WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XXI (2024), № 1
s. 161-174
doi: 10.36121/wlos.21.2024.1.161

Walentyna Łoś
ORCID 0000-0002-9748-8844
(Uniwersytet Jagielloński)

Oblicza Wschodu i Zachodu w kultach religijnych unitów w XVIII wieku (Wołyń, Kijowszczyzna, Bracławszczyzna)

Streszczenie: W artykule podjęto problematykę pokojowego współistnienia wschodnich i zachodnich chrześcijańskich kultów świętych w kulturze ludowej unitów XVIII w. na ziemiach ukraińskich polsko-litewskiej Rzeczypospolitej. Analizie poddano kult św. Barbary, św. Jozafata Kuncewicza oraz św. Antoniego z Padwy, które są typowym przykładem hybrydowości kulturowej tego regionu. Taka różnorodność religijna stanowiła bogactwo kulturowe pogranicza.
Słowa kluczowe: unici, kulty świętych, św. Barbara, św. Antoni z Padwy, św. Jozafat Kuncewicz

Faces of East and West in the Religious Cults of the Uniates of the 18th century (regions of Volhynia, Kyiv and Braclav)
Annotation: The article addresses the issue of peaceful coexistence of Eastern and Western Christian cults of saints in the folk culture of the Uniates of the 18th century in the Ukrainian lands of the former Polish-Lithuanian Commonwealth. Specifically, the cult of Saint Barbara, Saint Josaphat Kuntsevych, and Saint Anthony of Padua, which are typical examples of cultural hybridity of this region, were analyzed. Such religious diversity constituted the cultural richness of the borderland.
Keywords: Uniates, cults of saints, Saint Barbara, Saint Anthony of Padua, Saint Josaphat Kuntsevych

Wstęp

Stwierdzenie, że Ukraina dzięki swojemu położeniu geograficznemu od wieków przebywa między dwoma kulturami: bizantyjską a rzymską stało się popularne już na początku XX w. Dzisiaj naukowcy nadal zastanawiają się nad tym kulturowym fenomenem: chodzi m.in. o koncept „pogranicza" (*border zones*) oraz „regionów komunikacyjnych"[1], którym odpowiada kulturowa hybrydowość, pluralizm oraz synkretyzm. Według badaczy ten pierwszy tworzy mieszankę tradycji kulturowych i religijnych, miejsc współpracy i konfrontacji[2]. Dotyczy to również terenów wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII w., w tym Wołynia, Kijowszczyzny i Bracławszczyzny, w których dostrzec można strefę kontaktu różnych modeli społeczno-kulturowych, etnicznych, językowych oraz religijnych. Było to zarówno miejsce pokojowego styku, jak i konfrontacji reprezentowane przez mnogość praktyk religijnych, co nierzadko prowadziło do przejścia od jednego obrzędu do drugiego wynikającego z praktycznej logiki[3].

Większość ludności badanego obszaru w XVIII w. należała do Cerkwi unickiej, która w rzeczy samej funkcjonowała jako przykład syntezy dwóch kultur, pozostając w nieustannym poszukiwaniu tożsamości między tradycją łacińską a kijowskim chrześcijaństwem.

W niniejszym artykule zaprezentowane zostaną przykłady pokojowego współistnienia obrzędów zachodniego i wschodniego chrześcijaństwa w ludowej kulturze religijnej na przykładzie kultów świętych, reprezentujących w XVIII w. na Wołyniu, Bracławszczyźnie i Kijowszczyźnie tradycje: prawosławną (kijowską), rzymskokatolicką oraz unicką. Jest to swoisty przykład mozaiki pogranicza, z jej hybrydowością kulturową[4].

Tradycję kijowskiego chrześcijaństwa oddaje kult św. Barbary w monasterze poczajowskim; rzymskokatolicką tradycję personifikuje św. Antoni Padewski, najpopularniejszy święty Kościoła katolickiego; natomiast unicką reprezentuje kult św. Jozafata Kuncewicza, którego szybki rozwój przypada zwłaszcza na XVIII stulecie.

Św. Barbara

Głównym ośrodkiem kultu relikwii św. Barbary na terenie dawnej Rusi był monaster św. Michała Archanioła o Złotych Kopułach w Kijowie. Kijowskie sanktuaria oraz tamtejsze dziedzictwo religijne posiadało (i wciąż posiada) kluczowe miejsce w pamięci historycznej ziem ukraińskich. Właśnie w Kijowie miało miejsce zapoczątkowanie, a później – w wiekach XVII–XVIII – odrodzenie kultu św. Barbary. Szereg działań prowadzących do jego upowszechnienia, podejmowanych

[1] L. Berezhnaya, *A View from the Edge: Borderland Studies and Ukraine, 1991–2013*, „Harvard Ukrainian Studies", vol. 34, 2016, s. 43–68; I. Paert, C. Gibson, L. Berezhnaya, *Confession, Loyalty, and National Indifference: Perspectives from Imperial and Postimperial Borderlands*, „Ab Imperio", vol. 2, 2022, s. 91–92.

[2] N. Boyko, *Religion(s) et identité(s) en Ukraine: existe-t-il une «identité des confins»*, „Revue d'études comparatives Est-Ouest", vol. 35, 2004, no 4, s. 40.

[3] Tamże, s. 37–74.

[4] L. Berezhnaya, *A View from the Edge…*, s. 43–68.

przez hierarchię prawosławnej metropolii kijowskiej w XVIII w., potwierdza, że należał on do najbardziej popularnych na ziemiach ukraińskich[5]. Podkreślmy, że był on znany również w tradycji ludowej Kościoła katolickiego[6]. Znaczenie tego kultu w tradycji kijowskiego chrześcijaństwa musiało być duże, skoro widoczna jest jego kontynuacja w unickim klasztorze bazylianów w Poczajowie w XVIII w. Niewątpliwie jest to świadectwo ciągłości kijowskiej tradycji chrześcijańskiej w Cerkwi unickiej.

Co zatem wiadomo o kulcie św. Barbary na Wołyniu, a konkretnie w Poczajowie? Związane są z nim różne przekazy (ustne i pisemne), zarówno wytworzone w środowiskach prawosławnych, jak i unickich. Natalia Sinkiewicz przypomniała legendę, według której w XVII w. w Łucku znajdowały się relikwie św. Barbary, przywiezione przez bliżej nieznanego greckiego lekarza na zamówienie prawosławnego metropolity kijowskiego Piotra Mohyły. Relikwie zostały ulokowane w cerkwi Podwyższenia Krzyża Świętego, później biskup łucki Gedeon Czetwertyński (1663–1684) przeniósł je do Kijowa i umieścił w soborze Sofijskim[7].

