Filip Limont, trocki duchowny wobec zagadnień religijnych swojego czasu: studium przypadku z pierwszych dziesięcioleci unii brzeskiej w Wielkim Księstwie Litewskim

Laurent Tatarenko

▶ **To cite this version:**

Laurent Tatarenko. Filip Limont, trocki duchowny wobec zagadnień religijnych swojego czasu: studium przypadku z pierwszych dziesięcioleci unii brzeskiej w Wielkim Księstwie Litewskim. Perspektywy Kultury, 2022, 38 (3), pp.59-84. 10.35765/pk.2022.3803.07 . hal-03914272

HAL Id: hal-03914272
https://hal.science/hal-03914272

Submitted on 28 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

OPEN ACCESS
perspektywy kultury / *perspectives* on culture
No. 38 (3/2022)

Laurent Tatarenko
http://orcid.org/0000-0001-9163-396X
Centre National de la Recherche Scientifique
laurent.tatarenko@cnrs.fr
DOI: 10.35765/pk.2022.3803.07

Filip Limont, trocki duchowny wobec zagadnień religijnych swojego czasu: studium przypadku z pierwszych dziesięcioleci unii brzeskiej w Wielkim Księstwie Litewskim

STRESZCZENIE

Nazwisko Filipa Limonta, szlachcica i ruskiego księdza w Trokach, pojawia się w kilku dokumentach dotyczących sporów toczonych w pierwszych dziesięcioleciach XVII w. przez wileńskie bractwo prawosławne z władzami unickimi. Ze względu na swoje powiązania z ruskimi elitami z litewskiej stolicy i wahania między prawosławiem a unią Limont zaangażował się w procesy, które przyczyniły się do powstawania nowych, odmiennych reprezentacji w społeczności ruskiej. Próbując zrekonstruować biografię tej postaci, artykuł zagłębia się w świat społeczno-kulturowy miejskiego duchowieństwa ruskiego i pokazuje jego stosunek do przemian religijnych zachodzących w metropolii kijowskiej w następstwie unii brzeskiej.

SŁOWA KLUCZE: unia brzeska, historia społeczna, Troki, parafialne duchowieństwo, XVII w.

ABSTRACT

Filip Limont, a Priest from Trakai Facing the Religious Challenges of His Time: a Case Study from the First Decades of the Union of Brest in the Grand Duchy of Lithuania

Filip Limont, a nobleman and a Ruthenian priest in Trakai, is known only by the mentions of his name in some of the many disputes that pitted the Vilnius Orthodox brotherhood against the Uniate authorities in the first decades of the 17th century. However, through his connections with Ruthenian elites from the Lithuanian capital and his vacillations between Orthodoxy and the Union, Limont became progressively involved in the processes that animated

Sugerowane cytowanie: Tatarenko, L. (2022). Filip Limont, trocki duchowny wobec zagadnień religijnych swojego czasu: studium przypadku z pierwszych dziesięcioleci unii brzeskiej w Wielkim Księstwie Litewskim. *Perspektywy Kultury*, 3(38), pp. 59–84. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.07.
Nadesłano: 18.05.2022 Zaakceptowano: 14.08.2022

the emergence of new competing representations within the Ruthenian community. By attempting to reconstruct the biography of this individual, the article proposes to delve into the social and cultural world of the intermediate elites of Ruthenian clergy and to grasp their attitudes towards religious transformations that took place in the Kyivan Metropolitanate in the aftermath of the Union of Brest.

KEYWORDS: Union of Brest, social history, Trakai, Parish clergy, 17th century

W ciągu ostatnich 30 lat badania nad Kościołami wschodnimi dawnej Rzeczypospolitej – i w dużej mierze nad wschodnim chrześcijaństwem w ogóle – przeszły znaczący rozwój. Stopniowo zaczęto odchodzić od historii kościelnej i dyplomatycznej oraz od studiów filologicznych, wkraczając na nowe obszary badawcze, wprowadzając pogłębioną analizę instytucjonalnych struktur cerkiewnych, a także społeczną i kulturową perspektywę spostrzegania zjawisk religijnych. O ile pierwszy kierunek – rozwijany zwłaszcza przez Ihora Skoczylasa – nadal dominuje w historiografii, w formie monograficznych opracowań na temat dziejów danej diecezji lub regionu, o tyle refleksja nad przemianami społecznymi i kulturowymi wspólnoty ruskiej[1] (i w mniejszym stopniu ormiańskiej) pozostaje bardziej rozproszona i oparta na mniej ugruntowanych podstawach metodologicznych.

To trudne przejście od badania norm do badania praktyk można wyjaśnić przede wszystkim tradycyjnym przywiązaniem do bazy faktograficznej, która w przypadku historii metropolii kijowskiej pozostaje różnorodna i często fragmentaryczna, zwłaszcza w odniesieniu do okresu sprzed XVIII w. Wśród wielu specjalistów zajmujących się zwłaszcza XVII stuleciem wciąż panuje opinia, że poza kilkoma rzadkimi wyjątkami nie jesteśmy w stanie poznać reakcji „zwykłych" ludzi na unię brzeską. Nie pozostawili oni żadnych śladów w narracjach historycznych, a zatem wydaje się, że ich opinie pozostają poza zasięgiem badaczy. Ten pogląd wynika nie tylko z konfrontacji ze zbiorami archiwalnymi, ale również z postawy metodologicznej, która wiąże historyczne istnienie z aktem świadectwa i z „wyrwaniem z milczenia", dzięki istnieniu tzw. egodokumentów (Dekker, 2002; Chorążyczewski, Pačevicius i Roszak, 2015). Z tego powodu kolekcje źródeł opublikowane w ostatnich dekadach (pomijając obszerny materiał wizytacyjny, który dotyczy przede wszystkim XVIII w.) skupiają się często na listach lub na testamentach, które

1 Termin ten jest tu używany w ówczesnym znaczeniu administracyjnym, odnoszącym się do poddanych władców polsko-litewskich, którzy należeli do lokalnego Kościoła „obrządku greckiego" z użyciem języka cerkiewnosłowiańskiego jako języka liturgicznego.

relacjonują w pierwszej osobie punkt widzenia samych aktorów wydarzeń (Kempa, 2000; 2001; 2004; 2010; Zielecka, 2012). Drugim zespołem źródłowym stały się księgi sądowe zawierające akty postępowania zgromadzone podczas sporów i spraw karnych oraz rejestry publiczne z dokumentacją majątkową (Frick, 2008). Ostatnia z wymienionych kategorii jest również pośrednio wykorzystywana do określenia podziałów wyznaniowych w szlacheckich i mieszczańskich rodzinach na podstawie fundacji religijnych na rzecz kościołów i cerkwi unickich albo prawosławnych (Dovbiŝenko, 2008; Frick, 2013). W ten sposób baza źródłowa historii religijnej wspólnot ruskich czasów nowożytnych przybliża się do tej wykorzystywanej od drugiej połowy XX w. przez przedstawicieli mikrohistorii zrodzonej we Włoszech i później rozpowszechnionej w innych krajach europejskich oraz w Ameryce Północnej.

Rozwój metodologii następujący wraz z tym historiograficznym nurtem okazał się jednak niedopasowany do rekonstrukcji kultury i religijnych wyobrażeń wiernych obrządku wschodniego i *de facto* wciąż w dużym stopniu jest ignorowany w pracach poświęconych Kościołowi ruskiemu[2]. Brak dokumentacji administracyjnej, która zaczęła się rozwijać w strukturach unickich i prawosławnych od lat 30. XVII w. i uzyskała charakter seryjny dopiero w ostatnich latach XVII w., uniemożliwiał wykorzystanie nawet bardzo sformalizowanych wypowiedzi pierwszoosobowych, które stanowią podstawę badań mikrohistorycznych o charakterze biograficznym[3]. Jednocześnie trzeba zauważyć, że to dążenie do odtworzenia biografii „zwykłych ludzi" jako anonimowych aktorów opiera się paradoksalnie na spojrzeniu na tych, którzy celowo (w przypadku pism autobiograficznych) albo mimowolnie (jako strony postępowań sądowych) wyróżnili się z masy, którą mają uosabiać (zob. Boudon, 2017). Dlatego rodzi się pytanie na ile i w jaki sposób zarysowanie portretu tego typu postaci pozwala odbudować poprzez „akt interpretacyjny" historyka światopogląd pewnej wspólnoty albo określonej epoki[4].

2 Większość autorów zajmujących się społeczną historią poszła tropem prozopograficznym, w formie zdecydowanie faktograficznych biografii zbiorowych, poświęconych niemal wyłącznie duchowieństwu w XVIII w. (Bobryk, 2005; Wereda, 2013; Lìsejčykaŭ, 2015).

3 Jedną z pierwszych i najsłynniejszych prac tego rodzaju pozostaje książka Carlo Ginzburga wydana po włosku w 1976 r. (Ginzurg, 1989).

4 Oczywiście nie ma tu miejsca na powrót do licznych dyskusji dotyczących metodologii mikrohistorii. Jako przykład warto wymienić komentarz na temat wykorzystania źródeł przez C. Ginzburga w jego słynnej pracy *Ser i robaki* (Jean Boutier i Philippe Boutry, *L'invention historiographique: autour du dossier Menocchio Enquête*, 1996/3, s. 165–176, zob. https://journals.openedition.org/enquete/473). W języku polskim odsyłamy czytelnika do syntezy Ewy Domańskiej *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach* (Poznań 2005).

Wobec tych wahań i inercji historyków odmienną i jednocześnie nowatorską metodę badawczą zaproponował Alain Corbin, który podjął się próby rekonstrukcji postaci ubogiego rzemieślnika z zachodniej Francji XIX w. (Corbin, 1998). Dysponując wyłącznie kilkoma wpisami administracyjnymi i aktami majątkowymi, historyk zbudował narrację nie przez kumulację nielicznych informacji osobistych, a za pomocą rozproszonych danych związanych z sytuacją geograficzną i społeczną bohatera. W ten sposób Corbin wybrał odwrotną drogę niż proponuje metoda biograficzna, ponieważ przedstawił życie wybranej osoby nie przez spojrzenie samego podmiotu badania, a jako prawdopodobny wyraz połączenia różnych zjawisk historycznych na określonym terenie i w określonym czasie. Innymi słowy przedstawiona przez Corbina postać zyskała rolę narzędzia narracyjnego, na którym opiera się pakt zawarty między autorem i czytelnikiem (Ricœur, 2000; Ricœur, 2008).

