także gromadzone przez wiele lat notatki dotyczące historii, jeszcze wówczas licznych drewnianych cerkwi oraz gotowy już manuskrypt pracy o dzwonach, których dzieje były szczególną pa-

[36] Bp Hryhorij Łakota był w okresie międzywojennym najlepszym znawcą greckokatolickiego archiwum diecezjalnego i kapitulnego. Warto tu dodać, że przed nim na podstawie tegoż zbioru swe prace historyczne i językoznawcze publikowali księża Józef Lewicki (1801–1860) i Antoni Dobriański (1810–1877).

[37] Cyt. za У. Єдлінська, *Перемиська Духовна Семінарія у спогадах отця Івана Хоми (воєнні роки 1944–1945)*, [w:] *Перемишль і перемиська земля протягом віків*, т. 2: *Видатні діячі Перемищини*, ред. С. Заброварний, Перемишль–Львів 2001, s. 302.

sją przemyskiego sufragana[38]. Z tego właśnie powodu żartobliwie zwano go w okresie międzywojennym „biskupem od dzwonów". O jego zainteresowaniach wspominał po latach Stepan Szach, ostatni przedwojenny dyrektor przemyskiego gimnazjum z ukraińskim językiem wykładowym, pisząc: *przygotowywał on* [bp. H. Łakota] *monografi ę dzwonów eparchii przemyskiej z Łemkowszczyzną włącznie; dla niego dzwony były żywymi istotami, któr przemawiały do jego duszy anielskimi głosami. Miał zdjęcia wszystkich najważniejszych dzwonów w diecezji przemyskiej, odpisane napisy i odlewnicze odcis daty i formy, kiedy i gdzie je odlano i klasyfi kował je po szkołach odlewniczych, czy kierunkach sztuki wylewania dzwonów, i podawał ich chronologię. Jeg Ekscelencja żałował tylko, że nie mógł zdobyć się na płyty gramofonowe w celu zachowania głosów tych dzwonów! Co stało się z tym cennym, a w nauce ukraińskiej takim rzadkim materiałem?*

Oglądałem z Jego Ekscelencją H. Łakotą niektóre dzwony. I tak jeździłem ra z Jego Ekscelencją biskupem Hryhorijem w 1937 r. na „oględziny" ciekaw dzwonu, w przybliżeniu 20 km na zachód od Przemyśla odległej wsi Ruszelczy koło starodawnego (z XIV w.), zubożałego miasteczka Krzywcza, położonego p zachodniej stronie Sanu. Była w Ruszelczycach stara, drewniana, mała cerkiew kryta gontami z bardzo cennym starym ikonostasem i ze starymi dobrze zachow nymi ikonami. Koło cerkwi stała również drewniana dzwonnica, a w niej wisiał dzwon odlany w 1734 r. w Gdańsku, który zwracał na siebie specjalną uwagę Biskupa. (Wtedy udane zdjęcie tego dzwonu zrobił fotograf Salomon Szw który robił wszystkie zdjęcia dla naszych gimnazjalnych rocznych „Зобомінь" [Wiadomości]*). Jeździłem również z Biskupem także w przeciwnym kierunku, na północny wschód od Przemyśla, przez Medykę–Poździacz–Stubno–Hruszów – do Chotyńca, gdzie stała drewniana trójnawowa mała cerkiew, zrębowa, kryta gontami z 1619 r.* [...] *tam Biskup zwrócił mi uwagę na ciekawą starą polichromię, która pochodziła ze znanego w starej ziemi przemyskiej ośrodka pisania ik w miasteczku Rybotycze nad Strwiążem* [...].

Jego Ekscelencja Hryhorij Łakota lubił również chodzić pieszo, żeby wy chać, jak twierdził, proch z piersi; oczywiście chodził poza miasto na Tatarską Górę, albo na górę parkową. Raz wiosną 1937 r. zaprosił Biskup mnie do dalsz go przejścia przez górę parkową, przez rozwalony poaustriacki fort VII, przez s re kamieniołomy (gdzie kiedyś wydobywano „przemyski marmur"), do pobliskiej

[38] Do rękopisu o dzwonach bp Łakota był tak przywiązany, że chciał go zabrać ze sobą podczas aresztowania „przez służbę bezpieczeństwa", ale funkcjonariusz „odebrał mu go i rzucił na podłogę". Zob. także Хома, *Ісповідник віри єпископ Григорії Лакота*, „Голос Христа Чоловіколюбця", nr 65, 1993, s. 13–14.

wsi Kruhel Wielki. Tam chciał „Biskup od błogosławieństwa dzwonów" pokazać mi oryginalną starą dzwonnicę z XVII w., która już za czasów austriackich była pod ochroną rządu konserwatorskiego we Lwowie. Była to drewniana, kryta gontami, z zewnątrz szalowana deskami stalowa dzwonnica – z otwartą galerią pod poddaszem. W czasie I wojny światowej stare dzwony zabrała administracja austriacka na odlewanie armat! Koło dzwonnicy na miejscowym cmentarzu wśród drzew w stylu charakterystycznym dla ziemi przemyskiej (XVII w.) stała również drewniana mała cerkiew z układem trójnawowym[39]

Swój intelektualny, a także emocjonalny stosunek do dzwonów bp Łakota dobitnie wyraził w jednym ze swych wystąpień podczas poświęcania nowego dzwonu w parafi i w Boratynie, które później opublikował. *Дзвін* [Dzwon]. *Dzwon cerkiewny* – pisał on – *jest zarówno przyjacielem jak i dobrym duszpasterzem, gdyż woła na modlitwę i zachęca do udziału w liturgii*. [...] *On wczuwa się w nastroje parafi an, w ich radości i smutki. W czasie wielkanocnym daje radość, w czasie pogrzebu gra żałobnie, a jęczy w czasie pożaru*[40] Dalej biskup dodawał, że w dzień powszechny głos dzwonu dolatuje do pracujących na polu, przypomina o Bogu i dniu świętym, a w Wielki Czwartek uderzając 12 razy symbolizuje spotkanie w Wieczerniku i zbliżającą się Mękę Pańską [...] *dzięki czemu np. chorzy nie mogący uczestniczyć w liturgii łączą się w sposób duchowy z wiernymi zebranymi w świątyni*[41]

W przemówieniu tym nie ograniczył się jednak wyłącznie do funkcji religijnej dzwonów, ale na podstawie własnych studiów nad literaturą i źródłami przedstawił wiernym obszerny rys historyczny dotyczący pojawienia się dzwonów w tradycji chrześcijańskiej począwszy od IX w.[42]

Do historii bp Łakota odwoływał się często w okolicznościowych wystąpieniach, a nawet w homiliach wygłaszanych przy okazji konsekracji świątyń, koronacji ikon, poświęcania dzwonów, wizytacji kanonicznych parafi i, a także odwiedzając po drodze kościoły rzymskokatolickie czy będąc zapraszany na otwarcia nowych szkół lub domów ludowych itp. Dawał przy tym dowody dużej fachowości także w dziedzinie historii sztuki, zwłaszcza mówiąc o ikonach[43]

[39] С. Шах, *Між Сяном і Дунайцем. Спомини*, cz. 1, Мюнхен 1960, s. 180–181.

[40] *Дзвін*, [w:] Г. Лакота, *Принагідні науки й промови,* Перемишль 1935, s. 114.

[41] Tamże, s. 115.

[42] Wcześniejsza wersja tego *Дзвін. Промова з нагоди блогославення дзвона (в Боратині у вересні 1927 р.)*, „ПЕВ", 1927, s. 111–117.

[43] Г. Лакота, *Славословя Богоматері. Наука в дні блогославення корони для вінчання чудотворної ікони самбірської церкви 26 серпня 1928 р.*, tamże, 1928, s. 22–27.

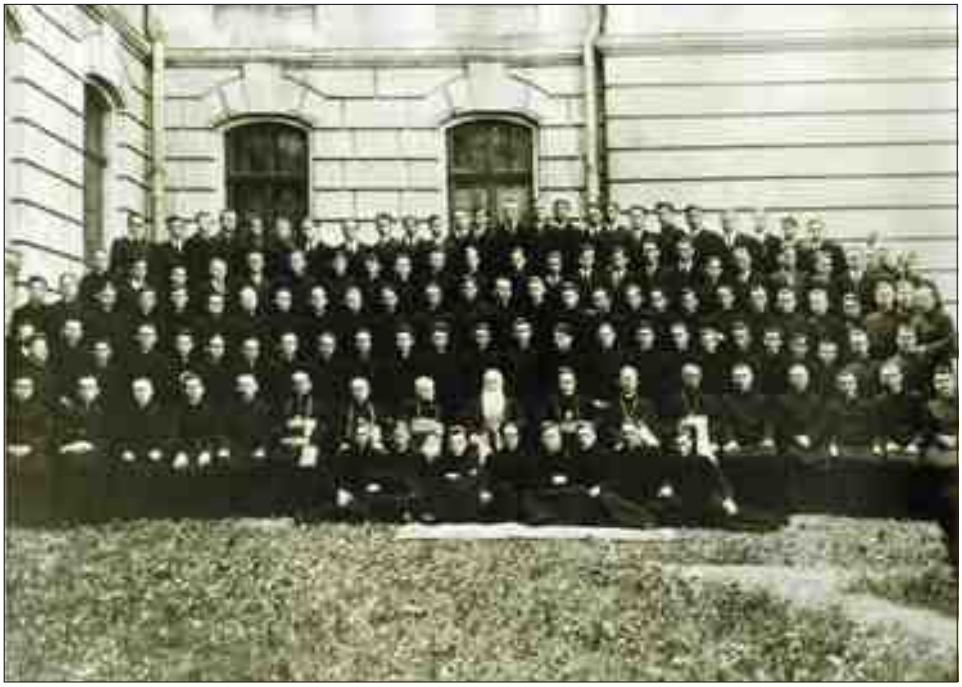
16. Bp Hryhorij Łakota z członkami Kapituły oraz katedralnego koła Apostolstwa Modlitwy. Fot. z 1935 r. (*Archiwum Archidiecezji Przemysko-Warszawskiej*)

ikonostasie[44], szatach liturgicznych[45]. Tego rodzaju swe publiczne wystąpienia zebrał i wydał w 1935 r. drukiem pt. *Принагідні науки й промови* [Nauki okolicznościowe i przemówienia][46]. Wiele takich publicznych jego wystąpień stało się później materiałem do napisania krótkich artykułów historycznych. Tak było np. z przemówieniem na poświęceniu kamienia węgielnego pod budowę cerkwi OO. Bazylianów na Zasaniu, które po do-

[44] Zob. *Цар слави*, [w:] Г. Лакота, *Принагідні*, s. 99–104. W artykule autor opisuje pochodzenie i znaczenie ikonostasu, jak i szczegółowo omawia jego wygląd i poszczególne części składo

[45] Zob. *Богослужебна одежа*, [w:] Г. Лакота, *Принагідні*, s. 106–109. Bp Łakota podaje w niej dzieje strojów liturgicznych, zaznaczając o ich odmienności od ubiorów życia codziennego, tak krojem jak i kolorystyką. Dzięki obrzędowi poświęcania szaty liturgiczne stają się przedmiotami świętymi. Zaznacza, że ze Starego Testamentu wiemy, że kapłan podczas liturgii używali odrębnych szat liturgicznych. Przechodząc do współczesnych szat liturgicznych podaje szczegółowy opis poszczególnych ich części. Przytacza modlitwy, jakie towarzyszą nakładaniu przez kapłana poszczególnych szat przed liturgią. Następnie omawia części szat kapłana i wyjaśnia ich symbolikę.

[46] Na zawartość pracy złożyło się 44 artykuły, przeważnie o treści historycznej. Całość pracy liczyła 228 s. Powtórnie praca została wydana metodą fototypiczną w 1991 r. we Lwowie. Zob. *Блаженний Григорій Лакота*, *Принагідні науки й промови,* Львів 1991.



17. Biskupi Jozafat Kocyłowski oraz Hryhorij Łakota wraz z profesorami i klerykami Greckokatolickiego Seminarium Duchownego w Przemyślu. Fot. z połowy lat 30. XX w. (*Zbiory Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu*)

pracowaniu zostało wydrukowane *Новий храм* [Nowa świątynia][47] we wspomnianym wyżej zbiorze. Bp Łakota przedstawił w nim zarys dziejów 28 istniejących w Przemyślu od początku chrześcijaństwa świątyń obrządku wschodniego[48].

Osobny charakter posiadają materiały, które wyszły spod pióra bp. Hryhorija Łakoty, a dotyczyły jego działalności, jako duszpasterza i hierarchy greckokatolickiego[49]. Dotyczyły ówczesnych realiów, więc obecnie są cennym źródłem dla badaczy Kościoła greckokatolickiego okresu międzywojennego,

[47] Była to poszerzona wersja wspomnianego wcześniej art. *Перемиські церкви наприкінці 18 ст.*, opublikowanego w czasopiśmie „Бескид" 19 VII 1931, nr 14, s. 1–2.

[48] Zob. *Новий храм*, [w:] Г. Лакота, *Принагідні*, s. 76–82. Przedruk zob.: *Блаженний Григорій Лакота перемиський Єпископ-помічник. Зібрані послання та проповіді*, ред. В. Пилипович, Перемишль 2005, s. 174–181.

[49] Analizę poglądów i działalności katechetycznej bp. Hryhorija Łakoty przeprowadziła Lubow Derdziak w pracy pt. *Społeczno-wychowawczy aspekt działalności duszpasterskiej błogosławionego Hryhorija Łakoty (1908–1950) biskupa pomocniczego greckokatolickiej diecezji przemyskiej*, Lwów 2010. Jest to jej rozprawa doktorska napisana na seminarium z katolickiej nauki społecznej pod kierunkiem ks. prof. Andrzeja Zwolińskiego na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie i tam obroniona w 2010 r.

18. Pamiątkowa fotografi a bp. Hryhorija Łakoty z dziećmi pierwszokomunijnymi ze Szkoły im. M. Szaszkiewicza w Przemyślu. Po prawej stronie biskupa siedzą ks. Julian Miahkyj (katecheta szkolny) i ks. Ilia Łopaczak (wikary katedralny), po lewej ks. Mokij Wasylkewicz (katecheta szkolny) oraz ks. Iwan Sokił (wikary katedralny). Foto z 1937 r. (*Archiwum Archidiecezji Przemysko-Warszawskiej*)

a także wojny oraz okupacji radzieckiej i niemieckiej. W pierwszym rzędzie należy zaliczyć do nich podręcznik *Шлюбне право в новім кодексі церковнім* [Prawo małżeńskie w nowym kodeksie kościelnym], napisany w 1921 r. i wydany w drukarni Ojców Bazylianów w Żółkwi, głównie dla alumnów seminarium duchownego (Łakota wykładał wówczas w seminarium prawo kanoniczne), ale także z myślą o poszerzeniu wiedzy ówczesnych kapłanów diecezjalnych.

Bezpośrednio natomiast z działalnością Kościoła greckokatolickiego wiązała się wydana pod jego redakcją, a także z jego dwoma tekstami, publikacja zbiorowa pt. *Душпастирський курс Католицької Акції в днях 4–7 вересня 1934 р. в Перемишлі* [Kurs duszpasterski Akcji Katolickiej][50]. Od 24 września 1934 r. bp Łakota z nominacji ordynariusza był diecezjalnym asystentem Akcji Katolickiej[51]. Drukiem wyszły także jego niektóre listy pasterskie, tak zbiorowe, jak i indywidualne[52]

[50] Wyd. Перемишль 1934.
[51] APP, KGK, sygn. 421, k. 100.
[52] Zob. np. Єп. Г. Лакота, *Пастирський лист*, „Український Бескид", nr 2, 1936, s. 1.

Po wybuchu II wojny światowej i anektowaniu przez ZSRR na mocy układu Ribbentrop–Mołotow województw wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej, greckokatolicka diecezja przemyska znalazła się w dwu strefach okupacyjnych – radzieckiej i niemieckiej. W tej sytuacji ordynariusz bp Jozafat Kocyłowski zarządzeniem z dnia 25 września 1939 r. mianował bp. Hryhorija Łakotę administratorem tej części eparchii, która znalazła się po stronie niemieckiej. Bp Łakota osiadł wówczas w Jarosławiu. Tam też zorganizował tymczasową kurię wikariatu, powierzając obowiązki kanclerza, dotychczasowemu kanclerzowi Konsystorza przemyskiego ks. Iwanowi Kaczmarowi[53], który razem z nim wyjechał do Jarosławia. Ważnym wydarzeniem w tamtym czasie było konsekrowanie w połowie 1940 r. na kapłanów 5 przemyskich seminarzystów: ks. Semena Iżyka (12 maja), ks. Myrosława Romana Oleszkę (2 czerwca), ks. Zenona Iwana Złoczowskiego (16 czerwca), Filareta Antona Kusznira (7 lipca) i ks. Romana Baczę (21 lipca)[54]. W warunkach wojennych miało to duże znaczenie dla aktywizacji duszpasterstwa ukraińskiego na terenie Generalnej Guberni.

Bp Hryhorij Łakota w Jarosławiu przebywał do końca czerwca 1941 r., czyli do wybuchu wojny niemiecko-radzieckiej. Kierując powierzoną mu częścią diecezji (określaną jako wikariat generalny) wydał szereg listów pasterskich o charakterze administracyjnym, katechetycznym i moralnym do duchowieństwa i wiernych[55], drukowanych zarówno w postaci samodzielnej jak i na łamach zainicjowanego na przełomie 1939 i 1940 r., urzędowego czasopisma kościelnego pod nazwą „Ярославські Епархіяльні Відомості" [Jarosławskie Wiadomości Diecezjalne], którego redaktorem mianował kanclerza ks. I. Kaczmara[56]. Ze względu na potrzeby duszpasterstwa wznowił

[53] Ks. Iwan Kaczmar (1883–1944), ukończył gimnazjum i seminarium duchowne w Przemyślu, w 1910 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. K. Czechowicza i do 1936 r. duszpasterzował w różnych parafi ach na terenie diecezji, a od 1934 r. AAŁ. Do diecezji przemyskiej powrócił w 1936 r. i został przez bp. J. Kocyłowskiego mianowany kanonikiem gremialnym, radcą i referentem Konsystorza oraz pierwszym kaznodzieją w cerkwi katedralnej. W okresie XII 1939–VI 1941 r. przebywał razem z bp. Łakotą w Jarosławiu pełniąc odpowiedzialne funkcje w kurii wikariatu. Zob. Прах, *Духовенство перемиської єпархії*, s. 401.

[54] Zob. *Хроніка*, „Ярославські Епархіяльні Відомості", 1940, nr 9–12, s. 10.

[55] Materiały wytworzone na terenie jarosławskiego wikariatu generalnego w latach 1939–1941 znajdują się obecnie w APP, w zespole: ABGK, sygn. 9271–9286.

[56] „Ярославські Епархіяльні Відомості" (dalej ЯЕВ), wychodziły w Jarosławiu od stycznia 1940 do czerwca 1941 r. Były one w tym czasie jakby kontynuacją wydawanych od 1919 r. „Перемиських Епархіальних Відомостей", które po zajęciu miasta przez władze sowieckie nie mogły być aż do wybuchu wojny radziecko-niemieckiej kontynuowane.

tam także w 1940 r. wielokrotnie wydawany w Przemyślu w okresie międzywojennym popularny modlitewnik *Молитовник для всіх*[57].

Bp Łakota okazał się wówczas dobrym administratorem. Już na początku swego urzędowania w specjalnej odezwie wydanej 13 grudnia 1939 r. precyzyjnie określił zadania podległego duchowieństwa w warunkach wojennych (*Відозва до греко-католицького Духовенства Єпархіяльної Области Перемиської,* Ярослав 1939). Ponownie do sprawy tej powrócił w połowie 1940 r. publikując na łamach „Jarosławskich Wiadomości Diecezjalnych" zarządzenie pt. *Наші душпастирські завдання*[58] [Nasze zadania duszpasterskie]. Kwestia ta pojawiała się jeszcze dwukrotnie w jego listach pasterskich: *Церковне правило*[59] [Prawo kościelne] oraz *Поглиблюймо нашу душпастирську працю*[60] [O potrzebie intensyfi kacji pracy duszpasterskiej w warunkach wojennych]. Obserwując brutalność wojny, postępowanie niemieckiego okupanta wobec ludności podbitej, obawiał się rozluźnienia moralnego wśród swych wiernych, zwłaszcza dzieci i młodzieży, co wyraził w liście pasterskim pod koniec 1940 r. *Всечесному Духовенству і всім вірним Божий мир і архієрейське благословення!*[61] [Przewielebnemu Duchowieństwu i wszystkim wiernym Boży pokój i arcypasterskie błogosławieństwo]. O kwestiach moralnych przypominał w każdym liście pasterskim wydawanym z okazji świąt katolickich, nawołując społeczeństwo do wzmożenia gorliwości religijnej[62].

Bp Hryhorij Łakota czuł się wówczas odpowiedzialny za wszystkich greko-katolików z terenu całej Generalnej Guberni. Współpracował z administra-

---

Warto zaznaczyć, że pierwszy numer czasopisma wydany w Jarosławiu w styczniu nadal nosił nazwę „Перемиські Епархіяльні Відомости" i dopiero od numeru drugiego zmieniono nazwę na „Ярославські". Ostatni numer czasopisma wyszedł w Jarosławiu za okres maj–czerwiec 1941 r.

[57] „ЯЕВ" wrzesień–grudzień 1940, nr 9–12.

[58] „ЯЕВ" maj–sierpień 1940, nr 5–8.

[59] „ЯЕВ" styczeń–luty 1941, nr 1–2.

[60] „ЯЕВ" maj–czerwiec 1941, nr 5–6.

[61] „ЯЕВ" wrzesień–grudzień 1940, nr 9–12.

[62] Zob.: *Всечесному Духовенству і всім вірним Божий мир і архієрейське благословення!* [List pasterski z okazji Bożego Narodzenia do duchowieństwa i wiernych] („ЯЕВ" styczeń–luty 1941, nr 1–2); *Всечесному Духовенству і всім вірним Божий мир і архієрейське благословення!* [List pasterski na Wielki Post] („ЯЕВ" marzec 1941, nr 3), *Заряджения на час великого Посту* [Zarządzenia na czas Wielkiego Postu] (ibidem); *Всечесному Духовенству і всім вірним Божий мир і архієрейське благословення!* [List pasterski z okazji Zmartwychwstania Pańskiego] („ЯЕВ" kwiecień 1941, nr 4). Listy pasterskie i wystąpienia bp. Łakoty z okresu przebywania w Jarosławiu zebrał W. Pilipowicz w tomie: *Блаженний Григорій Лакота перемиський Єпископ-помічник. Зібрані послання та проповіді*, ред. В. Пилипович, Перемишль 2005.

torami apostolskimi Łemkowszczyzny ks. dr Jakowem Medweckim, a po jego śmierci (27.01.1941 r.) z ks. mitratem Ołeksandrem Malinowskim, gdyż ci nie mając święceń biskupich musieli prosić go o te posługi, które w Kościele katolickim zastrzeżone są do uprawnień biskupich (np. święcenie olejów czy konsekracja kapłanów.[63])

Po wybuchu wojny radziecko-niemieckiej i przejściu frontu na wschód bp Hryhorij Łakota w pierwszych dniach lipca 1941 r. powrócił do Przemyśla i jako wikariusz generalny wspierał ordynariusza bp. Jozafata Kocyłowskiego w kierowaniu diecezją przemyską w czasie niemieckiej okupacji. Analogicznie czynił to po zakończeniu II wojny światowej, a po aresztowaniu ordynariusza przez rzeszowski Urząd Bezpieczeństwa i osadzeniu go w rzeszowskim więzieniu kierował greckokatolicką diecezją przemyską do czasu powrotu bp. Kocyłowskiego do Przemyśla 24 stycznia 1946 r.[64]

Był to czas pełen politycznych napięć i nacisków na greckokatolickiego ordynariusza przemyskiego bp. Kocyłowskiego ze strony polskich i radzieckich służb bezpieczeństwa. Najpierw sondowano, czy nie dałoby się go namówić na przejście na prawosławie, a potem nakłaniano, aby wydał odezwę do wiernych zachęcającą ich do przesiedlenia na Ukrainę Radziecką. Wobec jego nieugiętej postawy 27 czerwca 1946 r. NKWD przy pomocy funkcjonariuszy Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Przemyślu aresztowało ordynariusza i wywiozło do ZSRR. Bp Hryhorij Łakota został aresztowany dnia następnego i także deportowany do ZSRR[65]. Pozostawiony na ulicy we Lwowie, razem z aresztowanymi wraz z nim ks. kanclerzem Mykołą Hrycelakiem i rektorem przemyskiego seminarium duchownego ks. Kuzyczem odszukał swego siostrzeńca ks. Bohdana Repetyło, który pomógł deportowanym w znalezieniu mieszkania w Zboiskach koło Lwowa. Po miesiącu zainteresowała się nimi radziecka milicja i bp. Łakota został aresztowany i osadzony w lwowskim więzieniu NKWD przy ul. Łąckiego. Po wstępnych śledztwach, pierwsze odbyło się 3 sierpnia 1946 r., został on po kilkunastu dniach wywieziony do Kijowa i zamknięty w więzieniu na Switoszynie, gdzie przebywał już ordynariusz bp Joza-

[63] APP, Administracja Apostolska Łemkowszczyzny, sygn. 14, k. 120–126.

[64] S. Stępień, *Kościół greckokatolicki w Polsce po II wojnie światowej i w czasach współczesnych (do roku 1998),* [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa,* pod red. S. Stępnia, t. 4, Przemyśl 1998, s. 343.

[65] Zob. I. Hałagida, *Deportacje greckokatolickich biskupów przemyskich do USRR w 1945 i 1946 r. Nowe dokumenty*, „Pamięć i Sprawiedliwość", nr 2 (13), 2008, s. 294, 312.

fat Kocyłowski[66]. Obu biskupów oskarżono o zdradę narodu ukraińskiego i współpracę z Watykanem. Bp Kocyłowski, będący w podeszłym wieku, wkrótce, 17 listopada 1947 r., zmarł wycieńczony torturami psychicznymi i fizycznymi[67].

19. Bp Hryhorij Łakota na zesłaniu. Fot. z 1947 lub 1948 r., (*Zbiory Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu*).

Wobec bp. H. Łakoty prowadzono żmudne i wyczerpujące go fizycznie śledztwo, po którym skazano go na podstawie art. 54–4 (udzielanie pomocy burżuazji międzynarodowej) oraz art. 54–11 (udział w organizacji kontrrewolucyjnej) Kodeksu Karnego USRR na 8 lat katorgi w łagrach z zawieszeniem praw publicznych na okres 5 lat oraz konfiskatę mienia. Wskutek apelacji, jako że przed aresztowaniem nie był obywatelem ZSRR, zawieszenie praw publicznych cofnięto. Wyrok został ogłoszony 25 lutego 1947 r. Następnie bp. Hryhorija Łakotę przewieziono do obozu pracy przymusowej koło Workuty w Autonomicznej Socjalistycznej Republice Radzieckiej Komi. Przebywa-[68]

[66] Aresztowanie, deportacje, proces oraz pobyt w więzieniu i łagrach, a także śmierć na podstawie akt śledczych przechowywanych w Branżowym Archiwum Służby Bezpieczeństwa Ukrainy precyzyjnie zrekonstruowała Lubow Derdziak w swoim art. *Losy greckokatolickich biskupów przemyskich po wywiezieniu do Związku Radzieckiego*, [w:] *Kresy południowo-wschodnie Rzeczypospolitej pod okupacją sowiecką 1939–1941*, red. P. Chmielowiec, I. Kozimala, Rzeszów 2014, s. 111–147.

[67] I. Biłas, *Likwidacja greckokatolickiej diecezji przemyskiej oraz tragiczne losy jej ordynariusza bp. Jozafata Kocyłowskiego w kontekście polityki wyznaniowej ZSRR*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa,* pod red. S. Stępnia, t. 3, Przemyśl 1996, s. 288. Podczas śledztwa bp Jozafat Kocyłowski bronił się podkreślając bezprawne aresztowanie oraz to, że nie jest obywatelem ZSRR. Na jednym z przesłuchań zdecydowanie stwierdził: *Ja nie uważam, że jestem obywatelem ZSRR, jestem obywatelem państwa polskiego, chociaż w 1940 roku otrzymałem na 3 lata radziecki dowód osobisty* [wg nomenklatury ZSRR paszport]. *Jednak nigdy nie chciałem i nie chcę być obywatelem radzieckim i oficjalnie przez cały czas przy tym obstawałem.* Również bp Łakota w trakcie posiedzenie Trybunału Wojskowego w dniach 19–21 lutego 1946 stwierdził, że: *jest obywatelem państwa polskiego*. Oba cyt. za L. Derdziak, *Losy greckokatolickich biskupów*..., s. 139.

[68] Zob. L. Derdziak, *Uwięzienie, katorga i męczeńska śmierć ks. Hryhorija (Grzegorza) Łakoty biskupa pomocniczego greckokatolickiej diecezji przemyskiej*, „Biuletyn Ukrainoznawczy", nr 8, 2002, s. 130–145. W artykule tym autorka zamieściła korespondencję bp. Łakoty z rodziną podczas zesłania, a także zaświadczenie o jego śmierci.

jąc na zesłaniu ciężko pracował, ale mimo to zawsze znajdował czas, ab wspierać duchowo i w miarę możliwości udzielać sakramentów współwięźniom, zarówno grekokatolikom, jak i rzymskokatolikom.[69] Ta jego gorliwość sprawiła, że nazywano go „aniołem w ludzkim ciele".[70] Nie przestawał też myśleć o pracy naukowej. Ciężka praca fi zyczna i niedożywienie spowodowały, że nabawił się gruźlicy. W styczniu 1950 r. został przewieziony do szpitala obozowego w miejscowości Abież (180 km na południe od Workuty). Tam też zmarł 12 listopada 1950 r. i został pochowany na obozowym cmentarzu.[71] Nie miał jeszcze nawet 70 lat. Tylko o 3 lata przeżył swego ordynariusza bp. Jozafata Kocyłowskiego (zm. 1947).

Jan Paweł II podczas swej pielgrzymki na Ukrainę 27 czerwca 2001 r. ogłosił go błogosławionym (wraz z bp. Jozafatem Kocyłowskim i 26 innymi greckokatolickimi męczennikami za wiarę). Jego szczątki w lipcu tego samego roku ekshumowano i tymczasowo złożono w cerkwi p.w. Narodzenia NMP we Lwowie, a relikwie przewieziono do przemyskiej archikatedry greckokatolickiej pw. św. Jana Chrzciciela.

* * *

Przemyski biskup pomocniczy ks. Hryhorij Łakota był gorliwym duszpasterzem, dobrym administratorem, aktywnie włączał się także w działalność publiczną, o ile była ona zgodna z katolicką nauką społeczną. Był również

[69] Zob. m.in.: *Ісповідник віри єпископ Григорій Лакота (Матеріяли заподав о. д-р Іван Хома з Риму),* „Голос Христа Чоловіколюбця", nr 1 (248), 1993, s. 12–15. Jego szczątki w lipcu tegoż roku ekshumowano i tymczasowo złożono w cerkwi p.w. Narodzenia NMP we Lwowie, a relikwie przewieziono do przemyskiej archikatedry greckokatolickiej pw. św. Jana Chrzciciela.

[70] *Ісповідник віри єпископ Григорій Лакота (Матеріяли заподав о. д-р Іван Хома з Риму),* „Голос Христа Чоловіколюбця", nr 4, 1992, s. 23.

[71] S. Stępień, *Biskup Hryhorij Łakota (1883–1950)*, s. 136; tenże, *Represje wobec Kościoła greckokatolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej po II wojnie światowej*, s. 222. Zob. І. Хома, *Ісповідник віри єпископ Григорій Лакота*, s. 23; tenże, *Ісповідник віри єпископ Григорій Лакота,* art. cyt., 1993, nr 1, s. 15. Natomiast w swoim pisemnym świadectwie ks. Alfrasisa Swarinskasa z dnia 6 listopada 1992 podaje jako datę śmierci Łakoty 10 listopada 1950 r. Zob. świadectwo pisemne ks. Alfrasisa Swarinskasa z dnia 6 listopada 1992 r. – zob.: Постуляційний центр беатифікації і канонізації святих УГКЦ у Львові. Również akt zgonu wydany na prośbę Katarzyny Swidryk w roku 1953 podaje datę 10 listopada 1950 r. Bezpośrednie informacje o ostatnich chwilach życia bp. Hryhorija Łakoty są znane z relacji ks. Dionizego Kajetanowicza, administratora apostolskiego ormiańskokatolickiej archidiecezji lwowskiej, który był przy jego śmierci. Zob. І. Хома, *Ісповідник віри єпископ Григорій Лакота*, 1993, nr 1, s. 15.

dociekliwym i rzetelnym badaczem przeszłości. W swych sądach był niezwykle ostrożny i wyrażał je z dużym obiektywizmem. Wykazał się dobrą znajomością historii sztuki i symboliki religijnej. Wielką jego zasługą jest wprowadzenie do obiegu naukowego dokumentów, które wskutek tragicznych powojennych losów greckokatolickiej diecezji przemyskiej uległy zniszczeniu lub zaginęły. Wprawdzie jego prace w założeniu miały charakter regionalny, dotyczyły bowiem przeszłości greckokatolickiej diecezji przemyskiej, ale dziś, ich podstawie rekonstruować można dzieje Kościoła greckokatolickiego na ziemiach polskich. W odniesieniu do przeszłości Przemyśla i regionu są one jej nieodzowna częścią składową dziejów ogólnych, uwzględniających losy całej zróżnicowanej etnicznie i religijnie społeczności lokalnej.

Bp Hryhorij Łakota jest także znaczącą postacią Kościoła greckokatolickiego, gdyż jako jego hierarcha odegrał istotną rolę w dziejach swej diecezji, zarówno jako rektor seminarium i profesor instytutu teologicznego, jako członek różnych gremiów decyzyjnych swej eparchii.

Na podkreślenie zasługuje także jego formacja duchowa oraz niezachwiana wiara katolicka, która wytrzymała próbę represji radzieckich organów śledczych i ekstremalnych warunków syberyjskiej katorgi.

20. Katedra greckokatolicka w Przemyślu – widok sprzed 1939 r. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Zbiór pocztówek w zasobie Archiwum Państwowego w Przemyślu, sygn. I/389*)

21. Cerkiew greckokatolicka w Jarosławiu (*Zbiory Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu*)

Anna Kołbuk

(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin)

STAN TECHNICZNY CERKWI UNICKICH NAD BUGIEM I SANEM W XVIII WIEKU WEDŁUG OPISÓW W AKTACH WIZYTACJI PARAFII

Ziemie położone nad Bugiem i Sanem przez stulecia stanowiły pogranicze – początkowo głównie polityczne, a później etniczno-kulturowo-religijne polsko-ruskie i łacińsko-prawosławne. Kształtujące i rozwijające się państwo polskie przez niemal cały okres średniowiecza przejawiało większe zainteresowanie kontaktami z Zachodem niż ze Wschodem i dlatego nad Sanem, Bugiem czy Narwią długo dominowały wpływy wschodniosłowiańskie. Było to widoczne w przewadze osadnictwa ruskiego i związaną z nim obecnością prawosławia. Dla Polski tereny te niemal do końca XIV wieku były obszarami peryferyjnymi, słabo zasiedlonymi i stale zagrożonymi najazdami. W kolejnych stuleciach, po włączeniu tych ziem do państwa polskiego, tereny te stały się bezpieczniejsze i bardziej sprzyjające powstawaniu nowych miast, wsi i obiektów sakralnych, w tym chrześcijańskich, tak łacińskich kościołów, jak i prawosławnych cerkwi, które po przyjęciu przez hierarchię i wiernych postanowień unii brzeskiej, stały się unickimi. Region nadsańsko-nadbużański w XVIII wieku zamieszkiwały różne grupy etniczno-religijne, a wśród nich dominowali rzymskokatoliccy z reguły Polacy i Rusini – unici (nazwani później przez władzę austriacką grekokatolikami)[1]. Na Nadsaniu i Nadbużu w XVIII wieku znajdowało się około 200 parafi i łacińskich i około 1000 unickich, z których każda miała przynajmniej jedną świątynię. Parafi e unickie należały do trzech eparchii wschodniego

[1] W. Abraham, *Początki organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów 1904, s. 191–192; A. Janeczek, *Osadnictwo pogranicza polsko-ruskiego. Województwo bełskie od schyłku X do początku XVII w.*, Wrocław 1991, s. 22–23; W. Czarnecki, *Rozwój sieci osadniczej Ziemi Chełmskiej w latach 1451–1510*, „Rocznik Chełmski" , t. 5, 1999, s. 9–10.

obrządku katolickiego: chełmskiej, przemyskiej i włodzimiersko-brzeskiej. Swoistym łącznikiem wspólnej tradycji ziem nadsańskich i nadbużańskich w 2. połowie XVIII stulecia była osoba biskupa chełmskiego a następnie ordynariusza przemyskiego – Maksymiliana Ryłły, który zaznaczył się dużą dbałością o kondycję materialną Cerkwi unickiej, prowadząc m. in. sumienne wizytacje poszczególnych parafi i[2]

Parafie unickie, podobnie jak łacińskie, podlegały obowiązkowym wizytacjom biskupim i dziekańskim, z których sporządzano protokoły w których opisywano świątynie parafialne, filialne i kaplice, ich wygląd, stan techniczny i wyposażenie, a także plebanie i budynki gospodarskie, uposażenie parafii i, kapłanów i niekiedy wiernych. Na końcu protokołu wizytacyjnego znajdowały się zazwyczaj tzw. dekrety reformacyjne, w których pouczano księży w sprawie różnych niedociągnięć w funkcjonowaniu, parafii i, cerkwi lub gospodarstwa, zalecano środki naprawcze, upominano, a w wypadku niezastosowania się do pouczeń, nakładano kary kościelne. Regularne wizytacje w Cerkwi unickiej, przeprowadzane co kilka lat, rozpoczęły się po synodzie zamojskim z 1721 r., jednak sporadycznie odbywały się one już wcześniej – co najmniej od przełomu XVII i XVIII stulecia, o czym świadczą zachowane fragmenty wcześniejszych wizytacji. Unici wzorowali się w tym na łacinnikach, prowadzących wizytacje od czasów soboru trydenckiego w XVI wieku[3]. Częściowo ocalałe akta wizytacji parafii unickich ziem nadsańskich i nadbużańskich przechowywane są obecnie w Archiwach Państwowych w Przemyślu i Lublinie[4].