Dla niniejszych rozważań większe znaczenie ma legenda unicka, opisana w księdze cudów monasteru poczajowskiego. Zawiera ona dokument zatytułowany „O relikwiach św. Barbary" wraz z opisem historii przybycia relikwii do tamtejszego klasztoru[8]. Nie wiadomo, kiedy ten zapis powstał, ale można przypuszczać, że był to początek XIX w., co potwierdza analiza pisma i tekstu źródła. W świetle tego przekazu, w 1714 r. zaraza (dżuma) objęła tereny Wołynia i Podola. Wówczas odprawiano tam codzienne modlitwy do św. Barbary, opiekunki dobrej śmierci, do której tradycyjnie zwracano się w czasach epidemii. Spowodowało to upowszechnienie się kultu tej świętej w Poczajowie. W opisie zastosowano zatem często spotykany topos epidemii, która poprzedzała początek kultu lub jego rozkwit[9].

W tym przypadku to przełożony klasztoru Gedeon Lewicki w podziękowaniu za ocalenie wybudował kaplicę ku czci św. Barbary[10]. Na jej poświęcenie, które odbyło się ok. 1720 r. zaproszony został unicki biskup łucki Józef (Josyf) Wyhowski, wywodzący się z rodu hetmana kozackiego Iwana Wyhowskiego. Był on synem pułkownika turowsko-pińskiego i generała gwardii Konstantyna Wyhowskiego – brata hetmana Wyhowskiego[11]. Dostojnik nie przybył na uroczystość z powodu choroby, ale przekazał na tę okoliczność cenny dar – relikwie św. Barbary, tj. część palców lewej ręki. Znamienne jest, że według legendy należały one do spuścizny

[5] О. Прокоп'юк, *Київська митрополія: топографія посвят. Реконструкція реєстру храмів за відомостями про церковнослужителів (1780–1783)*, Київ 2012, s. 208.

[6] Z. Kupisiński, *Kult świętej Barbary w polskiej religijności ludowej*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii", t. 4 (59), 2012, s. 241–257.

[7] Н.А. Сінкевич, *Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської*, Київ 2011, s. 30–31.

[8] *Księga Cudów obrazu Poczajowskiego N. Marij Panny i Stopki*, Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie (dalej: APPD), Ławra Poczajowska, sygn. 15, k. 100.

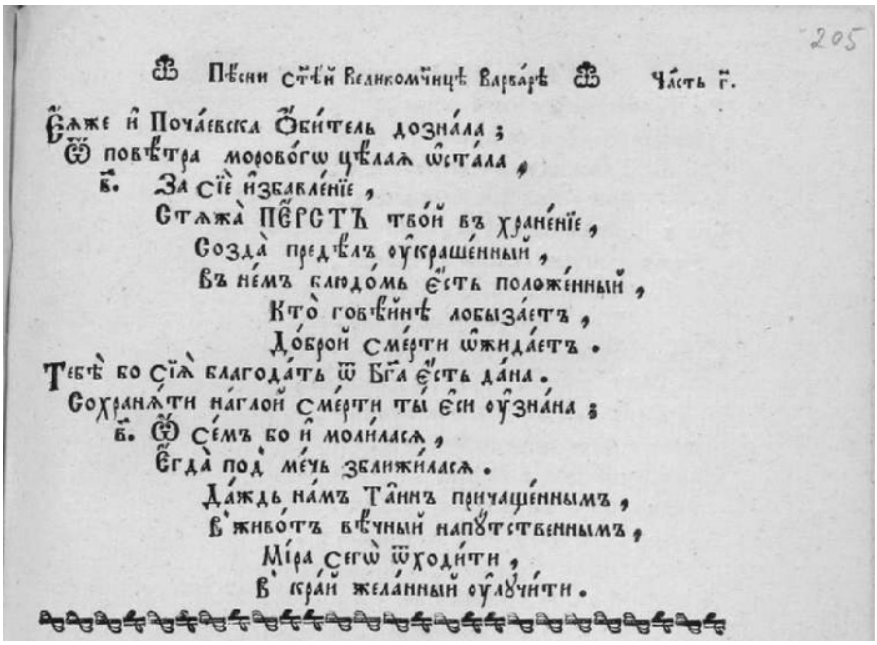
[9] Zob. A. Witkowska, *Sancti Miracula peregrinationes: wybór tekstów z lat 1974–2008*, Lublin 2009, s. 435.

[10] *Księga Cudów obrazu Poczajowskiego…*, k. 100.

[11] М. Довбищенко, *Забутий нащадок козацького гетьмана: луцько-острозький єпископ Йосиф Виговський (1660–1730) (спроба біографічної реконструкції)*, „Науковий вісник Ужгородського університету. Серія «Історія»", вип. 1 (42), 2020, s. 10.

rodziny Wyhowskich i były własnością hetmana Iwana Wyhowskiego, któremu zostały ofiarowane przez mnichów z monasteru św. Michała w Kijowie[12].

Zgodnie z dynamiką rozwoju kultów, doskonale opisaną przez Aleksandrę Witkowską[13], pojawienie się relikwii w Poczajowie podniosło niejako kult św. Barbary na „wyższy poziom". Unici wołyńscy otrzymali ważne lokalne miejsce kultu. Co ciekawe, w Bohohłasniku (wydanym w 1825 r.) w jednej spośród pięciu pieśni ku jej czci, wspomina się właśnie topos cudownego ocalenia klasztoru w Poczajowie od zarazy za wstawiennictwem świętej[14] (Il.1). Nawiązanie do omawianej legendy świadczy o kontynuacji pamięci o tym wydarzeniu.



Il. 1. Pieśń o św. Barbarze, w: *Богогласник [з нотами]: пісні благоговійния, праздником Господьским, Богородичним, і нарочитих святих чрез весь год приключающимся, к сімже нєкоторим чудотворним іконам служащия, таже разлічния покаянния і умилітелния содержащ / собран, по силі ісправлен, четирмі части опредєлен, типом і чертами мусикійскими напечатася і ізобразися... тщанієм іноков чину С. Василія Великаго*, Почаїв 1825.

[12] *Księga Cudów obrazu Poczajowskiego…*, k. 100; В. Лось, *Тяглість традицій: розвиток давніх православних культів в Уніатській Церкві (Волинь XVIII ст.)*, w: *Православ'я в Україні. Збірник статей до 400-річчя з часу відновлення православної ієрархії Київської митрополії Єрусалимським патріархом Феофаном*, Київ 2020, s. 103–104.

[13] A. Witkowska, *Sancti Miracula peregrinationes…*, s. 435.