Wyżej przedstawione refleksje metodologiczne oferują wskazówki do podjęcia zagadnień, które często pozostawały na marginesie historiografii unii brzeskiej lub były traktowane w sposób bardzo schematyczny i naznaczone przez podziały wyznaniowe. W szczególności dotyczy to problemu recepcji unii, ujmowanego najczęściej z perspektywy ukształtowanej przez literaturę polemiczną i badanego na poziomie lokalnym przez pryzmat pojedynczych przypadków związanych z kilkoma głośnymi wydarzeniami. W tym artykule, poprzez prześledzenie losu ruskiego kapłana z Trok, Filipa Iwanowicza Limonta, zostanie nakreślony trzydziestoletni ciąg wydarzeń i sytuacji, w których, w świetle źródeł, uczestniczył. Wybór tego właśnie bohatera motywuje jego pozycja, gdyż przez całą swoją karierę w strukturach cerkiewnych zachował on niemal ten sam status. Innym elementem, który sprawia, że jego przypadek jest szczególnie interesujący, są jego zmiany wyznania między prawosławiem a unią z początku lat 20. XVII w. Wreszcie, przynależność do szlachty i zajmowane stanowisko kapłana w mieście średniej wielkości (dawnej podupadającej stolicy) usytuowały go wśród różnych grup społecznych, a tym samym dały możliwość szerszego spojrzenia na procesy religijne spowodowane przez unię brzeską we wspólnocie ruskiej.

Warto jednak wspomnieć, że pozycja i kariera Limonta nie czynią jego biografii typową dla ruskiego duchownego tego okresu, przeciwnie, jest ona wyjątkowa. Dlatego „wydobycie" jego historii pozwala nie tyle na opisanie konkretnej grupy społecznej, ile na wyodrębnienie tych procesów i czynników, które wiązały się z lokalnym kontekstem, a które pomagają wyjaśnić zjawiska rozwijające się w innych warstwach społecznych lub na innych terenach. Nawet jeśli badacz nie podąża szlakiem Alaina Corbina, świadomie wybierającego zupełnie zapominanego człowieka, to jego metoda „odtworzenia możliwego i prawdopodobnego" (Corbin,

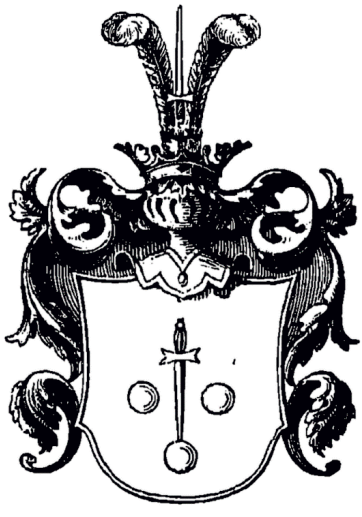
1998, s. 10) może być wykorzystana do rzucenia światła na te aspekty życia Filipa Limonta, o których nie wspominają źródła. Innymi słowy, przyjęcie metodologii mieszanej nie sprowadza się do pominięcia inicjatyw samego trockiego kapłana, aby zwiększyć jego reprezentatywność, ale do próby zrozumienia, w jaki sposób unia była w stanie wpłynąć na przemiany zachodzące w jego życiu.

Takie podejście jest również skromną próbą oddania hołdu wizji bliskiej Ihorowi Skoczylasowi, który był przekonany, że postępy w badaniu historii metropolii kijowskiej powinny się dokonywać nie tylko poprzez udostępnienie i badanie nowych zasobów źródłowych, ale także przez rozwój metodologicznej refleksji opartej na porównaniu z pracami powstającymi w innych kontekstach historiograficznych.

Wahanie pamięci

Decyzja, aby połączyć różne podejścia w analizie biograficznej, jest bezpośrednio podyktowana samą naturą śladów archiwalnych, pozostawianych przez bohatera i ujawniających swojego rodzaju intrygi oraz niepozwalających na historyczne „zmartwychwstanie" danej postaci jedynie poprzez przywołanie kontekstu jej działania. Pierwsza niejasność dotyczy pamięci rodzinnej Filipa Limonta, który był wyraźnie określony w źródłach jako urodzony szlachcic (RGIA, f. 823, op. 1, nr 506). W skróconej wersji wybitnego herbarza Alberta (Wojciecha) Wijuka Kojałowicza, zatytułowanego *Compendium*, napisanego w języku polskim w drugiej połowie XVII w., Limontowie są wymienieni po raz pierwszy jako rodzina pochodzenia florenckiego (Piekosiński, 1897, s. 164–165). Kilkadziesiąt lat później informacja ta znalazła się w herbarzu Kaspra Niesieckiego, a następnie, pod koniec XIX w., w herbarzu Seweryna Uruskiego (Uruski, 1912, s. 51–52). Stwierdzenie to zasługuje na znacznie bardziej szczegółowe omówienie. Przede wszystkim, warto zauważyć, że opis rodu Limontów w *Compendium* jest obszerniejszy niż w pracy *Nomenclator*, który był bardziej naukową i pełniejszą wersją herbarza w języku łacińskim (Kojalavičius-Vijūkas, 2015, s. 376). Istnieją więc wszelkie podstawy, by sądzić, że wbrew podstawowej zasadzie, którą różnią się te dwie wersje, Wijuk Kojałowicz nie dokonał w tekście polskim streszczenia łacińskojęzycznego ustępu poświęconego Limontom, lecz kontynuował uzupełnianie tej części *Compendium* do ostatnich lat życia. Świadczy o tym wzmianka o Marcinie Limoncie – kasztelanie witebskim (urząd uzyskany w 1667 r.), a przede wszystkim wzmianka o Krzysztofie Limoncie – urodzonym w latach 60. XVII w., wówczas kapłanie Towarzystwa Jezusowego i przyszłym rektorze Akademii Jezuickiej w Wilnie (lata 1713–1715).

Postać tego zakonnika może tłumaczyć pochodzenie tych informacji, ponieważ przypuszczalnie Wijuk-Kojałowicz znał osobiście Krzysztofa Limonta, stąd tak szczegółowe dane o jego rodzinie. Innymi słowy, włoski rodowód odpowiadał prawdopodobnie informacjom podawanym przez samych członków domu Limontów, a nie jakiemukolwiek dokumentowi, który został odnaleziony przez autora herbarza. Nawet jeśli klejnot rodowy – miecz otoczony trzema kulami – mgliście przypomina symbolikę florencką, a jego atrybuty przywodzą na myśl herb Medyceuszy, to nic nie pozwala z całą pewnością powiązać Limontów litewskich z którąkolwiek włoską rodziną szlachecką (Foucault de Daugnon, 1905–1906, 2, s. 170–172). Jeśli trzymać się najbardziej rozpowszechnionej pisowni tego nazwiska, to występuje ona w kilku miejscowościach na terenach francuskojęzycznych, a w szczególności odnosi się do miasteczka w biskupstwie Liège, które było kolebką starożytnego rodu szlacheckiego, ale o zupełnie innej symbolice i bez związku z rodami litewskimi. Ponadto należy zauważyć, że nazwisko Limont, m.in. u Wijuka Kojałowicza, występowało również w formie Limunt/Limunth/Lymont, co tym bardziej może wskazywać na jej lokalne, litewskie pochodzenie. Z tego powodu, można przypuszczać, że Limontowie docelowo przyjęli herb o włoskich rysach, aby – jak czynili to wówczas inni – spróbować nadać swojemu rodowi prestiżowe pochodzenie i w ten sposób wzmocnić swoją pozycję w hierarchii społecznej.



Rysunek 1. Herb Limontów (według K. Niesieckiego, w: Bobrowicz, 1841, s. 100)

W XVI w. odwołanie do włoskich korzeni było sposobem na nawiązanie do mitu opartego na rzymskiej postaci Palemona i jego towarzyszy,

o których mówiono, że byli przodkami największych rodów litewskich (Jurkiewicz, 2012; Orzeł, 2016)[5]. Ta rekonstrukcja była tym łatwiejsza, że kilku kronikarzy nie wahało się utożsamiać Rzymian z Włochami i podkreślało, poprzez bliskość graficzną, że nazwa łacińska ich narodu (*Italiani*) występowała w nieco zmienionej formie w nazwie Litwinów (*L-it(u)ani*)[6]. Takie podejście stosowały również niektóre domy magnackie, które nie mogły się powoływać na książęce pochodzenie[7]. Filip Limont należał więc do jednej z gałęzi rodu doskonale zorientowanego w ówczesnych wzorach kulturowych i zamierzał za ich pomocą zająć poczesne miejsce w hierarchii społecznej. Postępowanie to opierało się w równym stopniu na włoskim, a zatem rzymskim pochodzeniu, i na micie o starożytnej bliskości do władzy książęcej, gdyż pierwszym przedstawicielem Limontów wymienionym w *Compendium* był niejaki Andrzej, podkomorzy Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej: WKL) z czasów Aleksandra. Źródła potwierdzają, że osoba o tym imieniu pełniła wspomnianą funkcję w pierwszych latach XVI w., ale należała do rodu Dowojnowiczów, nie zaś Limontów (Rachuba, 1994, s. 150). Podobnie jest z Teodorem (Fiedorem) Limontem, rzekomym kasztelanem mścisławskim za panowania króla Stefana Batorego[8]. Mimo tych nieścisłości rod Limontów doskonałe wpisywał się w struktury szlacheckie, a jego przedstawiciele zawierali związki małżeńskie nawet z dawnymi rodami książęcymi, takimi jak Sołomereccy czy Połubińscy (Uruski, 1912, s. 52). Ponadto już w drugiej połowie XVI w. rodzina miała klientelistyczne powiązania z Radziwiłłami linii birżańskiej oraz bliskie relacje z innymi znaczącymi rodami litewskimi (AGAD, AR, dz. V, nr 8483–8484; Prochaska, 1892, s. 79, 335).