Zdecydowana większość unickich budowli sakralnych, nawet do schyłku XIX wieku, była wznoszona z drewna, chociaż w wielu wizytacjach nie podano budulca, zakładając, że było to oczywiste. Na przykład z opisów wizytacji parafii unickiego dekanatu lubaczowskiego w 1761 r. wynika, że wszystkie

[2] L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1969, s. 947; S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska greckokatolicka w latach 1772–1795*, „Premislia Christiana" , t. 5, 1992/1993, s. 33–34; S. Litak, *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin 1996, s. 234–235, 361–370, 378–387, 398–402; W. Kołbuk, *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772*, Lublin 1998, s. 248–249, 251–252, 268. A. Gil, *Chełmska diecezja unicka. Dzieje i organizacja 1596–1810*, Lublin 2005, s. 169–172.

[3] L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego*, s. 898–901.

[4] Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), Chełmski Konsystorz Greckokatolicki (dalej: ChKGK), Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej: APP), Archiwum Biskupstwa Grecko-Katolickiego (dalej: ABGK).

(36) cerkwie parafi alne były zbudowane z drewna[5]. Zdawkowość informacji na temat budulca jest szczególnie widoczna we wcześniejszych wizytacjach. Na przykład o cerkwi w Mikulinie w 1731 r., podczas wizytacji zanotowano tylko: „cerkiew drewniana gontami pobita[6]”, w Tyszowcach-Zamłyniu: „cerkiew drewniana potrzebująca reparacyi[7]” cerkwi pod wezwaniem w Dubience w 1740 r., wizytator napisał: „drewniana w ścianach i dachach nowa[8]”, a w Zapolu: „cerkiew sama drewniana, w dachach drewnianych i ścianach dobra[9].” Jednak i w późniejszych latach, wizytatorzy nie rozpisywali się nadmiernie na ten temat, bo w Busównie w 1788 r., była „cerkiew drewniana, która w dachu, sufi cie nieco dobra[10]”, w Leszczanach w 1782 r.: „z drzewa heblowanego nowo wystawiona porządna[11]”, w 1793 r. w Stężycy cerkiew była „drewniana w ścianach, w dachach i podłodze porządna[12]” w Kraśniczynie: „drewniana w dachach zgniła i zrujnowana[13]”, a w Sawinie: „drewniana w ścianach i podłodze[14].” Cerkwie wzniesione z kamienia lub cegły były bardzo nieliczne i budowano je przeważnie w miastach, lub tam gdzie świeccy opiekunowie lub mieszkańcy zgodzili się na trwalszy materiał świątyni, ale zawsze podkreślano fakt ich „wymurowania” – w Hrubieszowie (wizytacja w 1731 r.): „cerkiew św. Mikołaja murowana bez sklepienia[15]” w Maciejowie (w 1740 r.): „cerkiew murowana nowa na niej kopuły blacho pobite[16]”, w Klesztowie (w 1740 r.): „cerkiew wymurowana dachówką pokryta [...] cała malowana[17]”, w Rakołupach (w 1793 r.): „cerkiew murowana ze wszystkim nowa i wspaniała[18]”, w Zamościu (w 1752 r.): „cerkiew świętego Mikołaja z krużgankami i babińcem na której wieża blacho pokryta wszystka [...] z kaplicami murowana[19]”, podobnie w Sieniawie (w 1765 r.)[20]

5 APP, ABGK, sygn. 33, s. 2–36.
6 APL, ChKGK, sygn. 100, k. 56v.
7 Tamże, k. 57v.
8 APL, ChKGK, sygn. 106, k. 1.
9 Tamże, k. 10.
10 APL, ChKGK, sygn. 131, k. 164.
11 Tamże, sygn. 114, k. 29.
12 Tamże, sygn. 135, k. 28.
13 Tamże, k. 31v.
14 Tamże, k. 6v.
15 APL, ChKGK, sygn. 100, k. 61v.
16 Tamże, sygn. 106, k. 18.
17 Tamże, sygn. 114, k. 44.
18 Tamże, sygn. 135, k. 33.
19 Tamże, sygn. 114, k. 200.
20 APL, ABGK, sygn. 54, s. 12–13.

czy w Rybotyczach (w 1771 r.)[21]. Pod koniec stulecia zaczęto stawiać cerkwie na murowanych fundamentach. W wizytacjach z 1793 r. czytamy, że w Mogielnicy jest: „cerkiew drewniana na podmurowaniu"[22], a w Rejowcu cerkiew była „drewniana na fundamencie kamiennym"[23].

Opisom wyglądu zewnętrznego cerkwi rzadko poświęcano więcej uwagi. Typowo wyglądała zapewne cerkiew w Starej Wsi koło Tyszowiec. W 1775 r. ta „cerkiew w ścianach i dachach stara, kopułkę ma jedną blachą pokrytą, w tej cerkwi okien trzy w drzewo oprawnych drzwi na zawiasach żelaznych nad babińcem dzwonnica, dzwonów cztery mająca"[24]. Taką typową cerkiew, ale z wolnostojącą dzwonnicą, opisano w tym samym roku w Zimnie: „cerkiew w ścianach i dachach dobra, z dwiema kopułkami małemi pod blachą, trzecia nad babińcem pod gątami"[25]. Niektóre wizytacje dają również obraz rozkładu poszczególnych pomieszczeń w cerkwi, na przykład o Pławanicach w 1788 r. zapisano: „cerkiew drewniana stara na niej dach gotowy stary [...]. Kopuła podziurawiona z krzyżem żelaznym, nad prezbiterium i dzwonnicą krzyżów żelaznych dwa, na dzwonnicy dzwonów cztery, taż dzwonnica przy cerkwi miejsce kruchty zastempuje, do niej drzwi na zawiasach żelaznych z klamko-zaszczepko i dwoma probojami, z dzwonnicy do cerkwi drzwi na zawiasach żelaznych z zamkiem wnętrznym zaszczepką i dwoma probojami. Chór z tarcic, podłoga i sufi t z tarcic, ławek stolarskij roboty 5, okien 3, ze szkła białego w trzaskę oprawne, przed wielkim ołtarzem krata drewniana, obok cerkwi zakrystia ale pusta, z zakrystii do cerkwi drzwi na zawiasach żelaznych"[26]. Dużo miejsca poświęcano liczbie i stanowi cerkiewnych okien i drzwi. Oto w wizytacji cerkwi św. Jerzego w Magierowie z 1766 r. można przeczytać: „cerkiew w ścianach i dachach dobra, na niej kopuła blacho pobita. Okna w ołów, niektóre w drzewo oprawne. Drzwi na zawiasach żelaznych z zamkiem wnętrznym, przybojem i zaszczepką, drugie na boku bez zawias, trzecie w ołtarzu na zawiasach"[27], a w Święcicy: „drewniana, w ścianach i podłodze dobra, w dachach reparacyi potrzebująca [...]. Drzwi dwoje, jedne do kruchty z zasuwą drewnianą, drugie z klamką żelazną, oboje na zawiasach i hakach żelaznych do cerkwi z zamkiem francuskim wnętrznym,

[21] Tamże, sygn.. 44, s. 34.
[22] APL, ChKGK, sygn. 135, k. 174.
[23] Tamże, k. 22v.
[24] APL, ChKGK, sygn. 122, k. 36v.
[25] Tamże, k. 52.
[26] APL, ChKGK, sygn. 131, k. 59.
[27] APL, ChKGK, sygn. 113, k. 64.

także na zawiasach i hakach żelaznych[28]. Pharczewska cerkiew w 1741 r. była przeciętną trochę zaniedbaną małomiasteczkową świątynią: „w ścianach nadstarzała, w dachach sama cerkiew i dzwonica nowo reperowana. Drzwi u przytwora dwoje jedna na dwóch zawiasach z zaszczepką we trzy ogniwa i przybojem, drugie na trzech zawiasach z esami i krukami z zamkiem wnętrznym z zaszczepką we dwie ogniwa z przybojem [...]. Okien w cerkwi trzy, dwie w drzewo oprawne przy jednym krata żelazna, trzecie po części w ołów, a czwarte w drzewo oprawne, w ołtarzu okienek dwie krągłych w ołów oprawnych, na boku zakrystyjka, u której drzwi dwoje na biegunach przy jednych z dworu zamek wnętrzny kryty"[29]. U schyłku XVIII wieku większość zadbanych cerkwi zapewne wyglądała tak jak w Husynnem (w 1795 r.): „z drzewa sosnowego nowowybudowana, okien wielkich w drzewo oprawnych cztery i mniejszych także cztery. Drzwi na zawiasach żelaznych pięcioro z tych jedne z zamkiem wewnętrznym. Dzwonnica na cmentarzu reparowana na której dzwonów cztery. Parkan około cmentarza częścią drewniany a częścią płot[30]. Natomiast te bardziej zaniedbane mogły wyglądać tak jak ruskowolska: „drewniana w ścianach dachu, podłodze i suffi cie dosyć dobra ma przybudowaną zakrystyjkę, ale nieporządną i niebezpieczną. Okien w drzewo oprawnych za szkłem 3 za wielkim ołtarzem czwarte zabite deszczkami"[31].

Wystrój cerkwi ulegał w XVIII wieku pewnym zmianom. W tradycji wschodniego chrześcijaństwa bardzo ważny jest ikonostas czyli rodzaj drewnianej przegrody pokrytej ikonami oddzielającej nawę, w której gromadzą się wierni, od prezbiterium, gdzie sprawowana jest liturgia. Przez carskie wrota, znajdujące się w centralnej części ikonostasu, mógł przejść tylko kapłan, po bokach znajdowały się tzw. wrota diakońskie[32]. W XVIII wieku w wielu cerkwiach zaczęto likwidować ikonostasy. Wiązało się to między innymi z upowszechnieniem kultu Najświętszego Sakramentu, co oznaczało konieczność zapewnienia wiernym jak najszerszego widoku na ołtarz i tabernakulum[33]. Innymi powodami usuwania ikonostasów mógł być ich zły stan techniczny lub wola kolatorów. W 1793 r. na ziemiach nad Bugiem i Sanem było tylko ok. 30 pełnych „deisisów" czyli ikonostasów (nazywanych tak od

[28] Tamże, sygn. 135, k. 17.
[29] Tamże, sygn. 106, k. 81.
[30] Tamże, sygn. 114, k. 236.
[31] Tamże, k. 195.
[32] H. Paprocki, *Ikonostas*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, szp. 18–20.
[33] W. Bobryk, *Duchowieństwo unickiej diecezji*, Lublin 2005, s. 167.

jednej z głównych ikon[34]. Ponadto główne ołtarze w cerkwi coraz bardziej przysuwano do ściany[35]. Z czasem w cerkwiach coraz częściej pojawiały się, wznoszone na wzór kościołów rzymskokatolickich, boczne ołtarze, ławki dla wiernych, konfesjonały, ambony i kropielnice[36].

Obowiązkiem kapłana i wiernych było staranie się o wyremontowanie bądź rozbudowę starej lub o budowę nowej świątyni. W przypadku cerkwi wzniesionych z drewna, materiału podatnego na zniszczenie i uszkodzenia „ze starości" (spróchnienie), pożaru lub wichury stawało się to koniecznością. Z zachowanych akt wizytacji wynika, że proboszczowie powinni byli upominać swoich wiernych o obowiązku udziału w remoncie czy budowie nowej cerkwi i starać się o pozyskanie materiału na budowę. W czasie wizytacji w Podhorcach koło Hrubieszowa w 1760 r. biskup Maksymilian Ryłło przypomniał, że proboszcz i parafi anie powinni otrzymać od dziedzica lub zakupić drewno na nową cerkiew[37]. Dwa lata później ten sam hierarcha nakazał budowę cegielni ze środków zebranych przez księdza i jego wiernych w bełskiej parafi i Świętego Ducha. Wypalone tam cegły miały służyć do wzniesienia nowej świątyni[38]. Przypominanie księżom i parafi anom o ich obowiązku odbudowy cerkwi odnotowano też, między innymi, w Krzewicy i Nowosiółkach w latach 60. XVIII wieku[39]. W 1782 r. proboszcz Tarnawy koło Szczebrzeszyna tak przejął się koniecznością budowy nowej cerkwi, że do czasu jej ukończenia zrzekł się dochodów z dziesięcin[40]. W XVIII wieku również kolatorzy raczej nie przeszkadzali w odbudowie, ale „użyczali" drewna i potrzebnych materiałów na miarę własnych możliwości fi nansowych[41].

Główny ciężar organizacyjny związany z budową lub remontem cerkwi spadał na miejscowego księdza unickiego i jego wiernych o czym przypominano w tzw. dekretach reformacyjnych, zazwyczaj dołączanych do protokołów wizytacyjnych. Biskup Ryłło w 1761 r., podczas wizytacji tak pouczył proboszcza parafi i Chodywańce: „Paroch wraz z parafi anami powinien się starać i gromadę upomnieć ażeby jako najprędzej zaczynali budować cer-

[34] APL, ChKGK, sygn. 135, k. 153–183, sygn. 136, k. 140–186.

[35] Tamże, sygn. 135, k. 2v., 12v., 16, 33, 34v., sygn. 136, k. 20.

[36] Tamże, sygn. 135, k. 161, sygn. 137, k. 235v., 252, sygn. 295, sygn. 303, k. 3–8, sygn. 326, k. 1–15, sygn. 332, k. 26.

[37] APL, ChKGK, sygn. 110, s. 155.

[38] Tamże, k. 590.

[39] APL, ChKGK, sygn. 113, k. 31, 39v.

[40] Tamże, sygn. 127, k. 91v.

[41] A. Kołbuk, W. Kołbuk, *Życie codzienne na probostwie unickim na ziemiach nadbużańskich w XVIII i XIX wieku*, Lublin 2015, s. 89–95

kiew, i jeśli nie będzie nowo założona na przyszłą wiesnę przeto będzie wydany interdykt na pomienioną cerkiew[42]". W Busku wydano podobny dekret odnośnie do cerkwi św. Mikołaja: „Paroch wraz z parafi anami powinien się starać o wybudowanie nowej cerkwi, gdyż ta jest bardzo nadwerężona dawnością czasu[43]". W Boratynie wizytator był bardziej stanowczy, ponieważ po zamknięciu niszczejącej cerkwi, użytkowana był tylko „kaplica słomą pokryta", a odpowiedzialni za to członkowie lokalnej wspólnoty parafi alnej z niewiadomych przyczyn nie starali się nawet o rozpoczęcie budowy nowego miejsc kultu: „Upomina się aby paroch oraz pobożni parafi anie jako najprędzej zaczęli cerkiew budować gdyż na kaplicę interdykt in spatio w pół roku będzie wydany, ponieważ jawne niedbalstwo w budowaniu cerkwi pokazuje się"[44]. W Mostowie koło Potylicza przypomniano: „Administrator aby bardzo często […] kolatorowi przyrzeczenie o reperacyi i przyozdobieniu cerkwi wspominał, a jeżeli żadna rzecz nie będzie czyniona na cerkiew zostanie nałożony interdykt" czyli zakaz sprawowania nabożeństw[45]. W Pułhanach w 1789 r. niepokój wizytatora wzbudził stan cerkiewnego dachu, który był „stary i podziurowany", tymczasem „rządca żadnej na to baczności nie ma, o co sami parafi anie podczas wizyty naszej oskarżali gotowemi starając się do składki i naprawy dachu tegoż byleby paroch był pobudką i przywódcą do tego[46]". Oprócz upomnień i nagan zdarzały się także nieliczne przypadki pochwał księży, ze strony władzy duchownej, za trud włożony w utrzymanie budowli sakralnych. Na przykład w Skierbieszowie w 1743 r. podkreślono, że miejscowa cerkiew została „w ścianach i dachach przez staranie Stefana Paszkiewicza proboszcza tutejszego wyreperowana[47]". Również wierni zaangażowani w budowę i odpowiednie wyposażenie cerkwi mogli liczyć na dostrzeżenie i docenienie swojego wysiłku przez wizytatora, na przykład w Orchówku w 1789 r.: „Chwalona gorliwość miejscowych parochian w wystawieniu nowej cerkwi okazana; jej ołtarzami snycerską robotą wyrobionemi ozdobienie czyni nam nadzieię, że i o dalszych jej potrzebach pamiętać będą[48]". Zalecenia wizytacyjne mogły też dotyczyć wystroju i wyposażenia cerkwi, na przykład w Matczu w 1767 r.: „Cerkiew do reszty pokryć, szufl ady

[42] APL, ChKGK, sygn. 110, s. 455.
[43] Tamże, s. 679.
[44] Tamże, s. 609.
[45] APL, ChKGK, sygn. 120, k. 52v.
[46] Tamże, sygn. 131, k. 190.
[47] APL, ChKGK, sygn. 106, k. 123.
[48] Tamże, sygn. 131, k. 201.

na appartamenta cerkiewne oporządzić, konfesjonał dla słuchania spowiedzi wystawić tak parochowi jako pobożnym parochianom surowo nakazuje się”[49] Proboszcz Ruskowoli, w latach 60., naraził się na, uzasadnioną, naganę wizytatora za używanie „zakrystii do przechowywania różnych sprzętów” i ubrań, wśród których znajdowały się: „skrzynie z łachmanami kobiecemi”. Nakazano mu natychmiast usunąć z cerkwi wszystkie te „skrzynie z fantami”[50] Tam, gdzie „zaprowadzono bractwa cerkiewne”[51], jak na przykład w Kosyniu w 1793 r. również one były zobowiązane do uczestniczenia w zbieraniu funduszy na remont i w samych naprawach: „Paroch z bractwem [...] pilne staranie mieć będzie o poprawienie psującego się dachu cerkwi i dzwonnicy”[52] Zachętą do niezwłocznego rozpoczęcia prac przy budowie czy rozbudowie świątyni mogło być zebranie przez parafi an minimum potrzebnych funduszy. W Kamionce Lipniku w 1775 r. wizytator polecił miejscowym unitom: „Pobożnym parochianom nakazujemy ażeby wcześnie starali się o materję do wybudowania nowej cerkwi a zwłaszcza gdy już mają sumkę złł pll 500 gdyż teraźniejsza zbyt już stara”[53]

Dość dużo miejsca w wizytacjach poświęcono stanowi budynków sakralnych – cerkwi i dzwonnic. O niektórych napisano, tak jak w Podhorodnie w 1740 r.: „w dachach, ścianach i ołtarzach porządna”[54], jak w Świerszczowie: „w ścianach i dachach dobra”[55] jednak w bardzo wielu wizytacjach pojawiały się opisy niedostatków i zaniedbań. I tak w Ostrowie na początku lat 40. XVIII wieku zanotowano: „cerkiew Podwyższenia Krzyża Świętego reparacyi potrzebuje w podwalinach i dachu”[56] W Wereszczynie świątynia unicka była „w ścianach i dachach cale nie porządna snopkami poszyta, podłogi wewnątrz nie mają”[57] podobnie, choć nieco lepiej, było w Olchowcu: „cerkiew drewniana, w ścianach dobra, snopkami poszyta”[58] Bardzo zaniedbana były natomiast budynki sakralne w Witkowie, „[cerkiew] w ścianach i dachach dla dawności czasu zrujnowana, do żadnej reparacyi niesposobna

[49] Tamże, sygn. 113, k. 99v.

[50] Tamże, sygn. 110, s. 381–382.

[51] Opieka nad cerkwiami należała do statutowych celów bractw (B. Lorens, *Bractwa cerkiewne w eparchii przemyskiej w XVII–XVIII wieku*, Rzeszów 2005, s. 102–118).

[52] APL, ChKGK, sygn. 135, k. 144.

[53] Tamże, sygn. 120, k. 33v.

[54] Tamże, sygn. 106, k 16.

[55] Tamże, k. 67v.

[56] APL, ChKGK, sygn. 106, k. 45.

[57] Tamże, k. 69.

[58] Tamże, k. 100.

[...]. Dzwonica wiązaniem stawiona snopkami poszyta"[59]. W Piszczy wizytujący parafię u schyłku lat 50. biskup zwrócił uwagę, że tutejsza cerkiew jest „w środku w ołtarzach i obrazach nieporządna w dachach reparacyi potrzebująca"[60], a w Tarnogórze cerkiew była „szpetna, nikczemna, porządku żadnego w sobie nie mająca"[61], podobnie jak w Tarnawie „w ścianach nikczemna, słomą poszyta"[62], w Suchowoli: „w ścianach i dachach stara zrujnowana, zła, nieporządna"[63], a w Żdanowie: „w ścianach i dachach zła, stara reparacyi potrzebująca"[64]. Cerkiew w Mienianach, na początku lat 60. XVIII w., była „w ścianach i dachach nikczemna, zrujnowana"[65], w Bohutyczach: „w ścianach i dachu nikczemna słomą pokryta"[66], w Gozdowie: „w ścianach i dachach stara, nikczemna [ma] okna potłuczone"[67], w Krasnymstawie, pomimo tego że była tam cerkiew murowana to: „wielkiej potrzebująca reparacyi tak w murach jako i w dachach"[68]. W Potoku miejscowa drewniana świątynia była „potrzebująca w ścianach jako i dachach wielkiej reperacyi"[69], w Szpikołosach – „w ścianach i dachach zbyt stara"[70], w Lejnie – „w kopule i podłodze reparacyi potrzebująca"[71].

Niektóre cerkwie były tak zniszczone przez upływ czasu i warunki atmosferyczne, że nie nadawały się już do remontu, a na ich miejscu należało wznieść nowe, tak jak to było pod koniec lat 60. XVIII wieku w Białej koło Potylicza: „Cerkiew w ścianach i dachach nikczemna [...] ze wszystkim opadła i aby na jej miejscu nowa wybudowana była dekretem [biskupa] jest przykazano"[72]. W Raciborowicach i Kurmanowie wizytator odnotował: „Cerkiew zła i stara reparacyi potrzebująca z podłogą zgniłą [...] kaplica kurmanowska w ścianach i dachach po części opadła"[73], a w Hrebennem cerkiew „w ścianach i dachach stara [...] ze wszystkim jest opadła tak dalece, iż

[59] Tamże, k. 177v.
[60] APL, ChKGK, sygn. 110, s. 49.
[61] Tamże, s. 146.
[62] Tamże, s. 157.
[63] Tamże, s. 174.
[64] Tamże, s. 180.
[65] Tamże, s. 192.
[66] Tamże, s. 202.
[67] Tamże, s. 188.
[68] Tamże, s. 301.
[69] Tamże, s. 5.
[70] APL, ChKGK, sygn. 114, k. 113.
[71] Tamże, k. 219.
[72] APL, ChKGK, sygn. 113, k. 66 – 66v.
[73] Tamże, k. 87.

w niej zwyczajnego odprawować nabożęstwa nie można, przeto pod karą interdyktu w tym roku niezawodnie nastąpić mającego przykazuje się tak parochowi jako też gromadzie hrebeńskiej żeby jako najprędzej o wystawieniu nowej cerkwi myśleli.[74]" Najpowszechniejszymi przyczynami bardzo złego stanu technicznego cerkwi były wieloletnie zaniedbania i powolne zużycie materiału, z którego były zbudowane czyli zazwyczaj drewna, czasem było to połączone z nieudolnością rządców parafi i lub skromnymi możliwościami finansowo-materiałowo-organizacyjnymi księży, wiernych i świeckich patronów cerkwi nazywanych kolatorami.[75] W 1788 r. wizytator prawdopodobnie stracił cierpliwość patrząc na pewną unicką świątynię ponieważ napisał: „Cerkiew bardzo stara, mała, nikczemna, bardziej podobna na mieszkanie bydląt, nie na Dom Boski, ołtarze bez żadnych ozdób, obrazy w nich dawno ognia i spalenia godne.[76]"

Najczęstszą przyczyną nieobecności budynku cerkwi w parafi i było zawalenie się lub spalenie w wyniku pożaru wywołanego uderzeniem pioruna lub przypadkowym zaprószeniem ognia. W takich przypadkach nabożeństwa odprawiano w tymczasowych kaplicach. Ich wygląd i stan techniczny przedstawiał się różnie, np. w Ślipczu w 1760 r.: „cerkiew po dwurocznym pogorzeniu jeszcze do tych czas nie jest wybudowana, na tym miejscu tylko kaplica słomą pokryta, w tej okien dwie w drzewo oprawnych", ponieważ spaleniu uległa też dzwonnica, w pobliżu kaplicy wisiało „na słupach dzwonów cztery[77]. W miejscowości Równo odnotowano zaś: „cerkiew zgorzała ze wszystkim na miejscu pogorzeliska kaplica nikczemna jest wybudowana"[78]

Statystyczne ujęcie relacji pomiędzy budynkami sakralnymi pozostającymi w dobrym stanie, wymagającymi niewielkich reperacji oraz zagrożonymi i objętymi interdyktem jest bardzo utrudnione przez fragmentaryczność większości zachowanych akt wizytacji oraz różny stopień szczegółowości opisu cerkwi – od zdawkowych informacji na temat ich istnienia po bardzo dokładne, aczkolwiek z dzisiejszego punktu widzenia, zawikłane „opisania" różnych elementów wyglądu i wyposażenia oraz materiałów i stanu zachowania ścian, dachów, kopuł, drzwi, okien, ołtarzy i innych elementów składowych cerkwi. Na podstawie kilku wizytacji można wywnioskować, że w niektórych rejonach i latach więcej było cerkwi dobrze lub przyzwoicie

[74] Tamże, k. 97v – 98.
[75] L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego*, s. 951–983.
[76] APL, ChKGK, sygn. 131, k. 165.
[77] Tamże, sygn. 110, s. 212.
[78] Tamże, s. 38.

utrzymanych, ale częściej przedstawiały one raczej przygnębiający obraz. Na przykład w dekanacie chełmskim w 1759 r. 18 cerkwi parafi alnych i kaplic było w dobrym stanie (w tym 4 nowo zbudowane), 9 wymagało niewielkiej „poprawy" ścian, dachów bądź podłogi, natomiast 9 generalnego remontu, a jedną należało odbudować z powodu spalenia się poprzedniej. Przy 22 cerkwiach znajdowały się wolno stojące dzwonnice, przy 4 dzwony wisiały „na słupach", w pozostały dzwonnice były częścią świątyni „nad babińcem". Dużym problemem był nagminny brak ogrodzenia cerkwi i cmentarzy[79] W dekanacie horodelskim w 1760 r. 7 cerkwi i kaplic było w dobrym stanie, 3 wymagały remontów dachu lub ścian, 5 wymagało pilnego remontu generalnego, jednej jeszcze nie ukończono, jedna (w Łużkowie) była „w ścianach i dachach spustoszona", a jedna (w Czartowcu) pozostawała z tego powodu w interdykcie i była zapieczętowana[80]. W dekanacie potylickim w 1761 r. w dobrym stanie było 19 cerkwi, jedna „w ścianach i dachach szczupła" wymagała rozbudowy (Rzeczyca), kolejne 4 poważnych remontów, a jedna „mocno zgniła i niebezpieczna" (w Kamionce Starej Wsi) groziła zawaleniem[81]. Proboszczowie i administratorzy wraz z parafi anami mieli wprawdzie obowiązek dbania o stan techniczny obiektów sakralnych, ale nie zawsze się chcieli czy byli w stanie się z nich wywiązać z powodów fi nansowych, braku materiału lub czasu – księża byli zajęci pracą duszpasterską, nadzorowaniem swoich gospodarstw, sprawami rodzinnymi, z kolei wierni większość czasu spędzali pracując na roli, zarówno własnej, jak i odrabiając pańszczyznę, a niektórzy „kollatorowie" z powodu braku środków czy chęci, też nie przykładali się zbytnio do swoich zobowiązań wobec potrzeb religijnych unitów mieszkających na terenie ich włości. Wizytatorzy upominali odpowiedzialnych za zły stan parafi alnych i fi lialnych cerkwi. Zazwyczaj starali się to robić w dosyć łagodny sposób, ale czasami, wobec braku efektu wcześniejszych upomnień i pogarszającego się stanu budynków, ostrzegali przed ostatecznymi środkami, których mogła użyć władza duchowna. Tam, gdzie przez wiele lat, z różnych przyczyn, prace przy budowie lub remoncie opóźniały się albo w ogóle ich nie rozpoczęto, biskup mógł obłożyć parafi ę interdyktem czyli czasowo zakazać odprawiania w niej nabożeństw i udzielania sakramentów.

W cerkwi pod wezwaniem św. Michała w miejscowości Hołe koło Potylicza w 1748 r. wizytator zapisał: „Cerkiew bardzo zrujnowana" i zalecił: „Dla zachowania dobrego porządku w cerkwi niniejszym dekretem stanowi się

[79] Tamże, s. 25 – 97.
[80] Tamże, s. 236–258.
[81] Tamże, s. 556–587.

aby albo starą należycie reparowali cerkiew albo nową stawić starali się”[82] Parafi anie posłuchali zaleceń wizytatora oraz własnego proboszcza i przed upływem pięciu lat wykonali wszystkie niezbędne prace. Podczas wizytacji w 1766 r. w tej miejscowości zapisano: „Cerkiew w ścianach i dachach dobra, na niej kopuł dwie blachą pobitych. Okna w drzewo oprawne. Drzwi na zawiasach z zamkiem wnętrznym, przybojem, zaszczepką i kłódką. Dzwonnica przy boku”[83]. W Łopienniku w 1741 r. odnotowano, że tamtejsza cerkiew była „w ścianach dla dawności budowania słaba”[84], ale przed wizytacją generalną w 1760 r. została wyremontowana, gdyż napisano o niej „cerkiew w ścianach i dachach dobra”[85]. Jednak już w 1788 r. znów napisano o niej: „w ścianach i dachach pilnej reparacyi potrzebująca dobrze nadstarzała [...] jest nową pobudką do włożenia obowiązku na miejscowego rządcę, aby parafi an swoich zachęcał i nakłaniał i koniecznie przymuszał do zreperowania onej”[86]. Z upływem czasu świątynia niszczała jednak coraz bardziej. Jak napisano w wizytacji z 1793 r.: „w dachach i ścianach reparacyi potrzebująca ma w sobie okien 5 zepsutych, podłoga reparacyi potrzebująca”[87]. W miejscowości Bohutycze w 1760 r. tamtejsza cerkiew była „w ścianach i dachu nikczemna, słomą pokryta”. Wizytujący biskup nakazał parafi anom stosowniejsze pokrycie cerkwi „czego jeżeli czynić zaniedbają to interdykt na pomienioną cerkiew wydamy [będzie]”[88]. Nie wiadomo czy udało się wyegzekwować to polecenie. Wiadomo natomiast, że interdykty zostały nałożone w 1760 r. na cerkiew w Typinie[89], w Czartowcu w 1759 r.[90] i w Szczepiatynie w 1774 r.[91] Czartowiecka cerkiew została odbudowana i ozdobiona jeszcze przed 1780 r.[92]. O tym, że interdykt był „ostateczością”, nakładaną w przypadku skrajnego zaniedbania i „zapuszczenia” świątyń unickich i ich otoczenia, po wielokrotnych upomnieniach mogą świadczyć przykłady cerkwi w Hańsku i w Busównie. W Hańsku w 1789 r. stała „cerkiew czyli kapliczka do czasu wystawiona” po spaleniu się poprzedniej „bez żadnych ołtarzów”.

[82] APL, ChKGK, sygn. 106, k. 170–170v.
[83] Tamże, sygn. 113, k. 56v.
[84] Tamże, sygn. 106, k. 76.
[85] Tamże, sygn. 110, s. 364.
[86] Tamże, sygn. 131, k. 138, 139.
[87] Tamże, sygn. 135, k. 68.
[88] Tamże, sygn. 110, s. 202–203.
[89] Tamże, s. 498.
[90] Tamże, k. 241
[91] APL, ChKGK, sygn. 120, k. 63v.
[92] Tamże, sygn. 127, k. 35–35v.

Były w niej „okna w drzewo oprawne, drzwi jedne z zamkiem wiszącym na klamce żelaznej, Dzwonów na osobnych słupach zawieszonych dwa". Wizytator surowo upominał odpowiedzialnych za zły stan świątyni: „Gdy zalecenie wizyty generalnej pod rokiem 1779 dnia 4 marca czynionej, nieuskutecznione okazuje się względem wybudowania nowej cerkwi i porządków w niej należnych [...] ale owszem tajże samej kapliczki słomo pokrytej znaczne w ścianach i dachu zepsucia tak iż w niej Mszy Św. odprawowanie bez zgorszenia i wielkiego nieszanowania Tajemnic dziać się nie może. Przeto mocą niniejszego dekretu ściśle i surowie miejscowych parochian obowiązuiemy, aby nie tylko wkoło zabudowania nowej cerkwi u wnętrznych jej ozdobach, ale też około cmentarza ogrodzenia i dzwonnicy przystojnej wystawienia jak najusilniejszego przyłożyli starania, które jeżeli w rok po ogłoszeniu tego dekretu w skutku dopełnione nie będzie i miejscowych parochian taż sama nieczułość i cale też pomnożeniu chwały Pana Boga wygasła gorliwość widziana i doświadczona zostaje, tedy pomienioną kaplicę jako niezgodną i niesposobną w interdykt poddajemy oraz razem z przyległym do niej nieogrodzonym cmentarzem podległą mieć chcemy, zakazując nie tylko Mszy S. w niej odprawiania, ale też ciał zmarłych wolnego grzebienia, które to jednak zarządzenie nasz i wyż wspominany kary rozciągnienie, aby wszystkim parafi anom widome było, przez [...] parocha miejscowego ogłoszone mieć żądamy, i obowiązek tego nań wkładamy[93]". Nakazów nie wypełniono ani w ciągu roku, ani później. Wizytator w lutym 1793 r. napisał: „cerkiew hańska jest drewniana, mizerna w słupach zbudowana, pod słomianym pokryciem miejscami odarta, bez odwłoki potrzeba wybudowania nowej [...]. Ponieważ cerkiew hańska od lat kilkunastu jest tylko w słupach do czasu zabudowana, dziurawa ze wszystkich stron, tak iż zamiecie śnieżne i nawałnice dżdżyste wszystkim sprzętom cerkiewnym łatwo zaszkodzić mogą i taż cerkiew z pokrycia słomianego miejscami jest odarta dla których okoliczności utrzymać się nie może i nie utrzymuje się, przeto upomnieć ks. plebana miejscowego i jego parochian hańskich oraz przykazać niniejszą sentencją aby za niedziel sześć od daty teraźniejszej cerkiew nowo założyć […] w przypadku zaś nie dopełnienia takowego nakazu lub zwłoki na czas późniejszy nieuchronnie potrzebnej budowy cerkiew pomienioną hańską wraz z jej cmentarzem Interdyktem podlegało, bez żadnej inszej sentencyi mieć chcę i rzeczą samą po upłynionych bez skutecznie sześciu niedzielach w Imie Boskie mocą so-

[93] Tamże, sygn. 131, k. 191–191v.

bie delegowaną tąż cerkiew wraz z cmentarzem interdykuje[94]. W Busównie w 1760 r. stwierdzono: „cerkiew w ścianach i dachach stara". Opis[95] z 1788 r. przedstawiał już dokładniejszy obraz świątyni, „która w dachu, sufi cie nieco dobra, zaś w ścianach, podłodze, drzwiach razem z kruchtą, zakrystią potrzebuje nowej reparacyi. Dzwonnica z kruchty na tej dzwonów 2, drzwi roboty prostej na zawiasach żelaznych z tych jedne z zamkiem żelaznym wnętrznym a reszta z zasuwkami i zaszczepkami żelaznemi. Okien w ołów oprawnych 6 z tych jedne w zakrystyi za kratami żelaznemi. Wszystko potrzebuje reparacyi". Proboszcz został pouczony o konieczności niezwłocznej naprawy i ostrzeżony przed prawdopodobnym interdyktem, jeśli nie rozpocząłby budowy nowej cerkwi[96]. Jednak przez kolejne pięć lat nie zrobiono nic aby „poprawić" budynek i jego otoczenie. W wizytacji z 1793 r. czytamy: „Cerkiew drewniana cała zbutwiała i mocno zrujnowana. [...]. Widząc cerkiew busowieńską w ścianach zgniłą, w drzwiach i zamkach zrujnowaną, zapatrując się nadto na dekret reformacyjny w r. 1788 dnia 22 grudnia przez ks Olimpiusza Zajkowskiego w czasie wizyty generalnej wydany, grożący interdyktem /jeśliby nowa cerkiew na miejscu starej w przeciągu r. jednego niebyła zaczęta w budowaniu/ za rzecz słuszno osądził [...]. Wizytator teraźniejszy po rozumieniu się z dworem busowieńskim, parochianami i parochem miejscowym uwiadomić, zalecić i postanowić przytomną sentencią, aby pomienieni z prawa kollacyi, z prawa rządów duchownych i z prawa zarządzenia się, jako razem oblicznie przyrzekli, tak też w przeciągu lat trzech od daty teraźniejszej najmniej terminu nie uchibiając cerkiew we wsi Busuwnie na miejscu starej, już ze wszystkim ku upadkowi nakłonionej, pod karą na też cerkiew starą i jej cmentarz interdyktu, zabudować starali się. Jakoż w przypadku po upłynieniu bez skutecznie od stron wzmiankowanych wyrażonego terminu, wraz po dniu przystąpienia, cerkiew starą władzą mi delegowaną bez żadnej innej sentencyi z jej cmentarzem w Imię Boskie interdykuje zakazując tego wszystkiego w cerkwi i cmentarzu cokolwiek prawo kościelne w miejscach interdyktowi podległych[97]".

Obłożenie cerkwi interdyktem bez wątpienia znacząco utrudniało funkcjonowanie parafi i, dlatego też zazwyczaj nakazy władzy duchownej kończyły się tylko na ostrzeżeniach, na które duchowni i wierni reagowali bądź nie. Do pozytywnych przykładów takiej reakcji należy zaliczyć parafi ę Otrocz,

[94] Tamże, sygn. 135, k. 2, 3v.
[95] Tamże, sygn. 110, s. 290.
[96] Tamże, sygn. 131, k. 164.
[97] Tamże, sygn. 135, k. 8–9.

gdzie w 1740 r. cerkiew była „w ścianach i dachach dobra”[98], a już 1759 r. „w ścianach i dachach stara” i należało ją niezwłocznie wyremontować[99]. Nakaz władzy duchownej wykonano w ten sposób, że już wkrótce zbudowano nową cerkiew[100]. Podobnie było w miejscowości Świerże, gdzie w 1759 r. o cerkwi napisano: „w ścianach dobra tylko w dachach reparacyi potrzebuje”[101]. Przed 1793 r. również tam stanęła cerkiew „w ścianach i dachu dobra, drewniana, nowa, przystojna i ze wspaniałą z kopułą, drzwiami dobremi i zamkami, z oknem, gankiem, suffi tem, podsufi tką, z oknami wszystkiemi dobremi, z jednej strony przybudowaną zakrystią, a z drugiej skarbczyk, do których drzwi i zamki”[102]. Podobnie było w Szpikołosach w 1767 r.[103] i w Batyjowie w 1774 r., gdzie parafi anie, „gorąco zachęcani przez księdza”, skutecznie starali się o remont swojej świątyni[104]. W wielu miejscach roboty już trwały lub miały się wkrótce rozpocząć. Tak jak, między innymi, w Budyninie[105], Parchaczu[106], Boratynie[107], Nowosielcach koło Potylicza[108], Werchracie[109] czy potylickiej cerkwi pod wezwaniem Św. Trójcy[110] w latach 60. XVIII w.