[14] *Богогласник [з нотами]: пісні благоговійния, праздником Господьским, Богородичним, і нарочитих святих чрез весь год приключающимся, к сімже нєкоторим чудотворним іконам служащия, таже разлічния покаянния і умилітелния содержащ, собран, по силі ісправлен, четирмі части опредєлен, типом і чертами мусикійскими напечатася і ізобразися... тщанієм іноков чину С. Василія Великаго*, Почаїв 1825, k. 205.

Katalizatorami rozwoju kultu bywały nie tylko translacje świętych relikwii. W przypadku św. Barbary w dekanatach Kijowszczyzny i Bracławszczyzny w końcu XVIII w. odnotowano 7 cudownych ikon z jej wizerunkiem, cieszących się czcią wiernych[15].

W Poczajowie w propagowanie kultu najbardziej angażowało się bractwo św. Barbary, które co roku (na pewno w latach 1745–1789) zamawiało liturgię w kaplicy swej patronki. Od 1760 r. miejsce to zdobiła ikona świętej, wykonana na zamówienie braci. Obraz wyszedł spod pędzla bazylianina ks. Hiacynta Kalinowskiego[16].

W obu Cerkwiach wschodnio-chrześcijańskich na ziemiach ukraińskich św. Barbara pozostawała jedną z najbardziej popularnych żeńskich świętych (obok św. Paraskewy i św. Katarzyny). Rozwój jej kultu w Poczajowie świadczy o silnych wpływach chrześcijaństwa kijowskiego na obszarach Wołynia.

Św. Antoni z Padwy

Ważny wpływ na rozwój religijnej kultury pogranicza miał proces globalnych przemian kulturowych. Tak zwana okcydentalizacja kultury cerkiewnej miała miejsce nie tylko na terenie Rzeczypospolitej, ale na całym obszarze odziaływania Kościołów Wschodnich[17].

W XVII–XVIII w. można dostrzec intensyfikację transferu zachodnich wzorców kulturowych na badanym obszarze, która mimo istnienia trwałego konfliktu wyznaniowego (często powiązanego ze sporami na płaszczyźnie społecznej) – czasem przechodzącego do krwawych epizodów (koliszczyzna)[18] – tworzyła tam osobną wspólną tradycję pogranicza, najlepiej widoczną na poziomie oddolnym[19]. Rozważenie tego zagadnienia z perspektywy oddolnej wydaje się bardzo aktualnym tematem badań interdyscyplinarnych. Jednym z ich aspektów może być rozwój kultu św. Antoniego z Padwy[20].

Jak słusznie zauważył Zdzisław Kijas, św. Antoni cieszył się zainteresowaniem artystów, którzy chętnie szukali inspiracji w wydarzeniach z jego życia[21]. Do-

[15] В. Лось, *Уніатська Церква на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст.: організаційна структура та культурно-релігійний аспект*, Київ 2013, s. 192. Podobny proces opisuje Oksana Prokopjuk dla kijowskiej prawosławnej metropolii. Zob. О. Прокоп'юк, *Київська митрополія…*, s. 208.

[16] *Księga przychodów monasteru poczajowskiego z lat 1745–1789*, APPD, sygn. 22, k. 126.

[17] M. Janocha, *Niektóre aspekty ikonografii unickiej na terenie Rzeczpospolitej*, w: *Śladami unii brzeskiej*, red. R. Dobrowolski, M. Zemło, Lublin 2010, s. 495.

[18] B. Skinner, *Borderlands of Faith: Reconsidering the Origins of a Ukrainian Tragedy*, „Slavic Review", 2005, vol. 64, issue 1, s. 88–116; D. Frick, *Five Confessions in One City: Multiconfessionalism in Early Modern Wilno*, w: *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, red. T.M. Safley, Leiden 2011, s. 439.

[19] N. Boyko, *Religion(s) et identité(s) en Ukraine…*, s. 44; B. Skinner, *Borderlands of Faith: Reconsidering the Origins of a Ukrainian Tragedy*, „Slavic Review", vol. 64, 2005, issue 1, s. 88–116.

[20] E. Bilska-Wodecka, M. Ciemborowicz, A. Marciniak-Nowak, H. Matlak, *Kult św. Antoniego w Polsce na przykładzie wyzwań parafii i ośrodków sanktuarijnych,* „Peregrinus Cracoviensis", nr 16, 2005, s. 279–287.

[21] Z.J. Kijas, *Antoni – święty cudów*, w: *Święty Antoni z Padwy w wierze, kulcie, teologii i sztuce*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2013, s. 139.

tyczyło to także twórców z obszaru Rzeczypospolitej, co skutkowało pojawieniem się w cerkwiach unickich wizerunków tego świętego. Według Michała Janochy św. Antoni z Padwy i św. Jan Nepomucen należą do najczęściej spotykanych tematów hagiograficznych w cerkwiach unickich. Można to uznać za jeden z przejawów procesu okcydentalizacji, wyrazem którego jest umieszczanie w cerkiewnych wnętrzach obrazów analogicznych jak w świątyniach obrządku łacińskiego, na których jednym kryterium identyfikacji ich wyznaniowej przynależności do kręgu wschodnio-chrześcijańskiego jest cyrylicki napis, ale i ten często ustępuje miejsce polszczyźnie lub po prostu znika, ponieważ ci sami artyści wykonywali zlecenia o uniwersalnym charakterze, zarówno dla kościołów jak i cerkwi[22].

Ołtarze boczne z ikonami poświęconymi wspomnianym świętym badacze odnotowują w kościołach unickich obwodu lwowskiego[23]. Było to również zjawisko charakterystyczne dla badanych przez nas terenów. W 1788 r. Adam Potocki ufundował kaplicę w dekanacie radomyskim dedykowaną św. Antoniemu, w której znajdował się obraz przedstawiający jej patrona[24]. Z kolei we wsi Łozowata w dekanacie pryłuckim, w Cerkwii Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny wzniesionej w 1743 r., umieszczono ołtarz boczny z malowidłem przedstawiającym świętego.[25].

Ciekawy przypadek związany z religijnością pogranicza odnotowały badaczki ukraińskie. W 1796 r. nowo przyłączeni do rosyjskiej Cerkwi prawosławnej unici ze wsi Pidliski na Podolu, czcząc ikonę św. Antoniego jako cudowną, nie chcieli jej oddać właścicielowi tych dóbr, hrabiemu Sierakowskiemu, który planował zabrać ją do swojej kaplicy. W czasie przeprowadzonego dochodzenia okazało się, że obraz ten na początku XVIII w. został podarowany cerkwi unickiej przez wcześniejszego posiadacza włości Pryłuckiego i od tego czasu cieszył się dużym szacunkiem miejscowej ludności[26]. Co ciekawe, historia ta ma ciąg dalszy. Według Nikołaja Teodorowicza społeczność wsi Pidliski obdarzała czcią ikonę jeszcze w poł. XIX w., a więc już po ostatecznej likwidacji Cerkwi unickiej na tych terenach, świadectwem czego były pielgrzymki nawet z odległości 150 km[27].