Należy natomiast wyjaśnić kolejny kłopotliwy szczegół genealogiczny, bezpośrednio związany z podmiotem naszej narracji. Mniej więcej w tym samym czasie źródła wymieniają dwóch Filipów Limontów: Filipa Iwanowicza Limonta, który w 1594 r. został kapłanem prawosławnym w Trokach

5 Idzie tu w ślad za Janem Długoszem oraz Maciejem Stryjkowskim, który tezę tę najpełniej sformułował w pracy *O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego* achevé vers 1577 (Radziszewska, 1978). Zob. Tygielski, 2005, s. 62–65.

6 W swoim dziele *De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum* Michalo Litwin pisał: „cum idioma Ruthenorum alienum sit a nobis Lituanis, hoc est Italianis, Italico sanguine oriundis" (Grasser, 1615, s. 23).

7 Najwyraźniej widać to na przykładzie Paców, którzy w XVII w. próbowali potwierdzić swoje pokrewieństwo z Pazziami z Florencji (Baniulytė, 2005). Taką samą praktykę można jednak znaleźć w kilku innych rodzinach, np. u Karpów (Kojalavičius-Vijūkas, 2015, s. 303).

8 Jedyny urząd senatorski znany w rodzinie pełnił – właśnie w czasach Wijuka Kojałowicza – Marcin Stanisław Limont, kasztelan witebski (1667–1670).

i jest bohaterem tego artykułu, oraz Filipa Żdanowicza Limonta, szlachcica z powiatu lidzkiego i ciwuna cyryńskiego, który po raz pierwszy pojawia się w 1582 r. w sporze majątkowym z niejakim Filipem Szymkowiczem i później w innych konfliktach sądowych (AGAD, AR, dz. X, nr 67, k. 41; LVIA, LM, nr 285, k. 300r–300v). Tożsamość imion stała się źródłem częstych nieporozumień, ponieważ w wielu tekstach, w tym w dokumentach podpisanych przez samego bohatera, mamy na ogół skrócone określenie „Filip Limont" bez patronimiku. Niestety większość badaczy nie rozróżniała tych dwu osób, tym bardziej że postać z Lidy pojawiła się w notatkach źródłowych w latach 90. XVI w. jako stronnik obozu prawosławnego w różnych konfliktach, które towarzyszyły przygotowaniu i ogłoszeniu unii brzeskiej (Žukovič, 1908, s. 1117; Kempa, 2007, s. 111; Timošenko, 2020, s. 379)[9].

Także inna, przypadkowo znaleziona informacja mogłaby potwierdzać, że chodzi o tę samą osobę. W odpisie aktu z 12 kwietnia 1563 r. potwierdzającego prowadzenie opisu zamków Goniądza i Rajgrodu z należącymi do nich terenami znajduje się wzmianka o „dworzaninie Jego Królewskiej Mości" Żdanie Limoncie (Lumonthie), który najprawdopodobniej był ojcem Filipa Żdanowicza (AGAD, Kapicjana, nr 9, s. 278–280). Dla wybranego tematu istotna jest informacja, że sprawa ta była prowadzona razem z Bazylim (Wassyliem) Rahozą, który był ojcem przyszłego metropolity kijowskiego Michała Rahozy. Świadczy to o bliskich relacjach obu rodzin, co może wyjaśnić przekazanie członkowi rodziny Limontów dwóch cerkwi ruskich w Trokach.

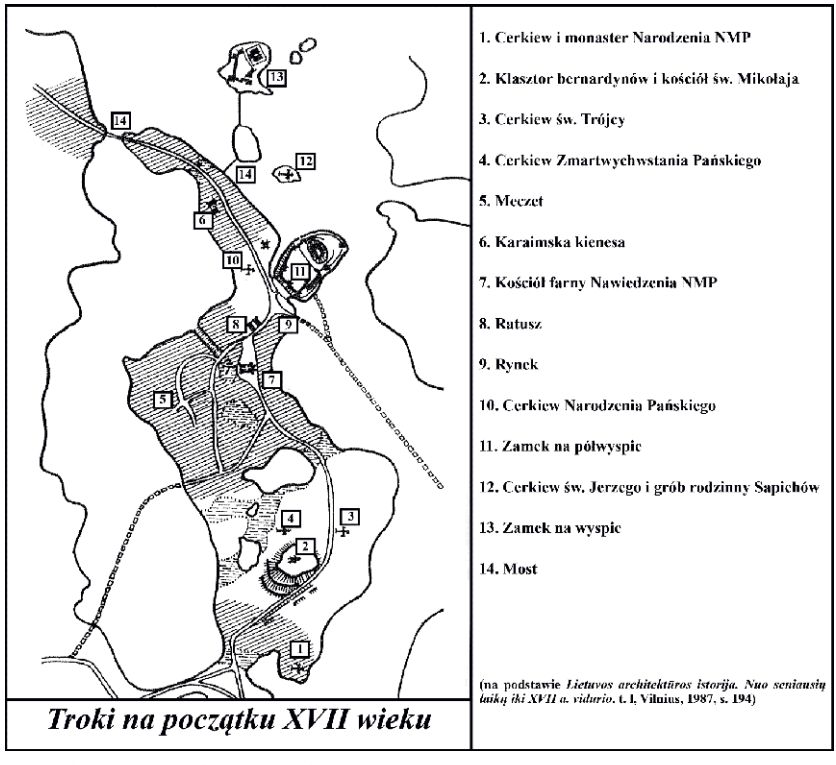
Ta „równoległa" chronologia jest również problematyczna, gdyż „lidzki" Filip Limont jeszcze w 1605 r. zdawał się zachowywać status świeckiej osoby i pełnił funkcję deputata Głównego Trybunału Litewskiego (Rachuba, 2007, s. 12). Wszystko zatem przemawia za przyjęciem hipotezy uznającej, że mamy do czynienia ze wzmiankami o różnych osobach, reprezentujących dwie bliskie gałęzie rodu, co tłumaczyłoby używanie tego samego imienia i przywiązanie do Kościoła prawosławnego w czasie unii brzeskiej. Te faktograficzne rozważania dają niezbędne ramy wstępne do próby wpisania bohatera w sytuację na Litwie w tym bardzo ważnym dla społeczności ruskiej momencie.

Władza świecka i służba duchowna

Urzędy ziemskie sprawowane przez poszczególnych członków rodu świadczą o tym, że byli oni typowymi przedstawicielami średniej szlachty

9 Filip (Żdanowicz) Limont został między innymi wysłany na synod prawosławny w Brześciu jako delegat Głównego Trybunału Litewskiego (Kempa, 2007, s. 110–111).

WKL. Wydaje się, że część rodziny Limontów, która osiadła w województwie trockim, miała mniej korzystną pozycję społeczną niż ta pochodząca z powiatu lidzkiego, nawet jeśli – co trzeba podkreślić – informacje dotyczące XVI w. są bardzo skąpe. O tym społecznym zróżnicowaniu sytuacji rodziny świadczy postanowienie Filipa Iwanowicza o poświęceniu się karierze duchownej w Kościele ruskim w Trokach, które na poziomie politycznym i gospodarczym stopniowo stawały się drugorzędnym miastem WKL.



Rysunek 2. Mapa Trok na początku XVII w.

Dawna stolica wielkich książąt litewskich nadal zachowywała swoje symboliczne znaczenie[10], ale od pierwszej połowy XVI w. miasto zaczęło podupadać, stając się miejscem zesłania dla przedstawicieli szlachty, którzy byli postrzegani jako uciążliwi przez władzę książęcą. Konkurencja Wilna odczuwalna w Trokach ze względu na jego bliskie położenie

10 Pod koniec XIV w. albo na samym początku XV w. w Trokach zostało wprowadzone prawo magdeburskie (Baliulis, 2008, s. 7).

była silna, a w mieście nie rozwinęło się samodzielne życie gospodarcze i kulturalne. Jednocześnie Wilno było zbyt daleko, by mogło dzielić się z dawną książęcą siedzibą atrakcjami stolicy[11]. Już w czasach Zygmunta I miasto, które nadal pełniło funkcję letniej rezydencji, stało się przedmiotem szczególnych starań władców, pragnących podtrzymać jego rozwój. W 1516 r. król wydał specjalny przywilej, który zobowiązywał kupców podróżujących między Wilnem a Kownem do przyjazdu do Trok, aby tam prowadzali działalność handlową oraz wpłacali cła i myto do skarbu miejskiego (Čelkis, 2019, s. 90). Podobne przywileje wydawali jego następcy aż do czasów Jana Kazimierza (Baliulis, 2008, *passim*).

W latach 90. XVI w., kiedy Filip Iwanowicz Limont został kapłanem dwóch trockich cerkwi – dawnego klasztoru Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy i świątyni pod wezwaniem Narodzenia Chrystusa Pana, miasto liczyło jeszcze kilka tysięcy mieszkańców[12]. Zachowywało wówczas całość swoich struktur społecznych, z prawie połową ludności złożoną z karaimów obok katolików i prawosławnych będących głównymi przedstawicielami wyznań chrześcijańskich w społeczności miejskiej, wśród której znajdowali się również protestanci oraz muzułmanie. Tkanka miejska rozciągnięta na kilku wyspach nad jeziorem Galwe ujawniała topografię sakralną zdominowaną przez instytucje ruskie, z pięcioma cerkwiami prawosławnymi (Tatarenko, 2021, s. 510–511) i dwoma kościołami łacińskimi (kościół farny Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny oraz kościół klasztoru ojców bernardynów pod wezwaniem św. Mikołaja) (Baliulis, Mikulionis i Miškinis, 1991, s. 88–89)[13].