Oprócz nowo zbudowanych cerkwi było wiele zaniedbanych świątyń, w których brakowało czasu, chęci, materiałów albo funduszów na remont, a ich rządcy nie zachęcali zbyt skutecznie do remontu czy budowy nowych. Wspominano o tym szczególnie w drugiej połowie XVIII w. Na przykład proboszczowi w Krzewicy przypomniano: „Ponieważ cerkiew szczewicka tak jest stara, że reparować w niej nie masz czego, przeto zaleca się jak najpilniej parochowi i parafi anom ażeby w tym roku wszelkie gotowości na zbudowanie nowej cerkwi czynić starali się”[111]. W Karowie natomiast: „ponieważ teraz pobożni parafi anie asekurowali się imieniem całej gromady karskiej, że mają około naprawienia cerkwi lepsze mieć staranie [...] tymże cerkwi podważyć,

[98] Tamże, sygn. 106, k. 149v.
[99] Tamże, sygn. 110, s. 159.
[100] Tamże, sygn. 135, k. 156.
[101] Tamże, sygn. 110, s. 35.
[102] Tamże, sygn. 135, k. 120.
[103] Tamże, sygn. 113, k. 100v.
[104] Tamże, sygn. 122, k. 7.
[105] Tamże, sygn. 113, k. 5.
[106] Tamże, k. 15.
[107] Tamże, k. 21.
[108] Tamże, k. 31.
[109] Tamże, k. 72.
[110] Tamże, k. 68.
[111] APL, ChKGK, sygn. 113, k. 40v.

dach nowy dać na niej. Ołtarz wielki w niej i dzwonnice na osobnym miejscu wystawić. Cmentarz jak najprędzej oparkanić surowie przykazuje się”[112] W miejscowości Wieprzowe Jezioro przestrzegano: „Parocha upomina się tudzież pobożnych parochian, ażeby się starali jako najprędzej w czasie jednego kwartału nie zaczną budować nowej cerkwi to zwykłych kar kanonicznych to jest interdyktu spodziewać się powinni”[113] Z kolei w Nowosiółkach koło Tyszowiec nakazano: „Parochianie [...] dzwonnicę mają osobliwie od cerkwi wystawić a babińce przystojnie pokryć, aby podłoga w cerkwi tak dobra nie psuła się w słoty”[114], natomiast w Orłowie wizytator napisał: „Zalecamy pobożnym parochianom cerkwi orłowskiej aby się usilnie starali o gąty na pokrycie cerkwi, gdyż już znacznie zaczął się rujnować dach, czego jeżeli sami wydołać nie mogą przez szczupłość parochij niech upraszają [..] kolatorki aby ich w tej okoliczności mogła wspomóc”[115] We wsi Prusie polecono: „Nakazujemy niemniej pobożnym parochianom ażeby właśnie starali się o materię na wybudowanie nowej cerkwi, gdyż teraźniejsza zbyt jest stara, a tym czasem ile mogąc o reparację starali się”[116] W Łęcznej wizytujący miejscową parafię stracił cierpliwość do opieszałości proboszcza: „Cerkwi ledwie gdzieś na wsi widzieć można tak podłej, w ziemię wgrzęzłej i żadnych we środku ozdób niemającej, czemu wstydzić się powinni jak mieszczanie tak parochianie do tej cerkwi należący, a najbardziej miejscowy rządca, że żadnego starania nie dokłada […] kollatora swego nie prosi o drzewo i rzemieślników, parochian swych o składkę i pomoc i innych dobrodziejów o zratowanie i wspomożenie. Cmentarz także jakby wygon, żadnego niema oparkanienia, dla czego jeżeli w rok miejscowy rządca z swemi parochianami około cerkwi i cmentarza oparkanienia niepomyśli, bez wątpienia interdyktem te oba miejsca związane będą”[117] W Sawczynie wizytator pouczył: „Upomina się parocha wraz z parafianami aby starał się o reparację rujnującej się cerkwi żeby okna i dachy jako najprędzej były reperowane, takoż parocha upomina się, ażeby reperował budynki gospodarskie na plebanii będące i dezelacyi niedopuszczał”[118] W Rejowcu przypomniano: „Cerkiew stara i do upadku nakłoniona koniecznie potrzebuje z gruntu nowej reparacyi

[112] Tamże, k. 81v–82.
[113] APL, ChKGK, sygn. 110, s. 467.
[114] Tamże, sygn. 122, k. 43v.
[115] Tamże, sygn. 113, k. 144.
[116] Tamże, sygn. 120, k. 56v.
[117] Tamże, sygn. 131, k. 132v.
[118] Tamże, sygn. 110, s. 637.

albo żeby była nowo wystawiona, chociaż kollatora wola i żądanie jest aby była murowana oświadczając się bydź pomocą jeżeli parafi anie coś z siebie okażą i jakie przygotowanie wywiezienia materiałów uczynią, a przeto miejscowego rządcy będzie parafi an swoich jak do składki pieniężnej, tak i do wywiezienia materiałów potrzebnych zachęcać, nakłaniać i przywodzić, którego przygotowania jeżeli za rok przewielebny dziekan czasu wizyty swojej nie znajdzie tedy [...] za interdykowaną bydź musi. Tym czasem jednak aby miejscowy rządca kazał w dachu dziury pozabijać"[119]

Podsumowując można powiedzieć, że stan techniczny cerkwi na polsko-wschodniosłowiańskim pograniczu, a ściślej na ziemiach nadbużańsko-nadsańskich zależał zarówno od „dawności" cerkwi, jak i możliwości fi nansowych oraz zaangażowania tak rządców czyli proboszczów i administratorów, jak i wiernych oraz kolatorów. Jeśli świątynie były regularnie remontowane, ewentualnie odbudowywane, a wszystkie zainteresowane osoby wykazywały się zaangażowaniem w gromadzenie funduszy materiałów i pracę przy naprawach czy przebudowach, wówczas stan techniczny świątyń nie wzbudzał zastrzeżeń wizytatorów. Jeśli było inaczej to skromne z reguły, drewniane cerkwie, szybko niszczały i ulegały ruinie, narażając wiernych i parafi an na niebezpieczeństwo oraz zakaz sprawowania w nich liturgii. Jednakże ze względów praktycznych ta ostatnia możliwość była wykorzystywana bardzo rzadko. Generalnie jednak rysujący się w XVIII-wiecznych wizytacjach stan budownictwa cerkiewnego na Nadbużu, Nadsaniu ale zapewne i na innych „unickich terenach" skłaniał do smętnych refl eksji nad kondycją materialną Kościoła wschodniego obrządku katolickiego w ostatnim stuleciu istnienia dawnej Rzeczypospolitej. Miało się to zmienić w następnym stuleciu między innymi wskutek ingerencji państwowych władz zaborczych, które prowadziły, w swoim interesie, określoną politykę wyznaniową ze wszystkimi tego konsekwencjami, także w cerkiewnym budownictwie.

[119] Tamże, sygn. 131, k. 265v–266.

22. Ikonostas w obecnej katedrze greckokatolickiej w Przemyślu, fot. A. Krochmal, 2016 r.

23. Cerkiew greckokatolicka w Rzepedzi na Łemkowszczyźnie, fot. S. Stępień, 2015 r.

Paweł Sygowski

(Lublin)

CERKWIE DEKANATU KROŚNIEŃSKIEGO DIECEZJI PRZEMYSKIEJ W 1742 R. – PRZYCZYNEK DO BADAŃ NAD ARCHITEKTURĄ I WYPOSAŻENIEM ŚWIĄTYŃ UNICKICH RZECZYPOSPOLITEJ W XVIII W.*

Pamięci Zofi i Szanter

W 1596 r. w Brześciu nad Bugiem do unii z Kościołem rzymskokatolickim Rzeczypospolitej przystąpiła większość jej diecezji prawosławnych, z wyjątkiem diecezji lwowskiej, łuckiej i przemyskiej. Nie znaczy to, że na terenie tych diecezji nie było parafi i unickich, ani parafi i prawosławnych. Po około stu latach trzy wspomniane diecezje także przystąpiły do unii. Od samego początku Cerkiew unicka musiała znaleźć swoje miejsce w krajobrazie religijnym państwa, pomiędzy dominującym Kościołem rzymskokatolickim a istniejącą nadal Cerkwią prawosławną. Cerkiew unicka stworzyła swoją sieć administracji cerkiewnej z parafi ami, dekanatami, diecezjami i duchowieństwem, wkrótce miała już swojego męczennika i swoje sanktuaria

* Poniższe rozważania są kontynuacją moich badań nad unicką tradycją cerkiewną Rzeczypospolitej w XVIII w. – nad architekturą i wyposażeniem świątyń. Założeniem tych badań jest, poprzez analizę wizytacji i inwentarzy cerkiewnych z tego czasu, z różnych dekanatów różnych diecezji metropolii kijowskiej, wychwycenie następujących wówczas, poprzez bardziej lub mniej intensywną asymilację elementów tradycji łacińskiej, zmian. Wizytacja dekanatu krośnieńskiego z 1742 r. była już analizowana jako materiał źródłowy – zob.: M. Kaznowski, *Parafi e unickiego dekanatu krośnieńskiego w świetle akt wizytacyjnych z 1742 r* „Prace Historyczno-Archiwalne", t. 7, 1999, s. 31–54.

[1] L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce [w:] Kościół w Polsce*, t. 2, Wieki XVI–XVIII, Kraków 1970, s. 779–1104; A. Gil, I. Skoczylas, *Kościoły wschodnie*

Konsekwencją zawarcia unii brzeskiej było szersze spotkanie nowo powstałej Cerkwi unickiej z tradycją zachodnioeuropejską. W miarę upowszechniania się unii Cerkiew ta zaczęła asymilować dla swoich potrzeb niektóre elementy tradycji łacińskiej – do liturgii, wyposażenia wnętrza cerkiewnego, do architektury cerkwi, do kancelarii biskupiej i parafi alnej. Proces ten stopniowo narastał i swoją kulminację osiągnął w 2 połowie XVIII w., jednak przebiegał różnie na terenie poszczególnych diecezji – szybciej na terenach tych diecezji, które wcześniej przystąpiły do unii – na terenach diecezji zachodnich, a także na terenach północnych metropolii kijowskiej – w Wielkim Księstwie Litewskim. Można się spodziewać, że na terenach tych diecezji, które później przyjęły unię, procesy te wystąpiły z opóźnieniem.

Jednym z zapożyczeń z tradycji kościelnej było przyjęcie sposobu zapoznawania się kurii biskupiej ze stanem parafi i podległych im diecezji, poprzez wizytacje prowadzone przez biskupów lub delegowanych przez nich wizytatorów, bądź przez dziekanów poszczególnych dekanatów. Wizytacje są niezwykle interesującym materiałem do badania tradycji unickiej, jej ewolucji, postępujących w niej kolejnych zmian. Niestety zasoby archiwalne po rozbiorach, po wojnach XIX i XX w. i po zmianach granic, są bardzo rozproszone i niekompletne. Dotyczy to także wizytacji unickiej diecezji przemyskiej. Przed II wojną światową znajdowały się one w zbiorach archiwum greckokatolickiej kurii biskupiej w Przemyślu, a po wojnie trafi ły do zasobów Archiwum Państwowego w Przemyślu[2]. Wizytacje różnych dekanatów diecezji przemyskiej znajdują się także w archiwach Krakowa, Tarnowa i Lwowa, a być może także w archiwach Wiednia i Watykanu, czy też w zasobach jeszcze innych instytucji.

Badania nad Cerkwią unicką są niezwykle istotne, gdyż w jej kręgu powstała w XVII i XVIII w. interesująca kultura, łącząca elementy Kościoła wschodniego i tradycji łacińskiej, tworząc przez to jeden z najciekawszych elementów wielokulturowej tradycji Rzeczypospolitej i będąc interesującym elementem w krajobrazie kulturowym Europy. W dotychczasowych badaniach unicka tradycja kulturowa jest jeszcze stosunkowo mało rozpoznana.

W poniższych rozważaniach podjęto próbę określenia stanu zaawansowania procesów asymilacji elementów tradycji łacińskiej na terenie jednego z dekanatów unickiej diecezji przemyskiej (pół wieku po przyjęciu unii), w oparciu o opi-

w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458–1795, Lublin–Lwów 2014.

[2] A. Krochmal, *Akta wyznaniowe w zasobie Archiwum Państwowego w Przemyślu*, Przemyśl 1993, s. 44–50.

sy świątyń i ich wyposażenia, odnotowane w wizytacji dekanatu krośnieńskiego z 1742 r. Dekanat krośnieński był dosyć wyjątkowym dekanatem tej diecezji (zob. niżej), a jego wizytacja należy do zespołu starszych wizytacji wśród zachowanych w archiwum przemyskim. Trzeba przy tym zaznaczyć, że analiza tekstów wizytacyjnych nie jest, wbrew pozorom, rzeczą prostą. Wizytatorzy, mimo opracowanego w uchwałach synodu zamojskiego z 1720 r. schematu wizytacji, często nie przestrzegali jego zaleceń, pomijając nierzadko szereg informacji. Przy przepisywaniu zapisanych w terenie luźnych kart wizytacji do księgi, kopista niejednokrotnie upraszczał tę żmudną pracę, opuszczając niektóre fragmenty zdań lub akapity[3]. Problemy stwarza język opisu (przeważnie polski, choć nierzadko łacina), który był indywidualnym doborem słów wizytatora z ówcześnie stosowanej terminologii. Stąd np. nie wiadomo czy słowo „kopuła" oznacza faktyczną kopułę w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, czy ewentualnie tzw. dach brogowy łamany („wierzch"), czy też może ośmioboczny („bania"), lub barokową cebulastą wieżyczkę z latarnią[4]. Tego typu problematycznych określeń, nie zawsze łatwych do interpretacji, jest zazwyczaj w tekście wizytacji więcej. Stąd rekonstrukcja wyglądu obiektów już nie istniejących, na podstawie ich archiwalnych opisów, może zawierać jakiś margines błędu, gdyż czasem nie wiadomo co właściwie autor, stosując jakieś określenie, miał na myśli. Margines ten można zapewne zmniejszyć analizując wizytacje sąsiednich dekanatów z podobnego okresu czasu, wizytacje cerkwi z terenów innych diecezji, a także ówczesne wizytacje kościelne. Praca taka wymagałaby powołania zespołu naukowców zainteresowanych tą tematyką i kilkuletniego programu badawczego. W rezultacie takich działań mógłby powstać słownik terminologii wizytacyjnej XVIII w., tak istotny w interpretacji tego materiału źródłowego.

Dekanat krośnieński należał w omawianym czasie, jak wspomniane było wyżej, do unickiej diecezji przemyskiej. Diecezja ta, za czasów prawosławnego biskupa przemyskiego Innocentego Winnickiego, przystąpiła w roku 1693 do unii[5]. W XVIII w. liczyła ona ponad 1200 parafi i podzielonych na 31 dekana-

[3] Uwagi na ten temat zob. m. in.: P. Sygowski, *Unickiego biskupa Józefa Lewickiego „Rewizya Cerkwiey Znaiduiących się w Dyecezyach Naszych Chełmskiey y Bełzkiey" – rozpoczęta 29 grudnia 1720 r. [V. S.]* [w:] „Studia Archiwalne", t. 2, Lublin 2006, s. 201.

[4] Na temat różnych określeń przykrycia dachowego cerkwi w dekanacie żółkiewskim diecezji przemyskiej w 1771 r. zob.: M. P. Kruk, *„Deisis dawną zwyczajną robotą y malowaniem" – kilka uwag na marginesie inwentarzy cerkiewnych* [w:] *Ars Graeca – Ars Latina. Studia dedykowane profesor Annie Różyckiej-Bryzek*, Kraków 2001, s. 208–211.

[5] L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego*, s. 857; S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska obrządku wschodniego w okresie sporów prawosławno-unickich* [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, red. S. Stępień, Przemyśl 1996, s. 50.

tów i rozciągała się od okolic Szczawnicy na zachodzie po okolice miast Stryj i Skole na wschodzie. Wśród tych dekanatów był też dekanat krośnieński, jeden z najmniejszych – liczący 19 parafii[6]. Dekanat ten wyróżniał się tym, że został utworzony z „górnych" parafi i starostwa sanockiego[7], położonych w górnych biegach potoków Osławy i Osławicy, na granicy Bieszczadów i Beskidu Niskiego – na wschodnim krańcu osadnictwa łemkowskiego, graniczącego z osadnictwem bojkowskim[8], a w omawianym czasie przy granicy z Węgrami. Ta część starostwa sanockiego określana była w dokumentach jako „starostwo krośnieńskie[9]" i miała swojego „starostę krośnieńskiego" (zob. niżej).

Większość parafi i, tworzących później unicki dekanat krośnieński, powstała na terenie starostwa krośnieńskiego zapewne jeszcze w XVI w. (nieliczne już wcześniej) – za czasów prawosławnej eparchii przemyskiej. Wiele wsi tworzący to starostwo została założona w drugiej ćwierci tego stulecia i na początku trzeciej ćwierci. Miały one w przywilejach lokacyjnych często nadany łan dla cerkwi (lub dla popa), wolny od podatków – tak było m. in. w Czystohorbie, Komańczy, Łupkowie, Osławicy, Radoszycach, Rzepedzi, Smolniku i Szczawnem[10].

Kształt „starostwa krośnieńskiego" w XVII w. znamy m. in. z lustracji z 1659 roku. Lustracja ta wymienia 20 wsi, z których 3 leżały poza znanym z XVIII-wiecznych źródeł dekanatem krośnieńskim – to Roztoki Górne, Moczarne i Wołosate. Wszystkie lustrowane wówczas wsie były „po dezeload srogiej", czyli zniszczone i wyludnione, z powodu „żołnierza przechodzącego"[11]. Chodzi o przemarsz (zapewne dwukrotny) przez te tereny wojsk siedmiogrodzkich Jerzego Rakoczego w 1657 roku. Oddziały węgierskie dotarły w czasie teg najazdu do Brześcia Litewskiego, który zdobyły i złupiły, a w czasie przemarszu przez Polskę i powrotu na Węgry rabowały i niszczyły po drodze miasta i wsie. Konsekwencją przejścia tych wojsk przez tereny starostwa krośnieńskiego było

[6] Jeszcze mniejszy był dekanat tarnogrodzki – 16 parafi i, a największym był dekanat przemyski – 77 parafi i – zob.: W. Kołbuk, *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin 1998, s. 240–271. Opracowanie to należy traktować z pewną ostrożnością, ze względu na występujące w nim nieścisłości – dotyczy to także diecezji przemyskiej (por. wykaz cerkwi w dekanatach diecezji przemyskiej z trzeciej ćwierci XVIII w. – APP, ABGK, sygn 136).

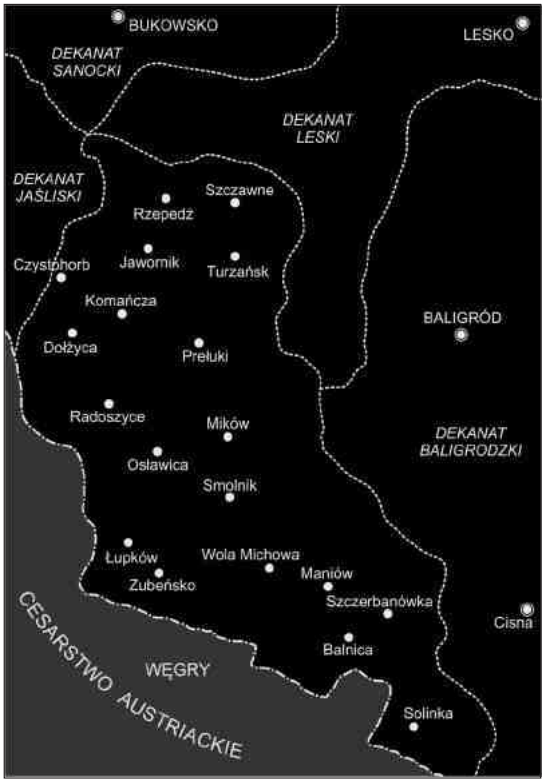
[7] *Lustracja województwa ruskiego 1661–1665,* cz. 1, *Ziemia przemyska i sanocka*, oprac. K. Arłamowski, W. Kaput, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 276–282.

[8] R. Reinfuss, *Śladami Łemków*, Warszawa 1990, s. 12–15.

[9] *Lustracja województwa ruskiego*, s. 276, a także w omawianych niżej wizytacjach.

[10] A. Fastnacht, *Słownik historyczno-geografi czny ziemi sanockiej w średniowieczu*, cz. 1, Brzozów 1991, s. 75; cz. 2, Brzozów 1998, s. 63, s. 133; cz. 3, Kraków 2002, s. 17–1 s. 74–75, s. 94, s. 137, s. 165.

[11] *Lustracja województwa ruskiego*, s. 276–282.



24. Dekanat krośnieński unickiej diecezji przemyskiej w XVIII w. – oprac. Paweł Sygowski i Andrzej Kozłowski

całkowite zniszczenie wszystkich wsi. Kilka z nich zostało całkowicie opuszczonych, m. in. Duszatyn [wówczas: Piekażdy], Prełuki, Mików, Szczerbanówka, Roztoki Górne, Moczarne, a w innych wsiach pozostali tylko pojedynczy mieszkańcy. We wsiach, w których w czasie lustracji w 1616 r. było wiele łanów osiadłych, po przejściu oddziałów Rakoczego osiadłe były tylko pojedyncze łany, co odnotowano w lustracji z 1659 r. – np.: w Solince 1 łan z 24 i ½ łanu w 1616 r., w Szczawnem 1 z 18 łanów, w Turzańsku 1 z 20 i ½ łanu, w Rzepedzi 2 ½ z 21 ¼ łanu, w Komańczy 1 z 10 i ¼ łanu, w Czystohorbie 1 z 16 łanów. Po przejściu wojsk Rakoczego tylko w niektórych wsiach odnotowano obecność popów – w Turzańsku, Komańczy, Smolniku, Maniowie, Czystohorbie i by może w Prełukach, a w innych wsiach „popostwa pustowały" – w Mikowie, Woli Michowej, Łupkowie, Dołżycy, Jaworniku i Rzepedzi. Znajdujące się wówczas już poza starostwem 3 jego dawne wsie – Radoszyce, Osławica i Zubeńsko – ta że na pewno zostały zniszczone i nie wiadomo czy po przejściu wojsk pozostal tam duchowni. Opuszczone probostwa na terenie starostwa krośnieńskiego zostały zapewne wkrótce obsadzone, gdyż parafi e te były stosunkowo intratne, z względu na to, że ze stosunkowo wczesnym wprowadzeniem tam unii (w 1 ćw. XVII w.), wiązała się wolność od płacenia podatków przez parochów. Lustrator w 1659 r. zanotował, że „wezwani przez nas pobożni popi i swiaszczennicy … p kazali swoje przywileje, dekreta, uniwersały – wsi 20 osiadłe i puste – jako w un będących świętej, przy wolnościach wszelkich królowie ich mość zachowują … Przeto i my … powagą naszą lustratorską … zachowujemy"[12]. Tamże dodatkowo

[12] Tamże, s. 303.

przy lustracji Prełuk lustrator odnotował, że „Pop względem unijnej od wszelkich podatków był wolen”.[13] To niezwykle ciekawa informacja, z której wynika, że podstawą wyodrębnienia dekanatu krośnieńskiego była wcześniejsza przynależność parafi i Kościoła wschodniego na terenie starostwa krośnieńskiego do unii. Stąd także nazwa dekanatu, który od Krosna był dosyć odległy i oddzielony od niego wówczas dekanatami jaśliskim, oraz częściowo dukielskim, sanockim i leskim, a także osadnictwem polskim na terenie Dołów Jasielsko-sanockich. Na wczesną tradycję unicką części parafi i starostwa krośnieńskiego wskazał już Jacek Krochmal.[14] Tradycję tę, łączyć można z postacią rzymskokatolickiego biskupa przemyskiego Wawrzyńca Goślickiego,[15] a zapewne także z postacią unickiego biskupa przemyskiego – Atanazego Krupeckiego, który na to stanowisko został mianowany w 1609 roku. Diecezja przemyska do 1692 roku pozostawała jednak głównie zarządzana przez biskupów prawosławnych rezydujących w Przemyślu, choć w tym samym czasie mianowano kolejnych przemyskich biskupów unickich (rezydowali w Walawie lub w monasterze Świętego Spasa). Unię na terenie eparchii przemyskiej popierali biskupi krakowscy w dekanacie muszyńskim, w którym wiele parafi i Kościoła wschodniego leżała na terenie ich dóbr w „Kluczu muszyńskim”. Popierały ją także rody magnackie Sieniawskich, Stadnickich i Zamoyskich,[16] a także kolejni władcy – Jan Kazimierz, Michał Korybut, a przede wszystkim Jan III Sobieski, a także August II – szczególnie ją można przypuszczać w dobrach królewskich.[17]

Wizytacja dekanatu krośnieńskiego z 1742 r.[18]

Najstarsza zachowana w Archiwum Państwowym w Przemyślu wizytacja dekanatu krośnieńskiego pochodzi, jak wspomniane było wyżej, z 1742 r.[19]

[13] Tamże, s. 277.

[14] J. Krochmal, *Unia kościelna w eparchii przemyskiej w latach 1596–1679,* „Premislia Christiana”, t. 7, 1997, s. 75–102.

[15] S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska obrządku wschodniego*, s. 40.

[16] J. Krochmal, *Unia kościelna.*

[17] Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej: APP), Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego w Przemyślu (dalej: ABGK), sygn 29, s. 2–6.

[18] Oprócz wspomnianego omówienia tej wizytacji przez Mariusza Kaznowskiego korzystała z niej także Zofi a Szanter, porównując zawarte w niej informacje z informacjami o cerkwiach i ich wyposażeniu, opisanych w wizytacji z 1761 r. sąsiedniego dekanatu jaśliskiego unickiej diecezji przemyskiej – zob.: Z. Szanter, *Opis dekanatu jaśliskiego sporządzony w 1761 roku przez księdza dziekana Aleksandra de Unichow Stepnickiego, parocha szklarskiego* [w:] *Sztuka cerkiewna diecezji przemyskiej. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej 25–26 marca 1995 roku*, Łańcut 1999, s. 340–361.

[19] APP, ABGK, sygn. 29, s. 7–46 (wizytacja z 1742 r.).

terenie unickiej diecezji przemyskiej wizytacje diecezji jako pierwszy wprowadził, biskup Jerzy Winnicki – na początku XVIII w., a na szerszą skalę, jego następca, biskup Hieronim Ustrzycki. Zachowana wizytacja cerkwi w Witryłowie z 1720 r. i informacje o wizytach biskupa w parafi ach starostwa mednickiego i mościckiego w latach 20-tych XVIII w. nie pozwalają stwierdzić czy były to wizytacje doraźne, czy były one fragmentem jakichś większych podróży wizytacyjnych[20]. Z zachowanych archiwaliów wynika natomiast, że za czasów biskupa Ustrzyckiego prowadzona była całościowa wizytacja diecezji przemyskiej – od końca lat 30-tych do drugiej połowy 40-tych XVIII w. Wizytacje poszczególnych dekanatów prowadzone były na ogół przez ich dziekanów i zaczę te zostały zapewne w 1738 r. od wizytacji dekanatu skolskiego. Ich kulminacja przypadła na w lata 1742–1744[21]. Kolejna tura wizytacji dekanatów diecezji miała miejsce po kilkunastu latach, za czasów biskupa Onufrego Szumlańskiego – na początku lat 60-tych XVIII w. i dotyczyła przeważnie statusu fi nansowego parafi i[22]. Wizytacje te kontynuowane były do połowy lat 60-tych – za czasów biskupa Atanazego Szeptyckiego, a także w pierwszej połowie lat 70-tych tego stulecia (1771–1775) i dokończone po I rozbiorze Polski, już za czasów administracji austriackiej[23]. W końcu roku 1779 administratorem diecezji został biskup chełmski Maksymilian Ryłło[24], który w 1784 r. zrezygnował ze swojego biskupstwa na rzecz biskupstwa przemyskiego. Biskup ten, wielce zasłużony dla diecezji chełmskiej, wkrótce po jej objęciu, przeprowadził w latach 1759–1762 wizytację całej diecezji chełmskiej (około 550 parafi i) – co pozwoliło mu rozpoznać stan parafi i, ich cerkwi i ocenić księży parafi[25]. Proch ów

[20] APP, ABGK, sygn. 60, s. 1; Скочиляс, *Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київськьой унійної митрополії 1596–1720 роки,* „Записки НТШ", т. 238, 1999 p., s. 74.

[21] Zob. w: APP, inwentarz zespołu Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego w Przemyślu, sygn. od 16 do sygn. 62; zob. też: Z. Szanter, *Z przeszłości Łemkowszczyzny. Dorzecze górnej Ropy. Historia wsi i sztuka cerkiewna XVIII wieku*, Warszawa 2005, s. 15–17.

[22] Z. Szanter, *Z przeszłości Łemkowszczyzny*, s. 17, a także m.in.: wizytacja dekanat baligrodzkiego w 1761 r. Zob.: P. Sygowski, *Dekanat baligrodzki unickiej diecezji przemyskiej w 2 poł. XVIII i 1 poł. XIX w. i cerkiew w Łopience* [w druku]) oraz wizytacje dekanatu leskiego (sygn. 30) i dekanatu starosolskiego (sygn.53). Wizytacja dekanatu jaśliskiego z 1761 r. jest dużo dokładniejsza – zob.: Z. Szanter, *Opis dekanatu*.

[23] Z. Szanter, *Z przeszłości Łemkowszczyzny*, s. 17–18.

[24] B. Modzelewska, *Przemyska diecezja greckokatolicka* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, s. 672.

[25] P. Sygowski, *Unicka diecezja chełmska w protokołach wizytacyjnych biskupa Maksymilian Ryłły z lat 1759–1762* [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5, *Miejsce i rola Kościoła Greckokatolickiego w Kościele Powszechnym*, red. S. Stępień, Przemyśl 2000, s. 236–237.

objęciu diecezji przemyskiej nie powtórzył już tak szeroko zakrojonego rozpoznanie diecezji poprzez wizytacje, zapewne z powodu tego, że diecezja ta była dużo większa (ok. 1200 parafi i), a biskup Ryłło miał wówczas 70 lat. Sądząc z zachowanych w archiwum przemyskim dokumentów wizytacji, niedługo po objęciu diecezji przez nowego biskupa wizytowanych było w roku 1780 tylko kilka dekanatów, a w latach następnych jakieś ich fragmenty. Temat wizytacji unickiej diecezji przemyskiej w XVIII w. wymaga bardziej szczegółowych badań, co nie jest takie proste, ze względu na wspomniany stan ich zachowania i rozproszenie materiałów archiwalnych, po różnych archiwach.

Porównując skład dekanatu krośnieńskiego z wizytacji z 1742 r., z przeprowadzoną wizytacją tego dekanatu w 1775 r. (ponad 30 lat później), widać, że jego kształt w tym okresie czasu nie zmienił się – w 1775 r. tworzyło go 19 tych samych parafi i. Taki sam skład dekanatu – 19 parafi i – wymienia także „Taryfa katedratyku", datowana ogólnie na XVIII w.[26] Wymieniany w wizytacjach tego dekanatu z 1742 i 1775 r. jak kolator dwóch parafi i w (zob. niżej) jest Józef Ossoliński, który w tej drugiej wizytacji określony jest jako wojewoda wołyński, a funkcję tę pełnił w latach 1756–1775,[27] co zawęża ogólne datowanie tej „Taryfy" do tych lat. Bardziej szczegółowe datowanie tej „Taryfy" wymaga dalszych ustaleń. Te 19 parafi i tworzące dekanat krośnieński to (w kolejności alfabetycznej – z odnotowaniem w nawiasie wersji zapisu nazwy parafi i w 1742 r., jeśli jest odmienna od dzisiejszej): Balnica, Czystohorb (Horb), Dołżyca [koło Komańczy], Jawornik, Komańcza, Łupków (Łubków), Maniów (Maniawa), Mików, Osławica, Prełuki (Przełuki), Radoszyce (Radożyce), Rzepedź, Smolnik, Solinka, Szczawne, Szczerbanówka, Turzańsk (Turzyńsko), Wola Michowa (Mihowola Wieś), Zubeńsko [il. 1]. Pod koniec XVIII dekanat krośnieński został włączony do dekanatu jaśliskiego,[28] powiększonego też o parafi ę w Kulasznem, wyłączoną z dekanatu leskiego.[29] W latach 30-tych XX w. z dekanatu tego wyłączono dawny dekanat krośnieński (już z parafi ą w Kulasznem), który nazwany został dekanatem łupkowskim.[30] Ciekawostką jest to, że mimo, że nie było już dekanatu krośnieńskiego, to jednak (jak ustaliła Iryna Skoczylas) w użyciu

[26] APP, ABGK, sygn. 136, s. 30–31.

[27] *Urzędnicy wołyńscy XIV–XVIII wieku. Spisy*, oprac. M. Wolski, Kórnik 2007, s. 153.

[28] M. Kaznowski, *Parafi e unickiego dekanatu krośnieńskiego,* s. 33.

[29] W XIX-wiecznych schematyzmach greckokatolickiej diecezji przemyskiej dekanat określany początkowo jako „Decanatus Jaslicensis et Krosnensis", później już tylko jako „Jaslicensis".

[30] S. Kryciński, *Cerkwie w Bieszczadach*, wyd. 2, Pruszków 1995, s. 122–143.

były pieczęcie tego dekanatu, które można spotkać na dokumentach z lat 1863–1899 (z napisem łacińskim) i 1901–1908 (z napisem w języku ukraińskim)[il. 2, 3][31].

25. Pieczęć krośnieńskiego urzędu dekanalnego – znana z dokumentów z lat 1863-1899 – za: І. Скочиляс, *Печатки деканатів Перемишльскої греко-католицкої єпархії кінця XVIII – початку XIX ст.* Львів 2004, s. 149, nr 37

26. Pieczęć krośnieńskiego urzędu dekanalnego – znana z dokumentów z lat 1901-1908 – za: І. Скочиляс, *Печатки деканатів Перемишльскої греко-католицкої єпархії кінця XVIII – початку XIX ст.*, Львів 2004, s. 149, nr 38

Wizytacja dekanatu krośnieńskiego w 1742 r. przeprowadzona była w lecie tego roku – od 24 lipca do 5 sierpnia wizytowane były parafie w południowej i zachodniej części dekanatu (14 cerkwi), a od 17 do 20 sierpnia pozostałe 5 cerkwi w jego północnej części. Przepisaną do księgi wizytację podpisał biskup Hieronim Ustrzycki 27 września 1742 r. „w manastyrze S. Spasa" – rezydencji unickich biskupów przemyskich koło Starego Sambora. Niestety wizytator nie odnotował swojego nazwiska. Był nim, na obecnym etapie badań nieustalony ksiądz. Wiadomo, że dziekanem krośnieńskim w 1725 r. był ks. Bazyli Wolicki – odnotowany wówczas jako „Namiesnik" (dziekan) i „Prezbiter Rzepedzi", którym był także w 1742 r.[32] Bardziej prawdopodobne, że dziekanem (a zarazem wizytatorem) mógł być ks. Jan Jamelski – „Namienik p. tunc Krosnienski" – paroch Woli Michowej od 1724 r., a także w 1742 r.

Zapisy wizytacyjne dokonywane są w języku polskim z rzadkimi wtrętami łacińskimi i ruskimi. Schemat zapisu jest dosyć tradycyjny – odnotowana jest miejscowość parafi alna, jej właściciel, data wizytacji, wezwanie cerkwi, jej

[31] І. Скочиляс, *Печатки деканатів Перемишльскої греко-католицкої єпархії кінця XVIII – початку XIX ст.* Львів 2004, s. 149, nr 37, 38.

[32] APP, ABGK, sygn. 29, s. 33, 46.

stan, wyposażenie w ikonostas, ołtarz główny – ewentualnie w ołtarze boczne, wyposażenie w sprzęty liturgiczne (naczynia, szaty, księgi), informacje o parochu, uposażeniu i w końcu o opłatach, które powinna dawać parafi a do kurii biskupiej. Brak „Dekretów reformacyjnych" – czyli wskazań wizytatora co należy poprawić cerkwi, w pracy proboszcza i w funkcjonowaniu parafi i.

Kolatorzy[33]

Kolatorem większości parafi i wymienionym w wizytacji 1742 r. był „J.K.M. w Starostwie Krośnieńskim", czyli formalnie król, a zazwyczaj faktycznie naznaczony przez króla starosta, którego wizytacja nie podaje. Starostwo krośnieńskie było częścią starostwa sanockiego. Starostą sanockim był wówczas Jerzy August Wandalin Mniszech, pełniący tę funkcję w latach 1729–1757, a jego następcą był Józef Jan Tadeusz Mniszech – starosta sanocki w latach 1757–1784. Jednak krośnieńska część starostwa miała zazwyczaj swojego starostę, którym w tym czasie był Jan Klemens Branicki herbu Gryf (od 1720 r.?)[34], a po jego śmierci w 1771 r. starostwem zarządzała jego trzecia żona – Izabella z Poniatowskich – wymieniana jako kolatorka w wizytacji z 1775 r.[35]. Poszczególne wsie starostwa puszczane były przez starostę (rezydującego w Olchowcu k. Sanoka?) w dzierżawę – dzierżawcą Dołżycy w 1717 r. był Jan Jabłecki , Prełuk i Szczawnego – Ignacy Urbański (1720 i 1722 r.), Woli Michowej – nie określony z imienia Baranowski (ok. 1724 r.), Turzańska – Teodor Zielonka (ok. 1735 r.), Maniowa – Adam Lewicki (w 1739 r.)[36].