---

[22] M. Janocha, *Niektóre aspekty ikonografii unickiej…*, s. 543. Autor twierdzi, że we współczesnych zbiorach muzealnych Polski, Litwy, Białorusi oraz Ukrainy istnieje szereg obrazów tego typu o nieznanej proweniencji, których przynależność ciężko jednoznacznie określić.

[23] W. Deluga, *Przemiany w ikonografii Kościoła greckokatolickiego w XVIII wieku,* w: *Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596–1996. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu, 28–29 listopada 1996 r.*, red. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, s. 153.

[24] *Wizyta roczna dekanatu radomyślskiego 1789*, Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського (dalej: ІР НБУВ), ф. 301, nr 671 Л, k. 37–37v.

[25] M. Radwan, *Wizytacje generalne parafii unickich w województwie kijowskim i bracławskim po 1782 roku,* Lublin 2004, s. 762.

[26] Н. Стоколос, Р. Шеретюк, *Деякі аспекти ставлення владних структур Російської імперії до сакральної спадщини Уніатської церкви на теренах Правобережної України на кінці XVIII – початку XIX ст.),* w: Історія релігій в Україні і світі: збірник наукових праць, Острог 2010, вип. 3, s. 232–242.

[27] Н.И. Теодорович, *Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии*, т. 3, Почаев 1893, s. 465–466.

Teodorowicz podaje także inne przykłady świadczące o popularności kultu św. Antoniego z Padwy na Wołyniu, wskazując na obecność wyobrażających go obrazów i rzeźb w byłych cerkwiach unickich[28]. Pisze on chociażby, że w poł. XIX w. prawosławni (byli unici) ze wsi Gołowczyce na Wołyniu corocznie w dniu 13 czerwca (liturgiczne wspomnienie św. Antoniego) wybierali się na odpust do kościoła katolickiego w Dubnie[29]. Z tradycją oddawania czci katolickiemu świętemu już prawosławnej ludności walczył w XIX w. Wołyński Konsystorz Prawosławny. W celu przekształcenia Wołynia w bastion prawosławia, dzień pamięci św. Antoniego zamieniono na celebrowanie święta św. Anastazji[30].

Dlaczego i kiedy kult św. Antoniego stał się popularny w kręgu kultury unickiej? Zdecydowanie miała na to wpływ sama postać świętego, który jako legendarny cudotwórca i dobroczyńca oraz wierny orędownik każdego człowieka miał być bliski prostemu ludowi. Św. Antoni, to jeden z pierwszych świętych franciszkańskich, doktor Kościoła, znany jako patron rzeczy zagubionych, osób ciężko chorych, trapionych różnymi nieszczęściami, zagubionych, więźniów. Na Wołyniu uważano go dodatkowo za obrońcę przed kradzieżą. Badacze legend o mirakulach świętego piszą, że jego „cudowność" była wszechstronna. Nie było choroby lub trudności, w której ów by nie pomógł[31]. Z tego powodu był niezmiernie popularny, a jego kult miał charakter ponadstanowy i ponadnarodowy, również na pograniczu kulturowym.

Do rozwoju kultu świętego Antoniego przyczynili się franciszkanie, którzy – zwłaszcza w XVIII w. – na badanym obszarze założyli liczne klasztory i prowadzili aktywną działalność misyjną w środowisku miejscowych katolików oraz unitów. Co ciekawe, badacze podkreślają, że wyróżniali się oni tolerancyjnym podejściem, co widocznie przynosiło pozytywne skutki i wzmacniało efekty ich pracy duszpasterskiej. Zakon ten szybko się rozwijał. W 1773 r. prowincja ruska franciszkanów, która *nota bene* była pod wezwaniem św. Antoniego, liczyła: 4 kustodie, 29 domów, 257 zakonników, w tym 184 kapłanów, 52 braci i 21 kleryków[32]. W poł. XVIII w. klasztory franciszkańskie istniały w takich miastach Podola i Wołynia jak: Kamieniec, Krzemieniec, Międzyrzecz, Korzec, Szumsk[33]. Później został ufundowany jeszcze klasztor w Cudnowie (1760). Oprócz domów zakonnych istniało wiele katolickich kościołów, w których przechowywano czczone przez wiernych obrazy św. Antoniego (np. Korzec na Wołyniu, Gródek na Podolu)[34].

[28] Obraz św. Antoniego w cerkwi we wsi Werchy, tamże, т. 5, Почаев 1893, s. 191; Rzeźba św. Antoniego we wsi Goloby, tamże, s. 419.

[29] Tamże, t. 2, Почаев 1890, s. 903.

[30] Н. Стоколос, Р. Шеретюк, *Драма Церкви (До історії скасування Греко-Уніатської Церкви в Російській імперії та викорінення її духовно-культурних надбань)*, Рівне 2011, s. 171.

[31] Z.J. Kijas, *Antoni – święty cudów…*, s. 139.

[32] Z. Gogola, *Dzieje franciszkanów w Polsce prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię*, „Folia Historica Cracoviensia", t. 10, 2004, s. 141, 148.

[33] Tamże, s. 148.

[34] J. Bosko, *Ikonografia św. Antoniego Padewskiego w sztuce sakralnej na Warmii*, w: *Święty Antoni z Padwy…*, s. 45–56. Autorka pisze o kościele św. Antoniego w Starej Kotelni na Wołyniu (Żytomierszczyźnie), który został ufundowany w 1783 r. przez Antoniego Pruszyńskiego, a także o kościele św.

Oprócz bliskości terytorialnej i związanymi z tym wpływami Kościoła obrządku łacińskiego w środowisku unickim z pewnością do popularności św. Antoniego wśród unitów przyczyniła się współpraca zakonu franciszkanów i bazylianów. W księgach bazyliańskich można zauważyć częste wzmianki o wspólnych uroczystościach organizowanych z udziałem franciszkanów. W manuskrypcie bazyliańskiego klasztoru w Kamieńcu Podolskim znajduje się informacja o odpuście, który odbył się w czerwcu 1779 r. w dniu św. Antoniego[35].