Dawne cerkwie, w których służył Limont, znajdowały się w dwóch różnych częściach miasta: klasztor Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy był położony na południowym krańcu, zasiedlonym głównie przez Rusinów, natomiast cerkiew Narodzenia Chrystusa wyznaczała wejście do północnej jego części, zamieszkałej przez karaimów (Lisauskaitė, 2003, s. 68). Były to bez wątpienia dwie najsłynniejsze świątynie ruskie w całym mieście. Pierwsza z nich powstała prawdopodobnie na początku XV w. (Chomik, 2013, s. 159–160), choć tradycja oparta na sfałszowanych aktach datuje jej założenie na 1384 r., druga zaś została być może

11 Np. sesje sądowe Głównego Trybunału WKL przestały odbywać się w Trokach po 1588 r. i zostały przeniesione do Wilna (Rachuba, 2007, s. 26).

12 Pod koniec XV w. łączną liczbę mieszkańców szacuje się na około 4000 (Baliulis, Mikulionis i Miškinis, 1991, s. 49).

13 Poza dwiema cerkwiami przekazanymi Filipowi Limontowi w drugiej połowie XVI w. w mieście istniały również cerkiew Zmartwychwstania, cerkiew Świętej Trójcy oraz mała, prywatna cerkiew Sapiehów na dzisiejszej wyspie Bažnytėlė (Kościelna) pod wyzwaniem św. Jerzego. Także co najmniej do początku lat 20. XVI w. w źródłach występuje cerkiew św. Mikołaja (AS 1869, nr 5, s. 13).

zbudowana w 1424 r. przez wielkiego księcia Witolda (AS 1871, nr 11, s. 14). Cerkwie posiadały swoje własne jurydyki, ale nie zawsze odpowiadały one ściśle podziałom wyznaniowym. Na przykład niektórzy prawosławni mieszkający w sąsiedztwie cerkwi Narodzenia Pańskiego zostali włączeni do jurydyki karaimskiej (Baliulis, Mikulionis i Miškinis, 1991, s. 79). Klasztor Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy znajdował się w miejscu pierwszej osady na tym terenie, gdzie miał zarówno dopełniać system obronny, jak i służyć za punkt przyjmowania kupców prawosławnych, przybywających przez wejście południowe ze wschodnich regionów Litwy i Moskwy (Lisauskaitė, 2003, s. 66). Od końca XIV w. przestrzeń ta zwana małym miastem stała się osiedlem ludności ruskiej, która zbierała się wokół cerkwi (Baliulis, Mikulionis i Miškinis, 1991, s. 52). Natomiast od XV w., po przeniesieniu centrum miasta na północ, ta przestrzeń stanowiła już odrębną część miejskiej zabudowy.

Rysunek 3. Troki (T. Makowski, ok. 1600 r.)

Wykopaliska prowadzone w latach 80.–90. XX w. pozwoliły nie tylko na lepszą lokalizację obu ruskich budynków sakralnych, ale także na odkrycie cmentarzysk datowanych przez archeologów na XIV–XVI w. (Lisauskaitė, 2003, s. 67, 70; Vailionis, 2007, s. 9, 12). Odkrycia te pokazują, że w chwili przybycia Limonta oba kościoły nadal działały, ale społeczność prawosławna stopniowo kurczyła się wraz z upadkiem miasta. W tym miejscu warto zauważyć, że na słynnej rycinie Trok, wykonanej przez Tomasza Makowskiego około 1600 r., autor nie zadał sobie trudu przedstawienia tej okolicy miasta, które leżała na południe od kościoła

farnego Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny. Może to być powodem decyzji metropolity Józefa Sołtana, który już w 1520 r. połączył losy monasteru z innymi trockimi cerkwiami, konsekrując duchownego cerkwi św. Mikołaja i swojego namiestnika w Trokach Bazylego na „archimandrytę" monasteru Narodzenia Najświętszej Maryi Panny (AS 1871, nr 5, s. 6–7)[14]. Później w latach 80. XVI w. prawosławna cerkiew klasztorna została przekazana Bazylemu (Wasilij) Fiedorowiczowi, kapłanowi cerkwi Narodzenia Chrystusa (AS 1867, nr 89, s. 153).

To rodzi pytanie o status Filipa Limonta, który znalazł się na czele instytucji klasztornej, nie będąc jeszcze mnichem. Podczas gdy jego dawny poprzednik, kapłan z cerkwi św. Mikołaja Bazyli, otrzymał tonsurę i był konsekrowany na archimandrię trocką przez metropolitę Józefa, Limont, jak się wydaje, dalej zachowywał stan świeckiego duchownego i dopiero w 1624 r. (w kontekście konfliktów, do których wrócimy później) pojawił się po raz pierwszy z tytułem „ihumena" w akcie, w którym dodawał, że wcześniej był „swiaszczennikiem świeckim trockim" (ZDDA 1843, nr 59, s. 152–154). O tym, że był on przedstawicielem białego duchowieństwa, zdaje się świadczyć także obecność dzieci, o których wspominano przy okazji konfliktu w 1622 r. (AS 1871, nr 15, s. 21). W tym czasie był on już prawdopodobnie wdowcem, gdyż brak wzmianek o żonie. Nawet jeśli wiek dzieci nie był podany, informacje te są interesujące, gdyż pozwalają poznać życie rodzinne. Fakt, że potomstwo Limonta mieszkało z nim jeszcze 28 lat po jego nominacji do cerkwi trockich, oznacza, że były to już dorosłe osoby albo że po święceniach ponownie się ożenił, popadając w bigamię, która często występowała wśród ruskiego duchowieństwa w tym czasie[15].

W praktyce zbyt surowe zasady celibatu i wdowieństwa duchownych w prawosławnym Kościele kijowskim prowadziły do wielu nadużyć ze względu na problemy społeczne, jakie powodowały. Od początku XIV w. metropolici kijowscy, zaczynając od Piotra (1308–1326), przypominali, że kapłani, którzy utracili żonę, powinni zostać mnichami i odprawiać nabożeństwa w cerkwiach klasztornych albo zrzec się stanu duchownego (Cypin, 2004, s. 357; Nowak, 2017, s. 238–239). W 1509 r. kanon 6 soboru diecezji metropolitalnej w Wilnie jeszcze raz powtórzył tę zasadę (RIB, 1878, s. 11–12). Takie rozwiązanie było trudne do zrealizowania przez kapłanów posiadających dzieci, którzy odchodząc od swoich parafii, musieliby zrezygnować z dochodów potrzebnych na utrzymanie

14 W listach metropolita tłumaczył swoją decyzję licznymi skargami na poprzedniego ihumena Szymona.

15 O normach małżeńskich duchowieństwa ruskiego stosowanych w XVI–XVII w., zob. Nowak, 2017, s. 236–259.

rodziny[16]. W przypadku Limonta, już wcześniej pełniącego służbę w cerkwi klasztornej, zmiana ta nie miałaby jednak żadnych szczególnych konsekwencji. Trwanie w świeckim stanie świadczy zatem przede wszystkim o niewielkim nadzorze zarówno ze strony władzy cerkiewnej, jak i samych wiernych nad kapłanami, zwłaszcza że informacje źródłowe wskazują na fakt, iż przynajmniej przez pewien czas Limont mógł mieszkać z żoną i dziećmi na terenie klasztoru. Niestety liczebność jego rodziny pozostaje nieznana, a wspomniany wyżej dokument wskazuje jedynie, że w 1622 r. miał on kilku potomków.

Nadużyciom dyscyplinarnego charakteru sprzyjał fakt, że w owym czasie trocki klasztor Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy nie posiadał mniszej wspólnoty, gdyż nigdy nie jest ona wymieniona w źródłach obok Limontu. W związku z tym dawna cerkiew klasztorna zachowywała jedynie funkcje liturgiczne i odgrywała rolę swojego rodzaju cerkwi parafialnej. Poza tym na przełomie XVI i XVII w. w Trokach nie było innych ruskich duchownych, co możne wyjaśniać, dlaczego Filipa Limonta zazwyczaj nazywano „świaszczennikiem trockim", wskazując, że był on jedynym kapłanem opiekującym się miejscową wspólnotą obrządku greckiego. Te różne informacje sugerują, że życie i świat kapłana trockiego kształtowały się podobnie jak losy innych ruskich duchownych w miastach WKL, nawet jeśli miejsce zamieszkania Limonta i jego rodziny znajdowało się na samym krańcu Trok, w mało zabudowanej przestrzeni. Jednocześnie, w przeciwieństwie do większości świeckich kapłanów, posiadał on nieco większy majątek. Świadectwem tej zamożności jest wzmianka o opisanym jako „dom szlachecki" budynku, w którym mieszkał w 1594 r. (AS 1867, nr 91, s. 161).

W XVI w. obie cerkwie, w których służył Filip Limont, otrzymały kilka fundacji od władców, patronów oraz od miejscowej szlachty prawosławnej. Składały się one z gruntów, placów miejskich, dziesięcin, różnych legatów oraz praw na łowienie ryb (AS 1867, nr 88, 94, s. 150–152, 168–173; AS 1871, nr 8, s. 6; ZDDA 1843, nr 49, 53, 55, s. 139–141, 143, 145–148). Podobnie jednak jak w innych częściach metropolii kijowskiej ziemie wchodzące w skład poszczególnych fundacji na rzecz duchowieństwa prawosławnego były stopniowo przejmowane przez miejscową szlachtę. Jeszcze przed przybyciem Filipa Limonta do Trok tereny należące do obu cerkwi były przedmiotem wielu postępowań sądowych (AS 1867, nr 87, 89–90, s. 150, 153–160; AS 1871, nr 8, s. 10–11; ZDDA 1843, nr 56,

16 Z tego powodu już w 1503 r. sobór moskiewski dodał, że wdowcy żyjący bez grzechu mogli dalej uczestniczyć w nabożeństwach jako członkowie *krilosu*. Prawdopodobnie analogiczne rozwiązania działały w ruskiej metropolii kijowskiej, a w XVII w. zostały oficjalnie zaproponowane w zarządzeniach ruskich hierarchów (Nowak, 2017, s. 255–256).