Tematem wartym bardziej szczegółowych rozważań jest rola kolatora w dobrach królewskich. Na pewno od niego zależały podstawy egzystencji parafi i – to on nadawał tzw. „dokument funduszowy", określany też jako „dokument erekcyjny" parafi i, w którym opisane były ofi arowane parafi i grunty, na których stawiano świątynię, ziemię orną i pastwiska dla proboszcza, określane były też przywileje i obowiązki parocha oraz obowiązki parafi an. Przywilejem kolatora było wystawienie dokumentu „prezenty", adresowanego do biskupa danej diecezji, polecającego mu do zatwierdzenia proponowanego przez siebie księdza na stanowisko proboszcza parafi i, we wsi należącej do kolatora.

[33] Szerzej na temat kolatorstwa zob.: P. Krasny, *Architektura cerkiewna na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej 1596–1914*, s. 48–61, 114-115.

[34] W. Konopczyński, *Branicki Jan Klemens* [w:] *Polski słownik biografi czny*, t. 2, Kraków 1936, s. 404–407.

[35] APP, ABGK, sygn. 29, s. 47–52.

[36] Tamże, s. 22, 36, 40, 42, 44,

Szerszy problem to kwestie budowy i wyposażenia cerkwi, które w królewszczyznach należały na ogół do obowiązków parafi an i proboszcza, choć kolator mógł wspierać budowę cerkwi materiałami (drewnem z lasów królewskich) i mógł ufundować jakieś elementy wyposażenia. W roku 1674 r. książę Dymitr Jerzy Korybut Wiśniowiecki – starosta lubomelski wystawił dokument „funduszowy" do nowej parafi i w Zhoranach (być może też jego fundacji), wsi na terenie tego starostwa, w nim m. in. nadał parafi i grunt, a także ofi arował do cerkwi Ewangelię „w aksamit czerwony y srebro złociste oprawną" oraz srebrny kielich i łyżeczkę[37]. O takich działaniach starostów czy dzierżawców we wsiach „starostwa krośnieńskiego" brak informacji, wiadomo natomiast o fundacjach dokonanych przez mieszkańcach. We wsiach, które w czasie wizytacji w 1742 r. nadal miały pustych większość „ćwierci osiadłych", istotnym elementem osadniczym była też ludność osiadła na „ćwierciach wójtowskich", ale grunty te były wolne od podatków. To właśnie gospodarujący na tych „ćwierciach" gospodarze założyli w Szczerbanówce parafi ę i ufundowali cerkiew w 1723 r., a wójt Łukasz nabył do cerkwi Psałterz[38]. Fundacje parafi an były na ogół skromne – w Łupkowie sołtys Paweł ufundował do cerkwi dzwonek ołtarzowy. W większości cerkwi wizytator zwraca uwagę na to, że księża nic do swoich świątyń nie fundują, tylko w Woli Michowej paroch – ks. Jan Jamelski – nabył do cerkwi kielich z pateną, gwiazdą i łyżeczką za 300 zł polskich, a także jeszcze inne sprzęty, szaty i księgi liturgiczne. W cerkwi w Smolniku był „Apparat (fełonion?) Ceglasty w paski y kwiaty, kupiony z Węgier", ale nie podano przez kogo.

Oprócz wyposażenia gospodarze i proboszczowie przekazywali na cerkiew jakieś sumy – tak było np. w Maniowie, gdzie ks. Łukasz Chomiczak dokonał „Legacyi do Cerkwi Maniawskiey" wysokości 56 zł, a „Woyt" Jacek Wasiowy 60 zł.

Spośród 19 parafi i dekanatu krośnieńskiego 3 znajdowały się we wsiach należących do prywatnych właścicieli, to: Osławica, Radoszyce i Zubeńsko. Wsie te w XVI w. były jeszcze własnością królewską[39] w 1 połowie następnego stulecia przeszły w ręce prywatne – nie wymienia ich lustracja

[37] P. Sygowski, *Cerkiew św. Dymitra Męczennika w Zhoranach, w XVIII wieku.* [w:] *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Науковий збірник. Випуск 14, Матеріали XIV міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 29–30 жовтня 2007 року*, Луцьк 2007, s. 117–124.

[38] APP, ABGK, sygn. 29, s. 33.

[39] A. Fastnacht, *Słownik*, cz. 3, s. 17–18, s. 74–75, s. 276; S. Kryciński, *Zubeńsko* [w:] *Bieszczady. Przewodnik*, Pruszków 2006, s. 394–395.

z 1659 r. W czasie wizytacji w 1742 r. jako kolator cerkwi w Zubeńsku wymieniany jest Józef Mniszech – „Kasztelan ad P~sens Krakowski w starostwie sanockim[40] – choć w tym czasie starostą sanockim był Jerzy August Wandalin Mniszech[41], a w czasie wizytacji w 1775 r. kolatorem był określany ogólnie „Mniszech K. K. (kasztelan krakowski)[42] – zapewne Józef Jan Tadeusz Mniszech (zob. wyżej). Kolatorem cerkwi w Radoszycach i Osławicy był Józef z Tenczyna Ossoliński – starosta sandomierski i chmielnicki, w 1775 r. określany także jako wojewoda wołyński[43], którym został w 1756 r.[44] Jeszcze jako starosta sandomierski i chmielnicki, wydał w 1736 r. prezentę dla nowego parocha w Radoszycach – Wasyla Radoszyckiego, po śmierci poprzedniego proboszcza – Stefana Smolnickiego.

Wezwania cerkwi

Jeśli chodzi o wezwania cerkwi to warto zwrócić uwagę na bardzo popularne w tym dekanacie wezwanie „Św. Michała Archanioła", które nosiło 7 cerkwi, czasem w sąsiadujących ze sobą parafi ach (Czystohorb – Dołżyca, Łupków – Zubeńsko, Mików – Osławica)[45]. Cerkiew w Turzańsku, która w 1742 r. była „Sub Titulo Sancti Michaelis Archangeli", w 1775 r. nosiła inne wezwanie – „N Panny Narodzenia"[46], ale nowa, stojąca do dziś cerkiew, z 1803 r., nosi ponownie wezwanie „Św. Michała Archanioła"[47]. Innym ciekawym wezwaniem było „Translationis Sancti Nicolai Episcopi", czyli „Przeniesienia Relikwii św. Mikołaja Biskupa" – cerkwi w Rzepedzi, Smolniku i Woli Michowej. Kilka innych cerkwi nosiło wezwanie „Św. Mikołaja Biskupa" – w Balnicy, Maniowie i Prełukach. W wizytacji dekanatu krośnieńskiego z 1775 r.[48] i w późniejszych XIX i XX wiecznych opracowaniach

[40] APP, ABGK, sygn. 29, s. 27.

[41] *Urzędnicy województwa ruskiego XIV–XVIII wieku (ziemia halicka, lwowska, przemyska, sanocka). Spisy*, oprac. K. Przyboś, Wrocław 1987, s. 295.

[42] APP, ABGK, sygn. 29, s. 49.

[43] Tamże, s. 21, 23, 50.

[44] *Urzędnicy województwa ruskiego*, s. 153.

[45] W sąsiednim dekanacie baligrodzki to wezwanie było także najbardziej popularne – odnotowano je w 10 cerkwiach, wśród 41 cerkwi tworzących ten dekanat w 1761 r.

[46] APP, ABGK, sygn. 29, s. 41, 47. Wezwanie takie fi guruje też w opracowaniu W. Kołbuka, *Kościoły wschodnie,* s. 251).

[47] S. Kryciński, *Cerkwie w Bieszczadach*, s. 138.

[48] Wezwania w 1775 r. zob.: APP, ABGK, sygn. 29, s. 48 (Smolnik, Wola Michowa), s. 52 (Rzepedź); wezwania w XIX i XX w. (do czasów II wojny światowej) – zob.: schematyzmy greckokatolickiej diecezji przemyskiej.

wezwanie „Przeniesienia Relikwii św. Mikołaja Biskupa" zostało zastąpione wezwaniem „Św. Mikołaja Biskupa". Inne wyzwania cerkwi dekanatu krośnieńskiego to: „Św. Dymitra Męczennika" (Jawornik, Radoszyce), „Opieki Matki Boskiej" (Komańcza, Szczerbanówka), „Zesłania Ducha Świętego" (Solinka) i „Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny" (Szczawne).

Architektura cerkwi

Żadna z cerkwi opisanych w wizytacji dekanatu krośnieńskiego z 1742 r. już nie istnieje – zostały z czasem zastąpione kolejnymi świątyniami, z których większość, w konsekwencji wysiedleń ludności ukraińskiej po II wojnie światowej, została rozebrana. Do dziś zachowało się 7 cerkwi wzniesionych w XIX i na początku XX w., nie można więc opisów wizytacyjnych z 1742 r. odnieść do jakiegoś zachowanego dziś obiektu, nie można ich także odnieść do znanych nam z fotografi i lub ryciny obiektów dziś już nieistniejących, gdyż one także zostały wzniesione w późniejszym okresie[49]. Dlatego też podstawą do rozważań na temat brył cerkwi dekanatu krośnieńskiego w 1742 r. są tylko informacje wizytatora – skromne i najczęściej nie tak oczywiste do interpretacji. Niewątpliwie intrygująca jest to, że obraz architektury cerkiewnej wyłaniający się z omawianej wizytacji jest nieco odmienny od powszechnego wyobrażenia o cerkwiach tego terenu, na podstawie zachowanych obiektów z XIX w. i 1 połowy XX w., oraz fotografi i i rycin obiektów z tego czasu, a nie zachowanych do dziś[50]. Wszystkie cerkwie dekanatu były na pewno drewniane, ale było to tak oczywiste, że wizytator nigdzie o tym nie wspomina. Najczęściej spotykanym rozwiązaniem były cerkwie trójdzielne, złożone w planie i bryle z prezbiterium („ołtarz"), nawy („wielka cerkiew", „cerkiew średnia", „cerkiew") i babińca („babiniec"). Części te nakrywały trzy „kopuły" (Komańcza, Radoszyce, Szczawne), rzadziej trzy „wierzchy" (Rzepedź), ale jak wspomniane było wyżej nie wiemy dokładnie jakie formy przykryć dachowych autor opisu tak określał. Babiniec posiadał sufit („powałę"), nad którą znajdowało się pomieszczenie z dzwonami – zapewne konstrukcji zrębowej, nie wyróżniające się w bryle wysokością. Wskazuje na to brak w zapisie wizytacyjnym określenia tego pomieszczenia nad „powałą" jako dzwonnicy. Może to także wskazywać na stosowanie w architekturze

[49] S. Kryciński, *Cerkwie w Bieszczadach*, s. 122–143.

[50] R. Brykowski, *Łemkowska drewniana architektura cerkiewna w Polsce, na Słowacji i Rusi Zakarpackiej*, Wrocław 1986, s. 52–53. Autor, na podstawie zachowanych obiektów z XIX w. utworzył pojęcie „typ północno-wschodni – nie analizując brył cerkwi opisanych w wizytacjach z XVIII w.

cerkwi na tym terenie rozwiązania bryły bliższego skromniejszym wariantom cerkwi bojkowskich, z pomieszczeniem na dzwony nad babińcem – np. w Chrewcie, Równi, Stuposianach, Skolem czy Turce.[51] „Dzwonnica" nad babińcem wymieniona jest tylko w Smolniku. W Komańczy dzwony były „Przed Drzwiami nad Babincem pod dachem" – co wskazuje, że nie było tu pomieszczenia nad babińcem, ale może słupowo-ramowa lub tylko krokwiowa konstrukcja dachu nad babińcem (dachu łamanego?).

Cerkiew w Szczawnem, z trzema kopułami i dzwonami nad „powałą" babińca, wzniesioną w 1703 r., wizytator określił jako wybudowaną „strukturą ut cunque", czyli jak można rozumieć miała ona bryłę powszechnie wówczas stosowaną. Cerkwie wzniesione tą „strukturą" był także w Balnicy (z 1725 r.) i Rzepedzi. Ta ostatnia, niedawno „przesypywana" (przebudowana), nakryta była „trzema Wierzchami ab extra kopuły wszystkie trzy blachą obite", czyli może oznaczać to, że były to dachy brogowe zwieńczone barokowymi „cebulkami", ale nie wykluczone, że chodzi tu jednak o jakąś inną formę kopuł. W Komańczy była też cerkiew z trzema kopułami (jej dach gontowy przeciekał), ze wspomnianymi dzwonami „nad Babińcem" (!). Trójdzielną była stara cerkiew w Turzańsku, z dwoma dzwonami nad powałą babińca oraz odnotowanym opadłym przykryciem gontowym tegoż to babińca (a nie dzwonnicy !). „Bardzo stara" cerkiew w Maniowie była trójdzielna, „na węgłach wszędy już pogniła" i miała „iedną tylko kopułkę średnią", czyli na środku (nad nawą). Dwie cerkwie określone są tylko jako „przystojne" – Wola Michowa i Smolnik, można przyjąć, że nie chodzi tu tylko o dobry stan ich zachowania (były niedawno wybudowane), ale także o bryłę powszechnie wówczas stosowaną – z trzema „kopułami. Do tej grupy można dołączyć cerkwie w Czystohorbie i być może w Dołżycy, o których zanotowano, że były „dawne", ale w dobrym stanie.

Obecność tu cerkwi o planach i bryłach trójdzielnych, z jedną lub trzema kopułami wydaje się dziś oczywista. Nieco zaskakująca jest obecność cerkwi dwudzielnych – bez babińca, złożonych tylko z nawy i prezbiterium.[52] Jedna z nich – w Zubeńsku, jest określona jako „staroświecka" , a druga – w Jaworniku jako „stara". Ta w Jaworniku nie dość, że miała „strukturę

[51] М. Драґан, *Українські деревляні церкви*, Львів 1937, il. 36, 78, 166, 171, 180, 216.

[52] W dekanacie baligrodzkim około roku 1776 było 12 cerkwi z dwoma wierzchami, niektóre z dzwonnicami „z przychodu", a niektóre z dzwonkami „w środku w kopule" (Cisna, Jaworzec, Krzywe, Liszna) , w Bukowsku cerkiew była o „iednym wierzchu iak Kościółek" – zob.: P. Sygowski, *Dekanat baligrodzki*, [w druku].

ubogą", to jeszcze gonty jej z dachów „opadły", a jedno z dwóch okien było „od gradu wytłuczone". Cerkiew w Zubeńsku „w ziemię wlazła", z gontów cała „odarta" – tak, że „wszędy ciecze", miała, co ciekawe, „w Kopule Cerkiewney Dzwonkow dwa". Podobnie dzwonki w kopule miała stara cerkiew w Solince – dwukopułowa, więc może też dwudzielna, oraz zupełnie nowa (z 1723 r.) cerkiew w Szczerbanówce – także bez babińca, jednokopułowa, o dachu już przeciekającym. W 2 połowie XVIII w. nad nawą umieszczano czasem barokową wieżyczkę z dzwonkiem sygnaturki (w diecezji chełmskiej już często), tu opisane rozwiązanie z dzwonkami w „kopule cerkiewnej" (nad nawą) prezentuje nie stosowane już w XIX w. rozwiązanie.

Raczej dwudzielną była też cerkiew w Prełukach, wybudowana „Strukturą mizerną o jednym wierzchu", o „szczupłym" prezbiterium i z jednym tylko „dzwonem niewielkim" pod „Nadedrzwiami daszkiem". Być może dwudzielną była też cerkiew w Mikowie – „wybudowana de Novo o dwoch Wierzchach Strukturą podłą", i miała „Ołtarz ciemny" czyli zbyt małe prezbiterium[53]. Skoro cerkiew Zubeńsku jako jedyna w dekanacie określona jest jako „staroświecka", to czy oznaczało to, że ta forma bryły był bardziej archaiczna, czy też może jest ona typem skromniejszej świątyni, na którą stać było wiernych w dosyć wyludnionych po połowie XVII w. wioskach? Z powyższego wynika, że określenie „staroświecki" jak i „stary" jest określeniem negatywnym, a cerkiew stara, ale w dobrym stanie, określana była raczej jako „dawna".

Brak informacji o dzwonach w Czystohorbie i Mikowie, co nie świadczy o ich braku, tylko raczej o przeoczeniu ich przez wizytatora, bądź o pominięciu informacji o nich przez pisarza, przepisującego wizytację do księgi w kurii biskupiej w Przemyślu lub w ofi cjałacie w Sanoku. W pozostałych cerkwiach, w pomieszczeniach „nad powalą babińca" znajdowało się zazwyczaj dwa – trzy dzwony, jedynie w Komańczy były cztery.

Warto odnotować, że w opisach większości cerkwi nie ma informacji o czasie ich powstania, niektóre określono jako stare, czyli jak można rozumieć wniesionych w 2 połowie XVII w. – odbudowane po zniszczeniach przez wojska Rakoczego w 1657 r. – to cerkwie w Czystohorbie, Dołżycy, Jaworniku, Maniowie, Radoszycach, Rzepedzi, Solince, Turzańsku, Zubeńsku. Ta ostatnia świątynia, wspomniana już wyżej jako „staroświecka", była

[53] Spośród wymienionych w wizytacji w 1742 r. cerkwi dwudzielnych, oraz domniemanych tego typu cerkwi w tym akapicie, wizytacja z 1775 r. wymienia jeszcze nadal jako dwukopułowe świątynie w Prełukach, Szczerbanówce i Zubeńsku; w Jaworniku, Solince i Mikowie cerkwie określone są jako trókopułowe – zob.: APP, ABGK, sygn. 29, s. 47–52.

w najgorszym stanie („wszędy ciecze"), choć określenie to odnosi się być może do jej aktualnego stanu, a niekoniecznie do odległej daty jej budowy. W podobnym stanie była cerkiew w Maniowie – „bardzo stara, na węgłach już pogniła". Kilka cerkwi było wybudowanych stosunkowo niedawno – już w 1 połowie XVIII w.: w Szczawnem w 1703 r. (po „zgorzeniu" poprzedniej), w Łupkowie w 1718 r. (w 1742 r. dach wymagał już remontu), w Szczerbanówce w 1723 r. (wiązało się to z założeniem tu parafi i), w Balnicy w 1725 r., w Osławicy w 1732 r. Niedawno budowane świątynie były też w Woli Michowej i w Mikowie (ta druga „strukturą podłą" – zob. wyżej), w Smolniku „budowana przystoynie" – poświęcona w czasie tej wizytacji (?). Niedawno „przesypywana" były cerkwie w Rzepedzi i stara w Radoszycach (w 1711 r.); cerkiew stara w Turzańsku była „niedawno podwazowana" (zapewne dla wymiany przyciesi), a nowo pokryte gontem zostały świątynie w Dołżycy, Prełukach i Solince oraz częściowo nowa cerkiew w Szczerbanowce (po dwudziestu latach od jej wybudowania).

Z zapisów wizytacyjnych wynika, że prawie wszystkie cerkwie posiadały tylko jedne drzwi wejściowe, na zawisach żelaznych z zamkiem zazwyczaj „wnętrznym slusarskim". Co ciekawe wizytator określał rodzaj drewna, z których drzwi były wykonane – lipowe bądź jodłowe – nie bardzo wiadomo dla czego to rozróżnienie właściwie było odnotowywane. W Solince były drzwi „jodłowe bardzo stare" z „drzewianą zasowką", zamykane na klucz „drzewiany"; w nowej cerkwi w Mikowie były drzwi lipowe, określone jako „staroświeckie" – ale nie chodziło tu o drzwi na „biegunach" (drewnianych osiach), bo tu zawiasy były żelazne; w Komańczy drzwi z przedsionka do „Cerkwi" (nawy) były lipowe „zadwoyne", a w Rzepedzi „podwojne" (zapewne dwuskrzydłowe). Nie wiadomo dla czego okna wymienione są tylko w cerkwi w Jaworniku – wspomniane wyżej dwa w cerkwi dwudzielnej, zapewne po jednym w nawie i prezbiterium. Podobnie, po dwa okna, miało kilka cerkwi sąsiedniego dekanatu baligrodzkiego jeszcze około[54] 1776 r.

Podłoga w większości cerkwi była drewniana, czasem „miejscami wygniła"; w kilku cerkwiach podłogi nie było w prezbiterium – w Szczerbanówce, Maniowie i Turzańsku, a dla czego, to wyjaśnił wizytator przy wizytacji Woli Michowej pisząc, że „w Ołtarzu … podłogi niemasz ato dla ostrożności ognia". Z tego też powodu w Czystohorbie i Smolniku w prezbiterium była posadzka kamienna. W niektórych cerkwiach sąsiednich dekanatów całe prezbiterium było dla bezpieczeństwa murowane (Jabłonki, Hyrowa, Zawad-

[54] P. Sygowski, *Dekanat baligrodzki*, [w druku].

ka Rymanowska, Królik Wołoski, Daliowa[55]. W większości cerkwi dekanatu baligrodzkiego, jeszcze w czasie wizytacji około 1776 r., podłóg w całej świątyni nie było – czyli musiało być tam tzw. klepisko (ubita glina).

W Łupkowie w cerkwi był „Chor budowany". To ciekawe o tyle, że wyposażenie wnętrza było w porównaniu z innymi cerkwiami stosunkowo skromne, bez samodzielnych ołtarzy bocznych.

W kilku cerkwiach ściany, były „wskroś malowane". Nie wiadomo czy chodzi o pomalowanie ich jedynie na jakiś kolor, czy też o polichromię fi - guralną – co wydaje się bardziej prawdopodobne. Malowanie takie odnotowano w Czystohorbie, Komańczy (tu w prezbiterium zaciekała na nie woda, z powodu nieszczelnego pokrycia gontowego dachu); w Turzańsku były „w Ołtarzu Sciany wskroż malowane", podobnie w Radoszycach w „Ołtarzu dużym"; w Rzepedzi też ściany były malowane, ale nie bardzo widomo czy w całej cerkwi, czy tylko w prezbiterium. W sąsiednim dekanacie jaśliskim w cerkwiach w Lipowcu i Woli (Niżnej?) było też „zmalowanie" ścian, określone w wizytacji z 1761 r. jako „podłe"[56]. Takie określenie wskazuje, że mogło ono dotyczyć polichromii fi guralnej.

Wizytator odnotowywał też stan ogrodzenia cmentarza przycerkiewnego i prowadzących na jego teren „furt". Parkany ogradzające cmentarze przycerkiewne były w większości drewniane z „deszczek dartych", często w złym stanie, bez dobrej „furty". Dobre ogrodzenia i „furty" z zamknięciem miały cmentarze w Osławicy, Prełukach, Rzepedzi, Turzańsku i Woli Michowej; w Czystohorbie ogrodzenie było „kamienne". W Smolniku wizytator zwraca uwagę, że nie ma „Około Cerkwi dla ochrony od wiatrów zadnego Drzewa".

Wnętrze cerkiewne

We wszystkich cerkwiach znajdował się ikonostas. Większość ołtarzy głównych była jak się wydaje barokowa, zdobiona dekoracją rzeźbiarską. W kilku cerkwiach były ponadto ołtarze boczne. We wszystkich cerkwiach były „Żertowniki", natomiast kryłosy są wymieniane tylko wtedy kiedy umieszczone w nich były ołtarze boczne, wydaje się, że brak ich odnotowania w innych cerkwiach wynikał z oczywistości ich obecności, i że mogły one być także w pozostałych świątyniach.

---

[55] В. Слободян, *Дерев'яні церкви з мурованим вівтарем* [w:] *Na pograniczu kultur. Drewniana architektura sakralna w Polsce i na Ukrainie*, Przemyśl 2001, s. 109–117.

[56] Z. Szanter, *Opis dekanatu jaśliskiego*, s. 358.

Ołtarz główny

Pojęciem „ołtarz” wizytator określa zarówno prezbiterium – „Ołtarz dostatni” (Osławica), „w Ołtarzu ściany wskroś malowane (Turzańsk), „w Ołtarzu mensa” (Balnica), „Ołtarz bardzo szczupły” (Solinka) „Ołtarz szczupły przybudowany” (Prełuki), jak i faktyczne ołtarze – główny i boczne. W opisach ołtarza głównego uwaga zwracana jest przede wszystkim na mensę a obecności nastawy ołtarzowej możemy się domyślać tylko z często stosowanego sformułowania „Obraz za mensą snycerską robotą rznięty”, lub określeń podobnych. Określenie „snycerskiej roboty” wskazuje, jak można się domyślać, na barokową, rzeźbiarską dekoracje ornamentalną i może nawet architektoniczną, stanowiącą oprawę dla obrazu ołtarzowego.

To co jest interesujące w opisach mensy, to informacja o jej podstawie konstrukcyjnej, wyjątkowa, nie spotykana w innych wizytacjach. Podstawę tę stanowiła albo „gruba kłoda” – w cerkwiach w Balnicy, Czystohorbie, Dołżycy, Łupkowie, Prełukach, albo drewniany słup – w cerkwiach w Jaworniku („jednostajny”), w Komańczy („jeden”), w Smolniku („Mensa na Słupie iednym Na Srodku z Kawałka Jodły”). W Maniowie i Szczerbanówce słup był z „kamienia iednostaynego”. Niektóre „słupy” były „z drzewa przystoynie budowane” (zapewne konstrukcji zrębowej) – w Osławicy, Rzepedzi, Solince, Zubeńsku i Mikowie (tu „słup” budowany „w kwadrat”), w Radoszycach „słup” był „murowany”, a w Szczawnem i Turzańsku pod mensą były „cztery słupki wiązane” (konstrukcji słupowo-ramowej?). Niektóre mensy były określone jako „przystojne” (Czystohorb, Komańcza, Osławica, Wola Michowa – ale tu szczupła i niska); kilka mens było zbyt „szczupłych” (Dołżyca, Łupków, Rzepedź). Mensy były nakryte na ogół trzema obrusami i znajdował się na nich tradycyjnie „Antymisy” (antemension) – „Antimis Modermi Illustrissimi D~ni Loci Ordinary” – czyli wszystkie od bpa Hieronima Ustrzyckiego. W kilku cerkwiach mensy miały antepedia – w Czystohorbie, Rzepedzi i Szczawnem malowane na płótnie, w Maniowie „wełniane w paski stare”, w Mikowie funkcję tę pełnił „Kilimek Szlonski … Za Złł dwanaście”, a w Szczerbanówce duży obrus zakrywający całą mensę.

Na większości mens, na ich „kraiu” usytuowane były obrazy „snycerskie”, czyli jak się wydaje nastawy o barokowych formach. Tylko w czterech cerkwiach wspomniane są ikony w tych nastawach – w trzech było to „Ukrzyżowanie” (Mików, Solinka, Wola Michowa), a w jednej obraz „B: V: Mariae” (Rzepedź). W Balnicy obraz ten był „bardzo ubogi”, a w Komańczy „staroswiecki”. W Maniowie i Szczerbanówce nie odnotowano obrazów (czyli nastaw).

Ikonostas

W opisach ikonostasów z 1 połowy XVIII w. na terenach różnych diecezji, oddzielnie odnotowywano carskie wrota, oddzielnie rząd (rzędy) „Deisusa" i oddzielnie obrazy namiestne. Tak też jest w opisie wyposażenia cerkwi dekanatu krośnieńskiego w 1742 r. Może to wskazywać, że ikonostas nie stanowił wówczas jednolitej ściany oddzielającej prezbiterium od nawy, tylko było to jakieś połączenie tych trzech elementów, które jak wynika z innych badań, mogły powstać w różnym czasie i nie zawsze były jednolite materiałowo i stylowo.

O wszystkich carskich wrotach w cerkwiach omawianego dekanatu wizytator pisał tylko, że były „snycersko rznięte" lub tylko „rznięte", czyli rzeźbione. Niektóre z nich były „stare" (Czystohorb, Jawornik). Brak zupełnie informacji o drzwiach diakońskich.

Określenie „Deisus" wizytator stosuje do trzech górnych rzędów ikon: rzędu apostolskiego z ikoną Deesis w środku, rzędu proroków i rzędu prazdników[57]. W większości cerkwi te trzy rzędy były „roboty snycerskiej" (z ornamentalną dekoracją barokową) – nowe (Mików, Dołżyca), „teraznieyszey mody" (Czystohorb, Jawornik, Łupków – te trzy cerkwie „stare"), „Nową robotą snycerskąprzystoyne"(Smolnik), „snycerką robotą przystoyną" (Wola Michowa), „snycerską robotą piękną lubo nie teraznieyszą" (Komańcza) i tylko jako „snycerskie" (Osławica, Radoszyce). W Turzańsku był „Archierey z Apostołami, Prorokami y Praznikami denowo snycerską robotą z Rybotycz", a w Szczawnem (w cerkwi z 1703 r.) „Rybotyckiey roboty" był „Deisus". Niektóre „Deisusy" były trochę inne: „Niby snycerską robotą" (Balnica), „Na deszczkach prostych z staroswiecka" (Rzepedź). Nie wiadomo jakie rozwiązanie oznaczało określenie wizytatora „staroswiecczyzna" – o „Deisusie z Apostołami" w Zubeńsku[58]. Starszą formą było zapewne rozwiązanie w Prełukach, w którym określenie „Deisus" oznaczało tylko samą ikonę Deesis (w oprawie snycerskiej), a pozostałe rzędy „A z Prorokami y Praznikami" były „Na scienie Malowane". Prostszą wersją był „Deisis z Apostołami na płótnie" w Solince, Szczerbanówce i Maniowie (tu „już przegniwa"). Obecność takiego rozwiązania w stosunkowo nowej cer-

[57] Określenie „Deisis" w tym czasie i w tym znaczeniu stosowali wizytatorzy innych dekanatów diecezji przemyskiej, jak i wizytatorzy na terenie innych diecezji – zob.: Z. Szanter, *Opis dekanatu jaśliskiego*, s. 354–356; M. P. Kruk, *„Deisis dawną zwyczajną robotą y malowaniem"*, s. 211–212.

[58] Zob. też rozważania na temat określenia „staroświecki" [w:] M. P. Kruk, *„Deisis dawną zwyczajną robotą y malowaniem"*, s. 219–223.

kwi w Szczerbanówce wskazuje, że była to tańsza, raczej tymczasowa, wersja „Deisusa". Z wizytacji cerkwi dekanatu baligrodzkiego z około 1776 r. wynika, że w większości tamtejszych cerkwi cały rząd Deesis były malowany na jednym kawałku płótna[59].

Trzecia część ikonostasu – obrazy „Namisne" (namiestne) – to podstawowy element ikonostasu. Obrazy te w pierwszej kolejności (oprócz oczywiście ołtarza głównego) były potrzebne przy sprawowaniu liturgii w nowo wzniesionej cerkwi. Wizytator dekanatu krośnieńskiego odnotowuje tylko ich obecność i czasem dodaje jakąś dodatkową informację wartościującą, nie wymienia ilości obrazów w tym rzędzie i nie podaje informacji o znajdujących się na nich przedstawieniach. O większości obrazów w tym rzędzie – w jedenastu cerkwiach – pisze on, że są „staroświeckie". To potwierdzałoby powyższą sugestię, o potrzeb w pierwszej kolejności obecności właśnie tego rzędu. W cerkwi „staroświeckiey w Zubeńsku, która „w ziemie wlazła", ikony namiestne były także „przy ziemi". W trzech cerkwiach – w Smolniku, Solince i Szczawnem – obrazy były, jak to określono, wykonane „Rybotycką robotą" (w nowej cerkwi w Szczawnem tak jak i tamtejszy „Deisus z Apostołami"). W Łupkowie (cerkiew z 1718 r.) dodano, że obrazy namiestne są wykonane „teraznieyszą modą a robotą Rybotycką W wizytacji dekanatu jaśliskiego z 1761 r. „rybotyckie" elementy wystroju malarskiego cerkwi w Króliku Wołoskim i Daliowej nie budziły zachwytu wizytatora – jako „prostej rybotyckiej roboty", a w Wisłoku Wielkim „łuk apostolski" był nawet określony jako „wielce podły prostej rybotyckiej roboty"[60]. Obecność rybotyckich „Deesisów" (Szczawne, Turzańsk) i wspomnianych wyżej obrazów „Namisnych" wskazuje na aktywność ośrodka malarskiego w Rybotyczach w 1 połowie XVIII w.[61], a także na jego ówczesną popularność, o czym może świadczyć obecność obrazów z Rybotycz w dosyć odległych zakątkach diecezj

W nowej cerkwi w Woli Michowej ikony namiestne wykonane były „obecnym modelaszem". W Szczerbanówce dodano, że ikony w tym rzędzie były z „prostymi słupkami", co sugeruje ich architektoniczną oprawę. W cerkwi w Komańczy nie odnotowano obecności tego rzędu, co wydaje się raczej niedopatrzeniem wizytatora (lub pisarza w konsystorzu) niż jego brakiem. Niektóre „Obrazy Namisne" były „z postumencikami" – zapewne

[59] Wizytacja dekanatu baligrodzkiego z około 1776 r. zawiera opisy 35 cerkwi (brak 6 opisów), w 20 z nich były „Apostoły na płótnie" – zob.: P. Sygowski, *Dekanat baligrodzki*.

[60] Z. Szanter, *Opis dekanatu jaśliskiego*, s. 359.

[61] O działalności ośrodka malarskiego w Rybotyczach – zob.: W. Ałeksandrowycz, *Rybotycki ośrodek malarski w drugiej połowie XVII wieku* [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2, Przemyśl 1994, s. 341–350.

chodzi tu o dostawione do nich niewielkie mensy. To początkowy wariant tworzenia w cerkwi ołtarzy bocznych, stosowany już od końca XVII w.[62] Tak-kie „postumenciki" miały obrazy namiestne w dwunastu cerkwiach – w Woli Michowej „teraznieyszym modelarzem", w czterech świątyniach nie było „postumencików" (Dołżyca, Jawornik, Szczerbanówka, Zubeńsko), w dwu kolejnych brak o nich informacji (Balnica, Solinka).

Warto podkreślić, że w kilku cerkwiach rzędy „Deisusu" były nowsze, a obrazy namiestne „staroświeckie" – np. w Czystohorbie, Dołżycy, Jaworniku, Mikowie czy Turzańsku. To także świadczy o powstawaniu wielu ikonostasów etapami, choć nie zawsze – w Łupkowie obie te części były nowe, w Zubeńsku i Rzepedzi obie „staroświeckie"[63]

Ołtarze boczne

Oprócz wspomnianych „postumencików", czyli mens przy obrazach namiestnych, w siedmiu cerkwiach były oddzielnie stojące ołtarze boczne – „sposobne do mszy", ale bez „Antymisów" (?). Przy odnotowaniu ich obecności czasem wymieniane są przedstawienia w nich umieszczone. W trzech cerkwiach był jeden ołtarz boczny, zajmujący jeden z kryłosów, których obecność odnotowana jest tylko przy tej okazji (jak się wydaje kryłosy były jeszcze wówczas powszechne). Obrazy odnotowane w tych ołtarzach to: w Czystohorbie – „Św. Michał Archanioł" (ikona chramowa), w Dołżycy – „Przemienienie Pańskie", w Jaworniku – „Protectionis B: V: Mariae"; po dwa ołtarze boczne były (po jednym w każdym kryłosie): w Radoszycach – z obrazami „Оуспения" i „Покров" Matki Boskiej, w Woli Michowej – z ikonami „Sancti Nicolai" i „Protectionis Beatissimae V: Marie" (Pokrowy) oraz w nowej cerkwi w Osławicy, ale tu ołtarze te były „bez mens" i nie wymieniono umieszczonych w nich przedstawień. Podobnie nie podano przedstawień w Komańczy, gdzie były aż cztery ołtarze boczne – „po stronach y kontach z mensami na których Celebran~ Missae".

Żertwiennik

W zapisie wizytatorskim „Żertownik", był powszechnie obecny w prezbiterium. W Jaworniku i Solince określony jest jako „ciasny" bądź „ladaiaki"

[62] Odnotowane w wizytacji z 1695 r. – zob.: *Wizytacje generalne cerkwi i monasterów unickiej eparchii włodzimierskiej końca XVII – początku XVIII wieku: księga protokołów oraz inne opisy*, oprac. A. Gil, I. Makewycz, Ih. Skoczylas, Ir. Skoczylas), Lwów – Lublin 2012, s. 19, 25, 27, 33 i nn.

[63] Z. Szanter, *Opis dekanatu jaśliskiego*, s. 354–356.

i „ciemny", co każe podejrzewać, że być może nazwą tą określano jakąś przybudówkę w rodzaju zakrystii. W Smolniku zamiast „Żertownika" był stół. W żadnej cerkwi nie odnotowano obecności ikony stojącej na, lub wiszącej nad nim, tylko w Mikowie zapisano, że stały na nim naczynia liturgiczne.

Ikony

Inne odnotowane ikony, poza wspomnianymi w ołtarzu głównym i ołtarzach bocznych, to dwustronne ikony wiszące „na srodku Cerkwi" (nawy). To niezwykle interesująca wiadomość, gdyż jest to jedyna taka informacja w wizytacjach o tego typu ikonach, tak usytuowanych, a z kolekcji muzealnych wiadomo, że takie ikony w cerkwiach były. Ich obecność odnotowano w Radoszycach, w Łupkowie, w Jaworniku – „Obraz … duży snycerską robotą", w Woli Michowej – obraz oprawny „snycerską robotą przystojną" z przedstawieniami: „Zmartwychwstania Chrystusa Pana", a z drugiej strony „Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny".

W Komańczy i w Osławicy były płaszczenice „na płótnie malowane", a w Solince „Wozduszek tylko 1 wielki Na płotnie malowany".

Sprzęty liturgiczne

Tabernakulum („Cymborium") odnotowane jest w większości cerkwi, brak go tylko w sześciu cerkwiach (w Balnicy, Czystohorbie, Dołżycy, Komańczy, Maniowie, Rzepedzi i Szczerbanówce). Jest to nowość w cerkwi, ale najczęściej „Cymborium" to było jeszcze bez „Puszki ad Conservandum Sanctissimum". Taka „Puszka" w tabernakulum była tylko w Woli Michowej, w Rzepedzi była „Puszka", ale nie było „Cymborium", w Jaworniku „Puszka" była „popsowana", w Smolniku „Antey była puszka y Nakrywka była do niey", ale w czasie wizytacji już jej nie było. W opisie kilku ołtarzy głównych wizytator wspomina obecność snycerskiego „Cymborium" – związanego, jak można rozumieć, stylistycznie z barokową snycerską nastawą ołtarzową (Mików, Prełuki, Solinka, Szczerbanówka, Zubeńsko).

W większości cerkwi „Sanctissimum" przechowywane było jeszcze w drewnianej „Hrobnicy", a w niej w „szkatułce", w Czystohorbie zaś „w szufl adie drewnianey". Hrobnica była najczęściej już „stara", „staroświecka" (Balnica, Szczerbanówka – bez „szkatułki"), „stary grat" (Prełuki, Turzańsk), „bardzo ladaiaka" (Radoszyce), „Staroswiecka nieprzystoyna" (Zubeńsko), „stara połomana" (Maniów); w Smolniku „Grobnica" była „Stara Drewniana popsowana bardzo", a „Sanctissimum" przechowywano w „Kielichu zawinione w papierek", w którym „w iedney cząstce hoc est cała połowa Hostyi"; w Solince

„Sanctissimum" było przechowywane tylko „w szkatułeczce … bardzo wzłey". W Jaworniku „Hrobnica" była drewniana i umieszczona „Nad Cymborium".