Niewątpliwie więc św. Antoni był obecny i popularny wśród wielowyznaniowej wspólnoty mieszkańców Podola, Wołynia i Bracławszczyzny. Stał się on dla miejscowej ludności – wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego i unitów – „swoim" lokalnym świętym. Wygląda na to, że rację ma Natalia Sinkiewicz, która twierdzi, że największą popularnością wśród wiernych pogranicza cieszyli się święci „uniwersalni" dla Cerkwi i Kościoła, w których życiorysie nie występował wyraźny profil wyznaniowy[36]. Dzięki temu ich kult mógł oddziaływać jako czynnik jednoczący w społeczeństwie, jak wspomniana św. Barbara, ratowniczka od nagłej śmierci i orędowniczka w czasach epidemii oraz św. Antoni z Padwy, w jakże różnych sytuacjach „ratujący" ludzi. Kolejny raz można zauważyć potwierdzenie faktu uniwersalności, a jednocześnie pragnienia unikania konfliktów i szukania tego, co łączy, co było cechą religijności pogranicza.

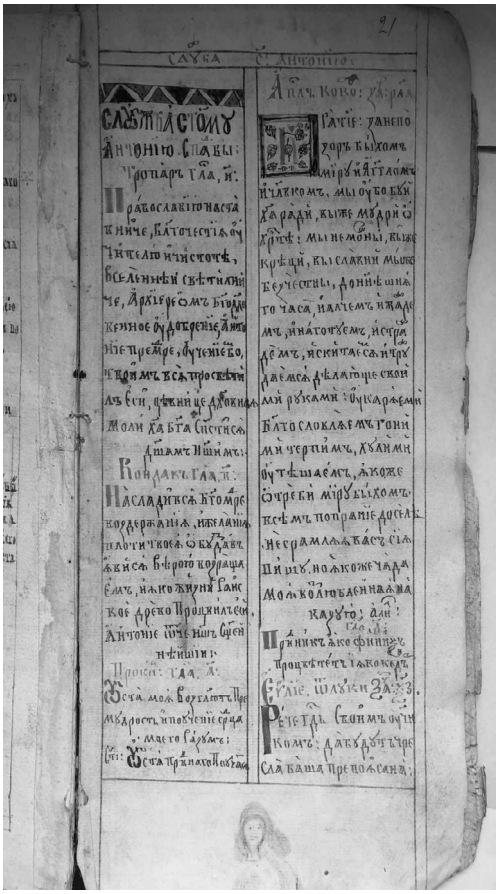
Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden przykład popularności św. Antoniego, a mianowicie „Służbę" do Antoniego Padewskiego zamieszczoną w niektórych służebnikach unickich z XVIII w.[37] (Il. 2). Z zaganianiem tym związana jest kolejna ciekawostka. Pomimo wyraźnej informacji zawartej w tytule, że jest to „Służba" do św. Antoniego z Padwy, z tekstu wynika, że może to być „Służba" do św. Antoniego Wielkiego. Przypadek? Błąd skryby? Dwóch świętych zostało przypadkiem pomylonych? Kwestia ta pozostaje otwarta i potrzebuje szczegółowej analizy badaczy liturgii. Moim zdaniem jest to przykład mieszania tradycji pogranicza, wynikający z tego, że św. Antoni Padewski, choć był wcześniej częścią chrześcijańskiej tradycji Zachodu, stał się bliższym dla wiernych unickich niż św. ojciec pustyni Antoni.

Antoniego w Korcu, również na Wołyniu, ufundowanym w 1706 r., w którym wisiał uznany za łaskami słynący zabytkowy obraz św. Antoniego z XVII w. (obecnie znajduje się on na Warmii w Butrynach, w kościele św. Jakuba). We wsi mieszkają m.in. osoby przesiedlone po II wojnie światowej z Korca. W mieście Gródek, w obwodzie chmielnickim (Podole) znajduje się dawny franciszkański kościół pw. św. Stanisława zbudowany w 1788 r., gdzie została przeniesiona z Kamieńca Podolskiego słynna ikona św. Antoniego z dzieciątkiem Jezus na ręku, która trafiła na Ukrainę jeszcze w 1404 r. wraz z duchownymi z tegoż zakonu. Wiadomo, że kościół służył katolikom obu obrządków z wspomnianego miasta.

[35] *Rejestra Perceptowe klasztoru Kamienieckogo Zakonu Świętego Bazylego Wielkiego pod tytułem Trójcy Przenajświętszej*, APPD, Ławra Poczajowska, sygn. 4, k. 17.

[36] Н.А. Синкевич, *Дивен Бог во святых своих: культ святых в полемике руси с русью в Речи Посполитой*, w: *Религия и русь, XV–XVIII вв.*, ред. А.В. Доронин, Москва 2020, s. 312–340.

[37] *Служебник уніатський*, ІР НБУВ, ф. 301, nr 69 Л, s. 117–118; Служебник уніатський, ІР НБУВ, ф. 301, nr 323 П, s. 21.



Il. 2. Służba do św. Antoniego z Padwy, *Служебник уніатський*, ІР НБУВ, ф. 301, nr 323 П, s. 21

Św. Jozafat Kuncewicz

Kolejny święty reprezentowany na ziemiach pogranicza – Jozafat Kuncewicz – nie całkiem odpowiada schematowi uniwersalnego świętego, który byłby otoczony kultem ponadstanowym i ponadnarodowym. Wręcz przeciwnie, według Z. Kijasa jest to tzw. „trudny" święty pogranicza[38]. Kuncewicz był swoistym markerem unickiej tożsamości, pierwszym błogosławionym (a potem świętym) unickim, od którego wzięła swój początek tradycja hagiograficzna Cerkwi unickiej[39]. Stąd zasadne wydaje się pytanie o to, czy jego kult zyskał popularność na badanych ziemiach pogranicza?

[38] Z.J. Kijas, *Jozafat Kuncewicz (ok. 1580–1623) – trudny święty pogranicza kościołów*, w: *Chrześcijańskie święta i święci w życiu duchowym Ukraińców na przełomie tysiącleci*, red. W. Mokry, Kraków 2001, s. 476.

[39] A. Gil, *Kult Jozafata Kuncewicza i jego pierwsze przedstawienia ikonowe w Rzeczypospolitej (do polowy XVII wieku). Zarys problematyki*, w: *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej. Zbiór studiów*, red. A. Gil, Lublin 2005, s. 65.