s. 148–149; Chomik, 2013, s. 306). Sytuacja ta wynikała ze sposobu zarządzania dobrami cerkiewnymi. W 1511 r. król Zygmunt I zgodził się na przekazanie dożywotniego prawa patronatu nad prawosławnym klasztorem swojemu podskarbiemu dworskiemu Rusinowi Janowi (Iwanowi) Sołtanowi, kuzynowi metropolity Józefa, który rzadko bywał w samych Trokach (ZDDA 1843, nr 47, s. 138)[17]. Jego prawosławni krewni utrzymywali „kolatorstwo i podawanie tych cerkwi" aż do początku XVII w., ale coraz częściej delegowali nadzór nad sprawami bieżącymi (AS 1871, nr 14, s. 19–20). W tych warunkach administracją świecką klasztoru zajmowali się opiekunowie, rekrutujący się z rodzin miejscowej szlachty ruskiej. W latach 80. XVI w. klasztor znalazł się pod opieką ciwuna twerskiego Andrzeja Iłgowskiego (ZDDA 1843, nr 55, s. 145), a później – namiestnika trockiego Jana (Iwana) Baki, miejscowego szlachcica prawosławnego, który zarządzał monasterem aż do swojej śmierci ok. 1612 r. (ZDDA 1843, nr 58, s. 151). Przekazanie patronatu nad cerkwiami członkom miejscowej elity okazywało się rozwiązaniem nie zawsze skutecznym, a dobra cerkiewne często trafiały w ręce świeckich osób, zwłaszcza innych wyznań[18]. W czerwcu 1594 r., gdy protopop i namiestnik wileński Jan (Iwan) Parfienowicz udał się do Trok, aby wykonać intromisję Limonta, okazało się, że klucze do cerkwi Narodzenia Chrystusa Pana znajdowały się u niejakiego Teodora (Fiodora) Tołokońskiego, szlachcica rzymskokatolickiego i syna trockiego sędziego ziemskiego (ZDDA 1843, nr 57, s. 150)[19].

Powyższe ustalenia pozwalają wnioskować, że Filip Limont został wybrany przez metropolitę ze względu na szlacheckie pochodzenie w nadziei, że będzie w stanie obronić majątek lokalnych cerkwi. Niezależnie od tego, jakie były powody jego przybycia do Trok, zachowane źródła świadczą o tym, że nowy kapłan podjął szerokie i systematyczne działania w celu odzyskania dóbr cerkiewnych należących do cerkwi trockich. Już w lipcu 1594 r. Jan Baka wysłał swych służących, aby sporządzili rejestr gruntów należących do monasteru Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy. Kilka z wymienionych ogrodów otrzymali w dzierżawę członkowie elity miejskiej (ławnicy, rajcy lub landwójci) Trok, a nawet Wilna (AS 1867, nr 91, s. 161). Pierwsze lata obecności Limonta w Trokach nie są

17 Ta data (zamiast 1526 r., jak to wskazują wydawcy aktu) wydaje się bardziej wiarygodna, ponieważ inne dokumenty datowane prawdopodobnie na 1520 r. już wspominają Jana Adrzejewicza Sołtana jako patrona (Chomik, 2013, s. 305–306).

18 W 1589 r. wytoczono proces Aisie Achmietowiczowi, Tatarowi trockiemu, który dla własnej korzyści zasiał pola należące do klasztoru (AS 1867, nr 87, 89–90, 153–160).

19 Wydawcy źródła popełnili błąd w datowaniu dokumentu według kalendarza chrześcijańskiego, wskazując rok 1599 zamiast 1594. Prawdopodobnie Tołokoński również pochodził z dawnej ruskiej rodziny i dlatego występował w roli opiekuna cerkwi trockich.

przedstawione w archiwach, ale już w 1603 r. jego nazwisko pojawia się w pozwie przeciwko Erazmowi Strawińskiemu, koniuszemu trockiemu, który zajmował dobra kościelne Mielowszyzna, otrzymane jako spadek po Mikołaju Szumskim (Chomik, 2013, s. 306; AS 1867, nr 92, s. 162–163; AS 1871, nr 8–10, s. 10–12). Postępowanie, którego echo dotarło aż do dworu królewskiego, nie przyniosło oczekiwanych wyników z powodu wojny z Moskwą, która rozpoczęła się wiosną 1609 r. (Haratym, 2006–2007), ale stało się pierwszym w serii kroków prawnych mających na celu odzyskanie majątków trockich cerkwi. Spór toczony w latach 1609–1615 w różnych instytucjach sądowych, w tym w Trybunale Głównym WKL, dotyczył głównie opłat od ogrodników, należnych cerkwi Narodzenia Chrystusa Pana, a pobieranych już przez wspomnianego Teodora Tołokońskiego. Niemniej jednak te odwołania prawne nasiliły się wkrótce po ogłoszeniu konstytucji sejmowych z 1609 r., które po raz pierwszy wyraźnie uznawały istnienie i w pewnym stopniu legalizowały ruski Kościół prawosławny (Kempa, 2007, s. 251–254; VL 1859–1860, t. 2, s. 465).

W ramach tej konfrontacji o dość standardowym przebiegu pewne kroki podjęte przez Limonta zasługują na większą uwagę. Aby znaleźć konkretne dowody przeciwko Tołockiemu, trocki duchowny nawiązał kontakt – co jest niezwykle rzadkie w tego typu postępowaniach – z poprzednimi kapłanami kościoła Narodzenia Chrystusa. Pierwszy z nich, Dymitr Pawłowicz, który w latach 1588–1590 był kapłanem tej cerkwi, przed tym jak przeszedł do Świsłocz, zgodził się w marcu 1613 r. wysłać Limontowi zaświadczenie, że uprzednio otrzymywał opłaty, obecnie zagrabione przez Tołokońskiego (LVIA, f. 634, op. 3, nr 619, k. 32). Podobnie wyżej wspomniany Bazyli Fiedorowicz, który występował już wówczas jako „swiaszczennik surdecki", służył w tej samej cerkwi w Trokach w latach 1573–1575 i w maju 1613 r. na prośbę Limonta podał podobne poświadczenie do ksiąg grodzkich wiłkomierskich (LVIA, f. 634, op. 3, nr 619, k. 34–35v). W ten sposób kapłanowi trockiemu udało się zmobilizować całą sieć duchowną, aby znaleźć dowody przeciwko swojemu przeciwnikowi. Z drugiej strony, te kontakty świadczą przede wszystkim o dużej mobilności ruskiego duchowieństwa miejskiego, która może wynikać z problemów, z jakimi borykali się dwaj duchowni w Trokach (AS 1867, nr 88, s. 152)[20]. Wyjazd Bazylego Fiedorowicza do Surdeg jest jednak tym bardziej zaskakujący, że prawdopodobnie pochodził on z trockiej dynastii duchownej, był też następcą ojca w klasztorze Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy (AS 1867, nr 90, s. 158). Co więcej, interesująca jest strategia budowania sieci kontaktów między duchownymi tego samego posłuszeństwa, ponieważ klasztor w Surdegach pozostawał w rękach

20 Bazyli Fiedorowicz był kapłanem monasteru trockiego w latach 1589–1590.

prawosławnych, a później został przykazany pod opiekę klasztoru Ducha Świętego w Wilnie. Dlatego działalność Filipa Limonta prowadzi również do oceny wpływów czynnika wyznaniowego w wydarzeniach, które znamionują ostatni okres jego życia.

Lokalizm wobec napięć wyznaniowych

W pierwszym dziesięcioleciu po ogłoszeniu unii brzeskiej biografia Filipa Iwanowicza Limonta wykazuje jedynie jego powierzchowne zaangażowanie w ówczesne napięcia wyznaniowe wśród społeczności ruskiej. Dopiero w 1611 r. w konflikcie z bazylianami monasteru św. Trójcy Limont ogłosił, że od początku odmawiał podporządkowania się Kościołowi rzymskiemu, a tym samym władzy metropolitów Michała Rahozy, a następnie Hipacego Pocieja (AS 1871, nr 12, s. 16–17). Jego przynależność do obozu prawosławnego nie ulega wątpliwości, tym bardziej że prawo patronatu trockiego klasztoru posiadał wtedy Dawid Sołtan, daleki krewny Iwana Andrzejewicza Sołtana i gorliwy członek wileńskiego bractwa prawosławnego w pierwszych latach XVII w. (AS 1871, nr 14, s. 19–20; AS 1869, nr 68, s. 64).

Wydaje się, że przewaga rodzin prawosławnych wśród trockiej ludności ruskiej na pewien czas uchroniła miasto przed bezpośrednimi starciami zwolenników i przeciwników unii. Warto jednak wspomnieć o pewnej sprawie, która wydarzyła się w Wilnie, gdyż dotyczy ona niejakiego Filipa Limonta. Jest to jeden z nielicznych gwałtownych konfliktów między katolikami a prawosławnymi, do którego doszło niedługo po synodzie brzeskim. Był to atak prowadzony przez studentów Akademii Jezuickiej w Wilnie na nowo wybudowaną cerkiew prawosławnego bractwa Świętego Ducha w litewskiej stolicy[21]. Wydarzenia rozgrywały się w dniach 25–27 kwietnia 1598 r., dzień przed prawosławnymi uroczystościami wielkanocnymi oraz podczas nich (AVAK 1875, nr 13–15, s. 29–39), i odzwierciadlają wyznaniowe „rytuały przemocy" – by użyć określenia Natalie Zenon Davis – widoczne w kilku miastach Rzeczypospolitej, gdzie zwalczano „wrogów schizmatyków", ale także potępiano różnorodność obrządkową, przejawiającą się w przestrzeni publicznej w wyniku różnic kalendarzowych[22]. Bez wchodzenia w szczegóły interpretacji tego wydarzenia, należy zauważyć, że w odniesieniu do starć, do których doszło w niedzielę 26 kwietnia, przedstawiciele prawosławnego bractwa podkreślali, że „pan Filip Limont" zdołał wyprowadzić napastników z budynku świątyni,

21 Dokładny opis wydarzenia jest przedstawiony w: Kempa, 2016, s. 222–226.

22 Po polsku Davis, 1985 i Davis, 1987 oraz na ten temat prace zebrane w Davies, 2013.

a następnie z terenu sąsiedniego cmentarza do ulicy Subocz. Rzecz jasna Limont występował jako jeden z członków wspólnoty prawosławnej, ale również jako osoba o autorytecie, która mogła wpłynąć na nieco porywczych studentów. Jednocześnie nie jest jasne, czy był to już wspominany Filip Żdanowicz, czy Filip Iwanowicz. Wzmianka o nim jako o osobie świeckiej, bez odniesienia do jakiegokolwiek stanu duchownego, sprzyja identyfikacji z tą pierwszą postacią, która miała wyższą pozycję instytucjonalną niż jego krewny z Trok. Na uwagę zasługuje jednak informacja, że atakiem kierował ksiądz katolicki Melchior Eliaszewicz Gieysz, gdyż właśnie u niego schronił się Filip Iwanowicz Limont po dołączeniu do Kościoła unickiego na początku lat 20. XVII w. (RGIA, f. 823, op. 1, nr 506). Wobec braku dokładniejszych danych nie wiadomo, czy jest to zwykły zbieg okoliczności, czy też duchowny trocki znał kapłana rzymskokatolickiego od dawna i wykorzystał te powiązania w kwietniu 1598 r., by załagodzić zapał napastników. Gdyby tak było, świadczyłoby to o tym, że Limont, stojąc wyraźnie po stronie prawosławnych, nadal utrzymywał bliskie stosunki z elitami kościelnymi innych wyznań[23].