Na mensie stały lichtarze cynowe i mosiężne – brak informacji o lichtarzach drewnianych, których zapewne była większość. Oprócz lichtarzy na mensie leżały bądź stały krzyże ołtarzowe (te stojące z „sedesami" – czyli podstawami) – zazwyczaj cynowe bądź drewniane tradycyjnie z malowanym „Ukrzyżowaniem", tylko w Rzepedzi był krzyż z „Ukrzyżowaniem" rzeźbionym; krzyże bez „sedesa" były także cynowe lub drewniane malowane, w Komańczy był krzyż ołowiany. Krzyże z rzeźbionym „Ukrzyżowaniem" to w cerkwi nowość, która pojawiła się w sztuce unickiej, zastępując coraz częściej „Ukrzyżowanie" malowane[64].

Inny sprzęt odnotowany przez wizytatora to: „Mirnice" cynowe, bądź rzadziej szklane (Łupków, Prełuki, Zubeńsko i w Komańczy – tu „Szklanne bardzo ladaiakie"); naczynie „do antydory" (antidoron) – miseczka cynowa (Dołżyca, Jawornik, Prełuki), półmisek cynowy (Turzańsk), talerz cynowy (Osławica), miseczka szklana (Radoszyce). Komplet kielicha, pateny, gwiazdy i łyżeczki był we wszystkich cerkwiach cynowy, a dodatkowo srebrny komplet (z kielichem „wyzłoconym") odnotowano w Komańczy, Rzepedzi i w Woli Michowej (tu zakupiony przez proboszcza za 300 zł polskich i ofi arowany do cerkwi); w Radoszycach były dwa komplety cynowe – stary i nowy, w Maniowie „Kielich cynowy z Pateną y Gwiazdą" był „pozyczany. O dziurawym, a przez to niezdatnym „do Celebrowania" cynowym kielichu w Dołżycy, wizytator zanotował, że go „teraz pogniotłem". We wszystkich cerkwiach były kadzielnice mosiężne i nowość unicka – dzwonki ołtarzowe (zazwyczaj po jednym); W Łupkowie wizytator zapisał „Dzwonka ołtarzowego niemasz y niebywało przedtym", ale na końcu opisu wyposażenia dodał, że „Dzwonek dopiero od sołtysa dany".

W wyposażeniu cerkwi w Komańczy był „Boży grób ut cunque", a w Osławicy wykonany „snycerską robotą"[65]. W większości świątyń odnotowana jest „Chrzcielnica" (kropielnica) drewniana „do święcenia wody", w Prełukach „na trzech nóżkach", w Turzańsku „ceber", w Rzepedzi do tego celu służył „kociołek … miedziany duży", a w Smolniku „Wanienka"; w Komańczy wizytator zanotował, że „Chrzcielnicy niemasz y niebyło".

Tylko w niektórych cerkwiach były odnotowane chorągwie i drewniane krzyże procesyjne: w Woli Michowej „Chorągiew na prawym kryłosie przy-

[64] P. Sygowski, *Unicka diecezja chełmska*, s. 262, 267.

[65] Ciekawy przykład takiego „grobu" zachował się do dziś w cerkwi p.w. św. Praksedy Męczennicy w Radrużu.

stojna, na lewym Krzyż do Processyi drewniany Wielki Malowany", w Smolniku chorągiew „duża" i krzyż „wielki", w Solince krzyż „wielki nowy", w Łupkowie krzyż „nowy", w Szczerbanówce krzyż „do Processyi y dwie chorągiewek", w Turzańsku „Chorągiew Wielka Krumrasowa Czerwona" z „malowaniem na środku Na płótnie".

Dosyć interesujący jest problem oświetlenia wnętrza świątyni, w sytuacji gdy w cerkwi było mało okien (w tym czasie raczej zazwyczaj dwa). Oprócz wymienienia jednej pary lub dwóch par lichtarzy stojących na ołtarzach brak na ogół informacji o innych lichtarzach, lampach i żyrandolach. Jedynie w Woli Michowej wizytator odnotował „Podstawników samych dużych ośm" (stojące na podłodze wysokie, drewniane, zazwyczaj część z nich przed ikonami namiestnymi – wysokie, drewniane), w Smolniku było takich „samych postawników 10 oprócz innych swiec także dużych. Verbo swiatła dosyć". W Komańczy wisiały w cerkwi „Lampa … na srodku Cynowa, i Lichtarz … z trzema rurkami na esach", a w Łupkowie była tylko „Lampka wisząca Mosiężna".

Księgi liturgiczne

We wszystkich cerkwiach księgi drukowane stanowiły zdecydowaną większość, choć tylko w Woli Michowej, Turzańsku i Szczerbanówce wszystkie księgi były drukowane – w tej ostatniej kilku brakowało. Zachowane jeszcze w cerkwiach księgi pisane to: „Ewangelium pisane stare", odnotowana w pięciu cerkwiach – zastępowane już drukowanymi, z wyjątkiem Mikowa, gdzie była tylko Ewangelia pisana. W kilku cerkwiach z ksiąg pisanych były jeszcze: „Ewangelium uczytelnoje" (Czystohorb, Łupków, Radoszyce), „Osmohłasnik" (Dołżyca, Maniów i Smolnik); „Mineia" (Mików, Prełuki, Zubeńsko), „Apostoł" (Dołżyca, Łupków, Solinka, Szczawne, Zubeńsko i Prełuki – tu „pisany dziwnie"), „Triod" (w Osławicy – księga pisana „staroświecko"). Z innych takich ksiąg, odnotowanych przez wizytatora warto wymienić: w Balnicy – „Wykłady pisma", w Zubeńsku – „Pouczenye do Kazań" i „Ustaw staroświecki", a w Łupkowie – „Akafi sty", Psałterz i „Wieniec".

Spośród ksiąg drukowanych warto zwrócić uwagę na „Służebniki" i „Trebniki", gdyż w tradycji unickiej liturgia nieco się zmieniła i w związku z tym te księgi również. W większości cerkwi nadal jednak były „stare" „Służebniki" druku lwowskiego, a w Jaworniku nawet druku kijowskiego. Nowe unickie „Służebniki" z drukarni w Uniowie były tylko w Smolniku, Turzańsku i Woli Michowej. We wszystkich cerkwiach były „stare Trebniki" lwowskie, ale oprócz nich były także nowe „Trebniki" lub „Trebniczki" z Uniowa – już

unickie, oprócz Mikowa gdzie nie było wcale „Trebnika". Z innych ksiąg drukowanych warto wymienić odnotowane w Maniowie rzadkie na tym terenie księgi z odległych drukarni – „Mineię" z Kijowa i „Obszczynę" z Moskwy.

Księża

Wizytator odnotowuje głównie imiona księży parochów, nie podając najczęściej nazwisk, określając ich tylko przymiotnikowo, przez odniesienie do nazwy parafi i – np. „Prezbiter W:O: Bazyli Paroch Komaniecki" (proboszcz parafi i w Komańczy). Nie wykluczone, że takie określenie stawało się z czasem nazwiskiem. W Radoszycach (w wizytacji „Radożyce") proboszczem był ks. Bazyli Radożycki – ale nie wiadomo czy jest to określenie go od nazwy jego parafi i, czy też jest to już jego nazwisko. Wymienieni z nazwis to proboszczowie w: Balnicy – ks. Jerzy Barna, w Maniowie – ks. Łukasz Chomiczak, w Rzepedzi – ks. Bazyli Wolicki, w Woli Michowej – wspominany już ks. Jan Jamelski (były lub obecny dziekan dekanatu krośnieńskiego); w Smolniku było dwóch księży – Jan Iwachnowicz i jego brat Bazyli Iwachnowicz, kolejny ich brat – Michał był „Bakałarzem", a czwarty brat Jan – „Pałamarzem". Oprócz tego było tu jeszcze dwóch księży – „Hrehory y Stefan" – „odsądzonych" dekretami kolejnych biskupów – Jerzego Winnickiego i Hieronima Ustrzyckiego. Dwóch księży było w: Dołżycy (jeden to „Jan" – bez podanego nazwiska, a drugi tov„Jan Lewicki") oraz w Balnicy – ale ten drugi ksiądz był „odsądzony". W Komańczy ksiądz Bazyli był „stary" i może dla tego „w społ Parochem" był tu od 1740 r. ksiądz Hryhory. Grunt parafi alny użytkowali tam także synowie księdza Bazylego – Antoni i Bazyli, a ksiądz Hryhory użytkował grunt „z Oycem swoim Piotrem już starym y Janem bratem starszym Bakałarzem".

Większość parochów nie miała dokumentów „prezenty" – „ile w Starostwie Krosnieńskim wszyscy bez Prezent". Problem duchowieństwa parafi alnego, dekanalnego i diecezjalnego warty jest szerszych badań.

Parafie

Prawie wszystkie parafi e omawianego dekanatu, jak i na ogół parafi e dekanatów sąsiednich, były parafi ami jednowioskowymi. W większości wiosek dekanatu krośnieńskiego w 1742 r. tylko niewielka ilość „osiadłości" (działek) była zasiedlona – w Szczerbanówce zasiedlone były tylko działki „wójtowskie", w Balnicy z 68 „osiadłości" zasiedlonych było tylko 6, w Solince z 90 „osiadłości" także tylko 6 było zasiedlonych. W tak małej parafi i problemem było utrzymanie parocha i dbanie o stan cerkwi i jej wyposażenia.

Inaczej było tam gdzie parafi a była liczniejsza, a większość działek zasiedlonych – m.in. w Smolniku zasiedlonych było 50 z 90 „osiadłości", a w Woli Michowej 45 z 62 „osiadłości", tu także zasiedlonych było 12 działek „wójtowskich" – te zazwyczaj wolne od podatków.

W wioskach prywatnych, jak można rozumieć zapis wizytacyjny, prawie wszystkie „osiadłości" były zasiedlone – tak na pewno było w Radoszycach – „Rol wszystkich wewsi Trzydziesci y puł piąty Trzydziesci osiadłych a puł piąty pustych", a zapewne podobnie w Osławicy – „Cwierci 60. a potamteyszemu Rol 30" i w Zubeńsku – „Cwiercy w Parochyi z Poświętną wszystkich 32".

Cerkwie i ich wyposażenie kilku innych dekanatów metropolii kijowskiej Rzeczypospolitej w końcu XVII i w pierwszej połowie XVIII w.

Przebieg procesu asymilowania elementów tradycji łacińskiej do tradycji unickiej na terenie całej metropolii kijowskiej jest dosyć trudny do prześledzenia. Badania nad sztuką unicką, będącą niezwykle istotnym elementem krajobrazu kulturowego połowy terytorium Rzeczypospolitej przez ponad dwieście lat, są jeszcze w stadium początkowym. Wynika to być może także stąd, że zabytki związane z unicką kulturą religijną Rzeczypospolitej zachowały się, szczególnie w obecnych granicach Polski, szczątkowo. Nieco lepiej zachowały się archiwalia dotyczące unii, ale także one są dosyć przetrzebione przez różne wydarzenia historyczne, a ponadto rozproszone po różnych archiwach w różnych krajach. Nie ulega wątpliwości, że najbardziej cennym materiałem do prześledzenia zachodzących w unickiej sztuce cerkiewnej są przede wszystkim nieliczne już cerkwie i elementy wyposażenie cerkiewnego z tego czasu. Specyfi ką drewna jako budulca jest jego dużo mniejsza trwałość, stąd w świątyniach drewnianych często wymieniano nie tylko jej jakieś elementy (np. podwaliny), ale i całe fragmenty budowli – prezbiteria, dzwonnice, a nawet nawy[66] tak że przy analizie każdego obiektu potrzebna

[66] Np. w drewnianej, łemkowskiej cerkwi w Owczarach (dawniej: Rychwałd) nawa pochodzi z 1653 r., prezbiterium i zakrystia z 1710 r., wieża dzwonnicy z 1783 r., a babiniec z 1870 r. – zob.: R. Brykowski, *Drewniana cerkiew łemkowska z Rychwału–Owczar*, „Rocznik Historii Sztuki", t. 17, 1988, s. 309–316. W drewnianej cerkwi w Hrebennem na Lubelszczyźnie babiniec i prezbiterium pochodzą z 1797 r., nawa z 1882 r., a zakrystia z 1905 r. – zob.: P. Sygowski, *Zagadki cerkwi w Hrebennem – uwagi do problematyki badawczej kultury religijnej kręgu Kościoła Wschodniego diecezji chełmskiej* [w:] *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Zbiór studiów*, red. A. Gil, Lublin 2005, s. 205–223.

jest duża staranność. Jeśli chodzi o wyposażenie, to ono także podlegało zmianom z różnych względów: na jego zły stan, rabunki, nierzadkie pożary, kolejne nowsze fundacje od kolatorów i parafi an, sugestie wizytatorów dokonywania zmian, ale również ze względu na zmieniające się konteksty polityczne. Dla tego niezwykle cennym materiałem, uzupełniającym wiedzę o całokształcie kultury unickiej – w tym architekturze i wyposażeniu wnętrz, są wspomniane archiwalia – przede wszystkim wizytacje i inwentarze cerkwi. Z dotychczasowego rozpoznania stanu zachowania materiałów dotyczących wizytacji cerkwi różnych diecezji unickiej metropolii kijowskiej wynika, że stopień ten jest dosyć nierównomierny – są diecezje o lepiej zachowanych archiwaliach, a dla innych materiały takie są zachowane szczątkowo[67] Rozproszenie archiwaliów po wojnach XX w. i w wyniku ich politycznych konsekwencji spowodowało, że do dziś zdarzają się odkrycia nieznanych dotychczas wizytacji różnych diecezji, dekanatów i parafi i w różnych zespołach archiwalnych, różnych archiwów[68]

Żeby mieć całościowy obraz procesów asymilacyjnych w danym regionie trzeba także prześledzić to zjawisko na terenie dekanatów sąsiednich i w dekanatach innych diecezji metropolii kijowskiej. Dosyć dobrze zachowane wizytacje dekanatów bieckiego i muszyńskiego unickiej diecezji przemyskiej z XVIII w. przeanalizowała Zofi a Szanter, w swoim opracowaniu dotyczącym cerkwi w dolinie rzeki Ropy[69] a także w artykule przygotowanym do niniejszego tomu[70]

Jedna z najstarszych zachowanych wizytacji z terenu unickiej metropolii kijowskiej to wizytacja unickiej diecezji włodzimierskiej z końca XVII i początku XVIII w.[71] To o tyle cenny materiał, gdyż jest niezwykle rzadki dla tego

[67] Zob.: m.in. І. Скочиляс, *Генеральні візитації*, с. 46–94.

[68] Kilka lat temu odkryto w archiwum kijowskim dosyć szczegółową wizytację diecezji włodzimierskiej z około połowy XVIII w. Także niedawno w aktach Archiwum Archidiecezji Lwowskiej (rzymskokatolickiej), przeniesionym po wojnie ze Lwowa do Lubaczowa, a następnie do Krakowa, znaleziona została wizytacja unickiego dekanatu żółkiewskiego z 1771 r. (zob.: M. P. Kruk, *„Deisis dawną zwyczajną robotą y malowaniem”*), a w roku 2000 w archiwum parafi i rzymskokatolickiej p.w. „Św. Mikołaja” w Szczebrzeszynie odnalezione zostało archiwum tutejszej parafi i unickiej p.w. „Zaśnięcia Matki Boskiej” (zob.: P. Krasny, *Fabrica Ecclesiae Ruthenorum. Dzieje cerkwi w Szczebrzeszynie i jej rozbudowa w latach 1777–1789 w świetle kroniki ks. Jana Karola Lipowieckiego*, Kraków 2010).

[69] Z. Szanter, *Z przeszłości Łemkowszczyzny*, s. 19–40.

[70] Zob. w niniejszym tomie: Z. Szanter, *Rozkwit sztuki cerkiewnej w epoce przedrozbiorowej w dekanacie bieckim eparchii przemyskiej w świetle materiałów archiwalnych*.

[71] *Wizytacje generalne*, s. 5–72. Z wizytacji tej wybrano tylko kilka przykładów wizytacji z terenu dekanatu włodzimierskiego – materiał przedstawiony w tym opracowaniu wart jest szerszej, bardziej szczegółowej analizy.

okresu czasu, a szczególnie dla końca XVII w.[72] Ze wstępnego rozpoznania informacji znajdujących się w tej wizytacji (1695–1705) – głównie protopopii włodzimierskiej – widać, że już wówczas w cerkwiach można spotkać elementy tradycji łacińskiej. W 1695 r. ołtarze główne były jeszcze tradycyjne – mensa bez nastawy, ale w wielu cerkwiach były „puszki na Pana Boga" – czyli puszki na prosforę, przechowywane już „w cyborium" – puszki te były drewniane, cynowe, a nawet srebrne (taka w cerkwi „Piatnickiej" w miasteczku Litowiż). W opisie powszechnie wówczas obecnego w cerkwi ikonostasu odnotowany jest oddzielnie „Deisus" i oddzielnie obrazy namiestne. Rząd (rzędy) ikon z Deesisem na ogół miały oprawę snycerską, ale czasem były malowane na płótnie (np.: Buzkowicze, Kwasów, Żdzary, Biskupice Szlacheckie). Deesis czasem bywał niepełny (Chotiaczów), a czasem rzędu „Deisusu" wcale nie było (Chobołtów, Męczyce, Oranie). Zawsze były natomiast ikony namiestne, niekiedy już z dostawioną do jednej z nich mensą z antepedium – zazwyczaj do obrazu Matki Boskiej (Sielec, Myszów, Zachorów); w Ochłopowie na takiej mensie przy ikonie „Najs. Panny" był „antymis", oprócz którego był też „portatyl albo kamień rzymski". Wśród różnych ikon odnotowywana jest także obecność „obrazków" „Matki Boskiej Częstochowskiej" (Kołpytów, Męczyce, Żdzary) – jeszcze przed koronacją tego obrazu. Z innego wyposażenia warto wspomnieć dosyć już powszechną obecność dzwonków ołtarzowych (zazwyczaj jednego) oraz obecność „Krzcielnic". W monasterze zimneńskim koło Włodzimierza znajdowała się już monstrancja. W wielu cerkwiach oprócz najczęściej używanych ksiąg liturgicznych lwowskiego druku (prawosławnych), były już też księgi wileńskie (unickie).

Informacje ołtarzach „namiestnych", puszkach na prosforę, kropielnicach i dzwonkach ołtarzowych są o tyle istotne, że przeczą powszechnej opinii o tym, że „latynizację" wnętrz cerkiewnych (a szczególnie wprowadzenie ołtarzy bocznych) nakazano na Synodzie zamojskim – w 1720 r.[73] Pojawienie się elementów tradycji łacińskiej w cerkwiach wynikało, jak się wydaje, raczej z jakichś ogólnych tendencji – zaistniałej „mody", a nie z konкretnych zarządzeń władz diecezji czy metropolii.

Spośród wizytacji z 1 połowy XVIII w. interesującymi opisami i stosunkowo dużą dokładnością wyróżnia się wizytacja ofi cjałatu brzeskiego unic-

[72] Inne opublikowane wizytacje z końca XVII w. – *Візіты уніяцкіх цэркваў Мінскага і Навагрудскага сабораў 1680–1682 гг. Зборнік дакументаў,* укл. Д. В. Лісейчыкаў, І. П. Логвінаў, Мінск 2009.

[73] O tym m. in.: M. Przeździecka, *O małopolskim malarstwie ikonowym w XIX wieku*, Wrocław 1973, s. 12.

kiej diecezji włodzimierskiej (włodzimiersko-brzeskiej)[74], przeprowadzona w latach 1725–1727 przez księdza Stefana Litwina. W architekturze cerkiewnej odnotowane są już na tym terenie świątynie o formach łacińskich – wzniesione „ad Normam Rzymskich kościołów" (Gierszony, Ostromeczewo, Łobaczew, Koroszczyn[75]) z prostokątną nawą, bez babińca i z zakrystią, świątynie o barokowych elewacjach, także dwuwieżowych (Holeszów, Czernawczyce, Różanka[76]). Cerkwie takie miały już też organizację wnętrza taką jak kościoły – bez ikonostasu, z ołtarzem głównym przysuniętym do ściany prezbiterium, z belką tęczową z grupą Ukrzyżowania, ołtarzem (ołtarzami) bocznym, ławkami, amboną, dzwonkami ołtarzowymi i zakrystyjnymi. Wśród 260 cerkwi tego ofi cjałatu takich cerkwi było zaledwie kilkanaście, ale już były. Większość cerkwi posiadała, jak można sądzić z ich opisów, tradycyjny trójdzielny plan i trójdzielną bryłę z dzwonnicą nad babińcem lub obok świątyni. We wnętrzu nadal dominował ikonostas lub jego elementy, ale były już tam powszechnie obecne elementy tradycji łacińskiej. W Rzeczycy koło Kamieńca Litewskiego w cerkwi o trójdzielnej bryle (z dzwonnicą stojącą obok) był tradycyjnie ikonostas, a ponadto w nawie stało 6 ołtarzy bocznych z ikonami: Ukrzyżowania, Matki Boskiej Częstochowskiej, Chrystusa Antokolskiego, bł. Jozafata Kuncewicza, św. Antoniego Padewskiego, św. Franciszka[77]. Istotnymi elementami tradycji unickiej były w malarstwie ikonowym przedstawienia świętych kościoła zachodniego (np. wspomnianych św. Antoniego Padewskiego i św. Fraciszka), w tym obrazów cieszącym się kultem w kościołach w Rzeczypospolitej (nie tylko „Matki Boskiej Częstochowskiej"), ikon świętych polskich (św. Stanisława, św. Kazimierza) i przedstawień unickiego męczennika – bł. Jozafata Kuncewicza[78].

[74] Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), Chełmski Konsystorz Greckokatolicki (dalej: ChKGK), sygn. 101, k. 118–522v; zob. też: P. Sygowski, *Unicki dekanat brzeski w XVIII w.* [w:] *Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, t. 4, red. W. Walczak, K. Łopatecki, Białystok 2013, s. 135–147.

[75] P. Sygowski, *Stara i nowa cerkiew w Gierszonowicach (Gierszonach) koło Brześci w świetle wizytacji z 1726 roku*, „Białostocczyzna", nr 1 (57), r. 2000, s. 95–102.

[76] B. Seniuk, *Architektura cerkiewna brzeskiej części diecezji włodzimierskiej w świetle inwentarzy wizytacyjnych z lat 1725–1727,* „Lubelszczyzna", t. 2, 1996, z. 3, s. 38.

[77] P. Sygowski, *Wyposażenie unickiej cerkwi pw. św. Jana Ewangelisty w Rzeczycy k. Kamieńca Litewskiego (na podstawie opisu wizytacyjnego z roku 1725)* [w:] *Cerkiew – wiel tajemnica. Sztuka cerkiewna od XI wieku do 1917 roku, ze zbiorów polskich. Katalog wystawy zorganizowanej przez Muzeum Zamek Górków w Szamotułach i Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie, kwiecień – sierpień 2001*, s. 75–77.

[78] Na temat kultów różnych świętych w cerkwi unickiej zob. m.in.: P. Sygowski, *Unicka diecezja chełmska*, s. 233–286; A. Gil, *Kult Jozafata Kuncewicza i jego pierwsze przedstawienia*

W wielu cerkwiach były ikonostasy – pełnościenne, symetryczne – m.in. w Radeszu[79], ale też w tym samym czasie wiele cerkwi miało jeszcze przegrodę ikonostasową o starej XVI-wiecznej formie – niesymetryczną, z carskimi wrotami i jednymi tylko drzwiami „sywiernymi" (diakońskimi), o różnej ilości ikon namiestnych i często z rzędem górnym z ikoną Deesis, albo i bez niej, „zagajonym" wieloma różnymi obrazami (8–11) – usytuowanych chyba na „tiable", np.: Ołtusz – „Deisis bez Apostołów róznemi obrazami zagaiony których iest … osm w rząd stojących". „Deisusu" nie było wcale m. in. w „półstarej" cerkwi w Dołholiskach o „strukturze małej", w nowej w Kostomłotach, w murowanej zamkowej cerkwi Św. Ducha w Kodniu (z ok. 1530 r.) i w także murowanej cerkwi (z 1609 r.) w Terebuniu[80].

Obrazy namiestne były prawie we wszystkich cerkwiach – oprócz niektórych świątyń nowszych, o wnętrzu „ad instar kościoła Rzymskiego". W cerkwiach z jednymi tylko drzwiami diakońskimi ikon namiestnych mogło być ich 3 (np. Czersk, Charsy, Kodeniec), 4 (Hanna), 5 (Hola) czy nawet 6 (Terebuń) – najczęściej jeden z obrazów miał dostawioną mensę, ale czasem wszystkie obrazy namiestne miały mensy (np. Kodeniec, Terebuń).

Carskie wrota czasem były jeszcze „staroświeckie stolarską robotą" (deskowe, bez dekoracji rzeźbiarskiej), ale zazwyczaj już nowsze – „snycerskie", ze „słupkami" (oprawą architektoniczną) i zazwyczaj z „Weroniką" (Mandylionem) nad nimi.

Ołtarze główne w wielu cerkwiach to jeszcze tradycyjne mensy bez ikony, stojące na środku prezbiterium (Radesz), ale w większości cerkwi były już ołtarze o formach barokowych, „snycerskiey sztuki", ze „skrzydłami" i antepediami (np. Charsy, Dobryń). Niekiedy starano się tę formę ołtarza naśladować prostszymi środkami – jak np. w Ciciborze czy Kostomłotach, gdzie w ołtarzach głównych umieszczono ikony chramowe (w Kostomłotach św.

---

ikonowe w Rzeczypospolitej (do połowy XVII wieku). Zarys problematyki [w:] *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Zbiór studiów*, red. A. Gil, Lublin 2005, s. 64–72; P. Sygowski, *Słynąca cudami ikona św. Antoniego Padewskiego w cerkwi w Holi. Przyczynek do dziejów kultu św. Antoniego Padewskiego w Cerkwi Unickiej w Rzeczypospolitej XVIII w.,* „Zeszyty Muzealne Muzeum Pojezierza Łęczyńsko-Włodawskiego we Włodawie", z. 12, 2004, s. 119–128.

[79] P. Sygowski, *Nieistniejąca cerkiew p.w. Przemienienia Pańskiego we wsi Radesz, w dekanacie włodawskim, unickiej diecezji włodzimiersko-brzeskiej – w świetle materiałów z Archiwum Państwowego w Lublinie,* „ Zeszyty Muzealne Pojezierza Łęczyńsko–Włodawskiego we Włodawie", z. 14, 2007, s. 135–142.

[80] П. Сиговский, *Церковь Преображения Господня в Теребуне в Белоруссии по документам 1725 г.* [w:] *VIII Филевские Чтения. Тезисы конференции 16–19 декабря 2003 г.,* Москва 2002, с. 68.

Nikity z 1631 r.[81]), po której „bokach" były „Carskie Drzwi Miasto Skrzydeł". Na mensach dosyć powszechna była obecność tabernakulum (np. Gierszony, Janów, Krzyczew) z Puszką „pro Venerabili". Oddzielnie stojące ołtarze boczne były na ogół już normą, rzadko ich nie było. Elementem przejętym z tradycji łacińskiej była „trama" – belka tęczowa z grupą Ukrzyżowania (np. Gierszony, Kostomłoty, Radwanicze); „kratki" – balustrada (np. Orzechowo, Hołowno), ambony (np. Rudno[82])

Niewątpliwie obraz architektury cerkiewnej przedstawiony w wizytacji dekanatu krośnieńskiego z 1742 r. szczególnie warto jest porównać z jej obrazem przedstawionym w innych wizytacjach unickiej diecezji przemyskiej z tego czasu, z bliższych i dalszych dekanatów. W archiwum przemyskim zachowało się kilkanaście takich wizytacji z czasów biskupa Hieronima Ustrzyckiego – z lat 1738–1744.[83] Są one zachowane czasami szczątkowo, np. z wizytacji dekanatu starosolskiego z 1744 r. zachowała się tylko jedna wizytacja[84].

Dla potrzeb niniejszego opracowania, do analizy porównawczej wybrane zostały wizytacje dekanatów birczańskiego i bieckiego z lat 1743, 1744[85]

Wizytacje dekanatu birczańskiego z XVIII w. zachowały się szczątkowo. Wśród wizytacji z czasu bpa Ustrzyckiego, wymienionych w inwentarzu zespołu Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego w Przemyślu, brak jest zebranych w odrębny poszyt wizytacji tego dekanatu. Wizytacje jego kilkunastu parafi i włączonych zostało do wizytacji dekanatu leskiego, a kilku do dekanatu bieckiego.[86] Wiadomo, że dekanat birczański w 3 ćwierci XVIII w. tworzyło 47 parafi i i dwie ich filie.[87] Spośród nich, z wizytacji przeprowadzonej w 1744 r. zachowały się opisy tylko czternastu cerkwi i fragment opisu

[81] Ikona zachowana do dziś w cerkwi w Kostomłotach – zob.: R. Biskupski, *Ikony w zbiorach polskich*, Warszawa 1991, s. 39, il. 86.

[82] Ta niezwykle interesująca wizytacja, wstępnie już omówiona przez Bronisława Seniuka warta jest bardziej szczegółowego opracowania i wydania. Omówienie niektórych zagadnień w niej napotkanych przedstawione jest w przypisach w niniejszym opracowaniu, dotyczących odwołania do monografi i niektórych cerkwi z jej terenu.

[83] Zob. w: APP, inwentarz zespołu Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego w Przemyślu, sygn. od 19 do 55.

[84] Wizytacja cerkwi w Nanowej – zob.: APP, ABGK, sygn. 53, s. 28.

[85] APP, ABGK, sygn. 19, s. 2–64.

[86] Osoba porządkująca archiwalia, w czasie przechowywania ich w archiwum greckokatolickiej kurii biskupiej w Przemyślu, raczej nie orientowała się w podziale unickiej diecezji przemyskiej na dekanaty w XVIII w. – stąd tego typu pomyłki.

[87] W. Kołbuk, *Kościoły wschodnie*, s. 242–243.

kolejnej[88]. Wszystkie odwiedzone cerkwie były drewniane (w tym trzy nowe – Kreców, Malawa, Rozpucie) i miały jeden, bądź trzy wierzchy (kopuły) i dzwonnice umieszczone albo nad babińcem – cerkiew jednokopułowa (Leszczawa Górna) i cerkwie trzykopułowe (Kreców, Leszczawka, Paszowa, Rozpucie), albo dzwonnice stojące obok cerkwi – trzykopułowe (Brzeżawa, Leszczowa Dolna, Malawa); w przypadku dwóch cerkwi jednokopułowych wizytator odnotował dzwonnicę „super Ecclesiam" (Stańkowa, Zawadka) – być może już w formie wieżyczki barokowej (na sygnaturkę) nad nawą. Do cerkwi prowadziły zazwyczaj tylko jedne drzwi, okien było od 3 (Rakowa) do 10 (Paszowa – 2 większe i 8 małych) – zazwyczaj bez krat. W większości świątyń była podłoga, nie było jej w nowych cerkwiach w Krecowie i Malawie – zapewne chwilowo.

Trudnymi do interpretacji są zapisy dotyczące obecnych w każdej cerkwi tego dekanatu ikonostasów, określanych tu, tak jak i w innych wizytacjach z tego czasu, jako „Deisus". Pozytywnie o „Deisusie", zapewne o formie pełnej ściany ikonostasowej, wyrażał się wizytator w opisach cerkwi nowej w Malawie („totum ut cunq' extructum et depictum") i w Tyrawie Wołoskiej („honesta Structura et pictura"); skromniejszy „Deisus" był w Krecowie („totum simpliciter pictum"). W kilku innych opisach używał on określenia – „Deisis totum modo Imagines 4", co można rozumieć jako obecność tylko 4 ikon namiestnych (bez rzędu Deesis); w Leszczawce były tylko 3 takie ikony, a w Leszczawie Górnej – 2 stare.

W większości cerkwi na ołtarzach głównych znajdowały się obrazy, zapewne umieszczone w nastawach już raczej o barokowych formach. Brak informacji o obrazach na ołtarzach w obu cerkwiach w Leszczawach oraz w Leszczawce. Ołtarze boczne odnotowane są w pięciu cerkwiach – dwa w Tyrawie i po jednym w Rakowej, Paszowej, Malawie i Brzeżawie – tu z ikoną „Matki Boskiej Częstochowskiej".

Z wyposażenia odnotować trzeba obecność puszek „pro Conservando Sanctissimo" – najczęściej drewnianych, ale także cynowych – w Krecowie, Leszczawie Górnej i Paszowej. To co było już powszechnie obecne w cer-

[88] Do poszytu wizytacji dekanatu leskiego (1744, 1762) zostało włączonych 11 wizytacji cerkwi z terenu dek. birczańskiego [Rakowa, Paszowa, Stańkowa, Zawadka, Rozpucie, Kreców, Leszczawa Górna, Leszczawka, Leszczawa Dolna, Malawa, Brzeżawa] oraz część końcowa wizytacji jeszcze jakiejś cerkwi z tego dekanatu [zapewne w Tyrawa Wołoska] (APP, ABGK, sygn. 30, s. 9–46); do poszytu wizytacji dekanatu bieckiego (1743, 1744, 1761) włączono wizytacje 3 cerkwi z dekanatu birczańskiego [Sufczyna, Brzuska, Iskań] (APP, ABGK, sygn. 19, s. 68–75).

kwiach, to dzwonki ołtarzowe – po jednym w każdej świątyni, a w Brzeżawie – dwa.

Dekanat biecki liczył w 3 ćwierci XVIII w. 36 parafi i i 3 fi lie[89]. Wizytacje z lat 1743 i 1744 zachowały się dla 23 cerkwi – parafi alnych i fi lialnych[90]. Kolatorami 13 parafi i były osoby prywatne, a 10 starostowie bieccy. Wszystkie opisane cerkwie były drewniane, kryte gontem, jedynie cerkiew w Zdyni miała murowaną zakrystię. Wszystkie świątynie miały plan trójdzielny, o czym świadczy obecność trzech „wierzchów" („trino vertice"). Prawie wszystkie cerkwie miały dzwonnicę „supra Vestibulum" (raczej nad babińcem niż nad przedsionkiem), z wyjątkiem dosyć starej cerkwi w Ropkach, która miała dzwonnicę stojącą obok. Już wówczas w kilku przypadkach odnotowano, że dzwonnica „supra Vestibulum" była „pro modo Turris" – czyli w formie wieży (Konieczna, Regietów, Kotań i zapewne Nieznajowa, gdzie była dzwonnica „pro modo"). Może to wskazywać, że właśnie wówczas, w architekturze cerkwi łemkowskich na tym terenie, zaczęły pojawiać się nad babińcem dzwonnice takie jak w kościołach Podkarpacia – konstrukcji słupowo-ramowej, o pochyłych, krytych gontem ścianach, z nadwieszoną izbicą. Z informacji wizytacyjnych nie bardzo za to wiadomo jak wyglądały te dzwonnice, które były tylko „supra Vestibulum", czyli jak można rozumieć stojące na babińcu. Cerkiew w Rychwałdzie (dziś: Owczary) miała dzwonnicę „wraz z cerkwią z kopułą ozdobną" i miała też wyjątkowo zakrystię – co może wskazywać na jakieś nieco inne rozwiązanie jej bryły[91]. Cerkwie w Czarnem i Nieznajowej były zapewne nowe, a cerkiew w Regietowie wzniesiono w 1724 roku.

W kilku cerkwiach „Deisus" (ikonostas) był cały (Świątkowa [Wielka], Uście, Zdynia, Pętna), taki też był zapewne Deesis „decenter pictus" (Łosie, Krzywa, Kotań). Chodzi tu o ścianę ikonostasową symetryczną, w oprawie „snycerskiey" – bez podziału na oddzielne trzy części: na rzędy górne, na obrazy namiestne i na carskie wrota. Wśród ikonostasów były „Struktury Piękney nowey" (Klimkówka), bądź nowe (Gładyszów, Rychwałd [dziś Owczary] – tu w większej części „struktury nowej"). W Kwiatoniu stała tylko sama

[89] W. Kołbuk, *Kościoły wschodnie*, s. 250–251. We wspomnianej wyżej taryfi e katedratyku z 3 ćw. XVIII w. w dekanacie bieckim wymienionych jest już 39 parafi i (Blechnarka, Kunkowa i Kwiatoń, które u Kołbuka odnotowane są jako fi lie) – zob.: APP, ABGK, sygn. 136.

[90] W 1743 r. wizytator odwiedził 9 parafi i (w dniach 16–22 marca), w 1744 r. – 14 parafi i (w dniach 19–24 września). Jest tu kilka nieścisłości wartych wyjaśnienia (po dwie wizytacje cerkwi w Czarnem, Krzywem i Koniecznej).

[91] Zob.: R. Brykowski, *Drewniana cerkiew*. Warto przy okazji odnotować, że tutejsi parafi anie składali się m. in, „na Dzwonnika", który miał dzwonić „na pacierz i na chmury i na Święta" – APP, ABGK, sygn. 19, s. 24.

„struktura snycerska" ikonostasu, jeszcze bez ikon – to ciekawy przyczynek do wiedzy o pracach przy wznoszeniu ikonostasów. Nie bardzo wiadomo czy do kategorii ikonostasów pełnych można zaliczyć ikonostas z Małastowa – „Deisis cały bardzo staroświecki" (rząd ten malowany ja jednym podobraziu ?). Niepełne ikonostasy były w Koniecznej, Lipnej, Świerzowej i w Bartnem – tu starszego typu – z trzema tylko ikonami namiestnymi. Mniej „stosowny" był ikonostas w starej cerkwi w Ropkach, utworzony tylko przez same ikony namiestne – bez rzędów górnych. Brak we wszystkich opisach informacji o mensach przy ikonach namiestnych.

W 1743 r. wizytator odnotowuje tylko obecność ołtarza głównego, a w 1744 r. koncentruje się głównie na obecności tabernakulum i obrazu ołtarzowego. Obecność obrazu i tabernakulum wskazuje, jak można sądzić, na rozbudowaną formę ołtarza, już barokowego, z nastawą na mensie. Tylko w nowej cerkwi w Nieznajowej nie było jeszcze obrazu na ołtarzu, a w Świerzowej nie było tabernakulum. W 13 cerkwiach były puszki na prosforę – głównie drewniane, w Rychwałdzie, Regietowie i Wołowcu – cynowe. We wszystkich cerkwiach były dzwonki ołtarzowe – od 1 do 3. To co zaskakujące w wyposażeniu jednej ze świątyń tego dekanatu – w cerkwi w Uściu – to obecność już wówczas „Monstrancji mosiężnej na Processyą służącej".