W przeciwieństwie do ziem białoruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie kult Jozafata zaczął się rozwijać od razu po śmierci męczennika (1623), na interesującym nas obszarze jego rozwój przypadł na początek, a częściowo nawet na II poł. XVIII w. Na lokalnym soborze diecezji włodzimierskiej w 1715 r. postanowiono, że uroczystość bł. Jozafata obchodzona będzie w pierwszą niedzielę po 26 września[40]. Po synodzie zamojskim (1720), na którym święto bł. Jozafata zostało włączone jako obowiązkowe do Liturgikonów, dostojnicy cerkiewni wiele sił skierowali na propagowanie tego kultu, co pokazuje, że był on rozwijany odgórnie[41]. Niezależnie od tego do rozwoju każdego religijnego kultu potrzebne było poparcie prostej ludności, wskutek czego stawał się on częścią ludowej pobożności, o czym wspomina brytyjski historyk Peter Buerke[42].

Ślady propagowania oddawania czci Kuncewiczowi widoczne są w Poczajowie, najsłynniejszym centrum pielgrzymkowym Cerkwi unickiej na Wołyniu. Od poł. XVIII w. powstało tam wiele druków bazyliańskich, zawierających nabożeństwa ku czci bł. Jozafata (w latach 1742, 1757, 1762)[43], (*Woslidowanija prazdnikom*[44]) oraz poświęcone mu kazania. Od 1783 r. w poczajowskim *Misiacesłowie* – święto Jozafata – było oznaczone jako jedno z najbardziej uroczystych[45]. Kult Kuncewicza w tym mieście przyczynił się do wzrostu popularności tego świętego także w innych częściach Rzeczypospolitej.

Można stwierdzić, że program „unickiego triumfalizmu" zrobił dużo dla rozwoju kultu bł. Jozafata. Powstaje jednak pytanie, czy istniały oddolne inicjatywy związane z oddawaniem mu czci? Niewielka liczba odwołań do jego osoby i męczeństwa w wezwaniach cerkwi, ikonografii oraz źródłach pisanych przyczyniła się do pojawienia się w historiografii poglądu o jego niezbyt wielkiej popularności na obszarze Ukrainy. W I poł. 1730 r. w diecezji lwowskiej wśród 769 cerkwi nie funkcjonowała żadna pod wezwaniem bł. Jozafata Kuncewicza[46]. W końcu XVIII i na początku XIX w. istniał tylko jeden ołtarz boczny jemu poświęcony, który znajdował się w soborze katedralnym pw. Św. Trójcy w Radomyślu oraz dwie cerkwie na Wołyniu[47]. Dane te wskazują na to, że

[40] А. Гіль, І. Скочиляс, *Володимирсько-Берестейська єпархія XI–XVIII століть: історичні нариси,* Львів 2013, s. 104.

[41] Poza tym tworzeniem kultów zwykle zajmowało się duchowieństwo wykorzystując przy tym swoiste stereotypy, zob. P. Buerke, *How to become a Counter-Reformation Saint,* w: *The Counter-Reformation: The Essential Readings*, red. D.M. Luebke, Oxford 1999, s. 130–142.

[42] Tamże.

[43] Poczajowski monaster jako jeden z ostatnich przeszedł na unię, prawdopodobnie w 1712 r.

[44] *Вослідованія праздником пресвятой тайни евхаристіи, состраданія Пресвятыя Богородицы и блаженнаго священномученика Іосафата от святаго собора Замоискаго преподанним*, Почаїв 1741, k. 25. Książki z lat 1741 i 1742, 1957 1762 przechowywane są w Oddziale Starych Druków Biblioteki Narodowej w Kijowie.

[45] М. Яременко, *Одне коріння, дві релігійних культури? Київські та почаївські місяцеслови кінця XVIII* ст., „Український історичний журнал", nr 6, 2019, s. 52.

[46] І. Скочиляс, *Титулатура українських церков Галичини на початку 30-х років XVIII ст. w: Історія релігій в Україні: Матеріали VIII міжнародного круглого столу (Львів, 11–13 травня 1998 р.)*, Львів 1998, s. 232–235.

[47] В. Лось, *Уніатська церква…*, s. 171, 279–280.

w wielowyznaniowym społeczeństwie pogranicza kult bł. Jozafata nie zyskał popularności na gruncie lokalnym oraz nie otrzymał „wsparcia" szerokich rzesz ludności.

Tomasz Wiślicz, badacz religijności ludności włościańskiej w XVIII w., wyraża pogląd o niebagatelnym wpływie uroczystych świąt na religijność chłopów. Mobilizowały one wiernych do podjęcia zaniedbywanych na co dzień obowiązków religijnych. Jubileusze, odpusty, konsekracje świątyń, uroczystości erekcyjne bractw czy nawet wizytacje biskupie gromadziły w kościołach tłumy, rozbudzały pobożność, skłaniały do refleksji i rachunku sumienia[48]. Od II poł. XVIII w. wspomniane wyżej łacińskie wzorce barokowej religijności aktywnie wykorzystywali bazylianie w klasztorze w Poczajowie.

Należy podkreślić, że praktyka odpustów na tyle weszła w życie religijnego pogranicza, że były one znane nawet w cerkwiach prawosławnych na obszarze Ukrainy Prawobrzeżnej (na Lewobrzeżu ta praktyka nie istniała!). Obchody odpustowe utrwaliły się do tego stopnia, że jeszcze w końcu XIX w., według notatek rosyjskiego duchowieństwa prawosławnego, więcej ludzi przychodziło do cerkwi w dni, w których dawniej odbywały się ceremonie odpustowe. Jak widać ich rola w pobożności ludowej musiała być dosyć istotna. Potwierdza to informacja o odprawianych w Poczajowie odpustach św. Jozafata, które według zachowanych źródeł odbywały się od 1778 r. do upadku Rzeczypospolitej (choć posiadamy potwierdzenie, że trwały na pewno do 1789 r., zakładamy, że były praktykowane przynajmniej do III rozbioru). W 1778 r. na prośbę biskupa diecezji łuckiej Cypriana Steckiego Stolica Apostolska przyznała parafiom diecezji łuckiej pełny odpust w dniu błogosławionego Jozafata. Uroczystość tę wpisano wówczas do kalendarza świąt diecezji łuckiej[49]. Niewątpliwie wszystko to stało się katalizatorem rozwoju jego kultu na Wołyniu, który rozpoczął się na poziomie lokalnym i generował w tym duchu dalsze działania oddolne.

W księdze przychodów monasteru poczajowskiego z lat 1745–1789 odnotowano kwoty otrzymane w czasie odprawionych odpustów[50]. Co ciekawe, zauważyć można wzrost sum zebranych z odpustów odbywających się w dzień św. Jozafata w ciągu 10 lat – od 50 do 500 zł. W 1788 r. ofiarowano największą darowiznę – 504 zł[51]. Niemniej należy nadmienić, że gromadzone wówczas kwoty były o wiele mniejsze od zbieranych w czasie najbardziej popularnych świąt maryjnych, które czasami sięgały 2 000 zł. Niestety, wpisy we wspomnianym źródle kończą się na 1789 r., przez co nie mamy pełnego obrazu tej kwestii. Z pewnością można potwierdzić skuteczną działalność bazylianów poczajowskich na rzecz propagowania kultu bł. Jozafata w kręgu religijności ludowej.