Taki stan, który wciąż pozostawiał przestrzeń do negocjacji, utrzymywał się do końca pierwszej dekady XVII w., ale sytuacja zaczęła się zmieniać od 1609 r. Wspomniany już konflikt z Teodorem Tołokońskim – związany z dawnymi sporami majątkowymi – mógł też mieć pośrednie przyczyny wyznaniowe, gdyż okres ten przypadał na szczyt buntu duchowieństwa ruskiego w różnych rejonach diecezji metropolitalnej przeciwko Pociejowi i jego przedstawicielowi, Józefowi Rutskiemu, stojącemu na czele archimandrii Świętej Trójcy w Wilnie (Kempa, 2016, s. 259–296). Nie można wykluczyć, że w tym niespokojnym okresie niektórzy przedstawiciele szlachty próbowali zdobyć dobra cerkwi ruskich, korzystając z niejasnej sytuacji. Nie bez znaczenia jest zatem, że skarga Limonta podkreślała wyznaniową przynależność Tołokońskiego do Kościoła rzymskokatolickiego (AS 1871, nr 11, s. 13). Dlatego w tej sprawie i w kolejnych sporach kapłan prawosławny starał się powiązać sprawę z konstytucjami sejmowymi z 1609 r., aby włączyć pozornie osobisty konflikt w określone przez władze stosunki prawne pomiędzy wspólnotami religijnymi.

Pierwsza jawnie religijna konfrontacja, przed którą stanął Filip Limont, jest jednak datowana na wrzesień 1611 r., kiedy przysłani przez Rutskiego dwaj mnisi unici z Wilna (Sylwester Kotłubaj i Aleksander Budkodg) usiłowali odsunąć Limonta i odzyskać klasztor trocki w celu włączenia go do wspólnoty bazylianów (AS 1871, nr 12, s. 16–17). Próba ta nie powiodła

23 Mimo przywiązania do Kościoła prawosławnego od pierwszej połowy XVII w. niektórzy członkowie rodziny Limontów już budowali karierę w strukturach Kościoła rzymskokatolickiego (Jovaiša, 2012, s. 150).

się na skutek oporu ludzi obecnych w cerkwi, co świadczyło o dobrych stosunkach między kapłanem i lokalną wspólnotą wiernych, ale także o ich niechętnym nastawieniu do jakichkolwiek interwencji ze strony hierarchii unickiej. Natomiast cerkiew Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy stała się odtąd obiektem napięć między duchowieństwem ruskim obu obediencji. Trudno jednoznacznie ustalić przyczyny tej zmiany, ale wszystko wskazuje na to, że oprócz wzmocnienia nacisku na struktury prawosławne w kontekście upadku buntu kleru ruskiego musiały tutaj wpłynąć inne, bardziej lokalne czynniki. Przede wszystkim wydaje się, że właśnie w tym czasie prawo patronatu Dawida Sołtana nad ruskimi cerkwiami w Trokach przeszło – po jego śmierci – na syna Daniela. Wyznanie ostatniego nie jest znane, ale możemy przypuszczać, że jego zaangażowanie w obronę duchowieństwa prawosławnego było mniej konsekwentne niż u jego ojca. W czerwcu 1620 r. Daniel Sołtan podjął nawet decyzję o przekazaniu swoich praw do cerkwi w Trokach metropolicie unickiemu Józefowi Rutskiemu, wskazując przy tym, że sam nie był w stanie odzyskać bezprawnie zawłaszczonych majątków cerkiewnych (AS 1871, nr 14, s. 19–20). Dodatkowym czynnikiem tłumaczącym działania bazylianów mogła być chęć odebrania klasztoru, który mimo niewielkiej aktywności zachował swój prestiż jako dawna fundacja władców litewskich, z rąk świeckiego duchownego, podczas gdy Rutski starał się przeprowadzić głęboką reformę dyscypliny zakonnej i położyć kres nadużyciom, które rozpowszechniły się w poprzednich dziesięcioleciach (Senyk, 1982).

Zmiana ta stawiała Limonta w coraz bardziej niestabilnej pozycji i pozbawiała stosunkowo dużej samodzielności, którą cieszył się w pierwszych latach po zawarciu unii. Znalazł się on także w centrum instytucjonalnych starć toczących się w Wilnie pomiędzy unitami a prawosławnymi. Sytuacja była tym bardziej niespokojna, że jesienią 1620 r., kilka miesięcy po decyzji byłego patrona, patriarcha jerozolimski Teofan III zgodził się na wyświęcenie nowych hierarchów prawosławnych dla metropolii kijowskiej (Plohìj, 2006, s. 150–165; Drozdowski, 2008, s. 95–103). W tym kontekście politycznym i religijnym klasztor Świętego Ducha w Wilnie gościł nowego arcybiskupa połockiego Melecjusza Smotryckiego, który niewątpliwie należał do najbardziej charyzmatycznych i uznanych przedstawicieli nowo wyświęconej hierarchii (Frick, 1995, s. 75–88). Jego obecność w stolicy Litwy, zaledwie kilkaset metrów od unickiej katedry metropolitalnej i klasztoru Świętej Trójcy, będącego wówczas głównym ośrodkiem unickiego monastycyzmu, wzmogła już istniejące napięcie.

W ramach odrodzenia struktur prawosławnych Filip Limont dążył do wzmocnienia więzi z bractwem wileńskim Świętego Ducha. W kwietniu 1621 r. podał do trockich ksiąg grodzkich protestację braci wileńskich przeciwko władzom miejskim stolicy, które potępiały szykany wobec

wileńskich prawosławnych: uwięzienie dziewięciu z nich, zakaz obchodzenia świąt wielkanocnych itp. (RGIA, f. 823, op. 1, nr 461). Wydaje się jednak, że decyzja, aby nadal szukać ochrony w prawosławnych instytucjach, osłabiła pozycję Limonta w samych Trokach, gdzie nie istniały lokalne struktury duchowne ani też świeckie, które byłyby w stanie go wesprzeć. W maju 1622 r. jego izolacja – na poziomie lokalnym – stała się prawdopodobnie przyczyną napięć z pobliskim klasztorem ojców bernardynów, założonym w 1617 r. na miejscu dawniej trockiej cerkwi Świętego Mikołaja (AS 1867, nr 94, s. 173). Jego przeor Walenty Zieleniewski wysłał kilku braci ze sługami klasztornymi, aby zagarnąć część terenu należącego do ruskiej cerkwi Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy. Atak prawdopodobnie odzwierciedlał wolę bernardynów przyłączenia klasztoru do jeziora Bobruk (Babrukas), które właśnie przekazywał im wojewoda trocki Aleksander Chodkiewicz (LVIA, f. 634, op. 3, nr 619, k. 49). Sposób działania zakonników był jednak wyrazem poczucia bezkarności wobec duchownych prawosławnych. Nie tylko postawili oni nowe ogrodzenie na okupowanej działce, ale także fizycznie i słownie zaatakowali Filipa Limonta, jego dzieci i służbę (AS 1871, nr 14, s. 20–23).

Rozmaite ataki, z których część z pewnością nie została odnotowana w zachowanych zespołach archiwalnych, musiały przekonać Limonta o niemożności utrzymania się w instytucjonalnej niejednoznaczności, w której znalazł się po 1620 r. Kapłan świecki w cerkwi klasztornej pod prawem patronatu kijowskiego metropolity unickiego, który dalej należał do obozu prawosławnego, nie mógł ani skorzystać z pomocy swojego patrona, ani liczyć na skuteczne wsparcie ze strony swoich współwyznawców w Wilnie, zaangażowanych w częste postępowania sądowe. Podobnie, wydaje się, że stosunki religijne wśród miejscowej elity ruskiej – do tej pory głównych zwolenników kapłana trockiego – zmieniły się, czy to z powodu nawróceń lub dołączenia do unii, czy też w wyniku przeprowadzenia się jej przedstawicieli do bardziej aktywnych miast WKL. Trzeba dodać, że działania prawosławnych na scenie publicznej stały się jeszcze bardziej skomplikowane w miesiącach następujących po zabójstwie w Witebsku arcybiskupa unickiego Józafata Kuncewicza w dniu 12 listopada 1623 r. (Kempa, 2007, s. 344–348). W obliczu stopniowego pogarszania się sytuacji Limont wybrał przejście na unię, jeśli wierzyć skardze złożonej 24 lipca 1624 r. na mnichów klasztoru Świętego Ducha przez bazylianina wileńskiego Szymona Jackiewicza w imieniu samego Rutskiego (RGIA, f. 823, op. 1, nr 506). Według tego dokumentu, kapłan trocki „wyrzekł się schizmatyckich błędów" i uznał autorytet metropolity unickiego. Z tego powodu prawosławni mnisi zamknęli go w swoim klasztorze, ale Limontowi udało się uciec. Następnie, aby uchronić go przed dalszymi prześladowaniami, Rutski wysłał go do jednego z majątków

Melchiora Eliaszewicza Gieysza, o którym już wspomniano w sprawach z 1598 r. i który tymczasem został archidiakonem wileńskim oraz referendarzem duchownym litewskim[24]. Podczas kolejnego pobytu w Wilnie, 13 czerwca 1624 r., mnisi prawosławni rzekomo zastawili na niego pułapkę, aby wyprowadzić go z domu referendarza, schwytać i zawieźć z powrotem do monasteru Świętego Ducha.