W 11 cerkwiach były ołtarze boczne – po dwa w Łosiu (jeden z nich p.w. „Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny") i Rychwałdzie (jeden nowy „struktury snycerskiey"); po jednym ołtarzu bocznym miały cerkwie w: Klimkówce, Zdyni (nowy), Pętnej, Małastowie, Krzywem, Regietowie, Wołowcu, Kotaniu i Gładyszowie (z ikoną „Matki Boskiej Częstochowskiej"). Tylko w Rychwałdzie i w Nieznajowej ołtarze te miały antepedia – w Nieznajowej malowane na płótnie.

Nowością w dwóch cerkwiach były ambony – w Uściu „struktury piękney", a w Rychwałdzie „struktury snycerskiey noviter wystawiana"; w tej drugiej cerkwi były też „Balazy toczone przed ołtarzami" (balustrada).

Powszechnie obecne były już chorągwie, zazwyczaj jedna lub dwie „wielkie" (czasem z obrazem malowanym na płótnie), a często także kilka małych chorągwi – trzy do pięciu; w Gładyszowie była chorągiew „czerwona Szkotowa z kwiatami" i przedstawieniem „Matki Boskiej Częstochowskiej".

Pisane księgi liturgiczne stanowiły jedną trzecią, a niekiedy nawet połowę wszystkich ksiąg. Wizytator nie podaje na ogół drukarń, odnotował to tylko w Rychwałdzie, gdzie był „Mszał" („Służebnik") prawosławny lwowski i unicki poczajowski oraz w Łosiach, gdzie także były dwa „Mszały" – lwowski i unicki z Wilna.

Podsumowanie

Założeniem powyższych rozważań była próba odtworzenia obrazu architektury cerkiewnej w dekanacie krośnieńskim unickiej diecezji przemyskiej w 1742 r. oraz porównanie tego obrazu z obrazem architektury cerkiewnej i jej wyposażenia na terenie dekanatów innych diecezji metropolii kijowskiej, w kontekście stopnia obecności w nim elementów tradycji Kościoła wschodniego i stopnia zaawansowania asymilacji do tego wyposażenia cerkiewnego elementów tradycji łacińskiej. Specyfi ką unickiej kultury religijnej Rzeczypospolitej było właśnie wspomniane już łączenie w cerkwi elementów tradycji Kościoła wschodniego z elementami tradycji łacińskiej. Stopień zaawansowania procesu asymilowania elementów tradycji łacińskiej w tym dekanacie, zestawiony został ze stopniem takiego zaawansowania, odnotowanym we wcześniejszych wizytacjach w niektórych dekanatach diecezji włodzimiersko-brzeskiej oraz z wizytacjami dwu innych dekanatów eparchii przemyskiej z czasów biskupa Ustrzyckiego. Z wizytacji wybranych dekanatów diecezji włodzimiersko-brzeskiej widać, że już pod koniec XVII w. w cerkwiach były elementy przejęte z tradycji łacińskiej, a na początku 2 ćwierci XVIII w. odnotowano ich już znacznie więcej – tak w wyposażeniu, jak i w architekturze. Z analizy wizytacji dekanatu krośnieńskiego z 1742 r. wynika, że tutejsze cerkwie mają w większości plany i bryły tradycyjne – trójdzielne, z pomieszczeniem na dzwony nad babińcem. We wnętrzach cerkiewnych pojawiły się już pewne nowinki unickie – dominują tu jednak nadal tradycyjnie ukształtowane wnętrze z ikonostasem, są żertwiennikiem i kryłosami, ale są już „snycerskie obrazy" – czyli barokowe nastawy ołtarzowe, w kilku świątyniach są tabernakula – „cymboria", puszki na prosforę („pro Venerabili") bardzo rzadko, ale już są, są także niewielkie mensy („postumenciki") przy ikonach namiestnych, samodzielne ołtarze boczne, krzyże ołtarzowe i procesjonalne z rzeźbionym „Ukrzyżowaniem", dzwonki ołtarzowe, kropielnice – „chrzcielnice" na wodę święconą. Nierzadkie są „Trebniki" i „Służebniki" unickie. Natomiast archaiczna jest jeszcze konstrukcja mens, prosfora przechowywana jest w prawosławnych „hrobnicach", wiele ksiąg liturgicznych jest pisanych, a „Służebniki" i „Trebniki" czasem są jeszcze prawosławne.

Dekanat krośnieński, w kontekście dekanatów birczańskiego i bieckiego, wydaje się być nieco zapóźniony w przyjmowaniu nowości łacińskich. Można to tłumaczyć odległością od stolicy diecezji, a także zubożeniem parafi i w wyniku wyludnienia tego terenu na skutek przemarszu wojsk i związanych

z tym zniszczeń, a przez także najazdy rozbójnicze różnych grup z terenów ówczesnych Węgier. To wszystko powodowało znaczne zmniejszenie osadnictwa, co istotnie osłabiało podstawy materialnej egzystowania parafi i. Ale parafi e tego dekanatu jako od dawna unickie może też nie musiały wykazywać się bardziej „unickością" niż parafi e sąsiednich dekanatów.

Niewątpliwie warto powyższe ustalenia wzbogacić o szersze rozpoznanie upowszechniania się elementów tradycji łacińskiej w tradycji unickiej także na terenie pozostałych dekanatów diecezji przemyskiej w omawianym czasie. Podstawą tych badań winna być oczywiście dalsza analiza opisów cerkwi w wizytacjach pozostałych dekanatów z czasów biskupa Hieronima Ustrzyckiego. Takie całościowe rozpoznanie może stworzyć podstawę do prześledzenia dalszego rozwoju tradycji unickiej na terenie diecezji przemyskiej – w kolejnych dziesięcioleciach XVIII w., w okresie już bardziej intensywnych procesów asymilacyjnych. Jest to o tyle istotne, że tradycja unicka Rzeczypospolitej i powstała w jej kręgu sztuka zaczęła – od około połowy XIX w. – podlegać na terenie zabory austriackiego „rebizantynizacji", przy transformacji tej tradycji w tradycję greckokatolicką, stającą się z czasem istotnym elementem ukraińskiego ruchu narodowego. Transformacja ta polegała na usuwaniu z cerkwi elementów wystroju uważnych za polskie. Przywracano ikonostasy tam gdzie ich nie było, zastępowano ikon świętych kościoła łacińskiego świętymi tradycji ukraińskiej – m. in. ikonami św. Włodzimierza i św. Olgi, śś. Antoniego i Teodozego Peczerskich, ale także wymieniano inne wyposażenie (np. księgi liturgiczne). Zmiany dotyczyły kancelarii diecezjalnej i parafi alnej, w której obok dominującej łaciny pojawił się język zaborców – niemiecki i pojawił się także język ukraiński. Zmieniała się także architektura cerkiewna. Problem przechodzenia tradycji unickiej w greckokatolicką, dotąd stosunkowo słabo rozpoznany, wart jest odrębnych badań. Podstawą do tych, a także szeregu innych badań, winien być jak najszerzej rozpoznany obrazu architektury cerkiewnej i wyposażenia cerkwi za czasów unickich na terenie Rzeczypospolitej, przed zachodzącymi później zmianami.

Zofia Szanter

(Warszawa)

ROZKWIT SZTUKI CERKIEWNEJ W EPOCE PRZEDROZBIOROWEJ W DEKANACIE BIECKIM EPARCHII PRZEMYSKIEJ W ŚWIETLE MATERIAŁÓW ARCHIWALNYCH [1]

Dekanat biecki, położony w odległej części eparchii przemyskiej, w XVIII wieku obejmował 39 wsi kultury wołosko-ruskiej[2]. Początki osadnictwa sięgają tu drugiej połowy XIV wieku, większość wsi odnotowana została źródłowo w wieku XVII[3]. W okresie przedrozbiorowym były więc w pełni rozkwitu, zagospodarowane co najmniej od 10 pokoleń. By skutecznie zasiedlić trudnodostępne doliny górskie, wsie osadzano na prawie wołoskim, opartym na opłatach czynszowych, niewysokich podatkach i drobnych świadczeniach, co zapewniało mieszkańcom korzystniejsze warunki ekonomiczne i społeczne niż system pańszczyźniany.

Najbardziej widoczną i trwałą manifestacją rozwoju kulturowego, a zarazem świadectwem zasobności mieszkańców tych wsi jest architektura cerkiewna oraz wyposażenie cerkiewnych wnętrz: ołtarze i ikonostasy. Jak

---

[1] Niniejszy artykuł powstał w trakcie przygotowywania szerszego opracowania w ramach projektu „Z przeszłości Łemkowszczyzny". Projekt może być realizowany dzięki wsparciu Fundacji Lanckorońskich, za które serdecznie dziękuję.

[2] Pojęcie „osadnictwo kultury wołosko-ruskiej" w odróżnieniu od pojęcia „osadnictwo wołosko-ruskie" określa uwarunkowania gospodarcze i kulturowe, a jednocześnie uniemożliwia interpretacje etniczne czy narodowościowe. Szerzej o tym: Z. Szanter, *Jeszcze o osadnictwie zza południowej granicy w Beskidzie Niskim i Sądeckim*, [w:] *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU, t. 5, red. A. A. Zięba, Kraków 1997, s. 183 i passim; tu wcześniejsza literatura.

[3] Tamże, s. 195-200; taż, *Z przeszłości Łemkowszczyzny. Dorzecze górnej Ropy. Historia w i sztuka cerkiewna XVIII wieku*, Warszawa 2005, tu wcześniejsza literatura.

wynika z zachowanej dokumentacji archiwalnej, okres ok. 30 lat poprzedzających zagarnięcie południowej części Rzeczpospolitej przez monarchię habsburską (1772 r.), w eparchii przemyskiej charakteryzuje się niezwykłym ożywieniem życia kulturalnego, co wiązało się z realizacją postanowień Unii Brzeskiej. Przyjąć można, że okres ten trwał do czasu wprowadzenia przez rząd austriacki pierwszych reform (do ok. 1780 r.). Z zachowanych zabytków wnioskować można, że życie kulturalne kwitło również w wieku XVII, niestety brak dokumentacji archiwalnej nie pozwala na tak szczegółową analizę statystyczną, jaka jest możliwa dla XVIII wieku.

Jak wiadomo, prawosławna eparchia przemyska początkowo nie przystąpiła do unii z Kościołem łacińskim, zawartej na synodzie w Brześciu[4] w 1596 Jednak przez cały niemal wiek XVII istniały tu unickie parochie oraz – równoległa do prawosławnej – unicka hierarchia. Ofi cjalnie, przystąpienie do unii całej eparchii ogłoszono w 1691 r. na synodzie w Samborzu[5]. W konsekwentnym doprowadzeniu do realizacji tego dzieła wielką rolę odegrał władyka przemyski Innocenty Winnicki (1679–1700). Reorganizacji i ustaleniom związanym ze zmianami unijnymi poświęcone były synody: w Przemyślu (1693 r.) i w Zamościu (1720 r.). Szczegółową dokumentację zmian, będących następstwem przystąpienia do unii, zawierają wizytacje przeprowadzane w eparchii po kolejnym synodzie w Przemyślu w 1740 r.

W oparciu o te wizytacje rozpatruję dynamikę rozwoju budownictwa cerkiewnego oraz dynamikę zmian w wyposażeniu świątyń w okresie przedrozbiorowym. Analizuję również wykształcenie parochów, które niewątpliwie miało wpływ na ich aktywność i stosunek do zalecanych przez unię zmian.

Unia w dekanacie bieckim

W odróżnieniu od dekanatów (namiestnictw) położonych bliżej ośrodków centralnych, społeczność dekanatu bieckiego pozostawała daleka od problemów związanych z przyjęciem bądź odrzuceniem postanowień

[4] M. Szegda, *Unia brzeska 1596 roku jako wyraz dążności wspólnot prawosławnych do reformy Kościoła*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa,* t. 2, red. S. Stępień, Przemyśl 1994, s. 77–84; A. S. Fenczak, *Kościół greckokatolicki w Polsce do roku 1772 jako dzieło swojej epoki (w poszukiwaniu szerszych perspektyw badawczych)*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 sąsiedztwa,* t. 2, s. 85–108; W. Pajtasz, *Historyczne znaczenie dzieła biskupa Innocentego Winnickiego*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa,* t. 3, s. 51–62; S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska obrządku wschodniego w okresie sporów prawosławno-unickich*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa,* t. 3, s. 39–50.

[5] A. Krochmal, *Unia brzeska i jej konsekwencje w świetle źródeł z Archiwum Państwowego w Przemyślu*, *Katalog wystawy 8–30 czerwca 2016*, Przemyśl 2016, s. 22.

unijnych. Nurtowały one środowiska wyższego duchowieństwa i monastyrów, a także prawosławnych mieszczan i szlachty związanej z chrześcijaństwem obrządku wschodniego. Miały głównie podłoże ekonomiczne i polityczne[6]. Na dalekich peryferiach, gdzie istniało tylko osadnictwo wiejskie, wybór jednej z opcji zależał od właściciela wsi, który zamieszkiwał poza swoimi „wsiami ruskimi", na terenach podgórskich, albo jeszcze dalej i nie był chrześcijaninem obrządku wschodniego, tylko katolikiem lub protestantem. Było to zgodne z tradycjami Kościoła Wschodniego, gdzie struktury kościelne podporządkowane są władzy świeckiej[7]. Przykładowo, właściciel wsi miał prawo przedstawiania biskupowi (władyce) kandydata na miejscowego duszpasterza (prawo prezenty), ale też miał obowiązek uposażenia popostwa i zwyczajowo brał udział w finansowaniu budowy świątyni.

W dekanacie bieckim unia pojawiła się już w 1601 r., kiedy to Jan z Tęczyna Tarło, wojewoda sandomierski, do swojej wsi Uście przedstawił „iako należy Ritus Graeci prawdziwego unita do nabożeństwa sposobności Wielebnego Oyca Jana Krynickiego Prezbitera y Namiesnika Bieckiego" i przyłączył do parochii uściańskiej sąsiednie wsie: Kwiatoń, Skwirtne i Przysłop. Mówi o tym prezenta przytoczona w wizytacji z 1771 r., aprobowana w 1695 r. i w 1742 r. przez kolejnych właścicieli Uścia. Ród Krynickich zarządzał tutejszą parochią do 1775 r., kiedy to kolejnym parochem nie został syn starego prezbitera (choć tych było aż pięciu), ale syn jego zięcia – bakałarza, Petrus Hłumecki. Parochia zatem nadal pozostawała przy rodzinie (do 1813 r. – przez 212 lat!), choć już nie po linii męskiej[8].

W XVII wieku większość wsi w dekanacie bieckim była prawosławna, co rozpoznać można po pojawiających się w XVII-wiecznych dokumentach

[6] Por. T. Śliwa, *Przemyska diecezja greckokatolicka w XVIII w. (do 1772 r.)*, [w:] *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, s. 79–90; J. Półćwiartek, *Parafi e greckokatolickie diecezji przemyskiej w XVIII wieku. Stan organizacyjny, pozycja gospodarcza i społeczna*, [w:] *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, s. 91–99.

[7] Stąd też nazwy dekanatów (namiestnictw) bieckiego i muszyńskiego, pochodzące od siedzib władz administracyjnych; ani w Muszynie, ani w Bieczu nigdy nie było stałej siedziby dziekana (namiestnika), nie było nawet świątyni obrządku wschodniego. Namiestnik (zwany później dziekanem) urzędował w swojej parochii. I tak siedzibą namiestnictwa bieckiego w XVII w. była m.in. Bednarka (kiedy to dziekanem bieckim był o. Eliasz Sembratowicz (odnotowany w 1663 r. i 1666 r. – wizytacja 1773), a od 1733 r. – Izby w dekanacie muszyńskim (kiedy to w latach 1733 r. – przed 1777 r. dziekanem bieckim, muszyńskim i spiskim był o. Joan Szczawiński – wizytacje z lat 1743, 1744, 1761, 1765, 1771, 1773).

[8] Z. Szanter, *Z przeszłości Łemkowszczyzny, Dorzecze górnej Ropy*, s. 58–62.

określeniach „religia Grecka" (Nowica), „Ritus Graeci" (Nowica), „wiara Grekoruska" (Klimkówka), „wiara GrecoRuska" (Kunkowa)[9]. Jeżeli prezbiter był unitą, informacja ta była zapisywana w źródłach. Trzeba podkreślić, że unicki ksiądz z Uścia od początku był akceptowany przez otoczenie, nie wydaje się więc, żeby sposób sprawowania liturgii i działalność duszpasterska wyróżniały go spośród okolicznych popów. W zachowanym dokumencie wydaje się być przypisany do właściciela wsi, w XVII wieku paroch uściański określany był bowiem jako „jegomość ksiądz [Wielmożnego Pana] Tarły"[10]. Nie wydaje się, by obrządek unicki i wyposażenie unickich świątyń zewnętrznie różniły się w tym czasie od prawosławnych. Zdarzało się, że wsie zmieniały swych właścicieli, a z nimi – przynależność do parochii. Przykładowo, wspomniany Przysłop w 1665 r. należał już do prawosławnej parochii w Hańczowej.

Wizytacje

Podstawę opracowania stanowią wizytacje dekanalne popostw, które w dekanacie bieckim przed rozbiorami były spisywane kilkakrotnie. Te, które przekazują najwięcej informacji powstały w latach: 1743–44, 1761, 1765, 1771– 1773. Są to relacje z lustracji dziekańskich, które były przeprowadzane celem weryfi kacji wprowadzania unijnych reform. Zawierają też dane demografi czne. Z zapisów wynika, że w latach 40. XVIII w. stan wizytowanych cerkwi był zadowalający, wyposażenie zgodne z wymogami liturgii i tylko w nielicznych przypadkach odnotowano zalecenia zmian. Choć istniał kwestionariusz lustracyjny[11], w kolejnych wizytacjach skupiano się na różnych problemach.

[9] Z. Szanter, *Z przeszłości Łemkowszczyzny, Dzieje Przysłopia i Nowicy*, Warszawa 2013, s. 97. Klimkówka – dokument z 1668 *r.* przytoczony w wizytacji 1743; Kuńkowa – dokument z 1668 przytoczony w wizytacji 1761 *r.*.

[10] *Księga sądowa kresu klimkowskiego 1600–1762*, oprac. i wyd. L. Łysiak, Wrocław-Warszawa 1965, zapis 440. Przypadkowo odkryta przez doc. Włodzimierza Budkę w 1935 r. przechowywana w Archiwum Państwowym w Krakowie. Dział Staropolski, sygn. Varia 101.

[11] Na synodzie zamojskim (1720) opracowany został szczegółowy kwestionariusz wizytacji dziekańskiej, przytoczony [w:] *Decretales Summorum Pontificum pro Regno Poloniae et Constitutiones synodarum provincialium et dioecesanarum Regni eiusdem*, Posnaniae 1869, s. 198–207, cyt. za: B. Kumor, *Osadnictwo łemkowskie i sieć parafialna w unickim dekanacie bieckim, w świetle wizytacji z r. 1777*, [w:] *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, s. 125.

Najstarsze wizytacje z lat 1743–1744[12] spisane zostały za czasów biskupa Hieronima Ustrzyckiego (1715–1746), w dwóch turach, z półtoraroczną przerwą. Zawierają stosunkowo szczegółowe informacje o wyposażeniu świątyń, opisują też ogólnie wygląd i stan zachowania budowli cerkiewnych. Podają uposażenie poszczególnych parochii, z dokładnym określeniem położenia gruntu cerkiewnego i z przytoczeniem dokumentów przedłożonych przez księży. Są one jednak niekompletne, na 39 miejscowości dekanatu bieckiego brak jest 10 opisów.

Wizytacje z 1761 r.[13], przeprowadzone za czasów biskupa Onufrego Szumlańskiego (1746–1762), prawdopodobnie spisane zostały pod kątem sprawozdania o stanie diecezji, które w tymże roku miało zostać przygotowane dla metropolity Floriana Hrebnickiego[14]. Stanowiły one uzupełnienie wizytacji z lat 40. XVIII w. Ich autorzy skupiają się bowiem na statystycznym niemal udokumentowaniu dochodów i uposażeń parochii oraz na ocenie kondycji moralnej i egzystencji parochów. Podają także daty budowy świątyń, które jednak nie zawsze zgadzają się z danymi z innych wizytacji.

Wizytacje z 1765 r.[15], spisane za czasów biskupa Atanazego Szeptyckiego (1762–1779), choć bardzo zwięzłe, podają informacje o wyposażeniu świątyń, co pozwala określić zmiany zaistniałe od 1743 r. Po raz pierwszy podają też informacje dotyczące synów kapłańskich – ich wieku i edukacji.

Ostatnie przedrozbiorowe wizytacje, z 1771 r.[16], ogólnie opisują wyposażenie świątyń. Podają także informacje o wieku i wykształceniu synów księży. Spisane zostały zapewne pod kątem przygotowań materiałów do opisu diecezji przemyskiej, który to opis w 1772 r. miał zostać przedstawiony nuncjuszowi Giuseppe Garampiemu[17]. Zachowały się dla wszystkich miejscowości dekanatu bieckiego. Wizytacje te zostały uaktualnione w 1773 r.[18], te zachowały się dla 19 miejscowości.

---

[12] *Wizytacje 1743–1744 – dekanat biecki*, APP, ABGK, sygn. 19, s. 1–74; ABGK, sygn. 38 s. 47, 51, 111, 113; ABGK, sygn. 57, s. 12–14. Wizytacje były spisane na luźnych kartach, które później zostały częściowo rozproszone i zszyte z zatraceniem pierwotnej kolejności, kilka stron podłączono do innych materiałów, kilka jest notatkami terenowymi;

[13] *Wizytacje 1761 – dekanat biecki*, APP, ABGK, sygn. 19, s. 77–114;

[14] T. Śliwa, *Przemyska diecezja greckokatolicka*, s. 82.

[15] *Wizytacje 1765 – dekanat biecki*, APP, ABGK, sygn. 41, s. 49–88.

[16] *Wizytacje 1771 – dekanat biecki*, APP, ABGK, sygn. 42, s. 36–120.

[17] T. Śliwa, *Przemyska diecezja greckokatolicka*, s. 83.

[18] *Wizytacje 1773 – dekanat biecki*, APP, ABGK, sygn. 38, s. 146–187;

Ważnym dokumentem jest także tabela z 1775 r.[19], przygotowana przez dziekana o. Joana Szczawińskiego na zlecenie władz austriackich, w ramach przygotowań do regulacji sieci parochialnej. Zawiera informacje o wieku i wykształceniu parochów, czasu sprawowania funkcji kapłańskich, zwięzłe notki o stanie zachowania świątyń, a także dane o liczbie mieszkańców wsi i o uposażeniu parochii. Ten materiał archiwalny znakomicie obrazuje, jak rozwijała się kultura we wsiach ruskich dekanatu bieckiego w okresie przedrozbiorowym, w czasie, kiedy we wszystkich parochiach z rozmachem wprowadzano zalecenia unijne[20].

Niezwykle istotne dla zrozumienia tego, jak i z jaką dynamiką rozwijała się forma materialnej oprawy dla przeprowadzania liturgii są informacje o wykształceniu kapłanów. Osobowość i wykształcenie prezbitera warunkowały decyzje o budowie nowej świątyni lub przekształceniu starej, o formie ikonostasu czy wprowadzaniu takich nowości jak ołtarze poboczne czy boczne ambony. Często młody paroch, nawet jeszcze jako koadiutor stawiał nową świątynię lub przeprowadzał poważny remont, bywał też inicjatorem budowy ołtarzy pobocznych czy unowocześniania wyposażenia.

Wykształcenie parochów

We wsiach kultury wołosko-ruskiej w dawnej Rzeczpospolitej jedynie kapłani umieli pisać i czytać, co całkowicie zaspokajało potrzeby wsi[21]. Umiejętności te wykorzystywali nie tylko przy sprawowaniu liturgii, ale też zapisywali najważniejsze wydarzenia oraz dokumentowali lokalne transakcje. Informacje o takich działaniach wyczytać można w „Księdze sądowej kresu klimkowskiego", gdzie wyraźnie zapisano, że właściciele kresu nie są z tego zadowoleni: „Ponieważ wielkie stąd zatrudnienia zachodzą, iż popowie przy prawnych aktach zapisy czynią ludziom i papierów (…) do wójta nie odda-

[19] *Tabella Parochialium ac Filialium Ecclesiarum ad Diecaesim Premisliensem (…) sub Inspectione (…) R. Joannis Szczawinski Decani Foranei Becensis et Musinensis (…) Anno Dni 1775*; APP, ABGK, sygn. 63, s. 36.

[20] W tekście nie wprowadzam przypisów dotyczących wizytacji, ponieważ przy omawianiu kolejnych zagadnień z kontekstu wynika, skąd pochodzi dana informacja.

[21] Z dzisiejszego punktu widzenia podstawą oceny poziomu kulturowego danej społeczności jest poziom wykształcenia tworzących ją osób (w najskromniejszym przypadku za „wykształcenie" uznać można umiejętność czytania i pisania). Ale takiego wartościowania nie należy odnosić do społeczności wiejskich w dawnych czasach. Jak wynika z badań etnografów, jeszcze w XX wieku, w konserwatywnych wspólnotach wiejskich wykształcenie tego typu nie decydowało o „wartości" jednostek.

ją, tedy nakazuje prawo aby pod dwudziestą grzywien i pisać się nie ważyli, chyba u wójta, i papiery żeby należyte do tegoż oddawali"[22]

W zaleceniach unijnych przykładano dużą wagę do wykształcenia księży, co znajduje odbicie w dokumentacji archiwalnej. W wizytacjach z lat 1765, 1771 i 1773 zapisywano informacje o wykształceniu synów kapłańskich. Materiałem, na podstawie którego najpełniej można rozeznać, jakie wykształcenie mieli sami kapłani, jest wspomniana tabela z 1775 r. Wynika z niej, że spośród odnotowanych wówczas 36 księży (33 prezbiterów, 2 koadiutorów i 1 wikary)[24] – 20, czyli ponad połowa (55,5%), wykształcenie (umiejętność czytania ksiąg liturgicznych i pisania po rusku oraz sprawowania czynności duszpasterskich) zdobyła w domu, tj. ucząc się najczęściej od ojca, stryja, teścia lub kuzyna, który był parochem. Wśród tych 20 księży byli prawdziwi patriarchowie, którzy parochie obejmowali jeszcze w pierwszych dekadach XVIII wieku, jak prezbiter Woli Cieklińskiej – w 1775 r. mający 99 lat o. Stefan Sembratowicz, prezbiter Przegoniny – 81-letni o. Andreas Sterankiewicz, czy prezbiter Kotani – 80-letni o. Joannes Sembratowicz. Ale byli też młodsi, jak prezbiter Nieznajowej – ok. 30-letni o. Joannes Wandzylowicz, czy prezbiter Lipnej – 32-letni o. Basilius Dorosiewicz. Wyjątkiem jest tu prezbiter Nowicy, 34-letni o. Joannes Ferencewicz, który uczył się „między kapłanami"; pochodził on zapewne z rodu poprzednich popów, których potomkowie utracili prawa do parochii; do rodziny „aktualnego" parocha wszedł poprzez małżeństwo; początkowo był subdiakonem.[25] Ciekawą postacią jest także paroch Skwirtnego, 96-letni o. Teodorus Stanczak, który wykształcenie zdobywał „w różnych miejscach" i który trwał jako duszpasterz do końca życia, nie przekazując parochii swemu synowi, wykształconemu u jezuitów w Preszowie.

Pozostałym 16 kapłanom nie wystarczała edukacja domowa. Dziewięciu z nich kształciło się w szkołach jezuickich (najwięcej – czterech – w Krośnie, a także w Jarosławiu, Lwowie, Preszowie oraz Kamieńcu Podolskim i Krzemieńcu), a ośmiu – u pijarów (najwięcej – pięciu – w Podolińcu, a także w Złoczowie i Rzeszowie). Niektórzy wybrali szkoły bardziej oddalone, np. 25-letni o. Petrus Mihulewicz (syn), koadiutor Klimkówki, uczęszczał do zespołu szkół

[22] *Księga sądowa kresu klimkowskiego,* przykład wsi Nowica dotyczący „ksiąg po rusku pisanych": Z. Szanter, *Z przeszłości Łemkowszczyzny. Dzieje Przysłopia i Nowicy*, s. 92–94.

[23] W tekście pozostawiłam imiona prezbiterów w formie, w jakiej zapisane zostały w wizytacjach – w brzmieniu łacińskim.

[24] W dekanacie bieckim było wówczas 35 parochii, z czego w Bielance był vacat, a w Czarnej prezbiter był nieobecny, nie mógł więc udzielić informacji.

[25] Z. Szanter, *Z przeszłości Łemkowszczyzny. Dzieje Przysłopia i Nowicy*, s. 99.

bazyliańskich w Lubarze; spośród księży dekanatu bieckiego był on w 1775 r. najmłodszym adeptem szkół. Z kolei 47-letni o. Basilius Męciński, prezbiter Zdyni, uczył się aż w Kijowie, najprawdopodobniej w prawosławnej Akademii Mohylańskiej; ten w 1775 r. był najstarszym adeptem szkół.

Czterech spośród kapłanów zdobywało wykształcenie w 2 szkołach: 30-letni o. Petrus Trochanowski prezbiter Świątkowej (u pijarów: Podoliniec, Rzeszów); 30-letni o. Michael Jędrzejowicz prezbiter Hańczowej (u pijarów: Podoliniec i u jezuitów: Preszów; z racji przedłużającego się pobytu w szkołach miał problemy z utrzymaniem prawa do dziedziczenia parochii); 30-letni o. Aleksy Łużański prezbiter Gładyszowa (u jezuitów: Krosno i Jarosław) oraz 36-letni o. Josephus Juszczakiewicz prezbiter Łosia (u pijarów: Złoczów i u jezuitów: Lwów). Najpełniejsze wykształcenie uzyskał syn dziekana, o. Eliasz Szczawiński, prezbiter Wołowca i Krywej, w 1775 r. mający 37 lat; uczęszczał on do kolegium pijarów w Podolińcu oraz do 2 kolegiów jezuickich: w Krzemieńcu i w Kamieńcu Podolskim. Trzeba tu jednak dodać, że nie wszyscy przerobili cały program tych szkół.

Sam dziekan – 65-letni wówczas o. Joannes Szczawiński, będąc 23-letnim młodzieńcem, ukończył teologię w prowadzonym przez teatynów Kolegium Papieskim we Lwowie (w tabeli z 1775 r. wpisano: „studuit in Collegio Pontifi cja Leopoli Theologia") i objął w 1733 r. parochię w Izbach (w sąsiednim dekanacie muszyńskim). Pochodził z rodziny dziekana muszyńskiego o. Konstantyna Szczawińskiego i wkrótce sam został dziekanem bieckim, muszyńskim i spiskim. Był postacią nieprzeciętną; niezależnie od absorbujących obowiązków dziekańskich, bardzo dbał o swoją parochię. Do swej cerkwi w Izbach ofi arował cztery piękne ikony dolnego rzędu ikonostasu, które w latach 30. XVIII wieku zamówił we Lwowie u malarza nie związanego z kręgiem kultury ruskiej. W połowie XVIII wieku wzniósł też w Izbach nową, pięciokopułową cerkiew, która miała być maryjnym ośrodkiem odpustowym. Niestety, przyłączenie południowej części Rzeczpospolitej do monarchii habsburskiej przekreśliło te plany. Warto jeszcze dodać, że wszystkim swoim ośmiu synom zapewni wykształcenie, umożliwiające pełnienie funkcji parocha, a jego potomkowie byli kapłanami w eparchii przemyskiej jeszcze w początkach XX wieku.

Architektura

Zgodnie z tradycją chrześcijańskiego Wschodu ambicją społeczności każdej wsi ruskiej było posiadanie własnej, jak najpiękniejszej i bogato wyposażonej świątyni. Świątynie wznoszono w drugim lub trzecim pokoleniu po

lokacji wsi, początkowo niewielkie, w miarę bogacenia się wiernych rozbudowywano je lub wznoszono nowe. A więc cerkwie, opisywane w naszych wizytacjach, często były świątyniami drugiej już, a niekiedy i trzeciej generacji, wzniesione w okresie stabilizacji gospodarczej wsi, gdy istniejąca świątynia okazywała się zbyt mała lub nie zaspokajała ambicji mieszkańców[26].

W dekanacie bieckim w pierwszej połowie XVIII wieku każda z 39 wsi, zamieszkałych przez chrześcijan obrządku wschodniego, od wielu pokoleń posiadała świątynię; większość z nich były to cerkwie parochialne, jedynie Blechnarka była doczerną (fi lialną) cerkwią Wysowej, Kwiatoń – Uścia, a Kunkowa – Klimkówki. Wizytacja z 1761 r. odnotowuje cerkwie doczerne jeszcze w Małastowie, Męcinie, Rozdzielu i Ropkach, lecz w każdej z tych miejscowości wymieniany i opisywany jest lokalny prezbiter i w żadnej nie ma informacji, jakiej parochii cerkiew jest podporządkowana[27].

Z najstarszych wizytacji spisanych w 1743 i 1744 r. zachowało się tylko 29 opisów (z 1743 r. – 11 miejscowości, z 1744 r. – 18 miejscowości). Uzupełniają je informacje z późniejszych wizytacji, zachowanych w komplecie. Wyłania się z nich unikatowy obraz architektury cerkiewnej. Wizytacje z 1744 r. – jako jedyne – zwracają uwagę na technikę wykonania (informacje o dzwonnicach w kształcie wysokich wież i o rodzaju drewna, z którego cerkwie zostały wzniesione). Choć opisy są lakoniczne i nie zawsze wiadomo, co dokładnie ich autor miał na myśli, wizytacje te są najstarszą dokumentacją krajobrazu kulturowego dekanatu bieckiego. Z opisywanych obiektów ani jeden nie dotrwał do naszych czasów w swej pierwotnej formie. W XIX i na początku XX wieku osiemnastowieczne cerkwie zastępowane były kolejnymi świątyniami, większymi i spełniającymi wymogi nowych kryteriów estetycznych, często jednak innej klasy artystycznej i o gorszej jakości technicznej. W kilku przypadkach, jeżeli cerkiew była w dobrym stanie, a społeczność wiejska stosunkowo nieliczna i uboga, zadowalano się rozbudową świątyni. Ale wówczas i tak zacierała się pierwotna forma architektoniczna, jak np. w Przysłopiu, Ropicy czy Kunkowej.

---

[26] Por. Z. Szanter, *Ruskie i mołdawskie wzory architektury cerkiewnej – ich wpływ na obszar północnego odcinka łuku Karpat*, [w:] *Sztuka cerkiewna w diecezji przemyskiej*, Łańcut 1999, s. 214–216.

[27] Te 4 miejscowości w wizytacjach 1765 r., 1771 r. wymienione są jako parochie. Ropki i Małastów były parochiami również w 1743 r, (zachowały się wizytacje); dla Męciny i Rozdziela wizytacje 1743/1744 r. nie zachowały się.

Charakterystyka architektury cerkiewnej w 1 połowie XVIII wieku

W pierwszej połowie XVIII wieku wszystkie świątynie dekanatu były wzniesione z drewna, jedynie cerkiew w Zdyni miała murowane pomieszczenie ołtarzowe i zakrystię. O ich wyglądzie informują wizytacje z początku lat 40. i z 1761 r. Najbardziej popularnym rozwiązaniem była świątynia trójwerchowa z dzwonnicą nadbudowaną nad przedsionkiem; w 1761 r. takich cerkwi było 24 (ponad 61%). Z tego w 15 miejscowościach (Zdynia, Gładyszów, Nowica, Przegonina, Smerekowiec, Przysłop, Bielanka, Doliny, Skwirtne, Męcina, Pielgrzymka, Wołowiec, Czarne, Lipna, Swierżowa) dzwonnice nie były wysokie i specjalnie nie wyróżniały się w bryle cerkwi, tworząc jedynie odrębny werch nad zachodnią częścią świątyni. Co najmniej w 9 przypadkach (ok. 23%) w 1744 r. dzwonnice ukształtowane były w formę wysokich wież (Wysowa, Łosie, Regetów, Konieczna, Kwiatoń, Blechnarka, Nieznajowa, Świątkowa, Kotań). Było to rozwiązanie nowatorskie, a świątynie z takimi wysokimi dzwonnicami (które w końcu XX wieku uznano za wyznacznik tzw. cerkwi łemkowskich) miały wsie położone przy głównych szlakach komunikacyjnych, także wsie stosunkowo niewielkie i doczerne. Jedynie w 2 przypadkach (Hańczowa, Ropki) odnotowano usytuowanie dzwonnic osobno, w bramce cerkiewnej, co było sytuacją przejściową, wynikającą z problemów technicznych związanych z konstrukcją dzwonnicy ustawionej nad przedsionkiem świątyni.

Cerkwie starsze lub budowane w parochiach zachowawczych, posiadały po 2 werchy – wyższy nad nawą i nieco niższy nad częścią zachodni w tym umieszczano dzwony. Tak ukształtowana była cerkiew w Klimkówce (z 1533 r.), jedna z najstarszych datowanych, a także cerkiew w Uściu, wzniesiona w 1654 r. Po 2 werchy miały też świątynie w Małastowie, Ropicy i Bednarce. W 3 przypadkach wizytacje w ogóle nie wspominają o ukształtowaniu bryły zewnętrznej, co pozwala domyślać się, że świątynie te kryte były zwykłymi dachami połaciowymi, a trójdzielność wnętrza zaznaczano jedynie krzyżami osadzonymi na kalenicy. Rozwiązania takie odnotowano w niewielkich miejscowościach leżących na uboczu: w Kunkowej (przebudowana w latach 1665–1666), Leszczynach i Rozdzielu; w 1743 r. skromnie rozwiązana była także cerkiew w Ropkach, która posiadała tylko 1 werch.