[48] T. Wiślicz, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku,* Warszawa 2001, s. 41.

[49] D. Wereda, *Rozwój kultu Jozafata Kuncewicza w XVIII wieku,* w: *Śladami unii brzeskiej…*, s. 256.

[50] *Księga przychodów monasteru poczajowskiego…*, k. 92.

[51] Tamże, k. 105, 108v, 112, 116, 121, 125, 131, 136.

Rozwojowi kultu Kuncewicza wśród ludności sprzyjało rozdawanie przez bazylianów wizerunków błogosławionego w czasie odpustów[52]. Była to kolejna łacińska tradycja zaadaptowana w środowisku wschodnich chrześcijan. Od XVII w. w Rzeczypospolitej zauważalna jest masowa produkcja papierowych obrazów świętych, które udostępniano chłopom, wprowadzając elementy religijne do wystroju chałup[53]. Co ciekawe, tu również widać wpływy dwóch kultur, ponieważ wiadomo, że we wschodnich obrządkach więcej uwagi poświęcano ikonografii. W rejonach wpływu chrześcijaństwa wschodniego religijna ikonografia we wnętrzach domowych zapewne pojawiła się wcześniej i odgrywała większą rolę. Bazylianie rozdawali wizerunki Matki Bożej Poczajowskiej wraz z tekstami pieśni oraz opisem cudów[54].

Na podstawie informacji o aktywnej działalności duszpasterskiej bazylianów można przypuszczać, że kult Jozafata Kuncewicza, mimo swego większego rozwoju na poziomie elitarnym, stanowił ważniejszą niż dotąd sądzono część ludowej pobożności. Oczywiście kilka ostatnich dekad XVIII w., w czasie których szczególnie się on rozwijał, nie zdążyło zapewnić mu oddolnego wsparcia wiernych. Według Buerke'a każdy kult przechodził fazę folkloryzacji, czyli asymilacji na poziomie lokalnym, a do tego potrzeba było więcej czasu[55]. Ponadto drastyczne zmiany polityczne z końca XVIII w. przyczyniły się do transformacji Wołynia w bastion rosyjskiego prawosławia, co skutkowało również niszczeniem wszystkiego, co związane było z osobą Kuncewicza (planowano nawet ponowny chrzest osób duchownych noszących jego imię). Zatem nie możemy stwierdzić, że kult św. Jozafata stał się również kultem ludowym.

Podsumowanie

Jest oczywiste, że religijna różnorodność, która stanowiła bogactwo kulturowe pogranicza, była sprzeczna z polityką imperium rosyjskiego, traktującego prawosławie jako element unifikujący zdobyte tereny. Władze carskie próbowały zmusić „ludzi pogranicza" do wyboru między „nami" a „nimi", próbując przy tym zniszczyć wielorakie tożsamości regionalne. Widać to na przykładzie Wołynia, który dzięki religijnej homogenizacji ludności, prowadzonej przez carat, został w ciągu XIX w. zunifikowany kulturowo i religijnie. Według rosyjskiej „racji stanu" zachodnie regiony Cesarstwa musiały stać się „bastionem" „ortodoksji", zwłaszcza w stosunku do katolicyzmu[56]. Efekty tej polityki widać do dzisiaj. Wołyń jest przykładem udanej polityki unifikacji, ponieważ jego terytorium pozostaje istotnym miejscem wpływów Cerkwi moskiewskiej.

[52] Pisze o tym Dariusz Ciołka w swojej dość tendencyjnej, ale opartej na źródłach książce *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Białystok 2014, s. 203.

[53] T. Wiślicz, *Zarobić na duszne zbawienie…*, s. 42.

[54] Po koronacji Cudownego obrazu NMP w Poczajowie w 1773 r. rozdano 11 000 papierowych obrazków z wizerunkiem Cudownego Obrazu oraz drukowane książeczki. Zob. B. Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780,* Rzeszów 2014, s. 283.

[55] Jak pisze Peter Buerke, na przykładzie kultu Ignacego Loyoli i Franciszka Ksawerego, z biegiem czasu (XVII–XVIII w) stały się one częścią niemieckiej katolickiej kultury masowej, P. Buerke, *How to become a Counter-Reformation Saint…*, s. 130–142.

[56] N. Boyko, *Religion(s) et identité(s) en Ukraine:…*, s. 43.

BIBLIOGRAFIA – REFERENCES

Archival sources:
Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie:
Ławra Poczajowska: sygn.: 4, 15, 22
Institut rukopisu Natsional'noyi biblioteki Ukrayini im. V.I. Vernads'kogo:
f. 301: nr 69 Л; nr 671 Л**;** nr 323 П.

Printed Sources:
Вослідованія праздником пресвятой таины евхаристіи, сострадания Пресвятыя Богородицы и блаженнаго священномученика Іосафата от святаго собора Замоискаго преподанним, Почаїв 1741.
Богогласник [з нотами]: пісні благоговійния, праздником Господьским, Богородичним, і нарочитих святих чрез весь год приключающимся, к сімже нєкоторим чудотворним іконам служащия, таже разлічния покаянния і умилітелния содержащ / собран, по силі исправлен, четирмі части опредєлен, типом і чертами мусикійскими напечатася і ізобразися... тщаніем іноков чину С. Василія Великаго, Почаїв 1825.