Wahania Limonta między prawosławiem a unią zdają się kończyć w sierpniu 1624 r., kiedy powrócił do Trok i ponownie otrzymał intromisję na klasztor Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy oraz na cerkiew Narodzenia Chrystusa Pana od ojca Dymitra Szarypy w imieniu wileńskiego bractwa Świętego Ducha („podał w moc dierzania i spokojne używanie") (ZDDA 1843, nr 59, s. 152–154). Prawdopodobnie kapłan trocki otrzymał tonsurę w prawosławnym klasztorze wileńskim, gdyż w dokumencie wymienia się go z tytułem „świaszczennoinoka" i ihumena. W konsekwencji, niezależnie od tego, czy ta niespodziewana sytuacja była dobrowolna, czy narzucona, Limont doszedł do porozumienia z bractwem wileńskim, które umożliwiło mu powrót do swoich cerkwi pod warunkiem, że pozostaną one prawosławne. Takie rozwiązanie może jednak dziwić, ponieważ bractwo i prawosławni mnisi wileńscy nie posiadali praw kollatorskich (ktitorskich) do cerkwi trockich[25]. Ta inicjatywa świadczy o tym, że władza metropolity unickiego w Trokach pozostawała niezwykle krucha i że mógł tam interweniować tylko wtedy, gdy był bezpośrednio wspierany przez patronów świeckich. Tak się stało właśnie w lipcu 1624 r., kiedy kilku przedstawicieli rodu Sapiehów, do których należało wspólne prawo patronatu nad trocką cerkwią św. Jerzego – wybudowaną na jednej z wysp naprzeciwko miasta – zwróciło się razem do metropolity Rutskiego, aby poświęcił nowego kapłana Mikołaja Rybińskiego (Tatarenko, 2021, s. 440). Pojawienie się swojego rodzaju konkurenta w Trokach, gdzie Filip Limont przez długi czas był prawdopodobnie jedynym przedstawicielem duchowieństwa ruskiego, mogło więc decydować o powrocie kapłana do obozu prawosławnego. Wydaje się, że Limont zdołał utrzymać swoje stanowisko i usunąć kapłana unickiego, który na początku lat 30. XVII w. opuścił Troki i sprawował już inne urzędy w Wilnie (Tatarenko, 2021, s. 539, 548)[26].

24 Być może chodzi tu o Parafjanowie, majątek archidiakonów wileńskich położony 40 km na wschód od Miadzioła, który w następnych latach stał się przedmiotem konfliktu z kapitułą wileńską (Kurczewski, 1912, s. 94).

25 Można jednak przypuszczać, że w tym czasie Daniel Sołtan postanowił uchylić swoją decyzję na korzyść Rutskiego i przekazać rodzinne prawo patronatu bractwu prawosławnemu.

26 O opuszczeniu cerkwi św. Jerzego świadczy inny dokument z 1631 r., w którym Lew Sapieha zezwala opiekunowi świątyni Janowi Bombolji na użytkowanie terenu kościelnego dla własnych potrzeb (VZR 1869, s. 55–56).

Po konfliktach z 1624 r. wzmianki o Filipie Iwanowiczu Limoncie definitywnie znikają ze źródeł, ale wyżej przedstawione szczegóły pozwalają przypuszczać, że został na swoim stanowisku aż do śmierci, która nastąpiła prawdopodobnie w połowie lat 30. XVII w. W 1638 r. trocki monaster Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy i cerkiew Zmartwychwstania Pańskiego zostały przekazane przywilejem królewskim bazylianom wileńskim Świętej Trójcy na prośbę metropolity unickiego Rafała Korsaka (ZDDA 1843, nr 60, s. 154–155; oryginał: LVIA, f. 634, op. 3, nr 619, k. 56).

Te meandry, zarówno wyznaniowe, jak i instytucjonalne, pokazują złożone związki między pozycjami przyjmowanymi przez ruskie duchowieństwo parafialne a prawem patronatu. Wbrew nazbyt schematycznym odczytaniom, które przypisują niekwestionowaną władzę decyzjom patronów lub odwrotnie, mówią o ich małym zainteresowaniu sprawami religijnymi obrządku greckiego, działalność kapłana trockiego świadczy raczej o ciągłym dostosowywaniu się do układu sił w lokalnej społeczności miejskiej. Innymi słowy, w tej grze o władzę patroni występowali wbrew normom prawnym nie jako arbitrzy, a raczej jako punkt odniesienia w strategiach społeczno-instytucjonalnych stosowanych przez duchownych. Z tej perspektywy, poza dużymi miastami, w których jawne stanowiska wyznaniowe nabierały silnego symbolicznego znaczenia, w większości miast i miasteczek WKL o bardzo niejednorodnym społeczeństwie wyraźna pozycja wobec unii kształtowała się dopiero w momencie, gdy stawała się atutem lub przeszkodą w utrzymaniu równowagi religijnej w lokalnej społeczności.

Choć postać Filipa Iwanowicza Limonta nie może występować jako typowy portret ruskiego duchowieństwa parafialnego z przełomu XVI i XVII w., to jednak jego losy oddają głęboko zakorzenione poglądy, które kształtowały postawy w Kościele kijowskim na Litwie w obliczu rozszerzenia różnorodności wyznaniowej, które przyniosła unia brzeska. Nawet jeśli nie pochodził on bezpośrednio z Trok i posiadał, dzięki powiązaniom rodzinnym, zwolenników wśród szlachty litewskiej, co gwarantowało mu pewną autonomię, trocki kapłan w końcu wpisał się w lokalną społeczność, kontynuując działania swoich poprzedników i próbując bronić majątku cerkiewnego we współpracy z opiekunem Janem Baką. Mimo prawdopodobnej znajomości poprzez swoich krewnych z metropolitą Michałem Rahozą trzymał się z dala od napięć między unitami a prawosławnymi, nie występując przykładowo wraz z duchownymi diecezji metropolitalnej przeciwko Hipacemu Pociejowi w latach 1608–1609. Co więcej, wykorzystał swoją niemal niezaangażowaną pozycję do podjęcia działań prawnych na najwyższym szczeblu w celu odzyskania części zajętych dóbr swoich cerkwi. Dopiero gdy wileńscy bazylianie spróbowali

przejąć klasztor w Trokach, grożąc usunięciem go ze stanowiska, Limont został wciągnięty w otwarty konflikt wyznaniowy. Potrzeba jasnego wyrażenia swojej pozycji instytucjonalnej stała się jeszcze bardziej nagląca na początku lat 20. XVII w., kiedy prawo patronatu nad klasztorem Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy przeszło bezpośrednio na metropolitę Rutskiego. Wtedy ruski kapłan z Trok zgodził się przystąpić do unii, ale wybór ten nie przyniósł mu spokoju, lecz jeszcze bardziej wplątał w konflikty między prawosławnymi a unitami z Wilna. W końcu rozdarty między sprzecznymi roszczeniami powrócił do Kościoła prawosławnego, by ostatecznie przyjąć postrzyżyny mnisze i oddać się pod opiekę wileńskiego bractwa Świętego Ducha. Nieustanne rozterki z ostatnich lat jego życia świadczą o chwiejności jego stanowiska wyznaniowego i ukazują rozdźwięk między kulturą szlachecką drugiej połowy XVI w. a nowymi normami dyscypliny religijnej, które stopniowo zakorzeniały się w Rzeczypospolitej XVII w. wraz ze wzrostem napięć wśród jej mieszkańców. Bardziej niż symbolem określonego stanu czy konkretnej społeczności Filip Limont jawi się więc jako doskonały przedstawiciel pokolenia, które stopniowo zanikało, by ustąpić miejsca nowej, inaczej zdefiniowanej wspólnocie ruskiej.

Bibliografia

Rękopisy

AGAD – Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie
Kapicjana, nr 9
Archiwum Radziwiłłów (AR), dz. V, nr 8483–8484, 7299, 14536; dz. X, nr 67
LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyvas
f. 634, op. 3, spr. 619
Lietuvos Metrika (LM), nr 285
RGIA – Российский государственный исторический архив
f. 823, op. 1, spr. 461, 506

Źródła drukowane

AS 1867 – *Археографическій сборникъ документовъ, относящихся къ исторіи Сѣверо-Западной Руси*, t. 2. Вильна: Губернское правление.
AS 1869 – *Археографическій сборникъ документовъ, относящихся къ исторіи Сѣверо-Западной Руси*, t. 6. Вильна: О. Блюмович.

AS 1871 – *Археографическій сборникъ документовъ, относящихся къ исторіи Сѣверо-Западной Руси*, t. 5. Вильна: А.Г. Сыркин.

AVAK 1875 – *Акты, издаваемые Виленскою коммисіею для разбора древнихъ актовъ*, t. 8. Вильна: А.Г. Сыркин.

Baliulis, A. (red.) (2008). *Lietuvos magdeburginių miestų privilegijos ir aktai*, t. 6: *Trakai*. Vilnius: Mokslas.

Bobrowicz, J.N. (red.) (1841). *Herbarz polski Kaspara Niesieckiego S. J.*, t. 6. Lipsk: Breitkopf i Hærtel.

Frick, D.A. (red.) (2008). *Wilnianie: żywoty siedemnastowieczne*. Warszawa: Przegląd Wschodni.

Grasser, J.J. (red.) (1615). *Michalonis Lituani De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum…* Basilea: Conradus Waldkirchius.