W całym dekanacie dodatkową kaplicę górną posiadała w tym czasie jedynie cerkiew w Pielgrzymce. Ponadto, w 1744 r. przy cerkwi w Wysowej, w obrębie ogrodzenia istniała kaplica św. Piotra i Pawła (budowla kamien-

na z 2 oknami, z ołtarzem), wzniesiona z inicjatywy i kosztem ówczesnego prezbitera, Jacoba Sembratowicza (rządził parochią w okresie 1714–1733), konsekrowana jeszcze przez dziekana Bazylego Męcińskiego[28]

Istotnym pomieszczeniem w świątyni jest zakrystia, pozwalająca na utrzymanie porządku i godne przechowywanie „rzeczy cerkiewnych". W okresie przedrozbiorowym tylko 4 cerkwie w dekanacie bieckim posiadały zakrystie; były to: Zdynia, Uście, Gładyszów i Rychwałd. Do przechowywania ksiąg, przedmiotów liturgicznych, bielizny ołtarzowej, szat i wyposażenia używano skrzyń lub szaf („armarium") ustawionych w pomieszczeniu ołtarzowym, a nawet szufl ad, szafek i wnęk w mensach żertwienników i innych ołtarzy. W wizytacjach z 1771 r. schowki takie są odnotowywane: „sacrarium pro conservandis rebus ecclesiasticis" (np. Skwirtne), albo „Armarium pro conservandis rebus Ecclesiasticis" (np. Regetów). W Klimkówce w 1743 r. była „Pro Conservare Szafa iedna bez Zamku". W Pielgrzymce w 1771 r. były 2 sacralia i szafa („Sacralia 2 absq Claustro et Armarium parvum"). Niekiedy wyposażenie było „porozwieszane" na ścianach pomieszczenia ołtarzowego, co nie budziło aprobaty wizytującego. Konieczność wprowadzania zakrystii konsekwentnie podkreśla dopiero wizytacja z 1833 roku.

W 10 przypadkach wizytacja z 1744 r. zwraca uwagę, że cerkwie wzniesione są z drewna różnych gatunków („ex lignis variae speciei"), co – skoro zostało odnotowane – musiało najwidoczniej wpływać na ich atrakcyjność estetyczną (Wysowa, Łosie, Bartne, Wołowiec, Krywa, Czarne, Nieznajowa, Świątkowa, Kotań, Swierżowa). Wizytacje nie opisują niestety szczegółów rozwiązań ciesielskich, ale przypuszczać można, że np. dolne połacie dachowe werchów schodziły nisko i szeroko i opierały się na wysuniętych ostatkach zrębów ścian, tak, by chronić podwaliny przed deszczem i śniegiem. Tę funkcję pełniły też szerokie daszki pulpitowe, które mogły obiegać ściany cerkwi dookoła. Rozwiązania takie w dekanacie bieckim nie pojawiają się już w XIX-wiecznych świątyniach, choć przedłużały trwałość budowli. Wyobrażenie, jak te świątynie wyglądały, dają zachowane do czasów współczesnych najprostsze cerkwie bojkowskie i niektóre cerkwie „za Bieszczadem", czyli na obszarze dzisiejszej Słowacji.

Sprzed XVIII wieku, oprócz Klimkówki, wzniesionej w 1533 r., znamy daty budowy 12 cerkwi. Są to: Kotań – 1604 r. (konsekrował prawosławny bp Michał Kopystiański), Hańczowa – 1644 r., Bielanka – 1650 r., Rychwałd – 1510, 1643 i 1658 r., Uście – 1654 r., Ropica – 1659 r., Lipna 1661,

[28] Wizytacja Wysowa – 1744 r. O kaplicy tej nie wspominają późniejsze wizytacje; pochodząca zapewne z niej ikona z wizerunkiem św. Piotra i Pawła w 1771 r. odnotowana jest w ołtarzu pobocznym w nawie cerkwi wysowskiej.

Kunkowa – 1665–1666 r., Swierżowa – 1680–1688 r. (konsekrował unicki bp Joan Małachowski), Wołowiec 1691 r., Krywa – 1692 r., Pielgrzymka – 1692 r. W XVII wieku były to cerkwie drugiej generacji, którymi zastępowano starsze świątynie, pamiętające początki wsi. Być może, przy części z nich jako datę budowy podawano rok poważniejszego remontu lub przebudowy, o czym sądzić można z późniejszych informacji o okolicznościach budowy kolejnej świątyni. Jak wynika z dat budowy, świątynie powstawały co kilka – kilkanaście lat, podobnie, jak w pierwszych trzech dekadach XVIII wieku, z którego to czasu znamy datowanie 4 cerkwi: Pętna 1702 r., Męcina 1710 r., Przegonina 1722 r., Czarne 1738 r.

Zmiany za czasów biskupów Onufrego Szumlańskiego i Atanazego Szeptyckiego

Sytuacja zmieniła się z nastaniem bpa Onufrego Szumlańskiego (1746–1762), kiedy to właściwie co roku wznoszono lub przebudowywano kolejne świątynie. Na przestrzeni 16 lat jego panowania wzniesiono 11 cerkwi, a 4 radykalnie przekształcono. Nowe cerkwie powstały w następujących wsiach: Wołowiec 1746 r., Hańczowa 1750–1754 r., Ropica 1752 r., Czarne 1752–1754 r., Bielanka 1753 r., Klimkówka 1754–1755 r., Przysłop 1755–1756 r., Świątkowa 1757 r., Bartne 1758 r., Wola Cieklińska 1758 r., Bednarka 1762 r. Przebudowy dokonano w miejscowościach: Zdynia 1749 r., Łosie 1753–1773 r., Ropki 1757–1765 r., Doliny 1759–1761 r..

Ten boom budowlany utrzymał się za czasów bpa Atanazego Szeptyckiego (1762–1779 r.): w ciągu 17 lat jego rządów dokonano przebudowy 7 świątyń, a 2 nowe wzniesiono. Przebudowano cerkwie w następujących wsiach: Regetów 1763 r., Gładyszów 1765 r., Kunkowa 1765–1771 r., Nowica 1765–1771 r., Wysowa 1765–1771 r., Blechnarka 1765–1771 r., Leszczyny 1765–1773 r. Nowe cerkwie zbudowano we wsiach: Wołowiec 1766 r. (wzniesiona po pożarze poprzedniej) i Nieznajowa 1780 r.

W 1771 r. stan zachowania większości świątyń oceniony został pozytywnie, a w 9 przypadkach (Wysowa, Uście, Gładyszów, Smerekowiec, Rychwałd, Bartne, Wola Cieklińska, Wołowiec, Świątkowa) zwrócono uwagę na doskonałość konstrukcji kopuł („copulae decenter extructae”). Z tych cerkiew w Bartnem miała 4 kopuły, a cerkiew w Woli Cieklińskiej – aż 5, ponieważ kopułkami kryte były dwie kaplice symetrycznie dobudowane do nawy przy pomieszczeniu ołtarzowym.

Ołtarze

W okresie przedrozbiorowym zadbano również o wzbogacenie wyposażenia wnętrz cerkiewnych. Najważniejszą zmianą związaną z zaleceniami unijnym była możliwość wprowadzenia dodatkowych ołtarzy. W cerkwiach prawosławnych w świątyni może istnieć tylko prestoł – jedyny ołtarz, umiejscowiony w wyodrębnionym pomieszczeniu ołtarzowym (zwanym ołtarzem), niedostępnym dla większości wiernych. Można przy nim odprawiać tylko jedną mszę dziennie[29]

W omawianych wizytacjach, w cerkwiach unickich, ten główny ołtarz zwany jest wielkim („altare magnum"), a ołtarze dodatkowe – pobocznymi, mniejszymi lub drugimi („altare alterum", „altare minus", „altare secundum"). Można było przy nich odprawiać mszę, ale warunkiem było istnienie na mensie antyminsu; układano na nich „stare" antyminsy, które świątynia otrzymała od poprzednich biskupów (najczęściej od Hieronima Ustrzyckiego, Jerzego Winnickiego, Innocentego Winnickiego, a nawet Jana Małachowskiego). Wizytator zwraca uwagę na odpowiednie proporcje (harmonijność) ołtarzy oraz na ich stabilność. Na obszarze dekanatu bieckiego w początku lat 40. XVIII wieku zastrzeżenia budziła jedynie mensa ołtarza w Koniecznej (oceniona jako zbyt mała) oraz ołtarz w Kunkowej mający nie najlepsze proporcje. W kilku cerkwiach ołtarze wielkie osadzone były na murowanych fundamentach (Wysowa, Zdynia, Regetów). Ołtarze poboczne nie są opisywane szczegółowo; zazwyczaj podawano tylko ich umiejscowienie w przestrzeni nawy, w nielicznych przypadkach zapisywano informację o związanych z ołtarzem ikonach i o fundatorach.

Przedstawione poniżej dane zostały przystępnie ujęte w wykresie na s. 329.

Ołtarze w świetle najstarszych wizytacji z 1743/1744 r.

W czasie przeprowadzania pierwszych wizytacji w latach 1743–1744 większość cerkwi (19 na 29 opisanych) posiadała tylko jeden ołtarz, co było pozostałością tradycji ortodoksyjnej. Jeden ołtarz miały świątynie w następujących miejscowościach: Uście, Żdynia, Konieczna, Kunkowa, Nowica, Leszczyny, Kwiatoń, Ropki, Blechnarka, Ropica, Małastów, Bartne, Przegonina, Bednarka, Czarne, Lipna, Nieznajowa, Świątkowa, Swierżowa. Ich liczba wzrośnie do 21, jeżeli uwzględnimy świątynie w Przysłopiu i Bielance, dla których nie znamy najstarszych wizytacji, ale jeden ołtarz miały one jesz-

[29] P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 272–76.

cze w 1765 r. A więc w pierwszej połowie XVIII wieku jeden ołtarz posiadało co najmniej ok. 54% wszystkich świątyń unickich w dekanacie bieckim.

W wizytacjach z lat 1743–1744 po jednym ołtarzu pobocznym odnotowano w 6 świątyniach: w Regetowie (ufundowany i poświęcony w 1743 r.), w Gładyszowie (ustawiony przed ikoną Matki Bożej Częstochowskiej), w Klimkówce (ustawiony przed ikoną Pokrow), a także w Wołowcu, Krywej i Kotani.

W tym czasie po dwa dodatkowe ołtarze znajdowały się jedynie w 4 cerkwiach: w Rychwałdzie, w Pętnej, w Łosiu (jeden z nich poświęcony 1723 r., najprawdopodobniej ustawiony przed ikoną Zwiastowania; drugi ufundowany 1744 r., nie mający jeszcze malowidła ani antyminsu) i w Wysowej, gdzie oprócz ołtarza w nawie świątyni (ufundowany w 1742 r.; w 1744 r. był on „dopiero co" poświęcony przez dziekana), istniał także ołtarz w przycerkiewnej kaplicy (ufundowany po 1714 r., przed ikoną św. Piotra i Pawła), który później został przeniesiony do nawy, co odnotowano w 1771 r..

Odnośnie pozostałych cerkwi, dla których najstarsze wizytacje nie zachowały się, przyjąć można, że w pierwszej połowie XVIII wieku ołtarze poboczne mogły także być w Smerekowcu, Kwiatoni i Skwirtnem, ponieważ w tych miejscowościach odnotowane one zostały w wizytacjach z 1765 r., a usytuowanie tych wsi nie wyklucza wczesnych fundacji.

A więc w pierwszej połowie XVIII wieku przyjąć można, że ołtarze poboczne znajdowały się w 13 świątyniach, czyli w ok. 33% wszystkich. Dla pozostałych 5 miejscowości brak jest zachowanych informacji.

Okres 1743/1744–1765

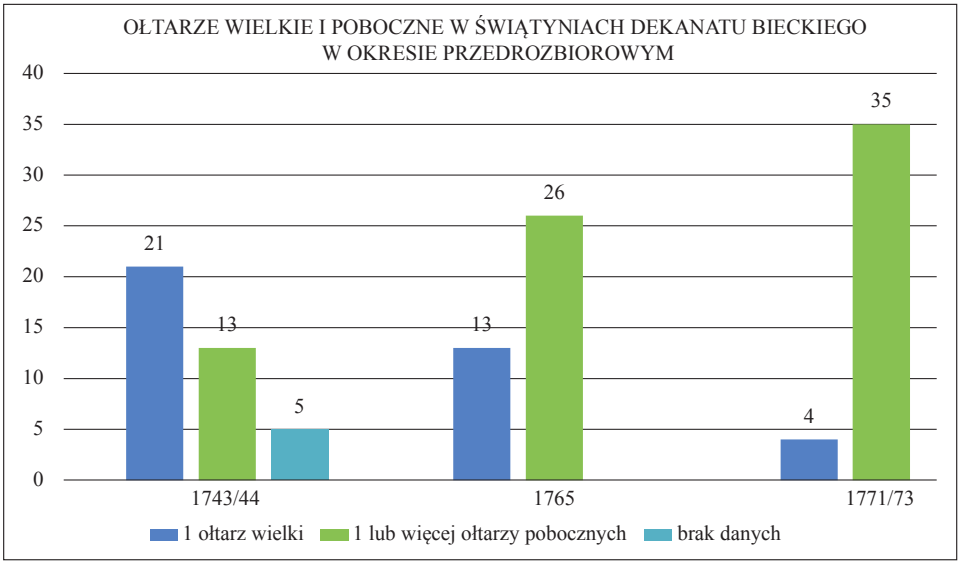
W ciągu tych 22 lat sytuacja zmieniła się radykalnie. Z wizytacji 1765 r. wynika, że przy jednym ołtarzu pozostało 13 cerkwi (ok. 33%) w miejscowościach: Hańczowa, Blechnarka, Bielanka, Ropki, Leszczyny, Kunkowa, Przysłop, Ropica, Małastów, Przegonina, Lipna, Nieznajowa, Świątkowa.

Po jednym dodatkowym ołtarzu w 1765 r. odnotowano w 17 cerkwiach (ok. 44%): w Uściu, Żdyni, Koniecznej, Smerekowcu, Gładyszowie, Regetowie, Nowicy, Klimkówce, Dolinach, Kwiatoni, Skwirtnem, Bartnem, Czarnem, Wołowcu, Krywej, Kotani i Swierżowej.

Po 2 ołtarze poboczne odnotowano w Wysowej, Łosiu, Rychwałdzie, Pętnej, Bednarce i Pielgrzymce, a 3 ołtarze poboczne – w Woli Cieklińskiej. Po 4 – w Męcinie i Rozdzielu, czego nie potwierdzają jednak późniejsze wizytacje z 1771 i 1773 r., odnotowując tam po 1 lub po 2 dodatkowe ołtarze. A więc więcej niż jeden ołtarz poboczny miało 9 świątyń (ok. 23%).

Okres 1765–1771/1773

Dalsze zmiany, na przestrzeni 7 lat (okres ok. trzykrotnie krótszy od poprzedniego) wychwycić można w oparciu o wizytacje z 1771 r. i 1773 r.. W 1773 r. jedynie 4 cerkwie (ok. 10%) posiadały tylko ołtarz wielki; były to świątynie we wsiach: Kunkowa, Ropki, Blechnarka i Lipna.



Po jednym ołtarzu pobocznym w 1771 r. i w 1773 r. odnotowano w 24 cerkwiach (ok. 61,5%): w Zdyni, Smerekowcu, Gładyszowie, Regetowie, Uściu, Nowicy, Koniecznej, Bielance, Klimkówce, Dolinach, Skwirtnem, Kwiatoni, Przysłopiu, Ropicy, Małastowie, Przegoninie, Wołowcu, Krywej, Czarnem, Nieznajowej, Kotani, Swierżowej, Woli Cieklińskiej, Bednarce. Z tym, że ołtarze w Przysłopiu i Ropicy ustawione były przed ikonami Matki Bożej przy carskich wrotach ikonostasu. W cerkwiach tych powstały więc struktury łączące ikonostas z ołtarzem pobocznym.

Więcej niż jeden ołtarz poboczny odnotowano w 11 cerkwiach (ok. 28%). Po 2 ołtarze poboczne odnotowano w 7 cerkwiach we wsiach: Wysowa, Hańczowa, Łosie, Leszczyny, Rychwałd, Świątkowa, Pielgrzymka. Po 3 – w 3 cerkwiach: Bartne, Pętna, Rozdziele. 4 ołtarze poboczne były tylko w Męcinie.

Jak widać z powyższego zestawienia, do początku lat 40. XVIII wieku tylko jeden ołtarz posiadało 21 świątyń (ok. 54%), a ołtarze poboczne znajdowały się w 13 świątyniach (ok. 33%). Dla 5 świątyń (ok. 12%) brak danych. W okresie 1743–1765 liczba cerkwi z jednym ołtarzem zmniejszyła się do

13 (ok. 33%), a liczba cerkwi z ołtarzami pobocznymi wzrosła dwukrotnie (do 26 – stanowiąc ok. 66%). W okresie 1765–1773 liczba cerkwi z jednym ołtarzem zmniejszyła się do 4 (ok. 10%), a liczba cerkwi z ołtarzami pobocznymi wzrosła do 35 (ok. 90%).

Wydaje się, że ołtarze poboczne zaczęły pojawiać się w cerkwiach dopiero w pierwszych dekadach XVIII wieku; najstarszy datowany powstał w Łosiu w 1723 r. Przypuszczalnie wcześniej dochowywano ortodoksyjnej tradycji jednego prestołu. Być może, przycerkiewna kaplica w Wysowej z odrębnym ołtarzem (wzniesiona po 1714 r.) była próbą obejścia tej tradycji.

Ikonostasy

Ikonostas jest niezbędną częścią wyposażenia świątyni obrządku wschodniego. Choć stanowi materialną przegrodę między wiernymi zgromadzonymi w nawie, a pomieszczeniem ołtarzowym z prestołem, w istocie jest łącznikiem pozwalającym dostąpić wiernym kontaktu ze światem transcendentnym. Kompozycja ikonostasu pozostaje głównie w sferze treści ikonografi cznej: program podkreśla ideę wcielenia i odkupienia oraz znaczenie ołtarza i odprawianej liturgii eucharystycznej. Otwiera także drogę do zbliżenia duchowego z Bogiem poprzez prezentację wizerunków Chrystusa, Matki Bożej i najważniejszych świętych.[30]

Do XVII wieku na terenach Rzeczpospolitej, zwłaszcza w wiejskich cerkwiach, ikonostasy zazwyczaj składane były z odrębnych ikon o określonych przedstawieniach. Najważniejszym było przedstawienie Deesis – modlitwy za ludzkość. Ku centralnej postaci tronującego Chrystusa zwracają się w błagalnych pozach Matka Boża i św. Jan Chrzciciel-Poprzednik Pański. Za nimi ustawieni byli święci różnych hierarchii niebiańskich, których dobór w ciągu wieków zmieniał się. W XVIII wieku umieszczano tu już samych tylko apostołów. Kompozycja ta, o symetrycznym układzie, malowana w tym czasie na kilku ikonach, umieszczana była w górnej strefi e wschodniej części nawy, ikony mogły wchodzić w światło pomieszczenia ołtarzowego. Poniżej, i na sąsiadujących partiach nawy, umieszczano ikony z wizerunkami: Chrystusa, Matki Bożej oraz szczególnie czczonych świętych – patrona

[30] P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984, s.118–121; Z. Szanter, *Powstanie nowożytnej formy ikonostasu w cerkwiach ruskich na południowo-wschodnich terenach Rzeczpospolitej w XVII wieku* [w:] *Do piękna nadprzyrodzonego. Referaty z sesji naukowej*, t.1, Chełm 2003, passim.

świątyni i najczęściej – św. Mikołaja. W wizytacjach ikony tej dolnej strefy (obecnie zwane namiestnymi) określano jako „Imagines magnas" (np. Wołowiec 1771 r.), „Imagines vulgo Namisne" (np. Leszczyny 1771 r.). Między nimi pozostawiano 2 lub 3 przejścia do pomieszczenia ołtarzowego, w tym centralnie usytuowane carskie wrota. Co ciekawe, opisy wizytacyjne cerkwi dekanatu bieckiego nie odnotowują informacji o ikonach świątecznych, o ikonach proroków w zwieńczeniu ani o carskich wrotach. Jedynie w 3 przypadkach (w 1744 r. – w Lipnej i w Koniecznej, w 1773 r. – w Pętnej) podana jest informacja o przedstawieniach Pasji Chrystusa.

Te archaiczne ikonostasy nie były jeszcze jednorodnymi strukturami o całościowej kompozycji, ujętymi we wspólną obudowę snycerską. Podobnie jak księgi liturgiczne, ofi arowywane były do świątyń stopniowo przez kolejne pokolenia wiernych. Dobrane pod kątem tematycznym, tworzyły zestaw zróżnicowany pod względem artystycznym, w tym także pod względem wielkości. Nie przeszkadzało to w ich użytkowaniu, ani nie umniejszało przekazywanych przez nie treści.[31]

Koncepcja ikonostasu jako określonej struktury w snycerskiej obudowie o całościowej, symetrycznej kompozycji – takiej, jaką znamy współcześnie – w Rzeczpospolitej ukształtowała się dopiero w ciągu XVII wieku w procesie stopniowego wzbogacania snycerki i rozbudowy opraw poszczególnych ikon.

W okresie przedrozbiorowym w cerkwiach unickich dekanatu bieckiego ikonostas stanowił wyposażenie każdej świątyni. Z opisów wizytacyjnych wyłania się interesujący obraz dynamiki przekształcania ikonostasów. Przykładano wielką wagę do utrzymania podstawowego programu ikonografi cznego, z przedstawieniami Deesis i ikonami dolnej strefy. Ważna była ujednolicona kompozycja całości, estetyka i poprawność wykonania malowideł oraz złocenia i snycerka. XVIII wiek był tu okresem, w którym w części świątyń istniały jeszcze ikonostasy określane w wizytacjach jako staroświeckie, a w części świątyń były już ikonostasy nowoczesne; w niektórych nową formę dopiero wprowadzano, uzupełniając staroświeckie ikonostasy nowymi ikonami; niektóre budowano od początku. Znakomicie dokumentują to wizytacje. Co ciekawe, we wszystkich wizytacjach opisujący nie stosują określenia „ikonostas", ale „Deisus" – co podkreśla wagę tego przedstawienia. W odróżnieniu od lakonicznych informacji o ołtarzach, opisy ikonostasów

[31] Tamże; Z. Szanter, *XVII-wieczne ikony w kluczu muszyńskim*, „Polska Sztuka Ludowa", R. XL, 1986, Nr 3–4, s. 179–196.

dają urozmaicony obraz bogactwa i różnorodności form oraz świadectwo intensywnego wprowadzania zmian. Podobnie, jak w przypadku architektury, i tu również nie zawsze jest jasne, jak dokładnie interpretować opisy.

Analiza wizytacji pozwala stwierdzić, że na przestrzeni 30 lat bezpośrednio poprzedzających I rozbiór Rzeczpospolitej, ujętych w ramy czasowe wizytacji 1743–1765–1773, w dekanacie bieckim przekształcono, rozpoczęto przekształcanie lub zbudowano od nowa 30 ikonostasów (ok. 77%; niektóre przekształcano kilkakrotnie). W pierwszym okresie, do czasu spisywania wizytacji 1765, w ciągu 22 lat wyliczenie to obejmuje 13 ikonostasów w następujących miejscowościach: Wysowa, Hańczowa, Łosie, Regetów, Blechnarka, Konieczna, Ropki, Kwiatoń, Rychwałd, Ropica, Bartne, Czarne, Lipna. W drugim, siedmioletnim okresie, od 1765 r. do czasu spisywania wizytacji z lat 1771–1773, wyliczenie obejmuje 17 ikonostasów w miejscowościach: Wysowa, Hańczowa, Gładyszów, Nowica, Bielanka, Leszczyny, Kwiatoń, Rychwałd, Ropica, Małastów, Wołowiec, Krywa, Świątkowa, Męcina, Wola Cieklińska, Bednarka, Pielgrzymka.

Bez istotnych zmian pozostało 12 ikonostasów; wśród nich były te, które w wizytacji z 1743 lub 1765 r. uznano za doskonałe, tak jak w Zdyni, Uściu, Klimkówce, Pętnej, Kotani, Rozdzielu czy Smerekowcu. Bez istotnych przekształceń pozostały też niektóre ikonostasy ocenione jako staroświeckie, jak w Dolinach, na Przysłopiu, w Przegoninie, Nieznajowej, Swierżowej.

Poniżej przedstawiamy charakterystykę ikonostasów w oparciu o opisy kolejnych wizytacji. Wyliczenia ujęte zostały w czytelny wykres na s. 338.

Ikonostasy w świetle najstarszych wizytacji z lat 1743/1744

Najstarsze wizytacje dają obraz bogactwa rozwiązań estetycznych; istniały tu jeszcze ikonostasy archaiczne i staroświeckie, a także nowożytne (z elementami snycerki lub z samymi ikonami). Były też ikonostasy łączące elementy stare i nowe.

Ikonostasy o charakterze archaicznym. We wczesnych latach 40. XVIII wieku 3 świątynie w dekanacie bieckim miały całkowicie archaiczne ikonostasy, ustawione z samych tylko ikon: w Czarnem, Lipnej i Koniecznej. W wizytacjach z 1744 r. nie zostały one nawet opisane jako „Deisusy", ale jako zespoły złożone z odrębnych obrazów, zapewne zróżnicowanych pod względem artystycznym. W Lipnej w dolnej strefi e były 4 przedstawienia na drewnianych tablicach: Chrystusa Zbawiciela, Najświętszej Matki Bożej,

św. Demetriusza i św. Mikołaja, a w górnej – apostołowie i Pasja Chrystusa („Imagines in tabellis ligneis Salvatoris Dni, Beatissimae ac Demetrij et Nicolai, reliquas Sulicet Apostolorum ac Passionis Dni inteis pictt plus Decoris hit prorpus ? ipse continet" – 1744 r.). Podobnie było w Czarnem: „Obrazow na tablicach drewnianych malowanych 7" – 1744 r., czyli prawdopodobnie 4 ikony dolnej strefy i 3 Deesis. W Koniecznej w dolnej strefi e również były 4 ikony: Chrystusa Zbawiciela, Najświętszej Matki Bożej, św. Bazylego Wielkiego i św. Mikołaja, a w górnej – druga ikona Zbawiciela i jego Pasja („Imagines inferius locata in tabellis ligneis No 4: Sulicet Salvatoris Dni, Beatissime, S. Basilij Magni et S. Nicolai, ac parum Superius Secunda Salvatoris Dni et Passionis ejus tota pictt" – 1744 r.).

Ikonostasy określane jako staroświeckie („Deisus antiquum") w pierwszej połowie XVIII wieku odnotowano w 10 cerkwiach. Przypuszczalnie składały się one z ikon ujednoliconych artystycznie lub w jakiś sposób powiązanych, ale nie miały całościowej obudowy snycerskiej. Takie staroświeckie ikonostasy w 1743/44 r. znajdowały się w: Małastowie (Deisus cały bardzo staroświecki" – 1743 r.; z 1765 r. brak opisu), Nieznajowej (Deisus usteris picturae" – 1744 r., „Deesis antiquum" – 1765 r.), Bednarce („Deisus cały Staroświeckiey Struktury" – 1743 r.; „Deisus antiquum" – 1765 r.), Leszczynach („Deisus veteris picturae" – 1744 r.; „Deisus antiquum (…)"– 1765 r.), Ropicy („Deisus cały Staroświecki pauperime wystawiony" – 1743 r.), a także w Przysłopiu, Dolinach i Bielance, z których nie zachowały się najstarsze wizytacje, ale w 1765 r. odnotowano „Deisus antiquum". W 2 cerkwiach (Przegonina[32] i Kunkowa[33]) w wizytacjach z 1744 r. brak informacji na temat ikonostasu, ale w obu w 1765 r. odnotowany jest „Deisus antiquum", przyjąć więc można, że w 1744 r. i tam również były ikonostasy staroświeckie, być może niekompletne.

Ikonostasy nowożytne, z wyraźną informacją o całościowym rozwiązaniu z udziałem snycerki, ocenione bardzo wysoko, we wczesnych latach 40. XVIII wieku znajdowały się jedynie w 3 cerkwiach: 2 nowo wystawione: w Uściu („Deisus cały Struktury tak Snycerskiej iako malarskiey nowey Ozdobnie wystawiony" – 1743 r.; „Deisus totum affabre factum decen-

[32] W wizytacji z 1744 r. opis jest niedokończony.

[33] Cerkiew w Kunkowej wzniesiono w latach 1665–66 kosztem mieszkańców wsi – Joana Maxymiaka i Szymona Barny. By mogła funkcjonować, musiała posiadać podstawowe ikony, choć nie wspomina o nich wizytacja z 1744 r. W okresie 1765–1771 ikonostas ten (oceniony jako wyjątkowo archaiczny) uzupełniono pięcioma nowymi ikonami: „Deisus totum antiquissimum praeter 5 Imagines utcunq pictus" (1771 r.).

ter extructu depictu et deauratu" – 1765 r.) i w Bartnem („Deisus nunc extructur Imagines 3 parietibus appense pictura in adeo decentis" – 1744 r., „Deisus totum decenter extructum depictu et deauratum" – 1765 r.) oraz nieco starszy w Zdyni („Deisus cały strukturą tak snycerską iako y Malarską ozdobnie wystawiony" – 1743 r.; „Deisus totum decenter extructu depictt et deauratum" – 1765 r.). Jak widać, zostały one również pozytywnie ocenione w kolejnej wizytacji z 1765 r.

Ikonostasy nowożytne, uznane za całościowe, piękne lub poprawne („decenter", „totum"), w których wizytacje informują jedynie o pięknych malowidłach i złoceniu, ale nie wspominają o snycerce, odnotowane zostały w 10 miejscowościach. 2 z nich dopiero co powstały: w Klimkówce („Deisus cały Struktury Piękney nowey" – 1743 r.; „Deisus totum depictum et deauratum" – 1765 r.), w Gładyszowie („Deisus cały struktury nowey" 1743 r.; „Deisus totum depictt et deauratt" – 1765 r.). Przy pozostałych wizytacje nie wspominają o czasie ich budowy. I tak w Pętnej („Deisus cały Structurae decentis" – 1743 r.; „Deisus totum depictu et deauratu" – 1765 r.), w Wysowej („Deisus integer sat decentis picturae" – 1744 r.; Deisus totum affabre factum depictum et deauratum" – 1765 r.). Pełne ikonostasy znajdowały się w tym czasie także w: Nowicy (Deesis decenter picturae" – 1744 r.), Świątkowej („Deisus decentis pictura" – 1744 r.), Kotani („integer Deisus picturae decentis" – 1744 r.). W Krywej („Deisus Sat decenter pictos" – 1744 r., w którym w 1765 r. górną partię oceniono jako archaiczną: „Deisus in Superiore parte antiqum" – 1765 r.). W Łosiu („Deisus sat decentis picturae integer" – 1744 r.). W Blechnarce w 1744 r. wizytator miał zastrzeżenia do jakości malowideł: „Deisus mediocris picturae Imagines" („ Deisus totum depictum et decenter extructum" – 1765 r.).

W trakcie budowy lub przekształcania w 1743/1744 r. były ikonostasy w 4 miejscowościach: w Rychwałdzie („Deisus ex majori parte Structurae decen" – 1743 r., „Deisus totum affabre factum decenter depictu et deauratum" – 1765 r.). W Swierżowej w 1744 r. ikonostas przekształcano („Deisus tere nullus praeter quatures Imagines turpier pictas" – 1744 r., „Deisus totum depictu et deaurati" – 1765 r.). W Ropkach („Deisus cały nieiest tylko Namiestne Obrazy" – 1743 r., „Deisus totum depictum et deauratum" – 1765 r.), w Kwiatoni („Deisus strukturą tylko Snycerską wystawiony" – 1743 r., „Deisus totum depictum et deauratum" – 1765 r.). W dwóch miejscowościach: w Wołowcu i w Regetowie nie było ikonostasów, co wynikało z historii tych świątyń. Dla cerkwi w 7 miejscowościach (Smerekowiec, Hańczowa, Skwirtne, Męcina, Rozdziele, Pielgrzymka i Wola Cieklińska)

nie zachowały się najstarsze wizytacje, lecz w wizytacji 1765 r. odnotowano w nich istnienie bądź budowę nowych ikonostasów.

Zmiany w okresie 1743/1744–1765

Wizytacje z 1765 r. dokumentują zmiany, jakie zaszły na przestrzeni 22 lat. Odnotowano teraz 11 ikonostasów poprawnie namalowanych i pozłoconych, nie tylko w tych miejscowościach, gdzie istniały wcześniej (Kotań, Gładyszów, Pętna, Klimkówka), ale też tam, gdzie nie było wcześniejszych informacji: Pielgrzymka („Deisus totum pictum et deauratum" – 1765 r.), Rozdziele („Deisus totum depictum et deauratum" – 1765 r.), Smerekowiec („Deisus totum decenter depicti et deaurat" – 1765 r.), Męcina („Deisus totum depictum et deauratum" – 1765 r.). Ukończone zostały ikonostasy w Kwiatoni, Ropkach i Swierżowej.

Do 12 wzrosła liczba ikonostasów posiadających całościową strukturę snycerską: do poprzednich w Bartnem, Żdyni i Uściu, dołączyły: Łosie („Deisus totum decenter extructum, depictum et deauratum" – 1765 r.), Rychwałd („Deisus totum affabre factum decenter depictum et deauratum" – 1765 r.), Czarne („Deisus totum decenter extructum, depictu et deauratu" – 1765 r.), Lipna („Deisus apud affabrum extructur" – 1765 r.), Konieczna („Deisus totum decenter extructum" – 1765), Ropica („Deisus apud affabrum" – 1765 r.), Regetów („Deisus totum decenter extructu, depictt et deauratt" – 1765 r.), Wysowa („Deisus totum affabre factum, depictum et deauratum" – 1765 r.), Blechnarka („Deisus totum depictum et decenter extructum" – 1765 r.).

Siedem miejscowości pozostało przy ikonostasach staroświeckich: Przysłop, Bielanka, Doliny, Kunkowa, Przegonina, Bednarka, Nieznajowa.

W 3 miejscowościach odnotowano ikonostasy łączące stare i nowe fragmenty: Leszczyny („Desisus antiquum cum imaginibus inferioribus assabre factei depicti et deaurati" – 1765 r.), Krywa („Deisus in Superiore parte antiquum" – 1765 r.), Wola Cieklińska („Deisus in fi gura superiore extructu, in inferiore auter? adhuc vacat" – 1765 r.). W 3 miejscowościach odnotowano ikonostasy w trakcie budowy, jeszcze niedokńczone: Nowica („Deisus non totum depictu et extructum" – 1765 r.), Skwirtne („Deisus totum sed tantum depictum" – 1765 r.), Hańczowa („Deisus totum affabre factu nec depictum" – 1765 r.). Dla 3 miejscowości brak opisu ikonostasu: Małastów (w 1765 r. było tu zapewne kilka najważniejszych ikon, w 1743 r. odnotowano bowiem że był „bardzo Staroświecki"), Świąt-

kowa (nowa cerkiew wzniesiona 1757 r. po zniszczeniu starszej), Wołowiec (w świątyni wzniesionej w 1746 r. po upadku starszej, ikonostas – o ile był wstawiony – spłonął wraz z cerkwią przed 1765 r.).

Okres 1765–1771/1773

Dalsze zmiany w okresie kolejnych 7 lat wychwycić można w oparciu o wizytacje z 1771 i 1773 r. Zaznaczyć trzeba, że kryteria oceny uległy zmianie i niektóre ikonostasy, poprzednio nie oceniane jako staroświeckie, teraz za takie były uznawane.

Ikonostasy staroświeckie odnotowano w 10 świątyniach. W 7 z nich zostały one ocenione pozytywnie, jako dobrze namalowane: Swierżowa („Deisus starodawny ale pięknie namalowany" – 1771 r.), Rozdziele („Deisus totum antiqum bene tamen pictum" – 1771 r.; „Deisus antiquum utcunq sculptum, pictum et deauratum" – 1773 r.), Pętna („Deisus totum antiquum bene tamen pictum" – 1771 r.; „Deisus totum antiquum sed bene pictum" – 1773 r.), Nieznajowa („Deisus totum antiquissimum bene tamen pictum" – 1771 r.); w Woli Cieklińskiej podkreślono wartość malowideł i złoceń („Deisus totum antiquum bene tamen pictum et deauratum" – 1771 r.). Jako staroświeckie oceniono także ikonostasy w Pielgrzymce i w Klimkówce posiadające oprawę snycerską („Deisus totum antiquum bene tamen sculptum, pictum et deauratum" – 1771 r.). Jedynie w 2 miejscowościach ikonostasy wyróżniały się swą archaicznością i raczej nie były ocenione pozytywnie: w Dolinach („Deisus totum antiquum" – 1771 r., „Deisus totum opus antiquissimum – 1773 r.) i w Lipnej („Deeisus totum antiquum miserabile" – 1771). Co ciekawe, w 1771 r. jako archaiczne oceniono ikonostasy, które wcześniej oceniane były pozytywnie. Do takich należały: ikonostas w Kotani („integer Deisus picturae decentis" – 1744 r.; „Deisus totum depictt et deauratt" – 1765 r.; „Deisus totum antiquissimum, tam in sculptura quam etiam et in pictura), w Klimkówce („Deisus cały struktury Piękney nowej" – 1743 r.; „Deisus totum depictum et deauratum" – 1765 r.; „Deisus totum antiquum bene tamen sculptum, pictum et deauratum" – 1771 r.) i w Pętnej („Deisus cały structurae decentis" – 1743 r.; „Deisus totum depictu et deauratu" – 1765 r.; „Deisus totum antiquum bene tamen pictum" – 1771 r.).

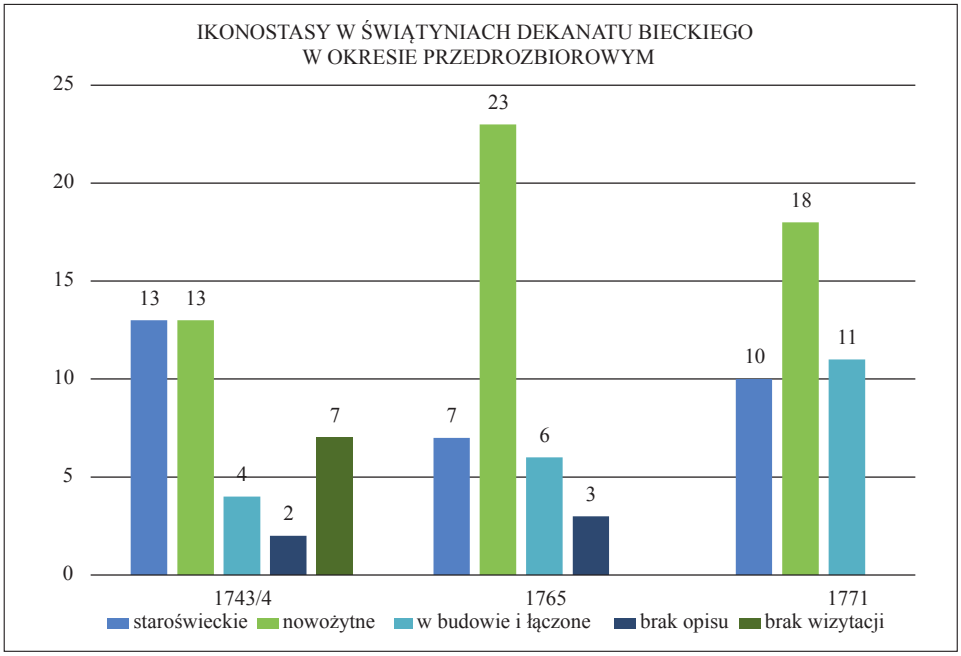
Ikonostasy nowożytne odnotowano w 18 świątyniach, w tym 14 posiadało obudowę snycerską, a 4 składały się z samych ikon.