Studies:
Berezhnaya L., *A View from the Edge: Borderland Studies and Ukraine, 1991–2013*, „Harvard Ukrainian Studies", vol. 34, 2016, pp. 43–68.
Bilska-Wodecka E., Ciemborowicz M., Marciniak-Nowak A., Matlak H., *Kult św. Antoniego w Polsce na przykładzie wezwań parafii i ośrodków sanktuarijnych,* „Peregrinus Cracoviensis", 2005, nr 16, pp. 279–287.
Bosko J., *Ikonografia św. Antoniego Padewskiego w sztuce sakralnej na Warmii,* in: *Święty Antoni z Padwy w wierze, kulcie, teologii i sztuce*, ed. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn, 2013, pp. 45–56.
Boyko N., *Religion(s) et identité(s) en Ukraine: existe-t-il une «identité des confins»*, „Revue d'études comparatives Est-Ouest", vol. 35, 2004, no 4, pp. 37–74.
Buerke P., *How to become a Counter-Reformation Saint,* in: *The Counter - Reformation: The Essential Readings*, ed. D.M. Luebke, Oxford 1999, pp. 129–142.
Ciołka D., *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, Białystok 2014.
Deluga W., *Przemiany w ikonografii Kościoła greckokatolickiego w XVIII wieku,* in: *Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596–1996: Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu, 28–29 listopada 1996 r.*, eds. S. Alexandrowicz, T. Kempa, Toruń 1998, pp. 147–155.
Dovbyščenko M., *Zabutyj naščadok kozaćkoho heťmana: lućko-ostrožkyj jepyskop Josyf Vyhovśkyj (1660–1730) (sproba biohrafičnoji rekonstrukciji)*, „Naukovyj visnyk Užhorodśkoho universytetu. Serija «Istorija»", vyp. 1 (42), 2020, pp. 10–19.
Frick D., *Five Confessions in One City: Multiconfessionalism in Early Modern Wilno*, in: *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, ed. T.M. Safley, Leiden 2011, pp. 417–443.
Gil A., *Kult Jozafata Kuncewicza i jego pierwsze przedstawienia ikonowe w Rzeczypospolitej (do połowy XVII wieku). Zarys problematyki,* in: *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej. Zbiór studiów*, ed. A. Gil, Lublin 2005, pp. 65–72.
Giľ A., Skočylias I., *Volodymyrśko-Berestejśka jeparchija XI–XVIII stolit': istoryčni narysy*, Ľviv 2013.
Gogola Z., *Dzieje franciszkanów w Polsce prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię,* „Folia Historica Cracoviensia", t. 10, 2004, pp. 141–166.
Janocha M., *Niektóre aspekty ikonografii unickiej na terenie Rzeczpospolitej*, in: *Śladami unii brzeskiej*, eds. R. Dobrowolski, M. Zemło, Lublin 2010, pp. 495–543.
Jaremenko M., *Odne korinnia, dvi relihijni kuľtury? Kyjivśki ta Počajivśki misiacuslovy kincia XVIII st.*, „Ukrajinśkyj istoryčnyj žurnal", nr 6, 2019, pp. 40–55.

Kijas Z.J, *Antoni – święty cudów,* in: *Święty Antoni z Padwy w wierze, kulcie, teologii i sztuce,* ed. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2013, pp. 135–146.
Kijas Z.J., *Jozafat Kuncewicz (ok. 1580–1623) – trudny święty pogranicza kościołów,* in: *Chrześcijańskie święta i święci w życiu duchowym Ukraińców na przełomie tysiącleci*, ed. W. Mokry, Kraków 2001, pp. 475–508.
Kupisiński Z., *Kult świętej Barbary w polskiej religijności ludowej*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii", t. 4 (59), 2012, pp. 241–257.
Lorens B., *Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780*, Rzeszów 2014.
Łoś V., *Tiahlisť tradycij: rozvytok davnich pravolsavnych kuľtiv v Uniatśkij Cerkvi (Volyń XVIII st.)*, in: *Pravoslavja v Ukrajini. Zbirnyk statej do 400-riččja z času vidnovlennia pravoslavnoji ijerarchiji Kyjivśkoji mytropoliji Jerusalymśkym patriarchom Feofanom*, Kyjiv 2020, pp. 97–107.
Łoś V., *Uniatśka Cerkva na Pravoberežnij Ukrajini naprykinci XVIII – peršij polovyni XIX st.: orhanizacijna struktura ta kuľturno-relihijnyj aspekt*, Kyjiv 2013.
Paert I., Gibson C., Berezhnaya L., *Confession, Loyalty, and National Indifference: Perspectives from Imperial and Postimperial Borderlands*, „Ab Imperio", vol. 2, 2022, pp. 91–116.
Prokopjuk O., *Kyjivśka mytropolija: topohrafija posviat. Rekonstrukcija rejestru chramiv za vidomostiamy pro cerkovnoslužyteliv (1780–1783)*, Kyjiv 2012.
Radwan M., *Wizytacje generalne parafii unickich w województwie kijowskim i bracławskim po 1782 roku*, Lublin 2004.
Sinkevich N.A., *Diven Bog vo svyatykh svoikh: kul't svyatykh v polemike rusi s rus'yu v Rechi Pospolitoy*, in: *Religiya i rus', XV–XVIII vv.*, ed. A.V. Doronin, Moskva 2020, pp. 312–340.
Sinkevyč N.A., *Relikviji ta čudotvorni ikony Sofiji Kyjivśkoji*, Kyjiv 2011.
Skinner B., *Borderlands of Faith: Reconsidering the Origins of a Ukrainian Tragedy*, „Slavic Review", vol. 64, 2005, issue 1, pp. 88–116.
Skočylias I., *Tytulatura ukrajinśkych cerkov Halyčyny na počatku 30-ch rokiv XVIII st.* in: *Istorija relihij v Ukrajini: Materialy VIII mižnarodnoho kruhloho stolu (Ľviv, 11–13 travnia 1998 r.)*, Ľviv 1998, pp. 232–235.
Stokolos N., Šeretiuk R., *Dejaki aspekty stavlennia vladnych struktur Rosijśkoji imperiji do sakraľnoji spadščyny Uniatśkoji cerkvy na terenach Pravoberežnoji Ukrajiny naprykinci XVIII – počatku XIX st.)*, in: *Istorija relihij v Ukrajini i sviti: zbirnyk naukovych prać*, Ostroh 2010, vyp. 3, pp. 232–242.
Stokolos N., Šeretiuk R., *Drama Cerkvy (Do istoriji skasuvannia Hreko-Uniatśkoji Cerkvy v Rosijśkij imperiji ta vykorinennia jiji duchovno-kuľturnych nadbań)*, Rivne 2011.
Teodorovich N.I, *Istoriko-statisticheskoe opisanie tserkvey i prikhodov Volynskoy eparkhii*, Pochaev 1889, t. 2, 3, 5, Pochaev 1890–1903.
Wereda D., *Rozwój kultu Jozafata Kuncewicza w XVIII wieku,* in: *Śladami unii brzeskiej*, eds. R. Dobrowolski, M. Zemło, Lublin 2010, pp. 253-274.
Wiślicz T., *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001.
Witkowska A., *Sancti Miracula peregrinationes: wybór tekstów z lat 1974–2008,* Lublin 2009.
Związek J., *Św. Jozafat Kuncewicz w polskim kaznodziejstwie katolickim*, in: *400-lecie Unii Brzeskiej. Tło polityczne, skutki społeczne i kulturalne*, eds. A.J. Zakrzewski, J. Fałowski, Częstochowa 1996, pp. 161–196.