Jovaiša, L. (2012). Žemaičių vyskupijos dvasininkai 1601–1650 m. *Lietuvių katalikų mokslų akademijos metraštis*, nr 36, s. 99–208.

Kojalavičius-Vijūkas, A. (2015). *Šventasis Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos bei jai priklausan čių provincijų giminių ir herb ų vardynas / Sacer nomenclator familiarum et stemmatum Magni Ducatus Lituaniae et provinciarum ad eum pertinentium, Collectanea litterarum Lituaniae*, t. 1, Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka. Vilnius: Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka.

Piekosiński, F. (1897). *Herbarz rycerstwa W. X. Litewskiego tak zwany Compendium czyli o klejnotach albo herbach których familie stanu rycerskiego w prowincyach Wielkiego Xięstwa Litewskiego zażywają*. Kraków: „Herold Polski".

Prochaska, A. (red.) (1892). *Archiwum Domu Sapiehów*, t. 1: 1575–1606. Lwów.

Radziszewska, J. (red.) (1978). *Maciej Stryjkowski, O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego*. Warszawa: PIW.

RIB 1878 – *Русская историческая библіотека*, t. 4: *Памятники полемической литературы въ Западной Руси*. Петербургъ: А. Траншель.

VL 1859–1860 – *Volumina Legum. Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. 8. Petersburg: Jozafat Ohryzki.

ZZDA 1843 – *Собраніе древних грамот и актов городов Вильны, Ковна, Трок, православных монастырей, церквей, и по разным предметам / Zbiór dawnych dyplomatów i aktów miast Wilna, Kowna, Trok, prawosławnych monasterów, cerkwi i w różnych sprawach*, cz. 2. Вильно: А. Марциновский.

Opracowania

Baliulis, A., Mikulionis, S. i Miškinis, A. (1991). *Trakų miestas ir pilys : istorija ir architektūra*. Vilnius: Mokslas.

Baniulytė, A. (2005). Pacai ar „Pazzi"? Nauja Palemono legendos versija LDK raštijoje. *Senoji Lietuvos Literatūra*, nr 18, 140–168.

Bobryk, W. (2005). *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*. Lublin: IEŚW.

Boudon, O. (2017). *Le plancher de Joachim. L'histoire retrouvée d'un village français*. Paris: Belin.

Čelkis, T. (2019). Traveling in the Grand Duchy of Lithuania in the 16th–17th Century. Mobility Conditions and Travellers' Everyday Life. *Revista Română de Studii Baltice şi Nordice*, nr 2, 79–119.

Chomik, P. (2013). *Życie monastyczne w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI wieku*. Kraków: Avalon.

Chorążyczewski, W., Pačevicius, A. i Roszak, S. (red.) (2015). *Egodokumenty. Tradycje historiograficzne i perspektywy badawcze*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Corbin, A. (1998). *Le monde retrouvé de Louis-François Pinagot. Sur les traces d'un inconnu*, Paris: Flammarion.

Cypin, V. – Цыпин, В. (2004). Вдовство, *Православная энциклопедия*, t. VII. Москва: Православная энциклопедия, 355–358.

Davies, J. (red.) (2013). *Aspects of violence in Renaissance Europe*. London: Ashgate.

Davis, N.Z. (1985). Rytuały przemocy. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, nr 30, 33–53.

Davis, N.Z. (1987). Rytuały przemocy: część druga. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, nr 32, 37–64.

Dekker, R. (red.) (2002). *Introduction. Egodocuments and History: Autobiographical Writing in Its Social Context Since the Middle Ages*. Hilversum: Uitgeverij Verloren, 7–20.

Dovbišenko, M.V. – Довбищенко, М.В. (2008). *Волинська шляхта у релігійних рухах кінця XVI-першої половини XVII ст.* Київ: ПП Сергійчук М.І.

Drozdowski, M. (2008). *Religia i kozaczyzna zaporoska w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku*. Warszawa: DiG.

Foucault de Daugnon, F. (1905–1906). *Gli Italiani in Polonia dal IX secolo al XVIII. Note storiche con brevi cenni genealogici, araldici et biografici*, 2 vol. Crema: Plausi e Cataneo.

Frick, D.A. (1995). *Meletij Smotryc'kyj*. Cambrigde (Mass.): HURI.

Frick, D.A. (2013). *Kith, kin, and neighbors: communities and confessions in seventeenth-century Wilno*. Ithaca: Cornell University Press.

Ginzburg, C. (1989). *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy (wł. wer. oryg. 1976).

Haratym, A. (2006–2007). Erazm Strawiński. W: *Polski słownik biograficzny*, t. XLIV. Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, 280–281.

Jurkiewicz, J. (2012). *Od Palemona do Giedymina: wczesnonowożytne wyobrażenia o początkach Litwy*. Cz.1: *W kręgu latopisów litewskich*. Poznań: UAM.

Kempa, T. (2000). Nieznane listy dotyczące genezy unii brzeskiej (1595/1596). *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, nr 44, 107–128.

Kempa, T. (2001). Nieznany list wojewody witebskiego Jana Zawiszy do arcybiskupa Jozafata Kuncewicza. Przyczynek do wyjaśnienia przyczyn zabójstwa arcybiskupa połockiego. *Białoruskie Zeszyty Historyczne*, nr 15, 210–219.

Kempa, T. (2004). Nieznane listy biskupów unickich do kanclerza Lwa Sapiehy – zródła ukazujące sytuację wyznaniową w Wielkim Ksiestwie Litewskim w pierwszej połowie XVII wieku. *Białoruskie Zeszyty Historyczne*, nr 22, 183–223.

Kempa, T. (2007). *Wobec Kontrreformacji: protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*. Toruń: Adam Marszałek.

Kempa, T. (2010). Nieznane listy metropolity kijowskiego Hipacego Pocieja – ważne źródło do początków unii brzeskiej. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, nr 54, s. 179–218.

Kempa, T. (2016). *Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikolaja Kopernika.

Kurczewski, J. (1912). *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*. Wilno: Józef Zawadzki.

Lisauskaitė, B. (2003). Trakai iki septynioliktojo šimtmečio, Giedrė Eidukevičienė. *Trakų nacionalinis parkas UNESCO Pasaulio paveldo sąrašuose: poreikis ir galimybės*. Kaunas: Lututė, 57–78.

Lìsejčykaŭ, D.V. – Лісейчыкаў, Д.В. (2015). *Святар у беларускім соцыуме : прасапаграфія ўніяцкага духавенства 1596–1839 гг.* Мінск: Беларусь.

Nowak, A. (2017). *Priesthood in the Teachings for the Clergy. On the History of Religious Reform in the Kievan Metropolitanate throughout the 16th and 17th Centuries*. Kraków: „Scriptum".

Orzeł, J. (2016) *Historia – tradycja – mit w pamięci kulturowej szlachty Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*. Warszawa: Muzeum Pałacu Króla Jana III Sobieskiego w Wilanowie.

Plohìj, S. – Плохій, С. (2006). *Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні*. Київ: Критика.

Rachuba, A. (red.) (1994). *Urzędnicy centralni i dygnitarze Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku. Spisy*. Kórnik: Biblioteka Kórnicka.

Rachuba, A. (red.) (2007). *Deputaci Trybunału Głównego Księstwa Litewskiego 1582–1696. Spis*. Warszawa: DiG.

Ricœur, P. (2000). L'écriture de l'histoire et la représentation du passé. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, nr 55–54, 731–747.

Ricœur, P. (2008). *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo UJ (fr. wer. oryg. 1983).

Senyk, S. (1982). Rutskyj's Reform and Orthodox Monasticism. *Orientalia Christiana Periodica*, nr 48, 406–430.

Tatarenko, L. (2021). *Une réforme orientale à l'âge baroque. Les Ruthènes de la grande-principauté de Lituanie et Rome au temps de l'Union de Brest (milieu du xvie siècle – milieu du xviie siècle)*. Rome: ÉFR.

Timošenko, L. – Тимошенко, Л. (2020). *Руська релігійна культура Вільна. Контекст доби. Осередки. Література та книжність (XVI – перша третина XVII ст.)*. Дрогобич: Коло.

Uruski, S. (red.) (1912). *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. 9. Warszawa: Gebethner i Wolff.

VZR 1869 = *Вѣстникъ западной Россіи*, г. VII, кн. III, т. I.

Vailionis, E. (2007). *Trakų senojo miesto (a 1783), vytauto g. 82, 2005 m. archeologinių žvalgomųjų tyrimų, Ataskaita*. Pozyskano z: http://www.lad.lt/data/com_ladreports/4896/1-54.pdf na podstawie oryginału przechowywanego w bibliotece Centrum Dziedzictwa Kulturowego (Kultūros paveldo centras, Paveldosaugos biblioteka, zespól 39, op. 1, nr 1871).

Wereda, D. (2013). *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku*. Siedlce–Lublin: Werset.

Zielecka-Mikołajczyk, W. (2012). *Prawosławni i unici w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku wobec życia i śmierci w świetle testamentów*. Warszawa: Neriton.

Žukovič, P.N. – Жукович, П.Н. (1908). *Перед казацким разгромом (варшавский сейм 1625 года)*. *Христианское чтение*, nr 8–9, 1111–1147.

Laurent Tatarenko – doktor nauk historycznych, były członek Szkoły Francuskiej w Rzymie (ÉFR), obecnie pracownik Narodowego Centrum Badań Naukowych (CNRS) w Instytucie Historii Nowożytnej i Współczesnej – UMR 8066 (Paryż). W swoich badaniach koncentruje się na społecznej historii i życiu kulturalnym oraz instytucjonalnym unitów i prawosławnych w Europie czasów nowożytnych. Jest między innymi autorem monografii *Une réforme orientale à l'âge baroque: Les Ruthènes de la grande-principauté de Lituanie et Rome au temps de l'Union de Brest (milieu du XVIe – milieu du XVIIe siècle)* (Rome 2021) oraz z M.-H. Blanchet i F. Gabriel pracy zbiorowej *Autocéphalies. L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales (IXe-XXIe siècle)* (Rome 2021).