Obudowę snycerską posiadały ikonostasy w następujących miejscowościach: Czarne („Deisus totum honestissime sculptum, pictum et deaura-

tum" – 1771 r.), Regetów („Deisus totum honestissime sculptum, pictum et deauratum" – 1771 r.), Rychwałd („Deisus totum honestissime sculptum, pictum et deauratum" – 1771 r.), Zdynia („Deisus totum decenter extructum, depictum et deauratum" – 1771 r.), Łosie („Deesis totum decenter extructum depictum et deauratum" – 1771 r.), Bartne („Deisus totum decenter extructum depictum et deauratum" – 1771 r.), Świątkowa („Deisus totum decenter sculptum, pictum et deauratum" – 1771 r.), Męcina („Deisus totum decenter sculptum, pictum et deauratum" – 1771 r.), Kwiatoń („Deisus totum honeste scukptum, pictum et deauratum" – 1771 r.), Uście („Deisus totum decenter sculptum, pictum et deauratum" – 1771 r.), Wysowa („Deisus totum decenter sculptum, pictum et deauratum" – 1771 r.), Gładyszów („Deisus totum decenter sculptum, pictum et deauratum" – 1771 r.), Krywa („Deisus totum mediocriter sculptum, pictum et deauratum" – 1771 r.), Nowica („Deisus totum decenter sculptum, pictum mediocri pictura et deauratum" – 1771 r.).

Ikonostasy nowożytne złożone z samych tylko malowideł posiadały: Blechnarka („Deisus totum decenter pictum et deauratum" – 1771 r.), Smerekowiec („Deisus totum decenter depicti et deaurat" – 1771 r.), Ropki („Deisus totum decenter depictum et deaurat" – 1771 r.), Skwirtne („Deisus totum sed tantum depictum" – 1765 r.; „Deisus totum opus" – 1771 r.).

W trakcie budowy było 5 ikonostasów w następujących miejscowościach: Leszczyny („Deisus totum decenter sculptum sed necdum pictum et deauratum pter 5 imagines vulgo Namisny" – 1771 r.; „Deisus totum sculptum recenter et necdum depictum praeter quinq Imagines" – 1773 r.), Małastów („Deisus totum decenter sculptum sed nisi per medium pictum et deauratum" – 1771 r.; „Deisus totum decenter sculptum ac pictum et deauratum Ao 1772" – 1773 r.), Wołowiec („Deisus totum pcellentem sculptum sed neq pictum neq deauratum pter Imagines magnas" – 1771 r.), Hańczowa („Deisus totum decenter sculptum sed per medietatem nisui pictum et deauratum" – 1771 r.), Ropica („Deisus totum decenter sculptum, sed praeter 3? Imagines antiquas neq pictum neq deauratum" – 1771 r.; „Deisus totum noviter sculptum, sed nihil est pictum, et deauratum praeter Imagines antiquas sex" – 1773 r.). Ikonostasy łączące w sobie partie starsze i nowe odnotowano w 6 miejscowościach. Były to: Przegonina („Deisus totum opus praeter 3 Imagines antiquum" – 1773 r.), Konieczna („Deisus per medietatem antiquum, per medietatem Novum bene tamen pictum" – 1771 r.), Bednarka („Deisus totum antiquum praeter 4 Imagines magnas quae sunt gratiosa" – 1771 r.; wkrótce został on ujednolicony i zmodernizowany: „Desisus totum decenter Sculptum pictum et deauratum" – 1773 r.), Kunkowa („Deisus totum antiquissimum praeter 5 Ima-



gines utcunq pictus" – 1771 r.), Bielanka („Deisus per medium novum per medium antiquum decenter tamen sculptum, pictum et deauratum" – 1771 r.), Przysłop („Deesis totum antiquissimum, necdum depictum pter Imaginem Bae quid est gratiosa et pulchre depicta" – 1771 r.; „Deisus totum antiquum opus adhuc non fi nitum praeter unam Imaginem Bea quae est pulchre depicta" – 1773 r.).

Jak widać z poniższego zestawienia, do początku lat 40. XVIII wieku 13 świątyń (ok. 33%) miało ikonostasy staroświeckie (w tym 3 archaiczne), 13 świątyń (ok. 33%) posiadało ikonostasy nowożytne (w tym 3 z obudową snycerską), w 4 cerkwiach (ok. 10%) ikonostasy były w trakcie budowy lub łączyły w sobie partie starsze i nowe, w 2 (5%) – ikonostasów nie było, a dla cerkwi w 7 miejscowościach (ok. 18%) nie zachowały się najstarsze wizytacje.

W okresie 1743–1765 liczba cerkwi z ikonostasami staroświeckimi zmniejszyła się do 7 (ok. 18%). Liczba cerkwi z ikonostasami nowożytnymi wzrosła do 23 (ok. 59%), w tym 12 ikonostasów (ok. 31%) miało obudowę snycerską, a 11 (ok. 28%) – całościowe rozwiązanie bez snycerki. W 6 cerkwiach (ok. 15%) ikonostasy były trakcie budowy lub łączyły w sobie partie starsze i nowe. W 3 przypadkach (ok. 8%) brak opisów.

W okresie 1765–1773 zmieniły się kryteria oceny. Ikonostasy w 10 cerkwiach (ok. 25,6%) zostały ocenione jako staroświeckie, w 18 (ok. 46%) ocenione zostały jako nowożytne, w tym 14 (prawie 36%) posiadało oprawę

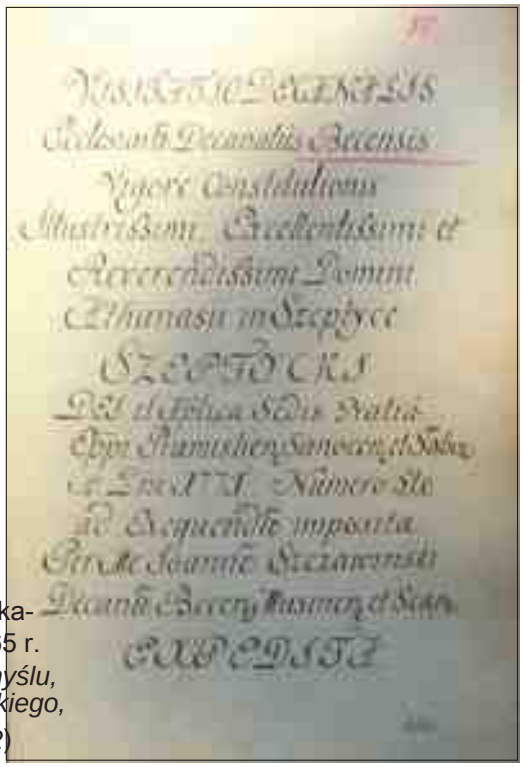
snycerską, a 4 (ok. 10%) składały się z samych ikon. W 11 świątyniach (ok. 28%) były w trakcie budowy lub łączyły w sobie partie starsze i nowe.

Zakończenie

Okres ok. 30 lat poprzedzających I rozbiór Rzeczpospolitej i pierwsze lata porozbiorowe w dekanacie bieckim przypadają na rządy unickich biskupów Onufrego Szumlańskiego i Atanazego Szeptyckiego. Stan istniejących tu świątyń i ich wyposażenia w pierwszych dekadach XVIII wieku oraz ich późniejsze przekształcanie dokumentują wizytacje dekanalne z lat 1743/1744, 1765, 1771/1773. Ich analiza pozwala stwierdzić imponującą dynamikę zarówno rozwoju architektury, jak i wyposażenia świątyń, które rozpatrywałam na przykładzie ołtarzy pobocznych i ikonostasów.

W tym czasie wzniesiono tu 13 cerkwi, którymi zastąpiono świątynie starsze, a 11 cerkwi radykalnie przebudowano. Łącznie stanowi to ponad 60% ogólnej liczby (39) wszystkich świątyń. Ołtarze poboczne wprowadzono w 22 świątyniach, czyli w ponad 56% wszystkich. Wraz z tymi, w których ołtarze poboczne były już wcześniej (przed 1743 r.), świątyń takich było 35, co stanowi 90% wszystkich. Najbardziej dynamicznie przekształcano ikonostasy, w które wyposażone były wszystkie świątynie: przebudowano lub zbudowano od nowa 30 ikonostasów (ok. 77%; niektóre przekształcano kilkakrotnie).

Ten rozkwit sztuki cerkiewnej przerwany został przyłączeniem południowej części Rzeczypospolitej do monarchii habsburskiej. W nowej rzeczywistości stopniowo uległo zmianie życie beskidzkich wsi, skończył się złoty okres rozkwitu kulturowego; w XIX wieku społeczność „wsi ruskich" stopniowo pogrążała się w biedzie. Polityka Habsburgów dążyła do stworzenia nowej historii zagarniętych terenów, z całkowitym zatarciem tradycji Rzeczpospolitej. Tak, jakby historia tych terenów miała zaczynać się dopiero od przyłączenia do Austrii. Polityka ta m.in. zaciążyła na historii sztuki cerkiewnej w czasach PRL, kiedy to opracowania naukowe przygotowywano w oparciu głównie o materiały z XIX wieku, nie sięgając do dokumentów z czasów I Rzeczypospolitej. Powstał obraz ubóstwa kulturowego, a zabytki związane z Kościołem wschodnim mieściły się w kategoriach ciekawostek etnografi czno-turystycznych. Zastanowić się można, jak zupełnie inaczej wyglądałby dalszy rozwój kultury unickiej, gdyby nie było rozbiorów.



27. Strona tytułowa wizytacji greckokatolickiego dekanatu bieckiego z 1765 r. (*Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego, sygn. 42*)

28. Cerkiew greckokatolicka w Gładyszowie – stan obecny, źródło: wikipedia

Оксана Гайова, Ростислав Мельник
(Центральний державний історичний архів України, м. Львів)

АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ ЯК ТВОРЕЦЬ І ОРГАНІЗАТОР МИТРОПОЛИЧОГО АРХІВУ ЦЕРКОВНОЇ УНІЇ: ШТРИХИ ДО ДІЯЛЬНОСТІ

У Центральному державному архіві вищих органів державної влади і управління України у фонді Крайового проводу Організації українських націоналістів на Західних Українських землях (№ 3833) зберігається справа (№ 13) під заголовком „Щоденник українських буржуазних націоналістів". Саме в ній у 2009 році під час праці над третім томом Пастирських послань митрополита Андрея Шептицького нами було виявлено свого роду заповіт глави Української греко-католицької церкви від 24 липня 1944 року. Таким слід вважати спогади єрарха про створення митрополичого архіву Української Церкви та роздуми митрополита про його значення для справи церковної єдності.

Документ починається словами:

Сьогодні, 24 липня 1944 [року], отворилася може нова епоха в історії з'єдинення нашої Церкви з Ап[остольським] Римським Престолом. Св[ятий] Юр заняла совєтська влада. В пивницях Митроп[оличого] дому криємося перед ґранатами і бомбами, що вже около 10 разів ударяли в церкву, в святоюрські будинки й мій дім. Журба про будучу епоху наказує дбайливе збереження прав усіх минувших, а між тими правами перше – заховування архівів, які дають знання про ці епохи. До пивниці переносимо скринки з архівами, передусім усі мої кореспонденції з Римом і Нунціями, часть митрополичих архівів.

Думка про створення архіву історії церкви в Андрея Шептицького визріла давно. Так ще у 1907-го року у Пастирському посланні „Зближаються часи…" митрополит із сумом констатував:

29. Metropolita Andrzej Szeptycki jako młody bazylianin. Fot. z końca lat 90. XIX w. (*Zbiory Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu*)

Ми не маємо спеціялістів в восточнім праві церковнім, в історії восточних церквей, не маємо знатоків церковної літератури Сербів, Болгарів, Росії, наша давня література облогом стоїть, не перестудійована, а в архівах наших мало хто працює.

Відтворення минулого на підставі документальних джерел було одним із основних завдань митрополита, бо за його словами:

Історія дослідження уній може прибирати вид апології. Сам спосіб багатьох істориків, праці, в яких праця з'єдинення Церков представлена не повно, є доказом чим та праця в дійсности є. Найліпшу оборону дає об'єктивна правда, тому так конечні архіви і історична правда, і об'єктивність істориків.

На жаль, – продовжує митрополит, – історія Унії у нас занедбана, ми не мали університетів, не мали кафедр історії і не мали відповідних архівів. Це було причиною, що навіть, за його словами, *одинокий історик наших часів, котрий обняв цілість історії України-Руси, Михайло Грушевський займає в своїй історії становище прямо незичливе, а ми скажемо – і несправедливе супроти єрархії Київської провінції, злученої з Апостольським Престолом. То його становище пояснює той факт, що опирається на історичних, часткових студіях багатьох попередніх істориків.*

Керуючись стійким переконанням, що без збереження документальної спадщини, без її всебічного й критичного вивчення історичні процеси не можуть бути належно висвітлені й проаналізовані, митрополит впродовж багатьох років організовував наукові експедиції до різних країн Центрально-Східної Європи, а також згуртував довкола себе гру-

пу фахівців, покликаних займатися вивченням історії церкви в Україні. Результатом їх діяльності стало створення на початку 1930–х років у Львові окремого архіву, основним завданням якого було збирання, зберігання та вивчення документів з історії як українських земель загалом, так і греко-католицької та православної церков зокрема.

Співробітниками цього архіву були відомі у той час науковці – історики Андрій Дзедзик, Григорій Дворянин, Софія Турковид, археолог Олександр Цинкаловський, правник Борис Ольхівський. Протягом 1930–1944 рр. з ним також співпрацювали Богдан Барвінський, Іван Огієнко, Роман Зубик, Степан Смаль-Стоцький, Кирило Студинський, Іван Крип'якевич, князь Петро Волконський, Софія Лихарєва та ін.

Архів складався із двох відділів: давніх актів (документи до 1917 року) та нових актів. Із спогадів його працівника професора Андрія Дзедзика відомо, що архів спочатку розміщувався в одній із кімнат митрополичої палати поруч собору святого Юра в лівому крилі у партері. Тут зберігалася лише незначна частина документальних матеріалів. Вони містилися в кількох великих шафах у коридорі, що вів до митрополичої приватної каплиці в правому крилі палати. Решта документів зберігалися в приватній бібліотеці митрополита на першому поверсі. Працівники митрополичого архіву часто туди навідувалися для праці з документами.

Митрополит був у постійному зв'язку з працівниками новоствореного архіву. Коли його турбувало здоров'я, спілкування було обмежене. Під час осінніх дощових днів, коли митрополита докучала недуга, будь-які аудієнції і контакти з архівістами могли перериватися на кілька тижнів. Коли холодні дні минали, а митрополитові ставало краще, праця й контакт з людьми знову налагоджувалися і все поверталося до звичного порядку.

Ще перед поверненням із заслання в 1917 році митрополит Андрей мав намір побудувати для потреб майбутнього архіву окреме, належним чином обладнане приміщення. Реалізувати його вдалося під час зведення Народної лічниці при вул. Петра Скарги (нині Озаркевича), до якої було добудовано приміщення для архіву „з наймодернішим – за спогадами його працівників – устаткуванням".

За задумом Андрея Шептицького, в домі „Студіону", облаштованому для архіву й бібліотеки, розмістилися Візантійська бібліотека та архів. До складу архіву входили численні цінні збірки з інвентарями й каталогами до них. До нього належали:

1) Державний архів Галицько-Української держави, переданий митрополитові її Презид[ентом] Євгеном Петрушевичем
2) Архів Українського Червоного Хреста з часу Першої світової війни
3) Архів Посольства ЗОУНР у Відні, переданий митрополитові колишнім міністром Володимиром Сінгалевичем
4) Архів В'ячеслава Липинського

Напередодні Другої світової війни більшу частину документів архіву було перевезено з митрополичих палат до нового приміщення. Тут їх після систематизації розмістили в спеціальні хромово-скляні, щільно замкнені, захищені від пороху і вологості полиці. Решту архіву планувалося перевезти до цього приміщення після закінчення літніх відпусток. „Ось так, – згадував професор Дзедзик, – у 1939 році повстала з ініціятиви Великого Мецената дуже важлива інституція – Архів ім[ені] Митрополита Андрея Шептицького".

Професор Андрій Дзедзик закінчив історичний факультет Львівського університету, де прослухав курс допоміжних історичних дисциплін, зокрема палеографії. Отримані під час навчання знання допомагали йому в праці над давніми, знищеними часом документами.

Ця праця, – згадував Андрій Дзедзик, – *полягала на переписуванні старо-латинських та старо-українських документів і рукописів, та на дошукуванні і доповнюванні думки й змислу окремих речень у тих місцях, де вони були знищені. Крім того, кожний майже документ був повний усяких скорочень і титулятури, що треба було відчитати і в переписуванні в повності записати*. Подальша перевірка і опис документа належали вже до компетенції керівника архіву, котрим, за розпорядженням митрополита Шептицького, було призначено киянина, професора Кам'янець-Подільського університету, керівника відділу генерального штабу УНР, професора гімназії, заступника голови бібліологічної секції НТШ Івана Шендрика. В його обов'язки насамперед входила організація експедицій на Волинь і Білорусь для пошуку стародруків, рукописів, ікон та інших старожитностей з історії церкви на українських землях.

Митрополит Андрей високо цінував працю Івана Шендрика та давав йому належну винагороду.

Не можу не згадати, – писав митрополит у 1944-му році, – *великих заслуг щирого мого співробітника і приятеля проф[есора] Шендрика. Замилуваний в архівній роботі, залюблений в старих документах,*

майже так як старий наш Шараневич, що з ентузіазмом висловлювався навіть про запах старих документів, чоловік у високім степені релігійний, працьовитий, був проф[есор] Шендрик неначе Божим Провидінням назначений на провідника нашого архіву і учителем архівної праці для нашої молоді. Кілька тижнів перед початком війни 1939 р[оку] Івана Шендрика арештували і вивезли до Берези Картузької. Подіями воєнними звільнений, пішки вернувся до Львова, але вже як людина фізично зламана. Дуже поволі повертався до здоров'я.

Далі Шептицький згадував: *Міг навіть прийняти якусь працю в університетській бібліотеці, але по кількох місяцях був совєтською владою арештований і всякий слід по нім пропав*. Ще одним, третім, постійним працівником митрополичого архіву був професор Григорій Дворянин, автор праці „Наука сектантів".

Зовнішніми співробітниками архіву, які займалися пошуками документів для нього й розробкою актуальних тем, були знавець Волині, Холмщини, Полісся і Підляшшя археолог Олександр Цинкаловський, історики доктор Роман Зубик та професор Богдан Барвінський. Так Олександр Цинкаловський займався дослідженням давніх церков, цвинтарищ, селищ і городищ. Він, а також Богдан Ольхівський великою мірою спричинилися до збагачення як архіву, так і Національного музею ім. Андрея Шептицького рідкісними археологічними знахідками та пам'ятками мистецтва.

За спогадами сучасників, коли Олександр Цинкаловський привозив хоч якусь знахідку, митрополит одразу кликав його до себе, радів рідкісному екземпляру й детально розпитував, де та серед яких обставин його здобув. Пошукова праця на Волині, Поліссі та в інших місцевостях натрапляли на значні перешкоди з боку тодішньої державної адміністрації, про що Олександр Цинкаловський часто розповідав в архіві, коли вертався з мандрівки „по тому світі". Ці справи дуже цікавили й самого митрополита, який, жартуючи, випитував його, чи він часом не намагався „одерваць ченсьць од цалосці" та чи не мав з цього приводу халепи з „власть імущими".

Інший співробітник архіву, доктор Роман Зубик, працював в архівах та бібліотеках Львова, досліджував джерела, які стосувалися історії церкви в Україні, зокрема історії Унії, щоб, як він сам говорив, майбутні історики могли на підставі документів довести, що Унія була прийнята не так в інтересах тодішньої Польщі, як радше в інтересах української церкви та народу.

Важливу фахову допомогу у формуванні архіву Унії та опрацюванні його документів надавав відомий архівіст професор Богдан Барвінський, основним обов'язком якого були упорядкування і каталогізація митрополичої бібліотеки.

Митрополит Андрей мав унікальну пам'ять, знав детально, де знаходилися ті чи інші документи та в якому вони були стані. Цими унікальними знаннями часто послуговувалися працівники архіву. Зокрема вони згадували:

З книжками Митрополит ніколи не розлучався. Кожного разу, коли хто з нас заходив до Нього, завжди заставав Його зануреного в читанні якоїсь книги. Треба було хвилинку почекати, поки Його мудрі очі не виглянули понад окуляри, а уста не промовили: "Вітайте". Аж тоді, коли книга лежала покладена на бік, а лівиця простягалася до вас, щоб привітатись, ви могли подати причину свого приходу. Розмова проходила спокійно, вільно, говорилось про ділові справи, які відносилися до праці в архіві.

Коли заходила мова про вигорілий чи протертий в якійсь частині документ, і ніхто в архіві не міг додуматися, про що там могло йтися, тоді Митрополит просив подати йому такий то твір, такий то том, що лежить на такій то полиці, згори на право, третя книга з краю і т.п. З такими докладними вказівками легко знаходилося те, що було потрібне для отримання сенсу знищеного слова чи цілого фрагменту.

Часто після опрацювання документів із певної тематики працівники архіву йшли, за їхніми словами, „на гору", наче на іспит, з непевністю і здогадами, що скаже на це митрополит. Але він спокійно звертав увагу на незрозумілі місця в документі, які ще треба було уточнити, вказував на добре опрацювання в деяких місцях, а в інших – на певні недоліки. Наприкінці, після перевірки професором Шендриком, документи копіювалися на машинці і відкладалися на відведене місце.

На початку 1930-х рр. Андрей Шептицький задумав створити у межах архіву окремий підрозділ, присвячений історії унійного руху і Греко-католицької церкви в Росії. Так, на прохання і за дорученням митрополита впродовж декількох років – з 1931 до 1938 – з Парижу до його родинного маєтку у Прилбичах та Львова для праці у митрополичому архіві регулярно приїжджав князь Петро Волконський. Тут він виявляв, ретельно опрацьовував і копіював документи з історії російського греко-католицтва. В результаті такої натхненної копіткої праці князь скопіював більшість документів, які стосувалися

Леоніда Фьодорова, а також частину документів інших російських греко-католиків. Машинописні копії князь робив у двох примірниках: один передавав до архіву митрополита у Львові, а другий залишав для свого приватного архіву в Парижі. У 1935 р. після отримання звістки про смерть Леоніда Фьодорова у В'ятці з ініціативи митрополита Андрея було розпочато підготовку до відкриття його беатифікаційного процесу. Виявляючи на Заході документи, що стосувалися екзарха, князь Волконський продовжував копіювати їх, а копії пересилати митрополитові аж до його смерті у 1944 році. Князь мав намір створити працю про о. Фьодорова та інших російських греко-католиків, проте свій задум не встиг втілити в життя, оскільки у 1947 році помер в Парижі. Зібраний ним архів машинописних копій, що дублював документи, які зберігалися у Львові, залишився на Заході.

Князь Волконський встиг скопіювати не більше однієї десятої частини львівських документів, що стосувалися греко-католиків у Росії. З найбільшою повнотою в його копіях представлені документи про Леоніда Фьодорова. Величезний документальний масив про решту діячів греко-католицького руху, а також листування Шептицького з іншими кореспондентами залишилися поза увагою архіву князя Волконського. Ці та інші документи, зібрані митрополитом Шептицьким, становлять окрему групу документів з історії УГКЦ першої половини XX-го століття.

З початком Другої світової війни працю в митрополичому архіві було припинено. Прийшла нова влада, а з нею і нові порядки. Сталося так, як висловився сам митрополит: „Обернулася картка нашої історії".

До наукової праці архіву, окрім місцевих, галицьких науковців, митрополит намагався залучати також відомих наддніпрянських учених – В'ячеслава Заїкина, Олександра Оглоблина, Пантелеймона Ковалiва. Першого листа до митрополита О. Оглоблин написав наприкінці вересня 1942 р. І вже у жовтні отримав відповідь:

Високодостойний Пане професор, Ваш лист з 29.09. який принесли мені вчора, наповнив мене радістю і хоч не знаю, коли буду мати нагоду передати безпечною дорогою цього листа, пишу вже сьогодні:

Великою потіхою в наших тяжких часах є знати, що маємо людей, розуміючих вагу правдивої наукової праці, а зі всіх наук найпотрібніша нам в цих часах наука історії. Тільки вона може нас навчити уникати

помилок, яких ми, на жаль, допустилися. Не даром говорили старинні: Гісторія магістра віте.

Надіюся, що Бог дасть мені в житті ще ту радість Вас особисто пізнати, але дбаю о це, щоб Вам передати мої найщиріші побажання успішної праці на полі рідної історії та виховання цілого покоління істориків. Мимо всіх трудностей в нашому національному житті, не віддаюся песимізмові і з вірою в Бога очікую щасливого звороту в житті нашого народу та хвилини, коли по закінченню війни будемо могли зачати нову епоху в історії України. Тішуся, що як виджу, і Ви маєте добру надію на майбутнє нашого народу.

Вперше О. Оглоблин відвідав митрополита у грудні 1943 року, про що згодом писав: *Я ніколи не думав, що доступ до митрополита такий легкий. Питав про Київ, про долю наших пам'яток, музеїв, архівів, бібліотек – Без них як будемо писати нашу історію! – Страшна руїна! Хто зна, скільки ще буде втрачено. Бо ж і дальші наші землі й решта наших пам'яток, навіть тут, у Львові, є загрожені. Тут, у Львові, є архіви й бібліотеки. Хоч більшовики дуже нашкодили нам, поплутали все своїми безконечними реорганізаціями, але все ж там єдуже важливі історичні матеріали*".

Під час цієї зустрічі професор презентував митрополитові автографи митрополитів Іпатія Потія та Лева Шептицького. *Зрадів як дитина, – писав О. Оглоблин, – запитував про походження документів, чи були опубліковані. Відповідаю, що здається ні. Тоді перейшов до особи Іпатія Потія, цієї „неоціненої як слід в історичній науці постаті, незвичайної людини*. Заговорили про Петра Могилу. Митрополит з великою похвалою згадав про монографію С. Голубєва про Могилу. „Якби Петро Могила й Йосиф Рутський порозумілися свого часу в церковній справі, та ще щоб козаки не дуже встрявали в невластиві їм церковні справи, мали б ми давно свою державу й історія наша пішла б зовсім іншим шляхом".

Митрополит багато оповідав професорові О. Оглоблину про архівні скарби, які він зібрав власними зусиллями і коштом. Доля тих збірок дуже турбувала митрополита. Йому хотілося, щоб ті матеріали не лежали даремно, а стали вагомою археографічною основою для об'єктивного наукового дослідження історії церкви. Так зародилася ідея створення при Митрополичій катедрі Церковно-археографічної комісії – осередку дослідження історії української Церкви.

Після новорічних свят 1944 року Андрей Шептицький доручив О. Оглоблину підготувати проект організації комісії, окреслити її мету, завдання, склад тощо. Цим проектом було передбачено такі пункти:

1. З метою наукового дослідження історії обох Українських Церков, – для чого першочерговим завданням є визбирування й систематизування відповідного документального матеріалу, як рукописного, так і вже раніше опублікованого, – в аспекті науково-об'єктивного аналізу причин роз'єднання колись єдиної Української Церкви й з глибокою вірою в її майбутню єдність.
2. З благословення Їх Ексцеленції Митрополита Кир Андрея та за його головуванням при митрополичій катедрі св. Юра утворюється Церковно-Археографічна Комісія.
3. У складі представників української богословської та історично-філологічної науки – Йосиф Сліпий, Микола Андрусяк, Дмитро Дорошенко, Іван Крип'якевич, Олександер Оглоблин, Наталя Полонська-Василенко, Іларіон Свєнціцький, Пантелеймон Ковалів, як дійсних членів комісії та інших запрошених до наукової співпраці осіб..

11 березня 1944 року на черговій зустрічі з О. Оглоблином митрополит Андрей поділився своїми думками про завдання української науки щодо вивчення історії Української Церкви, розповів про архівні документи, зібрані ним при катедрі св. Юра, повідомив про свій намір приступити до студіювання цих документів силами українських вчених. Працю заплановано було розпочати з огляду й ознайомлення з архівними фондами.

Професор Оглоблин попросив дозволу залишитися. Сказав, що має того вечора від'їжджати, хоче попрощатися й просить благословити на далеку і невідому путь. Їхню розмову з митрополитом він описав так: *Митрополит довго мовчав. Тоді спитав, чи конечно повинен їхати. Відповідь: мушу. Знову мовчанка… І питання: Думаєте, що вони будуть тут? Кажу: все можливо, небезпека велика. І почув слова Митрополита, сказані твердим голосом: вони не прийдуть. Мені здається, що тоді я не зрозумів цих слів*.

Задумам митрополита про діяльність архіву Унії та археографічної комісії при ньому на ниві історичної науки України не судилося збутися. Прихід радянської влади, а згодом смерть глави церкви поставили хрест на усіх сподіваннях. Картка української історії таки обернулася…

Сьогодні, як ніколи, актуальними залишаються слова митрополита Андрея, написані у липні 1944 року: „Збереження архівів уважаю за найважливішу сторону розвою з'єдинення Церков, бо я глибоко пересвідчений, що повна і об'єктивна правда мусить причинитися до побіди основної думки з'єдинення Церков, конечности і користи церковної єдности. Та гадка сама побідить, коли її люди будуть тільки знати".

30. Metropolita Andrzej Szeptycki w ostatnich latach swojego życia (*Zbiory Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu*)

Spis ilustracji

1. Jerzy Hoszowski, biskup przemyski i sanocki zatwierdza bractwo cerkiewne przy cerkwi w Walawie, Walawa, 18 IV 1669 r. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 123).*

2. Stanisław Koniecpolski, oboźny koronny zezwala bractwu prawosławnemu w Jarosławiu wybudować cerkiew i odbywać swobodnie praktyki religijne, Brody, 8 II 1675 r. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 123).*

3. August III, król polski potwierdza dokument Augusta II, króla polskiego z 4 VIII 1703 r. i Jana III, króla polskiego z 14 II 1682 r., w którym Andrzej Ruczycki, administrator ekonomii samborskiej nadaje oo. bazylianom grunta w Uluczu, pow. Brzozów, Warszawa, 2 XII 1753 r. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 227).*

4. Dyplom doktora teologii nadany Janowi Ławrowskiemu przez c. k. Uniwersytet we Lwowie, Leopoli, 26 XI 1801 r. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 264).*

5. List pasterski greckokatolickiego biskupa przemyskiego Maksymiliana Ryłły z 3 VIII 1790 r. w sprawie dekretu nadwornego cesarza austriackiego Leopolda II o zrównaniu obrządków łacińskiego i greckokatolickiego *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego, sygn. 3507).*

6. Strona tytułowa księgi metrykalnej greckokatolickiej parafi i Kołodruby z eparchii przemyskiej *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego, sygn. 7073).*

7. Dekret Stolicy Apostolskiej z 7 VII 1624 r. zakazujący przechodzenia z obrządku greckiego na łaciński *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego, sygn. 131).*

8. Pałac greckokatolickiego biskupa przemyskiego – widok z przełomu XIX/XX w. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Zbiór pocztówek w zasobie Archiwum Państwowego w Przemyślu, sygn. I/181).*

9. Katedra św. Jura we Lwowie – widok z przełomu XIX/XX w. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Zbiór pocztówek w zasobie Archiwum Państwowego w Przemyślu, sygn. III/78).*

10. Posłowie ukraińscy do parlamentu wiedeńskiego: dr Stanisław Dnistrianśki, dr Izydor Hołubowicz, dr Ołeksander Kołessa *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Zbiór pocztówek w zasobie Archiwum Państwowego w Przemyślu, sygn. XII/2)*

11. Dekret metropolity abp. A. Szeptyckiego nominującego ks. H. Łakotę wikariuszem cerkwi św. Barbary w Wiedniu, *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Kapituła Greckokatolicka w Przemyślu, sygn. 421).*

12. Kopia dyplomu doktorskiego ks. H. Łakoty, *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Kapituła Greckokatolicka w Przemyślu, sygn. 421).*

13. Dekret bp. J. Kocyłowskiego OSBM nominującego ks. H. Łakotę kanonikiem gremialnym Kapituły przemyskiej, *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Kapituła Greckokatolicka w Przemyślu, sygn. 421).*

14. Pismo bp. J. Kocyłowskiego OSBM informujące ks. H. Łakotę o zgodzie Ojca Świętego na jego nominację na archiprezbitera Kapituły przemyskiej, *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Kapituła Greckokatolicka w Przemyślu, sygn. 421).*

15. Bp Hryhorij Łakota. Fot. z 1926 r., *(Zbiory Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu).*

16. Bp Hryhorij Łakota z członkami Kapituły oraz katedralnego koła Apostolstwa Modlitwy. Fot. z 1935 r. *(Archiwum Archidiecezji Przemysko-Warszawskiej).*

17. Biskupi Jozafat Kocyłowski oraz Hryhorij Łakota wraz z profesorami i klerykami Greckokatolickiego Seminarium Duchownego w Przemyślu. Fot. z połowy lat 30. XX w. *(Zbiory Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu).*

18. Pamiątkowa fotografi a bp. Hryhorija Łakoty z dziećmi pierwszokomunijnymi ze Szkoły im. M. Szaszkiewicza w Przemyślu. Po prawej stronie biskupa siedzą ks. Julian Miahkyj (katecheta szkolny) i ks. Ilia Łopaczak (wikary katedralny), po lewej ks. Mokij Wasylkewicz (katecheta szkolny) oraz ks. Iwan Sokił (wikary katedralny). Foto z 1937 r. *(Archiwum Archidiecezji Przemysko-Warszawskiej).*

19. Bp Hryhorij Łakota na zesłaniu. Fot. z 1947 lub 1948 r., (*Zbiory Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu).*

20. Katedra greckokatolicka w Przemyślu – widok sprzed 1939 r. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Zbiór pocztówek w zasobie Archiwum Państwowego w Przemyślu, sygn. I/389).*

21. Cerkiew greckokatolicka w Jarosławiu (*Zbiory Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu).*

22. Ikonostas w obecnej katedrze greckokatolickiej w Przemyślu, fot. A. Krochmal, 2016 r.

23. Cerkiew greckokatolicka w Rzepedzi na Łemkowszczyźnie, fot. S. Stępień, 2015 r.

24. Dekanat krośnieński unickiej diecezji przemyskiej w XVIII w. – oprac. Paweł Sygowski i Andrzej Kozłowski

25. Pieczęć krośnieńskiego urzędu dekanalnego – znana z dokumentów z lat 1863–1899 – za: Скочиляс, *Печатки деканатів Перемишльскої греко-католицкої єпархії кінця XVIII – початку XIX ст.* Львів 2004, s. 149, nr 37.

26. Pieczęć krośnieńskiego urzędu dekanalnego – znana z dokumentów z lat 1901–1908 – za: Скочиляс, *Печатки деканатів Перемишльскої греко- католицкої єпархії кінця XVIII – початку XIX ст.,* Львів 2004, s. 149, nr 38.

27. Strona tytułowa wizytacji greckokatolickiego dekanatu bieckiego z 1765 r. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego, sygn. 42).*

28. Cerkiew greckokatolicka w Gładyszowie – stan obecny, źródło: wikipedia.

29. Metropolita Andrzej Szeptycki jako młody bazylianin. Fot. z końca lat 90. XIX w. *(Zbiory Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu).*

30. Metropolita Andrzej Szeptycki w ostatnich latach swojego życia *(Zbiory Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu).*

31. Lew, książę halicki, syn Daniły nadaje cerkwi św. Spasa wieś Straszewice i „Sozań", Lwów, 8 X 1291 *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 1).*

32. Władysław, książę opolski nadaje diakowi Konstantemu cerkwie św. Spasa w Przemyślu i św. Eliasza w Małkowicach, Lwów, 6 XI 1378 r.*(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 4).*

33. Jan Odrowąż ze Sprowy, wojewoda bełski, starostwa samborski wydaje wyrok w sporze o granicę i drogę we wsi Tarnowice pomiędzy Antonim władyką przemyskim a Mikołajem Talachowskim, Tarnowice, 11 V 1510 r. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 10).*

34. Zygmunt August, król polski zwalnia duchowieństwo obrządku greckiego od zależności starosty samborskiego, Warszawa, 22 IV 1564 r. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 47).*

35. Władysław IV, król polski zachowuje Moszka Salomowicza w używaniu ogrodu w Jaworowie, Warszawa, 22 IV 1564 *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 91).*

36. Michał, król polski zachowuje popów na popostwie we wsi Hruczka k. Sambora, Warszawa, 16 II 1671 r. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 130).*

37. Antoni Winnicki, metropolita kijowski, halicki i całej Rusi, prawosławny biskup przemyski i archimandryta uniowski zatwierdza bractwo na Przedmieściu Lwowskim w Przemyślu, w Spasie, 5 XII 1678 r. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 142).*

38. Innocenty Winnicki, biskup przemyski, sanocki i samborski zatwierdza bractwo cerkwi pod wezwaniem Św. Trójcy na podgrodziu w Radymnie, w katedrze przemyskiej, 2 V 1693 r. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 169).*

39. Michał Lewicki, metropolita halicki potwierdza wszystkie prawa i prerogatywy kapitule greckokatolickiej w Przemyślu, Leopoli, 18 II 1829 r. *(Archiwum*

Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy sygn. 271).

40. Pius IX, papież nadaje prepozyturę Grzegorzowi Szaszkiewiczowi w Przemyślu, Romae 25 IV 1865 r. *(Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego – dyplomy, sygn. 279).*

41. Pocztówka z 1916 r. Akwarela T. Axentowicza – „Jordan na Łemkowszczyźnie". *(Zbiory Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu).*

42. Archikatedra greckokatolicka w Przemyślu, dawny kościół oo. jezuitów, później kościół garnizonowy, w 1991 r. przekazany grekokatolikom przez papieża Jana Pawła II. Fot. S. Stępień, 2015 r.